Ueber
den

Titurel
und
Dante's Komödie.

Mit
einer Vorerinnerung
über die
Bildung der geiſtlichen Ritterorden
und
Beilagen
contemplativen Inhalts aus der größeren
Heidelberger Handſchrift

von

Karl Rosenkranz,
Doctor der Philoſophie und Privatdocent an der
Univerſität zu Halle.

Halle und Leipzig,
Verlag von Reinicke und Compagnie.
1829.

BIBLIOTHECA
[illegible]

Dem Herrn

Johann Gottlieb Gruber,

ordentlichem Profeſſor der Philoſophie
an der Univerſität zu Halle

und

Dem Herrn

H. F. W. Hinrichs,

ordentlichem Profeſſor der Philoſophie
an der Univerſität zu Halle

Hochachtungsvoll

zugeeignet.

Inhalt.

Vorerinnerung.

A. Ueber die Methode.
B. Ueber die Bildung des geiſtlichen Ritterthums.
 1. Das Mönchthum.
  a. Das Mönchthum der Griechiſchen Kirche.
  b. Das Mönchthum der Lateiniſchen Kirche.
 2. Das weltliche Ritterthum.
  a. Das Geleit oder Gefolge.
  b. Die Feudalmonarchie.
  c. Das Ritterthum.
   α. Bildung des Ritters.
   β. Religion.
   γ. Liebe.
 3. Das geiſtliche Ritterthum.
 4. Die Entzweiung des Mönchsweſens in ſich oder die Bettelorden.
 5. Die Vollendung des Mönchthums oder der Orden der Jeſuiten.
 6. Die Auflöſung des Ritterweſens.
 7. Der Bund der freien Maurer.

§. 1. Die epiſche, lyriſche und didaktiſche Poeſie des Mittelalters überhaupt.
§. 2 Der Titurel als Moment der deutſchen Poeſie.
§. 3. Der Titurel.
  a. Der Titurel überhaupt.
  b. Der ſagenhafte Inhalt.
   1. Das Abendland.
   2. Das Morgenland.
  c. Der beſchauliche Inhalt.
Anhang über das Metrum des Titurel.
§. 4. Die göttliche Komödie.
§. 5. Vergleichung des Titurel mit der göttlichen Komödie.

Beilagen.

Erſte Beilage: Betrachtung der Natur und Geſchichte.
 1. Gott in der Natur.
 2 Aſtrologie.
 3. Die geologiſche Natur in ihrer Beziehung auf den Menſchen.
  a. Die magiſchen Steine.
  b. Die Kraft der Steine ſelbſt.

4. Die Thiere der vier Elemente.
5. Die Macht der Elemente und die Macht der menſchlichen Freiheit.
6. Des Menſchen Würde.
7. Die Minne.
8. Zwiefache Minne.
9. Zwiefache Minne (die wahre Minne.)
10. Herzenliebe und Herzenleid.
11. a. Sigune's Sehnſucht.
  b. Aus ihrer Klage bei Tſchionatulanders Leiche.
  c. Ebendaſelbſt.
  d. Aus ihrer letzten Klage.
12. Verbürgung der Geſchichten von Artus.
Zweite Beilage: Betrachtung der Kunſt.
1. Zweck der Aventüre.
2. Der Dichter.
3. Der Dichter und ſeine Pflicht.
4. Die Aventure und der Dichter.
5. Die Wahrheit des Gedichts.
6. Die Mannigfaltigkeit des Gedichtes.
7. Der Dichter und der Schreiber.
8. Meiſterſchaft.
9. Die Gefahr und das Gedicht.
10. Bewußtſein der Schwierigkeit ſeines Unternehmens.
Dritte Beilage: Betrachtung der Religion.
1. Einleitung: die Weltfreude.
2. Die Tugend eine Tochter Gottes.
3. Gottes und Maria's Lob.
4. Gott, der Gegenwärtige.
5. Göttliche Weisheit.
6. Gottes Vorſehung und Fortuna.
7. Der heidniſche Glaube.
8. Die Religionen.
9. Die chriſtliche Kirche.
10. Die prieſterliche Würde.
11. Treue des Glaubens.
12. Gamurets Gebet im Sterben.
13. Gott der Richter.

Vorerinnerung.

Indem ich dem Publikum die nachfolgende Arbeit überreiche, kann ich mich der Pflicht nicht überheben, über die Methode der Bearbeitung des Gegenſtandes ſowohl, als auch in hiſtoriſcher Hinſicht über die geiſtlichen Ritterorden, welche die eigentliche Grundlage aller Gedichte vom Gral ſind, Mehres zu ſagen.

Was die Methode angeht, ſo ſind bisher ſehr verſchiedene Weiſen der Betrachtung der altdeutſchen Poeſie verſucht worden. Da das erſte Intereſſe an derſelben vorzüglich von der poſitiven Rechtswiſſenſchaft (Goldaſt, Schilter ſt. 1705) und von der Sprachforſchung (Schottel, Morhof, Scherz, Oberlin, Adelung, Fulda, Kinderling ꝛc.) ausging, ſo hielt man ſich zunächſt an den *Stoff*. Auch mußte derſelbe erſt aus dem Dunkel an's Licht gezogen, die Handſchriften aufgeſucht, abgeſchrieben, durch den Druck bekannt gemacht, und das mit franzöſiſcher Literatur oder mit galanter Reimerei und geiſtlicher Poeſie beſchäftigte Publikum der Theilnahme gewonnen werden. Weil dieſe *kritiſche* Rückſicht eine weſentliche iſt, ſo ſehen wir ſie auch immer noch fortdauern. Sie hat ſich noch durch die rein *geſchichtliche* erweitert. Daß die altdeutſchen Heldenlieder in der Völkerwanderung wurzelten, ſah man bald genug ein, und es geſtaltete ſich nun die Aufgabe, die *wirkliche Geſchichte* mit dem Liede zu vergleichen. In dieſer Vergleichung brachen bald mehre Unterſchiede hervor. Man hielt einerſeits die Geſchichte gegen die Sage feſt, und andererſeits ging man über die Grenze des Sagenhaften hinaus.

Aus dieſer Fixirung des *Mythiſchen* ging die geſchichtliche Forſchung zur mythologiſchen fort. Dieſe Richtung regte ſich gemeinſam mit der neuen Anſicht, welche man der antiken Götter- und Heroenwelt abgewann und ſie iſt unſtreitig eine der ſchönſten Früchte der Schelling'ſchen Philoſophie. Wenn die hiſtoriſche Betrachtung ſich zu einer in ſich nichtigen Einſeitigkeit, wie bei Göttling, forttrieb, ſo auch die mythiſche. Man muß ſagen, daß Görres, die Gebrüder Grimm und Mone in ſo ſchwierigen Forſchungen ein vortreffliches Maaß gehalten haben. Andere dagegen haben nur ein formelles Spiel leerer Paralleliſirung irgend eines in ſich abgeſchloſſenen Gebietes, z. B. der Chemie, mit dem gegebenen poetiſchen Körper getrieben. Die mythiſche Betrachtung hat vor der hiſtoriſchen und grammatiſchen den Vorzug, die *Idee* geltend zu machen und auf die Erkenntniß des geiſtigen Inhaltes jener Poeſieen zu dringen, wodurch es allein in der Fülle von Sagen zu einer organiſchen Einheit kommen kann.

Alle dieſe Weiſen, die grammatiſche in Hinſicht der Sprache, die hiſtoriſche in Beziehung auf die geographiſchen Schauplätze, Begebenheiten und handelnden Individuen, und als juriſtiſche auf Rechtsgewohnheiten, ſo wie endlich die mythiſche in der Richtung auf Erforſchung des vorchriſtlichen Glaubens und mit demſelben zuſammenhängenden Cultus der Völker, haben es mit einem beſtimmten Stoff zu thun. Aber die andere Seite der *Form* dieſes Stoffes fing nach und nach an, ſich ebenfalls für die Betrachtung zum Gegenſtande zu machen. Bodmer, ſpäterhin Herder, Gräter, Eſchenburg u. a. hoben dieſelbe für ſich hervor. Weil hier aber das reine Auffaſſen des Gegebenen viel ſchwerer iſt, als das grob empiriſche des Wortes, ſeiner Schreibung, des Factums der Sitte, und die oberflächliche oder tiefere Verknüpfung ſo gefundener Sachen mit anderswoher bekannten, ſo dürfen wir uns auch nicht wundern, daß dieſe Weiſe der Betrachtung, die äſthetiſche, am längſten in der Kindheit geblieben iſt.

Nicht wenig hat dazu die Menge von Vorurtheilen beigetragen, welche von den faſt nur mit der claſſiſchen Literatur und Geſchichte und mit dem Hebräiſchen bekannten Schulmännern in der Sphäre der Geſchichte und Kunſt ausgebrütet und verbreitet waren. Es iſt der allgemeinen Bildung nicht leicht geworden, aus jener Beſchränktheit in einen höheren Standpunkt überzutreten. Daher war dieſer Fortgang auch Veranlaſſung zu manchen krankhaften und ſogar widerlichen Geſtalten des Bewußtſeins, wie das Extrem der Verwerfung aller Bildung durch das claſſiſche Alterthum, wie das verkehrte Zuſammenmengen der Germania mit den Nibelungen, wie die Sucht ſchwächlicher, von dem wahrhaften Geiſt der Gegenwart verlaſſener Gemüther nach pur deutſcher Eigenthümlichkeit, welche ſich immer als ſolche fühlen will. Aber Männer, wie von der Hagen, Lachmann und vor allen die Gebrüder Grimm, die Gebrüder v. Schlegel und Docen haben das rechte Verhältniß der altdeutſchen Poeſie gegen die Turnkünſtler, gegen aufgeſchwemmte Dichterlinge, gegen unphiloſophiſche Geſchichtforſcher zu behaupten gewußt. Sie vermochten dies nur durch ihre allſeitige Kenntniß der alten Literatur und der neuern Zeit. Von ihnen ging auch die tiefere Erkenntniß der Kunſt jener Dichtungen aus. Lange genug, bis zum Ekel oft, waren jene nichtsſagenden, begriffloſen Redensarten, als da ſind: zart, lieblich, romantiſch, naiv, ſüß, einfältig, biederherzig ꝛc. von den Minneliedern dem Publikum wiederholt worden, ſo daß die bekannten Worte Schillers in dieſer Hinſicht vollkommen berechtigt ſind, nicht ſo von Seiten der Sache ſelbſt, mit der er wohl weniger bekannt war. Sonſt aber iſt offenbar der Anfang zu einer gründlicheren Erkenntniß gemacht worden, wie unter andern auch Schubarths vortreffliche Betrachtung der Nibelungen, Mone's Auseinanderlegung der ſittlichen Verhältniſſe im Triſtan, deren Erfaſſung nicht leicht iſt, v. Koberſteins Arbeit über den Wartburgkrieg und andere Werke beweiſen. Ihren Beſtrebungen mich anzuſchließen, iſt mein Wunſch.

Gerade dieſe innere, durch die Idee geſetzte Einheit mangelt dem Titurel. Daher war bei ihm eine Betrachtung, welche Schritt vor Schritt das coloſſale Gedicht durchgangen wären, nicht möglich. Bei den Nibelungen und beim Triſtan kann dies wegen der kunſtreichen Anlage, welche jedes Glied in den lebendigen Organismus verſchlingt, geſchehen. Bei dem Titurel aber findet ſtatt des Verhältniſſes des Organismus und ſeiner Glieder, ſtatt des Zweckbegriffs, vielmehr das Reflexionsverhältniß des Ganzen und ſeiner Theile ſtatt, woher auch die äußerliche Sonderung in die ſpecifiſch ſich unterſcheidenden Maſſen entſtanden iſt. Und weil er kein ideales Kunſtwerk iſt, ſo iſt auch das Reſultat ſeiner Rechtfertigung nur die Erkenntniß ſeiner Halbheit. Genügend kann dieſelbe erſt in dem Zuſammenhang mit der Entwickelung unſerer Literatur überhaupt ſein, welche ich hier nur kurz habe andeuten können.

Was nun außer der Methode, in welcher, wenn ſie vollkommen ſein ſoll, die grammatiſche, hiſtoriſche und äſthetiſche ſich durchdringen müſſen, hier noch zu bevorworten wäre, dürfte wohl das geiſtliche Ritterthum als das objective Element des Grales ſein. Um die ohnehin ſchon vereinzelte Betrachtung des Gedichtes ſelbſt nicht zu ſtören, will ich dieſe Rückſicht lieber hier vorwegnehmen.

Bei der ſchlechten Beſchaffenheit der meiſten ganz begriffloſen Kirchengeſchichten und ſonſtigen Weltgeſchichten wird man mir nicht verargen, wenn ich etwas weitläufiger bin, als ich ohnedem zu ſein und nur auf dies oder jenes Buch zu verweiſen brauchte. Soviel mir aber bekannt iſt, hat man das geiſtliche Ritterthum noch nicht im totalen Zuſammenhange dieſer Reihe entwickelt, was denn hier mit kurzen Zügen geſchehen ſoll, indem die weitere Ausführung derſelben einer Philoſophie der Kirchengeſchichte überlaſſen bleibt.

Daß in dem geiſtlichen Ritterthume zweierlei, der Mönch mit dem Ritter verknüpft war, dieſe Einſicht iſt leicht. Schwerer iſt es, zu ſehen, wie dieſe Bindung geworden iſt und wie ſie ſich wieder aufgelöſ't hat. Um dies entgegengeſetzte Werden anzuſchauen, müſſen wir die beiden Seiten, das Mönchs- und das Ritterthum, welche in jenen Orden zuſammengeſchloſſen ſind, für ſich bis zu dem Punkt ihrer Einigung betrachten. Wie die hier zu entwickelnden Elemente im Titurel zum Vorſchein kommen, iſt in der Abhandlung ſelbſt angezeigt worden.

1. Das Mönchthum.

Das Mönchthum iſt ſeit uralter Zeit im Morgenlande heimiſch. Sein Weſen iſt die Abſtraction, mag ſich dieſelbe in fruchtloſer Beſchaulichkeit oder in werkheiliger Bußübung ausdrücken. Wo der Geiſt überhaupt noch auf der Stuffe der Natürlichkeit ſich befindet, wird dieſe Vereinſamung des Lebens, die Entfremdung von der bunten Fülle des ſinnlichen Genuſſes und von der Zerſtreuung geſelligen Umganges für etwas Großes und für die ächteſte Andacht genommen, wie die Achtung zeigt, in welcher die Fakir's bei den Indern, die Derwiſche bei den Türken ſtehen. Von dieſen Morgenländiſchen Mönchen muß man zunächſt die Vereinzelung und Iſolirung der Chriſten unterſcheiden, welche durch Verfolgungen zur Zurückgezogenheit in einſame Gegenden beſtimmt wurden. Und hiervon ſind wiederum die chriſtlichen Mönche verſchieden.

a. Das Mönchthum der Griechiſchen Kirche.

Bekanntlich ſollen der heilige Antonius und Pachomius in Aegypten die erſten Mönche geweſen ſein. Es bietet ſich hier folgender Fortſchritt dar.

Erſt war der Mönch rein für ſich, die Einzelheit des Lebens machte nothwendig den Anfang.

Zweitens ging dieſe Einzelheit zur äußerlichen Zuſammenfaſſung mehrer Einzelner fort. Dies iſt das Aggregat von Einſiedeleien, wie es in den Lauren beſtand.

Drittens ward dieſes Zuſammenſein auch mehr innerlich gebunden, ſo daß zwar jeder Einzelne für ſich blieb, aber in ſeiner äußeren Bewegung durch eine Regel mit den anderen mechaniſch vereint ward (κοινος βιος).

Die Mönche in den Nitriſchen und Sketiſchen Wüſten, vom einſiedleriſchen Ammon angezogen, lebten in einer mehr tumultuariſchen Form. — Eben ſo war es in Paläſtina, wo die vielen Thäler und höhlenreichen Gebirge; vorzüglich der Karmel, dem in ſich verſchloſſenen Daſein vorzüglich günſtig waren; Hieronymus iſt eine Blüthe dieſes Lebens. — In Armenien führte Euſtathios von Sebaſte das Mönchthum ein; ſeine Wichtigkeit in Griechenland, wo der Presbyter Baſilius von Kappadocien den Kanon des Kloſterlebens in 95 Regeln entwarf, vorzüglich auf den Synoden, iſt bekannt genug. Von den Klöſtern iſt nur das Studium ausgezeichnet, welches, unterſtützt von der Kaiſerin Irene, Theodorus einrichtete und was über tauſend Mönche zählte. Weil es in der Griechiſchen Kirche nie zum geſetzlich fixirten Cölibat kam, und weil außerdem im Byzantiniſchen Reiche das Germaniſche Princip mangelte, ſo finden wir hier weder eine ſolche Mannigfaltigkeit mönchiſcher Verbrüderungen, noch endlich gar kein geiſtliches Ritterthum, wie im Abendlande.

Man hat häufig als den beſonderen Grund für die Entſtehung neuer Mönchsorden angegeben, daß die Abweichung eines Ordens von der reinen und vollkommenen Darſtellung ſeiner urſprünglichen Regel das natürliche Bedürfniß geweckt habe, die Vortrefflichkeit der ſtarren Einkehr in ſich durch neue noch ſtrengere Beiſpiele zu beweiſen. Nun iſt auch gegen dieſe Erkenntniß der Negation nichts, als nur dies einzuwenden, daß dieſer Proceß nicht gerade als dem Mönchthum eigenthümlich genommen werden muß, indem er vielmehr die allgemeine Form aller geſchichtlichen Bildung iſt, wenn ſie im Verhältniß der Unangemeſſenheit beſtehender Wirklichkeit zur Idee als fortdauernde Reformation aufgefaßt wird. — Ferner iſt daran auszuſetzen, daß dieſe Anſicht nur in der quantitativen Beſtimmung ſtehen bleibt, immer ſtrenger, immer reiner, ohne in ihr auch den qualitativen Fortſchritt zu erblicken, wie er ſich uns nachher ergeben wird. — Endlich darf der Zuſammenhang des Mönchthums mit dem individuellen Volksleben nicht außer Acht gelaſſen werden, welches bedeutend darauf einwirkte, weil es ſich doch immer aus einer ſchon natürlich beſtimmten Maſſe ergänzen mußte. Um nicht zu tiefe Differenzen dadurch entſtehen zu laſſen, hatten deshalb z. B. die erſten Deutſchen Klöſter innere Schulen, wo die Landes eingeborenen Kinder von früh auf dem Nationalen entnommen und der klöſterlichen lateiniſchen Zucht eingewöhnt wurden.

b. Das Mönchthum der Lateiniſchen Kirche.

Im Abendlande gewann das Mönchthum eine viel concretere Geſtalt, indem es in das allgemeine Volksleben viel inniger eingriff, als dies im Morgenlande der Fall war. Die vorzüglichſten Pfleger deſſelben waren in Hinſicht auf Hervorbringung neuer Orden Italien und Frankreich; Spanien und Deutſchland haben ſie mehr erhalten, als erzeugt.

2. Als der eigentliche Begründer des Abendländiſchen Mönchthums muß Benedictus von Nurſia angeſehen werden, der im ſechſten Jahrhundert die Willkür der vereinſamten Askeſe durch eine bindende Regel aufhob und in den Monaſterien eine geordnete, die Wiſſenſchaft inſonderheit berückſichtigende Thätigkeit einrichtete. Eine ſolche Geſellung vermied die übergroße Dürftigkeit und Unbequemlichkeit eines in Wüſte oder Wald abgeſchiedenen Lebens und hielt dennoch im Ganzen deſſen beſchaulichen Charakter, ſeine Härte und werkthätige Heiligkeit feſt. Das Centrum der Benedictiner in Italien war das berühmte Kloſter von Monte Caſſino in den ſüdweſtlichen Appenninen. Von hier verbreiteten ſie ſich zunächſt nach Gallien, wo ihr Mittelpunkt das Kloſter Cluniacum (Clugny) in Burgundien ward, welches durch die Aebte Berno, Odo, Odilo der das Feſt aller Seelen erfand, Hugo u. a. ſo empor kam, daß es eine mächtige Congregation im Unterſchiede von der bürgerlichen Corporation bildete, welche den oft aus ihrer Mitte hervorgegangenen Päpſten in gefährlichen Zeiten nicht ſelten eine Freiſtätte eröffnete. Beſonders verdient machte ſich Benedictus von Anianne, der den in Verfall gerathenen Orden, von Karl dem Großen unterſtützt, reformirte und zu Anianne ein prachtvolles Kloſter für dreihundert Mönche erbauete.

Vom ſiebenten bis zum zehnten Jahrhundert war die Verbreitung und Erhaltung des Chriſtenthums unter den Germaniſchen und Slaviſchen Völkern noch ſo ſchwierig, und der Gegenſatz zwiſchen Chriſtlichem und Heidniſchem ſo ſtark, daß die eckige und ſteife Form des ſchweren Kloſterlebens wohl daraus erklärbar wird. Je mehr aber beſtand auch noch die abgeſchiedene Stille und rauhe Strenge des Mönchthums; Romuald von Ravenna ſtiftete in einer Einöde der Appeninen das Kloſter Camaldoli, Gualbert von Florenz das von Vallombroſa. Stephan von Ligerno in der Nähe von Limoges den Orden von Grammont, der Canonicus Bruno in der Wüſte von Chartreuſe bei Grenoble den Orden der Karthäuſer, Robert von Champagne zu Citeaux bei Dijon den Orden der Ciſterzienſer, welcher durch das weitreichende Anſehen Bernhards von Clairvaux ſich ungemein ſchnell im ganzen Abendlande verbreitete. Zu Ehren der Jungfrau Maria ward der Orden von Fontebraud in der Bretagne geſtiftet; die Karmeliter ſind nur eine Abzweigung in gerader Linie vom Orden der Prämonſtratenſer, welchen Norbert im Thal von Premontré in der Diöces von Laon gründete.

Alle dieſe Orden folgten dem Typus der Regel des heiligen Benedictus und waren mehr äußerlich, z. B. in der Kleidung, daß die Camaldolenſer ſich weiß trugen u. dgl. m., als innerlich unterſchieden. Das, was ein jeder Chriſt in Geſinnung und That nach dem Vorbilde des Erlöſers ſein ſoll, frei von der Knechtſchaft des Endlichen und daher unabhängig von der Welt ihrem Reichthum und ihrer Luſt, von der Gewalt des Naturtriebes, und von der Feſſel des ſelbſtſüchtigen Willens, das ward objectiv ausgeſprochen in den drei Gelübden, denen der Mönch ſich verpflichtete, der Armuth, der Keuſchheit und des Gehorſams. Sehr anziehend iſt die geſchichtliche Verfolgung der Ausbildung dieſer Gelübde in's Einzelne hin, weil ſich hier immer das Umſchlagen aus dem einen Extrem in das andere zeigt. Wenn man den Zweck der ernſten Sammlung in ſich aus der zerſtreuenden Buntheit der Welt feſthält, wornach der Mönch, dem Eitlen und Sinnlichen abſterbend, auf geradem Wege zur Theoſophie iſt, ſo kann man das Mönchthum wohl erheben, wie dies zu allen Zeiten von Otto von Freiſingen an bis auf Görres und Marheinicke (Geſchichte der chriſtlichen Moral in den der Reformation vorangehenden Jahrh. S. 109 u. ff.) geſchehen iſt. Vernichtet man aber die Abſtraction, welche nur das einzelne auf ſeine Seligkeit bedachte Subject für die Betrachtung darbietet und faßt es von der Seite des Volkes, der Familie und des Staates, wie vorzüglich von der aufgeklärten Partei geſchieht, ſo iſt es leicht, den großen Mangel jener Abſtraction von den ſittlich weſentlichſten Verhältniſſen zu ſehen und das Mönchthum wohl gar lächerlich zu machen, in welchem Beſtreben ſich viele proteſtantiſche Theologen gefallen haben, deſſen Summe man in der bekannten Betfahrt des Bruders Gramſalbus finden kann. Seine Rechtfertigung hat es durch den geiſtigen Standpunkt ſeiner Zeit, welcher die Momente der Idee äußerlich zerſplitterte, weil er ſie überhaupt erſt als an und für ſich weſentliche zu erzeugen und anzuſchauen hatte. Im Fortgang der Entwickelung des ſittlichen Bewußtſeins wurden dann dieſe Momente aus ihrer Zerſtreuung nach und nach in die innere Einheit des wiſſenden Selbſtes verſammelt.

In dieſer erſten Periode des Abendländiſchen Mönchthums ſind folgende Stufen zu bemerken. Erſtlich bildete ſich zwiſchen dem an ſeine beſchränkte Regel gehefteten Mönch und dem freieren Weltprieſter in den Chor- oder Domherren (capitularii) durch Chrodegang von Metz ein Mittelglied, worüber man Spittlers Grundriß, 1791. S. 196. und Raumer im ſechsten Band der Geſchichte der Hohenſtaufen nachſehen kann. Sie lebten in einer Art Clauſur gemeinſam, gewöhnlich nach der Regel des Auguſtinus, woher ſie regulares, canonici heißen. Zweitens hob ſich dieſe Annäherung dahin auf, daß im zehnten Jahrhundert dem Mönch die prieſterliche Würde zugeſtanden ward, wodurch er in die Sphäre des Klerus überging, was nicht wenig zur Befeſtigung des ſpätern kirchenrechtlich beſtimmten Cölibats beitrug, indem *Drittens* der Klerus ganz in das Mönchthum aufgenommen ward.

So hatte ſich nun das Gelübde der Keuſchheit bis dahin gebildet, daß Gregor VII. die Römiſch-katholiſche Geiſtlichkeit zunächſt der Familie und durch dieſelbe dem volksthümlichen Staat vermöge des allgemein anerkannten *Cölibates* entnehmen konnte, wodurch der Begriff der Gemeine gänzlich verunreinigt und die härteſte Entzweiung zwiſchen dem an und für ſich im Papſt auf's Höchſte ſouverain gemachten Klerus und den geiſtig nur relativ exiſtirenden Laien eingeleitet ward. Die Verderbtheit vieler Geiſtlichen, die häufige Gewohnheit des höheren Klerus, ehelos zu bleiben und die vielen Klöſter gaben für die Fixirung des Cölibats als der Vollendung der negativen bis zur orientaliſchen Gleichgültigkeit gehenden Stellung des Klerus zum Laienthum einen feſten Boden. Uebrigens war dieſe Iſolirung keineswegs orientaliſch, wie man häufig die Sache angeſehen hat, oft genug von der hierarchiſchen *Kaſte* redend. Man ſollte mit dieſer Bezeichnung nicht ſo leichtſinnig eine Aehnlichkeit angeben, welche *zu viel* in ſich ſchließt. Die Kaſte iſt keine Corporation und der einzelne in ihr gehört ihr *unmittelbar* durch die Geburt an. Der Einzelne aber, der in den Klerus aufgenommen ward, mußte dieſen Stand als *ſeinen* wollen, ward nicht in ihn hineingeboren, war alſo frei in demſelben; ſelbſt die äußere Beſtimmung, z. B. die Gewalt eines Machthabers, das Gelübde der Eltern u. dgl. war noch ganz etwas anderes, als jener Zwang durch die Natur.

Mit dieſem Punkt beginnt eine neue Periode des Abendländiſchen Mönchthums, die ſeiner Entzweiung. Ehe wir aber dieſelbe betrachten, iſt es nun nothwendig, der Bildung der anderen Seite, des Ritterthums, als der zweiten Prämiſſe unſeres Schluſſes, zuzuſehen. Im Allgemeinen ſind vom Mönchthum wohl richtigere Begriffe im Umlauf als vom Ritterthum, obzwar in beiden ſo wenig als in den alten Mythologieen auf die Unterſchiede geachtet, ſondern immer nur Eines abſtract gedacht zu werden pflegt. Aber Klüber machte ſchon in ſeiner Ueberſetzung der Abhandlung St. Cûrne's de Palaye vom Ritterthum in der Vorrede auf den Unterſchied aufmerkſam, welcher durch die nationale Mannigfaltigkeit in demſelben geſetzt war. Mit Recht beſtimmt er Frankreich als das Centrum aller ritterlichen Bildung, demzunächſt England und Deutſchland ſtehen. Dann folgt das Portugieſiſche, Spaniſche und Italiäniſche Ritterthum und als der äußerſte Nachhall das Polniſche und Scandinaviſche. — In den Romanen wird gewöhnlich nur das ausgeartete Ritterthum geſchildert, weil der Scribent eines ungezogenen, baumſtarken oder auch putzſüchtigen, habgierigen Eiſenfreſſers und Humpenleerers bedarf.

2. Das weltliche Ritterthum.

Im Beginn dieſer Betrachtung müſſen wir uns daran erinnern, daß die ſtändiſche Organiſation, wie ſie jetzt in den Germaniſchen Staaten erſcheint oder früher noch im funfzehnten Jahrhundert beſtand, im Anfang der Germaniſchen Geſchichte gar noch nicht vorhanden, ſondern eben die Aufgabe war, welche dieſelbe zu löſen hat. Die Größe derſelben und die Dauer ihrer Verwirklichung iſt durch die Tiefe des geſtaltenden Principes bedingt, welches für die Germaniſche Geſchichte hauptſächlich dies iſt, in Allem ſich das Bewußtſein ſeiner ſelbſt zu geben. Weder ſoll daſſelbe, wie im Orient, in die Anſchauung der abſoluten Macht verſchlungen werden, noch, wie in Hellas, in die ſittliche Subſtanz des Gemeinweſens verſenkt, noch endlich, wie in Rom, in der Geltendmachung der Berechtigung privater Perſönlichkeit ſich nur formell und einſeitig befriedigen, ſondern mit jedem Inhalt der Objectivität ſoll ſich daſſelbe durchdringen. Hierin iſt dies Princip ganz identiſch mit der chriſtlichen Religion, welche die abſolute Verſöhnung des Himmels mit der Erde ſtiftet. Wenn dieſe Form der Vorſtellung aufgelöſt wird, ſo bleibt als ihr Inhalt offenbar negativ die Vernichtung der Abſtraction von einem Leben Hier und einem anderen, welches erſt das rechte gegen das hieſige Dort ſein ſoll, und poſitiv die Einheit des ſich ſelbſt wiſſenden Menſchen mit allem Anderen, zur Vollbringung welcher Einheit das Aufgeben ſeiner Selbſtheit als des ausſchließlichen Zweckes durchaus nothwendig iſt. Dies Princip muß uns im Folgenden leiten.

Noch iſt zu bemerken, daß eine jede der folgenden Stufen in einem Kreiſe der alten Gedichte ihr entſprechendes Abbild hat und deshalb vorzüglich mit dem erſten Paragraphen der Abhandlung verglichen zu werden verdient.

a. Das Geleit oder Gefolge.

In der erſten Periode der Germaniſchen Geſchichte hebt ſich aus der Gleichheit aller Freien mit einander eine Ungleichheit hervor, welche als eine vorübergehende, nicht beharrliche zu nehmen iſt. Dieſe Ungleichheit Einiger mit dem Gemeinweſen iſt der *Bund*. Wehrhafte Jünglinge verbanden ſich in Genoſſenſchaften, deren Seele eine durch ihre Kraft in ſich, wie durch Beſitz, mächtige Perſönlichkeit als der führende und beſchließende Wille war. Indem der Einzelne ſich mit freiem Entſchluß dem Dienſt des *Einen* widmete, ging dieſe Hingebung aus dem Vertrauen zu ihm (fides in aliquem) hervor. Und weil in dieſer Vereinung jeder für ſich blieb, der eine nicht unbedingter Herr, der andere nicht ſchlechthin durch des Einen Willen bedingter Knecht war, ſo war ihr Verhältniß auf *innige Treue* gegründet. Dieſe Innigkeit darf nicht überſehen werden, weil ſie in der

Germaniſchen Geſchichte gegen die Römiſche ein Hauptmoment ausmacht und deshalb dieſe Verbindung auch nicht blos als ein rechtlicher Vertrag gegenſeitiger Leiſtungen anzuſehen iſt. Da aber der Einzelne, der dem Führer ſich anſchloß, damit zugleich in ein Verhältniß zu Anderen kam, welche gegen den Einen im gleichen Fall mit ihm waren, ſo iſt die Treue gegen dieſe die andere nothwendige Seite des ganzen Verhältniſſes. Und wenn jeder für ſich gegen den Einen Führer Aller das Gefühl der Ungleichheit und, wenn auch freien, Abhängigkeit von ihm hatte, ſeine Empfindung für ihn daher mit Ehrfurcht durchdrungen war, ſo iſt nach dieſer Seite der Gleichheit eines Jeden mit Jedem im Bunde die Empfindung die der brüderlichen Liebe (in neueren Zeiten Kameradſchaft). Durch die Aufnahme des Einzelnen in die Geſellſchaft ward ihm aber, außer jener ſubjectiven Richtung in das Innere des Bundes, noch ein anderes Gut zu Theil, nach Außen hin, die Ehre. Unmittelbar hat Niemand im Volk dieſelbe, ſondern durch Vermittelung, indem er im Gemeinweſen eine beſtimmte, objectiv gewiſſe Geltung, einen Werth, eine Würde empfängt. Die aus dem Volkswillen ihm zugetheilte Ehre der Wehrhaftmachung bezeichnete den Uebergang des Einzelnen aus der natürlich ſittlichen Subſtanz in die höhere des Volkes als der Einheit aller Familien; durch den Eintritt in eine vom Gemeinweſen geachtete Genoſſenſchaft erhielt er mit der beſtimmteren Geltung auch eine höhere Ehre, ſowohl für ſeine Geſellen, mit denen er gleich ſtand, als für das Volk überhaupt. Die weitere Erhebung derſelben zum Ruhm war die Aufgabe ſeiner Thätigkeit.

Weil nun ein ſolcher Bund ſeine Tapferkeit nicht innerhalb des eigenen Volkes befriedigen konnte, ohne für es zerſtörend zu werden, ſo mußte er ſich, wenn nicht der ganze Stamm Krieg gegen andere Völker führte, für ſich nach Außen wenden. Dies iſt die Entſtehung der Züge ſolcher Genoſſenſchaften. Dann erſt aber kann ein Zug das Prädicat des Abentheuerlichen bekommen, wenn Wenige oder gar ein Einzelner zum Kampf ausziehen.

Die Folge eines ſolchen Kampfes konnte dreifach ſein: entweder Beſiegung, vielleicht Untergang der Geſellenſchaft; oder Beute; oder Eroberung eines Grundbeſitzes. Weil nun alle Glieder des Bundes mit Ausnahme des Führenden unter ſich gleich waren, ſo war auch ihr Antheil an dem gewonnenen Reſultat gleich. Dieſes war aber im Fall einer Eroberung weſentlich die Macht und die feſtere Geſtaltung dieſes Verhältniſſes macht den Inhalt der folgenden Periode aus.

Das poetiſche Abbild der eben dargeſtellten Elemente findet ſich in den meiſten Epen, welche unſern nationalen Sagenkreiſe angehören.

b) Die Feudalmonarchie.

Die genaueren Beſtimmungen der Treue des Einzelnen in der Gefolgſchaft eines Führers (Herzog), der Ehre deſſelben und ſeiner Macht finden ſich in den Kriegen der Germaniſchen Völkerſchaften mit den Römern noch nicht, ſo lange dieſelben mehr den Charakter der Vertheidigung gegen die Gewalt der ausgebildeten Kriegskunſt u. ſ. w. haben. Erſt als ſie mit der Völkerwanderung in den Angriffskrieg übergehen, beginnt auch die Verfaſſung, welche den Germaniſchen Staaten des Mittelalters hindurch eigenthümlich war.

Der Führer, der mit ſeinem Gefolge den Beſitz eines Landes und mit dieſem die Herrſchaft über deſſen Einwohner erkämpft hatte, theilte alſo dieſen Gewinn unter die Einzelnen (Leute). Mit dieſer Theilung hörte der bewegte Zuſtand des Bundes auf und ging in einen ruhigen über. Dieſe Veränderung brachte nun einen Schluß hervor, in welchem der

Führer mit dem ihm frei dienenden Mann durch den Grundbeſitz auf eine feſte Weiſe verkettet war.

Da jedoch die Sicherung dieſes erworbenen Beſitzes dem Einzelnen für ſich gegen Empörung der alten Einwohner von Innen oder gegen Angriff anderer Genoſſenſchaften von Außen nicht möglich war, ſo ward auch im Frieden der Bund dadurch erhalten, daß der Beſitz des Einzelnen nicht unmittelbar fixirt d. h. erblich gemacht, ſondern ihm nur geliehen ward, was der Herzog als der den vielen Einzelnen gemeine Wille that. So verwandelte ſich jetzt der Führer in den Lehnsherren und die Glieder der Gefolgſchaft in Lehnsträger oder Vaſallen. Der Beſitz des geliehenen Gutes ward nun die Bürgſchaft für die Treue des Einzelnen gegen den Bund, alſo ſubjectiv zum Gehorſam gegen das Gebot des Herren. Der vorzüglichſte Inhalt aber ſeiner Leiſtung für das geliehene Gut war die Verpflichtung zum Dienſt im Kriege (Heerbann). So wurde das Ganze beweglich erhalten und konnte aus der Ruhe ſogleich durch Zuſammenziehung auf den Einen Mittelpunkt die vorige Geſtalt wieder gewinnen.

Der Verfolg dieſer Monarchie in der Entzweiung der Vaſallen ſowohl mit dem Herren als unter einander, und der verſchiedene Gang der inneren Organiſation der Staaten daraus in Bezug auf die Abgaben, auf das Verhältniß zum Klerus und die mannigfaltige daraus entſpringende Verwicklung der Rechte gehört nicht hierher, wo nur die einfachen Momente der Bildung des geiſtlichen Ritterweſens angegeben werden ſollen. — Unter den poetiſchen Sagenkreiſen iſt es der Karolingiſche, welcher beſonders noch jene Rechtsverfaſſung ſpiegelt; auch im Walther von Aquitanien tritt ſie im Verhältniß Gunthers zu ſeinen Mannen ſtärker hervor. Wir haben nun zu ſehen, wie aus dem neuen Moment der objectiv im Beſitz feſtgeſtellten Macht und den mit dieſem Fortſchritt zuſammenhängenden genaueren Beſtimmungen der Treue und Ehre das Ritterweſen erwuchs.

c. Das Ritterthum.

Je mehr der Gegenſatz der eingedrungenen Fremden gegen die alten Römiſch-Celtiſchen Einwohner verſchwand, und je mehr die Pflichten bei der Uebernahme eines Lehens enger begrenzt und je deutlicher die Stellung des neuen Staates gegen die anderen ward, um ſo mehr verlor der Bund an Flüchtigkeit und wurzelte immer tiefer in den jungen Boden. Daher bildete ſich das Ritterweſen in der Feudalmonarchie.

Der älteſte Staat dieſer Art iſt der Longobardiſche, welcher aber durch das Mißverhältniß der ariſtokratiſchen Einzelnen zum Könige zu Grunde ging und ſich in die demokratiſche Städtefreiheit forttrieb, welche dann in particuläre Tyrannei einzelner Machthaber umſchlug. — Der Fränkiſche Staat aber bildete die Feudalverhältniſſe am vollſtändigſten aus, und dies iſt zugleich der Grund der höheren Vollkommenheit, welche das Ritterweſen in demſelben empfing. Die Merowingiſche Dynaſtie erlag zwar auch dem ariſtokratiſchen Princip, allein dieſe Bewegung ging in eine feſtere monarchiſche Form in der Karolingiſchen über. Und die Macht der Vaſallen, welche ſogar die Empörung gegen den König zu einem von ihm ſelbſt anerkannten Recht erheben konnte, ward in Frankreich endlich von dem monarchiſchen Princip überwunden und erſt mit dieſer Periode beginnt die franzöſiſche Ritterlichkeit. Nach England ward das Lehensſyſtem erſt durch die Normannen getragen, mit welchen zugleich in Wilhelm dem Eroberer das monarchiſche Prinzip kraftvoll erſchien. Zugleich erſcheint auch das Ritterweſen, deſſen Blüthe für England hauptſächlich in die Periode ſeiner Kriege mit Frankreich fällt. In Deutſchland mußte ſich das Ritterweſen ganz anders geſtalten, weil hier die feudaliſtiſche Begründung eine andere war. Es gab hier keinen Gegenſatz altrömiſcher oder altceltiſcher Bildung mit Germaniſcher Sittlichkeit und eben ſo wenig war Deutſchland erobert, wie Norditalien von den Longobarden, Gallien von den Franken, England von den Normannen; ſondern die Stämme waren ruhiger in ihren Sitzen verblieben und daher die Allodien viel häufiger. Das Ritterweſen bildete ſich hier in den Kämpfen mit Normannen, Polen, Avaren, Italienern ſchon vor, bis die Kreuzzüge es vollends erweckten.

Das, was vorzüglich den Fortſchritt ausdrückt, ſind zu den ſchon durchgangenen Momenten der Treue und Ehre im Gefolge, und ſodann der Macht im Feudalreich, jetzt die der *Bildung*, der *Religion* und der *Liebe*. Dieſe drei Momente begreifen das Weſen des Ritterthums in ſich.

α. Die *Bildung* des Ritters umfaßte die Momente der beiden vorigen Perioden, jedoch in formeller Veränderung. Die Uebung in den Waffen ward nach und nach ein weites Feld der Erziehung des jungen Ritters, welcher alle Stufen, ſogar des gemeinen Knappendienſtes, zu durchgehen hatte. Im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert kam noch weitläufige heraldiſche Kenntniß für die Feier der Turniere und für das richtige Benehmen an Höfen zu dieſer äußeren Bildung hinzu.

Das Geleit oder Gefolge hatte ſich nun zu einem *Stande* fortgebildet, zu einer Ritterſchaft des Reiches. Dieſe Allgemeinheit beſonderte ſich in viele Unterſchiede, welche zunächſt natürliche des Geſchlechtes (gentis) waren, dann aber zu einer ideell geſetzten des *Ordens* fortgingen. Solcher Orden gab es endlich unzählige. Das Vaſallenhältniß lag ganz außerhalb dieſer Sphäre.

Die Glieder des Ordens waren nicht mehr nur einfache Geſellen oder gehorſame Vaſallen, ſondern als Ritter hatten ſie das freieſte Selbſtbewußtſein gegen ihres Gleichen ſowohl, als gegen den Lehnsherren. An dieſem aber, inſofern er der König, entwickelte ſich das Ritterweſen, weil der Monarch der Schluß des Adels iſt. Die Feudalmonarchie zerſetzte ſich zunächſt in große Reichslehne (Herzogthümer und Markgrafſchaften), deren Vorſteher wiederum in dieſen Kreiſen Lehen vergeben konnten, woraus der Unterſchied eines vermittelten und eines unmittelbaren Verhältniſſes zum Reich, d. i. zur politiſchen Allgemeinheit erwuchs. Weil aber der König alle Lehen zuſammenfaßte, ſo war er ſelbſt die Mitte zwiſchen dem Dienſtmann und zwiſchen den Herzögen. Darum war das allmälige Steigen des monarchiſchen Princips zur Souverainität in den Feudalſtaaten ganz nothwendig. Die Treue gegen den König vermittelte vorzüglich die beiden anderen Momente der Ehre und Macht. Und weil eine thatloſe Treue Nichts iſt, ſo konnte dieſe Geſinnung ſich nur durch Arbeit bewähren, deren Verdienſt der König anzuerkennen hatte. Ward dies Anerkenntniß objectiv, ſo war dies die Ehre und äußerlich bezeichnet, die Macht, z. B. durch Ertheilung eines angeſehenen Amtes, durch Geſchenke, durch Belohnung mit Gütern. Das Gegentheil, die Untreue gegen den König, hatte auch Verluſt des Lehens, alſo der Macht, Ausſchließung vom Hofe, alſo Verminderung der Ehre zur Folge. Daher mußte der Ritter eine Einſicht in die Verhältniſſe des Staates zu gewinnen ſuchen, ſowohl um ſeine Treue geltend machen, als auch um durch die objective Anerkenntniß ſeiner Beſtrebungen in Ehre und Macht den Genuß ſeiner Arbeit finden zu können. Dies konnte ſo weit gehen, daß der Vaſall in ſich gegen ſeinen Herren mächtig genug war, oder auch wohl noch Andere in ſein eigenſüchtiges Intereſſe zu ziehen hatte, ſei es, daß dies Kleriker oder andere Vaſallen ſeines oder auch eines fremden Lehnsherrn, oder überhaupt ein anderer König war. So erinnere man ſich an *Boſo*, welcher ſein Verhältniß der Vaſallenabhängigkeit aufhob und das Arelatiſche Königreich gründete, vorzüglich von dem Klerus der Provence und Burgundiens unterſtützt; ſo an Otto von Wittelsbach u. a. Der König als der concrete Wille des Reiches hatte dennoch die abſolute Macht, welche den treuen Dienſt durch die Qualität des Ritterlichen, wo dieſelbe noch nicht vorhanden war, belohnen konnte. Die äußere Bildung des Ritters iſt oft Gegenſtand der Darſtellung in den alten Gedichten, am ſchönſten im Triſtan; ſonſt wird hauptſächlich „die Schwertleite" oder der Act der Weihe erwähnt, welcher die jungen Ritter für Glieder des Ordens erklärte.

β) *Die Religion.* Dies Moment war weder im Geleit, noch im Feudalverhältniß an ſich einbegriffen, ſondern entſtand erſt durch die Ausbreitung der chriſtlichen Religion unter den Germaniſchen Völkern. Weil aber dem Ritter die Tapferkeit als die Art und Weiſe ſeiner Bethätigung eigenthümlich war, ſo ward der Glaube wahrhaft zu einem conſtitutiven Element des Ritterthums, als der Kampf zwiſchen Abend- und Morgenland ſeinen Anfang nahm. Nun ward dem Ritter in den Kreuzzügen die Aufgabe, nicht für den Staat als ſolchen, ſondern für die Kirche, als deren integrirender Theil der Staat angeſehen ward, zu ſtreiten. Schon im Kampf der Weſtgothen mit den Mauren begann dieſer Gegenſatz des Glaubens und Unglaubens oder Irrglaubens, der an die Stelle des früheren Gegenſatzes der Volksthümlichkeit trat, um ſich endlich in die bewußte Anerkennung des allgemein Menſchlichen aufzulöſen, die noch insbeſondere durch den Sklavenhandel vermittelt ward. — Später kamen auch die Franken in Berührung mit den Saracenen und endlich brach jene Glut der Kreuzzüge los, von welcher Görres überall wie ein heilig Trunkener redet. Von hier wäre der ſchickliche Uebergang in die Darſtellung des geiſtlichen Ritterthums, wie in den alten Gedichten dieſer Gang ſich auch ausdrückt. Der heilige Wilhelm z. B. bei Wolfram von Eſchenbach, dem größten Dichter der ritterlichen Welt, wird nach Verbringung ſeines Lebens im Kampf mit den Saracenen zuletzt ein Mönch, wie ſo viele im Mittelalter es wirklich wurden. Aber erſt iſt noch das dritte Moment

γ) die *Liebe* kurz zu berühren, deren Feuer faſt gleichzeitig mit dem des Glaubens ſich entzündete. Diejenigen, welche für alle Veränderung ein ſtabiles Unmittelbares haben müſſen, haben nicht ermangelt, viel vom Naturgefühl der alten Deutſchen aus der Germania des Tacitus heraus zu reden, wie ſchon hier jene tiefe Scheu vor ihnen, als vor göttlichen Weſen, zu finden ſei; dies ſei auch der Grund der Galanterie und Courtoiſie der Ritter. Und gewiß iſt die Stellung des Weibes vom Anfang der Germaniſchen Geſchichte an eine viel freiere und würdigere als im Orient und als bei den Griechen und Römern geweſen; dennoch laſſen ſich empiriſch ſehr viel Beiſpiele hoher Achtung der Frauen, vorzüglich aus der älteren Römiſchen Geſchichte, und von ſchwärmeriſcher Verehrung aus der Geſchichte der alten Celten und Araber beibringen. Es fragt ſich aber nach dem Princip jener abentheuerlichen Verehrung; und wenn auch einerſeits jene natürliche Empfindung der Scham und Ehrerbietung gegen die Frauen, ſo wie von Seiten der Religion die Reflexion darauf, daß eine Jungfrau den Erlöſer geboren habe und die Königin des Himmels als die ſchmerzenreiche Mutter Gottes ſei, als Erregung derſelben zugegeben werden muß, ſo iſt doch wohl als ein noch tieferes Moment darin der Fortſchritt des ſich zu ſittlicher Gleichheit und Einheit erhebenden Selbſtbewußtſeins anzuſehen. Der Kampf der Anerkennung war mit dem Reſultat des Bewußtſeins politiſcher Selbſtſtändigkeit bis zum Anfang der Kreuzzüge im Großen durchgeſtritten und der andere zwiſchen Autorität der Kirche und zwiſchen Freiheit des um ſeine Zwecke wiſſenden Staates nahm ſeinen beſtimmteren Beginn. Und in dieſe Periode vornehmlich fällt der Minneſang, deſſen Weſen am Ende des erſten Paragraphen auseinandergeſetzt iſt. Das Princip dieſer lyriſchen Epoche iſt aber das der Abſtraction von allen Verhältniſſen und Beſtimmtheiten in Rückſicht auf das erotiſche Verhältniß, worin eben die ſo häufig hervorbrechende Identität deſſelben mit dem religiöſen Verhältniß des Einzelnen zum Heilande liegt. Durch dieſe Vertiefung eines Gemüthes in ein anderes ihm nicht ungleiches, wie das abſolut heilige des Erlöſers, auch nicht in der Selbſtſtändigkeit [illegible], wie das eines anderen politiſch freien Mannes, ſondern in der Freiheit ihm ganz gleiches, gewann der Einzelne ſich ſelbſt, ſowohl in ſeiner Wirklichkeit als der ſo oder ſo geſtimmte als auch in ſeiner unendlichen Selbſtheit des ſich beſtimmenden Willens. Unddas ſo noch im Gefühl eingehüllte Bewußtſein der eigenen Perſönlichkeit war es eben, welches jene tauſende von Liedern gebar und die ſonderbarſten Formen des Lebens erzeugte. Auch wenn er ſich verheirathete, blieb der Ritter dennoch wohl der erwählten Dame getreu wie Ulrich von Lichtenſtein; aber ſelten iſt wohl darin ſo ausgeſchweift worden, als von Pierre Vidal.

3. Das geistliche Ritterthum.

Nachdem wir nun das Mönchs- und das Ritterweſen bis auf die Zeit der Kreuzzüge, deren Idee im vierten Paragraphen kurz angegeben, betrachtet haben, kommt es nun darauf an, zu ſehen, wie beide Reihen ſich in eine neue eigenthümliche Geſtalt vereinigen.

Ganz Paläſtina war Eine wundervolle Reliquie, deren Beſitz dem unglücklichen von religiöſem Schmerz zerriſſenen Bewußtſein überaus theuer war. Was es ſelbſt für ſich nicht war, die Einheit des Wandelbaren mit dem Unwandelbaren, der Zeit und Ewigkeit, und was zu ſein es ſich ſehnte, das war hier in ſinnlicher Greifbarkeit einſt geweſen. Das Grab des geſtorbenen Gottes ward auch wirklich von ihm errungen, aber ſein Beſitz konnte nicht geſichert werden; die Saracenen bedrängten ihn unaufhörlich. Daher mußte die äußere Veranlaſſung, die Wanderung armer Pilgrimme und ihren Aufenthalt im gelobten Lande zu erleichtern, ſehr nahe liegen, zumal die geiſtige Nothwendigkeit ſolcher Wanderungen allgemein anerkannt war. Es beſtimmten ſich deshalb Einzelne zu dieſem Dienſt, welcher nicht allein geiſtliche Gaben für die Pflege der Kranken, ſondern auch weltliche Tapferkeit für deren nachdrücklichen Schutz erforderte. Die Kirche, der ein ſolches Inſtitut ſehr willkommen ſein mußte, ließ es an ſeiner Beſtätigung und Bevorrechtung nicht fehlen.

Weil in einem ſolchem Dienſt die Richtung nach Innen in der Heiligung des Gemüthes und die nach Außen in der unmittelbaren Bekämpfung alles gegen den Glauben und deſſen Cultus hemmend Erſcheinende vereint waren, ſo fand der Geiſt des Germaniſchen Mittelalters in ihm ſeine höchſte Befriedigung. Bisher waren Mönch und Ritter neben einander, jetzt waren ſie in einander aufgegangen; bisher war die Tapferkeit eines Biſchofs als etwas Anomales erſchienen, da der Zweck derſelben nicht ſogleich als kirchlich berechtigt ſich darſtellte; jetzt war die Tapferkeit ſelbſt nicht blos dem damaligen Sinn der Kirche gemäß, wie in den Kreuzfahrern überhaupt, ſondern ſie war ſelbſt die eines dazu berechtigten Geiſtlichen. Die geiſtlichen Ritterorden gingen deshalb nicht aus dem Feudalſtande, ſondern überwiegend aus der Kirche hervor. Das weltliche Ritterthum für ſich iſt vorzüglich Gegenſtand der Gedichte aus dem Arturiſchen Sagenkreiſe, das geiſtliche derer vom Gral. Weil aber mit dieſer abſtracten Vereinigung von Staat und Kirche die Heldenzeit ſich beſchloß, ſo hat mit ihr auch die objective epiſche Poeſie des Mittelalters ein Ende und dem Heroiſchen folgt das Hiſtoriſche.

Die geiſtlichen Ritterorden zeigen in ſich eine quantitative Fortſchreitung:

a. Die Johanniterritter hatten zunächſt die Pflege der kranken Pilgrimme zu Jeruſalem zum Zweck (Hospitaliter);

b. die Tempelherren vorzüglich den Schutz derſelben gegen die Saracenen, gegen Räuber u. ſ. w.

c. Die deutſchen Ritter (Marianer) ſowohl das eine, als das andere.

Der erſte Orden blieb ſeinem Zwecke am treueſten und hat ſich auch die längſte Zeit hindurch erhalten, obwohl er von ſeinem urſprünglichen Centrum immer weiter, erſt nach Rhodus, dann nach Malta entfernt ward. Wenige haben ſeine ſchöne Beſtimmung ſo begeiſtert und rein aufgefaßt, als der Arzt Siebers (ſ. deſſen Reiſe durch Creta). Er kam weder mit der Kirche noch mit dem Staat in Colliſion. — Der zweite Orden dagegen wurde ſehr bald in Frankreich ein mächtiges Band der Ariſtokratie, und artete im zuſtrömenden Ueberfluß weltlicher Güter in Selbſtſucht aus. Daher erregte er das ſchon gereifte monarchiſche Princip gegen ſich, welches ihn plötzlich fortriß. In Spanien wurden die drei geiſtlichen Ritterorden ebenfalls in dies Princip aufgehoben, als Ferdinand ſich für den Großmeiſter aller drei Orden von St. Jago, Calatrava und Alcantara erklärte. — Der dritte Orden der Kreuzherren hat ſehr wenig mit dem Morgenlande verkehrt. Wenn die Templer vorzugsweiſe der Franzöſiſchen Nation angehören, ſo die Marianer

Norddeutſchland. Sie unterſcheiden ſich auch dadurch, daß nur adlig geborne in ihren Orden aufgenommen wurden. Da das Intereſſe am Orient immer mehr ermattete, ſo war die Richtung gegen die Slaven natürlich. Die Kreuzherren, von Konrad von Maſovien gerufen, eroberten Preußen und Liefland und theilten die Eroberung in drei Großmeiſterthümer, von denen das deutſche das vorherrſchende war. Weil hier noch kein durchgängig geordnetes Leben ſtatt fand und weil die Slaviſche Natur überhaupt mehr bildſam, als bildend und ſchöpferiſch energiſch iſt, ſo wurde Preußen von den bekehrungseifrigen Rittern auf das härteſte bedrückt und kein Schritt konnte in dieſer Hinſicht wohlthätiger ſein, als der Albrechts von Brandenburg, welcher das monarchiſche Princip des Ordens im Großmeiſterthum von dem zweideutigen Schein der Kirchlichkeit zum rein politiſchen befreiete.

Wenn man das Weſen der geiſtlichen Ritterorden genauer betrachtet, ſo zeigt ſich eine ſehr veränderte Geſtalt der bisher betrachteten Elemente.

α. Mit dem Mönch hatte der geiſtliche Ritter die Abkehr von der Welt in den Gelübden des Gehorſams, der Armuth und der Keuſchheit gemein. Eben dadurch unterſchied er ſich von dem weltlichen Ritter, dem eigener Wille, Reichthum und Liebe weſentlich waren. Und ſtatt, wie dieſer, in der eigenen Burg zu wohnen, ſeine eigene Macht zu erweitern, der Liebe zu genießen, wohnte er kloſterartig mit den anderen Rittern in Conventen zuſammen.

β. Mit dem Ritter dagegen hatte er die Pflicht der Leutſeligkeit (Loyauté), Höflichkeit, Tapferkeit, Dienſtfertigkeit gegen Wittwen und Waiſen, genug alle ritterlichen Pflichten gemein. Denn der Inhalt der Regeln war, in faſt allen Orden derſelbe und beſtand der Unterſchied mehr im Aeußeren, als in tiefer gehenden Beſtimmungen. Zwar hob die Aufnahme in den Orden die Schranke der Nationalität gerade ſo, wie die in den Mönchsorden, auf, allein eben dieſe war der unverſiegbare Quell der gediegenen Unterſchiede der Orden.

γ. Mit beiden Seiten, deren Einheit alſo der geiſtliche Ritter ſein ſollte, gerieth er in Widerſpruch, indem er weltliche Macht gewann. Die Kirche nämlich verletzte er in der Vernachläſſigung ihres Intereſſes dadurch, daß er ſich dem ſchwelgeriſchen Genuß des ihm zu Theil gewordenen Reichthums überließ, und ſo durch Schändung der Disciplin das Anſehen der Kirche fährdete, äußerlich aber den Klöſtern Abbruch that, woher es auch ſehr wahrſcheinlich iſt, daß die gehäſſigen Inſinuationen gegen den Orden der Tempelherren wohl von dem neidenden Klerus ſelbſt mit ausgegangen ſind. Aber härter als die Kirche durch dieſe Verbindung des Kirchlichen mit dem Weltlichen, ward der Staat durch dieſelbe verletzt. Wenn dieſer im allgemeinen das Schutzamt für die Kirche übernommen hatte, ſo beſtand nun eine eigene Corporation dafür in den geiſtlichen Ritterorden, welche gar keinen Nexus mit dem Staate hatte. Für die Ritterſchaft, ſahen wir, war der König des Reiches der belebende Mittelpunct; die geiſtlichen Orden hatten dagegen eine von Reich und König ganz unabhängige Verfaſſung, hatten einen eigenen aus ihrer Mitte erwählten Führer und waren ganz außerhalb des Lehnsverbandes. Dennoch erwarben ſie höchſt bedeutende Beſitzthümer im Reich, namentlich die Tempelherren; denn die Herrſchaft der Kreuzherren in Preußen läßt ſich wohl eher mit dem Treiben der Jeſuiten in Paraguay vergleichen, wovon nachher noch. Daher war die Reaction des Reiches gegen den Bund nothwendig, weil er das für die politiſche Einheit gehörige Maaß überwuchs.

Daß dem Gral vorzüglich der Templerorden zu Grunde liegt, iſt kaum zu bezweifeln.

Ganz läßt ſich dieſe ſeltſame Blüthe des Mittelalters erſt dann anſchauen, wenn wir nun ſehen, in welchen Bildungen beide Seiten ſich fortſetzten, bis ſie endlich zur wahrhaften im geiſtlichen Ritterthum erſt unvollkommen verſuchten Durchdringung gelangten, was noch mit wenigen Worten geſchehen ſoll. Die Entzweiung der Ritterſchaft in eine weltliche und geiſtliche hat ihr Abbild in einer umgekehrten des Mönchweſens.

4. Die Entzweiung des Mönchsweſens in ſich

oder β) die Bettelorden.

Dem ſtillen Kloſterleben der Benedictinermönche gegenüber, welche auch häufig als Secretäre der Fürſten, als Geſandte u. ſ. w. dienten, entſtanden nämlich die Orden der Bettelmönche. Die Benedictiner hatten diejenige Armuth, in welcher man allerdings Güter, aber in Gemeinſchaft mit anderen beſitzen kann; die Dominicaner die, in welcher man das Nothwendige, als Bücher, Speiſe, Kleidung, mit anderen gemein haben kann; die Franciskaner trieben es ſo weit, Nichts zu haben — und wurden natürlich ſehr reich.

Dieſe Bettelorden der Franciscaner und Dominicaner wurden faſt gleichzeitig im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts geſtiftet. Beide konnten ſich nicht in die beſchränkende Einſamkeit von der Welt abtrennender Mauren zurückziehen, ſondern waren auf die Theilnahme und Gemeinſchaft der bürgerlichen Geſellſchaft als Bettler angewieſen und mußten daher die ganze Breite des Lebens einnehmen. Da ſie gar nicht, wie die bisherigen Mönche, für ihre Lebensbedürfniſſe durch eigene Arbeit ſorgten, ſo hatten ſie ohne Popularität gar keine Exiſtenz, wobei man wohl zu beachten hat, daß die bürgerliche Geſellſchaft ſchon ſo reich geworden war, ſolche Müßiggänger aus ihrem Vorrath ernähren zu können, was in Gallien und Deutſchland wenigſtens bis zum zehnten Jahrhundert unmöglich geweſen wäre.

Die Dominicaner verſchmolzen mehr mit den höheren Ständen. Durch die Handhabung der Inquiſition empfingen ſie eine ganz politiſche Phyſiognomie, und bildeten ſich beſonders in Spanien zu tüchtigen Polizeibeamten aus. Wie ſie, waren die Franciscaner Volksredner, vereinten ſich jedoch mehr mit den niedrigern Ständen, welche gleichzeitig eine in den Staaten garantirte Exiſtenz zu gewinnen anfingen. Daher konnte es zu ſo merkwürdigen Erſcheinungen, wie in Oberitalien, kommen, wo einzelne Mönche durch die Kraft ihrer begeiſterten Rede Tauſende um ſich verſammelten. Zwiſchen beiden Orden kam es bald zur Entzweiung, welche durch Streitigkeiten über Cultus und Dogmen ſich nährte, beſonders ſeitdem die Lehrer der Univerſitäten vorzüglich von ihnen ausgingen (Thomas von Aquino und Duns Scotus). Im Allgemeinen waren die Franciscaner viel reicher an bizarren Mirakeln, als die Dominicaner und daher Befreundete des Pöbels. Wie viel Unheil z. B. der Glaube deſſelben an die dem heiligen Franciscus eingedrückten Wundenmahle Chriſti angerichtet habe, kann man vor allen aus der Geſchichte Jetzers von Zurzach ſehen.

Aber es entzweieten ſich nicht nur die Dominicaner mit den Franciscanern, ſondern im Orden der letzteren ſelbſt entſtanden ſolche Entzweiungen. Einmal nämlich unterſchied ſich der Orden nach und nach in eine ſtrengere und in eine mehr lockere Partei, oder in Anhänger der ſtricten und der laxen Obſervanz. Sodann, weil die Päpſte die mildere Form des Ordens billigten, brach eine Entzweiung zwiſchen den rigoriſtiſchen Franciscanern und dem apoſtoliſchen Stuhl aus, welche ſich lange mit feindſeliger Heftigkeit fortführte und von Seiten der eifrigen Mönche als ein Ferment zur Reformation der Kirche zu nehmen iſt.

Das immer freier werdende Selbſtbewußtſein, was in Einzelnen ſowohl, als in Secten ſich ſchon ſeit dem zehnten Jahrhundert im Gegenſatz zur Autorität der Römiſch-katholiſchen Kirche angekündigt hatte, faßte ſich in Luther, in Zwingli u. ſ. w. mit unerſchütterlicher Beſtimmtheit. Bann und Interdict vermochten nichts mehr gegen die Organiſation des Staates, deſſen Intereſſe ſchon eine ſolche Geltung hatte, daß Glieder der bürgerlichen Geſellſchaft, welche des geiſtlichen, ſehr reich vom Papſt dotirten Wohls der Franciscaner theilhaft werden, ihre weltliche Stellung aber nicht aufgeben mochten, als Tertiarier zur Hälfte, zum vierten Theil u. ſ. w. dem Orden angehören konnten. Die wiſſenſchaftliche Bildung war ebenfalls durch Akademien, Univerſitäten, durch den Buchdruck ſo allgemein geworden, daß die Klöſter nicht mehr auf ihre Pflege als alleinige Eigenthümer derſelben Anſpruch machen konnten. Vorzüglich fing in Norddeutſchland, im Würtembergiſchen, in der Pfalz mit der Reformation das Schulweſen zu blühen an. Daher entſtand nun der evangeliſchen Kirche gegenüber die letzte überhaupt mögliche Form des Mönchthums, worin es ſich erreicht und über die es nicht hinaus kann.

5. Die Vollendung des Mönchthums

oder γ) der Orden der Jeſuiten.

Wie im geiſtlichen Ritter der Mönch mit dem Ritter zuſammengeſchloſſen wurde, ſo im Jeſuiten der Kloſtermönch und der Bettelmönch. Die Zurückgezogenheit des erſteren, ſein beſchauliches Daſein, ſein Betrieb der Wiſſenſchaft, ſein einſamer Fleiß, und der lebendige Verkehr des anderen mit allen Klaſſen der bürgerlichen Geſellſchaft, ſeine Beziehung auf das geiſtliche Leben derſelben, ſeine Erfaſſung ihrer Innerlichkeit, ſeine unmittelbar aus dem eigenen Bewußtſein hervorſtrömende Rede, beides vereint ſich im Jeſuiten. Dieſe Einheit abſtracter Particularität und in der Tendenz wenigſtens concreterer Allgemeinheit ſtellt ſich auch in der Verfaſſung des Jeſuiterordens dar; in ihr findet ſich die bis in das geringſte Detail des einzelnen menſchlichen Lebens beſtimmte Ordnung des klöſterlichen Daſeins, wie ſie nur auch in den ſtrengſten Verzweigungen des Benedictinerordens angetroffen werden mag, und von der anderen Seite die größte Verflechtung der einzelnen Glieder in das Ganze, welche Allgemeinheit der Franciscanerorden ſchon in ſeiner provinciellen Verfaſſung, die ſich wie ein Netz über die Länder zog, vorgebildet hatte. Auch darin iſt dieſer Orden die Spitze alles Mönchthums, daß er in ſich ſelbſt eine Souverainität hat, welche außer ſich nur die des Papſtes anerkennt, nach dem Inneren des Bundes hin aber unbeſchränkt iſt. So hat derſelbe z. B. auch die ſonſt Niemand geſtattete Erlaubniß, alle verbotenen Schriften leſen zu dürfen, was ſchon die polemiſche Stellung des Ordens zur proteſtantiſchen Kirche nothwendig machte. Er ſtreifte in ſeiner Erſcheinung, auch in der Kleidung, alle Erinnerung an mönchiſche Starrheit und klöſterliche Düſterheit ab; er hatte Collegien, Profeßhäuſer, Compagnien, einen General, er war in allen Wiſſenſchaften erfahren, obzwar er in der Geſchichte von der Gegenwart ablenkte, vorzüglich die Empirie betrieb und in der Theorie vor allem die Moral und Kaſuiſtik förderte, weil es ihm daran lag, dem Subject die Gewißheit ſeiner ſelbſt, inſofern es als allgemeines handelt, zu nehmen und es durch die Erregung allſeitiger Reflexion zu verwirren, um dann für es im Probabilismus der

Führer zu werden. Die Politik und das Schulweſen beſchäftigten den Orden auf ausgezeichnete Weiſe; jene Seite deſſelben bildete er in freier Selbſtthätigkeit in der Production regelmäßig lebender Thierheit in Paraguay aus.

6. Die Auflösung des Ritterwesens.

Wir ſahen eben, wie in der Kirche der Klerus erſt durch Kloſtermauern und Eheloſigkeit ſich ganz aus dem Staatsleben zwar nicht, aber aus dem nationalen Volksthum in eine ideale für ſich durch den Gedanken abgegrenzte Einheit zurückzog, dann aber durch Bettelmönche und Jeſuiten über die erſt geſetzte Abſtraction fortzukommen und einen innigeren, allſeitigeren Zuſammenhang mit dem allgemeinen Weltleben zu erreichen ſuchte, und fanden in dieſen drei nothwendigen Bildungen der Benedictiner, Bettelmönche und Jeſuiten das Mönchthum der Abendländiſchen Kirche, mit ihr aber der Kirche überhaupt, was die Productivität angeht, völlig erſchöpft. — Außerdem ſahen wir nicht nur im Canonicus den Kloſter- und Weltgeiſtlichen die Jeſuiten bereits andeuten, ſondern verfolgten auch das ariſtokratiſche Element des Staates, was im Mittelalter dem demokratiſchen der gemeinen Freien und Hörigen eben ſo ſchroff gegenüberſteht, wie der Klerus den Laien. Wir ſahen den Adel zuerſt in der Form des Geleites, dann in der des Vaſallenthums, dann des Ritterweſens und zuletzt in einer Geſtalt, die ſchon die Schranke der Geburt und der Volksthümlichkeit durchbrach, und welche eben ſo aus dem Gedanken hervorging, wie der Klerus, deshalb auch die höchſte Allgemeinheit des Mittelalters erreichte, weil ſie das Chriſtliche und Weltliche in einem und demſelben Bewußtſein zu vereinigen und zu verſöhnen ſtrebte. Das iſt das Große des geiſtlichen Ritterthums, was in ihm anerkannt werden muß und wodurch es zu einem der wichtigſten Momente in der Befreiung des Geiſtes geworden iſt. Indem wir nun in der Entzweiung des Morgen- und Abendlandes die Entſtehung einer ſolchen Form des ſittlichen Lebens einerſeits als durchaus nothwendig und vollkommen berechtigt erkannten, ſo konnten wir andererſeits das Mangelhafte jener Darſtellung der ſittlichen Idee nicht verkennen, was äußerlich ſo erſchien, daß die Orden untergingen, durch ihr Vergehen aber ihre Unvollkommenheit bewieſen. Das Mönchthum, welches das eine Moment jenes Schluſſes ausmachte, erblickten wir ſchon in ſeiner Vollendung, welche die ſicherſte Verkündigung ſeines Endes iſt. Es wird uns nun die Aufgabe, die Vollendung des anderen Momentes, nämlich des Ritterthums zu erkennen, worin wir das geiſtliche erſt gänzlich begreifen werden.

Eben in den Kreuzzügen ward es jedem Bewußtſein ſinnlich nahe gebracht, daß Alle in ihrem Verhältniſſe zu Gott gleich ſind und daß hierin alle äußere Unterſchiede verſchwinden. Dieſe Reflexion weckte die andere, daß, wenn Jeder die gleiche Beziehung auf Gott habe, auch das Verhältniß aller dieſer Jeden unter einander nicht ſo tiefe Ungleichheiten haben müſſe, welche den einen dem Andern entfremdeten. Daher berechtigte die Kirche den Einzelnen, für den Glauben das Recht des Reiches zu verletzen und ſchützte ihn gegen den wohlbegründeten Anſpruch deſſelben; der Frohnbauer, ſein Herr mochte ſüß oder ſauer dazu ausſehen, konnte den Pflug ſtehen laſſen und ſich den Zügen der Kreuzfahrer anreihen, ſelbſt der Schuldner konnte ſich der Gewalt des Gläubigers durch ſolchen Entſchluß entziehen. Alſo das erſte Moment, was wir in der nun beginnenden Entwickelung feſthalten müſſen, iſt das der **Gleichheit Aller im Glauben**, welches Bewußtſein von der Kirche ausging.

Im Reich war indeſſen die Einfachheit des Verhältniſſes zwiſchen Herren und Knechten auch verändert worden. Viehzucht und Ackerbau und die Fertigung roher Waffen und Kleidung reichten dem gebildeteren Bewußtſein nicht mehr aus, was im Auslande, durch den Handel u. ſ. w. ſich an mannigfaltigere Bedürfniſſe gewöhnt hatte. Dieſe mußten befriedigt werden und hieraus erwuchs allmälig ein Gewerkſtand einerſeits, ein Handelsſtand andererſeits, jener die Gaben der Natur für das beſtimmte Bedürfniß verarbeitend, dieſer die Vertheilung der Waaren, ſeien es nun Natur- oder Kunſtproducte, die Zuführung an den Ort, wo ſie mangelten u. ſ. w. beſorgend. Mit beiden fängt die eigentliche Bildung in dieſer Sphäre an, weil weder der Handwerker, noch der Kaufmann unmittelbar etwas hat, ſondern ſeine Habe erſt durch ſein Werk, durch Müh' und Arbeit vermittelter Weiſe erringen muß. Dabei kann er gar nicht umhin, nicht zu wiſſen, daß er Alles, was er ſein nennt, ſich verdanke. Dies, in jeder ſeiner Thaten ſich ſeiner ſelbſt bewußt zu ſein, macht den Unterſchied zwiſchen ihm und zwiſchen dem adeligen Ritter, der einen Grundbeſitz hat und zwiſchen dem Kleriker, der ſein Weſen durch die kirchliche Macht übertragen empfängt. Schon oben haben wir darauf hingedeutet, daß der Unterſchied des einfachen Vaſallen vom Ritter eben darin beſtehe, daß derſelbe, ob zwar unmittelbar durch ſeine natürliche Abſtammung lehnsfähig, zu höheren Staatsämtern dadurch initiirt u. ſ. f. dennoch erſt durch eigenthümliche Bildung in Tapferkeit, feiner Sitte, Einſicht in das Staatsleben ſeine wahre Geltung im Orden habe. Den Orden analog concentrirte ſich das Gewerk in Innungen oder Zünfte, als das ſittliche Leben ſich in Land- und Stadtleben geſchieden hatte, und der Handelsſtand vereinte ſich in Gilden, welche endlich in eine Verbindung überging, die dem Norden als Hanſe eigenthümlich war. Im Beſonderen gilt dies vorzüglich von Deutſchland, weil der Gang dieſer Entwickelung in den Romaniſchen Ländern allerdings im Einzelnen ein abweichender iſt. Genug, Gewerk und Handel waren die Grundlage des ſtädtiſchen Lebens im Mittelalter. Zu beiden Elementen kam durch die Kathedralſchulen und Univerſitäten aus den Klöſtern erſt die Wiſſenſchaft, dann nach der Vertiefung des Adels in die Lenkung des politiſchen Organismus auch die Poeſie als lyriſche Volksdichtung hinzu.

Was ſchon in den antiken Demokratieen das Weſentliche war, daß nämlich jeder Bürger in den gemeinſamen Inſtitutionen, Beſchlüſſen u. dgl. unmittelbar ſeinen Willen für ſich hatte, das war in den mittelaltriſchen Demokratieen auf viel höhere Weiſe darum der Fall, weil dieſelben das Entgegengeſetzte in Reich und Kirche neben ſich und deren einſeitige Tendenzen in ſich zu überwinden hatten. Das ſtädtiſche Bürgerthum war daher gegen die beſtehende Form des Reiches ſowohl als der Kirche negativ, weil es ſelbſt die Auflöſung der in beiden geſetzten Abſtraction war. Es wurde daher ſelbſt einſeitig, wie in Oberitalien. Am gediegenſten hat es ſich wohl in den Deutſchen Reichsſtädten ausgebildet, wo es zwiſchen Adel und Kaiſer die Mitte ausmachte, wie es auch in England, Frankreich, in Caſtilien und Arragonien der Fall war. Gerade dieſer Stellung wegen, die ganz nothwendig war, ſtiftete das Bürgerthum die Verſöhnung zwiſchen Reich und Kirche oder war vielmehr ſelbſt das Reſultat des Widerſpruchs, in welchen beide mit einander verwickelt waren. Das objective Element der Verſöhnung aber war das Geſetz. (Vergl. v. Henning, Principien der Ethik. Berlin 1824. §. 39. und die vierzehnte Vorleſung in Fichte's Grundzügen u. ſ. w. 1806.) Das Geſetz war zunächſt nur der allgemeine Begriff der Rechte des Bürgers; es trat in dieſer Sphäre an die Stelle des den allgemeinen Zweck wiſſenden Führers in der Geſellenſchaft, an die Stelle der Regel des weltlichen oder geiſtlichen Ordensritters und des Kanons von den Gelübden des Mönches. Statt aber wie die letzteren negativ zu ſein, das nicht Haben, nicht Begehren, nicht ſelbſt Wollen zu fordern, waren ſie vielmehr poſitiver Art und in ihrer Beſtimmtheit z. E. keine ſolche Differenzen der Armuth zulaſſend, wie wir oben geſehen haben. Nun erſt, als der *Bürgerſtand* Daſein hatte, ordnete ſich Adel und Klerus ebenfalls zu einem wahrhaft ſtändiſchen Element und nun erſt kam es durch eine *Verfaſſung*, deren Geſetze alle Glieder des ſittlichen Ganzen ergriff, zum wirklichen *Staat* als der lebendigen Einheit der für ſich unterſchiedenen Momente von Reich und Kirche. Dieſe *Gleichheit Aller vor dem Geſetz* iſt das zweite von der politiſchen Seite ausgehende Moment, was wir feſtzuhalten haben. (Vgl. Daub im Judas über Geſetz und Recht. I. S. 77. ff.)

Die Ausführung der einzelnen Momente dieſer Bewegung gehört nicht hieher. Wir müſſen uns auf das Verhältniß des Adels zum Ganzen einſchränken. Es iſt offenbar, daß der freie Bürger die Einheit von Reich und Kirche im vernünftigen Staatsleben auf viel tiefere Weiſe vermittelte, als der geiſtliche Ritter. Dies geſchah jedoch völlig erſt da, als auch die Form der Autorität der Kirche überwunden ward, weil nun erſt der Einzelne auch in dem Glauben völlig bei ſich blieb und durch die proteſtantiſche Reformation alſo von dem Bewußtſein der Gleichheit ſeiner mit den anderen im Glauben zum Bewußtſein der *Freiheit* in demſelben fortſchritt. Daher iſt auch erſt im evangeliſchen Staate die durch den Unterſchied des Klerikers vom Laien im Katholiſchen immerfort geſetzte Spannung gänzlich vernichtet und es iſt in dieſer Hinſicht ſehr intereſſant, Italien, wo das Germaniſche Princip im Allgemeinen mit dem Untergang der Lombardiſchen Städtefreiheit erloſch, mit Frankreich, wo die Gewißheit ſeiner ſelbſt im Politiſchen die höchſte Reife der noch genährten Ungewißheit im Kirchlichen entgegen erlangt hat, mit dem weſtlichen und nördlichen Deutſchland, wo beide Momente, wie in England zur gedeihlichen Ausgleichung ſtreben, zu vergleichen.

Indem durch die Reformation und durch die Engliſche, Däniſche, Schwediſche, Niederländiſche, Franzöſiſche Revolution, durch den Deutſchen dreißigjährigen Krieg die ritterliche Willkür, welche im Fauſtrecht und in den Fehmgerichten ſich verewigt hat, in das Staatsgeſetz aufgehoben ward, ging der Ritter in den Edelmann, in den Baron, Freiherren, gnädigen Herren u. ſ. f. über, und bildete ſich das Bewußtſein, daß das Geſetz darum allgemein nothwendig ſei, weil durch es, inſofern es in Sitte, in particulärer Verwirklichung des Rechtes u. dgl. m. lebt, auch die Freiheit gewonnen iſt. Die geſetzloſe Freiheit iſt durchgängig als die verderbliche Willkür anerkannt. In der conſtitutionellen Monarchie iſt alſo die Auflöſung des Ritterweſens dadurch vollbracht, daß der Adel in ein Verhältniß zu allen anderen Individuen im Staat getreten iſt, welches eine weſentliche Berechtigung, die er etwa als etwas Beſonderes für ſich hätte, für ihn ausſchließt, und ihn mit allen Andern dem Geſetz des Staates unterthan macht, in deſſen Aufrechthaltung Alle ihre Gleichheit und Freiheit wiſſen. So iſt nun alles Gefühl der Abhängigkeit von ſelbſtſüchtigen Mächten, auch von einem künftigen Wohl und Wehe, im Allgemeinen verſchwunden und das abſolut frei gewordene Selbſtbewußtſein im Genuß der Wirklichkeit, die es in ihrer Sittlichkeit als ſeine vernünftige Heimath, als die Erſcheinung des Reiches Gottes auf Erden erkannt hat, völlig in ſich verſöhnt.

7. Der Bund der freien Maurer.

Ich hoffe, daß die vorhergegangene kurze Auseinanderſetzung die Nothwendigkeit wohl deutlich gemacht habe, durch welche die geiſtlichen Ritterorden zu Grunde gingen, indem die qualitative Veränderung des Mönchthums und Ritterthums gezeigt worden, welche ſich im concreten Staatsleben als ihrem Ziele und wahrhaften Vorausſetzung aufheben. Noch ſind nun die Freimaurer wegen ihres angeblichen und ſeit Leſſing faſt zum Vorurtheil gediehenen hiſtoriſchen Zuſammenhanges mit den Tempelherren zu erwähnen. Es wird ſich aber zeigen, daß es ſich damit ganz anders verhält, als man gewöhnlich meint, daß aber dennoch in der beiden Bünden zu Grunde liegenden Idee eine große Identität herrſcht.

Die Entwickelung der Freimaurer von den Klöſtern aus in die weltliche Corporation hinüber, der Zuſammenhang der Angelſächſiſchen Hütten mit den Nordfranzöſiſchen und Deutſchen, die uralte Symbolik des Ordens, alles dies iſt in neuerer Zeit häufig unterſucht und beſprochen (ſ. vor allem Krauſe's Urkunden und Stieglitz Geſchichte der Baukunſt, 1827. in der dritten Abtheilung). Das Ergebniß dieſer Forſchungen iſt geweſen, daß in den alten Bauhütten allerdings auf Erzeugung eines unbefangenen und heiligen Sinnes hingearbeitet worden und daß von den Steinmetzen manche jener ſonderbaren Bildwerke in den Kirchen herrühren mögen, welche ſich ſatiriſch auf die Verderbtheit des Klerus beziehen, daß aber ein Zuſammenhang des Templerordens mit den Hütten nicht ſichtbar iſt und daß man Unrecht gethan hat, ſymboliſche Bezeichnungen in den Kirchen für templeriſch, wohl gar für Gnoſtiſch auszugeben.

Wir wollen daher ſogleich mit den jetzigen Freimaurern anfangen, welche damals entſtanden, als im Beginn des achtzehnten Jahrhunderts die große Bauhütte von Straßburg, der die anderen von Cöln, Zürich und Wien untergeordnet waren, ſowohl von Innen heraus als auch durch den Zwang der politiſchen Conjuncturen ſank und die kleineren Bauhütten ihrem Verfall folgten. Die Zeit der großen Architectur war ſchon längſt mit dem Bau der Peterskirche geſchloſſen; die Freude an der Gegenwart in Ernſt und Spiel zog nun zum Bau von Rathhäuſern, Börſen, Brücken und Theatern; die als Geheimniſſe verwahrten mathematiſchen Kenntniſſe waren, insbeſondere auch durch den Buchdruck, ein Gemeingut geworden und in dieſen Momenten den Hütten der Kern ihres eigenthümlichen Beſtandes geraubt. Daher konnten die neuen Logen nicht die Erforſchung der Kräfte und Maaße der Natur zum eigentlichen Zweck haben, ſondern wurden durch ein anderes Princip belebt.

Wir haben vorhin im Jeſuiterorden die Römiſch-katholiſche Kirche wie einen kräftigen Greis erblickt, der mit der Zuſammennahme aller ſeiner Erfahrung und mit der kälteſten Beſonnenheit dem anders geſinnten jugendlichen Geſchlecht entgegentritt und es in wohlgeſetzter, fein erſonnener Rede mit dem würdigſten Anſtand zu dem verlaſſenen Blumengarten unwürdiger Kindheit zurückführen will; oft genug iſt es geſagt worden, daß dieſer Orden der Executor des Tridentiniſchen Teſtamentes ſei, gegen welchen aber das jüngere Geſchlecht ſein unvergängliches Erbe der Freiheit der Kinder Gottes ſiegreich bewahren wird. Und ihm gegenüber allein und dadurch in der Identität mit den Templern kann die Verbrüderung der Freimaurer begriffen werden. Wenn die geiſtlichen Orden die Schranke der Nationalität nicht nur, ſondern auch den Unterſchied des Mönches und Ritters aufzuheben verſuchten und wenn damit kein unbedeutender Schritt zur Erſchaffung des Bewußtſeins allgemeiner Menſchheit geſchah, ſo ward von den Freimaurern eben dieſer Gedanke ergriffen und in allen Conſequenzen durchgebildet.

Die proteſtantiſche Kirche war, in eine Mannigfaltigkeit von Confeſſionen auseinandergegangen, welche ihrem Princip, dem ſich frei wiſſenden Selbſtbewußtſein, ganz gemäß iſt. Aber auch bittere Entzweiung erhob ſich aus jenen Unterſchieden, indem dieſelben aus der unmittelbar geſetzten Spannung zum Widerſpruch und Widerſtreit mit einander fortgingen; die Sächſiſchen und Thüringiſchen Theologen, die Calviniſten und Lutheriſchen, die Arminianer und Gomariſten u. ſ. w. kämpften für ihre beſondere Dogmatik; in England namentlich hatte ſich durch die Independenten ein heftiges Feuer entzündet. Weil aber der Grund, der dieſe Entzweiung gebar, derſelbe war, ſo war nothwendig, daß Einzelne wenigſtens ihn in das Bewußtſein erhoben und zum Ausgangspunkt für einen Bund machten. Die Freimaurer nahmen das Princip der neuen Zeit ſelbſt, das freie Selbſtbewußtſein, zu dem Centrum ihres Ordens. In religiöſer Hinſicht wurde nach Innen im Glauben die Einheit des Göttlichen feſtgehalten. Was als das wirklich Tiefe darin erkannt werden muß, iſt die geltend gemachte Vorſtellung vom Geiſte als dem allgemeinen Geiſte der Menſchheit, der in allen Völkern iſt. Von ihm legen viele Freimaurerlieder das ſchönſte Zeugniß ab. Weiterhin aber konnte es nicht wohl ausbleiben, daß jener Begriff der Einheit des ſchöpferiſchen Urgeiſtes hier und da in einen oberflächlichen und ſeichten Deismus oder in einen trüben Pantheismus ausartete. Dieſer Gegenſatz freimaureriſcher Religioſität zum beſtimmteren Glauben der Confeſſion iſt auch dem Volksbewußtſein nicht entgangen, was allerhand diaboliſche Sagen vom Orden unterhält und ſeinem Chriſtenthum nicht recht trauet. Nach Außen hin geſtaltete ſich die Religion des Bundes als Toleranz. In ihm war alle Differenz der Kirche aufgehoben und die Glaubens-, Denk- und Gewiſſensfreiheit des Proteſtantismus auf's höchſte anerkannt. Wie wir aber die oben betrachtete Einheit in zwei Extreme auseinandergehen ſahen, ſo ging auch dieſe formelle Einheit Aller im Glauben einerſeits in Gleichgültigkeit gegen den lebendigen Glauben und beſtehenden Cultus, andererſeits ſogar in ein negatives Verhalten dazu über.

Analog der kirchlichen war die politiſche Stellung der Freimaurer, indem ſie nach dem Inneren des Staates zu die demokratiſche Gleichheit nährten, weil ſie den Unterſchied des Standes in der bürgerlichen Geſellſchaft und im Staatsorganismus aufhoben und eine brüderliche Einheit Aller mit einander zum Geſetz machten. Nach Außen aber im Verhältniß der Staaten zu einander ging von ihnen vorzüglich der Kosmopolitismus aus, welcher in einer ungeheuren Abſtraction den Unterſchied der unmittelbaren Volksthümlichkeit auslöſchte und den Weltbürgerſinn durch das Denken der Menſchheit als ſolcher verbreitete. Aber auch hier ging die Geſinnung zuweilen in heimlichen Groll gegen die feſte Ordnung der ſtändiſchen Differenzen oder in blaſſen und kränklichen Indifferentismus gegen das eigene Volk oder gar in den revolutionären Fanatismus der Zerſtörung des daſeienden objectiven Lebens über.

Es verſteht ſich ganz von ſelbſt, daß der Bund in ſolcher Geſinnung keineswegs iſolirt, ſondern in tiefſter Verflechtung mit dem Leben der Europäiſchen Völker überhaupt zu faſſen iſt, weshalb ihn auch gar keine Vorwürfe in dieſer Hinſicht treffen können. Aus dem bisher Erörterten iſt ſo viel gewiß deutlich, daß er als die proteſtantiſche Reaction gegen den Orden der Jeſuiten zu begreifen iſt und daß, wenn dieſer den Obſcurantismus, ſo er im Gegentheil die Aufklärung zu ſeiner Seele hat. Weit gefehlt alſo, daß Myſtik in ihm poſitiv angelegt wäre, iſt ſein Geheimniß vielmehr die reine Einſicht, weshalb auch die apoſtoliſche Partei in Spanien den Freimaurern als den Schwarzen den Tod geſchworen hat. — Weil aber die Germaniſchen Staaten, wenn auch noch nicht alle, die in dem Freimaurerorden noch als etwas Beſonderes enthaltene religiöſe und politiſche Freiheit wirklich gewähren (Staaten, in denen dies nicht der Fall iſt, dulden den Bund auch nicht), ſo bricht mit dieſer allgemeinen Freiheit auch der Untergang des Ordens an, weil er ſeinen Zweck erfüllt hat und als Bund, alſo als die perennirende Hervorbringung einer Beſchränktheit, überhaupt nur einen momentanen Beſtand in der Geſchichte haben kann. Mit jener Allgemeinheit der Freiheit vergeht die Möglichkeit, ſich als eine particuläre Idealität feſthalten zu können und verkündet ſich der Verluſt der Entgegenſetzung in der Ausartung der Logen zur ganz harmloſen und genußeifrigen Geſelligkeit, welche der bündigen Strenge nicht mehr bedarf. Und wie der Jeſuiterorden ſeinem weſentlichen Gehalt nach in der Fortbewegung des Weltgeiſtes ſchon vorüber iſt, ſo der der Freimaurer nicht minder, obwohl ſeine Auflöſung noch lange Zeit dauern kann und etwas ihm Analoges ſich immer wieder je nach dem Maaß der Bildung der Staaten erzeugen wird. Das hat Steffens im zweiten Bande der Carricaturen des Heiligſten im dritten Abſchnitt, von der Adminiſtration, recht gut geſehen und auch das Verhältniß der Wohlthätigkeit des Ordens zu dem in der bürgerlichen Geſellſchaft organiſirten Syſtem derſelben trefflich beleuchtet. — Zſchokke's lehrreiche Andeutungen zur Geſchichte des Bundes zeigen deutlich, wie die Abſtraction von aller endlichen Beſtimmtheit, wie die Sache genommen wird, das Weſentliche deſſelben ausmacht. Der Einzelne hat in ihm ſeine Exiſtenz nicht durch kirchliche, nicht durch politiſche Qualität, ſondern erſcheint hier als der reine Menſch, als der Geſellſchafter, der alle an ihm haftende Beſonderheit jenſeits deſſelben läßt. Aber eben dies Bewußtſein hat längſt angefangen, das allgemeine zu werden und iſt namentlich in der genaueren Ausbildung des Völkerrechtes conſtituirt worden. Daher kann man wohl behaupten, daß der Orden der Freimaurer der letzte große Bund ſein wird, weil er die äußerſte Abſtraction, den Menſchen als ſolchen, zu ſeinem Inhalt hat; mit dieſer Abſtraction hat er auch über die Allgemeinheit des chriſtlichen Glaubens übergegriffen, inſofern derſelbe noch in der Erſcheinung vielfach individualiſirt iſt. Mit dieſen beiden Geſtalten, des Jeſuitismus, der das Weſen der Römiſch-katholiſchen Kirche, und der Maurerſchaft, welche das des Proteſtantismus in ſich aufgenommen und allſeitig ausgebildet hat, ſchließt dieſe Bewegung, weil ſie auf beiden Seiten, im Mönchthum und im Ritterthum, die Vollendung erreicht hat; denn nach dem geiſtlichen Ritter war durch den Bürgerſtand und durch den Proteſtantismus das Subject allmälig zu der tiefen und weitumfaſſenden Selbſtſtändigkeit gereift, welche ihm erſt im Bunde, dann im Staate ſelbſt zu Theil geworden iſt, und wie zwiſchen Benedictiner und Jeſuit der Bettelmönch, ſo ſteht zwiſchen Ritter und Maurer der Bürger in der Mitte.

Noch könnte man in dieſem Vorworte nicht ohne Fug wenigſtens eine vorläufige Betrachtung über die Allegorie erwarten, da Friedrich v. Schlegel in ſeiner Literaturgeſchichte, Thl. II. 1815, S. 6, ſogar die Behauptung aufſtellt, daß, abgeſehen von den antiken Kunſtformen und von den in der modernen Aeſthetik hergebrachten Begriffe alle Gedichte des Mittelalters ſich in Rittergedicht, Minnegeſang und Allegorie eintheilten. Ich habe aber eine theoretiſche Unterſuchung über die Allegorie deshalb hier weggelaſſen, weil ich dieſelbe im Zuſammenhange mit dem Symbol und Gedicht in einer eigenen Abhandlung entwickeln werde.

§. 1.

Die epiſche, lyriſche und didaktiſche Poeſie des deutſchen Mittelalters überhaupt.

Wie ſich der einzelne menſchliche Geiſt vom Bewußtſein zum Selbſtbewußtſein, von dieſem zum Verſtande und nur durch dieſen zur Vernunft hin entwickelt, ſo auch entfaltet ſich die Poeſie des Volksgeiſtes in einer parallelen Fortſtufung. In der epiſchen Poeſie ſtellt er ſich ſeine *Welt* in ihrer Erſcheinung dar; in der lyriſchen wird er *ſelbſt* ſich Gegenſtand der Darſtellung; in der didaktiſchen geht er eben ſo *erkennend in die Welt ein*, als weil das Erkennen in ihm ſelbſt für ihn von ihm geſchieht, in ſich zurück, bis in der dramatiſchen endlich die freieſte und höchſte Geſtaltung des Poetiſchen als die *Einheit aller jener Momente* hervorbricht.

Da alſo für einen ſelbſtſtändigen Volksgeiſt die Erfaſſung des eigenen Lebens das Nächſte iſt, ſo hat das erſte Epos zu ſeinem Inhalt *die That* des Volkes, welche ihm das Gefühl ſeiner Selbſtmacht gibt. Die folgenden Thaten, für welche jenes erſte Gefühl ſchon ein unmittelbares iſt, entfernen ſich ſchon vom epiſchen Tone und nähern ſich dem hiſtoriſchen.

Die älteſte epiſche Poeſie des deutſchen Volksgeiſtes veranſchaulicht die Gothiſchen, Fränkiſch-Burgundiſchen und Sächſiſchen Geſchichten. Der nicht deutſche *Attila* erſcheint darin als das vermittelnde Princip der in Neid und Feindſeligkeit ſich entzweienden Stämme, von denen der ſüdliche in Dietrichs herkuliſchen Heroenthum, der mittlere in Siegfrieds Baldurgeſtalt, der nördliche in der treuen und kühnen Chautrun ſich zuſammenfaßt. Attila iſt der ruhige Träger der großen Begebenheiten; Mone vergleicht ihn ſinnreich mit Odin, welcher als der wiedergebärende Gott alle in Ragnarokur (gleich Nibelungennoth) fallenden Götter in ſich aufnimmt. Selbſt iſt er nicht Quell irgend einer lebendigen Dichtung, ſondern nur die breite empfängliche Baſis, an welche bequem eine vielfach bewegte Welt ſich anlegen kann. Er iſt daher in den Gedichten ganz allgemein gehalten ein mächtiger, reicher, weiſer, gütiger und gerechter König, dem viele Nationen dienſtbar ſind. Er iſt der μεγας βασιλευς und ſeine noch orientaliſchen Hunnen ſind auch ohnmächtig gegen Germaniſche Tapferkeit, weshalb erſt die Amelungen den Sieg über die Nibelungen davon tragen. Seine Gemahlin, die intriguirende, finſtere Chriemhild contraſtirt am ſtärkſten mit ſeiner friedlichen und freundlichen Gemächlichkeit; auch im Walther von Aquitanien iſt er vertrauend und leidend, Oſpiru aber, wie ſie hier heißt, argwöhniſch und wachſam. — Die alte Heldenſage mußte verſtummen, aber die Geſchichte hörte unter uns nie auf, ſich zum Gedicht zu wandeln und als die Erſcheinung der fortdauernden epiſchen Richtung ſind daher alle die Epen vom Herzog Friedrich von Oeſtreich an bis auf Kunze's Heinrich den Löwen und Pyrkers Rudolfias und Tuniſias anzuſehen, welche jedoch, indem ſie es mehr auf das Individuum, als auf die Gattung anlegen, einſamer neben einander ſtehen.

Der nächſte Kreis, den die deutſche Poeſie in ſich beſchrieb, ging von Karl dem Großen aus, der einzig alle Germaniſchen Völker, deutſche, wie romaniſche mit Ausſchluß der Scandinaviſchen beherrſchte und daher auch in den Dichtungen beider unſterblich geworden iſt. Nicht wenig trug die verdiente

Dankbarkeit der Kirche dazu bei, ihn in ein für die Phantaſie chriſtlich-geſtimmter Dichter günſtiges Licht zu ſtellen. Daraus ging eine kirchliche Haltung der meiſten Gedichte dieſes Kreiſes hervor: der Kampf im Ronçevalthale konnte der Nibelungen und Ravennaſchlacht, und das Mißgeſchick der Heimonskinder dem Elende des vertriebenen Dietrich kühn gegenübertreten; die Helden, im Streit mit den anders gläubigen Saracenen gefallen, waren überdem durch die Glorie des Märtyrerthums verklärt. (Vgl. Dippold im Leben Karls des Großen, 1810, in der hierher gehörigen Beilage.)

Erſt ſpäter kam die Kunde vom zierlichen und tapfern Bretoniſchen Artus nach Deutſchland; ein ebenſo geduldiger Mittelpunkt unzähliger Sagen, wie Attila und Karl, erſcheint er als ein höflicher, verſtändiger, beredter, berühmter und reicher König, welcher insbeſondere jedem Ritter in ſeiner geſammten Bildung als Ideal vorſchweben könne, wogegen in Karl hauptſächlich die fromme Geſinnung, in Attila die gerechte Macht hervorgehoben wird. Es ſammelt ſich alſo um Artus eine Schule von Rittern, denen weſentlich um ihre Bildung zu thun iſt. So aber geſchieht es, daß ſie nun alles Leben an ſich ziehen und ſelbſt, jeder für ſich, wie Iwain, Lancelot, Gawein, Wigalois u. ſ. f. Gegenſtand beſonderer Dichtungen werden, Artus aber in ſeiner Muſterhaftigkeit ſich bis zu allegoriſcher Allgemeinheit verflacht. Geehrt und geprieſen, verliert er individuelle Perſönlichkeit und bleibt Vermittler, Rathgeber, Helfender überhaupt; ſelten unmittelbar, ſondern die um ihn verſammelten Helden ſind es, welche die Rache beſchimpfter Fräulein oder deren Befreiung von bedrängenden Drachen, Rieſen, Zauberern u. ſ. f. übernehmen und ausführen.

In allen dieſen drei Sphären treffen wir den altgermaniſchen Grundzug der Geſellenſchaft, welche ſich in der Geſchichte und in ihrem poetiſchen Spiegelgebilde bis zur Förmlichkeit eines Ordens ausbildete (ſ. Stuhr's vortreffliche Auseinanderſetzung des Scandinaviſchen Natur- und Freundſchaftſtaates in deſſen Abhandlung über Nordiſche Alterthümer. Berlin, 1817, S. 167—177.) Bei Karl und ſeinen zwölf Pärs iſt das reine Vaſallenverhältniß vorherrſchend; bei dem Bretonen bildet ſich der geſelligere Orden, der ſeine Glieder neben einander in Gleichheit läßt und ſie nicht einem Einzelnen, ſondern einer Regel unterordnet. England war überdem der Sitz ſolcher Verbindung, wie die Druiden und Barden (der Keſſelorden), die uralten Bauverbrüderungen, die vielen Corporationen in allen Ständen, die von hier ausgegangenen Freimaurer beweiſen. Die Sagen von Artus und ſeiner Tafelrunde drangen indeſſen wenig in das Volksbewußtſein ein; um ſo mehr zog ſie die ſich darin gefallende Vornehmheit des Herrenſtandes groß, der in jener vereinzelten Entfremdung des Tafelrunders von einem ſittlichen Nationalganzen ſein eigenes ſprödes punctuelles Weſen anſchauete. (S. das Bild dieſer Welt in Beziehung auf die Poeſie in Eichhorn's allgem. Geſchichte der Kultur und Literatur des neueren Europa,' Bd. I. 1796, S. 10—69.) Darum haben auch die Dichter, meiſt ſelbſt Ritter, das Conventionelle, d. h. die Beſtimmung des einzelnen Selbſtbewußtſeins nicht durch eine ihm unmittelbar, wie die Volksſitte, inwohnende Allgemeinheit, ſondern durch eine von ihm mit anderen erſt willkürlich geſetzte Gemeinſamkeit, als das belebende Princip der ritterlichen Welt oft mit einer liebevollen Ausführlichkeit geſchildert, welche uns, wie viel immer wir Deutſche nach unſerem geheimen Pedantismus auf Ceremonie halten mögen, nicht ſelten langweilt.

Das ſpätere welthiſtoriſche Volk kann des durch viele Thaten und durch Uebernahme einer reichen, altergrauen Tradition geſetzten Zuſammenhanges wegen nicht umhin, die Kunde der früheren ihm vorangegangenen tonangebenden Völker in der Erinnerung lebendig zu halten. Und weil vor den Germanen die Römer die letzten Weltbeherrſcher waren und von vielen Seiten in die Germaniſche und chriſtlich-kirchliche Geſchichte eingriffen, ſo war es natürlich, daß man auf ſie vorzüglich zurückſah; ſtellte doch das wiedergeborene Abendländiſche Kaiſerthum ſchon eine ſcheinbare Continuität auf. Veldecks Aeneis eröffnet den Reigen der Geſtalten jener Erinnerung, und wie die alten Maler die heiligen Figuren in das Gewand ihrer Zeit und Gegend kleiden, ſo verdeutſchten denn auch die Dichter die antike Welt auf eine eben ſo naive als leichte Weiſe, in den alten Fabeln eine willkommene Freiſtätte für den Trieb der Phantaſie findend, welche gern, zumal in der Kindheit ihrer ſelbſtſtändigen Bildung dem Unmittelbaren ſich abwendet. Der fremde Name und die oberflächliche Vorſtellung des Geſchehens der erzählten Begebenheiten in anderen Zeiten und Orten reichten zur Befreiung des Dichters von der feſſelnden Beſtimmtheit der Gegenwart noch hin. Die Helden des Alterthums verwandelten ſich außerdem in Recken eines guten ritterlichen Schlages und forderten eben auch kein ander Local und keine andere Bequemlichkeit, als der dichtende Ritter gewohnt war. In dieſen Poeſieen war ein geſchichtliches Individuum, wenn nicht etwa dem Alexander eine ſolche Bedeutung zuzugeſtehen, als Centrum faſt gar nicht da.

Dieſer formellen Freiheit der Phantaſie gegenüber war die heilige Geſchichte und ihre kirchliche Fortſetzung in die Legende ein Gegenſtand ernſter, durch die kirchliche Autorität zwar beſchränkter, aber durch den ungeheuren Glauben der Zeit auch wiederum willkürlichem Spiel gelaſſener poetiſcher Bemühung.

Allein noch weiter drang die dichtende Kraft und zur Zeit der Kreuzzüge, als die ritterlichen Orden entſtanden, erblühete eine Dichtung, welche nicht, wie die rein weltlichen Sagen in Attila, Karl und Artus, oder die rein kirchlichen in Chriſtus, Maria und den Heiligen eine eigene Perſönlichkeit, ſondern ein magiſches, durch die wunderbarſte und heiligſte Handlung geweihtes Gefäß zu ihrem Mittelpunkt erhielt. Der Gral war es, aus welchem die göttliche Liebe die Menſchen mit ſich ſelbſt, mit dem eigenen Fleiſch und Blut geſpeiſet hatte, und nur leichtſinnige Franzoſen konnten, den ſinnlichen Genuß voran und die allerdings myſtiſche Bedeutung nachſetzend, die heilige Schüſſel zu einem „Tiſchchen decke dich" machen. (S. Büſching am Schluß ſeiner Abhandlung über die Pfleger des Grales. Altd. Muſ. I. S. 545.) Urſprünglich hat der Gral kein Verhältniß zur Tafelrunde und erſt nach und nach verwuchs er mit derſelben. Im Parcival windet ſich der Gral von der Tafelrunde los und dieſe tritt vor ihm allmälig zurück; im Titurel iſt die Bedeutſamkeit der Tafelrunde der des Grales faſt gleich; im Lohengrin endlich ſtehen beide, der Gral und der Orden, als dämoniſche Mächte im Hintergrunde; im Helden offenbaren ſie immerdar ihr Weſen, bleiben ſelbſt aber in dämmernder Ferne. Durch dieſe Verknüpfung der Wirklichkeit des kirchlichen Glaubens einerſeits mit der Unwirklichkeit der phantaſtiſch-poetiſchen Figuren andererſeits, welche den wahrhaft geſchichtlichen Boden nur leiſe berühren, erreichten dieſe Dichtungen einen eigenthümlichen Reiz geheimnißreicher Beziehung auf ein Jenſeits der dieſſeitigen Welt, der ſich in anderen Erzeugniſſen des deutſchen Mittelalters nicht ſo findet. (S. Bouterweck's Geſchichte der Poeſie, Bd. IX. S. 132—36.)

Mit dem eigentlich romantiſchen Epos (über deſſen inneren Unterſchied vom nationalen F. W. Grimm in den Studien. Bd. IV. 1808. S. 117—20.) trat auch das ſubjective Pathos überwiegend in die Poeſie ein, ſo wie mit dem kirchlichen die Reflexion. Beide Momente, das Lyriſche oder die poetiſche Darſtellung ſeiner Empfindung, wie das Didaktiſche oder die gegenſtändlich angeſchauete Erkenntniß alles Inhaltes des Gefühls, löſ'ten ſich aber auch aus der erſten Verſchlungenheit in einander zu ſelbſtſtändigen Bildungen ab, nach dem Geſetz des geſchichtlichen Lebens, Alles, was irgendwie Princip werden kann, ſich zu einer ſelbſtgeſchaffenen Welt ausdehnen zu laſſen, bis ſeine Fülle in allſeitiger Verwirklichung, in Aufhebung der Möglichkeit des Neuen, erſchöpft iſt.

Die lyriſche Poeſie des deutſchen Mittelalters iſt oft nur als Minnegeſang beſtimmt worden und in der That iſt in dieſer Angabe auch der qualitative Unterſchied jener Productionen von den lyriſchen Gedichten der antiken Welt enthalten, in welcher eine ſolche die Selbſtſtändigkeit des Liebenden für ſich ſcheinbar ganz aufhebende Minne nicht als das Gewöhnliche, ſondern als Ausweichung aus dem Ganzen des ſittlichen Lebens gefunden ward. Erſt in dem vergehenden Alterthum erſcheint ſo unbegrenzte Verehrung des Weibes bei Ovidius, Catullus, Propertius, aber größtentheils von brennender Begierlichkeit gefärbt, deren Aeußerung in der deutſchen Erotik von der Scham zurückgehalten wird. Das Bewußtſein, ſein Inneres ergreifend und im Gedicht dieſer Innerlichkeit ſich entäußernd, konnte nicht umhin, ſich in ſeiner mannigfaltigen Beſtimmtheit nur als rein einzelnes im Gefühl der Schönheit, Güte, Treue, Härte ſeiner Geliebten zu haben, ſondern mußte ſich auch in ſeiner Einzelheit als beſonderes und allgemeines erfaſſen. Und ſelbſt die eigenſte Empfindung wird ja, ſobald ſie ſich durch die

Sprache Daſein gibt, von der Allgemeinheit derſelben durchdringen und muß es aufgeben, etwas durchaus Apartes ſein zu wollen. Darin liegt die Möglichkeit, daß ein Lied, was zunächſt der Ausdruck eines ganz individuellen Gefühles, dennoch Vielen eigene, indem ſie beinahe ihr eigenes Innere in demſelben wiederfinden können. Nun ſcheint auf der anderen Seite die lyriſche Poeſie um der unendlichen Beſtimmbarkeit ihres Grundes willen, des Bewußtſeins, was zu ſich ſelbſt kommt und ſich als ſo oder ſo beſtimmt erfährt, in eine endloſe Sternenwelt zu zerſtäuben, wo nur die Gravitation des Gefühles das Eine gemeinſame Band der unbeſtimmbar vielen, für ſich durch ihr eigenes Centrum immer anders beſtimmten Empfindungen wäre. Allein die Macht des Begriffes organiſirt auch dieſe Welt und das Lied (Minne-Wächter-Tanz-Klag-Taglied), die Ode (Fürſten-Lob und Tadel, Kreuzlied) und der Hymnus treten aus einander. Mit dem letzteren hört das Selbſtbewußtſein auf, ſeine zufällige Eigenheit herauszuſtellen; vielmehr iſt die Empfindung, die es darin ausdrückt, die des für Alle ſeienden Weſens und hier alſo die innigſte Durchdringung des Einzelnen mit dem Allgemeinen. Insbeſondere hebt ſich in dieſer Sphäre der Cultus der Maria hervor. Das bekannte panegyriſche Gedicht Werners (das mehr biographiſche von Philipp gehört nicht hieher) wird bei weitem übertroffen von dem Gottfrieds von Straßburg, welches vielleicht überhaupt der ſchönſte und durch die Unterordnung der Maria unter die ſie erſt zu ihrer eigenthümlichen Dignität qualificirenden Dreieinigkeit ſinnſchwerſte Lobgeſang auf die Königin des Himmels iſt. Des nachahmenden Konrads von Würzburg goldene Schmiede iſt ſchon häufig leer und ſpielend und Peter Suchenwirt konnte faſt nur ſchon Geſagtes reimreich wiederholen.

Hiermit iſt denn der Uebergang in die didaktiſche Poeſie gemacht, welche zwar ein nothwendiges, aber nur negatives Moment der poetiſchen Bildung iſt. Nicht die vorgeſtellte Handlung, nicht das nicht blos vorgeſtellte, ſondern wirkliche, lebendige Gefühl, vielmehr die Wahrheit überhaupt, alſo die Einheit des Selbſtbewußtſeins nicht mit der vielförmigen Erſcheinung blos, ſondern mit dem einfachen an ſich ſeienden Weſen iſt ihr Inhalt. In ihr beginnt der Geiſt ſich ſeiner und der Welt denkend bewußt zu werden und inſofern iſt freilich in den Sentenzen Orientaliſcher Verſtandesbildung und in den Reimſprüchen der Völker, überhaupt der Anfang der Philoſophie gemacht worden. Weil aber das Erkennen, inſofern es die Gedankenforn des Begreifens, Urtheilens und Schließens hat, dem Dichten, welchem die Form der Vorſtellung oder die Darſtellung eines Allgemeinen durch ſeine Einzelheit weſentlich iſt, widerſpricht, ſo eröffnet ſich hierin der Grund der ſchwanken Haltung und Trübheit aller didaktiſchen Poeſie: ſie macht die Brücke zwiſchen der wirklichen freien Poeſie und der Proſa aus, welche, was die Form angeht, die wahre Heimath des Gedankens iſt. Es iſt alſo eben nicht Noth, die vielen didaktiſchen Gedichte unſerer Sprache als eine pedantiſche Vorliebe der Deutſchen zum Lehrton anzuſehen, vielmehr bezeugen ſie in ihrer Tendenz einen tiefen Sinn.

§. 2.

Der Titurel als ein Moment der deutſchen Poeſie.

Die eben vollbrachte Auseinanderlegung der Elemente der deutſchen Poeſie im Mittelalter wäre für uns zwecklos, wenn nicht das Gedicht, mit dem wir es zu thun haben, ſie gleichſam alle in ſich zuſammengenommen hätte. Wir haben im Folgenden nur den von uns ab jüngeren Titurel (wie wir ihn durch die Heidelberger Handſchrift Nr. 383 kennen gelernt haben) im Auge; den älteren, wie er in den von Docen (1810) und Schottky (im VIII. Bd. der Wiener Jahrbücher) bekannt gemachten Fragmenten vorliegt, berückſichtigen wir gar nicht, ſo wenig wir auf die Differenz der Handſchriften des jüngeren ſehen, die z. B. auch in den beiden Heidelbergern nicht unbedeutend iſt, wo in der papierenen, die nur etwas über ein Drittel des Ganzen enthält, viele Stellen namentlich reflectirende fehlen, die in der größeren ſtehen.

Der myſtiſche Gral, Artus und die Tafelrunde, der lyriſche Hauch der Minne, der Geiſt des Römiſchen Katholicismus, das Beſtreben nach genauer und allſeitiger Belehrung, das Alles vereint ſich im Titurel, wie Ströme von vielen Gegenden her in einen wilden und wunderſamen Bergſee zuſammenrinnen. Er iſt kein rein epiſches, kein rein didaktiſches Gedicht. Die volksthümlichen Epen ſind bei uns ganz in die objective Anſchauung ihrer Sage vertieft; manche von den romantiſchen ſind nur am Anfang, wo der Dichter die göttliche Macht um Hülfe anfleht, und am Ende, wo er den Leſer und Hörer zum Gebet für ſich auffordert, contemplativ; oder es iſt nur hier und da, wie im heiligen Georg, ein Anflug der Beſchaulichkeit, das Epiſche aber vorherrſchend; oder das Epiſche iſt nur ein Schein, wie im Barlaam und Joſaphat, dem Salomon und Morolf vortrefflich entgegenſteht; oder endlich iſt das Gedicht in der That rein didaktiſch, wie der Freidank, der welſche Gaſt, der Renner u. ſ. f. Der Titurel aber hat das epiſche Element mit dem theoretiſchen mehr ausgeglichen, keineswegs aber, nach der Sprache der Schellingſchen Schule, beide Pole ſchon zur Indifferenz gebracht.

Im Parcival, der Blüthe von Wolframs poetiſchem Leben, iſt der Hang des Dichters zur Reflexion durch die lebendigt Fortſchreitung der Geſchichte ermäßigt; im Titurel aber, ſeinem letzten Werke, was von Seiten des Ausdruckes den Parcival an Vollendung übertrifft, hat er abſichtlich die Betrachtung vorwiegen laſſen und durch dieſe Tendenz ein ſeltſames Moſaik von Geſchichte und Reflexion erzeugt; beide mit einander verſchlungene Maſſen ſind nur durch die Einheit der asketiſchen Richtung zuſammengehalten. Am beſten kann ich das Gedicht einem alten Schloſſe vergleichen; die Jahrhunderte, die daran gebauet haben, unterſcheiden ſich deutlich im Styl und ſind uns mit ihren Gängen, Treppen, Altanen und Gemächern bald fremder, bald vertrauter; die Bildwerke ſehen uns mit erſtorbenen Augen an; die Wappenſchilde haben ihre Farbe verloren; die Kapelle iſt leer: nur die Natur, wie ſie ihr grün Gezweig aus allen Steinritzen ſchlägt, wie ſie mit Epheu die Mauern beſpinnt, wie ihre Vöglein ſingend auf den wunderlichen Statuen ſitzend, wie die Blume ſich noch unter dem Fenſter wiegt, das Gras, was den Turnierplatz bedeckt, das Waſſer, was noch luſtig aus dem alten Becken ſpringt, ſie iſt noch dieſelbe: ſo kreuzt ſich auch im Titurel für uns die alte Sage und ihre verblühte Welt mit dem ſie umrankenden und aller Orten, wo die Steine nicht zu feſt liegen, hervorquellenden ewig jungen Gedanken, der uns in unvergänglicher Friſche anlächelt. Dieſe beſtändige Rückkehr des Geiſtes in ſich, dieſer Drang nach bewußter Einheit ſeiner mit der Welt, war der damaligen Poeſie ſo weſentlich, daß es ſelbſt in Gottfrieds Triſtan darauf angelegt iſt, allein ohne dadurch den warmen Ton der romantiſchen Sage zu erkälten. Wenig Worte (v. Groote hat dieſe Quatrains in ſeiner Ausgabe immer abſatzweiſe für ſich drucken laſſen) genügen ihm, die ſittliche Bedeutung des Vorgeſtellten erkennen zu laſſen. Nicht ſo im Titurel. Hier überſetzt der Dichter den ſagenhaften ,faſt zufälligen

Stoff fort und fort in eine andere rein intellectuelle Welt. Das religiöſe Princip, was mit dem Gral gegeben war, mußte den Reiz zur Betrachtung ſowohl erregen, als durch ſeine ſtete Wiederkehr erhalten, woraus mit Nothwendigkeit eine Univerſalität hervorging, welche den Titurel in der Geſchichte der Deutſchen Poeſie zu demjenigen Kunſtwerk macht, was in derſelben bis auf den Göthe'ſchen Fauſt ſeines Gleichen nicht hatte und für das deutſche Mittelalter einzig daſteht. Alles, was daſſelbe in Staat und Kirche, in Kunſt und Wiſſenſchaft bewegt hat, iſt, wenn nicht weitläufiger betrachtet, wenigſtens erwähnt und ſein Weſen, die Entzweiung zwiſchen einer wirklichen Welt der Bildung und einer anderen unſichtbaren, geglaubten, beide, wie ſie anfangen in das Reich der Moralität als der in den vielen häretiſchen Secten ſchon andrängende Glaubens-Denk- und Gewiſſensfreiheit der proteſtantiſchen Welt niederzugehen — das iſt im deutſchen Mittelalter nirgend anderswo in dieſer Vollſtändigkeit und Deutlichkeit, wenn ſonſt auch in kleineren Bildern gedrungen und verſtändig ausgeſprochen. Und eben darum kann der Titurel, wie ſchon öfter geſchehen, Dante's Komödie verglichen werden. Dieſe iſt ziemlich allgemein gekannt; nicht ſo der Titurel. Obgleich nur eine Vergleichung beider unſer Zweck iſt, ſo können wir doch für's erſte, ſo lange keine Ausgabe des Titurel exiſtirt, welche eine vergleichende Nachweiſung des Einzelnen mit Genauigkeit geſtattet, denſelben nur unvollkommen ſo erreichen, daß wir zunächſt den Titurel weitläufiger entwickeln, hierauf die Idee des Dante'ſchen Gedichtes kurz angeben und ſchließlich beide im Allgemeinen auf einander beziehen.

Wolfram (denn wer immer auch Verfaſſer des vollſtändigen Titurel, ſo hat er durch ſeine Dehnung und metriſche Veränderung das Urſprüngliche doch wohl nicht ſo ſehr verſtellt, als man einem Umarbeiter zutrauen könnte und iſt die Umbildung wohl mehr formell als Sinn verändernd geweſen) ſtellt im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts gewiſſermaßen das **reine** Mittelalter in ſeiner Blüthe dar mit einer leiſen Hindeutung auf ihren Vergang; Dante ſah den Durchbruch der Frucht und alſo in ihr die Widerlegung der Blüthe. Wolfram lebte zur Zeit des höchſten Glanzes des Deutſchen Kaiſerreiches und des päpſtlichen Stuhles und war, indem er ſeine oft kühnen und ſchweren Gedanken zu keiner ſtreng in ſich zuſammenhängenden Einheit gebracht und mit dem Leben ſelbſt nach allen Seiten hin verarbeitet hatte, nicht, wie Dante, zu einer tieferen Einſicht in das Verhältniß des Weſens zur Erſcheinung gekommen. Dante (ſt. 1321) hatte den ſo belehrenden Untergang des Hohenſtaufiſchen Hauſes, die Verwirrung des Interregnums im Rücken und um ſich die gegenſeitige Zerfleiſchung der politiſch-kirchlichen Parteiungen in Italien und Deutſchland nebſt den Unruhen in der Römiſch-katholiſchen Kirche, welche Entzweiung um ſo mehr, wie einſt im Apoſtel Johannes, als er ſeine Offenbarung dichtete, die durch **den Einen Glauben** geſetzte innere Einheit der Kirche Chriſti in das Bewußtſein rief. (Vgl. Schloſſer: über Dante. Heidelberg, 1824, im Anfang, wo die vita nuova, die Weihe zur Komödie, beurtheilt iſt.)

§. 3.

Der Titurel.

a) Der Titurel überhaupt.

Der Inhalt des Titurel iſt nicht allein, wie der Name anzudeuten ſcheint, die Geſchichte **Titurels**, des erſten Hüter des Grales. Es iſt wahr, ſie macht den Anfang. Von Zeit zu Zeit erſcheint der Alte wieder, und mit ſeinem Tode — er wird über vierhundert Jahr alt — ſchließt das Gedicht auch ab; allein die durch ihn geſetzte Einheit iſt nur ungefähr als ein Faden zu nehmen, um welchen herum vielfache Kryſtallformationen anſchießen können. Nur inſofern er die Wurzel des ganzen heiligen Geſchlechtes iſt, dem die Hütung des Grales anvertraut ward, beziehen ſich Frimuntel, Anfortas, Urepanſe de Tſchoye u. ſ. f. auf ihn als ihren Ahnherren in verwandtſchaftlicher Einheit.

Aber das eigentliche Princip des Gedichtes von *Seiten der Subjectivität* iſt die Geſchichte Sigune's und Tſchionatulanders, wovon nachher.

Dagegen der *objective* jedoch eben ſo wenig alle Adern durchſtrömende Quell des Ganzen iſt, abgeſehen von den zahlreichen kleinen nicht damit zuſammenhängenden Geſchichten, der *Gral*. Da derſelbe als eine Art Symbol, was zugleich eine magiſche Lebendigkeit hat, *an ſich* keine, ſondern nur außer ſich in der *Beziehung* ſelbſtbewußter Weſen auf ihn eine Geſchichte haben kann, ſo wird er eben *Motiv* für das Handeln derſelben. Ihm anzugehören iſt das höchſte Glück und das Streben nach ſeiner Gemeinſchaft das edelſte. Der *mythiſche* Zuſammenhang des Grales mit den Indiſchen Purana's (Paradies), mit dem Parſiſchen Dſchemſchidbecher, dem Aethiopiſchen Sonnentiſch und den Griechiſchen Myſterien; oder ferner mit dem Keſſel der Celtiſchen Ceridwen; oder endlich mit dem templeriſchen Baphomet iſt von Görres, Mone und Hammer unterſucht worden, und ſchließen wir ſolche Unterſuchung für unſeren diesmaligen Zweck ganz aus, uns allein an die chriſtliche Auffaſſung der Wunderſchaale im Gedicht haltend. Nur an *Görres* treffende Bemerkung in ſeiner Einleitung zum Lohengrin, P. I. ſoll erinnert werden, daß es nämlich dem Dichter gefallen haben möchte, den Parcival in ſeinem organiſchen Zuſammenleben mit der ganzen Sage ergriffen zu haben. Durch die Vorwegnahme deſſelben, die ſich freilich für den Parcival mehr rechtfertigt, iſt in dem letzten Drittel des Titurel ein unangenehmes Verweiſen auf denſelben entſtanden, was die lebendige Anſchauung ſtört. Wie ſchön würde das Aufſteigen Parcivals in Kampf und Schmerz dem faſt immer auf gleicher Linie der Vollkommenheit ſchwebenden Daſein Tſchionatulanders entgegengeſtanden haben, ſtatt daß der nun nothwendig gewordene verkürzte Maaßſtab die Progreſſion ſehr verwiſcht hat.

Dem Ganzen voran ſteht ein Eingang von 76 Strophen, ein vollgerundetes theologiſches Gewächs, wie ungefähr am Cölner Dom nur der die mikrokosmiſche Grundzahl des Baues enthaltende Chor ausgebauet worden. In demſelben legt ſich die ganze Weſenheit und Manier des Dichters dar. Die Darſtellung des Einzelnen iſt ſinnig, poetiſch, in einer ſehr gebildeten Sprache, aber nicht ſelten in einem künſtlichen Ausdruck, und der Verlauf locker ohne ſtrengen inneren Zuſammenhang. Die erſte Betrachtung Gottes des Vaters führt auf die der Engel; dieſe auf die Erinnerung an den Sündenfall, an welchen ſich die Gloſſirung des Einganges zum Parcival zweckmäßig anſchließt, inſofern die Verſöhnung des durch ſich mit Gott entzweieten Bewußtſeins der Kern dieſes Gedichtes iſt. Das durch Chriſtum verſöhnte Bewußtſein iſt nun des heiligen Geiſtes theilhaftig und ſo die Trinität vollendet, welche als Brunnen, Fluß und See vorgeſtellt wird. Dies Bild führt auf die Taufe; dieſe auf eine phyſikaliſche Betrachtung des Waſſers, welche in eine ſymboliſche umſchlägt, indem die drei Elemente, Luſt, Feuer, Waſſer, plötzlich drei Laſtern, der Hochfahrt, der Unkeuſchheit und dem Geiz verglichen werden. Dann ſpringt die Betrachtung zum Waſſer als dem Medium eines Sacramentes, von da wieder zu ſeiner phyſiſchen Beſchaffenheit und von da abermals in das Symboliſiren über, indem die **Thräne der Reue** als das wahrhaft ſündentilgende Waſſer gefaßt wird. Auf einmal geht der Dichter wieder auf die Klage Anderer über ſeine Unverſtändlichkeit hin und findet den Grund derſelben in der **Weltlichkeit des Bewußtſeins** ſeiner Leſer, woran ſich ſogleich eine Betrachtung der Vergänglichkeit und Lügenhaftigkeit der Weltluſt überhaupt knüpft, **wogegen** er nun den **Zweck** des Gedichtes hervorhebt, die **Wahrheit** an und für ſich zu erkennen und erkennen zu laſſen, der die Geſchichte nur dienende Folie. Das Ende iſt dann das Ausſprechen der Schwierigkeit ſeines Unternehmens, die Ermuthigung dazu durch das Bedenken, drei geliebten Fürſten dadurch zu dienen und vor Allem durch den Aufſchwung zu dem allmächtigen Gott, deſſen Menſchwerdung ſo wie ſein wunderbarer Beiſtand an die drei Männer im feurigen Ofen ihm den reichſten Troſt gibt.

Was nun den weiteren weitſchichtigen vielverworrenen Inhalt des Titurel angeht, ſo wird für die Betrachtung eine Scheidung deſſelben nach den beiden ſchon bemerklich gemachten Seiten, die ſich einander nur berühren, nicht durchdringen, nothwendig, da wir die Kenntniß der Geſchichte wohl **vorausſetzen** können, und mit einer Miniaturerzählung derſelben überhaupt nicht geholfen wäre.

b) Der ſagenhafte Inhalt.

Auch dieſer tritt ſogleich nach einer ſonſt ſchon bemerkten Eigenthümlichkeit der meiſten romantiſchen Gedichte in zwei Sphären auseinander, in das Abend- und Morgenland.

I. Das Abendland.

In demſelben unterſcheidet ſich nach den geiſtigen Elementen des Mittelalters, der von der Kirche ausgehenden **Liebe** und der vom Staat gepflegten **Freiheit**, die ſich in Ehre und Treue objectivirt, 1) das geiſtliche u. 2) das weltliche Element als ein organiſches ſittliches Leben, und 3) die freie Subjectivität, welche in beiden ihr Daſein hat. Aber keines dieſer Elemente erſcheint rein für ſich, ſondern in eine ablegene Form umgewandelt, wenn auch mit ähnlicher Bedeutung; die kirchliche Liebe iſt durch den Gral, die politiſche Freiheit durch den Orden der Tafelrunde, die Freiheit des Einzelnen einſeitig durch fürſtliche Perſonen dargeſtellt.

Das myſtiſche Leben nämlich, welches vom Gral ausgeht, iſt kein rein kirchliches, das vielmehr neben jenem bald hier, bald dort in vereinzelter Erſcheinung hervorblickt. Die Gemeinſchaft der dem Gral Zugehörigen, welche derſelbe ſich erwählt, iſt nur der Schein einer Gemeine. Gleichheit der Einzelnen iſt zwar da in der gleichen Abhängigkeit Aller vom Gral, der ſie auch leiblich durch Darreichung reicher Speiſe ernährt. Alle beziehen ſich in ihrem Dienſt auf ihn, keiner bezieht ſich auf den andern als auf ſeinen Herren. Nur Einer von ihnen iſt der unmittelbare Hüter des Heiligthums in hochprieſterlicher Beſtimmtheit und iſt Verkündiger und Verwalter der Ordnung, welche am Gral geleſen wird. Die Aufnahme in den Gralorden verpflichtet klöſterlich den Einzelnen zu geiſtlicher Zucht und die ritterlichen Glieder zu einem thätigen Verhalten nach Außen gegen das Nichtchriſtliche, gewährt dafür ohne Weiteres in ſicherer Vorherbeſtimmung die Gewißheit des jenſeitigen Himmels. „Das erleſene Volk des Grales“ iſt ferner durch ein eigenes Gebäude, durch deſſen einſame Lage im Waldumringten Montſalvatſch u. ſ. f. von der Welt geſondert; allein das Drückende eines mechaniſchen Kloſterzwanges, die atomiſtiſche Vereinſamung in Zellen, die formelle Abſtoßung ſinnlichen Genuſſes iſt nicht vorhanden, ſondern eine rege Theilnahme an der Mannigfaltigkeit des Lebens ſichtbar. Zimmer, Geräth, Gewand, Speiſe, alles dies iſt köſtlich auf Montſalvatſch. Die Templeiſen, ſo heißen die ſtreitenden Ordensbrüder, dieſe geiſtlichen Ritter turnieren und kämpfen täglich, außer am Weihnacht- Oſter- und Pfingſttage.

Aber die heimlich ſchleichende, wenn auch würdig und edel verhüllte Dumpfheit dieſes Daſeins kann uns nicht entgehen. Die Gralſchüſſel, wenn gleich die Abendmahlfeier des erlöſenden Gottesſohnes durch die Gnade des heiligen Geiſtes immer noch fortſetzend, iſt dennoch todt. Eine theure Erinnerung ſcheint ſie zu beleben und in ihrer Kraft iſt der Schatten einer ſelbſtthätigen Bewegung. Allein ſie iſt ſelbſtlos, iſt ohne Bewußtſein und ſpiegelt das Selbſtbewußtſein, was ſich zu ihr wendet, nicht in deſſen eigener Weſenheit zurück. Es iſt hier ein Sein, das ſich nicht ſelbſt weiß und dem ſein Thun, das Wunder, unbekannt bleibt; es wirkt ſo, weil es durch eine andere Kraft dazu beſtimmt wird. Dem gedanken- und willenloſen Dinge, der Reliquie, iſt ſeine Energie angethan und demjenigen, dem ſie ſich mittheilt; wird ſie eben ſo unmittelbar angethan; die magiſche erquickende Macht ſpringt aus ihrem Behälter wie ein elektriſcher Funken in den vorgehaltenen Gegenſtand über, ohne jedoch in dieſer Entäußerung verloren zu gehen; dem durch ſie Geheilten, der höchſtens eine beſchwörende Sollicitation der blinden Kraft vorgenommen, iſt die Heilung ein Räthſel. Eine verſtändige Cur, welche der Menſch ſich erklären kann, in der ſein Wille in der Diät, in der Ueberwindung des Ekels u. ſ. f. in Anſpruch genommen wird, iſt die moderne dem Dunkeln abholde Weiſe.

Dieſe Dumpfheit der Abhängigkeit von der Reliquie kann nicht deutlicher erkannt werden, als wenn jene das bewußte Leben nachahmende Schüſſel als Centrum einer Gemeinſchaft mit dem Leben verglichen wird, welches in einer chriſtlichen Gemeine von dem ausgeht, der aus jenem Gefäß ſeine Jünger ſpeiſ'te. Hier findet das einzelne Selbſtbewußtſein als Glied einer Gemeine in dem intelligenten Centrum dieſes Leibes nicht ein bewußtloſes Ding, ſondern ein Selbſtbewußtſein wieder, erkennt ſich in dem Haupt und tritt, indem das Haupt es wieder erkennt, mit ihm in einen lebendigen Prozeß, wie die dogmatiſche Sprache es ausdrückt, ſein Verdienſt im Glauben und in der Liebe ſich aneignend. (S. des Paulus I. Brief an die Korinthier. XII. 12—20.) Nun ſind zwar alle im Gral gute Chriſten; aber der Dienſt, welcher demſelben ſo ausſchließend zu Theil wird, verdunkelt doch das wahrhaft religiöſe Leben, ungefähr wie der Dienſt Maria's, obſchon hervorgegangen aus einer damals unvermeidlichen Kirchenlehre, dennoch das rechte chriſtliche Bewußtſein mit einem fremden Elemente inficirte.

Wir wollen nun ſehen, wie die poetiſchen Figuren beſchaffen ſind, welche auf dieſem Boden erwachſen. Indem wir ſie kennen lernen, wird ſich uns der weſentliche Mangel derſelben darin offenbaren, daß ſie ohne gehörige Vertiefung in ſich ſelbſt und aus dieſem Grunde in Verhältniß zu einander ohne rechten Unterſchied ſind. Ihre beſondere Qualität iſt mehr nur angedeutet und die blaſſen Geſtalten verſchweben oft nebelhaft in den dunkeln Hintergrund.

Titurel, ſeinem Geſchlecht nach aus dem Orient ſtammend, wird im Weſtgothiſchen Reich durch Erbfolge König, zeichnet ſich nach dem Geiſt der Zeit durch gewaltſame Chriſtianiſirung vieler Heiden aus und erbauet auf Montſalvatſch dem Gral einen prächtigen, von ſymboliſchen Bezeichnungen überreich erfüllten Tempel. (Wachlers Vermuthung über die Entſtehung der erſten Idee zu dieſem ſo geordneten Bauwerke aus der Anſchauung des Thales Chamouny, Vorleſungen über Nationalliteratur. I. S. 72., iſt wunderlich genug. Vergl. dagegen **Fessler's Geschichte von Spanien.** 1810. I. S. 356—59; **Görres** in der Einleitung zum Lohengrin und in ſeiner Beurtheilung des Boiſſereſchen Werkes über den **Cölner Dom** in den Heidelberger Jahrbüchern 1825 und 1826, ſo wie **Stieglitz** in ſeiner Geſchichte der Baukunſt. 1827, in dem Abſchnitt: die Araber.) Titurel's Jugend iſt zwar auch beſchrieben, auch ſeine Vermählung mit Richoude, allein ſeine eigentliche Bedeutung für das Gedicht iſt die eines Patriarchen, der an ſelbſterworbener Erfahrung und Neſtorianiſcher Weisheit reich iſt. Er iſt der Reliquie erſter Hüter, der erſte Herr (Großmeiſter) des Ordens. Gealtert übergibt er ſeinem Sohn Frimuntel die Pflege des Grales.

Dem wenig bedeutenden Frimuntel folgt **Anfortas** in der Hütung des Heiligthums. Durch ſeine Liebe zu der ſchon mit Zitegaſt vermählten Orgeluſe geräth er in Widerſpruch mit der ihm zukommenden Dignität: aber dieſe Entzweiung iſt es gerade, welche ihn intereſſant macht, obwohl der Dichter den Gegenſatz der weltlichen Neigung und des klöſterlich-geiſtlichen Gelübdes noch anſchaulicher hätte hervorheben können, wie etwa Wieland es vermochte. Sein Bruder **Trevrizent** iſt es, welcher die dem Anfortas vorgelegte Aufgabe der Selbſtbezwingung äußerlich zu löſen übernimmt. Als nämlich derſelbe unheilbar verwundet worden, entäußert er ſich ſeines richterlichen Lebens und betet für den Bruder in wüſter Einſamkeit. Er erſcheint ganz als asketiſcher Klausner und hätte in dieſer Beſtimmtheit gegen die Templeiſen ſchärfer und idealiſcher gezeichnet werden können. Doch kannten die mittelaltriſchen Dichter dieſe Gewalt der Phantaſie in Herausſchaffung des Charakteriſtiſchen noch wenig, wo nicht die Sage ſchon vorgearbeitet hatte, und, den Triſtan ausgenommen, kommt darin kein romantiſches Gedicht unſeren nationalen gleich, in denen die poetiſchen Figuren ſehr beſtimmt und lebendig ſind. Wie köſtlich iſt z. B. im Mönch Ilſan die glühende ritterliche Keckheit mit der ſchleppigen und ſchläfrigen Kapuze contraſtirt.

Der nächſte Hüter des Grales nach Anfortas iſt Parcival, der von allſeitiger Unbeſtimmtheit ſtufenweiſe zur bewußten Entfaltung ſeines Gemüthes und ſeiner Anlagen fortſchreitet. Wir verweiſen über ſeine im Titurel nur in verkürztem Maaßſtab dargeſtellte Geſchichte, wie er in lieblicher Einſamkeit erwächſt, ſich in die Welt ſehnt, ihr Weſen wirklich erfährt, ſich verſchuldet und zu Gott, den er „haßte" in der Reue zurückgeführt wird, bis ihn nach langer innerer und äußerer Arbeit die königliche Krone des Grales beglückt, auf unſere Abhandlung: Ueber Wolfram's von Eſchenbach Parcival, in den äſthetiſchen Mittheilungen, Magdeburg, 1827, S. 207 — 256. — Die Geſchichte Lohengrin's, des Sohnes Parcivals, iſt hier mit näherer Umſtändlichkeit, als im Parcival ſelbſt, erzählt worden. Da Görres, abgeſehen von der Kritik des Textes, in ſeiner Ausgabe des Lohengrin (1812) alles Nothwendige geleiſtet hat, ſo will ich nur dies bemerken, daß in demſelben die Sage aus dem mythiſchen Zwielicht in den Tag der verſtändigen Geſchichte überſchreitet. In dieſem Gegenſatz des ſich unklaren, ſich nicht ganz ergründlichen und des wachen ſich durchaus beurtheilenden Bewußtſeins liegt eben der Zauber des Lohengrin, der als das geheimnißvolle Weſen dem Mißtrauen des Verſtandes in das Wunderbare und ſeinem Drange nach gemeiner Begreiflichkeit meuchleriſch geopfert wird.

Die überhandnehmende Sünde der Abendländiſchen Chriſten motivirt, man ſieht nicht recht, wie, die Entfernung des Grals. Seine Führung in den Orient von Montſalvatſch über Arles durch den Wendelſee neben dem Magnetberge vorbei, ſo wie die Seltſamkeit der Orientaliſchen Natur, iſt hier weitläufiger erzählt, und verdienten alle dieſe (ſchon bei Kteſias ſich findenden) im Mittelalter ſtändigen Elemente wohl noch eine umfaſſendere, mehr ſyſtematiſche Darſtellung, als ihnen durch von der Hagen (im Muſeum I. 238 — 311, in der Einleitung zum Herzog Ernſt und in der zum heiligen Georg (1808), durch Görres (Einleit. XXV — XXX), durch Dobeneck in den Sagen und durch Grimm in den Mährchen ſchon zu Theil geworden; man könnte ja eine Mythologie des mittelaltriſchen Chriſtenthums ſchreiben.

Wenn in der Wunderwelt des Grales ein feierlicher Zug, der angenehme Kinderzwang des Geheimniſſes alle Gemüther in ſteifer Würdigkeit durch das Gefühl der Abhängigkeit von einem Unbegreiflichen, durch äußere Beſtimmung zuſammenhielt, ſo quillt in der gegenüberſtehenden weltlichen Sphäre die freie Macht des eigenen Willens. Zwar ſcheint derſelbe durch die Geſetze des ordentlichen Ritterthums beſchränkt, allein eben dieſe Geſetze bezwecken auch die Anerkennung der Freiheit des Einzelnen bis in das Zufällige herab. Er kann z. B. daß er dieſe Dame für die ſchönſte, ſich für den tapferſten, eines Anderen Ausſage für unwahr halte u. dgl. m. zum Gegenſtande der allgemeinen Anerkennung erheben, und ihre noch nicht ſeiende, erſt geforderte Wirklichkeit ſelbſt erzeugen, indem ihm — der durch die Fixirung des Particulären als eines Allgemeinen den Widerſpruch der anderen unausbleiblich hervorlockt — durch den Zweikampf ein Weg zur unmittelbaren Erzwingung derſelben eröffnet iſt. So ſchafft er ſich das Gegentheil ſeiner Behauptung nur ſcheinbar vom Halſe, indem er ſeinem Gegner unmittelbar den Mund ſtopft. Aber eine objective Widerlegung des Gegentheils der mit der Abſicht ihrer Negation ausgelegten eigenen Meinung würde der Ritterwelt gerade den Spaß, die äußere Widerlegung durch die phyſiſche

Kraft der mit einander Entzweiten genommen haben. Die Meinung eigener Tapferkeit läßt freilich keine andere, als handgreifliche Widerlegung zu. (Vgl. Hallam's Geſchichte des Mittelalters, überſetzt von Halem. II. S. 667. ff.) So brechen denn in der weltlichen Tafelrunde erfreuliche Sonderbarkeiten der Verhältniſſe und Charaktere hervor, und iſt es zu bedauern, daß der Dichter auch hier oft nur bei der Andeutung geblieben iſt.

Artus iſt der heitere, reiche, geſchmackvolle, wohlgeſinnte König, die Blume der Ritterſchaft, ſo wie ſeine ſchöne Gemahlin Ginievra, die nicht ohne kleine Untreue, das Muſter geſelliger Feinheit und Anmuth iſt. Die mannhaften Nordiſchen Verwandten, unter denen der ſtarke Morholt, der tapfere und üppige Gawein, und die zierlichen Welſchen contraſtiren leiſe mit einander. Den Preis aber trägt der Seneſchall, Herr Kay, davon, dieſer Ausbund gentilen Betragens und luſtiger Großſprecherei, die überall von witzigen und hochtönenden Redensarten gährt und durch die mißlingende That die eitle Meinung von ſich widerlegt. (S. ſein vortreffliches an Fallſtaff erinnerndes Bild von Tieck in den Bildern zu dieſem Sagenkreiſe, herausgeg. von v. d. Hagen. Breslau 1821.)

Wie Alles, was ſich auf den Gral bezieht, ſich nach der feſten Burg von Montſalvatſch hinrichtet, ſo iſt dagegen bei der Tafelrunde der Ort ihres Daſeins ein unbeſtimmter, beweglicher, weshalb ſie auch von Umirrenden öfter ganz unerwartet gefunden wird. Sie iſt überall, wo ſie iſt. Jene Starrheit des Grales und dieſe Flüſſigkeit ſind einander ungefähr auf dieſelbe Weiſe entgegengeſetzt, wie im wirklichen Mittelalter der mehr fixirte Sitz des Papſtes und der rein zufällige des Kaiſers. In anderen Gedichten eröffnet Artus ſeinen Hof zu Caridol oder Cardignan, im Parcival und Titurel zu Nantes. Insbeſondere zeichnet ſich aber das Hoflager auf der Ebene von

Floritſchanze aus, wo Zelte aufgeſchlagen, Küchen errichtet, und große Turniere gehalten werden. In allen großen Epen kommen Verzeichniſſe der Kämpfenden vor und iſt es eine Aufgabe für den Dichter, den Gegenſatz der Maſſen durch Darſtellung ſtreitender Gruppen und bedeutender Zweikämpfe zu individualiſiren. Im Titurel nun wird mit ungemeiner Kunſt gefochten — wer wollte das leugnen, — allein man iſt ohne rechtes Intereſſe bei der Anſchauung der Kämpfe, indem die meiſten der Fechtenden faſt gar nicht tiefer in den ſchleppenden Gang des Ganzen eingreifen. Sie fallen faſt gänzlich unbekannt in der That wie aus den Wolken. Zwar mögen den wunderlichen meiſt wohlklingend formirten Namen wirklich geſchichtliche Elemente zu Grunde liegen, wie denn auch die Namen der Abendländer ſich ziemlich beſtimmt von denen der Morgenländer unterſcheiden, allein, genau genommen, bleibt es auch beim Namen, da jeder neue Kämpfer nur formell denſelben Inhalt wiederholt, woher eben bei der Fülle der Theilnehmer am Streit Langeweile entſteht.

Doch einmal reitet Kay vom Luſtlager in der Frühe an den Fluß Sibra und erblickt jenſeits ein großes Lager, in bunten Farben regenbogenhaft erſchimmernd. Es ſcheint während der Nacht wie aus der Erde hervorgewachſen. Der Seneſchall weiß nicht, ob er wache oder träume. Eine Geſandſchaft klärt endlich nach einem verunglückten Recognosciren Kays die Sache auf. Clarſidun, König von Marroch, iſt herangezogen, um die Hofhaltung des Geprieſenen durch den Augenſchein kennen zu lernen. Hier iſt es nun, wo ſich die Galanterie und Courtoiſie und die Pracht der äußeren Erſcheinung von beiden Seiten auf's glänzendſte wettringend gegen einander auslegen und Abend- und Morgenland in feierlichen Aufzügen, Spielen und Feſten ſich in Maſſe contraſtiren. Dieſe Parthie gehört wegen ihrer Heiterkeit (z. B. die Brücke der Treue, welcher Scherz ſehr gut durchgeführt iſt; Kays hier vorzüglich entfaltete Altklugheit u. ſ. f.) zu den ſchönſten des Gedichtes, welches von dieſem Gipfel fröhlicher Weltluſt zu immer höherem Ernſt fortſchreitet. — Beiläufig unternimmt Artus auch ſpäterhin einmal einen wirklichen Feldzug gegen den Römiſchen Kaiſer Lucius und kehrt ſiegreich wieder heim, wie ſich von ſelbſt verſteht. —

Alle dem Gral oder der Tafelrunde Zugehörigen ſind durch eine Regel, der ſie ſich geloben, mehr oder minder beſchränkt. Allein es finden ſich im Titurel auch Perſönlichkeiten, welche mehr auf die eigenen Füße geſtellt ſind, wenn ſie ſich auch zur einen oder anderen objectiven Sphäre hinneigen. Als eine ſolche tritt Gamuret, der Gemahl der Königin Herzelaude von Kornwales auf, ferner Orilus de Lalander und Ekunat von den Blumen der Wilde; die Geſchichte der beiden erſten hat eine große Aehnlichkeit mit derjenigen, welche den Hauptinhalt des Titurel ausmacht.

Gamuret erzieht Sigune, Frimuntels Enkelin, und Tſchionatulander, der Sohn des Gurnemanz und der Mahude, welche die Schweſter Ekunate's iſt. Die Liebe dieſer beiden Kinder iſt ſehr zart behandelt (das Seitenbild dazu unter den alten Gedichten iſt Flos und Blancflos, worüber Mone in der Aſcania nachzuleſen). Dieſe Liebe Sigune's und Tſchionatulanders „des Fürſten und des Herren der Aventure“ iſt ein Spiegel der reinſten und höchſten Ausbildung dieſes Verhältniſſes im Mittelalter. Beide, ſie, wie er, ſind, wie man zu ſagen pflegt, Ideale und daher nicht ſelten langweilig, wie die Richardſonſchen Tugendhelden, wie die Engel, wie ein ganz blauer Himmel — wo nämlich dem Dichter die Individualiſirung nicht gelungen iſt und er nun im abſtract-allgemeinen

Preiſe ſeiner Helden ſtehen bleibt. Tſchionatulander, zum Jüngling gereiſt, zieht, um unter Schildes Dach Ruhm für ſich und durch ſich für die Geliebte zu erwerben, mit Gamuret in's Morgenland, erkrankt vor Sehnſucht während des Krieges und entdeckt dem Oheim ſeine Neigung, womit das gleiche Geſtändniß Sigune's an ihre Muhme Herzelaude, die ſie von ihrem ſechsten Jahr an erzogen, parallel läuft. Dieſer Schmerz des Abſchiedes, dieſe Sehnſucht der Getrennten nach einander und die Luſt des Wiederſehens kehren viermal wieder; eben ſo mehrfach die eigenthümliche Weiſe, wie der junge Ritter zum Kampf geſtärkt wird. Sigune nämlich zeigt ſich ihm völlig nackt in ihrer ganzen Schönheit, nur „die Brune mit einem Stück Seidenzeug von Teſeat“ verhängend. So läßt ſie ſich von ihm anſchauen und ſogar in aller Unbefangenheit die Bruſt und die Hüften betaſten. Die Erinnerung dieſer Anſchauung entflammt ihn dann im Kampf zur äußerſten Kühnheit. Die Begier erſcheint hier ganz offen, ohne Rückhalt; aber doch überwindet ſie der ſittliche Wille und gebraucht ſie nur als Motiv für einen Zweck, nämlich für die Tapferkeit. Intereſſant iſt die Vergleichung dieſer Scene mit einer ähnlichen in der Lucinde, wo trotz aller Idealiſirung die ſinnliche Luſt unrein iſt.

Ueberhaupt kommen dieſe beiden Lieblinge, an welche Wolfram ſeine Zärtlichkeit verſchwendet, aus ihrer Naivetät gar nicht heraus und ihre Geſpräche gehören mit zu dem Merkwürdigſten, was wir als Charakteriſtiſches vom Mittelalter beſitzen. Sinnlichkeit, Sittigkeit, das ſentimentalſte Schmachten, Gottergebenheit in unbedeutenden Angelegenheiten und ein bis zu leiblicher Ohnmacht geſteigertes Außer ſich kommen wälzt ſich in dieſem Verhältniß durch einander. (Vergl. über dieſe Geſtaltung des Bewußtſeins Schmidt in ſeiner Beurtheilung von Dunlops history of the fiction im letzten Abſchnitt über die Romane von Amadis in den Wiener Jahrbüchern der Literatur. 1827.)

Dieſer zarten Geſchichte gegenüber ſteht die kräftigere von Claudite und Ekunat, welche jedoch weſentlich auf die andere bezogen iſt und die Kataſtrophe derſelben vermittelt. Jene hat dieſem einen Bracken Gardeviaz mit einem köſtlichen Seil geſchenkt, auf welchem eine ſinnreiche moraliſche Belehrung mit dem Refrain „hüte die Fährte“ nach dem Namen des Hundes eingeſtickt war. Der Hund hatte ſich verirret. Sigune und Tſchionatulander, von einem Beſuch bei Herzelauden zurückgekommen, koſ'ten gerade in einem Walde an einem Quell beiſammen. Dieſer fing den Hund und brachte ihn der Geliebten, welche das Band mit unbeſchreiblichem Vergnügen las. Plötzlich aber entwiſchte das Thier und nun flehte ſie den Geliebten, ihr daſſelbe wieder zu ſchaffen, der zuerſt mit bloßen Beinen (er hatte ſich, während Sigune las, die Zeit mit Angeln vertrieben) hinter drein rannte, doch, an Dornen ſich zerkratzend, bald zurückkehrte. Sigune aber machte den Beſitz des Brackenſeiles zur Bedingung ihres Beſitzes. Tſchionatulander zog alſo aus, daſſelbe wieder zu gewinnen; er beſtand manchen Kampf darüber, verſchaffte Sigunen auch das Seil. Aber der Bracke entlief wieder und nun ward Tſchionatulander bei einer neu verſuchten Wiedererwerbung im Zweikampf von Orilus erſchlagen. Die Rache des Todes übernimmt darauf Ekunat. Und wie Trevrizent für ſeines Bruders Heil die Welt verlaſſen, wie Herzelaude nach Gamurets Tode für die Bewahrung ihres theuren Sohnes Parcival ſich in die Einſamkeit von Soltane verbarg, ſo zieht ſich Sigune, die edle Fürſtin von Katelangen, untröſtlich über den durch ihren Eigenſinn motivirten Verluſt des Geliebten zur Buße ihrer eigenen Schuld in einen Wald in die Nähe von Montſalvatſch zurück. Die einbalſamirte Leiche wird in den hohlen Stamm einer Linde (unſeres poetiſchen Liebebaums, wie er in allen Volksliedern lebt) geſetzt, und Sigune wohnt, wie eine girrende „Turteltaube“ im Dach ſeiner Zweige, unaufhörlich das geſtorbene Leben anſchauend und liebkoſend. In der einen Heidelberger Handſchrift des Parcival mit ſchlecht ausgemalten Federzeichnungen ſieht ſich ihr Bild faſt wie das einer mater dolorosa an. Ihre langen pſalmartigen Klagen gehören zu den glänzendſten Stellen des Gedichtes und ſind voll großer Phantaſie und religiöſer Kraft, nur daß ihre Wahrheit oft durch zu künſtliche Betrachtungen verſchwächt wird. Sie empfängt mehre Beſuche, von Kiot, von Artus, von Parcival, welche ihren Schmerz erſt noch recht lebendig in ihrer verwundernden und bekümmerten Theilnahme abſpiegeln müſſen, und läßt ſich endlich bewegen, in eine Klauſe zu ziehen, welche Anfortas für ſie erbauen ließ, die ſie übrigens ganz nach ihrem Sinn einrichtete und mit Gemälden aus der heiligen Geſchichte ſchmückte, die der Dichter ſehr ſchön beſchrieben hat. Dieſe Parthie iſt gleichſam wie in der Ilias das Schild des Achilleus. So kann auch das Schild des Aeneas, welches die Römiſche Geſchichte darſtellt, und in der Luſiade die Portugieſiſche Geſchichte hier verglichen werden. Hier ward ſie eines Morgens todt gefunden und von der grauen Brüderſchaft beſtattet. Die Reben aus Adribente, welche der Dichter aus beider Munde immergrün erwachſen läßt, ſind nur eine ſchwache Nachahmung des Schluſſes im Triſtan, wo Rebe und Roſe auf dem Grabe der Liebenden ſich als das ſymboliſche Nachbild ihrer leidenſchaftlichen Liebe in einander flechten.

Was den Kern dieſer romantiſchen Geſchichte ausmacht, die ſtille Sehnſucht, welche das Gemüth verzehrt, dem ſein geliebtes Weſen näh und doch unerreichbar fern iſt, das hat Schiller in ſeiner Ballade vom Ritter Toggenburg viel poetiſcher dargeſtellt, obſchon er uns nur die Erſcheinung einfach und beſtimmt vorüber ſchweben läßt.

Sehr merkwürdig iſt übrigens, daß Ulrich Fürterer in ſeiner cykliſchen Bearbeitung der romantiſchen Sagen dieſe Geſchichten auch jede für ſich nach dem ſubjectiven Princip erfaßt hat. (S. die Einleit. zu den Deutſchen Gedichten des Mittelalters 1808. S. XIII. u. das Altd. Muſeum S. 570.)

II. Das Morgenland.

Der Orient iſt dem Abendlande gegenüber die zweite große Welt, die in unſerem Gedicht ſich eröffnet. Er, wo der Geiſt ſeinen Aufgang feierte, war von jeher der Sitz der Wunder. Nach ihm hin wendet ſich Wolfram, deſſen vornehmen Weſem die Entfernung der Gralſage von allem Gewöhnlichen gewiß ſehr zuſagte, im Parcival ſowohl als hier, als im Wilhelm von Oranſe und im Wolfdietrich, wenn ihm derſelbe angehört. Nur nach einem quantitativen Unterſchiede überwiegt im Orient, wo Kirche und Staat noch nicht als relativ gegen ſich ſelbſtſtändig auseinandergetreten ſind, im Gedicht zuerſt das weltliche, nachher das geiſtliche Element. Den Baruch nennt der Dichter ſelbſt Papſt und Kaiſer über alle Heidenſchaft.

Das weltliche Element erſcheint mehr im Baruch Ackrin von Baldach, der den Artus parodirt, und in deſſen Feinden, den Brüdern Pompejus und Ipomedon von Babylon. Das unter dieſen ſtreitende Heer der „wilden Griechen", iſt kräftig, leidenſchaftlich, prächtig, zauberreich; das unter dem weiſen und liebenswürdigen Ackrin kämpfende tapfer, reich, ſittig und edel, jenes den Achaiern, dieſes den Troern vergleichbar. Dieſen unterſtützen Gamuret und Tſchionatulander, den noch ein Schild mit einem lebendigen Salamander unterſtützt. Ihm wird ſpäter der treffliche Secureis von Tasme entgegengeſtellt, deſſen Liebe zu Arabadillen ebenfalls der zu Sigune parallelisirt iſt. Leider bleibt es bei dieſem ermüdenden Uebereinanderhinſtreichen des ſich Gleichen, nur in der Länge oder Kürze Verſchiedenen und kommt nicht einmal zur erſten Figur, zum Dreieck; nur zum ſpitzen Winkel bringen es beide Helden im Kampf. Secureis wird von Tſchionatulander durch ein Verſehen (indem jenem das verabredete Zeichen, nach welchem ſie im Kampf einander vermeiden wollten, fehlte) getödtet, und die vielbeworbene Arabadille (mit der ſchönen Belakane vergleichbar) ſtirbt aus Gram ihm nach. Sein koſtbares Zelt (ein ähnliches findet ſich im Lancelot) bekommt Tſchionatulander in Beſitz.

Die Freundſchaft des Ackrin für den in ſeinem Dienſt gefallenen Gamuret, welche deſſen Tod überdauert, und die väterliche Neigung deſſelben zu Tſchionatulander ſind ſehr gut gezeichnet. Auch iſt ihr Verhältniß durch den Unterſchied im Glauben mit einem eigenthümlichen Reiz gemiſcht. Der Dichter, dem die Ueberragung aller Heiden durch die Edelkeit, Schönheit und Tapferkeit (welche Tſch. insbeſondere im Kampf mit den ſeeräuberiſchen Gailotten beweiſet) ſeiner chriſtlichen Helden der höchſte Triumph iſt, ermangelt auch nicht, das Unweſen des religiöſen heidniſchen Bewußtſeins — in welchem Kahun, Juppiter, Tervigant, Machmet und die Fortuna als beſtimmende Mächte walten, in die Ruhe und Gewißheit des chriſtlichen ſich reflectiren zu laſſen, und hat dies mitunter auf eine ſehr rührende Weiſe gethan, z. B. wo Tſchionatulander, als er die anmuthigen Saraceniſchen Jungfrauen ihre zierlichen Tänze aufführen ſieht, ſo inniglich bedauert, wie ihre Seele das wahre Heil nicht kenne.

Aber ſehr ermüdend wird hier die Beſchreibung der ungeheuren Schaaren, welche beide feindliche Theile gegen einander in das Feld führen. Nicht minder iſt die große langdauernde

Schlacht auf der Ebene Plenantze als Seitenſtück zum Turnier Floritſchanze in ihrer Ausführlichkeit zu ſehr gedehnt, und nur das verſtändige Intereſſe an merkwürdigen hiſtoriſchen (mythiſchen) Zwiſchenbemerkungen entreißt zuweilen dem Gefühl andringender Langenweile. Uebrigens iſt man durch das freundliche Verhältniß, in welchem Abend- und Morgenland im Gedicht erſcheinen, wohl zu dem Schluß berechtigt, die Begründung ſeiner Sage im 8ten und 9ten Jahrhundert vor dem Anfang der Kreuzzüge zu ſuchen.

Was im Abendlande gegen das in ihm thätige Princip des freien Selbſtbewußtſeins ſich nicht dauernd verwirklichen konnte — die Hierarchie — das verlegt nach der Andeutung einer Volksſage die Dichtung in den Orient, in das Reich des Indiſchen Prieſterkönigs Johann, welcher mehr geiſtlich iſt, als Ackrin, und das eigentliche Ideal eines abſoluten Papſtes darſtellt. Hier, wo die Völker noch in Unſchuld leben, wo das Paradies mit aller Fülle ſeiner Seligkeit noch exiſtirt, wo ein Hauch der Heiligkeit alles Daſein myſteriös umduftet, hört der durch den Vorhof der chriſtianiſirten Lande des Feirefiz, Parcivals halbmohriſchen Halbbruders nach Indien gebrachte Gral auf, die Seinigen zu ſpeiſen, da jedes endliche Bedürfniß durch die üppige Natur ſogleich geſtillt wird. Dagegen wird der Dienſt des Grales in ſeiner Pracht zu orientaliſcher Erhabenheit und Maaßloſigkeit potenzirt. Das Gebäude von Montſalvatſch iſt plötzlich, wie das heilige Haus von Loretto, aus Spanien nach Indien verrückt und noch herrlichere architektoniſche Schöpfungen entſtehen, welche der Dichter mit Verſtand und Liebe ſchildert. — Ein Taufbrunnen iſt hier, der unmittelbar feſten Glauben verleiht, und, „da Seeligkeit der Chriſten zu allen Seiten an Prieſters Orden liegt“, ſo giebt es hier 12 Patriarchen, 24 Erzbiſchöfe und 365 Aebte uud Capelläne. Da das Gedicht von einem Orden ausging, welcher die Einheit der Freiheit und der Liebe, des Staates und der Kirche zum Zweck hatte, ſo iſt dieſe Idee nun vollkommen erfüllt. Im Abendlande, welches das reine Sein nicht duldet, ſondern beſtändig in die Reflexion des Weſens hinreißt, um die Freiheit des abſoluten Begriffs zu erwerben, war der Orden in Spannung mit der Welt. Im Morgenlande iſt er dieſes Gegenſatzes ledig; hier iſt unmittelbar, was er erſt noch halb und halb vermitteln wollte. Daher ſchließt das Gedicht ganz mit Recht in der Anſchauung eines Lebens, wo jene Einheit vom Staat und Kirche nicht als Reſultat eines Kampfes und damit eine vermittelte wäre, ſondern wo ſie ſich ſeit undenklichen Zeiten auf jener niedern Stufe findet, welche die ganze Reihe der Reflexionsbeſtimmungen des Weſens noch vor ſich hat.

Wenn man übrigens auf die Lebendigkeit Rückſicht nimmt, welche die Sage von Johann im Mittelalter wirklich hatte, ſo kann man ſich über eine ſolche Schließung und Verklärung des ganzen Gedichtes nicht wundern. Was nun den Prieſter Johann ſelbſt betrifft, ſo verweiſe ich auf die Auskunft, welche in der Hiſtorie der Reiſen, VII. 1750. S. 430, in der Einleitung zum Marco Polo (1272) gegeben wird. Mit ihr ſtimmt J. R. Forſter in ſeiner Geſchichte der Entdeckungen S. 139, Anmerk. und S. 177. überein. Eben ſo Gieſeler's Lehrbuch der Kirchengeſchichte. II. S. 550. Noch will ich bemerken, daß im Gedicht unter dem dritten Indien ebenfalls Tibet zu verſtehen iſt und daß die Geſchichte des Krieges Johanns mit Dſchingiskhan, in welchem jener ſich der Kriegsliſt bediente, kupferne, mit Feuer und Rauch gefüllte Bildſäulen auf Pferde zu ſchnallen u. ſ. f. vom Titurel faſt eben ſo, wie vom Mönch Carpini (1246) erzählt wird. (S. Hiſtorie der Reiſen. VII. S. 364.)

c) Der contemplative Inhalt des Titurel.

Es findet ſich im Titurel kein bildendes Princip, dem ſich alle Theile des Gedichtes in durchgreifender Einheit integrirend einordneten. Für die ſagenhafte Maſſe ſind jedoch die eben betrachteten Ruhepunkte des Tituréliſchen Geſchlechtes, des Grales, des geiſtlichen und weltlichen Elementes, der freien Perſönlichkeit und des Orients und Occidents gegeben, welche nicht überſehen werden können und durch ihre Objectivität die verſchiedenen durch einander laufenden Elemente aus ihrer kraftloſen Expanſion zu einem anſchaubaren Stillſtand bringen. Für die beſchauliche Seite des Gedichtes ſei es uns für die leichtere Ueberſicht erlaubt, da in dem Vorkommen dieſer Contemplation reine Zufälligkeit und gar keine immanente Bewegung herrſcht, in äußerer Reflexion nach den allgemeinſten Beſtimmungen: Natur und Geſchichte, Kunſt und Religion, den Hauptinhalt dieſer überall eingewebten Betrachtungen hervorzuheben.

Die Reflexion in die Natur iſt durchweg, es kurz auszudrücken, phyſikotheologiſch, indem alles Natürliche auf ſeinen göttlichen, ſchöpferiſchen Urgrund zurückbezogen wird. Die Bewegung der himmliſchen Körper und ihr nach der Vorſtellung der alten Welt höchſt energiſches Verhältniß zur vegetabiliſchen und animaliſchen Natur, der chemiſche Prozeß, der Unterſchied der drei Reiche der Natur, die Zauberkraft der Metalle und Steine, die Heilkraft mancher Pflanzen, die Beſchreibung wunderbarer Bäume und Thiere, die Temperirung des natürlichen Menſchen u. dgl. beſchäftigen den Dichter unaufhörlich, (Görres hat in der Einleitung zu Lohengrin S. XXX—XXXIII. das Merkwürdigſte ſyſtematiſch geordnet.) Die Ueberſetzung des Buchſtabens der Natur in einen ſpirituellen Sinn hat er dabei keineswegs vergeſſen und haben wir auf dieſe Metamorphoſe ſchon in der Durchnahme des ſchönen Eingangs aufmerkſam gemacht.

Geſchichtliche Parallelen liebt der Dichter ſehr. Größere Momente aus der Weltgeſchichte (Cäſar, Alexander u. ſ. f.) ſind ſeltner; öfter erinnert er an ähnliche Scenen in anderen Dichtungen, namentlich in Veldecks Aeneis, in Hartmanns Iwain und deſſen Ereck und Enite; die Stellen, die ſich auf unſere nationalen Epen beziehen, hat Mone in der Einleitung zum Grooteſchen Triſtan in einer Note zuſammengeſtellt; auch auf ſeine eigene Geſchichte kommt er häufig zurück, mit dem Zuſtand ſeiner Helden ſympathiſirend oder ihn beneidend und geht darin oft bis zum Humor. Das ſtändige Element ſeiner Parallelen aber iſt die bibliſche Geſchichte alten und mehr noch neuen Teſtamentes, wodurch der Poet ſeinen kirchlichen Standpunkt am klarſten ausſpricht. Eva, Abraham, Moſes, Judas, Lazarus, Petrus u. ſ. w. haben ihm Anlaß zu den ſchönſten Vergleichungen gegeben.

Die Reflexion des Dichters in die Kunſt iſt beſonders merkwürdig. Es iſt bekannt, wie Wolframs Manier, wenn es ihr auch gar nicht an Verehrern fehlte, ihre einſichtigen Tadler hatte, unter denen Gottfried von Straßburg die meiſte Beachtung verdient. Stritt doch Frauenlob mit den Meiſtern Rumsland und Regenbogen um ſeinen Kunſtwerth in Vergleich mit Andern. Dies mag mit eine Veranlaſſung für den Dichter geworden ſein, über das Weſen der Kunſt ein tieferes Bewußtſein zu erwerben. Doch hat er insbeſondere nur erſt die Beſtimmung des Maaßes und der Mannigfaltigkeit in der Einheit erkannt, und wenn der Fund dieſer Einſicht von der höchſten Wichtigkeit iſt, ſo kann ich doch etwas Mehres in ſeinen äſthetiſchen Bemerkungen noch nicht finden.

Die Reflexion in die Religion iſt, wie ſchon oben angedeutet worden, die bei weitem vorzüglichſte und auch, weil der Dichter das Moraliſche und Ethiſche nur erſt dunkel von dem Religiöſen unterſcheidet — er ſteht auf dem Durchgange vom Glauben durch die Moralität zur Speculation — die durchgängigſte, in die er am liebſten von jedwedem Inhalt aus zurückſpringt. Er lebte noch in der poetiſchen Periode unſeres Volkes, wo die Vorſtellung noch in alle Wege lebendig war und der ſie zerfreſſende Gedanke erſt in Einzelnen aufzuſtehen anfing. Es kommt darauf an, daß wir uns den religiöſen Standpunkt des Dichters vergegenwärtigen, um uns in ſeine Welt zu finden. — Vor allen Dingen muß man die katholiſch-kirchliche Anſicht der ganzen Ewigkeit als allbeſtimmende Grundlage feſthalten, nach welcher die Welt in eine dieſſeitige und jenſeitige, nnd jene wieder in eine erlöſ'te (Kirche) und nicht erlöſ'te, alſo verdammte (Nicht—Kirche), jene in eine abſolut ſelige (Himmel) und abſolut unſelige (Hölle) als Gegenbild der erſten zerfiel. (S. Carové über alleinſelig-machende Kirche. 1ſte Abth. 1826. S. 26—37.) Durch den von der Kirche überlieferten Glauben ward das Bewußtſein erweckt, ſeinem Begriffe, ſeiner Beſtimmung nicht unmittelbar gemäß zu ſein, ſondern es erſt durch Vermittelung zu werden. Dieſe Vermittelung, von der Kirche für das einzelne Subject als deſſen Wiedergeburt vorgeſtellt, ward jedoch nach und nach immer mehr aus dem eigenen Selbſtbewußtſein in das Thun eines Anderen verwieſen Ein Anderer, als es ſelbſt, der erſte Adam nämlich, hatte Sünde und Tod über ſein Geſchlecht gebracht. Ein Anderer, als es ſelbſt, der zweite Adam, hatte für es jene gebüßt und dieſen vernichtet. Die magiſche Gewalt des Taufwaſſers machte der Erlöſung und Begnadigung theilhaftig und die Zauberkraft des genoſſenen Leibes und Blutes des Gottes ſelbſt war ein Gegengift gegen den in allen Gliedern durch Erb- und eigene Sünde wühlenden Tod. Für die Tilgung der eigenen Sünde fand aber das Bewußtſein in ſich ſelbſt nicht

Rath, ſondern es wandte ſich an die Corporation, der die Vermittelung des Endlichen mit dem Unendlichen übertragen war und welche dem einen bei dem andern, dem andern bei dem einen diente, indem Gott die Entäußerung ſeiner Subſtantialität für den Genuß des Einzelnen wollte und wiederum dieſem Einzelnen die Entäußerung ſeiner Endlichkeit, um zur Unendlichkeit zu gelangen, Bedürfniß und Endzweck war. Jener Stand hatte die Strafen, welche die Schuld der Vergehung aufhöben, und die Gaben zu beſtimmen, welche das Wohlgefallen Gottes erzeugen könnten. Und ſelbſt die unmittelbare Erhebung des Einzelnen zu Gott, das Gebet, ward verſchlechtert, indem ſie gleichfalls auf für ſich ſelbſtſtändige, außer dem Bewußtſein befindliche Träger geworfen ward. Der Prieſter las die exorciſtiſche Seelmeſſe; der Heilige, der Engel, die Mutter Maria baten für den, der beten wollte, Gott ſelbſt aber nicht erreichte, ſondern bei den ihm näheren Weſen ſtehen blieb und ſie für zu ihn bitten bat. (Vgl. Carové: über alleinſeligmachende Kirche. Zweite Abtheilung. Göttingen 1827. S. 9. ff.) Es iſt nicht zu leugnen, daß im Allgemeinen unſer Gedicht dieſen Glauben des Mittelalters ausſpricht; allein es muß auch geſagt werden, daß es denſelben nirgends gedankenlos darſtellt. Oft ſieht man dem ſchroffen, dunkeln und vieldeutigen Ausdruck die Arbeit an, welche es dem Dichter gekoſtet hat, ſein tiefes, innerlichſt vom Glauben genährtes Gefühl im Wort herauszuringen. Er hat ein Recht zu ſchließen:

Nu prüfet alle werden
Die wirde dieſes Buches
Von devtſcher zung' uf erden
Wie getiht wart ſo werdes ruches.
Daz lip und ſel ſo hoch gen wirde wiſet,
Alle, die ez horen, leſen oder ſchriben,
Der ſele müzze werden geparadiiet.

Man könnte ſagen, daß das Gedicht vom Lohengrin, wie wir es von der im Titurel erzählten Sage abweichend beſitzen, alle eben durchgegangenen Elemente des Titurel in der Form individueller Wirklichkeit darſtelle. Dadurch, daß es deutſche Sitte und Geſchichte in der Entwickelung der Geſchicke des Sächſiſchen Kaiſerhauſes, vorherrſchend ergriffen und in der Schilderung der Niederlande, des Krieges Heinrichs des Finklers mit den Ungarn und den in Italien eingefallenen Saracenen, der Kaiſerkrönung, der Hochzeitfeierlichkeiten u. ſ. w. ohne alle phantaſtiſche Ausſchweifung ſich verhält, unterſcheidet es ſich jedoch merklich. Die berührten Verhältniſſe, Begebenheiten und Namen ſtimmen im Allgemeinen ſo ſehr mit der wirklichen Geſchichte überein, daß es der Verſicherung des Dichters, er habe das alſo in den Chroniken geleſen, gar nicht bedarf. Die treue Ausführlichkeit, mit welcher vom Kaiſer herab die Herzogin, ihre Dienſtmannen, die Bürger, der Gemeinderath, der Papſt, die Biſchöfe, Aebte und Capellane in ihren Verhandlungen und Verrichtungen uns vorgeführt werden, iſt eine der ſchätzbarſten Seiten des Werkes. Was im Titurel und Parcival oft als geſonderte Betrachtung erſcheint, iſt hier immer ein unmittelbares Geſchehen. Das weltliche Bewußtſein ſpricht ſich immer in beſtimmten Situationen durch die Abgeordneten der Städte, die Fürſten, vor allen durch den Kaiſer, das geiſtliche oder göttliche durch die Meſſe leſenden und Gott opfernden Biſchöfe, insbeſondere durch den Papſt aus, z. B. wo er dem Römiſchen Volk bekannt macht, daß die Apoſtel Peter und Paul ſelbſt den Sieg gegen die Ungläubigen hätten erfechten helfen. Merkwürdig iſt, daß auch der Baruch als Sünde vergebend vorgeſtellt wird. Die Tafelrunde und der Gral bleiben ganz außerhalb der eigentlichen epiſchen Handlung. Der Schwan, der den Ritter nach Brabant hin und wieder weg führt, iſt als ein Engel vorgeſtellt, der ſich von Oblat, die er mit dem Ritter theilt, nähre und die der Leib des Herrn iſt. Die Turniere, die Kleidungen, die vergleichenden Bilder ſind dem Titurel nicht ungeſchickt nachgeahmt. Die Zwiſchenreden Eſchenbachs mit Klingsor, dem Landgrafen und der Landgräfin ſind nur Ruhepunkte und das Gedicht vergißt am Ende dieſen Ausgang des Wettſtreites ganz, mit dem ehrlichen Preiſe Heinrichs II. und ſeiner Gemalin Kunigunde beſchließend.

Anhang über das Metrum des Titurel.

Die metriſche Bildung ſpiegelt den Geiſt der verſchiedenen Nationalpoeſien und der beſonderen Dichtungsarten ſo gut, wie Bauwerke den Geiſt eines Volkes in ſeinen mannigfaltigen freien Regungen, in ſeinen geiſtigen und ſinnlichen Bedürfniſſen. Und wie die Architectur weſentlich einen ſymboliſchen Charakter hat, ſo auch, es für ſich genommen, das Metrum. Wir können daher nicht umhin, in der Kürze zu zeigen, wie im Titurel jene Univerſalität, die Seele des Ganzen, ſich auch einen eigenthümlichen ihre Qualität ankündigenden metriſchen Leib zugebildet habe.

Mit der verſtändigen Schönheit, mit der Symmetrie, welche das Gleiche ſetzt, beginnt auch die Metrik im rhythmiſchen Parallelismus der Hebräer und in der dualiſtiſchen Sloka der Inder. Von dem Gleichſchritt geht das Metrum zur Einheit des Gleichen und Ungleichen oder von der Symmetrie zur Harmonie fort, welche concrete Bildung bei den Griechen erſcheint. Der *Hexameter*, die Form der ſtillgewordenen nur in der vergegenwärtigenden Phantaſie und Erinnerung lebenden Vergangenheit, enthält zweimal drei Füße. In der ihm eigenen Cäſur liegt der *Pentameter* ſchon angedeutet, worin je zwei und ein halber Fuß anſteigend eben ſo viel abfallenden Füßen gegenübertreten. Für ſich, als die Entzweiung, hat er keine Selbſtſtändigkeit, aber durch ſeinen Bruch in ſich enthält er aus dem elegiſchen Versmaaß, der Einheit des Hexameters und Pentameters, den Anſtoß zum Fortgang in andere Formen. Namentlich iſt die ſehnſüchtig anſchweüende Sapphiſche Strophe in der dreifachen Wiederkehr derſelben Reihe mit dem ſeufzerhaften Nachklange als eine weitere Ausbildung des erſten Theiles des Pentameters zu betrachten. Mit ihr hat ſich nach der vorangegangenen Vermittelung der Elegie die lyriſche Poeſie völlig vom Epiſchen, für ſich lebend, losgeriſſen. Im Alkaiſchen Metrum ſtellt ſich die dreifache Gliederung noch vollſtändiger heraus und mit ihm wetteifert das Choriambiſche Odenmaaß. — Die Empfindung, je mehr ſie ſich in die enge Sphäre des nur Subjectiven zurückzieht, je winziger ihr Inhalt wird, bedarf auch nur einer kurzen Entäußerung, wie ſie im Jambiſchen Dreiſchlag oder Trochaiſchen Vierling des Anakreon ihr zu Theil wird. (Die merkwürdigſten Beläge zu dieſer Behauptung geben Leiche der Minne- und Meiſterſänger.) — Die Satire dagegen, das verſtändige Gefühl, iſt auf gleiche Weiſe dem Subjectiven, wie dem Objectiven zugewandt; ſie hebt auch nicht mit der beſonnenen langen Sylbe an, ſondern ſchnellt im Jambiſchen Gange ſechsfüßig aufwärts. Aus der Vereinigung des ſubjectiven Pathos mit objectivem Inhalt in der Satire iſt auch der Zuſammenhang des ſatiriſchen Trimeters mit dem dramatiſchen zu begreifen, weil eben das Drama jene in der Satire noch im Widerſpruch erwachte Einheit auf vollendete Weiſe in ſich hat. In der Tragödie und Komödie durchlief der Trimeter alle Coloraturen des Pathos, ſo daß er bei Ariſtophanes oft kaum wieder erkannt werden kann. — Die politiſchen Verſe des Byzantiniſchen Zeitalters ſind in ihrer Sphäre daſſelbe, was die vom Germaniſchen Princip ausgegangene Verbildung des Hexameters in alliterirende und reimende Leoniniſche Verſe.

Die älteſte Wurzel der Germaniſchen Versformation, welche ſchon im ſogenannten Saturniniſchen Vers der Römer anklingt, iſt im Allgemeinen der dreimal wiederholte Jambus oder Trochäus.

— ◡ u. ſ. f.
◡ — ◡ — ◡ — ◡ a a
◡ — ◡ — ◡ — a b

Er erhob ſich zu einem vierzeiligen Parallelismus, der ſich in ſich ſelbſt verdoppelte, ohne ſcharfe Beſtimmtheit des Mittelbruchs und darin dem alten Hexameter vergleichbar, bis dieſe Strophe (die ſogenannte Nibelungenſtrophe) ſich in der ſpäteren Zeit in eine achtzeilige auseinander legte. Dieſes gedrungene Metrum ſtellt ſich bei Otfrid in ſtrengerer Form trochäiſch dar, welche die typiſche der ganzen Spaniſchen Metrik iſt. In der zwölfzeiligen Strophe (Herzog Ernſt's Ton) ging dieſes Metrum (aa, bb; dann ab, ab, cd, cd; welches die ſogenannte Hönweis iſt) zur Dreitheiligkeit fort. (abab, cdcd, efef, gh, gh.) Das Hildebrandlied, das ältere Rolandlied bei Schilter, der König Rother und die Kaiſerchronik (Annolied) ſchwanken noch alliterirend (das Nordiſche Princip des Conſonanten) und aſſonirend (das ſüdliche Prinzip des Vocales) zwiſchen dem Scandinaviſchen und Romaniſchen (dem das alt-Angelſächſiſche nicht zugezählt werden kann.) Veldeck, insbeſondere aber Hartmann von der Aue offenbaren bei uns die erſte gediegene Identität des Conſonanten und Vocals im gelungenen Reim, der jene beiden Elemente in ſich vereinigt. Die beſſeren Dichter beobachten in dieſem Metrum, obgleich der Trochäus mit dem Jambus nach dem dichteriſchen Bedürfniß wechſelt, noch eine Art Strophentheilung von vier Zeilen. (S. J. Grimm in den Altdeutſchen Wäldern. I. N. XIX. mit A. W. v. Schlegels Beurtheilung in N. 46 der Heidelberger Jahrbücher 1815.)

Der Reim erfordert zunächſt nur Symmetrie, welcher in beiden Formen, aa, bb u. ſ. w. oder ab, ab, Genüge geſchieht. Indem aber in dem erotiſchen Verhältniß die Einheit Unterſchiedener hervortritt und jedes Glied des Verhältniſſes, a und b, ſich in dem beide Seiten Haltenden, c, aufgiebt, alſo a : c = b : c, alſo c = b und a, ſo geht mit der erotiſch-lyriſchen Poeſie auch die Triplicität auf a, b, c. Daher iſt es ganz unnöthig, eine beſondere Neigung des Celtiſchen oder Germaniſchen Stammes für dieſe dreifache Gliederung anzunehmen, da in der geſchichtlichen Entwickelung ſowohl die Symmetrie früher erſcheinen muß, als ſie auch von ſelbſt zur Harmonie forttreibt, wie nach der Aegyptiſchen Kunſt die Griechiſche nicht ausblieb. — Nur die franzöſiſche Verſtändigkeit ſteckt zum Theil noch heute aus Liebe zur formellen Gleichheit im Alexandriner, der in ſeiner Begründung allerdings Germaniſch, durch die Cäſur aber bis zum Verluſt aller Flüſſigkeit zerſchnitten iſt.

Die Strophe des älteren Titurel iſt eine wunderbare metriſche Compoſition mit ſeinem daktyliſch-rhythmiſchen Gange, der auf dies Schema zurückgebracht werden kann.

(—⏑⏑ —⏑   —⏑)
⏑— ⏑— ⏑— ⏑⏑—́ ⏑— ⏑— ⏑ a
⏑— ⏑— ⏑— ⏑⏑— ⏑— ⏑— ⏑ a
⏑— ⏑— ⏑— ⏑— ⏑— ⏑ b
⏑— ⏑— ⏑— ⏑— ⏑— ⏑— ⏑— ⏑—⏑ b.

Die Strophe des jüngern Titurel ſtimmt im Ganzen in der Sylbenzahl — beide haben im Durchſchnitt 61 Sylben, — mit der älteren überein, hat aber den Strom der freien rhythmiſchen Bewegung verwiſcht und den Jambiſchen Schritt härter hervorgehoben, ſo wie endlich die langen Zeilen in kürzere zerlegt, wodurch zwei neue Reime hinzugekommen, gerade, wie Kaspar von der Roen es mit den alten nationalen Epen gemacht hat:

1. ∪—∪—∪—∪a
∪—∪—∪—∪a
2. ∪—∪—∪—∪b
∪—∪—∪—∪—∪—∪b
3. ∪—∪—∪—∪—∪—∪c
∪—∪—∪—∪d
∪—∪—∪—∪—∪—∪c

Wie in den Nibelungen das gewaltige, feierliche, ſcharfzeichnende Metrum des eigenthümlich deutſchen, im Triſtan das kurze ſchmiegſame lyriſche Metrum des romantiſchen Epos, ſo iſt in der Strophe des Titurel ſowohl das Objective der maleriſchen Anſchauung, als das Subjective der Empfindung, als endlich die erhabene Ruhe theologiſcher Betrachtung vereint. (Vgl. Docen im Altd. Muſeum I. S. 94 u. 95 u. S. 456.) Allein noch iſt weder die Zuſammenſchließung der beiden Prämiſſen ſo abgerundet, wie in der Ottaverime, noch auch die Bewegung ſo lebendig und im Forttrieb ruhig, als in der Terzine.

Es iſt bekannt, daß die dreitheilige Gliederung 1360 zur durchgreifenden Beſtimmung der metriſchen Form des Meiſtergeſanges gemacht wurde, da es zuvor auch gefünfte und geſiebente Geſetze gab. Da nun von Seiten der Qualität die relative Identität ſo wenig als die comparative Unterſchiedenheit des Minne- und Meiſtergeſanges geleugnet, und da ferner von Seiten der Form die Identität eben ſo wenig abgeſprochen werden kann, ſo iſt eben das ſondernde Princip beider nur darin zu finden, daß die Grundzüge der formellen, äußerlichen Organiſation mit Bewußtſein für ſich fixirt und dadurch zum Weſentlichen gemacht wurden. Dieſe überwiegende Ausbildung der Form erregte nach und nach Gleichgültigkeit gegen den Inhalt und nun galt für einen Meiſter, nicht, den die Muſen erzogen, ſondern der einen „neuen Ton“ ohne Verſtoß gegen die Tabulatur erfinden konnte, welche ſchon in der Kenningar und Skaldár der jüngeren Edda ihr Vorbild hat.

Treibt doch faſt alles geiſtige Leben ſich bis zu einem ſolchen gedankenloſen Formalismus, in welchem es erliſcht, indeß ſein unſterbliches Theil in neue Schöpfungen übergegangen iſt. Eben wegen ſolcher zuerſt erſcheinenden *Verhärtung* und wegen ſolcher Mitte zwiſchen Minne- und Meiſtergeſang iſt der Titurel ſo merkwürdig in ſeinem Metrum, deſſen Beziehung zur Terzine wir andeuteten.

§. 4.

Die göttliche Komödie.

Der größte Mangel des Titurel iſt offenbar das atomiſtiſche Zerfallen ſeiner Elemente, welche ſich noch nicht von ſelbſt in das ungetrübte Licht der Religion auflöſen, und ſodann die abſtracte Schattenhaftigkeit, in welcher ſich ſeine wirkliche Welt, wie zum Theil die ſeines Glaubens vor uns erbauet; eine trübe Ferne, welche durch ihre Unbeſtimmtheit oft reizend, und, wo ein wahrhaft himmliſcher Strahl das Grau durchbricht, erbaulich, doch für den Geiſt keineswegs befriedigend iſt. Aber endlich *fand die Religion*, welche Gott im Geiſt und in der Wahrheit erkennen und lieben lehrt und welche das Treibende der Weltgeſchichte überhaupt iſt, nach einer mehr als tauſendjährigen Bewegung in *Dante ihr poetiſches Organ*. Eher konnte ſie nicht dazu kommen; denn des Johannes Apokalypſe iſt, einzelne Aeußerungen ausgenommen, in der Darſtellung ganz jüdiſch-orientaliſch.

Die *Morgenländiſche* Kirche hatte Gott vorzüglich als die Subſtanz im *Uebergange* in ein endliches Daſein oder in der unmittelbaren Entäußerung, welche das Gegentheil des λογος ἐνδιαθετος, zu begreifen geſucht und die Gnoſtiker namentlich hatten in Trübheit darüber gebrütet. — Die *Griechiſche* Kirche hatte ſodann vornehmlich die *Subjectwerdung* der Subſtanz, die Einheit des Endlichen und Unendlichen in der Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur ergründet, und, außer für das Denken in der Wiſſenſchaft hatten die Byzantiner, nimmer dem urſprünglichen Kunſtgenius ganz abgewandt, in Bauwerken, wie der Tempel des Logos zu Byzanz; in Statuen und Bildern, welche für die plaſtiſche Kunſt des ganzen Abendlandes typiſche Bedeutung erwarben; in heiliger Kirchenmuſik, in ſchönen Reden, in Allegorien und Romanen, wie Johannes von Damaskus im Barlaam und Joſaphat, jenen Inhalt für die Anſchauung und Vorſtellung vielfältig geſtaltet. — Der Germaniſchen Kirche endlich ward die Aufgabe, den Geiſt als durch den Sohn mit dem Vater vermittelt oder als die abſolute Einheit des göttlichen Seins und Weſen zu begreifen. Daher wurden in ihr insbeſondere die Dogmen von der Verſöhnung oder von der Mangelhaftigkeit des Einzelnen und ihrer Aufhebung durch den Glauben und durch die Sacramente unterſucht. Das durch die Sünde corrumpirte Individuum ſollte transſubſtantiirt werden. Noch verſtellte der Geiſt wohl die Elemente ſeines Lebens in ein unvollkommenes dieſſeitiges und in ein vollkommenes jenſeitiges Daſein. Was er glaubte, war außer ihm geſetzt und ward von ihm nur vorgeſtellt. Die einſt in der Vergangenheit geſchehene und die einſt in der Zukunft am Ende der Zeit wiederum als ein ſinnlich wahrnehmbares Geſchehen erwartete Offenbarung; die Verſicherung der kirchlichen Tradition, der geweihete Ort, die Knochen eines für heilig gehaltenen Menſchen u. dgl. waren dem Bewußtſein lange die Gründe ſeiner Gewißheit.

In Paläſtina war Gott als Menſch, der Menſch als Gott gewandelt. Dort hatte ihn das Volk Gottes im ſeltſamſten Widerſpruch mit ſeiner Erwähltheit verkannt und getödtet und dort war er drei Tage und Nächte lang begraben geweſen. Nach dieſem Ort, wo der geſtorbene Gott gelegen, ſehnte ſich das Bewußtſein, um an der vom göttlichen Leiden geweihten Stätte ſein Unglück, das Gefühl des ungelöſ'ten Gegenſatzes ſeiner endlichen Natur mit der göttlichen Unendlichkeit auszuweinen. (Vgl. Hartmann v. d. Aue. Maneſſ. S. I. 180. und Docen in Schelling's Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, S. 445—61, wo ein Kreuzlied von Ruge u. ſ. w.) Aber in dem Fortgang der Kreuzzüge, als Reſultat derſelben; enthüllte ſich die Täuſchung, daß ein ſinnliches Ding, ein Grab, ein Ort, des Heiligen voll ſein könne und aus der Leerheit des Endlichen ſtieg der nach unendlicher Befriedigung ſchmerzlich hungernde Geiſt, wo er ſich nicht abſolutem Leichtſinn oder in Klöſtern ſtoiſcher Frömmigkeit überließ, tiefer in ſich hinein, nun, ſeiner ſelbſt gewiß, mit verſchloſſenem Auge im eigenen Innern den Sonnenaufgang der ewigen unverlierbaren Wahrheit zu erblicken. Jene Flagellanten, wie ſie dazumal im Gegenſatz zu Andern, welche der wollüſtige Zauber der Töne in den Venusberg lockte, büßend durch die Welt zogen und Alles mit in ihre asketiſch-bakchantiſche Erglühung hineinriſſen, ſie bezeichnen, wie dieſem toſenden Strom gegenüber die ſtillen Waldenſer (vgl. Raynouard choix de poësies de Troubadours I. Noble leçon des Vaudois etc.) die Umwendung des Geiſtes durch die Einkehr in ſich. Die Myſtik begann nun zu wuchern.

Viele Gedichte des Mittelalters gehen in die chriſtliche Weltvorſtellung zurück, aber des Herzens Gefühl mehr ausſtammelnd als ſingend, ſtellt keines ein organiſches von jenem Centrum bewegtes Ganze dar.

Dies Alles, jene tiefen Bewegungen des Geiſtes und dieſe Verſuche, ſich das Höchſte ſeines Inneren im Wort gegenſtändlich zu machen, hatte Dante zum Theil hinter ſich, zum

Theil um ſich und er ſammelte die von ſo vielen Seiten ihn umrauſchenden Blitze mit der Macht eines götterbändigen Zeus zu Einem leuchtenden Geſtirn. Die ganze damalige Wiſſenſchaft lag ihm offen; ſein äußeres Leben war reich geweſen; eine große Vorzeit voll allſeitiger Erinnerungen ſchaute in Italiens ſpäteres Leben mitwirkend hinein und im Virgilius fand Dante das Muſter eines ſo netten und klaren Ausdrucks, wie es der Deutſche nicht hatte. (Vergl. über Dante's Bildung Bouterweck's Geſchichte der Poeſie I. S. 61 ff.) Wenn man ferner bedenkt, wie die Mutter des Italieniſchen, das Lateiniſche, die Sprache der Kirche war, und wie in ihr damals philoſophirt, alſo nur durch ihre Kenntniß die ächte wiſſenſchaftliche Bildung erſchloſſen ward, ſo gewinnt man die Einſicht, daß die poetiſche Formirung des Gedankens Dante mehr gelingen mußte, als dem in einer beſchränkteren Bildung lebenden deutſchen Dichter des Titurel, wenn gleich er die deutſche Sprache mit ſehr ſpeculativem Sinn gehandhabt hat. Er, der in der Erfüllung der Zeit erſchien, ward vorzugsweiſe der Dichter der chriſtlichen Weltvorſtellung und wird es bleiben. Weder der Kreuziger Johanns von Frankenſtein, noch die äneiſirte Chriſtias des künſtlichen ſich gut auf das Lateiniſche verſtehenden Veroneſiſchen Vida, noch die oft in Oſſianiſche Weichheit und Nebligkeit verdunſtenden Meſſiaden Klopſtocks und Lavaters vermögen dieſe Allgemeinheit zu erringen, welche die göttliche Komödie immer haben wird.

Dante's apokalyptiſches Gedicht iſt ein Kreis von Kreiſen, in der Einfachheit ſeiner Bewegung unendlich viele Unterſchiede entfaltend. Symmetriſch ſtehen die Abtheilungen jedes Kreiſes neben denen des andern; aber eben dadurch beziehen ſie ſich auf einander und weiſet der folgende immer auf den früheren zurück. Und weil nun die beſondere Qualität eines jeden Kreiſes eine andere iſt, durch ſie alſo Gegenſtand, Bild, Gefühl, Sprache immer anders beſtimmt wird, durch alle Abtheilungen einer Sphäre deren Beſonderheit, durch die Beſonderheit der drei Kreiſe aber der Eine große der Religion hindurchgreift, ſo geht daraus eine lebendige Einheit aller Theile hervor, deren der Titurel ermangelt, wie ſehr auch die Tendenz darnach faſt überall in ihm ſichtbar iſt. (Was den beſondern formellen Unterſchied betrifft, wornach der Kunſtcharakter des Inferno plaſtiſch, der des Purgatorio pittoresk, und der des Paradiſo muſikaliſch genannt werden muß, ſo iſt die Nothwendigkeit dieſer Differenz aus dem Inhalt ſchon von A. W. v Schlegel im Athenäum II. 2. S. 203—224 und von Schelling im kritiſchen Journal der Philoſophie, Bd. II. in dem Aufſatz über die philoſophiſche Bedeutung des Dante, dargethan worden. Ich wende mich daher in dieſer kurzen Betrachtung nur noch zum Inhalt, um die ſpeculative Nothwendigkeit und die vollendete Harmonie des Ganzen zu erkennen.)

Das Eine und Allgemeine, welchem in der göttlichen Komödie das Viele eingebildet wird, iſt die Religion überhaupt. Das Beſondere in den drei Stuffen der Inferno, Purgatorio und Paradiſo iſt das Verhältniß des endlichen Geiſtes zum unendlichen in ſeinen drei möglichen Formen: der Entzweiung (Schuld und Verdammniß), der Aufhebung der Entzweiung (Entſühnung der Verſchuldung) und der aufgehobenen Entzweiung oder wirklichen Verſöhnung beider (Vergeſſenheit der Schuld durch Eunoë und Lethe).

Erſtlich im Inferno der endliche Geiſt in ſeinem durch ſich ſelbſt in der Vernichtung der natürlichen Unſchuldigkeit durch das Bewußtſein der Selbſtheit im Denken und Wollen geſetzten Unterſchied (Abfall) von Gott von der leiſeſten Differenz im Limbus an bis zur abſoluten Entzweiung im ganz zum Subject gewordenen Böſen. — Zweitens im Purgatorio derſelbe in der Fortbewegung aus der ſelbſtſüchtigen Reflexion in ſich zur Reflexion in Gott. Das Inferno iſt deshalb als ein ſich immer verengender Trichter, das Purgatorio, in welchem der endliche Geiſt ſich erhebt, als ein Berg vorgeſtellt. Hier erſcheinen nun alle Momente in der Fortſchreitung des Gemüthes aus der Vertiefung in ſich ſelbſt zur Hinwendung in Gott in Buße, Zerknirſchung, Begnadigung, Erleuchtung u. ſ. w. bis zur gänzlichen Unabhängigkeit des endlichen Geiſtes von ſich, mit welchem qualitativen Unterſchiede er aus jenem Schweben zwiſchen der peinigenden Beſchauung ſeiner Unthat und der Gewißheit ihrer Verſöhnung drittens in das Paradiſo überſpringt, wo der von Natur, Welt und Selbſtheit (nicht loſe, ſondern) freie Geiſt in beſtändigem Aufſteigen von einer Klarheit zur andern mit dem Anſchauen des dreieinigen Gottes, des abſoluten in der Unendlichkeit unendlichen Geiſtes endet.

Im Einzelnen aber iſt dieſes Beſondere ſo ſinnlich und der Vorſtellung immer ſo nahe geſtaltet, daß man mit immer gegenwärtigem Sinn in der Dichtung verweilt und im Jenſeits das Dieſſeits nicht abſtracter Weiſe vergißt. Dante hat die Objectivität der Darſtellung noch erhöht, indem er ſelbſt wie ein Spiegel die Fülle der wunderbaren Scenen, Perſonen und Reden einfach zuſammennimmt. Er als der Wanderer repräſentirt die ihrer ſelbſt bewußte Subjectivität, welche in der objectiven Reihe jener demüthigenden, erhebenden und beſeligenden Gemälde den Proceß ihrer eigenen Geſchichte erblickt, nach qualreicher Selbſterkenntniß und nach der von Schmerz und Hoffnung gemiſchten Buße ſich in der Einheit des Glaubens und der Liebe oder in der Seligkeit findend.

§. 5.

Vergleichung des Titurel mit der göttlichen Komödie.

Jede Vergleichung hat nur dann einen Sinn, wenn ſowohl eine Identität als ein Unterſchied der zu Vergleichenden da iſt. Nun wäre der Titurel mit anderen Werken Wolframs oder mit epiſchen Gedichten aus demſelben Sagenkreiſe, oder mit ſeiner Provenzaliſchen und Nordfranzöſiſchen, oder mit der Fürtererſchen Bearbeitung — Dante's Komödie aber mit des Odyſſeus oder Aeneas Niedergang zu den Todten. oder mit den Viſionen des Mönchs Albericus oder auch mit Gemälden ähnlichen Inhaltes z. B. mit dem jüngſten Gericht in der Sixtiniſchen Kapelle, oder mit Miltons Paradies zu vergleichen — aber das deutſche Rittergedicht und die theologiſche Komödie ſcheinen wenig parallele Punkte darzubieten. Doch ſchon im Vorigen iſt eine ſolche Vergleichung angelegt und es wird ſich zeigen, daß bei der weiten Entfernung beider Gedichte ihre Beziehung ſehr nahe liegt. Den Nibelungen entſpricht in der Italiäniſchen Literatur in umgekehrter Folge das befreite Jeruſalem, dem Triſtan der raſende Roland, dem Titurel die divina Comedia. Dieſe Vergleichung iſt eigentlich für die Erkenntniß unſerer Poeſie im Mittelalter durch den Gegenſatz am intereſſanteſten.

Dasjenige, was die durchgehende Einheit beider Gedichte ausmacht, iſt, wie ſchon erinnert worden, die Tendenz, die chriſtliche Weltvorſtellung in allen ihren Momenten poetiſch auszudrücken. Der Titurel geht immer von der Geſchichte aus, wie verworren ſich die Begebenheiten auch öfter darſtellen. Dennoch iſt die Geſchichte für ſich nicht das Weſen des Gedichtes nach der eigenen Ausſage des Poeten, ſondern, was als ein Accidentelles erſcheint, die Reflexion, welche den concreten hiſtoriſchen Stoff in die Welt des Glaubens und der Moral zurückführt, ſoll ſeine Subſtanz ſein. — Dante aber geht von der Idee aus und wenn daher nach dieſer Stellung Alles von der Hölle bis in den Himmel dieſelbe offenbart, ſo ſpielt ſie im Titurel mehr nur herbei, wo ſie gerade Eingang finden kann; zuweilen bricht der Dichter die Gelegenheit zur contemplativen Abſchweifung auch geradezu vom Zaun. Seine Aeußerungen über den Glauben ſind in ſtrenger Kirchlichkeit gehalten. Was ſonſt bei den deutſchen Dichtern des dreizehnten Jahrhunderts nicht Seltenes iſt, Polemik gegen den Klerus, iſt ihm fremd; er lobt immer die „gute Pfaffheit.“ Da er den Glauben nicht vollſtändig begriffen hat, ſo iſt das Eindringen in ſeine wunderſamen Anſpielungen, Verknüpfungen, Gedankenbildungen nicht leicht. Wie in den Arabesken bekannte organiſche Bildungen mit freien Schöpfungen der Phantaſie neckend verbunden ſind, ſo ſpielen auch bei ihm die bunte Farbe der Vorſtellung und der ſich ſelbſt gleiche Strahl des Gedanken träumeriſch, dämmeriſch in einander. — Dante war offenbar viel freier von der Autorität der Kirche, weil er eine gründliche, wahrhaft philoſophiſche Anſchauung aller Artikel des chriſtlichen Glaubens hatte. Darum iſt es allen Proteſtanten möglich, in ihn einzugehen und iſt er auch ſchon häufig von ihrer Polemik gegen die Römiſch-katholiſche Kirche benutzt worden.

Da beide Gedichte in ihrem hiſtoriſch-objectiven Stoff nichts Gemeinſames haben, ihre Identität vielmehr in einer anderen Sphäre liegt, ſo iſt daraus die ſchon berührte umgekehrte Stellung der hiſtoriſchen und contemplativen Maſſe in beiden erklärbar. Im Titurel iſt trotz des inneren Centrums die Geſchichte der äußere Leiter, im Dante iſt die Idee es ſelbſt, welche die Bewegung vollbringt und daher iſt die contemplative Allſeitigkeit der göttlichen Komödie eine viel gediegnere, als die des Titurel, wo ſie im lockerem Zuſammenhange ſich mehr neben die geſchichtliche Maſſe einfügt. Aber Dante umfaßt auch in einer pſychologiſch-merkwürdigen Progreſſion alle ausgezeichneten Formen des Bewußtſeins aus der heidniſchen, jüdiſchen und chriſtlichen Welt, wie ſie der wirklichen Geſchichte angehören, wogegen aus dem Titurel — abgeſehen von den ritterlichen Sitten und vom chriſtlichen Glauben, die Wirklichkeit beinah' ausgeſchloſſen iſt. Was von der Natur und Geſchichte ergriffen worden, iſt wenigſtens phantaſtiſch umgeſtaltet, wie z. B. Alexanders Geſchichte, der Salamander ꝛc. Daher berührt im Titurel das Contemplative das Hiſtoriſche nur mechaniſch, iſt über demſelben nur hingebauet; in der göttlichen Komödie dagegen hat ſich das eine Element chemiſch durch das andere erſättigt und ſind beide in gegenſeitiger Vertiefung in einander aufgegangen.

Daraus entſpringt noch ein anderer Unterſchied, daß nämlich der deutſche Dichter mehr in der Symboliſirung ſtehen geblieben iſt. Seine Allegorien ſind weder ſehr häufig, noch ſehr ausgeführt. Im Dante aber durchdrang ſich die denkende Vernunft mit der Bildſchaffenden Phantaſie in ſolchem Grade, daß ſein Werk, obgleich weſentlich eine Allegorie im Großen, dennoch durch die Gewalt der ewigen, einzig wahrhaft ſeienden Idee eben ſo ſehr über dieſe Form hinweg und ein lebendiges, vom Hauch allgegenwärtiger Wirklichkeit beſeeltes Gedicht iſt. Da Dante Gedanken und Begriffe vorſtellig zu machen hat, ſo kann er des Symbols und der Allegorie nicht entbehren, hat ſie aber zu dienenden Momenten des Ganzen herabgeſetzt; es ſind Blumen, welche in ihrer mannigfaltigen Farbenpracht auf die Eine belebende Sonne hindeuten.

Auch im Titurel iſt das Symbol, iſt die Allegorie nicht Zweck, da er in der That ein epiſches Gedicht iſt. Zwar iſt er kein heroiſches Epos, deſſen Intereſſe der wirkliche Kampf zweier verſchiedenen Völker (S. Bouterwecks Aeſthetik II. 1815. S. 168.), aber er iſt auch noch fern von ſpäteren Verirrungen. Der Ritter, die freie, unabhängige Subjectivität, iſt das Princip ſeiner epiſchen Begeiſterung. Dieſe Subjectivität hat eigentlich keinen anderen Gegenſatz, als den ſie ſich ſelbſt ſetzt, denn auch der andere Glaube iſt nur in ſofern ein negatives Element, als ſie ihn aus ſich dazu beſtimmt: Gamuret, wie Tſchionatulander kämpfen unter dem heidniſchen Baruch gegen Heiden. Die Peripherie eines ſolchen Ritters iſt, weil ihr Centrum die Willkühr, eine unbeſtimmte und daher geräth nur eine andere Willkühr mit ihr in Conflict. Tſchionatulander iſt nebſt den übrigen Rittern im Titurel dieſer Spitze des Willens oft ſehr nahe, welche in den Amadisromanen die abentheuerlichſten Compoſitionen zeugte. — Dante dagegen hat kein Epos gedichtet und hat ſo wenig eine Geſchichte beabſichtigt, ja iſt in Berichtung der Fülle pragmatiſch nicht zuſammenhängender Begebenheiten ſo kurz, daß Bouterweck in Verlegenheit, wie er dieſe ſeltſame Compoſition begreifen ſolle, ſie eine poetiſch-theologiſche Reiſebeſchreibung nannte. Sie iſt ein Inbegriff des Univerſums, ſo weit es ſich dazumal dem Bewußtſein entfaltet hatte und ein durchaus individuelles Gedicht, in welchem, was von Hölle, Erde und Himmel vergeſſen ſei, ſchwerlich zu ſagen wäre: ſie iſt ein göttliches Schauſpiel.

Auch der Titurel legt allen Inhalt des damaligen Bewußtſeins aus und zwar, wie Dante, denſelben durchdrungen vom Geiſt der chriſtlichen Religion. Allein er hat jenen Inhalt viel abſtracter formirt, in eſoteriſcher Weiſe, welche nur wenigen Gebildeten, nicht aber dem Volke und noch minder dem Sinn anderer Völker zugängig iſt. Daher iſt das Gedicht auch nur in einem Stande Eines Volkgeiſtes lebendig geweſen und von den Deutſchen, wie von den Franzoſen vergeſſen worden.

Bringt aber ein Volksgeiſt ein vollendetes Werk aus ſich hervor, ſo legt er daſſelbe auf den Altar des Weltgeiſtes allen Völkern zum Genuß vor: das iſt die claſſiſche Vollkommenheit, welche dem Titurel wegen ſeines eigenſinnigen Inhaltes und ſeiner ſpröden Geſtaltung (welche zuweilen an Jacob Böhme erinnert) abgeſprochen werden muß, die aber die göttliche Komödie beſitzt. Sie hat das Ideal erreicht, d. h. die völlige Durchdringung eines abſolut intereſſanten Stoffes mit einer abſoluten der Idee gemäßigen Form.

Erſt durch Göthe's Fauſt haben wir ein ideales Analogon, was ebenfalls in das Pantheon der Menſchheit eingeht: der Titurel aber, wie hoch er auch für ſeine Welt ſteht; wenn ihn auch der Dichter ſelbſt dem Adler vergleicht, der alle anderen Vögel überfliegt; wenn ihn auch Püterich von Reicherzhauſen noch im funfzehnten Jahrhundert das Haupt ob allen deutſchen Büchern nennt und A. W. v. Schlegel ihn dem Dante vergleicht: ihm müſſen wir jene Allgemeinheit abſprechen, die einer vollendeten Kunſtgeſtaltung nicht fehlen darf. Ich wenigſtens kann nicht anders, als den vollſtändigen Titurel — wie ſehr ich die Allſeitigkeit ſeines Inhaltes, die Phantaſie des Dichters, die Bildung ſeiner Sprache, ſein geſchichtliches Intereſſe u. ſ. f. anerkenne — doch ſeinem Kunſtwerth noch nicht nur unter die Nibelungen und den Triſtan, ſondern auch unter den Parcival zu ſtellen.

Beilagen.

Erste Beilage.

Betrachtung der Natur und Geſchichte.

1. Gott in der Natur.

Swenne von der ſterne loufen
Sich tempernt die Elementen,
Daz uns die ſunder koufen
Bringent richeit manige von preſenten:
Blůde, blumen, wurtz und alle boume,
Daz kan der meye bringen
Von der ſunnen hoch nemender goume.

Swes die werlt iſt lebende,
Des giht man gar der ſunnen,
Wer iſt dawider ſtrebende,
Der muz ir doch von got der krefte gunnen.
Den ſull'n wir dar umbe loben gemeine,
Und niht uberein die ſterne,
Wann got iſt aller Dinge vogt aleine.

Die planeten můzzen
Dienen menſchen kunne,
Wer die darumbe grůzzen
Wolt für got, des witze wer viel tumme;
Und muz in doch iehen grozzen kreften,
Daz iſt niht von in ſelben,
Dann allein von gotes meiſterſchefte.

Swenne die ſunne verren
Uns mit ir louff, beginnet
Die grûn uf allen terren;
Blûde, blumen uns da gar zurinnet;
Mit linde kalt kann uns der winter ſmahen,
Von widerkunſt der ſunnen
Muz er hin und kan uns freude nahen.

Als got der waren ſunne
Unſere hertzen nahen,
Aller tugenden wunne
Mit heilebernder fruhte gein uns gahen;
Swenne aber in ſunden winter iſt von uns iagende,
Er kumt uns aber wider,
Ob wir der waren rew niht ſin unverzagende.

Vil manic edel wunder
Git uns got zu teile
In zweier weiſe beſunder:
Ein halp der ſel in ewiclichem heile,
Und anderhalp dem leip alein zu gute;
Wer daz von got erkennet,
Der iſt der rehten witze wol der frute.

Zu meyen wunneberndc
Scholten wir gedenken:
Got, herre, bis uns wernde
Der wunne, die da nieman kan verkrenken.
Wann dieſe wunne zurfûrent wiederreiſſen,
So hilf uns zu der wunne,
Die an ende nieman kan zurſleiffen.

Daz ſelbe ſo wir freude
Sehen an den werden frowen,
Zu wunnebernder ſcheude
Gezimiert ritterſchaft ſchul'n wir ſchowen,
Da engegen ſo ſcholl'n wir ſchar der engel mezzen,
Iſt ſolhe wunne uf erde,
Wie iſt der himmel dann mit wunne beſezzen.

Swer alle dinc bedehte
Alſuſt nach gotes eran,
Vil ſelikeit im brehte
Ein ieglich dinc, wolt ers zu gute keren,
Darnach ez got dem menſchen hat wol geordnet.
Genuec daz wol erkennent
Die ewige frevde mit ſelden uf ſich hordent.

Got, dine wunder ſwere
Sint aller menſchen munde
Und immer unſagebere;
Ez wart nie wag ſo tieffer an dem grunde.
Wir haben ez als von diner ſtarken krefte,
Und wazzer in den luften,
Din kunſt die pfligt der grozzen meiſterſchefte.

Mit ſternen gotes girde
Und viel mit ſtein verwundert,
Craft mit grozzer wirde
Git er worten, witzen wol auch geſundert,
Jedoch iſt ez niht wunder, ſwaz erſachet
Er kan, er weiz, er ſo, er ſuſt,
Nur ſwaz er wil, er hat ez allez gemachet.

Swer hie nu frevde ſei leſende
Oder hör an diſem buche,
Der denke mit frevden geneſende
Ewiclich mit aller frevden ruche,
Die ſint mit wunſche und daz da manigerleiet,
Frowen unde ritterſchaft,
Und meien tuſendvalt ſin übermeiet.

2. Aſtrologie.

Der ſtern iſt vier und drie,
Die daz firmamentum widervahen,
Daz an dem lantzen tremelt alich dem ſteine,
Der uf der mul da louſet,
Und ez zurfurt alſam ein ſtuppe kleine.

Hab'nt ſie niht widere,
Luna, Mars und Sole.
Ez muſte ſinken niedere,
Wan des lantzen ort die craft von Pole
Nimt und geit den planeten allen,
Daz ſi uns ſwebende halten,
Wir muſten ſinken, grundelos immer fallen.

Mercurius der mittlere,
Jovis der helfliche,
Und Venus der minnebere,'
So iſt Saturnus ganzer ſtäte riche.
Die ſiben ſtern ſiben Tugent haltent,
Die muzzen alle menſchen haben,
Die da zit der tage waltent.

Der Criſten glauben leret
Sol, die liehte ſunne;

Zu Mut' luna keret;
Mars, daz man wider ſunde ſtriten kunne.
Mercurius, daz wir fride und ſune machen,
Jovis lert mitte, Venus
Ware minne, Saturnus ſtete an allen ſachen.

3. Die geologiſche Natur in ihrer Beziehung auf den Menſchen.

a. Die magiſchen Steine.

„Wa ſint nu die ſteine,
Die ſolher craft da wielten
Mit ſolher tugende reine?
Ir lebt noch vil, die ſich doch gern behielten.“
Alſo hor ich die tummen fragen,
Und ob Evax noch lebte,
Ich mußt derſelbe rede betragen.

Jedoch iſt manigem kunde,
Daz vil der ſteine verlieſent
Ir craft von menſchen ſunde,
Die ſie nach ir tugent niht erkieſent,
Zu halten und zu tragen rehte mazze,
Sam ſi da got hat geordent,
Und jeglich dinc nach wird' in ſiner ſazze.

b. Die Kraft der Steine ſelbſt.

Als ir zum tempel komende
Sit in gotes eren,
So ſint die ſtein üch frumende.
Da bi von tage zu tage ſchult ir meren
Der tugende craſt und wandel von ev fliezzen,
E dan ir got beſchowet,
So ſult ir diſem tempel uch genozzen.

Aron der e was reine,
Swenn er gie zum tempel,
So trûc er zwelf ſteine,
Der edelſten der tugende zu einem exempel.
Der gotes boten ſie da zwelf letten,
Damit ſi den gelouben
Der chriſtenheit vil ſelieliſch gemerten.

Sardonix die kevſche
Mit ſiner tugende leret,
Unſtete und ir geteuſche
Die tut er ſo mit ſiner craft g'uneret;
Kriſolitus iſt gut vor boſen vorhten,
Sam jener fur boſe liebe,
Wan nie zwei dinc ſo grozzen ſchaden geworhten.

Urhabe aller ſunden
Hat ſich alſo gezweiet.
Nieman kan ergrunden,
Wie lieb' und vorhte zu unreht ſich manigerleiet.
Unrehte vorht vil guter dinge wendet,
Dawider unrehte liebe
Mit ſunden arger dinge vil verwendet. ꝛc.

4. Die Thiere der vier Elemente.

Got hat menſchenbilde
Geſchaffen gar zu heile;
Daz zam und daz wilde
Got zu nutze libe und ſele zu teile,
Einhalp den lip mit maniger fruht ez ſpiſet,
Anderhalp geiſtlichen
Mit tugenden ler die ſel ez paradyſet.

Got alle creature
Mit creften hat ſo geordent,
Mit wazzer und mit fevre
Luft und erde, diſe viere gehordent
Mit ſolher craft, daz niht an ſi iſt lebende,
Danne vierhande geſcherſe,
Der einer iſt jn ir eines Leben gebende.

Die viere niht gemeine
Lebent der elemente
Fevr, erde, wazzers eine.
Gamqliol vil hochgelente
Vierzehn mile oberhalp der erde
Und lebt niht wann luftes,
Der drier hat er zu (k) einer ſhlaht begerde.

Wan in demſelben luften
Iſt regen und wint geſtillet,
Noch bliz mit doners gufte
Kumt niht zu tuſent iaren dar gezellet,
Und wer ſchrift geſchriben in ſtoup al weſende,
Die wer vor wind und regene
Uber tuſent iar da gut zu leſene.

— — — —

Die ander Creature
Iſt nit wan wazzers lebende,
Der erde, luft noch fevre
Iſt nach diſen drin zu nihte ſterbende:
Daz iſt der heriag, weder groz noch kleine
Iſt er nihtes lebende,
Danne beſunders wazzers gar aleine.

Der Mulwerf iſt daz dritte.
Weder wirs noch bezzer
Der hôch nach der mitte
Begert er weder luft, fevr noch wazzer,
Wan zu allen ziten in der erde louzzen;
Sin leben iſt verkouſer,
Swenn man in ob der erde ſiht hie ouzzen.

So iſt der Salomander
Immer leben tevre,
Swenn' er niht ein zander
Zu allen ziten brinnet in dem fevre,
Dem iſt luft, wazzer, erde niht gemezzen,
Wan ſo vil, daz er erde
Bi dem fevre muz pflegen eben ſezzen.

Daz fevr und daz wazzer
Sint krieges in dem gufte
Sein einander vil gehazzer,
Danne di erde ſie weſende dem lufte,
So git der luft dem fevr vil der ſterke,
So kan daz wazzer toten
Daz fevr, furſt' uz Graswalde, daz merke!

5. Die Macht der Elemente und die Macht der menſchlichen Freiheit.

Hie bie ſo mac gedenken
Wol aller menſchen bilde:
Swenne wazzer ertrenken
In in daz fevr, ſo wirt im frevde wilde,
Und kert ſich dann in zornes ungemûte;
Daz fevr iſt zornes riche,
Da bi ſo pfligt daz wazzer grozzer gute.

Als man daz hertze muret
Mit leitlichem ſere,
Hie-mit man im füret
Waſſer zu ie mer und aber mere.
Daz merket da bi wol gar ſunder lougen,
Von leide und niht von zorne
Git daz herzze wazzer zu den ougen.

Ob im daz hertze erſteinert
Daz wazzer eugen fleuhet,
Jedoch daz hertze weinet.
Trucken gar daz fevr gein zorne zeuhet,
Und machet ſturm und ungemach dem libe,
Unſtetikeit des herzens
Kumt von der elemente undertriebe.

Wan ſie gar ungeliche
Suſt kriegent mit ir ahte,
Daz ein' iſt hitze riche,
So iſt daz ander ringe und kalter ſlahte,
Daz dritte iſt ſwer, kül und darzu trucken,
Daz vierte ſwer und fühte,
Und kan je eins dem andern craft wol zucken.

Der da wol mac mit crefte
Und ouh wol mac mit kunſte,
Der pfligt der meiſterſchefte,
Daz er wol diſe dri ernert vor brunſte;
Die fühte mac ouch nit daz fevr betouben,
Und kan der menſch ſich huten,
So mac ir eins daz ander niht berouben.

Menſchen kür die frie
Mac wol ſich ſelber vlieſen,
Daz er der zit wol drie
Lebt, ob er die mazze wolte kieſen.
Mazze iſt lib' und ſele ein ſelden pfrunde:
Dawider iſt unmazze
Alle ſelikeit gar undertunde.

6. Des Menſchen Würde.

Blumen, golt und ſiden
Hat aller varwe ſchone;
Daz wolt ich gerne miden,
Daz ich damit iht menſchen bilde krone,
Wan ez der edlen menſchheit niht gelichet,
Noch minneclicher libe,
Wa ſo vil ez den menſchen zierde richet.

Tuſentvaltig minne
Hat man zu menſchen mere,
Dan irdiſch gut gewinne
Machet niht wan menſchen liebe lere.
Got ſelbe hat den menſchen ſo geheure
Und den engel reine,
Die zwei hat got vor aller creature.

Aller kunſte wilde
Iſt die kunſt begarwe,
Daz man zu menſchen bilde
Iht geliche, daz treit die liehten varwe,
Wan der menſche edelkeit iſt riche:
Gelichet man's dem engel,
Der iſt im doch der clarheit ungeliche.

Wurtz und edelgeſteine,
Die ſint vil hoch geſundert
Mit edelkeit ſo reine
Wart und darzu ſterne, damit wundert
Gott ſo grozze dinc; vil crefticlichen
Die menſchen kraft iſt lebende:
Durch daz ſol man im anders niht gelichen.

Zu der creature;
Die ſich dem genozzet,
Der uber die Nature
Hohe, tieffe, lenge ubergrozzet:
Sie azentrum alle dinc enthalten
Chan ſwebende ſunder ſinken,
Vil krefte kan er uber nature walten.

Dieſelbe craft ein ere
Iſt vor aller crefte.
Wo wart ie kunic ſo here,
Der mit gewalte oder mit herſchefte
Sein einer halben marke moht enboren,
Daz ez von im ſelber ſwebte?
Daz weiz ich niht, ich muz ez noch gehoren.

So iſt die craft noch merre
Und grozzer an der ſterke
Vor aller crefte verre,
Swer die rehten witze hat zu merke,
Daz got alle dinge beſchuf uz nihte
Und nach menſchen kunne
Der ſunnen glanz gelichen an ſchonheit pflihte.

Die clarheit iſt zu lobene,
Swem die wirt angeſtrichen
In der hôh dort obene,
Der iſt allen ſorgen wol entwichen.
Die varwe lat ſich tempern uz den blumen,
Der got Moyſi gap zehene,
Der ſmac get hoch uber alle cardimoumen.

Die clarheit iſt ein uppe,
Die manniges hertze ertwinget,
Und wandelt ſich in ſtuppe,
Swer durch die clarheit nach dem tode ringet,
Daz im der blick zu freuden in ougen erleuhte,
Durch reht menlich ere
Und niht alſo, ich jach von tobender tevhte.

7. Die Minne.

Sit man die religioſen
Beſwert wol in der minne
In cloſter und in cloſen,
So daz ſie ſint gehorſam manniger dinge,
Die ſie doch geleiſten mougen koume:
Minne twinget ritter und helme,
Minne iſt vil enge an ir zoume.

Begriffen hat der minne clous
Daz ſmal und daz breite,
Minne hat uf erde hus,
Zu himmel iſt rein vor got ir geleite.
Minne iſt allenthalben, wan zu helle,
Die ſtarke minne erclamet an ir crefte,
Iſt zwiſel mit twanc ir geſelle.

„Iſt minne ein ſie oder ein er?
Maht du mir minne bedeuten?
Und ſag mir, wes die minne ger,
Ob ſie mir kůmt, wie ſol ich ſie getreuten,
Muz ich ſie behalten bi den tocken,
Und fleuget minne zu handen?
Oder iſt ſie wilde, ich kan ihr wol locken?“

Minne iſt ein ſie, minne iſt ein er,
Swer minne kan erkennen,
Minne ein die, minne ein der,
Alſo hêr ich ſie die wiſen nennen.
Diſe zwei dinc hat doch kein dinc iht mere,
Minne iſt mit gewalte
Ubercreſtic gar und uberhere.

Ein die ſi der minne
Alſo her ich ir ſprechen,
Ir nam nach frowen ſinne
Kan ſich alſo brůten und brechen,
Und iſt amor geheizzen nach den herren,
Und minne ein ſie nach den frowen.
Suſt kan die minne ſlihten und werren.

Frowe, die minne kan wilden,
Fremden und heimlichen,
Wilden und unwilden
An kinden, alten, armen und richen.
Sie wandelt ſich alſam ein goukelſchibe,
Nieman lebt ſo wiſe,
Der ir loune unz an daz ende vol ſchribe.

8. Zwiefache Minne.

Die minne mac wol minne
Heizzen ſunder hazzen,
Die wirbet nach gewinne,
Der lip und ſel kan mit ſelden vazzen,
Se, waz ſol in turney diſe bredige?
Wir gen nach kurtzwile,
Her Wolfram, ſagt, daz trouren von uns ledige.

Swer nu in freuden riche
Die lenge welle beliben,
Der muz ot ſicherliche
Die valſchen minne gar vontriben
Und mit der waren minne got erkennen,
Der ewic freude umb minne geit:
Die valſchen minne kan ewic freude entrennen.

Alſam die valſchen minne
Unminne geit vil ſtrenge:
Reht in demſelben ſinne
Geit ouch kurtzwile dicke lenge.
Sie maht die wile kurz, die iſt ſo lenge,
Des iſt der tot ein meiſter
Und wart uf erde nie niht ſo jamer ſtrenge.

9. Zwiefache Minne. (Die wahre Minne.)

Die Aventüre.

„Wildu die minne malen,
So bedarf du keiner ſtrale,
Die minne kan niht valen,
Nach trugenlichen treffen zu keinem male.
Die rechte minne unminne von ir virret,
Und mac ir niht genahen,
Die den menſchen ſelden irret."

Er.

„Nu ſagt, fraw Aventúre,
Wie man die minne erwerbe,
Der edelkeit die ſteure
Git, daz lip und ſel iht verderbe?“

Die Aventúre.

„Daz will ich kurzlichen dich wol troſten,
Alle die guten ſinne
Seltu keren niht wan gein dem hohſten.

Daz taten niht die heiden
In diſem harten ſturme u. ſ. w.

10. Herzenliebe und Herzenleid.

Ven Veldeck meiſter und herre,
Wie lutzel mich betragte
Wol drizzic raſte verre
Wolt' ich riten, daz ich ev gefragte,
Daz Arabadille ſtarp vor leide
Oder von Hertzenliebe?
Nu lebt er niht, der mich ſin beſcheide.

Ich muz hie ſelbe denken,
Ob ich daran iht veie,
Daz ſol mir nieman krenken.
Wan hohe kunſt, die nimt ſich vor mit hele.
Manige witze die búch da kunnen lernen;
Der kunſt han ich keine,
Und han ich kunſt, die muz min ſin mir leren.

Wer liebe mit ir creſte
Alſo niht gar verſigelt.

So moht des todes hefte
Nicht ſo hoch zu dem hertzen ſich han gerigelt,
Swenne ich hoher wirde bin enzucket,
Je tieffer mit der leide
Wirt daz hertze wider under ſich gedrucket.

Da liebe kunde mouren
In hertzen freudenburge,
Dieſelben nider in trouven
Die liebe ſtach; ir angel, todeswurge
Arabadillen in daz hertze enmitten
Alſo daz lebenes twalen
Da lenger furbaz nieman kunde erbitten.

11. a) Siegune's Sehnſucht.

Seht, wie die Wolken wilde
Fligent vor dem winde,
Louter trůbe gebilde:
Alſo ſach man ettewenne an dem kinde
Triben uz dem hertzen die gedanke
Manige Farwe durch ir vel
Bleich, rot, grůn, gel und blanke.

Doch geſigete hochgemůte
Mit frevden under leide
Sam in des Meyen blůde
Towige Roſen lewhten ab der heide:
Alſo leuht ir kinde von ir wangen.
Ir hertze ſwanch ſich die hohe.
Reht ſam ein walke gein diſem anevange.

b) Aus ihrer Klage bei Tſchionatulanders Leiche.

An frewden die verarme,
An iammer die gerichet,
Ob ich nu got erbarmte,
So tet er ſinem rehte wol gelichet,
Daz ich im wer als Marie und Marthe,
Die zwo von Magdalene,
Den er ir bruder gap vor libe zarte,

Der tac wol den vierden
Gelegen was in Molten;
Noch ſanfter den gezierden
Geb er mir, ob ſin genade wolte,
Wan er iſt ob der erden ſunder ſmeken:
Da Lazarus erſtanden was,
Da muſten leut ir naſen vor im decken. —

Ob ich mich habe furſprochen,
Got, herre, gein dinen hulden,
Daz la vil ungerochen,
Wan ich muz doch ſo vil von iammer dulden.
Ob ich dich, herre, mit iht erzornet,
So lid ich klagende buzze
Von reht: din houbet ward durch mich bedornet.

Ez ſol mir wegen ringe,
Swaz mir geſchiht uf erden,
So frevt mich der gedinge,
Daz in frone paradiſe ſol werden,
Als der engel iach: des grales erwelten
Sint immer ſelic hie und dort
Zum ſteten paradiſe die gezelten.

— — — — — —

Wan daz die fruht des grales
Der not ſol fri beliben!
Und alles laſter males,
Wie met' ich, herre, erzelen unde ſchriben
Allen den zart, den ich von dir je geherte,
Und wer Ovidius noch lebentig,
Er moht ſich niht geſlizzen ſolher worten.

Du hiez mich zu dem grale
Ein tocke wunſchelbernde,
Daz was zum erſtenmale,
Da ich erſte was dich todes wernde u. ſ. w.

c) Ebendaſelbſt.

Sigun wil ſich zu verre
Ot aber in clage vertieffen,
Der aventevre herre,
Ez wer zit, daz wir im aber rieffen,
Durch daz Sigune wurd al anders ſagende,
Wii ſie dar an niht borgen,
Sie wirt den tot von dieſen noten tragende.

d) Aus ihrer letzten Klage.

— — — alſus ich trage ſwere,
Der berge widerwege,
Die wirt von mir genommen nimmer mere.

Nimt ſie der tod dem libe,
Ich wen, dannoch die ſele
Der klage iht ſri belibe,
Sie trage alſam der lip die ſelben quele.
Gott, herre, hab' ich mich alhie verſprochen,
Du ſihſt in minem hertzen
So vil der not, du leſt ez ungerochen.

O weh, fruht der werde,
Wie mich gedanke vahent!
Zwiſchen himmel und erde
Mins hertzens ougen dicke gahent.
Durch den himel ſiht min hertze nach wane,
Wan ſehe ich, daz da were,
So wurd' ich ſorgen fri und iamers ane.

Die wunnebernden blicke
Diner liehten ougen,
Die ſtozzen mir vil ſchricke
Zu dem hertzen nahen ſunder lougen,
Und die varwe lieht, die zwei darinne
Mit ſtete ſint verſlozzen
Daz ez mir an der buzze geit gewinne."

Sin hende uz dem ſarke
Truten ſie begunde,
Durch die liebe ſtarke
Ir munt der lac ot der an ſinem munde.
Sie ſprach: „ſoltu mich nimmer umbevahen
Mit wol geſtalten armen,
Noch durch mir geligen nahen?

O we! der wizzen beine,
Die wolgeſtalt, die klaren,
Die tunt mich freuden eine,
Swenne ich gedenke, wie ſie zurkretzet waren
Umb daz ſeil, daz uns der bracke brahte,
Urhab aller leide
Uns beide da mit ſiner kunfte nahte.

Die lagen ſo gelenke
Uf dem orſ zu beiden ſeiten,
Swenne ich daran gedenke,
Wie dicke iſt in minem dienſt din kurtzlich riten
Ergangen iſt mit willen unverdrozzen,
Daz lit mir gein der zeſwen
In hertzen tief beſarket und beſlozzen u. ſ. w.

12. Verbürgung der Geſchichten von Artus.

Wie lutzel man'z doch ſagende
Iſt in deutſcher ſchrifte,
So pflac er unverzagende,
Mit ellenhaften mut er wunder ſtifte.
Ein romiſch keiſer lac von im erſtorben,
An riſen und an trachen,
Daran hat Artes ware wirde erworben.

Der die buch der hugende
Leſen wil latine,
Der hatz für kein getrugende,
Die ſagent war vil manic wirde ſine,
Kronica zu britanie und zu cornwaln u. ſ. f.

Zweite Beilage.

Betrachtung der Kunſt.

1. Zweck der Aventüre.

Dirre aventüre kere,
Sie ſi krump oder ſlihte,
Iſt niht, wan ein lere,
Darumbe ſol ich ſie wiſen uf die rihte.

Hievor iſt ſie mit tugenden angewenget,
Ir houbt, ir bruſt, ihr ſiten,
Ir ſüzze, die ſint mit tugenden gar gemenget.

Nu wunſchet reine frewen,
Ich mein die tugende lebende,
Mit truwen unverhowen,
Daz mir altiſſimus die ſelde gebende,
Untz ich die aventûr geleite,
Alſo, daz edel tugende
Davon die virre wachs und ouch die breite.

2. Der Dichter.

Ich Wolfram wol klagen ſolde,
Min ſchade iſt dem geliche,
Sam der wůrket ouzzer golde
Und von ſeiden edle kleit vil koſteriche,
Und im ſin ellen nimmer wirt zu teile.
Moht' ich ein kleit erwerben,
So wohrt' ich erſte ſam der freuden geile.

Swer frevde muz entlichen,
Die niht von hertzen ſpringet,
Ein brunne vil oft beſichen
Muz, ob man im den fluz iht anders twinget,
Dann da er von arte ſol uz fliezzen.
Lizze mich freuden twingen,
Des moht die aventevr an frevden geniezzen.

3. Der Dichter und ſeine Pflicht.

a. Ob ich ir aller ſchulde
Und ouch ir vallen rûate,

Daz verbot mir bi ir hulde
Die Aventevr und iach, daz ez niht fugte;
Ich ſolde miſſewende gerne ſwigen,
Daz boſe niderdrucken,
Daz beſte herfen, ſingen unde gigen.

— — — —

b. Ob ich dar uber lengte
Alhie die ſtrites mere,
Und ob mir des verhengte
Die Aventevr, ez wer unhofebere,
Ob ich die meiſen wurfe nach dem grifen,
Durch gewin der grozzen eren,
Mir mohte wird und er vil wol entſlifen.

c. Die Aventevr wil gahen
Von einem an daz ander.
Wer moht' ez allez erwahen?
Ja, herre, daz waz ſchionatulander,
Wie der an priſe uf nam und mußte ſigen,
Durch die aventure
So muz ich von den geſten vil verſwigen.

4. Die Aventure und der Dichter

a. „O we, fraw Aventůre,
Waz welt ir an im rechen,
Der ev ſo manige ſtůre
Je kund an priſe in manigen landen zechen,
Des ſich kein aventevr nu kan genozzen,
Sin ſchad' iſt wol gefuge
An pris, ir tut ůch ſelben ſchaden grozzen.

Er ſtellte ſich nach eren
Durch trewe und ouch durch minne,

Die kunde er wol gemeren,
Und ſi, daz im gelücke hie entrinne,
Daran ſo wirt ſin pris mit niht geletzet,
Der für ob allen furſten,
Und iſt in werdikeit ſo hoch geſetzet.

Er kan ouch wol unmazze
An diſen dingen miden,
Solt er nu widerſatze
Sein Oriles mit zagen vorthe liden,
Daz moht ir ſelb für uns alle ſpotten,
Lat alle ſine wirde
Nur allein gedenken der gailotten."

— — — —

„Frünt von Biſenwelde,
Du weiſt niht, waz ich meine,
Da im der Baruch melden
Begunde, ez muſten ſin wirde werden kleine.
Sit er niht golt der ſelden kunde halten,
Unz er noch andre weide verlos,
Da ſollt er witze hon gewalten?

Wil werdikeit mit tugende
Bin ich von ſchulde jehende
Von ſiner werden jugende u. ſ. w."

b. Swo ſolches wazzer ſprunge
Von hertzen kunnen fliegen,
Da müzzen iamers ſtunge
Triben dar, ich wen' al ſunder triegen,
Der minnehalp die wip ſint weinens riche,
Die nindert iamer twinget,
Die ſtellent doch die augen dem geliche.

„Nein, vil edel ritter
Von Eſchenbach gewere,
Ewer zunge deûthe bitter
Sein wiben, wo man hort alſolhe mere,
Und ſie geben mirs viel lieht die ſchulde.“
Frowe Aventûre, er iſt lange tot,
Der ez da ſprach, der acht nu niht ir hulde.

Ovidius der wiſe,
Der ſprach alſo von wiben,
Ir wandel und ir priſe
Liez er under wegen niht belieben;
Frow Aventûr, daz han ich bi ev funden,
Habt frum und ſchaden beide,
Ich wil der ſchulde gein wiben ſin enbunden.

Her Hartmann von Ave
Hat wip noch wirs gehandelt u. ſ. w.

5. Die Wahrheit des Gedichts.

An keten und an pfele
Zwei klafter hoch von golde,
Was nimt ſich der niht hele,
Der luge vil maniger gerne ſprechen wolde.
Der ſelb leuget der werlde ſchedeliche
Vil dicke mit einem worte,
Danne ob ich ſagte guldein alle riche.

Swer leuget luge ſchadende
An lip, an gut, an eren,
Des zunge wer baz madende,
Die mit luge die ſele kann verſeren.
Schedeliche luge kan die ſel verſenken:

Ob diz ein luge nu were,
Ez kunde lip, noch got, noch ere verkrenken.

Die Wahrheit rehter mere
Iſt wahrhaft wol erkunnet,
Daz vil lande noch heut ſchinbere
Da ſtent betaget, benachtet und beſunnet,
Der griez ſint ſtein und berge gar von golde.
Nu, wes went jener tummer,
Daz ich im hie mit ab ertriegen wolte.

6. Die Mannigfaltigkeit des Gedichtes.

Swer mit kunſt uf herpſen
Wan eine ſeiten klenget,
Dafür ich telſach kerpſen
Ezzen wolt, ob er daz ſpil iht lenget,
Schwer der Aventevr herren aleine
Priſet und ander nieman,
Daz kan jedoch erwerben wirde kleine.

7. Der Dichter und der Schreiber.

Mit reimen ſchon zwigenge
Sint diſe lider worden
Gemezzen rehter lenge,
Darin ir don nach meiſterſanges orden,
Zu viel, zu klein, des werdent liet verſchwechet,
Her Wolfram ſi unſchuldic:
Ein Schriber dicke reht unrihtic machet.

8. Meiſterſchaft.

Man ſiht nu ſere brechen
Ein wirde für die andern alle,
Die kan ir dinc wol zechen,
Ich wil ſie nennen, wie ſie ev gevalle;

Des frage ich aber nieman danne die wiſen.
Ez ſint die gutes richen,
Die hert man nu vor aller wirde priſen.

Ez wirt ouch wirde erworben
Mit kunſte meiſterſchefte,
Kan einer ſingens darben,
Des ſun an wirde werden mac der crefte,
Daz er furſten lehens iſt der wernde;
Swer wirde well' erwerben,
Der ſi an kunſt meiſterſchaft begernde.

Ez lit an aller kunſte
Meiſterſchaft mit ſinne,
Ein ritter werder gunſte
Wirt und wil er dienen werder minen;
Craft und ellen iſt gein wirde ein ſteurę,
Und iſt er kunſte ſunder,
Im mac wol ritters wirde werden tewre.

Daz ſelbe iſt den gebouren:
Hat er kunſt zu bowen,
Beſtet der acker ſouren,
Er mac in verre baz mit fruht beſchewen,
Danne der da niht enkan und' niht iſt lernde,
Der iſt auch maniger wirde
Bi andern ſinen genozzen dicke enbernde.

Swer niht kunne der lerne,
Der jens, der ander dihe,
Und hat er wirde gerne,
Wan gute lere ſteuret an guter witze;
Kein erdentliche kunſt die gat mit ane,

Biz er die ein gelernet.
So hat er uf ander witze ein teil gemeine.

Swer wirde welle meren,
Der torheit ungeſellet,
Der ſol ſich niht beheren,
Sin mut, der ſi nach werder kunſt geſtellet,
Je dàrnach und ſiner wirde iſt zemende,
Oder an ſinem mute
Er wirt an wirde, an ſelden uf der nemende.

Der wiſen ler uns lebende
Hant alle dinc enpfahtet,
Die ſint ſo lere gebende,
Daz muzzekeit uf ſunde vil getrahtet,
Da von iſt gut den armen und den richen,
Daz ſi ſich kunſt geſinden,
Damit ſie doch der ſunde etwenne entwichen.

Wan dieſe Aventûre
Iſt williclich gebernde
Vil kunſtricher ſtûre
Iſt ſie die werden alle ſchone wern'de,
Die ſich des niht beherent noch betragent.
Daz ſie werdicklichen
Nach der aventeûr durch lere fragent.

Alle werde levte
Ich ſprich in der gemeine,
Als ich ſie bedeute
Edel, rich, der witze groz und kleine,
Die tugentrichen meren wirde bieten,
Und ſûzze redde von minne
Die ſullen uns die aventevr nieten.

9. Die Gefahr und das Gedicht.

Ich half den himel machen,
Die Weisheit ſich des rûmet.
Mit ſeldenrichen ſachen
Werdent ſie gekrônet und geblûmet
Alle, die ir mut nach wisheit ſtellet
Zu himel und hie in erden,
Zum beſten ſind die wiſen je geſellet.

So ſprichet meiſter Vere
Und meiſter Widerſtrite:
„Ditz ſi ein lugemere,
Und triben niht, wan torne zu aller zite,
Ez mache die hertzen irre und unſtete.“
Sie ſint, die da liegent,
Und wurgent mit ir valſche ſam die grete.

Uf alle der werlde ſtrazzen
Iſt alle diet verirret
Und mûzzen reiſe lazzen,
Ob in gebreſte an der geſiht iht wirret,
So kan ſich wol verrichten- der geſehende,
Uf wegen tuſentvaltic
Sich blinden an der witze wis mir jehende

Den blinden uf der reiſe
Muz der geſehende leiten,
Von ſtôzzen manige freiſe
Unvallen bringt in doch zu arbeiten;
Sich mac ouch der geſehende vallen und ſtozzen:
Wil aber er ſich hutne,
Er genimt niht ſchaden halp ſo grozzen.

Alſo der den blinden furet,
Dem iſt dannah tewre,
Welch geiſt denſelben rûret,
Der in weiſ't geheur oder ungeheure,
Ob er in wiſet krump oder ſlihte:
Nu, meiſter Were, merket
Und meiſter widerſtrit hie die rihte.

Dies namen underſcheiden
Sint dirre meiſter beider,
In beiden doch mit leide,
Jedoch ſo iſt der ein wirs und leider,
Ich mein, der heizzet meiſter Were,
Geverich gar des argen
Und dabei aller guten dinge lere.

Meiſter Wiederſtrite iſt oft guter tete
Wan daz im zu aller zite
Git daz hertze wider kriege rete,
Ob er die wahrheit mit ougen ſehende,
Sin ſtrit der widerhecke
Lat ez doch den mut nit ſin verriehende.

Swer grozze lant beſitzen
Wil und gar betwingen
Daz muz geſchehen mit witzen,
Er darf niht in toren wiſe ringen
Mit einem affen um ein zinein mûſchel:
Leut, lant und ere
Bedarf mer witze dann ein blumenpuſchel.

Swer ritterlich geverte
Sol ritterlichen triben

In ſchimpf oder in der herte,
Der ſol daz nimmer gerne lan beliben.
Er hor davon gerne leſen, ſagen, ſingen,
Daz git im kunſt und ellen
Noch mere, danne mit toren gampel ringen.

Sprechen und gebaren
Mit höſſchen ſiten riche,
Des ſol man gerne varen,
Daz man zu hove künne hoveliche
Werben gein den herren und den frowen:
Erdaht durch tugende ſchulde
Wart deutſcher Buch mit trewen unverhowen.

10. Bewußtſein der Schwierigkeit ſeines Unternehmens.

Ob ſinnericher ſteúre
Diſe mer iht malten
Die tun ſich namen theure,
Sie nement nu die jungen zu den alten,
Und mugen ſich die tummen dar geſellen,
Durch ſinnericher lere
Muz ich die wilden mer nu zam hin ſtellen.

Und han doch nit erkennet
Wan ſo rehte wiſen
Wirt nu zu rehte ernennet,
Diſe rede, ich wen ez muz en priſen.
Ot witze craft, ez ſi vil oder kleine,
Des bin ich ungerúmet,
Wan es angehört die Aventúr gemeine.

Die hat den ſprunc ſo witen
Genomen under ir geſinde,

Daz ſie ein michel ſtriten
Vil lihte hat, e daz ich underwinde
Mit der rede ſo gar ein ubermazze.

— — — — —

Genedikeit mich fleuhet
An dirre ſtete künſte,
Wan ez die lenge zeuhet,
So bedarf ich wol werder helfe gunſte,
Als David was an Golyam geſigende,
Dieſelbe hant ſo riche
Si mir an diſen nöten helfe wigende.

Almehte Got der crefte,
Die nie wart uberſterket,
Kunſtlos an meiſterſchefte
Bin ich der ſchrift, jedoch min ſin merket.
Din craft für alle crefte wunder zeichet,
Die nie wart uberhohet,
Noch mit tieffe nieman underreichet.

Dritte Beilage.

Betrachtung der Religion.

1. Einleitung: die Weltfreude.

Ein glas mit zin vergozzen,
Und treum des blinden triegent;
Hat ieman des verdrozzen,
So wundert mich niht, ob die gein mir triegent.
Spiegel ſehen und blinden troum antlütze.

Gebent ie krankem ſchine,
Und ſind an der Stetikeit unnütze.

Und iſt der blinde iht ſehende
In troume, daz verſwindet,
Wann er wachet un ſpehende
Iſt, daz er ſin nindert teil enpfindet,
So wirt ſin freude-wan in leit verwandelt,
Swer in den ſpigel iſt ſehende,
Dem wirt antlütze miſſehandelt.

Wil krump wirt nu daz ſiehte,
Daz lieht etwenn vinſter,
Sin ouge daz gerehte
Wirt im offenlich das winſter.
Noch treugt der werlde ſüzze michel mere,
Ir wunnebernde frevde
Git anders niht, wan ſeüftebere ſere.

Die freud uns lange beweret
Iſt alle nu verkouſet,
Er iſt an priſe erweret,
Der mich an miner hant enmitten rouſet,
Sint daz er nindert har darinne vindet;
Der ſtete freude ſuchet
In dirre werlt: ich wen ſie gar verſchwindet.

Und wil ich truwe vinden
In hofe ſache untruwen,
Und mich aldar geſinden,
Daz muz ie doch zu laſte mich geruwen.
Wer üppikeit der werlde mit truwen minnet,
Ane widerkeren,
Fur war der gantzen truwen im zurinnet.

Sam tow in heizzer ſunne
Wert uz der geſihte,
Und fevr in einem brunne,
Den beiden̄ lit zu fluſte gar die pflihte;
Noch michel mer der werlde immer flieſent,
Die ſie an vorthe minnent,
Und fur die blanken varwe ſwertze kieſent.

2. Die Tugend eine Tochter Gottes.

Man ſolde mich wol ſtrafen,
Ob ich in hie nu leſter:
Offenlich beſlafen
Het der Grachardois ſin eigen ſweſter.
Got der was ſin vater ſunder lougen,
Dem gap er ſich zu kinde,
Swenn er den paternoſter nam für óugen.

Die werden gotes Tochter
Der Talſin hat geminnet,
Nimmer hoher moht' er
Sich gemehelen, ſwer daz reht beſinnet.
Die gotes tohter iſt geheizzen tugende,
Wan ſie von gote fleuzzet:
Die het er ie gemiunt in ſiner iugende.

3. Gottes und Maria's Lob.

Got ſternen, ſteinen, krute,
Wort, würtzen git ſus orden,
Den ſanften alein zu trute,
Suſt kan ſin hort ob allen hörden horden,
Das iſt, der da ſitzet uf dem trone,
Dem Salomon der wirde
Ob aller wirde git in lobes done.

Den ſit nu beide ſehende
Fur alle werltlich wunne,
Der engel flug albrehende
Davor der gotes menige liehtvar ſam die ſunne,
Und vor der kunige lieht mit golde
Sit David mit richer wat
Bi des kuniges zeſem als ſie ſolde.

Johannes mit der ſunne
Ouch ſach die kunigin edele,
Mit kleiden, ſam ſie brunne,
Die kunigin wunnebernden ſedeln.
Jr ſchemel iſt der man durchlütig ſchone,
Jr krantz der meide reine,
Daz ſind die ſtern zwelf lieht in trone.

Der kunic ſin ore neigen
Wol kan; was ſi begernde
Sint, daz wirt ir eigen,
Darumbe ſint ſi beide wirde wernde,
Mit willen worten berihten reine ſuzze
Daz auch der kunig mit wirde
Und auch die kunigin an ende gruzze.

Des kuniges gruz erkennet
Jr nu vor manigen ſtunden,
Wan man in vater nennet
Jn den himeln, heilic werde erfunden
An uns ſin nam, das darf ich uch nit leren;
Jr ſult die kuniginne
Auch mit ir gruzze tegelichen eren.

„Ave magt maria“
Genadenvol des höhſten,

Alſo got mit dir da
Sei, ſam ſi uns, frow, die helfe zu troſten,
Sit du mit ſtete biſt vor allen wiben
Geſegnet und beheret,
In dinem ſegen laz uns, frow', beliben.

Gotes werdikeit an priſe
Bin ich uch hie nu ſagende
Gelich in ſolher wiſe,
Als vil der Galadrot nu hin wer tragende
Des meeres breit mit ſnabel vollem munde,
Nu ſeht, ob daz niht ſchaden
Dem Draconaren were an meres grunde.

Er iſt ein ar, ein trache,
Selb ſiben ſint ſin pflegende,
Mit kraftricher ſache,
Siben ſteine ſint ſie wiederlegende
Gein der planeten loufes ſunder kriegen,
Die wag und erde al ſchwebende
Habent, daz ſie nach dem Firmament niht erwigen.

Bevolhen ſit der hende,
Die Moyſi gap geleite
Gein himel uz dem ellende,
Daz die ir friede, ir ſcherm uf uch breite,
Daz ir der heimat ſit vil unverſumet,
Und aber in ſinem geleite
Sit, wenn ir nu irdiſch ellende hie rumet.

4. Gott der Gegenwärtige.

Durch daz die ſel begerende
Iſt edler wunder wehe,
Der got den lip was werende

Von himel, dez er ſie beide ſehe
Die kore fullen der Lucifer wart ein weiſe
Durch diſem mit der erden
Vereint uns lucifer gein grozzer freiſe.

Daz wir des riches frone
Wurden als er geletzet,
Got hat mit witzen ſchone
Uns wieder an dieſelben ere geſetzet;
Sin walt, ſin craft mit reht hat überwunden
Den, der mit valſchen reten,
Mit luge hat valſch uf uns gebunden.

Ich ſuche den geheuren
Scheffer aller Dinge
Aller creaturen,
Und vind in an allen ſunderlinge,
Ich vinde in in dem ſuzzen vogelſange,
An aller blumen varwe,
Wurtze, ſmac und an der ſeiten klange.

5. Göttliche Weisheit.

Da von des ungelouben
Pflegent ſo vil der heiden,
An Wisheit gar die touben,
Doch künſte rich, das iſt gar underſcheiden.
Kann ieman kunſte an der wisheit ſinne
Im behendecliche
Kummen wunder affen und affinne. —

Hoch ob aller künſte
So müz wir die wiſen
Mit der gotlichen vernünſte
Ueber die liſt und liſtmacher priſen.

Die wiſen werdent got ewiclich anſehende,
Wer dieſer wisheit velet,
Dem iſt man hie und dort niht wisheit iehende.

6. Gottes Vorſehung und Fortuna.

Glucke und ſelden lune
Leit an got aleine,
Heil und ouch fortune,
Sterne, würze, wort und ouch geſteine:
Die haben crefte niht wan von des crefte
Der craft an allen Dingen
Was gebende, da ers beſchuf mit geſchefte.

Selde, heil, gelucke
Was je der heilant gebende;
Got ſelbe an einem ſtucke
Ein in drin, und geit den touf alſwebende,
Vater, ſun, heiliger geiſt, doch einen
Sull'n wir in gelouben
Got almehtic ewig und reinen.

Hiemit ſint unterſcheiden
Die heiden und die criſten.
Fortune zu got die heiden
Hant ſunder waren got in valſchen liſten,
So wunſchen wir geluckes, ſelden und heiles,
Wan ez got ſelbe iſt gebende,
Ob got da niht benennet wirt des teiles.

7. Der heidniſche Glaube.

Des vindet man ein wunder,
Als ir un wol hat kunde,
Der wibe lop ſunder

Habt ir vor dar zu fur alle etwer ſunde
Gib ichs ev von Machmetes gewalte
Und ander gote here,
Der heilikeit ſie ſmehent mannichvalte.

Nu ſehent, welche ungelouben
Sie offenlichen furen,
Die tummen und die touben,
Die niht furbaz grifent und rurent,
Danne ander leût, was mugen ſie geligen,
Mit al ir heilikeite
Mohten ſie niht ellen hoch gefliegen.

Ir gotte hoch ſie minnent,
Sunnen, ſtern und manen,
Die nimmer rue gewinnent,
Aller ſenfte muzzen ſie ſich anen,
Wan ez wart bolz von ſeinde nie ſo drete,
Der ſie erloufen mohte,
Ob er in einer ſnelheit fur ſich rete.

Wie mohten ſie gewalten
Keiner helfe ieman ander,
Die ſich niht enthalten
Mugen zur werlde, biz ein bra zur ander
Sich wol gahes uf und nider zucket;
Wem weren ſie helfe gebende,
Die aller genaden ſelber ſint verdrucket?

Wie wolte holtz den krummen
Geſtrafen umb ſin hinken,
Uud zühet der die tummen,
Und wo der blinde wil dem blinden winken! —
Daz iſt gewonheit riche,

Die betort der werlde vil an diſem teile

— — — —

Ob heidenſchaft geliche
Uber al je het geloubet,
Sie ſint ſo creſteriche,
Daz die criſtenheit von in beroubet
War nu lange, ſuſt hat ſie got in hute,
Ich mein eůch werden criſten:
Der heiden geloube ſtet in manigem mute.

Aller gabe ſunder
Iſt gar zu loben grozze
Wir criſten got lobes wunder
Sullen ſin, daz wir im ſin genozze:
Wir kint, er vater; er criſt, wir criſten genennet;
Er ſelich immer lebende,
Der in darumbe lobet und erkennet.

Den criſten al geliche
Iſt diz lop wol zemende
Gelobt ſi ewicliche
Got, daz er mich ſo wol was uznemende
Vor allem ungelouben, juden, heiden.
Sint du mich, criſte, gelichet
Haſt zu dir, criſt, la mich von dir niht ſcheiden.

Nu hort ein ander mere,
Daz minder dem gelichet.
Doch iſt vil ſeldebere
Ein ieglich ſtunt, da got wirt gerichet
Mit ſinem lob u. ſ. w.

8. Die Religionen.

Von richheit aller fruhte
Gebirt alda die erde;
Genuhtſam aller genuthe
Iſt Kaldea daz lant in hohem werde,
Davon hat hochvart ie darzu betwungen,
Al die da kunige waren,
Daz ſie nach gotlichen eren rungen.

Jheruſalem geſelle
Des himels iſt mit ſchrifte,
Und Babylon der helle,
Davon die hochvart in da wunder ſtifte,
Töchter von Syon ſint gote die höchſten,
Und die von Babylone
Sint vor got unwert und gar die ſmehſten. —

Die von Egyptenlande
Habent ein meerwunder.
Wir criſten ez für ſchande
Han durch reht, daz ſie ein ſolich kunder
Habent zu got, und ſint nach got gebildet,
Menſch nach im ſelben;
Wie iſt ir menſchlich ſin alſo verwildet!

So ſiht man ouch die Kriechen
In menſchlicher hüte
An menſchlicher wisheit ſiechen.
Sie beten an daz vihe und an die lüte,
Und an manige tier, die wilde louſent,
Der liſte fundemeiſter,
Nu ſeht, wie ſich mit torheit die verkouffent!

Aller liſte ſunde
In kriechen ſint erfunden,
Und leben doch mit ſunde:
Davon ſint liſte und witze underbunden.
Mit hohen liſten ſint vil manige toren,
Die mille artifex gelichent
Suſt ich meine und die helle moren.

Die von Babylone
Betent an die ſunnen,
Und ſich gotlicher krone
Wellent, da bi ſellen niht verkunnen,
Sie ſint verwirret in ſwacher goukelſure,
Ein leit-bracke iſt wiſer,
Der hebt von art ſich uf die rure.

Alſuſt iſt underſcheiden
Ir ſecte gar ungeliche
Der wilden törſchen heiden,
Daz kumet criſten doch vil ſelicliche.
Sie liezzen uns vil ſelten ſunder ſtriten,
Wan daz ſo maniger hande
Sie umb ir gelouben kriegent an allen ſiten.

Nu lazzent ſie gelouben
Alſo vor manigen iaren
Die tummen und die touben:
Wir criſten ſullen criſtlichen gebaren
Durch den, nach dem wir ſin genennet criſten,
Der himel und erde waltet,
Der muz uns nu vor ungelouben friſten!

9. Die chriſtliche Kirche.

Sit Synagoge ſehende
Die Stâte niht erkande,
Waz ir davon geſchehende
Wer, da ſie got uz Egyptenlande
Von grozzen noten und uz freiſe brahte,
Unſtetikeit des mutes
Si leitte, daz es got ſit von ir verſmahte.

Ir pfert ſind geſwichen
Die bein und iſt beſtrouchet,
Die ſelbe von ir geſtrichen,
Daz ſie alſam ein ent in wazzer touchent
Vor Eccleſia, die ſo ſchon iſt varnde
Uf einem pferde veſte,
Daz ſie vor ſtrouchen iſt vil wol bewarnde.

Ein menſche, ein kalbes bilde,
Ein lewe, ein adelare,
Wil zam und nindert wilde,
Tragen ſie eccleſien ſunder vare,
Da ſie den urſprinc nahmt aller brunne,
Die got gebar, die clare,
Die ſtet beſcheidet alda mit der ſunnen.

Die ſit im herzen nemende
Mit ſtet al unvergezzen,
Und lat ouch ſin gezemende
Got mit lob der eren vil zu mezzen,
Daz ouch der adamant alſo belibe,
Swenne ir von hinne keret,
Daz Petrus von der porten ûch niht tribe.

10. Die prieſterliche Würde.

Der prieſter criſten orden
Iſt alle woche ſagende
Von got; zu kunige geworden
Sind alle prieſter, wan ſie die krone tragende
Sint alumbe die blatten mit dem hare.
Die blatte heizt ein crone
In latin, zn deutſch ſunder vare.

Prieſter hoher verre
Sind vil an gewalte,
Dann kunige hie uf terre,
Den iſt gewalt niht fürbaz der bezalte.
Gewalt des prieſters kan zu himmel bringen,
Der ſunder dar beleitet,
Ob er zu reht die buzze wil volbringen.

Des Grales kunig liche
Iſt wol ein wip erloubet;
Die andern alle geliche
Solcher wirde mûzzen ſin beroubet;
Dem Prieſter iſt zur e al die kirche alleine;
Die kirche iſt unſer muter,
So gebiert er uns zu himel reine.

11. Treue des Glaubens.

Swer ſulcher (Criſti) trewe kan ramen
Der valſchheit gar geſundert,
Der mac der trewen ſamen
Gewerſen ſo, daz im ein korn je hundert
Git und daz im iſt der wucher wernde
Gar ewigclich an ende,
So hat er wol, ſwes je der Wunſch iſt gernde.

Swer ſamen ſeet uf ſteine,
Der wurf vil gar verloren,
Und bringet fruhte keine,
Daz ſelb iſt, eer in ſehet uf rouche Doren.
Sigunen wer ez doch alſuſt ergangen
Mit irme trewe ſamen
Hat ſie den rehten acker niht bevangen.

Swer noch in trewen riche
Mit trewen ſamen ſete,
So daz er ſteticliche
Des criſtes marter in dem hertzen hete
Und ſie mit ſines hertzen ougen ſehe,
Der ſame wurd im bringe,
So daz man im der hochſte richheit jehe.

Swer gein des tevfels ſcheühe
Zu ſchirme für ſich mache
Nach criſtes marterkreutze,
Der ſol je gedenken an die ſache,
Wie got ouch an daz kreutze wart geſpannen,
Damit ſo wird verfluchet
Zu hant des teufels craft und ouch verbannen.

12. Gamurets Gebet im Sterben.

Jeſus, ſun der maget here,
Ein got in drin genende,
Ez vordert min geloube, min ger
Und min gedinge gar ane zwifels wende
An dich daz brot, daz wart von dem worte,
Und daz blut, daz Longinus liez
Ouz diner ſiten mit eines ſperes orte.

Altiſſimus der hohſte,
Einvaltic und drivaltic,
Du biſt, des ich mich trôſte
Mines liebes und der ſele gar gewaltic.
Hab' ich indert riters reht zubrochen
Oder ſuſt mânliche truwe,
Daz la durch die erbarmunge nugerochen.

— — — — —

Min ougen ſint vergangen,
Ich ſih dich niht mere,
Min herz in not gevangen,
Jheſus criſt, durch diner muter ere
La dich erbarmen alle mine weiſen,
Und bevogte min ſele
Mit dinem kreutze vor des teufels freiſen.

13. Gott der Richter.

Swenne man ander weide
Iſt aller der werlde gebende
Zu Joſaphat uf der heide,
Da lip und ſel erſtanden ſint gar lebende;
Ungelôbic diet von got da wirt geſcheiden,
Und halb die reht geloubent
Den houbetſunde mit rewen niht wil leiden.

Zwivalt ir not gevallet,
Die got da wil verfluchen;
Sit lip und ſel gehellet
Wirt, ſo wellent ſie des gerne ruchen,
Daz got des iüngeſten tages ſi lange emperende,
Unz dar ir not iſt einik,
Die iſt an ende darnach zwiſaltic werende.

Ein ſper vil ſcharf geſchliffen
Dem hertzen ſenfter were,
Danne der reht hinder griffen
In gedanken wirt mit diſen meren;
Der da zeigt ſper, kron' unde kreutze
Und ſin vil here wunden,
Der behut uns criſten vor des teufels ſchevtze.

Ueber

Calderon's Tragödie vom wunderthätigen Magus.

Ein Beitrag zum Verſtändniß der Fauſtiſchen Fabel.

Von

Karl Roſenkranz,
Doctor und Privatdocent der Philoſophie an der Univerſität zu Halle.

Halle und Leipzig,
Reinicke und Compagnie.

1829.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Um etwaigem Mißverſtändniß im Voraus zu begegnen, ſei hier die Bemerkung geſtattet, daß die folgenden Unterſuchungen gar nicht darauf Anſpruch machen, vorzugsweiſe äſthetiſch heißen zu wollen. Ihr Gegenſtand gehört allerdings der Kunſt an, und ſie ſelbſt gehen auf die Erkenntniß der Nothwendigkeit in demſelben. Niemand wird auch in Abrede ſtellen, daß der Begriff der Nothwendigkeit, wie überall, ſo auch in der Kunſt, die Aufgabe des Erkennens ſei; nur darüber iſt man uneinig, welches der wahrhafte Inhalt dieſer Nothwendigkeit. Auf dem gegenwärtigen Standpunct der Kunſtwiſſenſchaft ſehen wir durchaus eine Spaltung, indem Einige den Inhalt, Andere die Form hervorheben. Nur die Meiſter der Kunſtbetrachtung, wie Schiller, wie die Schlegel und Tieck, wie Süvern, Humbold u. A. ſind über ſolche Einſeitigkeit mehr oder minder hinaus gedrungen.

Die Zeit iſt vorüber, wo die Vertheilung eines Prädicates an irgend ein Werk der Kunſt zur Beurtheilung hinreichend war. Dieſe adjectiviſche Erkenntniß, in welcher das Gefühl ſeine Affection zwiſchen den Extremen der Erhabenheit und Annehmlichkeit ausſtammelte, iſt jetzt als trivial verbannt. Die Forderung des Zuſammenhanges iſt erwacht und nur momentan wieder einzuſchläfern. Eben ſo, wie pſychologiſche Anatomie und detaillirende Charakterſchilderung, wie proſaiſche Beſchreibung und langweilende Erzählung von Kunſtwerken, iſt auch die moraliſche Anſicht der Kunſt mit Recht als einſeitig entfernt. Sie ſetzte die Rührung des Gewiſſens, die Veredlung des Herzens als Zweck der Kunſt und bezog hierauf ganz äußerlich ihre Leiſtungen. Der moraliſche Affect als äſthetiſcher Effect ward ſo das Ziel der Poeten, welches doch mit Bibel und Katechismus leichter und beſſer getroffen werden konnte. Auch die Periode iſt mit ihrem ſchillernden und lieblichen Schaum verweht, welche die Erſcheinung des Abſoluten und Unendlichen in der Kunſt anſtaunte und anpries, aber nicht zur Bezwingung des ahnungvollen Gefühles kam. Was, entſtand die Frage, iſt es denn, das ſo allmächtig anſpricht aus den Gebilden der Kunſt, was iſt das Eigenthümliche in der Begeiſterung, die ſie erweckt, was iſt der Unterſchied ihrer tauſendfältigen Formen, was die innere Seele, der einfache, belebende Hauch in dieſen Compoſitionen? Mit Einem Worte, man wollte Beſtimmtheit.

Unmöglich iſt dieſelbe erſchöpft, wenn die materielle Grundlage einer Statue, eines Gemäldes, einer Melodie, eines Gedichtes und deren Entfaltung in die beſondere Gliederung angegeben wird. Dieſe Seite iſt nothwendig, ja ſie ſchließt die Idee erſt wirklich auf. Aber für ſich allein reicht ſie nicht aus. Sie vernachläſſigt die Charakteriſtik der Darſtellung, den Begriff der individuellen Phantaſie, die äußere Erſcheinung, welche erſt die Farbe in die freilich begründenden, die Haltung des ganzen Baues markirenden Conturen bringt. In einer vollendeten Kunſtbeurtheilung muß der Stoff ſo ſehr, als die Form begriffen ſein.

Ich geſtehe, daß mein Intereſſe an der Kunſt mehr materieller Natur iſt.

Meine Abhandlungen über den Roman, über den Titurel und über die Nibelungen beſchäftigen ſich vorzugsweiſe mit dem geiſtigen Inhalt der Sache, weniger mit der beſondern Form, welche ſich derſelbe gegeben. Auch die gegenwärtige Arbeit iſt im Allgemeinen wenig davon unterſchieden.

Allein ich glaube, daß bei der vorliegenden Tragödie gerade dieſe Manier am erſten angewandt ſein möchte. Es iſt hier die Rede vom teufliſch Böſen, von ſeinem Entſtehen, Wirken, Vergehen. Die Tendenz der Dichtung ſelbſt geht darauf hinaus, die Metamorphoſe des Bewußtſeins hervorzukehren und darum wird wohl ſo leicht Niemand Anſtoß nehmen, wenn er dieſe vom Dichter ſo genial entfaltete Phänomenologie hier für das Verſtändniß des innern Ganges in proſaiſcher Dialektik reproducirt findet, und nun in dieſer einfachen Form die Nothwendigkeit der Idee als die Weberin in der Gedankentiefe Calderons ruhig anſchauen kann, welche dieſer in der höchſten Lebendigkeit mit dem ſtrahlenden Glanz weltſchöpferiſcher Phantaſie als eine gediegene Wirklichkeit vorgeſtellt hat. Und Niemand, der in dieſen Himmel geſchaut, wird uns als ein vergebliches Thun zurechnen wollen, daß wir ſeine Sternbilder zu zeichnen verſuchten.

Der Magus kommt vom Zweifel am Glauben, der als der Glaube eines Volkes, nicht als Glaube des Weltgeiſtes, auch noch nicht der an und für ſich wahrhafte, zum Glauben der Chriſten, zu einer Gewißheit der abſoluten Wahrheit, welche unmittelbar eine unbedingte iſt. Er iſt der katholiſche Fauſt, der den Zweifel — eben, daß Gott der Geiſt die Sunde vergebe — durch den Glauben überwindet. Der proteſtantiſche Fauſt aber geht aus dem Zweifel am Glauben — und Glauben, wie Zweifeln iſt beides ein Wiſſen — zu einer Gewißheit der Wahrheit über, welche den Zweifel in ſeinem eigenen Hauſe aufſucht, ihn nicht fliehet, vor ſeiner Pein nicht erſchreckend zurückſinkt, ſondern ihn im eignen Element zu beſiegen und die allgemeine Nothwendigkeit, die in ſich ſtehende, durch alle erſcheinende Entzweiung unwiderſtehlich hindurchwachſende Wahrheit als die liebende Einheit und, weil ſie aus ſich ſelbſt iſt, unvergängliche Gebärerin aller Dinge zu erkennen ſucht. Im wunderthätigen Magus haftet das vorherrſchende Intereſſe an dem harten Zuſammenſtoß, an der knirſchenden Zermalmung von Wiſſen und Wiſſen, von Wahrheit und Wahrheit. Im vollendeten Wiſſen des Glaubens, welche Vollendung (an der ſo gern gezweifelt und die ſo gern für unmöglich gehalten wird, die aber des Beweiſes halber von ſich ſelbſt die Gewißheit ſein muß) die wahrhafte Wiſſenſchaft der abſolut wahren Religion iſt, mag ſie nun als Philoſophie oder als Dogmatik auftreten, in ihr iſt der im Zweifel wankend gemachte Glaube wieder hergeſtellt. Denn der wahre Zweifel der von dem äußeren und frivolen Hin und Her des Leichtſinns und vom gemüthloſen Verſtand ſinnlicher Aufklärerei ſich ſehr wohl unterſcheidet, kommt ſelbſt aus dem Bedürfniß des Glaubens, welcher ja nicht ein gedankenloſes und ſtumpfes Annehmen eines gegebenen Wiſſens von der Wahrheit, ſondern ſelbſt die ſich wiſſende Einheit des Bewußtſeins mit der an und für ſich ſeienden Wahrheit iſt. Ohne den Zweifel des wahren Glaubens am falſchen wäre die Reformation nicht zu Stande gebracht, ſo wenig als jetzt ohne den ächten Zweifel eine wirkliche, in der reinen Gewißheit der Wahrheit ſelbſt vollbrachte Wiſſenſchaft des Glaubens gelingen kann, welche das eigentliche Element der proteſtantiſchen Theologie, das höchſte Zeugniß ihrer Freiheit, die ſchönſte Rechtfertigung ihrer Gährungen iſt. Das den Glauben durchſchauende Wiſſen oder der ſich erkennende Glaube, wo alſo das Glauben zum Wiſſen geworden, aber auch das Wiſſen im, aus und zum Glauben geſtaltet und fortan kein ſie entzweiender Gegenſatz da iſt, iſt die That des Denkens, was in göttlicher Machtvollkommenheit ſich ſelbſt bewegt. Der Tod hat den Tod gefreſſen, um Zeugniß vom ewigen Leben Des Geiſtes abzulegen, welcher immerdar der abſolut wiſſende iſt. Er hat uns ſein Erbe nicht neidiſch entzogen, ſondern als Kinder darin eingeſetzt; ja zu brüderlicher Gleichheit ſind wir berufen. Es iſt nur die alte Furcht des Jüdiſchen Knechtes, welche immer noch vor dieſer überſchwänglichen Gnade zurückbebt. Es iſt der Zweck der erſten Abhandlung, in dieſer Beziehung das Verhältniß der Calderon'ſchen Tragödie zu Kunſtwerken verwandten Inhaltes anzudeuten, weshalb ich das zwiſchen hin aphoriſtiſch, oft nur relativ und darum einſeitig Erwähnte, z. B. das über den Sophokleiſchen Ajax Beigebrachte, auch nur relativ und nicht als ſyſtematiſche Momente zu nehmen bitte, insbeſondere auch die hier ganz ſpeculativ verſuchte Ableitung des Ariſtoteliſchen Satzes von der Reinigung der Leidenſchaften durch die Tragödie.

In dieſer Beziehung enthält Enk's Melpomene viel Intereſſantes. Auch Hinrichs Antigone zeigt die Entfaltung des tragiſchen Pathos bei Sophokles in ſeinen verſchiedenſten Nüancirungen in einer ſehr deutlichen Durchführung. Eben derſelbe hat in ſeinen Vorleſungen über Göthe's Fauſt den Verſuch gemacht, aus der Idee der chriſtlichen Weltvorſtellung ſelbſt das Pathos der verſchiedenen poetiſchen Figuren dieſer Tragödie und deren Bewegung in und mit einander zu entwickeln und liegt es gewiß mehr an der dem Gewöhnlichen fremden Darſtellungsform, als an der wohl begründeten Sache, was dieſer eigenthümlichen Auffaſſung bisher

Eingang zu finden gewehrt hat. Selbſt Rötſcher's Schrift über den Ariſtophanes ſcheint durch die Form in ihrer Anerkennung gehemmt. Reizender iſt die Darſtellung z. B. in dem trefflichen Aufſatz, welchen C. Schneider über das elegiſche Gedicht der Hellenen geſchrieben hat, ohne hier noch weiter an Schillers Briefe über den Don Carlos, an A. W. Schlegels Aufſatz über Romeo und Julie, an Süverns auf den Ariſtophanes ſich beziehende Abhandlungen, an Solgers Nachtrag zu Schlegels Geſchichte der dramatiſchen Kunſt, an dieſe ſelbſt und ähnliche Arbeiten erinnern zu wollen. Sehr zu wünſchen wäre eine äſthetiſche Darſtellung des ganzen Euripides, bei welcher die Lehre vom Pathos vorzüglich gewinnen würde. Auch dürfte man hoffen, ſo endlich die faſt zum Ekel wiederholte gemeine Unterſcheidung der drei Griechiſchen Tragiker in ein helleres Licht geſetzt zu ſehen.

Der Zuſammenhang der Kunſt mit der Geſchichte darf nun einmal nicht vernachläſſigt werden. Familie, Gemeinweſen, Glaube, dieſe Elemente kehren überall wieder; aber ſie ſind immer ſo ganz anders und individuell beſtimmt, als das Blau des Himmels, was in der Tiber ſich ſpiegelt, ein anderes iſt, denn das bläuliche Grau, was die Wellen der Saale zurückwerfen.

Süvern's mir eben erſt zugekommene ausgezeichnete Abhandlung über den hiſtoriſchen Charakter des Drama, in den Abhandlungen der hiſtoriſch-philologiſchen Claſſe der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften, 1828, wird hierin viel Licht geben. Irre ich nicht ganz, ſo habe ich die Freude, in weſentlichen Puncten mit ihm zuſammenzutreffen. Dieſe Abhandlung und ihre Fortſetzung wird endlich wohl die Vexirfrage nach dem Begriff des hiſtoriſchen Drama beſeitigen, welche ſeit längerer Zeit in literariſchen Flugblättern und ſonſtiger äſthetiſchen Tagfliegenliteratur zum Modeartikel geworden. — Noch iſt zu bemerken, daß der Verfaſſer, um die kurzen Umriſſe, die er gegeben, nicht zu durchwirren, eine große Anſicht des Drama, die Solger'ſche, nicht darum, weil ſie an ſich nicht ſehr zu beachten wäre, ſondern deswegen hat ignoriren mögen, weil er mit ihrer Berührung ſogleich in ein Gebiet getreten wäre, was eine weitläufige Kritik erfordert, zumal wir durch K. W. L. Heyſe jüngſthin zum Beſitz einer anſchaulicheren Ueberſicht der Solger'ſchen Syſtematik gelangt ſind. — Aus demſelben Grunde iſt er auch nicht auf den Zwieſpalt des Urtheils über Calderon eingegangen, deſſen eine Richtung uns Deutſchen, die andere den Franzoſen angehört und bei jenen von den Schlegeln, bei dieſen von Siſmondi am deutlichſten ausgeſprochen iſt. Auch iſt aus dieſer Rückſicht auf die Enge des abgeſteckten Raumes die Reflexion auf anſtoßende Dramen, wie das Purgatorium des heiligen Patricius u. a., wie auch auf die geiſtreiche Schrift: über Göthe's Fauſt und deſſen Fortſetzung nebſt einem Anhang über den ewigen Ju- (Lpz. 1824), auf die wir bei einer andern Gelegenheit zurückkommen werden, unterblieben.

I.

Ueber
Tragödie und Calderon.

Das antike Drama ging bekanntlich aus den ſymboliſchen Acten hervor, welche beſonders den Dienſt der Demeter und des Bakchus begleiteten. Das moderne — wenn wir die Bühne des Byzantiniſchen Hofes bei Seite ſtellen, und die Germaniſchen Völker in's Auge faſſen — hat einen ähnlichen Urſprung. Die kirchlichen Feierlichkeiten führten Aufzüge und ſymboliſche Vorſtellungen deſſen mit ſich, woran das Gemüth ſich erinnern wollte. Die Geburt und Taufe Chriſti, wie ſein Leiden und Sterben, wurden nicht blos im Wort des Geſanges und der Predigt, ſondern auch für die Anſchauung und Empfindung in einer Folge von Handlungen wieder hervorgebracht, denen die erklärende Rede ſich nach und nach erweiternd anſchloß. Dies iſt die erſte Erſcheinung des modernen Drama's. Zwar werden als ſeine Primitien häufig auch die dem Terenz nachgeahmten dramatiſchen Legenden angeführt, welche Roswitha im zehnten Jahrhundert componirte. Allein wenn man hierbei ſich hauptſächlich über die Bildung zu freuen hat, welche dazu gehörte, daß die Nonnen von Gandersheim den Terenz ſelbſt ſo eifrig leſen konnten, daß ein geiſtliches Gegengift gegen die weltliche Lecture und deren heidniſche Späße nothwendig ſchien, ſo ſind doch dieſe Producte immer theils in dem obſcuren Kreiſe des inneren Kloſterlebens, theils ſpäter in der literariſchen Clauſur der Gelehrten verblieben. Zur Zeit Heinrichs von Luxemburg ſchrieb dann Albertus Muſſatus von Padua, der andere Livius dieſer Stadt, Nachahmungen der antiken Tragödie. Sein Eccerinus, in welchem er Ezzelin von Romano zum Gegenſtand machte, zeichnet ſich nicht blos durch Wahl des Süjets und elegante Sprache, ſondern auch durch lebendiges Pathos und Technik der Entwicklung aus. Aber dieſe Verſuche, ſo merkwürdig ſie in formeller Hinſicht bleiben, ſtanden doch dem zu fern, was das Leben des Volkes forderte. Dies fand ſich in jenen Auto's ſacramentales, in Darſtellung der nun exoteriſch gewordenen Myſterien des Geiſtes wieder. Die näheren Angaben dieſer Stücke, woran Spanien und Frankreich, bevor die Paſtorelle aufkamen, beſonders fruchtbar waren, kann man bei Guiot und Bouterweck u. a. finden. Das Ernſte concentrirte ſich in der Perſon Chriſti, weil über ſein Leiden hinaus kein ſchmerzlicheres gedacht werden kann und das des Dionyſus Zagreus ſich dazu verhält, wie der Zorn des Prometheus zur Verzweiflung des Fauſt. Die komiſche Seite des Drama's ging mit der tragiſchen zuſammen und war urſprünglich der arme Teufel, mit deſſen Kämpfen und Anſtalten zur Verhinderung der Erlöſung das chriſtliche Volk aus der Kraft des Glaubens ſeinen weidlichen Spott trieb, da er zuletzt nach aller

Anſtrengung nicht nur nichts ausrichtete, ſondern im Gegentheil nur die Verherrlichung der göttlichen Macht und Liebe herbeiführte. Dieſer Gegenſatz aber, daß in der Wurzel das Tragiſche mit dem Guten und das Komiſche mit dem Böſen ſich verknüpfte, iſt für die Entwickelung des modernen Drama's von der größten Bedeutung geworden, indem es endlich dahin kam, die Darſtellung des an und für ſich Böſen zur Aufgabe zu machen. Mit der wachſenden Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeins ward das Intereſſe an Compoſitionen groß genug, welche nicht mehr unmittelbar dem kirchlichen Cultus ſich anknüpften, ſondern ſelbſtſtändig auftraten, in die Mythologie, Geſchichte und Sage griffen und nun die Bühne begründeten. Zunächſt war dies das Werk des privaten Willens in den umherwandernden Truppen, z. B. jener Engliſchen, deren Weſen Tieck in ſeiner Einleitung zum Deutſchen Theater beſchreibt. Als die Regierungen der Europäiſchen Völker ſich mehr centraliſirten und durch ihre organiſirende Thätigkeit Reichthum und Wohlhäbigkeit entwickelten, wie in den großen Tuchwebereien im öſtlichen Frankreich, den Niederrhein hinunter bis nach England hinüber u. dgl., konnte das Drama aus jener Schwebe herausgeriſſen und, wie zuvor der Kirche, nun dem Staate integrirt werden, zumal in dieſem die Schauluſt der Turniere zu verſchwinden anfing und ſchon mehr der pantomimiſche Ballettanz und das Vergnügen der Maſkeraden ſich aufthaten. Die Höfe von Madrid, London und Paris machten nun das Theater zu einer eigenen, nie mehr verlaſſenen Angelegenheit. Sie gingen Deutſchland darin voran. Hier war zuerſt nur ein unbehülfliches Spiel in den freien Reichsſtädten. Später erwarb ſich jedoch das in der Mannigfaltigkeit des Lebens vom Meer begünſtigte Hamburg für die Ausbildung der Bühne einen unſterblichen Ruhm. Mannheim, Wien, Berlin, Dresden, München folgten ſodann nach und erhoben die dramatiſche Poeſie ebenfalls zum entzückenden Schein der Wirklichkeit.

Das Theater übt deswegen ſo große Macht über die Völker, und iſt darum eine ſo bedeutende Anſtalt, weil die Poeſie in ihm das eigene Leben des Geiſtes viel heller, als in den übrigen Formen der Kunſt ausſpricht. Jeder Volksgeiſt, hat ſein individuelles Daſein, in deſſen Ausbreitung in die Zeit hin eine Menge von Geſtalten des Bewußtſeins als ſeine Entwickelung ſich erzeugen. Die Einzelnen ſtimmen daher mit dem Geiſt ihres Volkes im Allgemeinen ſo lange überein, als ihre Entgegenſetzung gegen ihn nur ein Schein iſt, der darin ſich auflöſ't, daß ſie ſein Princip weiter entfalten. Iſt aber daſſelbe ſchon ſo weit herausgebildet, daß es poſitiv aus ſich nichts Neues mehr zu produciren vermag, was als conſequente Durchführung des ſubſtantiellen Anfangs gelten könnte, ſo hebt als das äußerſte Ziel der Conſequenz, worin ſie in ein anderes Princip überſpringt, ein Widerſpruch an, der auf Vertilgung des Beſondern geht, durch welches der Geiſt des Volkes dieſer war, als der er erſchien. Er hört auf als dieſer beſondere und ſtirbt in der Geburt des jungen Lebens, was zwar auf der einen Seite das Reſultat ſeiner Geſchichte, aber auf der andern nicht ihm mehr zur Verwirklichung und zum Genuß gegeben iſt. Die Einzelnen, in denen dieſer Widerſpruch ſich Exiſtenz zu ſchaffen beginnt, werden natürlich von der, wenn auch verglimmenden, Macht des noch beſtehenden Weſens als gegen daſſelbe im Wiſſen und Wollen ſich verhaltend zum Untergang verurtheilt. Er iſt aber nur das Ende eines Kampfes des auf dieſe Weiſe in ſich ſelbſt zerriſſenen Weſens. Wenn alſo das beſchränkte Weſen eines Volksgeiſtes von Epoche zu Epoche rückt, wenn es in einzelnen Inſtitutionen oder in ſeiner Totalität ſich aufzulöſen und mit dieſer Auflöſung in eine höhere und gediegnere Geſtalt überzugehen anfängt, ſo werden in dieſem Fortgange des Geiſtes in ſich ſelbſt nothwendig Viele von ihrem bisherigen Weſen verlaſſen und verhalten ſich deshalb in einem dämmerungähnlichen Schwanken zwiſchen dem Alten und Neuen: entweder bei Ahnung des neu erwachten Tages in herber Entgegenſetzung gegen das verſchwindende Weſen, das nun zum Moment herabgeſetzt wird, oder in müheloſer und vergeudender, in ihrer Bedeutung nur halb verſtandener Ausführung des neuen Principes, welches ſie ergriffen hat. Dieſe Seiten hier der göttlichen Nothwendigkeit, welche die Einzelnen in ihrem Handeln als das ihnen gemeinſame Weſen beſtimmt, und dort der weſenloſen Zufälligkeit, welche ſich in den Genuß ihrer noch gemeinten Eitelkeit verliert und darin bis zum höchſten Jubel des Leichtſinns und der Willkür ausſchweift, hat jeder Volksgeiſt in ſtärkerem oder ſchwächerem Maaße an ſich und iſt er in ſeiner Geſchichte die lebendige Einheit beider.

Vom Leben eines Volks aber kann ſeine Kunſt nicht durchaus geſondert betrachtet werden, weil ſie in demſelben aus ihm geboren wird. Dieſer Einheit wegen kann die Kunſt als Einbildnerin der Idee in die Formen der Anſchauung, Empfindung und Vorſtellung die Idee nicht tiefer erfaßt darſtellen, als das Wiſſen des Volksgeiſtes, in welchem ſie blüht, von der Idee überhaupt iſt. Wie ſie derſelbe weiß, wird ſie der Künſtler in ſchöner Geſtalt bilden, ſo daß in ſeinem Werk ſein Volk ſein höchſtes Empfinden und Glauben wieder erkennt. Indem nun die Volksgeiſter von einander verſchiedene ſind und ihre Verſchiedenheit näher vorzüglich durch den Unterſchied beſtimmt iſt, welcher in ihrem Wiſſen von der Idee Statt hat, ſo muß die Kunſt in ihrer Ausbildung nothwendig den innern Unterſchied dieſer beſonderen Stuffen des Wiſſens von der Idee theilen.

Da nun aber jeder Standpunct auf dem Wege des ſich der Wahrheit gewiß werdenden Geiſtes ein nothwendiger zu ſein ſich erweiſet, der ſpätere alſo alle früheren zu der ſeine Exiſtenz vermittelnden Bedingung hat, ſo folgt auch, daß er das, was in ihnen wirkliche Wahrheit geweſen, als weſentlich in ſich faſſe und in ſeinem Reichthum die einfache Einheit dieſer mannigfaltigen Momente ausmache. Deswegen kann eine ſpätere Geſtalt in der Geſchichte, wofern ſie mit den ihr vorangegangenen in der That einen Zuſammenhang hat, nicht als dieſe früheren von ſich ausſchließend, ſondern muß ſie vielmehr als dieſelben in ſich *einſchließend* betrachtet werden.

Aus dieſem Grunde darf die der Zeit nach ſpätere Kunſt nicht ſo angeſehen werden, als ob ſie deſſen, was in der früheren wahrhaft gelebt und die himmliſche Schönheit wirklich für die Erde geboren hat, entbehrte, ſondern ſo, daß ſie alle Blüthen der vergangenen Kunſtwelt in ihren Kranz flicht. Nur hat man ſich dabei von der ſinnlichen Vorſtellung zu entwöhnen, als ob die frühere Kunſt ganz unverändert in die ſpätere hinüberzöge. Das iſt nicht der Fall, weil das, was früherhin abſolute Bedeutung hatte, jetzt in ein Verhältniß zu Anderm getreten iſt, welches dieſe Abſolutheit raubt. Im Allgemeinen hat die Kunſt bis jetzt drei große Perioden durchlebt, welche mit denen der Weltgeſchichte ſelbſt zuſammen.

fallen. Die Kunſt des Morgenlandes iſt weſentlich eine ſymboliſche, die des claſſiſchen Zeitalters eine plaſtiſche und die der neuen Zeit eine romantiſche, welche Unterſchiede ſo zu nehmen ſind, daß in den ſpätern Entwickelungen die Wirklichkeit der frühen mit enthalten iſt, ſie aber nicht mehr als durchgreifende Principe in beſchränkter Einſeitigkeit ſich auslegen. Die romantiſche Kunſt iſt daher von dem Schönen der früheren gar nicht ſo entblößt, als ob für ſie daſſelbe ein unrettbar Verſchwundenes wäre, was ſich in ihr gar nicht erzeugte, ſondern wie die plaſtiſche Kunſt die ſymboliſche in ſich überwunden hat und wie ſie erſt dadurch geworden iſt, daß ſie die ſymboliſche Verborgenheit zur für ſich klaren Geſtalt zu befreien wußte, ſo auch iſt die romantiſche die Einheit der ſymboliſchen und plaſtiſchen. Die erſte Form dieſer Concretion war die Allegorie. Darum ſind alle Theorien befangen, welche den Unterſchied zwiſchen dem plaſtiſch und romantiſch Schönen als einen Gegenſatz des Elementes der Anſchauung und Empfindung, des Sculpturhaften und Maleriſchen oder Muſikaliſchen, des Objectiven und Subjectiven, des Begrenzten und Unendlichen u. ſ. f. aufſtellen. Von allen in dieſer Hinſicht beigebrachten Beſtimmungen iſt die noch am umfaſſendſten, welche das Schöne der claſſiſchen Kunſt als ein heiteres, das der romantiſchen als ein ſchmerzerfülltes angibt, weil dieſelbe wirklich die größere Innerlichkeit des modernen Lebens feſthält. Nur darf auch dies nicht ſo verſtanden werden, als ob die antike Kunſt ohne alles Wehe geweſen und der neuern dagegen über der alle Schranken niederſtürmenden Sehnſucht die poſitive Befriedigung ganz ausgegangen wäre; der Heiterkeit geſellt ſich vielmehr die Trauer, dem Schmerze die Seligkeit zu. Die Freiheit des Einzelnen, inſofern er ſein Weſen als das allgemeine weiß, hat hier eine neue wunderbare Welt aufgeſchloſſen, welche damals noch verhüllt war, gerade wie der antike Schauſpieler ſein Geſicht hinter eine Maske verbarg, deren Züge auch im heftigſten Moment der ausgeſprochenen Leidenſchaft ſtarr blieben, während der moderne ſein eigenes Geſicht offen zeigt und das geheimſte Spiel der Seele in deſſen Mimik offenbart.

Die Heiterkeit nämlich iſt die Empfindung der Uebereinſtimmung eines Daſeins mit ſeinem Weſen, ſo daß über das daſeiende Weſen mit dem verneinenden Gedanken nicht hinausgegangen, ſondern der es Empfindende gänzlich in dieſen höchſten Genuß verſenkt wird. Die Empfindung dieſer unmittelbar gegenwärtigen Gleichheit des Daſeins und Weſens oder die Heiterkeit iſt allerdings Charakter der Griechiſchen Götterwelt, ſo wie auch der einzelne Grieche in ſeinem ſittlichen Gemeinweſen für ſich keine Schranke ſah, ſondern in demſelben einer völligen Befriedigung fähig war. Der Schmerz dagegen iſt die Empfindung der Nichtübereinſtimmung ſeines Daſeins mit ſeinem Weſen, genauer alſo der Entzweiung des Weſens mit ſeinem Daſein. In dem Gefühl dieſes Widerſpruches iſt die Ruhe der heitern Gegenwart dahin und die Gegenwart die ſuchende Beziehung auf Vergangenheit und Zukunft. Denn die Entzweiung wird zugleich als eine ſolche empfunden oder gewußt, welche nicht ſein ſoll. Indem nun die Einheit des Daſeienden mit ſeinem Weſen ſein ſoll und damit ſowohl iſt als auch nicht iſt, das daſeiende Leben ſelbſt aber die wirkliche Möglichkeit enthält, das Daſein dem Weſen gleich zu machen, iſt es als dieſe Mitte der in einandergreifenden Extreme der Schmerz.

Von ſolchem Schmerze ſind die Griechiſchen Götter frei, weil ſie nicht mit ſich in Widerſpruch gerathen und ihre ſchmerzloſe Heiterkeit ihnen höchſtens durch die Nichtübereinſtimmung Anderer mit ihnen oder durch leicht heilbaren ſinnlichen Schmerz, alſo Unbehagen, getrübt wird, wie wir dies im Homeriſchen Epos beſtändig ſehen. Die Heroen ſtehen mit den Göttern ſchon nicht auf gleicher Stuffe, ſondern ihnen iſt die Arbeit und mühevolle, wenn auch gelingende Ueberwindung des Widerſpruchs, in welcher Geſtalt derſelbe auch erſcheine, aufgegeben, woven der Prometheus des Aeſchylus uns das erſchütterndſte Bild gibt. Endlich unter den Menſchen, den eintägigen, ſterblich gebornen, iſt nach der Griechiſchen Weltanſchauung nichts ohne Mühe, und, nicht mit ſolcher Macht, wie die Heroen, gerüſtet, erliegen ſie dem unerbittlichen Schickſal. Indem aber das Leben ſelbſt, wiewohl an ſich der Wechſel von Luſt und Unluſt, dennoch als der farbenhelle und erfreuende Tag gegen das ſchattengleiche Weben im Hades vorgeſtellt ward, von dem allein die unſterblichen und ſeligen Götter ausgenommen wären, ging aus dieſer Vergleichung der oberen und unteren Welt eine Trauer hervor, welche die Vergänglichkeit dieſes ſchönen Lebens klagend beweinte. Denn es war das Leben ſelbſt nicht götterleer, ſondern in ihm eben walteten unmittelbar die herrlichen Götter. Aus dieſer innigen Verflechtung derſelben mit dem natürlichen und ſittlichen Leben ging ein Widerſpruch hervor, der eine tiefere Zerriſſenheit als jene Trauer erzeugte, eine Entzweiung mit einer göttlichen Macht, welche der mit ihr Entzweite (und nur in ſolchem Wiſſen konnte es zur Entzweiung kommen) als ſein Weſen wußte, z. B. die Beleidigung des Zeus durch Verletzung des Eides u. ſ. w.

Wir wollen zu dem Ende eine der merkwürdigſten Tragödien des *Sophokles*, den *Ajax*, kurz durchgehen, wobei vor allen Dingen darauf zu ſehen iſt, daß das Griechiſche Volk das Göttliche als *mit ihm* lebend nicht als Jenſeits glaubte, daher die Entzweiung eines Griechen mit ſeinem Gott *zugleich* die mit dem Gemeinweſen, und die mit dieſem auch die mit einem Gott war. Ajax, obſchon er nach Achilleus Tode als der *tapferſte* der Griechen von ihnen anerkannt worden, bekommt dennoch den Preis nicht, welchen Odyſſeus erhält, der mit der Tapferkeit Klugheit und Beredſamkeit verbindet. Dieſes Urtheil dünkt den ſeine ehrliche Tapferkeit mit der von Liſt erhöhten des Odyſſeus vergleichenden Ajax ungerecht, aber es iſt das Urtheil des Griechiſchen Volkes, welches ſich im allſeitigen Odyſſeus mehr, als in der reinen Tapferkeit des Ajax anerkennt. Ajax anders als ſein Volk urtheilend, wird im Gefühl des ihm zugefügten vermeintlichen Unrechtes gegen ſein Volk empört, und will in dieſem Wahnſinn alle Griechen ermorden, um ſich durch ihren Untergang das negative Gefühl des durch ſie gedemüthigten Selbgenuſſes zu nehmen, und das poſitive der Anſchauung ſeiner Herrlichkeit zu geben. Aber die Götter, welche in dem ſittlichen Gemeinweſen walten, und demſelben als ſeine es bewegenden Mächte vorſtehen, durch ſeinen frevlen Uebermuth und ſeine gegen das Gemeinweſen wüthende Selbſtſucht verletzt, verblenden ihn, und er mordet Schaafe und Rinder ſtatt der ihm verhaßt gewordenen Achaier. Denn das Gemeinweſen kann das ſich über es erhebende Individuum nicht dulden, ſondern muß ſolche Ungleichheit, wo ſie entſteht, nothwendig friedlich oder hart ausgleichen. Daher eröffnet ſich die Tragödie mit der Erſcheinung Athene's, weil dieſe jungfräuliche Göttin die beſonnene und die durch

Weisheit beſtimmte Macht iſt, deren Ajax als die nicht durch das meſſende Bewußtſein gebildete Kraft entrathen zu können meinte. Als er nun die Begier der Rache in der blutigen That befriedigt hat, geht er, ſeinen Wahn erkennend, nothwendig in den tiefſten Schmerz über, weil er erkennt, wie ſehr er ſich gegen das ganze Gemeinweſen vergangen habe. Wäre nämlich ſeine That wirklich die geweſen, wofür er ſie vollbrachte, ſo wären die Achaier nicht mehr da. Aber er hat ſich getäuſcht, und das Gemeinweſen wird nun erkennen, was er gegen es Böſes im Sinn hatte. Daher ſeine ſchmerzliche Scham über dieſe Schmach und der Rath des Chores, ſtill nach ſeiner Inſel heimzukehren, weil das Gemeinweſen ihn, der es hat vernichten wollen, nicht mehr wird ertragen können. Dieſe Einſicht hat Ajax auch. Doch iſt die Flucht ihm ſo ſchimpflich, als Tadel und Strafe ſeiner Schuld zu leiden dem Stolzen verhaßt. Um alſo die Götter, die, im Gemeinweſen waltend, nothwendig auf Rache gegen ſeinen Frevel ſinnen müßten, zu verſöhnen, übernimmt er ſelbſt ſeine Beſtrafung, den Tod. Indem er ſich nun der Nothwendigkeit ſeines Todes gewiß geworden, tritt er mit ſeiner Familie in Colliſion und wird die Sühne gehemmt, denn, wenn das Gemeinweſen ihn, der es ſo tief beleidigt hat, vernichten will, fleht ſeine Familie ihn an, ſich ihr zu erhalten. Weil aber das Gemeinweſen das die Familien alle haltende und pflegende iſt, wankt Ajax in ſeiner Gewißheit nicht und verſöhnt durch ſeinen Tod die von ihm beleidigten Götter des Gemeinweſens. Und wie er in ſeiner böſen That allein war, ſo muß er auch in ihrer Aufhebung allein ſein. Die Griechen dürfen nicht gegenwärtig ſein, weil es jetzt ſeine Feinde ſind, die ihm des rächenden Rechtes wegen dieſe Ehre nehmen würden; die Salaminer nicht, weil ſie als ſeine liebenden Genoſſen im Gegentheil jenes Haſſes ihn zu erhalten und den Mord zu verhindern ſuchen würden. Da er nun durch ſeinen Tod ſich für ſchuldig bekannt und zugleich die Strafe der Schuld freiwillig auf ſich genommen hat, ſpricht auch Odyſſeus als Repräſentant der regierenden Klugheit ihm die Ehre der Todten zu, indem er den Vorſtehern des Gemeinweſens, Agamemnon und Menelaos, beweiſet, daß die Schuld des Ajax getilgt ſei und das Gemeinweſen den Todten von Rechts wegen nicht mehr in Anſpruch nehmen könne. Odyſſeus, als das Maaß, überlebt daher den über das beſonnene Maaß halten hinaus geſchrittenen Ajax, deſſen Bruder die verwaiſ'te Bruderfamilie in ſeine Pflege nimmt und ſo das Vertrauen des Todten zu den Lebenden in dieſer Hinſicht rechtfertigt.

Ganz anderer Art und vom Gefühl des tiefſten Widerſpruchs des Daſeins mit dem Weſen hervorgehend war der ſchmerzliche Wahnſinn der Bakchanten, überhaupt der Myſten, welche ſich, um dem annahenden Gott ſich zu öffnen, alle Beſtimmtheit des denkenden Bewußtſeins zu vertilgen ſtrebten, damit ſie ganz des Gottes voll würden. Der Dithyrambos verklang in Jauchzen, der Chortanz zerſtob in raſendes Springen, das Gefühl der Einheit mit dem allen Seinigen ſich mittheilenden Gotte zerfloß in einen üppigen Taumel, der in gotttrunkener Beſinnungloſigkeit endete. Somit kann in dieſen Orgien, wo das Gemüth enthuſiaſtiſch in alle Welt zu zergehen, mit Allem, was iſt, ſich zu miſchen, gedrängt war, der religiöſe Quell nicht verkannt werden, welcher die Endlichkeit als eine dem göttlichen Weſen unangemeſſene Schranke aufzuheben antrieb. Denn wenn auch der tiefe Anfang oft in die Oberfläche der Sinnlichkeit auslief und mehr ein buntes Aufſchäumen des unbändigen Lebens, als ein geiſtiges Wehe darin war, ſo iſt doch auch in dieſer Geſtalt noch der Anſatz, den Gottmenſchen zu gebären, ſichtbar und aus dieſem Ringen allein die Heftigkeit jener Wuth zu begreifen, wie ſie von Euripides in den Bakchen ſo ſchön vorgeſtellt worden.

Jene Heiterkeit der Götter, jene Mühſeligkeit des heroiſchen Siegers, wie Perſeus, Herakles u. a., jene wehmüthige Trauer über den Vergang des lieben Lebens, jener Schmerz der Entzweiung mit einer göttlichen Macht und jenes wollüſtig-grauſame Beben gottvoller Seelen (wie auch in der Weiſſagung), ſie ſind alle Gegenſtand der alten Kunſt und zwar in jeder ihrer Gattungen geweſen, weshalb es einſeitig iſt, nur Heiterkeit und Sinnlichkeit in ihr ſehen zu wollen. Indem aber der Weltgeiſt mit dem Wiſſen von Gott als dem Geiſt die noch äußere Form der Kunſtreligion verließ und dem geiſtigen Inhalt auch geiſtige Form ertheilte, wurde die Innerlichkeit eine viel höhere im Guten und Böſen, in Leid und Seligkeit.

Durch das Wiſſen von Gott als dem Geiſt ſchwand jene Trauer über die Vergänglichkeit des Irdiſchen — denn der unendliche Geiſt ſtirbt nicht —; jene Qual der Erinnyen und jene Angſt eines unbegriffenen Geſchickes, — denn der Geiſt, dem ſich der einzelne Geiſt als böſe bekennt und in dieſem Bekenntniß ſeine Einzelheit und Bosheit aufgibt, iſt der das Böſe als der gute verzeihende; und der einzelne Geiſt, ſich in ſeinen Thaten, alſo ſein Schickſal als das eigene aus ſeiner Freiheit geſchaffene Werk wiſſend, kam dazu, ſich ſelbſt zu begreifen. Endlich ſchwand jenes Auftoben der ſich nicht faſſenden Sehnſucht — denn der Geiſt ſtieg in ſich ſelbſt hinab und gewältigend die Macht der Natur aus ſeiner Macht, weil er ſie geſchaffen, erkannte er, daß in ihm, dem Erſten, dem Innigen, nicht in ihr, dem Aeußeren, Herzloſen, der Friede wohne, der fur ihn aber kein unmittelbarer, ſondern nur aus der ſich aufhebenden Entzweiung entſpringende Verſöhnung ſein könne.

Wenn auch in der antiken Welt das Gemüth, mit ſeinem Weſen ſich verſöhnt wiſſend, in ſolcher Ein-

Einheit heiter ruhete, ſo war doch das Weſen ſelbſt, mit dem es das verſöhnte war, nicht wahrhaft als das abſolute gewußt, welche Beziehung das alte Bewußtſein mehr in einzelnen Aufblitzen und Ahnungen durchzuckte und welche Aufſtrahlungen als romantiſch erſcheinen, weil ſie die Geſchloſſenheit des Symboliſchen und die zum Ebenmaaß in ſich ausgeglichene Begrenzung des Plaſtiſchen aufheben. Und eben ſo, wenn das Gemüth ſein Daſein mit dem Weſen ſeiner ſelbſt entzweiet wußte, war dieſe Entzweiung nicht die des Selbſtbewußtſeins mit dem Abſoluten ſelbſt. Der mit dem Apollo Entzweiete konnte mit dem Ares, Poſeidon u. ſ. f. verſöhnt ſein; wer jetzt aber mit dem Vater entzweiet iſt, iſt es auch mit Gott dem Sohn und Geiſt u. ſ. f. Indem nämlich der Geiſt an und für ſich als Gott offenbar geworden, kann jeder einzelne Geiſt dazu kommen, ſich als im Weſen, da er Geiſt iſt, mit dem an und für ſich ſeienden Geiſt gleich, im Daſein aber, oder in wiefern er, der Einzelne, für ihn und derſelbe für ihn den Einzelnen iſt, ſeinem Weſen ungleich zu wiſſen, ſo daß hieraus bei der Einheit als der höchſten eine Entzweiung und Verſöhnung hervorgehen muß, welche viel tiefer, als in der alten Welt, welche die höchſte iſt.

Weil aber jene Gleichheit des Weſens mit dem Daſein, außer in Gott ſelbſt, nicht unmittelbar für den einzelnen Geiſt iſt, ſondern er, von dieſer Seite der in ſich zerriſſene, ſelbſt die ganze Bewegung der Vermittelung und in ſeinem untrennbaren Zuſammenhang mit Gott die unendliche Beziehung des Widerſpruchs ausmacht, ſo iſt er als dieſelbe der unendliche Schmerz. Nicht die Natur für ſich, oder der Geiſt einer Familie, einer Partei, eines Volkes, ſondern der an ſich ſeiende allgemeine Geiſt, die innere Seele jener Geſtalten, iſt jetzt das Weſen des einzelnen Geiſtes. Andererſeits iſt darum die Empfindung der Einheit mit dem Geiſt die höchſte, über welche hinaus es keine höhere, d. h. die einen vortrefflicheren, wahrhafteren und noch unendlicheren Inhalt hätte, geben kann, weshalb der Genuß dieſer Einheit die *Seligkeit* oder das für den Einzelnen wirkliche Daſein ſeines abſoluten Weſens iſt, wie ſolche unendliche Verſöhnung im Abendmahl erſcheint. Der Schmerz dagegen als Genuß der Entzweiung ſeines Daſeins mit dem Weſen iſt die Beziehung des einzelnen Geiſtes auf den allgemeinen und die durch dieſelbe vermittelte Erkenntniß ihrer Nicht-Einheit, welche nicht ſein ſoll. Die Empfindung dieſer innerſten Spannung iſt die der *Verdammniß* durch den Geiſt, welche Unſeligkeit, wenn ſie ſich auf die Spitze treibt, und nun das zerbrochene Herz aus der Flammenqual gereinigt und verjüngt erſteht, den einzelnen Geiſt deſto inniger mit ſeinem Weſen verknüpft.

Dieſe unendliche Allgemeinheit iſt es, welche in Allem, was romantiſch genannt zu werden pflegt, erſcheint. Das ſturmbewegte Meer, das einſame, von Waſſerfällen durchrauſchte, von mannigfaltigem Grün belebte Felſenthal, die Trümmer großer, von erhabenen Erinnerungen durchdrungener, Gebäude, wie Palmyra, wie alte Burgen, die geheimnißvolle Stille einer nebligen, von ſchneeigem Mondlicht übergoſſenen Haide, das Geläut von Glocken, die ganze Reihe ſehnſüchtiger in das Schrankenloſe ſtrebender Gefühle, die Opferung aller Verhältniſſe für die Erhaltung eines Einzigen u. ſ. w. in allen dieſen Beiſpielen iſt vorhanden, daß das Gemüth ſich von der Beziehung auf ſich in ein Leben verliert, welches ihm den mannigfachſten Widerſpruch und Reichthum ſeines Weſens entweder ſymboliſch darſtellt oder unmittelbar ſelbſt herbeibringt, wie in dem Wallen der Wolken um den glühenden Oſten das beſtändige Aufheben der Beſtimmtheit der farbigen Gebilde als eine Anſchauung des Unendlichen hervorſcheint. Die moderne Tragödie hat deshalb nicht umhin gekonnt, dieſe von allem Inhalt erſättigte Tiefe des abſolut begeiſteten Selbſtbewußtſeins zum Gegenſtande ihrer Darſtellung zu machen.

Schon oben ſind die beiden aller Geſchichte wegen der Natur des endlichen Geiſtes als der Einheit des Allgemeinen und Einzelnen nothwendigen Seiten angedeutet worden, welche ſich, inſofern die Kunſt ſie ergreift und geſtaltet, zum Tragiſchen und Komiſchen beſtimmen. Dem Tragiſchen gehört jedes Bewußtſein an, welches, mit dem Weſen der ſittlichen Subſtanz von der einen Seite übereinſtimmend, von der andern ihm widerſprechend iſt, und dem es daher zukommt, in der unausbleiblichen Auflöſung dieſes Widerſpruches unterzugehen, welcher Untergang aber durchaus als Rückkehr des Weſens zu ſich ſelbſt, als Verklärung des Selbſtbewußtſeins zu faſſen iſt. Dem Komiſchen dagegen iſt jedes Bewußtſein eigen, welches nur in der Particularität und eigenthümlichen Abſonderung lebt, und daher immer nur mit ſich ſelbſt zu thun hat. Die Tragödie hat deshalb die Aufzehrung der endlichen Natur von der unendlichen und göttlichen vorzuſtellen, welche letztere in der antiken, wie in der modernen, als das Schickſal von jener und als ihre ſie durchdringende Nothwendigkeit erſcheint, gegen welche ſie ſich nicht für ſich erhalten kann, wie ſehr ſie auch darnach ſtrebe. Dieſes Anſtreben der endlichen in die unendliche Macht ſeines Weſens verwickelten und von ihm zum Gericht geriſſenen Natur hat die Form eines Kampfes. Jedes Individuum der Tragödie bewährt ſich, als nicht das Eitle, ſondern das ihm und Andern Weſentliche wollend, durch die Uebernahme der Aufopferung von Allem, worin nicht das Weſen abſolutes Daſein hat, alſo durch den Tod, woher der hohe Ernſt dieſes Schauſpiels. Die Komödie dagegen iſt ohne Schickſal, d. h. ohne die Härte der Nothwendigkeit, welche das einſeitige, in der Tragödie zum Grund hinabfaſſende Streben des Individuums zernichtet. Deswegen iſt das Individuum in der Komödie willkührlich handelnd und in ſeinem Ernſt lächerlich, weil derſelbe nur für es ſelbſt, nicht für die Anderen ein ſolcher und alſo an ſich ein Schein iſt. Der Unterſchied der antiken Komödie von der modernen iſt dem der Tragödie darin verwandt, daß in dieſer die intereſſante Vertiefung des Individuums in ſich und die große Eigenthümlichkeit ſeines Charakters vor der Ausbreitung des allgemeinen ſittlichen Lebens in ſeine Kreiſe und deren Conflict mit einander hervorgehoben wird. Die antike Komödie erzeugt ſich ſelbſt einen Kampf, welcher, da der Gegenſatz in ihr keine Realität hat, in Wahrheit keiner iſt. In ihr iſt vor dem Leichtſinn des nur ſeine Beſtimmung als gültig anerkennenden und ſich als das Abſolute nehmenden Subjectes das Schickſal ganz verſchwunden, und höchſtens als eine Meinung des komiſchen Bewußtſeins vorhanden. Die moderne Komödie iſt nicht ſo ausgelaſſen, ſondern beſchränkt ſich, mehr Ein Individuum in's Auge faſſend, auf die kleinern Kreiſe eines ſittlichen Ganzen; oder ſie wird bei einer weitreichenden Totalität, wie am Wiener Volkstheater, zauberiſch, wie in der Fee aus Frankreich, in Wien, Paris, London und Konſtantinopel, in Roderich und

Kunigunde, in Aline oder Wien in einem andern Welttheil u. ſ. w. Dem Individuum wird ſein mit großer Ernſthaftigkeit angeeignetes und feſtgehaltenes Weſen — was an ſich eine Willkür, ein Einfall, eine Zufälligkeit iſt, — genommen, aber, weil dies vermeintliche Weſen nicht das wahre iſt, erträgt es dieſen Verluſt nicht nur, ſondern befindet ſich in der geſchehenen Verkehrung, die ihm gegen Wiſſen und Wollen widerfahren, ganz ſo wohl, als vorher. Sein Beſitz, dem es durch eine Menge von Gründen, Motiven, moraliſchen, philoſophiſchen, diätetiſchen und andern Nothwendigkeiten, durch pfiffige Liſt, Verträge, Beſchränkungen u. dgl. die Ewigkeit geſichert zu haben wähnt, wird ihm wie ein Kiſſen lachend unter dem von Sorge geſchwellten Haupt weggezogen, wodurch die Thorheit im Endlichen als in einem Weſentlichen ſich zu vergraben nackt erſcheint, und das lächerliche Subject — in der Komödie müſſen aber alle lächerlich ſein — zuletzt doch thut und thun muß, was es ſo lang und mit ſo vielem Anſtande, mit ſo excellenten Gründen, nach den plauſibelſten Grundſätzen, vermöge eines ſo erleuchteten Verſtandes, ſo umſichtiger Menſchenkenntniß zu thun ſich geweigert hatte.

Wegen dieſer freien Bewegung des tragiſchen wie des komiſchen Subjectes, welche in der geheimſten und von ihm nicht durchaus gewußten Verflechtung mit dem

Willen Anderer ſich ſelbſt die Nothwendigkeit wird, iſt dieſelbe kein Schickſal, was als eine fremde außer den handelnden Individuen beſtehende Nothwendigkeit ſie in ihren Thaten grundlos und etwa als nicht durch ſie berechtigt überraſchte, ſondern es iſt die Selbſtbeſtimmung der Einzelnen, welche nur dadurch den Schein eines äußern Geſchickes annimmt, weil ſie als Einzelne zugleich in die ſich vielfach zertheilende und eben durch die Vermittelung des Beſonderen ſie ergreifende Allgemeinheit des ſittlichen Lebens verwebt ſind, von deſſen Weſen, weil es auch das ihre, ſie ſich nicht abſolut unabhängig machen können. In dieſer Hinſicht iſt es anziehend, wie die Poeſie ſolche Vorſtellungen der Völker von einem Schickſal, welches als ein von den Handelnden geſchiedener, ſie unbedingt beſtimmender Wille vorausgeſetzt wird, abzuſtreifen bemüht geweſen iſt. Im Griechiſchen Epos iſt das Schickſal freilich als eine herbe, die Begebenheiten unerbittlich beſtimmende Nothwendigkeit vorgeſtellt: allein zugleich wiſſen die Helden dieſen nothwendigen Gang als das Werk, was ſie ſelbſt in Gemeinſchaft mit den Göttern ſchaffen und in deſſen Vollbringung ſie die Freude an ſich ſelbſt und den Ruhm ihrer Thaten haben. In der Griechiſchen Tragödie iſt vollends die bei ſich bleibende Freiheit der Einzelnen in der Hervorhebung ihrer Schuld, welche nur zur Hälfte nicht die ihre iſt, noch klarer. Im altgermaniſchen Epos iſt als die urſprünglich durchherrſchende Vorſtellung wohl die anzuſehen, daß das Leben überhaupt die ſich ſtets mit ſich ſelbſt vermittelnde Einheit des Gegenſatzes ſei, welcher als der des Gemüthes in Freud' und Leid erſcheint, ſo daß jedes von beiden aus ſich ſein Anderes, Leid die Freude, Freude das Leid erzeugen kann. Häufig iſt ohne Weiteres die in den Thaten und Ereigniſſen waltende Nothwendigkeit als das Sollen überhaupt ausgedrückt, ohne daß damit die Vorſtellung eines daſſelbe perſönlich ſetzenden Wollens verknüpft würde; es heißt ſchlechthin, nun ſollte er den Leib verlieren, nun ſollte er von ſeiner Hand ſterben, nun ſollte er die Minnigliche ſehen u. dergl. Allmälig erſt entwickelte ſich auch die Vorſtellung von dem im ſittlichen Leben erſcheinenden und in ſeiner verſchlungenen Bewegung ſich durchſetzenden Willen Gottes, der als Grund aller Veränderung die allwiſſende und allmächtige Vorſehung iſt; wenn z. B. die Rieſen oder zauberiſchen Zwerge die Helden vor dem Kampf mit ihnen verſpotten, ihres Sieges gewiß, ſo ſtellen dieſelben ihnen ihren Glauben an Gott entgegen, auf deſſen Wollen es noch ankomme u. ſ. w. Der Begriff, in welchem alle dieſe Vorſtellungen vom Schickſal oder von der in der Geſchichte ſich bewegenden Nothwendigkeit als in ihre Wahrheit ſich aufheben, iſt kein anderer, als der der Freiheit, welcher den Geiſt der

Individuen ſowohl, wie den der Völker in der Majeſtät des an und für ſich ſeienden Weltgeiſtes richtet. Erſt die moderne Tragödie iſt zur Vorſtellung dieſer, weil wahrhaften, auch höchſten Freiheit hindurchgedrungen.

Weil alſo in der Kunſt die Idee nach den verſchiedenen Stuffen des mit ihrer Erfaſſung bethätigten Bewußtſeins der Völker ſich ein ſchönes Daſein gibt, ſo iſt die Tragödie nicht nur in ſich ſelbſt, ſondern eben ſo ſehr in ihrem nothwendigen Verhältniß zu dem ſie als dargeſtellte anſchauenden Bewußtſein des Volksgeiſtes, der ſie geboren, zu betrachten. Weil das Weſen des angeſchauten oder in der Tragödie erſcheinenden und des die Erſcheinung auffaſſenden oder ſie anſchauenden Bewußtſeins daſſelbe iſt, ſo beruht eben in dieſer inneren Einheit das Intereſſe, was das anſchauende Bewußtſein an dem vorgeſtellten Kunſtwerk nimmt. Wo ſolche Einheit nicht vorhanden, da iſt auch ein geiſtiges Zerwürfniß des Volkes, was ſich in Gleichgültigkeit gegen das Theater verkündet, welche ſich zur langen Weile und zum Ekel beſtimmt, bis die Bühne geſchaffen worden, welche dem neuen Weſen gemäß iſt.

Indem die tragiſche Handlung nur in den Handelnden Wirklichkeit hat und dieſelben nicht blos in ihren Zwecken verſchieden, ſondern darin ſich auch entgegengeſetzt ſind, ſo folgt aus dieſem Verhalten der Handelnden zu einander ein ganz verſchiedenes Gefühl derſelben, welches darum als kein zufälliges, vielmehr nothwendiges zu begreifen ſteht, weil der Kern dieſer Gefühle nichts anderes, als eine Beſtimmtheit des allgemeinen geiſtigen Weſens iſt. Dadurch, daß das Gefühl der tragiſchen Perſonen nicht ein eitles, und gemeintes, ſondern in der Gewißheit ſeiner Weſentlichkeit gerechtfertigtes und von innerer Nothwendigkeit erfülltes iſt, wird es erſt zum *Pathos*; anders iſt es hohle Declamation, ſchweifende Sentimentalität, welche von der Vorſtellung und Empfindung des ſittlichen Geiſtes entblößt iſt. Da im Pathos auf dieſe Weiſe der geiſtige Inhalt des Selbſtbewußtſeins unmittelbar gefühlt, und der unmittelbar in die Empfindung eingehüllte Inhalt geiſtig vorgeſtellt wird, ſo iſt es eine weder im Gefühl noch im Bewußtſein einſeitig für ſich bleibende, ſondern durch die beides begreifende Einfachheit des *Selbſtes* beide zugleich durchdringende oder das Gemüth erregende Bewegung. Indem aber das *Gemüth* als die Einheit des Selbſtgefühls und Selbſtbewußtſeins eine in ſich ruhige Bewegung ausmacht, ſo iſt die Erregung dieſer Ruhe die aus ihr als ihre einſeitige Erſcheinung entſtehende und in ihre Gleichheit auch wieder als ein Moment verſchwindende *Unruhe*. Weil die tragiſche Perſon, die als gegenwärtig handelnd vorgeſtellt wird, im Wiſſen ihres Weſens und Zweckes zwar die Ruhe ſolcher Gewißheit genießt, jedoch die wirkliche auch für

Andere ſeiende Einheit mit demſelben erſt durch ihr Thun zu ſchaffen hat, wird ihr an ſich ruhiges Gemüth von der Unruhe der ſich entwickelnden Handlung in Beziehung auf die Zukunft, und in Beziehung auf die Gegenwart durch Anſchauung ihres ſich nicht minder entfaltenden Gegenſatzes dort zu Furcht, hier zum Mitleiden bewegt.

Die Vergangenheit ſchlechthin, inſofern ſie nicht von der tragiſchen Handlung umſpannt wird, iſt für ſie eine Bedingung, welche feſt liegt, wie der Mord von Hamlets Vater. Die Beziehung des Handelnden auf die Zukunft aber, der er nicht ausweichen kann — oder er müßte nicht handeln — iſt nothwendig von einer Spannung begleitet, da er vor dem Ausgange der Erfüllung ſeines Zweckes ſich nicht gewiß ſein kann. Weil er aber ſich ſelbſt von ſeinem Zweck nicht zu trennen vermag — da er ihm der weſentliche —, ſo beſtimmt ſich die Aufmerkſamkeit auf den Fortgang ſeines Thuns ſowohl, als auf den vom Thun ſeines Gegners zur Furcht, welche jede der tragiſchen Perſonen hat. Die andere Beſtimmung des Pathos bezieht ſich nicht auf die Entzweiung und kämpfende Entgegenſetzung, ſondern auf die in der Ungleichheit der verſchiedenen Zwecke vorhandene Gleichheit der Handelnden, welche ſich einander anerkennen. Denn wenn ſie in Beziehung auf ihre Zwecke in Verwirklichung derſelben einander auch ausſchließen, ſo müſſen ſie doch in Beziehung auf das Wiſſen, daß dem entgegen Handelnden ſein Zweck nicht minder ein weſentlicher, für den Alles, auch das Leben zu opfern, mit einander übereinſtimmen. Da ſie nun ihre Entgegenſetzung nicht außer ſich haben, ſondern eben ihr Verhältniß dieſelbe ausmacht, ſie alſo durch ihre mit einander verflochtene Einſeitigkeit ſich gegenſeitig zu Grunde richten, ſo fühlt jede der tragiſchen Perſonen nothwendig das Leiden der anderen, welches Pathos des Mitleidens aber ohne das andere der Furcht gar nicht ſein würde. Das eine erweckt das andere und beide in ihrer Einheit, indem jede der tragiſchen Perſonen der Wechſel dieſer Unterſchiede iſt, machen zuſammen erſt das tragiſche Pathos aus. Mit dem Aufhören der Handlung, in der es erſcheint, oder was daſſelbe, indem die Handelnden ihr wahrhaftes Weſen erreichen, hört auch das Pathos auf und weder Furcht noch Mitleidenſchaft iſt mehr möglich. Aber die verwickelte und nun im Schluſſe völlig enträthſelte Bewegung, welche den Unterſchied des tragiſchen Pathos in ſich hervorrief, iſt nicht ohne Reſultat, was von den tragiſchen Perſonen ſelbſt, oder vom Chor, oder, wie in Romeo und Julie, von Chorartigen Perſonen erkannt und ausgeſprochen werden kann, oder auch nicht. Jene ſind aber im Verlauf der Handlung an ſich von ihrer Einſeitigkeit befreiet, indem das gegen Geltendmachung derſelben erzürnte Weſen ſie an derſelben hat untergehen laſſen, oder, wie die Athene den Oreſtes, vom beſtandenen Untergange gerettet hat, weshalb, da ſie mit ihrem Pathos eigentlich auch ihr Daſein aufgeben, das Reſultat nicht ſowohl in ihr, als in das anſchauende Bewußtſein fällt.

Das anſchauende Bewußtſein, was in der vorgeſtellten Tragödie ſein eigenes Weſen ſich offenbaren ſieht, muß nothwendig ſelbſt von Furcht und Mitleiden bewegt werden. Indem aber der Schluß der Handlung zeigt, wie das Weſen als die ewige, gütige und gerechte Macht den Kampf einſeitigen Strebens in ſich uberwindet, gewinnt das anſchauende Bewußtſein die verſöhnende Gewißheit von ſeinem Weſen und hat ſich in der Mitbewegung durch die Entzweiung des Weſens zu dieſer Verſöhnung hin, in der Ruckkehr zur vollkommenen Ruhe des Gemüthes, von den Gefühlen der Furcht und des Mitleidens gereinigt, welches Wiſſen von der Richtigkeit der Entzweiung neuerdings auch als die tragiſche Ironie bezeichnet worden.

Wie in der modernen Tragödie die Entzweiung, ſo iſt in ihr auch die Verſöhnung eine viel tiefere, welche Tiefe durch die reichere Individualität noch erhöht worden. Die Einigung des einzelnen Selbſtbewußtſeins mit dem an und für ſich allgemeinen, was ſeine ihm vorausgeſetzte Wahrheit, hat als das bewegende Princip der neueren Zeit auch die romantiſche Kunſt nach allen Seiten hin in der Luſt des erſten Paradieſes, im Schmerz des Abfalls, in der Geſchichte des Erlöſers, der Heiligen, Märtyrer, im Jubel des von Sünde und Tod ſich befreienden Geiſtes durchdrungen. Indem hierin das *Böſe des Geiſtes* eines der wichtigſten Momente iſt, bietet die moderne Kunſt auch mannigfache Verſuche dar, daſſelbe nicht blos in endlicher Weiſe als Laſterhaftigkeit mancherlei Art, ſondern auch als das *Böſe an und für ſich* darzuſtellen.

Die Sculptur hat das Böſe mehr ſymboliſch in Thiergeſtalt dargeſtellt. Die Malerei iſt ihr darin zum Theil gefolgt und bei dem Drachen, der Schlange, der Schlange mit dem Menſchenantlitz, der bocksfüßigen, langgeöhrten, horngezierten Satyrgeſtalt u. ſ. f. ſtehen geblieben, oder hat aus den Thierformen, inſofern geiſtige Beſtimmtheiten in ihnen ſymboliſirt werden, Zuſammenſetzungen der mannigfachſten Art geſchaffen und mit denſelben die Hölle bevölkert. Aber ſchon in der chriſtlichen Vorſtellung war mit *Judas* der Anfang gemacht, von der Darſtellung des Böſen durch die Kunſt das dem Menſchen Fremde ganz hinwegzunehmen, und daſſelbe in der unmittelbaren Geſtalt des ſeiner ſelbſt bewußten Geiſtes zu bilden. Was die Malerei für die Anſchauung ſchon leiſtete, verſuchte nach ihr die Poeſie in höherer Weiſe für die Vorſtellung.

Die Sage aber, wie der einzelne, kräftige und reiche Geiſt, an ſeinem Weſen verarmt, nach deſſen Daſein dürſtend, und es zugleich verkennend, aus ſeiner Freiheit ſich dem Böſen ergeben habe, iſt hier das erſte Gedicht. Dieſe Fauſtiſche Fabel klingt daher faſt unter allen Europäiſchen Völkern als das Zeugniß von dem hohen Bewußtſein ihrer Freiheit wieder, und hat ſich nach dem beſonderen Bildungsgange der Völker verſchieden geſtaltet, vorzüglich bei den Spaniern, Deutſchen und Engländern.

Der Hiob der Hebräiſchen Literatur, eines der größten Producte die es irgend gibt, kann im Verhältniß zu ihr nur eben ſo angeſehen werden, als die Ahnung und Weiſſagung vom zukünftigen Meſſias ſich zu dem wirklich erſchienenen verhält. Der endliche Geiſt, faſt erdrückt von der Wucht ſeiner Leiden, bricht, den bisher gegen ihn gnädigen Gott nicht mehr begreifend, in Klagen über das Elend des menſchlichen Lebens aus, verwünſcht die Stunde ſeiner Geburt und kann es nicht verſtehen, warum die Rechtſchaffenheit und Tugend als die wirkliche Furcht des Herren von dieſem nicht mit zeitlichem Segen und äußerem Wohlergehen auch nur gerechter Weiſe in gegenſeitiger Abwägung vergolten werde. Wenn er anfangs, von Hoffnung genährt, duldete, ſo ergrimmt er nun im Bewußtſein ſeines Rechtes. Die Gründe für die Rechtfertigung des Herren werden dem Geplagten zwar von ſeinen Freunden aus dem Jüdiſchen Standpunct dargelegt. Der ungeheure Schmerz hat jedoch das eigene Denken und das Selbſt hervorgepreßt. Die Freiheit will aus den Wehen geboren werden. Aber es kommt nicht zu ihr. Der Herr, als die Himmel und Erde erſchaffende Macht, in deren Rath Niemand geſeſſen hat, ſpricht ſich als das Höchſte und Unbegreifliche aus, was über des Menſchen Wiſſen, da ihre Gedanken höher als die der Menſchen, ſchlechthin erhaben ſei, und ſo wird Hiob durch den donnernden Jehovah in das knechtiſche Bewußtſein, aus welchem er herauswollte, wieder zurückgedrängt. In der Fauſtiſchen Fabel dagegen faßt ſich das einzelne Selbſtbewußtſein als das abſolut freie.

Die Italieniſche Poeſie hat durch das Verwalten des Römiſchen Kirchenthums, durch das wirre Völkergedränge und durch eingebrochene politiſche Unſelbſtſtändigkeit überhaupt einen ganz eigenen Gang genommen. Die epiſche Anſchauung des Abſoluten, wie es in der chriſtlichen Welt vorgeſtellt wird, und in ihr die Hölle mit ihrem ganzen Reichthum, macht ihren wahren Anfang in Dante's göttlicher Komödie. Hierauf entwickelte ſich die allſeitige Subjectivität in der Empfindung der Liebe und des Göttlichen, in Sonetten, Canzonen und Triumphen, wie in Petrarca's Lyrik, von wo die Poeſie in die gemeine Wirklichkeit der bürgerlichen Geſellſchaft mit den Novellen überſchlug, welcher Wirklichkeit im Bojardo und Arioſto die Schönheit des Zauberiſchen entgegnete. Erſt nachdem Taſſo im befreiten Jeruſalem gleichſam den Dante in Figuren, wie Peter, Raimund, Gottfried u. a. in der Hölle ſelbſt, Petrarca in Tancred und Chlorinde, Arioſto in Reinald und Armide wiederholt hatte, ging das mit Schäferſpiel, Poſſe und Luſtſpiel anfangende Drama hervor, was mehr in Oper und Tragikomödie, als in Tragödie ſich ausbildete. Auch in der franzöſiſchen Poeſie iſt es nicht zu einer volksthümlich ſelbſtſtändigen Tragödie gekommen, woran einerſeits der Mangel an umfaſſender Innerlichkeit und andererſeits die Zerſplitterung des ſittlichen Geiſtes durch die um den Thron ſich drängenden Factionen Schuld ſein mögen.

Dagegen iſt die Spaniſche dramatiſche Poeſie, insbeſondere wie ſie durch Calderon ausgebildet worden, eine der eigenthümlichſten. Die Entgegenſetzung der zerflatternden, bilderſtrömenden und phantaſtiſchen Fülle des Orients und der Zug deſſelben von der Wirklichkeit hinweg ſcheint ſich in ihr mit der in ſich gehaltenen Beſonnenheit und ſelbſtbewußten Tiefe des Abendlandes zu vereinigen. Die Wurzel der ganzen Spaniſchen Poeſie iſt offenbar in den Romanzen zu ſuchen, deren Elemente im Drama ſich in der ganzen Breite des Lebens von der gemein ſten Wirklichkeit an bis zum erhabenſten Wunderbaren hin auseinander legen. Liebe, Ehre und Glaube ſind zwar ganz allgemein in der Bedeutung, wie wir dieſe Worte zu nehmen gewohnt ſind, die Principien des Romantiſchen und deshalb bei allen Romaniſchen und Germaniſchen Stämmen heimiſch. Es muß aber geſagt werden, daß das Drama, wie Calderon es geſtaltete, dieſe Principien mehr von einander ſonderte und jedeß mehr für ſich in ſeiner Eigenthümlichkeit ſich entfalten ließ, was jedoch nicht ſo zu verſtehen iſt, als wenn das Intereſſe an dem einen das an dem andern von ſich ausſchlöſſe, ſondern ſo, daß das eine in dieſem, das andere in jenem Drama vorherrſchend iſt. Im Leben ein Traum allein iſt eine allſeitig bewegte Welt vorgeführt, welche ſich nicht ſo beſtimmt in ein Princip concentrirt, wiewohl Ehre und Liebe darin vorwalten. In den Dramen: über allen Zauber Liebe, in Schärpe und Blume, im öffentlichen Geheimniß u. a. kann man immer dieſe Dialektik von Liebe und Ehre finden, welche letztere im „Arzt ſeiner Ehre“ ſcharf für ſich heraustritt. Anders iſt es in den Tragödien, in welchen ſich das Morgenland und der Occident begegnen, welcher Gegenſatz unmittelbar den des in beiden verſchiedenen Glaubens hervorruft.

In dieſem Kreiſe der Calderonſchen Dramen herrſcht die größte Mannigfaltigkeit und in ihnen hat der Dichter ſein Innerſtes erſchloſſen. Alles, was groß iſt im Katholicismus, iſt hier in der glänzendſten Geſtalt, im Zauber einer überſchwänglich reichen Phantaſie, in der Würde der edelſten Geſinnung verſammelt. Nur wenige Andeutungen, wie in ihnen der Glaube als die unzweifelhafte Gewißheit von Gott Alles in ſich aufgezehrt hat, welches ſeinem Intereſſe ſich zu erhalten nicht gemäß iſt und woraus der duftige Schimmer des Wunderbaren begriffen werden muß, in das hinüber die Welt ſich wie eine jenſeitige ſelige Ferne verflüchtigt. In der „Brücke von Mantible“ z. B., wo Roland den Rieſen Ferracut und Karl den Abderrhaman überwindet, ſiegt das chriſtliche Heldenthum glorreich über das Saraceniſche. In dem „ſtandhaften Prinzen“ beweiſ't ſich in Fernando chriſtlicher Glaube und Abendländiſche Ritterehre gegen die Mauren (auf deren Seite hier die Liebe vorgeſtellt wird) auf das Höchſte, weshalb dieſer auch, obgleich geſtorben, als der Geiſt erſcheint, welcher das Portugieſiſche Heer gegen die Stadt führt. In dem „Marienbilde von Toledo“ umfaßt die Handlung mehre Jahrhunderte. Die einzelnen poetiſchen Figuren erſcheinen in dem allgemeinen Gegenſatz der chriſtlichen Weſtgothen und Mohamedaniſchen Araber, ſo daß die Völker als verſchieden Gläubige es ſind, welche das Ganze in der Entſtehung, Verſenkung und Erlöſung des Bildes fortführen. Die

Vertreibung des Ketzers Pelagius macht den Anfang und die durch das Bild gewirkte Bekehrung des gefangenen Saraceniſchen Statthalters ſchließt bedeutungsvoll genug.

In dem wunderthätigen Magus hat Calderon ſich die ſchwere Aufgabe geſtellt, ein heidniſches durch das Philoſophiren in ſeinem Glauben wankend gewordenes Selbſtbewußtſein durch alle Momente dieſer geiſtigen Umwandlung in das chriſtliche Bewußtſein hinüber zu führen, ohne daß weder das kirchliche Syſtem ſtörend durchblickte, noch irgend wie eine leere Reflexion und nur äußere Bewegung vorhanden wäre. Alles athmet den Hauch des Lebens, außer Juſtina, welche vielleicht etwas zu abgemeſſen und ſteif iſt. Das an und für ſich ſeiende Böſe hat Calderon im Dämon vortrefflich dargeſtellt, vorzüglich in der Hinſicht, daß er denſelben in dieſer Beſtimmtheit dem Cyprianus erſt nach und nach enthüllt werden läßt. Wir werden weiter unten darauf zurückkommen und bemerken nur noch, daß unter allen Calderonſchen Dramen die „Andacht zum Kreuz“ dem Magus wohl am ſchroffſten gegenüberſteht, weil daſſelbe gänzlich aus dem Spaniſch-kirchlichen Katholicismus hervorgegangen iſt. Nur für den, welcher ſich nicht auf dieſen eigenthümlichen Boden verſetzen kann, muß es anſtößig ſein, dem katholiſchen mit der Reliquie und der Kraft heiliger Zeichen vertrauten Bewußtſein gewiß nicht. Nur das unendliche Vertrauen des Glaubens an Gott, der ſich in ewiger Liebe für uns an das Kreuz dahingegeben, rechtfertigt die Sündigen, und ſo nur werden beide zur reuvollen Erkenntniß ihres Böſen gekommene Geſchwiſter durch Anerkennung des Kreuzes mit Gott in Gnaden verſöhnt. Die noch etwa eine Zeitlang durchlebte moraliſche Beſſerung u. ſ. f. iſt für das Bewußtſein nicht in Anſpruch zu nehmen, für welches Momente durch ihren Inhalt die Schwere ganzer Jahre haben.

In der Deutſchen Poeſie iſt jene Richtung auf Darſtellung der ſelbſtbewußten Entzweiung des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen ſchon ſeit alter Zeit eingeſchlagen und bereits im epiſchen Gedicht von Parcival nachweisbar. Aber im Krieg auf Wartburg iſt der Kampf des bei ſich bleibenden und das es verſuchende Böſe von ſich abweiſenden Guten in Form des ſelbſtbewußten Pathos in bedeutenden Perſonen vorgeſtellt, an welchen die epiſche Milde verſchwunden und die Schärfe dramatiſcher Unmittelbarkeit hervorgetreten iſt, obwohl an kein Drama gedacht werden kann, wie die Compendien meiſt dies höchſt individuelle Kunſtwerk bezeichnen. (S. Bouterweck a. a. O. I. S. 160.) Das Ganze verläuft ſich durch die drei Momente des Gegenſatzes von Nord- und Süddeutſchland, von volksthümlicher und kirchlicher Poeſie und vom guten und böſen Selbſtbewußtſein. Die Sänger verſammeln ſich recht in Deutſchlands Mitte, in Thüringen, zu einem Wettgeſang und die noch barbariſche Strenge des Urtheils — obzwar auch Apollo den Marſyas eben nicht zärtlich, ſondern wie ein Gott beſtrafte — wird dem Ausgang durch den von Eiſenach herbeigerufenen Scharfrichtermeiſter Stempel angedeutet. Leopolds von Oeſterreich und Hermanns von Thüringen Lob geben die weltliche Situation, bei welcher anfänglich der Schreiber, Walther von der Vogelweide, Biterolf und die beiden Reimar zu Heinrich von Oſterdingen und Wolfram von Eſchenbach ein chorartiges Verhältniß haben. — Indem Heinrich, obzwar dies noch nicht kritiſch erwieſen, ſondern bis jetzt mehr ſagenhaft überliefert iſt, vorzüglich die Verherrlichung der heroiſchen Zeit des Deutſchen Volkes, Wolfram die der Kirche und Welſchen Sage ſich angelegen ſein ließ, ſo iſt in beiden die nationale und ausheimiſche Dichtung einander entgegengeſtellt. Beide Meiſter des Geſanges legen ihre Virtuoſität gegenſeitig aus und durchmeſſen das ganze Gebiet der Geſchichte, Sage und vernünftigen Erkenntniß damaliger Zeit. Eſchenbach bleibt halb und halb als der überlegnere zurück. Da aber das Urtheil ſchwankt, ſo wird der mit dem Teufel Naſian verbündete Klinſor, Neffe des Zauberers Virgilius von Neapel, von Ungarn herbeigerufen, was den Oſterdingen, für den er eigentlich vermittelnd auftritt, in Schatten ſtellt. — Nun geht das Intereſſe von der Welt und Kunſt zu tieferem Inhalt über, inſofern nun in Wolfram, dem unerſchütterlich Glaubenden und Wiſſenden, das Gute, im liſtigen, vielwiſſenden und formreichen Klinſor das Böſe ſich darſtellt. Mit des letzteren wirklichem Auftreten geht der Ton aus der langen und feierlichen Strophe in die kürzere über, welche dem nachdrücklichen Gegenſatz beider Principien günſtiger iſt. Bei dieſer nach Rothe's Bericht in nächtlicher Weile gehaltenen Wechſelrede iſt die Theilnahme Anderer verſchwunden. Einſam ſtehen die Streitenden gegen einander; die äußeren Anſpielungen verlieren ſich immer mehr; die Welt ſinkt zurück und Himmel und Hölle eröffnen ſich. Aber alle Räthſel, welche der Verſucher, zum Zweifel lockend, vorlegt, werden von Wolfram durch die unendliche Macht des heiligen Geiſtes in ihm gelöſ't und die Hölle, als ohnmächtig gegen den Himmel, die Magie als gegen das gläubige Bewußtſein nichtig bewieſen. Zugleich wird das innere Verhältniß der Religion zur Kunſt dargethan und Wolfram ſelbſt, als der Heros der Deutſchen Poeſie, verherrlicht.

Wir erinnern bei dieſer Gelegenheit an A. Koberſtein's intereſſante Schrift: über das wahrſcheinliche Alter und die Bedeutung des Gedichtes vom Wartburger Kriege, ein literar-hiſtoriſcher Verſuch, Naumburg 1823. 4., wo kürzlich S. 55—58 die Zuſammengehörigkeit des Wartburgkrieges, des Magico prodigioso und des Göthe'ſchen Fauſt angegeben und die richtige Behauptung aufgeſtellt iſt, daß die erſten achtzehn Strophen des Lohengrin den Kern der ganzen Sage enthielten.

Nächſt dieſem iſt es ein altes plattdeutſches dramatiſch gehaltenes Gedicht Theophilus, welches in einer einfachen, kräftigen und oft ſehr pathetiſchen Sprache dieſen Gegenſtand behandelt. Wenn im Parcival die Vermittelung ganz in die eigene Bewegung des ſich als böſe verurtheilenden Selbſtbewußtſeins fällt und wenn Wolfram ſich von dem ihn angreifenden Böſen frei zu halten weiß, ſo geräth das Selbſtbewußtſein hier wirklich in die Sünde hinein, kommt aber vom Böſen ganz dem mittelaltriſchen Glauben gemäß nur durch die äußere Vermittelung Maria's los. Das Gedicht hat darin, daß Theophilus ein Biſchof iſt und dennoch zu ſolchem Abfall von Gott kommt, in der Anlage einen großartigen Sinn. Nach genüglichem Reichthum und Ehre ſtrebend, ruft er für dieſen Zweck den Teufel an und verſpricht für deſſen Erfüllung im vollen Bewußtſein der unſeligen Bedeutung ſeiner That, ihm ſeine von Gott geſchaffene Seele zu geben. Der Teufel geht den Vertrag ein und hält ihn auch. Da begibt es ſich, daß Theophilus in der Kirche einſt eine Predigt über einen Text aus dem Evangelium des Matthäus von der Bekehrung des Sünders hört und durch ſie ſo erſchüttert wird, daß er in ſich gehend den Vertrag mit dem Teufel löſen möchte, um wieder den ewig ſeligen Kindern im Reiche Gottes anzugehören. Er wendet ſich mit der inbrünſtigen Bitte um ſeine Befreiung an die Maria, welche für ſich nicht die Macht dazu hat und deswegen mit ihrem Sohn ſpricht, der zuerſt durchaus von der Sache nichts wiſſen will. Endlich aber in Rückſicht auf die Aufrichtigkeit der Reue und vertrauensvolle Buße des Biſchofs wird der Teufel gezwungen, die ihm verſprochene und bereits durch getreuliche Leiſtung erworbene Seele wieder fahren zu laſſen.

Dies Gedicht, aus 753 Verſen in kurzen Reimpaaren beſtehend, findet ſich in P. J. Bruns: Romantische und andere Gedichte in Altplattdeutscher Sprache, aus einer Handschrift in der Akademischen Bibliothek zu Helmstädt. Berlin und Stettin 1798. 8. S. 296—330. Die Legende von des Theophilus Errettung durch die Jungfrau Maria wird ſchon in der goldenen Schmiede, dem bekannten Panegyricus Konrads von Würzburg, als eine ihrer großen Thaten erwähnt. — Auch im Altfranzöſiſchen findet ſich eine in vierfüßigen Verſen geſchriebene dramatiſche Bearbeitung dieſes Stoffes, worüber wir aus der Ueberſetzung von Le Grands Erzählungen aus dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert (Halle und Leipzig 1796. Th. II. S. 93 — 95.) Folgendes der Vergleichung wegen mittheilen: „Theophilus, Seneſchall des letzten Biſchofs von Sicilien, durch den neuen Biſchof ſeines Poſtens beraubt, beklagt ſich in einem Monolog über ſeinen dermaligen elenden Zuſtand. Er theilte als Seneſchall reichlich den Armen mit und ſieht ſich jetzt mit ſeiner Familie dem Hungertode ausgeſetzt. Er wünſcht dem Prälaten hundertmal den Tod. Endlich fällt ihm ein, ſich an den Schwarzkünſtler Salatin zu wenden. Salatin gibt ihm die Verſicherung, ihm ſeinen Poſten wieder zu verſchaffen, wenn er Gott und ſeinen Heiligen entſagen wolle. Theophilus erklärt ſich in ſeiner Verzweiflung dazu bereit und entfernt ſich. In einem anderen Monolog werden die verſchiedenen Bewegungen ſeiner Seele geſchildert. „Gott hat mich verlaſſen, ich will ihm gleiches mit gleichem vergelten.“ Salatin ruft den Teufel und trägt ihm die Sache des Exſeneſchalls vor. Satan verſpricht ihm zu dienen, und beſtellt ihn zu einer Zuſammenkunft in einem Thale. Theophilus kommt zum Zauberer zurück und wird in das Thal gewieſen. Satan verlangt von ihm, zuvor mit verſchränkten Händen ihm zu huldigen, ſein Menſch zu werden und ſich ihm in einer mit ſeinem Blut unterzeichneten Akte zu verſchreiben. Teophilus verſteht ſich zu allem. Hierauf muß er ſchwören, nie weder Armen, noch Kranken, noch Waiſen beizuſtehen; nie mehr zu faſten, Almoſen zu geben u. ſ. w., wonach ihn Satan mit dem Verſprechen entläßt, ihm wieder zu ſeinem Poſten zu verhelfen. Schon am folgenden Morgen erkennt der Biſchof ſein Unrecht und läßt ihn durch ſeinen Bedienten Pinceguerren zu ſich laden, unterhält ſich mit ihm ſehr freundlich und ſetzt ihn in ſeine Stelle wieder ein. Theophilus vergilt jetzt den andern Bedienten, Petern und Thomſen, die Verachtung, die ſie ihm in ſeinem Unglücke bewieſen. Bald aber fällt ihm ſeine Sünde aufs Herz. Mit zerknirſchtem Sinn geht er in eine Kapelle der heiligen Jungfrau, und fleht ſie, ſich ſeiner zu erbarmen. Sie weiſ't ihm Anfangs die Thüre. Endlich aber läßt ſie ſich erweichen und gibt ihm ihr Wort, ihm die Akte wieder zu verſchaffen. Theophilus tritt ab. Sie ruft den Teufel und fordert ihm die Verſchreibung ab. (Im Deutſchen Theophilus thut er lange, als könne er ſie nicht finden.) Satan weigert ſich, überreicht ihr aber zitternd den Zettel, nachdem ſie ihm gedroht, ihm den Wanſt einzutreten. Ihr Schützling kommt zurück und erhält das Papier mit dem Befehl, es dem Biſchof einzuhändigen. Dieſer verlieſ't, zur Warnung der Gläubigen vor der Bosheit des Widerſachers, die Akte öffentlich von der Kanzel und läßt ſchließlich ein Te Deum anſtimmen."

Die ſich hieran ſo ganz anſchließende Volksſage vom Doctor Fauſt hat ſich bis auf uns in den beiden Geſtalten des Volksbuches und Puppenſpieles, epiſch und dramatiſch, (durch Klingemann auch als Bühnenſtück) erhalten, wiewohl ſie ſeit dem Ende des vorigen Jahrhunderts unter dem

Volk ſelbſt viel von dem alten Schauer ihrer Erinnerung verloren haben mag.

Die mythiſche Perſon des Fauſt iſt in der Reformation erzeugt. Man hat mit Sorgfalt die Berichte geſammelt, welche das hiſtoriſche Dageweſenſein eines Fauſt beweiſen, welche darthun, daß dieſer Schwarzkünſtler ſehr wohl vom Buchdrucker müſſe unterſchieden werden, und ſelbſt im Volksbuch wird ſein Geburtsort als Knittlingen in Schwaben, auch als der Marktflecken Sandwedel im Anhaltiſchen angegeben. Allein es kann kein Zweifel obwalten, daß nicht in ihm viele verwandte Züge der Zeit zuſammengefloſſen ſind. Ein alter, lang vererbter Glaube fing an, dem zweifelnden Bewußtſein ſich umzugeſtalten und die dem bisherigen Glaubensſyſtem treu bleibenden mußten den Abfall der neuen Kirche für eine Verführung vom Böſen nehmen. Die Naturwiſſenſchaft, ſo lange verdumpft, regte ſich mit jugendlicher, in das Phantaſtiſche ſchweifender Gewalt; die Alchymie mit ihrem wunderlichen Kram ging daraus hervor; die Philoſophie endlich erreichte den Muth und die Kraft, alle Bedingtheit des Denkens durch eine ihm fremde, nicht mit ihm als es ſelbſt identiſche Gewißheit von ſich zu werfen, und verſchlang das „Selbſt“ und die Wahrheit zu einem unauflöslichen Knoten in einander. Wie im Alterthum das ὁ αὐτος, nämlich ἔφα, als ſchülerhafte Anerkennung der meiſterlichen Autorität berühmt geworden, ſo iſt im Gegenſatz dazu in der jüngeren Zeit das ſelbſt der Wahrheit gewiß ſein unſtreitig eines der Hauptmomente, um die es ſich handelt. Alle dieſe Fulgurationen (ſelbſt der böhmiſche Zauberer Zito mit ſeinen Streichen) mit all' ihrem Farbenſpiel haben ſich im Fauſt, wie in einem Brennpunct, vereint. Der Erfinder, wie der Mainzer Fauſt; der, wie dieſer, durch äußere Noth auf ſich ſelbſt zurückgewieſene; der, wie Theophraſtus Paracelſus, die Natur mit eigenem Auge durchſpähende und den Zuſammenhang des mikrokosmiſchen Lebens mit dem makrokosmiſchen in ſeiner magiſchen Einheit herausforſchende; der, wie Carteſius, an des gemeinen Wiſſens Wahrheit Verzweifelnde — — und noch andere Geſtalten des Bewußtſeins ſind in dieſer einen zuſammengeſchmolzen. So liegt ſchon das proſaiſche Volksbuch vor uns da: des durch die ganze Welt berufenen Erz-Schwarz-Künſtlers und Zauberers Dr. Johann Fauſts, mit dem Teufel aufgerichtetes Bündniß, abentheuerlicher Lebenswandel und mit Schrecken genommenes Ende. Auf's neue überſehen, in eine beliebte Kürze zuſammen gezogen, und allen vorſetzlichen Sündern zu einer herzlichen Vermahnung und Warnung zum Druck befördert von einem Chriſtlich Meinenden. Frankfurt und Leipzig. 8. 48 S. Sehr merkwürdig ſind in dem Contract des Doctors mit dem Satan folgende Bedingungen: 1) Gott und allem himmliſchen Heer abſagen; 2) Aller Menſchen Feind ſein, ſonderlich derjenigen, ſo ihn ſeines böſen Lebens wegen würden ſtrafen wollen; 3) Worunter fürnehmlich die Geiſtlichen gehören, denen er nicht gehorchen und 4) Zu keiner Kirchen gehen, noch Sacramente gebrauchen, wie auch 5) Den Eheſtand haſſen, und ſich weder in denſelben einlaſſen, noch gar ehelich vollziehen ſollte. — Der Vertrag ſelbſt, S. 12, fängt ſo an: Ich Johannes Faustus, Doctor, bekenne hier öffentlich am Tage, nachdem ich jederzeit zu Gemüth gefaſſet, wie die Welt mit allerlei Weisheit, Geſchicklichkeit, Verſtand und Hoheit begabt und allezeit mit hochverſtändigen Leuten geblühet hat. Dieweil ich denn von Gott dem Schöpfer nicht alſo erleuchtet, und doch der Magiae fähig bin, auch darzu meine Natur von himmliſchen Influentien geneigt, zudem auch gewiß und am Tage iſt, daß der irdiſche Gott, den die Welt den Teufel pflegt zu nennen, ſo erfahren, mächtig, gewaltig und geſchickt iſt, daß ihm nichts unmöglich, ſo wende ich mich zu dem u. ſ. w. — Die Metamorphoſe des Epiſchen in das Dramatiſche kennte nicht ausbleiben. Selbſt im Engliſchen nahete es daran. Hier finden wir nämlich: Doctor Faustus, tragical history, by Christ Marlow. London 1604. 1663. — Life and Death of Doctor Faustus, with the humours of Harlekin and Scaramouche. Lond. 1697. — A dramatic Entertainment, call'd the Necromancer or Harlequin Doctor Faustus. London 1768. — Man findet im zweiten Band von Fr

Schlegels Deutſchem Muſeum (Wien, 1812) einen Aufſatz von Stieglitz, welcher S. 312 — 336 kurz, aber deutlich, das Wichtigſte der äußern Literatur beibringt, zuerſt die Volksbücher, dann die Schriften, die Fauſt erwähnen und über Fauſt und endlich die vielen dichteriſchen Behandlungen aufzählt.

Seit einem halben Jahrhundert iſt nun dieſer Charakter Gegenſtand der höchſten Anſtrengung für unſere Dichter geworden. Auch Lenz und Leſſing dachten daran. Klinger war einer der erſten, welche ſich ganz in ihn vertieften. Er faßte denſelben von dem noch mit dem Begriff des Rechts gemiſchten Standpunct einer moraliſchen Weltordnung. Sein Fauſt, das Unrecht der Welt gegen ſein Verdienſt erfahrend, empört ſich, wie Schillers Karl Moor, gegen den Weltlauf. Deshalb macht er mit dem Teufel Leviathan ein Bündniß, daß ihm derſelbe für den Lohn ſeiner Seele in allen Unternehmungen mit ſeiner Macht behülflich ſein wolle und zieht nun aus, um das Krumme in der Welt gerade zu machen. So durchſtreift er Deutſchland, Frankreich und Italien, in mannigfachen Abentheuern alle Schändlichkeit des Lebens, namentlich die Tyrannei des Franzöſiſchen und die maaßloſe Wolluſt des päpſtlichen Hofes entdeckend und die Ungerechtigkeiten nach ſeiner Einſicht auszugleichen verſuchend. In dieſer Rolle eines kleinen Weltrichters gefällt ſich Fauſt. Aber nach Deutſchland zurückkehrend, zeigt ihm Leviathan ſeinen Sohn am Galgen und legt ihm genaue Rechenſchaft von dem Erfolge ſeiner Thaten ab, in welchem Fauſt mit Entſetzen gerade da, wo er nach ſeiner Ueberzeugung das Gute und die Tugend zu beſchützen und zu pflegen glaubte, das größte Unheil erwachſen ſieht. Nach Darlegung dieſer Verkehrung der guten Abſicht vom an ſich Rechten durch ihre Vollführung in ihr Gegentheil reißt ihn der Teufel in die bombaſtiſche und langweilig perorirende Hölle hinab, und erhellt alſo als Reſultat des Ganzen dies, daß die Weltgeſchichte ein geheimnißvolles Gewebe von Schuld und Gericht ſei, welche unaufhörlich und unauflöslich mit einander verknüpft, nicht erſt einer einzelnen Perſon zu ihrer (bei ſolcher Einzelheit zufälligen) Verwirklichung bedürfen, und daß ſomit derjenige, der im Zorn gegen den vermeintlich böſen Weltlauf, in welchem es doch gar nicht ſo tugendlich und herzlich zugeht, als es ſollte, dieſen aus ſeiner Privatvernunft berichtigen will, ſich gegen den die Geſchichte lenkenden Gott erhebt und weiſer, gerechter und gütiger als der Geiſt ſein will, der die Heiligkeit ſelbſt iſt, welche Vermeſſenheit eben im Klingerſchen Fauſt das Teufliſche iſt. Klingers morgenländiſcher Fauſt iſt im Grunde nicht viel mehr, als eine ziemlich gelungene epiſche Einkleidung der ſchönſten Stellen des Koran, mit einer ähnlichen Tendenz, als im Abendländiſchen Fauſt.

Anders, friſcher, umfaſſender, poetiſcher, von moraliſcher Düſterheit fern, behandelte der Mahler Müller die Sage vom Fauſt, deſſen Figur ſelbſt zwar ihm am meiſten mißlungen iſt. Die Motivirung der Zerriſſenheit und Verzweiflung Fauſts iſt hier wohl eine höhere, als bei Klinger. Einerſeits zwar iſt Fauſt äußerlich durch Geldmangel und ſinnliche Begier, aber andrerſeits durch ein bis dahin von Wiſſenſchaft und Kunſt gänzlich unbefriedigtes Bewußtſein, was zum Königthum der Menſchheit ſtrebt, zum Pactum mit dem Teufel beſtimmt. Jedoch vermißt man trotz der vielen einzelnen ſchönen Züge eine durchgehaltene Conſequenz im Charakter des Fauſt. Die das Ganze eröffnende Verſammlung der Teufel auf dem Ruin einer gothiſchen Kirche geht oft in manierirte Gereiztheit und Teufeln nicht zuſtändige reflectirende Sentimentalität aus. Die filzigen Juden, das heitere, kecke Studentenleben, der lumpige, trügeriſche und ſeichte Pedant, Doctor Kölbel, der fleißige, anhängliche Wagner und der ſorgliche Vater des Fauſt ſind am beſten gezeichnet.

Die tiefſte Erfaſſung der alten Fabel, und damit doch zugleich eine Concentration unſeres ganzen gegenwärtigen Lebens nach allen ſeinen Elementen in einer eben ſo mannigfachen, als beſtimmten Anſchauung iſt die Tragödie Fauſt von Göthe. Ich will über dieſelbe hier nur bemerken, daß die Hölle ſich nicht für ſich gegen den Fauſt verſchwört, wie bei Müller, ſondern daß der Herr des Himmels und der Erde ſelbſt es iſt, der den Schalk, ihn zu verſuchen, von ſich entläßt, wodurch ein ganz anderer Zug in die Tragödie kommt, die nothwendige Rückkehr des Fauſt aus der Höllenfahrt zum Himmel von vorn herein motivirend, und ſo der chriſtlichen Weltvorſtellung erſt wahrhaft als Vorſtellung der aus der Freiheit hervorgegangenen Entzweiung und Verſöhnung entſprechend. Der Götheſche Fauſt hebt da an, wo der Calderonſche aufhört. Wie Cyprianus durch die Philoſophie dem polytheiſtiſchen Volksglauben ſich entfremdete und in ihm ſeines Weſens ſich gewiß zu ſein aufhörte, ſo entzieht das Denken den ſchon innerhalb der chriſtlichen Kirche, in welche der Heide erſt übergeht, gebornen Fauſt dem Glauben der Gemeine und zertrummert ihm die ſchöne Welt der farbigen Vorſtellung. Er hat nur die Gewißheit ſeiner ſelbſt, welche ihn in die Genießung der luſtigen Welt nach Verzweiflung am Frieden durch die gegenwartleere Wiſſenſchaft hinüberzieht. Wenn Cyprianus die Magie erſt durch den Dämon erlernt, ſo hat Fauſt dieſelbe ſchon durch eigenes Mühen erworben und gebietet der Hölle ſelbſt, und wenn ferner Cyprianus erſt nach und nach erfährt, mit wem eigentlich von ihm der Vertrag geſchloſſen worden, ſo kennt Fauſt im fahrenden Scholaſten, der ihm nicht vom Meer zugeſpült wird, ſondern den er als einen Pudel mit in ſein Zimmer nimmt, den Teufel ſehr wohl und deshalb auch durchaus die Gefährlichkeit eines Vertrages mit ihm. Daher hier immer die Ironie von beiden Seiten, von Fauſt und Mephiſtopheles, wogegen dieſelbe im Magus einſeitig an den dienenden Clarin und Moscon, als an die Neugier und an den Stumpfſinn vertheilt iſt. Das unſchuldige Gretchen wird, in Sünde fallend, der Luſt des Fauſt geopfert und erlangt derſelbe erſt durch ihren Tod, in welchem ſie ſelbſt zur Verſöhnung mit dem beleidigten göttlichen Weſen kommt, die Gewißheit von der an und für ſich ſeienden Wirklichkeit der Vernunft und Wahrheit. Im Magus dagegen wird nur die verführeriſche *Verſuchung* des Mädchens zur böſen Luſt, nicht der Sündenfall vorgeſtellt, ſo daß ſie das umgekehrte Gretchen und die umgekehrte Eva, eine katholiſche *Heilige* iſt, von welcher der Proteſtantismus keine ſo in fleckenloſe Idealität verſetzte Vorſtellung hat und welchem daher das liebe, ſo bitteren Schmerz duldende Gretchen viel lieber ſein muß, als die Juſtina. Alles dies iſt nothwendig, weil das Ende des wunderthätigen Magus das Wiſſen von Gott in der Form des *Glaubens*, das der Tragödie Fauſt eben dies Wiſſen in der Form der *ſich ſelbſt als an und für ſich wahr beweiſenden Wiſſenſchaft* iſt, welche Entwickelung des Fauſtiſchen Selbſtbewußtſeins nicht weiter poetiſch vorgeſtellt werden kann und als zweiter Theil der Tragödie in die proſaiſche Bemühung um die Wiſſenſchaft fällt. Dem Cyprianus genügt die Vorſtellung als die Form der geglaubten Wahrheit, weil er dieſe überhaupt erſt zum Inhalt ſeines Bewußtſeins empfängt. Fauſt aber geht von dieſem Bewußtſein ſchon aus und muß auch, weil es die ewige Wahrheit enthält, wieder zu ihm zurück; die Form jedoch, in welcher er nach Aufhebung des Skepticismus durch die gemachte Erfahrung den abſoluten Inhalt wieder gewinnt, kann unmöglich die anfängliche des vorſtellenden Glaubens, die in der ungeheuren Abſtraction, welche ihn zerriß, unterging, ſondern nur die durch den ſich ſelbſt begreifenden Gedanken und durch ihn mit dem reinen Selbſtbewußtſein vermittelte oder die wahrhaft ſpeculative ſein.

Hierbei ſei uns noch eine Bemerkung über den Begriff des Sataniſchen erlaubt. Franz Baader hat ſich nämlich in ſeinen Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, Hft. I. S. 40 darüber geäußert, daß dem Göthe'ſchen Mephiſtopheles der ächte und allein charakteriſtiſche Grundzug des Sataniſchen fehle. Dieſen ſetzt er darin, daß der Teufel das göttliche Weſen als Macht über ſich wiſſe und dennoch von allem Affect in Bezug auf dieſelbe ledig ſei:

„Daß einen Herrn ich über mich erkenne,
und doch nicht gegen ihn in Haß entbrenne.“

Er knüpft dieſe Reflexion an eine andere über die Bewunderung Gottes, welche in dem liebenden Erkennen deſſelben aufgebe. Der wahre Teufel nun muß nach ſeiner Anſicht die äußerſte Erkältung ſein; er muß nicht zittern vor der Macht; er muß auch nicht leidenſchaftlich gegen ſie ankämpfen, ſondern die höchſte Genügſamkeit in ſich ſelbſt, die extreme Gleichgültigkeit, ſich ſelbſt genießende Verneinung ſein. Es iſt nicht zu leugnen, daß eine ſolche Erſtarrung der leeren Selbſtgewißheit, welche allen Inhalt außer dieſem Sich Haben von ſich ausſchließt, die vollendete Nullität iſt, der alles Leben mit Ausnahme der ſtechendſten Egoität entwichen iſt. Aber eben durch dies Eiſige würde die Darſtellung des Teufliſchen in der Poeſie unmöglich gemacht. Hier kann nicht eine Entblößung von allem Pathos eintreten, ſondern iſt zum Handeln ein Intereſſe des Satans nothwendig, deſſen Aeußerung eben als Ironie über die Wirklichkeit erſcheint. Und von hier angeſehen zeigt Göthe's Mephiſtopheles die höchſte Cultur. Dieſer Teufel hat die beſte Erziehung der Hölle genoſſen und weiß z. B. Nichts von ſolchem Grimm gegen des Himmels Gerechtigkeit, wie noch Calderons Dämon beweiſ't, oder gar von Trauer, wie Klopſtocks Teufel. Man kann in der Form der Reflexion ſich die Vollendung des Sataniſchen im Mephiſtopheles nicht klarer machen, als wenn man die Geſtalt des Böſen in einer untergeordneten Weiſe ſich vorſtellt, z. B. als Ahriman, der nur in der ſchwierigen Entgegenſetzung ſein kann, was er iſt, wohingegen Mephiſtopheles immerfort eine in ſich ſelbſt baſirte Abſolutheit affectirt und gern den ihn allerdings erſt zum Charakter ſtempelnden Gegenſatz des Göttlichen als bagatelle, als Lächerlichkeit behandelt.

Endlich iſt auch in der Engliſchen Poeſie das Böſe Gegenſtand der Darſtellung geweſen und im luſtigen Teufel von Edmonton (S. Vorſchule zum Shakeſpeare. Th. 1. von Tieck) klingt ſchon im Coreb der erſchütternde Ton der Fauſtiſchen Fabel. Die Engliſche Dichtung, an Eigenthümlichkeit mit der Spaniſchen wetteifernd, aus dem Quell einer reichen, durch die beſtimmte Entgegenſetzung gegen Schotten und Franzoſen ſo individuell belebten Geſchichte trinkend, hat in ihren Werken häufig den größten Zauber der Phantaſie mit der größten Wahrheit der Wirklichkeit vereint. In Shakeſpeare's dramatiſchen Werken enthüllt ſich der Weltgeiſt in allen ſeinen Geſtalten und löſ't ſich uns das Räthſel des Lebens, indem das Leben ſich gibt, wie es iſt und der Dichter es dennoch in dieſer Natürlichkeit, worin jedes Bewußtſein ſich unmittelbar auslegt, von aller unintereſſanten Zufälligkeit zu reinigen und in ſeinen verſchiedenſten Geſtalten von dem adlichſten Herzen und der zarteſten Süßigkeit an bis zum gemeinſten Bedienten und roheſten Mörder herab zur bleibenden Bedeutſamkeit zu erheben gewußt hat.

Ihm iſt es denn auch gelungen, in Richard dem Dritten als dem Mittelpunct aller Gräuel des Bürgerkrieges, welcher aus der Entzweiung der Häuſer York und Lancaſter erwuchs, das vollendete Böſe, was ſich ſelbſt als ſolches weiß, denn dies Wiſſen iſt ſeine Vollendung, in dem Menſchen ſelbſt darzuſtellen. — In neuerer Zeit hat bei uns Schiller im Franz Moor und im Mohr des Fiesko Aehnliches verſucht. (Leſſings Marinelli). — Lord Byron, der größte, innigſte und phantaſiereichſte aller ſkeptiſchen Dichter, mit dem weder Foscolo noch Heine um den Preis ringen können, hat in ſeinem Cain, der auch für Geßner, Müller u. a. Aufgabe war, das erſte rechte Böſe, die erſte entſcheidende Entzweiung im unmittelbar ſittlichen Daſein, den Mord im Familienleben, zum Vorwurf einer ſeiner beſten Tragödien gemacht. Im Manfred hat er die völlige und in jeder Hinſicht äußerſte Zerriſſenheit des Selbſtbewußtſeins dargeſtellt, wie ſie in ihrer dem Inhalt nach gleichen und nur formellen Unterſchiedenheit nach anderen, alſo eigentlich ſtilleſtehenden und deshalb ſo gräßlichen und martervollen Bewegung der Kern eines hohen Lebens iſt. Rötſcher hat in dem der Tolliniſchen Ueberſetzung vorangeſchickten Vorwort die Tragödie gänzlich zu rechtfertigen geſucht und meint, Manfred fange da an, wo der mit Allem fertig gewordene Fauſt aufhöre, womit wir nicht übereinſtimmen können, weil Fauſt am Schluſſe des erſten Theiles der Tragödie im Beginn der höchſten Wiedergeburt ſteht und durch die erlittene Qual und das Wegſterben ſeines alten Lebens zu der vom Herren verheißenen Klarheit kommen wird. Die neblige Vergangenheit Manfreds, welche ſeine Verbrechen wie ſein in Geiſtreichigkeit ſchwelgendes Leben und mit beiden den Grund ſeiner Entzweiung birgt, erweckt im Anfang das Intereſſe, die in verſchiedenen Situationen vorgeſtellte angſtvolle Zerrüttung dieſes unglückſeligſten aller Geiſter ſich wahrhaft auflöſen zu ſehen. Indem aber im weiteren Verlauf dieſe berechtigte Erwartung in der beſtändig trüben Haltung unbefriedigt bleibt, ermattet das Intereſſe und endet das Ganze im Tode Manfreds ohne rechte Verſöhnung für das anſchauende Bewußtſein. Denn da Manfred die Wahrheit vollkommen weiß und in dieſem Wiſſen nicht Frieden noch aus ihm die Gewalt hat, ſeine ſcheußliche Vergangenheit als einen nichtigen Frevel hinter ſich zu werfen und ſich gegen ſich ſelbſt zu kehren, bleibt er nicht blos im Widerſpruch ſtecken, der ihn als Stimme der Natur, des einfach ſittlichen Lebens, voriger Liebe, des kirchlichen Glaubens und böſen Gewiſſens ergreift, ſondern ſpiegelt er ſich in dem Bewußtſein, daß er unter allen Geiſtern derjenige ſei, welcher wohl allein dieſen harten, zur höchſten Spannung gediehenen Widerſpruch auszuhalten vermöge. Dieſe Krankheit der Reflexion, eben das Unpoetiſche dieſer an ſchönen Einzelheiten ſo reichen Tragödie, kommt auch in den zu keiner rechten Einheit zuſammenſtimmenden Elementen der ſchweizeriſchen Alpen, der Waſſerfee, des Ahriman, des katholiſchen Abtes u. ſ. f. zum Vorſchein, wogegen unſer Fauſt eine ſo wohlgerundete als wirklichkeitvolle und mannigfache Anſchauung der Welt darbietet.

In der klaſſiſch-romantiſchen Phantasmagorie Helena hat Göthe dieſelbe auf's höchſte erweitert und eine der vortrefflichſten Allegorieen gedichtet, welche es überhaupt gibt. Dem Griechiſchen Volk ſtand die Aphrodite wohl ungefähr in dem nämlichen Verhältniß zur Helena, wie uns die Eva oder ein Gretchen zur Maria. Helena nun als die Schönheit wird von dem antiken Leben in das moderne, deſſen allgemeines Bewußtſein Fauſt iſt, hinübergeführt. Die Tapferkeit und der Reichthum huldigen der Schönheit und ſie erzeugt mit der weltumfaſſenden Innerlichkeit die junge ihres Weſens ſelbſtbewußte und in dieſer Freiheit webende Zeit, welche aber zuerſt ſich einſeitig nach Außen (die Mädchen, der Krieg, die rauſchende Leier) kehrt und in dieſer Geſtalt zerſchwimmt. Helena oder die Schönheit als ſolche ſinkt dem ſchönen und brauſenden Euphorion in die Unterwelt nach. Fauſt iſt es, der ſie überlebt und, als ihr lebendiges Grab, was ſie waren, weiß; nicht die Schönheit für ſich, nur die zugleich gemüthlich tiefe Schönheit, und nicht die eigene Macht des Selbſtbewußtſeins für ſich, ſondern dieſelbe nur als von dem an und für ſich ſeienden Weſen durchdrungen, kann ihm genügen. Das Böſe iſt hier als das die Uebergänge vom Antiken in das Romantiſche des Mittelalters und von dieſem in das der neuen Zeit vermittelnde Moment vorgeſtellt, weshalb Phorkyas ganz richtig unter dem Volk, deſſen Leben die Kunſt, die Hervorbringung und der Genuß des Schönen war, als Häßlichkeit, ſpäter als der kluge und ſpähende, die ſpielende Empfindung des Hofs der Liebe abbrechende Verſtand erſcheint, der am Ende, als Schönheit und Jugendmuth vergangen und Fauſt von ihnen fort zu einem um dieſen Verluſt reicher gewordenen Bewußtſein erhoben iſt, ſich als Mephiſtopheles rieſig enthüllt, nachdem die ganze Welt in ein wirres und buntes Bacchanal der erdigen, wäſſrigen, luftigen und feurigen Partei fortzuſchwärmen begonnen hat. — Die Fortſetzung des Fauſt in dem, was Göthe den zweiten Theil genannt, geht ganz aus dem Fauſtiſchen heraus und behält nur die Anſchauung der bunten von Mephiſtopheles bewegten Welt.

Neben Fauſt als dem mit Glauben und Leben durch den Drang nach Wiſſen und höchſtem Genuß Entzweieten ſteht Don Juan als diejenige halbmythiſche Figur da, welche mit dem Leben verſöhnt, ohne Glauben, den des Lebens ſchöne Oberfläche genießenden Leichtſinn bis zum Verbrechen treibt, welches ſodann ſeinen innern, und, weil von Gott geſetzten, unlösbaren Zuſammenhang mit dem Recht in ſeinem grauenhaften Untergang, bei dem des Gerichtes zermalmender Poſaunenton ſchallt, offenbart und erkennen läßt, wie auch im leichten und heiter ſchwebenden Spiel die Tiefe nicht ſchlafe. Don Juan ſtellt wohl mehr die eine Seite vom Geiſt der Romaniſchen Völker, Fauſt mehr das zerriſſene Gemüth des Deutſchen Volkes vor. So ergibt ſich die Beziehung beider Charaktere auf einander von ſelbſt. Schon im erſten Theile der Ruinen am Rhein. (Frankfurt a. M. 1809. 8.) im Färberhof oder die Buchdruckerei von Nic. Vogt, iſt Fauſt's Geſchichte mit der des Don Juan vermiſcht. Jezt hat Grabbe in einer Tragödie beide Elemente ſo vereint, daß man ein ziemlich gut gezeichnetes Spiegelbild der Mozart'ſchen Oper und eines Fauſt hat, welcher Anklänge aus dem gigantiſchen Weſen des Göthe'ſchen mit dem theatraliſchen Effect des Klingemann'ſchen zu verbinden ſtrebt. Doch läßt dieſe in der Sprache ausgezeichnete Arbeit noch Manches zu wünſchen übrig; das Phantaſtiſche darin überſchlagt ſich oft, z. B. wie Fauſt ſeine Geliebte ſterben läßt; aus dem Leporello hätte mit mehr Humor viel werden können; jezt vermißt man noch zu vieles, was die Muſik ſchon ausgedrückt, der Wiz der Rede aber noch nicht erreicht hat.

Daß Charaktere, welche nur im Erſchöpfenden ſich genügen können, welche mit Allem, was iſt, in bewußtem Bruch leben, welchen aus dem chaotiſchen Gewühl ihres Bewußtſeins mehr dunkle als helle Puncte entgegenblicken, die ſelbſt im Extrem eines bis zur Verzweiflung ſkeptiſchen oder im Rauſch und Traum der ſinnlichen Gegenwart ſich verlierenden Bewußtſeins hin und her geworfen ſind, im Fauſt einerſeits und im Don Juan andererſeits ſich anſchauen, hat eben Byron bewieſen, welcher beide Stoffe nur darum wählen konnte, weil ſie in ihm ſelbſt wohnten.

II.

Der wunderthätige Magus

von

Calderon.

Erſte Abtheilung.

Das die Tragödie anſchauende Bewußtſein erblickt zuerſt einen anmuthigen Hain, und durch eine Ausſicht im Hintergrunde die Stadt Antiochia. Von zwei Dienern begleitet, kommt Cyprianus in der Tracht eines Gelehrten. In der Einſamkeit des Aufenthaltes will er, vom Verkehr mit Andern geſchieden, ſeinem Triebe, denkend die Natur des Göttlichen zu erforſchen, ſich hingeben und es verſuchen, die Zweifel darüber, die in ihm entſtanden ſind, zu löſen.

In der nahen Stadt Antiochia wird zwar das Feſt des Jupiter gefeiert, worin das Volksbewußtſein ſeinen Glauben verherrlicht. Allein der Glaube ſeines Volkes iſt nicht mehr ſein Glaube, und durch das Denken hat er ſich demſelben vielmehr ſo entfremdet, daß, was dem gemeinen Bewußtſein für das Weſen gilt, für ihn zum weſenloſen Schein herabgeſetzt iſt, den er jedoch noch nicht völlig begriffen hat und eben deshalb im Zweifel befangen iſt. Dieſen Gegenſatz ſeines durch den Gedanken vereinſamten Bewußtſeins gegen das allgemeine Bewußtſein ſpricht der eine Diener Moscon aus, wogegen der andere Clarin die Zurückgezogenheit des Herren durch die Bemerkung rechtfertigen will, daß ja nur Gaukler und Pfaffen beim Feſte zu erblicken wären. Indem aber beide die Religion nicht zum Gegenſtande ihres Denkens nehmen, ſprechen ſie die Gleichgültigkeit gegen dieſelbe als ein Element des Volksbewußtſeins in Antiochia aus, ſo daß in ihrem Urtheil die Entfremdung vom Glauben durch die Philoſophie begreiflich wird. Cyprianus verabſchiedet die Diener und vertieft ſich in den Plinius, der ſein Nachdenken vorzüglich erweckt hat.

Wie er nun über eine Stelle, worin Gott die höchſte Güte, Weſen durch ſich ſelbſt vorhanden, allwiſſend und allmächtig genannt wird, nachdenkt, iſt er ſelbſt der in ſeinem Denken Entzweiete. Denn die Stelle widerſpricht ſeinem überkommenen Glauben an viele Götter. Da er nun, was die Wahrheit, ob es Einen, ob es viele Götter gebe, noch nicht weiß, ſondern, der Macht des Denkens als der höchſten Geſtalt der Wahrheit und Gewißheit vertrauend, dieſelbe durch das Denken für ſich erſt herausbringen und ſo den ihn drückenden Zweifel vernichten will, kann noch das Böſe des Wiſſens als der Irrthum in ihm rege werden. Aber weil das Denken den Irrthum aus ſich erzeugt, nimmt es ihn auch in ſich zurück.

Das Böſe des Geiſtes tritt alſo, im Dämon perſönlich, zunächſt als das Böſe des Wiſſens auf, und die Unterredung des Cyprianus mit ihm iſt zugleich als eine Bewegung in ſeinem eigenen entzweieten Bewußtſein zu nehmen. Ein verirrter Reiſender, kann der Dämon im Angeſicht der Stadt ſie doch nicht finden. Als ein Mäcen ,,jedes ächten Freundes der edlen Wiſſenſchaften'' freut er ſich, den Cyprianus beim Studieren anzutreffen und führt nun, um ihm anziehend zu werden, gänzlich die Sprache eines Sophiſten. Er hat ſich ſelbſt einmal um einen Lehrſtuhl beworben, ihn zwar verloren, kann ſich aber doch mit dem Bewußtſein ,,geſtrebt zu haben'' beruhigen. Um ſeine Tüchtigkeit im Denken zu zeigen, bietet er die Wette, gegen jede Meinung, wäre ſie auch richtig, kühn das Widerſpiel zu halten, worin er geradezu ſich als den für das Denken des endlichen Geiſtes ſo nothwendigen als gefährlichen Feind des Widerſpruchs ankündigt, welcher Nichts im Wiſſen ruhig läßt, bevor es nicht ihn überwunden und durch ſolche Vermittelung ſich vollendet hat. Das anſchauende Bewußtſein erkennt aber in dieſer Wette das Ringen des Cyprianus ſelbſt, in deſſen Denken der Polytheismus und Monotheismus als der Widerſpruch lebendig ſind. Jedoch wird ſich zeigen, daß der Dämon nur Endlichem durch Endliches in der Weiſe des Verſtandes zu widerſprechen vermöge, da aber, wo der unendliche Begriff als das die in der Entgegenſetzung gegen einander Endlichen Aufhebende ſich enthüllt, ihm die Sprache ausgeht, und er ſich verdrießlich vor der Vernunft entfernt.

Cyprianus eröffnet ihm den Vorwurf ſeines Nachdenkens und der Dämon beweiſ't ſich als einen beleſenen Theologen, denn er weiß die betreffende Stelle im Plinius auswendig. Weil in derſelben wirklich das Weſen Gottes erfaßt iſt, ſo muß ihm als dem Gotthaſſer nothwendig darum zu thun ſein, ihr Verſtändniß zu verhindern. Da Cyprianus es noch nicht zum Wiſſen des dort beſchriebenen Gottes gebracht, ſondern nur erſt im Zweifel ihrer ſich gewiß zu werden angefangen hat, iſt er als der Zweifelnde die Möglichkeit, den Zweifel durch die Wiederherſtellung der erſten Wahrheit aufzuheben, welche der Zweifel jetzt in den Schein umzuwandeln droht. Der Dämon läßt es ſich daher angelegen ſein, die Einheit, auf welche Cyprianus im göttlichen Weſen dringt, immer zu zerſtören.

Die Unterſuchung geht aus von dem Begriff Gottes als der höchſten Güte, welche nicht anders als heilig iſt, weil ſie immer nur das wahrhaft, nie das ſcheinbar Gute, d. h. das Böſe, erwählen kann. Indem nun das Gute immer auch das Allgemeine, alſo auch das nicht Allgemeine das nicht Gute iſt, wird ein Wille, der ſich nur für ſich in ſeiner Einzelheit beſtimmt, auch der böſe ſein. Der einzelne Geiſt aber kann ſich eben ſeiner Einzelheit wegen auf Einzelnes beziehen und die Empfindung der Einheit ſeiner mit demſelben iſt die Luſt. Weil nun Jupiter, obwohl Gatte, die geiſtige Allgemeinheit der Ehe durch Büßung ſeiner Luſt außer derſelben verletzt, fehlt er dadurch einerſeits gegen die Gattin und andererſeits gegen einen ihm äußeren Familiengeiſt, da er ein Mädchen liſtig aus dem Kreiſe der Ihrigen raubt, ſie bezwingt und ſich durchaus ſelbſtſüchtig gegen ſie verhält. Statt Heiligkeit zu offenbaren, gibt er menſchlich niedern Leidenſchaften Raum, ſo daß der Menſch ſelbſt ihn als ſündhaft verurtheilen muß.

Weil durch dieſe Betrachtung der heidniſche Volksglaube allerdings zu Schanden wird, ſo entgegnet der Dämon mit der Lüge: daß profane Schriftſteller die Moralphiloſophie auf ſolche Weiſe künſtlich in die Namen der Götter einzuhüllen ſich vermeſſen hätten.

Da hier aber Gott nur zu einer Figur genommen wird, wozu doch ein Menſch eben ſo gut getaugt hätte, und nicht ein ſittliches, ſondern unſittliches Handeln vorgeſtellt iſt, ſo erkennt Cyprianus ein ſolches Spiel mit der göttlichen Würde als frech. Um nun dem Gegner ſeine Einrede ſich ſelbſt als nichtig beweiſen zu laſſen, fragt er ihn weiter: wenn alſo, da jene Fabeln nichts bedeuten, der Wille der Götter die höchſte Güte iſt, ſo ſchließt dieſer Begriff nicht nur den des Zweckes überhaupt, ſondern auch des beſten oder Des Zweckes in ſich, in welchen alle anderen Zwecke aufgehen, der ihnen als Ende und darum auch als Anfang zu Grunde liegt, weshalb ein ſolcher Wille nur Einer ſein kann. In dem Volksglauben erſcheint der göttliche Wille, oder beſtimmter, der Wille der Götter, als mit ſich ſelbſt entzweiet, ohne einen ſolchen alle einzelnen Zwecke in ſich vereinigenden Zweck. Ein Beiſpiel iſt, wenn von zwei Heeren durch ein zweideutiges Orakel jedem der Sieg verheißen wird. Da aber der Sieg darin beſteht, daß das eine das ihm entgegengeſetzte andere vernichtet und durch ſolche Ueberwindung des Gegenſatzes ſich als die Macht bewährt, ſo muß das eine Heer verlieren. Da alſo nothwendig ein zwiefacher Wille in den Göttern iſt, in Gott aber zwiſchen Gut und Böſe kein Mittleres ſein kann, ſo iſt der Wille der Götter nicht die höchſte Güte, weil derſelbe unumgänglich Einheit des Willens fordert.

Dem entgegnet der Dämon pfiffig mit der Unbegreiflichkeit des „unſerm Scharfſinn zu erhabenen göttlichen Willens“ Vorſehung, und will durch dieſe Wendung, indem die Ungewißheit in ſich bliebe, die höchſte Güte ſowohl als die mit ihr nothwendig gegebene Einheit des Willens retten. Es war, behauptet er, das Beſte, daß der eine gewann, der andre verlor, wenn gleich die Beziehung dieſes Ausgangs uns verborgen und nur den Göttern offenbar iſt.

Cyprianus gibt es zu, daß unſerer Einſicht in die Fügungen der Götter Manches verſchloſſen ſein könne; allein, fragt er weiter, ziemt den Göttern Täuſchung, wenn ſie Alleswiſſend ſind? Wenn ſie alſo ihre Abſicht einmal als den Menſchen unbegreiflich wußten, ſo konnten ſie ja eher ſchweigen, als durch ein ſcheinbares Wiſſen ſie mit Nichtigkeiten hinzuhalten. Wußte jeder der orakelnden Götter den Ausgang des Kampfes zuvor, — und kein Wiſſen ohne Beſtimmtheit —, ſo iſt es doch eine Lüge, das Gegentheil deſſen zu ſagen, was man weiß. Durch den Sieg behält folglich nur der eine Gott Recht, der andere aber, im Wiſſen nicht von ihm unterſchiedene, bekommt Unrecht. Iſt nun dies Unrecht nur ein Schein, ſo muß auch die Gottheit ihrem Weſen nach Eine ſein. Die Allwiſſenheit aber ſchließt die Wahrhaftigkeit in ſich, welche ſich auf die Einheit und Heiligkeit des Willens zurückbezieht.

Doch, meint der Satan, war Entflammung der Gemüther nothwendig, und deshalb ward beiden Heeren durch die Orakel der Sieg verheißen; denn nun kämpfte jedes, der Weiſſagung des Gottes vertrauend, als das ſiegreiche, bis die That die gemeinte Gleichheit widerlegte.

Cyprianus aber zeigt, daß die Lüge zu dieſem Zweck nicht nothwendig geweſen wäre, indem nach dem Volksglauben der Genius als das Mittelweſen zwiſchen Gott und Menſch ſchon genügt hätte, die Gemüther zu erregen. Da meint der Dämon, ihn zu haben, indem alſo doch nach ſeiner eigenen Einſicht durch ſolche Vermittelung des göttlichen Willens der Schein eines Widerſpruches in demſelben entſtehen könne, der an ſich nicht darin vorhanden ſei. Und von der Geſchichte mit der Phraſe, daß die Götter in Sachen von *Bedeutung* nie abwichen, ablenkend, geht er auf die *Natur* des Menſchen hin, und denkt durch die leichtere Erkenntniß von der Einheit im Bau des Menſchen die Einheit des ſchöpferiſchen göttlichen Willens bewieſen zu haben. „Ein einziger Gedanke ſchuf ihn.“ Und weil dieſe Einheit eine *unmittelbar* anſchauliche iſt, erwartet er gegen dieſen Beweis keine Einwendung.

Doch gerade dieſer Beweis löſ't den Polytheismus in ſeinen Grund, den Monotheismus, auf. Entweder nämlich ſchuf — wie wir nach der im Bau des Menſchen erſcheinenden Einheit ſchließen müſſen — Ein Gott den Menſchen, oder zwei einander gleiche Götter (die Zahl iſt gleichgültig) waren die ihn Schaffenden. Die Gleichheit Unterſchiedener, wenn ſie vollkommen iſt, ſchließt in ſich, daß des Einen Wille den des Anderen durchaus verneinen kann. Schuf nun der eine den Menſchen, ſo konnte der andere durch ſeine gleiche Macht nicht etwa nur auch einen gleichen Menſchen erſchaffen, ſondern, weil das Wollen auch das Nichtwollen an ſich hat, ſo konnte er etwa auch des Anderen Schöpfung nicht wollen. Und da ſein Wollen als ein ſchöpferiſches das Sein in ſich begriff, ſo ſetzte das Nichtwollen das Nichtſein des Seienden, alſo die Vernichtung des vom Anderen geſchaffenen Menſchen. Das Daſein des Menſchen aber zeugt von der Macht eines Einzigen. Wenigſtens ſcheint in Bezug auf die Erſchaffung des Erſchaffenen oder die Erhaltung ein Unterſchied der Dauer dazuſein. Einer von beiden hat alſo, wie das Daſein des Menſchen beweiſ't, in ſeiner Macht und in Verwirklichung derſelben durch eine Schöpfung gegen den anderen bis jetzt ſich ſelbſtſtändig erhalten.

Gegen dieſen freilich nur mit Vorausſetzungen geführten Beweis kann der Dämon nur noch die gewöhnliche letzte Abfertigung einwerfen, daß dies unmögliche und falſche Sätze wären, mit welchen es keinen Streit gebe. — Bisher hat Cyprianus alle Gründe des Dämons für den Polytheismus entgründet. Noch hat er aber das Ergebniß der Bewegung nicht an und für ſich ausgeſprochen, und ſo alle einzelnen Beſtimmungen der Sache in eine einfache Einheit verſammelt, welche der erfüllte Anfang ſelbſt wäre. Darnach verlangt nun der Dämon, um zu ſehen, ob auch Cyprianus die Wahrheit wirklich wiſſe.

Deshalb hat dieſer im Folgenden ſein Wiſſen von Gott im Zuſammenhang zu entwickeln. Gott iſt die höchſte Güte, welche nothwendig Verzeihung des erkannten und verlaſſenen Böſen oder Gnade iſt. Gnädig kann er nur als der allmächtige ſein. Durch die Allmacht aber iſt er der Allwiſſende, was das irrthumloſe Wiſſen oder die Unfehlbarkeit in ſich ſchließt, welche als Einheit des Denkens mit dem Sein die Wahrhaftigkeit iſt. Wie Gott alſo nicht irren kann, ſo kann er auch nicht lügen. Weil der nur Sich gleiche, alſo unvergleichliche Gott der unendliche und ewige Grund ſeiner ſelbſt iſt, kann einerſeits geſagt werden, er ſei ohne Anfang, — da, was einen beſtimmten Anfang hat, in der Zeit, und als ein Endliches vergänglich iſt —, und andererſeits, er ſei der erſte Anfang von Allem oder aller Anfang überhaupt. Denn das Andere, was hier dem Erſten folgen ſollte, kann nicht in der Zeit folgen. Somit iſt der Anfang, nämlich derſelbe Gott, ohne Fortgang, was eben ſo viel iſt, als Gott als Anfangendes iſt unendlich Anfangendes. Alſo iſt er Weſen durch ſich ſelbſt vorhanden, welcher Begriff den der Unabhängigkeit von Allem außer ſich befaßt. Weil nun Gottes Sein nicht eines Anderen Sein zu ſeiner Begründung fordert, ſondern ſich ſelbſt die Vorausſetzung iſt, ſo iſt er nur Eine Kraft, die als ſich wiſſend Ein einz'ger Wille. Weil im Willen Unterſchiedene Eines ſein können, ſo gibt Cyprianus die Mehrheit göttlicher Perſonen zu, indem er die äußere Befeſtigung dieſes Unterſchiedes durch die Zahl als einen gleichgültigen behandelt und vielmehr darauf dringt, daß, wie viel göttliche Perſönlichkeiten auch gezählt werden möchten, das Weſen derſelben dennoch daſſelbe ſein müßte, weil dies erſt den Verſchiedenen die Bedeutung, göttlich zu ſein, ertheilte.

Cyprianus wird in ſeiner Darſtellung vom Begriff des Göttlichen ſo bewegt, daß er aufſteht. Dem Dämon iſt dieſer Schluß als die offenbare Erleuchtung jener Stelle im Plinius, deren Verſtändniß er verdunkeln wollte, ſehr verdrießlich, weil er ſein größtes Intereſſe darin hat, die ſchlechteſten und verworrenſten Vorſtellungen vom göttlichen Weſen zu verbreiten und zu erhalten. Um aber den Cyprianus der im Denken gefundenen Wahrheit nicht gewiß zu machen, gibt er als Grund ſeiner Verdrießlichkeit die Empfindung einer gedemüthigten Eitelkeit an, daß ihm der Preis des Scharfſinns ſtreitig gemacht ſei. Zugleich, um ſich zu halten, bemerkt er, daß es ihm keineswegs an Antwort mangele, wenn er ſie auch nicht augenblicklich gebe. Er hört nun auch Leute im Walde, was ihm erwünſchte Gelegenheit zu ſchicklicher Entfernung gibt. Gegen ſeinen angegebenen Entſchluß, die Nacht im Freien zu verbringen, nöthigt ihn nun die Zeit zum Aufbruch nach der Stadt.

Die Wahrheit ſeines Wegganges vom Cyprianus iſt aber, daß er ſeinen Zweck, ihn durch das Scheinwiſſen vom wahren Wiſſen abzuziehen, nicht erreicht, ſondern ihn im Gegentheil durch ſeine vielſachen Wendungen, weil er den Irrthum und Zweifel überwunden, erſt recht zum Bewußtſein des Wahren gebracht hat, weshalb er nun nothwendig von einer andern Seite ihn angreifen muß. Vom Wiſſen, was ſich ganz in der Allgemeinheit des Geiſtes hält, will er ihn in die Einzelheit herabziehen. Calderon hat hier die Zulaſſung der Verſuchung durch Gott ganz kurz angedeutet: „da meiner Wuth Juſtinen zu verfolgen geſtattet ward.“ Dieſe freie Entlaſſung des Böſen von Gott rechtfertigt ſich erſt am Ende. Gott hat das Böſe weder als ſolches geſchaffen, noch thut er das Böſe, ſondern der einzelne Geiſt iſt in der ihm von Gott gegebenen Freiheit die Möglichkeit des Nicht-Guten, ohne deren Wirklichkeit er nicht der freie ſich als Zweck wiſſende wäre, weshalb Gott das Böſe zulaſſen muß.

Daß aber der Dämon den Entwurf machen kann, den Cyprianus durch Juſtina zu verführen, da derſelbe doch das wahre Wiſſen von Gott erworben hat, iſt darin begründet, daß dies Wiſſen für ihn vorerſt bloßer Begriff, reiner Gedanke iſt. Wohl iſt er zur Erkenntniß der Einheit und der weſentlichen Beſtimmungen Gottes gekommen, hat aber mit dieſem Begriff noch keineswegs die ganze Welt ſeines Bewußtſeins durchdrungen und ſo im Denken ſich verſöhnt. Dieſe Unvollendung ſeines Wiſſens gibt ſich denn auch darin kund, daß er ſich noch einmal niederſetzt, um den Gegenſtand ſeiner Zweifel wiederum zu durchforſchen. Wäre ſeine Gewißheit, indem für ihn ſein Denken ſich auch zum Sein geſtaltet hätte, fertig, ſo wäre die Verſuchung des Dämons umſonſt; allein als der noch Zweifelnde kann er wegen der Entzweiung ſeines Bewußtſeins von dem Triebe die Wahrheit zu wiſſen vorübergehender Weiſe abgelenkt werden.

Allmälig wird die Verſuchung eingeleitet, wie man in einer ſchönen Landſchaft die ferneren Gegenſtände, denen man im Verfolg des Weges begegnen wird, ſchon in flüchtigen und undeutlichen Umriſſen in Duft gehüllt erblickt. Zwei angeſehene junge Männer, Florus und Lälius, kommen nach dem Platze und haben einen Zweikampf mit einander. Cyprianus, beide kennend und von ihnen geehrt, trennt die Fechtenden und dringt in ſie, ihm den Grund ihres Streites zu eröffnen, welcher Juſtina iſt, die vorläufig als ein ſchönes, edles und geiſtreiches Mädchen bezeichnet wird. Was in Cyprianus aus der Ungewißheit der Wahrheit hervorbrechen kann, die Hingebung an das Einzelne, iſt in beiden ſchon da. Die Neigung der Entzweieten hat denſelben Gegenſtand, welche Gleichheit eben ſie gegen einander treibt und als die Liebe über die Neigung, die ſie als Freunde zu einander haben, hinausgeht. Da beide ſich auf Daſſelbe beziehen, der wahrhafte Genuß dieſes Einen aber nur Einem möglich iſt, alſo der durch dieſe Einigung ausgeſchloſſene Andere dann nur die Empfindung des Mangels, den Schmerz der Leerheit übrig behielte, ſo ſoll das Schwert den Einen vernichten. Dieſe Vernichtung allein kann dem Anderen, welches Jeder von ihnen iſt, Ruhe geben, weil er durch ſie die Gewißheit erhält, daß nur Er, kein Anderer neben ihm, ſich in gleicher Weiſe auf die Geliebte bezieht. Cyprianus, in den Händeln der Welt nicht unerfahren, ſieht dieſe Nothwendigkeit ſehr wohl ein. Da aber von der anderen Seite Juſtina ſich ebenfalls zu beiden auf gleiche Weiſe, nämlich noch ganz unentſchieden verhält, alſo für beide die gleiche Möglichkeit da iſt, ſo wollen ſie, die durch den Zweikampf verſuchte unmittelbare Verwirklichung ihrer Ungleichheit aufgebend, indem ſie um das Mädchen bei ihrem Vater zu werben ſich entſchließen, eine geiſtige Vermittelung anknüpfen.

Cyprianus, als ein ehrenwerther Mann, übernimmt es, Juſtina ſelbſt auf die Werbung vorzubereiten, wodurch er alſo in ein unmittelbares Verhältniß zu ihr tritt und das anſchauende Bewußtſein ihn ſchon auf dem Wege ſieht, das, was jetzt für ihn als das Intereſſe Anderer ein ihm äußeres iſt, in ſein eigenes umzukehren. Denn, wenn er auch unbefangen und deshalb der rechte Werber für beide zu ſein ſcheint, ſo iſt doch ſeine Theilnahme für das Mädchen eine ungewöhnliche. Ihren Namen hörend und ſo erſt eine beſtimmte Anſchauung gewinnend, ſagt er:

Wahrlich,
Dieſer Name zeigt, wie arm
Eure Liebesworte waren.
Denn ſittſam iſt ſie und edel,
Gleich nun will ich ihr mich nahen.

Der Ernſt der Tragödie wird faſt in allen ſeinen Momenten zum Spiel der Komödie, welche nicht außerhalb der Tragödie, wie in der antiken, ſondern in derſelben ſelbſt nur als ein Moment iſt. Sie iſt hier noch beſtimmter die verkehrte Welt der anderen, die ſie an ſich hat. Nur die tieferen eigentlichen Wendepuncte können keine ſolche Auflöſung in Nichts haben, weshalb auch z. B. in der Unterredung des Dämons mit dem Cyprianus, in welcher das dem Inhalt nach höchſte Wiſſen Gegenſtand war, die Dienerſchaft ſich entfernt hatte. Wo dagegen endliche Verhältniſſe ſich darſtellen, welche des Umſchlagens in ihr Gegentheil fähig ſind, da tritt auch die parodiſche Ironie ein.

Wie nämlich Lälius und Florus ſich durch ihre Neigung zu Juſtina entzweien, ſo entzweien ſich Moscon und Clarin dem Scheine nach um Livia, welche ſich ihrerſeits zu dem feſten Glauben Juſtina's eben ſo verhält, wie jene Diener zur beſtimmten Unruhe des Cyprianus. Zuſammen ſtellen ſie dem anſchauenden Bewußtſein die Eitelkeit dar, welche in ihrem Dichten und Trachten nicht auf ein Allgemeines, ſondern nur auf das Einzelne geht und wegen dieſer Richtung im Genuß des Eitlen die geiſtige Wahrheit für einen weſenloſen Traum hält. Moscon und Clarin ſind mit einander Daſſelbe und darum begreift ſich auch, wie beide mit dem Schein ſo ſchalkhaft ſpielen können.

Nach ſolcher Vorbereitung wird nun dem auſcharenden Bewußtſein Juſtina ſelbſt vorgeſtellt und mit ihr die Seele des Ganzen erſt völlig enthüllt, weil ſie die Gewißheit ſchon iſt, welche Cyprianus zu werden erſt den Anfang gemacht hat. Sie weiß von Gott, wie er an ſich iſt, durch die Offenbarung der chriſtlichen Religion. Dieſe muß nun dem anſchauenden Bewußtſein im Gegenſatz zu dem bisher geſchauten Leichtſinn und Tiefſinn als das vorgeſtellt werden, was die Erlöſung des Menſchen vollbringt. Indem aber das ſich in der Tragödie erblickende Bewußtſein zunächſt das katholiſche iſt, erſcheint auch das göttlich geiſtige Wiſſen in der Form dieſer Beſonderung. Lyſander iſt es, der ſie ausſpricht. Juſtina, ſeine vermeintliche Tochter, iſt in ihrem Gemüth von dem Feſt des Jupiters betrübt. Lyſander lenkt ſie davon ab, um ihr jetzt ein lange bewahrtes Geheimniß zu entdecken. Sie erfährt durch ihn, daß ſie nicht, wie ſie wähnte, ſeine Tochter, ſondern die Tochter einer edlen chriſtlichen Märtyrin ſei, welche ſie in der Stunde des Todes geboren habe, ſo daß von dieſem Augenblick an Juſtina als Waiſe in ihrer Stellung zum Lyſander ganz verändert wird und die Empfindung natürlicher Pietät für ihn in die der regſten Dankbarkeit übergeht, ſie alſo die größte Selbſtſtändigkeit gewinnt und Lyſander nicht ſowohl für ſich, als für ſie da zu ſein ſcheint. In ſeiner Rede entfaltet ſich Rom als der Mittelpunct der Chriſtenheit, der Papſt als der Verleiher geiſtlicher Würden und als ſorglicher Verbreiter des chriſtlichen Glaubens, endlich die bedingte Lage der heimlich ihre Religion pflegenden chriſtlichen Gemeinen in Verhältniß zur heidniſchen Regierung der Römer, ſo daß das anſchauende Bewußtſein die Entzweiung der Gemüther, welche Gegenſtand der Tragödie iſt, in ihrem inneren Weſen als religiöſe erfaſſen kann.

Weil in dieſer Tragödie nämlich die tragiſche Verwicklung nicht aus dem Gegenſatz von Intereſſen des weltlichen Bewußtſeins entſpringt, ſondern weil in ihr das tragiſche Pathos aus der religiöſen Selbſterkenntniß hervorgeht und das tragiſche Individuum die unendliche Mitte der Entzweiung des Guten mit dem Böſen an und für ſich iſt, aus deren Auflöſung ihm die völlige Gewißheit der ewigen Wahrheit ſich gebiert, ſo treten auch Familie und Staat mehr in den Hintergrund. Wie Cyprianus ohne alle beſondere Beziehung auf Familie und Staat erſcheint, ſo auch Juſtina. Sie lehnt ſich an Lyſander als an einen väterlich geſinnten Schutzherren an und deshalb kann die Erzählung deſſelben ſehr wohl bei einem ſcheinbar geſpannten Momente abbrechen, da für den

Sinn der Tragödie eine weitere Bekanntſchaft mit dem Vorhergegangenen nicht nothwendig iſt.

Zu dem Gefährlichen der Lage Juſtina's überhaupt, inſofern ſie, wie Lyſander, Mitglied der chriſtlichen Kirche iſt, geſellt ſich noch äußere Noth und Armuth. Ein Gläubiger kommt, den Lyſander gefangen nehmen zu laſſen, und nur durch Livia's Warnung entgeht er der Haft. Da ſpäterhin dieſer Zug ohne allen Einfluß bleibt, ſo kann man zweifelhaft ſein, ob der Dichter in der Legende etwa eine Andeutung dazu fand oder Cyprianus Auftreten und unbelauſchtes Geſpräch mit Juſtina auf dieſe Weiſe vermitteln wollte.

Cyprianus hat nämlich die Gerichte aus dem Hauſe kommen ſehen und benutzt dieſen Umſtand, ſich theilnehmend nach Lyſanders Schickſal zu erkundigen. So findet er Juſtina, wie er es wünſchte, allein. Kaum hat er ſie geſehen, ſo wird das in ihm verborgene Intereſſe für ſie zur Wirklichkeit der Leidenſchaft umgewandelt. Das anſchauende Bewußtſein ſieht ihm den Kampf an, durch welchen es ihm ſich gegen ſeinen Affect in äußerer Ruhe zu erhalten gelingt. Zwar erfüllt er ſein Verſprechen, ſchließt aber auch ſich in die Bewerbung ein. Juſtina iſt jedoch gegen ihn ſo verſchloſſen, als gegen die anderen, obwohl ſie ihn noch am mildeſten behandelt.

Wenn

Wenn ſie keinen von allen dreien mag, ſo entſcheidet ihr Kammermädchen im Gegentheil, daß ſie ſowohl den Moscon als den Clarin wolle:

„Einen ich? Wär's denn für meinen
Geiſt (o Gott!) nicht Spielerei,
Nähm' ich auch auf Einmal zwei?
Warum wählen ſoll ich Einen?"

Daher wird unter dieſem leichten Wölkchen der Vertrag abgeſchloſſen, daß Livia wechſelsweiſe jeden der beiden Diener auf Einen Tag auf's Zärtlichſte und Treueſte lieben wolle: „wir Weiber wiſſen zwei bei zwei ſie zu verdauen," womit Clarin und Moscon bald zufrieden ſind. Wie zuvor in Cyprianus das Bewußtſein von ſeinem Streben zum Genuß der Wahrheit ſchon in die Beziehung auf die Eigenheit der Empfindung ſich zurückgezogen hatte, ſo ſieht das anſchauende Bewußtſein im ſinnlichen Schweifen der Dienerſchaft ſchon das wirkliche Böſe, was nun immer mehr und mehr ſich zu entfalten beginnt.

Wie es ſelbſt das Lichtſcheue iſt, ſo bricht es auch in der Nacht hervor. Die Tragödie ſtellt Florus und Lälius vor, wie jeder von ihnen für ſich, vom Gefühl der Liebe gefeſſelt, vor Juſtina's Hauſe in der Nacht auf Cyprianus Entſcheidung harrt. Indeſſen ſteigt der Dämon vom Balkon des Hauſes herab und verſchwindet in der Finſterniß, ſo daß jeder der Liebenden einen begünſtigten Liebhaber zu erblicken wähnt, weshalb ſie ſich mit gezogenem Degen dem Hauſe nähern und ſo auf einander treffen. Jeder meint im Andern den vom Balkon Geſtiegenen vor ſich zu haben und ſie fallen einander an. Cyprianus, herzueilend, trennt ſie zum zweiten Male. Indem ſie ſich nun einander erkennen, argwöhnt jeder der Beiden im Andern den von Juſtina heimlich Beglückten, weshalb ſich jeder von der Spannung gegen den Andern abwendet und zornig gegen das Mädchen kehrt. Beide bitten daher auch den Cyprianus halb ſpöttiſch, ſich nicht weiter mit Reden für ſie zu bemühen und entfernen ſich, Juſtina ſowohl als unter einander ſich verachtend. Da Cyprianus den einen gerade wie den andern ſprechen hört, muß er nothwendig auf eine Täuſchung Beider ſchließen. Zwar wundert er ſich mit Recht, daß jeder ſo plößlich ſeine Anſprüche aufgibt, ſieht ſich aber hiermit nicht ohne Freude von dieſen Nebenbuhlern befreiet, ſo daß er nun in ſeiner offenen Bewerbung um Juſtina keine Rückſicht auf Andere, wie bisher, zu nehmen hat, oder vielmehr erſt durch dieſen Vorfall ſeine Richtung auf das Mädchen zu einer ſolchen wird, die alle andern Verhältniſſe ſich unterordnet. Schon kümmert ihn das Wiſſen der Wahrheit nicht mehr, ſondern, das Mädchen für ſein Weſen nehmend, ſucht er nur darnach, wie er ihm gefallen möge und will ſich deshalb auch feſtlich kleiden, um auch in ſeiner äußern Erſcheinung ſein inneres Verlangen auszudrücken, weil die Liebe ſich am bunten Schmuck erfreue.

So hat der Dämon über Juſtina nicht Schande und Mord bringen können, wie er wollte, denn Cyprianus hemmte das Gefecht. Die Schande aber keimt ſchon, weil Florus und Lälius mit dem Urtheil fortgegangen ſind, daß Juſtina nur darum gegen den andern ſpröde thue, weil ſie dem einen ſich hingegeben habe. Cyprianus aber iſt in der That in ſich verſenkt worden.

Zweite Abtheilung.

Bisher hat das die vorgeſtellte Tragödie anſchauende Bewußtſein alle Elemente derſelben gewonnen. Da jedoch jedes in ihr erſcheinende Bewußtſein zu den andern in einem beſtimmten Verhältniß ſich findet, ſo hat ſich auch dieſe Beziehung der verſchiedenen Perſonen unter einander als eine lebendige in der Veränderung ihrer ſelbſt bewieſen. Als Grund aller dieſer Veränderungen tritt äußerlich der Dämon hervor, der in ſeinem dunkeln Treiben gegen die beiden bedeutendſten und innerlichſt auf einander bezogenen Geſtalten, gegen Cyprianus als gegen das nach dem Wiſſen der Wahrheit mit Erfolg ſtrebende, und gegen Juſtina als das die wirkliche Wahrheit ſchon wiſſende Bewußtſein gerichtet iſt. Schon hat er es auch, da er im Wiſſen wie im Wollen der Schöpfer des Scheines iſt, dahin gebracht, daß Florus und Lälius ſich mit ſich gegenſeitig und mit Juſtina entzweiet haben und die begütigenden Reden des Cyprianus für ein überflüſſiges Geſchwätz erklären; daß ferner Juſtina ſich bereits als den Gegenſtand des Willens Anderer erfahren und daß endlich Cyprianus ſeine Wißbegier der Liebe geopfert hat. Beides, den Drang des Wiſſens und die mit natürlicher Empfindung vermiſchte Leidenſchaft für das Mädchen weiß er in der Luſt zu vereinigen. Somit ſind alle Verhältniſſe in der Bewegung zum Böſen begriffen, und die Mitte des Ganzen iſt alſo die wirkliche oder, wie bei Juſtina, ſcheinbare Entzweiung Aller mit dem Guten. Selbſt in die liederliche Ordnung der üppigen Dienerſchaft wird eine Störung gebracht, welche dem zarten Gewiſſen Livianchen's beinahe Sorge erregt.

Die durch das Streben nach der Luſt vermittelte That des Böſen kündigt ſich dem anſchauenden Bewußtſein ſogleich in Cyprianus Auftreten an. Nicht in der Tracht eines Gelehrten, wie zuvor, nicht in der Einſamkeit eines Haines, ſondern in Feierkleidern, vor Lyſanders Hauſe der Juſtina den Hof machend, erblickt es ihn. Weil die Liebe des Mannes zum Weibe als ſittliche eine ausſchließende iſt, alſo der Beſitz deſſelben, ſoll anders die geiſtige Bedeutung der Liebe erhalten werden und nicht die thieriſche Beziehung des rein ſinnlichen Genuſſes eintreten, nicht Mehren gemein ſein kann, ſo iſt da, wo Mehre mit gleicher Würdigkeit und Hoffnung ſich um Ein Weib bewerben, die Möglichkeit der Eiferſucht gegeben. Jeder ſtrebt, vor dem Andern ſich geltend zu machen, weil er wohl weiß, daß das Weib allein aus ſeiner Neigung unter den Liebenden unterſcheiden werde, woraus das Verhältniß des Liebenden in dieſem Falle ſich gegen die Geliebte und gegen die mit ihm ſie Liebenden zu beſtimmen hat.

Der Liebende, damit die Geliebte in ihm ſich wiederfinde, iſt ſich für ſich fortan nicht mehr aus ſich gewiß, ſondern, ſeinen Willen nicht mit ſeinem Willen, vielmehr mit dem ihren erfüllend, hat ſein Wille an dem ihren die unbeſchränkte Vorausſetzung, ſo daß er erſt in der Gewißheit ihres Willens den ſeinigen beſtimmt. Deshalb erſpäht er ihre Wünſche, geſtaltet ſich in Tracht und Sitte nach ihrem Verlangen, fügt ſich in ihren Eigenſinn u. ſ. ſ. Dies Wiſſen aber, in aller Regung ſeines Lebens nicht ſelbſtſtändig aus ſich, ſondern durch die Geliebte zu ſein, iſt gerade der höchſte und ſüßeſte Genuß dieſer Knechtſchaft, in welche die Freiheit ſich frei verloren hat. So verhalten ſich Florus und Lälius zu Juſtina, aber in noch höherem Grade Cyprianus, der ſein ganzes Weſen in dies Verhältniß hat aufſchwinden laſſen.

Von der anderen Seite können die Liebenden ſich einander nicht gleichgültig ſein, weil ſie, als von einander Verſchiedene dennoch Daſſelbe wollen. Dies iſt aber in ſeiner gemeinen Wirklichkeit in ſinnlicher Weiſe nur einzig da, welche Einzigkeit die einzelnen Willen, die alle denſelben Gegenſtand zum Inhalt haben, nothwendig einander ſich ausſchließen läßt.

Jeder der Liebenden beobachtet deshalb den andern oder die andern mit ihm Liebenden, inwiefern ſie ſich auf den ihnen gemeinſamen Gegenſtand des Willens beziehen. In der vorgeſtellten Tragödie ſieht man gleichſam die mannigfaltigen Geſtalten der Eiferſucht verſammelt. Zuerſt geht der eine Liebende auf den Tod des mit ihm Liebenden, wie Florus und Lälius; ſodann wirbt der eine Liebende, Cyprianus, für die Mitliebenden, Florus und Lälius, in höchſter Pein des ſich in ſich entgegengeſetzten Willens; hierauf werden die beiden erſten in ihrem Eifer gegen einander lauer, weil der Gegenſtand, der ſie gegen einander treibt, für ſie an Bedeutung eingebüßt hat; endlich iſt Cyprianus in ſeinem Argwohn ungewiß, da er mit zweien zu thun hat, und durch ihn deſto unglücklicher, je brennender ſeine Leidenſchaft iſt. Hiermit vertieft er ſich in ſeine Einzelheit und wird als der Eiferſüchtige der Selbſtſüchtige und damit in höherem Grade der Böſe, als da, wo er die Wiſſenſchaft nur erſt verließ. Er will jetzt nur dies Eine, *ſein* Verhältniß zu Juſtina, deſſen Endlichkeit an ſich *für ihn* ſich zu einem Unendlichen verkehrt. Indem er in dieſer endlichen Beſtimmtheit ſich gegen Florus und Lälius wendet, Juſtina jedoch ihr Verhältniß zu ihm nicht ändert, wird ihm ſein *eigenes* Daſein läſtig, weil es, ganz an Juſtina befeſtigt, in ſich ſelbſt haltungslos geworden iſt, mit welchem Selbſtbewußtſein die Bereitwilligkeit, für den erſtrebten Genuß die Seele zum Opfer hingugeben, ſchon herausdämmert. Dringend ſtellt er der Juſtina ſeine Liebe noch einmal vor. Sie jedoch, wie gerührt durch ſeine Noth, iſt durch ihren Glauben in der Unmöglichkeit, ihm ſeine Bitte zu gewähren. „Denn ſo

Iſt die Strenge mein Tyrann,
Daß ich Euch nicht lieben kann,
Cyprianus, als im Tod.“

Mit dem Tode deutet ſie auf das jenſeitige Leben und geſteht zugleich eine Neigung verſtohlen ein. Den eigentlichen Grund ihrer Weigerung anzugeben, daß ſie nämlich Chriſtin ſei, verbietet ihr die Lage der Chriſten, gegen welche eine ſolche Erklärung Verrath geweſen wäre. — Als parodiſches Widerſpiel gegen dieſe Scene eröffnet ſich dem anſchauenden Bewußtſein wieder die verkehrte Welt, welche vom Schmerz der anderen kein Verſtändniß hat und ihn nur als Lachſtoff nimmt. Ueber die Gewährung Livia's und über die Eintracht Clarin's und Moſcon's, welche nichts als gleichkräftige Umarmung und Gewiſſenhaftigkeit in Berechnung des Tages und ſeiner Stunden wünſchen, ſchwebt der heiterſte Scherz als verſöhnender Geiſt.

Nach jener Scene mit Juſtina, gleicht Cyprianus, dem ſeine Liebe „ein Gott“, einem Gefangenen, welcher aus dem Fenſter ſeines Kerkers das Land ſeiner Freiheit erblickt, aber, gefeſſelt im engen Raum, gehindert an jeder That, nichts übrig hat, als die Flamme troſtloſer und unerquickter Sehnſucht. Er weiß ſich als den durchaus von Liebe zu Juſtina erfüllten und eben ſo weiß er durch ſie ſelbſt, daß ſeine Leidenſchaft immer die leere bleiben wird. Weil er nicht ſogleich ſich, der ſelbſt die Beziehung dieſes Gegenſatzes iſt, als die Macht deſſelben oder als ſeine Auflöſung faßt, geht er in Verzweiflung fort. Die Wiſſenſchaft iſt ihm, da er in ihr kein Gegenbild der Geliebten findet, verbleicht, und der Verluſt der Geliebten, da ſie ihm jetzt ſein Weſen geworden, iſt eben Quell ſeiner Verzweiflung. Indem er nun von dieſem höchſten Inhalt ſeines Bewußtſeins ſich genußleer wegwenden ſoll, fängt die geiſtige Bedeutung ſeiner Liebe an zu verſchwinden und er will ſein Seele geben: um dies Weib zu genießen. Die Luſt erfüllt ihn mit der Begier und das Pathos derſelben bricht jetzt aus ihm hervor, wie zuvor das affectvolle Pathos höherer Leidenſchaft ihn beſeelte. Sein Gefühl ſoll dazu kommen, ſich zu fühlen, und er giebt in dieſem ſelbſtſüchtigen Streben die vernünftige Beſtimmung ſeiner ſelbſt durch den gegen die Forderung des Triebes und der Neigung ſich im Willen durchſetzenden Gedanken auf. Aus dieſer unbefriedigten ſinnlichen Liebe entſteht nun in ihm die Neigung zu einem magiſchen oder zu einem ſolchen Wiſſen, was die freie Beſtimmung des Selbſtbewußtſeins aufhebt.

Denn weil Juſtina ihren Willen gegen den des Cyprianus beſtimmt, ſo entſteht für dieſen, wenn er ſie als ſein ihm gegenſtändliches Weſen nicht einbüßen und ſomit, da er weder im Glauben noch im Wiſſen mehr ſein Weſen hat, in Verzweiflung untergehen will, die Aufgabe, Juſtina gegen ihren Willen nach dem ſeinigen ſeiner Luſt gemäß zu beſtimmen. Das der geiſtigen Freiheit Entgegengeſetzte iſt aber die Nothwendigkeit der Natur, weshalb die Natur zur Macht über den Geiſt werden muß; und die Wiſſenſchaft, wie dies zu vermitteln ſei und der Geiſt zu etwas Mechaniſchem herabgeſetzt werde, was ſich nicht in Einheit mit ſich ſelbſt beſtimmt, ſondern von Außen in ſeiner Bewegung beſtimmt wird, iſt eben die Magie oder Zauberkunſt. Dennoch vermag der Zauber den Geiſt nicht zu vernichten, nur zu bannen oder die geiſtige Freiheit nur als ein Schlaf und Traum zu unterbrechen, weshalb ſeine Strengigkeit wieder gelöſ't und der Geiſt ſich wieder zurück gegeben werden kann. Weil nun der endliche Geiſt die Natur zur Vorausſetzung ſeines wirklichen Daſeins hat, wiewohl an und für ſich die Natur aus dem Geiſt iſt, ſo iſt der tiefere Grund der Zauberei die unmittelbare Einheit von Natur und Geiſt in der menſchlichen Perſönlichkeit, weshalb es beim Zauber darauf ankommt, das natürliche Verhältniß, in welchem der Geiſt, als das Urſprüngliche und ſchaffende Erſte, das Beſtimmende der Natur iſt, umzukehren und den Geiſt durch die Natur zu beſtimmen. Inſofern nun in der Zauberei dieſe Verkehrung geſchieht, iſt in ihr Unnatürliches, was als im Widerſpruch mit dem an und für ſich Wahren zugleich das Böſe iſt, woraus ſich die Beſtimmung der Magie als einer nicht menſchlichen und göttlichen, ſondern teufliſchen und verruchten Wiſſenſchaft ergibt. Dies ſtellt ſich dann darin dar, daß ſie ſich dem prüfenden Auge Aller, dem allgemeinen lichten und freudigen Geiſte entzieht, und, ihr ſchauerliches dumpfbrütendes Werk zu treiben, in geheimnißvollen Orten und Zeiten ſich für ſich abſchließt und dieſe Entfremdung in ſeltſamen Zeichen und ſinnloſen Vermittlungen vollendet, deren Form faſt gar kein Verhältniß zu dem durch ſie bedingten Inhalt hat.

Cyprianus alſo, der weder in religiöſer Ergebung ſeiner Hoffnung entſagen kann, noch in ſich ſelbſt die Kraft zur Veränderung ſeines Schickſals findet, wendet ſich unbeſtimmt zum Böſen überhaupt, ob nicht auf irgend eine Weiſe ſein Wille erfüllt werden möge. Weil derſelbe der böſe iſt, zeigt ſich das Böſe an und für ſich dienſtfertig. Ein Sturm erhebt ſich. Cyprianus, vom Kampf der Elemente aufgeregt, erblickt auf dem kochenden Meere ein Schiff, was endlich von den Wogen am felſigen Riff zerſchleudert wird. Staunend ſieht er, wie ſich ein Menſch — es iſt der verhüllte Dämon — aus dem Untergang gerettet hat. Der ſich in ſeinen Schutz gebende Dämon verſteht es, ſich intereſſant zu machen, und erzählt ſeine Geſchichte der Wahrheit gemäß, wie er als ein hocherhobener Günſtling eines mächtigen Königs gegen dieſen ſich empört habe.

„Daß es war tollkühnes Trachten,
Hat die Zücht'gung mir erprobet.
Ich entwich als Thor, doch wäre
Thörichter, bereu'n zu wollen;
Denn ich will in meinem Trotz,
Bei dem Starrſinn meines Stolzes,
Lieber doch als Muth'ger fallen,
Denn als Zagender gehorchen.“

Der Dämon hat hierin ſein Weſen wohl enthüllt. Cyprianus aber iſt für das Verſtändniß dieſes Bekenntniſſes noch nicht reif, indem er immer nur eine Geſchichte und in das Zufällige ſtreifende Begebenheit ſieht, wo in der Form des Geſchehens die ewige Wahrheit entwickelt wird. Weil der einzelne Geiſt als der böſe nur ſich in ſeiner gegen Anderes ausſchließenden Einzelheit genießen will, iſt er gegen das Daſein, was nicht Er iſt, in beſtändiger Spannung befangen. Um ſie aufzuheben, dürfte er nur in den allgemeinen göttlichen Willen zurückkehren, was aber deshalb thöricht wäre, weil er dann in dieſer Abkehr von Sich an ſeiner Einzelheit den beſtimmenden Ausgangspunct zu haben aufhören würde. Nur durch noch tiefere Vertiefung in ſich ſelbſt will er die Vergeſſenheit ſeines Abfalls gewinnen, und darum plagt ihn, der nur Sich hat, die Gier der Vernichtung. Sein Schaffen iſt Schaffen des Nichtſeins, ſtiftend unter ſeinen Völkern Aufruhr, Räuberei'n und Mord u. ſ. w. Indem nun der endliche Geiſt die Natur an ſich hat, und er darin nothwendig ein Einzelner im Gegenſatz gegen Andere iſt, ſo eröffnet ſich von dieſer Seite dem Dämon ein Weg, dem Cyprianus ſicherer, als in der Wiſſenſchaft, beizukommen. Liſtig weiß nun der Dämon ſeine Macht über die Natur zu beſchreiben und zugleich die Anwendung derſelben auf Juſtina anzudeuten, ſo daß das anſchauende Bewußtſein wohl einſieht, wie die von der Begier der Luſt entzündete Liebe des Cyprianus, die Ausſicht, das Mädchen zu ſeinem Willen zwingen zu können, nur zu gut faſſen werde. Das reine Mitleiden, womit er den Schiffbrüchigen edelmüthig empfangen, verſchwindet in dieſer Rückſicht auf ihn ſelbſt und der Eigennutz wird rege. Er muß den zauberkundigen Fremden bei ſich feſthalten, weil er ſeiner Selbſtſucht durch Mittheilung ſeiner Wiſſenſchaft behülflich werden kann. Mit ſchmeichleriſcher Verbindlichkeit ladet er ihn alſo in ſein Haus ein, und der Fremde, der nichts Anderes will, iſt damit vollkommen zufrieden. Dem ganz in ſeine Leidenſchaft verſenkten Cyprianus iſt die Vergangenheit des Fremden, daß er nämlich ein aufrühreriſcher Vaſall, gleichgültig, wenn er nur ſeines mächtigen Wiſſens theilhaft wird.

Somit ſtellt die Tragödie in dieſer Gaſtfreundlichkeit, mit welcher Cyprianus dem böſen Dämon Herberge bei ſich gibt, dem anſchauenden Bewußtſein die Verführung deſſelben, da er ſich verführen laſſen will, als ſeine eigene That vor. Dem entſprechend machen die Diener den ſchalkhaften Epilog der Scene. Hinter dem ihnen verdächtigen Fremden herſchnüffelnd, merken ſie einen Schwefelgeruch, den Clarin vortrefflich ſo auslegt:

Gewißlich hat der Gute
Die Krätze wohl, und ſalbte, will ich ſchwören,
Mit Schwefelſalbe ſich.

Moscon.

Das läßt ſich hören.

Dieſer ſich immer mehr entwickelnden Entzweiung des Cyprianus mit dem Guten gegenüber geräth auch Juſtina in eine Entzweiung mit demſelben, nicht aber für ſich, denn ſie erhält ſich in aller Bedrängniß ſchuldlos, ſondern für die Anderen. Es hatte ſich ergeben, daß, vom Schein getäuſcht, Lälius wie Florus ſie für eine ſolche nahmen, deren Ehre nur Heuchelei, nicht ſelbſtbewußte Wirklichkeit ſei. Von dieſer Vorſtellung ihrer Ehrloſigkeit ausgehend, macht Lälius von Eiferſucht bewegt ihr Vorwürfe über ihre Verſtellung und gibt ihr nicht undeutlich zu verſtehen, daß nach ſolchen Vorgängen ihre Gunſt ihm wohl auch nicht gänzlich werde verſchloſſen ſein. Juſtina, vom Gefühl ihrer ehrenhaften Unſchuld durchdrungen, iſt empört. Aber in demſelben Augenblick dichtet der Dämon einen Mann, der aus Lyſanders Haus gehen will, jedoch, als er den Lälius erblickt, zurückbiegt, welcher, den begünſtigten Nebenbuhler zu ſehen glaubend, in das Haus ihn zu ſuchen eilt. Während Lälius, ohne Jemand gefunden zu haben, aus dem Hauſe zurück tritt, iſt Lyſander gekommen, weshalb Juſtina, um bei demſelben für ſich keinen üblen Schein zu erwecken und den Lyſander ganz außerhalb der Sache zu halten, ihm einen Wink gibt, bei Seite zu bleiben. Indeß nun Lyſander Juſtina von dem Mordgebot des Kaiſers Decius gegen die Chriſten unterrichtet, kommt Florus, ſo daß Juſtina, ſchon beängſtet, daß Lälius als des Statthalters Sohn durch Lyſanders Reden ihr Geheimniß des chriſtlichen Glaubens entdecken möchte und deshalb den Lyſander zu ſeiner Verwunderung von der Erzählung abzulenken bemüht, auch von dieſer Seite in Colliſion geräth. Lälius hält Florus ſogleich für den begünſtigten Nebenbuhler. Lyſander, den Florus, der gar nicht ſeinetwegen gekommen, mit Nichts zu unterhalten ſucht, als wenn er und ſeine Angelegenheiten Zweck ſeines Beſuchs wären, wird abgerufen, ſo daß Florus nun ungehindert gegen Juſtina mit ähnlichen Vorwürfen losbrechen kann, als vorhin Lälius. Dieſe Bewegung widerlegt nun zwar in Letzterem den Irrthum, in Florus den Begünſtigten zu ſehen, läßt ihn jedoch den Verdacht ſogleich in einen Dritten verſetzen. Florus dagegen, in Lälius den ihm feindlichen Nebenbuhler erblickend, wird, indem er eiferſüchtig an die Stelle mit ihm beſtehender Gleichheit entſcheidende Ungleichheit zu ſetzen ſucht, zur ſchmähſüchtigen Verläumdung deſſelben hingeriſſen, welche Beleidigung des Lälius Ehrgefühl nicht ertragen kann, weshalb er hervortritt und den Kampf fordert, den der tapfere Florus nicht weigert. Indem ſie fechten, tritt der Statthalter auf und läßt Beide, ſeinen Sohn nebſt Florus als Verletzer der Ruhe des Gemeinweſens in das Gefängniß abführen, worauf er ſich gegen den zurückgekehrten Lyſander wendet und ihm zu verſtehen gibt, wofür er Juſtina halte. Lyſanders Entſchuldigung iſt umſonſt, da der Statthalter Jugend und Schönheit, wenn ſie beiſammen, nicht als ſchuldlos denken kann. Weil ihm jedoch ein thatſächlicher Beweis, gegen Juſtina gerichtlich zu verfahren, mangelt, entfernt er ſich mit der ſpöttiſchen Drohung, wahrſcheinlich nicht lange auf Gelegenheit warten zu dürfen, durch wahrhaft'ge Laſterthaten ihre lügenhafte Tugend zu entlarven.

Juſtina, im Bewußtſein der Anderen ſich als das Gegentheil deſſen erſcheinend, wie ſie ſich ſelbſt weiß, iſt außer ſich vor Schmerz. Aber Lyſander, noch unbekannt mit dem Verlauf des Ganzen, bittet ſie, ſich nur ja nicht entſchuldigen zu wollen. Durch dieſen Gegenſatz erwacht in Juſtina das ganze Be-

wußt-

wußtſein ihrer unbefleckten Ehre. Lyſander beurtheilt ſie nach dem Scheine als ſchuldig, Juſtina dagegen, für welche der Schein wirklich als Schein iſt, weiß ſich eben deshalb von der ihr zugerechneten Schuld frei. Wenn daher Lyſander nach ſeiner Einſicht nothwendig die Strafe des Böſen als ſeine durch es ſelbſt geſetzte Vernichtung ausſpricht, ſo Juſtina ihr Vertrauen, daß das Gute an ſich ſelbſt unzerſtörbar ſei, die verkannte Wahrheit deswegen von ſelbſt durch ihre nothwendige allen Irrthum als ein Nichts verlöſchende Erkenntniß ſich zur Anerkennung bringen und ſie ſomit als die gute rechtfertigen werde, wie ſehr ſie jetzt die böſe ſcheine.

Die Tragödie ſtellt nun weiter dieſem Böſen als dem Scheine entgegen die Verwirklichung des Böſen in Cyprianus vor. Dieſer erkennt, daß der Dämon durch ſein magiſches Wiſſen eine große Gewalt über die Natur hat, zweifelt aber noch daran, ob die Geliebte derſelben auch zugänglich ſei. Der Dämon nimmt an ſeinem verſchwiegenen Gram Antheil, obwohl dieſe geheuchelte Theilnahme nur Mittel iſt, den Cyprianus zu faſſen, welcher ihm ſein Geheimniß auch entdeckt. Der Dämon lächelt vornehm, daß er bei Weibern Unmöglichkeit fürchte. Doch ſo tief iſt Cyprianus von Juſtina's Werth durchdrungen, daß ihn ſelbſt das Opfer ſeiner Seele für ſie ein zu geringer Preis zu ſein dünkt. Indem aber ſeine Leidenſchaft ganz und gar zu dem ihn Beſtimmenden geworden iſt, hat er ſeine Seele, oder, was daſſelbe iſt, ſich ſelbſt ſchon nicht mehr. Nur Juſtina, der er ſich hingegeben, kann ihn ſich ſelbſt wieder zurückbringen, wenn ſie, ihrerſeits ihm zum Genuß ſich hingebend, die Entgegenſetzung aufhebt, durch welche ſie ſich außer ihm für ſich erhält.

Da er nun für ſich ohnmächtig iſt, ſeinem Willen ein entſprechendes Daſein zu geben, aber eben ſo wenig von demſelben ablaſſen will, bezieht er ſich hiermit unmittelbar auf eine Macht, welche dieſe Unmöglichkeit zu vernichten verſpricht. Weil die freie Selbſtbeſtimmung Juſtina's die Hemmung ſeiner raſenden Liebe iſt, entſteht die Aufgabe, ihre Freiheit aufzuheben und ſie vielmehr zur Unfreiheit herabzuſetzen, was auch der Dämon durch Einhüllung des wahren Selbſtbewußtſeins in die ſeelenhafte Unmittelbarkeit deſſelben zu thun verſpricht. Doch weiß Cyprianus ſehr wohl, daß der Zauber einen freien Willen nicht zu binden vermöge, weil der freie Wille die durch ſich ſelbſt ſchon gebundene, ſchon erfüllte und gegen Beſtimmung von Außen ſchlechthin bei ſich bleibende Gewalt iſt. Wenn aber geradezu ein äußerer Zwang der reinen ſich mit ſich erfüllenden Innerlichkeit unmöglich wäre, ſo iſt doch der Wille überhaupt an ſich eine ſchrankenloſe Möglichkeit und deswegen als die aus der Freiheit als wahrhafter in die Zufälligkeit ſich verlierende Freiheit denkbar, welche Möglichkeit den Cyprianus dem Zauber geneigt macht.

Er macht nun auch die *Erfahrung* der zauberiſchen Gewalt über die Natur, welche an ſich weder gut noch böſe iſt. Der eine Diener hat ſich entfernt und nur der andere iſt geblieben, weil das Böſe, die Unthat, die Allgemeinheit flieht und, um allein zu ſein, ſich für ſich hält. Der Dämon verſetzt einen Berg von einer Stelle zur andern, wodurch Cyprianus noch nicht befriedigt iſt, weil er eben daran zweifelt, ob auch die geiſtige Natur durch die Magie, wie die unfreie Materie, gezwungen werden könne. Da zerſpaltet ſich der Berg und man erblickt darin die ſchlafende Juſtina. Zwar gibt der Dämon hier die Geſtalt des Geiſtes, aber nicht einmal deſſen Erſcheinung in irgend einer Regung, weil er vorausſieht, daß der leidenſchaftlichen Begier dieſe Form ihres Gegenſtandes genügen werde. Das anſchauende Bewußtſein ſieht mit dieſer Vorſtellung auf das Tiefſte in das Innere des Cyprianus. Denn im *Schlafenden* iſt das geiſtige Daſein als der aufgelöſ'te Gegenſatz von Gegenſtand und Bewußtſein nicht vorhanden. Der Mund, der im Wort die Idealität offenbart, zieht höchſtens einen geiſtloſen Athem aus und ein; das Auge, was offen die Seele ſpiegelt, iſt, gegen die Außenwelt verſchloſſen, in ſich gewandt, und das Ohr läßt die Töne nur dumpf und verworren eindringen. Alſo nicht als die ihrer ſelbſt bewußte vermag der Zauber Juſtina herbeizubringen, ſondern nur als ſchlafende Monade, indem die Natur ſelbſt ſchon durch den Schlaf ihm entgegengekommen und der Geiſt, in das Seelenleben hinabgeſunken, ohne Urtheil über ſich, gar nicht bei ſich iſt. Während aber Juſtina ſchläft und, ſo zu ſagen, geiſtverlaſſen daliegt, reizt ſie die ſinnliche Begier auf's höchſte. Denn wenn ſie wachte, würde ſie dieſelbe wohl durch den lebendigen Ausdruck ihrer adligen Geſinnung in ſich zurückdrängen; da aber der Schlaf alle beſonnene Gewißheit ihrer ſelbſt aufgehoben hat und nur ihr ſchöner, beſeelter Leib hingeſtreckt zu ſchauen iſt, entzündet ſich die Begierde des liebenden Cyprianus ſo, daß er auf den Berg zuſtürzt, den aber der Dämon dem Lüſternen aus Liſt verſchließt, weil er nun ſeiner als des ſeinigen gewiß ſein und ihm einen vortheilhaften Vertrag eröffnen kann, der jedoch, da Juſtina noch nicht vom Cyprianus genoſſen worden, die Leiſtung als künftig von beiden Seiten vorausſetzt. Er gibt noch nicht, ſondern verſpricht erſt zu geben ſeine Seele, nicht dem an und für ſich Böſen oder dem Teufel, ſondern überhaupt dem, der ihn eine Kunſt lehren werde, durch welche er Juſtina herbeiziehen könne. Dies iſt alſo die Bedingung für die andere Bedingung. Die Aufhebung der erſten Bedingung kann nun zwiefach ſein. Entweder wird Juſtina dem Cyprianus durch Zauberei zu Theil: ſo iſt er ſelbſt, da er die Unſchuld verführt hat, des Teufels. Oder Juſtina widerſteht in Freiheit der zauberiſchen Verführung: ſo hat der Teufel ſich in ſeiner Rechnung betrogen und das Gute für ſchlechter angeſehen, als es iſt. Dann bleibt aber auch Cyprianus frei, da nur die erſte Bedingung ihn ihm ſelbſt entreißt, weswegen von dieſer Seite in Juſtina das höchſte Intereſſe liegt, da ſie es iſt, welche dem Cyprianus Tod oder Leben gibt. Der Dämon als in der Veränderlichkeit der Welt erfahren, läßt ſich eine Verſchreibung geben und zwar mit Blut, weil er nicht dies und jenes, ſondern den ganzen Menſchen haben will und darum auch nicht ein dem ihm ſich Hingebenden Aeußeres, wie Dinte, ſondern Eigenes, aus ihm Quellendes zum Zeichen des Vertrages fordert, da das Blut als Element des Lebens vorgeſtellt zu werden pflegt. Das anſchauende Bewußtſein erblickt in dieſer Verſchreibung den Abfall des Geſchöpfes vom Schöpfer, der aber dem Cyprianus noch nicht bewußter Weiſe offenbar iſt, weil er den Dämon erſt als Zauberer, noch nicht als den an und für ſich Böſen erfahren hat. Was der Menſch wird, hat er nun zwar durch ſich und kann als deſſen Schöpfer ſich anſehen; aber den Grund dieſes Werdens und alſo ſein ächtes Sein hat er nicht von ſich, ſondern von Gott, ſo daß er in dieſer Hinſicht nicht ſeiner ſelbſt, ſondern Gott ſeiner mächtig und die Entäußerung dieſes Empfangenen an den, der Gott nicht will, d. h. die Vernichtung ſeiner göttlichen Weſenheit, nothwendig der größte Frevel iſt. Deshalb empfindet auch Cyprianus bei der Verſchreibung ganz unmittelbar ein Grauſen und muß ſich, da er die ewige Seele zu geben verſpricht, fragen, ob nicht ein Wahnwitz ihn ergreife. Doch die Hoffnung reißt ihn fort. Und nicht der geliebten Juſtina Genuß allein iſt es, ſondern auch die eitle Freude, ſich als einen viel und geheime Dinge Wiſſenden von der Welt anſtaunen zu laſſen; ſo ſchließt er ſich denn mit dem Dämon zur Erlernung der Magie in eine Höhle des Gebirges ein.

Dritte Abtheilung.

Da der Entzweiung die Verſöhnung als ihre Wahrheit zu Grunde liegt, ſo hat die Tragödie nun das Vergehen der Entzweiung im Anfang der Verſöhnung darzuſtellen. Wenn der Inhalt der erſten Abtheilung die nur erſt gedachte Entzweiung des Cyprianus mit dem göttlichen Geiſt und der Uebergang in ihre Verwirklichung, der der zweiten Abtheilung weſentlich die Vorſtellung dieſer ſelbſt war, ſo iſt nun, indem Cyprianus die Magie erlernt und ſich in Beziehung auf Juſtina, welche dem Anſchauenden den göttlichen Geiſt vorſtellt, völlig dem böſen Geiſt ergeben hat, der Inhalt der dritten Abtheilung nothwendig der der Auflöſung der in allen vorgeſtellten Verhältniſſen bis jezt gewordenen und zur höchſten Spannung geſteigerten Entzweiung. Und damit es in der That zur Verzeihung des Böſen und zur Verſöhnung mit dem guten Geiſte komme, muß Cyprianus ſein Wollen und Thun als das böſe erkennen und ſo, da er in ſeiner That ſich ſelbſt anſchaut, die *wahrhafte Selbſterkenntniß* gewinnen, wodurch allein eine Wiedergeburt ſeines Bewußtſeins zu Stande kommen kann. Dem entgegen kommt es in der anderen Sphäre nicht zu einem ſolchen Kampf. Der Ernſt der Selbſterkenntniß und die ſittliche Hoheit des Individuums, welches ſich durch ſeine That als im Widerſpruch mit dem göttlich Allgemeinen anzuſchauen, in dieſer Qual ſich zu erhalten und, wenn auch erſt im Tode, verklärt und gereinigt aus ihr hervorzugehen vermag, ſind davon ausgeſchloſſen. Livia und Cyprianus Diener ſind dieſes ſchmerzloſe komödiſche Volk, dem die ſittliche oder religiöſe Beſtimmtheit ſeiner That gleichgültig und das nur in Verfolgung ſeiner endlichen Zwecke lebendig iſt.

Cyprianus iſt alſo durch angeſtrengtes Studium ein ſolcher Meiſter in der Magie geworden, daß ſogar der Dämon ihn nichts mehr zu lehren vermag, worin es liegt, daß dem Menſchen die aus dem Böſen an und für ſich entſtehende Macht zu erringen nicht unmöglich und deshalb ſelbſt zum an und für ſich Böſen zu werden möglich iſt. Er eilt, dem Zweck ſeiner Mühen zu nahen. Dem Dämon mißfällt dieſe Selbſtſtändigkeit ſeines Verfahrens und in ſeiner Verwunderung, die er bald zu unterdrücken weiß, ſieht das anſchauende Bewußtſein bereits die Macht des Dämon in ſich gebrochen, weil ja Cyprianus ihm darin gleich, alſo auch von der Beſtimmung durch ihn frei geworden iſt. So lang' er lernte, war er freilich der Knecht, aber grade durch das Erlernen der Magie hat ſich die

Knechtſchaft aufgehoben und iſt Cyprianus ſelbſt zum Herren der Natur geworden. Er entfernt ſich jetzt von der Höhle, die Beſchwörung zu vollbringen. Der Dämon, um ungehindert ſeinen Trug auszuführen, ſendet auch den ſpöttiſchen mit in der Höhle ein Jahr hindurch verſperrt geweſenen Clarin fort, der ihm Livia's wegen einen mit dem Blut ſeiner Naſe auf ein ſchmutziges Taſchentuch geſchriebenen Vertrag anbietet, welche Parodie den ganzen Ernſt des Dämons lächerlich macht.

Die Tragödie hat nun die Beziehung des Cyprianus zur Juſtina vorzuſtellen. Das anſchauende Bewußtſein erblickt dieſelbe als für ſich allein in Nachſinnen verloren, deſſen anfängliche Unbeſtimmtheit ſich mehr und mehr zu der beſtimmten Erinnerung an Cyprianus zuſpitzt, dem ſie ſich früher nicht ungeneigt bewieſen. Weil ſie im Verhältniß der Pietät zu dem ſie verkennenden Lyſander und im Verhältniß der Ehre und Neigung zu Lälius, Florus und Cyprianus ihre Gleichheit mit ſich ſelbſt bewahrt hat, ſo iſt es das Intereſſe des böſen Geiſtes, ſie zur Ungleichheit in ſich oder zum Widerſpruch ihrer That mit ihrem Wiſſen zu bringen. Weil ferner die Beziehung jener Männer auf ſie als das dem Mann natürlich nothwendige Weib mit Begierlichkeit vermiſcht war, ſo beginnt auch die Verſuchung Juſtina's von dem Angedenken an ſie und iſt es alſo nicht der göttliche Geiſt, ſondern der Naturgeiſt als der böſe, der ſie zu verlocken ſucht.

Die ganze Natur erſcheint ihr von einem ſehnſüchtigen Wehe durchbebt, was als der Trieb nach Erfüllung ſchmachtet. Von dieſem Ahnen der ſchöpferiſchen Thätigkeit der Natur entwickelt ſich ihre Phantaſie dieſe Beziehung zu tauſend Geſtalten, welche die Tragödie ſowohl als ihre eigene Innerlichkeit, denn als die That des Dämons vorſtellt, der ſeiner geilen Geiſter Menge zu ihrer Verlockung mit ſchändlichen Phantomen beruft. Alles athmet Liebe. Der klagende Vogel, die rankende Rebe, die zur Sonne geneigte Blume verkünden nichts als das große Myſterium der Liebe, welche dem unmittelbaren Leben ſelbſt erſt Bedeutung verleihe. Und die Pflanze, die ihre Arme in einander verflicht, die Blüthe, die ſich dem Licht geheimnißvoll aufſchließt, ſind doch dürftig gegen menſchliche Umarmung und gegen ein vom Gefühl der Liebe thränendes Menſchenauge, ſo daß ſie es ſich geſtehen muß, die Liebe ſei es, welche dieſen allgewaltigen Zauber übe.

Und doch hat ſie die um ſie Werbenden von ſich abgeſtoßen und weiß ſich als Urſach vom Verſchwinden des allgemein verehrten Cyprianus, für den ſie mehr als nur gemeines Mitleid fühlt, da ja die Erinnerung an Lälius und Florus, welche doch ihretwegen im Kerker ſchmachten, ſie nicht ſo tief bewegt. Die Liebe zu dem Manne treibt ſie fort, ihn zu ſuchen. Ihrem Gedanken fehlt nur noch, daß ſie ginge und der Dämon bietet ſich ihr zum Führer an. In ſeiner Erſcheinung ſieht das anſchauende Bewußtſein die verbrechende Wirklichkeit des Böſen, wie es ſich aus dem Spiel der Phantaſie und dem dumpfen Regen des natürlichen Triebes in Juſtina erzeugt hat. Indem es aber zur That kommen und in ihr das noch ſchwankende Innere ſich befeſtigen ſoll, widerſpricht in Juſtina der göttliche Geiſt als der heilige Ruf des Gewiſſens dem Zuge des Naturgeiſtes, der hier aus dem geiſtigen Grunde der Neigung zum Cyprianus hervortaucht. Deshalb verweigert ſie es ſich ſelbſt, ihre Sehnſucht zum Daſein zu entäußern.

Der göttliche Geiſt in ihr, welcher die Befriedigung der antreibenden Neigung nicht zulaſſen will, erfährt den Widerſpruch, daß das Denken des Böſen ja auch ſchon ein inneres Thun deſſelben ſei, weswegen die Entäußerung des Gedankens zu der auch für Andere vorhandenen That etwas Gleichgültiges wäre. Allein Juſtina verwechſelt das wollende Denken des Böſen nicht leichtſinnig mit ſeiner äußern Verwirklichung, welche wahrhaft ſchuldig macht. Das Verlangen nach dem geliebten Cyprianus treibt ſie wie ein äußerer Zwang. Indem ſie aber den freien Willen als den ſich ſelbſt zwingenden und deshalb nicht von Außen gezwungenen weiß, der alle Beſtimmungen, die an ihn kommen, erſt in ſich einzulaſſen und ſo zu den ſeinigen zu machen hat, ſpricht ſie:

Wäre denn der Wille frei,
Wenn er je ſich ließe zwingen?

Das Ringen des böſen Gewiſſens, welches die Tragödie dem Anſchauenden erſt im Geſang der Geiſter, dann in dem zur Luſt überredenden Dämon vorſtellt, vermag das Wiſſen Juſtina's vom Guten durch Vorſpiegelung der Nothwendigkeit, daß ſie, die das Böſe gedacht, ſich ſchon unfrei bewieſen und verſchuldet habe, darum alſo durch Ausübung des gedachten Böſen nichts verſchlimmern könne, nicht zu überwinden.

Deswegen eröffnet das böſe Gewiſſen oder der Dämon auch noch die Seligkeit, welche die böſe That gewähren könne, ſo daß dieſelbe alſo einen reizenden Werth gewinnt. Gegen die Warnung des göttlichen Geiſtes wird die Luſt immer lockender, immer brennender die Sucht, immer ſchwellender die Nähe des Verbrechens und ſeine taumelnde beſinnungloſe Seligkeit, welche die ruheloſe und ſtechende Begier zu befriedigen verheißt, ſo daß das von dieſem Widerſpruch zerängſtigte Bewußtein, der Verführung des böſen Dämons, welcher es ſchon mit ſich fortziehen will, faſt erliegend, ſich von der eitlen Welt durch das Gebet zu trennen ſucht. Dieſe Erhebung aus der Pein des ſich in ſich als des natürlichen oder böſen und geiſtigen oder göttlichen widerſprechenden Geiſtes iſt ein Sprung, der das Irdiſche als eine leere Hülſe hinter ſich läßt und in den göttlichen Geiſt als die Heimath des menſchlichen ſich rettet. Weil Juſtina mit dieſem Sprunge alle Beziehung ihrer auf die Natur und das Endliche aufhebt, muß der verführende Dämon von ihr, der durch den lebendigen Glauben befreieten, nothwendig ablaſſen, da dieſer Glaube als die Selbſtgewißheit Juſtina's von der Wahrheit die Täuſchung vernichtet hat, das Endliche und den vorübergehenden Genuß deſſelben für das Ewige zu nehmen. *Der Sieg gehört ihr, weil ſie dem Siege widerſtanden.* Das anſchauende Bewußtſein ſieht ſo in dem Weibe, welche der Verführung durch die Begier widerſteht, indem ſie im Glauben ſich dem göttlichen Geiſt, den ſie als ihr ewiges Weſen weiß, treu bewahrt, ſein eigenes Weſen auf das Tiefſte enthüllt, da Juſtina nur durch ihren Glauben, den Eva noch nicht hatte, zur ſiegreichen Erhaltung ihrer Freiheit gelangt und dieſer Glaube eben der des Anſchauenden iſt.

Nun erſt überſchauet Juſtina die ganze Bewegung ihres kämpfenden Selbſtbewußtſeins. Der böſe Geiſt iſt vor dem göttlichen gewichen und das noch eben belebte Zimmer ſcheint ihr leer, weshalb ſie erſchrickt und ruft. Lyſander und Livia kommen auf ihren Ruf herbei, haben aber Niemand geſehen, weil, was vorging, in dem innerſten Selbſtbewußtſein und den geheimſten Gefühlen Juſtina's geſchehen iſt, darum auch nur ihr und dem Geiſt offenbar ſein kann. Livia, blos mit ihren gemeinen Augelegenheiten beſchäftigt, vermuthet bei Juſtina's Nachfrage, ſie habe den von ihr ſchleichenden Moscon geſehen. Doch Juſtina eilt, ſich völlig zu ſammeln, mit ihr zur Kirche. Die Parodie dieſes Vorganges iſt Livia, welche nämlich in zarter Gewiſſenhaftigkeit berechnet, ob ſie auch dem abweſenden Clarin treu geblieben und dem Moscon nur die ihm nach dem Vertrag zukommenden Tage gegeben habe, wiewohl ſie nicht daran gedacht hat und ihr ängſtlicher Zweifel, der ſie bis zu Thränen rührt, ſich deshalb auch gemein genug auflöſ't.

Cyprianus hat indeſſen ſeinen Zauber vollbracht und es würde nun, wäre dem Dämon Juſtina's Verführung gelungen, dieſe in ſeinen Armen ruhen. Aber Juſtina hat ihren freien Willen von dem gegen ihn ſich empörenden und nach ſeiner Bezwingung trachtenden Zauber der von der Liebe beſeelten Natur durch den Glauben frei und damit ſich als die gute erhalten. Dieſe erhaltene Freiheit wird nun auch die im Untergang ſchwebende des Cyprianus erhalten und ihn zur wahrhaften Freiheit umgebären, ſo daß von dieſem Wendepunct an die Tragödie das Böſe vorſtellt, wie es ſich beſtändig auflöſ't und gegen ſein Wollen in ſein Gegentheil, alſo in das Wahre und Gute umſchlägt. Nur ein Scheinbild vermag der Dämon jetzt dem Cyprianus zu ſenden, welcher, als es vor ihm daſteht, in ſich die feurige Begier vermißt, ſo daß ihm die Erſcheinung erſt entfliehen muß, eh' er ein rechtes Intereſſe daran nimmt. Nun eilt er derſelben in den Wald nach, erreicht ſie endlich, ringt mit ihr und entreißt ihr den Schleier, worauf er ein Todtengerippe erblickt, was gegen ihn ausſpricht, daß, wie es ſelbſt, ſo aller Glanz der Welt zu Grunde gehe. Dann verſinkt es und der in der Nähe verſteckt geweſene Clarin iſt darob ſo von Entſetzen geſchüttelt, daß er ſeine Furcht zum Verkauf ausbietet, verſichernd, daß ſie bei ihm groß und klein zu jeglichem Bedarf gefunden werde.

In dieſer Verwandlung ſtellt die Tragödie dem anſchauenden Bewußtſein die Bewegung des Selbſtbewußtſeins von Cyprianus vor, welcher es erkennt, daß er nicht eigentlich Juſtina's Weſen, alſo nicht die wirkliche heilige Jungfrau, ſondern die bluhende Schönheit derſelben, alſo ihre endliche Erſcheinung begehrt habe und daß ſeine Liebe zu ihr in dieſe Engheit und Sucht ſinnlicher Begier verkehrt ſei, welche nothwendig endlich iſt. Durch jene Enthüllung des Scheines, indem das jugendliche Leben voll üppigen Reizes plötzlich zum Tode verblichen, hat er die Nichtigkeit des endlichen Genuſſes und daß er in ſeinem ganzen Streben nach dem Tode gerungen, erkannt. Leiſe ſpielen um dieſe grauenvolle Grabesnacht die goldenen Wolken der ihm bald aufgehenden Morgenſonne des ewigen Glaubens, welcher Aufgang noch durch eine tiefere Selbſterkenntniß vermittelt iſt. Denn Cyprianus hat nun zwar die Eitelkeit der Welt erkannt, weiß ſich aber noch nicht als den wahrhaft böſen und erſt dies Bewußtſein von ſich treibt ihn in das Entgegengeſetzte, in die Erkenntniß Gottes, weil dieſelbe als die den in Entzweiung lebenden einzelnen Geiſt verſöhnende der eigentliche Grund der ſchmerzlichen Erkenntniß ſeiner ſelbſt iſt.

Die Tragödie ſtellt nun den Dämon oder den an und für ſich Böſen in ſeiner Thorheit vor. Nachdem ſich derſelbe in ſeiner durch ſo lange und vielfache Erfahrung berechtigten Erwartung, den Einzelnen, in ſofern er der Gute, in ſeiner Gutheit wankend zu machen, diesmal betrogen hat, beklagt er in thörichter ſich ſelbſt vernichtender Faſelei ſeine Abhängigkeit vom Himmel oder, was daſſelbe, ſein Unvermögen, der göttlichen Freiheit des Geiſtes in der Gewißheit ihrer Wahrheit etwas anzuhaben. In ſeinem Aerger ſucht er die Nothwendigkeit eines Rechtes geltend zu machen, weil er nach ſeiner Meinung nur die Gnade oder die Einheit ſeines Wollens mit dem Wollen des göttlichen Geiſtes, nicht das Wiſſen verloren habe, welches Wiſſen eben durch den Himmel heute ungerecht beſchränkt ſei.

Cyprianus erzählt ihm, was geſchehen und der Dämon, indem er auf neue Mittel zu ſinnen verſpricht, welche gewiß wirken würden, erkennt damit an, den Vertrag nicht erfüllt zu haben. Doch Cyprianus, welcher ſchon weiß, daß der Dämon in der Magie nicht mehr, denn er ſelbſt wiſſe,

und

und den die Erſcheinung des Todes da, wo er dem ſüßeſten Genuß des Lebens entgegen ſah, auf das Tiefſte erſchüttert hat, iſt ſchon in ſich gegangen, hat ſeine Abſicht auf Juſtina aufgegeben und fordert deshalb die Verſchreibung zurück. Der Dämon dagegen behauptet, die Bedingung erfüllt zu haben und hält ſich zu dem Ende an den Buchſtaben des geſchloſſenen Vertrages, daß er Juſtina nur herbeizuzieh'n verſprochen. Cyprianus überführt ihn ſeiner Lüge und nöthigt ihn zu dem Geſtändniß, daß Juſtina durch ein Wunder gegen die Gewalt des Zaubers geſchützt worden ſei. Mit dieſem unbeſtimmten Begriff des Wunders hofft er den Cyprianus abfertigen zu können, allein eben dieſe Antwort wird der Anknüpfungspunct einer Menge von Fragen, deren Inhalt durchaus in die Geſtalt des Bewußtſeins zurückgeht, welche Cyprianus im Eingange der Tragödie für den Anſchauenden hatte, ſo daß das Böſe ſelbſt die wahrhafte Erkenntniß Gottes vermittelt, von welcher die ganze Tragödie ausging.

Wenn nämlich ein Wunder dem Zauber entgegen wirkte, ſo konnte nur ein Gott es wirken. Da nun nach dem heidniſchen Volksglauben der Götter viele und verſchiedene ſind, ſo wäre doch, meint Cyprianus, die Tilgung des Wunders, was der eine that, durch einen andern denkbar. Um ſich zu entſchuldigen, belehrt ihn nun der Dämon, daß nicht eine Vielheit von Göttern, ſondern daß nur Ein Gott ſei, der, indem er durch das Wunder ſich Juſtina's annahm, ihre Tugend erhalten wollte, in dieſer Erhaltung alſo ſich als gütig bewies und nicht gleichgültig gegen die Menſchen ſich verhält. Cyprianus wirft ein, daß ja die Liebe Juſtina's ganz im Verborgenen hätte bleiben können, ſo daß auch ihre Tugend für die Welt dieſelbe geblieben wäre. Aber der Dämon belehrt ihn, daß ihr Ruf dennoch gefährdet ſein würde, woraus Cyprianus den richtigen Schluß zieht, daß der Gott, der ſo in die Zukunft voraus ſehe, auch allwiſſend ſein müſſe. Der Dämon, immer noch hoffend, den fragenden Cyprianus zu beſchwichtigen, zeigt ihm endlich, daß dieſer Eine, gütige und allwiſſende Gott den frevlen Zauber auch darum nicht geduldet habe, weil er der Allmächtige ſei, vor deſſen Stärke auch des ſtärkſten Zaubers Macht in Nichts zerſtiebe.

So verwandelt ſich jetzt dem Cyprianus ſein Denken von Gott, von dem er noch nicht wußte, in wiefern ein Sein demſelben entſpräche, in Gewißheit. Durch die Ohnmacht ſeines Zaubers, den das göttliche Wunder vernichtet, durch die Rettung Juſtina's, welche der Allwiſſende liebt, und durch die ſichtbare Verlegenheit ſeines Lehrers, welcher dieſen Gott ſcheuet, erfährt er eigentlich ſein wirkliches Daſein und fragt den Dämon beſchwörend, wer dieſer Gott ſei, worauf derſelbe mit Zwang und erbebend geſteht, daß dies der Gott der Chriſten ſei. Noch bleibt aber die Frage übrig, was denn dieſen Gott ihn zu hindern gedrungen habe, worauf ihm der Dämon eröffnet, daß Juſtina ſelbſt Chriſtin ſei.

Klar hat Cyprianus jetzt den Betrug des Dämon vor ſich und will ihn ermorden, weil er durch das erlangte Wiſſen von Gott zu dem Urtheil des Guten und Böſen gekommen iſt und den Dämon als den auf Erzeugung des Böſen ſinnenden erkennt. Aber noch weiß er nicht, daß derſelbe nicht nur *ein* böſer, ſondern ſchlechthin *der böſe Geiſt* iſt, was die Tragödie ſo vorſtellt, daß Cyprianus den Dämon ermorden will. Allein derſelbe, weil er nicht dies oder jenes endliche, ſondern das unendliche an und für ſich ſeiende Böſe iſt, iſt weſentlich ein Allgemeines und daher gegen Hieb und Stich geſichert. Des Cyprianus Schwert verwundet alſo nur die Luft. Da nun der Dämon das Anſichſein des Böſen als ein perſönliches Fürſichſein iſt, ſo ergibt ſich dem Cyprianus, wie dem anſchauenden Bewußtſein, aus der Vergeblichkeit des Fechteranfalles die Erkenntniß des Dämons als des an und für ſich Böſen, was derſelbe auch gegen den Cyprianus ausſpricht, ihm ſagend, daß er ſelbſt der *Satan* ſei, dem er als der Knecht ſich ergeben habe, ſo daß Cyprianus ſich durch *ſein* Böſes als ſeine Schuld mit dem Böſen überhaupt zuſammengeſchloſſen ſieht. Dies Erkenntniß erregt im Cyprianus das höchſte Bedürfniß, von dem Böſen erlöſ't zu ſein und er will deswegen, da ihm das

Wiſſen ſeiner Verſchuldung und ſein geiſtiges Unglück unerträglich ſcheinen, ſein Daſein vernichten und ſich ſelbſt ermorden, was der Satan nothwendig gern ſieht. Denn wenn dieſer Mord auch Ausdruck und Bekenntniß der Verdammung ſeiner ſelbſt war, ſo ging er doch aus einer Verzweiflung hervor, welche die wahrhafte Idee Gottes in ihm verdunkelt hat.

Wenn Cyprianus oben verzweifelte, indem er die Befriedigung ſeiner ſinnlichen Begier unmöglich wähnte, ſo iſt ſein jetziges Verzweifeln das gerade Gegentheil, weil er nicht nur das Böſe an ſich, ſondern auch ſich für ſich als den Böſen erkannt hat und die Aufhebung der Schuld nur in ſeiner Vernichtung erblickt. In ſolcher Verurtheilung verkennt er das Gute noch oder erkennt es noch nicht als die Macht, welche ſchlechthin alles durch das Böſe Gebundene zu löſen vermag. Plötzlich aber läßt er den Degen fahren, weil er in der Form der Hoffnung die Gewißheit zu gewinnen anfängt, daß Gott, der Juſtina den Händen des Dämons entrungen hat, auch ihn wohl werde befreien können. Da er mit dieſem Gedanken den rechten Weg zu ſeiner wirklichen Freiheit als der Entäußerung des Böſen und der Einkehr in den göttlichen Geiſt als der Wahrheit des ſeinigen betreten hat, ſucht ihn der Satan in einer Reihe von Zweifeln von dieſer Vergewiſſerung abzulenken, welche Zweifel aus dem böſen Gewiſſen des Cyprianus hervorgehen, das bis dahin der noch unaufgelöſ'te Gegenſatz des Guten und Böſen iſt, der in der Bewegung ſeiner ſich einander entgegengeſetzten Glieder erſt zu zergehen anfängt.

Juſtina, ſagt der Satan, iſt nicht, wie du, in Sünde verfallen, weßhalb du nicht, wie ſie, einen gerechten Anſpruch auf Erbarmung haſt. Da aber dem Cyprianus Gott als der gütige offenbar geworden, ſo bleibt er in der Gewißheit, daß ihm derſelbe ſeine Sünde und Schuld verzeihen werde, weil er ohne ſolche Verzeihung der erkannten und bereueten Sünde auch nicht der gütige ſein würde. — Wenn nun Gott auch der gütige, ſo iſt er nicht weniger der gerechte und ſeiner Gerechtigkeit wegen muß er den Sünder ſtrafen. Allein Niemand ſtraft den Unterwürfigen, nur den Widerſpenſtigen. Der Gehorſame oder, wie Cyprianus, zum Gehorſam aus dem Ungehorſam Zurückgekehrte hat in dieſer Ergebenheit ſeinen Widerſpruch mit dem Geſetz aufgegeben und beweiſet ſich in ſeinem Wollen in der Einheit mit demſelben, wiewohl er ſeine Strafwürdigkeit, in ſeinem Thun das gewollte Geſetz nicht durchgängig auszudrücken, anerkennt, deßwegen aber von dem Geſetzgebenden, der die Macht über ihn hat, nicht verdammt werden wird. Allein wenn dem Cyprianus auch die Strafe erlaſſen würde, ſo hat er ja als ein Knecht des Satans alle Beziehung auf Gott ſchon aufgegeben und ihm gänzlich entſagt. Aber eben ſo ſehr weckt dieſer Zweifel in ihm das

Vertrauen auf Gott, dem er ja, die Gemeinſchaft des Satans fliehend, ſich zum Eigenthum ergeben will. Wie die Entfremdung von ihm aufzuheben ſei, weiß er freilich nicht. Indem er aber Gott als den Alles Wiſſenden weiß, wird derſelbe auch Kunde des beſten Mittels haben. Und weil ſein Wiſſen ſeinem Können, ſeine Weisheit ſeiner Macht oder ſeine Allwiſſenheit ſeiner Allmacht gleich iſt, iſt auch dem Allmächtigen nicht unmöglich, die Rechtsanſprüche des Satans auf den Cyprianus als ſein Eigenthum aufzulöſen und ihn von dieſem Beſitzer zu befreien. Dies ganze Wiſſen des Cyprianus von Gott iſt zunächſt erſt ein Glauben an ihn, der in der Wirklichkeit ſich zu bewähren hat, welche Bewährung die Tragödie als ein Ringen des Gläubigen mit dem von Gott abgefallenen Satan vorſtellt. Denn Cyprianus darf nicht im Denken des wahren Begriffes von Gott ſtehen bleiben, ſondern hat dieſen Begriff als ſein eigenes Leben zu faſſen und ſich deshalb mit dem geglaubten Gotte wirklich zu vereinigen, welche ſelbſtbewußte Verſöhnung die Liebe Gottes iſt. In ſeinem harten Kampfe und in der höchſten Noth wendet er ſich, wie Juſtina, an den geglaubten Gott und bittet ihn zum erſtenmal in ſeinem Leben, ihn in ſeiner Angſt zu erhören, auf welche Bitte der Satan ihn fahren laſſen muß, da er mit derſelben von ihm ſich wirklich losgemacht hat. Da aber das Leben für ſich dem Cyprianus wenig gilt, ſondern Alles ihm an ſeiner Verſöhnung mit Gott gelegen iſt, ſo ſtürzt er hinweg, um dieſelbe zu ſuchen.

Wie ſich nun ſowohl die Einheit des Cyprianus mit dem Satan, als die Bewegung ſeiner Entzweiung mit ihm aufgehoben hat, ſo verſchwindet nun auch die Spannung der Verhältniſſe in Antiochia. Florus nämlich gehörte einem großen und reichen Geſchlecht an, deſſen Macht der Statthalter fürchtete, im Fall ſein Sohn den Florus Juſtina's wegen erſchlagen hätte. Deswegen hat er lieber beide durch die Gefangenſchaft auseinandergehalten, bis ihm gelungen iſt, Juſtina als die ſie mit einander Entzweiende aufzuheben. Sie iſt als Chriſtin entdeckt worden und ſoll dieſe durch das Geſetz verbotene Verletzung der Staatsreligion mit dem Tode büßen. Florus und Lälius, weil ſie gegen Juſtina ſchon gleichgültig geworden, verſöhnen ſich mit einander und kehren zur alten Freundſchaft zurück.

Cyprianus iſt indeſſen, vom Schmerze ſeines in ſich auf das Höchſte entzweieten Selbſtbewußtſeins zerriſſen, von einem chriſtlichen Einſiedler im Gebirg getauft worden. Er, einſt ein angeſehener, reicher und mächtiger Mann, erſcheint jetzt, von der Unruhe der Erinnerung an das Vergangene gepeinigt, halb verwildert und erzählt dem Volk Antiochia's, was ihn für toll anſieht, ſeine Geſchichte, die ſich in Verachtung der Welteitelkeit und in die glühendſte Sehnſucht nach einer unentzweieten Vereinigung mit dem in Wahrheit erkannten Gott zuſammendrängt, nach welchem äußeren Bekenntniß deſſen, was er innerlich geworden, er ohnmächtig mit dem Geſicht zur Erde niederſtürzt und als Chriſt vom Statthalter ſogleich dem Geſetz gemäß zum Tode verurtheilt wird.

Die Tragödie nahet nun dem Schluſſe, in welchem der ganze bisher angeſchaute Verlauf ſich aufhebt. Cyprianus ging aus vom Zweifel an der Wahrheit ſeines Volksglaubens, bezweifelte aber nicht die Möglichkeit überhaupt, ſich der Wahrheit gewiß zu werden. In dieſer vertrauenvollen Vorausſetzung der Wahrheit ſuchte er ſie zu erkennen und durch Denken die in ihm entſtandenen Zweifel, weil ſie Gedanken, zu überwinden, da das Ergebniß ihrer Löſung nichts Anderes als die Gewißheit der Wahrheit ſein konnte. Die von ihm geſuchte Gewißheit der Wahrheit iſt in Juſtina als ein unmittelbares Selbſtbewußtſein vorhanden, weshalb ihre Erſcheinung ihn ſogleich feſſelt. Da ſie jedoch in äußerlicher Bedingtheit ihm ihr Wiſſen zu verbergen genöthigt iſt, geht er im Affect zur Leidenſchaft für Juſtina über. Indem das Mädchen aber dieſer Leidenſchaft ſich verſchließt, verläßt Cyprianus ſein Streben nach Erkenntniß der Wahrheit und ſtrebt fortan nur nach dem Beſitz des Mädchens, um in ihrem Genuſſe ſeine Luſt zu büßen. Mit dieſer Selbſtſucht der Begier iſt er ohne Weiteres, als nur ſich auf ſich beziehend, böſe geworden. Die Bemühung, ſeine Begier zu ſtillen, treibt ihn, die heilige Jungfrau zur Begier nach der Luſt zu verführen, von welcher Verlockung die Möglichkeit in Juſtina's natürlichem Daſein liegt, worin die Empfindung der Begier und das Verlangen der Liebe wohl zu erregen ſind. Allein das natürliche Daſein iſt nicht an und für ſich das den einzelnen Geiſt Beſtimmende, ſondern dies Beſtimmende iſt der für ſich freie Geiſt, welcher die ſich in ſeiner Leiblichkeit regenden Triebe, Gefühle, Neigungen u. ſ. w. zu faſſen und in ihrer Erkenntniß erſt als die guten oder böſen zu ſetzen hat. Nicht verleugnet Juſtina in Selbſttäuſchung den natürlichen Hang, noch wendet ſie ſich in machtloſer Flucht von ihm weg, ſondern geht auf den Feind ein und kämpft mit ihm, bis ſie als das vom göttlichen Geiſt beſeelte Selbſtbewußtſein ihn beſiegt. Weder das ſehnſüchtige Naturgefühl, noch das in die Irre lenkende entſchuldigungreiche Denken des verſuchten Gemüthes beſtehen gegen die durchdringende Macht ihres freien Selbſtbewußtſeins, welches ſelbſt die gläubigſte Liebe zu Gott oder die in der That unwankende Gewißheit der an und für ſich ſeienden Wahrheit iſt.

Dieſer ſelbſtbewußten Freiheit gegenüber muß ſich Cyprianus ſchon darin, daß er im Zaubern auf ihre Vernichtung ausging, als unfrei erkennen, weil der Freie auch das Freie will. Indem er alſo Juſtina's Freiheit durch die Zerſcheiterung ſeiner Verſuche, ſie zu untergraben, erfährt, muß er erkennen, daß er in dieſem Kampf gegen die Freiheit auch nur das Unfreie, die Eitelkeit der vergänglichen äußeren Schönheit zum Zweck gehabt habe, wodurch er auch zu dem Bewußtſein kommt, daß er ſelbſt nicht das Allgemeine, ſondern das nur ihm Eignende gewollt und in Gefallſucht, Eiferſucht, Heuchelei, Eitelkeit des Wiſſens, ſinnlicher Begier und Kunſt der Verführung (Magie) der böſe geworden ſei. Sich alſo in der ſchmachvollſten Abhängigkeit von ſeinem einzelnen Ich oder als Knecht des Satans erkennend, gewinnt er die feſte Gewißheit dieſer unglückſeligen Verſchuldung und will darüber in verzweifelnden Jammer vergehen. Indem er jedoch mit ſeinem Böſen für ſich allein geblieben iſt und die Gott ergebene Juſtina nicht mit in ſeinen Sündenfall geriſſen, vielmehr an ihr als der freien und guten das Gegenbild ſeiner Unfreiheit und Bosheit erhalten hat, iſt nothwendig, daß die Erkenntniß ſeiner ſelbſt, als des Unfreien und Böſen in die ſeiner als des Guten und Freien übergehe, weil er, da er nicht dem an und für ſich Böſen mit Wiſſen, nur dem Dämon, nicht dem Satan, ſich ergeben und derſelbe die gemachte Bedingung keineswegs erfüllt hat, nicht freiheitlos geworden iſt. In der durch Juſtina's Beiſpiel für ihn vermittelten Gewißheit von der Freiheit des Geiſtes läßt er daher das Böſe und erhält ſich gegen den Widerſpruch deſſelben. In ſolchem Bewußtſein von dem in ſich nichtigen Böſen und dem in ſich ewigen Guten, wie daſſelbe aus ſeinem Gewiſſen ſich ergeben, erkennt er nun Gott nach der Wahrheit als den Geiſt, der, weil er das Böſe nicht will, das erkannte und bereuete Böſe vergibt, welche Gewißheit eben für den Cyprianus ſich noch nicht vollendet hat und deshalb nothwendig den weiteren Fortgang der Tragödie ausmacht. Zum Zeichen der Erneuerung ſeines Geiſtes, der in Erzürnung gegen ſich ſein voriges Leben von ſich als einen Schmutz wegwaſchen will, läßt er ſich taufen und wird ſomit ein Glied der Kirche. Aber das Waſſer tödtet nicht die unſterbliche Erinnerung an die eigene That, in welcher der einzelne Geiſt ſich eine beſtimmte, gute oder böſe, Geſtalt gegeben hat. Daher ſehnt er ſich nach einer Verſöhnung, welche dies Bewußtſein, böſe geweſen zu ſein, gänzlich in ihm austilge, und aus dieſem Grunde eilt er nach Antiochia, ſich als Chriſt anzugeben und für dies Bekenntniß den Märtyrertod zu ſterben.

Juſtina, ihm entgegen, der von Stuffe zu Stuffe in Bildung ſeines religiöſen Bewußtſeins fortſchreitet, iſt das ſich ſelbſt in der Unruhe des mannigfach erregten Gemüthes gleich bleibende Selbſtbewußtſein, zu welchem Cyprianus ſich nur durch den Schmerz der Selbſterkenntniß erhebt, ſo daß er, was ſie ſchon iſt, erſt zu werden hat. Schon hat er die Wahrheit begriffen, hat ſich von der Sünde losgemacht und will ſein Leben für den erkannten Gott opfern. Aber noch iſt er nicht in jene ſelige Ruhe eingegangen, welche der ſchöne Ausdruck der innerſten Gewißheit von der Wahrheit iſt. Als dieſe Gewißheit erſcheint ihm jetzt Juſtina. Sie iſt, als er niederſtürzte, eben aus dem Gefängniß geführt worden und wird, während man Anſtalten zu beider Hinrichtung trifft, bei ihm eingeſchloſſen.

So finden ſich beide gegenſeitig. Nicht der eigene, Begier erfüllte Wille, welcher einſt ſie auf einander bezog, führt ſie einander zu, weil beide einander aufgegeben haben. Da aber Juſtina, welche die aus der liebenden Theilnahme an Cyprianus entſtehende Verſuchung überwand, durch ihre Güte und Schönheit der Quell von Cyprianus Elend geworden, jedoch als das Gute eben ihm ſein Böſes enthüllt und ihn ſo zum wahrhaft Guten geführt hat, ſo kommt es ihr auch zu, dieſen Weg mit ihm zu vollenden. Ihr ſelbſt eröffnet er nun ſeinen bangen Zweifel, ob ihm auch ſeine ungeheure Sünde werde vergeben werden und bittet ſie für ihn zu bitten, worin er ſein großes Mißtrauen zu ſich offenbart. Sie dagegen fordert ihn zum Selbſtglauben an die unendliche Gnade Gottes auf, welche über alles Sündigen liebend hinausgehe. Wunderſchön ſpricht ſie die ſie ihre Gewißheit der Gnade Gottes gegen jeden Sünder aus, und durch ſie eignet ſich auch

Cyprianus dieſelbe an. Der weiblichen Natur gemäß entfaltet ſie ihm nicht viele Gründe für die Wahrheit ihrer Behauptung, ſondern unmittelbar drückt ſie ihr vom Glauben durchdrungenes Gefühl aus, ſo daß in ihrer Anſchauung Cyprianus ſeine Entzweiung mit dem göttlichen Geiſt gänzlich erlöſchen und ſich der Wiedereinheit mit demſelben gewiß zu werden fühlt. Sein Böſes iſt ihm, indem es ſelbſt und damit der Gegenſatz in ſeinem Gewiſſen verſchwindet, vergeben.

Indem er nun auch, was Juſtina ſchon war, geworden iſt, ein feſt Glaubender, haben beide ihre Gewißheit auch zu bekennen und in dieſem Zeugniß für die Anderen als wirklich zu beweiſen. Dieſen Beweis führen ſie in der Hingabe ihres Lebens für die unendliche Wahrheit, weshalb der Tod als Untergang des Lebens, des höchſten der endlichen Güter, beiden nothwendig iſt. Den Bedientenpöbel kümmert das Geſchick ſeiner Herrſchaft nicht. Wenn er nur leben und ſich vor wie nach erluſtigen kann, will er zufrieden ſein, weshalb er die Thorheit von Juſtina und Cyprianus nicht begreift, für eine Meinung das hübſche warme Leben mit dem häßlichen und kalten Tode zu vertauſchen.

Dieſer Tod iſt nun einerſeits die eigene, frei im Bekenntniß der an und für ſich ſeienden Wahrheit geſetzte Beſtimmung Juſtina's und Cyprianus und deshalb kein äußeres Schickſal, welchem ſie ohne ihr Wiſſen und Wollen als einer harten Nothwendigkeit und als einem blinden Mechanismus ſich unterwerfen müßten. Vielmehr iſt ihnen dieſe Nothwendigkeit eine völlig begriffene und durch ihre Freiheit aufgelöſ'te. Andrerſeits aber iſt dieſe Nothwendigkeit des Todes eine von Außen an ſie kommende, die jedoch in ihrem Weſen von jener inneren in gar Nichts verſchieden iſt. Der Staat nämlich, welcher durch ſein Geſetz ſeine beſondere Religion aufrecht erhalten will, muß die Verletzung dieſes Geſetzes mit dem Tode beſtrafen, weil ſich nach dem Verſuch anderer Strafen gezeigt hatte, daß das ganze Selbſtbewußtſein von dem verderblichen Princip der neuen Religion ergriffen werde. Juſtina aber wie Cyprianus widerſprechen durch ihren Glauben dem Volksglauben und ſterben deshalb als Märtyrer für jenen, den Glauben der Welt.

Wie ſie alſo den ſelbſtgewollten Tod für ihren Glauben ſterben, vollbringen ſie darin ihre völlige Verſöhnung. Juſtina iſt mit Lälius, Florus und Cyprianus ſo wie mit dem Gemeinweſen verſöhnt. Cyprianus iſt mit ihr, mit Gott und mit dem verletzten Volksgeiſt zur Einheit zurückgekehrt. Lälius und Florus ſind mit dem Gemeinweſen, mit Juſtina und mit einander ausgeſöhnt. Die Dienerſchaft endlich bedarf, weil ſie ohne alle Entzweiung geweſen, keiner Verſöhnung; ihre ganze Entzweiung war ein gemachter Schein, ein Wechſel ein um den anderen Tag.

Noch hat die Tragödie dem anſchauenden Bewußtſein das Ergebniß der ganzen Bewegung vorzuſtellen, was nothwendig in das Bewußtſein des ſittlichen Gemeinweſens fällt, auf deſſen Boden das Ganze vergeht. Deswegen erſcheint der Dämon über den hingerichteten Märtyrern auf einer Schlange, dem uralten Symbol des Böſen, reitend und ſpricht unter Donner und Sturm die Wahrheit des Geſchehenen für das um das Schaffot verſammelte Volk Antiochia's aus, wodurch er Juſtina und Cyprianus rechtfertigt. Denn für ſich zwar ſind beide verſöhnt und ruhen bei einander in ſeligem Vereine, in Gottes ewigem Reiche lebend. Mit der Welt aber ſind ſie nur dann erſt wirklich verſöhnt, wenn von Juſtina der Schein unedler und gemeiner Sitte und von Cyprianus der Schein des Wahnſinns genommen worden und alſo das Volk ſie in ihrer Wahrheit erkannt hat. Daher offenbart nur der vom göttlichen Geiſt zu dieſem Bekenntniß gezwungene böſe Geiſt oder der Dämon, wie er den Verdacht gegen Juſtina's Tugend erregt und den Cyprianus zum Vertrage mit ſich gereizt, dieſer aber durch ſein im Martyrertode fur den wahren Glauben vergoſſenes Blut die mit ſeinem Blut gemachte Verſchreibung vertilgt habe, nach welchem Geſtändniß er verſchwindet.

Somit wird in dieſem Verſchwinden des an den Tag gekommenen Böſen vorgeſtellt, wie es nur ein Vermittelndes iſt, was ſich als ſeine eigene Widerlegung von ſelbſt aufhebt. Das Gute dagegen als der Endzweck der Welt hat auch die Macht in der Welt über das Böſe, was gegen es nichts vermag, in welcher unvergleichlichen Majeſtät das Böſe das Gute ſelbſt anzuerkennen gezwungen iſt. Und ſo wird in dieſem Schluſſe der menſchliche Geiſt als der ewig mit dem göttlichen Geiſt entzweiete aber auch ewig mit ihm verſöhnte gewußt.

Die Zuhörer ſprechen ſich verſchieden über die Erſcheinung aus. Der Statthalter iſt bald damit fertig und ſchreibt ſie aufgeklärter Weiſe einem Spuk des verſcheidenden Magus zu. Clarin aber, der uberhaupt die ganze Tragödie hindurch chorartig das gemeine und unbefangene, dem erhabenen Pathos der Eigenthümlichkeit abgewandte Volksbewußtſein vorſtellt, äußert wie der heidniſche Hauptmann am Kreuze Chriſti den richtigen Sinn, indem er ſagt:

> War ein Magus der, ſo war er
> Magus von dem Himmelreiche.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Verbeſſerung.

Seite 51. v. o. Zeile 12, muß ſtatt wo — wie geleſen werden. Im Streben nach Kürze bin ich hier dunkel geworden. Die Brücke von Mantible gehört zu den Stoffen im Calderon, welche auf Volksromanen baſirt ſind; hier liegt der Roman von Fierabras zu Grunde, worüber man Büſching's und von der Hagen's Buch der Liebe (1809) XXXVI — XLIV in literariſcher Hinſicht und eben da unſere Deutſche Bearbeitung S. 143 ff. nachleſen kann. Unſtreitig iſt Fierabras eine ſpätere Geſtaltung des Ferracut. Sein eigenthümliches Leben hat der Roman durch Floripes, denn mit dieſer kommt die Liebe herein, wovon die heilige Sage des Turpinus noch Nichts weiß, und eben dieſen Unterſchied wollte ich durch den eingefügten Zwiſchenſatz andeuten. Vergl. über die Schichten, welche auf Karl den Großen wie auf ein Urgebirge ſich legten, Görres in den Volksbüchern S. 134 ff. —

Gedruckt bei W. Plötz in Halle.

Der

Zweifel am Glauben.

Kritik der Schriften:

De Tribus Impostoribus,

von

Dr. Karl Rosenkranz.

Halle und Leipzig.
Verlag von Reinicke und Comp.
1830.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorbericht.

In unseren schreibseligen Tagen, wo der gedruckte Buchstabe das lebendige Wort fast zu ersäufen droht, scheint die Ahnung Hardenbergs sich bereits zu erfüllen, wenn er sagt: „Journale sind schon gemeinschaftliche Bücher. Das Schreiben in Gemeinschaft ist ein interessantes Symptom, das noch eine groſse Ausbildung der Schriftstellerei ahnen läſst. Man wird vielleicht einmal in Masse schreiben, denken und handeln; ganze Gemeinden, selbst Nationen werden Ein Werk unternehmen.“ Dieser Anwachs der Literatur, wodurch alles Sprechen zum Schreiben wird, erleichtert auf der einen Seite die Freiheit der Autoren, indem diese

Form der Aeuſserung als eine ganz allgemeine auch für das Geringere zugestanden wird. Aber von der anderen Seite wird es eben so sehr in höherem Grade Pflicht der Autoren, über ihre Berechtigung zum Schriftstellen vor dem Publicum sich auszuweisen, gerade, weil alles Empfinden, Denken und Handeln dahin strebt, als literarisch niederzuschlagen. Da ich nun in den folgenden Blättern etwas zur Sprache gebracht habe', was zunächst als antiquirt betrachtet werden könnte, so dürfte Mancher leicht zu dem Urtheil sich geneigt fühlen, daſs ich meine Zeit verloren und einen schon verjährten Kohl ohne Noth wieder aufgewärmt hätte. — Allein ich hoffe mich in der Erwartung nicht zu täuschen, daſs diese berüchtigten Schriften mehr berüchtigt, als bekannt sind und daſs also von dieser Seite zuerst der Literatur ein Dienst geschieht. Zweitens wird man zugeben, daſs der Inhalt dieser Schriften der Art ist, daſs sie eine interessante Idee wirklich selbstständig produciren. Ihr Thema, daſs die Menschheit in ihrer höchsten Angelegenheit sich selbst betrügt, dürfte anderswo schwerlich mit einer solchen entschiedenen Entgegensetzung gegen alle positive Religion ausgesprochen sein. Daſs sie ein Breviarium dieses grauenhaften Zweifels darstellen, ist ihr innerer Werth. Drittens wird man sich überzeugen, daſs viele Fäden dieses skeptischen Materialismus auch noch im Einschlag unserer Zeit zu finden sind, obschon der webende Geist ein ganz anderer geworden ist. — So wäre die Empfänglichkeit unserer Gegenwart für die Erinnerung an diese Producte nach meiner Einsicht hinlänglich gesichert und das Recht dafür nach Kräften dargethan.

Noch bleibt mir übrig, von der Entstehung meiner Arbeit mit wenigen Worten Rechenschaft zu geben. Sie gehört zu den Arbeiten, welche nicht berechnet sind, wie andere, mit denen man sich Jahre lang umherträgt und zu denen man auch nach der mannigfachsten Abwechselung als zu ursprünglichen

Stimmungen immer wieder zurückzukehren gezwungen ist. Natürlich sind solche mehr zufällige Arbeiten nicht ohne inneren Zusammenhang mit dem Kreise der lebenswierigen, welche zu schaffen man sich vorsetzt. Aber sie unterscheiden sich von diesen durch ihr unerwartetes Dasein, indem sich eine Erscheinung der Aufmerksamkeit plötzlich entgegenwirft und das verwandte Interesse beinah gewaltsam in Anspruch nimmt. Ich fand bei einem unvorhergesehenen Aufenthalt in meiner Vaterstadt Magdeburg diese famösen Schriften. Ihr Besitzer ist mein Freund, der Candidat der Theologie, Herr Friedrich Richter. Er ist zu ihnen auf einer Auction gelangt, ohne es selbst zu wissen, indem sie in ein Pack alter Schreibereien verbunden waren. Das Lateinische Manuscript hat einst der Bibliothek des Prinzen Eugen von Savoyen angehört, für welche es, wie der Titel sagt, mit schwerem Geld erkauft wurde. Das Französische ist von einer anderen Hand geschrieben und, wie das Lateinische, in Leder gebunden. Beide sind in Quartformat und sehr gut gehalten. Richter hatte sie unserem gemeinschaftlichen Freunde, dem *Dr.* Wilhelm Genthe, geliehen, der eine weitläufige literarische Abhandlung über die Entstehung und Kunde des Buches zu schreiben unternommen hat, welche er dem Publicum mit Nächstem vorzulegen gedenkt. Dies ist die Ursach, warum ich näher auf das Literarische einzugehen unterlassen habe. In der chronologischen Bestimmung ist er im Allgemeinen mit mir einverstanden. Bei ihm fand ich die Betrüger und bat sie mir sogleich zum Lesen aus. In der tiefen Unruhe und Verstimmung, welche mich damals beherrschte, zog mich die Heftigkeit und der fragmentarische Reiz der Schriften ungemein an. Während ihrer Lectüre bildete sich aber auch zugleich die Reihe von Reflexionen, welche mir die Verletzung unseres heiligen Glaubens unmittelbar abdrang. Und so entstand der folgende Aufsatz.

Daſs vielleicht nicht Wenige sein werden, welche nicht blos an den beigebrachten Aeuſserungen dieser skeptischen Schriften, sondern eben so sehr an meiner Kritik derselben ein Aergerniſs nehmen werden, ist ein so allgemeines Schicksal der Wissenschaft, daſs ich mich demselben weder entziehen kann, noch entziehen will und darum die Opposition vollkommen ruhig erwarte.

Halle, am 22. April 1830.

Karl Rosenkranz.

Es wird für das Verständniſs der folgenden Kritik sehr zweckmäſsig sein, uns auf den Punct des erkennenden Bewuſstseins zu versetzen, von dem aus die Schriften, welche Gegenstand unserer Beurtheilung sind, hervorgingen. Es ist dies im Allgemeinen der Gegensatz des Dogmatismus und Skepticismus, der Kampf des nach Freiheit ringenden Wissens mit der Autorität eines heiligen Glaubens. Der Glaube der christlichen Kirche hat seine wahrhafte Autorität in seiner absoluten Vernünftigkeit, so daſs eine andere Gewiſsheit von Gott, als die in ihm sich offenbart, nicht sein kann. Nicht also das geschichtliche Gerüst einer ehrwürdigen Ueberlieferung, die als in die Erscheinung fallend für die tiefste Gewiſsheit unzureichend wäre, sondern die innere Nothwendigkeit dieses Glaubens ist der Grund, der seine Autorität enthält. Sie kann daher nicht zerstört werden, oder der Geist müſste sich selbst vernichten; ihrer Wahrheit gewiſs vermag sie jeden Zweifel zu ertragen, weil der Zweifel an ihre Wahrheit sich unfehlbar von selbst auflöst, und durch sich die höhere Gewiſsheit zum Resultat haben muſs. Die Momente, auf die es hier also ankommt, sind der Glaube, der Zweifel und die Wissenschaft. Aus dem Zweifel am Glauben entstanden jene Schriften, die uns hier beschäftigen werden und die vielleicht die höchste Ausgeburt der frivolen Verzweiflung darstellen, welche ein so groſses Element der drei Jahrhunderte ausmacht, die zunächst uns im Rücken liegen.

Der wahrhafte Glaube ist die völlige Einheit des Einzelnen mit dem an sich bestehenden Glauben seiner Kirche. Durch die Vorstellungen seines Glaubens weiſs er, was Gott ist. Diese Gewiſsheit ist so sehr die seinige, daſs er nur in ihr seine Seligkeit findet, weshalb er seinen Glauben nicht verändern kann; die Vorstellung der Wahrheit, der gedachte Gott, und die Empfindung, daſs nur diese Vorstellung, keine andere, die wahrhafte sei, sind im Glauben schlechthin Eines. Die an sich seiende Wahrheit des Glaubens, seine Dogmen, als die objective Seite desselben und die für den Glaubenden und in ihm existirende Gewiſsheit derselben, ihre subjective Seite, daſs sie, die Dogmen, den Inhalt seiner Gewiſsheit bilden, sind ungetrennt dasselbe. — Allein in dieser Einheit des Einzelnen mit den Dogmen liegt die Möglichkeit, daſs sie ihre Elemente, die Dogmen und die Ueberzeugung, oder die Wahrheit und Gewiſsheit auseinandersetzt. Um jener unmittelbaren Einheit willen ist der Glaube gemüthlich. Sobald aber die Gewiſsheit sich von der Wahrheit trennt, d. h., sobald der Einzelne zwar die Vorstellungen und Gedanken des Dogmenkreises kennt, aber in ihnen nicht mehr sich selbst weiſs, beginnt der Glaube wankend zu werden und die Gemüthlichkeit zu entfliehen. Das eine Moment des wirklichen Glaubens, der Vorstellung desselben, ist da, aber das andere, der Empfindung, der subjectiven Gewiſsheit, welche in der Vorstellung das Bild ihres Wesens anschauete, fängt an zu mangeln, indem das Bewuſstsein ganz andere Gefühle und Interessen zum Inhalt seines Selbstes hat, als welche in jenen Vorstellungen objectiv ausgedrückt sind. Macht dem Bewuſstsein dieser Unterschied keine Unruhe, tritt seine Empfindung mit der von den Dogmen umschlossenen Welt in keine Spannung, sondern ist es der Erscheinung nach mit ihr versöhnt, so ist dies der Standpunct des Afterglaubens, der geistigen Ohnmacht, welche, von der Innigkeit des wahrhaften Glaubens entfernt, nur formell in demselben lebt und so gut, wie der wirklich Gläubige, alle Momente äuſserlich mit durchmacht, in welchen der kirchliche Glaube als daseiend sich manifestirt. Diese Unentschiedenheit, welche die Beziehung des eigenen Fühlens und Denkens auf die nicht weiter damit übereinstimmenden Dogmen aus Fahrlässigkeit und Schwäche unterläſst, um sich keine Beschwerde zu machen, ist nicht ganz das, was man gewöhnlich unter Indifferentismus versteht, denn dieser ist darüber hinweg, in die kirchliche Form noch einzugehen, wie der Afterglaube es thut. So haben z. B. viele Prediger alle Vorstellungen des kirchlichen Lehrbegriffs im Bewuſstsein und tragen dieselben ihrer Gemeine auch ihr ganzes Leben hindurch vor, aber sie haben sich weder positiv in ihrem innersten Selbst mit diesem Inhalt durchdrungen, noch auch negativ in einen theoretischen Kampf mit ihm eingelassen; vielmehr haben sie sich ihm als einer unausweichlichen Nothwendigkeit ergeben, der nun, wolle man anders leben, einmal nicht zu entgehen sei. Regt sich ja das Bedürfniſs einer Vergleichung des Lehrbegriffs mit dem eigenen Gemüth, so ist sogleich das Gefühl der Schwierigkeit im Anzuge, die

Differenz beider von einander durch die Erkenntniſs auszugleichen, weshalb das Bewuſstsein über die Kritik sowohl seiner selbst als des Lehrbegriffs hinwegschlüpft und beides, um sich durch Nachdenken nicht zu viel Umstände zu machen, in seinem alten Bestande gewähren läſst. — Hört aber Dogma und Empfindung auf, neben einander zu sein, kommt es dem Bewuſstsein zum Bewuſstsein, daſs es den Glauben verloren hat und stellt sich also die Beziehung des Selbstes auf den Glauben ein, so hat das Nichtmehrglauben des Afterglaubens ein Ende und es kommt zum Unglauben, welcher sich seiner als eines solchen gewiſs ist, der das in den Dogmen der Kirche Ausgesprochene darum nicht für den Begriff der Wahrheit hält, weil er für sich die Wahrheit als eine andere weiſs. Aus der Masse der charakterlosen Aftergläubigen gehen deshalb zunächst die Heuchler hervor. Die Aftergläubigen haben nicht die Kraft, den Unterschied ihres religiösen Selbstbewuſstseins von den orthodoxen Vorstellungen zu bestimmen und sie laden daher in ihrer Weichlichkeit wirklich die Schuld, zu heucheln, nicht auf sich. Die religiöse Heuchelei läuft durch drei Acte hindurch. Der erste ist der Verlust des Glaubens, es sei, wodurch es wolle, am mehrsten durch das Denken, wenn es die mannichfachen Vorstellungen des Glaubens zur lebendigen Einheit verknüpfen will und so die ruhige Klarheit erschüttert, in welcher die erhabenen Bilder des Glaubens vor dem Bewuſstsein mit himmlischer Macht dastanden. Zur Heuchelei geht dieser Anfang, nämlich der Unglaube, nur dadurch über, daſs der Einzelne, in welchem er lebt, seine heterodoxen Vorstellungen gegen die Orthodoxie des allgemeinen Bewuſstseins verschlieſst, was immer auch die subjectiven Beweggründe einer solchen Verbergung sein mögen, Egoismus aller Art, Unfertigkeit der Beweisführung u. s. f. In der Form seiner Erscheinung ist der Heuchler, wie der Aftergläubige, mit dem orthodoxen Bewuſstsein identisch, weiſs aber auch um seinen Unterschied von demselben, den der Aftergläubige sich nicht recht angeben kann. Erst aus dieser Beziehung, aus diesem Urtheil, geht drittens das Bestreben hervor, mit Absicht und künstlicher Weise die Form hervorzubringen, welche für den adäquaten Abdruck wahrhaft religiöser Gesinnung gilt. Der Heuchler für sich, wollte er seine Vorstellungen und Empfindungen auf eine ihrem Inhalt angemessene Weise ausdrücken, müſste sich natürlich den Anderen in einer andern Form darstellen. Statt dessen macht er mit ihnen dasselbe, wo möglich noch ein frommeres Gesicht, gibt sich den Schein der Orthodoxie um so eifriger, damit nichts an ihm verdächtig sei, und hüllt seine Heterodoxie entweder in die Finsterniſs des Schweigens ein, oder aber er lüftet die Maske nur für wenige gute Freunde, welche ebenfalls in so guter Gesellschaft die Larve abzunehmen sich nicht scheuen.

Indem aber der Unglaube offen heraus tritt und sich bekennt, verschwindet die Gemeinheit der Heuchelei und es entwickelt sich der Zweifel am Glauben. Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind; — der Zweifel ist des Denkens erstes Kind! Zweifeln ist Denken als Setzen des Widerspruchs. Bei dem Glauben betrachteten wir die Unterscheidung des Bewuſstseins; zuerst war die Wahrheit und Gewiſsheit einander gleich, im Afterglauben war die Gewiſsheit und Wahrheit neben, in der Heuchelei war sie gegen einander. So werden wir hier in der Sphäre des Unglaubens zuerst einen stoischen Eklekticismus, sodann ein unstätes Hin- und Herschwanken, endlich aber den fixen Widerspruch entdecken, welcher durch sich selbst zu Grunde geht. — Das Denken ist Setzen des Allgemeinen; diese Kraft zertrümmert scheinbar die wundervolle Welt des Glaubens; unbefangen wird dieser gelebt, wie die Sterblichen es gewohnt sind, daſs ihnen die Sonne auf und nieder geht. Aber plötzlich wendet sich das Bewuſstsein um und will hinter die Vorstellungen sehen und will die Gewiſsheit erreichen, daſs das, was es vorstellt und denkt, nicht anders ist, als es von ihm vorgestellt und gedacht wird, und daſs, was ist, nicht anders zu sein gedacht werden kann, als es ist. Indem es so auf die gänzliche Vernichtung alles Scheines ausgeht, welcher nämlich vom Bewuſstsein das Sein anders gedacht werden läſst, als es an sich ist, entwickelt es sich die Widersprüche des Lebens d. h. es erkennt Bestimmungen, welche nicht blos im Unterschiede von einander sind, z. B. Gott ist nicht der Mensch der Mensch ist nicht Gott; sondern von denen das Sein der einen das Nichts der anderen, das Nichts der anderen das Sein der einen ist, z. B. der Mensch erlöset sich durch seinen eigenen Willen vom Bösen; und, nicht des Menschen eigener Wille, sondern nur der Wille Gottes erlöset den Menschen vom Bösen. Der rechte Zweifel ist die Unruhe des Gedankens, welche in beständiger Abwechselung des Seins und Nichtseins endlich die Ruhe derjenigen Einheit zu erlangen strebt, welche die widersprechenden Urtheile in sich auflös't. Zunächst kann aber der Zweifel in der schlechten Gestalt eines stoischen Verhaltens auftreten, welches den ganzen Reichthum der Vorstellungen und Gedanken des Glaubens blos darum, weil es einige Widersprüche darin sieht, als nicht die Wahrheit aufgibt und sich in Aufsuchung und Verfolgung eines anderen Principes, dessen Bornirtheit ihm eine bessere Einsicht gewährt, mit vieler Behaglichkeit befriedigt. Das Bewuſstsein verliert sich in einige Abstractionen und sieht nun die Dogmen mit miſstrauischen und starren Augen an, ohne in ihnen groſse Vernunft, am wenigsten die Vernunft selbst zu entdecken; im Gegentheil wird es sich ihrer Unvernunft gewiſs, z. B. wenn das Dogma die Zeugung Christi durch den heiligen Geist behauptet. Weil in solchen Vorstellungen den ewigen Gedanken aufzufinden nicht so leicht ist, so darf man sich nicht wundern, daſs Viele sich vom kirchlichen Glauben ganz entfernen, um in der Selbstgewiſsheit der Moralität, im Gedanken der reinen Pflicht und des Handelns um der Pflicht willen, sich zu beschränken, denn so können sie sich doch in ihrem Thun und Lassen begreifen und in der Stimme ihres Gewissens einen ihnen gegenwärtigen Gott erkennen. Dieser Stoicismus wird im Verhältniſs zur Bestimmtheit der Religiosität Eklekticismus. Er hat die Ueberzeugung, daſs man einen moralisch guten Lebenswandel führen müsse. Rechtlich handeln, müsse man; stehlen, morden, ehebrechen, lügen, mit einem Wort die Mosaischen Gesetze direct verletzen oder feiner Weise umgehen, dürfe man nicht, aber das könne man in jeder Religion und so schlecht sei nicht leicht eine, welche nicht ihren Anhängern die Beobachtung und Befolgung dieser Gesetze der praktischen Vernunft zur Pflicht mache. So wird die Religion in die Moralität absorbirt, wo der um seine Pflicht und ihre Erfüllung wissende Mensch, aber wahrlich nicht Gott an und für sich vorhanden ist. Wird nun an den Stoicismus die Forderung gethan, daſs er sich über dies Judenthum erheben und ein höheres Dasein anerkennen solle, so sperrt er sich und setzt, wenn es ihm beschrieben wird, seinen bescheidenen Zweifel entgegen, ob dies Höhere nicht ein bloſser Wahn sei? In dieser Bedenklichkeit, welche hier die Form des Zweifels ist, bleibt er stehen und hat mit ihr genug gethan, denn er triumphirt durch seine Gewiſsheit, welche er bei all seinem Kopfschütteln im Hinterhalt hat, daſs eine absolute Gewiſsheit in diesen Regionen unmöglich sei. Im Empirischen finde dieselbe wohl statt und an der Existenz seines Leibes und an das Dasein Amerika's zu zweifeln sei lächerlich; daran aber zu zweifeln, ob die Katholiken oder Tibetaner, ob die Socinianer oder Juden die wahrhafte Religion hätten, sei vernünftig. Denn für solche Behauptungen könne schlechterdings kein Beweis geführt werden und sei es eine höchst unbescheidene Anmaaſsung der christlichen Religion, sich für die wahre zu halten; ja, wollte man genauer zusehen, so würde man diesen Satz sogar für irreligiös erklären müssen, weil Gott als die Liebe, wie doch die Christen ihn vorstellten, alle seine Geschöpfe mit gleicher Theilnahme umfassen müsse und deswegen den Christen nicht mehr, als den Samojeden offenbar sein könne; daher seien die Religionen nur in der äuſseren vom Klima u. s. w. abhängigen Form, nicht aber in ihrem Wissen von Gott unterschieden. Dieser gemeine Skepticismus, der Hefen des Zweifels, kann so weit gehen, das Unmögliche zu wollen, den Geist ohne Geist zu verstehen. Er hat nur sinnliche Wahrheiten; es ist für ihn ausgemacht, daſs das Nichtsinnliche — und Gott ist ein Artikel in diesem Gebiet — nicht erkannt werden könne, und daſs, wo man nicht zu riechen, schmecken, fühlen u. s. f. im Stande sei, alle Erkenntniſs ausgehe. Daher ergibt sich aus dieser abstracten Haltung ein kaltes Bezweifeln aller göttlichen Wahrheit, dem es nicht darum zu thun ist, den Zweifel aufzuheben, sondern immer im Zweifeln zu verbleiben und sich diese endlose Gewiſsheit der Ungewiſsheit und Unwissenheit immer wieder vorzukäuen. Sein Zweifeln ist in dem welthistorisch gewordenen Satz des Pilatus ausgesprochen, als dieser, der Wahrheit gegenüber, sagte: was ist Wahrheit? Er bekannte damit, daſs es für ihn keine Wahrheit gebe und dies Bewuſstsein von der Eitelkeit aller Wahrheit für die einzige Wahrheit halte. Ein solch stoischer Skeptiker lächelt von seiner vornehmen Stellung aus vernichtend über alle Religion hin. Dieser von uns etwas weitläufiger unten noch zu erwähnende Standpunct ist der, welcher im Allgemeinen den Schriften, um die es sich hier handelt, zu Grunde liegt. — So gut nun der Gedanke das zarte und empfindliche Wesen ist, was an der Wahrheit des Glaubens zweifeln und eine Tolerirung aller Widersprüche, eine moralische Constitution, einen Dualismus des Wissens und Nichtwissens aufstellen konnte, so gut kann das Denken auch an dieser stoischen Resignation zweifeln und die Frage aufwerfen, ob dies denn an sich der absolute Standpunct des menschlichen Geistes sei, über welchen hinaus es keinen anderen gebe? Durch seinen Ernst kann das Denken zu dem Unglück geführt werden, die Wahrheit durchaus so wissen zu wollen, wie sie sich selbst weiſs, und sich deswegen keinem einseitigen Standpunct anzuvertrauen. Hieraus entsteht eine Sehnsucht, welche zugleich Wehmuth ist. Die Basis dieses Standpunctes ist jedesmal die Erkenntniſs eines anderen untergeordneten, z. B. des Deismus, welcher den Begriff der christlichen Religion ganz desorganisirte, indem er die Welt in ein höheres und niederes Sein zerlegte und in seiner gottseligen Gottlosigkeit von der Abkunft des menschlichen Geschlechtes gar nichts mehr wuſste. Die Gottheit trat in eine unbestimmte Ferne zurück; zwar ward ihr Wesen, um es zu unterscheiden, als das höchste bezeichnet, konnte aber im Besonderen und Einzelnen nicht gesehen werden; es war also so gut wie nicht da und die Vorsehung eines solchen Gottes war nichts als die Vorstellung einer unbegreiflichen Causalität, die man in ihrem Wirken nie ertappen könne. So waren die Geister vom Geist getrennt und Gott in das Exil eines bestimmunglosen Drüben verbannt, während er die Menschheit hienieden in ihrer Verwirrung und Verödung zurückgelassen hatte. „Er lebte dort in einem ew'gen Glanze, Sie hatt' er in die Finsterniſs gebracht!“ Doch es sollte, so tröstete man sich, dies Leben nur eine Schule der Prüfung, es sollte dieser Jammer mit seiner unsäglichen Quälerei nur Anfang des göttlichen Lebens werden, was nach dem herben, seligkeitlosen Diesseits die Menschen einst im unsterblichen Jenseits erwartet, wo Alles wieder *in integrum* restituirt, der Gute belohnt, der Böse bestraft und zu jedem Geheimniſs der Schlüssel präsentirt werde. Gewiſs, nur die Aussicht von Unten nach Oben, von der peinlichen Gegenwart auf die mühelose Zukunft war vermögend, am Leben festhalten und es einigermaſsen erträglich finden zu lassen. Man muſs gestehen, daſs das Bewuſstsein der göttlichen Freiheit wohl selten so sehr, als in dieser dürftigen Religion degradirt gewesen ist. Daher konnte es nicht fehlen, daſs Vielen doch gar zu traurig schien, ein ganzes langes Leben in blos nützlicher Thätigkeit und irdischem, faden Treiben hinzuschleppen und das Göttliche, was der Deismus allerdings als den Endzweck anerkannte, nur als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, nur als Zukunft, nicht als Gegenwart zu besitzen. So konnte dieser Drang des Geistes zu sich selbst wohl in der Vorstellung einer Annäherung des Menschen zu Gott sich ausdrücken. Dies Annahen, da der Mensch der Endliche, Gott der Unendliche sei und das Ende der Annäherung ihre Einheit wäre, welche des unendlichen Unterschiedes wegen unmöglich sei, brach nie ab, langte nie bei seinem Ziel an, sondern durfte, um dies seiner ewigen, wenn auch langsamen Progresse wegen erfreuete Geisterreich in seiner endlosen Reise zu Gott nicht zu stören, sich zu nähern nicht aufhören. Eine solche resultatlose Thätigkeit galt für Religion und so hatte man Christi Worte: wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen; durch eine sehr schöne Theorie widerlegt. Aber die Religion brach durch diesen Fortgang in's Unendliche, der um seiner Grenzenlosigkeit willen in's Blaue verlief und nicht vom Fleck kam, in der Anerkennung der Nichtigkeit des Endlichen als Wehmuth und Sehnsucht hindurch. Der wahre Glaube ist weder wehmüthig, noch sehnsüchtig, weil er nichts von einer unzugänglichen Ferne seines Wesens weiſs, was ihm vielmehr immer unmittelbar nahe ist. Ueber sein Böses empfindet er Reue, glaubt die Vergebung der aufrichtig bereueten Sünde und befestigt sich in der Hoffnung d. h. er weiſs, daſs die Zukunft dasselbe ist, wie Gegenwart und Vergangenheit und daſs in ihr das Leben Gottes sich um nichts verändert. So tröstet er sich in allewege seines Gottes und hat eine Freudigkeit zu ihm. Wo aber der Geist, nachdem er dem Deismus sich entrungen, wieder umblickt, ist er zunächst in einem Zustande der höchsten Reizbarkeit. Er hat einen noch zu schwanken Begriff vom Göttlichen und so meint er nun, wenn er auf die Vergangenheit sieht, daſs nichts in ihr seinem Begriff entspreche, daſs auch das Herrlichste in ihr ein Nichtiges, daſs überhaupt Alles, was in die erscheinende Wirklichkeit, selbst wesenhaft, eingeboren wird, ein Verschwindendes und vom Fluch des irdischen Dasein beflecktes sei, dessen Dasein, weil es zugleich Nichts, immer die Wehmuth erregen müsse. Vor dieser Ansicht steht die Geschichte nicht wie das System der geistigen Idee da, in welchem die Jahrszahl gleichgültig ist, wenn gleich es sich in der Zeit entfaltet, sondern wie ein unvollendeter Torso. Alles, die Natur wie die Völker und Menschen ist hiernach weniger in das Leben des absoluten Zweckes eingetaucht, so daſs es selbst den Werth seiner Existenz genieſst, sondern Alles wird Organ und Gefäſs des Göttlichen; wie es an und für sich ist, ohne solche Hülle der Erscheinung, wird es vielleicht anders und an anderem Ort, als so und hier geschieht, offenbaren. In der Richtung auf die Zukunft ist dies Gefühl Sehnsucht, das, was noch nicht ist, in's Dasein zu bringen und dem Begriff seine Realität zu schaffen. Weil nun in dieser Stimmung, mag sie als Wehmuth oder Sehnsucht sich verhalten, das Göttliche zum Genuſs der Gegenwart zwar erstrebt, aber nicht auch erfaſst wird, sondern dem Suchenden theils in ein Paradies am Anfang der Geschichte, theils in die Wiedergeburt noch kommender Zeiten entschwindet, so kann wohl ein Zwang eintreten, welcher das Gewünschte herbeibringen soll. Diese gewaltsame Anstrengung, dem Bewuſstsein die Seligkeit des Glaubens zurückzurufen und das Göttliche wieder heimisch zu machen im sehnsüchtig und wehmüthig nach ihm verlangenden Gemüth, kann sich theils mehr einem Gegebenen anschlieſsen, theils mehr in der Innerlichkeit verharren. Dort wendet sich der Einzelne, der den Verlust des Glaubens nicht länger ertragen kann, zu dem positiven Glauben einer Gemeine hin, in der Gewiſsheit, daſs in ihrem Dienst das göttliche Wesen sich zur Wirklichkeit entäuſsert. Durch den Cultus, durch die Unterwerfung unter den symbolischen Glauben will das Bewuſstsein die Sehnsucht sättigen, die Wehmuth wegnehmen und den Zweifel durch positive Anschauung ertödten. Indem in dieser Richtung das ruhelose Herz dem objectiv Dargebotenen sich unbedingt anzuvertrauen mühet, ist es dennoch oft um nichts weniger erquickt, sondern nur hingehalten von seinem edlen Selbstbetruge. Oder es wird eine Beseelung und Erneuung des ganzen innerlich ausgebrannten, aber dieser Leerheit und Kälte sich gewiſs gewordenen Lebens von der subjectiven Andacht aus erstrebt, welche sich weniger an das Gegebene kehrt, sondern sich mehr mit einer psychologischen Untersuchung des sündhaften Zustandes und unaufgeklärten Gewissens der Einzelnen beschäftigt und an eine Wiederherstellung derselben in die verlorene Ebenbildlichkeit mit Gott arbeitet. Dies Streben reducirt häufig die Religion wieder auf die Moralität, weil es nicht sowohl an Gott sich rücksichtlos ergibt, als darauf ausgeht, sein individuelles Leben als ein göttliches anzuschauen. Daher entsteht eine excentrische Ascetik, eine düstere Verengung des Bewuſstseins, welches von der wenn auch unbewuſst pharisäischen Begierde ergriffen ist, immerfort seiner als eines solchen sich bewuſst zu werden, was im Göttlichen lebt. Es will weniger das göttliche Leben, als vornehmlich sich in demselben; es will Gott in sich, sich in Gott sehen, reflectirt deswegen unaufhörlich auf sich selbst und zermürbt die besten Kräfte des Menschen, indem es ihn endlich von der Folterbank des sich selbst Verdammens und Beseligens gar nicht mehr loskommen läſst. Darum tritt auch das Gebet in dieser Gebrochenheit des Gemüthes mit ganz eigenthümlich zwingender Bedeutung hervor, wie ein groſser Schriftsteller einmal sagt: Beten ist Religion Machen. Weil hier die sorgfältige Reinigung der Individualität von allen Schmutz, die Verklärung derselben durch das Göttliche alle Thätigkeit in Anspruch nimmt und das Beobachten seiner selbst ein Hauptgeschäft ausmacht, um ein recht sicheres und deutliches Verzeichniſs seiner Laster und Tugend herauszubringen, so ist natürlich, daſs diese Frömmigkeit in der kirchlichen Gemeine sich nicht so, als in einem Kreise solcher Individuen befriedigen kann, welche an ähnlicher Zerrüttung siechen. Die gleichgestimmten Seelen versammeln sich also zur Pflege ihres angstvollen Zustandes in besonderen Kreisen, wo sie von einander Notiz nehmen können, was in der Gemeine nicht auf diese Weise geschehen kann, weil in ihr vor dem Angesicht Gottes kein Ansehen der Person gilt. — So versucht der Mensch, wenn er in den Unglauben gerathen ist und den Druck desselben empfindet, mannigfache Wege, sich ihm zu entziehen. Aber es kann ihm auch eine Zeit kommen, wo ihm alle diese Anstrengungen keinen Anhalt gewähren, wo alle die betrachteten Gestalten des Bewuſstseins in einander zu einem blassen undeutlichen Gewirr verschüttet werden, eine Zeit der absoluten Leerheit, werde dieselbe im Einzelnen herbeigeführt, wodurch sie wolle. Diese Herbeiführung lassen wir jetzt bei Seite; sie fällt in den phänomenologischen Entwickelungsgang des Subjectes. Dieser Standpunct ist der der äuſsersten Zerrissenheit, um es kurz zu fassen, der des Zweifels am Zweifel, der Verzweiflung selbst. Ist der Mensch einmal auf diesen Standpunct versetzt, so hat er hinter sich eine verwüstete Welt, aus welcher ihm nichts genügt, vor sich aber nichts, als das Wissen, was ihm Frieden schaffen könnte, wobei es ihm jedoch gleichgültig ist, ob er das Resultat seines Mühens um Erkenntniſs erreicht oder nicht, denn alle Schmeichelei gegen sich selbst, alle Lust am Schein, alle Neigung zur Selbsttäuschung ist hier vergangen. Ueber die Zwecke der Nützlichkeit und über das Betragen der Klugheit erhaben, ist ihm die Heuchelei verächtlich; die Moral und Toleranz des Stoicismus können ihm nicht genügen, weil er mehr will als nur sich ein gutes Gewissen zu bewahren; Sehnsucht und Wehmuth machen ihm Langeweile, indem sie den wirklichen Genuſs des Göttlichen, das Sein in demselben, immer auf die lange Bank eines unendlichen Progresses und Regresses hinausschieben; die Kirche für sich kann ihn, so lange er nicht begriffen hat, was sie glaubt, auch nicht befriedigen, weil er ihren Glauben verloren hat; am wenigsten die gedrückte ihrer selbst nie recht gewisse Frömmigkeit eines Conventikels — denn er will absolut frei sein. Ein solcher Mensch sieht in eine totale Nacht, in welcher alle Sterne, die sonst jedes Gemüth freundlich anblicken, in ein zunächst undurchschaubares Dunkel versunken sind. Soll nun ein so unglückseliger Mensch nicht, — wie es bei so vielen der Fall ist —, in der Trübheit des Wahnsinnes untergehen, oder aus Ingrimm und Ueberdruſs an seinem schaal gewordenen Leben dies als die entsetzlichste Last im Selbstmorde von sich schleudern, so bleibt ihm nichts als der Entschluſs übrig, in jener Finsterniſs das Sehen zu versuchen. Was ist ihm denn eigentlich widerfahren? Was ist ihm vernichtet? Die Seligkeit, Wahrheit, Gewiſsheit. — Welcher Anfang bietet sich ihm denn in dieser Wüste, wo keine Nähe, keine Ferne das tiefbewegte Herz befriedigt? — Denn das Einzelne, Besondere, kann ihn in seinem Zustande wohl aufregen; die Bibel z. B. kann ihm wohl Aufgaben liefern; aber ruhen kann er erst in dem, was für ihn dieselbe Gestalt erlangt, die er für sich hat. Dies erst hat eine Dauer, welche nicht wieder verschwindet. Sollte dies wohl möglich sein? Für sich, was ist er denn? Ich, er selbst. Darüber kann er sich nicht täuschen. Das Sein des Ichs ist sich ihm durch sich selbst gewiſs. Hier ist kein Unterschied der Wahrheit und ihrer Gewiſsheit; beide sind dasselbe; das Sein denkt sich, das Denken ist sich; das Sein ist Denken, das Denken Sein. Aber auſser diesem lichten und festen Puncte, was ist da licht und fest? Nichts. Und doch liegt allerdings eine ganze Welt vor der äuſseren und inneren Anschauung des Bewuſstseins da. Die Natur, die Geschichte. Welch' eine Fülle, welch' ein Inhalt? Wie armselig und elend ist ihnen gegenüber das Ich und wie einsam? — Aber der wahre Skepticismus darf sich nicht darüber täuschen, daſs er absolut nur erst das Sein des Seins d. h. das Nichts denkt. Von hier hat er weiter fortzuschreiten, von der Gewiſsheit zur Wahrheit, von der Wahrheit zur Seligkeit. Würde das Denken vom Sein abhängig gemacht, so wäre dies die Einseitigkeit des antiken Realismus, des mittelaltrischen Nominalismus und modernen Materialismus; das Sein, abhängig vom Denken, wäre die Einseitigkeit des Idealismus; der Gegensatz beider ist im Begriff des absoluten Selbstbewuſstseins, dem auch die Natur nicht Widerstand zu leisten vermag, überwunden.

So kommt es durch den Zweifel, indem er in der einfachsten Gewiſsheit der einfachsten Wahrheit sich aufhebt, zur Wissenschaft, in welcher die Ungleichheit der Wahrheit und Gewiſsheit ein Ende hat. Die Garantie für die weitere Lösung dieser Aufgabe liegt unmittelbar schon darin, daſs der Geist sie sich machen muſs, um sich selbst als die höchste Autorität zu erkennen und damit von jeder endlichen zufälligen Autorität zu befreien. Der erscheinende Geist hat es nicht in seiner Gewalt, ob er Philosophie haben will oder nicht; er muſs philosophiren, d. h. er muſs das Wissen, was der Geist an und für sich ist, sich auch zum Bewuſstsein bringen; denn was nicht ist, kann nicht werden; die Philosophie kann daher von Gott nicht mehr und nicht besser wissen, als er sich schon weiſs; somit kann sie auch nur durch ihn von ihm so wissen, als was und wie er sich selbst weiſs. Darum ist nun der Gegensatz des Wissens zum Glauben, der in den Schriften, welche wir zu betrachten haben, ganz fix erscheint, nicht unüberwindlich. Ein Individuum freilich kann für sich in eine Entgegensetzung gegen sich selbst gerathen, die es sein ganzes Dasein hindurch nicht überwindet, welche es immer von Neuem zerreiſst und nie zur Ruhe kommen läſst. Aber der Geist ist kein solches Individuum. Die Widersprüche, welche er in sich erzeugt, und in welchen er sein Leben sich selbst offenbart, werden auch von seiner Autarkie überwunden. Der Glaube ist die Gewiſsheit von Gott. Diese Gewiſsheit des Glaubens ist freilich, wie wir oben sahen, eine unmittelbare in dem Sinn, daſs sie die Wahrheit von alle dem, dessen sie sich gewiſs ist, voraussetzt und eben durch dies Voraussetzen über den Zweifel erhebt, weshalb sie auch für sich keinen Beweis ihrer Nothwendigkeit führt. In dieser Beziehung auf ihre Rechtfertigung im Element des begreifenden Denkens ist sie also unmittelbar; aber man darf nicht vergessen, daſs diese *Unmittelbarkeit* wie jede andere eine *vermittelte* ist. Die Form ihrer Vermittelung ist im höchsten Sinne geschichtlicher Natur. Die Vergangenheit enthält das Factum, was den groſsen Inhalt des Glaubens ausmacht. Er selbst ist die ununterbrochene Erneuerung dieses Factums in seiner theoretischen und praktischen Erinnerung und somit die stätige Fortsetzung des ersten ihn begründenden Factums, nämlich der durch Christus subjectiv in die Erscheinung getretenen absoluten Versöhnung des Menschen mit Gott, die an sich der ewige Begriff ihres Verhältnisses ist. Etwas Anderes will der Glaube nicht. In jener Thatsache und ihrer ernsten Wiedergeburt ist ihm Alles *gegeben*, dessen er bedarf, so daſs ihm, was nicht auf das Maaſs dieses ursprünglichen Factums zurückgeführt werden kann, als nicht zu billigende Abweichung erscheint, welche die Wahrheit ohne Noth verdirbt und daher als Ueberfluſs, als Eitelkeit und Irrthum zu verwerfen steht.

Weil aber der Glaube die Idee selbst vorstellt und, indem er an sich Denken ist, das Denken schon durch seinen Inhalt unaufhörlich erregt, so kann er sich auch des Triebes, seine Gewiſsheit zu einer *bewiesenen* zu erheben, nur gewaltsam entschlagen. Das individuelle Factum ist so wenig ein absoluter Beweis der Wahrheit, als die Reproduction seines wesentlichen Inhaltes in anderen Individuen; über seine Existenz, insofern sie unmittelbar oder durch die Tradition vernommen wird, kann zur Frage seiner Nothwendigkeit hinausgegangen werden. In den frühesten Zeugnissen, welche die christliche Religion von ihrer Existenz aufbewahrt hat, ist *Paulus* derjenige, welcher zuerst, als kein unmittelbarer Jünger des Herrn, mit der tiefsten Anschauung der Idee und mit dem universellsten Blick über die Geschichte diesen Uebergang des Glaubens in das Denken angefangen hat. Nicht die Sache, nicht der Glaube, wird im Denken, Begreifen, Wissen eine andere, nur die Gestalt derselben. Kurz ausgesprochen, verwandelt sich durch den Gedanken der Inhalt des Glaubens von seiner geschichtlichen Form in die Form unvergänglicher Gegenwart. Das Glauben des Göttlichen wie das speculative Wissen desselben ist eine nur formell verschiedene Gewiſsheit desselben Gottes, denn an sich ist das Glauben so sehr absolutes Wissen, als das Begreifen desselben; wär' es nicht absolutes Wissen, so wär' es gar nicht religiöses Bewuſstsein. Das besondere Factum des Glaubens wird vom Gedanken als ein Aeuſseres, als eine Hülle abgestreift und das göttliche Wesen befreiet sich dem erkennenden Geist zu einer Selbstständigkeit, welche der Geschichte als des Beweises ihrer Wahrheit entbehren kann, weil sie durch den Begriff der Idee die Geschichte in sich aufgehoben hat und das vereinzelte Factum zu dem macht, was es ist, zum Beispiel. Hiermit ist der Werth und die Würde des Factums nicht im Mindesten *verringert*. Denn weiſs die Speculation eine andere, höhere Religion, als das Factum enthält? Nein. Also ist es selbst durch die Erkenntniſs vielmehr als die höchste Wahrheit, *als das absolute Factum*, offenbar geworden. Auch ist die Idee, welche sich in dem Factum als Erscheinung gesetzt hat, nicht verändert, sondern die Veränderung, als nur in das Bewuſstsein fallend, ist der wesentlichen Einheit der Idee unterworfen. Der Unterschied zwischen dem Denken des Glaubens, was vom Gedächtniſs und von der Autorität bestimmt wird, und zwischen dem Begreifen des Glaubens, was sich in sich selber offenbar ist, hat also den Menschen keinen doppelten Gott unterzuschieben, weshalb wir auch in der Geschichte, wo solche Ausweichungen sich regen, den Glauben das Denken, das Denken den Glauben immer gegenseitig corrigiren sehen. Endlich wird auch die göttlich geistige Idee durch das Denken und Begreifen nicht vollständiger gemacht, als sie im Glauben schon existirt, sondern die Vollendung des Glaubens im Denken gehört dem erkennenden Bewuſstsein an, welches die Gewiſsheit erwerben will, welche der Geist der Wahrheit an und für sich ist.

Wenn das Denken dem Glauben gegenübertreten muſs und im Drang, ihn zu begreifen, noch nicht mit seinem Inhalt sich versöhnt, noch nicht die Vernunft desselben sich enträthselt hat und darum an seiner Wahrheit zweifelt, so ist diese Entgegensetzung gar nicht abzuweisen. Ist der Zweifel einmal da, so läſst er sich nicht wieder wie ein Kleidungsstück ablegen. Der Glaube, welcher den Zweifel nicht im Erkennen auflösen, sondern ihn unterdrücken und von sich ausschlieſsen wollte, würde ein Miſstrauen gegen sich selbst, gegen seine unumstöſsliche Kraft verrathen. Zwar ist der Wunsch und das Bemühen, die einfache Gewiſsheit, das lebendige Vertrauen des Glaubens zu erhalten, so löblich als gerecht; soll aber die Erhaltung durch Ablehnung des Zweifels geschehen, will sich der Glaube auf den ihn bezweifelnden Gedanken nicht einlassen, so ist das ein liebloser Widerspruch gegen die Freiheit des Geistes und das Verkennen eines seiner tieſsten Bedürfnisse, der Gewiſsheit. Zeigen wir in der Geschichte der nichtchristlichen Religionen die Widersprüche, welche sie in sich bergen, auf, entnehmen wir daher einen äuſseren Beweis für die Wahrheit unseres Glaubens, — sollen wir uns denn scheuen, Widersprüche, welche innerhalb der christlichen Religion gegen ihre heiligsten Lehren laut werden, mit nüchternem Auge anzusehen und zu erkennen, was an ihnen ist? Vielmehr ist wohl das Aufnehmen des Widerspruchs — und jeder Zweifel ist ein Widerspruch — die erste Pflicht, um die Wahrheit der Religion auch zu ihrer höchsten Gewiſsheit zu erheben. Die höchste Gewiſsheit ist aber keine andere, als die, welche den Zweifel unmöglich macht. Unmöglich wird er aber nur, wenn er, indem die Wahrheit ihrer selbst sich gewiſs zu sein beweiset, überwunden und wenn seine Möglichkeit, gegen den Glauben das Rechte gefaſst zu haben, so in die einzige Wirklichkeit aufgelös't wird, daſs in ihrer Nothwendigkeit der Widerspruch des Zweifels vergangen ist. Eine bloſse Verachtung desselben im Gefühl, die Wahrheit zu glauben, genügt nicht, und der Zweifelnde kann im Gefühl, die Erkenntniſs der Wahrheit aufrichtig zu suchen und durch dies Streben gerade zum Zweifel geführt zu sein, jener Verachtung wieder mit einer durch sie berechtigten Verachtung begegnen. Daſs bei den

Zweifelnden die stoischen und die, wenn es auch pleonastisch klingt, skeptischen, wie wir sie zuvor charakterisirt haben, unterschieden werden müssen, versteht sich von selbst. Der ächte Skepticismus ist ein inneres Moment in der Entwickelung der Geschichte der Wahrheit und daher auch ein constantes Element derselben, denn er befreiet das Erkennen aus aller Abhängigkeit von unbewiesenen Voraussetzungen. Gegen ihn ist der Pseudozweifel, welche Form er auch habe, im Grunde nichts, als die Seichtigkeit des Indifferentismus gegen die Wahrheit und deren Gewiſsheit. Wie niedrig nun auch die Idee in den Schriften, welche wir jetzt betrachten wollen, stehen möge, wie sehr auch ihr Standpunct vielfach mit dem zusammentrifft, welchen wir als den des stoischen Elekticismus bezeichnen muſsten, so kann man ihnen doch nicht die Mattigkeit vorwerfen, welche oft in skeptischen Schriften unserer Tage zum Ekel ermüdend umherschleicht, weil der Zweifler oft selbst nicht recht weiſs, woran er zweifeln solle, oder wie zu zweifeln wohl am piquantesten wäre, sondern der Zweifel ist frisch und kräftig und dringt auf Scheidung des Irrthums und der Wahrheit. Obwohl der Schriften zwei sind, so haben sie doch einen und denselben Gegenstand. Sie gehören übrigens zu den Büchern, welche man mythische nennen könnte, weil sie weder ihren Verfasser angeben, noch auch, trotz der Gleichheit ihres Stoffs, trotz der Analogie der Form Schritt vor Schritt mit einander übereinstimmen, und von Jahrhunderten und von Tausenden als daseiend gekannt, doch nur Wenigen bekannt, und deshalb von einem imposanten Dunkel umgeben waren. Es ist hier die Rede von dem Buch was gewöhnlich *de tribus Impostoribus* betitelt wird.

Erwähnt wird dies Buch zuerst im siebzehnten Jahrhundert an verschiedenen Orten, in Frankreich, Italien und Deutschland. Hierauf, obwohl, wie unwidersprechlich gezeigt werden kann, kaum zehn Gelehrte es gelesen hatten, wurden unzählige Combinationen gemacht, seinen Urheber zu enthüllen. Die Willkür der Hypothese schlug bald diesen bald jenen dazu vor. Die Gährung der Italienischen Philosophie durch das funfzehnte und sechszehnte Jahrhundert hindurch bot mannigfache Anknüpfungspuncte. Pomponazio ward besonders der Autorschaft angeschuldigt. Durch zufällige Data veranlaſst, und durch den freisinnigen Charakter des groſsen Mannes unterstützt, fixirte der allgemeine Glaube das Buch endlich auf den Hohenstaufischen Kaiser Friedrich II., obwohl auch dessen Kanzler Petrus *a Vineis* in den Verdacht gerieth. Man kann bei Menage, Hamberger und Anderen die Sammlung dieser literarischen Muthmaſsungen nachsehen. Uns scheint ein viel späterer Zeitpunct nach Inhalt und Farbe der Schriften zu setzen, bei welchen wir uns nicht ihre äuſsere Geschichte, sondern die Auffassung ihres Inneren, ihres religiösen und philosophischen Standpunctes zur Aufgabe gemacht haben.

Wir beziehen uns hierbei auf zwei Manuscripte, ein Lateinisches und Französisches. Das Lateinische ist unstreitig das ältere und seine Entstehung dürfte ungefähr, da Ignatius von Loyola schon erwähnt wird, bald nach der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts zu setzen sein. Es ist nur kurz, in Paragraphen abgetheilt und behandelt die Lehre von Gott und dessen Dasein, von der Verschiedenheit der Religionen, vom Cultus und von den Lehrern der Religion in einer körnigen, oft bittern, aber immer edlen, in ihrem Sarkasmus mitunter, wie es uns wenigstens bedünken will, beinahe wehmüthigen Sprache; ein systematischer Fortgang ist nicht darin zu sehen, sondern der Fortschritt vom Einfacheren zum Zusammengesetzteren hin scheint nur zufällig, ganz absichtlos statt zu finden. Das Französische Manuscript ist fast um zwei Drittel stärker und möchte seine Geburt wohl der letzteren Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts zu verdanken haben, wo es, in Frankreich zumal, bei Vielen schon für eine übergrofse Naivetät d. h. Dummheit zu gelten anfing, an den christlichen Glauben als an alle Wahrheit zu glauben. Es ist methodischer eingerichtet, als das Lateinische, ohne darum systematischer zu sein. Das Ganze ist in sechs grofse Abschnitte getheilt, von Gott, von den Gründen, die zur Annahme eines unsichtbaren Wesens bewogen haben, von den Religionen, von den evidenten Wahrheiten, von der Seele und von den Geistern. Diese gröfseren Capitel zerlegen sich in kleinere Paragraphen. Jedoch ist trotz dieser verständigen Abscheidung der Materien von einander an keine zusammenhängende Entwickelung zu denken, vielmehr ist die Betrachtung in der Wahl ihres Stoffs noch zufälliger und im Abbrechen ihres Räsonnements noch willkürlicher als im Lateinischen Manuscript. Der Verfasser von diesem war nach unserer Ansicht ein tieferer Mensch und gröfserer Philosoph, der des französischen ein gereizter Verstand und eine gegen den Druck der Pfafferei empörte kräftige Gesinnung, welche sich in diesen skeptischen Ergüssen zu trösten suchte, auf einem Planeten leben zu müssen, wo es Pfaffen gibt. Die Haltung des Lateinischen Manuscriptes ist zuweilen unbeholfen und hart, allein immer würdig; die des französischen ist glatter und ausgeführter. Auch ist die Bildung, die in ihm sich auslegt, mannigfaltiger, feiner, im Historischen und Physikalischen reicher und in Parallelen aller Art witziger und fleiſsiger. Der Ton ist oft spielend, selbstgefällig und zuweilen ganz bei der Oberfläche des Spottes bleibend, wogegen das Lateinische immer einen weiteren und gemüthlicheren Hintergrund zeigt. Alles, was die französische Philosophie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts in der theologischen Sphäre Verneinendes entwickelt hat, findet sich hier involvirt und oft mit einer frappanten Kürze hingestellt.

Man würde durchaus ungerecht sein, wenn man diese Invectiven und Angriffe schlechthin verdammen wollte, weil sie mit dem Glauben des Christenthums sich im härtesten Gegensatz befinden, denn man würde sich nicht auf den Punct stellen, der ihnen ihre Entstehung gab und also ganz unhistorisch in einer solchen Verwerfung nur eine Probe seiner Unfähigkeit ablegen, sich rückwärts in die Zustände und Interessen zu begeben, welche zum Theil das rege Leben mehrer Jahrhunderte ausmachten; man würde in einseitiger Befangenheit dem Denken, wie wenig es auch die Tiefe gefaſst habe, den kahlen und schlechten Vorwurf seines Daseins machen. Im Gegentheil ist das Unglück zu erwägen, in welchem die Gemüther gelebt haben müssen, die in diesen Schriften das Bekenntniſs ihres

Glaubens ablegten. Man muſs bedenken, welch' ungeheure Erschütterungen ein Bewuſstsein durchlebt haben muſs, bevor es im Stande ist, mit der sprödesten Verbissenheit alle die Fragen sich aufzuwerfen, von denen hier geredet wird, bevor es im Stande ist, mit freiem Muth allen den Vorstellungen, welchen die Meisten gläubig vertrauen, sich miſstrauisch zu entfremden, von allem Bestimmtwerden durch die Meinung sich zurückzuziehen und, mit Verschmähung aller Autorität, den Versuch zu machen, in sich selbst, im begreifenden Denken, die Wahrheit zu finden. Die mit einer solchen Vereinsamung ganz nothwendig verbundene innere Zerrissenheit ist so etwas Ehrwürdiges, daſs sie selbst da, wo sie im Stolz auf ihre Redlichkeit grob und höhnisch wird, eher Mitleid als schnöde Begegnung verdient. Dies sei — man wird uns hierin nicht miſsverstehen — zu Gunsten unserer Verfasser gesagt, um in Etwas den Fluch von ihnen zu nehmen, der sie immer von Seiten der Orthodoxie als verabscheuungswürdig betroffen hat. Wir können uns nicht enthalten, gleichsam erläuternd, das Urtheil herzusetzen, welches Hegel in seiner Schrift von der Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systemes über den Materialismus der französischen Philosophie gefällt hat. Er sagt: „wenn die westliche Lokalität der Bildung, aus der dies System hervorgegangen ist, es aus einem Lande entfernt hält, so ist die Frage, ob diese Entfernung nicht aus einer entgegengesetzten Einseitigkeit der Bildung herstammt; und wenn sein wissenschaftlicher Werth auch ganz gering wäre, so ist zugleich nicht zu verkennen, daſs z. B. im *Systeme* *de la Nature* sich ein an seiner Zeit irregewordener und sich in der Wissenschaft reproducirender Geist ausspricht, und wie der Gram über den allgemeinen Betrug seiner Zeit, über die bodenlose Zerrüttung der Natur, über die unendliche Lüge, die sich Wahrheit und Recht nannte, wie der Gram hierüber, der durch das Ganze weht, Kraft genug übrig behält, um das aus der Erscheinung des Lebens entflohene Absolute sich als Wahrheit mit ächt philosophischem Bedürfniſs und wahrer Spekulation in einer Wissenschaft zu konstruiren, deren Form in dem lokalen Princip des Objektiven erscheint, so wie die deutsche Bildung dagegen sich in die Form des Subjektiven — worunter auch Liebe und Glauben gehört — häufig ohne Spekulation einnistet.“

Mit vollkommenem Recht hat sich der Geist der christlichen Welt gegen die Anerkennung von Producten gestemmt, welche, obwohl in ihrem Schooſs erzeugt, ihm dennoch der Sache nach schlechthin entgegengesetzt waren. Sie erklärte damit, daſs solche Werke nicht ihre Werke seien. Die Verweigerung des Anerkennens hat sich auch positiv gegen die Producte bethätigt, indem man auf ihre Vernichtung ausging. Die Exemplare solcher Werke wurden im Verkauf verboten, wurden mit Gewalt zerstört, öffentlich verbrannt und die Verfasser derselben, wenn sie anders bekannt wurden, wo nicht hart verfolgt, doch mit Indignation angesehen; sie wurden vom heiligen Geist der Gemeine als Auswürflinge, die gegen ihn gesündigt hatten, excommunicirt. Aber so natürlich eine solche Verurtheilung erscheint, so nothwendig der eine

Widerspruch den andern gegen sich erfahren muſs, so braucht doch auch kaum an die Willkür, Einseitigkeit und Kurzsichtigkeit erinnert zu werden, welche in der Proscribirung famöser Producte nicht selten geurtheilt haben. Der Haſs, die durch Gewohnheit geheiligte Bornirung und Selbstgenugsamkeit der Parteien hat nicht minder gerichtet, als die Vernunft. Ohne an Spinoza's und Fichte's jetzt vertilgte Verkennung erinnern zu wollen, so ist der *Index librorum prohibitorum* der Römischen Curie ein eben so welthistorisches Beispiel in unserer Geschichte, wie vor Jahrtausenden in der Chinesischen die Vernichtung der alten religiösen Reichsschriften, deren Existenz der politische Egoismus so barbarisch zu annihiliren suchte. — Auch die Schriften *de tribus Impostoribus* haben das Geschick gehabt, als atheistisch verketzert zu werden und mit Recht. Jedoch lieſs die Unbekanntschaft derselben sie nur in einem um so grelleren Licht der Ruchlosigkeit erscheinen und noch im Anfang vom letzten Decennium des vorigen Jahrhunderts ward die Ausgabe, welche C. Ch. E. Schmid davon veranstaltete, unterdrückt. Diese Pietät gegen den Glauben ist aber, wie wir glauben, nicht am rechten Ort. Denn die äuſsere Entfernung, das bei Seite Legen des Zweifels ist keine Vernichtung desselben und gibt ihm sogar das Ansehen einer Bedeutung, die er an sich nicht hat. Auch sind die Argumente dieses Skepticismus jetzt so allgemein bekannt und in anderen Formen vorhanden, daſs uns weniger der Inhalt, als die Art und Weise seines Vortrags frappiren kann. Im Ganzen aber ist derselbe so sehr einer vergangenen Zeitbildung angehörig und von dem neuen

Standpunct, welchen der Geist sich im Leben und in der Wissenschaft errungen hat, so sehr überwunden, daſs wir jetzt ohne Rückhalt an diese Producte erinnern dürfen, welche nur durch die Kühnheit, ja Frechheit, womit sie dem Glauben widerstreiten, ein Anrecht auf ihr Angedenken erworben haben.

Indem wir daher diese Zweifel hier von Neuem vorlegen und auf ihr Entstehen uns hinwenden, wie sie nämlich sich entwickeln konnten, haben wir uns zugleich eine Widerlegung ihres Bestehens vorgesetzt, in der wir jedoch die möglichste Kürze beobachten werden. Unsere Betrachtung führt das Unbequeme mit sich, was die Schriften selbst veranlassen, eine nicht methodische, sondern mehr äuſserliche und discursive Reflexion zu sein, da wir genöthigt sind, den einzelnen Paragraphen und deren zufälligem Räsonnement zu folgen und, um nicht in eine unangemessene Weitläuftigkeit zu gerathen, nur das Wichtigste herausheben können. Dies Räsonniren ist schon äuſserlich der Verräther von der Schwäche der Verfasser und kann ihnen nur insofern zu Gute gehalten werden, als man sie wie Recensenten der Religionen zu betrachten hat, Recensenten aber nicht wohl systematisch zu Werke gehen können.

Der Unterschied beider Schriften besteht darin, daſs die Lateinische eine Menge Zweifel gegen die Wahrheit aller Religion anregt und, nachdem sie Alles wanken sieht, eine Kritik aller Religion fordert, um sich der Wahrheit allseitig und gründlich zu vergewissern. Als positives Fundament jenes Negirens liegt der Materialismus im Hintergrunde, der sich aber seiner noch nicht recht bewuſst geworden ist. Diese Gewiſsheit enthält die Französische Schrift, welche daher neben ihrem Skepticismus zugleich den Dogmatismus aufstellt, von dem aus ihre Zweifel sich erheben. Man sieht recht, wie der Materialismus in dieser Härte nur in Opposition mit einem Glauben sich erzeugen konnte, in dessen Tiefe die Natur besiegt war, und insofern ist auch der moderne Materialismus etwas ganz Anderes, als der Orientalische Hylozoismus, antike Realismus u. s. w., weil diese bei ihrer Bildung nicht mit dem Bewuſstsein des absoluten Geistes in Widerspruch traten. In beiden Schriften ist die Schöpfung der Natur so wenig begriffen, als die Natur des Geistes; erst, wenn dieser verstanden wird, enträthselt sich auch die Natur. Die Freiheit des Geistes verschwindet unsern Verfassern in die Nothwendigkeit der Natur und die Natur selbst wird nur mechanisch als das Bestimmtwerden eines Objectes durch ein anderes von ihnen genommen. Die Geschichte ist nur als Evolution des Egoismus aufgefaſst und nach diesem dürftigen Maaſsstabe sind Moses, Christus und Mohamed beurtheilt. Die Offenbarung wird nur als Factum der göttlichen Willkür, nicht als immanente Bestimmung des Geistes, als seine ewige Thätigkeit, als die absolute Thatsache erkannt. Endlich das Erkennen selbst ist durchaus nur das des abstracten Verstandes. Der abstracte Begriff wird als für sich allgemein gültig hingestellt und in seiner gasartigen Isolirung, als Natur, Vernunft, Bewegung, Einheit u. s. w., welche für Klarheit und Evidenz genommen wird, der Bildlichkeit der Phantasie entgegengesetzt. Was sich nun in jener oberflächlichen Weise, die es nur zur Identität, als der Abstraction von dem Unterschiede, nimmermehr aber zur negativen oder in sich selbst unterschiedenen Identität bringt, verständig begreifen läſst, das gilt den Verfassern als Wahrheit, was nicht, als Einbildung und Meinung. So unterscheiden sie, der eine *intellectus* und *imaginatio*, der andere *entendement* und *imagination* oder *fantaisie*. — Aber weil sie nun selbst die Widersprüche, worin sie sich verwickeln, nicht wieder erkennen, bringen sie es auch meist nur zu einem negativen Verfahren. Sie reden immer von dem, was nach ihrer Meinung nicht sein kann, aber das Sein selbst, die Wahrheit, sucht man bei ihnen vergeblich; sie stürzen den Leser in einen Strudel der ergreifendsten Zweifel, ohne ihn wieder herauszuziehen. Zwar bemühet sich der Franzose, etwas Positives zu geben, aber im Ganzen beherrscht ihn die Lust an der Zerstörung des Positiven. In der Consequenz der materialistischen Weltansicht werden beiden Verfassern alle Religionen zu Wirkungen unendlichen Betrugs. Die besondere Erfindung einer Religion — wie wenn einer eine Maschine ersinnt — setzen sie als von Einem ausgegangen, die Erhaltung der Täuschung aber als das Product des Organes der Religion, der Priesterschaft, welche nämlich diese himmlischen Täuschungen zu ihrem irdischen Vortheil gar pfiffig zu benutzen wisse. Sie unterscheiden daher das unwissende Volk, was zur Aufnahme jeder Berückung durch seine geistige Unmündigkeit fähig ist; sodann die Pfaffen, welche so viel Nachdenken haben, jene Unwissenheit kluger Weise so zu verwenden, daſs das Volk ihnen dienen, sie ernähren und zu ihrer Schwelgerei beisteuern muſs; und endlich die wahrhaft Wissenden, welche sowohl von der Roheit des niederen Volkes frei sind, als auch die Niederträchtigkeit der Pfaffen verachten, die alle übrigen Menschen nur als Mittel ihres Wohlbehagens ansehen und sie daher im weltlichsten Sinne nur als Diener ihrer Gottheit gelten lassen. Diese Stimmung gegen den herrschsüchtigen Klerus, diese tieſste Empörung gegen den Despotismus unwirklicher Autorität war besonders in Frankreich seit dem vierzehnten Jahrhundert heimisch, und steigerte sich fortwährend, wie sie denn jetzt noch durch die Anstrengungen der alten Hierarchie, ihr gewohntes Uebergewicht gegen die sich selbst zur Vernunft bestimmende Freiheit zu erhalten, immer lebendig ist.

I.

De Impostura Religionum.

Der Verfasser hebt mit der Bemerkung an, daſs das Sein Gottes und die Verehrung desselben von Vielen als nothwendig behauptet werde, noch ehe sie einmal, was Gott und was Sein sei, begriffen hätten. Denn Sein ist, so fährt er fort, den Körpern und Geistern gemeinsam, weshalb es nothwendig wird, diesen Unterschied des Seins in sich aus ihm selbst und den Unterschied des Seins Gottes von Allem, was er nicht ist, zu entwickeln, eben so sehr, als den Begriff der Verehrung Gottes.

Diesen Anfang kann man sich gefallen lassen, weil er auf Bestimmtheit in der Vorstellung von Gott dringt und nicht unbesehen einem Gott und einem Dienst Gottes sich anvertrauen will. Die Wissenschaft muſs diese Ruhe haben, es zu erwarten, als was und wie Gott ihr sich manifestiren werde. Wollte sie ihn schon zuvor, ehe er selbst sich dazu bestimmt, als den Einen, Mächtigen, Weisen, Richtenden, Liebenden u. s. f. anerkennen, so würde sie ihn, sich zu manifestiren, verhindern und das Wissen von ihm, wie er an sich ist, eben durch jene mitgebrachten Voraussetzungen ersticken. Allein anstatt das sich aus jeder, schon bestimmten, Vorstellung Gottes, Zurückziehen dahin aufzuheben, sich in das Element des absoluten Erkennens zu versetzen, greift der Verfasser zur Bestimmung Gottes als des unendlichen Wesens, nimmt sie aber nur subjectiv in dem Sinne, daſs man seine Grenzen weder wisse noch auch fassen könne. Die Verwechselung des schlechten Unendlichen mit dem wahrhaft Unendlichen ist hier offenbar.

Weil er nun das *actu Infinitum* nicht begreift, so kann und muſs er tadeln, daſs man Gott zum Schöpfer des Himmels und der Erde mache, ohne zu sagen, wer sein Schöpfer sei? Diese Frage zeigt schon, daſs sie nicht weiſs, was Schaffen ist. Denn Schaffen ist schlechterdings Selbstbestimmung des Seins zum Dasein, nicht Setzen eines Daseins durch ein Sein, was nicht selbst in dem Werden des Daseienden durch dasselbe seiner sich entäuſserte. Schaffen ist also mit dem Begriff des wahrhaft Unendlichen identisch. Nur dies schafft und ohne zu schaffen, d. h. ohne das Endliche zu setzen und zugleich zu negiren, ist es nicht das Unendliche. Der Verfasser, der nur die mathematische Linie eines nie endenden Fortganges für das Unendliche nimmt, kann daher auch keinen Aufschluſs in der ihm sogleich sich aufdrängenden Erinnerung des Satzes finden, daſs Gott der Grund seiner selbst und von keinem Anderen, als von Sich sei. Diese Bestimmung ist die wahrhafte, denn in dem Begriff, daſs Gott das absolute Sein ist, was sich selbst setzt, liegt sowohl die einfache Einheit und Gleichheit Gottes oder der Idee mit sich, als auch, daſs sie über die Unterschiede ihrer als des natürlichen und geschichtlichen Lebens des Geistes übergreift und so nur durch ihre Freiheit die Urheberin aller erscheinenden Nothwendigkeit und Freiheit, der ewige Begriff derselben ist. Für sich freilich ist die Aseitas vorerst mit dem Begriff der Spinozistischen Substanz als *causa sui* dasselbe. Der Verfasser meint, daſs die, welche diesen Satz vertheidigen, nicht verstehen, was sie sagen. Aber man sieht bald, warum er so meint. Er nämlich müſste einen Anfang, einen Grund haben, der als Ursach auſserhalb seiner Wirkung bliebe, wogegen Gott dieser ewige Kreislauf ist, der von sich als Ursach zu sich als Wirkung und von sich als Wirkung zu sich als Ursach in unendlicher Bewegung übergeht. Allein dieses Arbeiten Gottes im Schaffen der Welt ist so wenig sinnlich zu sehen, als der rollende Umschwung unserer Erde von uns sinnlich gesehen wird; vielmehr ist die Bewegung, weil sie als sich selbst der Zweck von sich ausgeht und im Ausgang eben so sehr in sich zurückgeht, vollkommen still und ruhig, wie Aristoteles sagt, das unbewegt Alles Bewegende.

Der Verfasser versteht daher den Satz von der Anfanglosigkeit Gottes oder daſs er selbst sich der ewige Anfang sei, nur subjectiv, daſs man damit, den Anfang, den eigentlichen, nicht fassen zu können, versichere. Für ihn würde freilich ein eigentlicher Anfang Gottes der sein, wenn ihm wie von der Edition eines Buches das Jahr, der Druckort u. s. f. angegeben werden konnten. Weil ihm nun, daſs Gott ohne Anfang sei, eine bloſse Meinung zur Verbergung des Nichtwissens ist, so folgert er spöttisch, daſs man ja eben so gut, wie daſs man Gottes Anfang nicht fasse, das Nichtsein Gottes darum versichern könne, weil man sein Sein nicht fasse. Dies Verfahren, sein zufälliges Wissen und Nichtwissen zum Werth objectiver Bestimmungen zu erheben, nennt er übrigens mit Recht die erste

Regel der Unwiſſenheit. — Dieſen Spott über das nur ſubjectiv ſich verhaltende Wiſſen treibt er bei ſeiner Betrachtung des *Proceſſus in Infinitum* noch weiter. „Er iſt nicht, heiſst es. Warum nicht? Weil der menſchliche Verſtand bei irgend etwas ſtehen bleiben muſs. Warum ſoll er es? Weil er es ſo zu thun pflegt und weil er über ſeine Schranken hinaus Nichts denken kann. Alſo wäre es wahr, daſs darum, weil Ich den Fortgang in's Unendliche nicht faſſe, er auch an ſich nicht exiſtirte?"

Ohne rechten Zuſammenhang wirft ſich der Verfaſſer hiergegen als hiſtoriſches Zeugniſs des *Proceſſus in Infinitum* die chriſtliche Trinitätslehre ein, daſs der Sohn von Anfang an gezeugt, der Geiſt ohne Beginn ſpirirt werde; der Sohn wird in's Unendliche gezeugt, der Geiſt in's Unendliche ſpirirt; denn hätten Zeugung und Spiration je einen Anfang genommen oder würden ſie je aufhören, ſo würde damit der Begriff ihrer Ewigkeit verletzt werden. Der Verfaſſer läſst hierbei in ſeinem Ton die Ironie durchblicken, dafür zu halten, daſs man, weil die Aeternität als eines der Prädicate Gottes überhaupt geſetzt werde, dem Sohn und Geiſt als ihm integrirenden Momenten ebenfalls dies Prädicat zukommen laſſe, weniger, weil man wüſste, warum, als vielmehr, um dem einmal für die Gottheit recipirten Begriff der Aeternität nicht wehe zu thun. Hätte er ſich jedoch nur näher darauf eingelaſſen, ſo würde er ſchon im Katechiſmus gefunden haben, daſs eben Sohn und Geiſt Beſtimmungen Gottes ſelbſt ſind, welche daher nicht in der Zeit erſt zu ihm hinzugekommen, ſondern als ihm weſentlich immer in ihm sind. Wäre Gott freilich erst von da an, daſs wir die christliche Religion als Erscheinung in den Lauf der Geschichte eintreten und die Trinität, d. h. den absoluten Geist, auch für das Bewuſstsein Aller offenbar werden sehen, der Dreieinige, so würde allerdings das Prädicat der Ewigkeit für den Sohn und Geist Gottes etwas Affectirtes und Lächerliches sein. Aber die Bestimmung der göttlichen Substanz, Subject oder Sohn und in diesem Unterschiede ihrer als Substanz und Subject die Einheit mit sich selbst oder Geist zu sein, ist eine solche, die mit der wahrhaften Idee Gottes als der an und für sich seienden und sich absolut wissenden Wahrheit dasselbe ist.

Im Folgenden wird aus dem halben Begriff der Vermittelung eine elende Rechtfertigung der ethnischen Religionen versucht. Der Ethnicismus beruhe auf der Annahme mehrer vermittelnden Götter. Mittlere Götter seien in jeder Religion; nur scheine durch die Annahme einer Mehrheit derselben die Einheit des göttlichen durch seine Natur über die Menschen erhobenen Wesens wankend gemacht zu werden. Doch abgesehen davon, daſs schon nach der eigenen Auffassung der weisesten Heiden die Kämpfe und Vermählungen der Götter mystisch zu verstehen wären, so hätten ja auch Moses und Josua auf Befehl Gottes groſse Schlachten geliefert, so hätte ja Abraham Gott zu Ehren sogar ein Menschenopfer begehen wollen, so hätte Mahomed den Anhängern seiner Superstition die Herrschaft über die Erde versprochen und auch die christliche Kirche hartnäckig die Unterjochung ihrer Feinde sowohl geweissagt als angestrebt. Die Polygamie sei durch Moses, Mohamed und noch Einigen auch im Neuen Bunde erlaubt. Habe nicht der heiligste Gott selbst mit einer Jungfrau den Sohn Gottes erzeugt? Das Lächerliche der Idole und des Cultus aber finde sich nicht weniger auch in nicht heidnischen Religionen und sei mehr von den Priestern gebildet, als unmittelbar aus den Religionen hervorgegangen. — Die Beschaffenheit dieser Einwendungen fordert in unserer Zeit keine besondere Widerlegung. Wir wollen nur den einen Punct hervorheben, nämlich die ganz materialistische Auffassung der Geburt Christi, als ob die Zeugung des Sohnes Gottes durch den heiligen Geist physisch geschehen sei. Der Verfasser glaubt nicht an eine solche Vermählung Gottes mit Maria; aber warum stellt er das Dogma von der Empfängniſs Christi nur in Parallele mit den Göttererzeugungen des Polytheismus? Warum geht er nicht auf das Dogma ein? Gewiſs, wäre der heilige Geist auch der natürliche Vater Christi, wie Maria seine natürliche Mutter ist, so würde die Heiligkeit Christi eine angeborene und damit nicht freie, nicht geistige, mithin gar keine heilige sein; denn die Jungfräulichkeit der Mutter und ihre — wie soll man sagen, geistige — Schwängerung würde dann der Grund dessen werden, was allein in der Freiheit des Geistes, nicht in einem physischen Act der Zeugung seinen Grund hat. Nur die Verirrung des abstracten Verstandes, das Unwesentliche, wie doch das Geborenwerden ist, für die Sache zu nehmen, nur die Verlegenheit der Einsicht, wie denn Christus dem Zusammenhang der Erbsünde entrissen sei, und das eigensinnige Hängen an Mysterien, welche keine sind, kann dazu verführen, sich die Zeugung Christi durch den heiligen Geist in aller Crafsheit sinnlich vorzustellen und damit die Verspottung des von einem solchen Wunder aller Wunder gereizten Verstandes nach sich zu ziehen. Der Verstand zersetzt sich dann in die Extreme wundersüchtigen Glaubens und platten Absprechens des Wunderbaren. Unser Verfasser spricht seinen Hohn nicht deutlich aus, aber, um sich aufzuklären, hätte er doch nur auf Christus selbst achten können, welcher sich nie auf seine wunderbare Zeugung, als auf eine Autorität beruft und dessen Mutter, Brüder und Landsleute nie etwas davon erwähnen. Wirklich wäre auch mit einer solchen Zeugung durch den Geist zwischen ihm und uns, die wir ihm als unserem Vorbilde nachfolgen sollen, eine Kluft befestigt, die darum unbesiegbar wäre, weil sie keine geistige, sondern eine sinnliche sein würde, da Niemand seine natürliche Geburt, wohl aber Jeder, wenn er in sich gehen will, seine wahrhafte Geburt als die Wiedergeburt durch den heiligen Geist in seiner Gewalt hat. Die natürliche Geburt ist ausschliefsend, indem jeder als Einzelner von anderen Eltern geboren wird. Die geistige ist eine gemeinsame als der Zweck und das Wesen des menschlichen und göttlichen Lebens überhaupt; so hat Jeder von uns einen anderen Vater und eine andere Mutter auf der Erde, wir alle aber haben nur Einen Vater im Himmel, den Vater Christi.

Der Verfasser erwähnt noch mehre Definitionen Gottes; ohne auf eine Kritik derselben einzugehen und kommt sodann auf den Unterschied im Grunde seiner Verehrung, der von Einigen in die Furcht, von

Andern in die Liebe der unsichtbaren Gewalten gesetzt werde. Die Liebe entstehe durch das Wohlwollen, was die Dankbarkeit hervorrufe, denn Wohlthaten der Feinde, wollten auch die Heuchler (die Christen) dies nicht zugeben, reizten den Haſs nur um so tiefer auf. Wie solle nun aber Liebe aus dem Wohlwollen dessen entstehen, der den Menschen, obwohl er seine Schwäche und Labilität voraussah, in das höchste Verderben stürzte? Das Geheiſs, von der verbotenen Frucht nicht zu genieſsen, sei eine Verhöhnung alles Verbietens, gerade als wenn ein Vater, der seine Kinder liebt, ihnen nichts desto weniger eine tödtliche Waffe mit dem Befehl, sie nicht anzurühren, vorlegte. Nicht Liebe sei daher das Element der Verehrung Gottes, sondern auf der einen Seite Furcht vor der unsichtbaren Macht, welche auf der andern Seite als die Hoffnung erscheine, für den Dienst belohnt zu werden. So werde der groſse Mogul von den Seinen verehrt. — Daſs nun (nach der christlichen Lehre) das Elend der Menschen durch die schmähligste Aufopferung des Sohnes Gottes zurückgenommen werde, deren Qual so groſs, als die der Sünde sei, das sei etwas so Ungeheures, daſs auch die Barbaren von einer so grausamen Liebe nichts wüſsten. —

Schneidender kann wohl der Miſsverstand der christlichen Versöhnungslehre nicht ausgesprochen werden und man sieht hier recht handgreiflich „ wie schwer es dem Gemüth wird, den Verstand jener Worte des Vaterunsers zu fassen: „und führe uns nicht in Versuchung!“ Oder so weit zu kommen, wie Paulus, wenn er in der Betrachtung der Gnade zu fragen genöthigt ist, ob wir sündigen sollen, damit die Gnade desto mehr sich an uns verherrliche. Der Verfasser, in seiner äuſseren Reflexion befangen, nimmt sowohl den Sündenfall und seine mythische Vorstellung, als die Erlösung, für ein von Gott angeordnetes Geschehen, zu welchem er sich gleichsam wie der Regisseur verhalte, der das Ganze in Scene setze. Gegen diese Auffassung der Religion als einer Historie spricht er nun die Zweifel des sinnlichen Verstandes aus. Allerdings wär' es ein sonderbarer Gott, der so seltsame Widersprüche in seinem Handeln entwickelte; seltsam, weil es Widersprüche wären, die durch sich selbst nimmermehr ihre Auflösung fänden. Der einfache Glaube, der nicht weiter darüber nachdenkt, wie er denn dazu komme, so und nicht anders zu glauben, kann sich bei der Vorstellung einer auſserhalb seiner geschehenen Verschuldung und einer äuſserlichen Vertilgung der Schuld beruhigen. Für ihn sind diese Facta Gegenstand eines unbegrenzten Zutrauens; er zweifelt so wenig an der Schuld und Versündigung des ersten, als an der Unschuld und Entsündigung des zweiten Adams. Aber der Trieb zu wissen zweifelt so lange, bis er sich von der Nothwendigkeit jenes vorgestellten Herganges überzeugt hat; bevor er diese gefunden, vermag er nicht still zu stehen. Die in unserem Fall gesuchte Nothwendigkeit hat aber keinen anderen Aufschluſs, als die Freiheit. Der Gedanke erkennt mit einer Gewiſsheit, gegen welche Gott selbst nichts einwenden kann, daſs das wirkliche Leben des Geistes auf Krücken ginge, daſs seine Geschichte das widrigste Schauspiel wäre, wenn die Entzweiung und Versöhnung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen etwas Zufälliges, wenn sie nicht die nothwendige Manifestation der Freiheit und ihrer Nothwendigkeit wäre. Es versteht sich, daſs es dem Begriff nicht darauf ankommen kann, ob die Geschichte ihm ein Schauspiel der Verworfenheit oder der Hoheit darbietet. Der Wunsch etwa, in der Geschichte lautere Herrlichkeit zu sehen und ihr unendliches Elend sich zum Besten einer Theorie zu verbergen, kann der Freiheit seiner Indifferenz gegen alle Meinung nicht in den Sinn kommen. Worte allein, wie Manifestation der Freiheit, Nothwendigkeit derselben, Offenbarung Gottes in der Geschichte u. s. w. können seine Ruhe nicht bestimmen. Wir können uns hier nur auf unseren Verfasser einlassen, welcher die Entzweiung und Versöhnung Gottes mit dem Menschen blos als äuſsere Geschichte nimmt; so würden sie allerdings zufällig sein, wenn das Böse durch einen solchen Act, als das Essen vom Baume der Erkenntniſs, und das Gute mit der Macht der Vernichtung des Bösen eben so durch einen, nämlich zeitlich abgegrenzten, Act der Liebe und des demüthigsten Gehorsams gesetzt wären. Die Theologie der christlichen Kirche lehrt, daſs das Böse nicht nothwendig sei und daſs der erste Mensch die Entzweiung seiner mit Gott nicht unumgänglich hervorzurufen gehabt habe. In diesem Gedanken von der Möglichkeit des Nichtsündigen drückt sie sehr gut auf negative Weise die positive Kraft der Freiheit aus. Aber umsonst ist es, die Entzweiung so zu denken, als wenn sie hätte ausbleiben können. Nach dieser Ansicht ist die Bequemlichkeit eines goldenen Zeitalters das Wahre und die ganze Geschichte etwas Verfehltes, was durch die Erscheinung Christi nur corrigirt wird. Indem nun dis Theologie ebenfalls lehrt, daſs Gott bei Erschaffung der Welt und des Menschen sowohl den Sündenfall des endlichen Geistes vorausgesehen, als *zugleich* den Rathschluſs seiner Erlösung durch die Sendung seines Sohnes gefaſst habe, gesteht sie die *Einheit* der Entzweiung und Versöhnung ein. Die Entzweiung oder das Böse ist eben so sehr, als die Versöhnung. Die christliche Religion als die Religion der Versöhnung setzt sich also die Entzweiung voraus. Ohne das Dasein des Bösen, ohne daſs der Mensch zu der Gewiſsheit über sich kommt, der böse zu sein, kann die christliche Religion gar nicht gedacht werden und gerade hierin zeigt sie, daſs das Gute und die Seligkeit nur von ihr wahrhaft ergriffen ist. Die Nothwendigkeit des Bösen ist aber nicht so zu verstehen, als wenn das Böse das Bleibende oder wie wenn es eben so berechtigt wäre, als das Gute, sondern sie gehört nur dem geschaffenen Geist an und das ist es, was man mit der Behauptung sagen will, daſs seine Nothwendigkeit nicht nothwendig sei, indem die Entzweiung als solche im menschlichen Geist existirt, der dem göttlichen sich für sich entzieht. Dagegen kann der allmälig trivial gewordene Satz nichts ausrichten, daſs damit das Böse pantheistischer Weise in Gott gesetzt, daſs es damit entschuldigt, d. h. doch wohl, zum Guten gemacht, und daſs Christo dann selber ein Minimum von Sünde zugeschrieben werde. Dies Letztere ist ein Lieblingsthema der Theologen, besonders derer, welche nicht wissen, was *Möglichkeit* ist. In jenen Einwendungen wird von der Versöhnung und davon abgesehen, daſs das Böse als für sich seiende Schuld nicht in Gott, sondern im Menschen existirt, daſs es als das Entzweiende nicht das Wahre, sondern sich selbst aufhebende Nichtige und daſs Christus der mit Gott versöhnte Mensch ist, der die Unfreiheit, in welche sich die Freiheit durch die Willkür des Bösen begibt, durch die Nothwendigkeit der Freiheit vernichtet.

Der Verfasser hat keine Ahnung von der göttlichen Freiheit, mit welcher die Heiligkeit identisch ist. Warum, fragt er, soll Gott verehrt werden? Bedarf er der Verehrung oder wird er durch sie versöhnt? In der menschlichen Gesellschaft entsteht alle Verehrung aus dem Gefühl gegenseitiger Bedürftigkeit. Einer ehrt den andern, um ihn für sich zu gebrauchen und der andere ehrt ihn, um wiederum bei Gelegenheit von ihm seinen Nutzen zu ziehen. Gott aber, der doch als sich selbst genugsam gedacht wird, würde im Bedürfniſs der Ehre nur Unvollkommenheit und Mangel verrathen. — So sehr man nun zugeben muſs, daſs im geselligen Leben die Menschen unter einander sich oft wie Dinge behandeln, die sie nach ihren Zwecken anwenden, verzehren u. s. f., so leicht sieht man jedoch, daſs unser Autor auch die Verehrung Gottes ganz äuſserlich als ein Thun nimmt, was sich nicht in sich selbst befriedigt. Als wenn die Verehrung Gottes etwas Anderes wäre, als sein Dasein im menschlichen Geist? Der Cultus der Religion ist ja nicht eine äuſserliche Abgabe, ein Mittel, wodurch Gott zufrieden gestellt würde, sondern er ist die Versenkung des einzelnen Geistes in seine eigene Tiefe, in seinen absoluten Geist, er ist Andacht. Wo die Vereinigung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen fehlt, wo im Cultus die Erhebung des Menschen zu Gott ausbleibt, ist nur die gedankenlose Schaale des Dienstes, nicht er selbst da. Der Dienst Gottes ist nicht, wie unser Autor mit seinem groſsen Mogul zu verstehen gibt, der des Knechtes, welcher dem Herrn dient, ohne im Dienst anders, als nur eigensüchtiger oder furchtsamer Weise bei sich zu sein, sondern er ist der Act der höchsten Freiheit; ohne Gottes Gegenwärtigkeit ist der Act Nichts. Nicht im Dienst seiner selbst, insofern er in seinem Denken und Handeln vom Dasein des Göttlichen in demselben abstrahirt, nur im Dienst Gottes, oder sofern er in seinem Dasein zugleich das göttliche setzt, empfindet der Mensch seine wahrhafte Freiheit und Würde, welche keine andere, als die Gottes selbst ist.

Wie oben beim Processe *in Infinitum* macht sich der Verfasser gegen seine Theorie den Einwurf des *consensus omnium gentium*, und durch die Mangelhaftigkeit dieses Beweises für die Existenz Gottes und für die Nothwendigkeit seiner Verehrung ist ihm diesmal Vorschub gethan. Denn dieser Beweis beruht auf der Erfahrung. Die Erfahrung aber, weil sie von der Erforschung des Einzelnen abhängt, ist unerschöpflich. Sie ist also nie zu vollenden und daher nie und nimmer so genügend, als der speculative Beweis, der aus sich selbst klar ist und für sein Licht der Beleuchtung von Auſsen nicht bedarf. Die wirklich speculative Seite des Beweises *a consensu gentium*, nämlich die Negation des einzelnen Ich und das Umschlagen desselben von der Gewiſsheit, die es von sich hat, in die Gewiſsheit seiner Unvollkommenheit, berührt der Verfasser nicht. Von hier aus würde er gesehen haben, wie er die Erscheinung des ontologischen Beweises ist. Statt dessen geht er blos auf die beschränkte Kenntniſs derer, welche sich auf diesen Beweis stützen, bis auf die Individuen, indem er fragt, ob nicht gerade im Hauptsitz der christlichen Religion, in Italien, die meisten Libertiner und Atheisten zu finden wären? Wo bliebe nun bei solchem Widerspruch die Uebereinstimmung aller Völker? — Nähme man aber auch die Existenz Gottes an, so könne doch für die Verehrung desselben die Anordnung eines Cultus durch die Vernünftigen kein Grund dafür werden. Denn diese sogenannten Vernünftigeren, die Auguren, Priester, Päpste, seien blos die Schlaueren, welche die Leichtgläubigkeit des Volkes miſsbrauchten, um durch ihre Lügen, vermöge welcher sie das Volk einschüchterten, gemächlich leben zu können; — denn nach seiner oberflächlichen Ansicht sollen nicht die Völker in ihrem Triebe, sondern einzelne Menschen, höchstens ein Stand, den Cultus erschaffen haben.

Wenn nun, fährt er fort, dies Universum von der Bestimmung und Direction durch ein Erstes Bewegendes abhinge, so würde dies Primitive selbst das erste Abhängige, Unfreie sein. Warum soll Gott nicht Alles so geordnet haben, daſs es nach einem einmal eingerichteten Gange bis zu einem gewissen Ziel fortgeht? Aber wollte er überhaupt ein Ziel setzen? Neue Besorgung, Sustentation des Geschaffenen ist unnöthig. Er konnte ja Jeglichem von Anfang an die Kraft der Dauer zur Genüge ertheilen. Warum soll man denn glauben, daſs er es nicht gethan hat? Denn man muſs nicht meinen, daſs er alle Elemente und Theile des Universums so besucht, wie der Arzt den Kranken. — Hier sehen wir die Ahnung der Schöpfung aussprechen; die Vorstellung Gottes als eines von der Schöpfung abgeschiedenen Wesens genügt nicht; der Verf. fühlt, daſs Gott damit selbst zu etwas Endlichem würde. Ohne der Welt, Natur und Geschichte, auf freie Weise immanent zu sein, würde sie gegen ihn ein Anderes ausmachen, was nicht von ihm durchdrungen wäre und in welchem er auf eine nur äuſserliche Weise lebte. Der Verfasser deutet daher das wahrhaft Unendliche als das an, was in der unerschütterlichen Sicherheit seiner selbst das Endliche frei läſst. Die Natur ist nicht ein Leben, worüber Gott von Auſsen her die Controlle führte, hier ein Erdbeben anrichtete, dort, etwa um eine Armee zu vernichten, einen grimmigen Frost einfallen, da die Ernten gedeihen lieſse, sondern durch ihn gesetzt, lebt sie auch aus sich. Eben so die Geschichte, von der wir oben schon gesprochen haben und die ohne Selbstbestimmung des Willens ein fratzenhafter Krüppel sein würde, mit dem man nur Mitleid haben könnte, wie man denn ohnehin schon mit ihr oft genug Mitleid haben muſs. Aber diese Ahnung der unendlichen Freiheit ist dem Verfasser wie ein Blitz, denn weder eine tiefere Begründung noch weitere Folgerung ist zu erblicken.

Er geht auf das Gewissen über, als das, wie man meint, unabweisliche Zeugniſs von der Existenz eines richtenden Wesens über uns, dem dies oder jenes als seinem Cultus durchaus entgegen miſsfällt.

Pfiffig — oder kurzsichtig — lehnt er hierbei die Untersuchung über das Wesen des Guten und Bösen ab, und deducirt diesen Gegensatz nur kurz aus dem oben aufgestellten Princip der gegenseitigen Bedürftigkeit der Menschen. Denn wer sich in den Verdacht setze, den Mangel, statt ihm abzuhelfen, zu fördern, errege damit den Hafs der Anderen und müsse daher fürchten, dafs auch ihm die Unterstützung, deren er bedürftig, von ihnen vorenthalten werde. Darnach würde also die Furcht der Hülflosigkeit Princip des Guten und Bösen werden und in einer solchen Ethik zwar die Gemeinschaftlichkeit des egoistischen Interesses, aber keine innere Bestimmung des Sittlichen enthalten sein; nach ihr wäre der Nutzen das Herz, was alle Pulse menschlichen Handelns bewegte.

So handeln auch, fährt er fort, die das Licht der Schrift nicht kennen, nach dem natürlichen Zuge ihres Gewissens. An Verstand und Vermögen scheinen die Thiere dem Menschen nicht nachzustehen und allein die rohen Bauern, der gute Alexis und Thyrsis, vertrauen sich dummer Weise den dummen Speculationen müssiger Gehirne an. Die grofsen Philosophen erzählen dir den Traum des Pompilius, seinen Beischlaf mit der Nymphe Egeria, schaffen den Pan, die Faunen, unbekannte Götter u. s. f. und lassen sich das Beste von deiner Heerde und vom Schweifs deiner Arbeit zu Gute kommen. Die Vernunft dieser Priester bringt nur Lächerlichkeiten hervor, Anzeichen und Steine zu verehren; und wenn einfältige Weiblein dem Franciscus, Ignatius und Dominicus so eifrig nachjagen, soll man darin das Dictat der Vernunft finden? Nach dieser bitteren Invective gegen die Priesterschaft gibt er das Sein, die Verehrung Gottes, das Zeugniſs des Herzens von ihm zu. Was ist's nun weiter? Wir folgen dem Trieb unserer Natur. Aber diese wird, so sagt man, als unvollkommen erkannt. Worin? Sie genügt, um die menschliche Gesellschaft ruhig auszubilden. Denn man sieht nicht, daſs diejenigen, die zu einer anderen Offenbarung der Religion sich bekennen, ihr Leben glücklicher verbringen. Der Unterschied der Religion macht keinen Unterschied des Glückes. — Aber Gott fordert auch mehr von uns, als ein glücklich Leben; er fordert insonderheit, daſs wir ihn genauer erkennen. — Aber du, der du dies versicherst, leistest nicht, was du versprichst, welcher Religion du auch angehörst. Denn was Gott sei, wird in jeder Offenbarung weit dunkler, als zuvor. Wie willst du denn durch Begriffe des Verstandes dasjenige klarer hinstellen, was doch allen Verstand begrenzt? Was scheint dir von folgenden Aussprüchen: „Gott hat Niemand erkannt. Kein Auge hat ihn gesehen. Er wohnt in einem unzugänglichen Licht. Auch nach der Offenbarung noch ist er ein Räthsel.“ Woher weiſst du denn ferner, daſs Gott jene Forderung seiner Erkenntniſs macht? Etwa aus dem Drang des Verstandes, seine Schranken zu übersteigen und Alles vollkommener, als er es thut, zu verstehen? Oder weiſst du es anders woher? Aus besonderer Offenbarung. Wer bist du, der du dies sagst? Guter Gott! *Quanta revelationum farrago!* Du nennst mir die Orakel der Heiden? Diese verlachte schon das Alterthum. Die Zeugnisse deiner Priester? Ich bringe dir den Widerspruch deiner Priester? Kämpft mit einander! Aber, wer soll der Richter, was soll das Ende des Streites sein? Du holst die Schriften des Moses, der Propheten, der Apostel herbei? Der Koran stellt sich dir entgegen, welcher die Corruption derselben behauptet. —

Wir haben diese Stelle ganz hergesetzt, weil sie die Manier des Verfassers sehr anschaulich und von diesem mehr theoretischen Räsonnement seinen Uebergang zur Betrachtung der Geschichte der Religion macht. Er stellt sich darin sehr hoch und fährt gleich heraus: Du, der du hier in einem Winkel Europa's versauerst, bekümmerst dich nicht um die anderen Nationen und negirst doch ihre Religion? Mit welchem Erfolg, siehe du selbst zu. Denn jene negiren deine Weisheit mit derselben Leichtigkeit, wie du die ihre. Wie würde nicht die Lehre von den drei ersten Büchern der Veda's, wie würde nicht den Hervorgang der Welt aus dem Ei des Skorpions, und die Erde, stehend auf dem Haupte des Stieres, die Welt wunderbar überzeugen, *nisi infidus aliquis Deorum filius haec tria priora volumina furatus esset!* Die Unsrigen lachen hierüber. Aber wenn nur anders die Priester es so wollten, so würden sie hier schon ein neues Argument zur Stabilirung ihrer Religion finden. Von wo anders her wären denn sonst so unermeſsliche Lasten und ganze Wagen voll Lügen von den Göttern der Heiden entstanden? — Es ist merkwürdig, daſs er hier nicht allein die Veda's, sondern im Verlauf auch die Braminen und Chinesen erwähnt.

Alles Folgende geht auf eine Negation aller bestehenden Religionen hinaus. Daſs zweimal zwei vier ist, sei so klar, daſs man deswegen nicht nöthig habe, alle Mathematiker zu versammeln. Die Religionen aber seien sich unter einander so sehr entgegengesetzt, daſs sie weder im Anfang, noch in der Mitte, noch am Ende mit einander übereinstimmten und man halte, je nachdem man in irgend einer der historischen Religionen erzogen sei, diese besondere für wahr und die anderen für falsch. — Zu dieser Theorie wird der Verfasser durch seine Unfähigkeit getrieben, den concreten Begriff zu denken. Einheit ist das Bedürfniſs aller Erkenntniſs. Aber die Einheit, zu welcher das verständige Erkennen es bringt, verträgt keinen Unterschied in sich selbst. Seine Unterschiede liegen als lauter Einheiten neben einander und heben sich nicht durch sich zu einer Einheit auf, die sie als ihre Unterschiede in sich enthielte. Daher wird der Verstand zur Negirung aller Unterschiede in der Einheit getrieben. Er abstrahirt von den Differenzen, glaubt damit die wirkliche Wahrheit zu erreichen und thut nichts anderes, als daſs er sie tödtet, weil er ihr mit dem Unterschiede das Leben nimmt. Seine Einheit ist ein trauriges, einförmiges Dasein, ohne Veränderung, ohne Mannigfaltigkeit. Unser Verfasser will nicht gerade die Religion an sich, wohl aber jede besondere Gestalt derselben negiren. Indem er nun das Besondere als unwahr vernichtet, bleibt ihm eine Allgemeinheit und Einheit ohne Differenz übrig. Diese unterschiedlose Einheit ist ihm die natürliche Religion, deren vagen Begriff er nicht weiter bestimmt, als daſs sie es sei, welche man allein mit der Wahrheit und Billigkeit übereinstimmend finden könne und dafs jede andere Idee dagegen falsch sei Die natürliche Religion ist dasselbe Abstractum, wie das natürliche Recht, insofern dasselbe als im geschichtlich gebildeten Recht nicht existirend gedacht werden, oder wie das Urchristenthum, insofern dasselbe gegen das unsere das mangellose, mit der Erscheinung die Wahrheit des Wesens ausschöpfende sein soll, so dafs wir nach dieser Meinung ohne Nachtheil Alles vergessen könnten, was die christliche Welt in zwei Jahrtausenden hervorgebracht hat, ja es sogar müfsten, um in ächt christlicher Frömmigkeit leben zu können. Dies sind die gewöhnlichen Täuschungen eines unerzogenen Verstandes, der es liebt, die tausendfache, volltönige Harmonie der Idee zu einem einzigen trockenen Ton zusammenschrumpfen zu lassen. So will auch unser Verfasser von der Jüdischen, Mahomedanischen und Christlichen Religion nichts wissen, weil sie ihm zu bestimmt sind. In ihrer Beurtheilung benimmt er sich völlig wie ein Machiavellist, der nur die Herrschsucht des Egoismus als das einzige Motiv der Handlungen kennt und ein Handeln, was von sich selbst andere Motive angibt, nur für Heuchelei hält. Moses, in den Künsten der Aegyptier erfahren, habe sich zu einem grofsen Feldherrn und Dictator, so wie seinen Bruder zum Hohenpriester machen wollen; Christus habe sich durch sanftere Lockungen Anhänger verschaft; Mahomed die wilden Völker Asiens durch erdichtete Wunder, durch unendliche Versprechen und durch die Trunkenheit der Siege gewonnen. Eine Religion sei immer die

die Voraussetzung der anderen. Der Judaismus habe sich den Paganismus, der Christianismus den Judaismus, der Mahomedanismus, als der vermeintliche Verbesserer der einen wie der anderen, beide vorausgeschickt. Wenn nun aber Jemand, wie eben Moses, Mahomed, Christus, die Leichtgläubigkeit des Volkes gebrauche, ihm unter dem Schein irgend eines Nutzens den Wahn als Wahrheit vorzustellen, so könne dies Verfahren nicht anders als Betrug genannt werden.

Der Verfasser erblickt also in den geschichtlichen Religionen nur den Widerspruch gegen die wahrhafte Religion, die er im Sinne hat, aber auch im Sinn behält. Sein Ideal ist der Nebel der natürlichen Religion. Es ist wahr, daſs in diesem Gedanken das wichtige Moment der Identität der Religion enthalten ist. Da Gott nur Einer, da der Mensch wesentlich nur Einer, so fordert man, daſs auch die Beziehung beider auf einander, ihre Einheit, die Religion, nur Eine sein solle, weil sie nur eine sein könne. Einzusehen, daſs in den Religionen trotz ihrer Unterschiede diese Einheit da sei, ist dem Verstande so unmöglich, daſs er in seiner Abstraction bis zu dem Extreme gehen kann, jede Religion als die Idee der Religion gleich sehr erschöpfend anzusehen. Unser Verfasser will die Religion von den vielen Formen derselben auf ihre ursprüngliche Gestalt reduciren. Wofern aber eine besondere Religion durch einen eigenen Stifter sich etabliren wolle, so verlangt er eine Prüfung dieses Stifters. Weder das heilige Leben desselben, noch Wunder, die er auſserordentliche Handlungen nennt, noch die Bekräftigung desselben durch Berufung auf Autorität des machtvollen unsichtbaren Wesens sind ihm ausreichend, sondern er fordert auch die Zeugnisse Anderer und versteigt sich in seinem Ernst so weit, daſs man wirklich ansteht, ihn für Ernst zu nehmen. Denn er projectirt das Unausführbare. Weil nämlich in das Zeugniſs Anderer der Irrthum sich eben so einschleichen könne, als in das Zeugniſs des Religionsstifters über sich selbst, so sollen diese Zeugnisse wiederum durch die Zeugnisse Anderer, diese abermals durch das Zeugniſs Anderer u. s. f. ins Unendliche hin beglaubigt werden, weil die Bürgschaft der Wahrheit nur so volle Gewiſsheit erwerben könne, wobei die Tüchtigkeit der Prüfenden und Zeugenden als erste Bedingung sich von selbst verstehe, um nicht der Täuschung gemeiner Beweise und der Unredlichkeit der Gesinnung anheim zu fallen.

Mit diesem lächerlichen Vorschlag endigt sich der Aufsatz. Es ist fast, als ob ein Französischer Revolutionair den Antrag machte, eine Commission zur Untersuchung der Religion niederzusetzen, damit sie ihr Gutachten und ihre Entscheidung über dieselbe abgeben und die Nation alsdann nach ihrem Wohlgefallen aus der Autonomie der *majestas populi* die Religion an und aufnehmen könne, *ne quid respublica detrimenti capiat.* Unter den Gründen für die Nothwendigkeit jener Prüfung erwähnt er unter anderen auch die Verkennung der christlichen Religion als Beispiel eines Mangels an Kritik. Einige hätten über sie gespottet, weil in ihr der Kopf eines Esels verehrt werde (?); andere hätten sie perhorrescirt, weil die Christen ihre Götter aufäſsen und auftränken, was doch Alles unwahr sei. — Es ist merkwürdig, diesen Ausgang mit dem Eingang zu vergleichen. Dieser ist wirklich von speculativem Sinne tingirt; aber in der Impotenz, den Zweifel zum Stillstand zu bringen, nimmt der Verfasser nach vielerlei Räsonnement seine Zuflucht zu einer empirischen Ausmittelung der absoluten Wahrheit und sein schlieſslich projectirter *Consensus Doctorum* ist ein ärgerer Spott über ihn selbst, als das ironische Lächeln, womit er den *Consensus omnium gentium* ansieht.

II.

Le Livre des Trois Imposteurs.

Wir haben diese Schrift im Allgemeinen schon oben charakterisirt, als wir ihren Unterschied von der Lateinischen angaben. Nur sei es uns vergönnt, die Stellung, welche das Denken dieses materialistischen Skepticismus hier nimmt, mit einigen Worten noch näher zu bezeichnen. Der Zweifel als Gedanke will jeden Gegenstand in das einfache Selbst als den letzten Reflex des Bewuſstseins verwandeln. An sich ist diese Verwandlung oder diese Identität des Wissens von sich und des Wissens von Anderem schon da. Der Geist ist sich an und für sich seiner selbst und darum auch in der Natur und Geschichte seiner selbst bewuſst. Es ist nichts, was er nicht wüſste; er ist das Wissen. Aber das Selbstbewuſstsein des endlichen Geistes hat in seiner erscheinenden Bewegung die Thätigkeit nothwendig, den Schein aufzuheben, als wenn das Andere, was ihm Gegenstand ist, ein gegen es selbst Fremdes, an sich mit ihm nicht Identisches wäre. Die Veränderung widerfährt nicht dem Gegenstande an sich, sondern dem Bewuſstsein, für welches derselbe ist; sie ist nichts anderes, als die Vernichtung des Unterschiedes, in welchem sich das Bewuſstsein zunächst mit seinem Gegenstande befindet. Dadurch, daſs er absolut gewuſst wird, erhebt sich der Gegenstand zum

Selbst, und das Selbst, indem es den Gegenstand und in ihm sich weiſs, wird zum Gegenstande. Wenn nun dieser Proceſs nur zur Hälfte vollbracht, wenn also nur die Differenz des Gegenstandes und des Selbstbewuſstseins, keineswegs aber die Wiederherstellung des Gegenstandes im Selbst und des Selbstes im Gegenstande erreicht wird, so entsteht die Gefahr, diesen Widerspruch des einfachen Gedankens und seiner Einheit mit der Mannigfaltigkeit und Vielheit der Gegenstände zu fixiren. Es entsteht ein Verwerfen der Vorstellung als des innerlich angeschauten Gegenstandes durch den Gedanken als des sich selbst gleichen Wesens. Der Gedanke ist an sich überall da, wie der Magnetismus in jeder Körperlichkeit. Aber für das Bewuſstsein, für das Erkennen ist er überall nicht sogleich da. Es darf, um allseitig und gründlich zu ihm zu gelangen, die Mühe nicht scheuen, seine feste Stimme aus dem wunderlichen Chaos und Getöse der Empfindungen, Anschauungen u. s. w. herauszuhören. Wird es verabsäumt, in diesen Formen den ewigen Gehalt des Gedankens kennen zu lernen, so bricht sehr leicht ein Hochmuth dieses ungeübten, noch nicht durchgebildeten Denkens aus, die Vorstellung überhaupt, statt in sie einzugehen und in ihren Gemälden eben den Gedanken als vorgestellt, wie das Wort sagt, zu erblicken, vielmehr sie ohne weitere Würdigung als saftloses Fleisch zu verachten.

Diesen Standpunct hat unser Franzose. Er hat den abstracten Gedanken der Einheit als Materie, an welchem kahlen Felsen er nun den ganzen Reichthum der Religionen als lügnerische Phantasie zerschlägt. Das

Sinnliche, was dem Vorstellen als dem durch ein Individuelles sich repräsentirenden Gedanken anhaftet, ist ihm zuwider und mit seinem abstracten Denken hat er die Stuffe des Bewuſstseins hinter sich, wo die wesentliche Wahrheit bildlich erscheint. Aber er hat durchaus nicht den historischen Sinn und die Macht der Intelligenz, durch das Bunte und allerdings Sinnliche des Vorstellens auf den einfachen Grund desselben hinzuschauen und die Vorstellung, das Vorstellen, nur als ein Moment des sich entwickelnden Denkens zu erkennen, was in der fortschreitenden Bildung des Bewuſstseins sich von selbst in den Gedanken und weiter zum Begriff als seiner Wahrheit sich aufhebt. Er meint, daſs die Vorstellung schon darum, daſs sie Vorstellung, noch nicht Gedanke ist, auch an sich nicht Gedanke und Wahrheit sei. Dann freilich wäre die Religion in der Gestalt des Glaubens, wie nicht weniger die Kunst in der Fülle ihrer Gebilde schlecht berathen. Denn auf diese Weise würde Gewiſsheit und Wahrheit nicht eher in ihnen sein, als bis sie sich zur Philosophie umgebildet, damit aber auch sich selbst als Glaube und Kunst vernichtet hätten. Von Solchen, die der Philosophie unkundig sind, kann man diesen Miſsverstand sehr häufig aussprechen hören, als wenn die Philosophie die allein seligmachende Kirche sein wolle. Dem wahrhaften Philosophen ist es nie eingefallen, im Element des absoluten Geistes, in der Religion, Kunst und Wissenschaft, solche Distinctionen und solche Gradunterschiede zu machen. Es ist dies Geschrei das Treiben der kleinen Geister, die, zu ohnmächtig, um selbst zu speculiren, an der Speculation wenigstens dadurch Theil haben wollen, daſs sie unendlich viel und unendlich langweilig über die Anmaaſsung der Philosophie zu reden wissen, sich mit der Vorstellung beruhigen, daſs alle Speculation Wasser durch das Sieb schütte und endlich so dumm sind, die ironischen Worte des Teufels, womit er das Afterdenken persiflirt, als das Urtheil der Wahrheit über alle Speculation überhaupt zu nehmen; „glaub mir, ein Kerl, der speculirt, ist wie ein Thier auf dürrer Haide u. s. f.“ Allerdings kann die Philosophie nicht davon abgehen, alle Vorstellungen in das begreifende Denken aufzulösen und den in ihnen verhüllten Gedanken zu erkennen. Nicht, was in der Empfindung genossen, in der Anschauung empfangen, in der Vorstellung gesehen wird, geht der Philosophie verloren, nicht auch das Empfinden. Vorstellen und Anschauen büſst sie ein, als wenn nämlich der Philosophirende nicht mehr fühlte, vorstellte u. dgl.; über diese Formen geht sie durch das Denken als dem Element des schlechthin Allgemeinen und Nothwendigen hinaus, und diese Negation ist dem gewöhnlichen Bewuſstsein darum so unerträglich, weil in ihr der Geist seiner selbst durchaus bewuſst wird, indem er seiner Eigenheit sich entäuſsert. Diese Zerstörung der Phantasie, dies Verderben des Glaubens ist der Philosophie eigenthümlich, wie auch empirisch ihre ganze Geschichte beweis't. Eine Philosophie, welche Alles eben so im Bewuſstsein lassen wollte, wie es durch die Vermittelung der geselligen Oberfläche des Lebens sich darin vorfindet, welche der Form nach vom Glauben, von der Kunst, von der Historie sich nicht unterschiede, welche in diesem Inhalt das Nervengewebe des Gedankens nicht durchdringen wollte, würde eben, da sie nichts begriffe, auch nicht Philosophie sein. Diese muthige und rücksichtlose Stimmung, als welche nur die reinste Gewiſsheit der absoluten Wahrheit im Auge hat, muſs die Philosophie fordern; Schonung des Vorurtheils, Zärtlichkeit gegen alte oder neue Grillen sind bei ihr am unrechten Ort; daher denn auch die von den Philosophieen unaufhörlich angeregte Polemik. Nur der Verlust des eigenthümlichen Lebens (man wolle dies nicht miſsverstehen, als sei es uns darum zu thun, die Individualität mit Füſsen zu treten, was wir von ganzem Herzen verabscheuen) ist hierin Gewinn, so furchtbar dem harmlosen Gemüth, was in seiner Seligkeit dem Wurm des Gedankens noch fern steht, dies erscheinen mag. Darum hat nie ein Weib, was Philosophie sei, begriffen, und nie wird es ein Weib begreifen. Aus dieser Demanthärte des Gedankens stammt die Scheu des Gemüthes vor der Philosophie und die von ihm ausgehende Anschuldigung der Oede und Frechheit derselben. Die Philosophie, die über die Natur ihrer Thätigkeit ein Bewuſstsein hat, wie sie nicht anders kann, wird aber auch das Verhältniſs kennen, in welchem die Form, worin sie die Idee besitzt, zu den Formen steht, worin Kunst, Religion, Geschichte sie besitzen. Darum wird sie nicht, wie ihr gern imputirt wird, so thöricht sein, zu verlangen, daſs die anderen Formen der Idee in die ihrige auch im Leben sich auflösen und daſs nur die ihrige die gültige sein solle. Gott, das absolute Leben, ist von dieser Seite dem Philosophen nicht näher, als dem Bauer. Die Philosophie tritt hinter die

Erscheinung und ergreift das einfache Wesen, so daſs weder auf Erden noch im Himmel eine Form gefunden werden kann, die noch einfacher wäre. Aber sie kennt auch die subjectiven Schwierigkeiten zu gut, welche mit der Erkämpfung dieser Form verbunden sind, als daſs sie die Forderung universeller Popularität machen könnte; solche Postulate bleiben Postulate. Es ist daher von Seiten des Glaubens und der Kunst ungerecht, wenn sie im Gefühl des Unterschiedes, welcher zwischen ihnen und der Philosophie in Ansehung der Gestalt der Idee statt findet, die Philosophie selbst mit Intoleranz behandeln und sie als ihre tödtliche Feindin darstellen, welche nicht zu lieben, nur zu hassen sei.

Unser Franzose declarirt seinen Haſs gegen die Vorstellungen des Glaubens immerwährend und wir können denselben nur aus der Gereiztheit verstehen, in welcher sich das Bewuſstsein befindet, wenn es im Uebergange vom Vorstellen zum reinen Denken begriffen ist, aber in demselben sich noch nicht orientirt hat, sondern in der Ahnung der Gewiſsheit, welche sich hier bereitet, prahlerisch und leichtsinnig zu Werke geht. Ein Zusammenhang des Französischen Manuscriptes mit dem Lateinischen ist sehr wahrscheinlich. Zwar die speculativen Fragen des letzteren vom Dasein Gottes, von der Nothwendigkeit seiner Verehrung, vom Zeugniſs des Gewissens, vom Proceſs in's Unendliche, von der Abhängigkeit des Universums von einem ersten Princip, finden wir in jenem nicht. Aber die Ansicht von Moses, Christus und Mahomed ist nicht nur dieselbe, sondern auch viel mehr in das Detail gearbeitet, mit dem Streben, durch Antithesen, fernabliegende Gelehrsamkeit und durch steife Versicherungen der Wahrheit zu blenden. Wenn der Verfasser des Lateinischen zum Resultat seiner Untersuchung die Nothwendigkeit einer möglichst unbefangenen Prüfung der Religionen aufstellt, so ist der Franzose in seiner Theorie schon ganz entschieden und gibt eine magere Skizze seiner höchst abstracten Religion. Die historischen Religionen sind ihm ebenfalls ein Haufe eitler Imaginationen, welche der praktische Verstand dem zum Urtheil unfähigen Pöbel listig vorgeworfen hat, um durch diese saubere Vermittelung die Unwissenheit zu verführen und zu selbstsüchtigen Zwecken zu benutzen. In der Wuth gegen alle Pfafferei stimmt er mit dem Lateiner nicht blos überein, vielmehr übertrifft er ihn in derselben. Wollte man ihn nach einigen Aeuſserungen seiner Theologie für einen Spinozisten halten, so würde man ihm eben so sehr, als dem Spinoza Unrecht thun; auch einen Pantheisten kann man ihn nicht nennen; es sei denn, daſs man den extremsten Materialismus dieses Namens noch würdig hielte. Wir gehen zur besonderen Betrachtung seines Räsonnements über.

Im ersten Capitel von Gott erklärt er sich zunächst über die Last der Vorurtheile, in deren Fesseln die meisten Menschen leben, weil sie gewöhnlich die Wahrheit zu erkennen nicht selbst thätig sind und in dem Muth, welchen die Unwissenheit gibt, fortleben. Die Autorität der Inspiration ist ihm zuwider, denn die Propheten und Apostel seien Menschen gewesen, wie wir, und die Mittheilung der

Wahrheit in Träumen und Visionen sei so lächerlich, daſs man darin, abgesehen von der Dunkelheit und Verworrenheit dessen, was sie sagen, schlechterdings keine Verpflichtung, ihr zu glauben, entdecken könne. — Der Verfasser stellt sich auf diese Weise die Inspiration sehr inspirituell und craſs vor. Freilich waren die Propheten und Apostel Menschen wie wir. Ihre individuelle Stellung an sich ist es nicht, welche sie zu einer solchen Höhe erhebt, sondern die Erkenntniſs der Wahrheit, welche in ihnen war und durch sie machtvoll sich ausdrückte. Nicht ihre Person, sondern die Sache, deren Organ sie waren, unterwirft uns ihnen; ihre Autorität ist mit der absoluten Vernunft des Inhaltes ihrer Schriften identisch; dieser unbedingte Fond bedingt ihre Anerkennung. Organ aber waren sie nicht in der Form reiner Passivität, wie das Wachs den Druck des Insiegels leiden muſs, so daſs sie nur ein äuſserlicher Durchgang für den in ihrer Rede sich offenbarenden Gott gewesen wären, sondern auch sie selbst waren dabei auf das Höchste thätig. Wird die Inspiration, die Begeisterung, die Erfüllung des einzelnen Geistes durch den absoluten Geist, in jener schlechten und geistlosen Weise vorgestellt; so ist auch der Spott nur gegen diese Vorstellung gerichtet. An und für sich ist die Inspiration ewiges, sich immer wiedergebärendes Eigenthum des Menschen überhaupt, weil in ihm und durch ihn der göttliche Geist fortwährend sich manifestirt. Der erhabene Ausdruck Inspiration soll eben bezeichnen, daſs die Manifestirung den bestimmten Sinn der Manifestation des Göttlichen hat. Denn die Enthüllung dessen, was nicht diesen absoluten Gehalt hat, z. B. die Erfindung des Spinnrades, die Entdeckung der Analysis der unendlichen Gröſsen, die Auffindung eines Principes der Nationalökonomie u. dgl. m., hat nimmermehr die Würde der Inspiration. Dagegen, was an und für sich keinen anderen Inhalt, als die absolute Wahrheit hat, ist des Namens der Inspiration werth. Dies Vorhandensein des inneren Zwanges des Geistes zu sich selbst, daſs er in dem Inspirirten das Dasein, die Offenbarung seines unvergänglichen Lebens, ohne Lüge nicht leugnen kann, ist zugleich die Autorität, welche die Inspiration mit sich führt und das einzige Kriterium, was die wahre und falsche von einander unterscheidet. — Um darzuthun, wie wenig die Propheten und Apostel als rohe und ungebildete Menschen im Besitz der Wahrheit gewesen seien, hält sich der Verfasser an das Sinnliche, was der Ausdruck derselben in der Weise der Vorstellung mit sich führt. Michas sieht Gott sitzen; Daniel sieht ihn als einen Greis in weiſsem Gewande; Ezechiel wie ein Feuer; der heilige Geist ist eine Taube, die Zungen der Apostel sind Feuer u. s. f. Indem er diese bildlichen Bezeichnungen anführt, abstrahirt er willkürlich von den anderen nicht sinnlichen Bestimmungen, welche die Propheten und Apostel ebenfalls von Gott angeben. — Eben so, wenn er den Widerspruch der Gefühle Gottes erwähnt, daſs er nach Samuel Reue über seine Beschlüsse empfinde, daſs die Genesis den Menschen als Herrn der Sünde, Paulus dagegen Gott als den alleinigen Grund aller Besserung darstelle u. s. w., abstrahirt er von der Beziehung solcher Extreme auf einander und schlüpft somit über die Schwierigkeit des Widerspruchs hinweg. Wie kann man nur, ruft er aus, bei solchen sinnlichen Bestimmungen behaupten, daſs Gott nichts mit der Materie gemein habe!

Im zweiten Capitel, von den Gründen, welche den Menschen zur Vorstellung eines höchsten Wesens oder eines Gottes bewogen haben, als wenn solche Annahmen im Belieben des Menschen stünden, nennt er die Unbekanntschaft mit der Physik als Ursach der natürlichen Furcht des Menschen, weil er durch diese Unkenntniſs in den Zweifel gerathe, ob es eine Macht über ihm gebe, die ihm helfen oder schaden könne. Hieraus sei die Bildung von unsichtbaren Wesen hervorgegangen, die man im Glück loben, im Unglück zum Beistand anrufen könne und diese Furcht, insbesondere in ihrer Beziehung auf das Gestaltlose der Zukunft, sei Quell aller Religionen. Indem nun die Menschen Alles in bestimmter Rücksicht zu thun pflegten und in Bezug auf ihre Zwecke die Urtheile des Guten und Bösen, Schönen und Häſslichen, des Ruhms und der Schande, der Ordnung und Unordnung fällten, so schöben sie auch Gott die Kategorie des Zweckes unter, daſs Er die Menschen für sich und die Natur für sie geschaffen habe. Denn, meinten sie, das Auge sähe, das Ohr hörte, und das Vernommene, die Welt, sei eben von Gott oder den Göttern zu Nutz und Vergnügen der Menschen, zur Befriedigung seines Appetites gemacht. Alles Feindselige aber, Erdbeben, Hungersnoth, Krankheit, seien Wirkungen vom Zorn der durch die Menschen beleidigten Götter, deren Urtheile unbegreiflich seien. Wird einer, so schlieſsen die Leute, durch einen herabfallenden Stein erschlagen, so hat Gott es so gewollt. Aber ich erwidere, der Wind rüttelte gerade an den Stein, als der Mensch vorüberging, und der Wind war in Folge vorangegangener Unruhe des Meeres so stürmisch, und der Mann ging eben zu einem Freunde, der ihn eingeladen hatte. Das genügt uns Alles nicht, sagen sie. Warum ging er denn gerade zu diesem, warum ging er nicht zu einem anderen Freunde? Das hatte Gott doch wohl ausdrücklich so veranstaltet? — So suchen sie durch zahllose Fragen das Geständniſs zu erpressen, daſs der Wille Gottes, das Asyl der Unwissenheit, den Fall des Steines bewirkt habe. So imaginiren sich die Menschen eine Ordnung, welche an sich gar keine Realität hat und so urtheilen sie, bevor sie den Begriff der Sache haben.

Es würde zu weit führen und ermüdend sein, diese auf der Hand liegende Mischung von Irrigem und und Wahrem im Einzelnen aus einander zu setzen. Wir gehen daher auf die Theologie des Verfassers über. Ihm ist Gott das unendliche Wesen und eines der Attribute desselben ist, ausgedehnte und als in dem Wesen ewige und unbegrenzte Substanz zu sein. Dies ist der Punct, durch welchen verleitet, man ihm die Ehre des Spinozismus fälschlich zuschreiben würde. Zwar leitet auch Spinoza weder seinen Begriff der Substanz, noch eben so wenig aus ihr den Begriff ihrer Attribute ab; aber auſser, daſs er die Substanz als *causa sui* bestimmt, deren Wesen nur als existirend gedacht werden könne, stellt er auch neben dem Attribut der Ausdehnung das des Denkens in gleicher Gravität hin. Bei unserem Franzosen ist von dem Attribut des Denkens gar keine Rede. Zwar gibt er scheinbar die Möglichkeit anderer Attribute neben dem des ausgedehnten Seins zu, indem er sagt, daſs die Ausdehnung nur eines von den Attributen des unendlichen Wesens sei; aber dies scheint eher Ungenauigkeit oder Klugheit, um sich gegen den Angriff des orthodoxen Glaubens einen Ausweg offen zu behalten, als Wahrheit, denn zu deutlich sieht man, wie er durch die Ausdehnung alle anderen Bestimmungen Gottes zu vernichten sucht. Auch ist seine Unendlichkeit nur die Endlosigkeit, die wir bei der Kritik des Lateinischen schon berührt haben. Sein Hauptschluſs ist folgender: Alles, was ist, ist aus und in Gott; die Materie ist; also ist sie aus und in Gott. "Gott ist nur das, was er in sich enthält;" die Materie ist ein bestimmter Inhalt; also ist die Materie eine Bestimmung seines Wesens. Es ist unbegreiflich, wie materielle Wesen in einem Wesen construirt sein sollten, was nicht selbst materiell wäre. — Als orthodoxe Autorität führt der Verfasser den Tertullian an, welcher gegen Apelles, daſs, was nicht Körper sei, nichts sei, und gegen Praxeas, das jede Substanz ein Körper sei, behauptet habe, ohne daſs diese Lehre auf irgend einem ökumenischen Concil als ketzerisch verdammt sei. — Nun ist allerdings die Materie, höher gefaſst, die Natur, eine Bestimmung der Idee. Die Natur kann nicht auch nicht sein, ihr Sein ist nothwendig und ihre Erschaffung kann Gott nicht unterlassen; aber die Natur ist nicht die Idee an und für sich. Wird sie so genommen, so entsteht eben der Materialismus, in dessen hölzernem Getriebe Geist und Gedanke erlöschen. Die Natur ist das negative Moment der Idee, durch welches die Existenz der Endlichkeit und damit die bestimmte Form der Manifestation des wirklich Unendlichen vermittelt wird. Statt sie so in ihrem Ausgange vom Geist und Rückgang in den Geist zu nehmen, wird sie vom Franzosen als das Wahre, als die Idee überhaupt, gesetzt. Gewiſs, nur die Unruhe des Gedankens, einen festen Halt zu haben und den Namen Gottes mit einer bestimmten Anschauung zu erfüllen, um nicht in ein leeres Abstractum sich zu verlieren, in welches, wie so viele Dogmatiken thun, die Prädicate bunt durch einander eingesetzt werden, wie man Blumen in ein leeres Beet einpflanzt, nur diese Sehnsucht kann die Verirrung des Materialismus hervorrufen und sie nur kann es verstehen lassen, wie ein menschliches Bewuſstsein im Stande ist, im Gedanken der sich selbst gleichen, todten Materie sich zu befriedigen und sie sich zum Gott zu machen. Mit der naivsten Ironie über sich sagt der Verfaſser: *Cependant il y a peu, qui se contentent d'une telle simplicité. Le peuple groſsier est accoutumé aux flatteries des sens, et demande à Dieu, qui ressemble aux Rois de la terre. cette pompe, ce grand éclat, qui les environne etc.* Diese Fülle welche die Idee der Persönlichkeit mit sich bringt, zumal im bildlichen Ausdruck des Königthums, ist dem abstracten Franzosen so in der Seele zuwider, daſs er noch mit ausnehmender Bitterkeit über die Vorstellungen vom Auge, von der Hand Gottes, und andere herfällt.

On dit, que l'homme est son chef d'oeuvre, de même son image: mais on ne veut pas, que la copie soit semblable à l'original. Dieser Satz ist ihm wieder von Seiten der Orthodoxie, wegen der darin ausgesprochenen Identität des Menschen mit Gott, und, weil der Mensch in seiner Leiblichkeit die Materie an sich trägt, ein Triumph für die Wahrheit seines Materialismus. Gott, sagt er endlich, nimmt heut zu Tage mehr Formen an, als der heidnische Jupiter und das Volk glaubt diesen Fadheiten — weil sie in Büchern stehen als ob Gott und Natur in der Bibel auf besondere Weise offenbart wären, in einem Buch, was aus lauter Bruchstücken zusammengewürfelt ist. *Oui, telle est la malice et la stupidité des hommes, qu'ils aiment mieux passer leur vie à se chicaner les uns les autres, et à idolatrer un livre, qu'ils tiennent d'un peuple ignorant, un livre, ou il n'ya guerre plus d'ordre et de methode, que dans l'Alcoran de Mahomet, que personne n'entend, tant il est confus et mal conceu, et qui ne sert, qu'à fomenter les divisions: les Chrétiens, dis je, aiment mieux adorer un Phantome, qu'écouter la Loi naturelle, que Dieu, c'est à dire la Nature, en tant, qu'elle est le principe du mouvement, écrit dans le coeur des hommes.*

Im dritten Capitel von der Bedeutung des Wortes Religion und wie eine solche Menge von Religionen in der Welt habe entstehen können, geht er von der Entgegensetzung der Geschichte, als des in der empirischen Wirklichkeit entwickelten Geistes, zu seinem Abstractum, der Natur und Vernunft, aus. Wie verderblich die Abstraction wird, wenn sie ihre reinen Gebilde jenseits des concreten Daseins läſst, kann man hier recht deutlich sehen. Es entsteht alsdann eine ganz unreine und schiefe Beurtheilung des Wirklichen, weil die Abstraction, die sich nicht auflös't, lauter Willkür nach sich zieht. Unser Verfasser sagt nie, *was* das natürliche Gesetz, *was* die Vernunft sei. Desto mehr spricht er von ihnen und hält seinen Begriff der materiellen Substanz dunkel im Hintergrunde derselben. Der Begriff der Vernunft ist ein ewiger Spielball der Abstraction geworden. Was ist nicht Alles unter diesen Hut gebracht! Ueberall fordern wir das Dasein der Vernunft; Alles soll von ihrem einfachen, ewigen Wesen durchdrungen sein; ohne Vernunft soll keine Erscheinung gelten. Worin keine Vernunft ist, daraus kann der Geist sich auch nicht vernehmen. Dennoch ist die Vernunft nicht der Geist selbst; sie ist der negative Geist, wenn man sich so ausdrücken kann, d. h. die für sich *gesetzte Nothwendigkeit* der Idee. Wir verstehen die Vernunft eben als den gesetzten Geist, als seine Nothwendigkeit; sie ist sein Wesen, er ist ihr Begriff; das an und für sich *Setzende*, die Freiheit, ist der Geist selbst, der die Vernunft als seine Objectivität, als seinen Logos in sich hat; weil er also die negativen Bestimmungen der Vernunft beherrscht, ist er das wahrhaft Positive. Unser Franzose läſst diese Begriffe der Natur und Vernunft ganz in der Dämmerung, läſst jedoch nichts desto weniger die Geschichte mit einem Zustand beginnen, in welchem nur das natürliche Gesetz und die Vernunft existirt hätten. Er ist bald fertig, die Religion einerseits als das System *phantastischer Gestalten* zu bestimmen, welche die Unwissenheit in ihrer Furcht erschaffen habe, und andererseits als das System von *Cermonien*, durch welche man sich die unsichtbaren Mächte habe *verbindlich* machen wollen, indem er so auf die traditionelle Ableitung des Wortes Religion von *religare* anspielt. In diesem Benehmen habe der Mensch mit seiner Vernunft Bankerutt gemacht und eine Welt elender Chimären erschaffen. Die Götter habe man sich als dünne, feine Wesen vorgestellt und solchen unbegreiflich unkörperlichen Subtilitäten den Namen Geister gegeben. Hierauf sucht er aus Furcht und Hoffnung die Vielheit und Unterschiedenheit der Götter abzuleiten. Das Chaos, der Himmel und die Erde, das Meer, die Winde, die Zufriedenheit, Gesundheit, Ehre, das Fieber seien also vergöttert: *ceux ci baptizoient leurs debauches du nom de Cupidon, leur colère du nom de furie.*

Nach dieser rein subjectiven Ableitung der Vorstellung von Göttern geht er auf die Befestigung derselben durch die Diener der Religion über, welche die Anbetung der Bilder, die Zauberei, die Orakel, das Augurenwesen gepflegt hätten und pflegten. Solche Passagen weifs er sehr einnehmend mit der Wärme und mit dem Witz der Verachtung zu schreiben. So kommt er auf Moses als den schlauen Begründer der Jüdischen Religion, der den Betrug mit der Gewalt der Waffen vereinte und nicht zum Vater, sondern zum Tyrannen seines Volkes sich aufwarf, ja, der im Fanatismus seiner Herrschsucht so weit ging, sich selbst zu morden und lebendig in den Schlund einer Wüste zu stürzen, als ob er von den Göttern entrafft wäre. — Die wunderbare Geburt solcher Gesetzgeber sucht er durch die Allgemeinheit dieses Glaubens zu entkräften. Alexander und Perseus waren Söhne des Zeus, Platon Sohn Apollons und einer Jungfrau, Dschingiskhan

Sohn einer Jungfrau, welche durch die Strahlen der Sonne befruchtet ward; Christus, wohl bekannt mit der Wissenschaft der Aegyptier, wuſste seinen dummen und einfältigen Anhängern das Mährchen von seiner wunderbaren Geburt bald glaublich zu machen. Er gehörte der Secte der Pharisäer an, und, da äuſsere Mittel ihm fehlten, so wuſste er durch die Kühnheit seiner Versicherungen der Armuth und dem Elende den Preis zu verschaffen, mit welcher neuen Anerkennung und Stellung der Dürftigkeit der Pöbel vollkommen befriedigt werden muſste. Christus war nach unserem Franzosen zwar unglücklich, aber er war der Geschickteste und Verschmitzteste unter Allen, welche Stifter einer Religion geworden sind. Daher verwendet er auch auf die Zerstörung des Glaubens an ihn den meisten Fleiſs. Seine Listigkeit erscheint nach ihm besonders in den zweideutigen Antworten bei der Beurtheilung der ihm vorgeführten Ehebrecherin, bei der Frage über den Zinsgroschen, bei der Frage an die Pharisäer, was sie glaubten, in wessen Namen Johannes taufe? Christus wuſste gerade dadurch so ungeheuer zu wirken, daſs er das dem Mosaischen Gesetz Widersprechendste lehrte und an die Stelle des Schreckens und der Furchtbarkeit die Milde und Seligkeit setzte. Er sei, meint der Franzose, mit Aristoteles einverstanden gewesen, daſs ein Verderben der Staaten und Religionen, wie der Individuen nur durch absolute Entgegensetzung möglich sei, und seine Wunder seien der Hebel gewesen, das am Alten hängende rohe Volk zu seinem neuen System hinüber zu ziehen. Die etwaigen Versuche aber, gegen ihn aufzutreten und ihm Glauben zu weigern, habe er durch den Popanz eines erdichteten Antichrists erschüttert, daſs nämlich ein solcher Mensch der offenbare Feind Gottes, die Lust der bösen Geister, der Geschmack an allen Lastern, die gänzliche Trostlosigkeit der Welt sei. Bis jetzt aber sei der absolute Antichrist noch nirgends erschienen, obschon Paulus von ihm sage, daſs er bereits geboren sei; man müſste denn annehmen (was auch unfehlbar das Rechte sein wird), daſs es in allen Jahrhunderten eine unendliche Menge von Antichristen gebe. Wolle man aber behaupten, daſs gerade die schwachen Stützen der christlichen Religion nach Auſsen ein Beweis ihres übernatürlichen Ursprungs wären, so würde man sehr fehlgreifen, da es gar nicht zu verwundern sei, wenn Weiber und Dumme auch das Albernste glaubten. Gelehrte hatte Christus nicht in seinem Anhange und absichtlich declamirte er immer gegen die Weisen, schloſs sie von seinem Reich aus, und versprach dessen Besitz den Armen am Geist; nun, meint er, die Vernünftigen, die Christi Geschichte immer für eine Fabel gehalten hätten, würden sich auch nicht sehr unglücklich fühlen, mit Unsinnigen nichts gemein zu haben.

Es ist interessant, zu sehen, wie der Verstand zu Werke geht, um dem Gröſsten, was in der Geschichte geschehen ist, alle Selbstständigkeit und Wirksamkeit zu rauben und wie er sich nach und nach die heiligste Erinnerung der Menschheit zu einem Act der äuſsersten Niederträchtigkeit verschiebt. Platon, behauptet der Verfasser, sei Quell des Besten, was sich in der Bibel finde. Die unleugbare und in sich doch so unendlich abweichende Identität vom Anfang des Johanneischen

Evangeliums mit Lehren und Darstellungen der Platonischen Philosophie erwähnt er zuerst, wie man diesen Umstand unzählige Mal für diese Ansicht benutzt hat, obwohl den Wenigsten klar geworden, wie denn Philo, die Gnostiker, Plotinos, Proklos wahrhaft zu jenem bewunderungswürdigen Johanneischen Eingang sich verhalten. Die Genesis habe ihren Anfang aus dem Platonischen Timäus entlehnt. Die Beschreibung des Elysiums durch Sokrates im Phädon habe unendlich mehr Anmuth, als das irdische Paradies im Moses; die Androgyne sei eine ungleich bessere Erfindung als das Hervorziehen der Eva aus einer Ribbe Adams in der Genesis; Phaëtons Sturz und Sodoms Untergang, Lucifers Fall und der des Vulkanus, und der Giganten durch Jupiters Blitze, Simson und Herkules, Joseph und Hippolytus, Nebukadnezar und Lykaon, Tantalus und der reiche Mann in der Gehennah, das Manna der Israeliten und die Ambrosische Speise der Götter, Isaaks, Jephtha's und Iphigenia's Opfer, die Erbsünde und die Büchse der Pandora — — doch, es wird an diesen Anführungen genug sein, um zu zeigen, wie leichtfertig hier ein oberflächlich combinirender Witz mit äufseren Aehnlichkeiten verfährt und wie verderblich die Gelehrsamkeit ohne Gründlichkeit der Auffassung ist. Es entsteht alsdann gänzliche Zusammenhanglosigkeit und in Folge derselben ein im reflectirenden Vergleichen haltungloser Schwall, der zu scheinbar tiefsinnigen Resultaten kommt, die aber am Ende im Licht der Tiefe sich zerstreuen und vor der besonnenen Entwickelung nicht Stich halten. In diesem Streben, die christliche Religion von Aufsen her abzuleiten, ist der

Zweck, ihr dadurch die Begründung in der Idee selbst zu versagen und sie mit anderen Tendenzen und Lehren auf Eine Stuffe zu stellen. Seine Moral soll Christus nach unserem Verfasser in ihren schönsten Sentenzen aus Platon gestohlen, aber darin lange noch nicht die Höhe Epiktets erreicht haben, in dessen Lob er sich ergiefst und seine knappe Lebensweise, seine Nüchternheit, Selbstbeherrschung und Geduld so erhebt, dafs ihm Christi Unruhe und Thränen vor seinem Tode nur als Zeichen einer niedrigen Seele vorkommen. Die Ignoranz freilich nenne ein solches Betragen, wie das des Epiktet, *splendida vitia*, aber das sei nur die Sprache von Leuten, welche auf der Kanzel Alles sagten, was ihnen in den Mund käme und das Geld recht brav verdient zu haben glaubten, was der Staat ihnen gibt, um das Volk auf diese Weise zu unterrichten, da sie das einzige Mittel sei, es in Zaum zu halten und in seiner Sklaverei einzuhärten. „Darum schimpfen sie auf die wahrhaft Gelehrten und Wissenden und scheinen nur studirt zu haben, um einen Posten zu erreichen, der ihnen Brod gibt. Dann klatschen sie sich selbst Beifall, als ob sie mit ihm in den Stand der Vollkommenheit getreten wären, obwohl sie nur ihrer Eigenliebe und Lust, ihrem Wohlgefallen und Stolz leben und meist in gar nichts die Maximen der Religion befolgen, die sie verkündigen.“

Der Franzose geht nicht weiter auf das Innere ein, sondern befriedigt sich in seiner oberflächlichen Weise mit der Vorstellung, dafs Christi Moral vor der der Alten nichts voraus habe: ein Irrthum, der auch jetzt noch vorkommt, wo nicht selten die Moral zum Maaſsstab der Religion genommen wird, statt umgekehrt die Religion zur Norm der Moral zu machen. Das Aeuſsere, Gleichgültige, Bewegunglose des Stoicismus, wie auch bei Epiktet, hat immer viele in sich zurückgezogene Gemüther, besonders solche, die dem Studium der Römischen Geschichte ergeben waren, angesprochen, denen das Hervortreten des Schmerzes und der Liebe in der christlichen Religion als zu weichlich und ungöttlich erschienen ist. Unser Verfasser begreift die christliche Religion so wenig, daſs er in ihrer Verbreitung nur die Caprice der Meinung thätig sieht und verfällt hierbei in der Beurtheilung des Apostels Paulus in einen Irrthum, der ebenfalls nicht ungewöhnlich ist, und den sogar Fichte aus seiner Vorliebe für den Johannes noch theilte, nämlich den Paulus zu gering anzuschlagen und ihn für einen unfruchtbaren Grübler zu halten. Weil Paulus für die Ausbreitung des christlichen Glaubens besonders wirkte, so sagt er von den ersten Christen, die er als lauter arme Lumpen und machtlustige Schurken malt: „*les Gentils étant Philosophes et trop amis de la raison, pour se rendre à des bagatelles, ils gagnèrent un jeune homme d'un esprit bouillant et actif, un peu mieux instruit, que des pecheurs, ou plutôt un grand babillard, lequel, s'associant avec eux par un coup de ciel, qui le rend aveugle (car sans cela le fourbe seroit inutile), attira quelques ames foibles par la crainte des peines d'un Enfer, tiré des fables des anciens Poëtes, par l'esperance d'un Paradis, qui n'est guère plus supportable, que celui de Mahomed, si bien, que les uns et les autres procurèrent à leur Maitre* *l'honneur, de passer pour un Dieu, ce que lui même de son vivant n'avoit pu obtenir.*"

Nachdem er so mit seinem Räsonnement das Christenthum als einen Pfuhl der sichtbarsten Widersprüche hinlänglich untergraben zu haben vermeint, spricht er noch schliefslich von Mahomed, der anders als Christus, wie Moses, durch die Kraft der Waffen sich emporgeschwungen habe. Aufser mehren paradoxen historischen Daten hat er bei seiner Auffassung im Verhältnifs zum Lateinischen Manuscript nichts Neues.

Im vierten Capitel soll von den evidenten Wahrheiten die Rede sein. Der Verfasser bestimmt aber nicht, was er unter Evidenz versteht, sondern recapitulirt sogleich seine oben schon berührte Theologie. Da er nun Gott für nichts anderes als die sich bewegende Materie hält, so ist für uns begreiflich genug, dafs er allen Zweck in ihm leugnet. Die Idee, dafs Ein Zweck durch alle Zwecke greife, ist ihm absurd; noch mehr, dafs dieser Zweck der Zwecke, diese wesentliche Einheit, auch ein Subject habe, dessen Zweck sie ist, ja, was an und für sich selbst der Zweck ist. Von der Leblosigkeit der Materie begeistert, verwirft er alle Bestimmungen der Idee im Guten und Bösen. Gerechtigkeit, Erbarmen, Belohnung, Bestrafung, sind ihm als Prädicate Gottes lächerlich. Sie müssen es ihm sein, denn die Materie, die Natur, ist fühllos, ist weder gerecht noch ungerecht, weder gut noch böse, weder lohnend, noch strafend; diese Bestimmungen gehören einzig dem Geist an. Dadurch, dafs sie alle in der Natur nicht sind, ist sie eben Natur. Der Lateiner, vorsichtiger verfahrend, zweifelte erst an der Abhängigkeit des Universums von Einem Princip; der Franzose schneidet im Uebermuth seines Philosophirens allen Zweifel weg und spricht es aus: das Universum ist ohne Zweck! Daſs aller Zusammenhang, alles Glauben, Lieben und Hoffen mit diesem Gedanken in den Sarg gelegt wird, brauch' ich dem Leser nicht erst noch zu sagen. Der Franzose, das leuchtet ein, ist in seiner Bildung so weit, daſs er die Vorstellung nicht ertragen kann, als ob Gott äuſserlicher Weise die Welt regiere und äuſserlich Lohn und Strafe ordne. Darin hat er Recht, von Auſsen kommt weder Lohn noch Strafe an den Geist des Menschen, so wenig als das Gute und Böse von Auſsen in ihn kommen. Aber, wenn ich mich so ausdrücken darf, so hat Gott hierin sich viel besser vorgesehen, indem er diese Bestimmungen mit der Natur des Geistes selbst vereint hat, so daſs innerlich das Gute und Böse an sich selbst schon Lohn und Strafe mit sich bringen. Dies wird nicht erst zu ihnen hinzugethan. Denn wer wird z. B. bei der glücklichen Ausführung eines Diebstahls dies Glück einen Lohn nennen, der eigentlich dem Guten allein zukäme? Wer wird dies glänzende Elend beneiden? Welchem Guten wird seine Güte genommen werden können? Und dies ist doch jene Ansicht, welche immer wiederholt, daſs der Lasterhafte oft glücklich, der Tugendhafte oft unglücklich sei. Es kommt fast heraus, als wär' es den Guten zuletzt auch um den Genuſs zu thun, dessen die Bösen sich erfreuen. Denn es verräth wenig Kenntniſs des Guten und Bösen, wenig Einsicht in die Seligkeit und Verdammniſs, so zu sprechen, weil man alsdann das Böse nicht selbst schon für das Unglück und für das darum in sich Nichtige erkennt, weil in ihm der Zweck des Universums, das Gute, die Freiheit, nicht existirt und es also schon durch seinen Widerspruch gegen diesen Endzweck verurtheilt ist. — Der Franzose spricht sich hier sehr klar über das Verhältniſs des verständigen Denkens zu jenen Vorstellungen aus, deren Wahrheit er nicht zu denken und deshalb auch nicht anzuerkennen vermag; er verwirft die Vorstellung: „*cette idée de punition et de recompense ne pouvant tomber dans l'esprit que des ignorans, qui ne conçoivent cet Etre simple, qu'on nomme Dieu, que sous des images, qui ne lui conviennent nullement; au lieu, que ceux, qui se servent de l'entendement, sans confondre ses operations avec celles de l'imagination, et qui ont la force de se defaire des préjugés d'une mauvaise education, ceux la, dis-je, sont les seuls, qui en aient une idée saine, claire et distincte, qui l'envisagent comme la source de tous las Etres, et qui les produit sans distinction, l'un n'étant pas plus que l'autre à son égard et l'homme ne lui contant plus à produire, qu'un vermisseau ou qu'une fleur.*“ Es ist wieder diese Gleichheit des Daseins, kaum kann man sagen, des Lebens, in die versunken, unser Verfasser alles rasirt und die Ebenheit und Identität der Materie preis't, welche allerdings um den Menschen sich so viel und so wenig kümmert, als um den Stein. Daſs in der Consequenz dieses gedankenlosen Principes Himmel und Hölle, Geister und Teufel untergehen müssen, ist nach solchen Prämissen augenscheinlich. Das Sinnliche, was der Vorstellung des Himmels und der Hölle eigen ist, reizt wieder die Spottlust des Franzosen. Jener ist ihm der reine Aether, die wolkenlose, blaue Luft, diese die finstere Tiefe der Erde, wie er auch etymologisch zu erhärten sucht. Freilich, gegen so einen Himmel, gegen solche Hölle gebührt sich die Ironie. Aber Himmel und Hölle haben mit Raum und Zeit nichts zu schaffen; nicht sinnlicher Weise, hier oder da, sondern geistiger Weise im Bewuſstsein haben sie ihre Existenz. Hier, in der Indifferenz des Aeuſserlichen, waltet des Himmels beseligende Heiterkeit; hier brennt der dunkeln Hölle verzehrendes Feuer. Gegen dies Dasein des einen und der anderen, zu dessen Gewiſsheit Jeder kommen kann, ist der Spott ohnmächtig und hier hat das Heilige unerschütterliche Anker geworfen. —

Im fünften Capitel untersucht der Verfasser die Beschaffenheit der Seele, deren Erkenntniſs schwerer und delicater sei, als die von Himmel und Hölle. Zuerst erinnert er an Philosophen, welche die Immaterialität der Seele gelehrt haben, an Pythagoras, Plato, Aristoteles, Dikäarch, Asklepiades, Galenus; sodann an Philosophen, welche ihr Materialität zugeschrieben haben, an Diogenes, der sie für Luft, an Leukippos, Demokritos und Epikur, welche sie für Feuer, an Hippokrates, der sie für eine Zusammensetzung von Feuer und Wasser, an Empedokles, der sie für eine Vereinigung der vier Elemente gehalten habe. Dann macht er sich jämmerlicher Weise über den Cartesius her, welcher höchst kläglicher Weise das Unkörperliche der Seele aus dem Zweifel habe beweisen wollen. Der Franzose nimmt den Cartesianischen Zweifel als ganz zufällig; denn, könne man auch einmal das Nichtsein der Materie denken, so könne man ja ein andermal eben so gut das Sein derselben denken, also auch einmal in Ungewiſsheit, ein andermal in Gewiſsheit darüber sich befinden; halte aber Jemand das Nichtsein des Materiellen für gewiſs, so sei sein Zweifeln überflüssig, und wenn Cartesius die Seele als denkend bestimme, so habe er damit gar nichts Neues gesagt; wohl aber hätte er das Wesen des Denkens zu erklären gehabt. So wenig nun die Seichtigkeit, mit welcher der Verfasser alles Speculative auffaſst, es zugelassen hat, daſs er die Platonische Seelenlehre, die er weitläufiger angibt, begriffen hätte, so wenig er eine Ahnung davon hat, wie Empedokles, Demokritos u. s. w. zu ihren Begriffen der Seele gekommen sind; so wenig hat er eingesehen, daſs im Zweifel des Cartesius der tiefste Skepticismus zum Verständniſs seiner selbst gekommen ist und in der Gewiſsheit sich aufgehoben hat, daſs das Denken der Grund des Seins und nur dadurch mit dem Sein identisch ist. Unser Verfasser nimmt, was bei Cartesius objectiv ist, subjectiv, und bürdet ihm daher Dinge auf, wovon er nichts weiſs. Es wäre ihm anzurathen gewesen, sich mehr auf den Zweifel des Cartesius einzulassen, um auch die Verzweiflung desselben an aller Wahrheit kennen zu lernen, in welcher das Nichtwissen des Sokrates in höherer Potenz wiedergeboren wurde. Bei seinem unaufhörlichen Declamiren gegen das Verführerische und Irrende des Vorurtheils sollte man erwarten, daſs ihm nichts so willkommen hätte sein können, als eine Philosophie, welche den vom Subject unabhängigen, ächten Anfang des Wissen sucht und welche, um ihn zu finden, ohne Zagen den ganzen Reichthum von schon erworbenen Vorstellungen und Anschauungen als in der Wissenschaft unbewiesen und unberechtigt bei Seite legt, um sich durch diese absolute Abstraction von der Macht zu befreien, welche sie ausüben. Alle diese Vorstellungen, Gott, Materie, Farbe, Glück u. s. f., sind Nichts für das Wissen der Wissenschaft, so lange nicht die Freiheit errungen ist, ihre Nothwendigkeit erkannt zu haben. Die Darstellung des Nothwendigen, die Entwickelung desselben, ist sein Beweis, der es der Erkenntniſs als frei eröffnet. Statt diese Unbedingtheit, diese Voraussetzungslosigkeit als den wahrhaften Eingang der Wissenschaft zu empfinden, macht unser Verfasser die wunderlichsten Hypothesen. So gering ist sein Bewuſstsein über sich selbst, daſs er nach der schnöden Behandlung, womit er den gröſsten Philosophen begegnet, plötzlich in den elendesten Dogmatismus verfällt: es ist gewiſs, sagt er, daſs in der Welt eine sehr feine, sehr zerstreute, immer bewegte Materie ist, die ihren Quell in der Sonne hat und von der das Uebrige in den anderen Körpern mehr oder minder nach Beschaffenheit ihrer Consistenz vertheilt ist. Dies ist die Seele der Welt. Sie ist Feuer. Das sichtbare Feuer hat von diesem *esprit* mehr als die Luft, die Luft mehr als das Wasser, das Wasser mehr als die Erde. In Allem aber ist ihr Wesen gleich und der Tod ist nur ein Freiwerden derselben aus einem latenten Zustande; durch den Tod verflüchtigt sich die Seele der Thiere so gut als die der Menschen, weshalb es keine Unsterblichkeit in einer anderen Welt gibt, von der die Theologen aus leicht zu errathenden Gründen so viel zu fabeln wissen. — Diese Zerstörung des Glaubens an die Unsterblichkeit erscheint offenbar als das Ziel, zu welchem der Verfasser durch sein Räsonnement hinführen will. Jedoch kämpft er auch hier wieder, wie bei dem Lohn und der Strafe, beim Himmel und der Hölle, gegen ein selbstgemachtes Phantom, indem er im höchsten Widerspruch mit dem christlichen Glauben die Unsterblichkeit des Geistes physisch als Fortleben der einzelnen Persönlichkeit nach dem Untergang ihrer zeitlichen Individualität, nicht geistig, als das Leben des Einzelnen in Gott als seiner wahrhaften Persönlichkeit, versteht.

Zweierlei dringt sich bei dieser ganzen Untersuchung auf: einmal der Miſsbrauch der Geschichte der Philosophie, um aus ihr obenhin Ansichten aufzugreifen, wie sie dem Schreibenden gerade genehm und bequem sind. Unsäglich ist, welche Verwirrung gerade auf diesem Gebiet statt findet, theils indem man sich auf die fortgeerbten Mährchen der gewöhnlichen Compendien verläſst, theils indem man sich nur mit Einer Philosophie bekannt macht, aber die übrigen vor und nach ihr stehenden vernachlässigt und so oft einer einzigen Dinge als eigenthümlich zuschreibt, die schon in vorgängigen Philosophieen ausgemacht waren und die deswegen auch nicht das Eigenthümliche dieser Philosophie sind, welche natürlich gerade durch das bedeutend ist, worin sie mit den anderen als nicht identisch erscheint. — Das Andere, worauf man in dieser Untersuchung stöſst, ist das Verderbliche des Unzusammenhangs (in der Wissenschaft, denn auſserdem kann er seinen guten Zusammenhang und seinen groſsen Werth haben). Der Franzose würfelt nämlich eine Menge von Bestimmungen zusammen, welche das psychische Leben haben soll. Hätte er aber doch für seine Angaben nur einen leisen Beweis geführt! Aber grob hin setzt er die Seele der Welt und vertheilt nun das lebendige Feuer derselben in alle Körper. Die Quantität, je nachdem sie mehr oder weniger des Feuers inne hätten, soll ihren Unterschied constituiren. Nun paſst sich zwar die Bestimmung der Gröſse und des Vertheilens des Quantums sehr gut zu einem Gott und zu einer Welt, die nur Materie sind. Aber wenn doch nur versucht wäre, die Reihe der Körper nach dieser quantitativen Differenz im Allgemeinen wenigstens zu entwickeln! Wie bald würde sich gezeigt haben, daſs der abstracte Unterschied von Mehr und Minder bei weitem nicht ausreicht, um das Specifische der Differenzen begreifen zu lassen. Der Franzose berührt nur die Elemente. Das Philosophiren in solchen rhapsodischen Allgemeinheiten ist fast ein noch ärgeres Faseln, als das süſse Träumen, was sich auf dem Schachbrett eines angenommenen Schema's die Figuren beliebig zurecht stellt und in der Freude an seiner niedlichen Weisheit nicht einmal merkt, wie statt objectiver Erkenntniſs der an sich seienden Nothwendigkeit nur das flache Spiel der Willkür sein Unwesen treibt.

Wie der Verfasser im fünften Capitel auf die Zerstörung des Glaubens an Unsterblichkeit ausging, so geht er im sechsten, von den Geistern, auf die Vernichtung des Glaubens an den Teufel aus. Es ist auffallend, daſs der Verfasser, der doch sonst in jedwedes Wissen umhergeblickt zu haben scheint, gar nicht, wäre es auch nur historisch, auf den Unterschied des Psychischen und Geistigen kommt, wie doch schon in der Griechischen Philosophie das Somatische, Psychische und Pneumatische so scharf geschieden war. Da er nun von der Seele gehandelt hat und nun zur Betrachtung der Geister übergeht, so könnte man erwarten, dafs er über den Unterschied der Seele vom Geist etwas sagte. Aber er hat nur die Vorstellung von den Geistern als Dämonen im Auge und leitet sie zunächst auf dieselbe Weise, wie oben die Vorstellung von Göttern, ab. Die Machthaber hätten sich dann für die Befestigung ihrer Herrschaft dieses Wahnes mit Glück bedient, weil für den Pöbel eine Autorität durch Dunkelheit an Kraft gewinne. Die Griechen wären die eigentlichen Urheber dieses Glaubens, der sich von ihnen aus durch ihre Colonieen nach Asien, Aegypten und Italien verbreitet habe. Nach und nach habe man reine und unreine Geister, die Dämonen und die von ihnen Besessenen oder Dämonischen unterschieden. Christus als Jude habe diesen ganzen Apparat des Geisterreichs von Teufeln und von der Hölle recipirt. An sich aber existirten die Dämonen nicht als Individuen. Der Franzose, dem durch die Anhänglichkeit an seine lahme Materie die Einsicht in die Freiheit gänzlich verbauet ist, will das Böse ganz läugnen. Er hat Recht, wenn er behauptet, dafs die Geister des Zornes, der Wollust, des Mitleidens, Glaubens u. s. f. nicht als Individuen aufserhalb des Menschen existiren und nun von Aufsen her, sei es durch eigenen Willen, sei es durch das Arrangement des weltregierenden Gottes, in ihn schlüpfen. Dergleichen zu behaupten ist, wenigstens naiver Weise, eine Blasphemie der wahrhaften Religion und ihrer Freiheit. Wie der Glaube an das Göttliche, soll er Wirklichkeit haben, mit dem innersten Menschen sich vermählen und ganz zu ihm selbst werden muſs, so entzündet sich auch das Satanische in der eigenen Brust des Menschen. Aufgedrungen, so daſs er, den Gott frei gelassen, dessen sich nicht erwehren könnte, wird ihm das eine so wenig als das andere. In ihm aber ist dann auch das Böse subjectiv und individuell vorhanden. In einem Judas existirt der Teufel, d. h. das an und für sich Böse, nicht neben seinem Willen als eine Person in seiner Person, sondern der eigene Wille eines solchen Subjectes ist teuflisch und durch und durch der bodenlose Abgrund des Egoismus. Unser Verfasser lebt wirklich in einer verteufelten Unschuld, wenn er vom Dasein des Bösen so ganz und gar nichts weiſs, daſs er darin nur eine andere Art der Materie erblickt. Zur Annihilirung des Glaubens an den Teufel geht er von der Unmöglichkeit des Dualismus aus und schlieſst folgendermaſsen: Gott schafft Alles, und ohne daſs er es schafft, ist Nichts. Der Satan ist. Er ist aber nicht durch sich, sondern durch Gott, denn nicht er, sondern Gott ist der Alles Erschaffende und Erhaltende. Der Satan ist aber die absolute Verkehrung Gottes, das Schaffen des Nichts, die Verfluchung Gottes; da er nun einzig durch Gott existirt, so verflucht in ihm Gott sich selbst. Der Teufel verführt nun noch eine Menge Anderer, um das Vergnügen zu haben, ihm durch recht viel Mäuler zu fluchen.

Diese seine Schluſsfolge scheint dem Verfasser in ihrem Resultat so absurd, daſs er meint, so könne es doch wohl nicht sein; Gott, Teufel, Hölle könnten unmöglich so existiren, wie man es sich gemeinhin vorstellt. So wenig nun Gott, so wenig das Böse so existirt, wie der Verfasser in den Vorstellungen malt, gegen welche er kämpft, so wenig existiren sie in der Weise, wie er es sich denkt, d. h. indem er sie verschwinden läſst. Ja, soll man die Wahl haben zwischen der einen und anderen Welt, so ist die, worin Gott als der seinen Dienst lohnende und dessen Versäumniſs strafende König thront, umgeben von der Pracht seiner Heerschaaren; wo mannigfache Geister die Lüfte durchschwärmen; wo der Teufel umgeht, die Seelen der Menschen zu fangen, wo hinter dem Bösen her die Flammen der Hölle züngeln, während dem Streiter des Guten die Krone des Lebens winkt; wo der Mensch von der Erde aus durch die Vermittelung des Todes in ein bis zu seinem Aufschluſs erst trübe geahntes, wunderbares Reich eintritt; wo ein Priesterstand die Völker in Einheit zusammen zu halten und zu leiten sucht; wo der Geist einen unendlichen Werth auf sich legt, doch ungleich besser, religiöser, poetischer, lustiger, wenn man uns dies Wort nicht für frivol auslegen will, als eine Welt, worin Alles zur Gleichheit der starren Materie zusammenfriert.

Wir haben im Verlauf unserer Bemerkungen die Entstehung einer so trockenen und unerquicklichen Weltansicht zu erklären versucht und wünschen, ihr immer, wie sich gebührt, begegnet zu sein. Das siebzehnte und zum Theil achtzehnte Jahrhundert hat in der Bildung der Wissenschaft das traurige Geschäft übernehmen müssen, den modernen Skepticismus und Materialismus durchzuarbeiten, und für die Art und Weise, wie von ihrem Standpunct aus die Religion sich gestalten muſste, sind eben die beiden Schriften, deren Erinnerung wir hiermit kürzlich zurückgerufen haben, höchst merkwürdige Denkmale.

Halle,
gedruckt bei Friedrich Schimmelpfennig.

Geschichte

der

Deutschen Poesie

im

Mittelalter.

Von

Dr. Karl Roſenkranz.

Halle,
bei Anton und Gelcke.
1830.

BIBLIOTHECA
IA
ENSIS.

Vorwort.

Folgendes dünkte über dieſe Entwickelung unſerer älteren Poeſie im Voraus erinnert werden zu müſſen.

Das Ganze iſt nach den formellen Unterſchieden des Epiſchen, Lyriſchen und Didaktiſchen in drei Bücher getheilt. Es ſind aber die generiſchen Differenzen höheren, allgemeineren Unterſchieden unterzuordnen, welche als Gliederung von Perioden erſcheinen, und dieſe wahrhafte Stellung derſelben habe ich mich am Schluß anzudeuten bemühet. Doch ſchien für den gegenwärtigen Standpunct der Wiſſenſchaft die Behandlung nach dem äſthetiſchen Unterſchied vorerſt noch vorzuziehen, um durch ihre Schärfe jene höhere und wahrhaftere Betrachtungsweiſe vorzubereiten, welche mit der Geſchichte unſeres Volkes Schritt vor Schritt nach allen Seiten hin correſpondiren muß. Mein Verſuch reicht bis zum ſechszehnten Jahrhundert, weil mit dem Auftreten des Drama's, was im Allgemeinen bei uns mit dem Durchbruch der Reformation zuſammenfällt, diejenige Poeſie beginnt, welche zwiſchen der des Mittelalters und zwiſchen der der neuen Zeit, bis zur letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hin, als die Periode durchgängiger Zerriſſenheit mitten inne liegt und inſofern das eigentlich mittlere Alter unſeres Lebens wie unſerer Kunſt ausmacht.

Der Leſer könnte an dem vorliegenden Buch den literariſchen Charakter vermiſſen, indem ich darin nie von Handſchriften, Ausgaben, von der Verſchiedenheit der beſtehenden Anſichten, kaum von der Beſtimmung der Zeit geſprochen habe. Ich zweifle gar nicht, daß man mich deswegen tadeln werde, ſehe aber dieſen Mangel durch glänzende Arbeiten Anderer auf dieſem Gebiet gedeckt; leicht wird ſich der Leſer bei ihnen über dasjenige unterrichten können, was er bei meinem Buch in dieſer Hinſicht vermißt. Ich hätte aber meinem Zweck durch Aufnahme des Literariſchen und der dahin einſchlagenden Kritik eher geſchadet als genützt. Denn ich wollte eben den Verſuch einer Ausführung deſſen machen, was ich im Eingang als innere Geſchichtſchreibung bezeichnet habe, wie weit ich auch hinter dem, was hier gefordert werden kann, zurückgeblieben ſein mag. Nachläſſigkeit, den Stoff im Detail kennen zu lernen, ein leeres Vornehmthun gegen die Anſtrengungen der Kritik, was ſich nur zu ſchnell zu rächen pflegt, ſind nicht der Grund meiner hier befolgten Methode. — Die Benennungen Ilias und Odyſſee, deren ich mich im nationalen Epos bedient habe, ſind ebenfalls keine eitle und müſſige Parallele, ſondern bezeichnen die zwiefache Gattung des epiſchen Charakters.

Wegen meines Standpunctes muß ich alſo die Kritik bitten, mehr auf das Ganze, was ich gebe, auf die Anordnung, Eintheilung, Bewegung, weniger auf das Einzelne zu ſehen, obwohl ich darin gründlich zu ſein, mich die Mühe nicht habe verdrießen laſſen. Auf zu vielen Puncten mangelte noch wünſchenswerthe Vorarbeit, als daß ein reines Reſultat bereits möglich geweſen wäre. Von Ettmüller konnte ich wohl den Luarin, aber noch nicht den Wartburgkrieg benutzen, bei welchem ich einſtweilen an Zeune's Ausgabe mich anſchloß. Wie Vieles hätte unzweifelhaft beſſer, reicher, treuer werden können, wenn Lachmann's verheißene Ausgabe der Werke Wolfram's, wenn v. d. Hagen's Ausgabe der Minneſänger, wenn ſo manche Aufſätze der Zeitſchriften, z. B. im Morgenblatt von Karl Grüneiſen über die Todtentänze u. ſ. w. mir ſchon hätten zur Hand ſein können! Insbeſondere habe ich vom Volksliede nur erſt eine unſichere Skizze ſeiner Elemente liefern können, welcher die Individualiſirung und hiſtoriſche

Localiſirung noch ziemlich abgeht; allein es war bei dem Stand der Dinge nicht anders zu machen. — Obwohl meine Arbeit an ſich ſelbſt es hinlänglich zeigt, ſo dürfte doch, um allen Mißverſtand zu entfernen, die Bemerkung nicht überflüſſig ſein, daß ich keine Geſchichte unſerer Sprache, ſondern eine Geſchichte unſerer Poeſie und zwar nicht vom gelehrten, ſondern vom philoſophiſchen Standpunct aus habe geben wollen. — Wie dankbar gegen die Gebrüder Grimm und Schlegel, gegen Tieck und Uhland, Görres und Mone, Docen und Schmidt, v. d. Hagen und Büſching, Lachmann und Graff u. A. zu ſein, durch das Unzählige, was ich von ihnen gelernt habe, ich mich im Innerſten gedrungen fühle, brauche ich wohl kaum zu ſagen. Aber zwiſchen Lachmann und mir ſcheint etwas obzuwalten, was mich, ihn, und ihn, mich recht zu verſtehen, hindert. Bin ich gegen ihn offenbar ungerecht geweſen, wenn ich in Bezug auf ſeine Hypotheſe von der Entſtehung der Nibelungen im Eifer für meine Anſicht mich ſo ausdrückte, daß man aus Liebe zur Differenz der Handſchriften weder die Einheit noch den Dichter des Gedichts aufzuopfern nöthig habe, ſo iſt er gegen mich in Bezug auf meine Auffaſſung des Titurel nicht weniger ungerecht geweſen. Was hier Lachmann's Hypotheſe über den Verfaſſer angeht, derenwegen er Jeden, der ſie nicht annimmt, wie ich recht gut weiß, ſchon vor einigen Jahren kindiſch geſcholten hat, ſo habe ich innerhalb dieſes Buchs mich mit wenigen Worten zu rechtfertigen geſucht. Die Bedeutung des Titurel ruht für mich noch immer in ſeiner Univerſalität. Wegen ſeines Kunſtwerthes habe ich mich in meiner Schrift ſo beſtimmt erklärt, daß Lachmann dies ganz überſehen zu haben ſcheint, namentlich auch in Verhältniß zum Parcival, für welchen ich meine große Anhänglichkeit, wie ich damals ſchon, als ich ſeine iſolirte Betrachtung vor der des Titurel vornahm, zu erkennen gab, Lachmann's würdiger und treffender Auffaſſung verdanke. Die Vergleichung des Titurel mit Dante's Komödie fand ich vor, als ein faſt allgemeines Urtheil, auch der Kenner, d. h. der Wenigen, welche den Titurel ſelbſt geleſen haben z. B. A. W. v. Schlegel. Ich ſuchte nun zwar das beiden Gedichten Gemeinſame zu zeigen, was zu jener Parallele Anlaß gab; ſodann aber auch den ungeheuren Unterſchied, der zwiſchen beiden Statt findet. Dies Reſultat, denke ich, macht das hauptſächliche Verdienſt jener Arbeit aus; ſonach wirft mir Lachmann etwas vor, was ich hätte thun ſollen, das ich gerade gethan habe. Ich hoffe, daß Lachmann dieſe Entgegnungen ſo unbefangen nehmen wird, wie ich ſie, im Intereſſe der Sache, gebe.

Daß ich nun eine philoſophiſche Betrachtung unſerer älteren Poeſie angeſtellt, daß ich dieſelbe in ihrer inneren Bedeutung zu begreifen getrachtet habe, darüber könnten Manche eine Entſchuldigung als über eine voreilige Kühnheit erwarten. Ich entſchuldige mich nicht, denn dies wäre, wo die That als geſchehen ſpricht, zu naiv. Mir war dies Unternehmen das größte Bedürfniß, mich aus einem Zuſtand empiriſcher Zerſtreuung zur einfachen Ueberſicht des Ganzen und zur Erkenntniß des allgemeinen Werthes ſeiner vielfachen Erſcheinungen zu erheben. So viel nur ſei geſagt, daß ich einen pedantiſchen Gebrauch philoſophiſcher, wohl gar eben ſo ſehr unverſtändlicher als unverſtandener Sätze, etwa um dem Empiriſchen die Schminke des Begriffs aufzulegen, nicht kenne. Von einem vor der Durchforſchung des Gegebenen bereits fertigen Syſtem, deſſen Formeln ich vielleicht nur mit beſonderem Stoff von Außen her angefüllt hätte, weiß ich nichts. Vielmehr bin ich mir bewußt, die Metamorphoſe der geiſtigen Idee in unſerem Mittelalter mit völliger Freiheit in ſo weit erkannt zu haben, als die Reihe von Jahren, welche ich dieſem Studium widmete und die Mittel, welche mir zu Gebot ſtanden, es zuließen. Daher wird ſich auch im Einzelnen allerlei Schwankendes und Unrichtiges finden, ein Mangel und ein Umſtand, von dem faſt keine hiſtoriſche Arbeit frei zu ſein pflegt, weil die Schwierigkeit ihres Entſtehens dergleichen unfehlbar mit ſich bringt.

In der Sprache habe ich ſo deutlich als möglich zu ſein geſucht. Die philoſophiſche Terminologie iſt aber nicht unterblieben und ich ſehe vorher, daß man ſich deshalb wieder über meine Schreibart beſchweren wird. Es thut mir Leid, nicht reizender darſtellen zu können; aber gibt es nicht jetzt Leute, welche ohne zu denken dennoch vom Gedanken Beſitz ergreifen wollen? Die Terminologie der Philoſophie iſt nur ein Vorwand, denn es wird dieſelbe im übrigen Leben gerade ſo ſehr gebraucht, wo von abſolutem Gehorſam, relativer Freiheit, von Zollſyſtemen, von repräſentativer Vermittelung, von unmittelbaren Gewinnſten, von Accidenzen u. ſ. w. immerfort die Rede iſt. Jenes Anſinnen, daß die Philoſophie nicht ihre Sprache, ſondern man weiß ſelbſt nicht welche denn?, reden ſolle, verlangt, daß ſie ſich mit derſelben Unwiderſtehlichkeit dem Gedanken aufdringen ſolle, wie die Gewalt der Muſik ſich der Empfindung bemächtigt. Als wenn das Blühende der Diction z. B. im Platon, die Schwierigkeit des Gehaltes verringerte? —

Schließlich erſuche ich den geneigten Leſer, die oft Falſchheiten veranlaſſenden Druckfehler gefälligſt vor dem Leſen des Buchs verbeſſern zu wollen.

Halle, am 2ten April 1830.

Karl Roſenkranz.

Inhaltsanzeige.

Einleitung S. 1.
Der Sinn der Aufgabe, welche hier geſtellt wird, S. 2—7.
1. Das Romantiſche S. 8.
2. Das Mittelalter S. 30.
3. Das Elementariſche in der romantiſchen Poeſie des Mittelalters S. 44. — Die Scandinaviſche Poeſie 45. — Die Normanniſche 47. — Die Provençaliſche 50. — Die Epochen in der Bildung der Deutſchen Sprache 53. — (Alliteration, Aſſonanz und Reim; Gothiſch; Althochdeutſch, Mittelhochdeutſch; die gebildete Sprache.)
a) Das Wunderbare S. 60. (Gebirge, Zwerge, Rieſen, Drachen, Jungbrunnen, Waſſerweiber, Pflanzen, Thiere, Zauberei, das Morgenland.)
b) Das Sittliche S. 77.
c) Das Religiöſe S. 82.
Uebergang S. 93.

Erſtes Buch.

Die epiſche Poeſie.

A.

Das reine Epos.

Erſter Kreis: Das Epos des Volkes S. 98.
I. Die Deutſche Ilias S. 102.
Sigfrit, Dietrich 105. Eigenot, Drachenkampf und Ecken Ausfahrt 108. Laurin oder der kleine Roſengarten 109. Der große Roſengarten 112. Dietrichs Flucht zu den Hunnen 116. Alpharts Tod 118. Ravenna-

ſchlacht 120. Walther von Aquitanien 122. Biterolf und Dietlieb 123. Nibelungen 123. Klage 145. Hildebrand 146.

II. Die Deutſche Odyſſee S. 147.
Chaudrun 148. Rother 153. Otnit 156. Hugdietrich 158. Wolfdietrich 159.

Zweiter Kreis: Das Epos der Kirche S. 161.

I. Das Göttlich-Menſchliche S. 172.
Otfrid 173. Maria's Leben 175. Werners Gedicht 177. Philipps Gedicht 178. Das Gericht 179.

II. Das Menſchlich-Göttliche S. 181.

a) Das theoretiſche Element S. 184..
Barlaam und Joſaphat 184. Sylveſter 192. Die beiden Johannes 193. Reiſen des heiligen Brandanus und die heilige Martina 194.

b) Das praktiſche Element S. 195.
Georg 197. Eliſabeth und Zeno 202.

c) Vereinigung des theoretiſchen und praktiſchen Elementes S. 203.
Der arme Heinrich 204. Crescentia 204. Der König im Bade 205. Otto der Rothe 206. Mönch Felix 206. Maria und der Maler 207. Theophilus 207.

Dritter Kreis: Das romantiſche Epos S. 209.

I. Der gläubige Volksgeiſt S. 210.

a) Der Kampf des Königs mit den Vaſallen S. 212.
Malegis 216. Heymonskinder 216.

b) Der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben S. 221.
Roncevalſchlacht 227. Konrad und der Stricker 230. Wilhelm von Oranſe 231.

II. Das Ritterthum S. 232.

a) Das weltliche Ritterthum S. 235.
Ezels Hofhaltung 246. Artus und Merlin 247. Ereck und Enide und Iwain 253. Wigalois 256. Lancelet vom See 258. Daniel von Blumenthal und Wigamur 260. Ozier von Dänemark 261.

b) Das geiſtliche Ritterthum S. 261.
- α) Der Titurel oder die Hüter des Grals 276.
- β) Parcival oder der König im Gral 293.
- γ) Lohengrin oder die Sendung des Grals 300.

III. Die Wirklichkeit S. 307.

a) Die ideale Leidenſchaft 309.
Flos und Blancflos 310. Triſtan und Iſold 314. Frauentreue, die Heidin, Wittich von Jordan, die Königstochter von Frankreich, Friedrich von Schwaben 335 und 336.

b) Die gemeine Wirklichkeit S. 337.
Der Wiener Meerfahrt 343. Der Weinſchwelg 344. Der Traum 348. Die Graſerin, die zwei Kaufleute, der Frauen Liſt, der Frauen Turnier 349. Salomon und Morolf 350. Pfaff Amis 358. Pfaff von Kalenbergen 359. Peter Leu 360. Die fahrenden Schüler 360.

B.

Das hiſtoriſche Epos S. 362.

a) Die vorchriſtliche Welt S. 363.
Apollonius von Tyrland und Ovids Metamorphoſen 364. Aeneis 365. Alexander 366. Troianiſcher Krieg 367.

b) Die chriſtliche Welt S. 368.
Rudolf von Montfort, Heinrich von München, Janſen der Enenkel 371. Ottokar von Horneck 372.

c) Die Deutſche Geſchichte S. 372.
Anno 373. Herzog Ernſt 373. Heinrich von Braunſchweig 376. Wilhelm von Orleans 377. Ottokar 378. Jeroſchin 378. Jacob von Königshoven 379.

C.

Das Volksbuch S. 380.
Reiſebücher 383. Hörnen Sigfrid 390. Fierabras 393. Octavianus 394. Buch der Liebe 397. Meluſine 398. Magelone 400. Genovefa 401. Euphemia, Helena und Walther 402. Die ſieben weiſen Meiſter 403. Eulenſpie-

gel 408. Das Lalenbuch 410. Der Finkenritter 412. Fortunat 413. Der ewige Jude 418. Fauſt 424.

Zweites Buch.

Die lyriſche Poeſie.

Erſter Kreis: Der Minnegeſang S. 434.
  1. Der Stoff 435.
    Die weltliche Liebe 437. Die himmliſche Liebe 452. Die Kritik des beſtehenden Lebens 459.
  2. Die Form 466.
  3. Die Dichter und der Krieg auf Wartburg 471.
Zweiter Kreis: Der Meiſtergeſang S. 497.
    Die Reflexion 498. Die Tabulatur 501. Die Schulen 503.
Dritter Kreis: Der Volksgeſang S. 508.
  1. Die Lieder der Liebe 511.
  2. Die Lieder des gemeinen Weſens 528.
  3. Die politiſchen Lieder 547.

Drittes Buch.

Die didaktiſche Poeſie.

Erſter Kreis: Die magiſche Symbolik S. 554.
  1. Das ethiſche Naturgefühl 555.
  2. Die Magie 557.
  3. Die Symbolik 561.
Zweiter Kreis: Das Lehrgedicht S. 566.
  1. Der Spruch 567.
  2. Die Priamel 563.
  3. Das Lehrgedicht 569.
Dritter Kreis: Die Allegorie S. 574.
  1. Das Ideal 575.

Konrad von Würzburg 576. Peter Suchenwirt 578. Heinrich Muglin 582. Hadamar von Laber 583. Hermann von Sachſenheim 583. Melchior Pfinzing 584.

2. Die verkehrte Welt 586.

Der Narr 588. Der Todtentanz 591.

3. Die Ironie des Weltlaufs (Reinecke Fuchs) 594.

Schluß: 612.

Berichtigungen.

Seite 4 Zeile 13 von Unten lies ſtatt Reinicke — Reinecke.
— 231 — 6 — Oben — — Girar — Girard.
— 248 — 4 — — — — Armarika — Armerika.
— 248 — 9 — U. — — Caermathen — Caermarthen.
— 253 — 1 — — — — väterlichen — ritterlichen.
— 267 — 4 — — — — Felekdahne — Jelekdanch.
— 268 — 7 — O. — — Gréval — Gréaal.
— 275 — 7 — U. — — Sanguis — Sangius.
— 280 — 1 — — — — Kyrt — Kyot.
— 287 — 12 — — — — Zagamanch — Zazamanch.
— 300 — 4 — — — — Tafelrunde — Tafelrunde.
— 315 — 15 — — — — Thurheim — Turheim.
— 318 — 8 — — — — Turvenal — Curvenal.
— 343 — 11 — O. — — Algier — Ackers.
— 348 — 16 — U. — — Hans v. Roſenblüt — Hans Roſenblüt.
— 368 — 4 — — — — Herrdot — Herodot.
— 445 — 17 — O. — — die — der.

Einleitung.

Die Geſchichte iſt der ſich ſelbſt erzeugende Geiſt, und darum hängt in ihr Alles auf das Engſte zuſammen. Auch da, wo die Menge der Formen, in welche er ſich verliert, ihn aller bündigen Auffaſſung entziehen will, iſt die Centralität einer beſtimmten Manifeſtation in der Zerſplitterung der peripheriſchen Puncte heimiſch. Jene *einfachen Beſtimmungen* zu finden, welche ſich durch die Fülle der individuellen Bildungen als ihr Begriff hinſtrecken, iſt die Aufgabe der inneren Geſchichtſchreibung. Die äußere, welche jene Geſtalten in ihrem einzelnen Vorkommen wahrzunehmen, zu ſammeln, zu beſchreiben und nach mannigfachen Geſichtspuncten in verſchiedene Claſſen zu ordnen hat, iſt ihre nothwendige Vorausſetzung, ohne welche ſie nicht zu Stande kommt. Sie iſt aber nicht, wie dieſe, auf die Vollſtändigkeit im Einzelnen, ſondern auf die *Einheit in Allem* bedacht, indem ſie den Kanon enthalten muß, nach welchem die einzelnen Erſcheinungen leicht an ihren weſentlichen Ort einrücken und als Glieder in der organiſchen Totalität angeſchauet werden können.

Der Geiſt iſt an ſich in ſeiner Entwickelung conſequent, verliert Nichts von dem, wozu er ſich einmal hervorgebracht hat, und verfolgt ein Jedes ſo weit, bis er es erſchöpft und damit auch erreicht hat. Solche Erſchöpfung iſt einerſeits das Recht der Sache, worin ſie ihren Werth, erkannt zu werden, aufdringt, und andererſeits gibt *ſie* nur dem Erkennenden das Recht, weiter zu gehen. Das Erſchöpfende iſt deswegen das Vollkommene, und ſo erblicken wir in dem geſchichtlichen Leben jene hohen Geſtalten, welche ganze Welten in ſich ſchließen und in ihrer Individualität eine weitgedehnte Unendlichkeit auf das Freieſte, ſo zu ſagen, Perſönlichſte darſtellen. Dieſe plaſtiſchen Vereinigungen ſind ſowohl Charaktere als Werke, welche nun die bleibenden Denkmale des geiſtigen Daſeins ausmachen, weil ſie den vielſeitigen Inhalt ganzer Epochen zur beſtimmten Umgrenzung zuſammenfaſſen, ſo daß der Geiſt, wenn er ſeiner Vergangenheit ſich erinnert, bei ihnen, als den entſcheidenden Momenten ſeines Lebens, verweilen muß. Für die Poeſie des Deutſchen Mittelalters ſind die *Nibelungen, der Titurel, Triſtan, Morolf, der Krieg auf Wartburg und Reincke Fuchs* dieſe Monumente der Idee.

Die innere Geſchichtſchreibung hat das Werden und den Gehalt ſolcher hervorragenden Gebilde zu enthüllen und ſo ſie ſelbſt zu begreifen. Nur auf dieſem genetiſchen Wege kann es gelingen, der Anſchauung des vergangenen Lebens die Fremdheit zu nehmen, welche an ihm haftet. Dieſe Dunkelheit ſoll verſchwinden und ſoll erkannt werden, daß der Geiſt, welcher jene Producte erzeugte, derſelbe iſt mit dem, welcher nun ihrer ſich erinnert. Daß alſo das Vergangene eine wahrhafte Gegenwart erhalte, iſt nur durch Aufſchließung Deſſen möglich, was in ihm *das Weſen* ausmacht, weil es eben durch daſſelbe mit dem ſpäteren Geiſt, der es nothwendig als ſich ſelbſt in ſich trägt, vereinigt iſt. Sich aber in ſeinem ihm verfloſſenen Daſein wieder zu erblicken, hat der erkennende Geiſt die ruhigſte Gewißheit. Wenn er ſchon die Natur mit der Hoffnung begrüßt, auch in ihren monſtröſeſten Geſtalten die Harmonie des Vernünftigen zu entdecken, ſo iſt in Bezug auf ihn ſelbſt dies Vertrauen um ſo viel höher, daß er auch im verworrenſten Gewühl der Geiſter den Geiſt und in faſt erloſchenen, wie durch eine unermeßliche Kluft von dem Sinn der Gegenwart abgetrennten Formationen, ſogar im Hexentaumel einer Fetiſchreligion, ſein Bewußtſein wieder zu finden nicht aufgibt.

Die beſonderen Richtungen des geiſtigen Lebens ſind immer von der allgemeinen abhängig, welche als die gerade herrſchende den geiſtigen Gravitationspunct enthält, ſo daß, wie dieſer ſich verändert, auch die Beſonderungen andere werden. Je tiefer jenes allgemeine Princip iſt, um in ſo vielfachere Bildungen geht es auch äußerlich auseinander. Vom Orient aus nach dem Occident hinzu erweitern und vermannigfaltigen ſich deswegen die geiſtigen Entzweiungen, weil die Zunahme des Principes an Intenſion den extenſiven Wachsthum unmittelbar zur Folge hat. Ein gewöhnlicher Bürger unſerer Staaten umfaßt z. B. viel mehr und viel bedeutendere Momente in ſich, als etwa ein Arabiſcher Emir, obwohl ſich dabei von ſelbſt verſteht, daß dieſer Unterſchied dem Einzelnen für ſich nicht zugerechnet werden kann, weil der eine wie der andere ſeine Stellung aus dem gemeinen Weſen um denſelben Preis empfängt. Es iſt eine oft gemachte Bemerkung, daß die Helleniſche Geſchichte in Verhältniß zu der ihr im Rücken liegenden Morgenländiſchen einen Reichthum von verſchiedenen Richtungen offenbare, der ihr Studium anziehender, aber auch für die Behandlung ſchwieriger mache. Noch mehr erhöht ſich dieſe Schwierigkeit, ſobald man in die Germaniſche Geſchichte eintritt, weil hier die Unterſchiede, ihre Verwickelung miteinander und ihre Fortbewegung zu faſſen durch die Vielheit und Sprödigkeit der entgegengeſetzten Principien faſt unmöglich dünkt. Die Kunſt, in deren abgerundeten Formen der allgemeinſte und beſonderſte Gehalt der Geſchichte als heitere Erſcheinung ſich abſetzt, theilt dieſe Unendlichkeit. Jedes Gebiet derſelben ſchlägt ſich wieder in viele beſondere Verzweigungen auseinander; die Ueberlieferung iſt im Stoff mannigfacher und in der Mittheilung emſiger, ſo daß in der unausbleiblichen Vermiſchung die Unterſcheidung des Eigenthümlichen und Fremden ſchwer fällt; der Gang iſt nicht ein ſo ſyſtematiſcher, wie in der Griechiſchen Kunſt und das Entſtehen der verſchiedenen Kunſtbildungen aus und nach einander viel unſicherer, ſo daß die Rechenſchaft über den Urſprung oft nur ungefähr gegeben werden kann.

Indem wir nun die Poeſie der Deutſchen im Mittelalter — mit Ausſchließung der Lateiniſchen — darzuſtellen verſuchen, iſt es uns hauptſächlich darum zu thun, das Weſen jener romantiſchen Dichtungen ſo zu erkennen, daß ſie als der poetiſche Reflex der großen geiſtigen Bewegungen dieſer Zeit begreiflich werden. Deswegen iſt unſer Vorſatz nicht, der Zeit ſtreng zu folgen und alle einzelnen Werke aufzuführen, vielmehr wird uns die *Entfaltung der geiſtigen Idee in der Poeſie beſchäftigen*. Daß jedoch die chronologiſche Ordnung der unſeren im Ganzen und Großen nicht wiederſprechen dürfe, räumen wir gern ein. Denn wenn der Geiſt ſich dem einen Gegenſtande ſpäter zuwendet, als einem anderen, ſo iſt dies nicht zufällig. Da er zu jenem nicht eher hindringen konnte, als bis er mit dieſem fertig war, ſo findet auch eine innere Abfolge und Vorausſetzung der Gegenſtände ſelbſt ſtatt, welche ja im Grunde Daſſelbe mit ihm ſind und von ihm als Er producirt werden. Wir werden alſo das eigenthümliche Weſen einer jeden Gattung der Poeſie in ihrem Zuſammenhang mit der Geſchichte zu verſtehen ſtreben, und uns vornehmlich bei den umfaſſenderen Producten verweilen, indem aus dieſen jene entſchwundene Zeit uns mit der am meiſten verſtändlichen Klarheit anblickt. Jedes Moment der Idee iſt wie ein Kreis zu betrachten. Zunächſt erſcheint der Umfang. Nach und nach hebt ſich der Mittelpunct hervor, von welchem aus man nach allen Puncten der Peripherie hinſchauet, weil ſie alle in ihm ihre Wurzel haben. Und von ihm aus erblickt man dann auch die anſtoßenden Kreiſe.

Die allgemeinſten Beſtimmungen, welche in der Geltung von Principien unſerer ganzen Unterſuchung zu Grunde liegen und die ganze Sphäre im Umriß beſchreiben, ſind 1, das Romantiſche; 2, das Mittelalter und 3, das Elementariſche in der romantiſchen Poeſie des Mittelalters.

1. Das Romantische.

Die Kunſt der modernen Welt iſt die romantiſche und die Zeit des Mittelalters ihr erſtes Aufblühen. Was aber das Romantiſche ſei, kann nur verſtanden werden, wenn der Zuſammenhang dieſer Kunſtform mit dem Weſen der ihr vorangehenden Formen begriffen wird. Dieſe ſind das Symboliſche und Plaſtiſche. Die tiefere Entwickelung dieſer Stuffen der Kunſt iſt hier vorauszuſetzen und kann nur in Beziehung auf unſern Begriff in ihren allgemeinſten Momenten angedeutet werden.

Die älteſte Geſtalt der Kunſt iſt die ſymboliſche, die noch am meiſten von der Schwere der Erde ergriffene. Der Geiſt, ſich und ſeine Vorſtellungen in die ihm erſcheinenden Naturgebilde einlegend, machte dieſelben zu unmittelbaren Erſcheinungen ſeiner ſelbſt. Indem er die Gegenſtände, welche die Natur ihm darbietet, nicht nur außer ſich ſchaute, ſondern in ſich erblickte und ſie zu Gefäßen ſeiner Gedanken erhob, erwarb er auch die Gewalt, ſeine innere Anſchauung einem Material einzuformen, und dies Erzeugniß der eigenen Thätigkeit, die von ihm ſelbſt als Abbild des Gedankens hervorgerufene Natur, iſt das Symbol. Der es ſetzende Geiſt weiß, was es bedeutet und läßt die äußere Geſtalt ſeinem Gedanken entſprechen. Weil jedoch er, nicht die Natur, die Symbole erzeugt, ſo geht er auch über den Kreis der gegebenen Naturgegenſtände bald hinaus, und ſchafft auch ſolche Symbole, deren reine Formen nicht ſo in der Natur gefunden werden, wie er ſie erſinnt. Um angemeſſener Ausdruck Deſſen zu werden, was er ſich vorſtellt, genügt ihm die Natur in ihrer Einfachheit nicht durchaus, und er verknüpft deswegen, was in ihr an ſich nicht zuſammengehört. Dies zeigen die Indiſchen und Aegyptiſchen Sculpturen, die Thiergeſtaltungen an den Wänden von Perſepolis, in den Weiſſagungen des Daniel u. a. Denn wie ſehr der Geiſt ſein Denken verſinnliche, die Natur iſt zu arm, ihn ganz auszuſprechen. Kann er auch das in ſich unendliche Leben durch die ihr Schwanzende in ſich zurücknehmende Schlange, die Geburt alles Endlichen aus dem Anfangloſen durch die auf den Waſſern ſchwimmende Lotosblume, die beſamende Fruchtbarkeit durch den Stier, die Luſt der Gattung durch Fiſche, Sperlinge und Tauben, die Stärke durch den Löwen ausdrücken, ja, kann er dieſe Elemente wieder untereinander verbinden, dem Stier Adlerſittige und dem Ei Flügel geben, ſo verläßt ihn doch die Natur da, wo ſie Gegenbild wirklich geiſtiger That werden ſoll. Dem natürlichen Thun zwar verſagt ſich alſo die natürliche Darſtellung nicht, aber das innige Weben des Geiſtes, wenn er es gewahrt und wenn er es ſich zum Gegenſtand machen will, widerſtrebt der kalten Abgrenzung des Symboliſchen, welches für dieſe Unendlichkeit zu eng und oberflächlich iſt. Das einzige Mittel zur Darſtellung des Inneren an und für ſich, iſt die menſchliche Geſtalt, weil ſie Träger des geiſtigen Selbſtbewußtſeins iſt.

Für ſich ſelbſt iſt ſie nicht ſogleich begriffen, ſondern wird anfangs noch ganz ſymboliſch angewendet und verwirrt ſich noch mit andern Formen des Natürlichen. Ganeſa, der Indiſche Gott der Intelligenz, hat noch einen Elephantenrüſſel, Wiſchnu den Eberkopf, Thot das Ibishaupt u. ſ. w. Centauren, Sphinxe und andere ſeltſame Geſchöpfe erwachſen auf dieſem Boden. Mehr und mehr tritt aber das Natürliche zurück. Der Geiſt will es nicht an ſich dulden, vielmehr nur als bedeutende Decke um ſich thun, wie bei der Iſis die Kuh bis auf die Ohren und beim Serapis der Widderkopf bis auf die Hörner ſich verdrängt. Endlich ſtreift die ſich ganz ſchauende Innerlichkeit alles ihrer Geſtalt Fremde von ſich weg, und ſteigt, nur leiſe vom zarten Schaum der erſtaunten Meereswellen getragen, frei wie Aphrodite, in der reinen Schöne der menſchlichen Leiblichkeit, auf das Land bewußter Bildung. Die menſchliche Geſtalt gibt eine viel reichere Symbolik, als alle Gegenſtände der Natur zuſammen und iſt in ſich unerſchöpflich an Erfindungen. Die Stellung der Glieder, das Anſchwellen oder Einſinken der Muskeln, die feſte oder loſe Tracht des Haares, jede Nüancirung des Auges oder Mundes — genug Alles iſt hier von Bedeutung und ſpricht unmittelbar an ſich ſelbſt das Innere aus. So tritt nun die menſchliche Geſtalt als die göttliche über die Natur und beſtimmt dieſelbe, ſo daß die geiſtige Gewalt nur die äußeren Handhaben ihres Wirkens noch an ſich trägt. Im Dionyſos iſt durch und durch das geheimnißreiche und ſchwärmeriſche Gefühl der Luſt des Daſeins zu ſehen. Die volle Traube, an welcher jede Beere ein verkörperter Sonnenſtrahl, glühend unter dem grünen Schirm der breitrankenden Blätter hervorblickend, iſt nur ſein Symbol. Sein wehmüthig lächelndes Haupt deutet uns erſt des Weines Leben und Sinn.

Die Attribute ſind auch als das verbleichende Symbol hauptſächlich nur von der Seite angelehnt, nach welcher hin die Götter mit dem natürlichen Leben in Zuſammenhang ſtehen. Nach der anderen Seite hin, wo ſie mehr die rein geiſtige Beſtimmung aus ſich enthüllen, wird das Attribut zu ſchwach und muß die Bedeutung in der Geſtalt und im Antlitz ſelbſt ganz äußerlich werden. Welch' Symbol könnte die Liebesſehnſucht der Aphrodite, die ſchöpferiſche Begeiſterung des Apollon, die allſeitige Beweglichkeit des Hermes ausdrücken? Und ſieht nicht ſchon die Flamme neben der Heſtia wie ein Seufzer der Creatur aus? So feiert der Geiſt durch ſeine Geſtalt den Triumph ſeiner Erſcheinung, welche die Dunkelheit des Natürlichen vernichtet. Nur aus der Nichtbeachtung dieſes weſentlichen Momentes iſt der Tadel des Homeriſchen Epos entſtanden, daß in ihm den Göttern die myſtiſche und religiöſe Tiefe des Orientaliſchen fehle und ein nüchterner Zug durch das Ganze wehe, denn dieſe Beſonnenheit, welcher der träumeriſche Rauſch des Naturlebens im Rücken liegt, iſt gerade das Höhere.

Dieſe Offenbarkeit des Inneren im Aeußeren iſt der Begriff des *Plaſtiſchen*. Im Symbol iſt das Innere auch wohl ein Aeußeres, aber das Aeußere iſt noch nicht an und für ſich die Darſtellung ſeines Hintergrundes. Darum birgt es die Möglichkeit in ſich, auch anders genommen zu werden, als ſein Schöpfer wollte, und iſt alſo in ſeiner Auslegung von dem ſchwankenden Verſtande der es Auffaſſenden abhängig. Dieſe Entzweiung des Innern als der Bedeutung mit dem Aeußeren als ihrer erſcheinenden Form, hebt ſich im Plaſtiſchen auf, wo das Aeußere der Form dem inneren Gehalt völlig gleich wird. Im Symboliſchen kann alſo daſſelbe Aeußere für das verſchiedene Bewußtſein einen ganz verſchiedenen Sinn haben, wie den Indiern die Form des Dreiecks der Yoni oder weibliche Phallus, den Chriſten dagegen Symbol der Dreieinigkeit iſt. Athene aber vermag aus dem Kreiſe der plaſtiſchen Mythologie nicht als bloße Form — wie das Dreieck wandern kann — in einen andern hinübergeſetzt zu werden und hat ſchlechthin nur in jener Heimath ihr deutliches Verſtändniß. Daß die ganze alte Kunſt einen ſymboliſchen Charakter habe und das Plasma nur eine Vollendung des Naturſymboles ſei, kann nur in Bezug auf die Bildung des Plaſtiſchen aus dem Symboliſchen zugegeben werden; die Griechiſchen Götterideale ſelbſt ſind in ihrer Beſtimmtheit zu durchſichtig, als daß man ſie noch ſymboliſch nennen könnte, und die natürliche Form des Gedankens durchzieht die menſchliche Geſtalt nur mit einer leiſen Färbung. Sie iſt allerdings noch natürlich, aber als Organ des Geiſtes ſelbſt iſt ſie eben ſo ſehr auch nicht natürlich. Das phyſiognomiſche Studium führt in jene Werkſtatt des Seelenlebens, wo man den einzelnen Geiſt zu belauſchen vermeint, wie er vom Centrum der Freiheit aus dieſe in die Peripherie der Leiblichkeit hineinarbeitet und jedes Innere auch an die verrätheriſche Oberfläche drängt. Eine ſolche Einheit findet im Symbol nicht ſtatt. Ohne daß das Bewußtſein den natürlichen Gegenſtand mit ſeinem Gedanken verknüpft, kommt es zu keiner Identität beider. Das Ei iſt ein vortreffliches

Symbol der unentfalteten Schöpfung. Um aber dieſen Gedanken in ihm zu finden, muß ihn der Anſchauende mitbringen und mit dem Ei zuſammenlegen. Daher kann es für denſelben Gedanken eine Mehrheit ihm entſprechender Symbole geben und kann das Senfkorn das Ungeborene und doch ſchon als eingehüllte Totalität Daſeiende ſo gut wie das Ei ausdrücken. Dem Olympiſchen Zeus dagegen erkennt jedes Bewußtſein göttliche Macht und Weisheit zu. Sie reden aus ſeinem Antlitz und kann ihm nicht eben ſo gut auch ein anderes Geſicht entſprechen, weil ihm das Gepräge erhaltender Nothwendigkeit durch ſeine Idee bleibend und unveränßerlich zukommt. Nur durch ihre weſentliche Beſtimmtheit haben die Griechiſchen Götterideale in all' ihrer Mannigfaltigkeit die conſequente Identität eines einfachen Grundtypus der Geſtalt, beſonders des Kopfes.

Wollen wir Neuere Kunſtwerke dieſer frühern Stufen genießen, ſo müſſen wir uns den Standpunct derſelben vergegenwärtigen, um ſie in dem Recht ihrer beſonderen Welt zu erkennen. In der Orientaliſchen Poeſie widerſagt uns leicht die Endloſigkeit der Bilder, und erregt uns die ungeheure Pracht der Phantaſie, Einen Gedanken in tauſendfachen Formen anzuſchauen, bald Langeweile. So ſchoß Odyſſeus den Pfeil durch die Löcher der zwölf Aexte zu Einem Ziel. Das Andere iſt hier nicht wahrhaft, ſondern nur äußerlich und formell ein Anderes, wie das Morgenland überhaupt die breite Identität der Litanei liebt. Noch bei den Perſiſchen Myſtikern des Mittelalters iſt dieſer Schein des Wech ſels und dieſe leere Veränderung der Einheit vorzüglich zu Hauſe. In der plaſtiſchen Kunſt dagegen vermiſſen wir wohl eine gewohnte Innigkeit und Wärme. Die Umriſſe der Geſtalten ſind ſo ſchön, daß ſie nicht ſchöner werden können, und in einer Sophokleiſchen Tragödie vernehmen wir den Wellenſchlag der reinſten Harmonie. Aber die tiefe Begrenzung der Verhältniſſe, das in einander ſich haltende Maaß der einzelnen Glieder und die organiſche Klarheit des Ganzen dünken uns nicht lebendig genug. Bei aller Feſtigkeit der Charakteriſtik, bei aller Gediegenheit und Würde des Inhaltes, bei aller Vollendung der formellen Ausführung, können wir uns nicht enthalten, noch etwas außerdem Gegebenen zu erwarten. Die Centralität des Allgemeinen genügt uns wohl, aber die Individuen, in welchen es thätig iſt, ſtehn für uns zu nackt da. Sie ſind zu wenig für ſich. So iſt auch im Relief nur eine geringe Perſpective möglich und ſind die Figuren, wenn auch jede für ſich eine andere, doch in einer gewiſſen Eintönigkeit befangen; auf dem Gemälde aber iſt die Fläche in ſich vertieft und läßt in eine vielfach abwechſelnde Welt ſchauen, welche für die Anſchauung Alles in der Friſche ſeines eigenthümlichen Lebens darbietet.

Wenn nun in der ſymboliſchen Kunſt Form und Inhalt nicht unmittelbar indentiſch ſind, wenn in der plaſtiſchen der Inhalt ſeine Form erreicht und in der Schönheit des ausgleichenden Maaßes kein Unterſchied beider von einander übrig bleibt, wenn dort die Natur, hier die menſchliche Geſtalt den Mittelpunct ausmacht, ſo iſt für die neuere oder romantiſche Kunſt, das

Princip in dem einfachen Selbſt zu finden, welches die Totalität der Welt als innere Unendlichkeit in ſich zu faſſen vermag. Die einbildende Phantaſie des Morgenlandes und die bildende des Hellenismus leben in ſeiner Begeiſterung fort. Der Begriff des Selbſtbewußtſeins hat in der modernen Welt nicht blos die Abſolutheit der Form, ſondern eben ſo ſehr des Inhalts zum Inhalt und iſt damit ein unzähmbarer Drang nach einer unendlichen Vereinigung mit der ganzen Welt erregt. Nichts in ihr ſoll ausgeſchloſſen ſein vom inneren Beſitz und die Bruſt hält ſich ſtark genug, Alles in ſich zu nehmen. Keine Freude und kein Schmerz ſind zu groß oder gering, um nicht einzugehen in die Eigenheit der Empfindung; keine Seligkeit iſt in Gott, keine Qual im Teufel, welche nicht auch die des Menſchen zu werden vermöchte; und kein Geſchick iſt ſo dürftig, daß man nicht in ihm jene weſentliche Höhe des Gemüthes bewahren, kein Unglück ſo mächtig, daß es den freien Geiſt zu zermalmen, kein Verbrechen endlich ſo ungeheuer, daß die Kraft der Freiheit es nicht zu ſühnen vermöchte. Und nicht durch ein nur negatives Thun ſich abwendender Reſignation, ſondern durch das poſitive der dem Weſen ſich aneignenden Erkenntniß löſen ſich dieſe Räthſel.

Das Princip des Romantiſchen fällt daher mit dem der neueren Geſchichte überhaupt zuſammen und findet ſich in der Idee der abſoluten Verſöhnung des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen. Zwar iſt ſie an und für ſich Grund der ganzen Geſchichte, aber erſt ſeitdem der menſchliche Geiſt ihrer mit Klarheit ſich bewußt geworden, iſt ſie auch für ſich beſtimmendes

Princip derſelben. Das Göttliche in menſchlicher Geſtalt zu wiſſen, waren ſchon die Hellenen und Römer vertraut, allein der Vereinzelung und der individuellen Form des Gottes fehlte bei ihnen der unendliche Inhalt, weshalb die Himmliſchen ihre beſondere Beſtimmtheit einem über ſie hingreifenden Allgemeinen, was ihnen an ſich fremd war, aufopfern mußten. Gerade dieſe von allem Endlichen und von aller ſinnlichen Geſtaltung abgeſchiedene Allgemeinheit, die unbeſchränkte Macht, war das göttliche Weſen für die Juden. Doch auch bei ihnen war demſelben in Einzelnen das zur Mündigkeit reifende Selbſtbewußtſein gegenüber getreten und forderte eine tiefere Einigung mit Gott, als die einer von Furcht durchdrungenen Anerkenntniß. Die politiſche Selbſtſtändigkeit der Juden war ſchon längſt geknickt; die der Griechen ward es durch den Kampf um die Hegemonie, und die Römer vermittelten als Weltherrſcher eine noch engere Berührung der Seiten des Gegenſatzes, als ſchon Alexander eröffnet hatte. So traten der wankende Glaube des Morgen- und Abendlandes einander nahe, ſchauten ſich an, ahneten die Beziehung, die ſie an ſich gegenſeitig hatten, und gaben zu Alexandria in ſinnſchweren und bedeutungsvollen Philoſophemen der hohen Ahnung ihren Ausdruck. Bevor der Mangel nicht empfunden wird, iſt die Befriedigung nicht gedeihlich und darum ward dieſe Zeit die der Erfüllung.

Chriſtus erſchien, den nach dem Wiſſen um ſein Weſen hungernden und dürſtenden Geiſt zu ſättigen und den an Gott und ſich verzweifelnden zu verſöhnen. Nicht aus ſeiner geſchichtlich dunkeln Geburt und anfänglichen

Ent-

Entwickelung, über welche alle Pſychologie umſonſt brütet, und eben ſo wenig aus ſeinem verſchleierten Verſchwinden und Zurückgehen in den Himmel des Geiſtes — der ja nie von ihm ferne war —, ſondern nur aus der Mitte dieſer Puncte, von der allein wir deutlich wiſſen, aus dem, was in ſeinem Leben als Er Selbſt ſich offenbart, iſt er zu begreifen. Gegen dieſe in ſeinen Reden und Thaten ſich enthüllende Ewigkeit verliert ſich das Aeußere jener Umſtände als ein Untergeordnetes, deſſen Nothwendigkeit für die Tradition wir zwar nicht leugnen, was aber für die Idee ein minder Weſentliches iſt, aus welchem kein Trunk unſterblicher Erquickung geſchöpft werden kann. Er nun *lehrte* nicht blos, daß Gott an und für ſich ſowohl die Wahrheit als das ihr gleiche Wiſſen oder Der Geiſt, und daß die Form ſeiner wahrhaften Erſcheinung die menſchliche ſei, ſondern er ſelbſt *war* auch dieſe Einheit. *Er iſt das wirkliche Bewußtſein Gottes von ſich ſelbſt.* Wie er Gott weiß, weiß Gott ihn, und wie er ſich weiß, weiß Gott ſich ſelbſt. Weil in ihm Wiſſen und Sein zuſammenfallen, ſpricht er das Selbſtbewußtſein der weſentlichen Einheit ſeiner mit Gott nicht blos im Wort für Andere aus, ſondern bewährter ſterbend ſeine Gleichheit mit uns im Daſein des Schmerzes und Todes in ihm, wie ſeine Gleichheit mit Gott in der freien Ueberwindung derſelben. — Dies Alles wurde von Andern geſehen, gehört, gefühlt und hatte der menſchgewordene Gott für dies wahrnehmende Bewußtſein ganz unmittelbare Exiſtenz. Als er aber geſtorben und aus dem Kreis der gemeinen Wirklichkeit entflohen war, konnte er dem Bewußtſein durchaus nicht anders Gegenſtand werden, als wenn es ihn ſich vorſtellte, und ſeiner und Deſſen, was er gethan, in dieſer idealen Weiſe ſich erinnerte. So verlor die Erſcheinung Gottes die Aeußerlichkeit der Empfindung und Anſchauung, war nicht mehr mit dem Sinnlichen behaftet und ſtieg im Inneren des Gemüthes aus der Freiheit des Menſchen empor. Erſt dies Selbſtbewußtſein, was ſein Weſen rein in ſich bewegt, iſt nun auch für ſich das geiſtige.

Das Verſinken eines geiſtigen Daſeins iſt nicht daſſelbe mit dem eines natürlichen, welches aus ſich nichts Anderes, als nur ſich wieder hervorbringt. Vielmehr iſt im Geiſt das Vergehen einer beſtimmten Geſtalt, als das Flüſſigwerden einer von ihm als Er ſelbſt geſetzten Feſtigkeit, ſchon das Aufheben derſelben zu einer neuen, das Werden einer anderen noch nicht geweſenen, ſo daß er nicht in der Ebbe und Fluth des Mehr und Minder ſtehen bleibt, ſondern mit der Vernichtung ſeines dermaligen Seins ein anderes bis dahin noch ungeborenes ſchafft. So wahr deswegen in Bezug auf das Oberflächliche in der Form des Geſchehens der bibliſche Ausſpruch, „Nichts Neues unter der Sonne," iſt, ſo falſch iſt er, wenn man ſich auf den Inhalt einläßt. Denn die Sonne freilich iſt und bleibt die alte und verhält ſich darin viel einförmiger als die Schlange, welche die welk gewordene Haut von ſich abſchält. Der Geiſt aber, obwohl an und für ſich Einer und ſich ſelbſt gleich, kreiſet in ſeiner Geſchichte „dem Nachſinnen Gottes über ſich ſelbſt" nicht wie ſie, ſondern bringt ſich immer reiner und wahrhafter, d. h. immer mehr als Geiſt hervor. Mit der Erſcheinung Chriſti als der Mitte aller Geſchichte geht der Geiſt unaufhaltſam in ſich nieder und iſt die vom Delphiſchen Gott geheißene Selbſterkenntniß zur abſoluten Bedeutung erhoben. An der offenbaren Idee hat nun der Geiſt unvergänglichen Inhalt, welcher höher iſt, als Alles, was in der antiken Welt Stoff der Kunſt geweſen; eben dieſer in ſich tiefſte und reichſte Inhalt ſcheidet die romantiſche Kunſt von den vorigen Epochen des Symboliſchen und Plaſtiſchen — denn in der Form hat auch ſchon die claſſiſche Kunſt das Höchſte errungen.

Das Alterthum lebte in einem ganz anderen Verhältniß zur Natur und die Veränderung dieſer Seite iſt in der modernen Welt eine der wichtigſten. Durch das Wiſſen von Gott als dem abſoluten Geiſt ſchließt ſich auch die abſolute Einheit des Univerſums auf, weshalb in dem Selbſtbewußtſein die höchſte Innigkeit erwachen muß. Unmöglich kann der Menſch der wahren Natur Gottes und der damit erworbenen eigenen Hoheit ſich bewußt werden, ohne ſich wie in ätheriſcher Elaſticität unmittelbar allem Daſein in der Wurzel verwandt und befreundet zu fühlen und die Gewißheit zu empfinden, daß alle Widerſprüche im Geiſt ſich löſen müſſen, weil er die unendliche Freiheit iſt, welcher weder die äußere Endlichkeit der Natur, noch die innere des Böſen Widerſtand zu leiſten vermag.

Bei den Alten war das geiſtige und natürliche Leben einander nicht ſo, wie bei uns, ſich entgegengeſetzt. Aber die Religion duldet bei uns eine ſolche Einheit nicht. Sie wirft einen dunkeln Schatten auf alles natürliche Daſein, läßt es mit argwöhniſchem Auge als die Ferula des Egoismus anſehen und beſtimmt es als das an ſich Böſe, deſſen der Geiſt, wolle er dem Geiſt leben, ſich zu entäußern habe. Daher bricht die Entzweiung unausbleiblich hervor, indem die Natur überhaupt als der Inbegriff alles Endlichen gefaßt wird. Zwar ſprechen ſchon die Alten vom Leibe als von einem Kerker der Seele. Aber was iſt das gegen den knirſchenden Ausdruck vom Geſetz des Geiſtes, was dem in den Gliedern des Fleiſches ſo widerſtreitet, daß der Apoſtel fragt, wer ihn erlöſen werde aus dem Rachen dieſes Todes? Der in ſich arbeitenden Religioſität iſt die Natur wie ein reines Nichts. Dieſe in der Einfachheit des Inneren ganz beſchäftigte Andacht iſt gegen die bunte Fülle des natürlichen Lebens gleichgültig und in ſich genügſam. Von hier aus, von dieſer Sammlung in ſich ſelbſt, kämpft das Bewußtſein gegen die Natur. Tritt ſie ihm aber in ihrer Schöne gegenüber, empfindet es noch die Mühe des Kampfes mit ihrer zauberiſchen Gewalt, und erſcheint ihm die Farbloſigkeit ſeiner ſtummen Concentration, ſo ergreift das Gemüth wohl die Rührung, daß es mit ſo Herrlichem in Entzweiung ſtehen muß. So wird es den Frühling nicht wiederkommen ſehen, ſo den Blumen nicht wieder geneigt ſein, ſo ſchwärmendem Mondlicht und ſeltſamen Wolkengebilden nicht wieder nachſchauen, ſo nicht dem Rauſchen der Wogen und dem Singen der Vögel zuhorchen, ſo nicht den ſüßen Lippen die innigen Küſſe rauben und ſanft träumen am ſchwellenden Buſen des Mädchens — — dieſer Genuß iſt als ein eitler verdrängt. Eine dämoniſche, gehaltloſe Luſt wohnt in der Natur, welche den Geiſt des Menſchen zu täuſchen und von ſich wegzulenken ſucht. So reizend iſt die Natur, aber zum Böſen verführend, und dieſer Contraſt, ihren Reiz zu empfinden und ihm dennoch, wie ſehr er auch locke und feſſele, ſich entgegenſetzen zu müſſen, iſt, wie im Leben, ſo in der Kunſt der modernen Welt, als jene Wehmuth hervorgebrochen, welche es ſchmerzt, von der Natur den lieben Farbenſtaub der prangenden Schmetterlingflügel wegwiſchen zu müſſen. Die ſchuldloſe und kindliche Freude iſt verſchwunden und der gegenwärtige Genuß der alten Geliebten ſtreng zu hüten. In dieſem Verlangen nach dem Geweſenen entdeckt ſich ſchon, daß das Jenſeits ſich auch wieder zum Dieſſeits, nur in anderer Weiſe, herſtellen müſſe. In jener Unbefangenheit iſt das zwar kaum möglich, wohl aber durch das wahre Wiſſen vom Geiſt, welches unmittelbar auch das wahre Wiſſen von der Natur erzeugt. Nur durch die Idee wird nun das Bewußtſein über dem Drang der Natur gehalten, und vor der Gefahr, in ihre Egoität hineingezogen zu werden, bewahrt. Nicht eines ſinnlichen Genuſſes oder eines ſchickſalbeſtimmenden Helfens wegen, ſondern um ihrer ſelbſt willen neigt ſich nun das Gemüth zur Natur. Die Wehmuth geht nach dieſer Läuterung zur Sehnſucht über. Es ſtrebt das Herz, ſeine Stimmungen in der Natur anzuſchauen. Seiner inneren Größe gewiß, getragen vom Gefühl ſeiner Verſöhnung mit dem göttlichen Geiſt, wird ihm die Natur ein Gegenbild ſeines inneren Waltens.

Im Hain, wo Silberknoſpen regnen,
Da bin ich gern mit mir allein,
Da fühl' ich eines Geiſt's Begegnen,
Der unſichtbar will bei mir ſeyn.

Die Sehnſucht, welche die Natur zum Spiegel der Seele nimmt, erreicht es auch, in ihr ſich zu befriedigen. Dieſe Verſchwiſterung des Empfindens und Schauens mit der Natur, bei feſter Unterſcheidung derſelben vom Geiſt, dies Wühlen in ihrem Reichthum, die ſorgliche Aneignung deſſelben, das Zarte und Liebende dieſer Aufmerkſamkeit ſehen wir mit dem Fortſchritt der neueren Geſchichte wachſen. Auf der einen Seite Oſſian mit ſeinen gedämpften Farben, auf der andern die Provençalen mit der Pracht des heitern Regenbogens, und zwiſchen beiden der heilige Schauer der alten Germanen, der ſie nach Tacitus wie von einem Gott ergriff, wenn ſie in einen Wald traten, können als das erſte allgemeinere Vorkommen jenes tiefen Naturgefühls angeſehen werden, welches die jüngere Welt auszeichnet. Im eigentlich Deutſchen und im kirchlichen Epos zeigt es ſich freilich noch ſehr ſporadiſch; im romantiſchen dagegen ſucht es ſchon nach einer gewiſſen Breite und im Minneliede ſchlägt es in üppige Blüthen aus. — Vor Calderon, Shakeſpeare und Göthe endlich ſcheint die Natur in ihrer Totalität mit gleicher Offenheit dazuliegen. —

Nur dunkel vermögen wir uns in die Weiſe zurückzuverſetzen, wie die Alten die Natur empfanden. Von Jugend auf gewohnt, uns als die Macht der Natur zu betrachten, ſind wir höchſtens in der Kindheit in einem ſchwachen Verlauf den Cyclus von Gefühlen durchgangen, welche den Alten das Gegenwärtige waren. Die roſenfingrige Eos war denſelben keine bloße Trope, ſo wenig als die Hamadryaden, Najaden u. ſ. w. Nur die Römer zeigen bei weitem weniger Aeußerungen von einem Gebundenſein der Empfindung durch die Natur, als noch die Hellenen. In verſtändigem Denken und in der Kraft perſönlicher Selbſtbeſtimmung ſich bewegend, hatten ſie wohl eine signatura rerum, den Willen der Götter zu erkennen, auch manche halbmythiſche Traditionen, wie von der Wölfin, welche die erſten Herrſcher ſäugte, von der Egeria, welche dem Numa die Organiſation des Cultus eingab u. dgl., aber keinen ächten Mythus. Daher wurden auch von ihnen allgemeine Verſtandesbegriffe, ohne eine ſie integrirende mythiſche Grundlage unter ſich zu haben, zu Gottheiten erhoben. Die helleniſchen Muſen, Horen, Charitinnen, alle Kinder der Nacht, die Nemeſis u. ſ. w. löſten ſich hier zu proſaiſchen Individuen auf, verloren ihre ſymboliſche und mythiſche Beſtimmtheit und wurden allegoriſch. Solchen Allgemeinheiten des natürlichen und geiſtigen Lebens, wie der Peſt, dem Tode, der Trauer, Tapferkeit, fühlt man bald an, daß ſie weniger aus einer poetiſchen Selbſtvergeſſenheit des Gemüthes, als aus dem Denken erzeugt worden ſind. Die ewige Jungfräulichkeit der Artemis trifft uns mit göttlicher Macht, aber die Perſonification der Keuſchheit hat etwas Nebuloſes und Energieloſes an ſich, was eine unmittelbare Gewalt über die Phantaſie ausſchließt. Die Römiſche Kunſt zeigt in dieſen Geſtaltungen ſelbſt ein Verlaſſen des plaſtiſchen Kunſtprincipes, weil es hier viel mehr in die Willkür der Phantaſie gelegt ward, wie die allegoriſchen Figuren gebildet werden ſollten; im

Plaſtiſchen aber dichtete die Phantaſie des ganzen Volkes, ſo daß beſtimmte großartige Typen vorhanden waren, welche in ihrer Geſammtheit die Totalität aller Momente der Idee repräſentirten. Solche Adern der Vernünftigkeit zogen ſich nicht durch die Römiſche Phantaſie, weshalb ſie endlich in Abſtraction und Eklektizismus zerſplitterte.

Mit dem Chriſtenthum wurde das Denken viel tiefer erregt, als in der alten Welt möglich war, denn Glauben, was nicht äußerlich geſchauet, nur innerlich ergriffen werden kann, iſt Denken. Dem Symboliſchen und Mythiſchen, überhaupt dem Naturleben, ſtarb der Geiſt ab und ſollte fortan nur dem Geiſt leben. Von dem Geiſt war eine Vorſtellung gegeben. Gott der Vater oder der ſich ſelbſt Zeugende zeugt eben ſich ſelbſt als den Sohn, und die Einheit des Vaters und Sohnes iſt der von ihnen beiden ausgehende Geiſt, welcher ſie ſelbſt ſind. Vater und Sohn konnten menſchlich vorgeſtellt werden, jener mit dem Ausdruck der weiſen und ſchöpferiſchen Macht, dieſer mit dem der ſich opfernden Liebe; der Geiſt aber, welcher von Vater und Sohn der wahrhafte Begriff iſt, hat keine ſolche Beſonderheit des Unterſchiedes an ſich und deswegen ſank man in ſeiner Darſtellung in die ſymboliſche Form, des Lichtſtrahls, der Taube u. ſ. w. zurück, wenn er nicht, wie unſer Albrecht Dürer in ſeinem großen Gemälde von der Dreieinigkeit gethan, als die Zuſammenfaſſung aller göttlich-menſchlichen Zuſtände in allen verſchiedenen Ständen der Menſchen, als das Eine Band aller Geiſter durch ſie ſelbſt bezeichnet wurde. Aber in keiner Vorſtellung des Chriſtenthums war mythiſcher Gehalt, denn die Geſchichte Chriſti iſt kein Mythus und das

Symboliſche war bis auf die Acte der Weihe und des Abendmahls zuſammengedrängt. Auch ging der nächſte Trieb des Chriſtenthums bei ſeinem Eintritt in die Welt nicht auf Darſtellung, ſondern auf Aechtheit und Feſtigkeit ſeines Daſeins. Allerdings ſuchte man auch äußerlich an die Idee zu erinnern, aber es galt dabei mehr die Sache als die Form und wurde dieſe nur als Hülle des Geiſtigen genommen, wie man die Allegorie ſelbſt als ein ſchönes, von einem durchſichtigen Gazegewand bekleidetes Weib malt. Diejenigen Vorſtellungen wollte man finden, welche die Grundbeſtimmungen der chriſtlichen Religion in ihren verſchiedenen Seiten am ſchärfſten, tiefſten und für die Geſinnung am erregendſten auszudrücken vermochten, von welchen Verſuchen noch merkwürdige Siegelringe und Sculpturen, beſonders auf den älteſten Kirchhöfen, übrig ſind. Es unterſcheidet ſich alſo die Idee als das Princip der unendlichen Bedeutung und die Geſtalt der erſcheinenden Welt, die auf ſie bezogen und von ihr als beſeelt angeſchauet wird. Dieſer Geſtalt wird die Idee untergelegt, nicht, wie im Symbol, eingelegt, weshalb die Alten die Allegorie auch ὑπονοια nannten. Die *Allegorie* vereint daher das Räthſelhafte des Symboliſchen und das plaſtiſch Klare des Mythiſchen auf gleiche Weiſe in ſich. Die Hoffnung z. B. iſt eine charakteriſtiſch menſchliche Figur, welche zugleich das ſymboliſche Attribut des Ankers hält; der Teufel hat menſchliche Geſtalt, aber mit irgend einer abnormen ſymboliſchen Ausweichung u. ſ. w. Das Chriſtenthum fing bei ſeiner urſprünglichen Manifeſtation ſogleich mit allegoriſcher Darſtellung an. In den einzelnen Bildern, deren Chriſtus ſich bedient, von der Perle, vom Weinſtock u. dgl. iſt das Symboliſche ſchon ſehr abgeſtumpft; aus der Parabel jedoch, worin er die religiöſe Wahrheit und deren Leben darſtellt, ganz entwichen. Der Menſch und menſchliches Handeln iſt hier die Grundlage. Aber Alles iſt erſonnen und, ohne daß etwas ein beſtimmt gegebener Fall wäre, in der Form die Gewöhnlichkeit des Geſchehens ſelbſt. Nicht die geſchichtliche Farbe des Mythus und nicht die beſchränktere Bedeutung der Fabel ſind hier. Für das, was Chriſtus geben wollte, reichte der Darſtellung weder das eine noch das andere hin. Der Gehalt der Parabeln iſt im Gegentheil oft äußerſt ſchwierig, z. B. in der vom ungerechten Haushalter; in ihrem kleineren Umfang ſchließen ſie eine unerſchöpfliche Gedankenfülle ein. Das alte Teſtament, anhebend mit dem ſinnigen Mythus der Weltſchöpfung, der ſo einfach und aller Speculation ſo nahe iſt, daß er dem Begriff des Mythiſchen ſich auch wieder ſcheint entziehen zu wollen, iſt im Allgemeinen in Handlung und Darſtellung ſymboliſch zu nennen. Im Prophetiſchen ſtreift ſie öfter an das Paraboliſche, iſt aber im Ganzen noch nicht auf dieſer Stuffe. Aber am Schluß des Neuen Teſtamentes iſt die geiſtige Idee ſelbſt in großen Bildern vorgeſtellt, wie ſie die in ſich entzweiete und in ſich verſöhnte iſt, wie das Böſe zwar dem Guten ſich entgegenſezt, aber eben darum, weil es nicht das Gute iſt, als in ſich nichtig vergeht, und wie die ewige Wahrheit als immer ſich ſelbſt gleich aus allem Tumult der verworrenen Erſcheinung als das Reich Gottes hervorbricht. Hier iſt alles voll der höchſten Bedeutung und läßt ſich gar nicht berechnen, welch' unermeßlichen Einfluß die Apokalypſe auf die chriſtliche Poeſie gerade von Seiten der allegoriſchen Form gehabt hat.

Wenn nun im Plaſtiſchen das Aeußere dem Innern gleich war, ſo wurde, wie eben die Allegorie dies zeigt, im Romantiſchen das Aeußere dem Innern zunächſt wieder ungleich. Schon vorhin haben wir geſehen, daß der Geiſt die Natur nur darum mit Wehmuth und Sehnſucht anblicken kann, weil er über derſelben ſteht, und, obwohl eine Offenbarung des abſoluten Geiſtes darin erkennend, doch nicht ſie, nur ſich als den wahrhaften Zweck behandeln kann. Darum iſt das Aeußere, den Geiſt erſcheinen zu laſſen, eben nicht geiſtig genug. Und iſt dieſe Ungleichheit nicht die des Symboliſchen, wo der Geiſt ſein geahntes Weſen noch unbeſtimmt in die Naturgebilde verſenkte, ſondern hier weiß er ſein Weſen und läßt ſich von dieſer inneren Stille in den Lärm der erſcheinenden Welt herab, ſie mit der Flamme ſeines Weſens zu durchglühen. Die grenzenloſe Fülle der innern Empfindung und Anſchauung darzuſtellen, iſt Beſchränkung nothwendig, denn ohne Grenze kommt es nicht zur Form, und würde der unendliche Inhalt innerhalb der Nacht des Gemüthes an ſich freilich mit gleicher Macht für den Einzelnen wohnen können, aber durchaus der Klarheit als Gegenſtand des Bewußtſeins entbehren. Die wahrhafte Erſcheinung des Inhaltes, durch welche es von der maſſenhaften und düſteren Schwere der Empfindung zum Licht der Anſchauung ſich befreiet, iſt erſt durch ſeine Entäußerung aus dem nur Innern zur Realität der Form. Zwar beſtimmt der Inhalt die Form, ſo daß ſie ihr Princip keineswegs in ſich als in einem vom Inhalt unterſchiedenen

Leben hat, aber ſie iſt ſelbſt die eine Seite des Inhaltes, von welcher nicht weggeſehen werden kann. Der Inhalt iſt deswegen ſelbſt erſt dann vollendet, wenn er ſich auch durchweg die ihm angemeſſene Form gegeben hat, ſo, daß er in keiner anderen Geſtalt, als worin er erſcheint, gedacht werden kann. Indem nun im Romantiſchen jede Form als Schranke dem Inhalt als dem Unendlichen zu widerſprechen ſcheint, iſt gerade aus dieſem Gegenſatz die *Allegorie* hervorgegangen, welche das Abſolute in die endliche Form *hineinſcheinen* läßt.

Um dieſes Mangels willen, daß Inhalt und Form noch nicht durchaus in einander ſind, kann auch das Allegoriſche nur als ein vermittelndes Glied in der Bildung der Kunſt, nicht als die letzte und höchſte Form ſelbſt genommen werden. Um die Bedeutſamkeit der Idee in Natur und Geſchichte zu erringen, iſt es zwar nothwendig; ſind dieſe aber alſo getauft, ſo geht die Kunſt über das blos Allegoriſche inſofern hinaus, als die ideelle *Bedeutung* anfängt, dem Dargeſtellten durch und durch als es Selbſt einzuwohnen. Wenn deswegen in der Allegorie eine Ungleichheit des Seienden und Gedachten in der Hinſicht da iſt, daß die Gleichheit in der Beziehung liegt, ſo wird nun das Aeußere dem Innern wieder völlig gleich. Der Inhalt iſt die abſolute Idee, die Form aber die der bekannten Wirklichkeit, gerade wie in Chriſti Leben eine ſolche Einheit ſtatt findet. Der Inhalt offenbart ſich ſelbſt ohne weitere Erklärung von Außen her und das Tiefſte hat ſich zur allgemeinen Fläche herausgekehrt. Die Reflexion des Allegoriſchen, wo das Beſondere der Vorſtellung immer auf das Allgemeine des Gedankens ſich bezieht und Beides nur in Verhältniß zu einander ſteht, iſt verſchwunden und die Idee in vollkommen durchſichtiger Weiſe erſchienen. Wie nun das Göttliche damit menſchliche Geſtalt annimmt, wie der Gott ſo zur Speiſe des Lebens ſein eigen Fleiſch und Blut darreicht, nicht blos ein äußeres Zeichen der Vereinigung mit ihm gibt, hat die Kunſt den Sieg über den Schein errungen und iſt das Plaſtiſche zum zweiten Mal in höherer Vollendung geboren.

2. Das Mittelalter.

……

Das Romantiſche, deſſen einfachen Begriff wir eben gewonnen haben, entwickelte ſich für die Kunſt zur Selbſtſtändigkeit der Gattung zunächſt im Mittelalter, wo das chriſtliche Princip mit dem Germaniſchen verſchmolz.

Zwiſchen dem uralten feſtgeprägten Morgenlande, wo das Licht der Sonne ſich zuerſt in einem menſchlichen Auge geſpiegelt, und zwiſchen der jugendlichen Unbeſtimmtheit und Vielfärbigkeit der neuen Welt Amerika's liegt Europa in der Mitte, durch Griechenland Staat, Kunſt und Wiſſenſchaft, durch Rom Weltverkehr, Taktik und Recht, durch die Germanen conſtitutionelle Monarchie, Kunſt und Philoſophie und die Kirche des göttlichen Geiſtes entfaltend.

Die Römiſche Monarchie hatte den ganzen Länderſaum des Mittelmeeres an die Eine Roma gebunden. Die Germanen beſiegten zuerſt Rom, was auch aus ſich ſelbſt heraus ſich verzehrte, und zogen ſich nach Morgen zu gegen Slaviſche und Mohamedaniſche Völker feſtere Grenzen. Nach Abend hin war das Meer die natürliche Schranke. — Dann brach die Entzweiung der vielen Staaten mit der Einen Kirche aus. — Dieſe endigte in der Reformation mit Befreiung der nationalen Individualität von aller ihr äußeren Bedingtheit, und zugleich ward der Schleier der wunderbaren Ferne der Erde gehoben. Das alte, ſagenberühmte Indien, das nie geſchaute Südafrika, das träumeriſch im Mythus von einer verſunkenen

Atlantis geahnte Amerika erſchienen als ein Boden neuer Thätigkeit. — Jene Zeit der Entzweiung der Kirche mit dem Staat iſt das Mittelalter der Germanen, welches nicht in dem beſchränkten Kreis einer beſondern Volksindividualität, ſondern in dem großen Zuſammenhang vieler Völkergruppen ſeine Bewegung hat, an der folgende Unterſchiede deutlich hervortreten. Zuerſt eine Beruhigung der tumultuariſchen Strömungen der nordöſtlichen Völker nach Südweſt, wo ſie ein Bette fanden, in welchem ſie reiner für ſich fließen konnten. Als dieſe Arbeit vollbracht, das Eigenthum des Bodens errungen und die erſte Ordnung der geſelligen Verhältniſſe feſtgeſetzt war, trat der Vertiefung in das Beſondere des Volksgeiſtes die Kirche entgegen, welche nicht nur zur Erkenntniß, ſondern auch zur Hervorbringung des allgemeinen Geiſtes der Welt, der in allen Völkern Derſelbe iſt, unabläſſig antrieb und jedes Beſondere von dieſer Allgemeinheit durchdrungen wiſſen wollte. Mit dem tiefſten Gefühl nahmen die Germaniſchen Völker den Begriff des Geiſtes aus der Ueberlieferung der Kirche in ſich auf. Aber ihr aufdämmerndes Verſtändniß zeigten ſie anfänglich in barbariſcher Geſtalt, welche in den Zügen nach dem Orient, das heilige Grab zu erobern, ihre Spitze erreichte. Seinen Irrthum gewahrend und ſich wahrhaft begreifend, erkannte dann das Selbſtbewußtſein die göttliche Freiheit als ſeine eigene, und fing an, in ſeiner Gegenwart das zu ſuchen, was es in das Jenſeits des Raumes und der Zeit verlegt hatte. Aus dieſem Selbſtgefühl der Freiheit ward die Gleichheit der Bürger im Staat geboren und konnte das ächte Königthum die Beſonderheit des Adels mit der Allgemeinheit des Bürgerſtandes in ſich vereinigen. Indem ſo der Gehalt des kirchlichen Glaubens mit der Individualität des volksthümlichen Lebens ſich ausgeſöhnt hatte, waren die Völker mehr oder minder zur Selbſtſtändigkeit eines bewußten politiſchen Lebens gekommen und bedurften in dieſer Beziehung der Attraction der äußeren Kirche nicht mehr, weshalb die geiſtige Autonomie der Staaten und Individuen das Mittelalter der Germanen beendete. Der Oberſatz dieſes Schluſſes iſt alſo die volksthümliche Geſinnung und Sitte der Germanen; der Unterſatz die vorerſt in der Römiſchen Kirche äußere Innerlichkeit des Wiſſens vom göttlichen Geiſt; der Hinterſatz die zur eigenen Innerlichkeit des Selbſtbewußtſeins gewordene Allgemeinheit dieſes Wiſſens. Die großen Führer dieſer Unterſchiede ſind für die Völkerwanderung viele Einzelne, deren Energie in Karl dem Großem als ſchöpferiſche Totalität ſich zuſammennimmt, indem er als der rechte Demiurg des wogenden Gewimmels erſcheint. Sodann iſt Gregorius VII. die ſelbſtbewußte Macht des kirchlichen Geiſtes, welcher äußerlich den politiſchen ſich integriren will, weswegen in den Kaiſern, namentlich in den Hohenſtaufen, von Oben herab, und in den Secten der Katharer, Waldenſer und Huſſiten von Unten herauf die Oppoſition beginnt, deren Geiſt in Luther, Karl dem Fünften gegenüber, ſich ſeine zerreißende Sprache gibt und die Feſtſtellung des freien Selbſtbewußtſeins durchſetzt.

In ihrer unmittelbaren Weiſe kann dieſe Freiheit Gemüth genannt werden. Im Beſtreben, die mannigfachen Aeußerungen großer Volksgeiſter auf eine einfache

An-

Anſchauung zurückzuführen, iſt es Gewohnheit geworden, von der grandioſen Gluth des Spaniers, von der ſchlauen Selbſtſucht des Italieners, der geſelligen Leichtigkeit und witzigen Feinheit des Franzoſen, vom herben Selbſtgefühl des Engländers und von der Gemüthlichkeit des Deutſchen zu reden. Wie wenig Erſchöpfendes auch an ſolchen Allgemeinheiten ſei und wie ſehr vorzüglich die letzte zu einer abgenutzten Verſicherung heutiger Eitelkeit geworden, welche die Lüge des Gemüthes in nervenſchwacher Sentimentalität mit dem freien Genius verwechſelt — dennoch muß man unſerem Volk das Gemüth als charakteriſtiſch zu erkennen. Gemüth iſt Einheit des Gefühls mit dem Bewußtſein, ſo daß das Gefühlte von Beſinnung gehalten, und das Gewußte auch immer zum Eigenthum des Inneren gemacht oder gefühlt wird. Der Gemüthliche läßt alſo keine Beſtimmung für ſich gelten, welche er nicht als ſeine eigene wiſſen kann, erſcheint aber um des Gefühles willen im Verhalten nach Außen von der einen Seite paſſiv. Das Gemüth an ſich ſchließt nichts von ſich aus, eröffnet ſich vielmehr einem Eindruck nach dem andern und wird von ihm gefaßt und bewegt. Wäre nun dieſe Fähigkeit, allem Fremden ſeine Fremdheit durch inniges Eingehen in daſſelbe zu nehmen, nur die fade Unbeſtimmtheit charakterloſer Schwäche, ſo würden diejenigen Recht haben, welche von uns behaupten, daß wir, ohne beſondere Productivität, nicht von Innen uns beſtimmten, nur von Außen erregt und beſtimmt würden. Aber jene Allſeitigkeit iſt nicht blos formell oder eine Leichtigkeit der Leere, in ein ſchon fertiges Daſein ſich einzulaſſen und verſtändig daſſelbe in ſich aufzunehmen, ſo daß die anderen Volksgeiſter unſere Meiſter wären, deren Leben wir in ſchülerhafter Befangenheit nachahmten und nachlernten, ſondern hat einen beſſeren Grund in der Nothwendigkeit der Freiheit, an Nichts eine Schranke zu haben und daher keine fremde Bildung für das Bewußtſein dunkel zu laſſen. Dies zeigt am klarſten der jenem Empfangen entgegengeſetzte Trieb unſerer Geſchichte nach Entäußerung des eigenen Geiſtes, welche die Entäußerung im Proceß des Erkennens als ein Ueberfließen des Weſens darſtellt, was nicht nur ſich in ſeiner Eigenthümlichkeit hervorzubringen, ſondern mit dem Individuellen die Idee in allen Geſtaltungen zu vereinen weiß. Daher jene Schwermuth und ewig junge Sehnſucht des Deutſchen Volkes, welche in ſeiner Religioſität, Poeſie und Philoſophie auf eine ſo beſtimmte Weiſe ſich abſpiegeln. Eben dieſer von der Idee geborene Gram iſt Schuld daran, daß die politiſche Seite unſerer Geſchichte nicht gerade glänzend und unſer Bewußtſein darüber in ſeiner Bildung ſehr von Außen abhängig iſt.

Der Anfang unſerer Geſchichte iſt die unmittelbare Vertheilung des ganzen Volkes in die Menge ſeiner Stämme, welche durch die Entgegenſetzung gegen Römiſche Herrſchaft, durch die gewaltſame Verſchiebung ihrer urſprünglichen Sitze in der Völkerwanderung, und durch die aufſteigende Fränkiſche Macht zum unmittelbaren Bewußtſein ihrer Einheit kamen. Aber die anfängliche Einheit entzweiete ſich nun ſo, daß zwei Formen der Freiheit in die Erſcheinung traten. An ſich jedoch iſt es eine und dieſelbe Freiheit, welche in dieſer doppelten

Geſtalt zur Exiſtenz kommt. Die eine iſt die politiſche, die andere die kirchliche Seite unſerer Geſchichte, ſo daß ſich dort die Ungleichheit der ſittlichen, hier die Ungleichheit der religiöſen Freiheit mit ſich ſelbſt entwickelte.

Der älteſte Unterſchied der ſittlichen Freiheit iſt bei uns der der Freien und Hörigen. Aus den Freien hoben ſich von Altersher in den Stämmen ſolche Geſchlechter hervor, welche durch den Umfang ihrer Glieder, durch den Reichthum ihres Vermögens und durch ihr geſchichtlich hervorgebildetes Anſehen ſich auszeichneten — der Adel. Dieſe einfachen Grundbeſtimmungen der Freiheit wuchſen nach und nach durch das Medium des Beſitzes zu einem weitläufigen Syſtem heran. Der Kaiſer aber ward als die perſönliche Einheit genommen, in welcher alle Unterſchiede als gleich geſetzt wären, worin ſich die ſpätere gegenſeitige Durchdringung der Stände unter einander bevorwortete. Dem Kaiſer ſtand der Adel in den Vaſallen gegenüber, welche ihn über, wie die nicht adligen Freien unter ſich hatten. Weil nun der Kaiſer durch ihre Wahl geſchaffen wurde, war er auch von vorn herein von ihnen abhängig, und erweckte, je mehr er für ſich dieſe Verbindung zu löſen und mit ſeinem Willen den der vielen Fürſten zu beſtimmen ſuchte, ſogleich den Widerſpruch ihrer bewußten Selbſtſtändigkeit gegen ſich. Das Reſultat dieſes Kampfes war, daß die kaiſerliche Würde ganz durch die wählenden Fürſten bedingt und zu Renſe dieſe Bedingtheit zu einem Geſetz des Reiches erhoben ward. Inzwiſchen wurden die nichtadlichen Freien der Gewalt inne, welche in der Intelligenz liegt. In ihren Städten blühten Gewerbfleiß, Kunſt und Handel und der Freie konnte nun als *Bürger* dem Adel wie dem Kaiſer ſich entgegenſtellen, ſo daß neben das gemeine und kaiſerliche Recht das *Stadtrecht* trat, in deſſen Fixirung und Organiſation die größeren, von ihrer Lage an Hauptſtrömen und Landgrenzen begünſtigten Städte, wie Cöln, Magdeburg und Lübeck, Führer der kleineren und an ſich unmündigeren wurden. Weil die Städte zum Kaiſer nicht daſſelbe Verhältniß hatten, wie die Vaſallen, verhielten ſie ſich eben deswegen zu beiden auf gleiche Weiſe und ſehen wir ſie bald auf der einen, bald auf der anderen Seite ſtehen, obwohl ſie im Allgemeinen ſich dem Kaiſer zuneigten, welcher ihre Freiheiten beſtätigen und durch Bevorrechtungen mancherlei Art erweiteren konnte. Wenn ferner der Verband der einzelnen Theile des ganzen Reichs ſehr loſe war, ſo erzeugte bei den Städten die Beſchränkung ihrer äußeren Ausdehnung im Terrain durch die Vielartigkeit der in ihnen verſammelten Intereſſen ein höchſt intenſives Leben, von dem die Chroniken von Straßburg, Limburg, Lübeck u. ſ. w. ein glänzendes Zeugniß ablegen und in welchem die allgemeinen Regungen der Zeit ſich in einzelnen vollen Gemälden deutlich abſpiegeln. Wie der Adel ſich in den Bündniſſen der Orden vereinte, ſo verketteten ſich auch für den äußeren Verkehr die Städte unter einander im mehr Süddeutſchen Schwäbiſchen und im mehr Norddeutſchen Hanſebunde. Im Inneren aber zerfielen ſie in die Menge der Zünfte nach der Verſchiedenheit der Gewerke, die alle von der Ordnung des bürgerlichen Geſetzes lebendig zuſammengehalten wurden. Indem jedoch die älteren, reicheren und damit vornehmeren Familie ſich das Geſchäft des obrigkeitlichen Herrſchens angelegen ſein ließen, mußte faſt jede Stadt den Kampf des alten Roms zwiſchen den Patriciern und Plebejern durchſtreiten, welche Entgegenſetzung dann die letzte Form einer durch die Geburt vermittelten unmittelbaren Ungleichheit des Rechtes und der Freiheit iſt. Mit entſchiedener Klarheit wurde die Knechtſchaft jeder Art verworfen und der errungene Begriff der Freiheit das Panier des Lebens.

Keine Wellen, keine Mauern,
Jeder nur ſich ſelbſt bewußt!
Kühne Bruſt, um auszudauern,
Und des Mannes ehr'ner Muth!

Dieſem Kampf der ſittlichen Freiheit geht parallel oder iſt vielmehr im Grunde mit ihm daſſelbe der Kampf des religiöſen Bewußtſeins. Chriſtus, und als für ihn gegenwärtig, der Papſt, war gleichſam der oberſte Lehnsherr, welcher den kirchlichen Lehnsleuten gegen irdiſche Gabe und Dienſt ſeinen Beſitz, den Himmel, überließ. Der Kaiſer und in gleicher Stellung mit ihm die anderen Fürſten wurden als die executive Macht der in der Kirche von Gott eingeſetzten legislativen Gewalt angeſehen, ſo daß durch die Kirche eine gewiſſe Univerſalmonarchie der Europäiſchen Staaten beſtand. Die Verfaſſung der Kirche war über den Nationalunterſchied hinaus eine ganz allgemeine, und der Papſt eine Souverainetät dieſes Ganzen, welche die Souverainetät der Staaten von ſich abhängig machen, ihnen alſo dieſelbe eigentlich nehmen und nur durch ſich geſetzt und vermittelt anerkennen wollte. Das Große aber an dem kirchlichen Syſtem war die Gleichheit der Freiheit, weil man zu Nichts in ihm geboren werden konnte. Stufte es ſich auch von der Plenipotenz und Infallibilität des Papſtes bis zur Bornirtheit des eng umgrenzten Mönches ab, ſo konnte doch in ihm aus Jedem Jedes werden und aus dem gemeinen Mönch der Papſt hervorgehen. Umgekehrt konnten auch die empfangenen Weihen genommen werden und der Unwürdige durch Degradation ſich in die größte Niedrigkeit zurückverſetzt ſehen. Ein ſolcher Wechſel war im Reich nicht möglich. Konnte auch dem Belehnten das Lehen genommen, konnte der Einzelne durch die Infamie der Reichsacht politiſch vernichtet, konnte ſelbſt dem Kaiſer, wie z. B. Heinrich IV., ſeine Dignität geraubt werden, ſo blieben doch die Unterſchiede der Natur ſtehen, und war alſo der nur Freigelaſſene durch die Geburt unmittelbar immer ein anderer und geringerer, als der, in deſſen Adern ein adlig Blut umrollte, ſelbſt wenn dieſen das harte Geſchick des Bannes traf und er flüchtig umirren mußte von Ort zu Ort. Die von der Kraft des Gedankens erzeugte kirchliche Gleichheit der Individuen ſtand daher der politiſchen mit der Natur verbundenen Ungleichheit derſelben entgegen. Allein, in ſich abgeſchloſſen, blieben ſie lange in Spannung neben einander. Die Kirche machte alle Momente der ſittlichen Idee gleichſam nur zur Hälfte durch. Indem ſie die Keuſchheit wollte, abſtrahirte ſie im Cölibat von der Ehe; indem Unabhängigkeit des Geiſtes von irdiſchem Gut, von der Nothwendigkeit des Beſitzes; indem die Demuth des Gehorſams gegen das göttliche Geſetz, von der Freiheit der Selbſtbeſtimmung. Dieſe Halbheit rächte ſich eben mit der verſchmäheten anderen Hälfte. Das Weib, das

Eigenthum, der eigene Wille, drängten ſich unaufhörlich in die Abſtraction ein, welche nur durch die Abwehr von ihnen Beſtand hatte. Wie in Platons Staat Jeder nur Eines thun ſoll, um durch die Einſeitigkeit ſeines Thuns darin der vollkommene zu werden, ſetzte ſich im Mittelalter, wenn auch die Kirche durch Ueberlieferung des Glaubens das Verſtändniß der wahren Freiheit mittheilte, ein Unterſchied des geiſtigen Daſeins feſt, als wenn die eine Hälfte der Menſchheit vorzugsweiſe der Erde, die andere dem Himmel dienen müßte. Indem nun die Einen völlig der Erde, die Andern dem Himmel genügten, jeder von beiden jedoch *des Himmels eben ſo ſehr als der Erde bedurfte*, mußten ſie, um jeder zum Eigenthum des Andern zu gelangen, ihren erworbenen Beſitz gegenſeitig austauſchen. Dieſer nothwendige Wechſel war die Form der Einheit: der Weltliche gab den Zehnten und der Geiſtliche war für ihn andächtig. Darin alſo, daß den Laien der Begriff und Genuß des Göttlichen vom Klerus als das ihm Eigene *gegeben* ward und ſie ihn nicht aus ſich ſelbſt in ſeinem weil geiſtigen, auch allgegenwärtigen Grunde ſchöpften, waren alle Laien, der Kaiſer, wie der Leibeigene, einander gleich. Und dieſe *Gleichheit ihrer geiſtigen Abhängigkeit* in Beziehung auf das Höchſte iſt der Gegenſatz der vorhin betrachteten Gleichheit der Kirche in ſich ſelbſt.

In dieſem abſoluten Verhältniß konnte aber der allgemeine Geiſt, dem das Beſondere des Reiches wie der Kirche *gleich ſehr* gehörte, die *Aeußerlichkeit* um ſo weniger ertragen, je mehr er in den Einzelnen, als die Gewalt der Maſſe zerging, zur Beſinnung über ſich erwachte. Wie die politiſche Freiheit in Frankreich durch den tiers état aufbrach, wie ſie von der Lombardei her durch die Schweiz, in ihren Kämpfen mit Oeſtreich und Burgund, den Rhein hinabeilte, wie der Bürgerſtand überhaupt die Extreme des Herrſchens und Beherrſchtwerdens durch Bildung einer geſetzlichen und allſeitgen Verfaſſung auszugleichen ſuchte, ſo fing auch das Volk an, die Schmach einer gedankenloſen Andacht von ſich zu entfernen. Hatte der Klerus der Römiſchen Kirche in Deutſchland einſt den Glauben entzündet, ſo war er jetzt oft in den härteſten Widerſpruch mit ſeiner Beſtimmung verfallen. Aus innerem Bedürfniß waren viele Laien geiſtlicher als er ſelbſt geſinnt, und eine ſtete Kritik die Folge dieſes Verhältnißes, bis in der Reformation das Beurtheilen zum Handeln umſchlug. Was in Italien Arnold von Brescia und Savanarola, was in Frankreich Abälard und die Waldenſer, in England Wicleff, in Böhmen Huß ankündigten, das brach in Mitten Deutſchlands durch Luther zu der abſoluten Bedeutung hindurch, dem religiöſen Bewußtſein nur das gelten zu laſſen, worin es ſein Weſen für ſich wieder finden könnte. Das Deutſche Gemüth verachtete ein Gefühl, in welchem es ſein Weſen nicht erkennen, und ein Wiſſen, was es nicht in die Lebendigkeit ſeiner Empfindung eintauchen konnte.

Somit war nun ſowohl von der politiſchen als von der kirchlichen Seite her die Ungleichheit der Freiheit als ein Widerſpruch mit dem Begriff der Freiheit ſelbſt erkannt, ausgeſprochen und die Vernichtung deſſelben angeſtrebt. In allen Richtungen des Lebens glühete der entzückende Gedanke der Freiheit herauf. Nicht ſo nur, wie einſt zur Römerzeit, eine äußere Tyrannei von ſich zu werfen, ſondern um ſich von ſich ſelbſt zu befreien, und eine als abgeſtorben und erkaltet anerkannte Vergangenheit ſchonungslos gegen das Süße zäher Gewohnheit von ſich abzuſtoßen. Und wenn dieſer Drang auch zuweilen in tumultuariſcher Unordnung und frecher Liederlichkeit, im Schwäbiſchen, im Sächſiſchen Bauernkriege, in den Greueln der Münſterſchen Wiedertäufer, erſchien, ſo iſt deshalb das große Princip darin ſo wenig zu verkennen, als man dem Geiſt der Franzöſiſchen Revolution die Gleichgültigkeit, womit er das Leben behandelte, und die ungebundene Schaamloſigkeit des tollgewordenen Pöbels wie Fehler vorwerfen kann, die er begangen habe. Sehen wir auf die Gegenſätze unſerer Geſchichte zurück, ſo iſt der erſte allumfaſſende die Entzweiung des urſprünglich *heidniſchen Volksgeiſtes* mit dem *Geiſt der Kirche*; der zweite die Entgegenſetzung von Reich und Kirche im Streit um ihre *Selbſtſtändigkeit* in den Parteiungen der *Guelfen* und *Ghibellinen*; der dritte endlich die Entzweiung der *Katholiken* mit den *Proteſtanten*. Die dialektiſchen Kämpfe der Reformatoren, die Kriege der Parteien, insbeſondere der dreißigjährige, die Auflöſung des Reichsverbandes durch die Sonderung des Deutſchen Volkes in einzelne Staaten als in ſelbſtbewußte ſittliche Totalitäten, hatten endlich zum Reſultat, das Katholiſche und Proteſtantiſche als Momente des Volksgeiſtes ſelbſt begreifen zu laſſen. Die Kirche, in den Unterſchied eines, wenn man ſo ſagen darf, epiſchen und lyriſchen Glaubens auseinandergegangen, erkannte ſich in dieſer Verſchiedenheit an, und der Weſtphäliſche Friede beſtimmte das Verhältniß von Staat und Kirche ſo, daß die Freiheit beider ſich einander, weil doch jede Freiheit, nicht entgegengeſetzt ſein könnte, vielmehr die eine die andere, da ſie im Grunde dieſelbe, durchdringen müßte. Erſt hiermit, in der inneren Einheit der geiſtlichen Freiheit mit der weltlichen, war der wahrhafte Begriff des Staates, wie der Kirche gewonnen, und der Schein einer doppelten Freiheit vernichtet.

Unſere Poeſie hat dieſe Bewegung getheilt. Die erſte Periode des gemeinſamen noch nicht auf ſich gerichteten Bewußtſeins muß ſelbſt in ihren lyriſchen und didaktiſchen Erzeugniſſen epiſch genannt werden. Es iſt damals Alles mehr Gattung und der Einzelne mit dem Charakter des Ganzen, worin er lebt, unmittelbar verſchmolzen. — Die andere Epoche der Entzweiung des Volkes in ſich ſelbſt durch den Kampf des Adels mit den Bürgern und des Klerus mit den Laien iſt die des in ſich gehenden Bewußtſeins, was ſich ſelbſt zu faſſen beginnt. Sie iſt lyriſch zu nennen. Nicht ein Stand nur, der ritterliche, ſondern das ganze Volk fühlt die Schläge ſeines Herzens und ſtrömt ſie aus im Geſang. Die Gewalt des wirklichen Liedes ergreift nun ſelbſt das Epiſche, welches die Form von Romanzen und Balladen annimmt. — Endlich in der dritten Epoche, die uns noch gegenwärtig iſt, und in welcher das Selbſtbewußtſein ſich mit der Macht des ſich frei wiſſenden Geiſtes erfüllt, ſtrebt unſere Poeſie zum Dramatiſchen, was jedoch die epiſche und lyriſche Poeſie nicht auslöſcht, da es ihnen nicht, wie ſie freilich ſich unter einander, direct entgegengeſetzt iſt, ſondern den objectiven Gehalt der einen mit der ſubjectiven Form der andern vereint. Daher ſehen wir unſere *moderne Lyrik* durch die Selbſtſtändigkeit, welche die Individualität errungen hat, zu einer Tiefe des Inhaltes und zu einer Vollendung der Form gelangen, wie man ſie bis dahin umſonſt ſucht. Das *moderne Epos* aber iſt in ſeiner Wahrheit der ganz von der Gegenwart zehrende Roman. Er hat eigentlich das *Werden* eines *beſtimmten* Selbſtbewußtſeins zur Aufgabe und ſteht oft mit der Schärfe eines Meſſerrückens an den Grenzen der Philoſophie.

3. Das Elementariſche

in der romantiſchen Poeſie des Mittelalters.

……

In der modernen Poeſie ſcheinen ſich anfänglich die Unterſchiede des Epiſchen und Lyriſchen dem Norden und Süden vertheilt zu haben, und Deutſchland auch in dieſer Beziehung, wie in ſo viel anderen, eine zuſammenſchließende Mitte des Entgegengeſetzten auszumachen. Die Bretoniſche, Scandinaviſche und die mit dieſer zuſammenhängende Normanniſche Poeſie ſind nämlich im Mittelalter überwiegend epiſch, ſo wie die Provençaliſche und angrenzende Italieniſche vorzugsweiſe lyriſch. Spanien aber und England haben, wie in ihrer Geſchichte, ſo in ihrer Poeſie, eine ganz eigenthümliche Entwickelung gehabt, und im Allgemeinen auf die des Deutſchen Mittelalters nur indirect durch die Franzoſen einen bildenden Einfluß geübt, jenes in der Sage vom Gral, dies in der von Artus und von Triſtan und Iſold. Spanien iſt durch die ſyſtematiſche Weiſe, wie es die Elemente des Glaubens, der Ehre und Liebe in ſeinem Leben und in ſeiner Kunſt auseinandergeſetzt hat, im Mittelalter gleichſam feſt geworden, wogegen England die ungeheuerſte Analyſe jener Architektonik des Mittelalters durchgemacht und die Beſonderheit des Individuellen faſt auf das Höchſte getrieben hat. Es iſt das Land der Humore. Deswegen iſt die Spaniſche Poeſie in dieſem Sinn der reinſte Widerſchein der vergangenen, die Engliſche aber das beſtimmteſte Bild der gegenwärtigen Zeit zu nennen.

Die Scandinaviſche Poeſie iſt nebſt der Bretoniſchen von allen jetzt Europäiſchen die älteſte. Sogar die vollkommene Darſtellung des alten Nordiſchen Glaubens iſt durch ſie aufbewahrt. Die Galldrarlieder der alten Edda ſind dieſe ehrwürdigen Zeugniſſe. Aus der Religion ſelbſt iſt hier die urſprüngliche Tendenz zum Epiſchen zu begreifen. Denn die Religion war ganz und gar geſchichtlich, da die Götter ſämmtlich Kämpfer gegen das Schickſal des Unterganges waren, was ihnen zugleich mit den Menſchen, von denen ſie darin um Nichts ſich unterſchieden, bevorſtand; dieſer tragiſche Zug iſt der alten Scandinaviſchen Poeſie durchweg eigen und klingt noch deutlich in unſerem Epos wieder. Im Unterſchied von jenen räthſelhaften Zaubergeſängen enthalten die Lieder der Edda die Darſtellung der Sage, wie ſie vom Geſchick der Götter in das der Menſchen übergeht. — Außer dem Kreiſe dieſer göttlichen Dichtungen iſt daſſelbe Geſetz herrſchend, welches die Empfindung des Einzelnen immer in den Gang der Begebenheit einwebt. Gerade die berühmteſten Geſänge von denen, die nicht zur Edda gehören, beweiſen dies am meiſten. Das Krakumal iſt durchaus ein kleines Epos in derſelben Form, wie in der Helleniſchen Poeſie die größeren Homeridiſchen Hymnen an den Apollo, an den Hermes und die Artemis. Ragnar Lodbrok, welcher als ſingend vorgeſtellt wird, labt ſich mit der Erinnerung aller der Schlachten, welche er durchkämpft hat, und ſammelt epiſch dieſen unbezwinglichen Kriegsmuth auf den Einen Moment ſeines gräßlichen Strebens ſo heran, daß er dem grimmigen Tod entgegenlacht. Auch die Gedichte des Skalden Egil, welche den Namen: des Hauptes Löſung, und des Sohnes Verluſt führen, kommen mit dieſer Anſchauungsweiſe überein. Nur im letzteren, was übrigens mit Recht zu den beſten Producten der Skaldenpoeſie gerechnet wird, bricht die Wehmuth des Greiſes zuweilen wahrhaft lyriſch durch; das erſtere, obwohl ungemein berühmt, iſt doch ſo künſtlich und ſo ſehr auf die Umſtimmung des ſchwer beleidigten Königs Erich zu Gunſten des Dichters berechnet, daß man die precäre Lage deſſelben unangenehm hindurchfühlt, was die abſichtliche Begeiſterung des Lobes ſehr ſchwächt. — Die Scandinaviſche Sage verweilt mit Vorliebe in demjenigen Epiſchen, welches die Kämpfe der großen Geſchlechter umſchließen. Volk iſt nicht gegen Volk geſtellt, und nicht ſowohl jene Lieder von Sigurd, Atli u. ſ. w. als Snorro's Nordiſche Geſchichte ſind der Heldengeſang der Scandinavier zu nennen. — Als das Chriſtenthum in den Scandinaviſchen Reichen ſich verbreitete, zeigte ſich hier eine ganz ähnliche Erſcheinung, wie in dem benachbarten Britannien. Wie hier nämlich, beſonders in Wales, die Barden fortdauerten, ſo erhielten ſich dort noch die Skalden an den Höfen der Fürſten, und erſt in dieſer ſpäteren Geſtaltung kam das Verfehlte, was in der Nordiſchen Poeſie lag, recht hervor: ein Kampf des Verſtandes mit der Phantaſie, der eine weitläufige Bilderſprache ohne ächte Poeſie entwickelte. Mit Recht wandte ſich die proſaiſche Natur des Nordens zur Erzählung, zu deren glücklicher Behandlung ſie das ſchönſte Talent hat. Für dieſe

Behauptung iſt ſchon die große Menge der Sagen Beweis. Wo die Kraft der Anſchauung ermangelt und der Dichter aus ſich heraus erfindet, ſpringt die Dichtung von der verſtändigen Deutlichkeit in das Phantaſtiſche des Mährchens über, von deſſen gelungener Form eigentlich ſchon in den Dämiſagen der Snorroniſchen Edda im Abſchnitt von den Reiſeabentheuern Thors ein ſchönes Beiſpiel vorkommt. Will nun bei dieſem Uebergewicht des Epiſchen die Empfindung ſich äußern, ſo ſchafft ſie ſich weniger eine eigene Geſtalt, als daß ſie vielmehr in der epiſchen embryoniſch verhüllt bleibt. Das wirkliche Lied und noch mehr das Minnelied ſind hier im Norden ſo gut wie fremd.

Von Scandinavien gingen die Normänner aus, an alle Küſten anſtreifend und beute- und eroberungsluſtig jeden Kampf wagend. In Sicilien und im nördlichen Frankreich ſiedelten ſie ſich bleibend an, und von Frankreich aus drangen ſie in Britannien ein, woher es gekommen, daß England und Frankreich im Mittelalter viele Stoffe mit einander gemein haben, denn die Normannen trugen den heimiſchen Sinn für das Epos mit in die anderen Länder. Allein weil die alte Religion jetzt wegen der angenommenen chriſtlichen nur als Aberglaube im Hintergrunde ſtand, weil auf dem neuen Terrain unter ſo ganz anderen Umgebungen die urſprünglichen Geſchlechtsſagen der Heimath verblaßt und verworren, ja oft ganz erloſchen waren, und endlich weil das Galliſche Volk ſelbſt gar keine Helden und kein Epos hatte, die einen Anknüpfungspunkt dargeboten hätten, ſo iſt von ſelbſt klar, daß die epiſche Richtung nach und nach einen ganz anderen Inhalt gewinnen mußte. Der Verkehr mit dem Morgenlande und ſowohl entſtellte Traditionen der zerſprengten Celtiſchen Religion, als auch die alten tiefgewurzelten Bretoniſchen Sagen, gaben außer dem Chriſtenthum neue Elemente. So entſtanden allmälig jene vielfach umhergetragenen Dichtungen von Artus und Karl dem Großen und ihren Paladinen. Dieſe wurden vom angeblichen Turpinus im eilften, jene von Galfred Artur, der erſt Archidiakonus zu Monmouth, dann Biſchof zu Aſaph war, in der Mitte des zwölften Jahrhunderts lateiniſch zuſammengetragen. Als dieſer Stoff ſich zu erſchöpfen begann, wandte ſich der Sinn zur Auffaſſung der Gegenwart, welche ſich auch ſchon in den geringern Verhältniſſen intereſſant genug geſtaltet hatte. In der älteren Zeit waren die ritterlichen Sagen von großem Umfang. Es dichtete Meiſter Hviſtace das Buch der Britten und die Geſchichte der Könige Englands, wobei er alte, namentlich Waliſiſche Ueberlieferungen zu Grunde legte; mit Monmouth's Geſchichten ſtimmt er treu überein. Faſt gleichzeitig mit ihm lebte der Dichter Gaſſe, welcher in ſeinem Werk die Geſchichte der Normannen bis auf Wilhelm II. verfolgte. Der umfaſſendſte und durch große Einwirkung auf unſere Poeſie für uns wichtigſte Dichter war in der letzten Hälfte des zwölften Jahrhunderts Chretien von Troyes.„ Chrestien de Troyes, mort l' an 1191, et dont tous les ouvrages ne nous sont point parvenus. Il ne reste de ce poète, que trois chansons et six romans, qui sont ceux de Perceval, du chevalier au Lion, de Lancelot du Lac, de Cliget, d'Erec et d'Enide d'Enide et de Guillaume d'Angleterre. — Ses diverses traductions et son roman de Tristan son perdus ou du moins ne se trouvent dans aucune bibliothèque. On lui a faussement attribué les Romans du Chévalier à l'Espée et du Graal." Der Ritterroman wurde immer mehr in den Typus der Erzählung niedergezogen und durch opernartige Feenzauberei anlockend gemacht. Sehr berühmt ſcheinen in dieſem Bezug die Romane vom König Perceforeſt und vom Grafen von Blois, Partenoper, geweſen zu ſein. Das Geſchlecht des letzteren wird von dem alten Pharamund abgeleitet und er als ein Vetter des Frankenköngs Cleoner und der wunderſchönen Griechiſchen Prinzeſſin Melior vorgeſtellt. Letztere iſt der Zauberkunde in hohem Grade mächtig. Aber ein unvorſichtiger Fehltritt zerſtört ihre ganze wunderſame Wiſſenſchaft und die Liebenden müſſen nun, getrennt von einander, viele Jahre hindurch ſchrecklich leiden, bis endlich Partenoper, von Meliors Schweſter Uraque und von ſeinem Freunde Gaudin unterſtützt, kämpfend auf einem großen, mit aller Etiquette geſchilderten Turnier ſeine Geliebte wiedergewinnt. — Jedoch wird in dieſen Romanen das Wunderbare oft läſtig und beſonders, wo es als Allegorie gebraucht wird, ſelbſt, wo es mit Gewandtheit geſchieht, wie in Wilhelms von Lorris berühmtem Roman von der Roſe, welchen der Kanzler der Pariſer Univerſität, Gerſon, umſonſt zu verketzern bemüht war. Die glänzende Seite der Franzöſiſchen Poeſie iſt die Ergreifung und Darſtellung des wirklichen Lebens, wo das Komiſche ſich eröffnet, was in der Sphäre der bürgerlichen Geſellſchaft ſich erzeugt. Im Hiſtoriſchen ſind aus dieſer Geſinnung für die unmittelbare Gegenwart die Memoiren, im Poetiſchen die Fabliaux hervorgegangen, deren Menge, deren Witz und größtentheils leichte und anſprechende Ausführung in Erſtaunen ſetzt. Die älteren Memoiren, wie von Joinville, von Froiſſard u. a. kommen mit dem Ton der Contes oft überein und ſind ſo ſehr Proſa als Poeſie. Die Lyrik entwickelte ſich bei den Trouverres, wie die Nordfranzöſiſchen Dichter im Unterſchied von den Südfranzöſiſchen heißen, erſt im dreizehnten Jahrhundert, vorzüglich unter der Regierung Ludwigs IX., an deſſen Hof Heinrich, Herzog von Brabant, Peter von Mauclerc, Graf von Bretagne, Raoul, Graf von Soiſſons, Thibaut, König von Navarra, Heinrich von Soiſſons, der bei dem Kreuzzug Ludwigs in der Schlacht bei Soria gefangen, und nach Aegypten geſchleppt war, aber auch in ſeinem Leiden die Neigung zur Poeſie bewahrte, u. a. glänzten.

Die lyriſche Poeſie war das Eigenthum der Troubadours; denn hatten ſie auch, wie hinreichend gezeigt worden, epiſche und didaktiſche Dichtungen, ſo ſind doch dieſelben an Werth und Fülle mit den lyriſchen bei ihnen nicht zu vergleichen, welche ſchon in der letzten Hälfte des eilften Jahrhunderts in üppiger Blüthe ſtanden. Der älteſte Dichter unter den Provençalen, von dem man weiß, iſt Wilhelm IX., Graf von Poitiers, und unter Raimund V., Grafen von Toulouſe, feierte die Provençaliſche Poeſie ihre ſchönſte Zeit, bis ſie im vierzehnten Jahrhundert verſtummte.

Eben die Stiftung der jeux floreaux, welche ſieben der vornehmſten Einwohner von Toulouſe einrichteten, iſt ſchon an ſich als Erregungsmittel ein Beweis des Sinkens. Dieſe Dichtkunſt, welche in Rambaut de Baqueiras, in Giraud de Borneil, in Marcabrün, Pons de Capdeuil, Guillaume de Cabeſtaing, Arnauld Daniel, Pierre d'Auvergne, Anſelme Faidit u. ſ. f. große Namen zählt, zeigt den überraſchendſten Reichthum an Form und Inhalt. Den Refrain des alten Pervigilium Veneris: cras amet, qui nunquam amavit, quique amavit, cras amet!, überhaupt das ganze Gedicht, kann man als eine Prophezeihung dieſes aufbrechenden Liederfrühlings anſehen. Der Inhalt ging in drei große Richtungen aus einander. Minnelieder nämlich, Sirvente's und Tençons unterſcheiden ſich genau von einander. Jene, die eigentlichen Chansons, behandeln die Liebe in allen ihren Verhältniſſen. Die Sirvente's haben das gemeinſame Leben zum Gegenſtand, theils ganz allgemein in dem, was man Zeitgeiſt zu nennen gewohnt iſt; theils in den beſonderen Kreiſen der Sitte und politiſchen oder kirchlichen Erregung; theils in der einzelnen Perſönlichkeit, wo ſie zur Satire werden. Die Tençons waren Wettgeſänge der Dichter über einen beliebigen Stoff, deren Form ſich jedoch erſt ſpät zu einer feſten feierlichen Ordnung ausbildete. Im Ganzen iſt in der Provençaliſchen Poeſie weniger die Kraft der unmittelbaren Empfindung, als der künſtliche, mit dem Gefühl nicht ſelten tändelnde Verſtand thätig geweſen, welcher Anſatz zur Gemüthloſigkeit ſich vorzüglich durch die Jongleurs entwickelte, die von den wahren

Troubadours wohl zu unterſcheiden ſind. Die ritterlichen Sänger, welche für ihre Exiſtenz Niemandes bedurften, wie ein Folquet von Marſeille, übten die Kunſt in Freiheit und mit ſicherem Erfolg; aber diejenigen, welche die Kunſt zugleich zum Mittel ihres Daſeins machten, waren häufig von der ſchöpferiſchen Macht inneren Gefühles entblößt, und ſangen vielmehr im Gefühl der Abhängigkeit ihres Lebens von der Milde des vornehmen Adels. Sie wandten ſich auch an die Geringeren, wenn ſie nur Geſchenke erwarten konnten, und ſuchten, da Geſang und Saitenſpiel oft nicht genug in die Ohren ſchlug, die Augen der Schauluſtigen zu erregen. Die Jongleurs legten ſich deshalb auf allerlei Künſte, gingen auf dem Seil, richteten Bären und Hunde zum Tanzen ab, ahmten die Stimme der Vögel nach, wußten auch mit Würfeln, Meſſern und Bällen wunderbare Spiele zu machen, und wurden mit einem Wort zu derjenigen Volksclaſſe, welche aus Mangel einer beſtimmten Grundlage des Unterhaltes hervorgeht, und daher leicht in das Pöbelhafte und in die Gemeinheit des ſich Preis gebens überſchlägt. Man darf ſich nur an die Mlechda's und Nuts der Inder erinnern, welche vielleicht das erſte Schauſpiel eines ſo beweglichen Gaukellebens darbieten.

Von dem Einfluß der Provençaliſchen Poeſie auf die Deutſche hat man viel zu übertriebene Vorſtellungen gehabt, weil der gemeine Verſtand jedes Daſein nur als Wirkung einer der Wirkung äußeren Bedingung erklären kann. Die Provençaliſche Poeſie hatte hundert Jahre früher zu blühen angefangen, als die Schwäbiſche; die Tradition ſo vieler epiſchen Stoffe aus Frankreich war unleugbar; Friedrich I. hatte uns ſelbſt ein kleines Provençaliſches Gedicht hinterlaſſen; viele Lieder des Grafen Rudolf von Neuenburg ſtimmen offenbar mit denen des Folquet von Marſeille überein; und ſo ſollten nun auch unſere Minnelieder größtentheils als freie Nachahmung und Uebertragung von Provençaliſchen angeſehen werden müſſen. Allein eine gründliche Unterſuchung hat gezeigt, daß gerade im Lyriſchen ein ſolcher Verband am wenigſten Statt fand, auch nicht wohl Statt finden konnte, weil es in der Natur der lyriſchen Poeſie liegt, ſelbſtſtändig zu ſein; wo ſie das nicht iſt, iſt ſie auch ein todtgebornes Kind. Formell war um der größeren Einheit des Sprachidioms willen der Zuſammenhang der Provençaliſchen Poeſie mit der Caſtilianiſchen und Sizilianiſchen ein viel engerer; ſonſt ſcheint die Italieniſche Dichtkunſt vor dem funfzehnten Jahrhundert die unſere wenig beſtimmt zu haben.

Der Gang unſerer Poeſie wird nachher unſere beſondere Aufgabe ausmachen, weshalb wir hier in Beziehung darauf nur die Momente der Bildung unſerer Sprache angeben, welche wir ziemlich Schritt vor Schritt überſehen können. Aus der älteſten Zeit freilich, der Berührung nämlich der Germaniſchen Völkerſchaften mit Griechen und Römern, bieten ſich von unſerer Sprache nur Namen von Ländern, Bergen, Flüſſen und Perſonen dar; jedoch ſchon in der Völkerwanderung eröffnet das Gothiſche eine wirkliche Kenntniß der Sprache. Durch ſeine überaus beſtimmte und vollſtändige grammatiſche Ausbildung, welche mit der Judiſchen und Griechiſchen häufig zuſammengeht, enthält es gleichſam das Geſetzbuch der ganzen Deutſchen Sprachformation, den Urtypus aller ihrer Metamorphoſen. Vom achten bis zwölften Jahrhundert überwog ſodann der Fränkiſche Dialekt, deſſen Schweben zwiſchen dem ſüdlichen und nördlichen Deutſchland eine Einmiſchung Niederrheiniſcher Formen und Worte in Oberdeutſche zur Folge hatte, wie ſchon im älteſten Denkmal dieſer Zeit, dem Hildebrandsliede, der Fall iſt. Dieſe Sprache iſt tönend und voll, beſonders in ſtarken Endungen, welche noch wie bei Otfrid, als Reime dienen können. Obwohl die Abwandelung noch oft durch unmittelbare Beſtimmung der Wurzel geſchieht, ſo entwickelt ſich doch jetzt das Declinationsſyſtem mit dem Artikel und mit der Präpoſition, ſo wie das Conjugationsſyſtem mit den Hülfsverben. Die Declinationen vereinfachen ſich, der Dualis erliſcht, die harten Conſonanten werden ſanfter, und die Vocale und Doppellaute, auch durch Mitwirkung der Schrift, beſtimmter.

Die in Bezug auf Poeſie intereſſanteſte Eigenthümlichkeit dieſer Periode iſt die in ihr noch ſichtbare Alliteration und die Entſtehung des Reimes. Die Alliteration iſt als ein allgemeines Moment der metriſchen Technik im Norden zu nehmen. Sie findet ſich im Finniſchen, Scandinaviſchen, Celtiſchen, Altſächſiſchen, und zwar ſo durchgreifend, daß ſogar noch das Lateiniſche durch ſie beſtimmt wurde; nicht nur aus den Lateiniſchen Dichtern des früheren Mittelalters, ſondern aus proſaiſchen Schriften z. B. aus den Briefen des heiligen Bonifacius, aus der Geſchichte des anonymen Notars vom

König Bela, können viele Beiſpiele des Stabreims entnommen werden. Daher iſt an keine äußere Verpflanzung deſſelben zu denken und entwickelte ſich vielmehr aus dem ganzen Typus der Sprache ein ſolches Geſetz mit innerer Nothwendigkeit. Mit ſolcher Gewalt ſtand der Conſonant voran, daß im Angelſächſiſchen ſogar alle Vocale einander gleich galten. Die beſonderen Unterſchiede in einer Gattung von Conſonanten haben ebenfalls gleiches Recht und ſind f, p, v, w, b, oder c, g, k, in dieſer Hinſicht mit einander identiſch, wogegen natürlich l, m, n, r, ihres Gleichen nicht haben. Ein ſolcher Anlaut muß in einem Diſtichon wenigſtens zweimal wiederkehren, und die Verſe ſind um ſo ſchöner, je öfter er anklingt. Stabreim heißt die Alliteration, weil die Buchſtaben im Norden urſprünglich nicht geſchrieben, ſondern in vierſeitige Holzſtäbe oder in Steine eingeritzt und eingeſchnitten wurden. In unſerem Hildebrandsliede waltet der Stabreim noch ganz hindurch; in der Altſächſiſchen Evangelienharmonie ebenfalls; im Normannenlied iſt er ſchon zufälliger, bricht aber mitunter im Affect der Rede noch ſehr ſchön hindurch; im Otfrid iſt er ganz zufällig; eben ſo iſt es in den noch übrigen Gedichten unſeres heimiſchen Sagenkreiſes, obwohl das häufige, wenn auch zerſtreute Vorkommen der Alliteration ſie als die ältere und volksthümliche Poeſie merklich von den Gedichten des ausheimiſchen und romantiſchen Sagenkreiſes unterſcheidet. In ſolchen Fällen, wie der vorliegende, kommt für die Beurtheilung Alles darauf an, was für das hervorbringende Bewußtſein da war und was nicht. Denn entſprang auch der Stabreim zunächſt unbewußt aus der Natur der Sprache, ſo ſehen wir doch im Finniſchen, Scandinaviſchen u. ſ. f. dieſe Form vom dichtenden Bewußtſein zu etwas für die metriſche Rhythmik Nothwendigem gemacht. Sie iſt in ihr das Bindende und das Einzelne mit durchgreifender Beſtimmtheit Zuſammenhaltende. Im Deutſchen verliert ſich dagegen dies Bewußtſein allmälig, und iſt es mehr der inſtinctartige Trieb des organiſirenden Sprachprincipes, was ſolche Bildungen hervorruft. Sie ſtellen in ihrem vereinzelten Vorkommen jene eigenthümliche Seite unſerer Sprache auch jetzt noch dar, wie denn die Grammatiker z. B. noch lebende alliterirende Sprichworte dafür angeführt haben. Der Grund vom Untergang der Alliteration liegt in der unausbleiblichen Entwickelung des Reims. Daß er von Außen, etwa vom Arabiſchen, in unſere Poeſie eingeſetzt worden, iſt eine bloſe Meinung; er iſt durch das Weſen unſerer Sprache bedingt, welche überall die qualitative Natur der Wurzel hervorhebt, wogegen im Griechiſchen und Lateiniſchen die Moren durch reine Mechanik des quantitativen Verhältniſſes beſtimmt ſind. Im Reim hob ſich aber das Princip der Alliteration deswegen auf, weil in ihm Selbſtlaut und Mitlaut zur völligen Einheit ſich verſchmelzen.

Denn der einfache Gegenſatz des Stabreimes iſt die Aſſonanz, weil bei ihr die Identität des Selbſtlautes eben ſo gefordert wird, wie dort die Identität des Mitlautes. Da in ihr der Vocal das leitende Princip iſt, erſcheint ſie auch nicht, wie der Stabreim, am Anfang, ſondern am Ende der Verſe. Jedoch hat die

Aſſonanz in der Deutſchen Metrik nicht, wie im Portugieſiſchen und Spaniſchen, die Beſtimmtheit eines rhythmiſchen Geſetzes. Dies iſt nur im Süden der Fall, wo die Alliteration fehlt. Die Aſſonanz kann deswegen bei uns nur als der unvollkommene und unvollendete Reim angeſehen werden, ſo daß es theils die Ohnmacht des Dichters, theils das Schwankende der noch nicht klar ausgebildeten Schreibweiſe iſt, aus welcher das Anklingen ähnlicher Vocale in den Endſylben der Verszeilen hervorgeht, wie aus dem Otfried, dem Annoliede, dem Pfaffen Konrad u. a. deutlich iſt. Noch in den Nibelungen, in Alphart, kommen im erſten Abſchnitt der Verszeile häufig ſolche Aſſonanzen vor.

Durchgängig entſcheidet ſich nun der Geiſt der poetiſchen Sprache in dieſer Periode für den Reim, in welchem Aſſonanz und Alliteration verſchwinden. Weil ihm der Conſonant ſo unentbehrlich iſt als der Vocal, jener als das den Vocal Umſchließende, dieſer als das von ſolcher Einfaſſung Getragene, ſo iſt in ihm offenbar ein vollkommener Schluß gewonnen. Wie die reimende Endſylbe mit einem Vocal oder Conſonanten anfangen kann, ſo kann ſie auch mit dem einen oder andern ausgehen; nothwendig aber ſind beide. Weil im Germaniſchen Sprachſtamm die Betonung der Wurzel vorherrſcht, iſt ſie auch das eigentliche Element des Reimes, weshalb im Otfried ſelbſt da, wo die Flexion an ſich ſchon als reimende Endſylbe gilt, dennoch der tönende Wurzelaut als die belebende Macht ſich vordrängt.

Dieſe beſonderen Kriſen der Sprache nach dem Gothiſchen hat man unter der Benennung des Althochdeutſchen zuſammengefaßt, ſo wie die darauf folgende Epoche unter der des Mittelhochdeutſchen, welche Bezeichnung allerdings ſchicklicher iſt, als die gewöhnliche des Schwäbiſchen Dialektes, um das ganze Syſtem der nun entſtehenden Sprachentwicklung auszudrücken. Dieſer jetzt herrſchend werdenden Sprache gegenüber bildet das Niederdeutſche ſich ſpärlicher aus, zeigt ſich erſt im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert literariſch fruchtbar und neigt ſich beſtändig zur Proſa. Jene Blüthe der Schwäbiſchen Mundart zu erklären, iſt die hergebrachte Annahme, als ob die Beſetzung des Kaiſerthrones durch ein Süddeutſches Fürſtenhaus deren beſonderer Grund geweſen, ganz unzureichend. Nur die regere geiſtige Stimmung des ſüdlichen Deutſchlands in der damaligen Zeit läßt ſich in Anſchlag bringen, denn im wirklichen Sinn des Wortes gab es damals noch keine Regierung, welche in ihrem Geſchäft ihre Sprache im Deutſchen Reich als die allgemeine geltend zu machen im Stande geweſen wäre, und noch weniger dazu das Mittel einer Büreaukratie; von Beamten, ſondern, weil die Kirche die allgemeine Vermittelung an ſich genommen hatte, waren die meiſten Verhandlungen lateiniſch und wurden die Urkunden bis auf die Habsburger hin lateiniſch verfaßt. In jenem weichen und ſchönen Mittelhochdeutſch ſind alle Hauptwerke der romantiſchen Poeſie gedichtet. Nach dem Mittelhochdeutſchen tritt eine ähnliche Zeit der Schwankung und Unſicherheit der Mundarten, ſelbſt in der Schreibweiſe, wie vor derſelben, ein, welche Gährung des Ueberganges vom vierzehnten Jahrhundert an bis auf die Mitte des ſechszehnten dauert, wo ſich endlich aus der Verſchiedenheit und Reibung der Dialekte die Einheit der gebildeten Sprache erhebt, in welcher keine beſondere Mundart mehr ſichtbar iſt. Wegen dieſer nothwendigen Verwiſchung des Beſonderen iſt auch der äußere Ausgangspunct dieſer Sprache keiner der alten Stämme, ſondern eine getrübte Miſchung des Deutſchen geweſen — das Churfürſtenthum Sachſen, wo das Blut der Thüringer mit dem der Sorben ſich vereint hat. Zwar hat die feſte Organiſation des individuellen Dialektes noch immerfort ihr Daſein, kann aber durchaus nicht mehr überragen, weil von nun an der Deutſche Geiſt in der Schriftſprache ſeine allgemeine und dennoch in's Unendliche bewegliche Form ſich geſchaffen hat.

Wie verſchieden nun auch die verſchiedenen nationalen Richtungen der Poeſie im Mittelalter ſein mögen, ſo haben ſie doch im Stoff viel Gemeinſames mit einander, was man die Mythologie jener Zeit nennen könnte. Denn die Poeſie iſt der Blume zu vergleichen, welche mit dem Trieb der Selbſtbeſtimmung in Geſtalt, Farbe und Duft zugleich nach Außen hin den elementariſchen Kräften ſich eröffnet, ihr Leben in ſich einzuleben. Zwar bringt ſie ſich aus ſich hervor, aber Boden, Luft und Licht werden von ihr eingeſogen und zu ihrem eigenthümlichen Daſein umgewandelt. So eignet ſich auch die Kunſt alles Elementariſche ihres Volksgeiſtes an. Unter dieſem Stoffartigen iſt zu unterſcheiden, erſtens das Wunderbare, was dem alten Heidenthum und der Kunde vom Orient, zweitens, was der Sitte, und drittens, was den Vorſtellungen angehört, welche aus dem *chriſtlichen Glauben* als Beſonderungen jener Zeit, die ſpäterhin abblätterten, hervorgingen.

a. Das Wunderbare.

Aus der Celtiſchen, wie aus der Altgermaniſchen, wenn man will, Scandinaviſchen Religion ſchimmert zunächſt in die ſpätere, ſchon chriſtliche Zeit, die Anſchauung von der Geiſtigkeit der Natur noch hinüber. Natur und Geiſt haben ſich dem Bewußtſein noch nicht als Gegenſätze aus einander geworfen und erſcheint in dieſer unmittelbaren Einheit die Natur von den Gebirgen an bis zu den Thieren hinauf, noch poetiſch.

Die *Gebirge* ſind die Bewahrer der Metalle und edlen Geſteine, von welchen bei jenen das Gold, bei dieſen der Karfunkel in den Gedichten oben an ſteht. Die Metalle und Edelſteine ſind ganz natürlich zugleich *Schätze*, welche ſich aber nicht äußerlich anbieten, ſondern den Bergen entrungen, ihrem Schooß entgraben werden müſſen, wodurch die in den Sagen erſcheinende Verbindung der Schätze mit den hohlen Bergen von ſelbſt klar wird. Muß aber nicht dies verborgene glänzende Metallgeäder, dieſe reiche Kryſtalliſation, dies brennende Farbenſpiel und dieſe unſichtbar blühende Vegetation auch dem nüchternen Verſtande ein Wunder erſcheinen?

Dieſem räthſelhaften, nächtlichen Reich werden die *Zwerge* als Gebieter vorgeſetzt, als die telluriſchen Mächte, welche in der ſeltſamen Natur der Berge hauſen und Eines ſind mit deren Leben. Sie ſind nicht blos die Hüter der Erdſchätze, vielmehr auch ihre Erzeuger und damit die Macht über ſie, wie jeder Herr deſſen iſt, was er hervorbringt. Sie laſſen die Metalle wachſen, Felſenbrunnen fließen, und ſind Könige dieſer Welten, wie der tückiſche Laurin und der naive Elberich. In der Heimlichkeit des Daſeins jener metalliſchen Reichthümer liegt es, daß die Zwerge ſelbſt zu geheimnißvollen Weſen werden, welche bald hier, bald dort erſcheinen, wie die Metalladern hier zu Tage ausgehen und ungeſucht hervorkommen, dann plötzlich verſchwinden und ſich wieder unnahbar verſtecken. — Und wie die Berge die ſtarre Grundlage des fröhlichen Spieles im übrigen Leben ſind, wie noch immerfort in ihnen die bildende Gluth des Feuers eingeſchloſſen iſt, ſo ſind auch die Zwerge als welterbauende Kabiren, als Prometheiſche Feuerſöhne ſtark und kunſtfertig und verſtehen die beſten Schwerter und dauerhafteſten Panzerhemden und Helme zu ſchmieden. — Das irdiſche Element iſt ferner an ſich der ächte Proteus; denn wenn jedes lebende organiſche Weſen ſeine ſpecifiſche Beſtimmtheit hat, welche daſſelbe aus allem Wechſel immer in die urſprüngliche Gleichheit mit ſich ſelbſt zurückführt, ſo opfert ſich die Erde zur Ernährung der Pflanzen und Thiere unterſchiedlos auf und pflegt als die allgemeine Mutter jede beſondere Form des Lebens, und dieſe Macht der Allgeſtaltung theilen die Zwerge als ihre Söhne. Selten jedoch findet das Metall ſich rein und gediegen, ſondern muß ausgeſchlackt, von fremden anhaftenden Erzen befreiet und kann oft erſt nach einem langwierigen Scheidungsproceß geläutert dargeſtellt werden. Indem es ſich alſo ſuchen läßt und immer hinter anderen Formen verbirgt, iſt hier die Verwandlung ſtätig und wird bei den Zwergen hauptſächlich durch die Kraft, ſich unſichtbar zu machen, ausgedrückt. Die Tarnkappe oder das Hehlkäpplein ſind blos das Mittel dafür. — Endlich wie das Metall in ſeiner ſcheinbaren Kleinheit dennoch ſowohl in den Werkzeugen des thätigen Lebens für Ackerbau und Krieg, als im Gelde für den Verkehr intenſiv ſtark iſt, ſo imponiren auch die Zwerge trotz ihrer Kleinheit durch das Dämoniſche ihrer Erſcheinung, weil ſie mit äußerer Unbedeutendheit, wohl gar Mißgeſtalt, große Intelligenz und Klugheit, überhaupt vielumfaſſende innere Stärke verknüpfen.

Den Zwergen, obwohl als Söhne Einer Mutter mit ihnen verbunden, ſtehen die Rieſen dadurch entgegen, daß ſie leiblich gewaltig, intelligent aber unbedeutend ſind. Sie ſind im Allgemeinen die Vorſtellung der phyſiſchen Gewalt, rohe Fulguration des Telluriſchen, breite Bewegung der geiſtloſen Materie, welche in den Maſſen der Berge und Felſen ſich wild durcheinander thürmt. Das Geiſtige als die Freiheit iſt auch das Beſtimmende, weshalb wir die Rieſen als in die Gravitation der Maſſe verſenkt immer durch Anderes außer ihnen beſtimmt und ſie dann in der ihnen gegebenen Beſchränktheit einſeitig und bis zur Böswilligkeit hartnäckig ſich verhalten ſehen. Das Freie bedient ſich ihrer nur als eines Mittels für ſeine Zwecke, als hundsartiger Wächter und lebendiger Riegel. In unſeren Sagen ſind bald Zwerge, bald Drachen, bald Ritter die

Herren der Rieſen. Treten dieſe wirklich für ſich auf, wie in Ezels Hofhaltung der wilde Wunderer, ſo iſt eine ſolche Selbſtſtändigkeit nichts Anderes, als Manifeſtation ekler Brutalität. Da ſie aber in ihrer Rohheit nur zuzuſchlagen vermögen, erliegen ſie dem geiſtigen Willen beſtändig. Auch als unrein werden ſie bezeichnet, wie im Altperſiſchen alle Dinge in reine und unreine ſich ſcheiden. Wie ſchon David den Goliath, Herakles den Kakus und Anteus, Odyſſeus den Polyphemos beſiegt, ſo auch Dietrich Ecken, Sigfrid den Kuperan, Olivier den Fierabras u. ſ. w.

Ebenfalls noch mit der Erde, dem Gold, den Zwergen und Rieſen zuſammenhängend, erſcheint der Drache. Dieſe Anſchauung iſt den Germanen nicht eigenthümlich, ſondern eine ganz allgemeine. Schon im Chineſiſchen iſt der Drache, Lung, die ätheriſche Einheit aller Elemente und das Sinnbild des Reiches, was auf den Kleidern eingeſtickt wird; der Perſiſche Ruſtan kämpft auf ſeinem Ritt nach Mazenderan, als er dem König Cai Caus Hülfe bringt, mit Drachen u. ſ. w. Für die Griechiſche Benennung Drache iſt unſere Deutſche Wurm; der Name Lindwurm hat ſich erſt von der Sigfridsſage aus gebildet und fortgepflanzt. Die ſcheußlichſte Beſchreibung des Drachen iſt bei uns wohl die im Wigalois. Das Thun des Drachen iſt, in einſamen Wald- und Gebirgslagern Schätze dumpfbrütend zu bewachen, Vieh und Menſchen zu freſſen, die Luft mit ſeinem Athem zu verpeſten und Jungfrauen zu rauben. In ihm erſcheint die niedrigſte Selbſtſucht der irdiſchen Natur, weshalb er bei ſteigender Ausbreitung des chriſtlichen

Glaubens mit der Vorſtellung des Satans verſchmilzt. In der Nordiſchen Sage verwandelt Fofner ſich ſelbſt in Schlangengeſtalt und bewacht in derſelben das Gold auf Gnytaheide. Könnte man hierbei auch zugeben, daß die alte Nordiſche Religion den Drachen als Symbol der ſtarren und winterlichen Natur genommen habe, welche von der Sonne als dem Helden beſiegt wird, ſo bleibt doch gewiß, daß das Epos des Mittelalters von einer ſolchen Deutung nichts mehr weiß.

In enger Verbindung mit der Erde ſteht das freundliche Element des Waſſers. Trägt und nährt die Erde, ſo erfriſcht und verjüngt das Waſſer. Häufig finden wir in den Gedichten der kühlen Brunnen erwähnt, welche, von Büſchen umſchattet, aus felſigem Geklüft hervorrinnen; auch der Jungbrunnen, z. B. im Wolfdietrich, welche die Kraft gänzlicher Verjüngung hatten. Wie zu den Bergen die Rieſen und Zwerge, ſo geſellen ſich zu den Waſſern die Nixen oder Waſſerweiber, ſchöne Jungfrauen, welche auch wohl die Gabe der Weiſſagung beſitzen. Man kann über ſie nichts Tiefſinnigeres leſen, als was Paracelſus in ſeinem hierher einſchlagenden Tractatus von ihnen geſagt hat, wo die zerfließende, linde und doch ſtrenge und launiſche Natur dieſer Weſen vortrefflich beſchrieben iſt. — An das Waſſer ſchließen ſich die Gewächſe an, die ja in ihrem Leben vom erquickenden Hauch der Wellen, vom Thau und Regen abhängig ſind und deshalb das Waſſer gleichſam ſuchen. Wie noch jetzt das Morgenland die zarte Blumenwelt mit ſeinen Empfindungen und Vorſtellungen belebt, wie bei den Alten

nicht

nicht minder Ceder, Eiche, Pappel, Lorbeer, Cypreſſe u. ſ. f. ihre eigenthümliche Bedeutung hatten, ſo haben auch in der Germaniſchen Welt die Blumen und Bäume ſymboliſche Weihe empfangen. Schon im alten Angelſächſiſchen Alphabet werden mehre Bäume ſinnreich beſchrieben:

Birke iſt früchtelos,
Trägt ebenwohl
Zweige ohne Samen,
Iſt in Aeſten ſchön.
Doch in der Spitze
Rauſcht ſie lieblich,
Bewachſen mit Blättern,
Von der Luft bewegt. —
Eiche iſt auf dem Land
Den Menſchenkindern
Fleiſches Behältniß (Sarg);
Fährt häufig
Ueber Waſſerhuhns Bad,
Erforſcht die See:
Jeder habe Eiche,
Den edlen Baum! —
Eſche iſt überhoch,
Den Menſchen werth,
Feſt im Grund,
Hält recht Stand,
Wenn gleich ſie anfallen
Viele Männer u. ſ. f.

Die Weide war nach uralter Anſchauung der Baum des Urtheils, an welchem gehängt wurde, was z. B. noch der Krieg auf Wartburg erwähnt; die Pinie, die nur im dürren Sande gedeiht, nach einer ſehr wahrſcheinlichen Vermuthung, der Baum des Verrathes; ſpäterhin, als die heidniſche Naturreligion und mit ihr ein ganzer Kreis ſymboliſcher Vorſtellungen immer mehr verblaßte, ſtellte ſich bei den Deutſchen hauptſächlich die Linde als der Baum der Liebe heraus, wozu die ſchöne Geſtalt des Baumes, ſein ſüßer Duft und die wonnige Zeit ſeiner Blüthe ihn von ſelbſt erhoben; mit merkwürdigen Brunnen und mit Jungfrauen verknüpft, wurde er in weiterem Sinne der eigentliche Baum der Abenteuer. Die Minnelieder ſingen unendlich viel von den Linden und in den Volksliedern prangt ſie noch immer. Von den Blumen wurden der Klee, die Lilien und Roſen am meiſten geliebt. Der Klee hatte ſchon in der alten Celtiſchen Religion eine myſteriöſe Bedeutung, welche ihm in der chriſtlichen in Bezug auf ſeine Dreifaltigkeit verblieb; an der Lilie war natürlich die Reinheit kindlicher Unſchuld ſo wenig zu verkennen, als an der Roſe die verſchämte Glut der erröthenden Liebe, welcher zugleich der Dorn ſchmerzlicher Sehnſucht und Wehmuth beigegeben iſt, ſo daß keine Blume den Sinn, wie Liebe ſtets mit Leiden geht, beſſer auszudrücken vermag. — Von den Thieren kommt eigentlich nur das Pferd zur Sprache, weil es mit den Helden auf das Engſte zuſammengehört; am höchſten ſteht es in der Nordiſchen und Karolingiſchen Sage. Bayart in den Heimonskindern iſt ſeine größte Dichtung. Rührenderes iſt ſeit den Roſſen des Achilleus in dieſem Gebiet nichts gedichtet worden, als die Geſchichte, wie dem Bayart die Mühlſteine angebunden werden und er dennoch immer wieder über die Fluthen des Rheins emportaucht, mit zärtlichen Augen nach ſeinem Herren ſchauend, bis dieſer zuletzt, um dem Jammer ein Ende zu machen, ſeine Blicke vom kläglichen Schauſpiel wegwendet, worauf das edle Roß unterſinkt.

Alſo war dem Bewußtſein die ganze Natur in geiſtiger Weiſe lebendig, aber, weil es ſich noch nicht in ſich zurückgezogen hatte, faßte es auch ſeine eigene Freiheit noch oft in der Form der Zauberei. Nicht nur kommen allerwärts zauberiſche Mittel vor, als ſtärkende Gürtel, kräftigende, auch unſichtbarmachende Ringe, unaufhaltſame Schwerter und dgl., ſondern auch das Zaubern ſelbſt als Handlung erſcheint ſehr oft. Der Begriff des Magiſchen iſt, das Unbegreifliche zu ſein, weil bei ihm jedesmal zwiſchen zwei Puncten der Zuſammenhang fehlt. Die Urſach iſt hier auf eine ſolche Weiſe Wirkung, daß Wirkung und Urſach einander nicht entſprechen, wie z. B. daß meine Sichtbarkeit verſchwindet, wenn ich dieſen Hut aufſetze. Solcher Mangel der Verknüpfung kann Erſtaunen erregen, allein ein ächtes Intereſſe liegt nicht darin, weshalb das Zauberiſche ſich zur wirklichen Poeſie nur accidentell verhalten kann, welche ihren Quell im Geiſt hat, der ſich nicht ein Räthſel bleibt. Will ſich daher das Ungewußte der Magie ſelbſtſtändig machen, ſo wird es läſtig, ja widrig, weil es zwar die Vorſtellung beſchäftigt, das Gemüth aber leer läßt. Wegen ſeines Verhältniſſes zum bewußten Leben iſt deswegen das Zauberhafte ſchwerer zu behandeln, als manche Dichter ſich vorgeſtellt haben, welche nur zu bald mit irgend einer recht phantaſtiſchen, ſo viel möglich in ſich unzuſammenhängenden Erfindung zufrieden waren.

Das äußerlich Ueberraſchende wanderte in unſere Poeſie beſonders vom Morgenlande ein, wo die Geſchichte, ſo zu ſagen, noch in der Natur geſchieht.

Denn die Wunder der Natur müſſen für die Poeſie vom Geiſt erhöht werden, wenn ſie ein Verweilen darin haben ſoll. Der Nordpol z. B. iſt an ſich ein ſehr räthſelhaftes Land. Seine kryſtallenen Fluren, ſeine funkelnden Lichter in den langen Nächten, ſeine geſpenſtiſche Stille, nur vom Brüllen der Meereswogen, vom Knirren und Knirſchen der Eisſchollen, von Sturmgeheul und wüſtem Thiergeſtöhn unterbrochen, ſeine Seeungeheuer und Zwergmenſchen, ſind überraſchend und anziehend, aber es fehlt dieſem Naturleben die Begeiſtung. Der Geiſt der Eskimo's, Grönländer, Lappen u. ſ. w. wird von der Strenge der Natur darniedergehalten. Wie ſeltſam ſprechen uns daher die Berichte an von dem geſchichtlichen Leben, was auch hier einſt ſich regte. War nicht Island einſt ein ariſtokratiſcher Freiſtaat? Von Norwegiſchen Anſiedlern, welche der in der Heimath ſich erhebenden Alleinherrſchaft zu entgehen ſuchten, gegründet, erlangte er durch Seemacht Bildung und Bedeutung. Aber die unaufhörlichen und äußerſt zerrüttenden Fehden der großen Familien unter einander und das Streben Norwegs, dieſe Entzweiung für ſich zu nähren, ließen bald jene Blüthe welken und führten die Inſel in ihre vorige Nichtigkeit zurück, aus welcher die emſige Betriebſamkeit der Herrnhuter ſie nicht herauszulöſen vermag. Noch ſieht man hier Trümmer der burgähnlichen Wohnungen jener ſtarren und kriegeriſchen Geſchlechter, noch Ruinen vom Bade Sturleſons, welche faſt traumartig daſtehen! — Und umgekehrt, wendet man ſich von hier Mittagwärts nach Afrika, ſieht man weg vom Länderſtrich, der von Bab el Mandeb um den nördlichen Rand bis zum Capo Verde hinzieht, und blickt man auf die Weite, welche hinter dem Gürtel der Wüſte ſich dehnt, ſo kann man ſich beim Anſchauen dieſes Gegenſatzes des Nordpols dennoch das Gefühl der nämlichen Leere nicht nehmen. Hier iſt eine mannigfaltigere Natur, hier ſind vielartigere Völkerſtämme, Gebirge und Ströme, Europäiſche Anſiedelungen an lockenden Küſten, Anſätze zur Induſtrie — aber keine Geſchichte. Räuberei in ihrem zufälligen Wechſel, das Kommen und Gehen der Herden, die Gewohnheit der wenigen Handelsſtraßen und die zarten Spuren, welche einige kühne Reiſende in die Länder eindrückten — ſind vorerſt die Anfänge dazu; nur die Capſtadt ſcheint ein wirklich concentrirender und organiſirender Punct zu ſein. — Wie ſo ganz anders werden wir ergriffen, wenn wir den Blick Morgenwärts nach Aſien wenden, wo die Natur ſo wunderbar iſt als die Geſchichte. Von dort her rinnen die Quellen des Lebens und unmittelbar empfinden wir dort die Wurzel unſeres irdiſchen und geiſtigen Daſeins. China, Indien, Perſien, Syrien, Paläſtina, Aegypten ſind unauslöſchliche Monumente der Erinnerung an das, was der Geiſt ſchon vollbracht hat. Weil hier nicht allein der Zauber der Natur reizt, ſondern auch beſtimmte und große Bilder des menſchlichen Lebens ſich entwickeln, ſind die Abendländiſchen Völker von jeher nach dem Orient gekehrt geweſen. Zwar auch die Orientalen haben ſich nach dem Occident gerichtet und Perſer, Hunnen, Araber, Mongolen, Türken haben uns nach einander bekämpft. Aber ihre Tendenz iſt immer geiſtlos, eine rein äußere geweſen. Faſt bewußtlos im

Drang einer in ſich wenig geordneten Gewalt nicht begleitet vom Trieb der Erkenntniß, haben jene Fluthen aus Mittelaſien ſich allwärts hin ergoſſen, um ſo, in die Fläche verdünnt, bald zu verdunſten. Die Abendländer dagegen haben das Morgenland, weil ſie ihres hiſtoriſchen Zuſammenhanges mit demſelben ſich bewußt ſind, ſtets mit einer bald helleren bald dunkleren Ahnung angeſehen, wogegen ihrerſeits die Morgenländer in uns Nichts finden, was für ſie eine Vorausſetzung ihres Daſeins wäre; denn ſie ſind die frühere, wir die ſpätere Bildung der Geſchichte, ſo daß wir freilich ſie im Rücken haben, nicht aber ſie uns, weshalb ein Orientale den Gang der Geſchichte ſchwerlich begreifen kann. Die Germanen erwarben ſich das Bewußtſein über dieſe Fortſtufung und war für ihr Mittelalter der Verkehr mit dem Orient auf vielfache Weiſe vermittelt. Die von Römern und Griechen überkommene Kunde, die Erzählungen des alten Teſtamentes, die Kriege mit Morgenländiſchen Völkern, der Handel, der Vorgang der heiligſten Geſchichte auf der Grenzſcheide der alten und neuen Welt, das waren die Bande der Verknüpfung.

Das Verhältniß des Orientes zum Occident war im Allgemeinen das einer fertigen und geſchloſſenen Cultur zu einer anfangenden, werdenden und ſich tauſendfach bildenden. In der älteren Zeit war jedoch die Theilnahme am Morgenlande noch nicht die des Verſtandes, ſondern mehr dem unwillkürlichen Aufhorchen auf wunderbare aus halb unbekannten Regionen ſchallende Töne zu vergleichen. Lange behielt das ganze Wiſſen den Charakter einer zufälligen Ueberlieferung und eines bunten Sagengemiſches, und erſt im dreizehnten Jahrhundert entfaltete ſich, vom Bedürfniß des Handels und der Politik getragen, ein verſtändiges und ruhiges Erforſchen des Orients, was nach und nach dem phantaſtiſchen Zauber deſſelben ſich beſonnen gegenüber zu ſtellen vermochte. Jetzt war mehr elementariſch die verworrene Kunde von ſeltſamen Quellen und Strömen, Steinen und Pflanzen, Thieren und Menſchen und künſtlichen Werken ohne rechte Sonderung und beſtimmten Zuſammenhang der Inhalt des Bewußtſeins. So verwebte ſie ſich in die Poeſie und erſcheint im Mittelalter als ein ſtändiger Theil derſelben. Das Hauptſächliche darin iſt im Ganzen daſſelbe, was wir ſchon bei Kteſias finden, von deſſen vielbenutztem Werk über Indien wir freilich nur noch den Auszug des gelehrten und fleißigen Photius beſitzen. Die Menge der ſeltſamen Geſtalten, welche ſich hier darbieten, gehört nicht der Phantaſie allein an, ſondern iſt gewiſſermaßen in der Natur jenes Landes und in der Individualität ſeiner Bewohner gegründet. Selbſt die genaueſten geographiſchen Unterſuchungen der neueren Zeit haben Indien den Glanz des Wunderbaren nicht rauben können, der es von jeher umſtrahlt und ſind gleichſam eine Beſtätigung deſſelben geworden. Herodot erzählt auch bei den Skythen von vielen wunderlichen Völkern, von den Tauren, Agathyrſen, Neuren, Anthropophagen, Melanchlänen, auch bei Afrika von den Naſamonen, Garamanten, Lotophagen u. a., aber Indien hat doch im Ausſchweifenden der Phantaſie den Vorrang; wir wollen aus dem Kteſias ganz kurz die Hauptmomente nach der Zuſammengehörigkeit der Materie herſtellen, um ſo die Elemente zu überſehen, welche in der romantiſchen Poeſie überall, nur oft mannigfach entſtellt und vergrößert, wieder erſcheinen.

Die Sonne erblickt man in Indien zehnfach ſo groß, als in anderen Ländern, aber funfzig Tage hindurch bleibt ſie kalt. In den Gebirgen iſt hier das Köſtlichſte der Metalle und Edelſteine verſammelt und bei den Pygmäen zumal das Gold und Silber heimiſch. Siegelſteine, Karneole, Onyxe ſind häufig. Auch Quellen mit feuchtem Golde gibt es und im Pygmäenlande fließt ein Quell mit Oel. In einer Quelle iſt Käſe, welcher die Beſinnung raubt; eine andere wirft außer Eiſen, Silber, Gold und Erz alles Andere lautbrauſend zurück und heilt alle Arten von Krankheiten, beſonders Hautausſchläge. Unter den Flüſſen wird der Indus am ofteſten erwähnt und nach ihm der nicht lange, aber ſehr breite Hypparchos. — Von den Pflanzen kommen die Purpurblume am Indus, der Seſam, die größten Palmen und das Indiſche Rohr auf den Gebirgen vor; der Parábonbaum mit funfzehn Wurzeln, welche die Kraft haben, Alles an ſich zu ziehen, ſogar Widder und Vögel, vorzüglich aber Metalle, nur den Bernſtein nicht; der Siptachorasbaum, aus welchem das Elektron ſchwitzt und abtröpfelnd nach dreißig Tagen in den nebenfließenden Strom fällt; der Karpion, von dem die wohlriechendſte Schminke gefertigt wird u. a. — Unter den Thieren ragen Affen mit vier Ellen langen Schwänzen, die größten Hähne, die größten Hunde und Papageien, die Elephanten hervor; hier iſt der Menſchenfreſſer, Martichoras, eine wunderliche aus dem Leib des Menſchen, Löwen und Skorpion geformte Zuſammenſetzung; hier ſind die Greifen, eine Verſchlingung des Löwenleibes mit dem des Adlers; ſie kämpfen mit den Arimaſpen und ſind in den Gebirgen die Hüter der edle Metalle, weswegen ſie in unſeren Gedichten auch die Bedeutung des Drachen annehmen; hier ſind Schafe und Ziegen mit großen Schwänzen mit ſchnelltödtendem und langſamzehrenden Gift, der Vogel Dikairos, deſſen Koth ſanft ſterben macht, der zur Purpurfärberei gebrauchte Cochenillewurm; das Einhorn, vielleicht eine Verſchmelzung des Nashorn mit dem Zebra, deſſen Horn auf der Stirn ein Schutzmittel gegen jedes Gift iſt, weshalb auch Becher daraus verfertigt werden: überhaupt war es für das Mittelalter ein die Unſchuld, beſonders der Jungfrauen, prüfendes Thier; der Krotatos, ein mit allen vorzüglichen Eigenſchaften begabtes Thier, welches die menſchliche Stimme nachahmt u. ſ. w. — Die Menſchen ſelbſt aber ſind die Krone des Seltſamen. Durchgängig wird die Gerechtigkeitsliebe der Indier geprieſen und werden ſie wegen ihres hohen an zweihundert Jahr reichenden Lebensalters glücklich geſchätzt. Hier ſind nun die ſchwarzen, anderthalb Ellen hohen Pygmäen, welche ſich in ihr eigenes Haar kleiden, gute Bogenſchützen ſind und faſt bei allen Geographen und Hiſtorikern der alten und mittleren Zeit als im Kampf mit den Kranichen vorgeſtellt werden; die Kynokephalen, welche Hundsköpfe und Hundeſchwänze haben, in Gebirgshöhlen leben, ſich in Thierfelle kleiden, das Fleiſch an der Sonne dörren, Jagd, und Handel mit Bernſtein treiben; (Johannes Plancarpius Minorita, 1245 von Innocenz zu den Tataren geſchickt, erzählt ſogar von einem Volk, deſſen Manner nur Hunde geweſen wären); die Weißhaarigen, welche mit zunehmendem Alter ſchwarz werden, kriegeriſch ſind, ſo große Ohren haben, daß ihr Rücken damit bis zu den Ellenbogen bedeckt iſt, und deren Weiber nur Einmal gebären: ihnen kann man noch aus des Harpokration Lexikon die Schattenfüßler zugeſellen, die er aus dem Periplus Aſiens durch Kteſias anführt und welche im Mittelalter oft erwähnt werden: ſie haben ſehr breite Füße, wie die Gänſe, und wenn es heiß iſt, legen ſie ſich auf den Rücken hin, ſtrecken die Schenkel in die Höhe und beſchatten ſich mit den Füßen. — Hierzu muß man noch die auch ſchon bei den Alten auf Veranlaſſung der Phöniker erzählen Sagen von einem dicken, klebrigen Meer, bei den Deutſchen Lebermeer geheißen, und von dem Magnetberg, welcher den vorüberſegelnden Schiffen alles Eiſen auszieht, hinzufügen.

Alles dies kommt in den romantiſchen Gedichten des Mittelalters mehr oder weniger verändert vor, und iſt leicht begreiflich, wie ſehr die verdämmernde Ferne der Erde mit ihren unglaublichen Fremdheiten ergötzen mußte. Doch traten zu jenen Elementen im Mittelalter noch neue und eigenthümliche hinzu, von denen ich nur die überall erwähnten Völker Jagog und Magog und das prieſterliche Reich des Königs Johannes berühre. Jene, an Zahl unermeßlich, im äußerſten Oſten wohnend, mit den höchſten Bergen und ſpäter mit einer ehernen Mauer, womit etwa die Chineſiſche gemeint ſein kann, umgürtet, in Geſtalt und Sitte mannigfach aber immer abnorm beſchrieben, kommen ſchon in der Apokalypſe vor und ſind auch dem heiligen Auguſtinus, dem Koran und deſſen Commentatoren wohl bekannt. Sie ſind das an die bewußte Weltgeſchichte anſtreifende Chaos der Mongoliſchen Race und das gerade Gegenbild der feſten und harmoniſchen Organiſation in Indien, wo das Leben einem Kerbthier nicht unähnlich ſieht und durch die Kaſten Gehirn, Herz und Magen ſtarr auseinander geworfen ſind. Hier tritt die leere Einheit einer äußerſt geregelten Theokratie in Indien auf und an ihrer Spitze der myſtiſche Johannes. In dieſem Prieſterkönig, an welchen noch der große Emanuel dem Vasco da Gama, falls er ihn fände, die ehrfurchtvollſten Aufträge gab, ſcheint ſich zweierlei vereint zu haben. Zuerſt die Kunde von den chriſtlichen Secten, welche in das innere Aſien zurückgedrängt wurden; man wußte von den Thomaschriſten, welche auf der Abendſeite Indiens von der apoſtoliſchen Zeit her lebten, und viele Ketzereien, wenn ſie auch urſprünglich auf Byzantiniſchem Boden erwuchſen, wurden doch vom Abenlande abgeſtoßen und gingen dann in Aſien zurück, wo ſie in einer gewiſſen Selbſtſtändigkeit und in geſonderten Verfaſſungen ſich erhielten, wie die Neſtorianer, Monophyſiten u. a. Zweitens die dunkle Kunde von der Tibetaniſchen Hierarchie, die allerdings im Dalai Lama eine dem Papſt ähnliche Spitze der Kutuchten, Lamen und Ghylongs hat. Aus der Zuſammenfaſſung beider Momente erzeugte die Phantaſie jene Vorſtellungen einer vollendeten Theokratie, welche man ſich als ein wahres Utopien der Andacht bildete und deren Sitz man nach Indien verlegte. Das Leben war hier ganz paradieſiſch und mühelos und die Religion ſo unmittelbar, wie der Schlag des Herzens; das Böſe war hier gar nicht und die Religion ſelbſt, weil ohne Entzweiung, auch ohne Verſöhnung und ſo von dem Chriſtlichen in das Altmorgenländiſche, faſt Chineſiſche zurückſinkend, wo der Kaiſer freilich einen hochprieſterlichen und magiſchen, Alles ohne innere Vermittelung beſtimmenden Charakter hat. — Es bezeichnen ſolche Träume die Stimmung einer Zeit ungemein. Wie das dreizehnte und vierzehnte Jahrhundert in den Vorſtellungen von einer unbedingten und gegenſatzloſen Hierarchie ſchwärmte, ſo träumte das funfzehnte und ſechszehnte im Lande Eldorado von der vollkommenen Glückſeligkeit; dieſe verhielt ſich im Reich des Johannes noch mehr als ein Accidens der Heiligkeit, ward hier aber zum Subſtantiellen gemacht. Man weiß ja, in wie üppigen Erwartungen die Begier nach irdiſchem Beſitz bei dem entdeckten Amerika ſich erging, wie Franz Orellana, der noch unter Pizarro gedient hatte, für Eldorado die Hauptſtadt Manoa erdichtete, wie ſogar noch Sir Walter Raleigh am Ende des ſechszehnten Jahrhunderts nach ſeiner Zurückkunft vom Orinoko die überſchwänglichen Mährchen vom dortigen Schlaraffenleben, von der Gewöhnlichkeit des Goldes und Silbers, von der Amazonenrepublik u. ſ. w. mitbrachte. Aber wie ſchnell iſt Amerika von dieſem Duft des Seltſamen gereinigt und wie verſchleiert liegt dagegen immer noch das geſchichtlich ſo tiefe Aſien vor uns.

Das Letzte, was eine ſolche elementariſche im Orient begründete Bedeutung hat, ſind köſtliche Waaren und künſtliche Werke des Morgenlandes, welche auf uralten Straßen von dorther zu uns gelangen. Im Mittelalter, wo die Germaniſche Induſtrie ſelbſt noch zurück war und die Orientaliſche allerdings voranſtand, hatte dergleichen einen hohen Werth und begreift man daraus, wie in den Gedichten die Stoffe der Kleidung und der Schnitt derſelben immer ſo ſorgfältig nach den fernen Orten, wo ſie gefertigt worden, angeführt werden. Seidenzeuge, Pelzwerk, Parfümerieen, Purpur, Edelſteine, Alles das kommt dort her und köſtliche Zelte werden nirgends beſſer als dort gemacht. Aber auch die großen Bauwerke werden in den Orient hineingeſpielt; denn dort ſtehen wirklich jene coloſſalen Trümmer der Architectur, jene labyrinthiſchen Tempelgebirge Indiens, jene Rieſenmauern Babylons, jene Säulenwälder Palmyra's, jene trotzigen Königsgräber, und von dorther iſt in vielfachen Zwiſchenſtuffen mit der Weltgeſchichte auch unſere Baukunſt ausgewandert.

b) Das Sittliche.

Dies ſind die vorzüglichſten Momente, welche dem Wunderbaren des Mittelalters zugehören. Andere Elemente liegen in der Sitte, auf deren geiſtigem Boden erſt wirklich die Poeſie hervorkeimt; denn ſie kann des Bewußtſeins und ſeiner Bewegung nicht wohl entbehren.

Der Germaniſche Mann, weil er eben ſo ſehr für ſich als für das Allgemeine zu ſein vermag, iſt an und für ſich frei. Daß dieſe Freiheit die Kraft der Entäußerung des eigenen Willens in ſich ſchließe, war allgemeine Anſicht. Daher war die Form ihrer Bethätigung zunächſt der Gehorſam der Treue, welche der Mann dem Herrn leiſtete, dem er ſich in Freiheit ergab, und von welchem er für dieſen Dienſt Gut und Ehre zurück empfing. Das Ritterthum ſuchte die Freiheit des Einzelnen immer unabhängiger zu machen und iſt in dieſer Hinſicht das Moment gar nicht zu verkennen, was in der Liebe liegt, ſobald ſie zu ihrem Princip die Beſtimmung des einzelnen Willens, nicht die des Gemeinweſens macht. In unſeren älteren Deutſchen Sagen tritt noch mehr das Letztere ein, indem die Verwandten und Lehnsleute dem Könige rathen, ſich doch zu vermählen, um dem Lande in ſeinem Erben wieder einen König zu geben. Dann läßt der Fürſt ſich Heirathsvorſchläge machen, nimmt endlich einen, gewöhnlich den gefährlichſten, an, und thut nun, was er kann, ihn in's Werk zu richten, wozu ihm ſeine Vaſallen auf jede Weiſe behülflich ſind; ſo Rother, Otnit, Hugdietrich, Ezel u. a. — Im eigentlich romantiſchen Epos verſchwindet dieſer objective Anfang der Ehe mehr und mehr. In der Gralſage miſcht ſich noch der Befehl des Grales ein, aber im Arturiſchen Sagenkreiſe geht die Wahl meiſt ganz von der Individualität aus, weswegen die Liebe hier ſogar die Höhe des Wahnſinnes erreichen kann, wie im Iwain. Nun kommen die Ritter auf zufällige Weiſe in Liebe. Nicht das objective Bedürfniß der Familie oder des Volkes regt ſie an, ſondern das rein ſubjective Intereſſe, geliebt zu werden. Dieſe Eigenheit der Empfindung, weil ſie ſich in ſich ſelbſt unendlich weiß, wird nun auch zum ausſchließenden Verhältniß und damit gegen die, vielleicht widerſprechende, Beurtheilung des Allgemeinen gleichgültig.

Um die Freiheit des Einzelnen noch heller zu malen, wiſſen die Helden anfänglich oft nicht um ihre Abkunft, oder wachſen wenigſtens, wie Hagene, Sigbands Sohn, in ganz ärmlichen Umſtänden auf, ſo daß ſie, was ſie ſind, aus ſich ſelbſt werden müſſen. Sigfrid wächſt eigentlich nicht bei ſeinen Eltern, ſondern bei einem Schmidt auf, Wolfdietrich unter Wölfen, Parcival erfährt erſt durch Sigune, Wigalois erſt durch den ungluckſeligen Geiſt, wer er iſt u. ſ. w. Eben dieſer Gegenſatz innerer Gewalt und äußerer Dürftigkeit erweckt den wahrhaften Charakter, welcher nicht in die Gewohnheit des vorgefundenen Lebens halb unbewußt hineingeriſſen wird, ſo daß dies an ſich ſchon feſte Daſein ihn durchgängig beſtimmte; ſondern er ſetzt ſich ſeine Zwecke und ſchafft ſein Leben mit Klarheit. Er läßt ſich alſo nicht gleichſam natürlich von der Macht des beſtehenden Lebens hervorbringen, ſondern bringt ſich in ihm zugleich mit freieſtem Selbſtbewußtſein aus der Beſonnenheit der eigenen Kraft hervor. Daraus ergibt ſich dann eine Geſchichte, welche die Bildung des Charakters ſo enthält, daß die ganze Erſcheinung das innere Weſen deutlich ausſpricht. Und dieſem Werden des Charakters geſellt ſich die Liebe darum ſo innig zu, weil ſie das Gemüth des Helden rein abſpiegelt und die die Geliebte ihm ihn ſelbſt zurückgibt.

Wie nun der Germaniſche Mann eine in ſich abgeſchloſſene Welt zeigt, ſo erſcheint auch das Germaniſche Weib in unſerer Geſchichte von vorn herein ſelbſtſtändig und mit dieſer Stellung ſchon in der Ehe die Form der Monogamie bedingend, indem die Deutſche Frau um ihrer Innigkeit willen keine andere, die ihr an Liebe gleich wäre, neben ſich dulden kann. Für ſich hat ſie ihre Schönheit und Keuſchheit durch Zucht zu bewahren, wie der Mann das freie Sein der Perſönlichkeit in der Ehre durch die Treue des Dienſtes. Scham und Züchtigkeit erſt begeiſten die leibliche Schönheit, welche zwar dem Manne erlaſſen wird, aber dem Weibe allerdings etwas Weſentliches iſt. Die Minnelieder der Provençalen und der Deutſchen ſind voll von Schilderungen weiblicher Ideale, und wiſſen ſie nicht blos den ſchneeigen Buſen, die goldenen Haare, ſpielenden Augen, den rubinrothen Mund u. ſ. w., ſondern auch die geiſtigen Tugenden der Frauen, ihre Reinheit, Güte, Milde, Hoheit u. ſ. f. zu preiſen.

Aus dieſer Freiheit des Weibes ſtammt die große Anſchauung des Mittelalters von der Jungfräulichkeit. Bei der Jungfrau liegt die eigenthümliche Stärke nur darin, daß ſie ſich als Jungfrau erhält. Gibt das Mädchen ſittlicher Weiſe ihre Sprödigkeit auf, ſo wird ſie Gattin und Mutter, und empfängt damit ein Verhältniß zu ihrem Gatten, zu ihren Kindern, und in dieſem ſtillen Kreiſe ihre ſie erfüllende Empfindung und Bethätigung. Beide Seiten des Weibes, wie es für ſich iſt und wie es in der Familie mit deren Geiſt zuſammenlebt, ſind außer der Ghautrun nach der Germa-

nischen

niſchen Auffaſſung am reinſten in den Nibelungen dargeſtellt. Die Jungfrau iſt Brunhild, die Gattinn Chriemhild. Chriemhild ſteht ganz innerhalb der Familie und lebt zurückgezogen; ihre Brüder ſind es, welche ſie, öffentlich mit Sigfrid zu gehen, auf Anrathen der Verwandten und Freunde beſtimmen. Als Mädchen iſt Chriemhild nur in dieſer ſanften Wirkſamkeit bedeutend, welche der Zauber der Jugend und Schönheit immer auf die Männerherzen übt, aber als Gattin erwächſt ihre Größe. Hat ſie nun ihre Selbſtſtändigkeit in der Familie, ſo macht Brunhild zu ihr den entſchiedenen Gegenſatz einer ſich in ſich haltenden Perſönlichkeit, in deren Selbſtheit noch die alte Nordiſche Valkyrie durchblinkt. Sie iſt Herrſcherin, lebt nicht in der Pflege von Brüdern oder einer Mutter, und beſtimmt ſich ſchlechthin ſelbſt. Dieſe unabhängige und in ſich gekehrte Stellung führt ſie bis zur Brautnacht conſequent durch, wo die natürliche Stärke der Jungfrau erliſcht, Chriemhild aber ihre geiſtige gewinnt und in derſelben die verlorene, unmittelbare und faſt magiſche Gewalt Brunhilds bei weitem überragt. Brunhild will ihre Jungfräulichkeit nur mit Zwang aufgeben. Ihrer phyſiſchen Kraft vertrauend, hat ſie ſich ſelbſt zum Preis ausgeſetzt und kämpft ſie um ſich ſelbſt. Von ewiger Jungfräulichkeit, wie etwa in der Artemis und Pallas, iſt nicht die Rede; nur ſcheint es die höchſte Keuſchheit auszudrücken, wenn das Weib auch nicht die geringſte Hingebung in des Mannes Willen und damit eben Begier offenbarte, ſondern im Gegentheil ihn von ſich abzuhalten bemüht iſt. Iſt ſie überwunden, hat ſie ihren Herrn gefunden, ſo hebt ſich freilich ihr Wille in dem ſeinen auf und geht darum dann auch ihre eigenthümliche Stärke, Jungfrau zu ſein, unter. Sie empfängt vom Mann und gebiert ihm und ſich ihr beider Leben, das Kind.

Der Heiligenſchein, der ſchon früh das Deutſche Weib durch ihr Traumweſen, ihre Ahnung und Magie umglänzte, wurde durch das Chriſtenthum vollends verklärt, und iſt gar nicht zu leugnen, daß die Vorſtellung, wie eine unbefleckte Jungfrau Gott als den Erlöſer und Beſeliger der Menſchen in ihre eigene Wirklichkeit eingeboren, auf das Weib für das Mittelalter ein myſtiſches Licht warf.

c) Das Religiöſe.

Wie an jene ſittliche Beſtimmungen ſich die Formen des geſelligen Lebens überhaupt angeſchloſſen und bei den Europäiſchen Völkern eine Uebereinſtimmung des Benehmens u. ſ. f. erzeugt haben, gehört in eine Archäologie des Mittelalters. Uns ſind noch die Elemente zu betrachten, welche aus der chriſtlichen Religion in die Poeſie eindrangen. Wir reden hier nicht von dem ſchon oben berührten Inhalt der chriſtlichen Religion an und für ſich, vielmehr von der beſonderen Geſtaltung, welche derſelbe im Mittelalter empfing, und in welcher die Verehrung der Maria und der Heiligen ein Hauptmoment ausmacht. Schon von Außen, wenn man die umfaſſende Ausdehnung dieſes Cultus bedenkt, muß ein Intereſſe für ihn rege werden, da, was ſo große

Nationen und ſo gebildete und tiefſinnige Individuen, wie Anſelmus von Canterbury, Gottfrid von [illegible]ßburg, Dante, Petrarca u. a. mit ſolchem Ernſt beſchäftigt hat, auch an ſich wohl nicht ohne Tiefe geweſen ſein kann. Verfiel dieſer Cultus in ſpäterer Zeit, wo der Papſt die Heiligen machte, oft ganz in das Gedankenloſe, ſo iſt doch ſein Grund nicht die Trübheit eines erſchlafften Bewußtſeins, ſondern das Licht des Gedankens geweſen. Der menſchliche Geiſt muß ſeine Idee oder den göttlichen Geiſt, um ſie in ihrer Reinheit zu genießen, aus ſich als ſeinen Gegenſtand, oder ſich für ſein Wiſſen hervorbringen, weshalb er, bevor er das, was in ihm iſt, auch in einer Form weiß, welche ſelbſt reines Bewußtſein iſt, mannigfache Stuffen zu durchgehen hat. Aus dieſer ihm ſeiner Freiheit wegen auferlegten Nothwendigkeit im Gange ſeiner Bildung iſt es zu verſtehen, wenn der innerlichen und einfachen Empfindung die bildreiche Phantaſie folgt und die Idee in einem Reich bunter Geſtalten erſchafft. Hat ſie ſich darin völlig entwickelt, ſo folgt der Verſtand, um die Breite und Mannigfaltigkeit der Bilder in die Selbſtſtändigkeit und Einfachheit des Gedankens zuſammenzuziehen, welcher die Innerlichkeit des Gefühls auf objective Weiſe wieder herſtellt. Das Mittelalter reflectirte ſeine Empfindung in die Phantaſie und dies Streben nach Anſchauung der Idee als des wahrhaften Gegenſtandes des Bewußtſeins hat die Fülle der ſymboliſchen Acte, die Welt der Heiligen und den Cultus der Maria, vorzüglich in der Romaniſchen Kirche, geboren.

Die Grundbeſtimmung der chriſtlichen Religion iſt ab[illegible] im Allgemeinen wie im Einzelnen die abſolute Verſöhnung des Menſchen mit Gott, weswegen ſie den Menſchen ſeinem Weſen nach ſo hoch ſtellt, wie Gott ſelbſt, welcher nämlich das Weſen des Menſchen iſt. In dieſem Begriff iſt ſie allen anderen Religionen ungleich, weil dieſe mehr oder weniger den menſchlichen Geiſt mit dem göttlichen entzweiet laſſen. Unſere Bibel iſt deswegen nicht ein Volksbuch, wie eher das alte Teſtament heißen könnte, ſondern das Buch der Welt, zu welchem alle Menſchen gleich ſehr gewieſen ſind, weil es alle gleich ſehr betrifft. Die Phantaſie des Mittelalters hat das ganze alte Teſtament theils durch allegoriſche Deutung vom neuen Teſtament aus umgedichtet, theils Vieles erſonnen, was nur dem Keime nach darin gegeben war. So wird z. B. erzählt, daß Adam, der am Podagra litt, ſeinen Sohn nach dem Paradieſe ſchickte, einen Sprößling von einem antirheumatiſchen Baum zur Linderung zu holen. Den Zweig, den ihm der wachthabende Engel gnädigſt überließ, pflanzte Adam, und der daraus erwachſene Baum ward nebſt vielen andern zum Tempelbau nach Jeruſalem gebracht, blieb hier aber unbenutzt liegen. Nachher zu einem Steig über einen Graben in der Stadt verwandt, ſollte einſt die Königin Saba bei ihrem Beſuch darüber gehen, weigerte ſich deſſen aber ahnungsvoll und betete ihn an. Später hatte man den Balken in eine Schafſchwemme geworfen, wo er zur Zeit der Kreuzigung, da der Teich gerade trocken ſtand, vorgefunden und zur Verfertigung des Kreuzes für Chriſtus verwandt wurde. — Im alten Teſtament gab das Hohelied, im neuen die Apokalypſe den meiſten Anlaß zu den wunderbarſten Erfindungen und Darſtellungen. Die Idee der Kirche belebte durch die Einheit, welche ſie ertheilte, dieſe zahlloſen Vorſtellungen. Das Mark der Kirche war nach der damaligen Anſicht freilich die Geiſtlichkeit, weshalb z. B. die Bauern ja nicht verſäumen ſollten, ihr den Zehnten zu geben, denn im Unterlaſſungsfall würde ihnen der Himmel die anderen Neune durch eben ſo vielerlei Strafgerichte, als Näſſe, Trockene, Hagel, Roſt, Peſt, der Richter oder Krieger Gewaltthat, Feuer und Räuber vernichten, was Alles durch richtige Abgebung des Zehnten und durch Almoſen vermieden werde. Die Vermählung Chriſti mit der Kirche iſt eine unendlich oft wiederkehrende Vorſtellung.

An Maria vorzüglich hatte das Mittelalter für ſeine Poeſie einen unerſchöpflichen Stoff, indem es ſie mit Chriſtus paralleliſirte, das ſeiner Natur Inwohnende auch auf ſie übertrug und ihr die Sündenloſigkeit, ſündenvergebende Macht und ewige Herrlichkeit zuertheilte. Schon in der Morgenländiſchen Kirche bewarb ſich die Rhetorik um ihre glänzende Verehrung und der Biſchof Cyrillus von Alexandrien eröffnete die Epheſiſche Kirchenverſammlung mit einer Rede, worin der Anlage nach faſt Alles ſchon enthalten iſt, was je von der Macht und Würde der himmliſchen Jungfrau geprieſen wurde. Er nannte ſie ſchon die Mutter Gottes, die unauslöſchliche Lampe, Krone der Jungfrauſchaft, den Scepter heilſamer Lehre, ewigen Tempel deſſen, der von keiner Wohnung beſchloſſen werden kann. Ja, er ſagte: wir ſegnen dich, durch welche der Himmel ſiegt, die Engel erfreuet, die Teufel verjagt, die Verſucher gebunden werden, und unſere ſchwache Natur bis in den Himmel ſich erhöhet. — Auch ſetzten ſich jetzt ſchon gewiſſe Bilder, wie Schatz unſterblichen Lebens, Himmel über alle Himmel, ungeſäuertes Brod, Sitz der majeſtätiſchen Sonne, als typiſch feſt und wurden bereits im fünften Jahrhundert, bald nach dem Epheſiſchen Concil, ſo weitläufige Erzählungen über Geburt, Begebenheiten, Tod und Himmelfahrt Maria's umhergetragen, daß es gar nicht befremden kann, wenn endlich Bernhard von Clairvaux und andere von der ſüßen Dame ſogar die Stunde, wo der Engel zu ihr gekommen, auf das Genaueſte anzugeben wußten. Die Idee Maria's iſt, das zugleich menſchliche und göttliche Weib zu ſein. Menſchlich iſt ſie durchaus und Nichts in ihr, was nicht eben ſo in jedem Weibe wäre; aber ſie iſt auch göttlich und in der Mutter des Welterlöſers die heiligſte Geſinnung vorauszuſetzen. Nicht als wenn ſie wunderbarer Weiſe und alſo in Widerſpruch mit dem Weſen der Freiheit von Oben wäre geheiligt worden oder ohne Sünde geweſen wäre, ſondern ſo, wie auch Chriſtus ihr ſelbſt einmal zu verſtehen gegeben, daß ſie hierin mit uns Allen auf Einem Boden ſteht, während von Seiten ihrer natürlichen Beziehung zu Chriſtus Niemand von uns ihr ſich vergleichen kann, weil in die Liebe von Keinem unter uns der ihr eigenthümliche Ton der Mutterliebe eingeht. Was ſie alſo iſt, iſt ſie durch Chriſtus, und durch ihn nur iſt ſie das göttliche Weib. Von ihm in ihrer Würde getragen, iſt ſie auch voller Scheu und Demuth gegen das allmächtige Kind, was ſie in ihrem Schooß gehegt und mit ihren Brüſten genährt hat. Er, nicht ſie, hat die wirkliche Freiheit des Geiſtes wirklich offenbart. Hat ſie nun das einzige Glück genoſſen, Chriſti Mutter zu ſein, und iſt ſie deshalb vor allen Müttern ſelig zu preiſen, ſo hat ſie auch den höchſten Schmerz empfunden, weil ſie den Sohn Gottes als ihren Sohn leiden und ſterben ſehen mußte, und nun, wie es ihr verheißen war, das Schwert in ihrer Seele wühlte.

Der mehr paſſiven Göttlichkeit Marias ſteht die mehr active der Bekenner, Märtyrer und Heiligen gegenüber. Chriſtus nämlich iſt an und für ſich der Gottmenſch; der Heilige nicht unmittelbar, aber durch Chriſtus, als durch den die Einheit des Menſchlichen mit dem Göttlichen vermittelnden, Der, welcher ebenfalls zur Auflöſung der Entzweiung des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen in ſich gelangt iſt. Durch dieſen Proceß der Verklärung ſtand der Heilige in näherer Gleichheit neben dem Sünder, als Chriſtus, welcher mehr über ihm zu ſtehen ſchien; das aber, wodurch der Heilige ſeine Bedeutung hatte, war ein Reflex von Chriſtus auf ihn, und ſehn wir ihn alſo in dieſen ſelbſt zurückverſchwinden. Deswegen kann kein Heiliger, auch wenn ihm beſondere Geſchäfte zuertheilt werden, einem Helleniſchen Gott verglichen werden, weil keiner eine ſolche individuelle Selbſtſtändigkeit hat.

Die unaufhörlich thätige Phantaſie ergriff ein jedes Moment des kirchlichen Glaubens, um es der Anſchauung lebendig zu geſtalten. Durch ihre Formbeſtimmtheit entſtand aber der Schein, als wenn das Gemüth ohne rechte Gegenwart ſei, indem ſie immer in die Vergangenheit oder in die Zukunft hinüberſchweifte, und die daſeiende Mitte bei der nicht ſo zu nehmen ſchien, daß ſie an ſich Einheit des Anfanges und Endes iſt. Sehr angelegentlich beſchäftigte ſich das Mittelalter mit dem Jenſeits des kommenden Einſt, und ohne ſeine Gedanken, unter welchen der von der ſteten Gegenwärtigkeit des göttlichen Urtheils auch enthalten iſt, zu vereinigen, verſchob das religiöſe Bewußtſein das Gericht in die Zukunft. In Ausſchmückung dieſes Gemäldes kann man ſich die damalige Phantaſie nicht lebhaft und erhaben genug denken. Mit dem heilgſten Ernſt wurde die Auflöſung alles Endlichen durch den göttlichen Geiſt entfaltet und folgender Gang zu Grunde gelegt. Der göttliche Geiſt iſt der gute und ewige: die von ihm geſchaffenen Geiſter ſollen es wie Er ſein; der innere Unterſchied derſelben unter einander und von ihm beſteht deswegen darin, daß ſie entweder ihm eigen oder gut, oder nur ſich eigen d. h. böſe ſind. Dieſe Beſtimmtheit iſt ihre eigene That und iſt alſo das Urtheil, was ihnen ihr Recht zuertheilt, ſchon hier durch ſie geſetzt; die Ausführung aber oder poſitive Vernichtung dieſes Richtigen erfolgt am jüngſten Tage, wo die böſen Geiſter von den guten gänzlich abgeſondert und zur ewigen Verdammniß verworfen werden.

Als Beiſpiel wollen wir hier Einiges aus dem in vielfachſter Hinſicht ſo überaus merkwürdigen Hortus deliciarum der Aebtiſſin Herrad von Landsberg zu St.

Odilien bei Straßburg, im zwölften Jahrhundert, ausheben, welcher für die Region des Religiöſen ſo viel Intereſſantes enthält. Das Centralgemälde, worauf wir uns hier beſchränken, zeigt Chriſtus auf einem Thron von Regenbogen gebildet, in der Mitte des oberen Feldes; darunter im zweiten Felde, auf geflügelten Rädern, Seraphinen mit den vier Köpfen des Engels und der Thiere der Evangeliſten; im dritten Felde endlich, auch in der Mitte, das Kreuz und alle Marterinſtrumente des Leidens Chriſti auf einem gepolſterten Thronſeſſel, von Engeln im Triumph gehalten. Vor dem Kreuze liegt aufgeſchlagen das Buch der Gerechtigkeit, neben dem Kreuze knieen links und rechts Adam und Eva. Im oberen Felde neben Chriſtus ſtehen Maria und Johannes der Täufer; daneben und neben den Cherubim im Mittelfelde ſitzen alle Apoſtel auf einer Querbank, hinter jedem iſt ein Engel. Auf der Seite der rechten Hand Chriſti ſtehen im unteren Felde gruppenweiſe die Patriarchen, Propheten und ſogenannten kleineren Apoſtel und bilden den Anfang der Gruppen der Auserwählten. Zwiſchenher wird der Beelzebub, an Händen und Füßen gefeſſelt, fortgeführt. Weiter zur Rechten des Richters finden ſich der Engel mit den Poſaunen, die Todten, die aus den Gräbern auferſtehen, unterhalb ihrer Raubthiere aller Art, welche die Gliedmaaßen derer, die ſie einſt gefreſſen haben, wieder von ſich ſpeien, und daneben der Engel, der Himmel und Sterne als ein Pergament zuſammenrollt. Auf der gegenüberſtehenden Seite im mittleren Felde iſt Himmel und Erde in Brand, und im unteren der neue Himmel mit Sonne, Mond und

Sternen in einer Sphäre, deren Mittelpunct Chriſti Antlitz bildet; daneben der neue Erdenkreis im jungen Grün mit Blumen überſäet. — Die oberen Felder beider Seiten und einen Theil des mittleren nehmen die ferneren Gruppen der Auserwähltlen in folgender Ordnung ein: die Märtyrer, die Päpſte, Biſchöfe und Kleriſei, die Aebte und Mönche, die Einſiedler und Mitglieder ſtrengerer Orden, die Wittwen, Aebtiſſinnen und Nonnen, die Könige und Fürſten, Richter und ſämmtliche bußfertige Weltleute beiderlei Geſchlechts; auf beiden vorſtehenden Seiten wallen die Auserwählten, die die Krone des Lebens erhielten, zwiſchen Palmen. — Endlich iſt auf dem vorderſten dieſer Blätter das geſammte himmliſche Reich nach ſeiner Rangordnung dargeſtellt: oben Chriſtus auf dem Throne; darunter die Bruſtbilder zuerſt der Jungfrauen, dann der Apoſtel, der Märtyrer, der Bekenner, alle bis hieher mit einem goldenen Nimbus nm das Haupt; ferner die Propheten, Patriarchen mit ſilbernem Scheine, die Enthaltſamen mitrothem, die Verheiratheten mit grünem, zuletzt die Völker mit gelbem; jedem der Seligen iſt immer ein Engel beigegeben.

Links von Chriſti Thron ſprüht ein Feuerſtrom herab, der die Verdammten *abſondert*, welche alle in Feuerflammen aufgehen: zuerſt die falſchen Propheten, dann die falſchen Apoſtel, Päpſte, Biſchöfe u. ſ. f. immer in abgeſonderten Gruppen nach der nämlichen Ordnung, wie fruher die Auserwählten und zuletzt noch die Juden und Heiden, deren man natürlich unter den Auserwählten keinen erblickt. Im unteren Felde werden alle Verdammte ohne weitere Ordnung, Prieſter und Weltliche durcheinander, von Engeln mit Händen und Füßen und mit Gabeln in den hölliſchen Pfuhl getrieben, während ihnen die Flammen ſchon über den Häuptern zuſammenſchlagen.

Die Hölle ſelbſt iſt ein Geklüft, in deſſen Höhlungen Flammen ſprühen und Verdammte braten. Feuermeere theilen das Innere in vier Felder. Im unterſten, im tiefſten Abgrund, ſitzt Lucifer, mit Ketten geſchloſſen, den Antichriſt im Schooße. Zunächſt bringt ein Teufel einen geldgierigen Mönch, deſſen Strafe darin beſteht, daß er auf den Rücken gelegt wird und ein Teufel ihm glühendes Gold in den Rachen ſchüttet. Im zweiten Felde von unten ſind zwei Keſſel aufgehangen, in deren einem Juden, im anderen Krieger geſotten werden; einige Teufel halten Züchtlinge beiderlei Art noch ſchwebend über den Keſſeln, andere rühren mit Gabeln in denſelben. Vor dem Judenkeſſel liegt ein Teufel auf einem Knie, und hält mit komiſcher Miene einen unbekleideten Züchtling an dem anderen Knie feſt, indem er ihm mit der flachen Hand auf dem Geſäß die Strafe der ABC ſchützen angedeihen läßt. — Im Felde darüber wird dem Wucherer glühendes Geld in die Hand gegoſſen; der Verläumder muß eine Kröte belecken; dem Auflauerer werden die Ohren gezwickt; einer Putznärrin machen Teufel die Toilette und ſchnüren ſie ein; die Kindesmörderin muß ihr eigen Kind aufzehren. — Im oberſten Felde iſt durch zwei Oeffnungen des Geklüfts ein Seil gezogen, welches in der Mitte eine Schaukel bildet, auf der ſich ein Teufel gemüthlich hin und her treibt. An beiden Enden des Seiles, die durch das Geklüft herabhängen, ſchweben im Gleichgewicht zwei Verdammte, an Armen und Füßen gebunden, und an den Haaren von einem Teufel feſtgehalten. Weiter iſt ein Verdammter bei den Füßen aufgehangen, von deſſen Hals an einem Seil ein Block herabhängt, auf dem ſich ebenfalls ein Teufel ſchaukelt. Noch ſind hier Wollüſtige, die von Schlangen umwunden und zerbiſſen werden, und ein Selbſtmörder ſtößt ſich ewig das Meſſer durch den Leib. —

Mehr oder minder verſunken und verbleicht iſt uns jenes große Reich energiſcher Vorſtellungen, und iſt unſere Zeit in der Gewißheit, welche aus dem Denken ſich erzeugt, gegen die Bilder des Himmels und der Engel, der Hölle und der Teufel, der Heiligen und der ſeligen Königin des Himmels gleichgültiger geworden, wogegen das Mittelalter ſich mit Liebe in dieſe Vorſtellungen eingelaſſen und ſie weitläufig ausgebildet hat. Der Reiz zum Wunderbaren mußte ſich erſt in etwas erſchöpfen, bevor der Geiſt die Kühnheit haben konnte, daſſelbe in Verhältniß zur Gegenwart des durch ſich ſelbſt klaren Begriffes gering zu achten, und dem chriſtlichen Princip gemäß die Vernichtung des Geheimnißvollen — jedes Wunder aber iſt ein Geheimniß — ſich zum Zweck zu machen. Er weiß nun, daß er ſelbſt das wunderbare Myſterium, um welches es ſich handelt, und daß nicht die Verſchließung, ſondern die Eröffnung deſſelben das Göttliche iſt.

Uebergang.

Der Geiſt der Deutſchen Poeſie iſt derſelbe mit dem des Deutſchen Volkes, weshalb die Bewegung des letzteren im Allgemeinen mit der des erſteren zuſammenfällt. Zwar iſt die poetiſche Bildung nur eine Seite des Ganzen, welche noch andere Geſtaltungen neben ſich hat; aber zugleich muß ſie als der eigenthümlichſte und doch univerſellſte Reflex aller Richtungen angeſehen werden, in welche das geiſtige Leben auseinandergeht, und darum kann ſie es am wenigſten umgehen, die Fortſtufung deſſelben überhaupt in ſich darzuſtellen.

Wir haben es hier mit der erſten großen Epoche unſerer Poeſie zu thun, welche einen einfachen, aber innigen Charakter trägt, der die gediegene Grundlage, die erſte Erſcheinung unſeres dichteriſchen Genius ausmacht. Für die Darſtellung tritt die Schwierigkeit ein, die Sonderung der Kunſtformen mit den Kriſen des Geiſtes zu vereinigen, welche er in ſich durchlebt hat und aus welchen erſt die innere, ſo zu ſagen, ſtoffartige Verſchiedenheit der einzelnen Kunſtwerke hervorgeht. Deutlich genug trennt ſich ſchon durch die äußere Form das epiſche Moment vom lyriſchen und von beiden das didaktiſche. In der Erſcheinung jedoch ſtehen die Individuen dieſer Gattungen oft neben einander und könnte deswegen die Forderung gemacht werden, dasjenige Princip aufzufinden, welches in einer beſtimmt gegebenen Zeit alle drei Richtungen mit Einem Schlage durchdringt. Denn die innere Scheidung des Bewußtſeins wird auch Princip der entſcheidenden Momente in der

Poeſie, und jeder beſondere Inhalt ſchafft ſich ſeine ihm entſprechende Form. Allein eben in dieſer Beziehung haben wir ſchon oben gefunden, daß dieſe ganze erſte Epoche, auch im Lyriſchen und Didaktiſchen, ein epiſches Gepräge hat. Nun iſt zwar an ſich ein jedes jener Momente mit den anderen im Geiſt enthalten, aber die formelle Ausbildung eines jeden, wodurch es erſt die Reife und den Werth der Wirklichkeit empfängt, folgt ſich auch in der Zeit, ſo daß vorherrſchend der eine Stoff den anderen verdrängt.

Die Anſchauung, wo der Einzelne ſein Weſen unmittelbar als ſeine Welt beſitzt, ſich ganz in ſie verliert und ſich noch auf keine Weiſe von ihr entfremdet hat, geht der Empfindung voran, wo der Einzelne ſein Weſen in ſich zu fühlen und zu erkennen anfängt. Erſt wenn jenes Außerſich und dieſes Inſich Sein producirt ſind, kann auch der Gedanke zum Princip der Dichtung werden, weil in ihm, der das einfache Weſen aller beſonderen Geſtalten aufſucht, die Allgemeinheit eben ſo ſehr, als die Individualität enthalten iſt.

Erſtes Buch.

Die epiſche Poeſie.

Unſere epiſche Poeſie iſt zuerſt reine aus dem unmittelbaren Leben entquellende Anſchauung, und geht als ſolche von dem urſprünglichſten Moment deſſelben, von dem für ſich ſtehenden Geiſt des Volkes aus. Zu ihm tritt von Außen hinzu der Geiſt der Kirche und bringt eine Fülle großer, aber nicht volksthümlicher, ſondern univerſeller Anſchauungen mit ſich. Beide Extreme, die beſondere Sittlichkeit des Volkes und die an und für ſich freie Univerſalität der Kirche, vereinigen ſich allmälig in dem Geiſt der Wirklichkeit, in deſſen Entfaltung der Bau des großen heimiſchen und kirchlichen Epos ſich nach und nach zerbröckelt und in die Gewöhnlichkeit alltäglichen Daſeins auflöſ't.

Eine zweite Geſtalt des Epiſchen windet ſich aus dem Sinn für das wirklich Beſtehende hervor, indem der Geiſt um der Gegenwart willen mit Abſicht in die Vergangenheit ſich zurückbegibt. Durch dieſe Reflexion bedingt, entſteht das hiſtoriſche Epos, welches die Form der proſaiſchen Rede und die treue Geſchichtſchreibung vermittelt.

Die proſaiſche Form als den Ausdruck der Allgemeinheit ſich aneignend ergreift der verſchwindende epiſche Trieb drittens die vornehmſten, durch innere Tüchtigkeit Jeden anſprechenden Geſtalten, welche weder in die cykliſche Gebundenheit der alten Sage verkettet ſind, noch auch hiſtoriſche Geltung anſtreben, aber die Bedeutung des modernen Lebens allſeitig in heller Gegenwart abſpiegeln.

A.

Das reine Epos.

Erſter Kreis.

Das Epos des Volkes.

Der Geiſt des Deutſchen Volkes war in ſeinem Beginn, wie der eines jeden anderen, vom Intereſſe ſeiner unmittelbaren Sittlichkeit bewegt, und die als Sitte exiſtirende Freiheit war auch das erſte Princip ſeines Handelns. Die aus ihm entſpringenden Thaten ſind der Inhalt ſeines erſten Epos, weil ſie an ſich überhaupt die erſte Entäußerung ſeiner ſelbſt ſind. Ein beſtimmtes Daſein gab ſich jener ſittliche Geiſt zunächſt in der dem Germaniſchen Volk eingeborenen Selbſtſtändigkeit des Einzelnen, wie ſie mit der Einheit des Stammes noch zuſammenfällt; ſodann in der Liebe der Familie; und endlich in der Treue des Vaſallen gegen ſeinen Herrn als dem objectiven Bande von Pflicht und Recht, welches die individuelle Selbſtſtändigkeit erſt zur wirklichen Freiheit erhebt. Dieſe Momente des Ganzen können auch als eben ſo viel Principien angeſehen werden, welche, indem ſie ſich gegenſeitig hervorbringen, mit einander eben ſo oft ſich entzweien, als verſöhnen, und in ihrer Verwicklung den tragiſchen Ton erwecken, welcher dieſe Welt mit erſchütternder Macht durchklingt.

Das erſte Epos iſt alſo mit den Sagen identiſch, welche der Deutſche Volksgeiſt als den erſten, durch ſeine That vermittelten Inhalt ſeines Bewußtſeins über ſich ſelbſt hat. Doch iſt von jenen Sagen, deren Tacitus erwähnt, von Mannus, Tuiskon, dem Asciburgiſchen Odyſſeus u. a. in der Poeſie, wie ſie in ihren Denkmalen uns vorliegt, ſo wenig eine Spur geblieben, als von den Geſchichten der Cimbern und Teutonen, Hermanns u. ſ. w.: ſondern die Periode unſerer auch für uns noch poetiſch geſtalteten Sagen iſt die Zeit der Völkerwanderung. In dieſem Wogen der Stämme, in dieſem Kampf derſelben, theils mit fremden Völkern, wie mit den Oſt- und Weſtrömern, mit den Galliern, Hunnen und Slaven; theils unter einander, wie die Weſtgothen mit den Franken, die Franken mit Burgundern, Thüringern und Sachſen, die Longobarden mit den Gepiden ſtritten; theils mit ſich ſelbſt in ſteten Parteiungen um den Beſitz der königlichen Herrſchaft, namentlich bei den Oſtgothen und Franken: in dieſer Zeit wurden die Sagen gegründet, welche noch lange das Andenken der Stämme durchlebten und ſich die Kunſt der Dichter verpflichteten. Weil die Völker mit ihren Wanderungen eine ganze Vergangenheit abbrachen, weil Alles, was bei Naturreligionen tief mit eines Landes beſonderer Localität verknüpft iſt, durch die Entfernung von derſelben verzerrt und verwiſcht wurde, und eben dies Losreißen von dem alten Boden ſie dem chriſtlichen Glauben, wo er ihnen begegnete, empfänglicher machte, iſt darin der Grund zu finden, warum unſere Sagen gar keinen mythiſchen, ſondern durchweg einen epiſchen Charakter haben, warum nicht Götter, ſondern Menſchen in ihnen handeln. Der Mythus der Germanen iſt nur in Einem Zweige der Nation, im Scandinaviſchen, aufbewahrt, bei den übrigen Stämmen aber kaum in ſparſamen und verworrenen Trümmern übrig; und wo etwa der urſprüngliche Geiſt des Volkes auch ſpäterhin noch einer ſolchen Weiſe der Anſchauung hätte geneigt ſein wollen, trat ihm die Kirche verneinend entgegen. Deswegen hat man das alte Epos in ſeinem Inneren vielmehr vom ſittlichen Standpunct aus zu betrachten. Denn in der uns gebliebenen Auffaſſung haben ſeine Helden an ſich keine andere Bedeutung, und eine Betrachtung, welche ſie als Götter darſtellen will, legt in ſie hinein, was an ſich in ihnen nicht iſt. Die nicht abzuleugnende große Aehnlichkeit zwiſchen der alten Scandinaviſchen Götterſage und zwiſchen unſerem Epos legt nur Zeugniß von der inneren Einheit des Germaniſchen Geiſtes ab, weil ſich in einer ſolchen Uebereinſtimmung die Beſonderheit deſſelben bewährt, welche Allem, was er hervorbringt, eigenthümlich ſein muß.

In der früheren Zeit mögen die einzelnen Sagen reiner geweſen ſein, als ſie jetzt in unſerem Beſitz erſcheinen, und mögen ſie erſt mit der langen Abfolge und vielfachen Verbindung der Geſchlechter ſich verwirrt und getrübt haben, indem eine bei der mündlichen Ueberlieferung unvermeidliche und oft unbewußte Willkür Vieles vermiſchte und auf einander bezog, was urſprünglich nicht zuſammengehörte. Aber andererſeits hat man dieſe Umwandelung der Sage auch ſo zu faſſen, daß ſie, viele zerſtreute Züge in wenige vorragende Charaktere zuſammendrängend, Das, was den Sinn des Volkes überhaupt am klarſten ausſprach, auch am meiſten ergriff und zu groſʒen Anſchauungen ausbildete. Erſt als dies heroiſche Leben in der Wirklichkeit mehr und mehr vom politiſchen verdrängt, und deshalb vom ſpäteren Geſchlecht nicht mehr wie vordem verſtanden wurde, da erſt begann eine gänzliche Zerſtückung und Verderbniß der alten Sagen. Die Zeit der Abfaſſung, in welcher ſie jetzt vor uns liegen, reicht mit Ausnahme eines einzelnen Fragmentes vom zwölften bis zum vierzehnten Jahrhundert. Aber das Weſen der Dichtung iſt das älteſte unſeres Volkes, und jenes poetiſche Produciren gleichſam wie ein neues Erfaſſen der ſchon hinabgeſunkenen Vergangenheit zu nehmen.

Weil der Geiſt des Volkes unmittelbar in dieſen Sagen wohnte und weil ſie in Aller Gemüth von Jugend auf ſich einwurzelten, ſo machte ein ſolches Daſein ein Dichten im Sinn des Erfindens und der Entfaltung individueller Phantaſie unmöglich, und iſt das Entſtehen und Bilden der Sage und ihrer Dichtung als im Volk allgegenwärtig und den Einzelnen ſich mit ihrer Kraft unterordnend zn denken. Dies iſt die Urſach, warum von keiner dieſer Dichtungen der Verfaſſer mit Gewißheit genannt werden kann. Jede iſt ſowohl von Einem als von Allen gedichtet. Schreibt auch eine ſpätere ſehr verbreitete Tradition die eine, z. B. Wolfdietrich, dem Wolfram von Eſchenbach, eine ander, z. B. den kleinen Roſengarten, dem Heinrich von Oſterdingen zu, ſo iſt doch auf eine ſolche Annahme gar nichts zu geben. Daher läßt ſich bei dieſen Sagen von einem Dichter, welcher ſelbſtſtändig für ſich den Stoff bearbeitet habe, gar nicht reden, und erſt ſpäterhin tritt eine. ſolche Behandlung ein, wo die Sage ſelbſt von der Ehrwürdigkeit ihres Anſehens eingebüßt hatte und der Willkür zugänglicher geworden war. Eine ſolche eigenſinnige Bearbeitung erlaubte ſich z. B. Kaspar von der Rön am Ende des funfzehnten Jahrhunderts. Er wollte eine Verkürzung der alten Dichtungen geben. Sie wurde zugleich eine Verrenkung, und nur die ihnen inwohnende unverwüſtliche Kraft hat es vermocht, daß ſelbſt in ſeiner hölzernen Auffaſſung immer noch Poetiſches übrig.

I.

Die Deutſche Ilias.

Wohl die älteſte Geſtalt unſeres heimiſchen Kreiſes iſt Sigfrid, der vornehmſte Repräſentant individueller Selbſtſtändigkeit. In der Nordiſchen Sage, welche ſein Geſchlecht von den Göttern ableitet, heißt er Sigurd und nimmt bei ihr, ſchon in den Liedern der alten Edda, einen bedeutenden Raum ein. Eine ſchöne und kecke, in jugendlichem Selbſtgefühl übermüthig aufſtrebende Natur, welche unbefangen das Schwierigſte wagt, das reinſte, durch eigene Kraft errungene Glück des Lebens einen Augenblick hindurch genießt, und dann plötzlich von tückiſchem Verrath in den Tod geriſſen wird: dies iſt das bei ihm zu Grunde liegende Bild. Wir haben keine der urſprünglichen Darſtellungen ſeiner Geſchichte übrig. Außer den Nibelungen beſitzen wir nur einen alten, ihr beſonderes gewidmeten Meiſtergeſang: vom hörnen Sigfrid. Hier iſt das Großartige der Nordiſchen Phantaſie ſchon untergegangen; doch herrſcht noch ein kraftvoller Ton, welcher die ſeltſamen Begebenheiten mit Lebhaftigkeit erzählt. Der Vater Sigmund, König der Niederlande, kann den unruhigen und trotzigen Knaben nicht länger zähmen, und läßt ihn deswegen nach dem Rath der Weiſeſten frei in die Welt hinaus. Sigfrid kommt zu einem Schmidt, dem er ſich als Geſell verdingt. Hier ſoll er ſchmieden, ſchlägt aber den Ambos tief in Erde. Der Meiſter wird furchtſam und will ſich eines ſo unheimlich ſtarken Geſellen entledigen. Er ſchickt ihn daher in einen Wald zu einem Köhler, indem er hofft, daß ein dort unter einer Linde hauſender Drache ihm das Leben nehmen werde. Es ereignet ſich umgekehrt, und Sigfrid vielmehr erſchlägt den Drachen. Anſtatt nun, wie ungleich richtiger im Nordiſchen, in deſſen Blut ſogleich zu baden, läßt ihn das Gedicht noch einmal in ein mit Schlangen und Gewürmen erfülltes Thal kommen. Dieſe Thiere überdeckt er mit ausgeriſſenen Baumſtämmen, zündet ſie an, und beſtreicht ſich alsdann mit dem ausrinnenden Fett und Blut, wodurch er, die Schultern ausgenommen, eine Hornhaut erhält. Aus dem Wald zurückkehrend, erſchlägt er nach der Nordiſchen Sage den falſchen Schmidt, zieht dann aus, und erwirbt den Schatz des Zwergkönigs Niblung. — Von hier beginnt nun, indem der Geſang alles Vorige vergißt, d. h. indem hier zwei urſprünglich getrennte Lieder verbunden werden, die Geſchichte Chriemhildens, Tochter des Königs Gibech von Worms. Ein Drache hat ſie an einem Mittag, da ſie an einem Fenſter geſtanden, zu einem Steingeklüft entführt. Der König ſendet vergeblich Boten nach ſeiner Tochter aus. Sigfrid aber verirrt ſich auf einer Fahrt in den Wald und kommt hier mit dem Zwergkönig Eugel zuſammen, welcher ihm erſt ſagt, daß er Sigmund und Sigelind von Niederlanden zu Eltern habe, und ihn darauf mit Chriemhilde's Gefangenſchaft und mit den Gefahren bekannt macht, welche eine Befreiung der Jungfrau mit ſich führe. Von ihm geleitet, kommt Sigfrid zu der Steinwand, wo der Rieſe Kuperan, der die Schlüſſel des Eingangs bewahrt, Wache hält. Sigfrid bezwingt denſelben und wirft ihn, da er ſich untreu benimmt, vom Felſen. So kommt er zu Chriemhild. Während er nun bei ihr ruhet und eſſen will, fliegt der Drache herbei, den Sigfrid jedoch in einem grimmigen Streit tödtet. Durch eine Wurzel belebt Eugel die in tiefe Ohnmacht verſunkene Chriemhild, und weiſſagt dem mit ihr ſcheidenden Sigfrid auf deſſen Begehr ſeinen frühen Tod und ſeine Rache. Sigfrid kehrt noch einmal um und nimmt den während des Gefechtes zufällig in der Berghöle von ihm gefundenen Schatz von Niblungs, des alten Zwergkönigs, Söhnen auf dem Pferde mit, weil er durch das Recht des Siegers und den Tod des Drachen wie Kuperans ihr Erbe geworden. Aber als er an den Rhein kommt, denkt er an die Kürze ſeines Lebens und ſchüttet deswegen den

Hort in den Strom, weil er ja, ſollen nach der Weiſſagung alle anderen Helden ſeinetwegen untergehen, keinem frommen könne. So bringt er nun Chriemhild nach Worms zurück, feiert hier eine glänzende Hochzeit, erregt aber durch ſein vorragendes Weſen den Neid ſeiner Schwäger. Der eine von ihnen, Hagen, erſticht ihn dann hinterliſtig bei einem Brunnen im Odenwald. Wegen der Rache dieſer unſeligen That wird auf ein anderes Gedicht verwieſen.

Sigfrid iſt in ſeiner ſchroffen und kühnen Individualität, welche ohne Liſt ganz auf ſich ſelbſt vertrauet, und in ihrer Ehrlichkeit des Mißtrauens gegen Andere unfähig iſt, die mehr vereinzelte Darſtellung des jungen Helden, wie die Sage des Deutſchen Volksgeiſtes ihn nach dem Princip deſſelben bilden mußte. Kampf, Liebe und Tod ſind die gleichſam natürlichen Epochen eines ſolch' einfachen Lebens. — Ihm gegenüber ſteht Dietrich als der männliche Held, welchem weniger das iſolirte Abenteuer, nicht die Liebe und der jähe Tod beſchieden, welchem vielmehr ein arbeitſeliges Ringen um einen großen Zweck aufgegeben iſt. Wenn daher Sigfrid ziemlich einſam erſcheint, wenn keiner als ſein Freund im eminenten Sinne dieſes Wortes, nur ſein Weib als ſeine innige Vertraute genannt werden kann, und wenn er nur um ſeinen Ruhm und um ſeine Liebe kämpft, ſo tritt Dietrich an der Spitze einer großen, waffengeübten Heldenſchaar auf und ſtreitet für ſein Recht. Immer iſt er der Angegriffene, nie der Angreifende. Dieſe Stellung gibt ihm eine Beſonnenheit, welche nur allmälig zum Aeußerſten übergeht und durch innere Haltung der ihm inwohnenden ungeheuren Kraft beſtändig gebietet. Dies hat die Sage bei ihm ſo ausgedrückt, daß ſie ihm einen feurigen und verzehrenden Zornodem zuſchreibt, der in höchſter Anſtrengung flammend von ihm ausgegangen ſei. Er iſt der unendliches Leiden erduldende, aber in der Tapferkeit ſeines Muthes und im Adel ſeiner Geſinnung von der Härte des Geſchickes nie überwundene Heros. Kämpft Sigfrid in Gemeinſchaft Anderer, ſo geſchieht dies immer unter den Fahnen des Burgundiſchen Königs, wogegen bei Dietrich der Erſte ſeines Volkes, der Führer ſeiner Dienſtmannen zu ſein, ein weſentliches Moment iſt. In ächt Germaniſcher Sitte hangen ihm ſeine Amelungen mit liebender Treue an. Insbeſondere ſteht ihm ſein Erzieher, der alte Hildebrand, zur Seite, was im Verhältniß zu Sigfrid nicht überſehen werden darf, inſofern dieſer mehr autochthoniſch in freier Wildniß ſich durch ſich ſelbſt zu dem macht, was er iſt. Hildebrand repräſentirt in der Sage den Weltkundigen, welcher die meiſten Länder und Menſchen geſehen hat und in aller Fechtkunſt auf das beſte erfahren iſt, weshalb er in den großen Kämpfen immer als Anordner der Zweikämpfe hervortritt; der Geburt nach gehört er dem Geſchlecht der Wölfinge an, welches die Wuth des alten Nordiſchen Kampfgeiſtes noch lauter in ſich bewahrt. Wie in den Gedichten von Sigfrid Worms als ein feſter Mittelpunct des äußeren Mechanismus hervortritt, ſo in denen von Dietrich Verona als Bern; Attila's

Hof in Ungarn verhält ſich gleichmäßig zu beiden. Daß bei Dietrich, dem Sohne Dietmars, die Erinnerung an den Oſtgothiſchen König Theodorich ſchöpferiſch gewirkt habe, iſt gar nicht zu leugnen, aber vergeblich iſt das Beſtreben, aus der bewieſenen Geſchichte die Sage hervorgehen zu laſſen, und dieſe in ihrer beſonderen Geſtaltung durch jene zu erklären und zu rechtfertigen. Nur ſelten läßt ſich in den Sagen, wenn auf Einzelnes geſehen wird, wahrhaft Geſchichtliches nachweiſen. An ächt factiſchem Inhalt kann daher die Hiſtorie aus der Sage nicht bereichert werden. Nur die Färbung des Ganzen, der in ihr waltende Geiſt, macht Anſpruch, als ein geſchichtlich geweſener genommen zu ſein. Eben ſo wenig aber kann in dieſem verſtändigen Sinn die Sage durch die Geſchichte erläutert werden. Sie lebt im Gemüth und in der Phantaſie, und iſt deswegen unbekümmert um die Topographie des Raumes und die Chronologie der Zeit, deren Beſtimmtheit ſie ſich nie unterwirft; als Dichtung iſt ſie Wahrheit.

In den Sagen̄ und Gedichten vom König Dietrich iſt offenbar ſein Kampf für ſein Recht, ſich nämlich einerſeits ſein ihm ſtreitig gemachtes Reich zu erhalten, und andererſeits ſeine Verpflichtungen gegen den König der Hunnen, Ezel, oder das Recht deſſelben an ihn, indem er ſein Lehnsmann wird, zu erfüllen, die Hauptſache. Doch hat die ſpätere Dichtung nicht ermangelt, auch ſeine Jugend, Sigfrids früherer Geſchichte parallel, mit mancherlei Abenteuern zu ſchmücken, in denen er mit Rieſen und Drachen in Kampf liegt.

In dieſen Poeſieen, wie im Rieſen Sigenot, in Dietrichs Drachenkampf u. a. iſt die ungenießbare Breite in Darſtellung der Gefechte zu tadeln, weil es von Seiten der Poeſie doch weniger auf das Fechten als ſolches, denn vielmehr auf das ankommt, um was gefochten wird. Nur hiervon getragen, empfängt auch die Schilderung der formellen Ausführung eines Kampfes Werth und Intereſſe; hier klebt noch ein materielles Wohlgefallen daran, von welchem die Kunſt ſich erſt allmälig reinigte. Die tüchtigſte dieſer Dichtungen iſt wohl Ecke's Ausfahrt. Sie erzählt, wie drei Rieſen, Eck, ſein Bruder Faſold und Ebenrot zu Köln am Rhein drei Jungfrauen hüten, welche von ihnen fordern, den berühmten Dietrich von Bern herbeizubringen, den zu ſehen ſie großes Verlangen tragen. Eck macht ſich auf den Weg. „Aus dem Geſchlecht der Rieſen, reitet er nicht. Er würde das Pferd erdrücken, aber gerüſtet in Otnits Stahlrüſtung mit goldenen Ringen, die von Zwergen aus Arabiſchem Golde gewirkt und in Drachenblut gehärtet ſind, tritt er wie ein Leu in den Tann. Fern hört man es aus dem Wald klingen, wie Glocken, wenn die Aeſte ſeinen Helm berühren. Bei dem Hall wacht das Gewild auf mit mannigfachen Stimmen und flieht, doch von manchem Thier wird ihm nachgeſehen. In der Nacht findet er Dietrich, der kampfmüde iſt. Beide legen ſich nach einander zum Schlaf und einer bewacht den anderen. Wie die Vögel den Tag anſingen, beginnt der Kampf. Das Feuer, aus den Helmen ſpringend, entzündet rings die

Reſte, daß ein Rauch über den Streitenden aufſteigt. Die Gewandtheit des chriſtlichen Helden ſiegt endlich über den ungefügen Rieſen, der heidniſch geſinnt den Teufel zum Helfer haben will und der doch auch wieder eine ſchöne und treuherzige Geſinnung zeigt; ja, er ſagt ſelber dem Dietrich, auf welche Weiſe allein er getroffen werden könne —, daß jener, wie er ihn getödtet, ausruft: Ich habe mehr verloren zu dieſer Stunde denn gewonnen.“ Nach vielen Fahrten und mancherlei Gefechten und nach Faſolds Beſiegung kam Dietrich wirklich nach Cöln und befreiete die Jungfrauen vom Geſchick, den Rieſen ſich vermählen zu müſſen.

Auch erſt aus ſpäterer Zeit iſt das anmuthige Gedicht vom König Laurin oder vom kleinen Roſengarten. Nicht nur ſind die Charaktere der Helden, Dietrichs, Hildebrands, Wittichs, Wolfharts und Dietliebs in den Zügen der alten Tradition vortrefflich gehalten; auch der hier eigenthümlich erſcheinende Laurin iſt ſehr gut gezeichnet. Dieſe Zwergnatur, im Aeußeren prächtig und zierlich, durch mannigfache Mittel unterſtützt, iſt doch in ſich ſelbſt hohl und hat kein menſchlich gutes Gemüth. Ihr Gefühl ſchlägt in gemeine Begier, ihr Wille in Eigenſinn, ihre Tapferkeit in künſtliches Fechten aus; ihr Verſtand aber iſt der nur ſinnliche, höhere Beziehungen zu faſſen unfähige, weshalb ſie auch Eide mit Leichtigkeit bricht und überhaupt, dem natürlichen Daſein noch anhängig, außerhalb der Energie des ſittlichen Lebens ſteht. Mit ihr contraſtirt auf das härteſte die gediegene Natur der Gothiſchen Helden, welche in ihrer naiven Sittlichkeit ſich von dem trugreichen Zwerge zwar täuſchen laſſen, ihn aber zuletzt doch vernichten. Zwiſchen den Zwergen und Helden in der Mitte ſteht hier die Jungfrau. Biterolf nämlich, Herzog von Steiermark, hatte zwei Kinder, Dietlieb und Simild. Dieſe ging einſt, begleitet von ihrem Bruder und anderen Rittern, auf einer Aue mit vielen Mädchen unter grünenden Linden ſpazieren. Da erblickte ſie Laurin, ein mächtiger Zwergkönig, und wurde von ihrer Schönheit auf das Heftigſte gereizt. Heimlich ſchlich er herbei und entführte ſie vermöge einer Tarnkappe ungeſehen. Als nun Similde, wie oben Chriemhilde, vermißt und nirgends gefunden ward, ritt ihr Bruder Dietlieb nach Garten (am Gardaſee) zu dem alten Herzog Hildebrand, welcher mit ihm und ſeinen Mannen zu Dietrich von Bern zog. Auf dem Wege hörte Hildebrand vom König Laurin in Tyrol, welch' ein gar wunderſames Weſen er dort verführe. Durch ſeine Erzählungen machte er Dietrich ſo geſpannt, daß derſelbe in Wittichs Geſellſchaft aufbrach, um ſelbſt die Wahrheit dieſer Geſchichten zu erfahren. Sie kommen hin und finden einen blühenden, nur von einem Faden umzogenen Roſengarten. Dietrich erfreut ſich des ſchönen Anblickes und ſüßen Duftes, aber Wittich zerſtört die Blumen und goldenen Pforten des Hags. Da erſcheint, reich und prächtig geſchmückt, der König Laurin in voller Rüſtung zu Pferde und fordert für ſein zerſtörtes Eigenthum den rechten Fuß und die linke Hand vom Thäter als Erſatz. Darüber geräth Wittich in Streit mit ihm, wird aber beſiegt und gebunden. Indem jedoch Dietrich nicht zugeben will, daß an ſeinem Dienſtmann die Strafe wirklich vollzogen werde, erhebt ſich auch zwiſchen ihm und Laurin ein Streit. Indeß ſind Hildebrand, Wolfhart und Dietlieb nachgeritten und noch gekommen. Durch des alten Waffenmeiſters Klugheit gelingt es dem Dietrich, Laurin zu überwältigen, indem er ihn nach und nach ſeiner Zauberkräfte, eines Ringes, eines Gürtels u. ſ. f. beraubt. Dietrich will Laurin tödten. Dieſer aber ruft Dietlieb zum Schutz auf, indem er geſteht, daß er ſeine Schweſter in Beſitz habe, weshalb Dietlieb ihm zu helfen bereit iſt. Hildebrand ſtiftet eine Sühne, und alle folgen trotz Wittichs Mißtrauen der Einladung des Königs nach ſeinem unterirdiſchen Reich. Zur Nacht laſſen ſie ihre Pferde im Klee weiden; Laurin zieht vor einem Felſen an eine Schelle, worauf ſich derſelbe aufthut und ſie in einen großen erleuchteten Saal treten. „Viel manche Vögel lieblich ſangen, viel manche Saiten ſüß erklangen, viel manche Poſaun laut' erſcholl in des reichen Königs Saal.“ Dies iſt Laurins Neffe, der ſie vortrefflich bewirthet; am andern Tag reiten ſie zu Laurins eigener Wohnung, wo ſie mit dem größten Pomp empfangen werden. Auch Simild erſcheint, und ſtellt ihrem Bruder, dem nie Lieberes, als ſie wieder zu ſehen, geſchehen konnte, ſogleich vor, daß ſie nie den kleinen heidniſchen Mann nehmen werde, worauf er ihr zu helfen gelobt. Aber nun läßt der rachſüchtige Laurin die argloſen Helden, die beim Eſſen ihre Waffen von ſich gethan haben, durch einen Zauberer blenden, durch einen Trank einſchläfern, und durch einen Rieſen in einem finſtern Gewölbe an einer eiſernen Stange aufhängen. Hier erzürnt der erwachende Dietrich ſo ſehr, daß ſein feuriger Odem die eiſernen Bande zerſchmilzt, worauf er auch ſeinen Gefährten die Ketten losmacht. Indeß iſt auch Simild zu ihrem Bruder geſchlichen, der in ein beſonderes Gefängniß geſperrt war, hat ihn befreiet und ihm einen kräftigenden Ring geſchenkt. Er befreiet nun ſeine Freunde und ſtellt ihnen ihre Waffen wieder zu; Simild aber gibt ihnen Ringe, welche den Zauber, der ſie zu ſehen verhinderte, wieder aufheben. Nun beginnt ein entſetzlicher Kampf mit den Zwergen, und ſie nicht nur, ſondern auch Rieſen, welche Laurin für ſich herbeiruft, werden erſchlagen, und er ſelbſt wird gefangen und muß „als ein Gaukler“ mit den Recken nach Steiermark ziehen, bei der grünen Linde vorbei, wo er Similд geraubt hatte. Die Anhänglichkeit des Bruders an ſeine Schweſter, das entſchloſſene Benehmen des Mädchens, die zähe und heimliche Geſinnung Laurins, die offene Kühnheit der Amelungen, der Wirrwarr im großen, von einem Karfunkel glutroth erhellten Felſenſaal — dies Alles iſt ſehr gut erzählt und jedes Element der Sage in dem ihm zukommenden Maaß entwickelt.

Der große Roſengarten oder der von Worms mag ſich auch erſt ſpäter aus den früheren und ſtändigen Elementen der Sage hervorgearbeitet haben. Chriemhild will ihre Vermählung mit Sigfrid feiern. Sie ladet daher durch einen Brief die Könige Ezel und Ditrich ein, mit ihren Mannen nach ihrem Roſengarten zu kommen und ſich dort mit zwölf auserleſenen Helden zu verſuchen; als Lohn werden den Siegern lieblich und neckend Roſenkränze und Küſſe verheißen. Dietrich zieht mit ſeinen Mannen erſt nach dem Kloſter Iſenburg, von wo ſie Hildebrands Bruder, den Mönch Ilſan, als den zwölften Streitgenoſſen mitnehmen, dann zu Ezel, wo die Königin Helke ſie herrlich ausſtattet, und von hier nach dem Rhein. Die Ueberfahrt über den Rhein erzwingt der gewaltige Ilſan vom Färchen Norprecht, der wie Laurin den linken Fuß und die rechte Hand zum Lohn haben will. Rüdeger übernimmt die Botſchaft Ezels an Chriemhild, welche das Schreiben, was er überbringt, im Garten empfängt, wo ſie, umduftet von blühenden Roſen, unter einer breitſchattigen Linde mit ihren Jungfrauen Hof hält. Hier ſingen die Vögel ſo wundervoll im glänzenden Laube, hier ſtrahlt die Schönheit von ſo viel hundert Jungfrauen, hier ſchlägt ein Mädchen die Harfe ſo wonnig, daß der edle Markgraf hier das Daſein des Himmelreiches auf Erden empfindet und der ſchönen Zitherſpielerin ſeinen koſtbaren Mantel zum Dank umhängt. — Bald beginnt der Kampf, deſſen Anordner von Seiten der Amelungen der alte Hildebrand iſt, welcher auch jeden epigrammatiſch beſchließt und den Sieger mit einigen Worten lobt. Wolfhart von Garten ſtreitet zuerſt mit Hagen von Troneg; Wittich mit dem Rieſen Aſprian, den er tödtet und ihm das gute Roß Schemming abgewinnt; Heime mit Schruthan; Stueſing von Ungerland mit Dietlieb von Steier, der ihm das Haupt abſchlägt; König Frute von Dänemark mit dem Burgundiſchen König Gunthern

Chriemhilds Bruder; Rüdeger von Bechlaren mit dem anderen Bruder Gernot; Hartmuth von Ruſſen mit Walther von Kerlingen; der ſchöne Dietrich von Griechen mit Herbort; Sigſtab, Wolfharts Bruder, mit Rienolt, dem er ſchon in der Nacht auf der Schiltwacht begegnet war; der Mönch Ilſan mit dem Spielmann Volker; Dietrich von Bern mit Sigfrid und der greiſe Hildebrand mit dem alten König Gibech. Die Amelungen ſiegen jedesmal, öfter durch Chriemhilds Bitten unterbrochen, empfangen zum Schluß die verheißenen Küſſe und Kränze, nehmen Abſchied und begleiten, bevor ſie nach Bern zurückkehren, erſt Etzel und Ilſan nach Haus. — Das iſt der äußere Umriß der Dichtung. Sieht man näher in das Innere, ſo endeckt ſich eine ungemeine Kunſt der Compoſition, indem hier auch das Kleinſte von größter Beſonnenheit, von der anſchaulichſten Phantaſie und vom regſten Feuer durchdrungen iſt. Eben ſo iſt in der Diction und im Versbau Alles aus dem Vollen geſchöpft. — Die Gegenſätze der Kämpfenden ſind auf das beſtimmteſte durchgehalten. Als Mittelpunct hebt ſich Dietrichs Kampf mit Sigfrid hervor. Anfänglich will er mit dieſem ſeiner Hornhaut wegen nicht kämpfen; nur gegen Fleiſch und Blut will er ſtreiten. Umſonſt reizt ihn der alte ehrgeizige Hildebrand mit Worten, umſonſt gibt er ihm, ihn zu erzürnen, einen Fauſtſchlag in's Geſicht: Dietrich wirft den Ungeſtümen mit einem Schwertſtreich zu Boden. Als ihm nun aber Wolfhart auf Hildebrands Anrathen die Nachricht bringt, daß „der alte Laſterbart“ von ſeinem Schlage todt liege, ergrimmt er, und ſtürmt, den alten Waffenmeiſter zu rächen, zum Kampf mit Sigfrid in den Garten. Lang' iſt er zweifelhaft, oft von den anſpornenden Schimpfreden des wiedergekehrten Hildebrand unterbrochen, und endlich, da Dietrich in Hitze geräth, durch ſeinen feurigen Odem Sigfrids Horn ſchmelzt, ihm ſpannentiefe Wunden ſchlägt und gänzlich beſiegt, von Chriemhild und allen Frauen mit Bitten um Sigfrids Leben geendet, welche Bitte der König in ritterlichem Muth um der Frauen willen erfüllt. — Hildebrand muß zuletzt mit dem alten Gibech kämpfen, welcher als Anordner des Streites bei den Burgunden dieſelbe Stelle, wie er bei den Amelungen, eingenommen hat. — Ilſan aber kämpft mit Volker. In dem heiteren Mönch hat die Sage einen ächt komiſchen Charakter erſchaffen, weil er, indem er Mönch ſein ſoll, aber mit der That Ritter iſt, in einem beſtändigen Widerſpruch lebt, welcher dadurch ſo poetiſch wird, daß Ilſan ihn ſelbſt weiß und nun damit ſpielt. Immer wirft er jene Extreme gegen einander; gerade wie er ſeinen langen Bart und graue Kutte über dem Harniſch trägt. Und doch iſt dies nicht Mummerei. Vielmehr iſt das Mönchsthum ganz ehrlich gemeint, und er würde dem Dietrich nicht gefolgt ſein, hätte er ihm nicht bei ſeinem Eintritt in das Kloſter das Gelübde gethan, ihm noch einmal, wenn er es verlangte, auf einer Fahrt beizuſtehen. Weil er ſich aber beim ritterlichen Treiben in ſeinem rechten Element fühlt, ſo iſt aus dieſer Wahrheit ſeine Parodie des ganzen Mönchslebens zu verſtehen, wie er im Kloſter ſeine lieben Brüder immer bei den Ohren herumzieht, daß ſie thun müſſen, was er will; wie er das Schwert immer ſeinen Predigerſtab nennt; wie er als ein guter Chriſt der Chriemhild, da er ihre Roſen zerſtört und ſie deswegen auf ihn zornig wird, das Fluchen verbietet; wie er den Jungfrauen in luſtig zweideutiger Weiſe Beichte zu hören verſpricht, wie er auch wiederum den Kampf eine Beichte, und Volker dagegen ſein Schwert nicht weniger ſinnreich einen Fidelbogen nennt. Eine höchſt anſprechende Situation iſt, wo der alte Mönch, nachdem die Mädchen alle vor ſeinem rauhen Bart ſich gefürchtet hatten, endlich von einer Jungfrau den verdienten Roſenkranz und Kuß empfängt. Die friſche Jugendluſt, die ihn durchzuckt, als er das Mädchen im Arm hält, und „ihr Lachen und ihr Koſen und lieblich Angeſicht" ihn erquickt, hält er mit ſeiner klöſterlichen Einſamkeit faſt rührend zuſammen, und ſchimpft auf die Falſchheit des Abtes und ſeiner Brüder. Die ſpätere Geſtaltung der Sage hat dieſen feindlichen Hinblick auf die Mönche noch härter gezeichnet, indem ſie erzählt, daß Ilſan bei ſeiner Zurückkunft in das Kloſter ſeinen Brüdern die Dornen des Roſenkranzes in die kahlen Köpfe gedrückt, daß das roſige Blut von den Platten gefloſſen ſei, und ſcherzend hinzu geſetzt habe, daß er nach der Regel des Ordens nichts für ſich behalten dürfe, ſondern Alles, alſo auch den erfochtenen Sieg, mit ihnen in Gleichheit theilen müſſe.

Dieſe Sagen von Eck, Laurin, dem Roſengarten, haben nicht den ernſten Ton, wie die, in welchen die Entzweiung Dietrichs mit ſeinem Oheim, dem Römiſchen Kaiſer Ermenrich, ſich darſtellt. Solche Entzweiung iſt durch Ermenrichs Rathgeber, Sibech, vermittelt, der erſt der getreue hieß. Als aber der Kaiſer ſeiner Frau Gewalt angethan hatte, ward er der ungetreue, und begrub, um ſichere und volle Rache zu üben, die Empörung ſeines Herzens in freundliche Mienen. Damit der Kaiſer im eigenem Blut ſich vernichten möchte, wußte er ihn zum Mißtrauen gegen ſein Geſchlecht aufzureizen. Eine Folge dieſer Stimmung war die Ermordung ſeines Sohnes und ſeiner reichen Neffen, der Harlungen, welche der getreue Eckart zu behüten hatte. Darum wehrte er auch Dietrich den Beſitz ſeines Erbes, weshalb ihm dieſer eine Schlacht lieferte, aber durch Ueberfall beſiegt ward, und kaum mit dem Leben davon kam, indem ihm Ermenrich mit ſeinen wenigen noch übrig gebliebenen Dienſtmannen aus dem Land zu wandern geſtattete. So kam er ob ſeiner Armuth verſchämt, zuerſt zu Rüdeger von Bechlaren. Dieſer ſtammte eigentlich aus Arabien, war von dort vertrieben, und hatte bei Ezel, dem reichen und milden Könige der Hunnen, eine Freiſtätte gefunden, der ihm dann auch aus Dankbarkeit für ſeine vielen Dienſte die Markgrafſchaft von Bechlaren gab. Ueberall iſt er in den Gedichten der tapfere und ehrenhafte, beredte und feinſinnige Mann, der ſeiner Sanftmuth wegen beſtändig als der Vermittler erſcheint, und dem Ezel am liebſten Geſandtſchaften aufträgt. Auch den flüchtigen Dietrich führt er bei ihm ein, und Ezel, obwohl mächtig durch weite Herrſchaft, dennoch durch perſönliche Kraftloſigkeit ihm ſich unterordnender und gegen ungemeſſene Dankbarkeit ihm ſich aufopfernder ſelbſtſtändiger Charaktere ſtets bedürftig, iſt ſehr erfreuet, den gewaltigen Dietrich unter ſeinen Mannen zu ſehen. Er unterſtützt ihn nachdrücklich in mehren Verſuchen zur Wiedergewinnung ſeines Reichs. Allein Alles mißlingt, und „der Troſt der Amelungen“ kehrt troſtlos zu Ezel zurück. Dieſe Geſchichte iſt Gegenſtand des Gedichtes von Dietrichs Ahnen und Flucht zu den Hunnen. Doch iſt die Erzählung ſo nachläſſig und ſchlecht, daß man dem Gereime das Prädicat Gedicht keineswegs mit gutem Gewiſſen beilegen kann.

Ungleich erhaben über dieſe niedrige Auffaſſung und dem Beſten ſich anreihend, iſt die Dichtung von Alpharts Tod, worin Sigfrids Geſchichte wiederklingt. Hier feſſelt uns die ſchöne Darſtellung vom ſchnöden und riſchen Untergang eines jugendlichen Heldenlebens, was ſeine Blüthe zum erſten und letzten Mal öffnet. Dietrich iſt nach dieſem Gedicht noch in Bern, Heime und Wittich aber, vormals ſeine Kampfgeſellen und nun von ihm abgefallen, ſind nebſt dem ungetreuen Sibech in Ermenrichs Heer. Der erſtere muß Dietrich die Fehde anſagen, welcher ſeine Mannen um ſich verſammelt und ſie zur Wehr ermahnt. Da tritt Alphart hervor, Sohn Amelolts von Garten, Bruder Wolfharts und Neffe Hildebrands, und erbietet ſich, gegen das feindliche Heer auf die Warte zu reiten. Alle bemühen ſich, ihm als einem noch unerfahrenen Jüngling ſein Vorhaben auszureden. Der Vogt von Bern ſelbſt, die Herzogin Ute, die ihn erzogen, und ſeine Braut Amelgart wenden ihre Bitten umſonſt auf, und nun rüſtet man ihn und läßt ihn ausreiten. Der alte Hildebrand aber will ihn, indem er eine fremde

Rüſtung anlegt, mit Liſt zurückbringen. Auf der Haide trifft er mit Alphart zuſammen, der ihn jedoch überwindet und mit Worten kaum zur Einſicht gebracht werden kann, daß er ſeinen Oheim vor ſich habe. Halb beſchämt und halb erfreut durch ſolche Jugendkraft kehrt Hildebrand nach Bern zurück. Alphart erlegt indeß die meiſten feindlichen Wartmänner, ſo daß nur wenige die Kunde dieſes Unfalls in das kaiſerliche Lager zurückbringen können und Ermenrich umſonſt Gold und Gut zum Reiz der Rache bietet. Endlich entſchließt ſich Wittich und reitet gegen Alphart. Heime folgt ihm lauernd und ſpringt herzu, als Wittich vor Alphart zu wanken beginnt. Lange ſtreitet dieſer einen grauenvollen Kampf bald mit dem einen, bald mit dem anderen. Zuletzt verzweifeln ſie am Siege und fallen treulos beide zugleich über Alphart her, deſſen junges Leben troß des hinſtrömenden Blutes unerſchöpflich ſcheint, bis ſie ihn nach langer Wehr zu Boden ſchlagen. Wittich ſtößt ihm das Schwert beim Schlitz des Panzers in den Leib, reibt es darin um und mordet ſo den jungen Helden, der mit einem Fluch gegen die Treuloſen endet, und nicht ſein Sterben, nur deſſen ſchmachvolle Weiſe beklagt. Hierauf folgt eine Lücke im Gedicht. Dann erblicken wir Hildebrand auf dem Wege nach Breiſach zu Eckart, der mit Hildebrands Bruder, Ilſan, welchen man zu Bern auf das Grab des jungen Recken führt, mit Walther von Kerlingen u. a. Dietrich zu Hülfe zieht. Zwiſchen beiden Heeren kommt es nun zur Schlacht, worin Dietrich den Heime und Eckart den Sibech vergeblich ſuchen, weil ſie nebſt Wittich und Ermenrich ſich nach Ravenna gerettet haben. Die Kaiſerlichen werden aber gänzlich geſchlagen.

Faſt denſelben Stoff behandelt das Gedicht von der Ravennaſchlacht, was in ſeiner jetzigen Geſtalt unſtreitig auf früheren Grundlagen beruht, deren Immergrün durch das herbſtliche Laub erquickend hindurchſchimmert, denn trotz der Ungeſchicktheit und Breite der jetzigen Erzählung dringt der alte epiſche Ton oft genug lauter hindurch. Dietrich iſt hier bei Ezel und trauert heimlich über ſein Unglück. Da ſein Kummer offenbar wird, beeifert ſich jeder, ihm Hülfe zu leiſten. Ezels Gemahlin, Helke, vermählt ihn mit ihrer Nichte Herrad und alle am Hof anweſende Helden ſteuern ihm zu einem neuen Zuge nach Kräften bei. Auch Ezels Söhne, Scharf und Ort, wollen den Krieg mitmachen. Die Mutter, von einem Traum geängſtet, will ſie erſt nicht von ſich laſſen, und gibt mit banger Ahnung nach. Dietrich bricht nun mit dem Heer nach Italien auf, und gibt die Jünglinge, nebſt ſeinem jungen Bruder Diether, damit ſie an der Schlacht keinen Theil nehmen ſollen, zu Bern dem alten Ilſan in Verwahrung. Doch die Kampfbegierigen laſſen ihrem Meiſter keine Ruh und dringen ihm die Erlaubniß ab, aus der Stadt reiten zu dürfen, ſich die Gegend zu beſehen. Ein Nebel ſenkt ſich nieder; ſie verirren ſich und treffen zufällig mit Wittich zuſammen. Diether, der ihn erkennt, dürſtet Rache bei ſeinem Anblick. Es kommt zum Kampf, worin Wittich erſt Scharf, dann Ort, endlich den über den Tod der edlen Königsſöhne innig klagenden Diether erſchlägt, und ſelbſt über das Geſchick der jungen Helden ſich jammernd zur Erde wirft, ſo wie Ilſan, als ſeine Pflegebefohlenen nicht zurückkehren, von der peinlichſten Angſt ergriffen wird. Unterdeſſen liefert Dietrich bei Ravenna dem Ermenrich eine eilf Tage lang dauernde Schlacht, welche mit der Flucht des Kaiſers endet. Doch iſt dieſe Begebenheit dem Gedicht nicht das Weſentliche, denn es zieht mit männlicher Rührung bald wieder zu den Jünglingen hin, die auf der Haide den Tod gefunden haben. Dietrich geräth über dieſen Verluſt ſo außer ſich, daß er ſich das Glied eines Fingers abbeißt, und, als er doch in ſeinem Schmerz nicht vergeht, gegen ſich ſelbſt wüthet und in den verzweifelnden Schrei ausbricht: „O Herz, warum biſt du ſo feſt!“ Obwohl er ſich im Lande nicht halten kann, mag er doch nicht gleich zu Ezel zurückkehren. Sein Sinn ſteht auf Rache des vergoſſenen Blutes, und auf ſeinem ſchnellen Pferde Falke wendet er ſich zu Wittichs Verfolgung, der auf dem ſchnelleren Roß Schemming, was er im Roſengarten vor Worms erfochten, immer vor ihm fliehet, und ihm nie Rede ſteht. Denn Kampf mag er mit dem tobenden Löwen nicht wagen, und Verſöhnung auf anderem Wege, die er anbietet, verweigert der Berner, welcher die abgeſchiedenen Geiſter mit dem Untergang ihres Mörders erfreuen will. Raſtlos iſt dieſe Jagd des rächenden Geiſtes; auf Erden findet Wittich keine Sicherheit mehr; deswegen ſpringt er endlich vor dem unabläſſig nachdringenden König in's Meer, und wird in ſeinen Tiefen von einem Meerweibe Wachilt aufgenommen. Noch reitet ihm Dietrich auch hier nach, bis die Wellen den Sattelbogen beſpülen und er den verſinkenden Feind nicht mehr ſieht. Traurig kehrt er zu den Hunnen zurück. In Ezels Burg erfolgt die Klage über den Tod der Jünglinge, und Helke verflucht anfänglich die Güte, mit welcher ſie Dietrich behandelt hat. Jedoch vermittelt Rüdeger zulezt ſeine Wiederaufnahme, obwohl Ezel, da Dietrich mit flehender Gebehrde vor ihm erſcheint, das Haupt nur kärglich nickt.

So haben wir jezt in Sigfrid, in Ecke's Ausfahrt, in den Roſengärten und ihren Kämpfen, und in den Schlachten mit Ermenrich das Pathos immer gewaltiger und tragiſcher werden ſehen, und ſind im Begriff, ſeine höchſte Stuffe zu betreten. Nur vorübergehend erwähnen wir noch, zwei Sagen, von welchen die eine in einer alten, die andere in einer jungen Abfaſſung übrig geblieben iſt. Jene iſt die von **Walther von Aquitanien**, welche ein Mönch von St. Gallen, Ekkehard, in Lateiniſchen Herametern im zehnten Jahrhundert unzweifelhaft nach der Volksſage dichtete. Ezels Gemahlin heißt hier Oſpiru und iſt die eigentlich thätige, wie auch Helke in der Ravennaſchlacht ganz mit der Innigkeit und Lebhaftigkeit eines Deutſchen Weibes auftritt. **Walther**, ein Aquitaniſcher Prinz, an Ezels Hof als Geißel lebend und für den König viel Kriege mit Glück führend, verliebt ſich in **Hildegund**. Dieſe, eine Prinzeſſin von Burgund, iſt ebenfalls als Geißel bei Ezel. Wie Walther, erwirbt ſie ſich das Zutrauen der Herrſcher und wird zur Oberaufſeherin aller Schäze gemacht. Walther ſchläfert die Hunnen durch ein ſchwelgeriſches

Gelag ein, und entführt in der Nacht die Geliebte, welche eine Menge der koſtbarſten Kleinode mitnimmt. Am Rhein wird er von dem Fränkiſchen König Gunther, der nach den Schätzen des Fliehenden lüſtern iſt, angefallen. Doch überwindet er ihn ſammt ſeinen Helden, unter denen ſich auch Hagen befindet, welcher ſeine Jugend mit ihm bei Ezel verlebt hatte, aber ſchon vor ihm entflohen war. Auf dieſe Sage wird noch in den Nibelungen angeſpielt. Die Auffaſſung iſt gar nicht mönchiſch, ſondern ganz innerhalb unſeres nationalen Standpunctes. Zwar der Anfang des Gedichtes iſt matt und ſchleppend, aber je weiter hin ſcheint es faſt, als ob der Verfaſſer an Gewandtheit, Sicherheit und Leichtigkeit wüchſe, und die kecken Scherzreden, welche zuletzt die verwundet im Graſe liegenden Helden, Walther, Hagen und Gunther mit einander führen, während Hildegund ſorgſam um ſie beſchäftigt iſt, laſſen nichts zu wünſchen übrig. — Das weitläufige, aber wenig kunſtreiche, jetzt nur in einer ſpäteren Bearbeitung vorhandene Gedicht von Biterolf und Dietlieb macht eigentlich gar kein entwickelndes Moment des Cyclus aus, und ſcheint ſeine beſondere Geſtaltung oft der Willkür zu verdanken zu haben. Die Geſchichte des Kampfs zwiſchen Vater und Sohn, die einander nicht kennen, die immer zum Heil ausſchlagende Vermittelung Rüdegers, und der Kampf der Burgunden mit den Gothen, wie er ſchon im Roſengarten vorliegt, nur daß noch mehre Hochzeiten ſchließlich hinzugefugt werden, iſt das Weſentliche deſſelben. —

Dagegen verſammelt das Gedicht der Nibelungen in der vollendetſten Form Alles in ſich, was aus dem ſittlichen Geiſt jener Welt Großes und Schönes hervorgehen konnte. Es iſt das letzte unmittelbar entſtandene Epos, mit welchem der mythiſche Ton für immer verklingt; es iſt die univerſelle Erſcheinung der Sage, welche nach ihr ſich zerſplittert und zum Theil in die Ballade des Volksliedes auflöſ't. Nicht als wenn das Epiſche mit ihm in der Poeſie überhaupt ausgeſtorben wäre; das iſt unmöglich, weil es an ſich ein weſentliches Moment iſt, und deswegen nicht untergehen kann; ſondern ſo, daß keines Volkes Geſchichte je wieder die Zuſtände hervorbringen wird, welche zur Erzeugung eines Epos in dieſem abſoluten Sinn nothwendig ſind. Darin ſind ſie ganz und gar mit dem Perſiſchen Königsbuch des Ferduſi zu vergleichen, in welchem ebenfalls der epiſche Trieb des Orients ausgeblühet hat, und was der Zeit nach mit den Nibelungen beinah zuſammenfällt. Das wahrhaft Epiſche hat ſeine Geburtsſtätte nur im Uebergang eines Volkes aus der Unbeſtimmtheit ſeines erſten, mythiſchen Daſeins zur Beſtimmtheit der Geſchichte; die Helden des Epos ſind der Ausdruck dieſes beginnenden Selbſtbewußtſeins, und greifen daher mit Macht über das ganze Volk hin. Ihre Eigenthümlichkeit iſt keine andere, als die ihres Volkes; aber ſie ſtellen dieſelbe mit energiſcher Anſchaulichkeit perſönlich dar. Jedes ſpätere Epos iſt bereits mehr von der Reflexion ergriffen, und mehr das Werk von Einzelnen, als das halb unbewußt entſtehende Product eines Volksgeiſtes, worin derſelbe ſein jugendliches Leben in hohen und hellen, durch ihr Weſen unvergänglichen Geſtalten abſpiegelt.

Ein ſo in ſich verſenktes Leben iſt vertilgt, ſeitdem alle Völker, auch die, welche bis dahin thatlos am Saum der Geſchichte ſtanden, in die Bewegung des Geiſtes aller Völker hineingeriſſen werden, wie er in der chriſtlichen Kirche ſeinen Begriff erreicht hat. Daher kann es nicht mehr zu ſo einfachen und dennoch vom tiefſten Gefühl erfüllten Geſchichten kommen, welche viele Stämme mit Allgewalt durchgriffen. Denn iſt der Kreis der epiſchen Anſchauung zu enge, ſo iſt die Entſtehung eines welthiſtoriſchen Epos darum unmöglich, weil dann die Stuffe des Bewußtſeins, die in ihm ſich ausdrückt, nicht hoch genug ſteht, überhaupt zu particulär iſt, um epiſch ein abſolut univerſelles Intereſſe zu erregen; ſo iſt es z. B. mit Oſſian der Fall.

Der Sage geht der Mythus eben ſo voran, wie in der allgemeinen Geſchichte das Morgenland der antiken Welt voraufgeht. Dort handeln mehr die Götter, hier mehr die Menſchen, und darin liegt der Grund, warum jeder Verſuch, die Geſchichte des Moſes epiſch zu faſſen, ſcheitern muß, da nicht Er eigentlich, vielmehr Jehovah alle Thaten verrichtet. Welthiſtoriſch genommen, ſind die Griechen das Volk, was dieſen Proceß durchgearbeitet und den Mythus in die Sage, die Götter zu den Menſchen hinübergeführt hat; im Mythus vom Prometheus ſcheidet ſich die Natur der Götter und Menſchen mit Beſtimmtheit von einander. Darum iſt das helleniſche Epos in ſeiner Ilias und Odyſſee, die einander unzertrennlich angehören, das erſte wahrhafte Epos, weil die Menſchen hier ſelbſt handeln.

Ihm folgen die Nibelungen der Deutſchen, in welchem Epos das göttliche Walten faſt ganz in die Kraft eigener Beſtimmung verzehrt iſt; namentlich iſt Hagen der Furchtbare, der als ein anderer Prometheus des künftigen Geſchickes kundig, ſeinem zermalmenden Annahen nicht weichend, ſondern muthig die zerſchmetternden Keile des Donnerers empfangend, von dem naiven Leben der Sitte zur ſelbſtbewußten Führung deſſelben hindurchbricht. Das dritte Moment, den Schluß alles Epiſchen in dieſer Bedeutung, macht Dante's göttliche Komödie, weil ſie die concrete Darſtellung der Idee der Kirche iſt. In dieſen drei Werken iſt der Helleniſche, Germaniſche und Chriſtliche Geiſt auf dem Standpunct des Epiſchen völlig entwickelt. Denn ſehen wir auf das, was den Nibelungen von Innen aus ihre unendliche Bedeutung gibt, ſo iſt es die reine und erhabene Darſtellung des urſprünglichen Geiſtes unſeres Volkes, wie die individuelle Freiheit, die Liebe der Familie und die Treue des frei Dienenden gegen den Herrn ihn conſtituiren.

In dieſen Principien iſt die Nothwendigkeit enthalten, welche unſer Epos durchdringt und ſein einfaches Leid, ſeine einfache Freude aus der Liebe und dem mit ihr identiſchen Haß hervorlockt. Sie iſt hier daher keineswegs unbegriffen, ſo daß ſie mit ſtummer Gewalt über Götter und Menſchen ſchwebte; auch iſt ſie hier nicht die undurchſchauete Vorſehung, deren Führung als der beſten eines gütigen Gottes der Einzelne gläubig vertraut; vielmehr iſt es das Geſchehen ſelbſt, welches als die allwärts wirkende, eben ſo geheime als offenbare, Alles beſtimmende Macht erkannt wird. Nur zuweilen wird auf abſtractere Weiſe an die regierende Nothwendigkeit erinnert.

Chriemhild, das königliche Mädchen, befindet ſich zu Worms in der Pflege ihrer Brüder, Gunther, Gernot und Giſelher, den Königen von Burgund. Einen Traum, wie ſie einen wilden Falken auferzieht, welchen ihr zwei Adler entreißen, deutet ihr die Mutter Ute auf einen Mann. Von hier ſpringt das Gedicht ſogleich nach den Niederlanden hinüber, um die durch ihre innere Beziehung zuſammengehörigen Perſonen ſogleich neben einander zu ſtellen. Hier erblicken wir Sigfrid, den Sohn Sigmunds und Sigelinds, wie er auf einer Sonnenwende zum Ritter geſchlagen wird. Für Chriemhild war dieſer Wendepunct die Ahnung, daß ihr Leben an das des Mannes ſich knüpfen müſſe. Sigfrids tapfere Thaten, durch welche er ſich einen Namen macht, ſeine Tüchtigkeit überhaupt, werden nur in allgemeinen Bezeichnungen erwähnt, ſeine Aufmerkſamkeit auf Chriemhild dagegen, von deren Schönheit er vernimmt, wird mehr hervorgehoben. Um ſie zu erwerben, reitet er mit erwählten Genoſſen nach Worms.

Hier angelangt, bittet er nicht ſogleich um das Mädchen, weil dies für einen Helden zu beſcheiden ſein würde, ſondern zeigt vielmehr kecken, ja beleidigenden Trotz gegen die Burgundiſchen Könige, indem er mit ihnen um ſein und um ihr Land fechten will. Hagen hatte ihn ſchon vom Fenſter des Saales aus geſehen, erkannt und ſeinen Herrn geſchildert, weshalb ihn Gernot zu beſänftigen ſucht und wirklich ein freundſchaftliches Verhältniß unter ihnen zu Stande kommt. Sigfrid verbirgt ſeine Abſicht noch, findet aber in einem Kriege, welchen die Burgunden mit dem Sachſenkönig Lüdeger und dem Dänenkönig Lüdegaſt führen müſſen, glänzende Gelegenheit, ſeinen redlichen Eifer für die neuen Freunde zu bethätigen: er reitet auf die Warte, nimmt die feindlichen Fürſten gefangen u. ſ. f. Bei den nun zur Siegsfeier in Worms angeſtellten Feſten erblickt er die, welche er lange im Herzen getragen, und die auch ihn ſchon, von ihm unbemerkt, mit Wohlgefallen geſehen hatte, zum erſtenmal. Aus Höflichkeit ordnen die Brüder an, daß ihre Schweſter mit ihm gehen und ihn unterhalten muß. Des Helden werbende Schüchternheit und das ſtille mit Aug und Hand geſchloſſene Verſtändniß der Liebenden ſind meiſterhaft dargeſtellt.

Unterdeſſen hat Gunther von der räthſelhaften Königin Brunhild in Iſenland gehört und um ſie zu werben beſchloſſen. Sigfrid iſt mit der Sache näher bekannt, obwohl der Deutſche Dichter dieſe Bekanntſchaft nur ſehr leiſe andeutet, welche die Nordiſche Sage ausführlicher aufbehalten hat, wornach Brunhild, eine Walkyrie, Sigfrids erſte Geliebte war, von deren Umgang er nur durch einen Zaubertrank abgeleitet ward, weshalb ſie auch bei ſeinem Tode ſich ſelbſt ermordete. Er räth dem Könige von der Fahrt ab. Als dieſer jedoch auf ſeinen Willen beſteht, nimmt er Gelegenheit, ſich zu entdecken und verheißt ihm Brunhild zu erwerben, wenn er ſeinerſeits ihm ſeine Schweſter zur Gattin geben wolle. Darin willigt Gunther. Beide, von

den

den Brüdern Hagen und Dankwart von Troneg begleitet, fahren in zwölf Tagen den Rhein hinab und gelangen nach Iſenſtein, wo Brunhild in einer mächtigen Burg wohnt. Sigfrid, um des Burgundiſchen Königs Anſehen noch zu erhöhen, gibt ſich für ſeinen Dienſtmann aus. Zur Bedingung ihres Beſitzes hat Brunhild nicht innere Neigung, ſondern das Recht gemacht, indem ſie ſich demjenigen hingeben will, der im Speerwurf, Steinwurf und Steinſprung ſie zu beſiegen im Stande iſt. Durch eine Tarnkappe macht Sigfrid ſich unſichtbar, beſteht glücklich die Spiele und weiß ſowohl Brunhild als die im Kreis umſtehenden Zuſchauer zu täuſchen, ſo daß ſie alle Gunther handeln zu ſehn vermeinen. Nach beendigtem Kampf ſchleicht er ſich in das Schiff zurück, die Tarnkappe abzulegen, und kommt nun erſt wieder, ſcheinbar über das inzwiſchen Vorgefallene erſtaunt. Ganz allein fährt er auch in einem Schiffe fort, zum Gefolg die Nibelungen zu holen, die er, als er Nibelungs Söhne beſiegte, unter der Herrſchaft des Zwerges Alberich zurückgelaſſen hat.

In Worms, wohin Sigfrid die Botſchaft bringt, erhebt ſich bei Gunthers Rückkehr große Freude, und prächtig wird ſowohl Chriemhilds als Brunhilds Hochzeit gefeiert. Da dieſe aber Sigfriden einmal als Gunthers Dienſtmann anſieht, findet ſie ſich ſehr gekränkt, daß ihre Schwägerin einem ſolchen und nicht einem gleich Geborenen vermählt wird. Gunther antwortet im Allgemeinen, um ſie nicht in das Geheimniß ihrer Erwerbung eindringen zu laſſen, daß Sigfrid ein ſehr mächtiger Vaſall ſei, deſſen Ehe ſeine Scheſter keineswegs ſchände. Mit einer ſo flachen Verſicherung iſt Brunhild nicht zufrieden, vermuthet noch einen anderen Zuſammenhang, und gelobt ihrem Gemahl, bevor er ihr nicht die Wahrheit geſagt, ihn nicht bei ſich liegen zu laſſen. Da er nichts deſto weniger in der Brautnacht ſeines Rechtes ſich gebrauchen will, bindet ſie ihm Hände und Fuße und hängt ihn ſo bis zum Morgen an die Wand. Gunther vertraut am folgenden Tage ſein Ungemach Sigfriden, der ſich denn aus Gefälligkeit für ſeinen Schwager im Schutz der Tarnkappe am Abend des Feſtes in Gunthers Schlafgemach ſtiehlt und als das Licht ausgelöſcht iſt, zu Brunhild in's Bett legt, während Gunther ſich verbirgt. Nun erhebt ſich ein großer Kampf. Mehrmal ringt Sigfrid mit Brunhild durch das Zimmer hin und her. Endlich überwindet er die gewaltige Jungfrau mit aller Härte und nimmt ihr ſogar Ring und Gürtel wie Zeugniſſe des Sieges. Als ſie geſehen, daß er Frauen Meiſter ſein kann, wird ſie ſtill und gelaſſen. Sigfrid entſchlüpft unbemerkt, indem er thut, als ob er die Kleider auszöge, und Gunther legt ſich nun zu Brunhild, welche nun nicht ſtärker als ein ander Weib befunden ward. — Sigfrid aber ſcheidet mit ſeinem Weibe und kehrt in die Niederlande zurück.

Mit dieſen aus der Schwäche, die ſich zu verheimlichen ſucht, hervorgegangenen Täuſchungen, beginnt nun das Böſe, welches das Gute und mit ihm auch das Glück nach und nach vernichtet. Denn Brunhild wundert ſich bald, daß Sigfrid in einer Reihe von zehn Jahren weder ſelbſt erſcheine, noch auch nur Zins ſende, wie es doch einem Lehnsmanne zukomme. Deswegen bittet ſie Gunther, ſeinen Schwager mit ſeiner Familie doch einmal zu ſich einzuladen. Anfangs ſucht dieſer damit auszuweichen, daß er die weite Entfernung der Niederlande vorſchützt. Brunhild aber hält am Begriff eines Dienſtmannes feſt, welcher, ſei er auch mächtig und reich, dennoch den Wunſch ſeines Herrn zu erfüllen nicht ſäumen dürfe. Lächelnd gibt Gunther ihr nach, und wirklich kommt Sigfrid mit ſeiner Gattin und mit ſeinem Vater nach Worms.

Was aber an ſich ſchon in der Vergangenheit niedergelegt iſt, kann jetzt zur bewußten Gegenwart durchzubrechen nicht ausbleiben, und dieſe Enthüllung der Wahrheit leitet ſich ſo ein, daß beide Frauen eines Tages über die Vorzüge ihrer Männer mit weiblicher Eitelkeit ſtreiten. Brunhild erkennt nun zwar Sigfriden an, will ihn aber doch unter Gunther geſtellt wiſſen, weil dieſer der Herr, Sigfrid nur der Diener ſei. Das kann Chriemhild nicht verſtehen und verbittet ſich erſt freundlich, ſie als Dienende zu behandeln. Doch Brunhild beharrt, wie ſie es nicht anders kann, in ihrer Meinung, welche die Lüge erzeugte. Darum wollen beide gewaltſam im Kirchgang ſich einander als die Erſten beweiſen, und erſcheinen mit glänzendem Gefolge vor der Thür des Münſters, wo nun die Königin vor der Lehnsfrau den Vortritt hätte. Aber dieſe Ungleichheit hat nicht an ſich, nur in der Anſicht ſtatt, weshalb einer jeden ſo nothwendig als der anderen der erſte Eingang gebührt und keine der anderen als die geringere folgen kann. Brunhild hat daher ganz Recht, der Chriemhild in ihrem Betragen Anmaßung vorzuwerfen, aber Chriemhild hat eben ſo wenig Unrecht, ihr denſelben Vorwurf zu machen. Doch endlich erlaubt ſie ſich, Brunhild ein Kebsweib zu nennen. Dieſe Beſchimpfung iſt viel härter, als die, eines Dienſtmannes Gattin zu ſein; denn in dieſem Geſchick liegt zwar eine gewiſſe Herabwürdigung für den Edelgebornen, aber keineswegs, wie in der Buhlerei, eine beſtimmte, Gemeinheit der Geſinnung. — Chriemhild geht nun in das Münſter; Brunhild bleibt weinend vor demſelben ſtehen; die Meſſe dünkt ſie gar zu lang und ſie fordert von der Zurückkehrenden Beweiſe füe ihre Anklage, worauf dieſelbe Ring und Gürtel als Zeugniſſe beibringt, daß Sigfrid eher denn Gunther bei ihr geſchlafen habe. Brunhild iſt außer ſich und klagt die erlittene Schmach ihrem Mann, welcher Sigfrid kommen und feierlich vor den Burgunden ſchwören läßt, daß ſeiner Frauen Behauptung Lüge ſei; ja harte Strafe ſogar droht ihr Sigfrid für ihr üppiges Reden. — So iſt durch dieſe Erklärung die Ehre der Guntherſchen Familie freilich formell gerettet, aber der einmal erweckte und in's Leben getretene Argwohn hat Brunhild im Innerſten verwundet. Der Dichter hat ihre Abneigung gegen Sigfried nicht weiter motivirt; obwohl es ihr unbegreiflich ſein muß, wie er zu ihren Kleinoden gekommen, iſt es ihren Nordiſchen Eigenſinn hinreichend, daß er zu dem Skandal die Veranlaſſung geworden. Der Burgundiſche Dienſtmann Hagen nimmt an ihrem Gram den meiſten Antheil; unverhohlen entdeckt ſie ſich ihm, und er gelobt ihr Vollbringung ihrer Rache, womit Ortwin von Metz und die Burgundiſchen Könige mit Ausnahme des jüngſten übereinſtimmen.

Hagen iſt in mancher Hinſicht im Hauſe der Burgunden dem alten Hildebrand zu vergleichen, denn an Tapferkeit, Gewandtheit und Welterfahrung gibt er ihm nichts nach. Aber in der Geſinnung weicht er ſehr von ihm ab. Denn verſteht ſich auch Hildebrand auf die Liſt, ſo iſt er doch nie hinterliſtig, ſondern immer, wie auch in ſeinem Zürnen und Schelten, von einer traulichen Kindlichkeit beſeelt, die ihm überaus gut läßt. Hagen aber iſt ein düſterer und in ſich gekehrter Menſch, welchen ein langer Wuchs, ſcharfe graue Augen u. ſ. f. ſchon von Außen als ungewöhnlich bezeichnen. Von allen Charakteren in den Nibelungen iſt er durch ſeine reflectirende Natur am meiſten modern, und in der Gewißheit von ſich ſelbſt hat ſeine unermeßlich große Gewalt ihren letzten Grund. Durch ſein Denken ſteht er daher an ſich ſchon Sigfriden gegenüber, in welchem Alles mehr unmittelbar in friſcher Fülle der Geſinnung ſich aufſchließt; denn ein beſonderer Grund für Hagen, Sigfrids Feind zu ſein, iſt nicht ſichtbar, ſondern er ſcheint theils durch die innere Entgegenſetzung gegen ihn, theils durch ſeine Anhänglichkeit an das Burgundiſche Herrſcherhaus zu ſeinem finſteren Handeln beſtimmt zu werden.

Die naive und heitere Natur Sigfrids wird von dem tückiſchen Verrath da umſponnen und ergriffen, wo Alles einem ſolchen Beginn am fernſten zu ſein ſchien. Da er unverwundbar war, außer am Ort, wo während des Bades im Drachenblut ein Lindenblatt auf ſeiner Schulter haftete, wußte Hagen durch künſtliche Vorſpiegelung eines Krieges das um alle Heimlichkeit des Mannes wiſſende Weib zum Verrath des Geheimniſſes zu bringen. Aus Liebe, damit Hagen im Kampf ihn deſto beſſer beſchutzen könne, bezeichnet Chriemhild den Fleck mit einem kleinen ſeidenen Kreuzchen, was ſie in Sigfrids Kleidung ihm unbewußt einnähet.

Nun wird eine Jagd veranſtaltet. Ahnungsvoll, von böſen Träumen geängſtet, nimmt Chriemhild, wie Andromache von Hektor, Abſchied von ihrem Sigfrid. Das muntere Waldesgrün, der rauſchende Jagdlärm, das ſpielende Erlegen des Wildes, die frohe Laune und der Scherz Sigfrids, wie er einen lebendig gefangenen Bär durch die Küche laufen läßt, contraſtiren mit dem anſchleichenden Mord zu ungeheurer Wirkung: ein banges Gefühl lauert überall, wie ein Raubthier hinter Blumen. Von der Anſtrengung iſt Sigfrid durſtig geworden, aber der Wein abſichtlich vergeſſen und Hagen ſchlägt vor zu einem Brunnen zu gehen, zu welchem er mit Sigfrid im Hemde um die Wette laufen und Sigfrid noch ſeine Rüſtung mittragen will. Eher angekommen als Hagen, trinkt er doch nicht ſogleich, ſondern wartet erſt Gunthers Ankunft ab. Unterdeß kommt Hagen herbei, ſtellt Schwert und Speer bei Seite und ſtößt, da Sigfrid zum kühlen Quell ſich niederbückt, ihm den Speer an der verrathenen Stelle durch den Leib. Sigfrid reißt ſich taumelnd noch vom Raſen auf, ſchleudert ſeinen Schild dem fliehenden Mörder nach und weiſſagt ſterbend den umſtehenden Königen ſeine unausbleibliche Rache.

Den Leichnam laſſen dieſe vor Chriemhilds Thür legen, wo ſie ihn am frühen Morgen, da ſie nach ihrer Gewohnheit zur Meſſe in das Münſter gehen will, findet und in Ohnmacht ſinkt. Der anhebende Tumult erweckt den alten Sigmund, der untröſtlich über des Sohnes Verluſt in die Heimath zurückkehrt, wohin ihm nachzufolgen er ſeine Schwiegertochter umſonſt zu bereden ſucht. Sie bleibt im Burgundenlande. Die Könige geben vor, daß Sigfrid von Räubern erſchlagen ſei, allein Chriemhild erräth den Mörder, beſonders als die Wunden der Leiche mit fließendem Blut aufbrechen, da Hagen an ſie geführt wird. In ihre Trauer ſich vertiefend, klagt ſie den geliebten Mann, veranſtaltet große Todtenopfer, ſtiftet Seelmeſſen für ihn, und beſchenkt die Armen, für ihn zu beten, auf das Reichlichſte. Die Guntherſche Familie als in ihrer Rache befriedigt tritt von jetzt an zurück. Hagen bringt ſogar eine Sühne der Brüder mit der Schweſter zu Stande, obwohl ſie ihm den verzeihenden Kuß weigert. Und wie ſie ihn nicht aus den Augen läßt, ſo auch er ſie nicht. Um ihr ein bedeutendes Mittel, ſich Anhang zu verſchaffen, abzuſchneiden, entzieht er ihr den Schatz, mit welchem ſie verſchwenderiſch umgeht, und verſenkt ihn endlich, um alle von Sigfrid ſtammende Macht abzutödten, in die Fluthen des Rheins. Denn er weiß ſehr wohl, daß Chriemhilds *Verluſt*, den ſie durch ihn erfahren, ein *unerſetzlicher* iſt. Die Ehre Brunhildes war wiederhergeſtellt und kaum das Andenken der erlittenen Kränkung blieb wohl nach geübter Rache bei dem ſtolzen Weibe zurück. Aber die Liebe, der man ihren Gegenſtand entriſſen hat, und welche ihn nicht mehr in holder Gegenwart, nur im Jenſeits der Erinnerung ſuchen kann, vermag man durch Nichts zu befriedigen, weil das geraubte Leben nicht, wie eine ausgeſprochene Beleidigung, zurückgenommen werden kann. Daher verkehrt ſich die Liebe in Haß, welcher des Gemordeten Recht zu verwirklichen und ſeinen Mörder ihm als Schatten gleich geſtellt zu ſehen, nicht raſtet.

Darum will Hagen auch nicht einwilligen, als der König Ezel nach dem Tode ſeiner Gemahlin Helke durch den Markgraf Rüdeger um Chriemhild werben läßt, weil er in einer ſolchen Verbindung irgend wie eine Vollführung der Rache heraufdämmern ſieht. Auch iſt es in der That nur dieſe Ausſicht, welche Chriemhild zur Heirath beſtimmt und welche ſie auch gegen Rüdeger klar ausſpricht, der ihr nämlich all ihr Leid rächen zu wollen ſchwören muß. Sehr wohl, wenn auch indirect, hat der Dichter dieſe von Liebe entblößte Geſinnung und dieſen nächtlichen Hintergrund in dem herrlichen Empfang zu fühlen gegeben, welcher Chriemhild bei ihrem Hinzug in Ezelland allenthalben zu Theil wird: dieſe Macht breitet ihren Reichthum nur aus, ihr für ihren beſonderen Zweck Mittel zu werden. Sieben Jahr wohnt ſie bei Ezel in großen Ehren, als ſie dem blutigen Geiſt Sühne zu geben nicht länger aufſchieben mag. Wie einſt Brunhild ihren Gemahl anlag, Sigfrid einzuladen, ſo weiß auch Chriemhild in einer Nacht Ezeln zu beſtimmen, ihre Verwandte kommen zu laſſen, die er will.

fährig durch ſeine Spielleute Werbel und Swemmel zu ſich einladet. Als ſie ſich berathen, warnt die alte Königin Ute, von bedeutſamen Träumen gemahnt, vor der Reiſe. Doch Hagen, der ſchon einmal bei der Berathung über Sigfrids Mord durch die einſchneidende Frage, ob man Gäuche ziehn ſolle? den Ausſchlag gegeben hatte, greift auch hier wieder durch, indem er des Willens ſpottet, der noch durch Träume ſich beſtimmen läßt. Im Gefühl der inneren Freiheit des Willens, welche durch die Kraft eigener Entſchließung alle äußere nebuloſe Ungewißheit vernichtet, erklärt er: „ich will, daß meine Herren zu Hof nach Urlaub geben!“ Man bricht alſo auf und Hagen empfängt nun die völligſte Gewißheit der Zukunft, indem er in frivoler Kühnheit die Nothwendigkeit ihm zu antworten herausfordert. Als ſie nämlich an die Donau kommen, trifft er, allein umirrend, mehre Waſſerweiber, welche ſich baden und ihr Zeug am Strande haben liegen laſſen. Er nimmt es ihnen fort und will es nur zurückgeben, wenn ſie ihm die Zukunft enthüllen. Hadeburch prophezeiet ihm Glück. Als ſie ihre Kleider zurückerlangt haben, erfährt er durch Sigelind das Unglück als die Wahrheit, die ihm auch, da er noch zweifelt, wahrſagt, wie nur des Königs Kapellan dem allgemeinen Tod entrinnen werde. Als er nun den Baierſchen Fährmann im Streit erſchlagen hat und ſeine Genoſſen ſelbſt über den Strom ſetzt, will er die Weiſſagung prüfen, ſtößt den Kapellan über Bord in die Wellen, und drängt ihn, da er wieder auftaucht, noch einmal in den Grund. Dennoch tragen ihn die Waſſer an das andere Ufer, und nun iſt

Hagen, da er ihn ſeine naſſen Kleider ausſchüttelnd erblickt, alles Zweifels ledig. Daher zertrümmert er, nachdem er die Helden übergeſetzt hat, den Kahn, indem ſie ihn doch nie wieder gebrauchen können, da es für ſie keine Rückkehr in die Heimath gibt. Von hier an iſt Hagen ganz in ſeinem Element, in der Nothwendigkeit, welche ſich für ihn aufgeſchloſſen hat, ſo daß er über dem Ganzen als der Geiſt des Schickſals ſteht, der vom Untergang nicht zerknirſcht wird, ſondern über die Zerſtörung ſich erhoben und das Lächeln der Vernichtung gewonnen hat.

Das Abenteuer mit den räuberiſchen Baiern, mit denen es in einer Mondſcheinnacht wegen der Ermordung des Fährmanns zum Gefecht kommt, worin Hagen kaum durch ſeinen Bruder errettet wird, ſteht dem Aufenthalt der Burgunden zu Bechlaren in Rüdegers Burg gegenüber, wo Achtung, Freundſchaft und Liebe auf unvergeßliche Weiſe hervortreten. Dies Vertrauen, was alle einander ſchenken, dies Behagen, was Alle an einander empfinden, concentrirt ſich im Verlöbniß, was zwiſchen dem reinen und herrlichen Giſelher und des Markgrafen lieblicher Tochter Dietlinde, auf Hagens Anrathen geſchloſſen wird. Das zarte Mädchen ſcheuet ſich vor dieſem dämoniſchen Menſchen und wird bleich und roth, da ſie ihn beim Empfang küſſen muß. Nach mehren ſeligen Tagen ſcheiden die Helden aus dem gaſtlichen Hauſe, jeder mit einer theuren und lieben Gabe beſchenkt: Hagen hat ſich ſelbſt von der Markgräfin Gotelinde den Schild ihres Verwandten Nudungs erbeten, der in der Ravennaſchlacht geblieben war.

Was im Beginn der Reiſe als Traum und Weiſſagen erſchien, die Gottes Urtheil beſtätigte, tritt, als die Helden bei den Hunnen eintreten, ſchon beſtimmter in der Warnung hervor, welche der entgegenkommende Dietrich von Bern in Bezug auf Chriemhilds Geſinnung mittheilt, ihnen aber von ſeiner Seite Frieden verheißt. Der Empfang Chriemhilds iſt ſchon Ausdruck des annahenden Geſchickes, indem ſie zwar ihre Brüder mit einem Kuß empfängt, Hagen jedoch durch feindlichen Anblick von aller Gemeinſchaft mit ſich ausſondert und ihn vielmehr fragt, wo er den Schatz ihres Mannes gelaſſen habe. Im Rhein, erwiedert Hagen, werde er bis zum jüngſten Tag hin liegen bleiben; übrigens habe er an ſeinen Waffen genug zu tragen gehabt, als mit ſolchen Dingen auf der Fahrt ſich befaſſen zu können. Da Chriemhild ferner ihre Brüder die Waffen von ſich zu thun bittet, verbietet Hagen dies. Die Königin, über dieſe Feſtigkeit verwundert, fragt ſie, wer dieſe Warnung gegeben habe, und ohne Hehl bekennt ſich Dietrich dazu. Deſto inniger verbindet ſich mit ihm Hagen, der vom Dichter noch dadurch hervorgehoben wird, daß er mehrfach an ſeinen Vater Aldrian, Ezels Dienſtmann, an ſeine an Ezels Hof verlebte Jugend und an die von ihm in Gemeinſchaft mit Walther von Aquitanien verrichteten Thaten erinnert; denn durch dieſen Blick rückwärts vollendet ſich dem Schauenden das Bild des rieſigen Mannes.

Gerade nun wie Brunhild nicht auf Chriemhild, ſondern auf Sigfrid ſich richtete, ſo wendet auch Chriemhild ſich auf Hagen, nicht auf ihre Brüder. Selbſt ſoll er nun ſeine Schuld aufdecken, aber ſo iſt er auch in ſich verſöhnt, daß er ſie nicht länger verbergen will. Dieſe Gemüthlichkeit vereinigt ihn auch mit dem Spielmann Volker. Mag es ſein, daß der Dichter dieſen in der Sage nicht ſo vorfand, wie er ihn darſtellt, dennoch iſt er dem Geiſt der Sage ganz gemäß. Der tief in das Verhängniß verflochtene Hagen, und der innige und ſinnige, ohne alle nähere Beziehung auf den Gang des Trauerſpiels daſtehende Volker ſchließen Freundſchaft mit einander, und ſitzen zuſammen auf einer Bank, als die Königin ſich nahet, von einer Schaar aufgereizter Hunnen begleitet. Um ſeine Geſinnung offen darzulegen, bleibt Hagen und mit ihm Volker ſitzen, den Anſtand der Sitte mit Füßen tretend. Chriemhilden durchbebt es, als ſie Balmung, Sigfrids Schwert, in Hagens Händen blitzen ſieht, und verwundend fragt ſie, wie er in das Land zu kommen habe wagen können? Dieſem entgegnet Hagen mit der Nothwendigkeit, daß er ſeinen Herren zu dienen noch nie unterlaſſen habe. Da bricht Chriemhild endlich, wie einſt mit dem Schimpf des Kebsweibes, ſo jetzt mit der Anſchuldigung hervor, daß er ihren Gemahl erſchlagen habe. Hagen bejahet es ruhig. Dies hörend, wendet ſich Chriemhild zu den mitgebrachten Hunnen; aber dieſe ſind zu feige, ſich an die beiden Helden zu wagen und ſchleichen ab. — In der Nacht, als die Burgunden ſich in einem großen Saal ſchlafen legen, lullt Volker ſie mit ſüßen Tönen ein und hält mit Hagen die Wache. Hunnen, welche die Schlafenden zu morden gedachten, kehren vor ihnen auf halbem Wege wieder um.

Aber am anderen Tage überredet Chriemhild, nachdem Dietrich ihr dieſe Bitte als ſchändlich abgeſchlagen, Ezels Bruder Blödelin, durch Hoffnung einer Heirath mit Rüdungs Schweſter und einer reichen Ausſteuer, das Ingeſinde der Burgunden niederzuhauen, während dieſe an der Tafel des Königs ſpeiſen. Blödelin ſelbſt wird vom Marſchall Dankwart erſchlagen, der allein mit Blut bedeckt zum Speiſeſaal entkommt, die Nachricht vom Geſchehenen zu bringen. Sogleich heißt ihn Hagen die Thür bewahren, damit Niemand weder aus noch ein könne, ſchlägt Ezels jungem Sohn Ortlieb das Haupt ab, was in den Schooß der Mutter fliegt, und eben ſo dem Erzieher und Spielmann Swemmel die Hand. Die Könige können das feindliche Spiel nicht hindern und ein allgemeines Morden hebt an. Die Königin flehet um Dietrichs Hülfe. Er ſpringt auf einen Tiſch und ruft mit der Stimme eines Auerochſen durch das wogende Gewühl. Man hört ihn endlich, ſieht ihn winken und erlaubt ihm ſeine Mannen, Ezel und Chriemhild frei abzuführen. Dem geliebten Rüdeger wird das Gleiche geſtattet, die anderen aber müſſen im Saal zurückbleiben und werden alle erſchlagen.

Ein Dienſtmann des Dänenkönigs Hawart, Iring, will den kühnen Hagen beſtehen, wird aber von ihm erſtochen. — Sein König und der Thüringerfürſt Irnfrid dringen zu ſeiner Rache heran. Sie werden getödtet. Liſtig laſſen die Nibelungen all ihr Volk in den Saal und ſchlagen es nieder. — Chriemhild verſpricht Frieden, wenn man ihr Hagen als ihren wahrhaften Feind ausliefern wolle, aber dieſer Antrag wird von den Burgunden mit Abſcheu zurückgewieſen; ſie mögen den Befreundeten und Treuen nicht fur ſich zum Opfer geben, ſondern wollen ſein Loos theilen. Daher läßt die Königin, als es Nacht geworden, den Saal anzünden, um die Recken im Qualm der Gluth zu erſticken. Fürchterlich gequält, treten ſie die anfliegenden Feuerbrände mit den Füßen nieder. Die feſtgewölbte Decke des Saales widerſteht der Flamme und den entſetzlichen Durſt löſchen ſie nach Hagens Rath, indem ſie das Blut der Todten trinken. So ſind am Morgen noch bei ſechshundert am Leben.

Da bitten König und Königin den Markgrafen flehentlich, ſie an den Burgunden zu rächen. Sie haben ein Recht zu dieſer Bitte, weil er als Lehnsmann zu ihrem Dienſt verpflichtet iſt. Aber nicht minder iſt er den Gäſten verbunden, denn ſie ſind ſeine Freunde, er hat ſie willkommen geheißen in ſeines Herrſchers Reich und hat ſogar ſeine Tochter dem einen verlobt. So wird nun ſeine Seele von der Liebe und Pietät und von der Gewalt des Rechtes zerriſſen. Doch die Liebe ſteht ihm höher. Er will dem Könige Alles zurückgeben, was er an Habe und Gut von ihm empfangen hat, und will ſo das Band vernichten, was ihm die Nothwendigkeit auferlegt, ſein Herz zu opferm. Aber Ezel und Chriemhild wollen ihn ſeiner Verpflichtung gegen ſie nicht entlaſſen, weshalb er mit bitterem Schmerz in das Geſchick ſich ergibt. Sein künftiger Eidam Giſelher meint anfangs, da er ihn kommen ſieht, er wolle ihnen helfen. Als ſich das Gegentheil zeigt, geloben ſie einander im Gefecht zu meiden, um nicht dem Geiſt der Familie ſchuldig zu werden. Mit Wehmuth kämpfen die Helden. Gernot fällt durch Rüdegers, Rüdeger durch Gernots Schwert, alle Bechlaren kommen um und eine gränzenloſe Wehklage ſchlägt in die Lüfte.

Dietrich vernimmt ſie in ſeiner Herberge. Um das Nähere zu erfahren, ſendet er den alten Hildebrand mit den Amelungen ab. Sie hören nun vom Tode des edlen Markgrafen und bitten um ſeine Leiche. Volker reizt ſie durch ſpöttiſche Reden. Wolfhart kann den Hohn nicht länger ertragen und läßt ſeine Kampfgier aus. Giſelher erſchlägt ihn, aber auch er ſeinerſeits Giſelher; alle Helden fallen; nur Gunther und Hagen bleiben von den Burgunden, nur Hildebrand bleibt von den Amelungen mit genauer Noth übrig und bringt ſeinem Herrn die grauenvolle Kunde.

Da erhebt ſich dieſer. Keine lüſterne Hoffnung lockt ihn, wie Blödelin; keine Luſt treibt ihn, wie Iring, am mächtigen Gegner ſeine Tapferkeit zu verſuchen, denn er iſt ſich deren gewiß; keine äußere Nothwendigkeit zwingt ihn, wie Rüdeger, welchen ſein Vaſallenverhältniß in den Kampf riß: ſondern der Geiſt der Rache für ſeinen theuren Rüdeger und für ſeine lieben, oft erprobten Freunde führt ihn. Erhaben iſt ſeine Ankunft, furchtbar ſein Gefecht mit den gewaltigen Helden, von denen die ganze Entwickelung ausging. Er, der Unbeſiegbare, tödtet ſie nicht, ſondern bindet ſie, da er ſie überwunden und bringt ſie ſo zu ſeiner Herrin. Das iſt ſeine Pflicht, aber rein und ſchuldlos erhält er ſeine adlige Seele.

Chriemhild läßt ſie in geſonderte Gefängniſſe werfen und fordert noch einmal von Hagen den Schatz. So lange noch einer ſeiner Herren lebe, entgegnet er, werde er das nie verrathen. Da läßt Chriemhild ihrem Bruder das Haupt abſchlagen und trägt es ſelbſt zu Hagen. Aber nun verſtummt dieſer ganz und behält das Geheimniß für ſich, wie Prometheus, da Zeus durch Hermes ſein Geſchick von ihm zu wiſſen fordert. Da ſchlägt ihm Chriemhild ſelbſt mit Sigfrieds Schwert den Kopf ab.

Dies unſelige Beginnen erregt den alten Meiſter Hildebrand im Innerſten; er ſpringt auf und ſchlägt der Königin das Haupt ab, ſo daß die Rache des Weibes und die Strafe in einen Augenblick zuſammenfallen. Ezel aber, in ſich unmächtig, hebt die Klage an. Die Tragödie ſchließt ſich, weil jedes Pathos ſich befriedigt und das Ende in den Anfang ſich zurückgeſchlungen hat.

Ueberblicken wir noch einmal das ganze Gedicht, ſo ſtellt ſich die vom einfachen und heiteren Anfang zur ungeheuerſten und erſchütterndſten Verwickelung fortſchreitende Entfaltung in folgenden Momenten dar. Zuerſt erzeugt ſich in Sigfrids Geſchichte aus der klarſten und innigſten Einheit durch das Nichts der Lüge die Entzweiung ſowohl der Guntherſchen Familie mit der Sigfrid'ſchen, als auch der Guntherſchen Familie in ſich ſelbſt. Als jene durch Sigfrids Mord und dieſe durch die Vermittelung der Sühne äußerlich aufgehoben iſt, beginnt zweitens die Theilung des Intereſſes, indem Hagen ſo ſehr die Macht Chriemhilds zu beſchränken als Chriemhild die ihre zu erweitern, bedacht iſt jener um die Rache zu verhüten, dieſe um ſie auszuführen; jener weil er der Mörder, dieſe weil ſie die Gattin des Gemordeten iſt. Dies doppelte und ſich entgegengeſetzte Intereſſe arbeitet lange Zeit dumpf auf beiden Seiten, bis drittens durch Hagens offenes Bekenntniß ſeiner Schuld die innerlich genährte Entzweiung in helle Flammen ausbricht und im ausgeſprochenen Kampf ihre Verſöhnung anſtrebt. Alle jenen verhängnißvollen Menſchen näher oder ferner Zugehörige werden in den verzehrenden Wirbel hineingeriſſen; eine ganze Welt von Geſchlechtern und Stämmen ſinkt in dieſem Sturm unter, und es ſind von dieſem Grabe nicht, wie von Ilions Mauern, viele Rückfahrten möglich. Ezel, Dietrich, Hildebrand ſind allein übrig geblieben, um den Schmerz der Sehnſucht nach den Geſchiedenen ihr Leben hindurch zu tragen.

Dies ſtellt die Klage vor, der Nachhall der Nibelungen. Zwar iſt dies Gedicht mehr ein recenſirender Katalog der Todten, aber doch, auch abgeſehen von ſeiner großen Bedeutung für die materielle Seite der Sage, durch ſeine Wärme und Einfachheit nicht ohne Werth. Es erzählt, wie die Erſchlagenen, die böſeſten und die beſten, begraben werden; bei jedem Ausgezeichneten wird zum Gericht angehalten und betrachtet, wie er geweſen, was er gethan, und wie er geſtorben. Der Jammer des nun gänzlich vereinſamten Königs, Dietrichs und Hildebrands, iſt unendlich und verjüngt ſich bei jeder Leiche aufs Neue. Aber nicht blos in der von einem Haus der Freude zu einem Kirchhof umwandelten Ezelburg erſchallt das Wehe, ſondern ſchlägt die Donau hinunter bis zum Rhein hin in das Burgundiſche Königshaus. Hier ruhet ſie als im Punct, von dem des Ganzen Bewegung anhob. Rührend iſt geſchildert, wie die Markgräfin von Bechlaren und ihre Tochter den Tod des Vaters und Gatten, Eidams und Bräutigams ſo ſehr erahnen als erfahren. Von hier kommen Ezels Boten, dieſelben, die einſt ſo fröhliche Werbung zum Feſt vollbrachten, nach Paſſau zum Biſchof Pilgerin, dem Oheim der Burgunden, der einſt ſeine Nichte und dann ſeine Neffen ſo feierlich mit Proceſſion und Glockengeläut empfangen hatte. Auch Brunhild, die ihr ganzes voriges Leben verloren, muß ſchwer leiden und der einzige aber ſo geringe Erſatz, der ihr bleibt, iſt die Erhebung ihres Sohnes zum König der Burgunden. Die alte Mutter Ute ſtirbt vor Gram und wird zu Lorſch in der Abtei begraben. Dietrich aber, der unverwüſtlich lebende, zieht mit ſeiner Gemahlin und dem alten Hildebrand von Ezels Hof in ſeine Heimath und beſucht unterwegs noch tröſtend Gotelind und Dietlind.

Hieran ſchließt ſich als das letzte Moment die Sage, wie der alte Hildebrand auf ſeiner Rückfahrt nach Bern mit ſeinem Sohn Alebrand zuſammentrifft. Sie kennen einander nicht und gerathen in Streit. Als aber der Alte den Jungen erkennt, glaubt er dem Vater nicht eher, bis dieſer ihn überwindet und zur Anerkennung zwingt, worauf ſie zur Gattin und Mutter fahren. Von dieſer Sage haben wir noch ein Fragment aus dem achten Jahrhundert, was in großen Zügen das Geſpräch des Vaters mit dem Sohn ſchildert, und einen ungefähren Maßſtab für die Veränderung darbietet, welche unſer Epos im Lauf der Jahrhunderte erlitten hat, denn die andere Dichtung iſt ein Volkslied aus dem funfzehnten Jahrhundert.

II.

Die Deutſche Odyſſee.

Jene Welt ſteht in ſich abgerundet da und hat ihren Brennpunct in der Nibelungennoth. Die kecke Brunhild, der Achillens Sigfrid, die ſtolzen Kinder des Burgundiſchen Königshauſes, der Kaiſer Ermenrich mit ſeiner Habſucht und mordgrimmigen Geſinnung, Dietrich mit ſeinen kühnen Mannen und der Völkerfürſt Ezel mit ſeiner milden Hofhaltung gehören einander in unauflöslicher Verwickelung an. In dieſem Sinn kann man den Cyclus die Deutſche Ilias nennen. Ihm gegenüber ſteht ein anderer, wo die einzelnen Momente nicht ſo in einandergreifen, ſondern jedes mehr für ſich beſteht. Ghaudrun, Rother, Otnit ſind beſondere Welten, die ſich nicht äußerlich, nur innerlich durch Gleichheit der Structur auf einander beziehen. Das Tragiſche tritt hier zurück, das Weib ſteht mehr als Aufgabe da, das Herüber und Hinüber der Völker beginnt und ein bisher ungekannter Ton der Ironie wird wach: es iſt die Deutſche Odyſſee, namentlich Ghaudrun, die für ſich im Anfang des Kreiſes der Penelope, und Wolfdietrich, der am Ende für ſich dem länderdurchreiſenden Odyſſeus wohl verglichen werden mag.

Vom Süden und vom feſten Lande wenden wir uns zunächſt nach Norden und breiten unſeren Blick über die Inſelwelt aus, welche von den Wellen der Nordſee umſpült wird. Das Meer empfängt uns mit ſeinem Rauſchen und trägt uns von einer Küſte zur anderen und läßt uns in das Leben und in die Herzen ſchauen, wie ſie in Liebe und Haß für und gegen einander erglühen. Das Thema iſt hier wohl daſſelbe Leid und dieſelbe Freude, wie in den Geſängen unſerer Ilias, aber die Melodie ſchwebt in einem anderen Rhythmus. Die Nibelungen ſind ein coloſſaler, ſcharfer und doch zierlicher Bau; die Handelnden haben alle ein volles, markiges, ja titaniſches Pathos; die wehmüthige Empfindung des Unterganges dieſes herrlichen Daſeins fällt mehr in den trauernden Sänger, und der ſeltene Scherz iſt in ſeiner Größe furchtbar. Chaudrun iſt nicht ſo rein in der Form und nicht ſo erhaben im Inhalt, aber doch ergänzt dies Gedicht die Nibelungen durch ſein elegiſches und komiſches Pathos in den Perſonen ſelbſt. Weil hier nicht ein düſteres Geſchick vernichtend in Alles einſchleicht, und nicht aus dem grünen Raſen die Giftſchlange tödtlich verwundend in die Ferſe ſticht, und nicht geheime Schuld ihre Thränenſaat ausſtreuet, ſo ſpielt zwiſchen der Schwermuth der helle und leichte Scherz wie ein neckendes Kind.

Die vielen Begebenheiten des Gedichtes löſen ſich endlich in Eine auf. Hagen, Sigebands und Ute's von Irland Sohn, wird von Greifen entführt, aber wunderbarer Weiſe der Wildniß entriſſen, und nach der Rückkehr zu ſeinen Eltern mit Hilde von Indien vermählt. — Beide haben eine Tochter Hilde, welche Hettel von Hegelingen durch ſeine Dienſtmannen Horant, Wate und Frute, welche ſich als Kaufleute verkleiden, liſtig entführen läßt. Der Vater will die Tochter zurückerkämpfen, aber die Schlacht nimmt einen friedlichen Ausgang. — Hettel bleibt alſo in Hilde's Beſitz und zeugt mit ihr Chaudrun, deren Schönheit und Tugend ſich bald allgemein verkünden. Hartmuth von Normandie, der um ſie wirbt, wird abgewieſen, Herwig von Seeland eben ſo. Aber dieſer eröffnet einen Krieg und bringt es durch ihn dahin, das ihm das Mädchen verlobt wird. Jedoch plötzlich fällt Hartmuth in das Land, ſein Vater Ludwig tödtet Hetteln im Gefecht und Chaudrun wird gefangen nach der Normandie geführt. Standhaft weigert ſie ſich, Hartmuthen zu heirathen, weshalb deſſen Mutter Gerlint ſie zu den niedrigſten und härteſten Arbeiten verdammt, ſo daß ſie ſogar in der ſtrengſten Kälte am Ufer des Meeres die Wäſche reinigen muß. Viele Jahre erträgt ſie dies Ungemach.

Indeſſen rüſtet ihre Mutter Hilde eine Flotte, und eines Tages, als Chaudrun wieder mit ihrer Freundin Hildburg wäſcht, kommt ein Vogel geflogen, redet ſie an, offenbart ſich als ein Engel Gottes und gibt ihr Antwort auf ihre Fragen; ſo erfährt ſie, daß ihre Erlöſung nahe. Am folgenden Tag, wo ſie wieder baarfuß im Schnee mit der ſchmutzigen Arbeit beſchäftigt iſt, kommt eine Barke mit zwei Männern augeſegelt, welche ſich bei den Frauen nach dem Zuſtand des Landes und nach Chaudrun erkundigen. Sie kann endlich nicht zweifeln, ihren Geliebten und ihren Bruder Ortwin vor ſich zu ſehen und in ſeliger Entzückung umarmen ſie ſich. Aber Ortwin will ſie nicht ſogleich mitnehmen, weil die Mädchen, die mit ihr in die Gefangenſchaft gerathen ſind, von ihrem Schickſal zu trennen eine Ungerechtigkeit ſein wurde. Trotz Herwigs Trauer ſcheiden ſie daher für heute. Aber Ghaudrun von zweien Königen geküßt und ganz ſich ſelbſt zurückgegeben, will das Knechtiſche nicht länger thun und wirft die Kleider in die Fluth. Darüber will Gerlint ſie züchtigen und läßt ſie in ihrem durchnäßten Hemde an die Pfoſten eines Bettes anbinden, Ruthenſtreiche zu empfangen. Doch Ghaudrun erſinnt die Liſt, ſich ſcheinbar in Hartmuths Willen zu geben, worauf ſie ſchön gekleidet wird und ſeine Schweſter Ortrun, deren Umgang ihr lang entzogen war, ſich wieder zu ihr ſetzt. In der Nacht, bei verſchloſſenen Thüren, vom Wein geſtärkt, entdeckt Ghaudrun ihren Mädchen die bevorſtehende Befreiung. Wirklich wird am folgenden Tage die Burg erſtürmt; Ludwig fällt, Gerlint wird durch Wate getödtet; aber Hartmuth mit Hildburg, Ortwin mit Ortrun, Ghaudrun mit Herwig vermählt.

Wenn in den Nibelungen jede in ihrem Beginn heitere Verknüpfung einen grauenhaften Untergang herbeiführt und das Leben ſich ſelbſt den Tod herauf beſchwört, ſo löſ't ſich in Ghaudrun alle ängſtliche Verwicklung fröhlich auf. Die Vernichtung drohet mehr herein, an den Ernſt des Lebens zu erinnern, als daß ſie an der beſtehenden Wirklichkeit ſich vollführte. So wird der junge Hagen geraubt, entwickelt ſich aber in der Einſamkeit vortrefflich und geht ſeinen Eltern nicht verloren; ſo wird Hilde entführt, aber zum Genuß der glücklichſten Ehe; ſo kämpft der Vater um ſie, aber der Streit endet im erhaltenden Frieden; ſo muß Chaudrun viel Hartes erdulden, aber die grauen Wolken regnen nieder und der Bogen der Verſöhnung ſchwingt ſich um ſo farbiger am Himmel auf. Daher ſehen wir den Dichter der Chaudrun zwar auch vom Leid ſeiner Lieben innig ergriffen, doch nicht wie den der Nibelungen, den Vergang einer heroiſchen Welt beklagend, ſondern, indem der gedeihliche Ausgang gewiß iſt, verbreitet ſich von dieſer Ausſicht her eine heimliche Freude. Wie am Nachthimmel die Sterne ein Unterpfand des wiederkehrenden Lichtes ſind, bleibt ſie immer, wenn auch oft nur leiſe wach. Daher dringt auch in das Ganze ein eigener *idylliſcher* Ton. Wir finden in Hagene's Behauſung eine ſelbſtzufriedene Behaglichkeit und erquickende Wohnlichkeit verbreitet, beſonders wo der alte König mit Wate ficht und wo Horant ſo wunderbar ſingt. Späterhin werden wir in der Normandie auf Hartmuths Burg wieder in alles Detail des häuslichen Lebens eingeführt. Die herzogliche Familie erſcheint in der klarſten Charakteriſtik: der rauhe Vater, die zänkiſche, biſſige und grauſame Alte, der brave, doch von ſeiner Leidenſchaft bis zur Härte beſtimmte Sohn, die anſpruchloſe, reizende und völlig gehorſame Tochter ſind plaſtiſch zu nennen. Eben ſo hell erſcheint Chaudrun, wie ſie allen Launen des alten Weibes, allen ausgeſuchten Quälereien mit Empörung aber auch mit Adel gehorcht, und obwohl zu den niedrigſten Leiſtungen verdammt, immer über dem Geſinde ſteht. Dieſe Parthie gehört zu den eigenthümlichſten und gelungenſten des Gedichtes. Unübertrefflich iſt Chaudruns Erhebung geſchildert, nachdem ſie den Bruder und Geliebten geſprochen hat. Das ſtille, immer wachſende Leiden des Mädchens, die faſt hoffnunglos und doch unwankend gehegte Treue, ihre Anmuth und innere Sicherheit ſind der Mittelpunct des Ganzen. Brunhild iſt die trotzige Jungfrau; Chriemhild, vorher ein ſanftes Mädchen, iſt groß im Pathos der Gattin; Chaudrun iſt gleichſam ihre Einheit. Die männlichen Charaktere des Gedichtes ſind ſehr mannigfaltig und der Sänger Horant, der waffenkundige Wate meiſterhafte Schöpfungen. Die Anſchauung des Seelebens iſt ganz Natur und das Bild der Flotte, welche Hilde ausrüſtet, vollendet. Die Erzählung vom Magnetberge, welcher die Maſten der Schiffe umgebogen habe, iſt wahrſcheinlich erſt ſpäter in die Sage hineingedichtet.

Durch ihren Gang iſt Chaudrun daher der beſtimmte Gegenſatz der Nibelungen. In dieſen iſt die Zukunft durch die Vergangenheit zu ſehr beſtimmt, als daß eine andere, denn eine gräßliche Entwickelung folgen könnte; dort iſt aber, weil die Rache des Blutes auf keine Weiſe erregt worden, im früheren Geſchehen die Möglichkeit einer fröhlichen Entfaltung da. Hat auch der Herzog Ludwig Chaudruns Vater erſchlagen und gibt ſie ihm auch dies oft genug zu fühlen, ſo geſchah es doch im Kampf bei offener Gegenwehr, nicht mit heimlich ſchleichender Bosheit; auch iſt der Vater nicht der geliebte Gatte. Wie nun Chriemhild von Sigfrids Grab her racheathmend in die todſendende Zukunft blickt, wie ſie Rüdegern eidlich für das Werk verpflichtet, wie ſie mit blutigem Sinn ſorglich erkundet, ob Hagen auch mitkommen werde in Ezels Land u. ſ. f. ſo ſehen wir dagegen Chaudrun in ſtillem Harm um den entfernten Geliebten ſich verzehren, bis der Engel ihren Gram wegnimmt und der Schluß des Lebens ihr das Glück gegenwärtig macht.

Uebrigens gehen die Fäden des Gedichtes ganz in ihm ſelbſt zuſammen, ohne in einen anderen Kreis hinüberzuſtreifen. Sollte es auf einen beſtimmten Stamm zurückgeführt werden, ſo könnte dies nur der Sächſiſche ſein. Eine in gar manchem Punct ähnliche Dichtung ſehen wir im König Rother, deſſen Sage dem Longobardiſchen Stamm ſcheint zugerechnet werden zu müſſen. Es ſind ſehr alte Elemente darin und auch nach ihrer jetzigen Abfaſſung fällt ſie in die vorderſten Reihen. Doch kann es dem oben durchgangenen Kreis nicht eingereihet werden, weil es wie Chaudrun ganz ſelbſtſtändig daſteht. Der König der Lombarden, Rother, entführt Helena, die Tochter des Griechiſchen Kaiſers Conſtantin. Doch dieſer läßt ſie ihm wiederum durch Liſt entführen. Nun aber erkämpft ſie ſich Rother als ſein Weib und führt ſie heim. Das ſind die äußeren Hauptmomente des Inhaltes. Ganz urſprünglich iſt hier der Zug, daß ſich Rother Anfangs mit ſeinen Dienſtmannen über ſeine Vermählung in eine Berathung einläßt. Als die Botſchaft, welche er nach Konſtantinopel ſendet, vom Kaiſer ſchnöde behandelt und in das Gefängniß geworfen wird, jammert ihn das Geſchick ſeiner treuen Dienſtmannen ſo ſehr, daß er drei Tage und drei Nächte ſtumm auf einem Stein ſitzt. Wenn Hettel ſeine Dienſtmannen abſchickte, das Mädchen liſtig zu rauben, ſo macht der König von Bari ſich ſelbſt auf, ſowohl das Mädchen zu erringen als auch ſeine Treuen aus ihrer Haft zu erlöſen. Er gibt ſich deswegen für einen aus Rothers Reich vertriebenen Kaufmann Dietrich aus und verſteht durch ſeine Freigebigkeit und edles Benehmen des Kaiſers Gunſt nicht minder als die ſeiner Tochter zu erlangen, welche auch die Gefangenen durch ſchmeichelndes Bitten bei ihrem Vater befreiet. Die Entführung geſchiehet eben ſo wie in Chaudrun, daß die Frauen, den köſtlichen Kram der Kaufleute zu beſehen, in das Schiff kommen; aber völlig ironiſch iſt es, wenn dem Kaiſer die Entführung ſeiner Tochter von Italien durch die nämliche Liſt gelingt. Zum erſtenmal aber tritt in dieſem Gedicht der Zug auf, daß ſich der Held in der Verkappung eines Pilgers u. ſ. f. der Geliebten nahet, urplötzlich durch dieſe Kühnheit dem Tode zugeführt, aber auch eben ſo plötzlich ihm wieder entriſſen wird. Rother legt nämlich einen Hinterhalt bei Konſtantinopel, ſchleicht ſich in die kaiſerliche Burg als Pilgrim ein, und gibt unter dem Tiſch verſteckt, während man an der Tafel ſeinetwegen übermüthige Reden führt, der Geliebten durch einen Ring heimlich ein Zeichen ſeiner Gegenwart. Dann aber entdeckt, ſoll er vor der Stadt gehenkt werden; ſchon unter dem Galgen gibt er durch ein Horn, worauf noch einmal zu blaſen ihm vergönnt wird, ſeinen Leuten ein Zeichen, worauf ſie hervorbrechen und die Griechen überwinden. Durchgehalten iſt im Gedicht der Gegenſatz der unmittelbar durch ihr ſittliches Gefühl beſtimmten Lombarden und der wortreichen, ſtets überlegenden und in das Aeußere ſich verlierenden Griechen. Gegen die zerbrechliche Bildung des höfiſchen Lebens ſtellen ſich vornehmlich die handfeſten Rieſen, welche Rother mitgenommen hat. Unter ihnen thun ſich Aſprian und Widolt, den ſeine Freunde ſelbſt in Ketten halten müſſen, beſonders hervor, und in ihren Händen ſind die großen Löwen Conſtantins ein Spielwerk, was ſie zerklirrend an die Wand werfen. Auch die heimliche Abneigung des Kaiſers gegen Rother, als ahnte er deſſen Betrug, ſo wie das engherzige Gerede ſeiner Frau ſind gut getroffen; die ſchöne Scene aber mit dem Anziehen des goldnen und ſilbernen Schuhes in der Kammer der Königstochter entſpricht ungefähr der in Chaudrun, wo Horant in Hilde's Kammer ſingt und ihr zuerſt von Hettels Liebe ſagt. Die Kämpfe mit dem Sultan von Babylonien, in welchen Rother als Dietrich dem Kaiſer beiſteht, die Erwähnung Jeruſalems, überhaupt der Hinblick auf den Orient kann vielleicht ſehr alt ſein.

In Chaudrun durchzieht eine liebliche Wehmuth die Geſchichte, der das Komiſche ſich unterordnet, Rother aber iſt ein völliges Luſtſpiel. Voran liegt in ihm der feſte Grund einer tüchtigen Geſinnung, beſonders in ſeinem alten Rathgeber, Berchtung von Meran; in der Noth, welche die Gefangenſchaft der Dienſtmannen in Rothers Bruſt hervorruft, erſcheint dieſer unbewegte Ernſt am höchſten; aber über ihm weben dann die zweideutigen Täuſchungen in ihrem ergötzlichen Wechſel hin und her. Die Darſtellung iſt oft etwas ungefuge und mag von einer früheren Bearbeitung manches verwiſcht haben; wenigſtens klingen oft raſche Volkstöne in die dehnende Erzählung. Doch iſt der Plan des Ganzen klar entworfen und der König als der belebende Mittelpunct feſtgehalten. Er intereſſirt durch ſein Handeln eben ſo, wie Chaudrun durch ihr Leiden.

Den Beſchluß des volksthümlichen Epos machen mehre Dichtungen, welche zwar noch ergriffen ſind vom Geiſt der alten Sage, jedoch ſchon in andere Sphären hinübergreifen und ſo die innere Umbildung verrathen, welche das Volk nach und nach erfahren hatte. Außer dem urſprünglichen Geiſt unſeres Volkes wurde nämlich in ihm der Gegenſatz des Morgen- und Abendlandes, des heidniſchen und chriſtlichen Glaubens als Princip thätig. Daher muß man dieſe Sagen und Gedichte als den Uebergang des Volksgeiſtes in den von der Kirche ausſtrömenden Geiſt der Welt betrachten. Die ganze Genealogie z. B. durch welche Dietrich von Bern an dieſe ſpäteren Helden angeknüpft wird, iſt auch erſt ſpäter erfunden. Otnit, Hug- und Wolfdietrich ſind dieſe Sagen, welche man im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert eben darum mehr las, weil ſie mehr andere Elemente in ſich aufgenommen und zur Blutrache und Vaſallenpflicht noch andere eben ſo geläufig gewordene Mächte hinzugefügt hatten.

Im Otnit iſt die Handlung das Erkämpfen der Jungfrau zum Weibe. Otnit, König der Lombardei, zieht mit einer Flotte über Meer, des Königs Rachaol von Syrien Tochter zu erwerben. Es kommt deswegen vor der Stadt Muntenbure zu einem heftigen Kampf, aber Otnit ſiegt und führt die Braut heim. In ihm ſelbſt erſcheint der Charakter Sigfrids, des aufſtrebenden

Heldenjünglings wieder, ſo wie in ſeinem alten Oheim, Elias von Ruſſen, der Hildebrand der Amelungen repräſentirt wird. In dieſem vortrefflichen, auch in der Diction ausgezeichneten, Gedicht tritt nun der neue Zug ein, daß auf das Heidniſche, weil es dies iſt, Nachdruck gelegt wird, was die früheren Gedichte nicht thun; Chriemhilds Abneigung, einen heidniſchen Mann zu heirathen, iſt noch nicht ſo groß, und Laurin nebſt Ecke, welche das Heidniſche allerdings accentuiren, fallen der Entſtehung nach gewiß mit Otnit zuſammen. Jetzt aber ſoll eine Sarazenin zum Weibe errungen werden; verwegener Uebermuth und Tapferkeit von Seiten des Helden und urſprüngliche Liebe der ſchönen Heidin zum werbenden Chriſten ſind von nun an ein ſtändiger Zug, der ſeine Wirkung nie verfehlt und die Taufe der Sarazenin wird mit dieſem Effect bis auf des Cervantes ſchöne Mohrin hin gedichtet. Doch ihren eigenthümlichen Werth hat die Sage durch die Schöpfung des Zwergkönigs Elberich, welcher Otnits Vater iſt, ohne daß er es weiß. Erſt da er unter einer myſteriöſen Linde ihn beſiegt, erhält er dieſe Kunde faſt zufällig von ihm. Elberich hat die heidniſche und finſtere Zwergnatur, wie ſie noch in Laurin iſt, ganz ausgezogen und iſt vielmehr ein guter Chriſt und zärtlicher Vater. Nicht nur ſchenkt er dem Sohn einen köſtlichen Harniſch, ſondern begleitet ihn auch über Meer und hilft ihm die Braut erwerben. Immer gutmüthig und an luſtiger Neckerei unerſchöpflich, iſt er doch nie albern, ſondern ſcheint um ſeiner dämoniſchen Abkunft willen einer ſo ſpielenden Form der Offenbarung zu bedürfen. Die gewaltige Macht ſteht untrüglich im Hintergrunde; dieſer Gewißheit wegen iſt ihre Entäußerung lieblich und ſucht das Lachen wie eine Hülle. Der Schein iſt daher ſein Weſen. Elberich iſt kein Engel, ſondern eine concretere Geſtalt; wollte man ſich aber vorſtellen, daß ein Engel ſein abſtractes Schattenleben in ein freies und wirkliches verwandelte, ſo möchte es mit dieſem Tändeln Elberichs viel Aehnlichkeit haben. Denn Alles durchſchauend, verſteht er Alles zu gewältigen; eingehend in alle Empfindungen, bleibt er doch ſelbſtſtändig; abſolut beſonnen, trägt er das Leben. Für den Triumph des Scheines, der den Schein vernichtet, halten wir die Scenen, wo Elberich Syriens König als Botſchafter Otnits ohrfeigt und der König den Unſichtbaren zu fangen große und vergebliche Anſtalten machen läßt; und die andere, wo er ſich von den Saracenen als ihren Gott, als ihren Mahomed verehren läßt und bei ihrer Anbetung mit ſchallendem Lachen verſchwindet.

Zwiſchen Otnit und Wolfdietrich ſteht Hugdietrich in der Mitte. Dieſer, ein junger König von Konſtantinopel, beräth ſich mit ſeinen Mannen, unter denen wie bei Rother, ein Berchtung von Meran als der Alte und Weiſe oben anſtehet, um ein Weib und zieht hin, Hildegund, Walgunds und Liebgards von Salneck Tochter zu erwerben. Was ſchon bei Ghaudrun eintritt, daß nämlich die Jungfrau als ein Kleinod angeſehen wird, was verſchloſſen und nicht veräußert werden müſſe, treibt ſich hier auf die Spitze. Hettel weigerte ſeine Tochter nur; Conſtantin im Rother und Rachaol von Syrien im Otnit drohen bereits jedem Werbenden den Tod; Walgund aber hat ſeine Tochter ſogar in einen unzugänglichen Thurm eingeſperrt. Deshalb verkleidet ſich Hugdietrich als ein des Nähens und Waſchens kundiges Weib, kommt ſo in den Thurm und hinterläßt Hildegund ſchwanger, welche das heimlich geborene Kind im Ringgraben ausſetzt. Wölfe ernähren es und daher bekommt es ſeinen Namen, als der Vater ſpäter ſeine Gattin einholt und den Knaben durch Zufall zurückempfängt.

Als aber der Vater geſtorben, wollen die anderen Söhne Wolfdietrich nicht anerkennen, vertreiben ihn von ſeinem Erbe und nehmen den alten Berchtung von Meran, welcher mit ſeinen Söhnen Dietrichen als dem Erſtgebornen treu geblieben, gefangen. Allein zieht Dietrich aus, ſchließt mit Otnit, den er anfangs bekämpft, Freundſchaft, und macht mit ihm eine Fahrt zum heiligen Grabe. Otnit kehrte früher zurück. Sein Schwiegervater hatte die boshafte Rache erſonnen, junge Drachen als ein unverfängliches Geſchenk bei ihm einzuſchwärzen, welche der argloſe Otnit durch den mitgeſandten Jäger Belle im Friaul groß ziehen ließ. Erwachſen verwüſteten ſie das Land, ſo daß Otnit, dem Verderben zu ſteuern, gegen ſie auszog. Aber unter einer Zauberlinde ſchlief er ein. Da packte ihn der alte Drache, ſtieß ihn an Baumſtämmen todt und ſchleppte ihn in die Höhle, wo er ihm mit ſeinen Jungen durch die Fugen des goldenen Panzers, den ihm Elberich einſt geſchenkt, das Blut ausſaugte. — Wolfdietrich beſtand indeß manche Kämpfe und Abenteuer. Am meiſten litt er durch eine Zauberin Sigeminne, auch die rauhe Elſe genannt, welche ſich in ihn verliebt hatte und mit welcher er ſich auch, aber wie im Rauſch, vermählte. Feſſelte ihn hier die magiſche Gewalt der Natur, ſo beſtand er dagegen mit Marpalie, des Syriſchen Königs Tochter, einen harten Kampf um ſeine Keuſchheit. Der König wollte ihn nämlich zu ſeinem Eidam machen, weshalb Marpalie alle ihre Reize und Künſte der Verführung aufbieten mußte, aber von Dietrich um ihrer platten Zudringlichkeit willen mit Fauſtſchlägen abgefertigt wurde. Als er nach Italien zurückkehrte, vernahm er Otnits unglückliches Ende. Daher ging er bei Nacht zu ſeiner Burg und hielt hier unerkannt mit ſeiner Wittwe Sydrat ein Zwiegeſpräch, in welchem ſie ſich dem Rächer ihres Gemahls gelobte. Darauf bezwang Dietrich die Drachen, begrub Otnits Gebeine und heirathete ſeine Wittwe. Dann aber wandte er ſich nach Conſtantinopel, beſiegte ſeine Brüder, befreiete ſeine getreuen Dienſtmannen und übergab die Regierung ſeinem Sohn Conſtantin II. Er ſelbſt lebte noch als Kaiſer von Rom, zog ſich aber nach Sydrats Tode in das Kloſter Ditſchall zurück und ſtarb hier auf der Todtenbahre nach einem heftigen Kampf mit hölliſchen Geiſtern, die ihn ſchwer bedrängten.

Man fühlt, wie in Wolfdietrich das Heidniſche dem Chriſtlichen ſo ſchroff wie nie zuvor entgegentritt; man fühlt auch, daß ein fingirtes Geſchehen ſich einmiſcht, was nicht direct aus Sagen des Volkes kommt; überhaupt, daß die alte Sage mit ihrer Dichtung ſich ausgelebt hat, weil neben ihr eine neue Welt erwachſen iſt.

Zweiter Kreis.

Das Epos der Kirche.

Im Epos des Volkes war das belebende Princip des Stoffs oder vielmehr dieſer ſelbſt der Geiſt ſittlicher Freiheit. Aus ihm, der eigenthümlichen Seele des allgemeinen Lebens, mußte ſich die Form ebenfalls zu einer allgemein anſprechenden Phyſiognomie erheben. Endlich mußten auch Alle im Volk in näherer oder entfernterer Theilnahme an der Hervorbringung der Sage und ihrer Dichtung thätig ſein, weshalb im Epos ſchwerlich ein Moment fehlte, was in der Wirklichkeit beſtand; es bot eine Anſchauung des urſprünglichen Volkslebens in ſeiner Totalität dar. Der Drache und Sigfrid, Eck und Laurin, Ilſan und Hildebrand, Alphart und Wittich, Ermenrich und Dietrich, Brunhild und Chriemhild, Hagen und Volker, Rüdeger und Ezel, Chaudrun und Rother, Otnit und Elberich, Sigeminne und Wolfdietrich zogen nach und nach unſeren Augen vorbei und wir ſahen eine Welt von der innigſten Liebe und vom innigſten Haß bewegt, und Liebe und Haß waren nicht langſam und künſtlich vermittelt, ſondern meiſt aus friſchem Grunde das Gemüth in unwiderſtehlicher Gewalt beſtimmend. Der Trieb der Freiheit, in Thaten ihrer Nothwendigkeit ſich gewiß zu werden, drängte den Einzelnen, ſich zum Verſuchen der jungen Kraft hinauszuwagen. Ein weites Gebiet voll mannigfachen Geſchickes eröffnete ſich nun; aber die Neigung zum Weibe — noch nicht die ſchwärmende Leidenſchaft für die Geliebte, die Rache des verletzten Blutes und Rechtes, die Treue der Geſinnung für den Herrn, dem man ſich einmal hingegeben im Leben wie im Tode; das waren die immer wiederkehrenden Beſtimmungen, welche die vielen Begebenheiten als die ſtillen und ewigen Mächte im Inneren regierten. Aus ihren Händen empfingen die Einzelnen ihre Freude wie ihr Leid. Die unauslöſchliche Thräne um den unvergeßlichen Vater und Bruder, um den unerſetzlichen Gatten, hier hatte ſie eben ſo ihren Boden, wie das Lächeln, wenn das Verſtändniß des Mannes und der Jungfrau erwachte und wenn dieſe dem ſehnenden Jüngling endlich zu Kuß und Umarmung zugeführt ward.

Dies ſittliche Daſein verlaſſen wir nun, um einem anderen Geiſt uns anzuvertrauen, deſſen Freiheit nicht auf dem natürlichen Volksleben erſtand, ſondern unmittelbar aus dem Bewußtſein des abſoluten Geiſtes entſprang, dem Geiſt der Kirche.

Weil er jedoch nicht von Anfang her mit dem nationalen Leben ſich erzeugte, ſondern erſt allmälich auf dem Wege einer langen Vermittelung in das Volk ſich einlebte, ſo ſehen wir in der von ihm ausgehenden epiſchen Dichtung, der des Volkes gegenüber, einen dreifachen Unterſchied: erſtens, daß nicht Alle in der poetiſchen Geſtaltung dieſes unendlichen, zunächſt von Außen gegebenen Inhaltes thätig waren, wie es mit dem nationalen Epos der Fall war; zweitens, daß die Form der chriſtlichen Poeſie lange eine in ſich viel unbeſtimmtere ſein mußte und erſt nach und nach in den heimiſchen Geiſt übergehen, oder, wenn man will, nur langſam denſelben ſich aſſimiliren konnte; drittens, daß mit der von dieſem Standpunct ausgehenden Dichtung nothwendig auch eine Oppoſition gegen den unmittelbaren Geiſt des Volkes und ſeiner Poeſie entſtehen mußte.

Denn obwohl im Epos des Volkes die göttliche Idee ſich offenbarte, obwohl in ihm das Einzelne und die irdiſche Wirklichkeit von der erhabenen Macht des das Böſe haſſenden und es vernichtenden Geſchickes zertrümmert wurden, ſo war doch nicht die Idee an und für ſich Princip der Dichtung; das Wiſſen der Nothwendigkeit fehlte. Aber durch die Kirche, durch ihre Lehre und ihren Cultus ward die Idee zum abſoluten Princip des Lebens erhoben, als ſolches ausgeſprochen und ſomit das an ſich immer Offenbare auch für das Bewußtſein offenbar. Jedes Moment des Daſeins, ſoll es anders Wahrheit enthalten und in ſich beſtehen können, iſt von nun an in das Element des Abſoluten zu erheben; nicht von ihm durchdrungen und nicht zu ihm ſelbſt geworden, iſt es auch in ſich nichtig, weshalb der Proceß dieſer Verwandlung, die Verklärung von einer Klarheit in die andere, in allen Theilen des Organismus vor ſich zu gehen hat.

Indem aber dieſe Aufgabe die allgemeine der ganzen Welt iſt, tritt der Umſtand ein, daß die von hier ſich ergießende Poeſie ſelbſt eine univerſelle iſt, und daher dem Epos des Volkes als der Erſcheinung eines beſonderen Geiſtes direct entgegenſteht. Denn die chriſtlichen Dogmen ſind ſchlechthin allgemeine, und die von ihrem Weſen beſtimmten Dichtungen gehen natürlich ebenfalls über die Abgeſchloſſenheit eines Volksgeiſtes hinaus, ſind an ſich ſchon der Gegenſatz jedes Particulären und fordern unbedingt einen Durchgang des Individuellen durch die Abſolutheit. — Weil ſich hier alſo die Einwanderung einer ganz allgemeinen Literatur in die unſere zeigt, kann vom Deutſchen als ſolchem weniger die Rede ſein. Darum muß aber auch auf unſer Epos für unſer Mittelalter bis dahin ein ſtärkeres Gewicht gelegt werden, als die kirchliche Poeſie in ihrem Werden unter uns noch mehr vereinzelt ſteht und noch nicht mit dem allgemeinen Leben und dem Volksgeiſt zu einer concreten Einheit ſich verſchmolzen hat.

Hier iſt die Aufmerkſamkeit auf den Gang zu richten, in welchem in der Deutſchen Poeſie die chriſtliche Religion ſich entfaltete. Ihr abſoluter Gehalt kam zum Deutſchen Volke ſogleich in der beſonderen Form des Römiſchen Katholicismus, welcher die klöſterliche Abſonderung, die hierarichſche Ordnung und disciplinariſche Entſagung des natürlichen Daſeins dem weltlichen Treiben, ſeiner regſamen Mannigfaltigkeit und ſeinem Drange zum Genuß ſchroff entgegenſtellte Dieſe zunächſt abſtracte Haltung, indem die Kirche mit der höchſten Anſtrengung ſich produciren, vom allwärts noch vorhandenen Heidniſchen rein erhalten und ſchlechthin als den einzigen Quell aller Seligkeit darzuſtellen hatte, ging auch in ihre Poeſie über, welche Anfangs etwas kalt, unlebendig, ein Werk der Reflexion und des redlichen Eifers der Frömmigkeit iſt. Zumal dem Epos des Volkes verglichen, erſcheint ſie anfangs matt und farblos; denn jenes war das Erzeugniß der Natur, dieſe aber ging von der künſtlich vermittelten Erfahrung, von der Gelehrſamkeit aus. Und wenn dort des Volkes Gemüth ſelbſt den goldenen Faden der Dichtung ſpann, ſo fing die kirchliche mit der gutgemeinten Bemühung Einzelner, mit dem Streben des klerikaliſchen Standes an. Wir werden erſt ſpäterhin auf den Punct kommen, wo ſie auch im Volk mit dem Glanz der höchſten Begeiſterung ſich entzündete. Hier, im Beginn, wo die ganze chriſtliche Weltanſchauung erſt von der Fremde hereinkam, blickte das Bewußtſein oft noch ſtarr und trübe auf die wunderbaren Geſtalten, auf den leidenden Gott, die unendliche Bedeutung mehr ahnend, als ſchon wirklich verſtehend.

Wir erinneren uns an den Begriff der chriſtlichen Religion als derjenigen, welche die abſolute Verſöhnung des Menſchen mit Gott enthält. Ihr Anfang iſt deshalb die Vorausſetzung der unmittelbaren Einheit des Menſchen mit Gott. Die Vorſtellung dieſes Begriffs iſt das Paradies. Die Mitte iſt die Entzweiung jener Einheit aus ſich heraus, die Entgegenſetzung Gottes und des Menſchen. Ihre Vollendung iſt die Vernichtung des Gegenſatzes durch den menſchgewordenen Gott, indem ſowohl der Menſch von ſeiner Härte, von dem ihn in ſich abſchließenden Böſen, als auch Gott von der ſeinigen, von der unnahbaren und zürnenden Majeſtät, abläßt, und alle Geiſter an ſich ſelbſt durch das Urtheil ihrer

Freiheit als mit Gott noch entzweieten oder als mit ihm verſöhnten ſich unterſcheiden, was der Begriff des göttlichen Gerichtes iſt.

Dies ſind die einfachen Momente der abſolut geiſtigen Idee. Aber was in ihr an und für ſich Eines iſt, zertheilt ſich, in die Erſcheinung eintretend, in ſeine verſchiedenen Seiten. Auch in unſerer Poeſie erblicken wir ein Abſteigen vom Allgemeinen zum Einzelnen. Der urſprünglichſte Gegenſtand auf dieſem Gebiet war der menſchgewordene Gott ſelbſt, indem in dieſer Anſchauung der Anſtoß der Bewegung liegt, das Sein des Einzelnen dem Leben des an und für ſich Allgemeinen aufzuopfern, aber zugleich in dieſer Hingebung es ſelbſt in ſeiner Wahrheit zu erreichen. Am innigſten hing damit die Anſchauung des Weibes zuſammen, was Gott in die Welt geboren hatte, und durch dieſe natürliche Beziehung in die trauteſte Berührung mit ihm gekommen war. Von dieſem göttlichen Weibe, von der Mutter des durch ſeinen Geiſt, durch Sich erlöſenden Gottes ging die Poeſie zur Anſchauung der heiligen Menſchen über, welche im Kampf nach Innen und Außen als an die Wahrheit Gläubige ſich bewähren. So ſtieg ſie abwärts zu der mehr zufälligen Offenbarung des Göttlichen, wo ſeine Erſcheinung weniger ein geiſtiger Proceß als eine punctuelle Manifeſtation iſt. Das Wunder iſt aber nur wie ein Atom des abſoluten Lebens, was aus dem Gottmenſchen ſtrahlt und iſt ſchon ein Wandnachbar der außerordentlichen Begebenheit.

In dieſe verſchiedenen Momente, welche erſt zuſammen die wahre Wirklichkeit ausmachen, ſondern ſich die poetiſchen Erzeugniſſe. Waren nun gleich jene Beſtimmungen im Glauben, in der Lateiniſchen Kirche, alle zugleich nebeneinander da, ſo traten ſie doch in die Deutſche Poeſie erſt in jener Abfolge ein. Dieſe Succeſſion beruht auf dem Unterſchiede der Vorſtellung und des Gefühles, welche im wirklichen Glauben vereint ſind. Dem Bewußtſein treten ſie in ſeiner Bildung als entgegengeſetzte Beſtimmungen aus einander, indem die Vorſtellung das Moment der Allgemeinheit, das Gefühl das Moment der Einzelheit enthält. In dieſer Differenz des Objectiven und des darauf ſich beziehenden Subjectiven nähert ſich das Bewußtſein erſt allmälig ſeiner Selbſtheit, um das Gefühl zur Deutlichkeit der urſprünglichen Vorſtellung zu läutern. Anfangs in die Anſchauung des Göttlichen verloren, reflectirt es nach und nach ſeine Beziehung auf daſſelbe, und dehnt es dann, ſeiner Allgegenwart gewiß werdend, über ſeine ganze Wirklichkeit aus. Erſt aus dieſer Abſorbirung der Vorſtellung des Göttlichen in die Einfachheit der Empfindung erhebt ſich die Andacht der lyriſchen Begeiſterung, welche wir weiter unten zu betrachten haben.

Weil nun in der Kirche die Vorſtellungen des Glaubens ganz allgemeine waren, mußten ſich für die epiſche Anſchauung der Religion ſo gut typiſche Formen erzeugen, als für das Epos des Volkes, in welchem ein feſter Complexus von Bildern, Redeweiſen und Anordnungen da iſt. Auch jene Charaktere haben wir kennen gelernt, welche durch alle Sagen unſeres Volkes unwandelbar hindurchgingen. Das Unverwüſtliche ſolcher Geſtalten beruht darauf, daß ſie ein beſtimmtes und unentbehrliches Moment des Ganzen in ſich ſchließen. Dies Ständige in den Figuren, was durch den inneren Mechanismus der Sage bedingt wird, kann mit Recht das Typiſche genannt werden. Ein ſolches treffen wir auch hier an, indem ein großer Vorrath von beſtimmten *Bildern* der Vorſtellungen ſich als ein Gemeingut kund gibt, in deſſen Beſitz Alle waren. Dieſe Bilder hüllten weniger die Wahrheit des Glaubens ein, wie wir aus dem Geiſt unſerer Zeit heraus zu urtheilen geneigt wären, ſondern machten ſie damals anſchaulicher, indem das Bewußtſein überhaupt noch mehr in der Form des Vorſtellens lebte und deshalb einer ſolchen Symbolik bedurfte.

Gott war der allmächtige Sternenvogt, in deſſen Gebot Sonne und Mond ſtehen. Er hat die Sterne gezählt und trägt die höchſte Hand über alle Reiche auf Erden; auch die *Sonne* iſt er und der Sonnenkönig, der alle Welt mit der Hand umfaßt. *Zugleich* iſt er der *Greis* und *Jüngling*, weshalb er der alte greiſe Jüngling genannt wird. Dieſe Einheit des Vaters mit dem Sohn veranlaßt in einem Gedicht die Anrede an Chriſtus: ſonſt warſt du greis, nun iſt braun dein Haar. Und Maria ſagt einmal: mein *alter* Geliebter küßte mich; ich ſah ihn an, da ward er *jung*. — Die *Dreieinigkeit* iſt auf das Vielfachſte ausgedrückt. Die Gottheit, ſagte man, ſei Ein Gewebe und doch dreifach geflochten und geſtrickt; ſie ſei, wie die Mandel, welche Nuß, Faſer und Kern in Einem enthalte. Darum heißt auch Chriſtus der ſüße Mandelkern und Maria die

Mandelblüthe. Die Dreieinigkeit ſei wie die Harfe, wo Holz, Saite und Finger oder Stimme nur Einen Ton geben; wie die Sonne, die zugleich Feuer und Schein iſt: wie ein Feuer, das Rauch, Schein und Hitze zugleich gibt; wie ein Baum, der aus Holz, Rinde und Saft zugleich beſteht; oder wie Waſſer, das dabei Schnee und Eis iſt. Auch mit dem ruhigen See, ſtrömenden Fluß und quellenden Brunnen vergleicht ſie unſeres Mittelalters tiefſinnigſter Dichter, und ein anderer ſagt, daß die Dreieinigkeit auch in Einem Wort ſich ausdrücke, indem Sonne, Sohn und Sühne daſſelbe Wort ſeien. — Eben ſo allgemein verbreitet waren die Bilder von der Menſchwerdung Chriſti und von der reinen Jungfräulichkeit Maria's. Sehr häufig iſt in dieſer Beziehung das auch von den ſcholaſtiſchen Theologen gabrauchte Bild, daß Gott die Sonne ſei, und wie dieſe durch das Glas ſcheine, ohne es zu verſehren, ſo ſei auch ſie von ihm durchdrungen. Viel künſtlicher iſt die Vorſtellung, daß ein Menſch mit den Thieren der Evangeliſten, dem Leu, Adler und Rind, welche Chriſtus bezeichnen, durch das Glas des Fenſters ſchreiten, ohne es zu verletzen. Wie die Luft, heißt es ſehr ſchön, iſt Maria, welche, wenn die Sonne durch ſie hinſcheint, hell und klar, ſonſt aber dunkel iſt; wie ein Kryſtall und Beryll, welche kalt bleiben, während durch ſie hin die Sonne eine Kerze entzündet. — Dieſe Symbolik war allgemein. Die Sculptur und Malerei hatten ſie ebenfalls und in den Kirchen ſind beſonders die Denkmale häufig, wo Chriſtus als Lamm und Löwe, als Pelican, der ſeine Jungen mit ſeinem Blut nährt, u. ſ. f. dargeſtellt worden.

So ſuchte der Geiſt ſeinem Glauben in mannigfachen Anſchauungen beſtimmten Ausdruck zu geben. Durch den Glauben war er aber auch auf eine Höhe geſtellt, von welcher aus das Leben ſich einfach in ſeinen Hauptmomenten überſchauet. Die Geburt alles Daſeins aus Gott, das ſelbſtiſche Leben des Daſeienden und die Zurückwendung und Auflöſung deſſelben in ſeinen himmliſchen Grund boten ſich jedem Auge dar. Das Epos des Volkes glühete von Liebe und von Rache der Liebe, dieſe Antriebe waren die geltenden, unbezweifelten und dem Bewußtſein in ſeiner Geſchichte offenbaren. Im Glauben aber öffnete ſich ein überſinnliches Univerſum, eine überſchwängliche Welt, welche die Erde tief unter ſich liegen hatte. An die Stelle der unreflectirten epiſchen Nothwendigkeit trat die geheimnißvolle Vorſehung als der ordnende und lenkende Geiſt der Geſchichte; ihren Zweck überhaupt wußte man wohl, es war die Beſeligung des Menſchen; im Detail des Einzelnen jedoch, in den Widerſprüchen des Weltlaufs, war der Finger Gottes oft nicht alsbald zu finden und vertraute man ſeiner, wenn auch unbegreiflichen, Fügung. Daher trat auch an die Stelle des Glücks der Ehre die Gnade, ein Werkzeug des göttlichen Willens zu ſein, und an die Stelle des kühnen und frevlen Muthes der Muth der Demuth, welcher ſeine Stärke durch ſeine Einheit mit Gott hat. Der Glaube und ihm entgegen der Unglaube wurden alſo die höchſten Triebfedern des Handelns.

Dieſer Veränderung der Geſinnung entſprach im Leben ſelbſt der Gegenſatz der Kirche gegen die volksthümliche Sitte, und wie dieſe vornehmlich im Epos ſich anſchauete, ſo ging jene beſonders zur Bibel zurück. Sie wurde, woran man auch ganz Recht that, als ein in ſich abgerundetes Ganze betrachtet. Doch nahm man die Zuſammengehörigkeit aller ihrer Theile oft oberflächlich, weil man den Unterſchied derſelben von einander überſah. Die chriſtliche Weltvorſtellung wurde allgemeines Princip zum Verſtändniß aller Bücher der Schrift in dem Sinne, daß man alle Vorſtellungen des neuen Teſtaments in das alte übertrug; denn hatte nicht dies mit jenem denſelben Verfaſſer? Die Bildung war noch nicht dahin gelangt, ein entſchwundenes Daſein in ſeiner geſchichtlichen Eigenthümlichkeit, und trotz dieſer individuellen Begrenzung als eine Manifeſtation der abſoluten Idee zu erkennen. Statt alſo die Geſchichte der Juden und ihrer Religioſität als den Durchbruch der chriſtlichen Religion zu ihrer an und für ſich beſtimmten Erſcheinung zu nehmen, ſah man von dieſem Unterſchiede weg, fand in den Jüdiſchen Schriften auch ſchon das Chriſtenthum offenbar ausgeſprochen, und entwickelte dieſe Enthüllung durch künſtlichere oder naivere Auslegung. Die allegoriſche, theils moraliſche, theils myſtiſche Deutung, welche die Alexandriner bereits durchführten, blieb auch dem Mittelalter eigen. Alles Leben ſollte Zeugniß der wunderbaren Geſchichte Gottes ſein. Nicht in Begebenheiten allein, auch in den Geſtirnen und Elementen, in den Steinen und Metallen, Pflanzen und Thieren, ſollte ſie ihr unverkennbares Abbild haben, und ſollte Nichts ſo ſehr Natur ſein, daß es nicht den ewigen, Alles ſchaffenden Gott auf irgend eine Weiſe ausſpräche. Von dieſem Standpunct aus hat man die Arbeiten anzuſehen, welche in den Klöſtern, beſonders in Fulda und St. Gallen, gemacht wurden. Ihm gemäß mußte Notker in den Pſalmen den Ausdruck des chriſtlichen Bewußtſeins, und Willeram im hohen Liede eine Allegorie vom Verhältniß Chriſti zur Kirche erblicken.

In unſerer Poeſie, welche in dieſer Sphäre häufig von Lateiniſchen Werken abhängig iſt, ſtellt ſich, wie wir oben ſchon andeuteten, das Göttliche zunächſt für ſich hin, wie es, wenn auch im Menſchlichen, dennoch frei iſt von demſelben. Wenn hier das Göttliche das Menſchliche in ſich verklärt, indem es in daſſelbe ſich herabläßt und mit ſich durchdringt, ſo iſt die andere Seite dazu die Erhebung und Reinigung des Menſchlichen zum Göttlichen, welche von dem Bewußtſein ausgeht, daß an und für ſich das Göttliche und Menſchliche daſſelbe, und daß ihr Unterſchied nur der endliche der Erſcheinung, nicht im Weſen oder in der Freiheit ſelbſt ſei; das vereinzelte Wunder macht das Verſchwinden dieſer Freiheit aus.

I.

Das Göttlich Menſchliche.

Indem die Kirche dem Heidniſchen vornehmlich durch das Dogma von der Menſchwerdung Gottes entgegentrat, war es an ſich nothwendig, daß ſich dieſe Idee als die fundamentale dem gläubigen Bewußtſein zuerſt poetiſch geſtalten mußte. Nicht mit ſich ſelbſt konnte es beginnen, nur mit der Anſchauung deſſen, durch welchen es ſeine höchſte Beſtimmtheit empfing. Unwillkürlich mußte ihm aber der Drang rege werden, ſich das Bild des Gottmenſchen als Totalität hinzuſtellen. Indem die verſchiedenen Evangelien von ihm Verſchiedenes berichten, ſollte dies Verſchiedene, da es einem Einzigen angehört, in eine Einheit zuſammengefaßt werden.

Die fränkiſche Ueberſetzung von Tatians Evangelienharmonie iſt bekanntlich eines der älteſten Denkmale unſerer Literatur. Nächſt ihr iſt wohl die Altſächſiſche, ebenfalls proſaiſche, aber alliterirende Evangelienharmonie von einem unbekannten Dichter eines der größten und vortrefflichſten Werke dieſer Art. Der Mönch Otfrid war es endlich, welcher mit beſtimmter, von ihm ſelbſt ausgeſprochener Entgegenſetzung gegen die Dichtung des Volkes eine Darſtellung der Geſchichte des Gottmenſchen unternahm, die auch durch Beobachtung des Reimes nichts von der gewohnten heimiſchen Form vermiſſen ließe und in den Sinn des Volkes einginge. Von poetiſcher Erfindung iſt hier nicht die Rede, wohl aber von der Kraft, eine ſo große Geſchichte gleichmäßig durchzuführen. Dies Gleichmaaß muß man dem Dichter eben ſo zuerkennen, als ſeine bis zur Härte gehende Kürze der erhabenen Würde ſeines Gegenſtandes angemeſſen finden. Was Otfrid zur Ueberlieferung der heiligen Schrift hinzugethan hat, ſind theils Ergüſſe ſeiner Andacht, z. B. über unſere wahre

Heimath, theils Reflexionen, in denen er die Bedeutung des Erzählten zu begreifen ſucht. Sie ſind von ſehr verſchiedener Art und von ſehr ungleichem Werth und am meiſten poetiſch da, wo ſie in's Lyriſche übergehn. Von einer ſeltſamen und eindringlichen Feierlichkeit iſt die Auslegung des Kreuzes, worin er eine mikrokosmiſche Concentration des Univerſums und dadurch in ihm als Zeichen die allmächtige Kraft findet, die ihm verliehen worden. Die Geſchichte ſelbſt behandelt er in einer lichten Folge in fünf Büchern. Im erſten erzählt er die wunderbare Geburt des Erlöſers, und die ſein Erſcheinen vorbereitende Lehre und Taufe des Johannes; im zweiten, wie Jeſus die erſten Schüler um ſich verſammelt und ſich der Welt durch Wunder und Lehre zuerſt verkündigt; im dritten, am wenigſten in ſich zuſammenhängenden, ſteht Chriſtus gleichſam ſtill, indem er allſeitig den Juden ſich wunderthätig, lehrend und beiſpielgebend offenbart; im vierten ſehen wir ihn in die bis dahin mehr äußerlich umſchleichende Verwickelung eintreten, wie er als der Prophet, Prieſter und König des göttlich geiſtigen Lebens vom irdiſchen Verſtande als ein die Hoheit Gottes Verhöhnender geopfert wird; aber der Gott im Menſchen ſtirbt nicht, ſondern erſteht im Sterben des Leibes nur auf, und ſo ſehen wir im fünften Buch ſeinen Durchbruch aus der Nacht des Grabes zurück in den Tag des Lichtes und ſehen ihn nach ſeiner Himmelfahrt die Erde mit dem Feuer hinter ſich laſſen, was er auf ihr angeſchürt hat. Auf ihr beginnt nun ſein Gericht, was der Dichter mit kräftigen Zügen malt, die zuweilen an das Weſſobrunner Gebet erinnern. Das Ganze ſchließt er mit einem herzlichen Gebet.

In den folgenden Jahrhunderten iſt bei uns bis auf Klopſtocks Meſſias nichts Aehnliches gedichtet. Den Kreuziger des Johannes Frankenſtein, die fünf Bücher Georgs Heckell von Kemnaht u. ſ. f. wird man uns nicht als Gegenbeweis anführen. Ein Hauptgrund für dieſen Umſtand mag wohl in der erfolgten größeren Verbreitung der heiligen Schrift ſelbſt liegen. Auch ſind wir bei einem Stoff, wo mehr die Wahrheit als die Schönheit intereſſirt, gegen die äſthetiſche Vollendung an ſich gleichgültiger, oder beſſer, iſt in einem ſolchen Fall die Wahrheit der unbedingte Maaßſtab der Schönheit. Die Aufgabe der Harmonie kann jetzt, wenn ſie nicht die Otfridiſche Sorgloſigkeit um das Vollſtändige und Genaue theilen will, ohne Kritik nicht zu Stande kommen, und fällt der Wiſſenſchaft anheim. Für die Poeſie iſt die Sache immer ſchwierig. Denn Hinzuerfundenes mögen wir nicht, weil hier ſogleich der Zweifel aufſpringt, ob Chriſtus auch wirklich ſo geredet und gehandelt haben würde, wie der Dichter ihn ſprechen und handeln läßt.

Nie wird hier die Kunſt mächtig genug ſein, das Gemüth ſo an ſich zu reißen, daß ihm jene reflectirende Aufmerkſamkeit ganz ausginge. Es war deshalb ein ganz natürlicher Gang, wenn die epiſche Poeſie der Kirche ſich ſpäter von Chriſtus abwandte und in Maria's Leben einen neuen Stoff fand, der ſchon darum für die bildende Phantaſie um ſo vieles geſchmeidiger war, je weniger ſich von ihm mit einer kirchlich ſanctionirten Tradition überliefert hatte. Es iſt nicht zu leugnen, daß die hier geſtattete Freiheit zu vielem Seltſamen hinführte. Auch ein gewiſſer Stupor, wie bei Maria das möglich geweſen, was bei jedem Weibe unmöglich iſt, zieht ſich durch alle Dichtungen von ihr hin, und das Wunder der unbefleckten Empfängniß feſſelte das Nachſinnen unaufhörlich an ſich. Das Mittelalter ſtellte die Erde als die erſte und Eva als die zweite Jungfrau vor. Eva war zugleich mit Bezug auf die Schöpfung aus der Rippe Tochter, Schweſter und Gattin Adam. Die Erde nun verlor ihre Jungfräulichkeit durch das Blut des erſten Mordes, Eva aber durch das Speiſen der verbotenen Frucht, welches eine Feige war. Maria aber, die dritte Jungfrau, gebar den zweiten Adam, welcher nicht ſündigte und dadurch die Macht hatte, den erſten aus dem Reich der Todten zu befreien, Weil alſo Gott als Chriſtus von der heiligen Magd geboren war, ſo ward dieſe ſelbſt rückwärts „die Reformerin von Adams und Eva's Fall". Die Spielerei, daß der Gruß Ave rückwärts Eva lautet, war dem damaligen Bewußtſein keine Spielerei; mit dieſem Ave habe der Engel Gabriel die Pforte des reinen Tempels erſchloſſen, in welchem Gott zuerſt als Menſch zu leben gewollt habe. Mit einem richtigen Tact ſtellte die Kirche Maria in ihrem Gebet als Fürbitterin ihres Geſchlechtes hin. Indem aber in Maria der ſinnlichen Erſcheinung nach eine gewiſſe Priorität vor der Erſcheinung des Erlöſers lag und dieſe durch ſie vermittelt war, auch in ihr ſchon der Abſprung begann, welcher ſie aus der Kette der ſündigen Zeugung heraushob, ſo dehnte die Phan-

taſie

taſie Maria's Bedeutſamkeit in's Unermeßliche, und die Zufälligkeit, daß ſie gerade den Heiland geboren, wurde zum Weſentlichen gemacht, als wenn nicht das Daſein des Weſens, ſondern das äußere Setzen ſeiner Exiſtenz das Vornehmſte ſei. Gott, ſetzte man voraus, müſſe die Maria geliebt haben, ſonſt hätte er ſie der hohen Ehre nicht gewürdigt, in ihrem Schooß zu leben und von ihr ſich gebären zu laſſen; ſie iſt alſo Braut und Gattin des Vaters; aber, indem ſie ihn nun wirklich gebiert, wird ſie auch ſeine Mutter und nun, meinte man, müſſe ſie als Geliebte den Vater, als Mutter ihr Kind beſtimmen können. So geſchah es, daß ſie als die abſolute Macht des Gemüthes angeſehen ward, als Centrum des Göttlichen, als die Königin der Himmel, welcher der König mit allen zehn Chören der Engel untergeordnet ſei. — Doch bewahrte die Poeſie in ihrer Maria die Vorſtellung des Göttlich-Menſchlichen immer würdiger, als manche Zweige der mönchiſchen Dogmatik, welche zu den lächerlichſten und ekelſten Vorſtellungen kamen, die durch den phantaſtiſch frommen Wahnſinn vieler Klöſter und durch die brennende Eiferſucht derſelben, in der Craßheit von Reliquien und Wundern es einander zuvorzuthun, die vorzüglichſte Nahrung fand, z. B. im Ruhm, von den Brüſten der Mutter Gottes leibhaftig geſäugt zu ſein.

Aus der Mitte des zwölften Jahrhunderts beſitzen wir ein Gedicht von Maria durch einen Geiſtlichen Werner, welches das Leben der heiligen Jungfrau bis dahin vorſtellt, wo ſie den Heiland geberen hat, was auch die eigentliche That derſelben iſt. Das Gedicht iſt gar nicht ohne Kunſt, gliedert ſich ebenmäßig in drei Theile ab, und verbindet die epiſche Ruhe mit dem Panegyriſchen einer bewundernden Andacht, welche ſich oft glänzend ausſpricht.

Das Gedicht des Karthäuſers Philipp, was auf einem Lateiniſchen Vorbilde beruhet, auch in's Plattdeutſche übertragen wurde, iſt in ſeiner Anlage nicht ſo kunſtreich, ſondern erzählt ſchlichter in einem unangehaltenen Fluß. Auch bleibt es nicht auf jenen Moment beſchränkt, welcher Maria ſo bedeutend macht, ſondern führt uns ihr ganzes Leben vor, von ihrer eigenen wunderumringten Geburt und Erziehung an bis zu ihrer Himmelfahrt hin. Wir ſehen ſie beſtändig als ein reines und frommes Mädchen mit einem Anflug unbeholfener Schwärmerei, der ihr recht gut ſteht. Eine beſonders ausführlich erzählte Begebenheit iſt hier die Vermählung Joſephs, wo des Herrn Engel genug zu thun haben, ſowohl der Maria ihre Beſtimmung zu enthüllen, als Joſeph's natürlichen Argwohn zu verſcheuchen. Von der Geburt Jeſu an wird Maria ſelbſt mehr paſſiv und zum Reflex der Geſchichte Chriſti. So lange das Kindlein noch ganz klein iſt, hat ſie noch mancherlei für daſſelbe zu thun, macht ihm ein Röckchen u. dgl. Aber bald entwächſt der Knabe ihren Händen und offenbart in mannigfaltigen, jedoch hier immer dem Charakter der ſpielenden Kindheit angemeſſenen Wundern ſein übermächtig Weſen. Faſt Alles finden wir in dieſem Abſchnitt erwähnt, was die Apokryphen des Neuen Teſtamentes von Chriſti Jugendleben erzählen und was ſelbſt in den Koran übergegangen iſt, z. B. das Geſchichtchen, wie der kleine Jeſus an einem Sabbath mit anderen Geſpielen Vögel aus Ton macht, und, von einem alten Rabbinen wegen dieſer Schändung des geheiligten Tages getadelt, die Thierchen lebendig wegfliegen läßt, indem er in die Hände klatſcht. Die Gewißheit des naiven Glaubens, der ſich in der ganzen Compoſition zeigt, breitet ein ſtilles und ſanftes Licht über Alles aus und zieht in ihre Unbefangenheit hinein. Spätere Gedichte hoben an Maria mehr den Schmerz hervor, welchen ſie durch das Leiden und Sterben ihres Sohnes erfahren mußte, und vorzüglich in manchen plattdeutſchen Darſtellungen des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts ſind die Martern und Betrübniſſe ihrer Seele rührend geſchildert.

Wandte ſich in dieſen Compoſitionen das Bewußtſein rückwärts, ſo in anderen auch vorwärts in die Zukunft; ſie ſchließen ſich noch in dieſe Sphäre ein, weil Chriſtus es iſt, der das Gericht über die Erde hält. Wie Sonne und Mond ihren Schein verlieren, wie die ſpielenden Sterne vom Himmel fallen, wie ſich die Brunnen der Tiefe gährend aufſchließen u. ſ. f. ſolche Vorſtellungen waren auch ſchon vor Alters bei uns ausgeſprochen, wovon die Eddiſchen Lieder, beſonders der Schluß der Völuspah, ein ſchönes Zeugniß geben. Jetzt aber ward auch völlig klar, daß das Kommen des menſchgewordenen Gottes, ſeine abſolute Erſcheinung in der Gegenwart, die Vernichtung alles Endlichen und durch ſie in der Zerſtörung des Böſen und ſeiner Feſſelung im Abgrunde die Wiederbringung und Heiligung aller Dinge ſei. Die Vorſtellung des Antichriſts war die Höhe, wo die Langmuth Gottes aufhören und ſein Zorn über das Böſe laut werden mußte. Funfzehn Zeichen gingen dieſem Untergange voran und die alten Sibyllen ſchon hatten von ihnen geweiſſagt. Man ſhielt ſich für ihre Darſtellung gewöhnlich an den Hieronymus. Das Gedicht eines Wiener Arztes am Ende des vierzehnten Jahrhunderts, Heinrich's von Neuenſtadt, von unſeres Herren Zukunft, iſt auch ganz nach dem Anticlaudianus des Scholaſtikers Alanus ab Inſulis gefertigt. Ueber das von Chriſtus ſelbſt im Evangelium des Matthäus und über das von Johannes in ſeiner Apokalypſe Gegebene ging man wenig hinaus, und muß bedenken, daß die Vorſtellung von der Vollendung des tauſendjährigen Reiches im Mittelalter eine Macht ausübte, welche die Aufklärung unſerer Zeit kaum glaublich finden würde, redeten nicht alle Chroniken mit der feſteſten Überzeugung davon. In dieſer Schwere und trüben Tiefe des vorgeſtellten Dogma's liegt vielleicht der Grund, warum das Gemüth es nicht bis zur Freiheit einer künſtleriſchen Compoſition hat überwinden können, denn poetiſch ausgezeichnet iſt keiner dieſer Verſuche. Auch über der allgemein verbreiteten Viſion des Ritters Tundal in Irland ſchwebt dies finſtere Gefühl; die Situation aber iſt gut erfunden. Tundal ſtirbt nämlich; allein am vierten Tage erwacht er wieder und offenbart nun, was ſeine unterdeß entführt geweſene Seele in den Sitzen der Verdammten und Seligen geſchauet hat.

II.

Das Menſchlich-Göttliche.

Die Vorſtellungen von Gott dem Vater als dem Schöpfer der Welt; von Gott dem Sohn, welcher die aus der Einheit mit Gott für ſich herausgetretene Welt wieder zum Vater zurückführt und durch die Aufhebung ihrer Entzweiung erhält; und vom göttlichen Geiſt, welcher eben ſowohl Vater als Sohn, d. h. welcher die wahrhafte Idee des Göttlichen ſelbſt iſt, ohne die weder der Sohn noch der Vater, wie auch er nicht ohne ſie verſtanden werden kann — dieſe Vorſtellungen ſind ein in ſich abgeſchloſſenes Syſtem, was ſeine Momente frei zu ſelbſtſtändigen Geſtalten aus ſich entläßt. So tritt uns denn aus dem göttlichen Leben beſonders der Gegenſatz des Guten und Böſen in ſeiner Nichtigkeit entgegen und erhebt ſich, weil er nun mit Reflexion behandelt wird, zu einer Bedeutung, welche er im Epos des Volkes nicht hatte. Auch im Epos des Göttlich-Menſchlichen iſt er noch nicht ſo groß, weil in ihm die Gottheit erſcheint, welche die Schuld der Menſchheit in Liebe wegnimmt, an ſich ſelbſt aber die ewig ſchuldloſe und eben dadurch die alles befleckte Daſein in ihr abſolutes Weſen reintegrirende Kraft iſt. Denn das Chriſtenthum, indem es durch ſein Grunddogma von der Menſchwerdung Gottes den Menſchen in Gott und Gott im Menſchen ſetzt, iſt die ächt anthropomorphiſtiſche Religion. In der Indiſchen verſchwand der Menſch in Gott als ein Nichts; in der Griechiſchen ſchrumpften die Götter endlich in der Energie des Selbſtbewußtſeins zu unmächtigen Schatten ein; in der chriſtlichen aber iſt Gott im Menſchen und der Menſch in Gott ſeiner ſelbſt ſich bewußt, und ſomit der eine wie der andere im anderen als er ſelbſt erhalten. Indem nun das Menſchliche nur im Göttlichen in ſeiner Wahrheit iſt, und nur im Menſchlichen das Göttliche in offenbar wirklicher Weiſe lebt, muß ſich in der Geſchichte des Gottmenſchen dieſe Einheit beſtändig manifeſtiren. Und weil der göttliche Geiſt als der Beweger dieſer ewigen Geſchichte die abſolute Freiheit und göttlich ſein ohne Freiheit unmöglich iſt, ſo beſtimmt ſich jene an und für ſich ſeiende Einheit Gottes mit dem Menſchen dazu, ein Proceß, ein Werden oder Verſöhnung zu ſein. Durch die Freiheit, welche den Einzelnen ſich ſeiner als eines Einzelnen bewußt werden läßt, entzweiet ſich der Menſch mit Gott. Das Bewußtſein aber, daß dieſe Entzweiung nur ein Schein der endlichen Natur und daß die Einheit mit Gott durchaus wieder zu erwerben ſei, iſt als Princip des Lebens der Glaube, welcher weſentlich den Gedanken der abſoluten Freiheit enthält, daß das natürliche Bewußtſein ſich aufheben und Golgatha immer die Geburtsſtätte des in ſich unendlichen Geiſtes werden müſſe.

Doch iſt die Erringung ſeiner göttlichen Freiheit dem Menſchen ohne Schmerz nicht möglich. Indem er den göttlichen Geiſt als ſein Weſen oder als ſeinen Geiſt erkennt, muß er den Schmerz leiden, das Menſchliche für ſich als getrennt vom Göttlichen auch als das Endliche und Nichtige zu wiſſen, deſſen er ſich zu entäußern habe. Aber im Stande dieſer Erniedrigung, im Gefühl dieſes Widerſpruchs, ſoll er nicht ſtehen bleiben. Der Schmerz iſt nur das Moment des Opfers, und der Leichnam, wenn er vom Kreuz genommen, bleibt nicht im Grabe zur Verweſung liegen. Dieſes Verſtummen des Lebens iſt nur die Spitze ſeines tiefſten Inſichgehens und der innerſte Wendepunct zur Offenbarung ſeiner Ewigkeit. Daher iſt der Schmerz im Abthun des Irdiſchen mit Ergebung zu dulden. Das Herz wird brechen, aber aus ſeiner Zerknirſchung wird der Geiſt ſeine unſterbliche Freiheit und ihre unwandelbare Seligkeit als die ſchöne und immer gewiſſe Frucht zurücknehmen. Das Leben als den Umfang alles Endlichen zu geben von ſich ſelbſt, ohne daß es genommen würde, iſt das Rechte.

Und ſo lang' du dies nicht haſt,
Dieſes ſtirb' und werde,
Biſt du nur ein trüber Gaſt
Auf der dunkeln Erde.

Von dieſem Princip des Glaubens an die Wahrheit der chriſtlichen Religion aus entwickelte ſich die Poeſie der Legende, gleichſam als eine freie und loſe Fortſetzung der heiligen Schrift. Was die Geſchichte Chriſti und der himmliſchen Jungfrau in erhabenen Zügen enthält, das entfaltete ſich durch ſie auch im gewöhnlichen Leben. Die Heiligen und Märtyrer ſind dieſe großen Menſchen, welche ihr irdiſches Daſein zur Einheit mit dem göttlichen zu erheben keinen Kampf ſcheueten. Weil mit ihnen alle Verhältniſſe des Lebens in das Gebiet der Heiligung eintraten, erzeugte ſich eine unendliche Menge Erzählungen, von denen wir nur die

Hauptgruppen charakteriſiren wollen. Sie unterſcheiden ſich dadurch von einander, daß ſie theils mehr theoretiſch theils mehr praktiſch ſich verhalten, oder eine Vereinigung des Theoretiſchen und Prakiſchen anſtreben.

---

a) Das theoretiſche Element.

Unter den Legenden, welche ein die Handlung überwiegendes Intereſſe an der Erkenntniß des Glaubens nehmen, ſteht die von Barlaam und Joſaphat durch Rudolf von Montfort im dreizehnten Jahrhundert voran. Dieſer Dichter wäre wohl ein weibliches Genie zu nennen, inſofern man an ihm nicht gerade eigene Productivität, aber deſto mehr Fähigkeit bemerkt, ein Gegebenes geſchickt und bis zum größten Schein der Selbſtſtändigkeit nachzubilden. Die großen Muſter, welche er ſchon vor ſich hatte, machten ihm eine leichte und wohltönende Sprache möglich, die ſich in den vielen und umfaſſenden Werken, die er unternahm, ziemlich gleich zu bleiben ſcheint. Jene Legende brachte der Abt Wide von Capelle aus dem Morgenlande mit ſich, wo ſie ſchon ſeit mehren Jahrhunderten in der Morgenländiſch-Griechiſchen Kirche bekannt war. An ſich ſelbſt ſpiegelt ſie den mönchiſchen und dialektiſchen Geiſt der Byzantiniſchen Kirche ab, indem ihr Inhalt nichts anders, als die vollſtändige Apologie der chriſtlichen Religion in ihrem Verhältniß zu den anderen Religionen iſt. Der Bau der ganzen Legende zeugt von der ruhigſten Ueberlegung; jedes Moment iſt in ſeiner Beziehung zu allen übrigen gefaßt und daher iſt nichts überflüſſig und langweilig.

Avenier, ein reicher und mächtiger Indiſcher König, verfolgt die Chriſten mit Grauſamkeit. Doch wird ſogar einer ſeiner geliebteſten Fürſten, Barachias, Chriſt. Als dem König nach langem Hoffen endlich ein Sohn geboren wird, nennt man ihn nach dem Rath der Fürſten Joſaphat und die Wahrſager prophezeien, daß er zum chriſtlichen Glauben übergehen werde. Nun erneuet ſich der alte Gang des Schickſals: Avenier läßt nämlich einen Palaſt erbauen, um in ihm ſeinen Sohn fern von der Welt und jedem Einfluß des Chriſtenthums zu erziehen. In aller Weisheit wird er unterrichtet und entwickelt einen ſo ſcharfſinnigen Verſtand, daß er ſeine Lehrer mit ſeinen Fragen oft in Verlegenheit ſetzt. Auf dringendes Bitten verräth ihm einer derſelben den Grund ſeiner Einſchließung und Avenier geſtattet dem bittenden Sohn mehr Freiheit, den die entgegentretende Welt im Innerſten befremdet und Räthſel in ihm aufregt, welche Niemand zu löſen vermag. Da ſendet ihm Gott, um ſeinen Durſt nach Erkenntniß zu löſchen, den alten Weiſen Barlaam, der bisher auf der Inſel Senaar gelebt hat. Als Juwelier erſcheint er vor dem Palaſt, will aber ſeinen köſtlichſten Stein nur dem Prinzen ſelbſt zeigen. So findet er Eingang zu ihm und deutet ihm nun den Edelſtein als das Chriſtenthum, eröffnet ihm ſeine Sendung, trägt ihm die Schöpfung der Welt, die Geſchichte des Iſraelitiſchen Volkes, die Weiſſagungen vom Meſſias, die Geburt und Wunder, den Tod und die Auferſtehung Chriſti in kurzen Umriſſen vor. Weiter erklärt er ihm die Taufe, die Zuverſicht des Guten, die Unſterblichkeit, das jüngſte Gericht und die göttliche Barmherzigkeit, welche den verlornen Sohn wieder aufnimmt. Seines Vaters wegen erzählt er ihm mehre Gleichniſſe, von einem ungläubigen König und ſeinem gläubigen Rathgeber, die zu einem armen Mann kommen, der in der größten Dürftigkeit mit ſeinem Weibe in einer Höhle glücklich lebt, bei welcher Gelegenheit der Rathgeber ſeinen König für das Chriſtenthum gewinnt. So könne auch Joſaphat ſeines Vaters Vater werden. Dem fügt er noch die Parabel von einem Fürſtenſohn hinzu, der dem Hof entflieht, zu einem armen Alten kommt und deſſen Tochter heirathet; Joſaphat iſt der Fürſtenſohn, Barlaam der Alte, die chriſtliche Lehre die Tochter. — Der Jüngling iſt auf's Höchſte erregt, empfindet tief die Nichtigkeit der Welt, läßt ſich taufen und nimmt das Abendmahl.

Aber des Königs Diener, beſonders der höchſte Rath, Zardan, bemerken die Unterhaltungen nicht ohne Unruhe. Auf Joſaphats Wunſch nimmt Zardan kurz vor Barlaams Abſchied ſelbſt Theil, ſieht ſich aber gedrungen, dem Könige zu entdecken, was hier vorgegangen. Um es wieder zu vernichten, ſchlägt Arachis vor, einen gewiſſen Nachor, der mit Barlaam große Aehnlichkeit hatte, die Stelle deſſelben in einem gelehrten Wettſtreit über die Wahrheit der chriſtlichen Religion vertreten zu laſſen; ſähe nun Joſaphat dieſen vermeintlichen Barlaam von den weiſen Meiſtern beſiegt, ſo werde er wohl von ſeinem Glauben abſtehen. Der wirkliche Barlaam wird überall von Arachis und deſſen Begleitern umſonſt geſucht, und die Mönche der Wüſte ſterben lieber den Märtyrertod, um ihren Bruder nicht zu verrathen. Nachor wird ſcheinbar als Barlaam gefangen. Avenier mühet ſich vergeblich, den Sohn zu den alten Göttern zurückzuführen, und kündigt ihm nun den bevorſtehenden Kampf als das entſcheidende Urtheil an. An dieſem feierlichen Tage erſcheint Nachor und Barachias auf Seiten Joſaphats. Aber indem dieſer ſeinen Vater noch einmal an die Bedingungen des Ganzen erinnert und kürzlich die ihm von Barlaam vorgetragene Lehre noch einmal wiederholt, wird Nachor plötzlich für das Chriſtenthum gewonnen und vertheidigt deſſen Sache mit ſo unwiderſtehlichem Eifer, daß Chaldäer, Griechen, Aegypter und Juden ſiegreich widerlegt werden. Der Kampf iſt geendet und Joſaphat eben ſo erfreuet, als Avenier erzürnt. Die Prieſter wenden ſich an den Zauberer Theodas, welcher den König wieder für die alten Götter gewinnen ſoll. Auf ſeinen Rath läßt der König ſeinem Sohn die ſchönſten Jungfrauen zuführen. Durch anhaltendes Gebet ſucht ſich Joſaphat gegen dieſe lockende Umgebung, beſonders gegen die verführeriſchen Reize einer gefangenen Syriſchen Königstochter zu ſchützen. Auch durch Teufel, die er abſendet, beſtürmt Theodas den Jüngling, der ihn aber endlich in einer Unterredung in Gegenwart ſeines Vater ſo überzeugend beſtreitet, daß Theodas in ſich geht, in den Wald eilt, ſeine Zauberbücher verbrennt und von dem nämlichen Prieſter ſich taufen läßt, der auch Nachor getauft hatte.

Nun theilt der Vater das Reich mit ſeinem Sohn der ſogleich in ſeinem Antheil das Chriſtenthum ausbrei tet, Kirchen erbauet, Geiſtliche einſetzt, und nach dem Muſter Davids in Allem ſo gerecht als glücklich iſt. — Avenier dagegen wird immer unglücklicher, empfindet nach und nach Reue und wird durch dieſe Stimmung getrieben, ſich ſeinem Sohn zu entdecken, der Gott dafür dankt, und den Vater im Glauben unterrichtet, welcher endlich mit ſeinem ganzen Gefolge Chriſt wird, ſeinem Sohn das ganze Reich zur Regierung übergiebt, ſich in die Einſamkeit zurückzieht und noch vier Jahr in der Einſamkeit lebt, von Joſaphat in ſeinen Seelenängſten getröſtet. — Nach der Beſtattung und Beklagung des Vaters äußert Joſaphat in einer feierlichen Verſammlung den Wunſch, die Krone niederzulegen. Die Fürſten ſind dagegen, aber Joſaphat entweicht heimlich und empfiehlt in einem zurückgelaſſenen Brief den Barachias zu ſeinem Nachfolger. Zwar holen ihn die Fürſten wieder ein, allein er bleibt bei ſeinem Vorſatz, der Regierung zu entſagen, worauf Barachias gekrönt wird und die Huldigung empfängt. Joſaphat ermahnt Alle noch einmal, nimmt Abſchied, entkleidet ſich alles königlichen Schmuckes, wandert in die Wüſte und wird in ſeiner Einſamkeit häufig vom Teufel beunruhigt. — So lebte er zehn Jahr und übte ſich in allen fünf Kaſteiungen. Da fand er ſeinen Barlaam wieder, der ihn anfangs nicht erkannte, weil er vom Drangſal der Verſuchungen körperlich ganz entſtellt war. Nun lebten beide, gemeinſam faſtend, und im Gebet ſich übend, lange zuſammen, bis Barlaam zu ſiechen anfing. Jetzt folgen Ermahnungen, gemeinſchaftliche Meſſe und nun ſtirbt Barlaam nach einem innigen Gebet. Joſaphat begräbt ihn und betet an ſeinem Grabe. Darauf ſtirbt er auch, nachdem er fünf und dreißig Jahr in der Wüſte zugebracht hatte. Ein Mönch begräbt ihn und verkündet ſeinen Tod dem Barachias in Indien, welcher mit den Fürſten nach Senaar reiſet, die heiligen Leichname abzuholen. Wunder geſchehen am Grabe der beiden Heiligen und der König läßt ihre Geſchichte zum ſteten Gedächtniß aufſchreiben. —

Wir ſehen hier offenbar eine Darſtellung des göttlichen Lebens, wie es ſich im Geiſt der mönchiſchen Askeſe ausbildete. Das Ewige iſt hier dem Vergänglichen ſo entgegengeſetzt, daß es nur als Abſtraction von demſelben, nicht als ſeine wiedergebärende Durchdringung exiſtirt. Weil in der rauhen Wirklichkeit, im Sinnlichen Alles vom Tode ergriffen iſt, ziehen ſich Barlaam wie Joſaphat von jeder Weltlichkeit in ſich zurück, denn nur in ſich ſelbſt, in ihrem Vorſtellen und Denken finden ſie die überſinnliche Welt. Das Weſen iſt für ſie nur im Gedanken wahrhaft da, außerdem iſt nur das Endliche, was, auf das Nichtſein von Raum und Zeit eingeſchränkt, immer als ein Schein verſchwindet. Daher iſt ein wirklicher Zorn gegen das ſinnliche Daſein im Gedicht und die Ertödtung dieſer an ſich todten Seite des Lebens eine ſeiner tiefſten Empfindungen. Weil gegen die unmittelbare Beſchäftigung mit Gott alles andere Thun ohne Werth iſt, ſo dehnt ſich das Princip der Entäußerung des Irdiſchen auf Alles aus, was nicht geradezu eine Erfüllung mit jener Andacht zu gewähren ſcheint. Nicht mäßig nur wird gelebt, ſondern im Faſten wird der Mangel der Natur angeſpannt und in der Kaſteiung der Körper durch Qual gemartert, um die Kraft der Verachtung des Leiblichen mit der That zu beweiſen; nicht eine vernünftige Ehe wird geführt, in deren erquickender Gemeinſchaft das wilde Gähren des Naturtriebes verſtummte, ſondern jede Beziehung auf das Weib wird als eine Verunreinigung durch die Materie ſtreng vermieden; nicht das Handeln im Intereſſe eines Volkes wird angeſtrebt, vielmehr flieht der Geiſt das breite Spiel der weltlichen Mächte als eine Eitelkeit, um ſich in die einſame Anſchauung des an und für ſich Seienden zu vertiefen. Joſaphat, der den Künſten der weiblichen Verführung widerſtanden, verläßt endlich ſein Reich im fünf und zwanzigſten Jahr ſeines Lebens, um in der Abgeſchiedenheit der Einöde das Heil ſeiner Seele zu beſorgen. Barlaam beſonders iſt das Ideal eines ſo iſolirten, von allen objectiven Banden abgelöſ'ten Lebens, welcher nun den Joſaphat nach ſich zieht und zu ſeiner abſtracten Höhe hinaufbildet. Ahnungsvoll tritt dieſer Jüngling in die Welt; ein Thron wartet ſeiner und alle irdiſche Luſt winkt ihm; aber ſein ernſtes Gemüth befeſtigt ſich bald in dem Lehrer Barlaam, durch deſſen Unterricht Gott ihn begnadigt. Da begründet er die wahre Religion in ſich, tritt dann mit dem anders geſinnten Vater in Kampf, löſ't die übrigen Religionen für die erkennende Einſicht in ihr Nichts auf, führt den Beweis von der Göttlichkeit und Einzigkeit des chriſtlichen Glaubens, wird der Stifter deſſelben in ſeinem Reich und erwirbt den Preis eines Märtyrers. Wer erblickt nicht in dieſem conſequenten Charakter die Verklärung des Mönchthums überhaupt und wer begreift nicht hieraus, wie ſehr dieſe Dichtung dem Mittelalter zuſagen mußte? Wirklich iſt Barlaam und Joſaphat über ausbeliebt geweſen und verdiente es auch ſo wohl durch die Reinheit der Geſinnung, in welcher es die Entfremdung vom Irdiſchen behandelt, als auch durch die vielen ſchönen Parabeln, die es wie eine Perlenſchnur zuſammengereihet hat. Viele von dieſen gehören dem Neuen Teſtament, andere älteren Quellen an. Die Grundanſchauung des Gedichtes, wie der unentfliehbare Tod allem Endlichen gewiß und das Leben nur ein ſtetes Einlernen, Begreifen und Ueben des Sterbens ſei, iſt in der Allegorie vom Mann in der Grube am gelungenſten dargeſtellt. Ein Mann, von einem Thier verfolgt, fällt in eine Grube und hält ſich an einem Bäumchen feſt. Zwei Mäuſe, eine ſchwarze und eine weiße, kommen aus der Wand wechſelsweis heraus und nagen an den Wurzeln des Strauchs. Dem Mann gegenüber ſtrecken vier Schlangen aus der anderen Seite der Grube ihre Häupter gierig hervor; zu ſeinen Füßen aber im Grunde wartet ſchon ein Drache mit aufgeſpertem Rachen auf den bald Fallenden. Der Mann verharrt in ſeiner kümmerlichen Schwebe und nährt ſich von etwas Honig, der zuweilen vom Baum herniederfällt. So iſt der Menſch, vor dem Tode fliehend, in der Grube der Welt wie eingefangen. Das Bäumchen iſt das Leben des Einzelnen, woran der lichte Tag und die ſchwarze Nacht unaufhörlich freſſen, ſo wie die vier Elemente am Menſchen zehren; in der Tiefe aber wartet das Nichts, der alles verſchlingende Drache, und das einzige Labſal in dieſer grauenvollen Lage ſind einige Tropfen leichter und momentaner Süßigkeit der Weltluſt.

Wenn in dieſer Legende alle nicht chriſtlichen Religionen von der chriſtlichen überwunden werden, ſo hat ſich die Legende vom heiligen Sylveſter hauptſachlich auf die Betrachtung der Jüdiſchen Religion in ihrem Verhältniß zur chriſtlichen geworfen. Der Urſprung derſelben iſt in der Lateiniſchen Kirche zu ſuchen. Deutſch wurde ſie von dem allſeitigen und unermüdlichen Konrad von Würzburg, der auch die Legende vom heiligen Alexius u. a. bearbeitete, in einer anmuthigen, klaren Sprache gedichtet. Die geſchichtliche Seite iſt bei ihr weniger intereſſant als die theologiſche. In jener iſt der Hauptinhalt, wie der Papſt Sylveſter den römiſchen Kaiſer Conſtantin, als er an einem unheilbaren Ausſatz leidet und ſchon, nach dem Rath ſeiner Aerzte, in Kinderblut zu baden im Begriff iſt, durch die Taufe von ſeiner Krankheit befreiet. Aus Dankbarkeit dafür wird er Gründer der Hierarchie. Seine Mutter Helena dagegen eifert für das Judenthum und kommt, unzufrieden mit der Bekehrung, von Jeruſalem nach Rom, in Begleitung einer Menge Jüdiſcher Theologen. Doch Sylveſter allein widerlegt alle ihre Beweiſe, die ſie bald aus der Schrift, bald aus der Vernunft hernehmen, in gelehrten und ſcharfſinnigen Erörterungen. Endlich aber wird der Knoten durchgehauen, indem der Papſt das Wunder eines der Juden überſiegt. Dieſer wirft nämlich einen unheuren Stier durch Nennung eines einzigen magiſchen Namen todt zu Boden. Aber wenn der falſche Glaube wohl die Macht hat, zu tödten, ſo hat er doch

nicht

nicht die, lebendig zu machen. Daher zeigt die wahrhafte Religion ihre Größe, indem ſie das Abgeſtorbene am Urquell des Lebens wieder entzündet. Sylveſter erweckt den Stier durch ein Gebet wieder, und nach dieſem praktiſchen Beweiſe läßt ſich nun völlig überzeugt ſowohl Helena als der mitgekommene Schwarm der Juden taufen.

Nicht gegen andere Religionen gewendet, ſondern im Chriſtenthum ſtehen bleibend, iſt die Legende von den beiden Johannes durch Heinz von Conſtanz. In geſchickter und deutlicher Entfaltung erzählt ſie, wie von zwei Kloſterjungfrauen die eine den Täufer, die andere den Jünger Johannes ausſchließlich verehrte. So oft ſie einander begegneten, geriethen ſie über den Unterſchied ihrer Heiligen in Streit und wollte jede den ihrigen voranſtellen. Da erſchienen in Einer Nacht die Heiligen ihren Verehrerinnen und belehrten ſie in einer weitläufigen Expoſition über ihr Unrecht, weil nicht ihr Liebling, ſondern der andere Johannes der größere ſei. Am folgenden Tag kamen die Nonnen in der Kirche zuſammen, fielen vor einander nieder und baten ſich ihr bisheriges Betragen ab. Weil aber jede daſſelbe ſagte, geriethen ſie in eine komiſche Colliſion mit einander, bis die Priorin ſie vernahm und das Wunder der Viſion ſich zum Staunen Aller entdeckte. Die dogmatiſche Erläuterung über die Eigenthümlichkeit der beiden Johannes iſt in einer anſteigenden Progreſſion gar nicht ohne Schwung.

Wie wir ſchon bemerkten, reizt die chriſtliche Religion das Denken unmittelbar durch die Widerſprüche auf, welche ſie in das Bewußtſein bringt; in dieſem Reiz liegt aber für die Poeſie nothwendig eine verderbliche Hemmung, ſo lange ſie die allgemeinen Vorſtellungen noch nicht zu individuellen Geſtalten zuſammenzufaſſen und ihre Transſubſtantiation in Fleiſch und Blut vorzunehmen vermag. In Barlaam und Joſaphat iſt dies wirklich geſchehen; im Sylveſter iſt das Epiſche an ſich untergeordnet und wiegt die theologiſche Dialektik bei weitem vor; auch die Legende von den beiden Johannes läßt das Dialektiſche ſo bedeutend hervortreten, daß die Nonnen in ihrer Beziehung auf einander faſt nur Einrahmung des dogmatiſchen Gemäldes werden. Analog darin iſt das altplattdeutſche Gedicht von den im Mittelalter ſo berühmten Reiſen des heiligen Brandanus. Dieſer lieſ't nämlich in einem Buch ſo viel Wunderbares von der Welt, daß er nicht länger zweifelt, es ſeien phantaſtiſche Lügen und das Buch unmuthig in's Feuer wirft. Da befiehlt ihm aber Gott, in einem Schiff eine Reiſe zu machen und ſich mit eigenen Augen von der Wahrheit jener ſo unglaublich ſcheinenden Dinge zu überzeugen. Brandanus fährt nun aus, ſieht die Wunder der Welt, ſchaut ſogar in die Hölle und ſchreibt nach ſeiner Rückkehr Alles getreulich auf, Gottes Allmacht und unbegreiflich Weſen anerkennend.

Ganz in Reflexion übergehend iſt die Legende von der heiligen Martina durch Hugo von Langenſtein. Dieſe heilige Jungfrau wurde zu Rom vom Kaiſer Alexander ihres Glaubens wegen mit ein und zwanzig Martern zu Tode gepeinigt. Der Dichter hat ihrer nur eilf beſchrieben, vielleicht weil er, hier anlangend, ſeinen Ideenvorrath bereits erſchöpft hatte. Denn ſein weſentliches Intereſſe hat er an der Contemplation. Kenntniß des Lebens und ſinnreiche Vergleichungen weiß er in einer flüſſigen Sprache vorzutragen. Aber er wiederholt ſich auch, z. B., in der Allegorie, daß die Kleider Martina's die Tugenden ſind, und verletzt das äſtetiſche Gefühl durch gänzlichen Mangel an Einheit, indem ſeine beſchaulichen Betrachtungen von der Welt und ihrer Luſt, vom Himmel und ſeiner Seligkeit dem Zufall anheim gegeben ſind; nur die andächtig ſpeculirende Stimmung des Dichters ſcheint das zuſammenhaltende Band der vielen Sentenzen und Parallelen zu ſein.

b) Das praktiſche Element.

Was auch ſchon in der theoretiſchen Legende, jedoch in untergeordneter Weiſe, da iſt, das tritt in der praktiſchen bei weitem ſtärker hervor, das Wunder. Ueberhaupt iſt es der Brennpunct der Legende, weil in ihm das Göttliche für den Menſchen ſich baar auslegt und die Anerkenntniß ſeiner Exiſtenz halb gewaltſam verlangt. Der Menſch, eingebunden in den Wechſel des Seins und Nichtſeins, will jetzt, daß dies Sein nicht ſei, und wieder, daß jenes Nichtſein ſei, und wird in dieſem Gegenſatz oft ſo ungeduldig, daß er, die Vermittelung über Bord werfend, ſeiner Freiheit vergißt, und das erwünſchte Gut, wie in der Zauberei geſchieht, unmittelbar erſchaffen möchte. Grund der Handlung iſt in der Legende, daß das Selbſtbewußtſein, durch den lauteren Gedanken mit dem einzig wahren Gott geeinigt, unbezwinglich ſei. Wie er an ſich die Einheit von Allem und deswegen jedes Einzelne nicht Er, ſondern ein von ihm Verſchiedenes iſt, ſo offenbart er eben darum ſeine Macht auch in der Setzung des Einzelnen. Die Vorſtellung dieſer alldurchdringenden und ſchöpferiſchen Freiheit Gottes verſchiebt ſich freilich in manchen Legenden zur Wilkür, wo dann die Manifeſtation des Göttlichen zufällig und von einem reellen Grund entblößt wird. Doch bleibt das Wunder die Spitze des Offenbarens, weil es den Uebergang des unendlichen Gottes in die Form der endlichen Erſcheinung am ſchlagendſten enthält; denn ſein Begriff iſt, daß der vom Verſtand als nothwendig gewußte Cauſalnexus ausbleibt und vielmehr deſſen Gegentheil aus der Kraft des primitiven Lebens ſich einſtellt. Je weniger daher der Menſch den Gedanken der Freiheit ertragen kann, je lieber möchte er jede geiſtige und natürliche Verlegenheit, in die er geräth, nicht im Kampf mit ihr, ſo daß ihr Verſchwinden wirklich ein Werk der Freiheit wäre, ſondern durch einen unmittelbaren Act des abſoluten Weſens vernichtet, und ſo ohne ſein Zuthun über die peinliche Gegenwart des beſtehenden Unglücks ſich hinweggehoben ſehen. Aber das einzig wahre Wunder iſt die Freiheit und deswegen iſt der Wunderglaube nur da erfreulich, wo er auch einen Sinn in ſich ſchließt, und das Wunderbare nicht blos im Magiſchen und in der Abſurdität geſucht wird, recht außerhalb des gewöhnlichen Geſchehens zu liegen.

Das praktiſche Element der Legende, die thätige Liebe, ſetzt ſich das theoretiſche, den erkennenden Glauden, voraus. Die Legende vom heiligen Georg ſteht hier voran. Wenn in Barlaam und Joſaphat die Sehnſucht, das ewige Leben immer und unvermiſcht zu trinken zu geben, Alles geſtaltet und mit wirklich künſtleriſchem Sinn conſequent entwickelt hat, ſo können wir hier nicht eine ſo umſichtige Behandlung, am wenigſten zu Anfang des Gedichtes, aber eine begeiſterte und bildreiche Darſtellung loben. Barlaam iſt ungefähr anzuſehen, wie der Byzantiniſche Bauſtyl, einfach und auch in der Verwickelung glatt. Im Georg bricht, wie in der Gothiſchen Architectur, ein Drang hervor, die ſcharfgegliederten und ruhigen Maſſen der großen Verhältniſſe auch im Einzelnen mit Leben zu begrünen und himmliſche Figurationen, Blumen und Thiere daraus entquellen zu laſſen. Wenn Barlaam die Ruhe des anſchauenden und in ſeiner ſtrengen Uebung mit Nüchternheit nachſinnenden Gemüthes darſtellt, ſo dagegen Georg die Gewalt eines barſchen Charakters, welcher ſein Höchſtes durch die größte Härte zur Anerkennung bringen will. Bei Barlaam ſteht die Neigung zur Einkehr in ſich ſelbſt und damit in Gott oben an und alle Thätigkeit nach Außen hin bezweckt nur die Bereitung der Stätte, wo das Innere ungeſtört ſeinen andächtigen Flug verfolgen könne. Im Georg iſt dieſe Grundlage der Einheit mit Gott ſchon da; er will Gott nicht als Gegenſtand des Wiſſens ergründen und nicht in der Verborgenheit einer Wildniß ihm dienen, ſondern, indem er der falſchen Religion mit Troz entgegentritt, will er vor aller Welt beweiſen, daß er der wahre Gott iſt. Daher hat man hier nicht ſowohl an ein dialektiſches Streiten des Gedankens, als an die Tapferkeit des ſeinen Glauben feſthaltenden Willens, oder, wie man richtiger ſagen könnte, ſeinen Willen durchſetzenden Glaubens zu denken. Barlaam und Georg verhalten ſich, wie ein hinter hohen Mauern ablegener, die Betrachtung einladender Kloſtergarten zum Geräuſch eines öffentlichen Gerichtes, wo Frage und Antwort laut an einander ſchlägt.

Es iſt nicht zufällig, wenn die Legende vom Georg ſich im Abendlande anders, als in ihrer Heimath geſtaltete. Urſprünglich ſtammt auch ſie aus der Byzantiniſchen Kirche, nach deren Sage Georg ein Kleinaſiatiſcher Tribun war. In der Lateiniſchen Kirche trat zu den Thaten des Ritters bald der Drachenkampf hinzu, weil er nach der Germaniſchen Weltvorſtellung ohne dies Moment gar nicht das bewährende Siegel der ſiegenden Kraft gehabt hätte; ſelbſt in der oben berührten Legende vom Sylveſter muß der Papſt einen Drachen in der Höhle des Tarpejiſchen Felſens mit einem Spruch überwinden, welchen ihn der heilige Petrus lehrt. Georg wurde zum Patron der Reichsritterſchaft erhoben und zeichnet in dieſer Stellung ungefähr die der Germanen zum Chriſtenthum. Die alte Welt nahm daſſelbe auch in ſich auf, war aber ſchon zu morſch und welk, als daß ſie es hätte zur allgemeinen Wirklichkeit vollführen können. Dies übernahmen die Germanen, fixirten es mit der Schärfe des Schwertes und machten den Schlangentödter Georg zum wiedergebornen Sigfrid. Nach Deutſchland kam die Legende aus dem Franzöſiſchen des Wilhelm von Narbonne, wornach Reinbot von Doren ſie dichtete. Zwar kann man ihn nicht gerade auszeichnen, muß ihm aber den Ruhm eines fleißigen Arbeiters gönnen, der ſichtbar in ſeiner Bildung dem Studium Wolframs von Eſchenbach viel zu danken hat. Mit einem richtigen Tact hat er ſich weniger die Erzählung der Martern, als die dogmatiſche Erörterung und lyriſche Ergießung angelegen ſein laſſen. Das Gedicht verknüpft dem Inhalt nach eigentlich zwei Zeiten, die der älteren Chriſtenverfolgung unter den Römiſchen Kaiſern mit der der Kreuzzüge; beide laufen in einander, wie wir dieſe doppelten Elemente, des Griechiſchen und Germaniſchen, ſchon bemerklich machten; das ritterliche Thun ſteht voran und das freie Leiden folgt ihm.

Georg wird als Markgraf von Paläſtina vorgeſtellt, obwohl das Gedicht ihn auch noch zuweilen Tribun nennt. Schon bei ſeiner Geburt ſtrengte ſich das ganze Univerſum an; dieſe hier eingeſetzte allgemeine Vorſtellung, wie Geburt und Tod großer Individuen, weil ſie mit allem Leben in der engſten Verbindung ſtehen, auch das Weltall erſchütternd in ſich zuſammenziehen, daß neue Sterne erſcheinen, daß die Sonne ſich verdunkelt und die Erde erbebt, iſt mit Feuer ausgeführt. Georg theilt ſich mit ſeinen Brüdern, Theodorus und Demetrius, im Kampf gegen die Heiden. Er wählt Kappadocien, ſie wählen Spanien zum Schauplatz ihrer mannigfaltigen Thaten. Ein Engel bringt dem edlen Ritter ein weißes Banner mit einem blutrothen Kreuz, was er immerſiegend führt, bis er nach fünf ruhmgekrönten Jahren ſeinen zurückgekehrten Brüdern die eroberten Länder übergibt. Hier iſt Georgs

Rede, in der er den Himmel, beſonders ſeine ſelige Königin ſchildert, im Strom einer dithyrambiſchen Viſion; mit hinreißender Gewalt thut er ſeinen Brüdern, die ihn nicht gerne von ſich laſſen wollen, die Nothwendigkeit dar, dem göttlichen und ewigen Leben das irdiſche und vorübergehende zu widmen, indem nur das Opfer von dieſem die Gegenwart von jenem erzeuge. — Nun geht er an den Hof des Kaiſers Dacian, der zugleich mit Diocletianus und Maximinianus das Reich regiert, entdeckt ſich als Chriſt und fordert ſo die öffentliche Meinung gegen ſich auf. Bald wird er auch ergriffen und in's Gefängniß geworfen, verläßt aber den Glauben nicht, daß er ſich wie ein Gefäß der Ehre des in ihm wirkenden Gottes zu verhalten habe. So duldet er viele Jahre lang die ſchwerſten Leiden, wird aber von Gott beſtändig erhalten, um den Heiden durch dies unverwüſtliche Leben einen Argwohn gegen ihren Glauben zu erregen. Der Ausdruck dieſes Widerſpruchs ſind hauptſächlich die Wunder, welche als unmittelbare Manifeſtation des ſchöpferiſchen Princips dem an den Zuſammenhang von Urſach und Wirkung gewöhnten ſinnlichen Verſtand imponiren. So glänzt Georg im finſtern Thurm ſeines Gefängniſſes mit der Klarheit des Sonnenlichts; ſo macht er mitten im Winter eine dürre und faule Säule blühend, wie zur Maienzeit, daß die Vögel kommen und ſich ſingend auf ihre Zweige ſetzen; als der neugierige Hof vom ſeltſamen Ereigniß durch den Augenſchein ſich belehren will, läßt er Alles in die alte Kahlheit zurückſchwinden; mit wunderbarer Speiſe ernährt ihn der heilige Geiſt, indem ihm ein Material, gleichſam ein Manna, darnach ſchmeckt, wornach er es wünſcht; einer Frau heilt er ihr krankes und mißgewachſenes Kind; die Kaiſerin Alexandrina bewegt er zur Annahme des Chriſtenthums, ſetzt ihr den Begriff deſſelben ſehr eindringlich auseinander und tauft ſie ſelbſt unter dem unmittelbaren Beiſtande des heiligen Geiſtes; das Stand-Bild des Gottes Apollo, welchen der Kaiſer als den oberſten Gott anbetet, beſchwört er, daß es ſich vom Tempel zu ihm in den Saal der Verſammlung begeben, als Teufel eingeſtehen und ſeine Scheußlichkeit durch den unwiderſtehlichen Zwang des Einen auch über die Teufel mächtigen Gottes verkünden muß; zwiſchen ſieben Schwertern auf das Rad geflochten, ſchläft er ſüß unter dem Schutz der Engel; Dacian ließ die Kaiſerin um des neuen Glaubens willen bei den Brüſten aufhenken und ihr dann die Brüſte abſchneiden, aber Georg heilte ſie ihr wieder, ſo daß ſie in jugendlicher Schönheit daſtand, und ehe ſie nun enthauptet wurde, erblickte ſie den Himmel offen und weiſſagte ihrem Freunde, daß er noch ſieben Jahr als Märtyrer leben würde. Er ward hierauf mit einer Hornſäge in Stücke zerſchnitten und in einen Sumpf geworfen, aber von Gott wunderbar wieder zuſammengeheilt u. ſ. f., bis er endlich nach Ertragung vieler Qualen ſtarb, die Krone des Lebens zu empfangen. — So groß war die Bedeutung des Georg, daß er in einem Engliſchen Volksbuch zum Erlöſer der ſieben Kämpfer des Chriſtenthums, des heiligen Dionyſius von Frankreich, Jacob von Spanien, Antonius von Italien, Andreas von Schottland, Patricius von Irland und David von Wallis gemacht wird.

Würdig ſteht neben ihm die heilige Eliſabeth von Thüringen. Zwar gehört ihre Legende zu den ſpäter entſtandenen, iſt aber ein höchſt merkwürdiges Convolut von ſeltſamen Begebenheiten und Wundern, welche mit der factiſchen Geſchichte oft ſo verwebt ſind, daß das unendlich lange Gedicht auch hiſtoriſchen Werth empfängt, namentlich in Bezug auf den Landgrafen Ludwig und den bekannten Beichtvater der Landgräfin, den Dominikaner Konrad von Marburg, den Verfaſſer des Gedichtes Dieſe Eliſabeth, eine geborene Princeſſin von Ungarn, iſt in der Deutſchen Geſchichte daſſelbe, was Ludwig IX. in der Franzöſiſchen. Immer mit Anfechtungen der Dämonen ſtreitend, und wiederum von Engeln behütet, den kirchlichen Cultus mit der äußerſten Gewiſſenhaftigkeit und Genauigkeit beobachtend, immer ihren Sünden auflauernd und zur grauſamſten Pönitenz fröhlich bereit, milde gegen die Armen und faſt verſchwenderiſch gegen den Klerus, lebte ſie in beſtändiger Abſtraction, welche endlich in Viſionen überging. Alle Acte eines ſolchen Lebens tragen das Gepräge ſtiller und ſtrenger Frömmigkeit und verhinderen die Poeſie, Herr über das materielle Intereſſe zu werden.

Luſtiger und poetiſcher iſt die Legende vom heiligen Zeno in altplattdeutſcher Sprache. In ihrer erſten Hälfte behandelt ſie Zeno's ganz mit Zauberei durchwebte Geſchichte; der Teufel wird in ein Glas gebannt, bei den Fahrten im Orient eine todte Princeſſim auferweckt u. ſ. f. in der zweiten Hälfte wird die Geſchichte der heiligen drei Könige, Kaſpar, Balthaſar und Melchior erzählt, beſonders, wie ihre Leichname nach Italien und bei der Eroberung Mailands unter Kaiſer Friedrich nach Köln gekommen ſind. Hier iſt nun der Heilige noch in ſeinen Knochen wirkſam und empfangen die Reliquien eine beſondere Geſchichte ihrer Wirkungen, welche jenſeits der Poeſie fällt.

---

c) Vereinigung des theoretiſchen und praktiſchen Elementes.

Im Göttlich-Menſchlichen ſehen wir das Göttliche als das abſolute Leben, was ſich im Menſchlichen die höchſte Geſtalt ſeiner Offenbarung und ſeines weſenhaft erſcheinenden Daſeins gibt. Im Menſchlich-Göttlichen bewegt ſich die in der Einheit des Weſens an ſich nichtige Ungleichheit des menſchlichen und göttlichen Geiſtes zur Gleichheit. In dieſem Proceß überwiegt auf der einen Seite die Betrachtung, auf der anderen die Handlung des Glaubens. Das dritte Moment zu beiden iſt die concrete Einheit beider Elemente. So ſtand auch in der Geſchichte dem klöſterlichen Leben und ſeiner beſchaulichen, mit Teufeln und Engeln, Wundern und Viſionen geſchwängerten Einſamkeit das politiſche, nicht nach Innen, ſondern nach Außen gerichtete Streben der Kirche entgegen. Und wie das Geſchlecht die einfache Ruhe des jenſeitigen Himmels mit der mannigfaltigen Arbeit der dieſſeitigen Erde zu vermählen rang, ſo trat dieſe Einigung auch in die Poeſie ein. Leuchtend brach dieſer Tag erſt mit dem Drama an und hier begrüßen wir nur ſeine Morgenröthe.

Es ſind dies meiſt kleine Erzählungen, die ſich aber in ihrem geringen Umfang vortrefflich abſchließen und meiſt einen ſehr beſtimmten Eindruck machen. Gleich der vielbekannte arme Heinrich des Hartmann von der Aue iſt ein ſolches Gemälde, wo das Contemplative ganz in die Handlung aufgeht. Einem Ritter, den die unheilbare Miſelſucht plagt, will ſich die Tochter ſeines Dienſtmannes, eines Müllers, in unbefangener Liebe aufopfern. Wirklich reiſ't er mit ihr nach Salerno, um ihr das Herz ausſchneiden zu laſſen. Schon ſchleift der Arzt das Meſſer, um das Mädchen zu tödten, als der Ritter, welcher die nackte Schöne durch ein Loch der Wand geſehen und mit dem jungen Blut das innigſte Mitleiden empfunden hatte, dieſem Beginnen Einhalt thut. Solcher Güte wegen befreiet ihn nun Gott von ſeiner Krankheit, wie wir ſchon oben bei Conſtantin daſſelbe erfuhren, und der Ritter macht ſchließlich das liebe Kind zu ſeiner Frau. In dieſer naiven Erzählung liegt der Accent auf dem Mädchen, was durch ſeine kindliche und feſte Liebe wirklich intereſſirt. Der Gang iſt ſchnell und der Ausdruck, wie immer bei Hartmann, rein und angemeſſen. Hartmanns erſtes Werk von dem auf einer felſigen Inſel eines Stroms büßenden Gregorius, oder von Gregorius auf dem Steine gehört auch hierher. — Mehr ſchon in das Wunderbare ſpielend und doch der gemeinen Wirklichkeit eng anſchließend iſt die Geſchichte der Kaiſerin Crescentia, welche ihr Gemahl eines vermeinten Ehebruchs wegen tödten will. Gott rettet ſie aus dem Waſſer, in das ſie geworfen wurde, und ſchenkt ihr die Kraft, alle Krankheiten zu heilen. Unerkannt kommt ſie endlich an den Hof ihres Gatten zurück, wo des Kaiſers Bruder, der ſie hatte verführen wollen und von ihr mit Liſt bis zur Rückkehr ihres im Krieg abweſenden Gemahls in einen Thurm geſperrt war und ſie deswegen potipharisch verläumdet hatte, ſehr krank lag. Sie verſpricht ihn zu heilen, wenn er öffentlich beichten wolle. Es geſchieht, der Kaiſer wird hierdurch aufgeklärt und betrauert ſein begangenes Unrecht. Jetzt überraſcht ihn Crescentia, indem ſie ſich zu erkennen gibt. Wer erinnert ſich nicht an die Apotheoſe deſſelben Sujets in Shakeſpeare's Wintermärchen? — Eine andere, weit verbreitete und mehrfach bearbeitete Legende war: die vom König im Bade, wie nämlich ein König im Stolz auf ſeine Herrſchermacht aus allen Exemplaren der Bibel die Worte: deposuit potentes de sede: zu vernichten ſuchte, auch über den Vers zu predigen verbot. Da ſandte Gott einen Engel in ſeiner Geſtalt, der nun für ihn genommen ward. Der Baader, der Marſchall, die Königin, Niemand wollte ihn nun anerkennen: der engliſche König ſelbſt erklärte ihn für einen anmaßenden Thoren, ging aber zu einem Zwiegeſpräch mit ihm hinaus, eröffnete ihm den Rathſchluß Gottes und des Herrſchens Nichtigkeit, verſchwand alsdann und ließ ihn mit zur Demuth umgewandeltem Sinn zu den Seinen zurückkehren, welche ihn nun wie ſonſt aufnahmen. Dieſe Legende haben wir in einer raſchen, ihren innern Gegenſatz vortrefflich herausſtellen.

ven, volksmäßigen Bearbeitung. — Analog iſt die Legende von Kaiſer Otto dem Rothen. Lange lebte er mit ſeiner Gemahlin ſehr tugendhaft, bis er es wagte, Gott zu bitten, ihm den Lohn ſeiner Tugend ſchon jetzt kund zu thun. Dieſem Phariſäismus antwortete eine himmliſche Stimme etwas zornig: da er nur aus Ruhmſucht edel gehandelt habe, ſo ſei er weniger zu belohnen, als ein Kaufmann zu Köln, der gute Gerhard genannt, der ſich ſtets höchſt fromm erwieſen. Der Kaiſer erſchrickt ſehr über dieſe Antwort und beſchließt auf der Stelle nach Köln zu reiſen, und des guten Gerhard Weisheit zu lernen, um ſeine Schickſale zu erfahren u. ſ. w. — So haben wir von einem Schüler, welchen ein Biſchof auf den Befehl Maria's zum Prieſter weihen und damit für eine gegen ſie begangene Sünde Buße thun mußte; von einem andern, welcher die Roſen ſo überſchwänglich geliebt und ſtets zu ihrem Dienſt verwandt hat, u. a. überaus liebliche Legenden. Auch die vom Mönch Felix, welchem Gott die Ewigkeit zu empfinden gibt, iſt vortrefflich. Oft hat der Mönch darüber nachgeſonnen. Eines Tages geht der Mönch aus dem Kloſter, vernimmt den entzückenden Geſang eines kleinen Vogels, folgt ihm und hört ihm ungefähr eine Stunde zu. Als er aber zum Kloſter zurückkehrt, will ihn der Pförtner nicht einlaſſen. Bei dem Wechſelreden kommen die anderen Mönche hinzu. Es ſind für ihn lauter fremde Geſichter. Er nennt ſeinen Namen, doch Niemand kennt ihn. Nur ein greiſer ſterbender Mönch erinnert ſich, als Novize, einen Felix gekannt zu haben, welcher dem gegenwärtigen ganz ähnlich geweſen ſei, und auch im Katalog findet man ſeinen

Namen. So ſind ihm hundert Jahr wie eine Stunde geweſen. Er offenbart nun das göttliche Wunder, was er erfahren und ſtirbt dann. Dieſer Tod iſt immer Folge vom Schauen des Ewigen; ein ſolcher Menſch gehört der Zeitlichkeit nicht mehr an; auch der Schüler, welcher Maria geſehen, ſtirbt in der Feier ihres Dienſtes; es iſt eine chriſtliche Milderung vom Blitz des Zeus, welcher die kühne Semele verzehrt.

In's Komiſche hinſtreifend iſt die Legende von einem Maler, der den Satan, wie er es verdient, ſcheußlich, die Maria aber wunderſchön malt. Hierüber ſtellt ihn der Teufel, welchen dieſe Eitelkeit in einem ungewohnt lächerlichen Lichte zeigt, zornig zur Rede. Als ihm der Maler treuherzig verſichert, daß er ihn, wenn er könnte, noch ſcheußlicher malen würde, will der Satan Hand an ihn legen. Da tritt Maria aus der Wand hervor, nimmt den Maler in Schutz und verjagt den Teufel. — So beweiſ't ſich ihre untrügliche Gnade auch dem Biſchof Theophilus, welcher in einer weltlichen Melancholie mit dem Teufel einen Bund gemacht hatte, ihm für das Pfand ſeiner Seele Reichthum und Ehre zu ſchaffen. Dies Pactum war der Satan eingegangen. Hinterher reuete den Biſchof die That und er fiel in die göttliche Traurigkeit. Mit blutigen Thränen klagte er der Maria ſeine Noth und ſie wußte bei ihrem Sohn endlich Gnade auszuwirken, ſo daß der Satan trotz ſeines gerechten Sträubens die mit Blut gezeichnete Handſchrift wieder zurückgeben mußte und dem bußfertigen Sünder der Himmel wieder offen ſtand. Die altplattdeutſche Bearbeitung dieſes Stoffs iſt einfach, aber lebendig, mit individuellem Pathos im Anſatz zu dramatiſcher Bewegung. —

Unvermerkt ſind wir mit dieſer ſchon in's Fauſtiſche ſpielenden Legende an die Schwelle der jüngeren Zeit gelangt. Vom Göttlichen ſind wir durch das Menſchliche dahin gekommen, wo auf dem Boden des Glaubens ſelbſt die Entzweiung ſich anſpinnt; die Geſtalt dieſes Bewußtſeins wird uns noch unten als ein beſonderes Product der Poeſie begegnen.

Dritter Kreis.

Das romantiſche Epos.

In der älteren Zeit hatte das beſondere Epos des Volksgeiſtes allein genügt; hierauf gab das der Kirche einen durch ſeine Univerſalität unſterblichen Stoff; beide für ſich eigenthümliche Sphären mußten ſich gegenſeitig aufheben und der Geiſt des Volkes zum Geiſt der Welt ſich befreien. Wie ſchon in der Einheit des theoretiſchen und praktiſchen Elementes der Legende ein neues poetiſches Daſein aufblickte, ſo verſchmolz ſich in weiterem Umfange die lebensvolle Freiheit des Einzelnen mit der wunderbaren Macht des alleinſeligmachenden Glaubens. Die Vereinigung des particulären Volksgeiſtes mit dem abſoluten Geiſt der Kirche war überhaupt die Arbeit des Mittelalters das allgemeine Weſen und ſeine ewige Nothwendigkeit mit der concreten Selbſtbeſtimmung und Zufälligkeit des Einzelnen in ächter Wirklichkeit zu verſöhnen. Aus dieſer Durchdringung ging das eigentlich romantiſche Epos hervor, was alle bisher gewonnenen Grundbeſtimmungen in ſich ſaugt und die Individualität mit ihnen begeiſtet. — Seine Bewegung unterſcheidet ſich in folgende Momente. Zuerſt entwickelt ſich auf der einen Seite dem Geiſt des Volkes entſprechend, der Gegenſatz des Königs und ſeiner Vaſallen, und auf der anderen Seite, vom Geiſt der Kirche ausgehend, der Gegenſatz des Glaubens und Unglaubens in der allgemeinen Differenz des Abend- und Morgenlandes. Zweitens concentriren ſich dieſe allgemeinen Kategorieen zu beſonderen Formen in den ritterlichen Orden, welche, den Elementen der erſten Sphäre correſpondirend, ein mehr weltliches und ein mehr geiſtliches Centrum zeigen. Drittens wird die Individualität ganz frei, ſtellt ſich auf die eigenen Füße, ohne Rückſicht weder auf eine allgemeine noch auf eine beſondere Geſtaltung des Lebens, und wirft ſich in ein mehr idealles und in ein mehr reales Reich ihrer unmittelbaren Zwecke auseinander.

I.

Der gläubige Volksgeiſt.

Im Epos des Volkes wies die Entzweiung der verſchiedenen Stämme unter ſich von ſelbſt in eine höhere Allgemeinheit hinüber, der ſie alle auf gleiche Weiſe angehörten. Otnit, Hug- und Wolfdietrich beſonders zeigten poſitiv eine ſolche Tendenz. Dieſe Allgemeinheit war der göttliche Geiſt, der ſich den Völkern und Stämmen als ihre innere abſolute Einheit durch die Kirche offenbarte. Das ſtärkere Princip zog nun das ſchwächere in ſich nieder, das Bewußtſein der Idee machte die Beſonderungen der Völker flüſſig, und die Germanen gaben ihren heidniſchen Glauben auf. Die Franken zumal ſetzten noch den Römiſch katholiſchen Glauben gegen den Arianiſchen durch und gründeten die politiſche Geſchichte der modernen Welt. Nicht der urſprüngliche Geiſt eines Volkes, ſondern der unveränderliche der Kirche ſtellte ſich jetzt an die Spitze aller Bewegungen. Müſſen wir nun unter den Stämmen der Völkerwanderung, wie wir oben geſehen, den edlen und liederreichen Gothen den Vorrang zugeſtehen, ſo nach derſelben den Franken als den in der organiſirenden Bildung zunächſt vorragenden. Sie verwickelten die anderen Germaniſchen Stämme mit Macht in ihre Bewegung und wurden ſo auch die anfänglichen Quellen der neuen Poeſie. Der vorliegende Proceß unterſcheidet ſich in einen nach Innen und in einen nach Außen gehenden; jener befaßt die Feudalmonarchie, dieſer die Kreuzzüge in ſich; das Weltliche und Geiſtliche hört auf, neben einander zu ſtehen und ſucht ſich gegenſeitig. Im volksthümlichen Epos lag das Kirchenthum ganz außer dem Sinn der Dichtung und wurde es in der Identität mit ihrem Princip als ein Geſchehen der Sitte aufgefaßt; von einer Entgegenſetzung gegen daſſelbe war nicht die Rede und nur der Klage iſt eine Reflexion darüber entſchlüpft, ob Chriemhild ihrer Rachſucht wegen auch wohl in den Himmel kommen werde; und doch wird er ihr ſogleich zugeſprochen, weil die höchſte Liebe des Gatten ſie zu ihrer Rache getrieben habe. Im kirchlichen Epos aber wurde von dem politiſch-ſittlichen Leben abſtrahirt und das moraliſche vorangeſetzt, oder die Weltlichkeit, die Liebe, das brauſende Gelag, das zweckloſe Spiel, das Regieren ſogar als ein Böſes beſtimmt. Jetzt aber neigen ſich dieſe Gegenſätze ſo zu einander, daß das Weſen des einen Extrems in das des anderen eingeht.

a) Der Kampf des Königs mit den Vaſallen.

Das Princip dieſer Sphäre iſt nicht blos, wie im Epos des Volkes, der Sitte und ihrer Gemüthlichkeit angehörend, ſondern wird hier zum politiſchen und übt die Strenge des objectiv beſtimmten Rechtes aus. Daher finden wir hier zwar alle jene Momente wieder, welche wir als dem ſittlichen Geiſt der Germanen eigenthümlich erkannten, die individuelle Selbſtſtändigkeit, die Liebe des Weibes und der Familie, die Treue des Dienſtes gegen den Herrn, aber ſie erſcheinen hier zum Syſtem einer Verfaſſung geworden. Es iſt der beginnende Staat, welcher dieſe Elemente in ſich hegt und in einander zur organiſchen Einheit durchzubilden ſtrebt. Nicht der Stamm, nicht die Familie oder Genoſſenſchaft können nun einſeitig für ſich etwas thun, ſondern erregen mit ihrem Handeln zugleich das Gemeinweſen, was ſie keineswegs an und für ſich, ſondern nur in der Beſtimmtheit nothwendig ſeiender, aber auch im Ganzen ſich immer aufhebender Momente gelten läßt. Doch iſt der Zug des Lebens noch ein ächt heroiſcher und epiſcher, ungetrübt von polizeilicher Controlle. Der Held kann noch Knechte, Bürger u. ſ. f. erſchlagen, ohne daß er um einer ſolchen Kleinigkeit willen von einem Gericht verfolgt würde. Das Religiöſe fehlt nicht, aber, in die Formen des Cultus verwieſen, berührt es dieſe Welt mehr äußerlich, deren belebendes Princip der Gegenſaz des Lehnsherren zu ſeinen Lehnsleuten iſt. Die näheren Beſtimmungen deſſelben ſind folgende.

Das Pathos des Vaſallen war uns bisher hauptſächlich in Rüdeger erſchienen. Wir müſſen uns nun in eine geordnete Monarchie begeben, welche in Paris und Aachen ihren geographiſchen, an Karl dem Großen ihren unverrückten hiſtoriſchen Anhalt hat. Karl iſt nicht blos König, wie Ezel, ſondern Herrſcher ſeiner Nation, und um ihn herum ſtehen die höchſten Barone derſelben, welche im Könige ihren Führer haben, unter ſich aber ganz gleich oder Pärs ſind, nach dem altgermaniſchen Typus der Geſellenſchaft. Der König ertheilt ihnen ihre Lehen und erhält durch dies Band des Beſitzes eine unumſtößliche Berechtigung über ihren Willen. Doch ſind dieſe Ritter noch ſehr ſelbſtſtändig gegen ihn, wie auch der Zuſtand des Fränkiſchen Reichs unter den Merovingern, Karolingern und Capetingern war, bis Philipp der Schöne die monarchiſche Macht für ſich fixirte. Deswegen vermag auch der König nicht ſehr viel über dieſen mächtigen Adel, ſondern geräth mit dem Eigenwillen deſſelben beſtändig in Streit. Gegen dieſe Entzweiung ſtellt ſich die religiöſe bei Seite und das Kirchliche erſcheint faſt noch eben ſo in der Form der einfachen Sitte, wie wir es in unſerem Epos trafen. Jene Geſezloſigkeit aber, wo noch kein Geſetz, keine Regierung, kein ſtehendes Heer die Willkür des Starken zähmt und zwingt, ſondern der Herrſcher mühſam gegen die Unruhe der Verſallen ankämpfen muß, bringt den poetiſchen Trieb dieſer Sphäre als epiſchen hervor; denn der Staat fordert das Drama, wie Schiller's Wallenſtein, Kleiſt's Prinz von Heſſen Homburg, Göthe's natürliche Tochter u. ſ. w.

Die drei Hauptfiguren, welche hier auftreten, ſind Karl, Reinold von Montalban und Malegis. Karl iſt hier eben der König, der ſeine Würde gegen den Stolz und Trotz ſeiner Vaſallen nur mit Drangſal aufrecht erhält. Da er nun die Beſtimmung über Staatsmacht und Reichthum, obwohl ſie von ihm ausgeht, nicht immer realiſiren kann, ſo iſt er mehr als einmal daran, das komiſche Schauſpiel eines Wollens und Nichtkönnens zu geben. Daher iſt hier noch nicht ſowohl vom Heiligen der Kirche, als vom weiſen, tapfern und bis zum Sprichwort von Karls Loth gerechten König zu ſprechen. Iſt er auch in Ausführung ſeiner Zwecke beſchränkt, ſo entwickelt er doch ungleich mehr Thatkraft, als der ſchwache Ezel, der noch ganz den Auſtrich eines Orientaliſchen, von ſeinen engelgleichen Magnaten umgebenen Herrſchers hat. — Karl gegenüber iſt Reinold der gewaltige Vaſall, welcher ihm zu fühlen gibt, daß er nur durch den Dienſt ſeiner Leute König iſt. Aber dieſe Entzweiung iſt ohne die Bitterkeit des Böſen, weil Reinold der edelmüthige Vaſall iſt, der ſein Leben der Macht des Staates zu opfern bereit ſteht. Nur inſofern er ſich in ſeiner Familie oder Individualität vom Herrſcher verletzt ſieht, ſpringt er von der Ergebenheit in den Starrſinn der Empörung um. Reinold iſt ernſt, zornig, entſchloſſen, ein Inbegriff aller Heldenkraft und mag dem Dietrich von Bern verglichen werden. — Zwiſchen ihm und Karl oder vielmehr über ihnen ſteht der Zauberer Malegis. Er iſt kein dämoniſches Weſen, ſondern ein wirklicher Menſch, der Vetter Reinolds, welchen er in freundlicher Geſinnung immerfort gegen den König unterſtützt. In ſeinen Verhältniſſen iſt er nicht befeſtigt, ſondern mehr der Repräſentant der Flüſſigkeit, welche in der Bewegung der Verhältniſſe überhaupt liegt. An Niemand gebunden, erregt er Alles und vermag allen Schranken zu entfliehen. Dieſer Unbedingtheit wegen verhält er ſich auch zu jeder Bedingtheit ironiſch und hebt ſie zu ergötzlichem Spaß auf. Er verwandelt ſich und Andere, macht die Alten jung, die Jungen alt, das Schwarze weiß, das Weiße ſchwarz, dringt in verſchloſſene Gemächer, ſprengt Ketten u. ſ. f. Allein nie iſt er böſe, nur, wie Elberich im Otnit, neckiſch und verſteckt. Seine Teufel ſind nur lächerlich, nicht fürchterlich, weil er ſie als armſelige Lumpe behandelt, welche, wie die Thiere, zur Knechtſchaft des gläubigen Menſchen verdammt ſind. Die Gerechtigkeit liebend, iſt er zugleich mitleidig und weiß ſeinen Entwürfen ſtets einen heiteren und launigen Ton zu geben, wodurch er mit Karls Salomoniſcher Ernſthaftigkeit, mit ſeinem Zornmuth und ſeiner überſtrengen Rechtspflege beſtändig collidirt, ſo daß ſich aus dieſem Zuſammentreffen unendlicher Scherz ergibt.

Die urſprünglich mit dem Stoff in Frankreich heimiſche Dichtung iſt zu uns durch die Vermittelung der Niederlande gekommen. Auch in der Sprache verrathen unſere hochdeutſch geſchriebenen Gedichte noch häufig dieſen Uebergang.

Das Gedicht von Malegis nennt ihn als den Sohn des Herzogs Buovo von Aigremont. Seine magiſche Stärke iſt weder, wie bei den Zwergkönigen, eine unmittelbar angeborene, noch, wie etwa bei dem heiligen Georg oder bei der Crescentia, eine durch die Kraft des Glaubens vermittelte, ſondern durch Studium erworben. Eben darum gehört Malegis mit Reinold zuſammen, weil, wenn dieſer alle ſchlagfertige Thatkraft, er alle Wiſſenſchaft iſt. Seine Bildung verdankt er ſeiner ſorgfältigen Freundin, der Fee Oriande, und der Erziehung ihres Bruders, des Zauberers Baudri. Der erſte Streich, in welchem er ſeine Tüchtigkeit probt, iſt ſchon die Verheißung aller folgenden Fröhlichkeit. Er verkleidet ſich nämlich ſelbſt als Teufel, hat ſo den Teufel zum Beſten, daß er an ſich irre wird und holt glücklich das groſe, mit Recht gefeierte Roß Bayart aus der Hölleninſel Boucault auf die Oberwelt. Der größte Schauplatz ſeiner Thaten iſt in der Geſchichte der Heymonskinder.

Die Heymonskinder ſind als Gedicht bei uns aus dem Niederländiſchen hervorgegangen und haben wohl erſt als proſaiſches Volksbuch recht Epoche gemacht, auf was zugleich wir uns hier beziehen. Das Geſchlecht der Bourbons, an ihrer Spitze der Graf Heymon von Dordogne, wird gegen Karl dadurch aufs Höchſte empört, daß er beim Pfingſtfeſt, wo die Lehen wieder vergabt werden, im Zorn den jungen Hugo von

Bourbon, Heymons Schweſterſohn, tödtet, als dieſer ihn freimüthig bittet, die Bourbons für ihre Dienſte zu ehren und ſie wenigſtens mit ihren Gütern zu belehnen. Es entſteht ein heftiger Krieg über den Zwiſt und die Vaſallen rathen dem Könige zum Frieden. Endlich entſchließt er ſich dazu, thut fußfällig Abbitte, wiegt Hugo's Leib neunmal mit Gold auf, beſtätigt die Bourbons in ihren Gütern und gibt dem Grafen ſeine Schweſter Aya zur Gemahlin. Da er aber die Hochzeit nicht mit feiern will, wird Heymon wieder argwöhniſch und ſchwört das ganze Geſchlecht Karls zu vernichten. Frau Aya hört dieſen Schwur, wird beſorgt, verbirgt ihrem Mann jedesmal ihre Schwangerſchaft und erzieht die Kinder aus Furcht, daß er ſie tödten möchte, heimlich; Heymon ſchlägt ſich meiſt immer mit den Heiden herum. Als nun König Karl ſeinen Sohn Ludwig will krönen laſſen, wird Heymon mit zur Krönung geladen, wo es ihm ſchmerzlich beifällt, daß er ſelbſt kinderlos ſei. Und erſt, nachdem Aya ſeiner Liebe zu den Kindern ſich beſtimmt verſichert hat, führt ſie ihn zu Ritſart, Writſart, Adelhart und Reinold, die erſt, ihn nicht erkennend, mit ihm ſich herumprügeln. Darauf ſchlägt ſie der erfreute Heymon zu Rittern, ſchenkt dem jüngſten, aber größten und tapferſten ſeiner Söhne, Reinold, das vortreffliche Roß Bayart und reitet mit ihnen zu Hof. Hier bricht ſehr bald eine Rivalität zwiſchen ihnen und Karls eitlem Sohn Ludwig aus, die nach vielen ernſtlichen Neckereien beim Steinwerfen, Eſſen, Schlafengehen und Schachſpielen damit endet, daß Reinold, um die ehrenrührige Beleidigung ſeines Bruders zu rächen, ohne weiteres hingeht und Ludwig erſchlägt. In Folge dieſer That müſſen die Brüder flüchtig werden und gehen nach Spanien, zunächſt zum Heidenkönig Saforet. Drei Jahr lang dienen ſie ihm. Da er ſich jedoch eigennützig zeigt und ihnen den Gebrauch der Schätze, die ſie ihm zur Verwahrung übergeben haben, verweigert, ſchlagen ſie ihm das Haupt ab und bringen es ſeinem Feinde, dem König Ivo, der ſie huldvoll empfängt und ihnen die auf einem Felſen am Meer gelegene Veſte Montalban zum Geſchenk macht. Karl hört hiervon, erzürnt ſich und bekriegt und belagert die Brüder vergeblich. — Als Pilger verkleidet, beſuchen ſie von hier aus ihre liebe Mutter, werden aber entdeckt. Der Vater ſelbſt will ſie gefangen nehmen, um der Pflicht ſeines Lehnseides zu genügen. Reinold aber, den eine ſchwere Betrunkenheit lange darniedergehalten hatte, bekommt ihn gefangen, bindet ihn auf ein Pferd und ſchickt ihn ſo durch einen Jungen nach Paris als ein Präſent an den König Karl. Aufs Neue beginnt der Krieg und Reinolden wird ſogar der Bayart geſtohlen. Aber der Ritter Malegis verſtellt ihn und ſich durch die Kunſt Nigromantia als Bettler und hilft es wieder gewinnen gerade da, wo Roland den Damen von Paris die Künſte des edlen Roſſes zeigen will. Ein andermal iſt er ihm behülflich, die Krone Karls, welche dieſer bei einem Wettrennen ausgeſetzt hatte, zu entführen, indem er die Farbe Bayarts veränderte und Reinold eine andere Sprache annahm. Malegis wird zum Oeftern gefangen, entkommt aber ſtets wieder durch ſeine Magie und ſpielt dabei dem Könige, wie David dem Saul, immer einen artigen Poſſen, indem er z. B. einſt alle goldenen und ſilbernen Gefäße mit ſich fortnimmt, ja, ein andermal Karln ſelbſt ſchlaftrunken und zum Gefangenen macht. Endlich vermittelt Aya nach vielen Kämpfen einen Frieden Karls mit ihren Söhnen. — Schließlich iſt noch Reinolds Legende erzählt, wie er erſt Eremit wird, dann nach dem heiligen Grabe wallfahrtet, den Kölner Dom bauen hilft und und von den über ſeinen Fleiß neidiſchen Mitgeſellen erſchlagen und im Rhein verſenkt wird. Der Erzbiſchof entdeckt den Leichnam durch göttliche Offenbarung und als Reliquie thut er nun viele Wunder, ſo daß ihn ſich die Stadt Dortmund in Ermangelung beſonderer Heilthümer erbittet. In Rückſicht auf die Leiber der heiligen drei Könige, die ſie, wie wir oben geſehen, in ihren Mauern beſitzen, gewähren die Kölner dieſe Bitte.

In Zeichnung der Charaktere durch ihre Thaten kann ſich dieſe Dichtung mit den erſten Compoſitionen meſſen. Die Innigkeit der Familie, die Härte der Lebensverhältniſſe, die Willkür des Augenblicks, die Achtung der Tapferkeit, — wie denn Roland, Ogier und Turpin gegen Karls Willen immer auf Seiten der Brüder ſind, — verkettet ſich hier zum lebendigſten Gemälde ihrer Entzweiung und Verſöhnung. Unwillkürlich erinnert es an den Cid, in welchem der Dualismus der Feudalmonarchie eben ſo durchgreifend iſt, wie im Verhältniß der Bourbons zu Karl, nur daß dieſe gegen den König eigenwilliger ſind. Im Cid iſt Alles mehr tragiſch, in den

Heymonskindern mehr komiſch. Das Pathos der Familie in ihrem Conflict mit dem Willen der königlichen Macht bleibt einfach; im Cid faßt das Pathos mehr Beziehungen in ſich zuſammen und wird innerlicher, ſo daß eine Entäußerung im Todſchlag u. ſ. w. noch nicht genügt und nicht blos das Leben, auch der Geiſt in Gefahr ſchwebt. Cid, Ximene's Vater erſchlagend, wirbt um ſie und gewinnt ſie durch die Vermittelung des Königs zum Weibe. Aya wird ohne Widerſpruch Heymons Gemahlin durch Karls Willen, Ximene aber beſteht erſt einen inneren Kampf, bevor ſie dem Mörder ihres Vaters ſich vermählt. Die Princeſſin Duraque, den Cid liebend, muß ihm entſagen, und er muß nach Fernando's Tode für Sancho's ungerechten Willen ſogar gegen die verehrte Princeſſin kämpfen. Wie erſchütternd iſt hier der Refrain der Romanze, welche den Cid mahnt, durch ſolchen Streit ſeine Ehre nicht zu verletzen! Wenn Karl Abbitte thun muß, ſo ſehen wir in ihm nicht jenen Zorn, wie beim Spaniſchen König, als er dem Cid dreimal am Mord des Bruders nicht ſchuldig zu ſein auf dem Evangelium mit Schloß und Leimruthe ſchwören muß. Eben ſo nimmt Reinold ſeinen Vater ohne alles tragiſche Pathos gefangen, wie auch der Alte, obwohl gerührt von der Nothwendigkeit, doch ziemlich in derſelben Stimmung gegen ſeine Söhne kämpft. Wie anders ſehen wir jenem unglücklichen Arias bei Zamora die Eingeweide vom Schall der Trompeten zerriſſen, als Diego ſeine Söhne niederwirft und kaum der letzte einen halben Sieg erringt! In den Romanzen vom Cid iſt Alles beſtimmter und feiner, weil das Bewußtſein hier ſeine weſentlichen Beſtimmungen ſchon als Glaube, Liebe und Ehre reflectirt hat. Mehrmals wird Cid durch Mißgunſt und Argwohn ſeiner Könige vom Hof verbannt, und geht mit einer ſchweigenden Großmuth von ihm, welche den racheliebenden Franken fremd iſt. Sein Roß Babieça aber iſt von ihm untrennbar, wie Bayart von Reinold, obwohl dieſer ihn zuletzt dem Frieden mit dem Könige opfert, und Ximene nimmt nach und nach faſt Aya's Stelle ein, nur daß ſie Töchter, nicht Söhne erzieht. —

Noch andere, weniger bekannte Dichtungen, welche oft etwas in's Plumpe zu fallen ſcheinen, gehören in dieſe Sphäre, z. B. ein Gedicht von der Geburt Karls, die Geſchichten von Valentin und Namelos, von Karl und Elegaſt u. ſ. w. Das Altdäniſche Volksbuch von Karl Magnus dürfte wohl als Inbegriff auch dieſer Geſchichten angeſehen werden. Im Folgenden erſcheint nun Karl nicht blos in der Bedeutung des Königs, ſondern in der höheren Potenz des chriſtlichen Kaiſers. Das Werden derſelben iſt noch zu betrachten.

b) Der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben.

Indem der chriſtliche Glaube durch die Bemühung der Kirche das Eigenthum der Germaniſchen Völker geworden war, hatten dieſe den neuen Geiſt gegen die chaotiſche Zerſtörung zu ſichern, welche vom Orient aus gegen die Chriſtenheit ſich heranwälzte. Auch dort hatte ein neuer Glaube ſich erhoben und pflanzte ſein ſiegreiches Panier in Arabien, Syrien und Perſien, in Paläſtina, Afrika und Spanien auf. In Europa war der Kampf gegen den Islam mehr defenſiv, im Morgenlande mehr offenſiv; dort ſtritt man mehr für die Erhaltung der eigenen Selbſtſtändigkeit, hier mehr für den Beſitz der größten und heiligſten Reliquie, des Grabes des Erlöſers.

Das Charakteriſtiſche des Kampfes beſteht darin, daß auf beiden Seiten der Glaube dem glaubenden Bewußtſein als der wahrhafte, jedem alſo der ihm entgegenſtehende als der falſche gilt. Doch iſt er an ſich nur auf der einen Seite der wirkliche, der eben ſeiner ewigen Realität wegen nicht überwunden werden kann und ſich nothwendig als die ſiegende Macht des andern erhält. Daher iſt nun der verſchiedene Glaube das eigentliche Princip, was die Saracenen und Franken gegen einander begeiſtet, indem durch den Glauben beide, ſich gegenſeitig zu vernichten, getrieben werden. Dieſer Triumph, dem Glauben ſich aufopfern zu können und für ihn mit höchſter Freiheit in eigener Luſt allem Endlichen zu entſagen, iſt der Quell, aus welchem die Mohamedaner und Chriſten ihren Enthuſiasmus trinken und von hier bekommen alle Motive ihrer Thätigkeit dauernden Gehalt.

Die fränkiſchen Helden weiſen in ihrem edlen Charakter und in ihrer Innigkeit im Ganzen auf die Helden unſerer heimiſchen Sage zurück. Die feindſeligen Heiden nehmen gewöhnlich eine entgegengeſetzte Stellung ein. Oftmals ſind ſie zwar auch mit allem Adel der Seele ausgeſtattet, aber gewöhnlich klebt ihnen eine Unfertigkeit, Unbeholfenheit und Unzuverläſſigkeit an, welche den Eindruck des Marionettenartigen hervorbringt. Alle Züge, welche im Epos unſeres Volkes den Drachen, Rieſen und Zwergen eigen ſind, gehen auf die Saracenen über. Die Natürlichkeit hat bei ihnen ihren Sitz, weshalb hier fortwährend auch wirkliche Rieſen, Zwerge und magiſche Mittel erſcheinen. Zwar fehlen dieſe letzteren den chriſtlichen Helden keineswegs und ſind oft nur formell in die Reliquien verwandelt, aber doch ſind ſie bei ihnen der freien Kraft des Glaubens untergeordnet, welche gewöhnlich das Entſcheidende iſt. Hiermit hängt weiter die ungeheure Größe der Saraceniſchen Heere zuſammen, welche den kleineren, aber geordneten Schaaren der Chriſten ungefähr ſo gegenübertritt, wie die wüſte Maſſenhaftigkeit der Gebirge dem in ſich regſamen und formenreichen Leben der animaliſchen und individualiſirten Natur. Ebenfalls durch das Princip der Natürlichkeit beſtimmt, erſcheint bei den Saracenen das Weib. Die Schönheit der heidniſchen Mädchen iſt unendlich reizend und verführeriſch, aber meiſt fehlt die geiſtige Beſtätigung, welche die brennende Begier der Sinne in einem höheren Elemente reinigte. Nur wo ſie zum Chriſtenthum übergehen, wie wir ſchon vorher bei Sydrat im Otnit bemerkten, hebt ſich dies Irdiſche auf. Der heidniſche Unglaube beſtimmt ſich endlich zu einem breiten Pomp des Cultus und zur Benennung der Gottheiten. Die oberſte iſt Mahomed als der directe Gegenſatz Chriſti; neben ihm werden beſonders Apollo und Tervigant hervorgehoben.

Nach der Völkerwanderung wurde Karl der Große die lenkende Gewalt, welche die Germaniſche Welt in feſten Verhältniſſen organiſirte. Dadurch erhob er ſich zur Würde der univerſellen Poeſie. Denn des Ruhmes, beſungen zu werden, können nur außerordentliche Menſchen genießen, deren Leben ſelbſt ein weltergreifender Geſang war. Vor Karl iſt Alexander der letzte geweſen, welcher noch vom zaubriſchen Glanz eines poetiſchen Daſeins umſpielt wird. Von Indern, Perſern und Arabern, von Griechen, Franzoſen und Deutſchen iſt er in den verſchiedenſten Zeiten beſungen worden, ohne daß man von einem beſtimmten Epos ſagen könnte, was an und für ſich das ſeinige wäre, wie dem Odyſſeus die Odyſſee gewidmet iſt. Er hat es ſelbſt ſchon gefühlt, daß ſeine Thaten doch ſchon zu politiſch waren, als Gegenſtand eines Epos werden zu können und daß er keinen Homer, nur einen Arrian finden würde. Cäſar, den Celtiſchen und Germaniſchen Stamm in größter Ausdehnung bekämpfend, ſeine republikaniſchen Gegner im Oſten und Weſten beſiegend, die inneren Gährungen des weitläufigen Staates durchſchauend und beherrſchend, ward ſchon ſein eigener Geſchichtſchreiber. Karl der Große iſt dem Alexander vergleichbarer, weil er es weniger mit Ausſühnung innerer, als äußerer Gegenſätze zu thun hatte, und die Welt nach allen Richtungen hin mehr heroiſch berührte. Auch von ihm wird bei allen Europäiſchen Völkern geſungen, ohne daß darum ein beſtimmtes Epos von ihm genannt werden könnte. Nach ihm vollends iſt jeder Weltherrſcher zwar durch die Größe ſeiner Stellung die Poeſie auffordernd, aber auch in eine ſo verwickelte Lage der Dinge geworfen, daß deren Umfang, Verſchiedenheit und ſchwierige Verkettung jedes Epos unmög-

unmöglich macht. Denn eine ſolche Allſeitigkeit widerſpricht der ſtraffen Begrenzung, welche das Heldengedicht für ſeine Anſchaulichkeit fordert, und im Gewebe der politiſchen Verhältniſſe, in den Geſandſchaften, Verträgen, militäriſchen Entwickelungen, Cabinetten u. ſ. w. waltet die Intelligenz zu ſehr vor, weshalb unſer Friedrich wie Cäſar ſein Epos ſich ſelbſt ſchrieb. Und Napoleon wird wohl, wie Karl der Fünfte in Sleidanus und Robertſon, ſeinen Hiſtoriker, und wie Wallenſtein in Schiller, ſeinen dramatiſchen, aber nie ſeinen epiſchen Dichter finden.

Karl der Große aber beſtimmt Vieles noch unmittelbar, wirkt noch durch die Kraft ſeiner Perſönlichkeit, und gibt der ganzen Organiſation ſeines Reiches gerade dadurch einen ſo großen Nachdruck, daß er ſelbſt in ſeiner Individualität als ihr Widerſchein daſteht. Freilich nimmt ſeine Geſchichte dadurch oft das Anſehen eines Verlaufs von zufälligen Momenten an, deren jedes für ſich wohl intereſſant iſt, alle aber noch nicht durch ſich auf einander ſich beziehen, und darum an ihm einen mehr äußeren Zuſammenhalt haben. Indem die Poeſie auf dieſe Weiſe in eine gewiſſe Verlegenheit kommt, dieſen Charakter handelnd ſich entfalten zu laſſen, entſteht etwas ganz Analoges, wie bei Ezel, daß nämlich Karl ſelbſt zurücktritt, während ſeine Helden den Vordergrund einnehmen. Dieſe Helden, Roland, Olivier, Ogier, Gotfrid, Gergis, Anshelm, Turpin, Naymas von Baiern u. ſ. f. ſind als Lehnsleute an den König angeſchloſſen, ohne mit ihm durch einen ritterlichen Bund befeſtigt zu ſein; es iſt hier noch keine Tafelrunde, wie man die Pärs und Paladine ſpäterhin wohl vorgeſtellt hat. Dieſe Helden machen den Uebergang von den Recken unſeres Heldenbuchs zu den Rittern des Arturiſchen Sagenkreiſes. Sie ſtehen noch in der Sitte, ohne beſondere Etiquette und gewandte Zierlichkeit; auch Karl iſt noch etwas ungefüge und ſein großer Bart, der im Affect ſich ſträubend aufſtreicht, ſpielt in der feierlichen Repräſentation eine nicht geringe Rolle.

Trat in der zuvor durchgangenen Sphäre Karls politiſcher Charakter mehr hervor, ſo empfangt derſelbe in dieſer durch die Vermittelung der Kirche eine andere Beleuchtung. Der politiſchen Verfaſſung gegenüber erſcheint hier die kirchliche in einer parallelen Gliederung, indem ſie ſich wie die politiſche in der ſubjectiven Spitze Einer Perſönlichkeit zuſammenfaßt. Karl Martell und Pipin hatten das Fußgeſtell ſchon hingeſetzt, was Karl als Kaiſer der Chriſtenheit betrat und ihr Beginnen, welches bereits im Merovingiſchen Klodwig ſich vollſtändig bevorwortete, ward durch ihn vollendet. Der Römiſche Biſchof wurde ſo ſehr durch den Frankenkönig Papſt, als der König durch ihn Kaiſer. Das Weltliche, das Reich, begriff ſich nun in dieſem, wie das Chriſtliche, die Kirche, in jenem, und das Entgegengeſetzte ruhete hier noch in einander, weil es ſich gegenſeitig unbedingt anerkannte. Gab der Fränkiſche König dem Papſt durch Erwerb eines freien Eigenthums für ihn einen ſicheren Boden unbeſchränkterer Exiſtenz, ſo empfing er für dieſe reale Verſtärkung eine ideale; denn wie der Papſt des Mittelalters vom Licht der Vorſtellung

Chriſti umſchimmert ward, ſo nicht minder der damalige Kaiſer von der Erinnerung an die entſchwundene Herrlichkeit der Weltbeherrſchenden Cäſaren Roms. So ward Karl der Heros der Kirche. Als dieſer heilige Held ſteht er einzig da und wird in alles Wunderbare hineingezogen, was die Kirche in ihrem Schooß hegt. Der weltliche Zug gab ihm irdiſche Macht und farbigen Glanz; der geiſtliche allgemeine Verſtändlichkeit und himmliſches Leben. Vieles ward durch die Tradition und Poeſie auf ihn zurückgeführt, mit dem er nie in Berührung gekommen war, wie z. B. daß er das heilige Grab erobert habe, im Beſitz der Dornenkrone des Erlöſers geweſen ſei u. a.; Engel, von Gott geſandte Traumgeſichte und Wunder der überſchwänglichſten Art wurden ſeine Umgebung.

Die Hauptſage, welche dieſe Richtung einſchlägt, iſt die von ſeinem Zug nach Spanien oder von der Roncevalſchlacht, welche im ganzen Germaniſchen Stamm umging und umgeht. Der kleine lateiniſche, in zwei und dreißig Capiteln auseinander geſetzte Bericht über dieſelbe gründet ſich unzweifelhaft auf lebendige Sagen. Er wird dem Mönch Turpin aus der Abtei des heiligen Dionyſius zu Paris zugeſchrieben, welchen Karl zum Erzbisthum von Rheims beförderte, gehört aber gewiß einem ſpäteren Verfaſſer an. Unſere Deutſche Sage ſtimmt mit ihm überein, unterſcheidet ſich aber dadurch von ihm, daß ſie, wenn er den Krieg mit den Saracenen faſt ausſchließlich behandelt, mehr Ganelons Verrätherei, überhaupt die handelnden Perſonen hervorhebt.

Karl iſt der Mittelpunct. Neben ihm ſtehen der Erzbiſchof Turpin und die Helden Roland, Olivier u. ſ. f., gegenüber der tückiſche Ganelon von Mainz, der liſtige Heide Plaſcandies und der grauſame Saracenenkönig Marſilies von Saragoſſa. Karl wird im Traum zum Kampf gegen die Heiden von einem Engel aufgefordert, der ihm auch das Horn Olifant und das Schwert Durandarte bringt, was er ſeinem Neffen Roland geben ſoll. Mit dieſen bewährenden Zeugniſſen beſtimmt Karl ſeine Vaſallen und der Krieg wird eröffnet. Dem Heidenkönige räth der alte Plaſcandies, ſich ſcheinbar dem Kaiſer zu ergeben, um nach dem Abzug deſſelben ungeſtörter ſich befeſtigen zu können. Er übernimmt ſelbſt dieſe Geſandtſchaft, aber die Franken mißtrauen ihm und ein Held nach dem anderen erbietet ſich, die Wahrheit dieſer Reden zu erforſchen. Doch Karl will zu einem ſo ruhigen Geſchäft wever den jähen Roland und kühnen Olivier, noch den ſalbungsreichen Biſchof, das Heil ſeiner Seele, von ſich laſſen. Da ſchlägt Roland wohlmeinend ſeinen Stiefvater Ganelon vor, der ſich aber anfangs aus Feigheit weigert, die gefährliche Botſchaft zu übernehmen und auf ſeinen Stiefſohn den Argwohn wirft, als ob derſelbe ihn ſeiner Güter berauben und liſtig beerben wolle, weil ſein Tod bei den Heiden ſo gut wie gewiß ſei. Karl beſteht jedoch dringend darauf und nun zieht Ganelon traurig zu den Saracenen. Aber um ſich ſicher zu ſtellen und um ſich an Roland zu rächen, entwirft er mit ihnen, indem ihm Plaſcandies darin entgegenkommt, den verrätheriſchen Plan, für eine große Summe Goldes das Fränkiſche Heer in die

Hände der Ungläubigen zu liefern. Dies gelingt. Die Saracenen unterwerfen ſich Karl, deſſen Macht ſie genugſam erfahren haben. Das Fränkiſche Heer zieht ſich wieder zurück und nur die Nachhut verweilt noch in einem Thal der Pyrenäen, Ronceval. Da fallen die Heiden über ſie her, leiden zwar entſetzlichen Verluſt, tödten jedoch nach und nach die Chriſten. Olivier erliegt, Turpin, mit Löwenwuth ſtreitend und immer ermunternd, fällt, Roland allein iſt noch übrig. An Todeswunden ſich verblutend, bläſ't er in das Horn Olifant, daß Karl das mächtige Dröhnen acht Stunden weit vernimmt. Das Heer kehrt zur Hülfe zurück. Aber ſchon iſt Roland, nachdem er ſein treues und gutes Schwert, damit es keinem Heiden in die Hände falle, an einem Felſen zerſchlagen hat, geſtorben. Die Franken kommen in das rings mit Todten bedeckte Thal. In unſäglichem Jammer nimmt Karl die treuen Helden, beſonders Roland und Turpin, weinend in die Arme, küßt ſie viel und klagt ſeine bittere Noth. Das Feldgeſchrei der Mohren, Precioſa! und das der Franken, Montjoie! erneut ſich wieder. Karl erſchlägt ſelbſt den Heidenkönig Paligan und die Schlacht endet glorreich. Aber mit tiefem Schmerz ziehen die Chriſten nach Hauſe. Wie nach der Noth der Nibelungen die Klage erſchell, ſo kommen nun der Markgraf Gerhart und ſeine Tochter Alite, Oliviers Schweſter und Rolands Weib, zur harten Kunde. Aliten, welche Karl auf alle Weiſe zu tröſten verſucht und mit ſeinem Sohn vermählen will, bricht das Herz vor Jammer entzwei. Ganelon iſt indeſſen, von ſeinem Gewiſſen gepeinigt, entflohen, aber wieder eingeholt und vor Gericht geſtellt. Sein Neffe, der ſtarke Pinabel, erbietet ſich, für ihn zu kämpfen. Von den Franken ſtellt ſich Dietrich entgegen und ſchlägt ihm nach hartem Gefecht den Kopf ab. Und nun wird Ganelon, der Verrätherei durch das göttliche Urtheil überwieſen, auf wilde Pferde gebunden, die ihn zu Tode ſchleifen.

Von dieſer Sage haben wir eine doppelte Bearbeitung. Die ältere gehört zu den älteſten Denkmalen unſerer Literatur und haucht einen wirklich epiſchen Geiſt. Ihr Verfaſſer iſt der Pfaffe Konrad. Seine einfache und anſpruchloſe Darſtellung iſt der im Rother zu vergleichen. Die Menge Namen der Kerlingiſchen und Saraceniſchen Helden laſſen wohl oft kalt, ſo wie die vielen einzelnen Gefechte. Aber die Berathungen der Heiden und Franken, der Kampf Rolands mit Marſilies, Karls mit Paligan, Dietrichs mit Pinabel; der ehrwürdige mit Sprüchen und Beiſpielen der Bibel ausgeſtattete Turpin, der von ſeinem wackeren Freund Olivier unzertrennliche, gigantiſche Roland, und Ganelons Wolfsſtücke ſind vortrefflich gezeichnet. — Die andere Abfaſſung iſt von einem ſehr fleißigen Dichter, dem Striker. Bedenkt man aber Konrads Werk, ſo kann man ihm nur wenig poetiſches Verdienſt zugeſtehen. Seine Ueberarbeitung zerlegt ſich ſehr verſtändig in einen moraliſch reflectirenden Eingang, in vierzehn Capitel, dieſe wieder in Abſchnitte und beſchließt ſich mit einem beſchaulichen Epilog. Die Verſe haben nicht die ſtürmiſche Rauhheit, und die Anſchauung leidet an keiner Ueberfülle, wie bei Konrad, wo ſie nicht ſelten ſchroff wird; aber durch dieſe formelle Präciſion und Glätte der Periodiſirung iſt auch Alles wieder etwas in's Matte und Bedachte verfärbt. —

Mehr kann unſere Poeſie von Karl dem Großen nicht aufweiſen. Die weitere Ausbildung ſeines Sagenkreiſes gehört vorzüglich den Franzoſen und Italienern an. Girar von Rouſſillon und die berühmte Philomena ſind bei den Provençalen; Karls des Großen Mutter, Bertha mit dem großen Fuß, und Cleomenes bei den Nordfranzoſen; die cykliſchen Reali di Francia bei den Italienern heimiſch, wo ſpäterhin Bojardo und Arioſto auftraten.

Die Stimmung aber, welche in der Dichtung von der Roncevalſchlacht herrſcht, geht durch alle Gedichte hindurch, in denen der chriſtliche Glaube mit dem heidniſchen in Conflict geräth. Doch ermüdet man gewöhnlich in den endloſen Schlachten und ſelbſt das Wunderbare verliert ſeinen Reiz, weil es ſich nicht genug mit eigentlicher Handlung verbindet. Das ausgezeichnetſte Gedicht dieſer Sphäre iſt das vom heiligen Wilhelm von Oranſe, was ganz den Geiſt des prieſterlichen Ritterthums athmet. Wilhelm wird zuletzt Mönch und die ſchöne Arabele, welche er im Morgenlande entführt hatte, Nonne. Schon im zwölften Jahrhundert war dieſe Legende von Guillaume de Bapaume im Nordfranzöſiſchen gedichtet. Im Deutſchen dichtete ſie Wolfram von Eſchenbach. Seiner Arbeit ſetzten ſich zwei andere Dichtungen an, welche die Geſchichte rückwärts und vorwärts in dem Geſchlecht des Grafen von Narbonne und in dem des ſtarken Rennewart weiter führten. Jene gehört Ulrich von dem Türlin, dieſe dem Ulrich von

Turheim an. — Das Gedicht vom Grafen **Rudolf** beſitzen wir nur fragmentariſch.

II.

Das Ritterthum.

In dem eben betrachteten Epos ſchied ſich der Geiſt des Volkes als eine eigene Sphäre ab; die Bewegung dieſer politiſchen Mächte hob ſich in der Richtung nach Außen hin auf. Im Kampf der Franken mit den Spaniſchen Saracenen ſetzte ſich noch das Intereſſe des Beſitzes und der Familie dem höheren Intereſſe für den Glauben entgegen. Ganelon verrieth die Franken aus Anhänglichkeit an ſeine Familie und an ſeine Güter, indem er ihren Genuß durch den Tod zu verlieren und ſeinem Stiefſohn Roland hinzugeben fürchtete. Dieſe Colliſion des particulären Intereſſes mit dem univerſellen verſchwindet in den ſpäteren Gedichten, welche ſich in dieſem Element des Glaubens und Unglaubens bewegen und der einfache Gegenſatz des Abend- und Morgenlandes tritt in einer impoſanten Geſtalt hervor. Wolfram von Eſchenbach hat in ſeinem Wilhelm von Oranſe dieſe Stimmung einmal ſo berührt, daß ſeine Worte die Stelle des Begriffs vertreten könnten: „Will ich der ritterlichen Ehre und Treue ihr Recht thun und iſt mein Mund ſo gelehrt, ſo ſag' ich, wie der lobesreiche Vivianz ſich ſelbſt zu unſerem Segen verkaufte, und wie ſeine Hand nun todt liegt, die den Glauben vertheidigte, bis er ſein Blut verſpritzte, er, welcher der unſere ward in der Taufe, da Jeſus auf dem ſüßen Gang im Jordan Chriſt genannt wurde. Der Name iſt uns, welche die Taufe bekannt hat, noch befohlen und ein weiſer Mann läßt es nimmer, an ſeine Chriſtenheit zu denken. Darum auch ſtritt Vivianz ſo, bis ihm der Tod ſeine Jugend raubte. Sein Blut aber ward die Wurzel ſeiner Tugend, und wär' es ſo hoch, als ſein Ruhm, emporgeſchwebt, ſo möcht' er auf keine Weiſe mit Schwertern erreicht ſein." Der Zweck der Kirche ward als der wahrhafte anerkannt und für ihn als das Weſen der Tod des Daſeins gewagt.

Die allgemeine Differenz des Lebens in der Feudalmonarchie und in den Kreuzzügen zieht ſich jetzt in beſondere Kreiſe zuſammen, welche ſich dem Volk entfremden, und ſich ihre eigene Sitte erzeugen. Dies geſchah vorzüglich bei den Romaniſchen Völkern. Daher ſind hier auch die Quellen unſerer Poeſie weder die heimiſchen Sagen des Volkes, noch die lateiniſche Tradition der Kirche, ſondern Wälſche Poeſie, welche auf vielfachen Wegen, meiſt zufällig, zu uns kam. In dieſer Entfernung vom Heimathlichen verwelkt die Blüthe des Volksgeſanges und eröffnet ſich ein anderer Born der dichteriſchen Begeiſterung, nämlich einerſeits die Phantaſie, welche mit dem Unerhörten und Wunderlichen zu ſpielen beginnt, und andererſeits die Betrachtung des Lebens vom Standpunct des Glaubens aus.

Jene beſondere Geſtaltung der Sitte, welche ſich von der des Volkes losreißt, iſt der Orden. Das Vaſallenthum concentrirt ſich in ſich ſelbſt zu dieſer Particularität, in welcher nun, was im Kreiſe Karls des Großen noch unbefangen mit einander lebt, ſchon auseinandergeht. Dort ſind Turpin als Repräſentant der Kirche und Roland als Repräſentant des ächten Vaſallenthums, auch das eigene Innere des heiligen Helden; ſie verhalten ſich daher beide ganz gleich zu ihm und nur Ganelon, der als Vaſall und Chriſt niederträchtig erſcheint, ſteht Allen als ungleich gegenüber. Hier bildet ſich nun in der Form des Ritterordens das weltliche und geiſtliche Element eigenthümlich aus. Im weltlichen Ritterthum iſt der Einzelne, als frei gelaſſen, in ſeinem Thun ſich und Anderen offenbar. In mannigfachen Abenteuern ſich ergebend, kommt er ſich aus jedem Moment ſeines Lebens wieder zurück, weil er immer ſich ſelbſt beſtimmt. Im geiſtlichen Ritterthum offenbart ſich das göttliche Weſen auf geheimnißvolle Weiſe, und beſtimmt als die Eine unbegreifliche Macht diejenigen, welche in ſeinem Dienſt und Genuß leben ſollen, ſchlechthin ſelbſt, ſo daß hier die höchſte Thätigkeit die des demüthigen Gehorſams iſt, durch deſſen Reinheit die Egoität und Unſeligkeit des Einzelnen in die Seligkeit des Allgemeinen umſchlägt. Es gehen in dieſe Welt alle bisher erkannten Elemente, das Volk, die Kirche, der Kampf des Staates und der Religionen, als Momente ein, bis endlich die Individualität ihre beſondere Realität abſolut durchzuführen ſucht.

a) Das weltliche Ritterthum.

Im Kampf der Vaſallen mit dem Könige war durch die Beſtimmtheit ihres Gegenſatzes eine feſte Nothwendigkeit geſetzt, welche das Schickſal der Einzelnen ausmachte. Jetzt betreten wir ein Gebiet, wo eine Nothwendigkeit des Allgemeinen ſich gar nicht zeigt, wenigſtens ganz in den Einzelnen gelegt iſt. Wir haben es hier nicht mit dem Ernſt des Völker verſammelnden Epos und ſeinem erhabenen Sturm zu thun, ſondern mit der Geſchichte einzelner Menſchen. Dieſe Vereinzelung des Geſchickes führt unumgänglich die Zufälligkeit herein, welche dort noch keinen Raum hat, und dieſe erweckt die Neigung zum Tändeln und Spielen, welche dem alten Epos ebenfalls fremd iſt. Den Scherz kannte er wohl, aber nicht die Laune der lachenden Willkür. Die Poeſie kam ſelbſt zum Bewußtſein über die Natur dieſes Principes der Zufälligkeit und nannte es Frau Aventüre. Denn Abenteuer iſt, was wir ohne zu wollen erleben. Mit Recht ward dieſe Unbeſtimmtheit und reizende Möglichkeit als die ſchaffende und erfinderiſche Muſe dieſer Welt angeſehen, welche die Dichter zum Beiſtand anrufen und von ihr ſich leiten laſſen.

Aber, was erlebt wird, obſchon es ſich ohne weiteres Zuthun wie von ſelbſt macht, darf doch nicht ein gewöhnliches Geſchehen ſein und die alltägliche Farbe der Dinge tragen, weil es in dieſer Plattheit nicht genug intereſſiren würde. Daher ergiebt ſich das Intereſſante oder Ungewöhnliche und gegen alle Vermuthung Geſchehende, ſtechend Auffallende als eine neu

Beſtimmung des Abenteuerlichen. Wenn man mit einem Ritter auf die Fahrt auszieht, ſo weiß man freilich noch nicht, was ihm begegnen wird, wie man ſchon bei Sigfrids Mord ſeine Rache, bei Joſaphats Geburt ſeine Bekehrung ahnen kann. Aber man kann bereits die Gewißheit hegen, daß das Kommende hinlänglich anziehend ſein werde, um es mit Luſt in ſich aufzunehmen und mit Vergnügen ſich daran zu erinnern. Schon die Erwartung des Seltſamen iſt intereſſant.

Das Intereſſante beſtimmt ſich weiter zum Phantaſtiſchen, was ſich zur Phantaſie gerade ſo verhält, wie das Intereſſirende der Willkür zur Strenge der epiſchen Nothwendigkeit. Wie das Intereſſante weniger im Ganzen, mehr im Einzelnen iſt, ſo geht auch die Phantaſie in das Phantaſtiſche über, wenn ſie ſich in die Ausbildung des Einzelnen vertieft und durch ſeine Ausſchmückung den Reiz der Neuheit und des Ueberraſchenden zu erregen ſucht. Zuerſt entſteht dadurch ein Fingiren von Perſonen und Ereigniſſen, auf welchem ſchlüpfrigen Weg weder die Dichtungen des Volkes noch der Kirche einhergingen, weil ſie wirklich an die lebendige Wahrheit ihrer Schöpfungen glaubten. Jetzt aber verliſcht nicht ſelten der Hintergrund der Sage und Religion und Phantaſie beginnt aus ſich ſelbſt zu erfinden und über ihre Erfindung ein Bewußtſein zu haben. So groß dieſer Schritt für die Poeſie iſt, ſo nothwendig er geſchehen muß, um dem Dichter die Kraft des eigenen Gemüthes und der unbedingten Thätigkeit aufzuſchließen, ſo führt er doch auch die Gefahr mit ſich, daß die Charaktere oft an allgemein menſchlicher Wahrheit verlieren, und daß die Begebenheiten oft in eine ſolche Ferne von der Wirklichkeit gerathen, daß ſie im Streben, recht intereſſant zu werden, in's Abgeſchmackte und Bizarre verfallen. Solchen Verirrungen beugt die ächte Sage vor, welche an der Theilnahme des allgemeinen Bewußtſeins ſich erproben muß. Daher werden im romantiſchen Epos die alten magiſchen Mächte häufig zu Maſchinerien, weil die Dichter ſie nicht tief genug mit dem Weſen des Gemüthes zu verſchmelzen wiſſen, ſondern oft außerhalb deſſelben ſtehen laſſen, wo ſie dann den Eindruck von lebloſen Masken machen. Zu den Zwergkönigen, Zauberern und Heiligen treten hier noch aus der Bretoniſchen, nicht aus der Arabiſchen oder Perſiſchen Poeſie, Feen ein, welche ihrem Eigenſinn fröhnen und oft nur eine Carricatur der Nothwendigkeit ſind. Zwar werden die Elemente der alten Naturreligion beibehalten, und Zwerge, Rieſen, Drachen, Waldweiber, wunderbare Bäume und Brunnen, geheimnißvolle Höhlen kommen überall vor. Aber theils werden ſie mit neuen Gaben ausgeſtattet, theils mit neuen Elementen und Beziehungen verknüpft, welche dem ehemaligen Glauben fremd waren. Die Natur tritt ferner ſchon als Gegenſtand der Anſchauung auf und dieſe Offenbarung iſt von der höchſte Bedeutung in der romantiſchen Poeſie. Zuvor war die Natur ganz verſunken in die Empfindung des Volkes und die Linde, der Geſang der Vögel, der Sonnenſchein, waren ſo Eines mit dem Gemüth, daß ſie die Stimmungen deſſelben unmittelbar repräſentirten. Das Epos der Kirche wußte nichts von dieſer Luſt des natürlichen Daſeins und trat ihr eher feindlich entgegen. Aber nun ſehen wir die ſammtenen, kleebewachſenen Wieſen, die dunkelgrünen Wälder, die rauſchenden Bäche und die myſtiſchen Gebirge als eigene Momente der Poeſie eben ſo hervorkommen, wie ungefähr in der Malerei aus der hiſtoriſchen die Landſchafterei ſich entwickelte, da die Landſchaft anfangs nur ſchwacher Hintergrund in Darſtellung des menſchlichen Handelns war. Auch künſtliche Gärten werden geſchildert mit Labyrinthen von bunten Blumengehegen, von ſchattigen Gängen, von mannigfaltigen Ausſichten, mit klingenden Quellen, mit ruhigen Teichen und Schwänen z. B. der Hain Iwerets im Lancelot, des Gramoflanz im Parcival. Hierzu geſellen ſich die wunderſamſten Schlöſſer, von Marmor, mit herrlichen Säulengängen, mit Altanen, von Ringmauern und Zugbrücken feierlich umgeben, wie im Parcival das Castel merveil. Die Muſik erſchallt hier mit ſüßem und ſchmelzendem, mit luſtigem und muthigem Getön. Munter lockt die Geige zum Tanz, auf und ab wogt die wehmüthige Heiterkeit der Flöte, es klingen die Schellen des Tamburins, die Poſaune dröhnt, die Trompete ruft zum Streit. Und in dieſer reizenden Welt begegnen wir nur umirrenden Rittern, welche die ſeltſamſten Gelübde gethan haben, von unbegreiflichen Führungen geleitet werden und immer auf das Beſtehen des Unerhörteſten gefaßt ſind. und ihnen gegenüber erſcheinen Mädchen, deren lockende Schönheit mit dunkler Gewalt alle Sinne bethört, welche nicht, wie Chriemhild und Chaudrun, wie büßende Nonnen u. ſ. f. im Zuſammenhang eines großen ſittlichen oder kirchlichen Ganzen ſtehen, ſondern eben durch ihre Selbſtſtändigkeit den unendlichen Zauber ihrer Erſcheinung erhöhen und durch ihre atome Freiheit die Neigung des Mannes zur Leidenſchaft für ſie anſpannen. Die irdiſche Schönheit iſt es, welche nach der ſittlichen und himmliſchen hier ihren Kelch erſchließt und hinreißenden Duft um ſich verbreitet. Alle Farben glühen ſtärker auf, alle Sinne werden heißer, alle Gefühle üppiger, und der einfache Wille zerſtreuet ſich in eine ſchwelgeriſche Dämmerung nur halb beſtimmter Zwecke. Die mannigfachen Elemente ziehen ihre Pracht in großen Hoffeſten zuſammen, wo aller Glanz des irdiſchen Daſeins im friſchen Spiel vorüberrauſcht. Im Wormſer Roſengarten wurde noch blutig gefochten, aber hier iſt der Ernſt in den anmuthigen Scherz des zierlichen Turniers übergegangen; an Ezels und Karls Hof waren die Helden nur verſammelt, aber hier ſind ſie zugleich im Genuß aller heiteren Freude des Lebens.

Sehen wir auf die Geſinnung, wie ſie hier in veränderter Geſtalt auftritt, ſo hat ſich das Princip der individuellen Selbſtſtändigkeit ganz in der Ehre zuſammengenommen. Der Ritter iſt eben die höhere Potenz des Vaſallen; er iſt der in ſich gekehrte Vaſall, der ſich ſelbſt auf das Höchſte zum Zweck hat; daher hört hier der Begriff des Vaſallen überhaupt auf. Der Ritter iſt nicht der Recke, der an der Spitze ſeiner Mannen ficht, nicht der Held, der für ſeinen König und für ſeinen Glauben kämpft, ſondern der Einzelne, der ſich bei Allem, was er thut, eiferſuchtig im Auge hat. Je mehr er als Einzelner, unabhängig vom Beiſtand Anderer, zu vollbringen vermag, um ſo höher iſt ſein

Ruhm. Darum geſchieht es hier, im Gegenſatz zum alten Epos, daß die Ritter ſich ohne Genoſſenſchaft zerſtreuen, und, wie Sigfrid, allein ihren Abenteuern nachgehen. Die Verſammlung der Feſte, wo der Einzelne ſich in den Anderen fühlt, hat eben den Genuß der erworbenen Trefflichkeit zum vornehmſten Inhalt und führt durch ihre Auszeichnung u. ſ. f. Nebenbuhlerei mit ſich. Um ſeine Ausſchließlichkeit von Anderen recht zu empfinden, treibt die Ehre auch zum Eigenſinn und zu den ungemeinſten Launen, nur um ſich von den Uebrigen auf die grellſte Manier abzuſondern.

Dieſe Tendenz, ſich ganz eigenthümlich zu geſtalten und die Gefahr, darüber in das Grillenhafte und Barocke ſich zu verlieren, verknüpft ſich auf das Engſte mit der Liebe, wie ſie hier zunächſt erſcheint. Nicht iſt es hier der Geiſt volksthümlicher Sitte, der in ihr ſich vollbringt, ſondern der Geiſt der ſpröden Individualität, weßhalb das Sinnliche der Erſcheinung bedeutender wird und weniger die Liebe als ſolche, vielmehr die Form derſelben ſich hervorhebt. Eine Vermählung, wie die Ezels mit Chriemhild, oder Dietrich's mit Herrad, würde hier alle Wirkung verfehlen, wogegen Rother, Otnit und Hugdietrich ſchon die hier nothwendige Färbung des Intereſſanten haben. Dennoch iſt die wahrhafte Leidenſchaft noch wenig da, weil die Eitelkeit der Ehre eine ſolche unbedingte Hingebung noch zurückdrängt; der Ritter liebt mehr, weil aus den Hinderniſſen ſeiner Liebe ſich eine Folge von Abenteuern entfaltet, deren Beſiegung für ihn zum größten Ruhm umſchlägt. Indem alſo die Liebe mehr Motiv iſt, gelangt auch das Weib noch nicht zur beſonderen Charakteriſtik.

Gemildert iſt das Streben zum Eigenen und durch ſeine Eigenheit Intereſſirenden durch das Conventionelle, was als das allgemeine Band des ritterlichen Lebens, als die Ausdehnung der Ehre bis in das geringſte Detail hin angeſehen werden muß. Weder die Sitte des Volkes noch der Cultus der Kirche ſind die Einheit des Betragens; Sitte wie Andacht ſind als daſeiend vorausgeſetzt und werden auch ſo behandelt. Aber neben ihnen erbauet ſich das Syſtem eines beſonderen Benehmens. Die eine Seite deſſelben hat ihr Princip in der Form der Tapferkeit, durch welche die Ehre ſich realiſirt. Der Ritter muß es ſich in ſeinem Siege ſo ſchwer als möglich machen, muß ſeinen Gegner leutſelig, ja, in der Gewißheit ſeiner Kraft, ſpielend behandeln und im Streit mit kalter Beſonnenheit alle Geſetze der ritterlichen Etiquette beobachten. Aber nicht nur, daß er nach allen ritterlichen Regeln kämpft, er muß auch ſchön und ſauber gekleidet erſcheinen, ein herrliches Pferd reiten, den beſten Anſtand zeigen und angenehm und fließend zu reden wiſſen. Dieſe Nettigkeit des Aeußeren, woran die Frauen beſonders ſich ergötzen, begreift ſich in der Courtoiſie. Die andere Seite des Conventionellen iſt das Verhalten des Ritters zu den Frauen und der Frauen zu ihm. Sie ſind vom Ritter als das Höchſte des Lebens zu nehmen. Ihr Wunſch und zufälliges Wollen iſt für ihn Geſetz, und wenn ſie das Unmögliche verlangen, ſo muß er die feine Unvernunft haben, es nicht blos für möglich zu halten, ſondern auch Anſtalten für dieſe Meinung treffen, das Ungeheuer des Beliebens wirklich zu machen. Ihnen, den Schönen, von welchen alle Erquickung des mühſeligen Daſeins ausgeht, den holden Sternen des arbeitvollen Tages und den leuchtenden Sonnen der trauten und verſchwiegenen Nacht, ihnen dem lieblichen Chor, der die Thaten des Mannes anſchauet und mit ſeiner ſeligen Gunſt den Tapferſten belohnt, iſt mit der größten Schonung und mit der zarteſten Aufmerkſamkeit zu begegnen. Das Unangenehme iſt ihnen, wo es nicht zu vermeiden ſteht, in der angenehmſten Form, das Nothwendige in der Geſtalt des Zufälligen, der lang durchdachte und feſte Wille wie ein augenblickliches und bald auflösliches Beſinnen der Willkühr vorzuſtellen. Dieſe Aufopferung des Ritters, welche den Frauen nur die Blüthe des Lebens bieten mag, iſt der Begriff der Galanterie. Sie war, wie ſich von ſelbſt verſteht, eben ſo ſehr als die Courtoiſie gegenſeitig und ward großentheils von den Frauen ſelbſt gebildet. Winkten ſie nicht durch Verheißung unſäglicher Wonne den heranreiſenden Ritter zum Ruhm, ſchmückten ſie ihn nicht mit Schärpen ihrer Lieblingsfarben, gaben ſie ihm nicht wohl gar ein von ihnen getragenes Hemd als öffentliches Pfand ihrer ſüßen Gunſt, theilten ſie nicht in der Empfindung ſeine mühſame Wirklichkeit? Daher wiſſen ſie beim Turnier, beim Mahl, beim Tanz, in Krankheit, in allen Verhältniſſen mit unendlicher Grazie den Rittern ſich verbindlich zu machen und die Anſtrengung derſelben für ihren Ruhm wohl anzuerkennen. Für ſie allein, für ſeine erwählte Dame lebt daher der

Ritter. — Dieſe Beſtimmungen der Courtoiſie und Galanterie umfaßt der Begriff des Adligen, des Gentilen, und dieſe Biegſamkeit des Geiſtes im Umgang, dieſe ernſte Uebung, ſich immer liebenswürdig darzuſtellen, dieſe Bildung des Mannes durch das Weib und des Weibes durch den Mann, erzeugen eine bis dahin unbekannte Anmuth der Geſelligkeit, welche auch das Gemeine zu verſchönern und das Gewöhnliche im erfreulichen Schimmer des Bedeutenden zu zeigen verſteht.

Dies ſind die inneren Beſtandtheile des weltlichen Ritterthums, was ſich im Arturiſchen Sagenkreiſe ſeine poetiſche Geſtaltung gab. Wie verſchieden iſt hier Alles von den Bildern, welche unſeren Augen bisher vorübergingen! Artus iſt wohl darin mit Dietrich, mit Ezel und Karl zu vergleichen, daß er äußerer Mittelpunct einer Menge von Individuen und Ereigniſſen iſt, aber er hat eine ganz andere Beſtimmtheit. Weder hat er ein ſo ſchmerzliches Leben, wie Dietrich, noch eine ſo ſchlaffe Paſſivität, wie Ezel, noch eine ſolche Doppelrichtung auf das Geiſtliche und Weltliche, wie Karl, ſondern er iſt der vollkommene Ritter, in welchem alle Tapferkeit und alle Ehre, Milde des Reichthums und alle Einheit des Betragens mit größter Conſequenz in der äußerſten Vollendung ſich darſtellen. An ſeiner Tafelrunde verſammelt er die vortrefflichſten Zierden des Ritterthums, und ihr Beiſitzer zu ſein iſt daſſelbe mit der Beſtätigung gereifter Courtoiſie und Galanterie. Was in Artus ſich vereint, iſt in einzelnen Hauptfiguren noch beſonders repräſentirt. Die Tapferkeit namlich und in ihrer Begleitung den Genuß der

Liebe und des Ruhms ſehen wir unter den Rittern vorzugsweiſe in *Gawein*, dem Neffen des Königs, erſcheinen. — Die *Courtoiſie* iſt das Element des guten *Kay*, des königlichen Seneſchalls. Kay iſt nicht der Rathgeber ſeines Königs, wie Berchtung von Meran bei Hugdietrich, denn der weiſe Artus bedarf Niemandes Rath; er iſt auch nicht ſein Erzieher, denn der König iſt durch ſich gebildet; er iſt auch nicht eine Gewalt, die anderen Ritter zu ordnen und zu beſtimmen, wie der alte Hildebrand, ſondern nur das *Bewußtſein der Hofetiquette*. Er überblickt daher das Ganze nur äußerlich und hat es ſchlechterdings nur mit der Erſcheinung zu thun, weshalb ihn die Dichter ganz richtig immer als *komiſche* Perſon auffaſſen. So kehrt er im Iwain, Lancelot, Titurel, Parcival, Triſtan immer wieder. Er *weiß* wohl den Begriff, aber die Verwirklichung deſſelben vermag er nicht durchzuführen. Von der Deutlichkeit ſeiner Vorſtellung geblendet, überſchätzt er ſeine Kraft, und muß ihm jedes ſeiner Vorhaben, wie ſehr er auch ſchon in Gedanken damit fertig iſt, in der Realiſirung mißlingen. Jenes Bewußtſein äuſert ſich bei ihm in einem Schwall von klugen und pomphaften Reden, dieſe Schwäche in einer Reihe von luſtigen Geſchichten, welche ſeine Kraftloſigkeit immer entblößen, die er dann mit nicht üblem Witz und Schalkheit zu bemänteln ſucht. So iſt er ganz ein gutmüthiger Poltron, der zugleich das *Leere des blos formellen* Betragens vortrefflich andeutet, indem er über das Ceremonienweſen die Aufſicht mit großer Pünctlichkeit ausübt und im Eifer für ſeines Amtes Wichtigkeit ſogar Damen handgreiflich zu züchtigen den Muth hat. — Die *Galanterie* endlich iſt durch des Königs Gemahlin *Ginover*, auch Genierra genannt, würdig repräſentirt; der heilige Karl hatte gar keine Beziehung auf das Weib, aber dem Artus als der Blume und Krone der Ritterſchaft kann ſie nicht fehlen. Ginover iſt nicht handelnde Königin, wie Chriemhild, Helke, Hilde, ſondern ihr Handeln beſteht eben in Darſtellung der *zierlichen Weiblichkeit*. Wie des Artus Thaten mehr in der Vorſtellung, mehr im Zutrauen zu ſeiner Kraft und Tapferkeit beſtehen, ſo hat auch Ginover keine ächte Geſchichte, ſondern wirkt ſtill durch das bloße *Daſein*. Sie iſt in Schönheit und Lieblichkeit unvergleichbar, gibt aber auch der Galanterie ihren Zoll, indem ſie in der ſittlichen Treue gegen Artus wankend wird. Hier iſt nicht mehr die gemüthliche Strenge unſeres alten Epos, wie bei Brunhild, Chaudrun u. ſ. f., ſondern mit den Rittern werden verſtohlene Blicke gewechſelt, und der Genuß der verbotenen Liebe fängt an, mit all ſeiner giftigen Süßigkeit zu keimen, bis er im Triſtan einziges Princip der Sage wird; Iſold iſt mehr wie Ginover.

Der Gang faſt aller Gedichte, welche aus dieſen Elementen entſtanden, iſt der, daß in die behagliche Ruhe der Tafelrunde von Außen die Unruhe eindringt. Ein Ritter erſcheint plötzlich, wie ein Pilz aus der Erde hervorſchießt, und fordert keck und drohend die Tafelrunder zum Kampf auf. Sogleich reitet ihm Kay entgegen, wird aber in den Sand geſetzt und kehrt ohne Pferd mit verrenkten Gliedern zurück. Segramors folgt wohl, um ein gleiches Schickſal zu erbeuten. Aber nach dieſem Vorſpiel erhebt ſich einer der ächten Ritter, Erek, Walwein, Gawain u. a. und rettet und vermehrt durch ſeinen Sieg über den Fremden den Ruhm der Tafelrunde. Oder aus Ländern, welche nie die Geographie ausfindig machen wird, weil ſie niemals in Raum und Zeit, nur in der Phantaſie exiſtirten, kommt ein bedrängtes Fräulein, vielleicht auch nur eine Abgeſandte derſelben, und bittet um Hülfe gegen ihre Feinde, ſeien es Rieſen oder Saracenen. Hierauf erbietet ſich ein Held der Tafelrunde, das Abenteuer zu übernehmen, reitet aus, vollbringt die angekündigten Thaten, wird nebenher in eine Menge unvorhergeſehener Begebenheiten verwickelt und kehrt endlich mit Ehre überhäuft zur Tafelrunde zurück. Der Schluß iſt faſt immer heiter, indem der Ritter auf ſeiner Fahrt eine Geliebte findet und endlich ſeine Vermählung mit ihr die hochzeitliche Freude verbreitet. — So groß und ſo allgemein war die Macht dieſer Vorſtellungen, daß ſogar Verſuche gemacht wurden, unſere Deutſche Sage nach dieſem Typus umzugeſtalten. In dieſer Hinſicht iſt das Gedicht von Ezels Hofhaltung oder vom wilden Wunderer allerdings merkwürdig, was wir als ein Product reiner Willkür oben ganz übergangen haben. Dietrich, erſt achtzehn Jahr alt, ſehen wir an Ezels Hof. Da erſcheint plötzlich ein überaus herrliches Weib und flehet den König an, ihr gegen einen grimmigen Verfolger Hulfe zu gewähren. Ezel ſagt ihr dieſelbe zu, wenn unter ſeinen Recken ſich einer dazu finden werde. Rudeger von Bechlaren ſchlägt ihr die Bitte ab, Dietrich von Bern gewährt ſie. Sie ſelbſt nennt ſich Frau Selde und gieb ihm einen unverwundbar machenden Segen. Ihr Verfolger iſt der wilde Wunderer, ein wüſter Jäger, der ſie mit Hunden hetzt und nach ihrem Fleiſch begierig iſt. Dietrich überwindet ihn in einem entſetzlichen Kampf, worauf ihm Frau Selde dankt, ihm eine ruhevolle Zukunft verheißt und dann verſchwindet. Die ganze Anlage dieſes Gedichtes iſt in Form der Arturiſchen Sagen, auf welche auch im Anfang angeſpielt wird; der Jäger ſcheint aus dem Eck entlehnt, wo Faſold ſo auftritt; Selde's Name bedeutet Glück und Heil; wunderbare Gaben hat ſie von Gott empfangen, jeden Tag durch ihren Wunſch, wohin ſie will, ſich verſetzen zu können, durch ihren Segen hieb- und ſtichfeſt zu machen und die Gedanken der Menſchen zu durchſchauen; ein ſolches Allegoriſiren iſt unſerem heimiſchen Kreiſe vollends fremd.

Die Sagen, welche der Arturiſche Cyclus umfaßt, gehören urſprünglich der Bretoniſchen und Normanniſchen Poeſie an; hier waren ſie heimathlich, hier hatten ſie nationales Gepräge und epiſchen Werth. In der alten Bretoniſchen Religion war Artus der Sohn des Gottes Hu, der als Führer der Seelen den Namen Uthyr Pendragon hatte, und der Göttin Ceridwen. Jener war die männlich befruchtende, dieſe die weiblich empfangende Gottheit. Ihr Kind oder ihre Einheit war Artus und ſtellte das Leben der Seele im Kreislauf ihrer verſchiedenen Zuſtände vor. Dies iſt der älteſte oder mythiſche Artus. — Die zweite Geſtaltung deſſelben iſt durch die Sage, und hier hängt er mit jenem Fürſten der Siluren zuſammen, welcher mit den Angelſachſen einen hartnäckigen Kampf unterhielt und durch ihn ſich einen dauernden Ruhm begründete.

Viel wurde von ihm geſagt und geſungen. — Von ihm aus erhob ſich dann die poetiſche Vorſtellung des Artus. Der Erzdiaconus von Oxford, Walter Calenius, ſammelte auf ſeinen Reiſen in Armarika dieſe Sagen aus dem mündlichen Bericht der Leute. Aus dieſer unmittelbaren Ueberlieferung empfing Geoffrey oder Galfred von Monmouth den Stoff und bearbeitete ihn in Lateiniſcher Sprache. Er läßt ſich angelegen ſein, die kirchlichen Hiſtoriker, Beda u. a. zu ergänzen, weil dieſe von der früheren Geſchichte der Bretonen wenig Notiz genommen hatten. Auch des Zauberers Merlin Geſchichte und Weiſſagungen gibt er an. Merlin beruht auf wirklicher Tradition und hat einen ganz anderen Character, als Malegis. In unſere Deutſche Sage und Poeſie iſt er wenig eingedrungen, aber im Bretoniſchen und Nordfranzöſiſchen deſto bedeutender. Zeigte ſich Malegis heiter, ſo iſt Merlin ein prophetiſches, eigenſinniges und in ſich gebrochenes Weſen, der Sage nach von einem Dämon und von einer Nonne erzeugt. Sein wahrer Name iſt Merddin; ſein Vater war ein Incubus und ſeine Mutter eine Prinzeſſin von Dyved oder Demetia, d. i. Südwales, welche ihn im Kloſter zu Caermathen gebar. Er war Druide und Barde des Königs Emrys Wledig, welcher am Ende des fünften Jahrhunderts die Sachſen ſiegreich bekämpfte und das ſinkende Reich der Briten noch etwas aufrecht erhielt. Als der myſtiſche Talieſin iſt er die tiefſte, ſchauerlich gegen das Chriſtenthum polemiſch ſich ausſprechende Weisheit des alten Bardenordens, und die Celtiſche Edda hat in ihrem erſten oder lyriſchen Theil die bedeutendſten dieſer räthſelhaften Lieder aufbewahrt. Der geheimnißvolle Geiſt des

Druidenthums hat ſich in dieſen Merddin geflüchtet und blickt mit dunkler Ahnung und finſterem Widerſtreben in die jüngere Zeit hinüber, welche die uralte Hierarchie der Druiden und Barden aufzulöſen drohte. Ein ſchmerzlicher Zug ſchwebt um die Harpokratiſch lächelnden Lippen des gewaltigen, endlich durch ſeine eigene Magie vernichteten Zauberers. Es iſt, als wolle die Natur bei ihm den umgekehrten Weg gehen, von ſich aus zu ſprechen beginnen und nicht durch die Rede des ſie erkennenden Geiſtes ſich offenbaren laſſen. Dies Myſteriöſe finden wir im Garten, welchen er ſich anlegt, in ſeinen Verwandlungen bis zur Grotte hin, worin er begraben ward. Mit dieſem Bangen gattet ſich die heimliche Luſt, wie in der Natur das ſpielende Wild im dichten Wald, die Fiſche tief unten im Meer, die Vögel in den Wellen der Luft, der Strauß im endloſen Sand der ebenen Wüſte, der Waſſerſturz im buſchigen unwegſamen Felsgeklüft — fern von allem menſchlichen Erreichen, in der Ueppigkeit des Naturgeiſtes.

Nachdem alſo Monmouth die Ankunft der Bretonen von Troja, die Geſchichte des Brutus und Lokeine u. ſ. f., welches Alles wir jezt durch den epiſchen Theil der Celtiſchen Edda beſſer kennen, berichtet hat, erzählt er, daß Merlin dem König Uther die Geſtalt des Gorlois gegeben habe, in welcher es dieſem gelungen ſei, die Gemahlin des Herzogs von Cornwalis zu täuſchen. „Inguerne empfing alſo in derſelben Nacht jenen geprieſenen Artus." Weitläufig erzählt er ferner die Thaten des wie Herakles erzeugten Königs, den der Erzbiſchof Dubricius bereits im funfzehnten Jahr krönt, bei welcher

Gelegenheit Konmouth ein Hoffeſt um Pfingſten zu Glamorgant beſchreibt, was ganz und gar den Typus der Feſte enthält, wie ſie in dieſem Kreiſe gewöhnlich ſind. — Die größte Heldenthat des Königs iſt die Beſiegung des Römiſchen Kaiſers Lucius, die aber, welche die bedeutendſten Folgen entwickelt, iſt die Stiftung der runden Tafel zu Carlisle oder Carduel, von unſeren Deutſchen Dichtern meiſt Karidol genannt. Dies geſchah auf Merlins Antrieb, um ſo die auserleſenſten Ritter zu verſammeln; rund war die Tafel, um die Gleichheit aller an ihr Sitzenden zu bezeichnen. (Noch der letzte Angelſächſiſche König Eduard der Bekenner, ließ in der Mitte des eilften Jahrhunderts im großen Saal des Schloſſes von Windſor eine ſolche Tafelrunde errichten.) Bedingung zur Aufnahme an der runden Tafel war adliche Geburt, ein unbeſcholtener Ruf, vollkommener Beſitz ritterlicher Bildung u. ſ. f. An dieſe Stiftung knüpfte ſich der Untergang des großen und weiſen Königs an. Er hatte nämlich mit der Königin von Orkanien einen Baſtardſohn Mordred erzeugt. Da nun Gawain als Artus Neffe zum Nachfolger in der Regierung beſtimmt ward, ſtellte ſich Mordred an die Spitze von Unzufriedenen in der Heimath und in der Fremde, welche um ihrer Unwürdigkeit willen umſonſt Beiſitzer der runden Tafel zu werden verſucht hatten. In einer großen Schlacht kamen alle Helden, auch Mordred und Artus um. Dieſer ſoll aber noch als Rabe leben und wird einſt wieder erwartet, wie unſer Friedrich der Rothbart aus dem Kyffhäuſer der goldenen Aue. Nach einer Sage ſoll Artus auf der Inſel Avallon in Sommerſeth begraben liegen. In der Kirche des dortigen, wie es heißt, von Joſeph von Arimathia geſtifteten Kloſters ſoll nämlich unter Heinrich II. ein Leichnam in einem hohlen Eichſtamm gefunden ſein, über welchem ein großer Stein mit einem bleiernen Kreuz und mit der Inſchrift lag: Hic jacet sepultus inclytus rex Arturius in insula Avallonia. —

In der Normanniſchen Poeſie gibt es eine große Menge von Sagen und Gedichten, welche ſich auf dies Centrum beziehen. Sie hatten dort dieſelbe Bedeutung, wie bei uns die Heldenſage hat und lebten in friſchem Verſtändniß. Zu uns kamen ſie meiſt durch Nordfranzöſiſche Vermittelung, und den Iwain z. B. hat man in ſeiner Engliſchen, Franzöſiſchen und Deutſchen Geſtalt ſchon beſtimmt zuſammengehalten. Bei uns verloren dieſe Sagen eben dadurch, daß ihnen im Volk ſelbſt etwas entſprochen hätte; anfangs nahm ſie nur der ritterliche Stand in ſich auf und bildete ſie vereinzelt nach, bis endlich von ihm aus dieſe Vorſtellungen auch Eigenthum des allgemeinen Bewußtſeins wurden. Daher kann hier mit Recht ein Unterſchied der Natur und Kunſt geltend gemacht werden. Im Romaniſchen oder Wälſchen war dieſe Poeſie Natur, bei uns aber wurde ſie Kunſt, gerade wie es umgekehrt der Fall ſein würde, wenn die Romaniſchen Völker eine Tradition unſeres Epos poetiſch nachbildeten. Dieſe äußere Entſtehung des ritterlichen Epos führt auch den Mangel mit ſich, daß in ihm das Grundloſe auftritt, was in das Unbeſtimmte der Willkür ausſchweift. Das ſichere Maaß, was die alte Dichtung von Innen aus ſelbſt bis in ihre Entſtellung fühlbar hineinſchafft, verliert ſich hier, und der Dichter, mehr an ſich ſelbſt gewieſen und noch nicht durchweg mit der Kraft der Phantaſie vertraut, geräth nicht ſelten in ein Schwanken, welchen Zug er ergreifen, welches Bild er wählen, welche Situation er in's Einzelne ausführen ſolle. Nur bei dem erſten und beſten Dichter dieſes Kreiſes, bei Hartmann von der Aue, iſt eine ſolche Unſicherheit nicht zu empfinden. Man kann ſich dies ſo denken, daß der Dichter innerlich mit ſeiner Sage nicht ganz und nicht von Hauſe aus einig war, wie er es mit den Sagen ſein mußte, welche er aus dem Munde ſeines Volkes von Jugend auf aller Orten hörte. Dieſe Geſchiedenheit konnte nur durch künſtliche Anſtrengung überwunden werden und daraus erzeugte ſich ein Hang zum Reflectiren, der ſich früherhin noch gar nicht ſo bemerklich macht. Im heimiſchen Epos wird der Wechſel des irdiſchen Geſchickes empfunden und ausgeſprochen; in der Legende wird über das Weſen Gottes und über das Verhältniß des Menſchen zu ihm reflectirt; im Karolingiſchen wird auf die Kraft des Glaubens hingeblickt: immer ſehen wir alſo ein Princip der Reflexion beſtimmt. Dieſe Beſtimmtheit mangelt hier. Alle jene Geſichtspuncte treten ein, aber ſo, daß man nie mit Gewißheit ſagen kann, woran der Dichter ſeine Betrachtung knüpfen werde, woran nicht. Er blickt, im Innern halb von ſeiner Sage getrennt, über alle Theile derſelben ſinnend umher und faßt mehr zufällig bald dieſen, bald jenen in's Auge, um ihn ſich durch den Gedanken näher zu bringen. Allerdings wird die Minne ein Hauptgegenſtand des Reflectirens, oft ganz in derſelben Weiſe, wie in den lyriſchen Gedichten; aber auch die Natur, der Glaube, die Moralität, das Pſychologiſche und die Kunſt der Waffen wird betrachtet.

Hartmann von der Aue war der erſte, welcher unter uns die Bearbeitung eines Stoffs aus dieſem Kreiſe unternahm. Ihm kommt dabei das Verdienſt einer klaren, anſchaulichen und gemeſſenen Darſtellung, einer gewählten Sprache und eines ſehr rein gehaltenen Reimes vorzüglich zu. Sein Vorbild war Chretien von Troyes. Sein erſter Verſuch war das Gedicht von Erek und Enide, was nach der häufigen Erwähnung, die andere Dichter von ihm machen, ſehr berühmt geweſen zu ſein ſcheint. Nach mehren ſolchen Aeußerungen ſcheint ein Hauptpunct der Geſchichte darin gelegen zu haben, daß Erek, wie Odyſſeus bei der Kirke, wie Reinold bei der Armide, über der Pflege der Liebe die Ausübung der Tapferkeit eine Zeit lang vergaß, daß dann aber auch Enide ihm in den Kampf folgte und ſeinen Thaten zuſah. — In dem vielgeleſenen Iwain hat der Dichter eine ſehr intereſſante Sage mit großem Geſchmack behandelt. Iwain, ein Ritter der Tafelrunde, hört durch einen anderen Kalocreiant von einem wunderbaren Brunnen im Walde Brizilian. Er macht ſich im Stillen auf, beſteht das Abenteuer, erſchlägt den Beſitzer des Brunnens und erwirbt durch die Vermittelung ihres Kammermädchens Lunete, die Wittwe des Ritters, Laudine, zur Gattin. Artus, der bei Utherpendragons Seele den Brunnen zu beſuchen geſchworen hatte, kommt hin, und bei dieſer Gelegenheit verläßt Iwain ſeine Frau, um mit ſeinem Freunde Gawain in väterlicher Weiſe neuen Abenteuern nachzugehen. Darüber vergißt er die angelobte Friſt der Rückkehr und muß deßwegen von einer Abgeſandten ſeiner Frau die bitterſten Vorwürfe hören. Indem er nun ſeines geliebten Weibes ſich erinnert, geht er mit dem höchſten Schmerz in ſich, wird wahnſinnig, ſtürmt in einen Wald hinaus, reißt alle Kleider von ſich und lebt in der größten Verwilderung. Durch eine Salbe wird er geheilt, beginnt eine neue Laufbahn rettet einen Löwen, der ihm aus Dankbarkeit allenthalben folgt, und bekommt davon den Namen des Ritters mit dem Löwen. Unter anderen Thaten übernimmt er den Kampf für ein Fräulein, welcher die Schweſter ihr Erbtheil unrechtmäßig entziehen will: ihr Gawain tritt als Kämpfer für die Ungerechte auf. Keiner kennt den anderen; ihr Gefecht bleibt unentſchieden; in einem Zwiegeſpräch erkennen ſie ſich mit Verwunderung und Freude wieder, und Artus ſpricht nun das Urtheil wie Salomo, indem er mit richterlicher Liſt die ältere Scheſter ſich ſelbſt zu verdammen und ihr Unrecht öffentlich einzugeſtehen nöthigt. Dann kehrt Iwain zu ſeiner Gattin zurück. Luneten, welche falſche Beſchuldigungen dem Feuertod nahe führten, rettete er und ſie vermittelt wieder, wie einſt ſeine Liebe, ſo jetzt ſeine Verſöhnung mit Laudinen. — Die ganze Erzählung iſt voll von rührenden Scenen. Beſonders gelungen iſt die Schilderung, wie Iwain von ſeinem Verſteck aus die um ihren todten, von ihm erſchlagenen Gemahl trauernde und klagende Laudine ſieht, nachher durch die Liſt des Kammermädchens mit ihr zuſammenkommt und ſich ihr zwar als den Mörder, aber auch als den Rächer des Todten darſtellt. Der Uebergang in das Entgegengeſetzte, vom

Gefühl des Abſcheues gegen den Mörder in das Gefühl ſeiner Achtung und Liebe iſt hier recht gut entwickelt, wie auch vorher Iwains heimliches Verlieben alle ſeine Nüancirungen mit großer Lebendigkeit entfaltet. Der Uebergang des Ritters zum Wahnſinn und ſeine allmälige Rückkehr aus demſelben iſt offenbar der Kern des Gedichtes. Aber mag es ſein, daß die Erinnerung an Arioſto's Orlando Furioſo uns beſticht oder mag es ſich wirklich ſo verhalten, uns ſcheint Hartmann gerade dieſe Entzweiung nicht ſo tief aufgefaßt und nicht ſo gut dargeſtellt zu haben, als in ihr unſtreitig die Anlage da iſt, in dieſem Punct den höchſten Glanz des Gedichtes zu erwarten. Solche Momente erfordern die höchſte poetiſche Kraft; bei dem Wiedererwachen Iwains aus jener Vernichtung ſeines beſonnenen Bewußtſeins fühlt man auch die Anſtrengung des Dichters, aber doch iſt er etwas trocken geblieben. Viel beſſer ſcheinen uns die kleineren Begebenheiten des Ritters erzählt; vortrefflich z. B. ſein Aufenthalt auf der Burg, wo die gefangenen Weiber arbeiten müſſen. Dieſen Unglücklichen gegenüber hat der Dichter das Abendeſſen des Ritters mit dem Wirth, ſeiner Frau und reizenden Tochter eben ſo ſchön gebildet, als ſeinen Kampf mit den Rieſen, während deſſen der eingeſperrte Löwe ſich aus ſeinem Verſchluß durchbricht und ſeinem Herrn zu Hülfe eilt. Noch poetiſcher iſt Iwains Kampf mit Gawain, wo Hartmann recht in ſeinem Element iſt, einen einfachen Gegenſatz ſpielen zu laſſen. Meiſterhaft weiß er hier, wie oben, wo Iwain mit Laudine zuſammenkommt, den Widerſpruch zu bewegen, daß die beſten Genoſſen ſich ſo feindlich gegen einander ſtellen. So auch am Schluß, wo die Vergebung von Iwains Fehl ſich zart, naiv und ergreifend entwickelt.

Ebenfalls nach einem Franzöſiſchen Vorbilde und außerdem ganz in Hartmanns Manier iſt der Wigalois oder der Ritter mit dem Rade von Wirnt von Gravenberg. Hält ſich Iwain mehr im Menſchlichen, ſo geht Wigalois mehr in das Zauberiſche ein. Gawain befreiet nämlich das Land einer Fürſtin, Florie, welche bei Artus um Hülfe hatte bitten laſſen, von ihrem Feinde, vermählt ſich mit ihr und hinterläßt ſie als Mutter eines Knaben, denn er ſelbſt zieht aus, ſeinen Abenteuern nachzugehen. Iwain vergaß die Rückkehr, Gawain aber kann den Rückweg in das Land ſeiner Gattin nicht wieder finden und ſucht ihn umſonſt. Indeſſen wächſt ſein Sohn Wigalois heran, wird ritterlich ausgebildet und von ſeiner Mutter auf dringendes Bitten in die Welt entlaſſen. Er kommt an den Hof des Artus und tritt mit ſeinem Vater, ohne daß er ihn als ſolchen kennt, in die freundſchaftlichſten Verhältniſſe. Ein Fräulein, welche bei Artus Hülfe für ihre Herrſchaft ſucht, begleitet er, den verlangten Schutz und Beiſtand zu gewähren. Sie mißtraut ihm zuerſt ſeiner Jugend wegen, aber er bewährt ihr ſeine Stärke und Tapferkeit in mehren Gefechten und erkämpft ihr ein Pferd, einen Papagei und einen Zwerg. In Korentin, dem Lande ihrer Gebieterin, der ſchönen Larie, wird er köſtlich empfangen und macht ſich zum Beſtehen des ſchrecklichſten Abenteuers auf, die Seele mit dem Bilde des holden Mädchens erfüllt. Er ſpricht nun den büßenden, in Feuerflammen umgehenden Geiſt, erſchlägt den Alles verwüſtenden

Dra-

Drachen und befreiet dadurch nicht blos das Land ſeiner Geliebten, ſondern auch jenen gequälten Geiſt. Aber in Folge ſeiner Anſtrengung beim Streit bleibt auch er bewußtlos liegen und iſt nahe daran, von räuberiſchen Händen getödtet zu werden, als er von Frauen, ähnlich wie Iwain, gerettet wird. Noch beſteht er Kämpfe mit benachbarten drohenden Rieſen und vermählt ſich dann mit der liebenswürdigen Larie. Seine Mutter iſt bereits geſtorben und kann ſeine Freude nicht theilen, aber ſeinen Vater, den ihm jener Geiſt genannt hat, ladet er durch einen Brief zu ſich ein. — Das Wunderbare oder vielmehr Geſpenſtiſche iſt mit Nachdruck und Glück hervorgehoben; wie klar iſt das Gemälde von der allnächtlich brennenden Burg, von der Verwandlung des Feuergeiſtes aus ſeiner Thiergeſtalt in die des Königs, vom Gefecht mit dem ſcheußlichen Drachen in der entlegenen Waldeinſamkeit, vom Kampf mit dem grauſigen Waldweibe, von Wigalois Uebergang über die magiſche Brücke des toſendenden Stroms, wo Nebel und Mondſchein ſo ſeltſam wirken, von den Ungeheuern, die ihn plötzlich anfallen, u. ſ. w? Hier ſcheint uns die Empfindung des Grauenhaften ſo vollkommen ausgedrückt, daß die Dichtung darin eigenthümlich zu nennen iſt; denn Wigalois Zug und die Kämpfe, die er mit ſich führt, ſo wie die Geſchichte des Helden Roas, ſeiner treuen Gemahlin und ihres Begräbniſſes ſind mehr in dem allgemeinen Typus. — Gravenberg beobachtet durchweg das rythmiſche Geſetz, daß die Reime mit dem Sinn ſich decken und dadurch das Langweilende der kurzen Reimpaare ſich aufhebt, hat aber auch, wie der heilige Wilhelm, die eigene Weiſe, jeden größeren Abſchnitt des Sinnes mit drei Reimen zu ſchließen, wie die Engliſchen Dramatiker größere Scenen des Nachdrucks wegen mit Reimen beendigen.

Die umfaſſendſte von den Arturiſchen Sagen iſt unſtreitig die von Lancelot vom See. Nach Deutſchland kam ſie durch Hugo von Morville, welcher ſich für Richard Löwenherz als Geißel am Oeſterreichiſchen Hof befand. Nach ſeiner Mittheilung verfaßte ſie Ulrich von Zeizichoven auf Bitten ſeiner Freunde Deutſch. Wir ſind außer Stand geſetzt, über die Kunſt des Gedichtes etwas zu ſagen und können nur ſeinen Inhalt näher bezeichnen. Hier iſt nun vorerſt zu bemerken, daß in unſerem deutſchen Gedicht gar nicht das Element ſich findet, was im Nordfranzöſiſchen Lancelot das eigentliche Agens ausmacht und weswegen ihn Dante in die Hölle verſetzt, Lancelots Ehebruch mit der Königin Ginover. Chretien von Troyes fing ihn gegen Ende des zwölften Jahrhunderts an und Geoffroy von Ligny ſetzte ihn fort. Die Verſtrickung der Liebenden in ihre Sünde, die Kraft ihrer Neigung, die Buße darüber, Lancelots Verlaſſen der Welt und Einzug in ein Kloſter, das iſt die Hauptſache, und weil die Ehebrecher durch einen Karren ausgezeichnet wurden, bekam der Roman den Namen histoire du Chevalier à la Charette. — Davon iſt in unſerem Lancelot nicht die Rede, obwohl die Geſchichte mit dem verrätheriſchen Mantel erwähnt wird, der Niemanden, als nur der Treuen paßt. Allen, auch des Artus Gemahlin, mißglückt es mit ihm, nur nicht der Geliebten Lancelots, der ſchönen Yblis. — Lancelot iſt der Sohn des Königs Pant von

Genevis und der Schweſter des Königs Artus, Klarine. Er iſt noch ein kleines Kind, als ſein Vater von Feinden überfallen und getödtet wird. Eine mächtige Fee Viviane, nimmt ſich ſeiner an, entführt ihn in ihr wunderſames Land und erzieht ihn auf das ſorgfältigſte. Als er herangewachſen, entläßt ſie ihn über den See, der das ſelige Gebiet der Merinnen vom Lande der Menſchen ſcheidet. Hiervon bekam er ſeinen Namen de Lac. Mannigfaltige Abenteuer, beſonders eines Fräuleins Ade wegen, beſtand der Jüngling und bildete ſich in ihnen bald zum allſeitigen Ritter aus, wenn gleich er anfangs nicht einmal reiten konnte, ſondern dieſe Kunſt erſt durch Jofrit von Lyes lernte. So groß ward ſein Ruhm, daß ihn Artus, um ſeine Bekanntſchaft zu machen, durch Walwein, den Sohn des Königs Lot von Johenis, zu ſich einladen ließ. Walwein, Gawain, Erek und Jwain wurden Lancelots beſte Freunde. Lancelots eigentliche That war die Beſiegung des Königs Yweret, der dem ſchwachſinnigen Sohn Viviane's, Mabuz, ſeine herrlichen Beſitzungen abgenommen hatte. Mit unſäglichen Schwierigkeiten kämpfte Lancelot, war aber glücklich und tödtete Yweret; und wie die Wittwe Laudine ihres Gatten, ſo ward die verwaiſte Tochter Yblis ihres Vaters Mörder vermählt. Mit allem Glanz ward die Hochzeit gefeiert und Lancelot nicht blos in Dodone, ſondern auch in dem zurückerkämpften Genevis zum Könige gekrönt. Das einſame Aufblühen des Helden unter den Frauen, ſeine folgende raſche Entwicklung, die Liebe zur Tochter deſſen, den er erſchlagen, die Beſiegung eines Drachen, die Ueberwindung tauſendfacher Zauberei, welche hier in einem gewiſſen

Malduk ihren Repräſentanten hat, die Pracht der Erde in den Feſten an Artus Hof, im Turnier, was Gurnemanz und Lot zu Dooſlet veranſtalten, in Iwerets blumenreichem Hain, im Schimmer des fernen Feenlandes, von welchem der Held ausgeht, von wo aus er durch Abgeſandte ſein Geſchlecht erfährt und ein wunderbares Zelt geſchenkt bekommt — Alles dies verräth einen glühenden Farbenreichthum der Erfindung.

Iwain, Wigalois und Lancelot, welche den Umfang der vielfachſten Abenteuer immer wieder zur Einheit zuſammenzuziehen wiſſen, ſind wohl die vorzüglichſten Producte des Arturiſchen Sagenkreiſes, welche bei uns heimiſch wurden. **Daniel von Blumenthal**, welchen der ſchon oben berührte Striker dichtete, ſcheint jedoch auch viel Theilnahme gefunden zu haben; ja ſelbſt ein Gedicht von **Wigamur**, oder vom Ritter mit dem Adler, was auch nach einem franzöſiſchen Muſter gedichtet wurde und zu den ſpäteſten und unbedeutendſten Erzeugniſſen des Cyclus gehört. Denn abgeſehen davon, daß die Sprache nicht ſonderlich durchgebildet worden iſt, ſo beſteht auch der Inhalt ſchlechthin aus Nachahmungen des Lancelot, Iwain und Trojaniſchen Krieges, die mit Händen zu greifen ſind. Wigamurs Erziehung von einem Meerungeheuer, ſeine Abenteuer mit der Jungfrau Preles, ſeine Rettung der Jungen eines Adlers aus den Klauen eines Geiers, ſeine Dienſte für die Königin Yſere, das Wiederſehen mit ſeinem Vater Paltriot und ſeine Vermählung mit der ſchönen Dulciflur haben durchaus nichts Neues, als etwa die höchſt aparten Namen, in denen Alles auftritt. — Es weht hier ſchon ein ſtarker Anflug der

Willkür, welche ſich ſpäter in den Amadisgeſchichten Raum machte. Ueberhaupt wurden die Ritter der Tafelrunde mit vielen poetiſchen Figuren in Verbindung geſetzt, welche von ganz anderen Kreiſen ausgegangen waren. So geſchah es mit Ogier von Dänemark, von dem auch wir ein Gedicht haben, was aus dem Franzöſiſchen durch Niederländiſche Vermittelung zu uns gekommen iſt. Er gehört urſprünglich dem Sagenkreiſe Karls des Großen an, ward aber ſpäter mit der Tafelrunde zuſammengebracht. Die Fee Morgane, ein Pendant zu Merlin, liebt den Helden und entführt ihn endlich zu ihrem Schloß Avallon, was man ſich als eine Vorerwartung des ſpäteren Venusberges zu denken hat. Hier bezaubert ſie ihn durch einen Kranz, der ihm die Erinnerung ſeiner Geſchichte raubt, ſo daß er einzig für ſie lebt, bis ihm der Kranz zufällig wieder abgenommen wird und er nun mit Erſtaunen ſich auf ſich und auf ſeine heroiſche Vergangenheit beſinnt. So geſchah es noch mit Parcival und mit Triſtan. Ueberall finden wir endlich auch, im Franzöſiſchen beſonders, die Tafelrunde als ganz identiſch mit dem heiligen Gral behandelt, was urſprunglich keineswegs der Fall iſt, wie ſich uns gleich ergeben wird.

b) Das geiſtliche Ritterthum.

Das weltliche Ritterthum hebt ſich im geiſtlichen auf und dies iſt ſo eigenthümlicher Natur, daß unter allen Erzeugniſſen der Poeſie des Mittelalters das wahre Verſtändniß der mit den geiſtlichen Orden zuſammenhängenden Gedichte für uns wohl am ſchwierigſten ſein dürfte.

Durch alle Geſchichte hin erblicken wir ein Streben des Geiſtes, ſeinen Beſitz zu befeſtigen. Der Beſitz iſt als daſeiender das Reſultat einer vergangenen Zeit, weßhalb die folgende ihn nur erhält, indem ſie ihn ſich wieder erwirbt. Von den mannigfachen Anſtrengungen, dieſe Erhaltung im Spiel der verſchlungenen Verhältniſſe zu garantiren, iſt der Bund mit Anderen eine der natürlichſten. Der Beſitz macht im Wechſel der Zeit ſeinen ruhenden Mittelpunkt aus, und ſeine Thätigkeit in Beziehung auf ihn beſteht darin, zu bewirken, daß er der ſeinige bleibe. Seine eigenthümliche Farbe bekommt daher ein ſolcher Bund durch die Natur ſeines Beſitzes, ob er äußere Habe oder geiſtiges Eigenthum iſt. Dort iſt die Sache eine höchſt begreifliche, dem Bewußtſein in verſtändiger Klarheit gegenüberſtehende; hier iſt ſie viel ſchlüpfriger für die Auffaſſung und kann ſelbſt durch die Firirung im geſchriebenen Wort nicht vor Mißverſtand und Mißdeutung gehütet werden. Solche Verbindungen haben ein beſonderes Bewußtſein zu ihrem Beſitz, welches ſie ausſchließlich genießen und zu welchem zu gelangen, eine eigene Weihe gehört. Weder im Geiſt der Familie noch des Volkes, wie individuell ſie auch ſeien, iſt ein auf dieſe Weiſe abgeſchloſſenes Wiſſen da. Hier iſt, jenen belebenden Anſtoß des Intereſſes zu geben und die eigenthümliche Geſinnung zu erzeugen, keine beſondere Ueberlieferung nothwendig; vielmehr wird der Einzelne unmittelbar durch ſeine Geburt in das Gemeinweſen eingetaucht und von deſſen Wiſſen und Wollen gleichſam gegen ſein Wiſſen und Wollen durchdrungen. — Die Entſtehung einer beſonderen Geſellung fordert deswegen auch, wo ihr Zweck nicht die Hervorbringung äußeren Beſitzes iſt, ein beſonderes Princip in einer beſtimmten Richtung des Geiſtes. Statt dieſelbe in die anderen Momente der allgemeinen Entwickelung übergehen zu laſſen, wird ſie wohl von denen, die ihrer ſich bewußt geworden ſind, einſeitig feſtgehalten und für die Wahrheit des Proceſſes überhaupt genommen, womit ſich unmittelbar eine mehr oder weniger tiefe Entgegenſetzung gegen das beſtehende Bewußtſein einleitet.

Die Verbindung der Magier, wenn ſie auch urſprünglich noch auf der Baſis einer kaſtenartigen Differenz beruhte, zeigt zuerſt Lehrlinge oder Herbeds, Meiſter oder Mobeds, vollendete Meiſter oder Deſtur-Mobeds und einen zuſammenſchließenden Einheitspunkt des Ganzen im Archimagus. Völlig den myſtiſchen Character geheimer Geſellſchaften offenbarend wurde die Ausbildung des Magiſchen Syſtems im Mithrasorden, wo ſich die Abſtufungen des Erkennens ſchärfer ſonderten, wo ſich die ſymboliſchen Bezeichnungen vermannigfaltigten, wo die Lehren größeren Umfang gewannen und ſelbſt Frauen Theil nehmen konnten. Die prieſterlichen und mönchiſchen Gliederungen der Chineſiſchen, Tibetaniſchen und Indiſchen Religien laſſen ſich mit dieſem eſoteriſchen und verwickelten Cultus gar nicht vergleichen, welcher als die Blüthe einer ſolchen Richtung im Orient anzuſehen iſt, und mit welchem als der erſten Geburt alle ähnlichen Tendenzen dort in näherem oder entfernterem Zuſammenhang geſtanden haben.

Im claſſiſchen Alterthum erſcheint, in enger Verwandſchaft mit dem Pythagoräiſchen Orden, dieſer Trieb in den Myſterien, von denen die Eleuſiniſchen ſich faſt zwei Jahrtauſende zu erhalten vermochten. Als Parallele zu ihnen könnte man bei den Romaniſchen Völkern den Keſſelorden anſehen.

In der chriſtlichen Welt wurde durch die Offenbarung der Idee alles Geheimniß in der Wurzel vernichtet. Wo das Erſte und Gröſte zu Tage gekommen iſt, ſoll Alles in ſein Licht eingehen. Doch gerade einer ſolchen Einheit und Offenheit entgegen wird der Reiz des Geheimniſſes deſto größer. Das Geheimniß iſt natürlich nur nach Außen hin für die Nichteingeweihten da, das Innere des Bundes iſt ſeine Offenbarung und der Meiſter im Beſitz ſeiner vollſtändigen Vernichtung. Ja, die Ausſicht, daß dem Geweihten ſich eröffene, was dem Profanen ein Räthſel, iſt allein das Anlockende, ſich dem Bunde zu integriren, weil die draußen Stehenden wohl ungefähr die Aufgabe, aber nicht deren Löſung kennen, welche eben in ihrer ſtuffenartigen Entfaltung das Band der verſchiedenen Glieder des Bundes ausmacht. In der chriſtlichen Kirche iſt unſtreitig das nördliche Spanien, das ſüdliche Frankreich und das ſüdweſtliche Britannien Sitz ſolcher Geheimlehren geweſen, deren Inhalt allerdings das chriſtliche Dogma war, die aber dennoch in manchen Puncten, beſonders in der Vorſtellung vom göttlichen Geiſt, von der Entſtehung und Ueberwindung des Böſen, ſehr von der geltenden Lehre abgewichen zu ſein ſcheinen. Wenn ſich die alte Welt im Magismus, im Syſtem der Myſterien und im Celtiſchen Bardenthum zur Pflege des Geheimniſſes abſchloß, ſo iſt in der neuen für dieſe Richtung zwiſchen dem geheimen Dogmatismus und Cultus der kirchlichen Secten der Katharer, und zwiſchen dem kosmopolitiſchen Räthſel der Freimaurer der Templerorden die Mitte geworden. Im geiſtlichen Ritterthum waren Reich und Kirche vereint, weil in ihm der betende Mönch und kämpfende Ritter ſich zu Einer concreten Geſtalt vereinten. Wenn auch unvollkommen, ſprach alſo der geiſtliche Ritter das Ziel der Geſchichte aus, die Vereinung des göttlichen Glaubens mit der weltlichen Wirklichkeit. Die geiſtlichen Ritterorden des Mittelalters hatten eine eigenthümliche, ſelbſtſtändig von ihnen ausgehende Verfaſſung, die über ſich nur den Papſt als Chriſti Stellvertreter anerkannte. Zwiſchen den Johannitern und Deutſchen Rittern in der Mitte hat der Orden der Templer die Natur einer ſolchen Verbindung am deutlichſten durch den Widerſpruch enthüllt, worin er mit der Kirche und mit dem Staat gerieth. Er begann mit der glühendſten Begeiſterung, welche der Wetteifer mit den Johannitern ſteigerte. Aber das Streben, der politiſchen Unabhängigkeit die religiöſe hinzuzufügen, der üppige Genuß der raſch errungenen Macht und des mit unendlicher Aufopferung erworbenen glänzenden Ruhmes, ſo wie das ihm nothwendig gemachte Leben im Morgenlande und der Umgang mit den Saracenen knickten bald dieſen ſtolz aufblühenden Charakter. In der Verfaſſung ſelbſt waren die Glieder des Bundes in die Maſſe der dienenden Brüder, in die Geiſtlichen und in die Ritter getheilt, deren ungefähr zweihundert ſein mochten; die Selbſtſtändigkeit ſeiner Haltung war durch den Großmeiſter garantirt, der ſogar unbedingtes Abſolutionsrecht hatte.

Aus dieſen Elementen erbauete ſich die Sage vom Gral, welche Spanien, Frankreich und Britanien beſonders pflegten. Man kann darum noch nicht ſagen, daß der Templerorden zur Form der Verfaſſung, welche in den Gralgedichten erſcheinet, unmittelbaren Anlaß gegeben habe. Denn daß der Tempel des Grals dem Salamoniſchen verglichen wird, daß die kämpfenden Ritter Templeiſen heißen und daß ihre Pflicht der Streit gegen die Ungläubigen zur Mehrung des chriſtlichen Glaubens iſt, dieſe allgemeinen Züge berechtigen noch nicht zu einer ſolchen Annahme. Neben der Verfaſſung iſt die Lehre zu berückſichtigen und hierin der Orientaliſche Einfluß nicht zu berechnen. Denn bei den Mohamedanern war durch den Dogmatismus des Koran ebenfalls die katholiſche Lehre dem ſectireriſchen Denken entgegengeſetzt, was damals durch das Studium der Abendländiſchen Philoſophie noch eine feſtere Geſtaltung erwarb. So bildete ſich die Akademie in Kairo, welche ſich dem Fanatismus der Gleichheit des Lebens ergab; ſo entſtanden in Spanien mehre Schulen, welche in ihrem Schooß eine beſondere Tradition unterhielten und in welchen, von der der Gewalt der Erkenntniß gedrängt, Mohamedaner, Juden und Chriſten ſich in Einigkeit zuſammenfanden, vorzüglich, um Aſtrologie und magiſche Naturkunde zu betreiben. Denn verbietet auch der Koran die Zauberei ſo gut als das Chriſtenthum, ſo konnte man doch der Natur nicht gleichgültig den Rücken wenden und ſo waren denn auch bei der Befreundung mit ihr dergleichen Verirrungen unvermeidlich. Von hier aus mögen in die Gralſage jene vielen Bemerkungen über Geſtirne, Elemente, Kräuter, Steine, Arzneimittel, eingeſtoſſen ſein. Vielleicht entſtand auch Vieles von dunkler Tradition aus dem Celtiſchen Heidenthum, welches gewiß eine ſehr myſtiſche Wiſſenſchaft und Zahlenlehre der Natur gehabt hat. Auch mag die Sage den Grundzügen nach wohl im eilften und zwölften Jahrhundert ſich gebildet haben, weil in ihr das Verhältniß der Chriſten zu den Saracenen im Orient ſehr freundlich, in Spanien dagegen von Feindſeligkeit überſchäumend erſcheint. Hier ruhet der Kampf gegen dieſelben nie, aber dort dienen die Chriſten den Saracenen ſogar gegen ihre Feinde. Die Abendländiſchen Mohamedaner werden beſtändig Machabeten genannt, was unzweifelhaft eine Corruption von Morabethen iſt, wie die Marocheiſen genannt wurden, welche ſeit der Mitte des eilften Jahrhunderts im nordweſtlichen Afrika unter Abdallach und Juſſuf ſich erhoben hatten.

Die Quellen für die Sagen vom Gral ſind ſehr trübe, weil ſie unter mehre Völker zerſtreut zu ſein ſcheinen. Ausdrücklich wird erwähnt, daß die erſte geſchriebene Kunde über den Gral von einem weiſen Meiſter der Sternkunſt in Spanien, Flegetanis, herrühre, deſſen Vater ein Heide geweſen ſei; von Seiten der Mutter hing ſein Geſchlecht mit Salomo zuſammen. Flegetanis ſcheint das Perſiſche Felekdahne, d. i. Sternkundiger, zu ſein. Der Provençale Guiot behandelte die Sage ihrer urſprünglichen Geſtalt am nächſten; Chretien von Troyes ſoll ſchon mehr davon abweichen. Den

Parcival vollendete er nicht, ſondern zwei Fortſetzer, erſt Gautier de Donet, ſodann Momeſſier, der ihn im erſten Decennium des dreizehnten Jahrhunderts herausgab. Noch mehr als Chrétien wird Thomas von Britannien einer willkürlich abweichenden Behandlung der Sage bezüchtigt. Der ſpätere proſaiſche Roman der Franzoſen vom heiligen Gréval ſagt im Eingang, daß ſein Verfaſſer ein Prieſter ſei, der im ſiebzehnten Jahr des achten Jahrhunderts ſich durch göttliche Eingebung veranlaßt gefunden habe, dies Werk zu ſchreiben. Er beginnt mit den Nachrichten vom Begräbniß des Heilandes und ſchließt mit dem Tode Parcivals. In der Stunde, wo er geſtorben, ſei der Gral, die heilige Lanze und die ſilberne Schaale im Beiſein der Anweſenden gen Himmel entrückt und ſeit der Zeit nirgends wieder auf Erden geſehen worden. Parcival aber ſei nach ſeinem Tode nach dem Schloß der Abenteuer gebracht, neben dem Könige Pecheur beerdigt und auf ſein Grabmal folgende Inſchrift geſetzt: Hier liegt Parcival der Wale, der die Abenteuer des Grals vollendete. — Wir halten uns, wie billig, an die deutſche Auffaſſung, welche der Provençaliſchen folgt. Sie gehört Wolfram von Eſchenbach an, der ſie im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts dichtete. Drei Werke ſind hier zu betrachten, der Titurel, Parcival und Lohengrin. Das letztere gehört nicht Wolfram, ſondern einem unbekannten Dichter; das zweite iſt vollſtändig von ihm; das erſte haben wir in ſeiner Compoſition nur fragmentariſch, ganz aber nur in einer Ueberarbeitung. Den Parcival dichtete er zuerſt und nach ihm den Titurel. Die Trümmer, welche wir von dieſem beſitzen, ſind mit das Vollendetſte in Inhalt und Darſtellung, was je geſchrieben worden. Die Bearbeitung, deren Beendigung einem gewiſſen Albrecht gehört und welche beinahe achttauſend Strophen umfaßt, erlaubte ſich ſowohl eine Veränderung des Metrums, deſſen wallender Orgelklang freilich den geübteſten Meiſter forderte, als auch eine verſchlechternde Ausweitung der Begebenheiten und Betrachtungen. Weil der Titurel die ganze Sage umfaßt, werden wir mit ihm anfangen, vorher aber Wolframs Standpunkt näher anzugeben ſuchen.

Im heimiſchen Epos war der Geiſt des Volkes, in der Legende der kirchliche, im romantiſchen, wie es bisher erſchien, die Bretoniſch-Normaniſche Tradition und Phantaſie thätig. In dieſem Sinn hat auch Wolfram nichts erſchaffen, ſondern ſeinen Stoff vorgefunden. Aber dennoch iſt ſeine Kraft unermeßlich geweſen. An Gelehrſamkeit, Bildlichkeit und Gefühl ſteht er Niemand nach; an Wahl des Ausdruckes, an Gefälligkeit des Metrums, an Wohlklang und Beſtimmtheit kaum Gottfrid von Straßburg; an Religioſität und Größe der Geſinnung übertrifft er Alle. In keinem Dichter hat ſich das Poſitive des Deutſchen Mittelalters ſo, wie in ihm, concentrirt und einen ſolchen Umfang im Verein mit ſolcher Tiefe gewonnen. Zwar konnte er darum, wie von dem heiteren Gottfrid von Straßburg, getadelt und der Vernichtung der Poeſie beſchuldigt werden; allein dann verkennt man, wie in dieſem reichen Bewußtſein alle Regungen der Zeit wach und zum Kampf unter einander entbrannt geweſen ſind. Daß dieſe Innerlichkeit ſich vorzüglich in die Reflexion geworfen habe, iſt nicht zu leugnen, daß aber Wahrheit, Friſche und Phantaſie derſelben ächten Tiefſinn entwickeln, eben ſo wenig. In Wolfram ſtrebte das Romantiſche und Scholaſtiſche zur gegenſeitigen Durchdringung, gerade wie in jener Zeit ſelbſt dieſe Tendenzen mit einander als das Abbild des Kampfes zwiſchen Reich und Kirche in ihrer Analyſe begriffen waren.

In der Reflexion zeigt ſich dieſer Meiſter mit glänzender Urſprünglichkeit, in unendlichen Wendungen immer neu und aus Jedem, was ſich ihm darbietet, den Gedanken hervorbeſchwörend. Die Bemerkungen über die Natur ſind freilich oft äußerlich und nur die gewöhnliche Tradition wiederholend, allein oft auch von überraſchender Kühnheit und Wahrheit. — Eigenthümlicher zeigt er ſich in der Geſchichte und geht hier oft ſinnig in die Jüdiſche zurück. — Worin er am liebſten verweilt, das iſt die immer gegenwärtige Wahrheit des Geiſtes ſelbſt. Nach ſeiner Anſchauung iſt der Menſch frei, über der Natur, der Genoſſe Gottes. Ihm iſt daher nichts Anderes zu vergleichen. Gott aber iſt das ſich ewig offenbarende Räthſel, was der menſchliche Geiſt zu betrachten und worüber zu ſinnen er nicht müde wird, weil ſeine Löſung ſein eigener Begriff iſt. Sich zu verſtehen, wie er in Wahrheit, und Gott zu erkennen, wie er in ſich ſelbſt iſt, kann nicht getrennt werden. Dieſe weſentliche Einheit ſeines Geiſtes mit dem Geiſt des Menſchen hat Gott in ſeiner Menſchwerdung für das Bewußtſein Aller ausgeſprochen und dargeſtellt, und iſt durch alle Knoten unſeres Lebens gegangen, uns zu beweiſen, daß dieſe Form des Daſeins die wahrhafte Exiſtenz ſeines ewigen Geiſtes iſt. Sonſt nämlich würde er ſich nicht in dieſelbe begeben und nicht unſere Natur an ſich genommen haben, denn er wäre dann gegen ſich ſelbſt unwahr geworden. Deswegen ſind die Heiden in ſich verkehrt, da ſie mit ihrer falſchen Vorſtellung Gottes ſich auch von ſich ſelbſt unwahre Vorſtellungen machen. Die chriſtliche Kirche dagegen iſt durch Gott im Beſitz ſeines wahren Begriffes als des alleinigen Geiſtes, der Trinität. Die vier Evangeliſten tragen ihr Schiff; die Prieſter aber ſind die großen Organe ihres Lebens, und müſſen daher als die Vollbringer des göttlichen Geſchäftes der Erlöſung vorzüglich geehrt werden. Sie ſind Könige im Reich des heiligen Geiſtes und die Tonſur iſt ihre Krone. Aber wahrhaft iſt der Einzelne nur durch Anerkennung ſeines Böſen und durch den Glauben an deſſen Verſöhnung in der Kirche; ohne denſelben kommt er nicht zu ſich, wie er in ſeinem göttlichen Grunde iſt, von welchem er ſich durch das Böſe losgeriſſen hat. — Wie ſehr auch Wolfram in die Formen verſenkt ſei, welche die Religion im Cultus ſeiner Zeit hatte, nirgends geht ihm das Bewußtſein unter, daß der Menſch wie bei ſeiner Sunde, ſo bei ihrer Sühnung als er ſelbſt, gegenwärtig ſein müſſe. Was er in Parcivals Geſchichte ſo vortrefflich entwickelt, wie nämlich der Geiſt ſeine vergangenen Thaten vernichten könne, das ſtellt er eben im Titurel häufig für die Reflexion auf das Gelungenſte dar. Die Reue iſt nach ihm der einzige Weg, die Entzweiung ſeiner mit Gott aufzuheben. Um in dieſem Schmerz des Böſen nicht zu vergehen und um nicht in beſtändiger Buße bleiben zu wollen, iſt nichts anderes ubrig, als die Eine wahre Liebe zu lieben, die Liebe Gottes. Die Liebe der Welt hingegen iſt nur ein Betrug, indem ſich ihre Genüſſe an ſich ſelbſt in ihr Gegentheil verkehren und das Süße der Weltliebe als der falſchen in der wahren ſauer, ihr Honig Galle wird. Gott nur iſt das allein Unwandelbare und die unendlich ſchöpferiſche Macht, welche überall in ihren Werken, in den Elementen und Sternen, in den Steinen und Pflanzen, im Geſang der Vögel, im Klingen der Harfe u. ſ. f. geſchaut werden kann, ohne dieſe Dinge, wie die Heiden gethan haben, mit ihrem Herrn, der ſie wirkt, zu verwechſeln.

Dies möchten ungefähr die Grundzüge deſſen ſein, was Wolfram an vielen Orten bilderreich und eindringlich darſtellt. Aus dieſem Trieb, alles Leben in ſeiner geiſtigen oder abſoluten Bedeutung zu faſſen, geht eben ſein *Allegoriſiren* hervor. Das Princip deſſelben iſt das Streben, in jeder Wirklichkeit das Göttliche zu wiſſen. Das Allegoriſiren iſt, wie wir oben geſehen haben, das Beziehen des Einzelnen auf das Allgemeine. Das Eine iſt das Andere. Es kann vom Natürlichen, vom Ethiſchen, vom Religiöſen ausgehen; z. B. das Waſſer an ſich iſt das reinigende Element; das Waſſer der Taufe reinigt den Geiſt; aber das ächte Taufwaſſer ſind Thränen der Reue; — die Kirche hat mehre Pforten, die eben ſo viel geiſtliche Tugenden ſind; Luſt iſt ein Bild des Hochmuthes, Feuer des Geizes u. ſ. f.

Wenn der Dichter den heiligen Gegenſtänden eine beſondere Aufmerkſamkeit, widmet, ſo entgeht doch ſeinem univerſellen Blick das übrige Leben nicht. Das Weſen des Ritterthums und der Liebe geben ihm Anlaß zu tauſendfältigen oft aus der Moral entſpringenden Bemerkungen. Sogar der Kunſt wendet er ſeine ſinnige Betrachtung zu, und ſetzt ſich von dieſem Standpunct aus in ein eigenthümliches Verhältniß zu ſeiner Dichtung, indem er ſich ihr gegenüberſtellt. In der antiken Poeſie finden wir dergleichen nur in der Parabaſe der Komödie, und in unſerem nationalen Epos begleitet der Dichter die Handlung nur mit dem Ausdruck der in Freud und Leid abwechſelnden Empfindung. Bei Wolfram dagegen erſcheint die Neigung des romantiſchen Epos zur Reflexion in der höchſten Ausbildung und faſt bis zum Humor anſteigend. Von der einen Seite nämlich iſt er einer höheren Nothwendigkeit unterthan, der ihn führenden Muſe ſeines Geſanges, der Aventüre, welcher er nicht widerſtreben kann, weil ſie die ganze Dichtung dem Inhalt nach entwickelt. Von der anderen Seite kann der Dichter mit ihren Fügungen nicht immer ſogleich übereinſtimmen, und ſieht ſich ihr zu widerſprechen genöthigt. Daraus erheben ſich die anmuthigſten Wechſelreden zwiſchen beiden. Stets will er die Nothwendigkeit im Gange der Begebenheiten, die er zu ſchildern hat, begreifen, und zwingt deßhalb die Aventüre, ſich als das leitende Schickſal derſelben vor ſeiner Einſicht zu rechtfertigen. Dies Spiel iſt meiſt vortrefflich gehalten, beſonders wo Wolfram unwillig wird, und ſich ſträubt, den Tod Tſchionatulanders beſchreiben zu müſſen, die Aventüre aber ihrem lieben Freunde von Pleienfelde ihr Recht zeigt, den jungen Helden ſterben zu laſſen. Denn daß dieſe Geſpräche nicht von Wolfram ſondern von einem Fortſetzer oder Ueberarbeiter herrührten, dünkt uns ganz unglaublich: dem Nachahmer würde eine ſolche Regung ſchwerlich in den Sinn gekommen ſein. Auch die Betrachtungen, welche Wolfram im Parcival über die Liebe anſtellt, gehören hierher. Auch vergleicht der Dichter ſein Leben mit dem ſeiner Helden und beklagt ſich beim Minneglück, was er beſchreibt, wehmüthig, wie wenig Gunſt er von den Frauen empfangen habe. Von den Orten ſpricht er, wo er ſich aufgehalten, vom Hof der Burg in Awensberg, wo nun das Gras lang wachſe als Zeichen, wie ſelten jetzt im Turnier der Huf der Roſſe den Grund ſtampfe. Er recenſirt die Fürſten; er wünſcht ſich zu ſeinen Helden, mit ihnen ſich freuen und mit ihnen weinen zu können; er ergötzt ſich an der Ironie, mit welcher die Endlichkeit der Dinge den Wahn der Menſchen, die ihnen ſich hingeben, täuſcht, indem ſie ihnen unter den Händen in Nichts zerrinnen; er ſpottet derer, welche über Langeweille im Leben klagen und empfiehlt ihnen den Tod als einen Meiſter der Kurzweil, der ihnen die Zeit, obgleich ſie derſelben ſcheinbar überdrüſſig ſeien, gewiß immer noch zu ſehr kürzen werde; er offenbart das klare Selbſtgefühl, was er vom Verhältniß ſeiner Poeſie zu der ſeiner Zeitgenoſſen und den hohen Begriff, den er von ihrer Würde hat. Dies von der Idee getragene Selbſtbewußtſein ſchwebt durch die ungeheure Dichtung des Parcival und Titurel, wie ein ruhiger Lichtguß, der das Kleinſte und Größte in ihr beſcheint und alles Farbenſpiel der epiſchen Breite in der Einheit von Wolframs univerſellem Gemüth zuſammenfaßt. So blickt Gianozzo in der Vogelperſpective auf die unter ihm ausgefaltete Erde hinab, und ſchauet das, was auf ihr in der Nähe als Verwirrung und als unruhiges Durcheinanderkreiſen von vielen Verhältniſſen und Perſonen erſcheint, mit göttlicher und allſeitiger Ruhe an.

Der hiſtoriſche Mittelpunct der Dichtungen, welche uns nun beſchäftigen werden, iſt eine der größten Reliquien, der Gral. Der Gottmenſch ſpeiſet ſeine Schüler und Brüder mit ſich ſelbſt, und die Schüſſel worin dies geſchehen, war eben dadurch geweihet. In derſelben Schüſſel fing Joſeph von Arimathia das Blut auf, welches Chriſtus am Kreuz vergoß. Er ward aber von den gehäſſigen Juden in ein unterirdiſches Gefängniß geworfen, wo er vierzig Jahr ganz vergeſſen blieb, umleuchtet von einem wundervollen Glanz und genährt durch die Kraft des heiligen Gefäſſes. Da eroberte Titus Jeruſalem und bei dieſer Gelegenheit ward Joſeph an das Licht gezogen. Er ließ für die Schüſſel einen Schrein machen, und führte ſie, wie die Iſraeliten ihre Bundeslade, überall mit ſich herum, bekehrte den König Enelach und brachte die Schüſſel endlich nach Britanien. Sie empfing den Namen Gral, welchen die gewöhnliche Anſicht aus dem Lateiniſchen Sangius regalis, im Romanzo Saing regal, als eine corrumpirte Benennung, St. Gréaal, Gral, wohl immer noch am richtigſten ableitet. Auch unſere Gedichte erwähnen Joſephs, laſſen aber darüber im Dunkel, auf welchem Wege jene Reliquie nach Spanien gekommen ſei, ſo daß man zwei Puncte, einen nördlichen und einen ſüdlichen hat, deren Mitte Frankreich iſt. — Neben dem Ernſt des Grales tritt Artus heitere Tafelrunde auf. Sie iſt hier aber untergeordnet und hat urſprünglich nicht in dem Princip der Dichtung gelegen.

α. Der Titurel oder die Hüter des Grals.

Nach Frankreich war unter Veſpaſianus der Fürſtenſtamm des Beryllus aus Kappadocien gekommen. Veſpaſianus hatte ihm ſeine Schweſter Arguſille zur Gemahlin und Gallien zum Lehen gegeben. Er bekämpfte die Heiden als ein eifriger Chriſt und ſein Sohn Tituriſon ſtand ihm darin nicht nach. Er vermählte ſich mit Elyzabel. Lange waren ſie kinderlos, doch endlich erfreuete ſie Gott mit einem Erben, der in ſeinem Namen Titurel die Namen der Eltern vereinte. Er wird ſorgfältig erzogen und iſt im Kampf gegen die Morabethen unermüdlich, ſo daß wir ein natürliches Ritterthum des chriſtlichen Geiſtes erblicken. Ihm, dem Spätgeborenen, von Gott Geſendeten, in unzähligen Schlachten Erprobten, der weltlichen Minne Abgewandten, wird nun der Gral von Engeln gebracht und er von Gott zu deſſen Hüter feſtgeſetzt. Von ſingenden Engeln dahingeleitet, erbauet Titurel in Gallicien auf dem behaltenen Berge oder Montſalvatſch dem Gral einen prächtigen Tempel. Der Ort iſt ganz vom Zuſammenhang mit dem gemeinen Weltverkehr in der Stille der Waldeinſamkeit abgeſchieden. Dreißig Jahr wahrt der Bau und nicht der Tempel allein wird errichtet, ſondern zugleich das Gebäude derer, welche dem Gral als Geſinde dienen. Will man ſich durch ein analoges Bild in dieſe Welt verſetzen, ſo erinnerte man ſich an Göthe's Fragment, die Geheimniſſe, und man wird, wenn gleich in anderen Tönen, daſſelbe fühlen, was hier vorging: ein reines Daſein, welches zu ſeinem Leben den bewußten Kampf mit der Sünde, den Genuß des der Anſchauung gegenwärtigen Gottes und eine Fülle unendlicher Ahnung vom ſeligen Jenſeits hatte, nur daß im Gral für den Schmerz des Kreuzes, vom Lächeln der Roſen umwunden, die dunkle Gluth eines ſeltſamen Myſteriums brannte.

Der Gral, jene Schüſſel, war von dem Stein, der dem Lucifer aus der Krone brach, da er, der erſte Geborene, welchem das Licht in ihm ſelber zu ſcheinen begann, den Kampf anhub. Michael ſtritt gegen ihn und ſchlug ihm jenen Stein ab. So im Titurel, wo der Stein, als mit dem erſten Böſen ſich berührend, ſehr ſinnreich zur Schüſſel der Erlöſung genommen wird. Anders im Parcival, wo der Stein lapis exilis genannt und bemerkt wird, daß mit demſelben der verbrennende Phönix ſich verjünge. Dies Gefäß des Grals ſchwebte mit ſelbſtleuchtendem Glanz in der Luft. Auf eine eigenthümliche Weiſe regierte es Alle, welche ſeinem Dienſt zugehörten, indem eine Schrift an ihm erſchien, welche jedesmal kund gab, was geſchehen ſollte. War ſie geleſen und war ſo der Wille bekannt geworden, ſo verloſchen die Schriftzüge wieder. Da es aber für ſich ſelbſtſtändig war, ſo beſtimmte es aus ſich, welchen es zu ſeinem Dienſt erwähle, ſo daß ſich hierin gleichſam die göttliche Prädeſtination verwirklichte. Der Genuß, welcher aus dem Dienſt entſprang, war die Gewißheit der Seligkeit im künftigen Leben. Solcher Ausſicht wegen weigerte Niemand ſein Kind, denn jung wurden die Glieder erwählt. Die Pflichten, welche ſie für jenes Recht der Seligkeit übernehmen, ſind Keuſchheit, Frömmigkeit und Kampf gegen die Ungläubigen. Uebrigens ſind ſowohl Männer als Weiber zur Aufnahme fähig. Die Männer, bei denen ein Unterſchied von Rittern und Knappen durchblickt, machen die eigentliche Maſſenie der *Templeiſe* aus. Unaufhörlich müſſen ſie ſtreiten und nur an drei Tagen iſt Waffenruhe, um Weihnacht, Oſtern und Pfingſten. Am Tag aber, wo Gott ſtarb, ſchwebt eine Taube vom Himmel und legt eine weiße Oblate auf den Stein, wodurch er auf eine unbegreifliche Weiſe belebt wird, den ihm Dienenden alle Bedürfniſſe des Lebens zu ſpenden. Ja, ſogar die Kraft hat er, den ihn Anſchauenden in demſelben Zuſtande zu erhalten, als worin er die Anſchauung beginnt, und Titurel durchlebt auf dieſe Weiſe ein halbes Jahrtauſend. Aber nur den Chriſten iſt er ſichtbar und ein Heide vermag ihn nicht zu ſchauen.

Der Gral iſt alſo eine Offenbarung des göttlichen Weſens. Weil aber deſſen Perſönlichkeit hinter ihm verhüllt bleibt, ſo geht daraus etwas Traum- und Zauberartiges hervor, was auf dem von ihm beſtimmten Leben mit einer geheimen Schwermuth laſtet. Dadurch, daß von den männlichen Genoſſen der Herr des

Grales in der Wahl ſeiner Gattin ſich nicht ſelbſt beſtimmen darf, ſondern darin nur der Beſtimmung des Grales zu folgen hat, wird etwas Düſteres in dieſen Zuſtand gebracht. Obwohl es nun das Anſehen hat, als wenn hier durch die Allgemeinheit des Zweckes und der Regel viele der Abſtammung nach ganz Verſchiedene vereint werden können und ſollen, ſo erblicken wir doch von den gewöhnlichen Templeiſen, welche zur Maſſenie oder zum Geſinde des Grales gehören, faſt Niemand, und alles Intereſſe zieht ſich in die Eine Familie Titurels zuſammen. Gerade, wie jener Stein der Schüſſel und das Mahl, was er reicht, nicht der Leib und das Blut des Gottes ſind, der, um zu leben, ſich ſelbſt opfert, ſo erſtarrt in dieſer Particularität der Form der allgemeine Inhalt der chriſtlichen Religion. Davon, daß die Templeiſen ſich dem gemeinſamen kirchlichen Leben anſchlöſſen, iſt keine Spur, ſondern ſie haben, wie ihren eigenthümlichen Glauben, ſo ihren beſonderen Cultus. Auch zeigt ſich kein Unterſchied des Klerikaliſchen und Laienhaften, gerade wie es in jenen Spaniſchen und Südfranzöſiſchen Secten der Fall war, und wie bei den geiſtlichen Ritterorden durch die Einheit der Ritter, Prieſter und dienenden Brüder ganz etwas Aehnliches eintrat.

Die heilige Geſchichte bewegt ſich alſo ganz innerhalb der Familie des Titurel. Wir nehmen in ihr drei Momente wahr: erſtens, der Stiftung des Ordens; zweitens des Kampfs der menſchlichen Freiheit mit der ſtrengen, den eigenen Willen von ſich ausſchließenden Nothwendigkeit des Grales; und drittens des abgebrochenen Verſchwindens des Ordens. Die Perſonen, in denen dieſer Gang ſich vornehmlich ausbildet, ſind Titurel, ſodann Anfortas und Trevrizent, Tſchionatulander und Sigune, Herzelaude und Parcival, und endlich der Prieſterkönig Johannes. — Der Zauberer, welcher hier auftritt und hier dieſelbe ſtändige Figur iſt, wie anderwärts Merlin und Malagis, iſt Klinſor, der Neffe des berühmten Virgilius von Neapel. Klinſor hat durchaus den Charakter eines Orientaliſchen Geiſterherrſchers, iſt wollüſtig, grauſam und boshaft. Bei der ſchönen Königin von Sicilien, Iblis, vom Gemahl ertappt und von ihm „kapaunt", ſucht er ſich an allen Ehemännern zu rächen. Unter andern entführt er nach dem Castel merveil an viertauſend Frauen u. ſ. w. In der Wiſſenſchaft der Magie iſt er wie Keiner erfahren, ſteht aber mit poſitiv heidniſcher Geſinnung wie der trübſinnige Dämon der Natur dem wirklichen Geiſt gegenüber, ſein Leben wohl anſchauend, aber es nicht verſtehend. —

Titurel, der erſte Hüter des Grals, vermählt ſich nach des Grales Geheiß in ſeinem vierhundertſten Jahr mit einer Spaniſchen Prinzeſſin Richoude, welche ihm zwölf Kinder gebiert und nach zwanzig Jahren ſtirbt. Ihre Tochter Richoude wird mit Gailet, dem Sohn des Königs Leo von Caſtilien, vermählt; ſeinen Sohn Frimuntel vermählt er mit Clariſſe, der Tochter eines überwundenen Königs von Granada. Sie gebiert drei Töchter und zwei Söhne, Anfortas und Trevrizent. Die eine Tochter, Tſchoyſiane, wird mit Cataloniens Fürſten, Kyrt, vermählt, ſtirbt aber bald bei der Geburt Sigune's;

ihre Schweſter Herzelaude verheirathet ſich mit Gamuret von Anjou und gebiert den Parcival. Der um ſeines Weibes Verluſt tief trauernde Titurel übergibt nach des Grales Verkündigung die Führung des Hüteramtes ſeinem Sohn Frimuntel und hält bei dieſer Gelegenheit eine ſchöne Rede über die Pflichten eines Herrn im Gral. Frimuntel ſtarb, da er aus Liebe zu Floramie, Tochter des Königs von Flordibale, ſich in einen Kampf einließ, und ward köſtlich einbalſamirt im Tempel des Grales beigeſetzt. Ihm folgte Anfortas im Königthum, und in ihm offenbart ſich nun hauptſächlich der Widerſpruch der eigenen Neigung und Leidenſchaft mit der Nothwendigkeit der Regel. Ohne daß der Gral es billigt, liebt er die ſchöne Orgeluſe, wird aber, als er den Tod ihres Geliebten Eitegaſt an Gramoſlanz rächen wollte, von demſelben mit einem verzauberten Speer tödtlich verwundet. So vom ſtrafenden Geſchick mit einer ſtets eiternden Wunde gepeinigt, verbringt er ſein Leben einſam und thatlos auf Montſalvatſch in Klage und Leid. Nur das Schauen des Grales erhält ihn. Mit Angeln ſucht er ſich in Stunden gemäßigten Wehe's die Zeit zu vertreiben, woher er den Namen des Königs Pecheur empfängt, in welchem der Doppelſinn des Fiſchers und Sünders liegt, was man auch, aber unnöthig, auf den Apoſtel Petrus hat zurückdeuten wollen. Dann ſoll er wieder geneſen, wenn ein mit dem ganzen Vorgang Unbekannter ihm nach ſeinem Leiden fragen würde. Jetzt darf auch der Gral ſchon berührt werden; von ſeiner Schwebe begiebt er ſich in die Hand des Menſchen und Tſchoyſiane, die reine blühende Jungfrau, trägt ihn in den Verſammlungen beim

Cultus voran. Denn ſo muß die Abendgeſellſchaft aller dem Gral Zugehörigen genannt werden, weil hier eine feierliche Ordnung das Eſſen begleitet: es iſt kein gemeines Mahl, ſondern faſt eine Agape. — Des Anfortas Schmerz bekümmert Alle ſo ſehr, daß ſein Bruder Trevrizent ſogar ſein ritterliches Leben aufgiebt, den Glanz der Welt von ſich ſchüttet, und ſich als Büßender bei der Fontäne Salvatſch in die Einöde zurückzieht.

Dem Gral tritt nun eine Menge von anderen Geſchichten gegenüber, deren Mittelpunkte die Geſchichte Sigune's und die Geſchichte Parcivals ſind. Mit denſelben verknüpfen ſich die Geſchichten Ekunate's und Claudite's, Jeſchute's und Lalanders. Sigune, dieſe lieblichſte in ihrem Weh ſich von Innen aus verzehrende Jungfrau, und Parcival, der ſchöne, allmälig zum höchſten Glück emporſtrebende Jüngling, bilden einen entſchiedenen Gegenſatz zu einander. Das weitläufige und wunderbare Morgenland auf der einen Seite, und die phantaſtiſche Tafelrunde mit ihrer wandernden Zeltſtadt, mit ihrem bunten Kranz von Rittern und Damen und mit ihrer höfiſchen Zierlichkeit auf der anderen Seite, ſind mehr ein prächtiger Rahmen dieſer leidenſchaftlichen Welt. Mit großer Liebe hat der Dichter jedoch einmal die Berührung beider Seiten entwickelt, wo er nämlich erzählt, wie der König Clariſidun von Marokko den geprieſenen Artus beſucht und nun Orient in Occident in herrlichen Aufzügen und feierlichen Spielen ſich gegenſeitig zu überbieten ſuchen. Kay's Altklugheit und luſtiger Redepomp ſind hier nicht vergeſſen.

Weil Wolfram den Parcival in einem beſonderen Gedicht behandelt hatte, ſo verkürzte der Dichter des Titurel deſſen Geſchichte abſichtlich und wandte ſeine Neigung vorzüglich dem Talfin (Dauphin) Tſchionatulander und ſeiner Geliebten, Sigune, zu. Sie ſind hier die Lieblinge des Dichters. Beide ſind von Jugend auf einander zugeneigt. Tſchionatulander, um unter Schildes Dach Ruhm für ſeine Geliebte zu erwerben, geht mit Gamuret von Anjou nach dem Morgenlande, und kämpft mit ihm für den Saraceniſchen Baruch Ackrin gegen die Heiden Ypomedon und Pompejus. Gamuret ſtirbt, indem ein Heide ihm ſeinen adamantenen Helm durch Bocksblut erweicht, und Ackrin läßt ihn herrlich in chriſtlicher Weiſe begraben. Tſchionatulander kehrt nach Europa zurück, glänzt in Turnieren und iſt ſelig in ſeiner Liebe. Da begibt es ſich, daß er einſt, da er mit Sigune von einem Beſuch bei Herzelaude zurückkehrt, in einem Walde ſich verweilt. Er hat an einem hellen Bach die Angelruthe ausgeworfen; ſie ſitzt unter dem Zelt, des anmuthigen Raſens ſich erfreuend. Da kommt ein Jagdhund mit einer köſtlichen, von reichen Edelſteinen ſchön beſetzten Leitſchnur gelaufen. Sie läßt ihm zu Freſſen vorwerfen, und lieſ't indeß die Worte, welche auf dem Seil des Brackens eingeſtickt ſtanden. Ihr Inhalt iſt eine Schilderung der Tugenden als eines Kranzes von Blumen. Jeder Vers endigt mit dem Refrain: Hüte der Fährte! woher der Hund ſelbſt den Namen Gardeviaz empfangen. Sie iſt entzückt von dem Gedicht. Da entwiſcht der Hund. Sie ruft ihrem Geliebten. Tſchionatulander kommt herbei und nun fordert ſie von ihm, ihr den Brakken wieder zu holen. Er ſtürzt baarfuß nach, der Dornen, welche ſeine weißen Beine zerkratzen, nicht achtend. Allein umſonſt. Da ihm aber Sigune die Erwerbung des Hundes zur Pflicht macht, ſo muß er ausziehen, ihn zu ſuchen. Er gewinnt ihn auch, bleibt jedoch endlich im Kampf mit ſeinem wirklichen Beſitzer, Orilus de Lalander. Dies iſt die Kataſtrophe der abenteuerlichen Geſchichte, wogegen die anderen Kämpfe des jungen Helden, wie vortrefflich ſie auch der Dichter beſchrieben hat, kalt erſcheinen. Sigune's Liebe war ſchon, da Tſchionatulander noch lebte, von einem ſehnſüchtigen Charakter nach dem öfter von ihr entfernten Geliebten. Die Heimlichkeit des Gemüthes, wie ſie hier ſich ausſpricht, beſonders in Sigune's Geſtändniß ihrer Liebe an Harzelaude, und Tſchionatulanders correſpondirend an Gamuret, gehört unzweifelhaft zu den ſchönſten Darſtellungen des Titurel. Das Glück hat uns gerade hievon eine unbefleckte Ueberlieferung in den Fragmenten des älteren Titurel erhalten. Als Tſchionatulander todt iſt, bricht die Innigkeit der ſanften Sigune im leidenſchaftlichſten Schmerz dithyrambiſch glühend hervor. Schon im Leben hatte ſie dem Geliebten eine Hingebung ſeltſamer Art bewieſen. Schied er nämlich zu ernſterem und längerem Kampf von ihr, ſo ſchmeichelte er ihr durch ſein Flehen ab, ſich ihm nackt in ihrer reinen Schönheit zu zeigen. Und dieſe Bitte der Liebe hatte ſie ihm auch gewährt, in der Abſicht, ihm ſo durch Anſchauung ihrer unvergleichlichen Schöne eine Erinnerung zu geben, welche ihn in jedem Kampf zur höchſten Tapferkeit entflammen müßte. Seinen Tod mißt ſie ſich als Schuld bei; mit ihrem Eigenſinn hat ſie ihn gemordet. Tſchionatulanders Leichnam wird einbalſamirt und in den hohlen Stamm einer Linde geſtellt, in deren Aeſten ſie ſich eine wilde Wohnung einrichten läßt. Hier ſitzt ſie eine Turteltaube, in den rührendſten Klagen ſich ergießend. Sie zerrauft ſich das goldene Haar, ſie zerſchlägt die junge keuſche Bruſt, ſie weint die heißeſten Thränen. Bald küßt ſie den erblaßten Geliebten, drückt ſeine lieben Hände, verſinkt in Anſchauung ſeiner holdſeligen Züge. Bald blickt ſie auf gen Himmel und beginnt mit ihm zu hadern, daß er durch ihre Thorheit die Vernichtung einer ſolchen Blüthe habe zulaſſen können; ja, ſie bittet Gott, wenn er den ſchon verweſenden Lazarus wieder erweckt habe, doch ihren Geliebten, als welcher es viel mehr verdiene, wieder auferſtehen zu laſſen, der ja noch im roſigen Schein des Lebens da liege. Dann ſtraft ſie ſich ſolcher Vermeſſenheit wegen und bittet dem Himmel dieſe Verſuchung wieder ab. Zuweilen wird ſie auch von ihren Verwandten, von Kyot, auch von Artus, beſucht und erneuet dann ihre ſchmerzlichen Klagen, welche voll ſind von der ungemeinſten elegiſchen Kraft. Ihre Angehörigen laſſen nicht nach, in ſie zu dringen, ihre Wohnung zu verändern, und endlich läßt ſie ſich in einem Felſen unweit Montſalvatſch, von wo aus ſie mit Speiſe verſorgt wird, eine Klauſe aushauen und mit einem Cyclus von heiligen Bildern, der Empfängniß Maria's, der Anbetung der Könige, der Krönung Chriſti mit dem Dornenkranz u. a. ausmalen. Hier hienein wird die Leiche geſtellt und hier feiert ſie ihren Todtendienſt der Liebe fort, bis ſie eines Tages todt gefunden wird, hingeſunken neben den theuren Jüngling. — Gegen dieſe tief romantiſche Trauer und ihre wundervolle Lyrik verſchwinden Tſchionatulanders Begebenheiten im Morgenlande, wenn man ſie vom Standpunct der Poeſie aus betrachtet. Es iſt dort durchaus nicht ein ſo inniger Zuſammenhalt, höchſtens das Verhältniß Ackrins zu Gamuret und Tſchionatulander ausgenommen, und obwohl man ſieht, daß der Dichter alle Kunſt und Fantaſie aufwendet, hier einen Reichthum mannigfaltiger Schilderungen zu entwickeln, ſo iſt doch der Eindruck des Ganzen matt. Alle die unzähligen Figuren, die hier auftauchen, ſind ohne individuelles Pathos, ohne epiſche Energie, und oft nicht beſſer, als Statiſten, für den im Vorgrund mit einer bewundernswürdigen Kunſt fechtenden Tſchionatulander, und der edle Ton, welchen das Gedicht hält, wird hier öfter langweilig.

Wir haben den kranken Anfortas zuletzt in ſeiner Hülfloſigkeit auf einen Erlöſer harrend geſehen. Dies war Parcival, der aber bei ſeinem erſten Aufenthalt das Geheimniß der Frage nicht ahnte. Wir übergehen hier ſeine Geſchichte, um ſie nachher für ſich zu betrachten, und faſſen ſie hier gleich da auf, wo es ihm nach vielen Kämpfen gelungen iſt, ſeinen größten Wunſch zu erreichen und König im Gral zu werden. Nun iſt ſowohl ſeine eigene Entzweiung aufgehoben, als auch des Anfortas Schmerz und der Kummer der Uebrigen vertilgt. Was außerdem nur Geſchenk der Gnade war, iſt hier auch durch einen reinen Willen errungen, der ſein göttliches Ziel unausgeſetzt im Auge behält. Parcival führt den Gral aus dem Abendlande hinweg. Als Urſach wird angegeben, die Sünde der Chriſten habe ſo ſehr überhand genommen, daß das Heilige nicht länger unter ihnen habe verweilen mögen: denn der Gral ordnet ſeine Flucht ſelbſt an. Doch iſt der ganze Weggang der Templeiſen ſo kurz erzählt, daß hier wahrſcheinlich uns verborgene Urſachen einen ſolchen abgebrochenen Schluß des Ganzen herbeigeführt haben. Dieſe ſtolze Entfernung des Heiligen vom Unheiligen, dieſe ſpröde Vermeidung athmet einen ganz Orientaliſchen Geiſt, wo allerdings das Bedeutende ſich ſelbſt in ſich zurückzieht, wo die Kaſte der Heiligen neben den Menſchen gemeineren Stoffes ſteht und wo die Könige ihre Glorie in ungeheuren Paläſten verſargen. — Der Zug des Grales geht durch das ſüdliche Frankreich, wo namentlich Arles erwähnt wird, über das Mittelmeer nach Indien. Als Indiens Vorhof erſcheint hier das Reich von Zagamanch, wo Feireſiz, der Sohn Gamurets und einer Mohrenfürſtin, Belakane, als chriſtlicher König herrſcht. In Indien ruhet der Zug. Hier iſt das vollkommene Chriſtenthum, was wir ſchon in der Einleitung berührt haben, weßhalb hier Alles, was ſich im Gral bisher lebendig zeigt, in drückende Maſſen und gigantiſche Verhältniſſe auseinandergeht, welche der Poeſie nicht gerade vortheilhaft ſind. Wenn wir die Entfaltung von Parcivals Bewußtſein bewundern müſſen, wie es von jener kindlichen Naivetät der Waldeinſamkeit bis zum königlichen Ernſt des Hüteramtes durch Kampf, Liebe, Treue, Verzweiflung an

Gott und an ſich, durch Buße und demüthiges Wirken einen reichen Wechſel der mannigfachſten Zuſtände darbietet, der in ſich durch innere Einheit verbunden iſt, und wenn an ihm in jenem Schmerz ſeiner Entzweiung mit Gott das ächt romantiſche Pathos erſcheint, ſo iſt hier jede Spur einer ſolchen ergreifenden Bewegung der Seele erloſchen. In Indien iſt das Gefühl außer ſich. Feſt ſtehen die Formen des Lebens: der Prieſterfürſt *Johannes*, ſeine zwölf Patriarchen, vier und zwanzig Erzbiſchöfe und dreihundert fünf und ſechszig Aebte gehen hier auf und unter, wie die Geſtirne des Himmels. Die Ordnung, Ruhe und Gutheit des Ganzen wird läſtig und das Ceremonienweſen bleibt endlich als das allein Lebende übrig. Noch ehe in dies Land der Geiſtloſigkeit und vegetirenden Religioſität eingegangen wird, ziehen der Magnetberg, das Klebemeer u. ſ. w. als die herkömmlichen Wunder des Orients ziemlich todt vorüber. In Indien ſelbſt wird blos die Krone gewechſelt, geſtaunt, gegeſſen und getrunken und Gott mit einer ſtieren Andacht verherrlicht.

Was auf dies unpoetiſche Daſein noch einen dichteriſchen Schimmer wirft, iſt allerdings bedeutend, aber ſchwerlich in dieſer Ausdehnung Gegenſtand der Poeſie. Es iſt die *religiöſe Architectur*. Durch die Nothwendigkeit des Cultus, in die Schranken des Raumes und der Zeit ſich einzulaſſen, iſt die Verkörperung der Religion in ihrer Architectur ſelbſt poetiſch. Titurel mußte, wie wir geſehen haben, für den Gral einen Raum abſchließen und einen Bau ausführen, welcher den Sinn der Reliquie auch an ſich ſelbſt ausdrückte. Durch ein

Wun-

Wunder ward der Tempel von Montſalvatſch aus Spanien nach Indien entrückt, wie umgekehrt Maria's Haus von Bethlehem nach Loretto wanderte. Der Charakter dieſes Bauſtyles ſcheint im Ganzen der Byzantiniſche zu ſein, und nach einer gründlich unterſtützten Vermuthung war vielleicht der von Juſtinian zu Byzanz erbauete Tempel des Logos, die zweite Potenz des Salomoniſchen Tempels, Vorbild. Die Beſchreibung des Tempels für den Gral iſt in den Gedichten eben ſo ausführlich als deutlich, denn die Angaben der reinen Maaßverhältniſſe ſondern ſich leicht von der Fülle des mannigfaltigen Schmuckes und von den vielen eingeknüpften allegoriſchen Reflexionen. In jenen Maaßen eben zeigt ſich das Byzantiniſche. Seine Baſis iſt die Symmetrie des gleichſchenkligen Kreuzes, wogegen das Romaniſche die Harmonie der in ein ablanges Viereck eingeſchriebenen Kreuzform nimmt. Beide haben mit einander gemein, daß das Centrum des Ganzen der Chor iſt, der in ſeiner Kreisform die Nothwendigkeit und und Selbſtgenugſamkeit des göttlichen Lebens abbildet. Des Schiffes Viereck bezeichnet die aus vier Elementen beſtehende Welt; wie das Schiff zum Chor, ſo ſtrebt ſie zum Göttlichen hinan. Noch mehr bezeichnet das ablange Atrium die Weltlichkeit, gleichſam die Welt in ihrer Möglichkeit, dem Göttlichen ſich zuwenden zu können. Im Durchſchnitt von Oben nach Unten finden ſich überall dieſelben Verhältniſſe, wie im Durchſchnitt der Länge vom Chor zum Atrium. Die Rundung des Chores hat am Bogen, in welchen der unten viereckte Pfeiler oben zum Mantel der Decke umſchlägt, ihren

Widerſchein. Daſſelbe iſt der Fall mit den Fenſtern, welche das außerhalb der Kirche natürliche Licht im Schimmer der heiligen Bilder aufſaugen und ſo vergeiſtet in das Innere einſtrömen laſſen, als ein Symbol der Wiedergeburt des natürlich geborenen Menſchen durch den Geiſt. Das Byzantiniſche mit ſeinen glatten Flächen und einfachen Verhältniſſen war den Deutſchen zu geometriſch und nüchtern, weshalb ſie die überkommene Grundform überall mit ſo vielen und ſinnigen Anſchauungen belebten, daß ſie wirklich einen Spiegel des Univerſums darbot. Die Gothiſchen Thürme ſind kühner, als die contemplativen Kuppeln; die Spitzbogen ſind reicher, als die runden Fenſter; die blumigen Verzierungen friſcher, als die zwar ſchönen, aber ſchlichten Ornamente der Byzantiner, welche den Klee, die Lilie und Roſe noch nicht architektoniſch verſtanden hatten.

Eine ſolche Sehnſucht regt ſich auch im Titurel. Wie groß die Beſonnenheit im Entwurf des Ganzen iſt: magiſch quillt ein dämmernder Farbenglanz herauf und zündet ein wunderbares Leben an. Die Anordnung der Maſſen ſchon iſt impoſant und bedeutend, aber innerhalb derſelben ſind noch unzählige reiche Symbole vereint, welche die Dichtung im eben angedeuteten Sinn erklärt. Der eine Chor iſt dem heiligen Geiſt, der andere der Mutter Gottes, der dritte dem Johannes gewidmet; die Apoſtel ſind alle in Statuen dargeſtellt. In Mitten des Ganzen befindet ſich der Gral in einer kleinen überaus köſtlich gearbeiteten Copie des gewaltigen

Baues, um deſſen hohe Säulen Laubgewinde und Weinreben ſich anmuthig herumſchlingen. Vögel ſitzen auf den Zweigen und ſingen, und Engel blaſen auf Poſaunen die Weiſe: „Wohl auf, ihr Todten alle!“ Oben auf der Kuppel leuchtet ein Karfunkel, durch deſſen rothe Flammengüſſe die kämpfenden Templeiſen auch in der Nacht ſich immer wieder nach Montſalvatſch zurück finden können. — In den Architecturwerken, von denen in Indien bei dem Prieſter Johannes erzählt wird, iſt weniger eine ſolche ſymboliſche Kraft da, ſondern treibt ſich die Anſchauung phantaſtiſch in's Ungemeſſene und thürmt wie in China und Japan, ein Stockwerk auf das andere. Unter anderen iſt auch eine ſpiegelhelle Säule, welche Alles in einem weiten Umkreis Geſchehende in ſich reflectirt, bei weitem die Hauptſache. Ueberhaupt macht die Beſchreibung der Architectur in dem regungloſen Indien, wo Nichts als Pracht ſich entwickelt, bei weitem nicht den Eindruck, wie in Spanien, wo das feſte Gebäude als Centrum eines vielfach bewegten Lebens wie die ruhige und helle Mondſcheibe daſteht, wenn unter ihr, mit zuckendem Strahl, düſtere Gewitterwolken wogen.

Daher wird auch hier die Bedeutung des Grales von der Hierarchie des Johannes aufgezehrt und der prieſterliche König auch Herr des Grales. Der Kampf der Templeiſen iſt hier unnütz, denn, was ſein ſoll, iſt hier ſchon als ein natürliches Sein. Die Menſchen ſind unſchuldig; die Taufe iſt von der Energie eines Zaubermittels; Meineid, Diebſtahl, Verrath und Spott ſind unbekannt in dieſem friedlichen Lande. Arbeit iſt auch nicht nothwendig, weil Alles von ſelbſt auf das Schönſte in den Mund wächſ't; der Gral braucht alſo auch Niemand mehr zu kleiden und zu ſpeiſen. Nur eine einzige kriegeriſche Regung des Lebens kommt vor, ein Feldzug des Johannes gegen die Hismaheliten der Tatarei. Johannes beſiegt ſeine Feinde nur durch Liſt und zieht ſich dann wieder in ſeine Herrſchaft und ihren Gehorſam zurück. Lebensmüde ſtirbt nun endlich der alte Titurel, der alſo Anfang, Mitte und Vollendung der ganzen Geſchichte durchlebt hat. — Dieſer Schluß befriedigt nicht recht. Denn das Princip der romantiſchen Poeſie verlangt zwar die Verklärung des Schmerzes in der Seligkeit, aber kein irdiſches Paradies. Dies liegt im Anfang der Geſchichte als ein ſeliger Traum der Kindheit, das wahrhafte Ende aber muß auch des Anfanges wahres Verſtändniß öffnen. Schon auf dem Schooß der Mutter, als die Magier mit den Hirten und Engeln ihn anbeten, iſt Chriſtus der Gottmenſch, aber an den Stamm des Kreuzes geſchlagen iſt er als eben derſelbe der Erlöſer der Welt und der Offenbarer des allgemeinen Geheimniſſes der Geiſter. Dennoch muß man jene materielle Beendigung der Gralſage in dem Sinne conſequent nennen, daß das Blendende der Reliquie, ihre wunderbare Natur ſelbſt ſchon die Anlage einer ſolchen Erſtarrung in ſich trägt. So hat auch Parcival nur ſo lange ein wahres Intereſſe, als er nach dem Gral ringt. Zum Beſitz deſſelben gelangt, iſt er fertig und thatlos, und nur die Flucht iſt noch ſein Werk.

β) Parcival oder der König im Gral.

Wirklich von Eſchenbach gearbeitet beſitzen wir vom Titurel, wenn man das von Docen und Schottky Gegebene zuſammennimmt, nur hundert und einige ſiebzig Strophen aus verſchiedenen Puncten des Gedichtes, woraus man noch gar nicht folgern kann, daß er in der That nur dies Wenige, nicht mehr, gearbeitet habe. Man ſagt, der Verfaſſer des Titurel ſei eben ein Nachahmer Wolframs und rede deswegen auch ſogar in deſſen Perſon; aber einmal iſt dann dieſer Nachahmer einer von denen geweſen, welche ſo mit ihrem Muſter eines geworden ſind, daß der Unterſchied nicht anzugeben iſt; oder wäre etwa, um ein Beiſpiel anzuführen, der theologiſche Prolog zum Titurel nicht Wolframs würdig, wäre die Gloſſirung vom Eingang des Parcivals nicht in ſeinem Sinn? Und ſodann, ſind die Beziehungen auf Hartmann von der Aue, auf Veldeck, auf das Epos des Volkes, nicht ſo individuell, ſo perſönlich, ſo ſehr mit der im Parcival herrſchenden Geſinnung übereinſtimmend, daß einem Nachahmer ſo particuläre Anſpielungen zu erfinden unmöglich ſein mußte? Und endlich, warum ſollen die Zeugniſſe von Ottokar von Horneck, von Ulrich Fürterer, von Püterich von Reicherzhauſen, welche dem Wolfram den Titurel beilegen, ganz ohne Gewicht ſein? Man führt an, daß weder im Parcival, noch im Wilhelm von Oranſe, die Verehrung der Jungfrau Maria wie im Titurel ſich zeige, und Wolfram deshalb auch keineswegs den ganzen Titurel, nur jene Fragmente gedichtet habe. Aber theils iſt dies dem Franzöſiſchen Vorbilde doch wohl eben ſo eigen, theils liegt es in der Natur der Sage, indem viel mehr auf den Gral reflectirt und durch ihn eine eigenthümliche Temperatur der Religion erzeugt wird, wie wir ſchon auseinanderſetzten, theils läßt ſich auch das Lyriſche und Contemplative im Titurel mehr freien Lauf, als im Parcival. Doch hat man Wolfram nicht als heterodox anzuſehen, inſofern die ganze Sage durch den Gral ein unkirchliches Element hat; denn das Dogma von der Maria kommt ebenfalls im Parcival vor. Herzelaude (v. 3364) ſpricht von der höchſten Königin, Trevrizent (v. 13864) ſpricht von ihr, wie Gott ſelbſt Kind der reinen Jungfrau geweſen ſei u. ſ. w. Wir nehmen daher dieſen Mangel nicht als durch Wolfram bedingt und bleiben bei unſerer früheren Behauptung, daß Wolfram allerdings faſt den ganzen Titurel gedichtet hat, daß wir aber dies Ganze nur als überarbeitet und bis zum Schluß geführt von einem Anderen beſitzen, wer nun immerhin dieſer ſein möge. Die Verſchlechterung, dächten wir, ſei durch die fremde Hand hinlänglich erklärt und die Umwandlung des Metrums gibt äußerlich ſchon das beſte Bild derſelben. Eben ſo beharren wir auch bei der Behauptung, daß dieß Gedicht eine epiſche Anſchauung des Mittelalters auf ſeinem damaligen Standpunct darbiete. Gedichte wie Freidanks Beſcheidenheit geben allerdings auch eine Darſtellung deſſelben, aber nur als Reflexion; im Titurel dagegen iſt außer der allſeitigen Betrachtung auch das Leben ſelbſt dargeſtellt. Wenn dieſe Beſtimmung für die Charakteriſirung eines Epos zu unbeſtimmt ſcheint, ſo iſt das nicht unſere Schuld, ſondern die des Gedichtes, was wirklich dieſe Breite einnimmt. Wir ſtellen es eben darum als das zweite Moment auf, was unvergänglichen Werth habe und bedauern noch einmal, daß Parcivals Geſchichte aus dem Ganzen abgeriſſen iſt, indem dieſe Vereinzelung nicht nur dem Titurel, ſondern auch dem Parcival geſchadet hat, da doch das volle Licht auf dieſen erſt durch den Zuſammenhang mit der Entwickelung der Sage überhaupt fällt, und die Verweiſung von Titurel auf den Parcival und von dieſem auf jenen etwas Unkünſtleriſches an ſich hat, was dann vermieden wäre.

Parcival iſt unſtreitig einer der bedeutendſten Charaktere, welche dieſe romantiſche Poeſie hervorgebracht hat. Schön, von tiefem Gemüth, immer auf das Heilige gerichtet, liebreich gegen Andere; ſtreng gegen ſich, edel, in ſtetem Ringen nach dem Höchſten gerichtet, ganz durch ſich ſelbſt, was er wird, läßt er eine ungewöhnlich ſelbſtbewußte Klarheit blicken. Er iſt, wie wir oben erfuhren, Sohn Herzelaude's und Gamurets, zweiten Sohnes des Königs von Anjou. Seinen Vater hat er nie geſehen; dieſer iſt im Morgenlande kämpfend geſtorben, noch ehe er geboren war. Seine Mutter, ihn ausſchweifend liebend, will ihn den Gefahren der Welt entziehen. Sie ſchließt ſich alſo in einem lieblichen, aber von aller Berührung mit der Welt geſonderten Aufenthalt zu Soltane ab. Hier wächſt das Kind auf, mit Ahnungen der wunderbarſten Art erfüllt. Früh beſchäftigt ihn die Natur und mit unendlicher Sehnſucht horcht er dem Geſang der Vögel. Bald bricht in ſeinem Gemüth der Trieb auf, zu wiſſen, was Gott ſei, und er hält einmal einen Ritter, der ſich in das Gehölz verirrt, wo er mit ſeiner Armbruſt Vögel ſchießt, für Gott; dieſer belehrt ihn eines Beſſeren, wirft aber in ſeine Phantaſie ein Bild der Welt, vor welcher ſeine Mutter ihn eben bewahren wollte. Nun raſtet er nicht mehr. Wie auch Herzelaude ſich ſträube, es drängt ihn hinaus. Sie hofft noch, ihn zu ſich zurückzubringen, wenn ſie ihn der Welt bei ſeinem erſten Eintritt lächerlich macht. Sie zieht ihrem Sohn daher eine Narrenjacke an und entläßt ihn mit einigen Lehren. Doch Parcival, unbekannt mit der Bedeutung ſeiner Kleider und mit dem Urtheil der Welt, bleibt ganz ruhig und reitet unbefangen aus. Er kommt zu einigen Zelten, findet hier die Gemahlin des Herzog's Orilus, Jeſchute, und küßt ſie ganz naiver Weiſe, weil ihm ſeine Mutter das Gebot gegeben, Frauen den Kuß nicht zu verſagen. Von einem Tafelrunder, Ither, erkämpft er ſich eine rothe Rüſtung und empfängt daher den Namen des rothen Ritters. Durch den alten Grafen Gurnemanz lernt er die Künſte des Turniers und die Formen des kirchlichen Cultus kennen. Seine durchſichtige Schönheit nimmt alle Menſchen für ihn ein, und des Grafen Tochter, Liaze, welche ihm beim Abendeſſen mit ihren weißen Händen vorlegt und ihren Blick dem ſeinigen begegnen läßt, ſchließt ihm zuerſt die innere Beziehung auf, in welcher Mann und Weib ſtehen. Bald hat er ſich auch ein Weib errungen, indem er die Liebe der ſchönen Gundwiramurs von Pelrapeire erwirbt, der er in einer ſehr bedrängten Lage durch ſeine Tapferkeit die größten Dienſte leiſtet. Bis hierher iſt er in immerwährendem Fortſchritt begriffen, und hat nach und nach Bildung, Ehre, eine Gattin und mit ihr ein Königreich erlangt. Jetzt aber kommt er zufällig nach Montſalvatſch. Der geheimnißvolle Cultus geht ſeinen Augen vorüber. Alle ſehen ihn erwartungsvoll an, ob er keine Frage thun werde, aber Parcival ſtaunt und ſchweigt. Als er nun am anderen Morgen die Burg verläßt, wirft der ihn hinaus laſſende Knappe zornig die Thorflügel hinter ihm zu und ſchilt ihn eine Gans, daß er ſo großem Glück vorbeigegangen, denn hätte er gefragt, ſo würde er König im Gral geworden ſein.

Traurig reitet er weiter und ſinnt dieſen Worten nach. So kommt er zur Klauſe ſeiner Verwandtin Sigune, läßt ſich mit ihr, ohne ſie zu kennen, in ein Geſpräch ein und erzählt ihr ſein ganzes Geſchick. Sie erkennt ihn, ſagt ihm, wer er ſei, von wem er abſtamme und eröffnet ihm eine Ausſicht in das unermeßliche Glück, was er verſcherzt habe. Da erhebt ſich Parcivals Unmuth und er entzweiet ſich mit Gott, indem er ſich von ſeinem Neide gehaßt und deshalb zum Gegenhaß berechtigt glaubt. Daher beſucht er nun keine Kirche mehr, wird gleichgültig gegen den Cultus und irrt abenteuernd im Lande umher. So kommt er auch wieder mit der Tafelrunde zuſammen; er iſt, durch den Anblick mehrer Blutstropfen auf dem Schnee an Gundwiramurs blühende Jugend erinnert, in ſüßen und ſchmerzlichen Gedanken verloren und beſiegt Kay und Segremos, die ihn anrennen, faſt träumend. Gawain bringt ihn endlich ganz zu ſich und führt ihn zu Artus. Hier erſcheint nun die wunderliche Abgeſandte des Grales, Cundrie (la sorcière) und fordert die Tafelrunder auf, die Frauen zu befreien, welche Klinſor auf dem Castel merveil gefangen hält. Gawain macht ſich auf und erlebt eine Menge von ſeltſamen, oft üppigen Abenteuern, bevor er in das zauberiſche Schloß eindringt, ſeinen Zauber zerſtört und die Damen, welche ſich viel mit ihm zu thun machen, in Freiheit ſetzt.

Parcival dagegen kennt keinen anderen Zweck mehr, als die Würde eines Königs im Gralorden zu erwerben. An einem Charfreitag begegnet er einem alten Ritter, welcher ſammt ſeinen Töchtern grau gekleidet und baarfuß, ihm die Weltlichkeit ſeines ſtolzen, ritterlichen Aufzuges verweiſ't und ihn daran mahnt, wie an dieſem Tage Gott in Knechtsgeſtalt durch ſeinen ſchmerzlichen Tod die Welt erlöſ't habe, und wie an dieſe ewige That zu denken, Aller Pflicht ſei. Parcival wird von dieſer Mahnung getroffen und zum Zweifel an ſeine Gewißheit vom Neide Gottes bewegt. Er will es verſuchen, ob Gott ihn nicht haſſe, will ſich ganz unmittelbar ſeiner Führung überlaſſen und läßt ſein Pferd nach Willkühr laufen. So kommt er zu dem einſiedleriſchen Trevrizent, welcher das vollendet, was Sigune angefangen hat. Er hat mit ihm die intereſſanteſten Geſpräche über Gottes Weſen, über die Schöpfung der Welt, über die Entſtehung des Böſen in den geſchaffenen Geiſtern, über die Vernichtung des Böſen durch die Reue, endlich auch über den Gral, über ſeine Bedeutung, die Schickſale ſeiner Hüter und Anfortas Krankheit, bei welchem letzten Bericht eine große magiſche und medieiniſche Gelehrſameit etwas ſtörend eintritt. — War nun Parcival zuvor mit Gott durch ein keckes Trotzen auf ſeinen guten Willen und auf ſein Verdienſt entzweiet, hatte er ſich ihm als Perſon gegenübergeſtellt und ihn mit demſelben Maaß wie ſich gemeſſen, ſo entſtand nun durch den Begriff ſeiner Liebe und Menſchwerdung die entgegengeſetzte Entzweiung in ihm, daß er nämlich ſich ſelbſt zürnte, daß er ſich ſelbſt haßte und durch Buße und Demuth Gott mit ſich zu verſöhnen ſuchte. Statt das Böſe in ſich zu ſehen, hatte er es in Gott geſezt und gemeint, daß dieſer ihn haſſen könne. Nun er aber ſeiner weſentlichen Einheit mit ihm ſich bewußt geworden, ſtrebte er auch, ſich zur Wirklichkeit dieſer Verſöhnung zu erheben.

Seine Abenteuer wurden immer umfaſſender. Doch hebt ſich der Kampf mit Orilus, welcher jenes Auftrittes im Zelt wegen Jeſchuten hart behandelte, dann mit Gramoflanz hervor, dann mit Gawain und endlich mit ſeinem Halbbruder Feirefiz. Dieſer war von Gamuret mit einer Mohrenkönigin Belakane erzeugt und nach dem Abendlande ausgezogen. Durch ſeine Abſtammung war er ſchwarz und weiß. Parcival kämpfte mit ihm; keiner überwand den anderen; ſie ruhten und ſprachen einander von ihrem Geſchlecht. So entdeckten ſie ihre Verwandſchaft und Parcival führte jubelnd den gefundenen Bruder zur Tafelrunde. Dies iſt eine der ſchönſten Parthien des Gedichtes. Jetzt wird Parcival auch durch die Kunde beglückt, daß der Gral ihn ſich zum Könige erwählt habe. Nun ſieht er auf derſelben Stelle, wo er einſt von jenen Blutstropfen ergriffen ward, ſeine geliebte Cundwiramurs wieder, welche ihm auch zwei Söhne, Lohengrin und Cardeiz, geboren hat. Er eilt weiter nach Montſalvatſch, wohin auch Trevrizent gekommen und erregt allgemeine Freude. Feireſiz wird getauft und mit Urepanſe de Tſchoye vermählt. Völlige Befriedigung beendigt alſo das Gedicht, was von einem einfachen Keim zu einem ſo reichen Baum anwächſt. — Wie bunte Blüthen er auch trage, wie heißen Strahl die Sonne auch zuweilen ſende und narkotiſchen Duft entlocke, in Gawains Abenteuern, doch iſt der Trieb durchaus in die Höhe gerichtet und die Krone wiegt ſich in der reinſten Himmelsluft. Die Frage, was Gott ſei, der Zweifel über ſein Weſen, und die Löſung deſſelben, gibt dem Gedicht ſeine innerſte, unendliche Bedeutung.

γ) Lohengrin oder die Sendung des Grals.

Lohengrin, auf deſſen Sage ſowohl am Ende des Titurel als des Parcival hingedeutet wird, iſt wahrſcheinlich, wie ſo manches Andere, durch das Belgiſche zu uns gewandert. Die Tafelrunde ſteht im Hintergrunde, obſchon mit dem Gral vermiſcht. Wir beſitzen von der Geſchichte Lohengrins (Lloegrins, Loherangarins) mehre Auffaſſungen.

Die ausführlichſte iſt in der feierlichen Strophe des ſchwarzen Tones geſchrieben und nicht allein in ſich, ſondern auch durch den Zuſammenhang mit dem Krieg auf Wartburg merkwürdig. Den Verfaſſer dieſes großen Gedichtes kennen wir nicht. Es hebt mit einem von den myſtiſchen Räthſeln des Kampfes zwiſchen Klinſor und Wolfram an. Ein Kind liegt an einem See. Der Vater ruft ihm, daß es erwache. Doch ſchläft es immer fort. Die Nacht dringt an, der Wind erhebt ſich und thürmt die Wellen am Ufer. Der beſorgte Alte ſtößt in ein Horn, und endlich, da das Kind noch nicht erwacht, ſchlägt er es, um ihm die nahe Gefahr zu zeigen. Dies Ganze iſt ein Bild des Menſchen, der in ſeinem Sündenſchlaf Gottes mahnende Stimme nicht hören will, bis ſie in der Strafe des Böſen durch das Uebel, wie Ruthenſtreiche, empfindlich laut wird. In dieſer Wechſelrede, welche auf Artus übergeht, erzählt nun Wolfram Lohengrins Geſchichte mehr wie ein Beiſpiel ſeiner Gelehrſamkeit. Die Verſammlung fordert ihn ſelbſt zum Vortrag auf. Bei der Erzählung behält er ſeinen Gegner ſtets im Auge, gegen etwaige Ausſtellungen deſſelben im Voraus ſich rechtfertigend, ſelbſt, wo man es kaum erwartet, z. B. da, wo Lohengrin in der Lombardei mit der Anſchowin in ein minnigliches Verhältniß gerathen iſt.

Die Fürſtin Elſany von Brabant wird von einem Lehensmann, Friedrich von Telramunt, der zu Stockholm einen Drachen erſchlagen, bedrängt, als wenn ſie ihm die Ehe verſprochen hätte. Zur Entſcheidung des Rechtes wird ein Kampf angeordnet; ſie hat aber keinen Kämpfer und klagt Gott ihr Leid. Da läutet plötzlich an einem ihrer Falken die Schelle mit donnerndem Klang ſo heftig, daß ihr Ton an des Artus Tafelrunde vernommen wird. Der Gral gibt über das geheimnißvolle Klingen Aufſchluß und Parcivals Sohn Lohengrin wird zum Beſtehen des Abenteuers erleſen. Ein Schwan kommt mit einem kleinen Nachen gezogen. Der Ritter ſteigt ein. Auf der Fahrt ernährt ihn der Schwan mit weißen Oblaten und ſingt, als ſie über die Fluthen dahingleiten, ſüß wie ein Engel. Bei Antwerpen tritt der Ritter an das Land, wo man ihn ſchlafend in der Barke ankommen ſieht und Alles in das höchſte Staunen geräth. Er offenbart ſeine Abſicht, iſt im Kampf mit Telramunt glücklich und vermählt ſich mit Elſany. Aber zugleich verbietet er ihr, jemals darnach, zu fragen, woher er gekommen, was ſein Amt und was ſein Geſchlecht ſei. Dies Verbot hängt unſtreitig damit zuſammen, daß ſein Vater, als es von ihm erwartet wurde, nicht fragte. Man muß geſtehen, daß Eva im Paradieſe beſſer daran war, als die Fürſtin von Brabant. Jene hatte es nur mit einem Baum zu thun, deſſen Früchte ihrer Zunge ein Geheimniß bleiben ſollten, und das Verbot, ſie nicht zu eſſen, war ihr vom Jehovah auferlegt. Allein dieſer war der Mann zu gleicher Zeit das Geheimniß und auch der, welcher darnach zu forſchen der eigenen Gattin verbot. Blaubarts Geheiß und das des Herzogs an Eugenie, den Schlüſſel nicht zu gebrauchen, ſind leichter zu erfüllen, denn welch Weib iſt gern einem Räthſel verheirathet? In dieſem Contraſt der gegenwärtigen und offenbaren Wirklichkeit mit einer unerkannten myſteriöſen Ferne, welche ſich über dies geſchichtliche Leben ſtellt, liegt der Reiz von Lohengrins Sage, weil das Bekannte auf dieſe Weiſe zum Unbekannten gemacht wird. Lange bewahrt die liebende Elſany ihre Treue. Lohengrin begleitet den Kaiſer Heinrich den Vogler auf dem Zuge gegen die Ungarn in die Schlacht bei Merſeburg und von da ferner auf alle Umzüge und Hoflager im Deutſchen Reich. Heinrich ſchließt ein Bündniß mit dem Franzöſiſchen König Karl und kommt deshalb mit ihm in Bonn perſönlich zuſammen. Der Papſt Johann bittet den Kaiſer um Hülfe gegen die Saracenen, welche Unteritalien verheeren und Rom bedrohen. Heinrich zieht daher mit Lohengrin und allen ſeinen Vaſallen nach Rom, den Saracenen entgegen. Der König von Frankreich und der Griechiſche Kaiſer geſellen ſich zu ihm; die Saracenen werden geſchlagen und Heinrich wird mit der Kaiſerin zu Rom vom Papſte gekrönt. Hierauf ziehen alle nach Haus und Heinrich hält zu Köln einen Hoftag, um die Vermählung ſeiner Tochter mit dem Fürſten von Lothringen zu feiern. Bis dahin iſt das Gedicht ganz und gar chronikenartige Geſchichte, lenkt dann aber zu Elſany zurück, die nämlich von einer Anverwandtin, einer Gräſin von Cleve, zur Erforſchung des Geheimniſſes aufgereizt wird, und dem Gatten ihren Wunſch anzudeuten wagt. Er weiſ't ſie jedoch zu ihrer Pflicht des Schweigens zurück. Allein in einer zärtlichen Nacht vermag ſie ſich nicht länger zu bezähmen und fordert beſtimmte Auskunft von ihm, weil ſie, wie ſie zur Rechtfertigung der Neugier ſich überredet, dies ihren Kindern ſchuldig ſei. Lohengrin verſpricht ihr Gewährung ihres Wunſches, und offenbart ſich nun feierlich nach einigen Tagen vor dem ganzen Volk, gibt Nachricht vom Gral, vom Herrn deſſelben, ſeinem Vater Parcival, von Indien, ſeinem Bruder Kardeiz u. ſ. w. Dann nimmt er den rührendſten Abſchied von ſeinen Unterthanen, ſeinen theuren Kindern und ſeiner geliebten Elſany. Schon harrt der engliſche Schwan mit der Barke und führt ihn über die Meereswellen dahin. Weinend blickt man dem Scheidenden nach. Ohnmächtig ſtürzt die unglückliche Herzogin zu Boden, und die krampfhaft geſchloſſenen Zähne müſſen ihr mit einem Klotz aufgebrochen werden. — Der Gral ſelbſt iſt hier das Fatum, was orakelnd im Rückhalt ſteht. Ueber Parcivals Frage war das höchſte Glück verhängt, und er fragte nicht. Lohengrin iſt der vom göttlichen Geſchick geſandte Held, der ſich im Kampf bewährt. Die Fürſtin gibt ſich ihm zu eigen und macht ſeinen Willen, ihr ein Myſterium bleiben zu müſſen, zu dem ihrigen. Aber bald entzündet ſich das Prickeln des neugierigen Verſtandes, um das Wunderbare zu vernichten und den gewiß ſeltſamen Zuſammenhang zu erkennen. Sie fragt alſo, und die Frage zerſtört ihr ſchönſtes Glück. So rächt ſich das ungläubige Mißtrauen gegen das Gute durch den Verluſt deſſelben.

Im Titurel heißt die Gemahlin Lohengrins Belaye de Lyzaborie und die Veranlaſſung ſeines Verluſtes wird anders erzählt. Sie iſt ihm nämlich unbeſchreiblich zugethan, und betrübt ſich auf das Aeußerſte, wenn er der Jagd oder des Turnierens wegen von ihr zieht. Da wird ihr von einem alten Weibe gerathen, daß ſie, wolle ſie ihren Gemahl mit unauflöslichen Banden an

ſich

ſich knüpfen, ein Stück vom Fleiſch ſeines Leibes eſſen müſſe. Sie beredet daher ihre Verwandten dazu, dem ſchlafenden Lohengrin, den man bindet, ein Stück auszuſchneiden. Wie ſie ihn deswegen umringen, träumt er gerade ängſtlich, fährt auf, ſieht die gezückten Meſſer und Schwerter, glaubt ſich verrathen, ſchlägt Einige nieder, wird aber von der Ueberzahl ermordet. Nur ein Schwert, ein Horn und einen Ring läßt er der kummervollen Wittwe zurück, welche ſeinen Tod nicht lange überlebt. Sie werden beide in einem Kloſter begraben. Die grauſige Zauberei des Fleiſcheſſen, welche den einfachen Gedanken ausdrückt, daß ſie Ein Fleiſch, Eine Perſon ſein ſollen, findet ſich auch in anderen Sagen wieder.

Noch eine andere Auffaſſung der Sage iſt die vom **Schwanritter**, einem Gedicht **Konrads** von **Würzburg**. Das Wappen der Grafſchaft Cleve, worin ein ſilberner Schwan ſteht, iſt eigentlich das Thema, was der Dichter durch ſeine Geſchichte erläutern will, in der wirklich eine arge chronologiſche Verwirrung herrſcht. **Gottfrid** von **Bouillon** hat nämlich ſein Land ſeiner Wittwe als Erbe hinterlaſſen, iſt aber auf dem Kreuzzug, den er unternommen hat, geſtorben. Nun macht ein Verwandter des Hauſes, der Herzog von Sachſen, ein wilder und trotziger Menſch, ſein Recht als Gottfrids Bruder geltend, wogegen die Herzogin ſich auf die ausdrückliche teſtamentariſche Verfügung ihres Mannes beruft. **Karl der Große** wird von den Parteien zur Schlichtung des Rechtsſtreites herbeigerufen und ordnet zu Neumagen (Nimwegen) ein Kampfgericht an. Doch

Jedermann fürchtet den Sachſen. Die Herzogin ſetzt ſogar ihre ſchöne Tochter zum Preiſe ein, aber Niemand ſteht zum Streit für ſie auf. Da, in der höchſten Noth, erſcheint ein Nachen, von einem Schwan gezogen, welcher einen jungen Ritter führt, der für die Herzogin den ſtolzen Sachſen beſiegt und nun mit ihrer Tochter ſich vermählt. Vom Gral iſt hier ſo wenig, als von der Tafelrunde, eine Spur. Die Erzählung ſelbſt iſt in Konrads Weiſe, einfach, raſch und leicht, und die unwillkürlich entſtehende Liebe der jungen Herzogin zum tapfern und zierlichen Ritter beſonders gut ausgeführt.

Es iſt merkwürdig, daß ein Baierſcher Dichter, Ulrich Fürterer, im vierzehnten Jahrhundert, faſt alle romantiſchen Sagen zu einem großen Cyclus zu verarbeiten ſuchte und dies Rieſenwerk in der Strophe des vollſtändigen Titurel auch wirklich ausführte. Das Ganze theilt ſich in dreizehn Gedichte. Das erſte derſelben handelt vom Urſprung der Helden- oder Ritterorden und von deſſen Gelegenheit zum Trojaniſchen Kriege, von der Vermählung der Thetis, Jaſons, der Medea und dem Merlin. Das zweite erzählt ausſchließlich von Merlins Geburt und Jugend; das dritte von Gamuret und Gaudin; das vierte von Tſchionatulander und Sigune; das fünfte von Parcivals Jugend, ſeinem Abſchied von der Mutter und ſeiner Fahrt nach Nantes; das ſechste von Lohengrin; das ſiebente von Wigalois; das achte von Seyfried de Ardemont, geboren von Koerzin, wie er geboren, erzogen und getauft ward und je in ſeiner Jugend ſich nach Ritterſchaft ſehnte; das neunte von Melerans von Frankreich und Dydomeye von Glamarey; das zehnte von Jwain; das eilfte von Perſibein, der den Flerant ſendete und zu Karidol brachte; das zwölfte vom Ritter Poytislier; das dreyzehnte in ſechs Bücher eingetheilte von den mächtigen Thaten Lancelots von Lac.

III.

Die Wirklichkeit.

Der Glaube zog den Geiſt in das ſtille Jenſeits des unſichtbaren Weſens hinüber; die Ehre trieb ihn, im dieſſeitigen allgemeinen Bewußtſein durch die That des Ruhmes ſich Anerkennung zu verſchaffen; endlich hebt er dieſe Beziehungen in ſich auf und macht ſich den unmitelbaren Genuß ſeiner ſelbſt zum Zweck. Hiermit hört alles Jenſeitige auf. Das Auge richtet ſich nicht zum Himmel, der Gedanke nicht zum Gedanken, wie im Glauben an Gott und im Streben der Ehre, ſondern, was dem Bewußtſein als ſein Gegenſtand gilt, iſt ein Einzelnes, iſt ein dieſſeitiges Jenſeits und mit ihm daſſelbe. Der Geiſt ſteht daher auf dieſer Stuffe in der völligſten Gegenwart und iſt ſich der Wirklichkeit ſeines Zweckes durch das ſinnliche Daſein deſſelben gewiß. Dieſe Gewißheit giebt einerſeits durch ihre Beſtimmtheit eine große Ruhe, aber andererſeits auch eine große Unruhe, weil zur Verſöhnung des Bewußtſeins die unmittelbare Nähe des Gegenſtandes, auf den es ſich bezieht, nothwendig wird. Mit und in Gott lebt man nur im Geiſt und in der Wahrheit, und die Ehre iſt die Erſcheinung des perſönlichen Werthes im öffentlichen Bewußtſein. Aber die *Geliebte* als ein *Einzelnes* kann nicht in ſolcher Ferne des Gedankens gelaſſen, ſondern muß zur ſinnlichen Gegenwart werden, wenn die Gemeinſchaft mit ihr die Form der abſtracten Sehnſucht verlaſſen und zur Realität des Friedens umſchlagen ſoll, weshalb die *Ehe* der Liebe folgt. — Allein eben hiermit ergibt ſich ein Unterſchied dieſer Wirklichkeit. Als Sehnſucht nämlich iſt die Liebe mehr *idealer* Natur, weil in ihr die Einheit mehr gedacht wird und der Gedanke die Bewegung erregt, dieſe Form des Begriffs in die der Realität umzuwandeln. Als Befriedigung aber, indem der Reiz der Entſagung ſich verliert, wird ſie gewöhnlich und fällt in die Kategorie der *gemeinen* Wirklichkeit. Symboliſch könnte man ſchon die Brunhild unſeres nationalen Epos in dieſem Sinne deuten, welche als Jungfrau poetiſch iſt, als Frau aber ganz zum ſchwachen Weibe wird. Das Element des unmittelbaren Daſeins löſ't daher alle erhabene Spannung des Gemüthes auf, und die Wirklichkeit in dieſer Bedeutung, welche die am meiſten begriffene und anerkannte iſt, weil ſie eine der niedrigſten Formen derſelben ausmacht, erſcheint als die Gewährung von Allem. Jeder Zweck taucht in ihr auf und wird befriedigt oder vereitelt, je nachdem es gerade kommt, und die Kraft der hohen Nothwendigkeit, die Mutter der Tragödie, wird hier zur Urheberin der Komödie. Jede Regung des

Geiſtes, jede Willkür deſſelben, erſcheint in dieſer Oberfläche des Lebens auf eine fragmentariſche Weiſe. Die Geiſter zeigen ſich in dieſer ſelbſtſüchtigen Vereinzelung, nicht der Geiſt, und deßhalb endigt das Epos des ſinnlichen Bewußtſeins mit der Zerſplitterung, welche in der Anekdote das Allgemeine durch ein Einzelnes zeichnet, und den göttlichen Begriff nur noch in den rhapſodiſchen Stücken empiriſcher Zufälligkeit beſitzt.

a) Die ideale Leidenſchaft.

Wenn wir bisher die Gewalt der Sitte, der Religion, des heroiſchen Glaubens und der Ehre betrachteten, ſo fehlte zwar dieſen Sphären die Liebe des Mannes zum Weibe nicht. Vielmehr war ſie ein ſtändiges Element. Aber keineswegs erreichte ſie eine ſolche Macht, daß ſie den einzigen Inhalt des Epos ausgemacht hätte. Die Rache des Gatten, die Erringung des Rechtes, die Bewahrung des Gelübdes, die Heiligkeit des Glaubens, die Reinheit der Ehre, der Dienſt des Myſteriums waren die Altäre, auf welchen alles Andere als weniger weſentlich geopfert wurde. Im Iwain aber ſo wenig, als im Wigalois, erſt im Lancelot öffnet ſich der bodenloſe Enthuſiasmus liebender Schwärmerei. Sigune und Tſchionatulander, Parcival und Gundwiramurs ſind ebenfalls leidenſchaftlich, aber die Liebe iſt, wie wir ſahen, nur ein Moment im Ganzen dieſer Dichtungen, die im Grunde von einem ganz anderen Weſen erfüllt und begeiſtert wurden. Jetzt erhebt ſich uns die Liebe zum

Standpunkt abſoluter *Leidenſchaft* und vernichtet alles nicht von ihr Durchdrungene. Nur von der Tiefe dieſes Gefühles aus kann verſtanden werden, was auf dieſem Gebiete vorgeht. Und weil dieſe Macht der Liebe etwas ſo allgemein Menſchliches iſt, ſo müſſen wir in dieſer Allgemeinheit und Wirklichkeit den Aufſchluß darüber finden, daß die von hier aus entſprungenen Dichtungen ſich eine ſo allgemeine Zuneigung und Verbreitung erworben haben. Dies wird nur dadurch möglich, daß ihr Verſtändniß nichts Beſonderes vorausſetzt. Engländer, Franzoſen, Spanier, Italiener und Deutſche ſind mit dieſen Sagen vertraut, und nicht allein bis auf unſere Tage, ſondern bis an das Ende der Welt, wie ſehr auch die Formen wechſeln mögen, wird ſich die Geſchichte der *unſchuldigen* und die Geſchichte der innigſten und gegen ihren Willen *ſchuldigen* Liebe ihr Intereſſe erhalten. Dieſe beiden Richtungen, der Schuld und Unſchuld in der Liebe, haben ſich in zwei Dichtungen abgeſpiegelt, in Iſold und Triſtan und in Flos und Blancflos.

Flos und Blanceflos iſt aus dem Franzöſiſchen des Ruprecht von Orbent zu uns gekommen und von **Konrad Flecke** in einer ruhigen und anmuthigen Darſtellung wieder gegeben. Auch eine kurze altplattdeutſche Bearbeitung gibt es, die aber nur wie ein treuherziger Auszug angeſehen werden kann. Ueberhaupt iſt der Stoff, wie der Triſtan, durch die vielfachſte Erneuung, für die Literatur unerſchöpflich. Wir wollen nur vorübergehend an Boccaccio's vielbeſprochenen Filocopo, an Mozarts Belmonte und Conſtanze und an die moderne Bearbeitung in epiſcher Form durch Sophie von Knorring erinnern. Den bekannten Inhalt wollen wir nur kurz angeben. Der Sohn eines Arabiſchen Königs, Flos, wird mit Blancflos, der Tochter einer gefangenen Gräfin von Auvergne, die der Königin als Geſellſchafterin dient, gemeinſchaftlich erzogen. Dies führt ſie, wie den Medſchnun und Leila, ſchon in der Wiege zur Liebe. Als der Vater die Neigung ſeines Sohnes bemerkt, mißbilligt er ſie, und kaum vermag die Klugheit und Beredſamkeit der Königin eine harte Behandlung des Mädchens zu verhüten. Doch entfernt der König ſeinen Sohn in die Fremde, welcher mit den bitterſten Gefühlen von ſeiner ſchönen Geſpielin nach Mantua ſcheidet. Blancflos verkauft er an Morgenländiſche Kaufleute, welche ſie dem Serail des Sultans von Babylon verkaufen. Um ſeinen Sohn zu täuſchen, als wenn das Mädchen geſtorben wäre, erbaut er ein köſtliches Grabmal. Der zurückkehrende Flos iſt untröſtlich, erfährt aber die Wahrheit und geht ſogleich zu Schiff, um ſeine Geliebte wieder zu ſuchen. Mehre Spuren leiten ihn glücklich nach Babylon. Durch ſeinen gütigen Wirth gelingt es ihm, näher mit der Einrichtung des Harems bekannt zu werden; durch ſeinen Reichthum und ſein angenehmes Betragen, beim Schachſpiel das Vertrauen des Pförtners zu gewinnen, der ihn in einem Korbe mit Roſen verſteckt und ſo in die Zimmer von Blancflos tragen läßt. Sie iſt außer ſich, vor Ueberraſchung und Entzücken, als der roſenfarben gekleidete Flos aus dem Korbe aufblüht, und hält ihren Geliebten im Einverſtändniß mit ihrer treuen Freundin Clariſſe heimlich bei ſich verborgen. Mehrmals verſchläft ſie in den

Armen des Liebenden die Stunde, zu welcher die Frauen des Harems ſich dem Sultan vorſtellen mußten. Clariſſe weiß ſie indeß immer zu entſchuldigen. Doch eines Tages eilt der Sultan, dem dies Ausbleiben zu ſehr auffällt und der Blancflos vor allen Frauen gern ſah, in ihre Gemächer und findet ſie nun ſchlafend am Buſen des Geliebten. Darüber ergrimmt, beſchließt er ihre Verbrennung an dem Feſte, wo er unter den Mädchen zu wählen und ihre Unſchuld zu prüfen pflegte. Ein Ring, den ſie beſitzen, hat die Kraft der willkürlichen Entfernung. Aber weder Flos noch Blancflos will von ihm Gebrauch machen; einer will mit dem anderen ſterben; ſie werfen daher den Ring weg. Ein Ritter, der ſie beobachtet, hebt ihn auf und trägt dem Sultan den rührenden Streit vor. Doch der Sultan will ihn ſelbſt tödten, aber Blancflos drängt ſich immer vor, den Strich des Schwertes mit ihrem Nacken aufzufangen. Alle Umſtehenden weinen und die Stimmung des Sultans geht endlich in die allgemeine Rührung über. Er befragt Flos um ſeine Herkunft, der ſich freimüthig mit tapferem Anſtande bekennt. Er gibt ihn frei und Flos kehrt nun mit der Geliebten in ſein Vaterland zurück, wo indeſſen ſein Vater geſtorben war und der Tod alſo dies Hinderniß hinweggeräumt hatte.

Man fühlt dieſer dürren Skizze des Stoffs ſchon an, daß ſie die Begeiſterung eines Dichters zu erregen in hohem Grade fähig ſein müſſe, und Konrad, bei dem wir freilich nicht beurtheilen können, wie viel ſeinem Original angehört, täuſcht hierin nicht. Mit großer Naivetät, in einer ſanften Sprache, hat er dieſe reine

Liebe gezeichnet. Die Entwicklung derſelben vom unbefangenen Traum an durch alle Stufen der Trennung, Sehnſucht, Wiedervereinigung und ihrer ſelbſt als des höchſten Zweckes bewußten tritt klar hervor. Wie anmuthig iſt das Tändeln der Kinder, als ſie leſen und ſchreiben lernen; wie ganz das Gefühl der Kindheit, und doch ſchon unbewußt über ſie hinausſchreitend die Zärtlichkeit, als Flos und Blancflos das erſtemal von einander ſcheiden müſſen; wie wahr der Schmerz des knabenhaften Jünglings, als er ſeine Geliebte todt wähnt! Wie eine Knoſpe ſich zum offenen Kelch erſchließt, ſo entfaltet ſich das Pathos der Liebenden immer raſcher, feſter und tiefer, als ſie ſich wiedergefunden haben und dem Tode entgegen gehen und hier nun die ganze Fülle ihrer Liebe, die ganze Ungetrenntheit ihres Lebens unbeſchreiblich rührend, und doch nie weichlich, ſondern im kindlichen Ton immer voll königlicher Grandioſität hervorbricht.

Die Dichtung ſelbſt hat dieſe ſchuldloſe und ſelige Liebe ſymboliſch in dem durchgeführten Bild der Lilie und Roſe angedeutet, welchen Gegenſatz zu unſerer Zeit Tieck in ſeinem Octavianus ſo herrlich geſchildert hat. Flos iſt die ſonnige, glühende, zum Licht gedrängte Roſe, Blancflos die Lilie, wie ſilbernes Mondlicht, in ſich haltend die unendliche Sehnſucht. Auf jenem wunderbaren Grabmal, was der Vater des Flos erbauen ließ, ſitzt Flos auf einer Roſe und Blancflos auf einer Lilie; mannigfaches, von Gold getriebenes Gezweig rankt ſich herum; künſtliche Vögel ſitzen in dem Laube und von Zeit zu Zeit begrüßen ſich die lieblichen Kinder mit innigen

Worten und offenbaren ſich ihr ſüßes Geheimniß der Sehnſucht und des Genuſſes. — Auch die Reiſe des Jünglings, wie er immer mündiger, durch die Liebe immer entſchloſſener wird, die Liſten, welche er anwendet, das Uebernachten in demſelben Hauſe, bei denſelben Leuten, wo auch Blancflos auf ihrem Weg nach Babylon geweſen war, das verſchlungene Local des Thurmes, in welchem ſich Alles ereignet, die Lüſternheit des Pförtners nach dem Reichthum des Flos, die Beſchreibung des koſtbaren mit ſinnreichen Bildern ausgezierten Bechers, welchen der Vater ihm geſchenkt hat, ſind untadelhaft.

Wenn uns nun in dieſem Gedicht die Unſchuld der kindlichen Geſinnung in aller Gewalt der Leidenſchaft und das allmälige Reifen dieſer Glut anzieht, ſo wenden wir uns jetzt zu einem Gedicht, worin die Liebe ſich plötzlich erfaßt, und in der höchſten Leidenſchaftlichkeit der männlichen Kraft und in der Schuld eines verbrecheriſchen Umganges erſcheint. Es iſt die Sage von Triſtan und Iſold. Sie entſprang im Bretoniſchen Stamm, wo ſie Thomas von Erceldoune im dreizehnten Jahrhundert dichtete. Er empfing den Namen Thomas der Reimer; Gottfrid nennt ihn Thomas von Britannien. Noch jetzt wird ſein Andenken unter ſeinen Landsleuten in Achtung erhalten. Sein Geburtsort iſt wahrſcheinlich Erceldoune, ein Dorf am Leader, zwei Meilen über deſſen Vereinigung mit dem Tweed. Er war als Dichter und Prophet berühmt. Der Sage nach ward er in früher Jugend in's Elfenland entführt und kehrte zwar nach ſieben

Jahren wieder, verſchwand aber im Alter wieder dahin zurück. Noch iſt der Eitelbaumſtein zu ſehen, in deſſen Nähe er unter dem Schatten des Eitelbaumes geweiſſagt, und noch ſtehen die Ruinen des Lermonts Thurmes, wo er gelebt haben ſoll. Nach dieſer urſprünglichen Quelle haben Gottfrid von Straßburg und ſeine Fortſetzer die Sage unter uns wiedergedichtet. Die Bearbeitungen, welche wir außerdem noch durch Eilhart von Hobergen und Segehart von Babenberg beſitzen, ſind wenig bekannt, dürften aber nach allem Ermeſſen die Vergleichung mit der Gottfridſchen Behandlung nicht wagen können. Gottfried ſtarb über ſeiner Arbeit und kam nur bis dahin, wo Triſtan zum Herzog Jovelin von Arundel geht und ſein Verhältniß zur zweiten Iſold anhebt. Von hier an vollendete Ulrich von Thurheim das Uebrige; daſſelbe, aber noch ausführlicher und lebendiger, that Heinrich von Friberg auf Bitten eines Böhmiſchen Edlen von Leuchtenberg. Wie groß auch Gottfrids Kunſt war und wie unerreicht ſie blieb, ſo muß man doch dieſe Fortſetzungen, beſonders die letztere, auf jeden Fall ſeiner würdig finden, und die von Gottfrid begeiſterten Dichter ordnen ſich ſelbſt ſeiner Meiſterſchaft demüthig unter.

Veldeck und Hartmann von der Aue ſind einfach und anſchaulich; bei Wolfram flammt überall das Ringen nach ewiger Bedeutſamkeit und brennt in den vielfachſten Farben; Gottfrid iſt ſo einfach und fließend, als tief und mannigfach, und nur die Nibelungen, der Fragmenteriſche Titurel und Reinecke Fuchs halten ihm in der

Schönheit der Darſtellung das Gleichgewicht. Gottfrid iſt durchaus lyriſch, aber ſeine Lyrik iſt plaſtiſch. Die größte Ruhe und Heiterkeit waltet in ſeiner Dichtung. Jedes Moment des Ganzen iſt volle Beſeelung und in jedem Wort offenbart ſich die Harmonie. Bei der ſcheinbaren Fremdheit, womit er die Geſchichte behandelt, als Anſchauender ihrem Verlauf zuſieht und ſo mit der gediegenſten Objectivität alle Geſtalten und Verhältniſſe in hellen Bildern vor uns entſtehen läßt, iſt er dennoch ganz ergriffen vom Geſchick des Epos und zeigt es ſich, daß ungemeſſene Vertiefung in die Sache das vollendete Ebenmaaß in ihr hervorgebracht hat. Nur durch grenzenloſe Entäußerung ſeiner ſelbſt konnte eine ſo leichte und ätheriſch ſchwebende Darſtellung errungen werden. Die Farben, die hier brennen, klingen wieder in den zarten Verſen, in der Muſik der Worte. Ein Himmel von Wohllaut enthüllt ſich hier und der Geiſt des Minneliedes iſt hier epiſch geworden. Die Natur des Gegenſtandes brachte das Spielende mit ſich, ein Verweilen in der Empfindung, von deren ſüßem Weh und herber Wonne das Herz nur ungern ſcheidet. Aber dies Tändeln, mit welcher Grazie bezaubert es uns, von welchem Reichthum der ſinnigſten Gedanken iſt es geſtählt! — Zur heroiſchen Würde der Nibelungen und zur contemplativen Feierlichkeit des Titurel geſellt ſich daher die erotiſche Anmuth von Gottfrids Triſtan als das dritte Moment, als die höchſte Feier der irdiſchen Liebe.

Den Eingang des Ganzen macht die Geſchichte Riwalins von Parmenie und Blanſcheflurs, der Schweſter des Königs Marke von Cornwallis. An einem Hoffeſte geſchieht es, daß Riwalin ſich ſo ſehr in Blanſcheflur, als ſie in ihn ſich verliebt. In einem Kriege leiſtet er ihrem Bruder Beiſtand und wird tödtlich verwundet. Durch Hülfe ihrer Amme verkleidet ſich Blanſcheflur in ein altes arzneikundiges Weib und geht ſo zum Kranken Die Amme läßt ſie allein, ſie gibt ſich zu erkennen und Riwalin erglüht in ihren Armen zu neuem Leben. Sie wird ſchwanger und mag darum nicht in Cornwallis bleiben. Als Riwalin ganz geneſen, entführt er ſie über den Canal nach Frankreich, bleibt aber bald darauf in einem Kriege mit einem benachbarten Fürſten Morgan. Blanſcheflur aber ſtirbt bei der Geburt eines Sohnes, der von dieſen betrübenden Umſtänden den ſymboliſchen Namen Triſtan, der Traurige, empfängt.

Der getreue Marſchal Rual erzieht ihn als ſeinen Sohn, um ihn vor den Nachſtellungen des feindlichen Morgan zu ſichern. Wunderbar ſchnell wächſ't der Knabe in ſeiner Ausbildung. Da entführen ihn ſeiner Schönheit und Anmuth wegen Norwegiſche Kaufleute, um ihn zu verkaufen, indem ſie ihn ſich in das Schachſpiel vertiefen laſſen und unvermerkt die Anker lichten. Seinen treuen Hofmeiſter, Curvenal, ſetzen ſie in einem Boot aus. Als ſich aber ein Sturm erhebt, nehmen ſie ihn für eine Strafe des Himmels um ihren Raub und ſetzen auch Triſtan wieder aus. — Er befindet ſich in Cornwallis, ohne ſein verwandtſchaftliches Verhältniß zu Marke zu kennen. Er gibt ſich für den Sohn eines

Kaufmanns aus und kommt ſo an des Königs Hof nach Tintajel, wo er ſich durch ſeine zierliche Art zu jagen, durch ſeine Verſtändigkeit, Kunſtfertigkeit und Muſik allgemein beliebt macht. Tristan, Tristan, li Parmenois, Comme est gentil, comme est courtois! Der König läßt ihn gar nicht von ſeiner Seite und ſchlägt ihn endlich zum Ritter. Da kommt Rual li Fortenant, der ihn überall geſucht hat, auch an Marke's Hof, und Triſtan, ihn in ſeinem bettelhaften Pilgergewand dennoch wiedererkennend, ſtürzt ihm weinend in die Arme. Rual entdeckt nun dem Könige und Triſtan den Zuſammenhang der Sache, wodurch ſie natürlich noch inniger mit einander verknüpft werden.

Bald darauf widerſetzt ſich Triſtan einer Abgabe, welche die von Cornwallis an die von Irland geben; die alte Sage vom Tribut der Athenienſer an Kreta wiederholt ſich hier. Triſtan übernimmt den Kampf mit dem furchtbaren Morholt, der den Tribut einfordert, tödtet ihn, wird aber auch vom vergifteten Schwert deſſelben getroffen und verfällt in eine unheilbare Krankheit. Nur Morholts Nichte, die zauberkundige Iſold in Irland, könnte ihn heilen, weshalb er ſich als Spielmann verkleidet, ſich von Turvenal heimlich mit einer Harfe an den Strand von Dublin ausſetzen läßt und vorgibt, daß er geſcheitert ſei. Durch ſeinen Geſang weiß er ſich bald Freunde zu verſchaffen, die ſeiner pflegen. Ein Pfaffe, der Lehrer der jungen Königin, macht die Neigung derſelben rege, durch ihn im Harfenſpiel und Geſang ſich zu vervollkommnen. Die junge Iſold beſucht ihn auch wirklich mit ihrer Mutter, der alten Iſold, und verſpricht ihm Heilung unter der Bedingung, ſie in ſeiner Kunſt zu unterrichten. Dies geſchieht. Iſold wird Meiſterin der holden Kunſt und Triſtan geſundet. Unter dem Vorwande, ſein Weib und ſeine Kinder wieder ſehen zu wollen, geht er nun nach Cornwallis zurück und bringt hier die junge Iſold in Vorſchlag, Marke's Gemahlin zu werden.

Er übernimmt die Werbung ſelbſt, als ſchon mit Irland vertraut. Als ſie hier ankommen, hören ſie von einem Drachen, der das Land verwüſtet und für deſſen Tödtung die junge Königin ſelbſt zum Preiſe ſteht. Triſtan befiehlt daher dem Curvenal, ſich mit ſeinen Leuten heimlich am Meer zu halten, macht ſich allein auf und erlegt das Ungeheuer in einem gräßlichen Streit bei Weiſefort. Als Wahrzeichen ſteckt er die ausgeſchnittene Zunge zu ſich, wird aber von ihrem verpeſtenden Duft ſo betäubt, daß er wie leblos niederſinkt. Da kommt der nach Iſold lüſterne Marſchall von Irland, ſieht den todten Drachen, entdeckt nirgend die Spur eines Kämpfers, und gibt ſich daher am Hof für ſeinen Ueberwinder aus. Aus Neugier, des Unthieres Aufenthalt zu ſehen, reiten die Frauen heimlich nach dem Schauplatz der That und finden zufällig den am Boden liegenden Triſtan. Sie erſtaunen, entdecken, als ſie ihn näher unterſuchen, die Zunge des Drachen, ahnen den ganzen Zuſammenhang und nehmen ihn auf ihren Pferden mit ſich. Durch ihre Pflege kommt er wieder zu ſich, und ſie fragen ihn, ob er nicht Tantris ſei; denn ſo hatte er ſich als Spielmann genannt. Er bejaht es, ſo wie daß er den Drachen erſchlagen. Da ereignete es ſich, daß Iſolde, welche ihrer ſchönen Haare wegen die blonde hieß, ſein Schwert in ſpielender Neugier beſah und Scharten darin entdeckte. Nun hatte ſie aus dem Schädel ihres Oheim Morholt die Schwertſplitter, welche darin ſitzen geblieben waren, in einer Schachtel aufgehoben, holte ſie herbei, fügte ſie verſuchend in dunkler Regung in die Scharten, und ſiehe, ſie paßten zuſammen. Da ward ihr auch der Name Tantris als eine Umſtellung von Triſtan offenbar. Zornig nahm ſie das Schwert und eilte, ihren Oheim an Triſtan zu rächen, der gerade im Bade ſaß. Bei dieſem ſeltſamen Auftritt kamen die Mutter und die Kammerfrau Brangane hinzu und hielten ſie in ihrem Beginnen auf. Nun entdeckte Triſtan ſich und den Zweck ſeiner Sendung, und fand Verzeihung ſelbſt durch Vermittelung der Frauen bei dem Könige. Den Marſchall beſchämte er durch das Fehlen der ausgeſchnittenen Zunge in öffentlicher Verſammlung als einen feigen Lügner und führte nun Iſold als Braut ſeines Oheims und Königs nach Cornwallis über.

Die alte Iſold hatte der Brangane einen magiſchen Trank mitgegeben, der, von zwei Liebenden genoſſen, ſie unauflöslich an einander ketten müſſe; in der Brautnacht ſollte ſie ihn ihrer Tochter und deren Gemahl in den Wein ſchütten. Allein eines Tages, als Iſolde und Triſtan im Schiff Wein begehren, vergreift ſich Brangane, ſchenkt ihnen arglos den Zaubertrank

ein

ein und beſtimmt ſo ihr Geſchick auf immer. Entſchieden lieben ſich nun Beide und betrügen daher in ihrem Einverſtändniß den König.

Gleich in der erſten Nacht muß die ohne ihr Wollen in das Unglück verſtrickte Brangane bei der Königin ſchlafen, während Iſold bei Triſtan liegt. — Aus Furcht des Verrathes will Iſold Brangane'n umbringen laſſen, wird aber von ihrer Treue ſo beſchämt, daß ſie von da an die innigſte Vertraulichkeit mit ihr eingeht. — Doch bleibt ihr Verhältniß zu Triſtan nicht verborgen. Nicht Seufzen, nicht ſchmachtende Blicke, nicht unendliche Aufmerkſamkeit allein enthüllt es, auch im Bette werden ſie überraſcht. Doch wiſſen ſie Marken immer zu täuſchen. Als der Hof zu viel von dieſer Untreue redet, will Marke durch ein Gottesgericht Gewißheit über ſeinen Argwohn erlangen und die Königin ſoll nach dem Ausſpruch des Londoner Concils glühendes Eiſen tragen. Aber Triſtan verkleidet ſich als Pilger; die Königin läßt ſich von ihm aus dem Schiff an das Land tragen; abſichtlich muß er mit ihr ſtolpern und fallen, und nun ſchwört ſie, daß nie ein anderer Mann, als Marke und jener Pilger, an ihrer Seite gelegen habe. Gegen dieſe frivole Wahrheit konnte Gott natürlich nichts einwenden. — Doch bald erneuet ſich das alte Mißtrauen und deſſen Beſtätigung und Marke verbannt Beide von ſeinem Hof. Sie ziehen in einen Wald, in eine ſchöne geräumige Höhle, die fossure à la gent amant, und leben hier höchſt ſchäferlich mit einander. Eines Tages vernehmen ſie Jagdlärm. In halber Vorahnung gehen ſie in die Höhle und legen ſich, nachdem ſie Alles zugemacht haben, nackt ſchlafen. Triſtan legt zwiſchen ſich und Iſold das blanke Schwert. Marke wird wirklich in dieſe Gegend geführt. Ein Jäger entdeckt die Höhle, erblickt die Liebenden durch einen Spalt, und ſagt dem Könige von dieſen „göttlichen" Weſen. Der König ſieht ſie auch, erkennt zu ſeinem Erſtaunen ſeine Frau und ſeinen Neffen, iſt durch das Schwert von ihrer Unſchuld überzeugt und ruft ſie wieder an den Hof zurück. — Ein andermal entfernte ſich Triſtan an den Hof des Herzogs Gilan von Gales, erſchlug für dieſen den verwüſtenden Rieſen Urgan, und empfing dagegen von ihm nach einem Vertrage, den ſie gemacht hatten, das wunderbare Hündchen Petittriut, was in allen Farben ſpielte und durch das Getön ſeiner Schellen jede Schwermuth vertrieb. In einer Harfe ſandte er es zu Iſold, welche ſich ſehr darüber freuete, aber dem Hündchen endlich die Schellen abnahm; denn, weil ſie wohl wußte, was ihr Freund litte, wollte ſie allein nicht leidlos bleiben, vielmehr den gleichen Schmerz des Kummers mit ihm theilen. — Noch einmal ging Triſtan zu Marke zurück, ward nun aber von ihm ſelbſt in Iſolds Bett gefunden. Doch hatte er noch Zeit zur Flucht und gab ihr beim Scheiden das Verſprechen, nicht eher ſich zu verheirathen, als bis er ſie noch einmal geſehen; zur Erinnerung daran ſteckte ſie ihm einen Ring an.

Nachdem er Spanien, Deutſchland, Frankreich in mancherlei Abenteuern durchzogen war, kam er an den Hof des Herzogs von Arundel und wurde der Genoſſe ſeines Sohnes Kahedin. Er hatte eine ſchöne Schweſter, Iſold, ein ſehr ſchönes Mädchen mit überaus weißen

Händen, woher ſie den Beinamen aux blanches mains bekam. Triſtan ward durch ihre Reize, durch ihren Namen, durch momentane Reue über ſein voriges Verhältniß verwirrt und vermählte ſich zur Freude des ganzen Hofes mit Iſold. Allein er lag ihr nicht bei, weil er ſtets an ſeine blonde Iſold und an ſein Verſprechen erinnert wurde. Auf ihr endliches Befragen gab er der weißhändigen Iſold, nachdem ſie ihre Verwunderung lange für ſich behalten hatte, vor, für ein Jahr das Gelübde der Enthaltſamkeit gethan zu haben. Einſt ritten ſie zuſammen aus und von einem Tritt des Pferdes in eine Quelle ſpritzten mehre Tropfen unter Iſolds Kleid bis zu dem Anger „wo die braunen Blumen ſtehen“, über welche Kühnheit des Waſſers ſie mit ſich ſelbſt in einen leicht zu errathenden Monolog in Bezug auf Triſtans Betragen verfiel. Ihr Bruder Kahedin hörte ihn aber und drang in ſie um Aufſchluß. Sie gab ihn und nun machte Kahedin ſeinem Freunde die bitterſten Vorwürfe über ſein ehrenrühriges Betragen. Da entdeckte Triſtan ſich ihm und reizte ihn zu einer Fahrt nach Cornwallis, damit er ſeine Geliebte ſähe. Er ging es ein und überzeugte ſich wirklich von der Schönheit und feurigen Liebe der Königin, gegen welche die ſeiner Schweſter matt erſchienen. Nun vermählte ſich Triſtan nach ſeiner Rückkehr wirklich mit der weißhändigen Iſold. — Kahedin hatte eine heimliche Liebe mit Kaſſin, der Frau eines Ritters Rampotenis, und zur Vollführung des Ehebruchs war ihm Triſtan durch Liſt behülflich. Als ſie aber nach der That vom Schloß zurückritten, rannte Rampotenis, der durch einen zufälligen Umſtand zum Verdacht geleitet wurde, Kahedin nieder und verwundete Triſtan tödtlich. Er ſandte deswegen nach England, die blonde Iſold zu holen. Ein weißes Segel ſollte verkünden, wenn ſie käme. Ein weißes Segel taucht auf am Horizont. Ein Schiff, ſagt Iſold aux blanches mains. Die Farbe? fragt Triſtan. Schwarz, erwidert ſie. Da ſtirbt er. Die blonde Iſold kommt an, findet den Geliebten todt, ſtürzt über ihn her, bedeckt ihn mit ihren Küſſen und ſtirbt. Marke erbauete für ſie ein Kloſter à l'estelle de sainte Marie und ließ auf ihrem Grabe einen Roſenſtrauch und eine Weinrebe pflanzen, die ihre Zweige in einander verflochten.

Wenn in Flos und Blancflos Roſe und Lilie das Ganze deuteten, ſo hier Roſe und Wein eben ſo ſehr. Denn durch die ganze Sage ſtrömt der Rauſch der üppigſten Sinnlichkeit mit heißem Drang und die Lilie der Unſchuld iſt nirgends zu ſehen. Sehr ſchön hat Heinrich von Friberg dies Symbol gewendet. Die Luſt der Welt, das Sinnliche, vergeht; Chriſtus aber trägt blutige Roſen in ſeinem Dornenkranz, der durch ihn der unſere iſt und daher haben wir in ihm als ſeine Reben zu wachſen; er iſt der wahre Weinſtock.

Das Princip der ganzen Dichtung iſt die Liebe in ihrer irdiſchen Herrlichkeit. Zwar hat die Sage den Grund derſelben in eine Zauberei gelegt, daß nämlich Iſold und Triſtan den magiſchen Liebestrank genießen, was dem Verhältniß das Ausſehen gibt, als ob es nur äußerlich wäre, ohne innere Geneſis. Allein ſieht man näher zu, ſo wird dieſe Zauberei ſich wohl eben ſo verſtehen laſſen, als die Schlange, welche die Eva überredet, als die Hexen, die den Macbeth verführen, als der Geiſt, der dem Hamlet erſcheint. Denn offenbar hat Triſtan von Anfang an eine Beziehung auf Iſold, nicht Marke. Er erſchlägt ihren Oheim und ſie heilt ihn; er lehrt ſie die Muſik, bringt ſie als Gattin ſeines Königs in Vorſchlag und befreiet ſie durch ſeine Tapferkeit von einer verhaßten Heirath; ſie rettet ihn zum zweitenmal vom Tode, will ihn dann der Heiligkeit der Blutrache opfern und verſöhnt ſich dann wieder mit ihm. In dieſer Gemeinſchaftlichkeit ſpielt immer ſchon ein ungewöhnliches Intereſſe Beider an einander durch. Auf der Ueberfahrt aber von Dublin nach Cornwallis, im engen Raume des Schiffes, wo nun Triſtan ſie zu unterhalten ſtrebt, wird die Beziehung immer enger und faſt ganz auf die reine Perſönlichkeit eingeſchränkt. Man findet bei Gottfrids Darſtellung, daß hier etwas eintreten müſſe, was Beiden die Nähe eröffnet, in welcher ſie ſchon für einander leben. Dies iſt nun der Trank. Als Zaubermittel zwingt er ſie zur Liebe und iſt ihr Schickſal. Aber die Nothwendigkeit, welche ſie mit einander verknüpft, ſind im Grunde ſie ſelbſt. Als Triſtan durch Brangane den Zuſammenhang erfährt, zeigt er ſich völlig zufrieden und fühlt ſich durch dies Verhängniß in ſeiner Freiheit darum nicht gehemmt, weil er ein Leben ohne ſolche Nothwendigkeit, Iſold lieben zu müſſen, nicht mag. Der Trank iſt daher nur wie eine ſymboliſche Vorſtellung des Inneren der Gemüther, aus Einem Becher haben ſie mit einander Daſſelbe getrunken und alle Fremdheit unter ſich ausgetilgt.

Allerdings hat aber die Wirkung des Zaubers noch eine Seite an ſich, nach welcher ſie mildernd und beruhigend wird. Die Liebe nämlich zwiſchen Triſtan und Iſold iſt ungetheilt, wird nicht in Gedanken geführt, ſondern verwandelt ſich in Fleiſch und Blut. Wenn in einem jüngeren Roman, in den Wahlverwandtſchaften, jede reelle Vereinigung gemieden wird und die Vereinigung nur in der Sehnſucht, im ſchmachtenden Blick, in der Phantaſie ſtehen bleibt, ſo iſt hier das gerade Gegentheil vorhanden, indem die Liebenden ſich einander immer zur völligen Hingebung nähern, weshalb die ſinnliche Gegenwart der Liebenden für einander eines der Hauptmomente des Ganzen iſt. Dieſe Lüſternheit und Wolluſt hat der Dichter gar nicht verſchleiert; aber dieſe Wirklichkeit der Liebe, ihre endliche Seite, der Stand ihrer Erniedrigung, ihr träumeriſches Naturleben, die Süßigkeit der beſeelten Materie — ſie wird durch den Zauber verſtanden, weil dieſe koſende Luſt, dies Entzücken der Jugend und Schönheit wahrhaft magiſch iſt. Der Geiſt vertieft ſich ſelbſt in einem andern, aber wie in einem Rauſch. Die Andacht des Kuſſes iſt der Liebe ſelbſt ein Deheimniß und ein zauberiſches Band ſcheint die Liebenden an einander zu feſſeln.

Der Genuß des Minnetrankes iſt daher Schluß von Triſtans erſtem Leben. Denn bis dahin iſt er in ſteter Bildung begriffen; als Sänger, Ritter, Verfechter der Freiheit, Sieger über Ungeheuer, Brautwerder iſt er immer gütig, edel, gerecht und offen. Aber von dieſem Augenblick an entſteht in ihm das Entgegengeſetzte. Zwar verſchwinden die vorigen Züge nicht, aber mit ihrem Glanz verwebt ſich nun der finſtere Schatten der Lüge. Marke iſt ſein Oheim und Iſold deſſen Weib. Indem er ihr nun Wort hält und ſie ihm bringt, kann er ſie doch nicht laſſen. Dieſer Ehebruch iſt daher zugleich Blutſchande und ſie ſtreben, ihr Verhältniß ſorgſam zu verdecken, welch Bemühen ſich zur Intrigue geſtaltet, weil ſie zur Verheimlichung ihres Umganges Liſten erfinden müſſen. Um ſo mehr müſſen ſie es, als ihnen gegenüber die Hofleute große Aufmerkſamkeit auf ſie richten und aus Neid gegen Triſtans Vorzüge und Anſehen beim Könige alle Schritte der Liebenden ausſpähen; ſo Antret, Mariodo und der Zwerg Melot. Eben dieſe gegenſeitige Wachſamkeit führt zu den Täuſchungen, welche in dieſer Parthie des Gedichtes intereſſiren, und von hier ſind die anmuthigen Geſchichten entſtanden, wie der König den Eſtrich mit Mehl beſtreuen läßt, um Triſtans Fußtapfen zu entdecken; wie Triſtan in Iſolds Bett und zurück in das ſeinige ſpringt, eine verbundene Ader ſich aufreißt und das Bett mit verrätheriſchem Blut beſudelt; wie ſich die Liebenden durch ſchwimmende Spähne, welche ſie in ein fließendes Waſſer werfen, Zeichen geben, in einem Garten zuſammenzukommen; wie hier der König lauſchend auf einem Baum ſitzt, aber der Mondſchein im Schatten ihn den Liebenden verräth, welche ihn nun wieder zu hintergeben und durch erheuchelte Reden für ſich zu gewinnen wiſſen u. ſ. w.

Marke iſt durchweg der ſchwache Mann, welcher ſeiner Lüſternheit und Begier gar nicht Herr werden kann. Triſtan iſt immer thätig für Iſold, wie da, wo dem Könige ſein Weib durch einen Ritter entführt wird, der ihm durch ein zweideutiges Verſprechen dieſe Gabe entlockt hatte und Triſtan nun durch ſeine Liſt Iſolden wieder zu entführen weiß, wie da, wo er ſie der Gefahr entnimmt, einen Meineid zu ſchwören, wie da, wo er ſie ſpäter bei der Kapelle dem Feuertode entreißt und mit ihr in den Wald flüchtet, bis Marke ſie wieder entdeckt u. ſ. f. Marke dagegen lebt in ewigem Zweifel und iſt in ſeiner Unentſchloſſenheit die rechte Folie vom entſchiedenen Handeln der beiden Liebenden. Kommt ihm auch die Wahrheit nahe, ſo hat er doch nicht die Kraft, ſie zu faſſen, ſondern verſinkt bald in Reue über ſein Benehmen, wird gerührt und haßt ſeinen Argwohn wieder. Dieſe Ohnmacht erſcheint am klarſten, wo er Triſtan und Iſold nackt in der Fossure à la gent amant liegen findet. Statt hier eine Beſtätigung ſeiner Gewißheit zu finden, überzeugt ihn das Schwert zwiſchen Beiden genugſam. Iſold aber beſtrickt ihn durch ihre Reize ſo, daß er ſogar einen Sonnenſtrahl, welcher durch ein kleines Loch der Wand auf ihren holden Leib fällt, verdrängt, das Loch mit Moos verſtopft und ganz von Liebesweh bekümmert ſich wieder ſtill entfernt. Die Luſt iſt bei ihm Grund der Liebe, bei Triſtan aber iſt die Liebe Grund der Luſt, weshalb ſich die Poeſie auf Triſtans Seite ſtellt und Marken beſtändig mit Ironie behandelt. Selbſt als er endlich Iſolden in Triſtans Armen eingeſchlafen findet, als er der höchſten Vertraulichkeit Beider gewiß ſein kann, geht er erſt noch hin, ſeine Räthe herbeizuholen, um Zeugen ſeiner Beſchimpfung zu werden. Indeſſen aber entflieht Triſtan, der den Abgehenden gewahrt hatte. Iſold legt ſich wieder ſcheinbar ſchlafend hin und Marke muß nun ſelbſt von ſeinem Hof Vorwürfe über ſein ewiges und nie recht begründetes Mißtrauen vernehmen. — Nun kommt Triſtan in das Verhältniß zur zweiten Iſold, was dem anderen zur erſten entgegenſteht, weil ſie nur der Widerſchein der erſten Geliebten iſt. Die weißhändige Iſold liebt ihn wirklich, aber keineswegs mit der unendlichen Inbrunſt der erſten. Auch er liebt ſie, aber gerade da, wo die unbedingte Hingebung an ſie eintreten ſollte, fühlt er ſich ihr entfremdet und ganz der blonden Iſold eigen. Daher iſt dieſe Liebe nur ein Schatten der erſten und durch ſie ſeine Sehnſucht nach der alten Geliebten nur noch höher geſpannt. — Gegen Iſolds Brüder, Kahedin, verhält er ſich aber gerade entgegengeſetzt, wie zu Marke; er iſt gegen ihn offen und treu, wird aber, indem er ihn bei ſeinem Ehebruch unterſtützt, in den Tod geriſſen und die weißhändige Iſold, die von ihm hintergangen war, tödtet ihn durch eine Lüge, die vielleicht nur ein Scherz ſein ſollte, der freilich unzeitig genug war.

Ueberſchauet man alle hier entwickelte Verhältniſſe, ſo ſehen wir zuerſt die heimliche Vermählung

Riwalins mit Blanſcheflur, welche mit dem Tod von beiden endet. Sodann gibt Rual, um Triſtan vor Morgan zu retten, ihn für ſeinen Sohn, und Triſtan ſich ſelbſt in Cornwallis für das Kind eines Kaufmanns aus. Als dieſe Täuſchungen ſich aufgehoben haben, verſtellt ſich Triſtan als Spielmann unter dem Namen Tantris. Das Verhältniß zu Marke iſt eine ganze Kette von Täuſchungen, die alle nur Wiederholungen einer urſprünglichen ſind. Triſtan und Iſold lieben ſich, nicht Iſold und Marke. Iſold aber bleibt in ſteter Jugendblüthe ſich immer ſelbſt gleich. Auch wird ſie *nicht Mutter*, weil alsdann ihr ſittliches Verhältniß zu Marke, wie zu Triſtan, gänzlich verunreiniget und nur mit Abſcheu zu erdulden wäre. So aber erſcheint ſie nie weder als wirkliche Gattin, noch als Frau, ſondern mehr als eine Houri, deren einzige That die Liebe iſt. Eben ſo wird auch Triſtan nicht Vater und kommt mit der anderen Iſold nur zur Ehe, nicht zur *Familie*. Darum treten auch Iſold und Triſtan allenthalben reizend und verführeriſch auf, ſo wie auch Triſtan ganz frei, von keinem Verhältniß bedingt erſcheint, denn ſein Land Parmenie mit Leonnois hat er nach Morgans Beſiegung Ruals Söhnen übergeben und kann ſich daher ſeiner Liebe abſolut widmen; Ruhm und Ehre gelten ihm nur in Bezug auf dieſe. — Der Schluß der Geſchichte iſt wieder eine Täuſchung, welche ſich ohne alle Nothwendigkeit aus reiner Willkür ergibt.

In der Fortſetzung *Fribergs* finden ſich bedeutende Abweichungen von der Turheimiſchen. So iſt Triſtans Narrheit bei Friberg weiter ausgeführt. Um ſich nämlich der Königin unbefangen zu nähern, verkleidet ſich Triſtan einmal in die Tracht eines Narren, nimmt den Kolben in die Hand, ruft immer Tosi, Tosi (als Umkehrung von Iſot), ſpringt tobend umher und macht tölpiſche Witze. Doch benutzt er dieſe Form auch, um ſich an ſeinen Feinden zu rächen, dem einen ein Auge auszuſchlagen u. ſ. w. Dieſe ihrer ſelbſt bewußte Raſerei hat Friberg recht gut dargeſtellt, ſo wie auch Triſtans Aufenthalt am Hof des Artus, welcher bei Ulrich ganz fehlt; an ſich ſteht auch Triſtan ſo gut, wie Parcival ganz außerhalb der Tafelrunde. Wie Gawain Iwains, Wigalois, Parcivals beſter Freund iſt, ſo auch hier Triſtans. Mannigfache Abenteuer beſchäftigen die Verſammlung, in der Triſtan vor den andern Helden glänzt. Kay kommt in ſeinem alten Charakter vor, wird einmal von ſeinem Pferde abgeſtochen, muß zu Fuß nach Haus reiten und über dieſe apoſteliſche Form Schimpfes genug hören. Das eigentliche Abenteuer iſt hier ein Beſuch, welchen Artus bei Marke macht, nachdem Triſtan mit ihm ausgeſöhnt iſt. Der vorſichtig gewordene Ehemann hat jetzt Senſen im Schlafgemach ſeiner Gattin anbringen laſſen, welche dem Unkundigen in die Füße ſchneiden. Triſtan kann der lieblichen Verſuchung nicht widerſtehen, „achtet der Schneiden nicht und beſucht Iſolds Bett, weiß aber nachher keinen Rath, die Blutſpuren zu bemänteln. Da gibt Kay an, daß Alle ſich die Füße verwunden, einen großen Lärmen erregen und dem Könige über ſeine ſchändlichen Einrichtungen laute Vorwürfe machen ſollten. Es geſchieht und Kay, der zwar den Rath geben, aber ihn nicht auch befolgen wollte, wurde deswegen recht in die Eiſen geſtoßen, ſeine ſauberen Beine auch zu verſchneiden. —

Die Dichtung ſelbſt erklärt die Offenbarung des Myſteriums der Liebe für ihren Zweck. Doch iſt Gottfrids Reflexion nur wie ein Duft, welchen die Geſchichte unmittelbar ausathmet und ganz in die Glut der innigſten Empfindung getaucht. Immer wiegt er ſich im Leid und in der Freude der Liebe; ihre Sehnſucht, ihr Entzücken, ihr Schmerz bewegen ſeine Bruſt und unerſchöpflich quellen ihm die ſchmeichelndſten Worte, die tiefſten Gedanken und treffendſten Bilder zu. Doch iſt er in aller Fülle der Phantaſie ſtets einfach und den Reichthum mit Maaß und Klarheit beherrſchend. Das Gemälde des Feſtes in Tintajol, wo Rivalin in Liebe zu Blanſcheflur kommt, iſt mit Italieniſcher Heiterkeit entworfen. Das idylliſche Leben, was Iſold und Triſtan im Walde, auf dem Teppich blumenbeſäeter Wieſen, unter dem Dach geſangreicher Bäume, am Murmeln des kryſtallenen Quelles führen, iſt mit einer ſolchen Weiche und Friſche, daß wir in unſerer älteren Poeſie gar nichts Aehnliches haben. Aber vollends, was Charakteriſtik, was Entfaltung der Handlung, was Präciſion des Gefühles, Beſtimmtheit des Ausdruckes und Entfernung von allem Müßigen betrifft, ſo können nur Chaudrun und die Nibelungen, der Parcival und ältere Titurel mit dem Triſtan wetteifern. Gottfrid hat über den Vortheil der Beſchränkung ſelbſt ein Bewußtſein gehabt und ſpricht ſeine Abneigung gegen Wolframs gelehrte und weltumſpannende Manier unverhelen aus, wogegen er Veldeck, Hartmann von der Aue und Bligger von Steinach erhebt. So ſehr hatte er das Wirkliche im Auge, daß er alles Wunderbare vor der Realität des Gemüthes tief in den Hintergrund ſtellte. Wie klar behandelt er nicht den Kampf mit dem Drachen und Rieſen, den Minnetrank, das ſeltſame Hündchen Petittriut und Iſolds Verſtändniß der Heilkunſt! Man fühlt hier gar nichts von myſterióſer Fremdheit. Dagegen verſteht er das Wirkliche ſo darzuſtellen, daß es in ſeiner höchſten Gegenwart mit der Kraft des Wunderbaren oder vielmehr noch tiefer wirkt. Wie meiſterhaft z. B. weiß er Triſtans Geſang zu ſchildern, wo die Töne ſo rein aufſchweben und ſich erſchütternd mit dem Wogen der Saiten vermiſchen. Wie weiß er das Hornblaſen, was der junge Triſtan beim Annahen an Marke's Burg veranſtaltet, ſo zu malen, daß man den Ruf der Töne hört und es empfindet, wie ſo ganz ungewohnt Allen in der Burg die neue Melodie klingen muß. Selbſt über das Gewöhnlichſte und Begreiflichſte, wie über die künſtliche Zerlegung des Hirſches, iſt dieſe Entfremdung vom Alltäglichen verbreitet. Daß ſie wohl Trieb der ganzen Sage ſei, zeigt ſich in den Fortſetzungen da wohl am auffallendſten, wo Triſtan mit Kahedin am Wege lauſcht, der Hof vor beiden ſeinen Durchzug hält, die Pracht und Schönheit ſich allmälig ſteigert und zuletzt in Iſold ſo concentrirt, daß man völlig in den Glanz dieſer irdiſch-himmliſchen Erſcheinung verloren iſt.

Der nur moraliſche Standpunkt wird ſich nimmermehr in dies Gedicht finden können und muß nichts als Unzucht und Gottloſigkeit darin ſehen, wogegen es Gottfrids und ſeiner Fortſetzer offenbare Abſicht war, das Weſen der Liebe, die Macht dieſer Leidenſchaft, ihr Glück und Unglück, Hoffen und Bangen, Vertrauen und Zweifeln, genug alle ihre Zuſtände zu enthüllen. In dieſer Einſeitigkeit iſt das Gedicht allſeitig, und in der Allegorie von der Höhle und vom Bett der Liebe hat die Dichtung ihren Sinn wie in einem reinen Begriff hingeſtellt. Auch in dem ſchön geſchriebenen Eingange hat ſich Gottfrid genügend erklärt. Die Erinnerung an die guten Thaten guter Menſchen, ſo hebt er an, iſt ihr ſchönſter Lohn und macht ſie erſt zu etwas Wirklichem, und durch Vortrefflichkeit des Zweckes geadelte Handlungen verdienen gleiche Beurtheilung, nie aber gemißdeutet zu werden. Der Tadel des Auflehnens gegen die Forderungen unſeres Willens, die Bildung eines richtigen Urtheils über Menſchenwerth, das Aufblühen der Kunſt unter des Ruhms belebendem Einfluß, die Warnung vor der Verkennung des Guten, welche durch falſche Lobrednerei für Kunſt und Kunſtſinn ſo leicht verderblich wird, und der Trieb, durch ehrenvolle Beſchäftigung eines liebekranken Herzens Kummer zu lindern, das iſt die Stufenfolge der Betrachtungen, durch welche Gottfrid bis zur Sage ſelbſt kommt, deren Bearbeitung er allen Liebenden widmet. Gottfrid ſcheint ſo heimiſch in dieſer Region geweſen zu ſein, daß er nichts anderes hat dichten mögen. Die elegiſche Geſchichte des Caſtellans von Coucy hat er unter dem Namen Herzmähre behandelt; aber außerdem iſt nichts Epiſches von ihm bekannt.

Noch viele bald größere, bald kleinere Sagen, mehr phantaſtiſch und märchenhaft, oder mehr verſtändig und nüchtern, wären hier zu nennen, die ſämmtlich dies Thema der leidenſchaftlichſten Liebe behandeln. So erzählt ein Gedicht von geringem Umfang, Frauentreue, von einem abenteuernden Ritter, der in eine Stadt kam, wo er einen Bürger kannte, den er um die ſchönſte Frau der Stadt befragte. Es war eben Kirchtag. Sie gingen zur Kirche und beſchauten die Frauen, wo der Ritter bald eine vor den anderen auszeichnete. Es war die Gattin des Bürgers. Der Ritter bewarb ſich um ihre Liebe, ward aber abgewieſen. Er veranſtaltete ein Turnier, in welchem er gegen Jedermann nur in einem ſeidenen Hemde kämpfen wollte. Er empfing einen Lanzenſtich und der Splitter blieb in ſeiner Seite ſitzen, ſo daß er an zu ſiechen fing. Auf Zureden ihres Mannes beſuchte ihn die Frau und zog ihm das Speerſtück ſelbſt aus der Seite. Er glaubte ſo zu verbluten und von ihrer Hand den Tod zu empfangen, allein ein Arzt heilte die Wunde. Endlich drang er Nachts raſend in die Schlafkammer der Eheleute, die Frau zerraufte ſich das Haar vor Scham, er aber umfaßte ſie und ſchloß ſie an ſeine Bruſt, wobei die Wunde aufriß, ſo daß er ſtarb. Seine Leute betrauern und beſtatten ihn und nun fällt es der Frau ſchwer auf das Herz. Sie opfert dreimal, blickt den Todten noch einmal an und ſtirbt. Beide wurden in Ein Grab gelegt. Zum Schluß verdammt der Dichter die Sprödigkeit. — Eine andere Erzählung, von Meiſter Wunnenhoven, die Heidin, iſt durch und durch der Muthwille der Lüſternheit und in der nothwendigen Laune gehalten. — Wittich von Jordan durch Meiſter Rüdiger von Hindihofen iſt auch eine Liebesgeſchichte, worin ein Chriſt die Tochter eines Heidenkönigs Jaſon, Namens Libaneth, erwirbt und mit in ſeine Heimath nimmt, wo ſie Baaflor getauft wird. — Sehr beliebt ſcheint die Erzählung von einer Königstochter aus Frankreich geweſen zu ſein, wie die Tochter des Franzöſiſchen Königs vor der unnatürlichen Leidenſchaft ihres Vaters entflieht, mit dem Könige von England ſich vermählt und endlich auch mit dem Vater ſich verſöhnt. — Auch gibt es Erzählungen, welche hiſtoriſch ausſehen, aber ganz romantiſch angelegt ſind, z. B. Friedrich von Schwaben, den man gewöhnlich zum hiſtoriſchen Epos rechnet. Er iſt eine poetiſche Erfindung und ſeine Kämpfe, Verhältniſſe zu ſeinen Brüdern, ſeine Liebe zur ſchönen Angelburg, die einen Meluſinenhaften Anſtrich hat, die vorkommenden Zaubereien u. ſ. w. ſcheinen durchaus mit der Geſchichte keinen Zuſammenhang zu haben.

Wir gehen nun zu der anderen Seite der Wirklichkeit über, wo die Zwecke nicht als abſolute gelten.

In

In der eben betrachteten ging Alles von der Liebe als Leidenſchaft aus. Jetzt tritt mehr die endliche Seite des Lebens hervor und geſtaltet ſich heiter und luſtig, weil ſie außerdem fade und ſchmutzig ſein würde. Selbſt Erzählungen, wie die von der Erbtheilung, wo Kinder den alten Vater ungerecht behandeln, aber zur Anerkennung ihres Vergehens gebracht werden, durch Zufall, wie in der Geſchichte von der Kotzen (Decke) und durch Liſt, wie in der von dem Schlegel (Keule), welche ſich immer noch erneuen, tragen dies Gepräge der unmittelbarſten Wirklichkeit, von welcher der Zauber und das heroiſche und religiöſe Pathos ſich zurückgezogen haben. Wir ſtehen hier erſt im Beginn der Richtung, in welcher die Zote und der Witz der Zweideutigkeit, ſo wie die Liſt und Pfiffigkeit ſich entwickeln; denn ein Volk muß ſchon viel durchgemacht haben, bevor es der Frivolität, der lasciven Anſpielung, dem Spotte ſich hingeben und dieſe Elemente künſtleriſch geſtalten kann.

b) Die gemeine Wirklichkeit.

Die Malerei hebt in ihrer Geſchichte mit der Verherrlichung des Höchſten an, läßt ſich aber nach und nach in alle Kreiſe des Lebens ein, wie es von den Menſchen wirklich geführt wird. Der Bauer in ſeinem ungeſchlachten Jubel, der Räuber in der Empfindung ſeines Egoismus, der falſche Spieler in der Sicherheit ſeines Betrügens, die Buhlerin in ihrer Kunſt, den Jungen wie den Alten zu feſſeln u. ſ. f. werden ihr endlich eben ſo ſehr Gegenſtand, wie die Erlöſung der Welt, wie des Brutus unendlicher Schmerz, da er die eigenen Söhne hinrichten läßt, wie des Petrus heilige Befriedigung, als er verkehrt an das Kreuz geſchlagen wird u. ſ. w. Und ſo geht auch die göttliche Poeſie auf Alles ein und verklärt auch das Gewöhnliche in ihrem Bilden. Das Bewußtſein kann ſich nicht davon losſagen, ſelbſt das Alltägliche und Nächſte von Oben her anzuſchauen und zu durchſchauen, weil es in ihm eben ſowohl lebt und da iſt, als in anderen Sphären, und könnte der Berührung mit dem Gemeinen nur durch die Schwachheit der Flucht entgehen.

Gemeinheit hat hier nicht den Sinn des geradehin Verwerflichen, ſondern Deſſen, was das Alltägliche und Jedem Bekannte iſt. Die Idee exiſtirt auch in dieſer Gewöhnlichkeit, aber die Form ihres Daſeins iſt hier eben die des gemeinen Bewußtſeins, was alle Momente der Idee *neben* einander vor ſich hat und ſie nicht als innige Totalität zuſammenzuſchauen vermag. Es mangelt daher eben ſo ſehr an einem durchgreifenden Princip, als an einer in ſich ununterbrochenen Conſequenz, und jede Beſtimmtheit, zu der es kommt, iſt zufällig und einſeitig, weshalb in dieſer *Zerſtreuung* der loſe Scherz und der ſchweifende Witz entſtehen können. Das an und für ſich Unendliche bleibt in verworrener Form liegen und tritt nur in ſoweit ein, als nothwendig iſt, um den *Widerſpruch* zu zeigen, in welchen das Endliche, das vereinzelte Moment der Idee ſich verwickelt.

Nicht der Geiſt des Volkes erſcheint hier in ſeiner tragiſchen Kraft, vielmehr iſt die epiſche Wurzel hier im Verdorren begriffen; nicht der Glaube macht hier das bewegende Princip aus, denn er iſt in ſeinem Inhalt zu ſchwer und gedankenvoll; nicht Ehre und Liebe für ſich bilden den Boden, denn ſie ſind zu ſchwärmeriſch: ſondern von dieſen Beſtimmungen des Geiſtes wird jede hier in einem abgeriſſenen Daſein erfaßt; von jeder, wie ſonderbar es klinge, iſt hier Etwas da und ſezt ſich zu den andern in die unerwartetſten Beziehungen. Volk, Kirche, Ritterthum würden mit ihren Intereſſen die Idee als ein Ganzes erregen und ſo die Zerſplitterung der erſcheinenden Welt auf die Einheit des Weſens zurückbeziehen, womit eine Erhebung des Geiſtes eintreten würde, welche gerade vermieden werden ſoll. Die gemeine Wirklichkeit begreift daher alle Verhältniſſe in ſich, welche in ihrem Verſtändniß gar keinem Zweifel unterworfen ſind. In ihrer Entfaltung iſt ſchlechterdings nichts Dunkles und Räthſelhaftes, zu deſſen Erfaſſung etwa eine beſondere Bildung vorausgeſezt würde; hier iſt das Aeußere ſo ſehr das Innere und das Innere ſo ſehr das Aeußere, daß gar kein Mißverſtand entſtehen kann. Dieſe Verhältniſſe und ihre Bewegung ſind zu wirklich, als daß eine Meinung über ſie ſtatt finden konnte, und ſo ſehr iſt ihre Klarheit außerhalb aller Meinung, daß über ſie verſchiedener Meinung zu ſein abſolut lächerlich werden würde. An ſich iſt nun in ſolcher Wirklichkeit die Poeſie nicht eben zu ſehen, und ſie wird nur durch das Lächerliche poetiſch. Ironie, Laune und Wiz müſſen ihren fröhlichen Zauber über dieſe Welt ausſchütten, wenn ſie der Würde der Poeſie genießen ſoll. Ohne vom Lächeln des Komus und vom Lachen des Jocus geſegnet zu ſein, würde man mit dem äußerſten Widerwillen das anſchauen, was täglich und ſtündlich als ein wahres Elend vor unſeren Augen vorgeht. Aber das Komiſche erleuchtet dieſe Proſa und hebt ſie aus ihrer Niedrigkeit. Daher iſt das künſtleriſche Princip dieſer Sphäre nicht minder die Idee, welche mit Schärfe die Elemente eines jeden Verhältniſſes ergreift und ſie in ihrer *Verkehrung* feſt zu halten vermag, ſo daß man ſieht, wie in der gemeinen Wirklichkeit die eine Beſtimmung die andere vernichtet und nie der vollſtändige Begriff der Sache, immer nur der Widerſpruch der Erſcheinung mit dem Begriff des Weſens da iſt. In Triſtan iſt dies Spiel ſchon in vollem Gange. Der Verſtand iſt nur die eine Seite des Lächerlichen; er gibt das Moment einer willkürlichen Trennung und Vereinigung Deſſen, was nicht ſo getrennt und nicht ſo vereinigt werden kann; die Vernunft der Poeſie läßt aber dieſe Unmöglichkeit erblicken und erregt dadurch den Reiz des Lachens, denn *ohne über dem Widerſpruch* zu ſtehen, kann man nicht lachen, wenn man anders geiſtig und nicht in einem blos phyſiſchen Kitzel lachen will. Im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert, wo die inneren Gegenſätze des Lebens ſich vermehrten und der Einzelne von der Macht der allgemeinen Sitte freier zu werden anfing, ſo daß er mehr ſeiner Eigenthümlichkeit und Willkür folgen konnte, gewannen auch die Deutſchen eine große Theilnahme an komiſchen Darſtellungen, welche die Wirklichkeit, der man ſelbſt unmittelbar angehörte, zum Gegenſtande hatten. Die Franzoſen und Italiener waren in dieſem Fach ſehr productiv, wie die Fabliaux und Novellen beweiſen, und viele dieſer kleinen Erzählungen ſind den Nationen gemeinſam. Bei den Franzoſen bildete ſich ein förmlicher Mechanismus für dieſe Welt aus; der ribaud iſt der Liederliche, Kecke und Liſtenreiche, le dupe der ſchwache Ehemann, wie Marke u. ſ. f. Bei den Engländern bezeichnen vornämlich Chaucers Canterbury Tales dieſe Kriſis. Bei uns hat Konrad von Würzburg ſich viel Verdienſt um dieſe Geſchichten erworben. Seine Leichtigkeit im Versbau, die Fügſamkeit ſeiner Phantaſie für die heterogenſten Situationen, die Zierlichkeit ſeiner Erzählungsweiſe, welche nicht mit gelehrten oder überlangen moraliſchen Reflexionen läſtig fällt, die Gewandtheit, den Punct, um welchen es ſich eigentlich handelt, hervorzuheben, — dieſe Gaben machten ihn beſonders geſchickt zum epiſchen Epigramm, wie man dieſe mannigfaltigen kleinen Erzählungen nennen könnte. Die Sinnlichkeit, die verbotene Liebe und die Schalkheit ſind die Grundbeſtimmungen dieſer Welt.

Die Sinnlichkeit auf ihrer niedrigſten Stuffe iſt der Nahrungstrieb. Das Eſſen und Trinken iſt für den Deutſchen, wie bekannt, faſt von der Bedeutung eines Geſchäftes, und er hat auch in der Poeſie ſeine beſondere Freude daran. Da es nun aber das Gemeinſte iſt, was es gibt, ſo kommt es darauf an, dieſe Alltäglichkeit zum Außerordentlichen zu ſtempeln. Hierin erſt zeigt ſich die Poeſie. Dabei iſt wiederum das Eſſen untergeordnet, weil es nicht nur der Allgemeinheit zu plump widerſpricht, ſondern auch in ſeinen Wirkungen die Stimmung eher proſaiſch als poetiſch macht. Es wird daher nur in Verknüpfung mit beſonderen Umſtänden, wie in der Geſchichte von den Haſen oder in der Form ſeiner Herbeiſchaffung poetiſch. Der gefräßige, ſchmarotzende Witzbold und der arme Schlucker erſcheinen hier und wiſſen ſich durch ihre Klugheit und Verſchmitztheit eine Mahlzeit zu erwerben; dieſe Raffinerie, nicht das Eſſen, ergötzt; die Spanier haben dieſen Zug in ihrem Gran Tacaño vortrefflich durchgeführt, welcher ſogar ſeinen Bart mit Broſamen beſtreuet, um als Cavalier bei dem entſetzlichſten Hunger doch den Schein des Ueberfluſſes zu haben. — Das Trinken iſt an ſich poetiſcher, weil es ſowohl eine Allgemeinheit zuläßt, indem man mit Anderen zugleich trinkt, als auch die Stimmung erhebt und der Befangenheit und einſylbigen Verſchloſſenheit des gewöhnlichen Bewußtſeins entreißt. Das Eſſen verbietet ferner das Singen und iſt mehr ein ſtummes Thun; das Trinken aber öffnet die Kehle und fordert gleichſam, wie ſchon die Gläſer anklingend einander begrüßen, den Geſang heraus. Natürlich iſt nicht das Trinken für ſich ſchon die Poeſie, ſondern eben das Gemüth, was an ihm ſich entzündet und in ungehemmter Luſt aufrauſcht. Ein leerer Kopf kommt durch ſolche Taufe auch kein Haar breit im Reich des Geiſtes weiter, ſondern offenbart in der Trunkenheit erſt recht die Oede und Häßlichkeit ſeiner Seele. Der Junker Tobias aber hat ein gutes Recht, dem Narren zu ſagen:

Vermeinſt du, weil du tugendhaft ſeieſt, ſolle es in der Welt keine Torten und keinen Wein mehr geben? Und mit Recht erwidert der Narr: Das ſoll's, bei Sankt Kathrinen!

Den Preis in dieſer Kategorie verdienen zwei Gedichte, der *Wiener Meerfahrt* und der *Weinſchwelg*. Wir erblicken eine Geſellſchaft von lebensluſtigen Wiener Bürgern, welche, nach einem Rückblick auf vergangene Zeiten, in fröhlicher Gegenwart mit einander zechen. Sie gerathen auf den Einfall, eine Fahrt nach Algier zu unternehmen. Der Humor verblendet ſie aber. Sie nehmen das Zimmer für das Schiff, die Tafel für das Verdeck und verproviantiren ſich mit Trinken, damit es ihnen auf der langweiligen See nicht an Unterhaltung fehlen möge. Allein indem ſie ſegeln, erhebt ſich ein Sturm. Sie taumeln hin und her, vermögen ſich nicht zu halten und rutſchen von den Bänken. Um Mitternacht wird ihnen von der Seekrankheit ſo unwohl, daß ſie ſchier verzagen und in dem grauſamen Wetter um Weib und Kind daheim jammern. In dieſer Noth erblickt der eine von ihnen einen Bürger, der unter die Bank gefallen iſt. Dieſer todte aus Zagheit geſtorbene Pilgrim, ſo iſt ſeine Meinung, ſei offenbar Schuld an ihrem Unfall, man ſolle ihn aus dem Schiff werfen, ſo würde ſich der Sturm ſchon legen. Dieſer Rath wird wohl aufgenommen. Als die Bürger ihn angreifen, ſchreiet er zwar und ſucht ſich zu widerſetzen; jedoch kehrt man ſich nicht daran, ſondern erklärt ihn für todt und wirft ihn aus dem Fenſter. Darauf ſchlafen alle vor Müdigkeit ein und erwachen erſt nach einigen Tagen wieder. Unterdeſſen hat jener vom Fall zerſchundene Bürger die ihm widerfahrene Mißhandlung der Obrigkeit angezeigt, welche jene Kumpane zu einer tüchtigen Geldſtrafe verurtheilte. Sie erinnern ſich ihres durchlebten Sturmes ſehr wohl und wollen Anfangs die Zumuthung gar nicht anerkennen, bis ſie endlich von der Wichtigkeit der Sache überführt werden, worauf das Ganze mit der Moral, Maaß zu halten, beſchließt. — Dieſe Wendung verdirbt die naive Laune etwas. Ganz rein und vollkommen erſcheint ſie in dem anderen Gedicht, was ſo beginnt:

Was ich Trinkens han geſehen,
Das iſt von einem Weinſchwelg geſchehen.

Hier iſt das Trinken zum wahrhaften Element des Lebens erhoben. Wir ſehen den Trinker, wie er immer im Anfang und daher eben ſo ſehr immer im Ende bleibt. Jeder Zug aus der gewaltigen Kanne iſt ihm neu. Wenn er mehre hundert Schluck gethan hat, ſo meint er, nun erſt beginne er zu ſchmecken, was der Wein ſei. Er vergleicht die Jagd, das Eſſen, das Lieben mit dem Trinken, aber alle ſind ein Spiel gegen ſeine Andacht. Endlich wird der Wein in den Adern aufrühreriſch. Da legt er ſich ein Panzerhemd an und zwingt ihn feſt und wird ſo gleichſam ſelbſt zum lebendigen Weinfaß. In lauter prächtigen Superlativen fährt er nun fort, die Göttlichkeit des Weines zu rühmen. Daß er nicht betrunken wird, ſondern Meiſter des Trinkens bleibt, iſt, wie das plötzliche Abbrechen des Gedichtes, überaus poetiſch: denn das Abbrechen iſt wahrſcheinlich abſichtlich, weil es das Trinken unendlich macht; wie ſollte wohl eine ſolche

Macht des Weines ſowohl, als des Trinkenden, ſich erſchöpfen, ohne nicht etwas proſaiſch zu werden, ſtatt daß ſo beide in ewiger Jugend blühen.

Eine höhere Form der Sinnlichkeit, als Eſſen und Trinken, iſt der Trieb des Geſchlechts. Er iſt der wirſche Geſell, welcher oft die zarteſten Gedanken in Unordnung bringt und die theuerſten Gelübde und Pflichten vergeſſen läßt. Es iſt hier nicht ſowohl von der Liebe, als von der Ehe die Rede. Das Verhältniß zweier Liebenden iſt noch unendlich mannigfaltig und kann ſo individuelle Momente in ſich tragen, daß ſie ſich auch dem ſchärfſten Auge entziehen, aber der Begriff der Ehe iſt beſtimmt und geläufig und durchaus proſaiſcher Natur. Um die Ehe drehen ſich nun die meiſten jener kleinen Geſchichten, weil ſie an Mißverhältniſſen aller Art ſo fruchtbar und dadurch dem Komiſchen ſo günſtig iſt. Das Schiboleth iſt hier die Geſchlechtsluſt, welche tauſendfältige Verwickelungen erzeugt und die Abweichungen von der wahrhaften Natur der Ehe faſt combinatoriſch berechnen läßt. Die Ehe fordert die Gleichheit der Gattin, aber es ereignet ſich, daß der Mann zum Barbaren wird, welcher die Zartheit und Schönheit des Weibes nicht ehrt, und umgekehrt, daß der Mann unter dem Pantoffel der Frau ſteht; an einem ſolchen Pinſel, der nur dann in Freiheit ſich gehen läßt, wenn er ſeiner Frau den Rücken gewandt hat und von ihr unbeobachtet zu ſein glaubt, hat die Poeſie ihre beſondere Luſt. Auch die Geſinnung der Gatten für einander ſoll gleich ſein, nicht blos ihre freie Selbſtſtändigkeit. Aber der Mann liebt ein anderes Weib, das Weib einen anderen Mann; „Irregang und Girregar ſind hier die ſchlimmen Geſellen und drei eichene Knüttel der beſte Segen und Bann.“ Durch den Unterſchied des Alters, der Neigung, des Standes, ſind hier unzählige Fälle möglich, welche die Poeſie alle in ſich aufgenommen hat. Die junge Frau des alten Mannes iſt nach junger Speiſe lüſtern, weiß ihren Appetit im Verborgenen zu ſtillen und dem Alten trotz ſeines Argwohns Hörner aufzuſetzen; die Dichtung ſtellt ſich auf die Seite der jungen Frau, weil ſie die Heirath des Alten als eine Thorheit nimmt, derenwegen ihm im Betrug eine verdiente Rache zu Theil wird. Das Verführeriſche, Trugreiche und in der Verſtellung ſo unbeſchreiblich Erfindſame der weiblichen Natur belebt viele dieſer Novellen mit großem Reiz. Im Mittelalter mußten die Ritter und Kaufleute ihre Frauen oft längere, meiſt unbeſtimmte Zeit allein zu Hauſe laſſen, während ſie im Kriege oder auf Reiſen ſich befanden. In ſolcher Einſamkeit entbrannte dann oft die Begier des Weibes und trieb es zu heimlicher Luſt, welche am leichteſten und ſicherſten mit dem Pfaffen befriedigt ward, dem ſeinerſeits ein großer Gefallen damit geſchah und der ja auch, wenn etwa das Gewiſſen ſich regte, ſogleich abſolviren konnte. Theils war der Pfaffe immer bei der Hand und konnte auf eine unverfängliche Weiſe, wie Tauſende von Beichtvätern gethan haben, dem ſchönen und verlangenden Kinde unter der Maske frommer Nothwendigkeit nahen, theils war er durch ſeinen Stand zur Keuſchheit verpflichtet und hatte alſo ein großes Intereſſe, ſeine Buhlſchaft verborgen zu halten, aus welchen Rückſichten denn die Weiber ſich ihm ſehr gern ergaben. Der handelnden Perſonen ſind, weil die unerlaubte Luſt nur ungeſehen genoſſen werden darf, gewöhnlich nur drei, die beiden Gatten und der Ehebrecher; höchſtens werden als verſchwiegen erprobte Diener und Mägde zur Erleichterung des Mechanismus mit in das Geheimniß gezogen. Das Intereſſe der Poeſie beruhet hier nicht auf der Sache, denn ſie iſt die nichts werthe Schlechtigkeit ſelbſt, ſondern auf der Liſt, mit welcher der Genuß des Unerlaubten errungen wird. Der Aufwand von Verſtand und die Fertigkeit deſſelben, den Schein des Rechtes hervorzubringen, den Verrath, wo er ſchon ausbricht, immer zu erſticken und in das Gegentheil eines ehrenhaften Zeugniſſes umzuwandeln, die Geſchicklichkeit, auch das Seltſamſte dem mißtrauenden Ehemann glaublich zu machen, und endlich die Liſt wieder zu überliſten, iſt hier das Anziehende. Das Lachen bricht immer auf dem Punct hervor, wo die Colliſion vereitelt wird, z. B. wo die ausgeſonnene Liſt, wie ſie nicht anders kann, ſich für liſtig nimmt, aber gegen die andere Liſt, dumm erſcheint und ſo getäuſcht wird.

Die falſche Beichte, das Weib ohne Mann, der Frauen Almoſen, der Pfaffen Bann, der dumme Mann, die Meyerin mit der Geiß, des Ritters Unterrock, Wie der Vater ſeinen Sohn lehrte, von einem ledigen Weibe (durch Hermann Freſſant in Augsburg), von dem Weißen Roſendorn (die Geſchichte eines bijou indiscret), vom Sponſiren der Mönche und Nonnen, von zwei Studenten, von zwei Mönchen und einer frommen Müllerin, Studentenglück (von Johannes in Liefland), der verliebte

Pfaffe, von der Liſt der Weiber. u. ſ. f. ſind Erzählungen, welche ſämmtlich mehr oder weniger die angedeuteten Verhältniſſe darſtellen. Zuweilen iſt es auch das Verhältniß des Mannes zum Weibe ganz allgemein, was in Zwiegeſprächen betrachtet wird, wie in den Fragen von den ſechs Farben, von den Bärten, im Wettgeſpräch des Schlemmers (Luderers) und des Minners, u. ſ. w. In den Sammlungen, worin man dieſe kleinen Poeſieen zu vereinigen ſuchte, kehren oft dieſelben Novellen wieder und der Verfaſſer iſt oft gar nicht zu ermitteln. Viele hat man Konrad von Würzburg mehr aus Muthmaßung, als in authentiſcher Gewißheit zugeſchrieben. Der Ritter mit den Nüſſen, der Ritter mit der Birne, die gute Geſellſchaft, der Port u. ſ. w. kommen auch anderwärts vor. Hans von Roſenblüt, der ſeiner Zoten wegen den Beinamen des Schnepperers erhielt, hat in der Mitte des funfzehnten Jahrhunderts viele dieſer Geſchichtchen bearbeitet, welche durch ihren Titel ſchon deutlich genug ſind, wie den Müßiggänger, das fruchtbare Lob, die Stiefmutter und Tochter, den Knecht im Garten, die Beichte, den fahrenden Schüler, Weingrüße und Weinſegen u. a. Auch Hans Folz in der letzten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts behandelte viele dieſer Schwänke, den Kuhdieb, den Pfarrer im Loch, die Ehebrecherin u. ſ. w.

Einige ſind ſo beliebt geweſen, daß ſie überall wiederkommen, wie der Traum, wo ein junger Geſell ſehr anmuthig träumt, daß ſein Liebchen zu ihm komme, ſich nach und nach ausziehe, ſich im Negligee auf ſein Deckbett ſetze und ſich eben zu ihm legen will, als plötzlich der erweckende Zuruf ſeines Mitgeſellen ihn in den miniglichſten Dingen ſtört. Eine auch viel umgetragene Erzählung, die *Graſerin*, wird gemein und ſchmutzig. Sehr gut iſt dagegen die Erzählung, von *zwei Kaufleuten*, durch den Würzburger Ruprecht, welche in ihrem Stoff ganz mit dem Cymbelin Shakeſpeare's zuſammenfällt. Die Erzählung von der *Frauenliſt*, welche man nicht mit der von der Weiber Liſt verwechſeln muß, iſt ſehr artig. Ein Student liebt eine vornehme Frau und gewinnt endlich ihre Gegenliebe. Mehrmals begegnet der Mann dem Studenten, als er eben von der Frau weggeht und fragt ſie aus, was er bei ihr gewollt habe. Zuerſt antwortet ſie, er habe ihr ein Recept gegen Zahnſchmerzen geſchrieben; das anderemal, er habe ſie vom Huſten geheilt, und endlich, als der Mann ſeinen Verdacht noch nicht aufgeben will, führt ſie ihn zu einem Waſſereimer und fragt ihn, was er darin ſehe? Er erwiedert: Dich und mich. Sie ſagt, fange mich im Waſſer. Der Mann entgegnet: ich kann nicht. Nun gibt ihm die Frau die ernſtliche Lehre, nichts von dem zu glauben, was er ſehe, wenn er es nicht auch greifen könne. Ja, eine Erzählung, der *Frauen Turnier*, hat eine wirklich Ariſtophaniſche Anlage, obwohl die Ausführung nur dürftig iſt. In einer Stadt am Rhein waren über vierzig kampfliebende Bürger, welche mit einem in der Nähe lebenden ſtreitſüchtigen Ritter anzubinden beſchloſſen. Unbewaffnet verſammelten ſie ſich außerhalb der Stadt, um über ihr Unternehmen ſich zu berathſchlagen. Indeß macht eine Frau den Vorſchlag, daß ſich alle

Weiber wappnen und in den Rüſtungen ihrer Männer ein Turnier halten ſollten. Einige Weiber widerſprechen zwar, aber der Einfall geht durch. Sie verſammeln ſich zum Turnier und jede wählt ſich eines Ritters Namen. Eine arme Jungfrau, die weder Gemahl noch Liebſten hat, wählt den Namen des berühmten Herzogs Walrabe von Limburg und erringt den Preis. Nach dem Turnier kommen die Männer zurück und erfahren den Vorgang von den Pagen. Der eine will die Weiber prügeln, aber die anderen geben den Frauen Recht und meinen, die Beſchwerden des Turniers allein ſchon ſeien Strafe genug. Der Vorfall wird bekannt, der Herzog kommt zur Stadt, um die Jungfrau zu ſehen, die in ſeinem Namen ſiegte, erfährt die näheren Umſtände und beſchenkt und verheirathet ſie.

Als die umfaſſendſte Darſtellung der Proſa der Ehe auf der einen Seite und des Witzes auf der anderen muß man für den damaligen Standpunct die beiden Gedichte von Salomon und Morolf nehmen. Das eine derſelben iſt rein epiſch, das andere, was auch zum Volksbuch geworden iſt, mehr eine Reihe von Fragen und Antworten zwiſchen dem Könige und Bauer; im erſten Gedichte, was auch ganz volksmäßig gehalten iſt, erſcheint Morolf weder ſo häßlich noch ſo niedrig, ſondern als der Königin Salome raſcher und gewandter Bruder.

Salomo hat in der Poeſie aller Völker Epoche gemacht, welche mit der Geſchichte der Juden bekannt geworden ſind. Im Orient iſt er zu einem großen Zauberkönig geworden, deſſen prächtiger Palaſt und Thron, Hofhaltung und geiſterbannender Ring häufig erwähnt werden, und ſeine Weisheit iſt ſprichwörtlich. Indeſſen weiß die Geſchichte auch von ſeiner excentriſchen Weiberliebe zu erzählen, worin dem Verſtande ein Aquivalent zu ſeiner Beruhigung gegeben iſt, wenn ihn des Königs enorme Wiſſenſchaft ärgern ſollte. Zwar dem Orient, dem die Sitte des Harems eigenthümlich iſt, ſcheint dies nicht ſo anſtößig, aber der der Monogamie ergebene Occident zeigt ſich deſto eifriger in der Hervorhebung dieſes Umſtandes, und weidet ſich an dieſer Ironie, daß die unermeßlichſte Weisheit ſich doch den Banden des Endlichen nicht ganz entziehen konnte. Als bei den Griechen die Philoſophie noch nicht allgemeines Moment der Bildung war, verlegte der Mythus die Schalkheit dieſes Widerſpruchs in die Stärke des Herakles, der ſich, ſeiner Schönen gefällig zu ſein, zum Spinnrocken bequemte; ſpäter entſtand das auch als Fabliaux ſo oft erneuete Geſchichtchen, wie Alexanders Buhlerin den tiefſinnigen Ariſtoteles ſo gut zu kirren wußte, daß er in einem Garten ſich zäumen und von ihr reiten ließ, zu welcher Scene denn der verſteckt zuſehende König in ein ſchelmiſches Gelächter ausbrach. Salomo wurde vom Mittelalter durch die Erdichtung des ihm entgegengeſetzten Morolfs ganz lächerlich gemacht, indem ſeine abſtracte Weisheit gegen die Kraft des Verſtandes niemals Stich hält; Morolf iſt der Sancho Panſa des königlichen Don Quixote. Im epiſchen Gedicht iſt er immer der, welcher des Königs Rathloſigkeit aufhebt und ihm in Bezug auf ſein Weib aus der Verlegenheit hilft. Die Liebe ſelbſt erſcheint ziemlich ſchwunglos, wie man von einem Juden, auch wenn er König iſt, nicht anders erwarten kann. Man vergleiche hier den in ſo vielen Puncten verwandten Rother, um den Unterſchied dieſer Liebe von einer Germaniſchen und ritterlichen zu ſehen. — Die Quellen der Sage ſind übrigens ſehr dunkel; man hat die Spuren derſelben bis in das Byzantiniſche verfolgt und daß dem anderen Morolf eine Lateiniſche Schrift zu Grunde liege, iſt durch das Daſein derſelben ausgemacht. — Die Bearbeitung, von der wir reden, gehört noch dem dreizehnten Jahrhundert an; daß Salomo als König der Chriſtenheit vorgeſtellt wird, in die Meſſe geht u. ſ. w. ein ſo kleiner Anachronismus wird uns nach den ſchon gemachten Erfahrungen nicht mehr auffallen.

Salomo vermählt ſich mit Salome, der Tochter eines Indiſchen Königs Cyprian. Nach vier Jahren einer glücklichen Ehe kommt der König Pharao von jenſeits des Wendelſees, um die ſchöne Salome zu erbeuten, wird aber vor Jeruſalem geſchlagen und gefangen genommen. Während ſeiner Haft gewinnt er die Liebe der Königin durch einen Zauberring. Sie befreiet ihn, ſtellt ſich todt und wird begraben, allein aus dem Sarge durch einen von Pharao abgeſandten Harfenſpieler zu ihm entführt. Nun zieht Morolf verkleidet aus, um ſeinem Schwager die Gattin zurückzubringen. Allein ſeine Schweſter erkennt ihn an einem ihrer Lieblingslieder, was er ſingt, und läßt ihn gefangen ſetzen. Doch entkommt er, tödtet ſeine Verfolger durch Zauberei und kehrt nach Pharao's Hof zurück, wo er der Königin, ihrem Gemahl und den zwölf Caplanen, die er alle durch einen Schlaftrunk betäubt, in der Geſtalt ihres Kämmerers während der Nacht einen argen Nithardtſchen Streich ſpielt. Der Rache Pharao's entgeht er und beredet nun Salomo, ſelbſt mit einem Heere auszuziehen und verkleidet an den Hof ſeines Feindes zu gehen. Es geſchieht, doch die liſtige Salome erkennt den Herrn Gemahl und Pharao weiß dem Salomo ſelbſt das Urtheil des Todes abzunöthigen. Zwar will Pharao's Schweſter, durch des Königs ſchöne Geſtalt eingenommen, ihn zur Flucht bereden, aber er wagt es nicht, um ihr Leben nicht zu gefährden. Als er nun am anderen Morgen gehenkt werden ſoll, bittet er noch einmal in ſein Horn blaſen zu dürfen, wie Rother. Man gewährt ihm ſeinen Wunſch und nun ſtürzt Morolf mit den in Bereitſchaft gehaltenen Reiſigen hervor; Salomo überwindet den Pharao, läßt ihn an den für ihn errichteten Galgen hängen und hinterher feierlich begraben. Bei der Rückkehr nach Jeruſalem wird des Königs Schweſter Afra am heiligen Grabe getauft. — Nachher verkleidet ſich der König Princian, von Salomes Schönheit verlockt, als Pilger und entführt ſo die Königin. Morolf vermummt ſich als Krüppel und bewegt Princian ſo zum Mitleiden, daß er ihm einen Ring von ſeiner Hand ſchenkt. Am Abend vermißt ihn die Königin und erräth aus Princians Erzählung, daß dies ein Streich ihres Bruders ſei. Glücklich entkommt er ihrer Verfolgung und läßt ſich wiederum von Salomo mit einem Heere ausrüſten, mit welchem er über das wilde Meer ſchifft. Durch den Zauber eines ihm anverwandten Meerweibes weiß er in das rings von Waſſer umgebene Schloß zu dringen, in welchem Princianus die ſchöne Salome bewahrt und zu ihr nur durch einen unterirdiſchen Röhrengang kommt. Es folgen mehre Gefechte, in denen Morolf Sieger bleibt, den Princianus ſelbſt tödtet und die Königin nach Jeruſalem zurückführt, wo er ſie in einem Bade erwürgt. Salomo beweint ihren Tod, läßt ſie in demſelben Sarge begraben, worin ſie ſchon einmal ruhete und vermählt ſich dann mit Pharao's Schweſter.

Dieſe Proſa der Ehe und dieſe Täuſchungen aus Liebe ſtehen auf der einen Seite; auf der anderen iſt Salomo und Morolf zu einer Reihe von Geſprächen und Anekdoten ausgebildet, worin die Perſiflage der Weisheit durch die Thorheit den Grundton angibt. Es iſt auf dieſem Standpunct noch nicht die Weisheit ſelbſt, welche ſich humoriſtiſch als Thorheit entwickelt, wie ſpäterhin in den Bürgern von Schilda geſchehen iſt, ſondern die Weisheit hat die Thorheit noch mehr außer ſich und die eine zeigt auf die andere hin. Salomo ſucht in ſeiner Erſcheinung ächt königlich zu ſein, feine und pomphafte Umgebungen zu haben, einen gewählten Anſtand und zierliche Sprache zu behaupten, welche das Gewöhnliche vermeidet und eine moraliſche Sentenz nach der anderen hervorſprudelt. Morolf ſammt ſeinem Weibe iſt dieſer höfiſchen Form gegenüber der tölpiſche, häßliche und täppiſche Bauer, der jedoch an niedrigem Witz der wohlfeilen Declamation des Königs die Wage hält. Die Freude an der Bornirtheit der Intelligenz ſeiner

Majeſtät lacht durch die ganze Dichtung. Die Gravität des Königs iſt ſo hohl und langweilig, daß man ſich von ihr weg nach der Gemeinheit ſehnt, welche doch etwas Beſtimmtes und Anſchauliches darbietet. Dieſe iſt aber in ihrem Reden und Thun ſo poſſenhaft und ordinär, daß man wiederum zum Anſtand des vornehmen Mannes zurückgeht, freilich nur, um von ſeiner Trockenheit alsbald in den Gegenſatz der Luſtigkeit zurückgeſchlagen zu werden. Beide ergänzen ſich zu einander. Salomo iſt an ſich eine komiſche Figur, weil er ohne Bewußtſein über ſeine Pedanterei die Meinung von ſeiner eigenen Weisheit ſchon dadurch untergräbt, daß er ſich mit einem Thoren ſo tief einläßt und es der Mühe, ihn zu widerlegen, werth hält. Das Lateiniſche Original beſchreibt erſt Morolfs und ſeines Weibes ekelhafte Geſtalt und fährt dann einleitend fort: Rex vero Salomon cum eos conspexisset, sic exorsus est, dicens: Qui estis, et unde estis, quod est genus vestrum? Marcolphus respondit: Dic tu nobis prius genealogiam tuam et patrum tuorum: et tunc indicabo tibi genus nostrum. Salomon: Ego sum de duodecim generibus Prophetarum. Judas genuit Phares, Phares genuit Esron, Esron genuit Aran. Aran genuit Aminadab, Aminadab genuit Naason, Naason autem genuit Salmon, Salmon genuit Boos, Boos genuit Isai, Isai genuit David regem, David autem rex genuit Salomonem. Et ego sum Salomon rex. Marcolphus respondit: Ego sum de duodecim generibus rusticorum. Rusticus genuit Rustam. Rusta genuit Rustum. Rustus genuit Rusticulum, Rusticulus genuit Tarcum, Tarcus genuit Tarcol, Tarcol genuit

Pharsi. Pharsi genuit Marcuel, Marcuel genuit Marquat, Marquat autem genuit Marcolphum. Et ego sum Marcolphus follus. Uxor mea est de duodecim generibus Lupicanarum. Lupica genuit Lupicam, Lupica genuit Lupidrag, Lupidrag genuit Bonestrung, Bonestrung genuit Boledrut. Boledrut genuit Bladrut, Bladrut genuit Lordam, Lorda genuit Curtam, Curta genuit Curtellam, Curtella genuit Policam, Polica genuit Policanam. Et haec Policana uxor mea. Salomon dixit: Audivi te esse verbosum et callidum, quamvis sis rusticus et turpis, quamobrem inter nos habeamus altercationem. Ego vero te interrogabo; tu vero subsequens responde mihi. Marcolphus respondit: Qui male cantat, primo incipiat. Sal. Si per omnia poteris respondere sermonibus meis; te ditabo magnis opibus et nominatissimus eris in regno meo. Marc. Promittit medicus salutem, cum non habet potestatem etc. Salomon macht ſogar Fragen des Thoren an ihn zu Problemen eines weitläufigen Nachdenkens, was trotz ſeiner Anſtrengung unfruchtbar bleibt. Morolf iſt der Witz noch auf ſeiner unterſten Stuffe, der oft nur das Heterogene herbeibringt und ſo einen äußerlichen Contraſt erregt. Seine Späße ſind beinah alle grob und triefend, zuweilen geradezu häßlich; die ſprichwörtlichen Entgegnungen ſind die beſten und oft in ihrem Verhältniß zur Salomoniſchen Weisheit ſchlagend.

Obwohl nun dieſe Compoſition nicht urſprünglich Deutſch, auch im Deutſchen nicht, wie die Italiener gethan haben, weiter ausgebildet iſt, ſo hat ſie doch im Deutſchen Volk ſehr tiefe Wurzeln geſchlagen und dem allgemeinen Bewußtſein ſich eben ſo feſt als lebendig eingeprägt. Sie war allgemein bekannt und wurde oft wiederholt. Das Benehmen und Reden Morolfs entſpricht auch durchaus einer Seite im Witz des Deutſchen Bauern, und wüßten wir es nicht, ſo würden wir die Zoten gewiß dem Deutſchen unmittelbar vindiciren.

Was dieſe Dichtung von Innen her ſo hoch zu ſtellen nöthigt, iſt die Beſtimmung, daß in ihr das Lächerliche bei uns zuerſt als ausſchließendes Thema auftritt, und nicht blos im Epiſchen, in Verhältniſſen und Handlungen bleibt, ſondern ſich auch zum Witz der Rede fortbildet. Morolf iſt darum von ſo ungemeiner Wirkung geweſen, weil er im Deutſchen Volk die erſte Erſcheinung, die erſte beſtimmte Geſtalt der Idee des Hanswurſtes war, deren Hervorbringung und poetiſche Realiſirung zu den ſchwierigſten Aufgaben gehört. Mag Morolf der heiligen Abkunft Salomo's mit ſeiner ſtinkenden Genealogie erwidern, mag er der Ciceronianiſchen Weisheit gemeine und pöbelhafte Redensarten entgegenwerfen, mag er die Weiber durch ein falſches Gerücht gegen Salomo aufhetzen, ſo daß der edle König von ſeinem Lob der Frauen ſogar zum Schimpf derſelben umſpringt, mag er ihm platte Räthſel vorlegen und endlich ſeiner Majeſtät den Hintern zeigen, während dieſer ein ſehr wunderbares Thier zu ſehen erwartet, immer iſt der Contraſt vorhanden, daß das Gegentheil deſſen geſchieht, worauf man geſpannt war, und dieſe Vernichtung zu erzeugen, iſt Morolfs Natur. Noch zuletzt will ihn Salomo jener obſcönen Beleidigung wegen hängen laſſen. Morolf bittet nur um die Gnade, ſich den

Baum dazu ſelbſt wählen zu dürfen, was ihm auch geſtattet wird. Eine Wache begleitet ihn. Aber Morolf durchzieht alle Provinzen Paläſtina's, beſieht ſich alle Bäume und iſt ſo unglücklich, nicht einen einzigen zu finden, der ihm zu ſeiner Execution anſtände. Es bleibt ihm alſo nichts übrig, als nach Jeruſalem zurückzukehren. Seine Hängung muß nothwendig ſuſpendirt bleiben, und Salomo füttert ihn denn auch mit ſeinem Geſchlecht zu Tode; denn die Gefräßigkeit iſt ein Begleiter des niedern Witzes, wie auch beim Eulenſpiegel.

Pfiffiger und verſchmitzter ſind die Geſchichten vom **Pfaffen Amis**, welche der **Striker** zuerſt bearbeitete. Er lebte in England in der Stadt Trameys und wurde von ſeinem Biſchof gehaßt, welcher ihm ſeine Pfründe zu nehmen drohte, wenn er ihm nicht Geld gäbe. Dies verweigerte Amis mit der Antwort, daß er ſeine Kirche nicht verlieren könne, wenn er ihr vorzuſtehen wiſſe und daß man ihn deswegen prüfen ſolle. Der Biſchof fragt ihn, wie viel Waſſer im Meer ſei? Amis antwortet, ein Fuder, und bittet den Biſchof, alle Ströme ſtill ſtehen zu laſſen, damit er es ihm vormeſſen könne. Durch dieſe Beweiſe ad hominem vernichtet er auch die anderen Fragen des Biſchofs, wo der Mittelpunct der Erde ſei, den er mitten in ſeine Kirche ſetzt, wie viel Tage von Adam bis jetzt verfloſſen ſeien, wie weit es vom Himmel bis zur Erde und wie breit der Himmel ſei. — Aus Chikane befiehlt ihm der Biſchof, einem Eſel das Leſen beizubringen, wozu er ſich dreißig Jahre erbittet. Als nun der Biſchof nach einiger Zeit zurückkommt, kehrt der Eſel, durch eingeſtreueten Hafer daran gewöhnt, die Blätter des Buches um, und iaet endlich. Seht ihr, ſagt Amis, das A kennt er ſchon. Der Biſchof ſtirbt endlich. Amis iſt durch ſeine Gaſtfreundſchaft in Schulden gerathen, zeigt daher an einem Ort das Haupt des heiligen Brandanus und behauptet, daß nur ihren Männern treue Frauen ſich demſelben opfernd nahen könnten, worauf keines der Weiber zurückbleibt und alle reichlich opfern. — Hierauf zieht er in die Stadt Paris und verſpricht dem Kerlinger Herzog, daß er einen Saal ſo malen wolle, daß nur Kinder rechter Ehe die Gemälde würden ſehen können. Der Herzog ruft alle Ritter zuſammen. Amis zeigt ihnen die Gemälde. Keiner ſieht ſie, aber jeder ſchämt ſich, es zu geſtehen und alle preiſen die Malerei. Wie viel ſetzt nicht dieſe komiſche Benutzung des Glaubens an die Zauberei voraus! — In Lothringen verſpricht er dem Herzog die Heilung aller Siechen. Er läßt ſie kommen, feierlich ſchwören und ſagt dann, daß er nun den Elendſten unter ihnen morden wolle, denn ſo würden ſie alle geſund werden. Da jeder fürchtet, daß das Loos ihn treffen werde, ſagen ſie, ſie ſeien alle geſund und laufen zum Beweiſe deſſen davon. — Den landſtreicheriſchen Charakter hat er ſchon ganz mit Eulenſpiegel gemein. In Griechenland weiß er ſich durch ſeine Pfiffigkeit Geld zu erwerben und kehrt dann nach England zurück, wo er in einem Kloſter zuletzt als ein ſehr frommer Abt ſtirbt.

Heimiſch bei uns iſt der Pfaff von Kalenbergen, welcher in der Mitte des vierzehnten Jahrhundert ſtarb und zuerſt von Weigand von Theben gedichtet wurde. Er hatte es beſonders mit den Bauern zu thun, woraus ſich die Schwänke erzeugten, wie er ſtatt der Fahne am Oſterfeſt eine Hoſe in Proceſſion umführte, die er an eine Stange gebunden hatte, wie er die Heerde im vollen Meßornat hütete u. ſ. w. Auch verſtand er die anderen Geiſtlichen zu perſiſtiren, ſich ſeine Concubinen zu erhalten, und die Beichte zu gebrauchen, daß ihm die Bauermägde zur Abſolution den Kamin mit ihren Röcken ſegen mußten, indem er ſie durch das Ofenloch kriechen ließ u. ſ. w. Die Geſchichten des Peter Leu von Hall in Schwaben in der letzten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts ſind eigentlich nur Nachahmung von denen des Kalenbergers.

Als bei den Deutſchen durch den Bürgerſtand, wie wir ſchon bemerkten, die Lebensarten ſich vervielfachten, erſchien auch eine Claſſe von Menſchen, welche ganz in der Sphäre der Willkür lebte. Es ſind die Baganten, auch Bachanten, fahrende Schüler, Pauperburſche, turba vagantium genannt. Sie waren zwar zum geiſtlichen Stande beſtimmt und trugen auch als Abzeichen graue Hemden, oft ihre einzige Bekleidung. An der Spitze eines Häufchens ſtand gewöhnlich der größte Schalk als Führer. Dieſe Menſchen ſchweiften im Lande auf gut Glück als ächte Abenteurer umher, welche ganz ſoldatiſch nichts, was ſich ihnen zum Genuß bot, verſchmäheten, ſondern Alles mit ſich nahmen, was ihnen vorkam. Hier predigten ſie für eine Mahlzeit und ein Nachtlager, dorten hielten ſie für ein Frühſtück eine Meſſe, dort ſangen ſie für einen Zehrpfennig ein Lied, dort quackſalberten ſie bei Bürgern und Bauern für Geſchenke an Kleidung und Koſt, da wahrſagten ſie aus Träumen und Karten und gegoſſenem Zinn, was der Begehrliche nur wünſchte, dort endlich wußten ſie der Ueppigkeit eines Weibes zu dienen u. ſ. w. Genug, ſie lebten in ihrer Armuth nur des reinen Lebens wegen ohne wirkliche Beſtimmung oder beſondere Zwecke in demſelben und geriethen deswegen oft mit Bettlern, Gaunern und Dieben zuſammen. Die Reformation machte dieſem Unweſen ein Ende. Wir haben mehre Gedichte, welche ſich hierauf beziehen. Eines von Johann von Nürnberg, der ſelbſt zu dieſem „Orden“ gehört hat, ſchildert das wegen ſeines Unzuſammenhangs und wegen ſeiner Zufälligkeit ſo beſchwerliche Leben der fahrenden Scholaſten mit hellen Farben.

Hierin vollendet ſich die Gemeinheit der Wirklichkeit, denn das Epiſche iſt hier, wie ein ſolches Leben ſelbſt, in das Kümmerliche der ordinären Begebenheit verſunken und das Thieriſche der Herr dieſer Welt, welche in ihrer Anarchie von der vergangenen Herrlichkeit der Helden, Märtyrer und Ritter kaum noch träumt. Die Vorſtellung des Göttlichen wird hier zu einem dunkeln Jenſeits degradirt, je mehr das Bewußtſein einſchläft und je mehr das Intereſſe ermattet, daß das Göttliche allein das wahrhaft Wirkliche iſt.

B.

Das historische Epos.

Das reine Epos ſahen wir von der Höhe des Tragiſchen und deſſen wunderbarem Glanz bis zum Komiſchen und ſeinem Witz herab ſich umgeſtalten, der das Alltägliche zum Ungemeinen zu machen ſtrebte. Neben dieſer reinen Dichtung, welche von dem proſaiſchen, allein an ſich keineswegs geringerem, ſondern eben ſo nothwendigem Ernſt des Erkennens durchaus frei iſt, finden wir noch eine große Menge von Gedichten, die zwar eine epiſche Phyſiognomie haben, jedoch in ihrem Verhältniß zur Kunſt wie zum Leben einen ganz anderen Standpunct einnehmen. Sie ſind nämlich weniger aus dem Drang hervorgegangen, das Leben in ſeiner Reinheit, dargeſtellt im Zauber der Sprache, aufzufaſſen, als vielmehr aus dem Triebe, die vergangene Zeit zu erkennen, weshalb das Intereſſe des Gemüthes ſich hier mit dem des Verſtandes vermiſcht. Die Sage und ihre Poeſie geht hier in die Geſchichte und deren Proſa über, und die Dichtungen beziehen ſich mehr auf das Alterthum und auf die Gegenwart; den Zeitraum der Geſchichte, in welchem die Grundlage der bis dahin betrachteten Sagen zu ſuchen wäre, ſehen ſie allmälig ſchon mit kritiſchem Auge und beſcheidenem Zweifel an.

Die Kunde des Alterthums läßt noch eine phantaſtiſchere und willkürlichere Behandlung zu. Je mehr aber das Bewußtſein Gegenſtände ergreift, die ihm nicht ſo fern liegen, und je mehr es ſeine Gegenwart mit dem Vergangenen verknüpfen kann, um ſo mehr vermeidet es auch, um nicht unwahr zu werden, die poetiſche Färbung und bemühet ſich um treue und deutliche Darſtellung des Geſchehenen; in dieſer nackten Wahrheit trübt ſich das epiſche Licht immer mehr und mehr, bis die Reimchroniken aufhören und die Proſa beginnt.

Auch hier ſind die verſchiedenen Producte, die wir im Kurzen an uns wollen vorüber gehen laſſen, zuweilen gleichzeitig; aber auch in der Zeit kündigt ſich ihr Unterſchied an. Veldeck, Rudolf von Montfort, Ottokar von Horneck und Jakob von Königshoven folgen ſich im Leben einander, wie die Erinnerung an die vorchriſtliche Zeit, die Erfaſſung des chriſtlichen Standpunctes in der Anſicht der Geſchichte und das Intereſſe an der Deutſchen Geſchichte ſichtbar nach und nach vorherrſchend ſich ausbilden.

a) Die vorchriſtliche Welt.

Das Verbrechen der Nordiſchen Völker in das alte Terrain der Geſchichte, die Stiftung des Römiſchen Kaiſerthums und die Erſcheinung Chriſti fallen zuſammen. Jenſeits dieſes Moments ſind die univerſellſten

Puncte der Abendländiſchen Welt unſtreitig der Trojaniſche Krieg als die erſte unſterbliche Berührung des Orients mit dem Occident; ſodann die Berührung beider Welttheile am Schluß des Altgriechiſchen Lebens, wo Alexander die Griechen dem Orient zu aſſimiliren ſuchte; und zuletzt die Vollendung des aufgeblühten Roms in Julius Cäſar. Unſere Poeſie hat ſich dieſer Momente ſehr angelegentlich erinnert. Die Gründung Roms, die Kämpfe Alexanders, die Sagen vom Trojaniſchen Kriege wurden mit Eifer erneuet, aber in Formen, wie ſie das Bewußtſein bedurfte, wenn es mit Luſt in dieſen abgeſchiedenen Epochen des Geiſtes verweilen ſollte. Die Auffaſſung des Vergangenen war daher ganz naiv und ſtellte die Gegenwart und ihren Sinn beſtändig mit in das verſchwundene Daſein hinein. Oft ſcheint das Wunderbare der Angel geweſen zu ſein, um welchen ſich das Intereſſe drehete, wie im Apollonius von Tyrland, welchen jener oben ſchon erwähnte Heinrich von Neuenſtadt dichtete; oft auch neben dem Wunderbaren die Liebe, welche in Ovid's Metamorphoſen ein ſo großes Element ausmacht und die von Albrecht von Halberſtadt nach einer Franzöſiſchen Bearbeitung ſchon im dreizehnten Jahrhundert übertragen wurden; manche Erzählungen aber ſehen hiſtoriſch aus, ohne es zu ſein, was wir früher ſchon bei Friedrich von Schwaben bemerkten. Trotz des beſtimmteſten Locales ſind ſie mehr als Mährchen zu betrachten, wie die anſprechende und ganz volksmäßig ausgeführte Sage vom König Arendel von Trier, welcher über Meer zog und den ungenähten Rock Chriſti erwarb.

Das erſte epiſche Gedicht, was im reinen Mittelhochdeutſch producirt wurde, iſt die Aeneis durch Heinrich von Veldeck. Eine Gräfin von Cleve veranlaßte ihn dazu. Seine Quelle war nicht der Virgilius, ſondern eine Franzöſiſche Bearbeitung deſſelben. Der factiſche Zuſammenhang und die Charakteriſtik des alten Originals ſchimmert allerdings noch durch. Wenn aber der Römer durch einen unverkennbaren Enthuſiasmus für ſein Volk ergriffen war, ſo konnten die Dichter des Mittelalters, weil ihnen die Situation fehlte, dieſe Erhebung nicht theilen, und die Individualität wurde für ſie das Anziehende. Virgilius kam ihnen hierin wie Ovidius durch ſeinen Hang zum Subjectiven entgegen. Dürftig erzählt Veldeck Troja's Untergang, das romantiſche Abenteuer mit der Dido, den Niedergang des Aeneas mit der Cumäiſchen Sibylle zu den Todten und die Schau von der Zukunft der Römiſchen Geſchichte. Auch die Gefechte zwiſchen den Trojanern und Lateinern, wie ſich verſteht, im Coſtum der Ritterzeit, ſind endlich trotz des ſichtbar darauf verwandten Fleißes ermüdend. Aber bei dem Schickſal der tapferen Camilla erhebt ſich der Schwung des Dichters und verweilt mit Liebe in Schilderung des Begräbniſſes und Grabmals dieſer edlen Amazone. Von da an vollends, wo des Turnus Schweſter durch Venus für Aeneas eingenommen iſt, ſieht man ihn bewegt und fließend. Die Mutter forſcht die Tochter aus und verſucht umſonſt, die Trojaner in ihren Augen zu ſchmälern. Lavinia hat einmal gefühlt, was Minne ſei. Sie ſendet dem Aeneas ſogar einen zärtlichen Brief, der muſterhaft genannt werden kann und hält mit der gegneriſchen Mutter die anziehendſten Dialoge über die Minne. Dieſe ganze, dem Dichter wohl eigenthümlichſte Parthie nimmt auch in ihrer Entwickelung den meiſten Raum ein, und iſt für ſpätere Poeten, wie ſie ſelbſt erwähnen, claſſiſches Vorbild geworden. Den Beſchluß macht die Genealogie der Römer, in welche die Geburt Chriſti eingeflochten iſt.

Die Aeneis iſt nicht öfter bearbeitet, wohl aber Alexander's Geſchichte, wozu der Grund wohl in dem ſchon früher von uns bezeichneten Umſtand liegen mag, daß es von ihr kein Epos gibt. Durch ſeine centrale Kraft jenen glücklichen Trojaniſchen Koloniſten bei weitem überſiegend, machte ſich Alexander zu einem vielfältig aufgenommenen Gegenſtand der Poeſie. Faſt allenthalben, in den Minneliedern, im Titurel, im Lobgeſang auf den heiligen Anno u. ſ. f. wird an ihn erinnert. Alexander war hauptſächlich der Punct, um welchen herum das Wunderbare in myſteriöſen Kryſtalliſationen anſchoß, denn er war in den geheimnißvollen Orient gedrungen und hatte dort, den Herkuliſchen Säulen entgegen, die Markſteine der Erde nach Morgen zu geſetzt. Er wollte, ſo erzählen die Sagen des Mittelalters, das Paradies ſuchen. Man muß geſtehen, daß ein Jüngling, ſchon früh als Bändiger des wildeſten Roſſes ſich ahnungsvoll ankündigend, der, an der Spitze der gebildetſten Nation, eine Weltſtadt vernichtet und einen anderen Weltmarkt eröffnet, in drei Schlachten ein ungeheures Reich niederwirft, das räthſelhafteſte Land der Erde zuerſt aufſchließt, unbekannte Meere beſchiffen läßt und nun, von aller Pracht irdiſchen Daſeins, von einem großen Kreis der ausgezeichnetſten Männer ſeiner Zeit und vom Ruhm ſeiner gewaltigen Thaten umgeben, in der Blüthe der Jahre ſtirbt, an ſich ein Wunder ſcheint. Darum iſt auch dieſer König der Könige durch die Sage in das Aeußerſte des Erſtaunlichen geführt worden. Die älteſte Bearbeitung, deren Sprache noch zwiſchen dem Alt- und Mittelhochdeutſchen ſchwankt, iſt von einem Geiſtlichen Lamprecht, dem eine Franzöſiſche Bearbeitung des Stoffs durch Alberich von Beſançon zum Vorbilde diente. Das Seltſame, Wunderbare iſt hier die Hauptrichtung der Compoſition; Alexander ſchließt ſeine Thaten mit der Einſicht in die Eitelkeit und Nichtigkeit ihres Ruhmes und ſteht von dem vermeſſenen Unternehmen ab, das Paradies zu finden. Rudolf von Montfort behandelte denſelben Stoff in ſechs Büchern, theils nach dem Curtius, theils nach der Tradition des Byzantiniſchen Mönchs Kalliſthenes. Ulrich von Eſchenbach folgte dem Franzoſen Walther von Chatillon, in eilf Büchern. Die letzte Bearbeitung iſt aus der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts von einem gewiſſen Seifrid.

Zu der Berührung des Orientes und Occidentes unter Alexander bildet die durch den Trojaniſchen Krieg das Gegenſtück. Sie enthält die Grundzüge alles Heldenthums. Achilleus und Patroklos, Agamemnon und Menelaos, Diomedes und Neſtor, Aias und Odyſſeus, Hektor und Paris, Helena und Andromache ſind eben ſowohl Perſonen, als Begriffe, und darum müſſen ſie überall Theilnahme finden. Konrad von Würzburg behandelte den Stoff in ſeiner ganzen Breite; ſein ungeheures Gedicht enthält ſechszigtauſend Verſe, von denen erſt fünf und zwanzigtauſend bekannt gemacht ſind. Dieſe kommen nur bis zu Iphigenia's Opferung, denn Konrad hat den Argonautenzug, die frühere Geſchichte des Paris und der Helena, Achilleus und Odyſſeus hereingezogen. Das Colorit iſt ziemlich lebhaft, beſonders, wo die Liebe mit wirkt, wie z. B. im Urtheil des Paris. Konrads Quelle war eine Wälſche Bearbeitung des Byzantiſchen Dares Phrygius. — Eine andere Behandlung haben wir durch einen gewiſſen Wolfram in dreißigtauſend Verſen. Noch eine, von Herbort von Fritzlar, aus dem dreizehnten Jahrhundert, citirt in ihrer Vorrede außer dem Dares auch noch den Homer, Ovidius und Virgilius.

b) Die chriſtliche Welt.

Neben dieſer beſonderen Betrachtung der alten Welt ſtand die Ueberſicht der ganzen Geſchichte vom chriſtlichen Princip aus. Die Chineſen, Inder und Perſer kennen nur ihre Geſchichte, weil ihnen die der anderen Völker für unweſentlich gilt und ſie ihrer nur in Beziehung auf ſich erwähnen. Erſt die Griechen zeigen den Trieb, zu erfahren, was bei anderen Nationen geſchehen und den Herodot kann man als die erſte Univerſalgeſchichte anſehen, die zu ihrem Mittelpunct das Helleniſche Leben hat. Die Römiſche Weltherrſchaft forderte noch mehr zur Univerſalhiſtorie auf, und durch das Chriſtenthum wurde ſie nothwendig gemacht, weil es die Menſchheit als das Leben Eines Geiſtes erkennen lehrte, in deſſen Thun Nichts gleichgültig ſei. Die Univerſalität dieſes Standpunctes, alle Völker auf das Chriſtenthum beziehen zu müſſen, wurde durch die Bibel deutlich angegeben. Es iſt ein unſchätzbarer Zug derſelben, daß ſie ganz ſyſtematiſch mit dem einfachen Werden der menſchlichen Geſchichte anhebt, die allmälig einreißende Verwirrung derſelben darſtellt, in Chriſti erlöſendem Leben den feſten Mittelpunct aller Kämpfe zeigt und mit dem Schauen der Auflöſung aller finſteren Widerſprüche unſeres Daſeins endet. Von jeher iſt ſie darum auch in der Chriſtenheit als die abſolute Geſchichte genommen, welche für alles Vorkommende das typiſche Analogon in ſich trage. Als das erſte Buch der chriſtlichen Welt führt ſie von ſelbſt in die Kenntniß der Geſchichte ein. Man erblickt in ihr das Volk Gottes, umrungen von den heidniſchen Völkern, den Babyloniern, Aegyptern, Perſern, Griechen und Römern. So wird man ſogleich zu einer näheren Kunde über dieſe ſelbſt eingeladen und zugleich, indem das Chriſtenthum alle dieſe Unterſchiede der Nationalität als in die Idee der Menſchheit untergehend darlegt, fühlt man ſich über jene Beſchränktheit hinweggehoben, welche noch den Hellenen eigen war, das Nicht-Griechiſche für etwas ihnen in ſich Fremdes zu nehmen. Das Mittelalter machte aber einen ſcharfen Gegenſatz zwiſchen der *heiligen* und *profanen* Hiſtorie, und wie in ihm das Weltliche und Geiſtliche in Reich und Kirche ſich zerſetzten, ſo ſah man das Jüdiſche Volk einſeitig als die chriſtliche Kirche der alten Welt an, wie wenn die übrigen Völker nicht eben ſowohl, jedes an ſeinem Ort und in ſeinem Maaß, Wiegen des Gottmenſchen geweſen wären. Weil nun aber die Juden in die Bildung der übrigen Nationen wenig eingreifen, ſo wußte man den Zuſammenhang derſelben mit ihnen nicht recht darzuſtellen, weshalb man in den gemachten Zeitabſchnitten ganz außer einander erſt ein Stück Jüdiſche, dann ein Stück profane Geſchichte ſchrieb. Bei der Jüdiſchen wurde gewöhnlich die Vulgata zu Grunde gelegt. Wie Fichte in ſeinen Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters das unſere als das dritte für das ſündigſte hält, ſo ſehen auch die Hiſtoriker des Mittelalters die Zeit, in welcher ſie gerade leben, immer für die ſchlechteſte an. Die ganze Geſchichte theilen ſie gewöhnlich in ſechs Perioden, von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham, von dieſem bis auf David, von ihm bis zur Babyloniſchen Gefangenſchaft, von da bis zu Chriſtus und die letzte von ſeiner Erſcheinung bis zu ihrer Zeit, in welcher ſie ſeine baldige Wiederkunft zum Gericht aus der Signatur des Zeitalters erwarten. Lambert von Aſchaffenburg charakteriſirt dieſe Perioden im Eingang ſeines Chronikons ſo: prima aetas – quae tota periit diluvio, sicut infantiam mergere solet oblivio; secunda, in qua linguarum facta est divisio: a pueritia namque homo incipit loqui posse post infantiam, quae et inde nomen accepit, quia fari, i. e. loqui non potest; tertia: quia ab adolescentia incipit homo posse generare, Matthäus ab Abraham generationum sumsit exordinem; quarta, in qua regum tempora coeperunt, quia dignitas juvenilis regno est habilis; quinta, in qua, ut gravi senectute fessa, malis crebrioribus plebs Hebraea quassatur; sexta, quae nunc agitur, nulla generationum vel temporum serie certa, sed, ut aetas decrepita, ipsa totius saeculi morte finienda.

Eine durchgreifende, damals mit vielem Beifall aufgenommene Bearbeitung der Weltgeſchichte in der beſchriebenen Weiſe unternahm in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts Gottfrid von Viterbo, Schreiber und Almoſenier Kaiſer Heinrichs VI. Er war vierzig Jahr lang auf Reiſen, durchſuchte die beſten Bibliotheken und compilirte ein Chronicon universale, was er Pantheon nannte, vom Anbeginn der Welt bis 1186. Er faßte es theils in ungebundener, theils in gebundener Rede ab und miſchte unzählige naturhiſtoriſche, geographiſche und andere Notizen ein. Auf Begehren Heinrichs, des Landgrafen von Thüringen, der 1247 ſtarb, brachte es Rudolf von Montfort mit Benutzung des Petrus Comeſtor in deutſche Reime. Nach des Landgrafen Tode veränderte er die Einleitung und widmete das Buch dem Kaiſer Konrad IV., wodurch man auf die Meinung gerieth, als ſeien es zwei verſchiedene Chroniken. Er kam nur bis zum Tode des Königs Salomo. Die zahlreichen Handſchriften, welche wir noch von dieſem Werke übrig haben, beweiſen, wie viel es geleſen ward. Im vierzehnten Jahrhundert ſetzte Heinrich von München dieſe Univerſalhiſtorie bis auf Karl den Großen und ſeine Pärs fort. — Faſt gleichzeitig mit Rudolf ſchrieb ein Wiener, Janſen der Euenkel, eine Weltchronik in Verſen, welche durch Einmiſchung von Schnurren und Späßen auch ergötzen zu wollen ſcheint. Endlich ſchrieb Ottokar von Horneck, deſſen Stammſchloß Horneck noch im Gräzer Kreiſe ſteht, eine Weltchronik, worin er die Geſchichten Aſſyriens, Perſiens, Griechenlands, Roms und der Kaiſer bis auf Friedrich II. hinabführte.

c) Die Deutſche Geſchichte.

Die Vertiefung in die eigene Geſchichte lag ſehr nahe, weil man, zur allgemeinen zu gelangen, ſich über ſich ſelbſt hinaus ſetzen mußte, wozu, ſeine Bedeutung verſtanden zu haben, ſchlechterdings nothwendig war. Ein Volk muß erſt ein Bewußtſein über ſich ſelbſt haben, ehe es ſich um andere bekümmern kann, ſo wie auch dies eigenthümliche Bewußtſein über ſich ſelbſt ſeine Auffaſſung der allgemeinen Geſchichte bedingen wird, woher denn die Bearbeitungen der Univerſalgeſchichte wieder national werden. Die Geſchichte der Kaiſer macht eientlich dieſe Vermittelung des Beſonderen durch das Allgemeine für uns aus. Nicht der Papſt, weil er erſt allmälig ſeine Würde zur Univerſalität erhob, die des Kaiſers aber ſchon ſeit dem Cäſar den Völkern geläufig war, und ferner, weil der Papſt weniger poetiſch und anſchaulich war, indem er mehr indirect und theoretiſch, der Kaiſer aber mehr direct und ſinnlich offenbar handelte, z. B. in Kriegen. Daher iſt der Kaiſer der große Halt, an welchen ſich alles geſchichtliche Leben für die äußere Auffaſſung anlehnt. Das Kaiſerbuch, eine der früheſten und beſten Arbeiten, reicht von Julius Cäſar bis auf Konrad III. Ein gewiſſes Sprödethun gegen unſere heimiſche Sage iſt bei dem mit der Legende ſehr vertrauten Verfaſſer unverkennbar. Von Zeit zu Zeit macht er aufmerkſam, wie in den alten Gedichten und Sagen nur Fabeln enthalten wären, denen man keinen Glauben ſchenken könne; er ſelbſt aber erzählt eine Sage um die andere, beſonders kirchliche, als volle Wahrheit und gerade dieſe Miſchung von Geſchichte und Poeſie und das halbe Bewußtſein des Verfaſſers über ihren Unterſchied iſt das Eigenthümliche des Werkes, mit welchem man die mythiſch-epiſche Zeit als beendet anſehen kann.

Mit dieſer Chronik hängt der ſo berühmt gewordene Lobgeſang auf den heiligen Anno genau zuſammen. Durch Inhalt und Sprache iſt er der ihm gewidmeten Bewunderung und Verbreitung in vollem Maaße werth. Er iſt ein friſches, oft mit rieſigen Umriſſen gemaltes Spiegelbild von der Weiſe der hiſtoriſchen Anſchauung unſeres Mittelalters. Anno's Leben iſt allerdings die Aufgabe, aber dieſe particuläre Hiſtorie wird in ihrer Continuität mit der Univerſalhiſtorie entwickelt. Man ſieht hier das Streben, die einzelne bedeutende Erſcheinung aus ihrem Zuſammenhang mit dem ganzen Verlauf der Geſchichte zu verſtehen, auf das naivſte und großartigſte zu Werke gehen, und dieſe coloſſale Perſpective für Anno, der freilich keinen geringen Standpunct in der Deutſchen Geſchichte einnimmt, iſt das Intereſſanteſte des Werkes.

Anno zeigt uns den Geiſtlichen in ſeinem Verhältniß zum Reich und zur Kirche. Als Ergänzung dazu muß man gewiſſermaßen den Herzog Ernſt von

Baiern betrachten, welcher nämlich die Entzweiung des kaiſerlichen Hauſes darſtellt. Welcher Ernſt eigentlich die Veranlaſſung zur Sage und Dichtung gegeben habe, kann wegen der grellen Widerſprüche zwiſchen der Sage und Geſchichte nicht ausgemittelt werden; doch iſt ſehr wahrſcheinlich Ernſt von Schwaben, der mit Heinrich II. kriegte, der hiſtoriſche Grund derſelben. In der Sage iſt Ernſt der Stiefſohn Otto's des Großen und der rechte Sohn Adelheids. Er entzweiet ſich mit Otto, tödtet in Speier den Pfalzgrafen und wird geächtet und verbannt. Mit ſeinem treuen Freunde, dem Grafen Wezel (Werner) wandert er aus und irrt im Morgenlande umher. Unterirdiſche Ströme, von Karfunkellicht erhellt, werden von ihnen durchfahren; der Magnetberg zieht dem Schiffe alles Eiſenwerk aus, ſo daß es von einander fällt; die Greifen kommen und führen die geſtrandete Mannſchaft hinweg. Ernſt und Wezel betrügen die Greifen, wie Odyſſeus, als er mit ſeinen Gefährten unter den Bauchzotten der Widder dem Kyklopen entrann. Sie wickeln ſich in Ochſenhäute, laſſen ſich ſo durch die Greifen vom Magnetberge forttragen und entfliehen dann. Sie finden eine unbewohnte Stadt, erleben bei den Schnäblern, d. h. bei Menſchen, welche ſtatt des Mundes einen Schnabel haben, ein Abenteuer mit einer ſchönen Prinzeſſin von Indien, welche ſie von der widrigen Hochzeit mit einem Schnäbler befreien, und thun ſich bei den Kranichmenſchen, Mohren und Pygmäen in Weisheit und Heldenthum hervor. Sie kommen bis Indien. Von hier, mit Reichthum und Ruhm gekrönt, umgeben von den wunderbaren Geſchöpfen, Mohren, Plattfüßlern, Rieſen, Zwergen, Elephanten u. ſ. w. kehren ſie nach Deutſchland zurück. Noch verweilt ſich der Herzog in Jeruſalem und hilft den Templern das heilige Grab vertheidigen. Seiner Mutter Adelheid giebt er durch einen Brief Nachricht von ſich und ſie wirkt die Verſöhnung mit ſeinem Vater für ihn aus. Er kommt um Weihnachten nach Bamberg, ſtellt ſeine mitgebrachten Wunderdinge zur Schau aus und erzählt den Eltern ſeine Abenteuer. — Dieſe Geſchichte exiſtirt in einem proſaiſchen Lateiniſchen Buche, aus deſſen Ueberſetzung unſer Volksbuch hervorgegangen iſt; ferner in einer Bearbeitung in Lateiniſchen Hexametern durch einen Sächſiſchen Geiſtlichen Odo. In Deutſchen Verſen iſt ſie ſchon ſehr früh behandelt, unabhängig vom Lateiniſchen, wie wir es kennen, und dieſe Arbeit wurde noch einmal erneuet. Den Verfaſſer kennt man nicht, weder der älteren, noch der jüngeren Compoſition; Veldeck, den man lange dafür hielt, kann es nicht ſein. Die Kürze des Gedichtes iſt ſehr zu loben. — Das Intereſſe an demſelben iſt doppelt; der Kampf des Herzogs mit dem Vater iſt die eine, ſeine Abenteuer im Morgenlande die andere Seite. Beide beziehen ſich nicht auf einander. Jeder andere hätte dieſe eben ſo gut als Ernſt erleben können, allein nichts deſto weniger iſt gewiß dieſe Verknüpfung des Fremden und Heimiſchen der Reiz, welcher das Volk noch beſtändig an das Buch heranzieht. Freilich, ſollen ſich ſolche Wanderungen ächt poetiſch geſtalten, ſo müſſen ſie von der Eigenthümlichkeit des Reiſenden belebt werden. Die Wunderlichkeit der Gegenſtände an ſich bringt noch keine wahrhaft dichteriſche Wirkung hervor; im Gegentheil beſchäftigt ſie die Phantaſie und den Verſtand vorzugsweiſe: ſie muß ſich auch noch in die Natur des anſchauenden Gemüthes zurückwenden, wenn ſie genügen will. Byron hat in Harolds Pilgerfahrt gezeigt, wie Natur und Geſchichte in dieſer Form des reinen Phänomens wirklich poetiſch behandelt werden können. Da hebt ſich der Buſen ſo ſehnſüchtig im dunkelſchattigen Spanien, da fühlt man ſich angezogen von den Sitten der Albaneſen, da lächelt der heitere Zauber der Griechiſchen Natur und Vorwelt, da ſieht man in Florenz das Stürmen der Demokratie; Venedig ruht über den grünen Meereswellen als die geheimnißvolle Sphinx der neuen Zeit, welche dem Abendländiſchen Leben das Orientaliſche verſchmolzen hat; die Gletſcher blinken, der Rhein wogt, der Dichter begrüßt von ihm aus ſeine geliebte Heimath wieder! —

Die Geſchichte des Herzogs Heinrich von Braunſchweig, welche wir in einer ausführlichen Bearbeitung des funfzehnten Jahrhunderts durch Michael Wiſſenher haben, iſt in Bezug auf die Entführung durch die Greifen dieſelbe mit dem Herzog Heinrich. Dagegen hat ſie durch die Trennung Heinrichs von ſeiner Frau, durch die wunderbare Wiedervereinigung mit ihr, als ſie ſich gerade vermählen will, durch die Treue des Löwen, den er vom Tode befreiet, durch ſeinen Bund mit dem Teufel und durch den Spott über ihn ganz eigenthümliche Elemente. — Die Romanzen von Thedel von Walmoden haben hierin viel Aehnliches. — Mehre Gedichte, welche unter der Kategorie des hiſtoriſchen Epos aufgeführt zu werden pflegen, ſind noch zu unbekannt, als daß ſich mit Beſtimmtheit von ihnen etwas ſagen ließe. — Gottfrid von Bouillon z. B. den man Wolfram von Eſchenbach zuſchrieb, hat ſich in die Geſchichte des Landgrafen Ludwig von Thüringen verwandelt, deren Verfaſſer wir nicht kennen. Nur Wilhelms von Orleans Geſchichte, die wahrſcheinlich auf der von Wilhelm dem Eroberer beruht, iſt bekannter, und wurde von Rudolf von Montfort geſchrieben.

Die poetiſchen Chroniken ſind das Ende, worin das hiſtoriſche Epos ſich verläuft. In ihnen iſt die Poeſie nicht mehr Zweck, wie in der epiſchen Anſchauung des Lebens, ſondern hier wird ſie zum Mittel, das Geſchehene zu Nutz und Frommen zu überliefern. Die Verſe waren daher eine dem Inhalt unangemeſſene Form. Die politiſchen Verhältniſſe wurden verwickelter und forderten eine ſchärfere Selbſtbeobachtung, um ſich im ſchwankenden Spiel des Verluſtes und Gewinnes das Recht ſeiner Stellung und den Genuß deſſelben ungeſchmälert zu erhalten, und ſeine Intereſſen beſtändig im Zuſammenhang des Ganzen zu faſſen. So kam es, daß um der Sicherheit willen an den meiſten Orten die Geſetze des Herkommens in geſchriebene umgewandelt wurden, daß Klöſter, Orden, Städte und Fürſten ihre Geſchichte ſchreiben ließen, daß das rechtliche und politiſche Handeln die Momente ſeiner Entwickelung immer mehr in Urkunden verzeichnete, um die Willkur unmöglich zu machen. In ſolcher Geſchaftigkeit ſtand die Schönheit und Anmuth der Darſtellung zunächſt nach, denn im Drang um das Gewiſſe wird die Form der Gewißheit in Bezug auf ihren Ausdruck das Zufällige; es kommt dem Bewußtſein in dieſer Gegenwart nicht mehr auf das Geweſene oder einſt möglicher Weiſe Seiende, und nicht auf die vielfältigen Geſtalten der Erſcheinung, ſondern auf die Sache an, in welcher es ſich ſelbſt weiß und durch welche es auch in der Welt eine beſtimmte Geltung hat. Die Reflexion des Praktiſchen tritt hier untilgbar ein. So ſchrieb jener Enenkel ein Fürſtenbuch von Steier und Oeſtreich; ſo jener Ottokar die Geſchichte der Kaiſer vom Erlöſchen der Hohenſtaufen bis zur Krönung Heinrichs VII; ſo überſetzte der Capellan Jeroſchin die Geſchichte des Deutſchen Ordens aus dem Lateiniſchen des Peter von Duisburg; ſo entſtanden der Sachſen- und Schwabenſpiegel u. ſ. f.

Allerdings iſt in den Reimchroniken die Darſtellung oft recht gut und Ottokar iſt ausgezeichnet in ſeiner Diction, aber man fühlt doch, daß es auf das Erkennen, nicht auf das Schauen, auf den Stoff, nicht auf die Form ankommt. Dies Streben nach Ausmittelung und Feſthaltung des Wirklichen kehrt ſich nach und nach gegen das Wunderbare, wie gegen die künſtliche Form, und der Verſtand wird der Vater der Proſa. Wie die didaktiſche Poeſie durch Reflexion die philoſophiſche, ſo vermittelt die Reimchronik durch ihr Bemühen um Treue und Wahrheit die hiſtoriſche Proſa. Daß ſie Anfangs noch ohne recht organiſche Structur und von Sage und Poeſie durchmiſcht iſt, liegt in der Natur des Ueberganges und Anfanges. Die ächte philoſophiſche Proſa erſcheint bei uns mit Tauler und die ächte hiſtoriſche gleichzeitig mit Jacob von Königshoven, der am Ende des vierzehnten Jahrhundert in einer ſehr körnigen und gefügen Sprache die Geſchichte der Stadt Straßburg in chronologiſcher Folge ſchrieb und in ihr mit der Geſchichte der Welt von Adam her anfing. Dieſe Chronik wurde die Grundlage einer Menge anderer am Oberrhein und an der Oberdonau, indem viele Städte die allgemeine vortreffliche Einleitung ſo weit aufnahmen, bis wo ſie von deren Geſchichte abwichen, dann ihren beſonderen Antheil hinzufügten und von 1386 an ganz ſelbſtſtändig fortſchrieben. Außer dieſer Chronik gibt es noch hunderte von anderen Städten, welche ſich der Erinnerung und der Ehre der Wirklichkeit werth achteten. Die Klarheit, in welcher das Bewußtſein durch die Bildung des Bürgerthums, der Städte, Univerſitäten, Corporationen aller Art, zu leben anfing, und die Selbſtſtändigkeit, deren es ſich erfreuete, hoben die epiſche Poeſie auf den Standpunct, als Dichtung genoſſen zu werden, ohne in der Sage die Erinnerung der Vergangenheit ſuchen zu wollen. Das Trübe, was die Sage mit ſich führt, löſchte nun in der proſaiſchen Form aus, welche mit dem unmittelbaren Leben mehr befreundet war. Dieſe Geſtalt des Epiſchen iſt das Volksbuch.

C.

Das Volksbuch.

In der Richtung der Poeſie, welche wir das reine Epos genannt haben, bemerkten wir den Unterſchied des Beſonderen und Allgemeinen ſehr deutlich, indem das Eigenthum des Volkes ſich beſtimmt von dem unterſchied, was urſprünglich der Kirche oder einer mehr gelehrten Ueberlieferung angehörte, was daher erſt durch die Hände einer Menge von Einzelnen hindurchgehen mußte, bevor es in dem allgemeinen Bewußtſein ſich bleibend angeſiedelt hatte. Im hiſtoriſchen Epos war die Bewegung eine umgekehrte. Von dem Allgemeinen, von der Geſchichte der Welt, gingen wir in die beſondere Geſchichte des Deutſchen Volkes über und lernten, wie in der Theilnahme und Beobachtung des particulären Schickſals die nicht verbürgte alte Sage, wie in der Geſchichtſchreibung die Dichtung des heimiſchen Epos verſchwand.

Auf dieſem Punct treten nun die Volksbücher hervor, welche ſich im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert bildeten und die Bevorwortung des Romanes ſind, der in der modernen Welt die Stelle einnimmt, welche im Mittelalter das Epos inne hatte. Auf der einen Seite haben wir ſie als den Schluß der epiſchen Literatur unſeres Mittelalters, auf der anderen, eben weil ſie ſchließen, als den Uebergang in unſer Bewußtſein anzuſehen. Wie unvollkommen daher ihre Geſtalt im Einzelnen oft ſein mag, ſo haben ſie doch eine große Kraft in ſich verſammelt, durch welche ſie ſich einer allgemeinen Theilnahme erfreuen; das lange Beſtehen einer Sage und Dichtung iſt in vielfacher Hinſicht allerdings ein äußerer Maaßſtab für ihre innere Tüchtigkeit, und, wo wir ein ſo dauerhaftes Leben antreffen, drängt ſich ſogleich die Annahme einer tiefen Nothwendigkeit deſſelben auf und kann die Verwerfung erſt nach der reiflichſten Prüfung eintreten. Der Eigenſinn der Völker iſt nicht mit dem von Individuen zu verwechſeln und ihre Anhänglichkeit kann nicht Jahrhunderte hindurch dem Grundloſen und Schlechten fröhnen; daher haben wir in den Volksbüchern einen großen Sinn zu verehren. Die großen Meiſter, welche auf dem Bruch der alten und neuen Zeit ſtehen, Hans Sachs in der Mitte und nach ihm im Süden Calderon und im Norden Shakeſpeare, haben dieſe Sagen wohl gekannt, geliebt und nicht ſelten verewigt. Und in jener Epoche unſeres Volkes, wo in den höheren Ständen eine Langeweile am Vornehmen, an der Dummheit und Stummheit des gelehrten Pedantismus, ein Ekel an der Seichtigkeit der herrſchenden Intereſſen ausgebrochen war, ſtrahlten die unſcheinbaren Volksbücher einen erquickenden Schein in das ſchaal gewordene Daſein, was ſich von ſich ſelbſt ſehnſüchtig wegwandte. Zunächſt ſtieg es in ſich ſelbſt, der Macht der eigenen Phantaſie, der eigenen Welterfahrung, des eigenen Gefühls und Geſchmackes ſich anvertrauend. Aber bald befreundete ſich dieſe ſtürmiſche Genialität mit der Poeſie, welche in den unteren Claſſen des Volkes lebte. Da wurden noch die alten Mährchen erzählt, da ſang man noch die alten Lieder, da rauſchten noch die wunderbaren Sagen von einer fernen und reichen Vergangenheit. Jene Sehnſucht nach Leben, jene jugendliche, nach Fülle, Kraft und ergreifender Anſchauung ſtrebende Begeiſterung fand hier eine Gallerie von Bildern und ein Syſtem von poetiſchen Vorſtellungen und Empfindungen, welche in ihrem gediegenen Gehalt und in ihrer ſtraffen Form ſie überraſchte und unaufhaltſam an ſich zog. Der Mahler Müller, Göthe, Klinger, Brentano, Arnim u. a. tauchten in dieſen Bethesdateich nieder und tranken aus ihm blühendes Leben. Die vergreiſ'te Poeſie ward wieder jung, ward wieder zum Mädchen, was aus der Fremde kam und doch einem jeden Herzen ſo bekannt und vertraut war. Tiek beſonders hat ſich den unſterblichen Ruhm einer Verjüngung dieſer Welt erworben. Die Meluſine und Magelone, den Octavianus und die Genovefa, die Heymonskinder und Lalenbürger, den getreuen Eckart und den Tannhäuſer, den Blaubart und Fortunat u. a. hat er wieder erweckt und beſtätigt.

Wir müſſen alſo anerkennen, daß in dieſen Büchern ſich unvergängliche Geſtalten des menſchlichen Gemüthes verſammelt haben, welche ſeiner Geſchichte unveräußerlich geworden ſind. Das Volk, durchdrungen von der Kraft des Weltgeiſtes, iſt ſelbſt die Macht der Entſcheidung, und die Stimme über den Werth und Unwerth der Poeſie gehört nicht mehr einem beſonderen Stande an. Mit der Univerſalität, welche dem Bewußtſein des Volkes zu Theil geworden war, trifft die Begünſtigung des Buchdruckes wunderbar zuſammen, indem er einen ſo allgemeinen Verkehr der Völker unter einander erregte, wie er bis zu dieſer Erfindung hin unmöglich war, ſo daß es nun nicht blos mehr eine Deutſche, Italieniſche, Franzöſiſche Literatur gab, ſondern ſo, daß eine ſchlechthin Europäiſche begann. Um den Druck der Volksbücher machten ſich bei uns beſonders Cöln und Nürnberg, Augsburg und Straßburg verdient.

Dem Buchdruck als dem Medium der Verbreitung aller geiſtigen Producte gegenüber ſind die Reiſen als ein ſehr wichtiges Moment dieſer Bewegung zu betrachten, was zugleich eine poetiſche Form hat. Zunächſt haben ſie noch den Charakter, welchen wir im Herzog Ernſt kennen lernten, indem ſich die Neugier um die Seltſamkeit des Ausländiſchen bemüht, wie eben Ernſt ſelbſt ein vielgeleſenes Volksbuch iſt, mit welchem ſich der Herzog Heinrich von Braunſchweig zuſammengeſellt hat. Das Volk will mit Recht von der Ferne nicht das, was es bei ſich findet, ſondern ein ganz Anderes, was es an ſeinen heimathlichen Boden nur mit ſchwachen Fäden anknüpfen kann; ſonſt würde es um die Freude des Erſtaunens kommen. Das Reiſebuch ſcheint ganz proſaiſch, mit dem Anſehen des treueſten Berichtes über die Wirklichkeit. Der Faden iſt hier nur die Perſon des Reiſenden, welcher die wahrgenommenen Dinge in ſich reflectirt und ſo das Aggregat der verſchiedenſten Beobachtungen äußerlich zuſammenhält. Im romantiſchen Epos war dieſer Verſtand erſt im Werden, allein ſeit dem dreizehnten Jahrhundert wurden die Reiſen immer häufiger, je mehr der allgemeine kriegeriſche Conflict des Orients und Occidents erloſch. Marco Polo, Mandeville, Pietro della Valle, dieſer romantiſche Pilger, deſſen liebe Leiche Maani unvergeſſen bleibt, u. a. drangen tiefer, als es zuvor geſchehen war, in Aſien mit der Abſicht ſeiner Erkenntniß ein. Je weniger jetzt nach Jeruſalem gepilgert ward, je mehr regte ſich das Bedürfniß, die Anſchauung des heiligen Landes in Europa auf vermittelte Weiſe zu haben. Dieſer natürliche Trieb des gläubigen Bewußtſeins ward der Träger ſolcher Reiſebeſchreibungen, an denen ſich ſehr bald eine doppelte Richtung unterſcheidet. — In der früheren Zeit nämlich haftet das Intereſſe vorzugsweiſe an Paläſtina und an dem Theil Arabiens, welcher durch den Zug der Juden in ſeiner Wüſte Bedeutung empfangen hatte, indem man das rothe Meer, den Sinai und Horeb, kennen lernen wollte. Der Mittelpunct der Anſchauung ſelbſt war Jeruſalem, weil hier die chriſtliche Religion ihre Geburtsſtätte gefeiert hat. Hier ſind die heiligen Quellen und Teiche, hier iſt der Bach Kedron, der Oelberg, Tempelberg, der von Gottes Blut getränkte Boden Golgatha's, genug alle Orte, mit denen unſer kirch-

kirchlicher Glaube einen Verband hat. Noch jetzt wird das Gemüth, in jenen Gegenden verweilend, gewaltſam in die Tage zurückgedrängt, wo jene unſterbliche Geſchichte auf jenen Stätten ſich begeben hat, und neuere Reiſende haben durchaus dieſe Empfindung gehabt: Chateaubriand wie Sievers ſind tief vom Zauber dieſes unmittelbaren Eindrucks durchdrungen. Dieſe Richtung hat dem Volk hauptſächlich das Reiſebuch des Doctors und Engländiſchen Ritters von Mandeville erfüllt, welcher dreizehnhundert zwei und ſiebzig zu Lüttich ſtarb. Schon vor ihm war Marco Polo im Orient geweſen und am Schluß des dreizehnten Jahrhunderts nach Venedig zurückgekommen. Montevilla ſcheint ſein Buch gekannt und Manches aus demſelben benutzt zu haben. Der mittelaltriſche Mangel an Kritik iſt bei ihm charakteriſtiſch. Er verhält ſich ohne Urtheil nur receptiv, ſieht und hört und berichtet von dem Erfahrenen ohne die geringſte Unterſcheidung des Wahren und Wahrſcheinlichen. Jedoch ſoll das Lateiniſche Original reiner ſein, als unſer wirres Volksbuch, was von der Ueberſetzung ausgegangen iſt, die ein Lothringer Domherr zu Metz, Otto von Diemeringen, verfertigte. Das heilige Land und der Prieſter Johannes beſchäftigen den Reiſenden ſehr viel. Man muß ſich hierbei erinnern, daß Dſchingiskhan im dreizehnten Jahrhundert faſt das ganze Aſien vereinte, um das Intereſſe zu würdigen, was damals an den Aſiatiſchen Khanen genommen wurde und was bei Marco Polo unſtreitig den Kern ausmacht. Montevilla hat viel Richtiges, allein, wie in den alten Friſiſchen Rechtsbüchern die Verſe ſich zwiſchen die Proſa drängen, ſo laufen bei ihm überall Sagen und Mährchen mit ein, von denen manche höchſt eigenthümlich ſind. Eine ſtreift an die Vampyrſage an. Auf einer Inſel Sithalien zwiſchen Cypern und Rhodus liebt ein Jüngling ein ſchönes Mädchen. Sie ſtirbt. Er bricht das Grab auf und feiert mit der Todten das Hochzeitfeſt. Nach neun Monden erſchallt ihm eine drohende Stimme, er ſolle das Grab wieder öffnen, um die Frucht, die von ihm gekommen, zu ſehen. Er thut es. Da erhebt ſich ein gräßlich Haupt aus der Gruft, blickt über Inſel und Stadt — und beide verſinken in den Abgrund des Meeres. — Lieblich iſt die Legende von der Entſtehung der Roſen. Ein unſchuldiges Mädchen ſoll mit dem Feuertode beſtraft werden, als wenn ſie durch Buhlſchaft ihre Keuſchheit eingebüßt hätte. Sie betet inbrünſtig zu dem allwiſſenden und allmächtigen Gott. Da werden die brennenden Dornen zu rothen Roſen und, die noch nicht angeglimmt ſind, ſchlagen als Bäumchen in die Erde und werden zu weißen. Dies ſind die erſten Roſen geweſen.

Neben dieſem Ziel der Reiſen in Paläſtina und Mittelaſien entfaltet ſich im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert ein anderer Zug. Die Türken hatten ſich in Europa feſtgeſetzt; die Europäer waren in die mannigfachſten Verhältniſſe zu ihnen gekommen; von Italien und Frankreich aus fing der Verſtand die Herrſchaft zu erwerben an. Wir ſehen ſich daher die Neugier entſpinnen, hinter die Geheimniſſe der Osmanen zu dringen, und es ward Aufgabe der Reiſenden, die inneren

Einrichtungen und Sitten derſelben kennen zu lernen. Zweierlei ſtand darin voran, die Moſchee zu Mekkah und Medinah als das Jeruſalem der Türken und des Großſultans Serail als der Himmel der Erde, als eine Verkörperung deſſen, was Mahomed den Seinen im Paradieſe verſprochen hat. Die Sorglichkeit, womit die Mahomedaner das Grab des Propheten vor den Ungläubigen, und die Weiber vor jedem Nichteigenthümer hüten, die Mauern, welche ſie um dieſe wälzen, die Schaaren der Verſchnittenen, welche ihnen dienen, das Syſtem der Ueppigkeiten eines Harems ſelbſt, das wollte man im Detail wiſſen und der vielgeleſene und vielüberſetzte Franzöſiſche Goldſchmidt Tavernier hat ſehr treue Schilderungen davon gegeben.

Die Reiſebeſchreibungen vervielfältigten ſich von Tag zu Tag, und durch den Nutzen erweckt, ſah man ſie mit kritiſchem Auge an. Afrika's Umſchiffung und Amerika's Entdeckung hob die einſeitige Richtung nach dem Orient auf und eröffnete auch nach Abend zu eine unbegrenzte Ferne für die Kühnheit ſchwärmeriſcher Abenteuer. Der Traum von einer glückſeligen Inſel im ſtillen Ocean wuchs wie ein paraſitiſcher Banianenbaum, der ſeine Aeſte von Ort zu Ort immer wieder als Wurzeln einſchlägt. Jedes Volk ſchuf ſich ſeine Robinſonade. Der aufſtrebende Trieb der Zeit, von den überlieferten Formen der zähen Vergangenheit ſich loszumachen und mit wiedergeborener Beſinnung in einem weichen, nachgiebigen Element ganz von vorn anzufangen und aus der Idee einen Staat zu erzeugen —

ſpiegelte ſich im Leben eines Schiffbrüchigen, der, von aller Verbindung mit ſeinem vorigen geſchichtlichen Daſein losgetrennt, auf ein bequemes Land geſchleudert wird, was res nullius, rein aus ſich ein behagliches, hübſch geordnetes Staatchen in weiſer Oekonomie, von gehörigen Glücksfällen unterſtützt, herausbrachte. Robinſon iſt die Idee aller Coloniſation und zugleich ein heiteres Miniaturbild eben Deſſelben, was in der jüngſten Revolution die Völker Europa's durchrüttelt hat. Nach Amerika's Enthüllung, wo noch der Untergang großer und blühender Reiche der Geſchichte ein erhabenes Schauſpiel bot, folgte zuletzt das arkadiſch ſcheinende Leben der Südſeeinſeln, deren Gemiſch von Tändelei und Grauſamkeit jetzt durch das Chriſtenthum bezwungen wird. Hier wehete noch, beſonders durch den Tod des Entdeckers, ein poetiſcher Hauch. Aber über Afrika und den Nordpol herrſcht kein ſolches Geſchick. Die Expedition von Parry und Roß ſo gut, wie die Reiſen von Lichtenſtein und Campbell, Hartmann und Burkhard, Mungo Park und Belzoni, ſind vom tiefſten Verſtand der Empirie durchdrungen, und nur die großen Binnenmärkte des ungeheuren Landes, das goldreiche Tombuktu, der ſeeartige Nigerſtrom, überhaupt das Innere ſind noch von der verſinkenden Sonne des Geheimniſſes angeſtrahlt. Hier lebt noch die Iſis, deren Schleier Niemand gelüftet hat, und ſind alle Küſtenſtriche Afrika's in Beziehung auf dieſe Mitte der Sphinx vergleichbar, deren menſchlicher Vorderleib ſich hinten in den Löwenleib ausſtreckt.

Man verzeihe dieſe Digreſſion, welche uns am meiſten geeignet ſchien, den freiern Sinn anzudeuten, der im Durchbruch des Mittelalters zur neuen Zeit ſich entwickelte, und die wirkliche Welt aufſchloß, welche das Trübe und Magiſche nicht mehr an ſich leiden mag. Das weltliche Bewußtſein weiß von nun an ſehr wohl, daß die Sage und Poeſie nicht Wirklichkeit im gewöhnlichen Sinn des Wortes enthalten. Die ſelbſtbewußte Gegenwart tritt klar heraus und die Poeſie wird damit freier, weil das Eigenthümliche der Phantaſie unvermiſcht mit anderen Beziehungen erkannt wird. Wie ſelig abgeſchiedene Geiſter, die in unvergänglicher Liebe mit den Menſchen ſich beſprechen, umſtehen die Sagen und Dichtungen nun den Tumult des Tages und greifen geheimnißvoll in die Strenge ſeiner offenbaren Verhältniſſe ein. Dieſer Standpunct iſt in den Volksbüchern ſichtbar, bei deren Betrachtung wir auf die poetiſchen ſehen und diejenigen, welche im Dienſt der Andacht ſtehen oder welche noch fortwährend, der Aufklärung der Regierung und Spürkraft der Polizei zum Trotz, den Aberglauben der Zauberei als Wetter- und Arzneibüchlein, als Traum- und Lotto- und Punktirdeutungen, als Geiſterbeſchwörungen u. ſ. w. vererben, ausſchließen, weil die Religion in dieſer Geſtalt, wie auch die Magie, den Zauber des Lebens, den Samen des Wirkens, die Geſtalt der Zukunft in die Gewalt des Willens zu bekommen, höchſtens materiell, nicht auch formell Poeſie enthalten.

Innerlich kann man an unſeren Volksbüchern drei Richtungen unterſcheiden, eine ſentimentale, komiſche und tragiſche. Das Sentimentale iſt ganz univerſell und hier noch nicht dem Naiven entgegengeſetzt, wie ſpäterhin, wo das Gefühl ſich bewußt wird, ſeine Unſchuld und das Glück derſelben eingebüßt zu haben und deswegen die Unbefangenheit der Natur mit wehmüthigem und ſehnſüchtigem Auge betrachtet. Vielmehr iſt hier das Sentimentale noch ſelbſt naiv. Es iſt die Empfindung in ihrem unverſtellten und freien Leben, wie ſie ſich als Glaube und Liebe, Tapferkeit und Ehre ungekünſtelt erzeugt. Die Verſöhnung des Lebens mit ſich ſelbſt auf einer jeden ſeiner Stuffen läßt das Sentimentale bald in das Tragiſche, bald in das Komiſche, und das Komiſche wiederum in's Tragiſche, das Tragiſche in's Komiſche übergehen. Dieſe ſchöne Verſchmelzung voll unendlichen Reizes hat erſt die romantiſche Poeſie zu erzeugen vermocht. Die äußere Darſtellung der Volksbücher iſt eine tüchtige Proſa, der jedoch oft noch Rundung des Styles fehlt. Bei uns Deutſchen iſt nur ein einziger Roman, der Wigalois, aus dem Deutſchen Gedicht in Proſa übergetragen; die anderen Romane ſind entweder, wie der Octavianus, aus dem Franzöſiſchen frei überſetzt, oder ſie ſind freie Productionen, wie die Lalenbürger.

Nicht die alten rein tragiſchen Sagen unſeres Volkes, oder die myſtiſche Sage des Grals, deren Inhalt zu apart geweſen wäre, ſondern die allgemein menſchlichen und verſtändlichen Geſchichten erneueten ſich in den ſentimentalen Volksbüchern. Von unſerer heimiſchen Sage iſt darin nichts übrig, als das Volksbuch vom Hörnen Sigfrid. Seine Entſtehung liegt im

Dunkel, denn der Zuſatz auf dem Titel, daß es aus dem Franzöſiſchen überſetzt ſei, iſt offenbar nur des Prunkes wegen in der Meinung da, dem Buch dadurch ein höheres Anſehen zu geben. Der Inhalt umfaßt Sigfrids ganze Geſchichte. Er iſt beim Schmidt in der Lehre, zerſchmettert den Ambos, erſchlägt den Drachen, badet ſich in ſeinem Blut, wird hörnen, beſiegt den Zwergkönig Egwald, den Rieſen Wolfgrambär (der hier für Kuperan ſteht), und kommt ſo zur ſchönen Florigunde, Tochter des Königs Gilbaldus von Worms, dem ſie von einem Drachen nach dem Drachenſtein in den Vogeſen entführt war. Dieſer Drache iſt ein verwünſchter Prinz und ſoll nach fünf Jahren ſeine menſchliche Geſtalt auf einem Oſtertag wieder annehmen. Während Sigfrid bei Florigunde ſitzt, kommt der Drache und beginnt einen ſchrecklichen Kampf. Sigfrid ſiegt, nimmt den in der Berghöle gefundenen Schatz auf dem Pferde mit ſich fort und zieht mit Florigunde zu ihren Eltern nach Worms. Zur Hochzeitfeier wird hier ein herrliches Turnier gehalten, bei welchem Florigunde's Brüder, Ehrhardt, Hagenwald und Walbert, ſich über Sigfrids ſie bei weitem überglänzende Tapferkeit und Zierlichkeit ſo ärgern, daß ſie aus Neid ſeinen Mord beſchließen, welchen Hagenwald im Ockerwalde auch wirklich vollführt, indem er Sigfriden an einem Quell ein Rappier durch die verwundbare Stelle ſtößt. Seine Wittwe eilt zu ihrem Schwiegervater, dem König Sieghardus in den Niederlanden und ein Rachekrieg hebt an, in welchem alle Mörder umkommen. Hagenwald ſtirbt von der Hand eines elenden Soldaten Zivilles. Auf Sigfrids Sohn, Löwhardus, wird ſchließlich als auf den Helden eines beſonderen Romans hingewieſen. — Schon aus dieſer Skizze kann man ſehen, wie ſehr hier das Tragiſche der alten Sage verwiſcht iſt. Dagegen iſt im Verhältniß Sigfrids zu Florigunde eine plumpe Sentimentalität ſichtbar, und beſonders iſt das Komiſche mit Glück hervorgehoben. Schon Sigfrids Streit mit Egwald und Wolfgrambär hat eine ſolche Farbe, aber hauptſächlich iſt dies der Fall im Kampf des feigen Soldaten Zivilles mit dem eben ſo tapfern Bauer Jorcus, welcher Sigfrids und Florigunda's Hochzeit als luſtige Parodie des ritterlichen Turniers verziert. Jedem dieſer edlen Helden hat man aufgebunden, daß ſein Gegner ſich ſchon vor einem bloßen Schwert in die Erde verkrieche, weshalb jeder ein wenig Muth hat. So bringen ſich die lumpigen Seelen ohne Noth in die größte Angſt und machen damit den Zuſchauern vielen Spaß. Von Attila, Brunhild und den Nibelungen iſt keine Spur, allein gerade durch Sigfrids Derbheit und durch dieſe gut erzählten Witze hat ſich das Buch bleibende Liebe des Volkes erworben.

Aehnlicher Zuneigung haben ſich die Geſchichten aus dem Karolingiſchen Sagenkreiſe zu erfreuen gehabt, die Heymonskinder, Fierabras und der Kaiſer Octavianus. Die tragiſche Roncevalſchlacht geſtaltete ſich nicht zum Volksbuch. In dieſen von Frankreich überkommenen Romanen ſind Erweiterungen des Kreiſes rückwärts und vorwärts verſucht, ohne jedoch das Princip ſelbſt zu verändern. Der Octavianus geht in die Zeit vor Karl dem

Großen zurück, wo Dagobert die Fränkiſche Monarchie vereint hatte; nach den Karolingern treten die Capetinger auf und dies iſt in einem Roman, Hug Schapler, der Inhalt. Die Heymonskinder haben wir oben bereits charakteriſirt. Der ſittliche Geiſt war das Belebende des Ganzen. Die Saracenen traten nicht gerade als Ungläubige auf und die Selbſtſtändigkeit der Empfindung als ſchwärmeriſche Liebe war gar nicht da. Beide Beſtimmungen ſind im Fierabras enthalten. Dieſer ſehr gut geſchriebene Roman, deſſen Fabel auch dem Calderonſchen Drama, die Brücke zu Mantible, zum Grunde liegt, beſteht eigentlich aus zwei Parthieen. Die erſte erzählt, wie der Rieſe Fierabras, der König von Jeruſalem, nach Paris geritten kommt und, wie weiland Goliath, die Fränkiſchen Helden mit Schimpfworten zum Kampf herausfordert. Olivier beſteht ihn in einem weitläufigen Gefecht und zwingt ihn zur Annahme des chriſtlichen Glaubens. Dieſer Zweikampf iſt gleichſam ein Bild der folgenden großen Kämpfe Karls und ſeiner Barone gegen die Saracenen. Hier verſammelt ſich das Hauptintereſſe um die Schweſter des Fierabras, um die ſchöne Floripes, die Tochter des Ammirals, welche den Gui von Burgundien liebt und die Chriſten deswegen bei der Eroberung des gewaltigen Thurms und ſonſt unterſtützt. Nach vielen Fährlichkeiten, in denen auch der Galgen ſeine effectvolle Rolle ſpielt, ſiegen die Chriſten; Floripes wird getauft, ihrem Geliebten vermählt und Fierabras einer der tapferſten Kämpfer für den chriſtlichen Glauben. — Nirgend iſt der Gegenſatz des Islam und des Chriſtenthums breiter und heftiger ausgeſprochen, als in dieſem Roman, beſonders im Zweikampf Oliviers mit Fierabras, wo auch der durch Don Quixote's unſterblichen Begleiter ſo berühmt gewordene Balſam einen großen Platz einnimmt. Sogar Kritik der Reliquien durch Wunder findet ſich hier, indem Karl der Große und Turpin die Aechtheit der Dornenkrone des Erlöſers und der Nägel, womit er an das Kreuz genagelt worden, dadurch prüfen, daß ſie dieſelben in die Luft werfen, wo ſie ohne Unterlage ſchweben bleiben. Aber neben dieſer kirchlichen Geſinnung tritt die weltliche nicht weniger hervor. Zwar werden lange Gebete nicht unterlaſſen, aber Karl gelobt auch, wenn Gott ſeinen Olivier nicht ſiegen laſſe, wolle er alle Klöſter und Kirchen ſeines Landes zerſtören, und als Floripes zum Bad der Taufe entkleidet wird, erweckt ihre Schönheit im alten Könige lüſterne Wünſche. — Noch mehr, als im Fierabras, tritt die Liebe im Octavianus hervor, der in der Mitte des ſechszehnten Jahrhunderts durch Wilhelm Salzmann zu uns Deutſchen aus dem Franzöſiſchen überging und eines der vielgeleſenſten Volksbücher ward. Der Römiſche Kaiſer Octavianus wird durch Anſtiften ſeiner böswilligen Mutter gegen ſeine Gemahlin eingenommen. Durch die Niedrigkeit eines Hofmanns Biren weiß ſie den Schein zu erwecken, als ob Felicitas im Ehebruch lebe und ſo die Verſtoßung der Kaiſerin zu bewirken, die erſt ſogar verbrannt werden ſoll. Mit ihren beiden neugebornen Kindern wandert ſie aus und ſchläft ermattet in einem Walde bei einem Brunnen ein, wo ein Affe kommt und eines der Kinder wegnimmt. Beim Erwachen findet die unglückliche Felicitas nur eines, pilgert weinend damit weiter und findet in Jeruſalem eine tröſtliche Freiſtatt, wo ihr Sohn Lion eine ritterliche Erziehung genießt. Das eigentliche Intereſſe aber zieht der geraubte Sohn an ſich. Ein Ritter kämpft ihn dem Affen ab; ihm nehmen es Räuber; von dieſen kauft es ein frommer Pilger Clemens und nimmt es ſeiner Frau mit nach Paris. Der Widerſpruch zwiſchen dem angeborenen königlichen Sinn des jungen Florens und der Enge der bürgerlichen Verhältniſſe ſeiner Pflegeeltern ſind das Eigenthümlichſte und Schönſte des ganzen Romans. Wir haben ſchon früher bemerkt, daß der Held oft nicht um ſeinen Urſprung weiß und deswegen, was er iſt, nur um ſo reiner, ganz naiv und aus innerem Drange darſtellt. Florens, da er erwachſen, ſoll nach der Willensmeinung des alten Clemens, ein Fleiſcher werden, vertauſcht aber zwei Ochſen, die ihm zur Schlachtbank zu führen, anvertrauet ſind, um einen Sperber. Der Pflegevater in Verlegenheit, wozu er die ſtarken Gliedmaßen des jungen Menſchen beſtimmen ſolle, macht ihn nun zum Bedienten ſeines Sohns, eines Kaufmanns. Allein für das Geld, was Florens ihm zur Wechſelbank bringen ſoll, kauft er unterwegs einen wilden Hengſt und reitet ihn, als hätte er die Kunſt auf das Gründlichſte gelernt. Die Vorwürfe des Alten laſſen ihn kalt und er iſt nun einzig mit Abwartung ſeines Roſſes beſchäftigt. Da entſpinnt ſich ein Krieg zwiſchen dem Könige Dagebert und den Saracenen, welche mit einem unermeßlichen Heer vor Paris rücken. Ihr Rieſenkönig fordert die Franzoſen heraus. Florens läßt ſeinem Vater keine Ruhe, ihm eine alte verroſtete Rüſtung anzulegen, reitet zum Stadtther hinaus, und beſiegt ſeinen furchtbaren Gegner nach einem ſchweren Kampf. Bei dieſer Gelegenheit erblickt er des Sultans von Babylon Tochter, die unvergleichlich ſchöne Marcebille, und wird ſich nun durch die Liebe in ſeinem Weſen völlig klar. Der König von Frankreich ſchlägt ihn für ſeine tapfere That zum Ritter und Florens offenbart das herrlichſte Talent zum Abenteuern, beſonders wie er ſeine Geliebte zu entführen verſucht. Marcebille erſcheint zwar in der Form Orientaliſch, zeigt aber Abendländiſche Gemüthlichkeit, welche in dieſem Gegenſchein gegen die Pracht und Steifheit des Aeußeren ſich lieblich hervorhebt, z. B. in den Neckereien mit Florens, wie Leides er ihr mit dem Tod ihres Bewerbers, des Rieſenkönigs, gethan, und wie ſie ſich im Angeſicht des Sultans auf das Beſte mit ihrem Florens verſteht: ein für beide offenes Geheimniß. Auch der alte Clemens übt einen luſtigen Streich und entführet dem Sultan unter der Maske eines gelehrten Roßkenners das unſchätzbare Pferd Pontifer. — Hierauf eilt die Geſchichte zu Ende. Den bedrängten Franzoſen kommt Lion von Jeruſalem zu Hülfe. Der Sultan ſelbſt wird gefangen und Florens nebſt Octavianus, die in ſeine Gewalt gerathen waren, werden durch Austauſch befreiet. Florens wird endlich als des Kaiſers Sohn erkannt und von Dagobert zum König in England gekrönt; Marcebille getauft und ihm vermählt; die Kaiſerin mit dem Kaiſer ausgeſöhnt und Lion mit Roſamunde, einer Königstochter in Spanien, verheirathet. Dieſe letzteren Geſchichten gehören aber mehr zur äußeren Vollſtändigkeit des Ganzen, als daß in ihnen wirkliche Poeſie wäre.

Das Lebendige des Octavianus liegt nicht mehr in dem Gegenſatz des Königs gegen die Vaſallen, wie in den Heymonskindern, oder des Glaubens gegen den Unglauben, wie zum Theil im Fierabras, der dem Volk die Stelle der Rolandsſage vertritt, ſondern ganz nach dem Typus des Romans in der einzelnen Perſönlichkeit und deren Intereſſen, welche hier eben die Geſchichte des Florens in ſeiner Entwickelung zum Ritter und in ſeiner Liebe zur helden Saracenin befaßt. Die Geſchichten, welche ſich um dies Princip drehen, wurden zum Theil im Buch der Liebe verſammelt; der Lancelot, Galmy, Wigalois, Triſtan, Octavianus, Flos und Blancflos, die ſchöne Magelone u. a. traten darin zuſammen. Der Lancelot iſt nach dem Franzöſiſchen behandelt und kehrt vorzüglich ſeinen Ehebruch mit der Genievra heraus; der Triſtan iſt ebenfalls nach dem Franzöſiſchen gearbeitet und weicht vom Gottfridiſchen bedeutend ab; z. B. fehlt die zarte Jugendgeſchichte des Helden und die ſüße Vorgeſchichte ſeiner Eltern ganz; Triſtan erbittet ſich von ſeinem Vater Roß und Waffen, um in fremde Länder zu ziehen; auf die Neider und Spåher der Liebenden wird immer con amore geſchimpft u. ſ. w. Flos und Blanceflos iſt nach der Bearbeitung des Boccaccio mit gänzlicher Unkenntniß ſeines mythologiſchen Aufwandes übertragen u. ſ. w. Einige dieſer Romane haben auch Frauen zu Urhebern ihrer Deutſchen Geſtaltung z. B. Lother und Maller von Eliſabeth von Naſſau-Saarbrück, Pontus und Sidonia von Eleonore, Erzherzogin von Oeſtreich. Der letztere Roman, deſſen Begründung tief in alte Sagen hinabreicht, wie die Altengliſche von Hornkind und Maid Rimenild, iſt ſehr beliebt geweſen als ein Spiegel der adligen Tugend; das anſtändige Benehmen, das moraliſche Reflectiren und Theuerdankſche Idealiſiren ſchwächen jedoch das Poetiſche, was in der Geſchichte liegt, bedeutend.

Dagegen ſind mehre dieſer erotiſchen Geſchichten von der erſchütterndſten elegiſchen Kraft beſeelt; wir meinen die Meluſine, Magelone und Genovefa. Der Roman von der ſchönen Meluſine iſt durch den Schweizer Ringeltingen aus dem Franzöſiſchen zu uns übergegangen. Hier exiſtirte er zuerſt als ein großes Gedicht, was Jean d'Arras am Ende des vierzehnten Jahrhunderts componirte und was auf Acten der Familie der Grafen von Luſignan beruhte, welche dieſelbe über Meluſina geführt hatte. Sie war nämlich eine von den vier Töchtern des Königs Elinas von Albanien und der Fee Preſſine und vermählte ſich mit Raimondin, dem armen Sohn des Grafen von Foreſt, dem ſie das Schloß Luſineem in einer heiteren Waldung bauete und ihm viele Söhne gebar, welche mit Ausnahme eines einzigen ſämmtlich ein verrätheriſches Zeichen ihrer dämoniſchen Abkunft an ſich trugen. Hieraus ging das Geſchlecht der Grafen von Luſignan hervor und bildete ſich die weitverbreitete Sage von der weißen Frau. Meluſine war das ſchönſte Weib von blendender Farbe, mit der zarteſten Bruſt, mit köſtlichen Haaren und vom anmuthigſten Betragen. Aber immer am ſiebenten Tag war ſie durch einen Fluch verdammt, ſchlangenhafte Fiſchgeſtalt anzunehmen. Sie hielt ihrem Gemahl dieſe Verwandlung geheim und hatte ihm das Gelübde abgenommen, ihre Heimlichkeit nicht erſpähen zu wollen. Aufgehetzt von ſeinen Verwandten verletzt er dies Gebot, in deſſen Geſchichte die verbotene Frage wiederkehrt, die wir oben in der Sage des Lohengrin kennen gelernt haben. Er entdeckte ihre Syrenennatur und zwang dadurch das treue Weib, ſich von ihm zu ſcheiden und ſich, wie ihn dem, herzzerreißendſten Jammer hinzugeben. Meluſine ward nun die weiſſagende Botin groſen Unglücks in ihrem Geſchlecht und hat ſich Jahrhunderte hindurch gezeigt, um durch einen ſchmerzlichen Schrei die Unfälle ihrer Familie vorherzuverkünden. — Nodot löſ'te das Gedicht in Proſa auf und auf ſeiner Arbeit ruht die Deutſche, von uns Allen geliebte. Nimmermehr würde die Sage dieſe Liebe erworben, und ſich jetzt noch in mannigfachen Verjüngungen, wie im Donauweibchen, in Fouques lieblicher Undine u. a., erhalten haben, hätte ſich nicht ein verwandter Stoff bei uns vorgefunden. Aber wie wir ſahen, iſt der Glaube an Waſſerweiber oder Nixen bei uns uralt und mit Beſtimmtheit läßt ſich die Meluſine in unſerer heimiſchen Sage vom Ritter Staufenberg und der Meerfei nachweiſen. Noch liegt die Burg Staufenberg bei Ortenau am Rhein, noch iſt auf dem Wappen derſelben das holdſelige, geheimnißvolle Weſen zu ſehen, wie es die Arme über den Kopf emporſtreckt, deren Hände in ſchilfartige Blumendolden auslaufen, ſo wie des Leibes unterer Theil die Waſſernatur ſchuppenhaft andeutet. Sie liebte den Ritter und war ihm überall gefolgt. Sie vermählte ſich endlich mit ihm, beſuchte ihn ſtets auf ſein Verlangen, war das wonnigſte und treueſte Weib, forderte aber ſeine ungetheilte Liebe: wo nicht, ſo werde er nach kurzer Zeit ſterben müſſen. Da begibt es ſich, daß der Ritter einſt zum kaiſerlichen Hof reitet und ſich im Turnier ſo auszeichnet, daß ihm die Prinzeſſin von Kärnthen verheirathet werden ſoll. Er weigert ſich deſſen. Man entdeckt darauf ſein Geheimniß und die Pfaffen machen ihn um ſeine Seele bange, als habe er ſich dem Teufel ergeben. Darum willigt er, zumal ſeine Verwandten ihn beſtürmen, in die Vermählung. Doch bei dem Mahl der Hochzeitfeier erblickt man durch die Decke des Saales den ſchönſten Frauenfuß geſtreckt. Der Ritter kennt die Bedeutung dieſes Zeichens und wird bis zum Tode traurig. Er zieht mit ſeiner jungen Frau heim. Noch einmal beſucht ihn das hohe, wunderbare Weib und weint mit ihm in ſeinen Armen ihren bitteren Schmerz der Trennung aus. Er verſtummt faſt vor Wehe und ſtirbt. — Dieſe höchſt romantiſche Sage haben wir in einem Gedicht in kurzen Reimpaaren von Erkenbold aus dem dreizehnten Jahrhundert, und in einem Volksliede, was in fünf Romanzen abgeſezt iſt und zu den beſten Liedern gehört, die wir kennen. Der Schluß, wie die Wittwe und Meerfei oftmals zum Grabe kommen, um für ihn zu beten, iſt unübertrefflich. — Südlicher iſt das liebliche Volksbuch von der ſchönen Magelone, Tochter des Königs von Neapel, und von Peter mit den ſilbernen Schlüſſeln, Sohn eines Grafen in der Provence. Veit Warbeck, der außerdem in ſeinem Goldfaden die idylliſche Geſchichte eines liebetreuen Hirtenknaben ſo vortrefflich erzählt hat, übertrug das Franzöſiſche Volks-

buch

buch in unſere Sprache. Die entſtehende Liebe, die Glut der Sehnſucht und die Schüchternheit des erſten Annahens, die Vermittelung der herüber und hinüber gehenden Amme, erinnern im Anfang an Romeo und Julie; die Entführung und Verirrung Peters, als die entführte Magelone in ſeinen Armen ſchläft und er an ihrer Schönheit ſich nicht ſättigen kann, die dadurch veranlaßte Vergeſſenheit und Trennung, die Vereinigung der Liebenden nach vielem Leiden ſind eben ſo ſanft dargeſtellt, als der Inhalt leidenſchaftlich iſt. — Mannigfaltiger an Charakteren iſt das Volksbuch von der heiligen Genovefa, in welchem der elegiſche Ton durch den religiöſen gedämpft wird. Es gehört zu den jüngeren Volksbüchern und iſt wie ſo viel andere von Frankreich ausgewandert. Die treue Liebe des Weibes zu ihrem Gatten und ihr gegenüber die tiefſte verzehrende Leidenſchaft eines hoffnungslos Liebenden iſt das Thema, was hier mit großer Zartheit und rührender Kraft behandelt iſt. Der Pfalzgraf Sigfrid wird eben ſo ſtuffenartig getäuſcht und wieder enttäuſcht, als Golo von ſeiner Liebe zum Haß der glühendſten Rache übergeht: aber bei jenem wie bei dieſem blickt in der Härte beſtändig die liebende Empfindung für das himmliſche Weib durch. Das Legendenhafte beginnt eigentlich erſt da, wo die in Liebe, Demuth und Stärke ſich immer gleiche Pfalzgräfin mit ihrem Säugling in die Einſamkeit des Waldes geräth, nachdem die, welche ſie morden ſollten, wie im Triſtan bei der Brangane, zum Zeichen des Todes einem Hunde die Zunge ausgeſchnitten, ſie ſelbſt aber voll Mitleid haben gehen laſſen. Nun erſcheinen Engel, nun kommt die das Geheimniß entdeckende Hirſchkuh, nun empfängt der Pfalzgraf wunderbare Mahnungen vom Himmel. Alles aber bewegt ſich ohne leere Religioſität in ächtem Pathos. Ein weiches Klingen zieht durch die ganze Compoſition und haucht in Genovefa's Mutterliebe die ſüßeſten Melodieen aus. Die Geſtalten ſind alle klar und der Gang der Begebenheit leicht und fließend. — Wir haben noch mehre Volksbücher, welche ſich in näherer und entfernterer Beziehung hier anreihen ließen, von der Hirlanda, Helena u. a. In der Geſchichte der heiligen Euphemia oder Gertrud von Cöln macht die Keuſchheit der Jungfrau, welche ſich der Ehe mönchiſch widerſetzt, das Hauptelement aus. Sie iſt die Tochter eines Engliſchen Königs, entflieht ihren Eltern aus Scheu vor der Ehe und ſtirbt mit triumphirender Bewahrung ihres Kleinods zu Pforzheim in einem Kloſter. Die Geſchichte der Griechiſchen Princeſſin Helena gibt uns das Bild einer Jungfrau, welche, wie Beatrix Cenci, die Unnatur bekämpft. Der eigene Vater iſt in ſie verliebt und will ſie zu ſeinen Lüſten bewegen, denen ſie entflieht. Wir haben hiervon ſchon oben im letzten Abſchnitt des reinen Epos geſprochen. Die Geſchichte des Grafen Walther, der ein Bauermädchen geheirathet hat und ihre unbedingte Liebe mit den härteſten Prüfungen quält, gibt uns die Anſchauung der reinſten Anhänglichkeit in der Weiſe jener materiellen Charaktere, welche mehr durch Seufzer und That, als durch die Sprache reden; u. ſ. w.

Den Uebergang von dieſen mehr oder minder ſentimentalen Volksbüchern zu den komiſchen macht das

Buch von den ſieben weiſen Meiſtern. Zwar geht es noch aus von der Liebe und Ehe, aber es ſpielen ſogleich die Lichter der Parodie zwiſchen hin. Was man in dem bisher beibehaltenen Sinne Roman nennen kann, iſt hier nicht mehr, ſondern die Novelle, wo die Entfaltung des Charakters hinter der Begebenheit zurücktritt. Dieſe wird mit ihrer Dialektik zur Hauptſache; die in ihr thätigen Charaktere ſind ſchon in ſich fertig und durch das Vorwalten der Situationen, der epigrammatiſch geſchloſſenen Handlung, iſt die Welt der Intrigue eröffnet. Dies Buch iſt eines der älteſten und univerſellſten, die es nur irgend gibt. Man kennt jetzt die Wege, die es von Indien aus durch Syrien, Perſien, Griechenland und das Lateiniſche in die Literatur aller neueren Völker genommen hat, und ſo geliebt von allen iſt wohl kein anderes; von dieſer Allgemeinheit kann man ſchon äußerlich einen Schluß auf den Gehalt des Buches machen. Das Deutſche iſt von einer Ueberſetzung des Lateiniſchen ausgegangen. Man hat an ihm die Geſchichte ſelbſt und die Novellen zu unterſcheiden. Jene hat ein geringeres Intereſſe als dieſe und dieſe können ohne jene für ſich beſtehen. Sie verhält ſich wie das Schickſal der Shehezerade in den Mährchen von Tauſend und einer Nacht, wie die Erzählung in Boccaccios Decamerone und Tiecks Phantaſus als Einrahmung, welche ihren eigentlichen Werth durch das von ihr umſchloſſene Juwel empfängt. Dieſe Form, eine Menge kleiner Erzählungen zuſammenzuketten, liegt ſehr nahe. Um das Mißverhältniß, was zwiſchen ihnen als eizelnen und zwiſchen der Einen ſie in ſich haltenden liegt, aufzuheben, hat die Kunſt manche

Verſuche gemacht. Dem Cervantes iſt dieſe Vereinigung vollkommen gelungen, ſo daß die Geſchichte über dem Intereſſe der eingewebten Novellen ihre Selbſtſtändigkeit keineswegs verliert. Wir haben hierbei die unübertreffliche Dichtung von Perſiles und Sigismunda vor Augen, wo die himmliſche und irdiſche Liebe ſo einzig dargeſtellt ſind und wo jede beſondere Novelle unmittelbar aus dem Ganzen entſpringt. Auch im Gilblas ſowohl als im Baccalaureus von Salamanca hat Le Sage, und mit vielem Glück unter uns Deutſchen Goethe in ſeinem Enrique von Toledo dieſe Vereinigung von Roman und Novelle angeſtrebt. — In den ſieben weiſen Meiſtern läßt der Römiſche Kaiſer Pontianus ſeinen ihm von der erſten Gemahlin geſchenkten Sohn Diocletianus zu Athen von den ſieben berühmteſten Philoſophen erziehen. Unterdeſſen verheirathet er ſich zum zweitenmal mit einer gewiſſen Cleopatra. Als die Erziehung des Diocletianus vollendet iſt, reiſ't er in Begleitung der weiſen Meiſter nach Rom, bleibt aber, durch ſeine großen Kenntniſſe in der Aſtrologie gewarnt, ſtumm. Doch benimmt er ſich äußerſt liebenswürdig. Sein Vater iſt über dies Betragen erzürnt; ſeine Stiefmutter, ein wollüſtiges Weib, ſucht den jungen und ſchönen Mann zu verführen. Als er ihr auf gut Joſephiſch widerſteht, wird ſie ihm gehäſſig und verläumdet ihn beim Kaiſer, indem ſie den Schein auf ihn wirft, als ob er ſie habe verführen wollen und als ob er dem Vater die Regierung zu entreißen und ihm den Sinn des Volkes abzuwenden ſtrebe. Der ſchwache Pontianus glaubt ihren glatten Reden und will ſeinen Sohn hinrichten laſſen. Aber da Diocletianus ſchon auf dem Wege zum Richtplatz iſt, eilt einer der weiſen Meiſter zum Vater, bittet ihn, von ſeinem Vorhaben abzuſtehen und erzählt ihm eine Begebenheit, um die Vernunft ſeines Rathes zu erhärten. Der Kaiſer gibt darauf auch den Befehl, die Hinrichtung zu verſchieben. Allein nun kommt Cleopatra mit dem entgegengeſetzten Rath und weiß ihn ebenfalls durch eine Erzählung zu bewähren, ſo daß der Alte ſeinen Sohn zu hängen befiehlt. Dem entgegnet ein anderer der ſieben weiſen Meiſter mit dem entgegengeſetzten Rath und fügt ihm eine bekräftigende Erzählung bei, weswegen die Hinrichtung wieder zurückgenommen wird. Aber des Pontianus Gemahlin zerſtört dieſen Entſchluß wieder durch eine andere Geſchichte, und ſo werden wechſelsweiſe nach und nach ſieben Geſchichten von der Cleopatra und ſieben von den Philoſophen erzählt, bis die Zeit verlaufen iſt, während welcher die Sterne dem Diocletianus zu ſchweigen verboten hatten. Nun eröffnet dieſer in einer feierlichen Rede den ganzen Vorgang, läßt, um die Wahrheit ſeiner Ausſagen zu beſtätigen, einem Frauenzimmer aus dem Gefolge der Kaiſerin die Kleider ausziehen, worauf ſich ein junger Mann enthüllt, dem ſie ſich hingegeben, und erzählt ſeinen Eltern eine lange Geſchichte von Raſchid und Alexander, welche die funfzehnte und letzte der Novellen bildet. Als Schluß folgt eine allgemeine Verſöhnung. — Die Novellen ſelbſt kann man als das Centrum aller Novelliſtik betrachten; keine einzige iſt darunter, welche nicht jetzt noch lebte, wie ſie ſchon vor Jahrtauſenden gelebt hat, und um ſich recht fühlbar davon zu überzeugen, muß man die Franzöſiſchen Fabliaux und die Erläuterungen des Decamerone z. B. von Valentin Schmidt, ſtudiren. Die Gediegenheit des Inhaltes hat ſich auch der Form mitgetheilt, welche in ſicherer Anſchauung der dargeſtellten Verhältniſſe leicht und ruhig, nicht ſelten dialogiſch erzählt. Das Komiſche iſt oft nur wie angehaucht z. B. in der Befragung der ſieben weiſen Meiſter durch den Kaiſer, in wie viel Zeit ſie ſeinem Sohn wohl eine vollkommene Ausbildung geben könnten, wo die genauen Zeitbeſtimmungen von 6½, 7, 7½, 5¾ Jahr u. ſ. f. die naivſte Ironie alles mechaniſchen Erlernens der Philoſophie ſind; in der Prüfung des jungen Diocletianus, ob er in der Philoſophie tüchtig ſei, indem man ſein Bette um die Dicke eines Baumblattes erhöht, was der feine junge Mann beim Erwachen ſogleich merkt u. ſ. w. In den Novellen iſt die Beweglichkeit des menſchlichen Gemüthes, die Ironie der Colliſionen, welche Sinnlichkeit aller Art mit höheren Zwecken hervorruft, ſo wie umgekehrt die Ironie, mit welcher der freie Geiſt die ſinnlichen Intereſſen als untergeordnet behandelt, die eigentliche Baſis des Ganzen und kann hier an das erinnert werden, was wir oben beim Begriff der gemeinen Wirklichkeit aus einander geſetzt haben. Die Novellen fangen ſehr einfach an, werden aber nach und nach immer ſinnreicher und verwickelter. Die erſte iſt keine Novelle, ſondern nur eine Fabel vom ehrwürdigen Baum und vom jungen unfruchtbaren Stämmchen. Die zweite iſt die rührende Geſchichte vom jähzornigen Ritter Pomponius und ſeinem Hund Acer, der die Schlange überwindet; die dritte vom Eber und Jäger im Walde; die vierte der Ritter von Loretto, den ſeine ehebrecheriſche

Frau vom Hauſe ausſchließt, als ob er auf verbotener Straße gewandelt wäre; die fünfte behandelt die ſonſt unter dem Namen vom Thurm des Rhampſinit bekannte Beraubung des königlichen Schatzes in Rom unter Numa Pompilius; die ſechſte erzählt die Geſchichte der Elſter, welche die Geheimniſſe der ehebrecheriſchen Ehefrau verräth; die ſiebente die Wunderquellen, ächt Perſiſch; die achte die übertriebene Probe der Männergeduld, wie der gequälte Ehemann ſein Weib endlich zum erſchöpfendſten Aderlaß zwingt; die neunte vom umgeſtürzten Thurm die Zaubereien des Virgilius; die zehnte vom tödtlichen Neid zwiſchen Galenus und Hippokrates iſt ſchauderhaft, eben weil ein Arzt den Arzt vergiftet; die eilfte von Crowiſt und der geretteten Schönen iſt die Beſchämung eines niedrig denkenden Gatten durch den König, dem er ſeine Gattin zur Buhlerei opfern will; die zwölfte von den Anbetern der Victoria, Tullius, Cäſar, Horaz, welche durch ihren Gemahl Rufus erſchlagen werden und welche der Bruder Victoria's erſäuft, iſt die Morgenländiſche Geſchichte von den drei Buckligen; die dreizehnte von Don Sylvio und Don Carlos iſt die reizendſte von allen, über welche die blühendſten Farben der romantiſchen Liebe und der Zauber eines ätheriſchen Humors ausgegoſſen ſind: unwiſſend vermählt der König ſeine Gemahlin einem andern und blickt wehmüthig dem abſegelnden Betrüger nach; die vierzehnte von Claudius und Livia enthält die Geſchichte der Wittwe von Epheſus; die funfzehnte von Felix und Alexander iſt dem Stoff nach daſſelbe, was Konrads von Würzburg Engelhard und Engeldrud und der oben angeführte Roman von Locher und Maller: eine Geſchichte treuer Freundſchaft.

Das an und für ſich Komiſche ergriff zum Theil Geſtalten, die wir ſchon kennen gelernt haben, nämlich den Morolf, den Pfaffen von Kalenberge und Peter Leu von Hall, welche ſämmtlich die Dignität von Volksbüchern erwarben. Hauptſächlich aber theilte ſich die komiſche Dichtung des Volkes in zwei Richtungen, von denen die eine mehr den bäuriſchen, maſſiven Witz, die andere mehr den ſtädtiſchen, feinern Spott zeigt; jene iſt durch den Landſtreicher Eulenſpiegel, dieſe durch die Bürger von Schilda repräſentirt. Die Zuſammenhäufung innerlich verwandter Anekdoten auf ein ſolches Subject hat durchaus etwas Epiſches; die Anekdote iſt die aller Orten umgetragene Sage, an welcher das Hiſtoriſche gleichgültig wird, weil die Pointe in ihr das Weſentliche iſt. Sie iſt inſofern das Extrem, worin das Epiſche, wenn es durch den Roman und die Novelle durchgegangen iſt, gänzlich abſtirbt. — Eulenſpiegel iſt ein Menſch, dem es nie mit dem Ernſt, ſondern nur mit dem Spaße Ernſt iſt. Von ſeiner Willkür unſtät umhergetrieben, reißt er eine Menge Witze und die Sammlung dieſer rhapſodiſchen Streiche iſt ſeine Geſchichte. Wie Morolf iſt er häßlich, arm, gefräßig und in Benutzung der Effluvien zur Geſtaltung ſeiner Poſſen überaus ſtark. Er ſoll in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts wirklich zu Möllen bei Lübeck begraben ſein, und noch jetzt, nach einem halben Jahrtauſend, ſind ſeine Schwänke ein unermatteter Quell des derbſten Gelächters. Ob er einem Pfaffen ſich vermiethet, mit Pferden handelt, eine Zeche bezahlen ſoll, einem Becker oder Schuſter ſich verdingt, den Schneidern zu Roſtock das Geheimniß ihrer hohen Kunſt eröffnen, den Mittelpunct der Erde ausfindig machen will, immer iſt er die Ironie des Ernſtes. Selbſt wenn er ganz mechaniſch in ſeinem Witz verfährt und figürliche Redensarten nach dem Maaß des Buchſtabens nimmt, weiß er die Lacher auf ſeine Seite zu bringen, z. B. wie ihm geſagt wird, daß er alle Arbeit nur halb thun ſolle, und er daher einen Eimer Waſſer nur halb voll macht, die Hühner nur auf einer Seite brät u. ſ. w. Und wie er ſeine Kindheit mit Späßen introducirt, ſo endigt er auch, indem er ganz conſequent noch auf dem Todtbette ſeinen Beichtiger zum beſten hat. — Als der Bürgerſtand ſich reicher entwickelte und die groſſen Städte ein politiſch ſehr bedeutendes Leben erhielten, konnte es nicht ausbleiben, daß auch die kleineren Städte ihre Freiheit eben ſo ſelbſtſtändig darzuſtellen ſuchten. Aber wegen der Kleinheit ihrer Intereſſen und Beſchränktheit ihrer Einſicht, und wegen des Widerſpruchs derſelben mit der Form ihres Treibens erwuchs hieraus die Komödie der Spießbürgerei. Der winzige Verſtand und die kraftloſe Ohnmacht affectirten die Bedeutung großer politiſcher Intelligenz und ahmten den Pomp der Berathung nach, der bei ihnen hohl und nur an dem Ort, der ihm den Urſprung gegeben, die angemeſſene Darſtellung der Sache ſelbſt war. Dieſer Contraſt mochte anfänglich in vielen Anekdoten zerſtreuet ſein, wie ſie noch jetzt von Schöppenſtädt und Krähwinkel erzählt werden. Sie verſammelten ſich endlich im Lalenbuch oder in der Geſchichte der Bürger von Schilda, ein Werk, was in ſeiner Gattung durch den treffendſten Witz und durch die plaſtiſche Vollendung ſeines Styls ſchlechthin zu den erſten gehört. Behaglich und ſeines Erfolges gewiß erzählt der Magiſter Aleph, Beth, Gimel die ergötzlichen Hiſtorien, in welchen nicht ein Einzelner die Uebrigen mit ſeinem Witz und mit ſeiner Liſt verſpottet, ſondern worin eine ganze Gemeine der Narrheit mit dem Bewußtſein ergeben iſt, in ihrer Hervorbringung ihre wahrhafte Beſtimmung zu erfüllen. Die Schildbürger ſind Nachkommen der ſieben Weiſen Griechenlands. Sie waren ihrer Weisheit wegen von allen Fürſten geſucht, um als Hofräthe ihre Regierung zu unterſtützen. Weil indeſſen die Weiber die Abweſenheit ihrer Männer nicht gut ertragen konnten, ſo ſannen ſie ein Mittel aus, den Ruf ihrer Weisheit zu vernichten und verfielen darauf, ſich närriſch zu ſtellen. Das geſchah, allein mit der Zeit wurde die Verſtellung durch die Gewohnheit vernichtet und die Narrheit wurde wirklich der Geiſt, der die Gemeine bis zur Predigt in der Kirche beſeelte. Nicht nur, daß hier das Umſchlagen der Weisheit in die Thorheit, das Uebergehen der einen in die andere erſcheint, es wird auch die zerſtreut in Einzelnen vorkommende Narrheit deducirt, indem Schilda zuletzt durch einen Kater, den furchtbaren Maushund, im Brande als ein anderes Troja untergeht und die Bürger ſich in alle Welt flüchtend zerſtreuen, ſo daß jeder Narr ein Verwandter, ein Abkömmling derſelben iſt. Die Weisheit hat hier alſo die Narrheit nicht mehr neben ſich, wie Morolf neben Salomo, Amis neben ſeinem Biſchof ſteht; der Ernſt iſt hier nicht mehr außer dem Spaß, wie Eulenſpiegels Neckerei die ruhigen und verſtändigen Menſchen ſich gegenüber hat, ſondern die Weisheit iſt mit der Narrheit, der Spaß mit dem Ernſt daſſelbe. Erſt macht ſich die Weisheit mit Bewußtſein zur Narrheit, aber hinterher wird dieſe zur Weisheit und hat daher von der Weisheit das Bewußtſein, daß ſie die Narrheit iſt. Dieſer tiefe Wahnſinn iſt nach allen Seiten hin gewendet und meiſterhaft entwickelt. Die Ueberlegung und Anſtrengung, womit jede Dummheit ausgeheckt wird, die Klarheit, womit ſich jeder verrückte Einfall auseinanderſetzt, die lebendige Theilnahme an ſeiner Ausführung, die aufrichtige Begeiſterung für die Narrheit und der Wetteifer, in ihr es ſich einander zuvor zu thun, ſind ſo komiſch und zugleich ſo grandios gehalten, daß ſie einen tragiſchen Effect machen. Das Pathos des alten Rathsherren, welcher im Senat die Geſchichte der Küchlein erzählt, welche ſeines Großvaters Großmutters Brudern Sohnes Frau in Waſſer hat backen ſollen, iſt vollendet; eben ſo die Erzählung, wie jeder von Innen aus ein Loch in die Wand des Rathhauſes ſchlägt, um ſich ſein Licht zu verſchaffen, nachdem ſie vorher das Licht umſonſt mit Säcken in die Finſterniß getragen haben; ferner, wie ſie den Kaiſer von Utopien bei ſich bewirthen und ihm ihre Bürgerluſt zeigen. In der höchſten Blüthe ſteht aber der köſtliche Wahnſinn in der Geſchichte, wie ſie Salz ſäen und ſeine Schärfe entdecken und probiren, auch dafür ſorgen, daß der Feldhüter den Boden nicht zu betreten braucht, indem ſie ihn darin herumgetragen u. ſ. w.

Eine Vereinzelung dieſer nämlichen Ironie iſt der Finkenritter, in welchem der in den Lalenbürgern objective Humor ſubjectiv wird und faſt in das Mährchenhafte mit ſeiner tollen und ausgelaſſenen Verkehrtheit übergeht. In der Geſchichte des Herrn von Münchhauſen iſt in der Folge dieſe Kunſt, das Unmögliche zu erſinnen, mit wunderbarer Genialität fortgeſetzt.

Dieſe Andeutungen möchten das Weſentliche ſein, was wir von den ſentimentalen und komiſchen Volksbüchern zu ſagen hätten. Etwas ausführlicher müſſen wir über die tragiſchen ſein, weil dieſelben ſchwerer zu verſtehen ſind. Ohne auf Vollſtändigkeit Anſpruch zu machen, glauben wir, daß drei Ideen hier entwickelt wurden, welche die tiefſten Falten des menſchlichen Gemüthes auseinanderlegen und deren Schauer mehr oder minder in einem jeden modernen Bewußtſein leben. Die eine iſt das Unglück des Glückes, die Troſtloſigkeit rein weltlicher Intereſſen; die andere iſt die Qual einer Unſterblichkeit, welche von dem Frieden des ewigen Geiſtes entblößt iſt; die dritte iſt der Mißbrauch der Freiheit im Böſen, wenn der einzelne Geiſt, an der Seligkeit des Glaubens verzweifelnd, nicht von Gott, ſondern von ſich aus ſeine Beſeligung erringen will. Weil hier das Princip der modernen Welt, das abſolut freie Selbſtbewußtſein, die Stelle betritt, welche es ſpäter in dem Fichteſchen Idealismus auch für die Wiſſenſchaft einnahm, ſo kann man hier die Vollendung jener Entzweiung erkennen, welche in früheren Religionen ſchon ausbrach, in der chriſtlichen aber ihre höchſte Tiefe erreichte, indem hier der einzelne Geiſt dem abſoluten Geiſt gegenübergetreten iſt. Dieſe Ideen ſpiegeln ſich im Fortunatus, im ewigen Juden und im Fauſt, dem Oedipus der neuen Welt. Durch ihre Begründung in dem Geiſt derſelben iſt es geſchehen, daß eine locale Ableitung derſelben unmöglich gemacht iſt. Ueberall ſtoßen wir bei Spaniern, Italienern, Engländern und Franzoſen auf verwandte Geſtalten; eine Naturgeſchichte derſelben würde allerdings ſehr intereſſant ſein, um die individuellen Variationen der Idee zu erkennen.

Die Grundzüge der Sage vom Fortunat ſind folgende. Er iſt der Sohn des Fortus zu Famaguſta in Cypern, der ſein Vermögen verſchwendet hat. Mit einem Flandriſchen Grafen zieht er von ſeinem Vaterlande weg, um ſein Glück in der Welt zu verſuchen. In Deutſchland geht es ihm ſehr gut, aber die ihn beneidenden Knechte erſinnen eine Liſt, ihn zu entfernen. Sie geben nämlich bei Fortunat vor, der Graf wolle ihn caſtriren laſſen, damit er Kämmerling der Frauen werden könne. Darüber entſetzt ſich Fortunat, entflieht nach London, wo er ſein Geld in luſtiger Geſellſchaft luſtig verbringt und, als Theilnehmer an einem heimlichen Mord verdächtig, das Land meiden muß. Bettelarm geht er nach Frankreich und ſinkt in einem Walde verſchmachtend nieder. — Da erſcheint ihm Fortuna und bietet ihm ihre Gaben an. Er erwählt den Reichthum, bekommt von ihr einen Seckel, der eine unerſchöpfliche Goldquelle iſt und hat nun mancherlei Abenteuer mit einem Roßkamm, mit einem Wirth in Konſtantinopel, der ihn beſtehlen will u. ſ. w. Dem Sultan von Alexandrien zeigt er als Kaufmann ſeine Kleinodien und dieſer ihm die ſeinigen; unter andern einen Hut, welcher die Kraft hat, den, der ihn trägt, hinzuverſetzen, wohin er nur wünſcht. Fortunat ſetzt ihn auf und begibt ſich ſogleich nach Cypern zurück, wo er nun im Genuß ſeines Reichthums gemächlich lebt, ſich verheirathet und ſeinen Söhnen Ampedo und Andaloſia ſterbend ſeine magiſchen Kleinodien übermacht. — Jener behält einige Truhen voll Ducaten nebſt dem Wünſchhut und bleibt in Famaguſta; Andaloſia aber durchſtreicht mit ſeinem Seckel Europa und kommt, wie einſt ſein Vater, auch nach England. Hier wird er von der Princeſſin, welche ſich verliebt in ihn ſtellt, vertraulich gemacht, ihr das Geheimniß ſeines unermeßlichen Reichthums zu entdecken. Sie ſchläfert ihn künſtlich ein, entwendet ihm den Seckel und näht einen andern an ſeine Stelle. Andaloſia, aus dem Rauſch erwachend und den Diebſtahl gewahrend, iſt außer ſich und kehrt nach Cypern zurück, wo er ſeinem Bruder Ampedo den Wünſchhut nimmt, und, um ſich zu rächen, wieder nach England geht. Als Kleinodienhändler nähert er ſich dem Hof wieder und entführt die Princeſſin nach Hibernien, unweit vom Fegefeuer des heiligen Patrik. Hier weiß ihm aber die Princeſſin ſein neues Geheimniß wiederum mit ſüßer Schmeichelei zu entlocken, bemächtigt ſich des Hutes und verläßt ihn. Andaloſia verzweifelt von Neuem, wird hungrig und findet zur Stillung ſeines Appetites Aepfel. Kaum hat er von ihnen gegeſſen, als ihm lange Hörner wachſen, welches Geſchenk der Natur ihn abermals höchſt betrübt macht. Ein alter Einſiedler zeigt ihm eine andere Frucht, durch deren Genuß er den fatalen Schmuck wieder verliert. In einer neuen Verkleidung reiſ't er noch einmal nach London und handelt mit ſeinen verfänglichen Aepfeln, deren Wirkungen unbeſchreiblich ſeien. Der Princeſſin gelüſtet auch darnach und dieſe Eva bekommt nach dem Genuß der gewünſchten Speiſe die Hörnerkrankheit, von welcher ihr kein Arzt helfen kann. Indeſſen verſtellt ſich Andaloſia als Arzt, macht an einigen von der Hörnerepidemie befallenen Perſonen glückliche Curen und verſpricht, auch die Hörner der Princeſſin zu vertreiben. So weiß er ſich ihr wieder zu nähern, entführt ſie durch den Hut nach einem Walde, nimmt ihr den Seckel ab und läßt ſich endlich erbitten, ſie in ein Frauenkloſter zu bringen. Nun kehrt er zu ſeinem Bruder zurück und lebt recht glücklich. Aber zwei neidiſche Grafen, Theodorus und Limoſin, nehmen ihn gefangen, ermorden ihn, gerathen aber ſelbſt wie Nibelungs Söhne, über den Seckel in Streit mit einander. Ampedo, von Andaloſia's Geſchick hörend, vernichtet den Wünſchhut und ſtirbt in der tiefſten Melancholie. Die Mörder aber, die des Seckels verluſtig gehen, werden verhaftet und durch den König von Cypern mit dem Tode beſtraft.

Dies iſt der äußere Gang der Sage, welche unleugbar eine der tiefſten Darſtellungen des weltlichen Glückes enthält. Glück iſt, was der Menſch für ſich Erfreuliches vorfindet, was er, indem es ihm lachend entgegenkommt, nicht ſelbſt erſt hervorzubringen, nur zu genießen hat. Die allgemeinſte Geſtalt dieſes Glückes iſt das Geld, weil durch die Vermittelung deſſelben jedes einzelne Glück ergriffen werden kann. Soll aber das Geld ohne Beſchränkung genügen, ſo darf ſein Strom nie verſiegen. Sein Verluſt iſt hier das Unglück und der vollkommene Reichthum iſt deswegen ein Beutel, der nie leer wird. Dieſen ſchenkt die Göttin Fortuna ihrem Günſtlinge nach ſeiner eigenen Wahl. Nachher zeigt ſich aber, daß ein ſolcher Beſitz allein noch nicht umfaſſend genug iſt und der Wünſchhut geſellt ſich hinzu, weil er das Mittel iſt, überall, wo man ſich unwohl fühlt, abzubrechen, um ſich in einer anderen Sphäre zu verſuchen. Wie oft iſt nicht der Raum eine läſtige Schranke und wie wiſſen nicht beſonders Liebende darüber zu klagen! Das Geld allein vernichtet ihn nicht, aber durch jenen Hut iſt dieſe Bedingtheit verſchwunden und der Willkür eine abſolute Gegenwart bereitet. Darum ſteht nun der Hut zum Seckel immer in der Beziehung, daß er ihn erlöſ't. Dieſer unheimliche Ton von der Vergänglichkeit des Beſitzes geht durch die ganze Sage. Wo das Glück ſich zeigt, erregt es den Neid, dieſer die Liſt und dieſe den Untergang des Glückes. Indem aber daſſelbe nur ein äußerliches und weltliches Weſen iſt, kann es auch nur äußerlich wieder gewonnen werden. Die Verzweiflung des Verluſtes beruhigt ſich alſo jedesmal

in

in einer neuen Liſt und erwirbt durch ſie das Verlorene wieder, worauf der alte Kreislauf abermals beginnt. Somit iſt der Beſitzer des Glückes nie glücklich, ſondern hat, einige Momente leichten Genuſſes ausgenommen, ſtets mit der Angſt des Verlierens und mit der Quälerei des Erwerbens dieſer Pein zu thun. Der Ausgang des Ganzen iſt daher in der Conſequenz der Idee das Verſchwinden des Glücks. Was früher in der Sage mehr als Liſt auftritt, um des Reichthums ſich zu bemächtigen, erſcheint in ihrem Ende als Verbrechen. Wie Ampedo von Andaloſia's Geſchick vernimmt, zerhackt er ſeinen Hut in grauenhafter Beklemmung. Die Mörder ſelbſt erreichen nicht, was ſie hoffen, ſondern das Gegentheil, weil ſie das Leben ſelbſt, die Bedingung alles weltlichen Glücks, verlieren. Das Glück iſt alſo nicht gütig, ſondern grauſam; denn welche ihm und nicht dem eigenen Streben ihren Genuß verdanken, ſind für ſich wenig und daher die Knechte dieſer Herrin, der ſie im Tumult ihrer engen Leidenſchaft dienen, ohne zu ſich ſelbſt zu kommen. Dieſer Widerſpruch der Meinung, durch das Geld und den Wünſchhut glücklich zu ſein, mit der durch alle Länder treibenden Unruhe und Sorge für die Erhaltung des Gegebenen ſind die hauptſächlichſten Elemente der Sage, in welche aber noch viele andere verflochten ſind. Dahin gehört das öftere Verkleiden wie eine ſymboliſche Andeutung der wandelnden Laune des Glücks, die Schalkheit im Verderben von Agrippina's Schönheit durch die Hörner u. ſ. w.

Im Fortunat drängt ſich das Treiben, was im funfzehnten Jahrhundert wach wurde, hervor; nicht ſo nach Außen gerichtet, ſondern im Inneren des Gemüthes arbeitend, iſt die Sage vom ewigen Juden. Schon mehrfach haben wir bemerkt, daß die heilige Geſchichte der Stiftung unſerer Religion Anknüpfungspunct für eine Menge von Legenden geworden iſt, welche ihren Inhalt weitläufiger auseinanderſetzen. So gibt es eine Legende vom Landpfleger Pilatus, der in trüber Verzweiflung ſich in den Genfer See geſtürzt haben ſoll; ſo iſt auch die Kreuztragung Chriſti Anlaß einer ſolchen Dichtung geworden, von welcher wir die erſte Spur im dreizehnten Jahrhundert finden, wo ein Cartaphilaus als der ewige Jude genannt wird. Hernach erſchienen beſonders im ſiebzehnten Jahrhundert mehre Geſchichten deſſelben; man hatte den Juden bei Hamburg geſehen u. ſ. w. Endlich wurde er auch am Ende des achtzehnten zu einer bloßen Form, um die Weltgeſchichte zu erzählen und von manchen zweifelhaften Puncten durch ſeine Autopſie authentiſche Verſicherungen zu ertheilen. Dieſe Bearbeitung hat in ihrem Eingang mit dem Armenier in Schillers Geiſterſeher viel Aehnlichkeit. Wir beziehen uns auf das Volksbuch von der Geſchichte des ewigen Juden Ahasverus aus dem Stamm Nephtali. — Chriſtus iſt auf ſeinem letzten Gange zur Schädelſtätte begriffen. Vom Tragen des Kreuzes ermüdet, will er ſich auf eine Bank vor dem Hauſe des Ahasverus ſetzen, was ihm dieſer aber als einem Sabbathſchänder, Gottesleugner und Volksverführer verwehrt, worauf der Herr zu ihm ſagt, daß er von nun an auch keine Raſt und Ruhe haben, ſondern wandern und wandeln ſolle, bis daß er komme. — Als Chriſtus gekreuzigt wird, ſteigt in Ahasverus die Reue über ſeine Liebloſigkeit auf und er wird ſich gewiß, von Gott verflucht zu ſein. Immer lebt er und kennt den Tod nicht. Nicht ſterben können und nicht leben wollen, ſo ächzt er funfzig Jahr nach Chriſti Tode einem Jünger deſſelben entgegen, als er verwildert aus einer Höhle des Libanon hervorkriecht. Als Gladiator kämpft er zu Rom mit den wilden Beſtien umſonſt. Bei Jeruſalems Eroberung drängt er ſich dem Morde vergeblich entgegen. Die Märtyrer hilft er ſchlachten aus Wuth, ſtellt ſich ſelbſt als Märtyrer dar, leidet die grauſamſten Qualen „aber das glühende Erz, das ſie ihm in den Mund goſſen, ſtoß ihm hinab, wie kühlender Trank, und die Wunden, die ſie ihm am Leibe ſchlugen, däuchten ihm Roſen, als aus denen ihm der Tod erblühen würde. Und ſo ließen ihn die Henker für todt auf der Stätte liegen.“ Doch ſchlummerte er nur. Das chriſtliche Volk pries die Geſtorbenen ſelig. Er erwachte bei den Geſängen und klagte mit herzzerreißendem Ton, daß wohl die Todten ſelig wären, er aber vom Leben verfolgt ſei. Ein edler Greis, mit der Klarheit eines engliſchen Angeſichts, tröſtete ihn. Allein raſtlos jagte es ihn um. Er durchwanderte die Eisfelder des Nordens, die ſengenden Wüſten des Mittags, mengte ſich in halbem Wahnſinn in die blutigen Kriege wilder Horden, geſellte ſich zu den Peſtkranken, leckte an ihren Beulen, ſog den Tod in ſich, ſtürzte ſich in des Meeres tiefſte Wirbel und ſtarb doch nicht. Vierhundert Jahr waren vorüber und alle Völker waren umgeſtaltet. In der gräßlichſten Verzweiflung ſtieg er den Aetna hinan, der ſo eben Feuer aus ſeinem Schlunde warf, das, wie Blitze Gottes, durch das Rachegewölk leuchtete, während der Donner furchtbar aus ſeiner Tiefe heraufſcholl. Und er ſtand am Schlund, und ſah hinab und Grauſen packte ihn. Aber er faßte Muth und rief: Wenn noch ein Himmel für mich iſt, ſo iſt er nur in der Hölle! und ſtürzte ſich hinab. Aber der feuerſpeiende Berg behielt ihn nicht und ſchleuderte ihn wieder von ſich. Ein Einſiedler fand ihn und erinnerte ihn an Gottes überſchwängliche Barmherzigkeit, worauf Ahasverus in Aegypten ein Anachoret wurde in demüthiger Ergebung. Als aber der Islam ſich verbreitete, wurde er wieder irr am chriſtlichen Gott, geſellte ſich zu den Mahomedanern und half ihnen Jeruſalem erobern. Sie drangen in die Stadt. Ahasverus eilte mit einer Fackel zur Kirche des heiligen Grabes. Da erſchien ihm Chriſtus ſelbſt und er fiel vor ihm nieder und rief aus: Mein Herr und mein Gott! Mönche fanden den Niedergeſunkenen, tauften ihn und nahmen ihn unter ſich auf. Den Kreuzfahrern diente er heldenmüthig und lebt nach der Beendigung der Kreuzzüge in Jeruſalem, ſtill und ruhig dem Tode entgegenreifend. Würdigen Fremden erzählt er ſeine Geſchichte ſehr anmuthig und iſt ihr Führer am heiligen Grabe.

Ahasverus iſt alſo der, welcher ſich einer Sünde bewußt iſt, die, wie er anfänglich meint, ihm nicht vergeben werden kann. Gott, dem er einen ſo geringen Dienſt der Liebe weigerte, hat ihn ſelbſt verflucht. Einerſeits drängt ihn nun wohl die Verzweiflung zum Glauben hin, andererſeits aber reizt ihn die Empörung darüber, der Verfluchte zu ſein, wieder zum Grimm gegen Gott und zum Unglauben an ihn, bis er endlich in ſich geht und wirkliches Vertrauen gewinnt. Die durchlebten Jahrhunderte ſind ihm von da an wie wenige Jahre „denn für den Menſchen iſt nur die Zukunft eine Zeit; die Gegenwart vergeht ihm, ohne daß er ſie bemerkt, und die Vergangenheit iſt ihm verfloſſen, als habe er ſie nicht gelebt.“ So oft hat Ahasverus den Verſuch zu ſterben gemacht, ſo oft ſein Gelingen gehofft, allein immer umſonſt. Und doch iſt Keinem das Sterben nothwendiger als ihm, weil der Sünder, der nur in der Empfindung unſeligſter Verdammniß lebt, nichts ſehnlicher als das Nichtſein wünſchen kann. Die Bedeutung des Todes erſcheint hier in der erſchütterndſten Geſtalt; nicht die äußere Veränderung der Individualität ändert hierin etwas, weil es nicht das Weſentliche iſt, daß der einzelne Geiſt den natürlichen Leib an ſich trägt, ſondern es iſt das Wiſſen des Geiſtes von ſich ſelbſt, ob er der gute oder böſe, was den Unterſchied macht. Ahasverus wechſelt alle Geſtalten des Lebens, aber die Unruhe ſeines Inneren iſt immer dieſelbe und reißt ihn aus jeder Beſtimmtheit, die er ſich äußerlich gibt, ohne Befriedigung fort. Er hätte nach dem Monde oder zum Sirius wandern können, ſeine Angſt und Qual würde für ihn dieſelbe Gegenwart gehabt haben, weil ſie als geiſtig durch nichts Aeußeres bedingt iſt. Während er nun ſich zu vertilgen dürſtet, iſt ihm durch den Fluch ſeine Vernichtung unmöglich gemacht. Sein elendes Daſein iſt unverwüſtlich. Was kann ſchrecklicher ſein? Schon der Erquickung des Schlafes beraubt zu ſein, iſt dem böſen Gewiſſen eigen, aber gar des Todes — —

Ahasverus ſtellt daher das Gericht des göttlichen Geiſtes über das Böſe in der Gegenwart dieſer Welt dar. Hier ſündigt er, hier leidet er für ſein Vergehen die ſtrafende Pein, hier vernichtet ſich das quälende Bewußtſein, der Böſe und mit dem Böſen der Verworfene zu ſein, durch das entgegengeſetzte Bewußtſein, dem Guten ſich unbedingt ergeben zu haben und ſo hebt ſich ſein Geſchick auf, zu der gräßlichen und ſchlechten Unſterblichkeit, auf irdiſche Weiſe unendlich zu werden, verdammt zu ſein. — Jeder Menſch durchlebt höchſtens ein Jahrhundert, Ahasverus aber iſt darin unbeſchränkt. Die ganze Geſchichte der neuen Zeit geht unter ſeinen Augen ihren Gang. Da er jedoch von ſich nicht loskommen, ſich in Nichts mit Ruhe vertiefen kann, weil er überhaupt nicht ſein will, ſo iſt er innerlich durch dieſen Egoismus des Sterbens von der Bewegung der Geſchichte geſchieden. Er nimmt ſie wahr, aber er aſſimilirt ihre Verpuppungen nicht. Denn wenn ſonſt ein Jeder in größerem oder geringerem Umfange, in höherer oder niederer Bedeutung, in der Entwickelung der Geſchichte ſeine beſtimmte Stellung einnimmt, ſo iſt Ahasverus, völlig einſam, von der Freude dieſes Verbandes ausgeſchloſſen. Um ihn herum wechſeln die Geſchlechter, verkehrt ſich Freude in Leid, Leid in Freude, geſtaltet ſich das Leben der Völker in ſteter Wandelung um: Er nur iſt ohne Veränderung in der Gleichheit ſeines ungeheuren Schmerzes, und dieſe Abgeſchiedenheit iſt die wahre Manifeſtation der Unbewegtheit und Unfruchtbarkeit Deſſen, der mit dem göttlichen Geiſt unverſöhnt, der von ihm verflucht iſt. Grauenvoll über alle Beſchreibung iſt dieſe Oede des einzelnen Lebens; ſeiner Natur nach müßte es untergehen, und im Gegentheil erhält es ſich immer. Auf dem Punct des höchſten Irrthums erreicht die Dichtung ihren Schluß. Gerade als Ahasverus ſchon zu glauben angefangen hat, ſchon demüthig und reuig geworden iſt, erfaßt ihn noch einmal der alte Wahnſinn des Unglaubens und der Rache. Als er das heilige Grab angreift, wird ſein Kampf mit Chriſtus gleichſam ein perſönlicher. Der zürnende Gottmenſch erſcheint ihm ſelbſt in ſeiner Majeſtät; der Verfolger erkennt ihn an und ſchauet nun im Zorn die göttliche Liebe. Nun iſt aller Zweifel in ihm gewichen und die wirkliche Gewißheit der Wahrheit in ihm da, weshalb nun die Geſchichte des ewigen Juden, da der Jude ſelbſt nicht mehr da iſt, ein Ende hat. Er hat die ächte Ewigkeit erreicht. Denn der Zweifel an dem Gottmenſchen, die Verachtung, Liebloſigkeit und unaufhörliche Gereiztheit gegen ihn machen den Juden aus. Wird dieſe Entgegenſetzung aufgegeben, ſo verſchwindet auch der Jude, weil der kalte Zweifel zur innigen Gewißheit des Wahren, die Verachtung zur Anbetung, die feindliche Rachſucht zur warmen Anhänglichkeit, die Liebloſigkeit zur Liebe wird. Somit gibt die Sage ein Bild vom Jüdiſchen

Volk in ſeinem Verhältniß zum Chriſtenthum überhaupt. Die Juden haben dieſen ſteifen Nacken des Unglaubens, wie Ahasverus. Selbſt haben ſie das Blut des Gottmenſchen über ſich herabgerufen. Ohne Heimath wandern ſie umher, eine Mahnung für alle Völker, nicht zu ſein, wie ſie. Sie wiſſen die neue Offenbarung des uralten Vaters, aber ſie wollen die Erſcheinung ſeines Weſens in der Wirklichkeit des Menſchenſohnes nicht anerkennen. Zerſtreuet in alle Welt, von den anderen Nationen nicht ſelten verfolgt, ſind ſie dennoch vom zäheſten Leben begünſtigt. Ihre irdiſche Unſterblichkeit wird nicht eher aufhören, als bis ihre geiſtige anfängt, welche nirgends anders als im chriſtlichen Glauben da iſt, den ſie annehmen müſſen, wie Ahasverus. Dann wird das Unſtete ihres Daſeins aufhören, weil ſie als Chriſten mit den übrigen Völkern der Erde verſchmelzen und das Starre ihrer inneren Abſonderung verlieren werden.

Im Fortunat iſt das Unglück des Glückes, im ewigen Juden das endlos marternde Gefühl der Verdammniß, im Fauſt die That des Böſen der Gegenſtand.

Das Volksbuch vom Fauſt iſt die Zuſammenfaſſung einer Menge von Sagen, welche ſich alle um den Punct drehen, durch ein Bündniß mit dem Teufel ſich zur Macht der natürlichen und geiſtigen Welt zu erheben. Denn viele Züge, welche das Volksbuch von ſeinem Fauſt erzählt, werden gerade eben ſo von anderen Menſchen berichtet, welche dem Volk als gewaltige Geiſter erſchienen. Da ihm die Ableitung dieſer Gewalt oft nicht deutlich war, ſo verband es dieſelbe in ſeinem

Bewußtſein mit dem Princip des Böſen, wie z. B. die Phariſäer von Chriſtus ſagten, daß er die Dämonen im Namen Beelzebubs austreibe. So iſt in den Augen des Volkes eine ganze Reihe von Menſchen diaboliſch erſchienen, und man kann nicht leugnen, daß es oft einen guten Inſtinct gezeigt und den Mephiſtopheles ſehr wohl gewittert hat. Eine große Folge von Päpſten, Poeten und Philoſophen ſteht ſo da. Manche der letzteren z. B. Albertus Magnus, Theophraſtus Paracelſus, Agrippa von Nettesheim, waren dem ſchlichten Sinn des Volkes mit ihrem Treiben ſo heterogen, daß es eine unmittelbare Scheu vor ihnen hegte und ihre Beſchäftigung mit der Natur, mit Zahlen und Figuren, mit der Geſchichte und Philoſophie als unheimlich empfand. Eben ſo mißtrauete es übergroßem Reichthum und üppiger Pracht und bezog ſie auf den Böſen als auf ihren Urheber. Was ſich dem Sinn des Volkes nicht entſchieden markirt, fließt ungeſehen bei ihm vorüber, weshalb es das, was es nicht vom Himmel ableiten kann, von der Hölle abhängig macht. So wenig nun der Fortunat von einem empiriſch nachweisbaren Fortunat, ſo wenig der ewige Jude von einem wirklich lebenden einzelnen Juden abzuleiten iſt und ſo gewiß doch in beiden Sagen ſich tiefe und wahrhafte Ideen abſpiegeln, ſo auch kann Fauſt nicht von einem einzigen Menſchen abgeleitet und das Volksbuch nicht als Biographie deſſelben angeſehen werden. Sondern wenn es auch ſehr wahrſcheinlich iſt, daß ein Doctor Fauſt am Ende des funfzehnten und am Anfang des ſechszehnten Jahrhunderts allerdings in Schwaben und Sachſen als Zauberer ſehr kundig war, und daß dem Mainzer Fauſt, dem Erfinder des Buchdrucks, manches Diaboliſche nachgeſagt wurde, ſo iſt doch eine ſolche Entſtehung der Sage nicht ſchlechthin hiſtoriſch durchzuführen. Vielmehr bleibt das Reſultat gerade ſolcher gelehrten Unterſuchungen, daß die Idee ihren Vorrath ſagenhafter Stoffe auf ein allgemeines Individuum zuſammenhäuft, unbekümmert um das beſondere Detail ſeiner Exiſtenz. So wird denn auch vom Deutſchen Fauſt erzählt, wie er, in der Magie tief erfahren, dem Teufel ſich verſchreibt, wogegen ihm dieſer vier und zwanzig Jahr hindurch in Allem zu Dienſt ſein muß. Der Mephiſtopheles muß ihm Geld ſchaffen, Speiſen herbeibringen und Witze machen helfen, womit er beſonders die junge Welt amüſirt. Prächtige Gärten, Muſik, wilde Thiere zaubert er um ſich herum. Die ſchöne Helene von Griechenland wird ſein Weib und er zeugt mit ihr einen Sohn, Juſtus Fauſt, einen Succubus. Eigentlich geliebt hat er aber die Magd eines Krämers, der in ſeiner Nachbarſchaft wohnte, deren Ehelichung aber der Teufel nicht zugeben wollte. Einen Monat vor ſeinem Tode warnte ihn der Teufel und disputirte mit ihm viel über den Urſprung des Böſen, über die Gnade Gottes, die Erwählung zur Seligkeit und zur Verdammniß. Dann richtete Fauſt ſeinen guten Freunden noch ein herrliches Mahl zu, ſetzte ſeinen Famulus Wagner zu ſeinem Erben ein und ſchenkte ihm den Geiſt Auerhahn. Um Mitternacht erhob ſich auf Fauſts Stube ein gräßliches Getöſe und am Morgen fand man das Gehirn an den Wänden der Stube verſpritzt, den Leib aber auf einem Miſthaufen. Er ward in Leinwand genähet und ſo begraben.

In der Sage hebt ſich das Böſe unſtreitig als das Hauptmoment hervor und ſteht hier, wie immer im Mittelalter, mit dem Magiſchen in Verbindung. Denn die oben in der zweiten Abtheilung des reinen Epos betrachtete Magie des Glaubens iſt eben nicht Zauberei, ſondern das Wunderthun. Das Wunder iſt eine Aufſchließung von Gottes urſprünglicher Kraft, und wie dieſe im Wunder, ſo iſt in ſolcher Zauberei die teufliſche Macht gegenwärtig. Wenn der Menſch von der Liebe zu ſich geführt wird, wenn er das Univerſum nur als Sich, nicht als Gott genießen will; wenn er den Zuſammenhang der Dinge nur erſpäht, um ſie durch die Wiſſenſchaft ihrer Qualität und Verhältniſſe gegen einander gebrauchen und ſie durch einander vernichten zu können; wenn er dieſer Macht des Verderbens ſich bewußt wird und ſie mit Luſt ausübt, dann ergibt er ſich dem Böſen. Die Natur iſt ihm dann nur der Diener, dem er das Kommen und Gehen zum Behuf ſeiner ſelbſtſüchtigen Zwecke heißt. Unter den Zauberern, die wir bisher kennen gelernt haben, hat eigentlich nur Klinſor einen ſataniſchen Charakter, welcher mit dem Glauben in einen determinirten Kampf tritt. Bei Fauſt iſt dieſe entſchiedene Oppoſition gerade die Hauptſache. Jedoch iſt Alles, was im Volksbuch von ihm erzählt wird, gar nicht ſo teufliſch. Es haben ſeine Streiche mehr, wie die Schwänke des mittelaltriſchen Virgilius, einen heiteren, ſchalkiſchen Anſtrich, zur Ergötzung Anderer, beſonders der Studenten und des hohen Adels, unter anderen auch des Kaiſers Maximilian, dem er Alexander den Großen und ſeine Gemahlin von der Geiſterwelt herüber citirte, welchen Zug der

Engländer Hamilton in ſeinem Gedicht vom Fauſt weitläufig ausgeſponnen hat. Dieſer Heiterkeit, wie er Gläſer, Meſſer und Gabel und Affen einen Ball aufführen, ein Donauſchiff von ſeinem Affen ziehen läßt, einem Juden um Geld ſeinen Fuß verpfändet, auf einem Faß aus Auerbachs Keller reitet u. ſ. w. ſteht das Böſe und der Bund mit ihm finſter gegenüber. Das Eigenthümliche der Sage iſt der kecke Muth, mit welchem Fauſt den Vertrag eingeht, denn dieſe Freiheit bewirkt, daß man ſich gar nicht beklommen fühlt, ſondern bei dem kühnen Beginnen vielmehr eine Erhebung nicht gemeiner Art verſpürt. Wir fühlen dabei, daß wir Alle aus dem Weſen unſerer geiſtigen Natur heraus uns entweder Gott oder dem Teufel ergeben können. Fauſt, den wir oben ſchon im Theophilus bevorwortet ſahen, ſteht daher am Schluß des Mittelalters als die kräftige Individualität da, welche in der Empfindung der Macht ihrer Freiheit den Egoismus mit Bewußtſein zum Princip ihres Lebens ſetzt. Dieſer Act eben iſt als ein Bündniß mit dem Teufel vorgeſtellt. Auch iſt die Sage conſequent und läßt den Fauſt zur Hölle fahren, deren Vorſtellung gerade wie die des Teufels hier zum letztenmal lebendig auftritt und von da an im Verſchwinden begriffen iſt.

Auf der einen Seite ſchließt ſich daher in Fauſt alle Magie ab: er iſt der letzte große Zauberer. Auf ihn folgt die Zeit der Aufklärung der Zauberei durch Chemie, Phyſik und Medicin. Auf der anderen Seite aber iſt Fauſt auch der, welcher allem Glauben entſagt und mit dieſer Verneinung das Mittelalter ebenfalls beendet. Der Satan verbietet ihm ausdrücklich, in der Bibel zu leſen, und von Glaubensſachen zu diſputiren. Wollte er ja leſen, ſo ſollte er das erſte, zweite und fünfte Buch des Moſes leſen, den Hiob nebſt den Apokryphen, im neuen Teſtament den Zöllner, Mahler und Arzt, nämlich den Matthäus, Marcus und Lucas durchgehen, den Pſalter aber, den Johannes und den Schwätzer Paulus gänzlich meiden. Im Diſputiren könne er Themata von Concilien, Ceremonien und andere ihm dienliche Dinge wählen. Auch fragte Fauſt den Mephiſtopheles, was er Anfangs für ein Geiſt geweſen, ob der böſen Geiſter viel wären, weswegen die Teufel von Gott aus dem Himmel geſtoßen worden, wie die Hölle beſchaffen, ob eine zu ſtatuiren oder nicht, was es mit dem Himmel für eine Bewandniß habe, wie groß das Anſehen und die Freude der Engel daſelbſt u. ſ. w.? Indem in Fauſt die Individualität ſich practiſch auf die höchſte Spitze ſtellt, iſt eben auch theoretiſch aller Glaube, alle Kirchlichkeit dahin, und wir ſehen Fauſt nur im Element der Weltlichkeit. Schon am Schluß des reinen Epos erkannten wir in der Leidenſchaft der Liebe das Streben der Individualität, in ihren particulären Zwecken ſich abſolut zu befriedigen; ja, Parcival kämpfte ſchon mit Gott um den rückhaltloſen und vollen Genuß ſeines Weſens. Dieſe Macht der einzelnen Freiheit hat ſich hier dahin geſteigert, daß das einzelne Subject ſich ſelbſt das ſubſtantielle Weſen ſein will, und dieſer Wille iſt der Wille des Teufels. Seine Vollendung drückt ſich gerade darin aus, daß Fauſt ſich dieſer Gewalt, durch die Freiheit mit ſich machen zu können, was er will, gewiß iſt. Die Erſcheinung dieſer Gewißheit iſt in der Form der poetiſchen Vorſtellung ein Bund mit dem Böſen. Er entſchließt ſich ſelbſt dazu, weil ihm ein Leben, ohne daß er ſich als deſſen Cauſalität wüßte, eine unſchmackhafte Hülſe wäre. Im Fauſt, als in der für ſich, noch nicht an und für ſich freien Individualität endigt alſo das Mittelalter und zugleich mit ihm der Glaube an einen Teufel außerhalb des Menſchen. Der Teufel iſt mit der Innerlichkeit des Willens in das eigene Selbſt des Menſchen eingekehrt und darum teufliſcher, als im Mittelalter.

Zweites Buch.

Die lyriſche Poeſie.

Die epiſche Poeſie geht von allgemeinen Anſchauungen aus; die lyriſche erhebt ſich aus der Empfindung der Einzelnen, wie ſie ihnen als ſolchen zugehört. Ihr Weg iſt daher, daß die Empfindung des Einzelnen die Allſeitigkeit und Tiefe des allgemeinen Geiſtes gewinne. Zunächſt alſo iſt unſere lyriſche Poeſie ein unmittelbarer Ausdruck der unmittelbaren Empfindung, welcher ſich ihrem Inhalt unbefangen ergibt und durch ihn ſeine Form unwillkürlich beſtimmt: der Minnegeſang.

Zweitens wird ſich der producirende Geiſt ſowohl der Mannigfaltigkeit ſeines Inhaltes als der verſchiedenen Formen deſſelben bewußt. Indem er nun nicht ohne dieſe Reflexion auf ſein künſtleriſches Schaffen und deſſen Gegenſtände ſich verhält, verweilt er ſich mit Vorliebe in der Ausbildung der Form: der Meiſtergeſang.

Drittens verſchwindet theils die Beſchränkung des einzelnen Dichters im Gehalt ſeiner Empfindung, theils auch die ängſtliche Aufmerkſamkeit auf die Reinheit der Form, wodurch Lieder entſtehen, welche mit einem dem ganzen Volk zuſagenden Inhalt eben ſo ſehr eine allgemein ergreifende Form verbinden und deshalb von Herz zu Herz und von Mund zu Mund ſich verbreiten: der Volksgeſang. Keine dieſer Geſtalten der Lyrik entſteht plötzlich wie durch Verabredung, ſondern eine iſt in der anderen involvirt und windet ſich allmälig los. Der Volksgeſang kommt aus dem Minnegeſang eben ſo ſehr, als aus dem Meiſtergeſang und ſeinen eigenthümlichen Quellen hervor: aber Minne- und Meiſtergeſang finden in ſeiner Allgemeinheit ihre wahre Beſtimmung.

Erſter Kreis.

Der Minnegeſang.

Im Epos vernimmt ſich der objective Geiſt; die Lyrik entſteht, wenn der einzelne Geiſt die Erkenntniß ſeiner ſelbſt in Tönen ausſpricht. Der Inhalt muß auch an der Bruſt des allgemeinen Lebens getränkt ſein, aber er ſtellt ſich in ſeiner Form weniger als ein Gemeinſames, in ſich Beruhendes dar, ſondern der Dichter wirkt ihm ſeine bebende Seele ein und ſeine eigenſte Empfindung zittert im Verſe durch. Was daher im Epos als der angeſchauete Zuſtand von Anderen erſcheint, das wird jetzt, indem der Dichter in ſein Inneres blickt, Anſchauung ſeines eigenen Zuſtandes. Jedoch iſt im Mittelalter bei uns noch nicht die Macht der Individualität da, wie ſie in der neueren Zeit bei den Dichtern hervorgebrochen iſt, ſo daß die Lyrik eines Schiller und Göthe, Klopſtock und Bürger wie andere Welttheile ſich von ſich unterſcheiden. Vielmehr iſt das Lyriſche noch epiſch und die Differenz der eigenthümlichen Anſchauung noch nicht zu ſolcher Kraft erwachſen. — Ihren Anfang hat die lyriſche Poeſie unſeres Mittelalters in der naiven Entäußerung des Gefühles. Wir haben daher zunächſt den Stoff zu betrachten, welcher die elementariſche Grundlage derſelben ausmacht, ſodann die Form, wie ſie durch den Gehalt individuell beſtimmt wird, und endlich die Dichter ſelbſt.

Der Ausdruck Minnegeſang gehört übrigens zu den Bezeichnungen, welche dem Namen nach viel weniger ſagen, als ſie der Sache nach in ſich befaſſen; denn nicht blos die Minne oder Liebe war ſein Gegenſtand, ſondern alle Kreiſe des Lebens haben ſich in ihm producirt. Wir behalten den üblich gewordenen Namen bei, um durch ihn in der Kürze die erſte Epoche unſerer Lyrik zu bezeichnen.

1) Der Stoff.

Die lyriſche Poeſie fiel urſprünglich mit der epiſchen zuſammen und war in ihr verhüllt. Erſt als das nationale Epos ſelbſt an Lebendigkeit verlor, trat ſie mit größerer Selbſtſtändigkeit auf. Wir wiſſen, daß es bei uns ſchon vor dem zwölften Jahrhundert lyriſche Gedichte gegeben hat, allein erſt in dieſer Zeit regt ſich die Lyrik in concreter Exiſtenz. — Die Menge lyriſcher Gedichte, welche ſich am Ende des zwölften und im Lauf des dreizehnten Jahrhunderts hervordrängen, kann jedoch im Grunde nur eben ſo überraſchen, wie die Menge der epiſchen Gedichte, welche damals entſtanden. Die Töne, welche jetzt als der Ruf vielfacher Stimmen erklangen, ſind, wie wir ſchon bemerkten, dem Inhalt nach auch im Epos zu finden. Aber in dieſem werden ſie als die Empfindung Anderer vorgeſtellt, weshalb der Dichter, überhaupt der außerhalb Stehende, im Epos ſich wiederfinden kann. Früher im nationalen Epos iſt dies immer der

Fall; ſpäterhin aber, wo das kirchliche und romantiſche Epos ſich entwickeln, wird dieſe Identität zufälliger.

Der Dichter machte daher ſeine Empfindung ſelbſtſtändig, indem er ſie als eigenthümlich hinſtellte. Wir haben den Drang zu einer ſolchen Iſolirung bereits bei Wolfram und Gottfrid bemerklich gemacht. Aber die eigentliche ſchwierige Frage iſt die nach dem Unterſchied dieſer Lyrik von anderen Stuffen der lyriſchen Poeſie, denn im Alterthum wie in der neuen Zeit iſt ja die Geliebte geprieſen, iſt der Glaube gefeiert und das Leben erkannt. In dieſer Beziehung iſt durchaus auf die chriſtliche Religion zu reflectiren und das Moment, auf welches es hierin näher ankommt, iſt die durch ſie geſetzte Idealität der Subjectivität. Denn weder der Orient noch die antike Welt hat den Einzelnen ſo hoch erhoben, als die chriſtliche Religion, indem ſie die Subjectivität von aller Inhärenz natürlicher Beſtimmungen, inſofern dieſelben zugleich geiſtige Geltung haben ſollen, befreiete. Wiel der Zweck Gottes mit dem Zweck der Menſchen derſelbe iſt, ſo vollführt er ſich eben in den Einzelnen und erlangen dieſe daher die Bedeutung der höchſten Wirklichkeit. Der Einzelne iſt durch ſeine Umgebung nicht mehr abſolut gebunden and einer beſonderen Allgemeinheit nicht ſo integrirt, als wenn dieſes Beſondere der letzte Zweck wäre, vielmehr muß das Beſondere auf den abſoluten Zweck bezogen werden, weshalb die Religion durch Mittheilung dieſes Bewußtſeins dem Einzelnen in ſeiner ihm nothwendigen Beſonderheit dennoch zugleich den Genuß der allgemeinen, dem Menſchen weſentlichen Freiheit eröffnet. Dieſe Freiheit der Subjectivität erſcheint eben als Idealität. Im Alterthum war alle Liebe mehr realer Natur; die Einzelnen liebten ſich unter einander theils als Mitglieder einer Familie, als Genoſſen eines Volkes, oder weil Schönheit, Talent, Nutzen, überhaupt etwas Beſonderes, das Band des Intereſſes wurde. Dieſe Realität der Liebe ſtreifte das Chriſtenthum von ſich ab, indem es die Liebe überhaupt als die nothwendige Manifeſtation der ächten Freiheit darſtellte. Eben, weil jedes Subject denſelben unendlichen Werth empfing, konnte auch die Liebe als das praktiſche Verhalten der Einzelnen unter einander nicht wähleriſch ſein, ſondern trieb zur Anerkennung des göttlichen Geiſtes in einem Jeden. Dies Bewußtſein des abſoluten Zweckes erzeugte daher einen Umfang der Empfindung, wie die alte Welt ihn nicht haben konnte; eine Innigkeit der Empfindung, wie ſie dort, wo der Einzelne nur durch ſeine beſondere Gattung galt, ebenfalls nicht möglich war, und endlich eine Reinheit der Empfindung, wie wir ſie dort erſt im Werden begriffen ſehen.

Am anſchaulichſten ſtellt ſich dieſe Idealität des Subjectes in der Liebe beider Geſchlechter dar. In der alten Welt ſehen wir darin ſchlechthin die Sinnlichkeit vorherrſchen. Der Mann liebt das Weib mehr als Mittel des Genuſſes, weniger als ein Weſen, was an und für ſich mit ihm daſſelbe iſt. Selbſt in den Dichtern, welche dem Mittelalter ſchon näher ſtehen und welche beim Erlöſchen des politiſch kräftigen Lebens ſich ſchon mehr auf die Pflege ihrer Leidenſchaft einlaſſen konnten,

z. B. beim Ovidius, deſſen moderne Natur das Mittelalter ſehr wohl erkannte, brennt noch jene ſinnliche Flamme und dünkt uns mitunter komiſch, wie, um etwas Beſtimmtes anzuführen, in der Elegie, wo der Dichter darüber wehklagt, daß die Schwangerſchaft den ſchönen Leib ſeiner Geliebten ſo verunſtalte. Tiefer in Griechenland und noch weiter in das Morgenland zurück glüht dieſe Lohe der Sinnlichkeit immer ſtärker auf. Wir wollen nur drei Stadien dafür angeben, die uns übrigen Oden der Sappho, das hohe Lied der Hebräer und die Gitagovinda der Inder, in welcher das Schwelgen der Sinne und die Seligkeit derſelben das Hauptelement iſt.

Es hat auch die Liebe der Geſchlechter dieſen Doppelſinn des Geiſtigen und Natürlichen. Das Moment der Natürlichkeit kann nicht daraus fortgeſtrichen werden und jede Liebe iſt um ſo ſittlicher, je weniger ſie ſich dieſe Nothwendigkeit verbirgt. Das Mittelalter wußte noch nichts von der moraliſchen Sophiſtik, welche ſich in der Geſchlechtsliebe die Sinnlichkeit ableugnen und eine überſchwängliche Leidenſchaft vorheucheln will, die von der ſinnlichen Gegenwart abſtrahirt. Denn ſo wenig das Sinnliche für ſich die Wahrheit der Liebe ausmacht, ſo wenig iſt diejenige Geſchlechtsliebe wahr, welche gerade durch angequälte Abſtraction vom Geſchlecht die ächte zu ſein vermeint. Die Dichter unſeres Mittelalters haben es ſo wenig, als die Provençalen, ein Hehl, daß erſt die unmittelbare Gemeinſchaft der Liebenden die rechte Wirklichkeit der Liebe ſei und ſprechen daher Kuß und Umarmung als höchſt wünſchenswerthe Güter aus. Gerade die Freiheit, womit ſie die Macht bekennen, welche ein holder Leib, ſtrahlende Augen, roſige Lippen u. ſ. w. über ſie ausüben, zeugt von ihrer Unſchuld, die einer raffinirten Wolluſt unendlich fern ſteht. Allerdings kommen auch in den Minneliedern ſolche Abſtractionen vor, weil die Schöne ſich erſt wehren muß, bevor ſie ſich ergibt. Reimar der Alte läßt von einer Dame einen Boten an ihren Ritter abſenden, dem ſie ſeine Bitten um ihre letzte Gunſt ernſtlich unterſagt und ihm dagegen, wofern er ſie unterlaſſen wolle, alle Liebe verheißt. Sie ſagt darüber:

Was er will, das iſt der Tod,
Und verderbet manchen Leib;
Bleich und mannichmal auch roth,
Alſo färbet es die Weib.
Minne heißet es der Mann,
Und möcht' eh' Unminne ſein: Weh ihm, der's zuerſt begann!

Dagegen finden ſich viele Gedichte, welche die flüchtige Glückſeligkeit des ſinnlichen Genuſſes in der Liebe theils mit ſüßer Schwärmerei, theils mit ſcherzender Laune behandeln. Der heitere und bequeme Ulrich von Lichtenſtein hat viel Lieder der Art; ein ſehr charakteriſtiſches iſt das folgende, in welchem er ſeine verliebten Gedanken frei gehen läßt:

Hoher Muth gewann mit Weibe
Nie ſo manche Freude groß;
Ich hab' ihn bei Deinem Leibe
Oft gefunden, Decke bloß:
Da küßt er wohl tauſend Stund
Deinen kleinen, heißen, rothen, ſüßen Mund.

Traulich Koſen, Küſſen ſüße,
Drücken Bruſt an Brüſtelein,
Dieſe Liebe ſüß' Unmüße
Treibet in dem Herzen mein
Mit Dir, reine Fraue gut,
Dein gut Freund, mein Minnegehrender hoher Muth.

Wenn er ſich die Freude dichtet
In dem Herzen mein mit Dir,
Arm' und Beine er dann ſlichtet
Sich und Dir, Dir und mir,
Hin und her, ſo und ſo;
Das thut herzlich wohl und machet froh.

Die wahrhafte Geſtalt der Liebe entſteht aber dadurch, daß nicht die Schönheit und die von ihr ausgehende Luſt einſeitig das Herz erregen, ſondern daß der Geiſt, der in der ſchönen Geſtalt ſich offenbart, über ſie geſtellt wird. Der geliebte Geiſt ist eben nicht ohne ſeine Individualtät und in ihr wird er geliebt. Ohne dieſelbe würde nicht dieſe Liebe entſtehen, weil im Lande des unſterblichen Geiſtes nicht gefreiet wird. So entſprang nun eine glühende Verehrung des Weibes und wie jetzt war bis dahin in der Geſchichte noch nicht geliebt; denn das Weib, wie wir in der Einleitung andeuteten, war noch nicht zu einer ſolchen Selbſtſtändigkeit, wie nun, gekommen. Als ein berauſchender Wein entzückte die Zartheit und Demuth, welche die freieſte Hingebung mit ſich führte, alle Gemüther, und tauſende von Liedern mußten eine Empfindung offenbaren, welche den ganzen Menſchen gefangen hielt.

Die ſinnliche Seite der Liebe zog ſich dann in die Natur hinüber, indem die Individualität ſich in ihrem ſympathiſchen Leben gleichſam erweitert beſitzen wollte. So rechtfertigt ſich die ewige Freude des Minneliedes am Licht der Sonne, an den bunten Blumen, an den Blüthen und Bäumen, und die Natur ward hier mehr als bloße Symbolik. — Die geiſtige Seite der Liebe zog dann den Blick in das Himmliſche hinauf, als eine Erweiterung der Idealität. Die Geliebte ward auf die ſelige Jungfrau bezogen; ihr Daſein überhaupt ward als ein Wunder betrachtet, was Gott zur Erquickung der Erde geſchaffen habe. So wurzelt die Liebe auf der Erde und im Himmel, und, weil ſie das Feuer angefacht hat, ſo mag der Geſang immerhin nach der Minne benannt bleiben.

An ſich umfaßt er dieſelben Momente, welche wir in der Entfaltung des reinen Epos ſchon durchgangen ſind. Die Liebe des Geſchlechtes und Alles, was damit an irdiſcher Freude zuſammenhängt, entſpricht, als in die Sitte fallend, dem heimiſchen Epos; die Liebe Gottes entſpricht der Legende; die Liebe des Lebens überhaupt in ſeinen verſchiedenen Richtungen, der Mannigfaltigkeit des romantiſchen Epos.

Der Minnegeſang in engerer Bedeutung behandelt die Liebe des Geſchlechtes. Reimar der Alte gibt ihre Definition:

Minne minnet ſtäter Mann!
Ob er auf Minne minnen will,
So ſoll ihm Minnelohn geſchehen.
Ich minne Minn', als ich's begann:
Die Minn' ich gerne minnen will:
Der Minne Minne iſt mein Leben,

Die Minn' erzeig' ich mit der Minne,
Daß ich auf Minne Minne minne;
Die Minne mein' ich an ein Weib,
Ich minne, weil ich minnen ſoll
Um Minne ihren minniglichen Leib.

Die Liebe ſelbſt beginnt mit der Sehnſucht. Der Eine ſucht den Andern unaufhörlich, weil er mit ihm die völligſte Einheit erreichen will. Indem die Liebe mit ſinnlicher Neigung behaftet iſt, ſo tritt in die Spannung des Sehnens dies Moment hauptſächlich mit ein. Wegen der mangelnden Gegenwart iſt die Sehnſucht träumeriſch, wie Heinrich von Morungen ſehr ſchön gedichtet hat:

Er.

O weh, ſoll immer wieder, weh!
Erleuchten durch die Nacht
Noch weißer denn ein Schnee
Ihr Leib viel wohlgemacht?
Der trog die Augen mein,
Ich wähnt', es ſollte ſein Des lichten Mondes Schein, —
Da tagte es —

Sie.

O weh, ſoll ihn immer, weh!
Der Morgen hier betagen?
Wie uns die Nacht vergeh',
Daß wir nicht dürfen klagen:
O weh, nun iſt es Tag!
Wie er mit Klage ſprach, Da er jüngſt bei mir lag —
Da tagte es. —

Er.

O weh, ſie küßte ohne Zahl
Im Schlafe mich,

Da fielen hin zu Thal
Ihre Thränen häufiglich;
Von mir ſie Troſt empfing,
Das Weinen ihr verging, Sie mich ſo ſüß umfing —
Da tagte es. —

Sie.

O weh, daß er ſo ſehre ſich
An mir erfreut,
Wie er umfaßte mich,
So wollt' er ohne Kleid
Meine Arme ſchauen bloß,
Es war ein Wunder groß, Daß ihn das nie verdroß —
Da tagte es.

Die Liebenden ſind ſich einander das höchſte Gut und dieſe unbegrenzte Empfindung treibt zu den kühnſten Vergleichungen, wie dieſe von Otto von Botenlaube:

Er.

Wäre Chriſtus Lohn nicht alſo ſüße,
So ließ ich nicht die liebe Fraue mein,
Die ich meinem Herzen oftmals grüße:
Sie mag viel wohl mein Himmelreich mir ſein.
Wo die Gute wohnet dort am Rhein,
Herr Gott, ſo thu mir deiner Hülfe Schein,
Daß ich mir und ihr erwerbe noch die Hulde dein!

Sie.

Seit er ſagt, ich ſei ſein Himmelreiche,
Hab' ich ihn zum Gotte mir erkohr'n,
Daß er von mir keinen Fuß entweiche,
Herre Gott, laß dir's nicht ſein ein Zorn.
Er iſt mir in den Augen nicht ein Dorn:
Der mir hier zu Freuden iſt geborn,
Kommt er mir nicht herwieder, meine ſpielende
Freude iſt gar verlorn.

Der Dichter ſcherzt auch wohl über die Möglichkeit, von ſeiner Geliebten erhört zu werden, wie der Tannhäuſer im folgenden Liede:

Steter Dienſt, der iſt gut,
Den man ſchönen Frauen thut,
Wie ich meiner hab gethan.
Der muß ich den Salamander bringen.
Eines hat ſie mir geboten,
Daß ich ſende ihr den Rhoten
Von Provenz in's Land zu Nürenberg,
So mag es mir wohl gelingen;
Und die Donau über Rhein:
Füg' ich das, gewährt ſie's meinem Muthe.
Sprech' ich Ja, ſo ſpricht ſie Nein,
Alſo ſtimmen wir in Ein,
Dank ſo habe die Fraue mein!
Sie iſt geheißen die Gute.
Heia, hei, ſie iſt zu lang geweſen aus meiner Hute,
Ja, heut und immermehr, ja,
Hei, Lalla, und aber ja!
Ziehet Herze, Wafena,
Wie thut mir die liebe ſo,
Die reine und die viel gute,
Daß ſie mich nicht machet froh,
Deß iſt mir weh zu Muthe.

Mich freut noch mehr ein lieber Wahn,
Den ich von der Schönen han.
Wenn der Meiſeberg zergeh,
Wie der Schnee,
So lohnet mir die reine.
Alles, deß mein Herz begehrt,
Bin ich dann von ihr gewährt.
Meinen Willen thut ſie gar,
Bau ich ihr ein Haus von Elfenbeine,

Wo ſie will, auf einem See,
So hab' ich ihr Freundſchaft und ihr Hulde.
Bring ich ihr von Galilee
Her ohn' alle Schulde
Einen Berg, gefüg' ich das,
Da Herr Adam einſt drauf ſaß,
Heia, hei, das wär' aller Dienſt ein Uebergulde
Ja, heute und immer da u. ſ. w.

Ein Baum ſteht in Indian,
Groß, den will ſie von mir han,
Meinen Willen thut ſie gar.
Seht, ob ich ihr's Alles her gewinne.
Ich muß gewinnen ihr den Gral,
Deß da pflegt' Herr Parcival,
Und den Apfel, den Paris gab um Minne
Venus, die Göttinne,
Und den Mantel, der beſchloſſen gar
Die Frau, die iſt unwandelbar.
Dann will ſie noch Wunder groß,
Was mir worden herzlich ſchwer:
Ihr iſt nach der Arche weh,
Die gebauet hat Noeh.
Heia, hei, brächt' ich die, wie lieb ich dann ihr wär',
Ja heute und immer ja u. ſ. w.

Die Hoffnung, Treue, Zuverſicht, Troſtloſigkeit der Liebe, breiten ſich in den Minneliedern bis in das feinſte Gewebe aus. Die Natur wird das Gegenbild ihrer wechſelnden Stimmungen, beſonders bei Gottfrid von Niſen. In ihr blühet Alles, aber die Geliebte verſchließt ſich dem Sehnſüchtigen; oder ſie iſt in Schnee und Eis erſtarrt, aber durch die Milde der Geliebten prangt dem Sänger ein Blüthenhain mannigfacher Freuden. Die Ferne der Sehnſucht hebt ſich in der Gegenwart des Genuſſes auf, deſſen Glück die Heiterkeit und Wonne der Natur mitfühlend begleitet. Die lachende Sonne, die grünende Haide, die farbigen Sterne der Blumen, der belaubte rauſchende Wald, die ſingenden Vögel ſprechen die Seligkeit der Liebenden in dunkler Rede aus. Nun iſt der Dichter befriedigt, und bricht mit der Geliebten die Blumen und den Klee auf gut idylliſche Weiſe. Unter der Linde, im Thal, auf Roſen gebettet, tranken ſie den Becher der Minne und nur eine Nachtigall iſt Zeuge ihrer verſchwiegenen Wonne geweſen. Beſonders erſcheinen hier die Tanzreihen, welche der von Kirchberg ſo unendlich reizend gedichtet hat. Man muß ſich in die Abgeſchiedenheit jenes Lebens zur winterlichen Zeit auf die einſamen Dörfer, Weiler und Burgen zurückverſetzen, um die überſchwängliche Freude zu faſſen, welche die Bruſt erfüllte, wenn der Frühling den allgemeinen Verkehr wieder eröffnete, wenn das Eis ſchmolz, der Schnee zerging, wenn die Straßen wieder frei wurden, der Reif verſchwand und die Flur wieder grünte. Dieſe Wiedergeburt der Natur klang im Jauchzen des kräftigen Gemüthes wieder. Man eilte in das Freie, auf die Wieſen, zu den geſchwätzig quellenden Brunnen, wand Kränze, ſchlug den Ball, warf den Reif, ſcherzte, koſ'te, erzählte Mährchen und Sagen und tanzte. Der Tanz iſt einer regen ſinnlichen Organiſation, in deren Bewußtſein noch keine Reflexionen ſich eingeniſtet haben, nothwendig, um dem gewaltigen Selbſtgefühl der phyſiſchen Natur eine angemeſſene Form ſeiner Entäußerung zu geben. Es iſt das Tanzen eine wahrhaft ätheriſche Berührung beider Geſchlechter, wo ſie ſich einander im Bande der Sitte ganz nahe treten, wo das Auge in's Auge ſtrahlt, die Hand den zarten Druck erlaubt und ein ſüßes Wort verſtohlen geflüſtert werden kann. Die Unendlichkeit ſelbſt ſcheint im anmuthigen Schweben der flüchtigen Geſtalten ſich zu gebären, wie die kreiſende Form immer zerrinnt und immer wieder von Neuem wird.

Den Frühling begrüßt Gottfrid von Riſen ſo:

Wohl auf und grüßen
Wir den ſüßen,
Der uns büßen
Will des Winters Pein,
Der uns will bringen
Vöglein Singen,
Blumen Springen,
Und der Sonne Schein;
Wo man ſah eh
Den kalten Schnee,
Da ſieht man Gras,
Von Thaue naß;
O prüfet das,
Die Blumen und den Klee!

Im grünen Walde
Auf der Halde
Hört man balde
Wonniglichen Schall.
In ſüßer Weiſe,
In wogendem Gleiſe,
Hoch und leiſe,
Singt die Nachtigall.
Der Vöglein Sang
Iſt nicht zu krank;
Sobald gemacht der Maien,
Mädchen reihen

Wir zum Reihen
Den Sommer lang!

Der Rithardt beſchreibt die Lockung des Maien, wie er das Mädchen zum Ungehorſam gegen die Mutter verleitet:

„Uns will kommen lichte Augenweide,
Roſen findet man ſchon auf der Haide,
Blumen dringen durch das Gras;
Schön die Wieſe vom Thaue naß,
Da mir mein Geſell zu einem Kranze las.

Nun iſt der kalte Winter gar zergangen,
Die Nacht iſt kurz, der Tag beginnt zu langen,
Uns kommt ſchöne Sommerzeit,
Die aller Welt das Herz erfreut,
Baß ſangen nie die Vögel ihren Streit.

Alles Leides haben ſie vergeſſen,
Der Mai iſt auf ſein grünes Zweig geſeſſen,
Und hat gewonnen Laubes viel.
Zieh dich an, mein traut Geſpiel,
Du weißt wohl, daß ich damit einem Ritter will!“

Das vernahm des Mädchens Mutter ſtille.
„Meine Tochter, hör', es iſt mein Wille,
Denn dein falſcher Muth iſt offenbar,
Bind ein Hütlein auf dein Haar,
Du mußt ohne Schmuck hin zu der Schaar.“

„Mutter mein, wer gab Euch das zu Lehen,
Daß um mein Gewand ich Euch ſollt flehen,
Ihr ſpannt daran keinen Faden.
Laſſet bleiben ſolchen Schaden.
Her die Schlüſſel, Ihr ſchließet mir bald auf das Gaden.“

Die Mutter ſprach mit großem Zorn dagegen:
„Frau Tochter, die Rede laßt bis Morgen unterwegen,

Es mag heute nicht mehr ſein.
Denn die Erlaubniß, die iſt mein.
Wohl erleſen Zeug beſchloſſen hat mein Schrein.“

In dem Schrein war das Gewand verſperrt.
Der ward mit einem Nagel aufgezerrt,
Der Mutter leider nie geſchah,
Als da das Kind die Kiſten brach:
Da ſchwieg ihre Zunge, daß ſie nicht ſprach.

An legte ſie daß Röcklein alſobald,
Worin genäht war ſchön manch kleiner Falt,
Und drum ein Gürtlein viel ſchmal.
In des Hand von Ruventhal
Warf die ſtolze Magd ihren neuen Federball.

Die Luſt des Tanzes aber hat der Tannhäuſer am heiterſten geſchildert; man wird gezwungen, ſeiner Laune ſich ganz hinzugeben und mit behaglichem Lachen der weltlichen Freude ſich in den Arm zu werfen:

Der Winter iſt zergangen,
Das prüf' ich auf der Haide,
Alda ich kam gegangen,
Gut ward mein' Augenweide
Von den Blumen wohlgethan.
Wer ſah je ſo ſchönen Plan?
Da brach ich zu einem Kranze,
Den trug ich mit joie zu den Frauen an dem Tanze.

Wolle Jemand werden hochgemuth,
Der hebe ſich auf die Schanze,
Da ſteht Viol und Klee,
Sommerlatten, Damandré,
Die werthen Zeitloſen,
Oſterlevkojen fand ich da, Lilien und Roſen,
Da wünſcht' ich, daß ich ſammt meiner Fraue ſollte koſen.

Sie gab mir an ihr gewiß
Den Preis, ich wär' ihr doux amis;
Mit Dienſt in dieſem Maien
Um ſie, ſo will ich reihen.
Ein forêt ſtand in der Nähen,
Alda begann ich zu gehen.
Da hört' ich mich empfahen
Die Vögel alſo ſüße.
Wohl euch, ihr zarten Grüße!
Ich hörte da wohl chantiren,
Die Nachtigall toubiren,
Alda mußt' ich parliren
Zu rechte, wie mir wäre:
Ich war ohn' alle Schwere.

Ein rivière ich da ſah.
Durch den forêt ging ein Bach
Zu Thal über eine planure.
Ich ſchlich ihm nach,
Bis ich ſie fand, die ſchöne creature.
Bei dem fontane ſaß die klare ſüße von fanure.
Ihr' Augen licht und wohlgeſtalt,
Sie war an Sprüchen nicht zu bald,
Und Hoffen möchte ſie wohl leiden.
Ihr Mund iſt roth, ihr Nacken blank,
Ihr Goldhaar fällt zu Maaßen lang,
So glatt, als wie die Seiden.
Sollt' ich vor ihr liegen todt, ich möchte ſie nicht vermeiden u. ſ. w.

So fiedelt er, bis die Saiten ſpringen.

Die Luſt des Genießens bleibt nicht, ſondern vergeht, wie die Pracht des Frühlings im Herbſt wieder verwelkt. Schon in ihr ſelbſt liegt eine Störung durch die Aufmerkſamkeit, mit welcher die Liebenden ſich von

Anderen beobachtet wiſſen. Die Liebenden ſuchen ihren Genuß, da er nur ihnen, keinem Anderen angehört, auch für ſich zu bewahren und ſind heimlich und verſchwiegen. Oft mag es geſchehen ſein, daß wirklich unerlaubte Verhältniſſe eintraten; „keine Geliebte zu haben, war ein Vorwurf,“ die Geliebte ſelbſt aber konnte auch die Frau eines Anderen ſein. Dies gab Anlaß zu heimlichen Zuſammenkünften, bei denen Wächter ausgeſtellt wurden, welche den kommenden Tag anzeigen mußten, damit der liebende Ritter, von der Dunkelheit der Nacht begünſtigt, ungeſehen wieder entkommen konnte, und hieraus ſind die Tagweiſen oder Wächterlieder entſtanden, welche auch bei den Provençalen unter dem Namen Alba's vorkommen. Die Gegenwart des holden Genuſſes, die Nähe ſeines Verſchwindens und die Wehmuth des Abſchiedes ſind in ihnen das ungemein Reizende. Der Wächter verkündet den nahenden Sonnenaufgang und mahnt zur Flucht; die Liebenden können ſich zu herzen und zu küſſen nicht ſatt werden; er aber dringt nach ſeiner Pflicht zum Scheiden. Solcher meiſt dialogiſch gehaltenen Lieder haben wir ſehr ſchöne von Kriſtan von Hamle, Walther von der Vogelweide, Wolfram von Eſchenbach, Jakob von der Warte, König Wenzel von Böhmen, Ulrich von Winterſtetten u. a. — Beſonders ſind aber den Liebenden die Merker, auch Kläffer genannt, verhaßt, welche das zarte Verhältniß belauern, es veröffentlichen, dadurch erſchweren, wohl gar aufheben. Auf dieſe werden daher von den Dichtern bittere Ausfälle gemacht. Die Scheidung der Liebenden, die Klage um den Untergang ihrer Seligkeit iſt oft vortrefflich, z. B. bei Dietmar von Aſt, und im folgenden Liede des Kürenbergers:

Ich zog mir einen Falken länger als ein Jahr,
Da ich ihn gezähmet, wie ich ihn wollte han,
Und ich ſein Gefieder mit Golde wohl bewand,
Er hob ſich in die Höhe und flog in andere Land.

Seit ſah ich den Falken ſchöne fliegen,
Er führt' an ſeinem Fuße ſeidene Riemen,
Und war ihm ſein Gefieder wie Gold ſo roth und fein,
Gott ſende ſie zuſammen, die geliebt wollen gerne ſein.

Es geht mir von dem Herzen, daß ich ſehr weine,
Ich und mein Geſelle müſſen uns ſcheiden,
Das machen Lügener, Gott gebe ihnen Leid,
Wer uns zwei verſöhnte, der brächte mir gar große Freud!

Weib viel ſchöne, nun fahre du ſammt mir,
Lieb und Leid, das theile ich ſammt dir,
So lange ich das Leben hab', ſo biſt du mir viel lieb,
Nur minneſt du einen Böſen, das gönne ich dir nicht.

Nun bringe mir her viel balde mein Roß, mein Eiſengewand,
Denn ich muß einer Frauen räumen das Land,
Die will mich des bezwingen, daß ich ihr hold ſei,
Sie muß nun meiner Minne für immer darbend ſein.

Der dunkle Stern der birget ſich,
So thu du, Fraue ſchöne; wann du ſieheſt mich,
So laß du deine Augen gehn an einen anderen Mann,
So weiß doch wenig Jemand, wie's unter uns zweien iſt gethan.

Dieſer weltlichen Liebe ſteht die *himmliſche* gegenüber. Es iſt der Gedanke des ewigen Geiſtes, welcher alle irdiſchen Gefühle und Vorſtellungen in ſich vernichtet und den einzelnen Geiſt, welcher zu dieſer Höhe ſich erhebt, zur Gegenwart ſeines unvergänglichen Weſens, zum Genuß ſeiner Seligkeit bringt. Dieſe Andacht haben die Minneſinger nicht weniger tief gehabt, als die Andacht der Liebe. Viele Lieder ſind ganz verloren in die Anſchauung des unendlichen Geiſtes, der Trinität, und ſuchen in den Abgrund der Kräfte zu blicken, aus denen alle Dinge entquellen. Die Welt, endlich in ihrer Erſcheinung, iſt doch die ewige Verherrlichung des ewigen Weſens; in ihr ſchafft er, was er in ſich iſt; die Sterne, Elemente, Geſteine, Pflanzen, Thiere und den Menſchen hat der Wunderbare aus ſich ſelbſt geboren. Und all dies Daſein lebt mit ſelbſtſtändiger Luſt in ihm als ein eigenes. Daher iſt der Bau der Welt an ſich ſelbſt ſchon der Preis ihres Schöpfers. Aber der Menſch ſchwingt ſich auch empor zur Erkenntniß derſelben und vermag die Dinge zu ſehen, wie Gott ſelbſt ſie ſieht. Es iſt überraſchend, mit welcher Gewalt, vom Glauben getragen, jene Lieder oft die innere Gleichheit des Menſchen mit Gott ausſprechen. In großartiger Anſchauung erkennt das Bewußtſein das göttliche Weſen als ſeinen Zweck, die Unangemeſſenheit ſeines Daſeins und Wirkens in Verhältniß zu demſelben und in ihm ſelbſt das Princip der Vollbringung. Wie ſich uns im kirchlichen Epos eine doppelte Richtung, das theoretiſche und praktiſche Element, unterſchied, ſo tragen auch die geiſtlichen Lieder dieſen zwiefachen Charakter und ſind entweder contemplativ oder asketiſch; und wie wir damals das Theoretiſche und Praktiſche in der Bewegung erblickten, ſich durch einander zu einer concreten Einheit aufzuheben, ſo ſtellt ſich auch in vielen Liedern eine ſolche Vereinigung dar.

Das theoretiſche Moment wird vorzüglich von der Anſchauung des Schmerzes belebt, den wir früher in der Nothwendigkeit erkannten, daß ſich die unendliche Freiheit in ihrer Erſcheinung durch das Endliche vermitteln muß. Für die Vorſtellung iſt dies in der Anſchauung vom Sterben Gottes enthalten. Das Gemüth wurde in ſeiner innerſten Tiefe davon erſchüttert, daß Gott für die Sünde der Menſchen ſich ſelbſt aufopfernd dahingegeben; denn der Begriff des Geiſtes ſelbſt wird hierin enthüllt. Deutlich ſieht man in den Liedern, wie ſehr unſer Mittelalter es fühlte, daß in dieſer Marter, wie der gewöhnliche Ausdruck dafür lautet, die unauflösliche Verknüpfung des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen unableugbar zur Erſcheinung gekommen und daß nun erſt alles Trübe verdrängt worden, was die Vorſtellung Gottes da beſtändig begleiten muß, wo eine ſolche Einheit des Weſens in ſich ſelbſt, eine ſolche Verſöhnung des Göttlichen mit dem Menſchlichen nicht Statt findet, mit einem Wort, wo Gott in ſeinem Innerſten endlich doch ein anderer iſt, als der Menſch, und der Menſch ein anderer, als Er. Durch die Vermittelung der chriſtlichen Weltvorſtellung ward nun gewußt, daß das Sterben, d. h. die Entäußerung des Weſens zur Beſtimmtheit der wirklichen Erſcheinung, ein nothwendiges Moment im Leben des göttlichen Geiſtes ſei, das Sterben, welches, als ihm inwohnend, eben darum kein Sterben iſt, weil er nicht in dieſem Tode des Ueberganges bleibt, ſondern aus ihm beſtändig auferſteht, das Aeußere der Erſcheinung immer in ſein einfaches Innere zurückbiegt und in einem ſolchen Vernichten der Vernichtung den Triumph ſeiner Ewigkeit feiert.

Dieſer Proceß der Idee reflectirt ſich von der contemplativen Anſchauung zur praktiſchen Exiſtenz dadurch, daß der Menſch ſich in ihm ſelbſt, oder, was eben ſo viel iſt, ihn in ſich fühlt und durcharbeitet. Unter den Minneſingern ſind vorzüglich Konrad von Würzburg und Reimar der Zweter mit dieſem Thema nach allen Seiten hin beſchäftigt geweſen. Der äußere Leiter von jener Anſchauung in dieſe Empfindung hinüber war *Maria*. Nicht ſowohl Chriſtus *unmittelbar*, als ſeine gnadenreiche Mutter iſt das mächtige und gütige Weſen, dem ſich das bedrängte Herz zuwendet. Der Sohn Gottes und des Menſchen iſt die kämpfende Energie, welche die Verſöhnung des göttlichen Geiſtes mit dem menſchlichen von ihrer realen Möglichkeit zum Frieden der Wirklichkeit durchſetzt; Maria iſt zunächſt die Empfindung, welche dieſen Proceß in ſich reflectirt und ihn in allen ſeinen Momenten in ſich nachklingen läßt; für die Anſchauung des damaligen Glaubens ward ſie daher die Mitte zwiſchen Chriſtus und zwiſchen dem Gläubigen, oder, was klarer ſein dürfte, der Ausdruck ihrer *Beziehung*. Hier iſt nun der Ort, wo die Inbrunſt des Glaubens, unabhängig von Außen, aus ſich ſelbſt heraus eine reiche Poeſie erſchuf. Die Anbetung der Königin des Himmels iſt mit ſo reiner Andacht geſungen, daß aller Zweifel an ihrer Wahrheit ein Frevel ſein würde. Hier iſt nichts von jener unnatürlichen und dennoch durch die Unnatur des Cölibates ſo natürlich herbeigeführten Verirrung der Mönche, welche einer Geliebten bedurften und in der Maria ein der gläubigen Phantaſie erlaubtes Bild vorfanden; der Nonnen, welche in derſelben Lage eines kleinen Jungen bedurften, den ſie, um doch einen Schatten der lebendigen Mutterfreude zu haben, an- und ausziehen konnten, wie eines Bräutigams, mit dem ſie im Nebel von Viſionen wenigſtens in phantaſtiſcher Sinnlichkeit koſen konnten. Vielmehr iſt hier die Ruhe der ächten Andacht ſichtbar. Der Prediger Sax und Reimar von Zweter zeichnen ſich beſonders aus. Den höchſten Glanz aber entfaltet der Hymnus, welchen Gottfrid von Straßburg der heiligen Jungfrau dichtete, obwohl ihr Lob ihm mehr nur die Situation angibt, indem er, von ihr anhebend, den, welchen ſie geboren, die Sühne deſſelben, den uralten Vater der Schöpfung, ihr lebendiges Weben und den heiligen Geiſt als den abſoluten Begriff der Gottheit in einer eben ſo blühenden als würdigen Sprache beſingt. Wir halten dieſen Hymnus für das größte Reſultat der geiſtlichen Lyrik unſeres Mittelalters. Die ſpäteren Verſuche entfernen ſich von ihm in abſteigender Linie. Am nächſten ſteht die goldene Schmiede durch Konrad von Würzburg; vieles iſt recht ſchön darin, aber außer daß die Diction zu blumenreich wird, ermüdet man auch in dem endloſen Lobe. Der Ruhm dieſes Gedichtes war jedoch in jener Zeit, wo der Glaube an Maria noch eine ſolche Wahrheit hatte, ſo groß, daß mehre Nachbildungen verſucht wurden, z. B. von Hermann von Sachſenheim in ſeinem goldenen Tempel.

Die Erkenntniß des Göttlichen treibt unmittelbar auch dazu, die Sünde als das die Einheit Gottes mit dem Menſchen hemmende Element aufzuheben, und in der Erwerbung des Heiligen, in der Verſöhnung des weltlichen und dieſer Weltlichkeit inne gewordenen Gemüthes mit dem göttlichen Geiſt Leib und Seele zu verjüngen. Viele Lieder ſprechen die Reue um die Sünde, die göttliche Traurigkeit, in den ſchmerzlichſten Klagen aus. Dieſe Hinwendung zu ſich ſelbſt als dem Böſen, der ſich von ſich ſelbſt zu entfremden hat, dieſe Buße für ſeine Schuld, drängte damals in den Kreuzzügen welthiſtoriſch mit überſchäumender Macht ſich hervor. Die ſinnliche Gegenwart des Bodens, wo ſich die Geſchichte des Erlöſers begeben, hatte noch einen unendlichen Werth für das Bewußtſein und erregte den Drang eines Herzens, was vom göttlichen Leben die äußere Hülle noch nicht abgeſtreift hatte. Walther von der Vogelweide, Hawart, Bruder Wernher, Friedrich von Huſen, Reimar der Alte, der von Johannsdorf u. a. haben ſolche Kreuzfahrtlieder gedichtet. Während dieſe große Bewegung das dreizehnte Jahrhundert durchſtrömte, bildete ſich auch bereits die Reflexion, daß die Fahrt an ſich nicht verſöhnen könne, ſondern daß das Gemüth, das Innere ſelbſt den Kampf Chriſti in ſich durchleben müſſe und daher jene äußere Umgebung nur als Erregung nehmen könne. So ſtemmte ſich der geſunde Sinn dem klerikaliſchen Verſprechen entgegen, ſchon durch die äußere, formelle Vollbringung einer ſolchen Fahrt dem Himmel ſich zu nähern. So ſingt Hartmann von der Aue die Weihe zum Kreuzzug:

1) Dem Kreuze ziemt wohl reiner Muth
Und keuſche Sitt':
So mag man Seligkeit und Gut
Erwerben mit.

Auch feſſelt es mit hartem Zwang
Den ſchwachen Mann,
Der ſeiner Leidenſchaften Drang
Nicht bänd'gen kann.

Das Kreuz entbindet nicht
Von Werken unſ'rer Pflicht.
Was taugt's auf dem Gewand,
Dem's nie im Herzen ſtand?

2) Nun weihet, Ritter, Euer Leben
Und Euren Muth
Dem Dienſte des, der Euch gegeben
Hat Leib und Gut.

Weß Schild je war bereit der Welt
Um hohen Preis,
Wenn Gott er den nun vorenthält,
Der iſt nicht weiſ'.

Denn wem das iſt beſcheert,
Daß glücklich hin er fährt,
Das ſpendet beide Theil,
Das Lob der Welt, der Seele Heil.

3) Die Welt lacht mich betrüglich an
Und winket mir;
Oft bin ich als ein dummer Mann
Gefolget ihr.

Der Angel bin ich manchen Tag
Gelaufen nach;
Wo Niemand Ruhe finden mag,
Da eilt' ich nach.

Nun hilf mir, o Herr Chriſt,
Der du mein Schützer biſt,
Daß ich mich dem entſage
Mit deinem Zeichen, was ich trage.

4) Da mich beraubet hat der Tod
Des Herren mein,
Macht mir die Welt nicht ferner Noth,
Das laß ich ſein.

Von meiner Luſt der beſte Theil
Schwand mit ihm hin;
Schüf' ich noch meiner Seele Heil,
Wär's mir Gewinn.

Mag ich ihm zu Hülfe kommen,
Die Fahrt, die ich unternommen,
Möge ſeinen Ruhm erhöhen:
Einſt vor Gott werd' ich ihn ſehen.

Dieſe beiden Richtungen der Lyrik, welche wir die irdiſche und himmliſche Liebe genannt haben, erſchöpfen ſie noch nicht, ſondern drittens iſt noch ein reicher Inhalt von ſolchen Liedern vorhanden, deren eigentliches Weſen die Kritik des beſtehenden Lebens ausmacht, und welche daher nicht einen ſo reinen Klang der in ſich unendlichen Empfindung, ſondern ſchon mehr eine didaktiſche Färbung haben. — Wir müſſen hier ſolche Ergüſſe, welche den Zeitgeiſt überhaupt beurtheilen, und ſolche unterſcheiden, welche entweder mehr die weltliche oder mehr die kirchliche Seite an demſelben betrachten. Das Lyriſche liegt hierbei in dem Pathos, mit welchem die Idee im Dichter ſich hervorarbeitet.

In der allgemeinen Kritik der Zeit, deren ſich ſpätere Dichter beſonders befleißigen, wie der Marner, Raumsland, Stolle, der Kanzler u. a. erinnert ſich der Dichter an ſeine Jugend, wie damals Zucht, Ehre, Tapferkeit, Treue, Milde lebendig geweſen, wie jetzt aber die Welt verkehrt und böſe geworden ſei und immer mehr in Trägheit, Ueppigkeit, Schamloſigkeit und Schlaffheit der Geſinnung verſinke. Reimar von Zweter, welcher die ſchärfſte Geißel über alle Untugend ſchwingt, charakteriſirt dieſe totale Eitelkeit des Treibens in bildlicher Weiſe ſo:

Eine Heuſchrecke wähnte ein Löwe zu ſein,
Da ſprach ein Heimchen, mich dünkt, ich bin ein hauendes Schwein.
Ein Ochſe wähnt', er ſänge baß, als je eine Nachtigall.
Da ſprach ein Affe, ſo wähn' ich, ich bin
Das ſchönſte Thier. Es ſprach ein Thor: ſo hab' ich den weiſeſten Sinn.
Eine Schnecke wollte ſpringen mit dem Leopard über Berg und Thal.
Ein Mohr ſprach: mich mag Niemand überweißen.
Ein Haſe ſprach: ich darf wohl Wölfe beißen.
Ein Igel ſprach: meine Haut iſt ſanft und linde u. ſ. w.

Die lyriſche Reflexion über die weltliche Seite des Lebens ſchließt ſich vornämlich an die Fürſten an, theils wegen der objectiv bedeutenden Stellung des Fürſten, durch welche er über eine Menge von Verhältniſſen übergreift, theils wegen der perſönlichen Beziehung, in welcher die Dichter zu den Fürſten ſtanden. Viele Dichter gehörten freilich dem höchſten Adel an, wie Heinrich von Breslau, der Markgraf von Meißen, Otto von Brandenburg, Johann von Brabant u. a.; jedoch die mehrſten, welche zugleich groß geweſen in ihrer Kunſt, waren arm. Den Gegenſatz des Reichthums und der Armuth ſehen wir recht deutlich an Ulrich von Lichtenſtein und an Walther von der Vogelweide. Die Schlöſſer des erſteren z. B. die Frauenburg, ſind noch da; er führte Fehden, veranſtaltete höchſt koſtbare, abenteuerliche Züge, z. B. wie er als Venus gekleidet von Italien aus bis nach Oeſtreich hin turnirete u. ſ. w. Der andere ſchweifte unſtät von einem Ort zum anderen und ſehnte ſich, als er älter wurde, recht ſehr nach der Ruhe eines eigenen Beſitzes, wie er ſich ausdrückt, daß er den Namen Herr Gaſt, doch mit dem Herr Wirth, endlich vertauſchen könne. Manche trieben ſich durch die ganze damals bekannte Welt umher, wie der lebensluſtige, buntſchillernde Tannhäuſer, der unter anderen ſcherzt, daß, wer ihm nicht glauben wolle, ſelbſt hingehen und durch den Augenſchein ſich überführen könne, daß Rom an der Tiber, Piſa am Arno liege u. ſ. w. Im Gegenſatz zu ihm ſteht der Nithardt, welcher im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts am Wiener Hof lebte und ſich, wie es ſcheint, in einer anmuthigen Selbſtbeſchränkung, im mühſeligen Dienſt ſeiner Friderune und in den Neckereien der Bauern befriedigte. Zwiſchen beiden, alſo nach ihnen, dürfte Gottfrid von Nifen zu ſtellen ſein, der von der einen Seite eine große höfiſche Beweglichkeit, von der anderen wieder einen idylliſchen Zug wie Nithardt und an vielen Orten die Wälſche Ueppigkeit des Tannhäuſers verräth z. B. wo er von dem Büttener ſingt, der den Weibern ihre Fäſſer ſo wohl zu binden verſtanden habe, — wie er dem Mädchen am Brunnen ihren Krug zerbrochen u. ſ. f. An drei Puncten ſehen wir die Dichter vorzüglich verſammelt, am Wiener, am Thüringer Hof und auf der Abtei von St. Gallen, welche im Mittelalter ein ſo großer Mittelpunct der mannigfachſten Bildung war. — Die Sänger hielten ſich an den Höfen der Großen auf, weil ſie hier einen Zuſammenfluß des geſelligen Lebens fanden, was ihnen für ihre Kunſt ein Publicum ſchuf, deſſen ſie nothwendig bedurften. Indem ſie aber durch mancherlei Verbindlichkeit mit den Großen in beſtimmtere Verhältniſſe traten, wurden dieſe ſelbſt Gegenſtand des Geſanges, weil die Dichter ihre Aufmerkſamkeit erwerben, ſie für ſich intereſſiren, oder ihnen ihre Dankbarkeit beweiſen wollten. Hieraus entſtanden die Loblieder, welche beſonders auf den Thüringiſchen und Oeſtreichiſchen Hof zurückgehen. In dieſen Liedern iſt die irdiſche Noth des Dichters den Fürſten oft auf eine ſehr kahle Weiſe an das Herz gelegt. Erreichten die Sänger ihren Zweck nicht, ſo wandten ſie ſich auch zum Tadel und hier war im Gegenſatz zu der Milde, welche Roſſe, Kleider, Wein, gütlich Gemach ſchenkt, die Kargheit der bedeutendſte Vorwurf. Walther von der Vogelweide ſingt bei Gelegenheit der Krönung Philipps, den ſeine Gemahlin begleitete:

Es ging eines Tags, als unſer Herr ward gebern
Von einer Magd, die er ſich zu Mutter hat erkorn,
Zu Magdeburg der König Philippus ſchone.
Da ging eines Kaiſers Bruder und eines Kaiſers Kind
In Einem Gewand, ob auch der Namen dreie ſind;
Er trug des Reiches Scepter und die Krone.
Er trat viel leiſe, ihm war nicht jach;
Ihm ſchlich eine hochgeborene Königin nach,
Roſe ohne Dorn, eine Taube ohne Gallen;
Die Zucht war nirgend anderswo.

Die Thüringer und die Sachſen dieneten alſo,
Daß es den Weiſen mußte wohlgefallen.

Philippus, König, die nahe Schauenden zeihen dich,
Du ſeiſt nicht Dankes milde; deß bedünket mich,
Wie du damit verlierſt um vieles mehre.
Du möchteſt lieber zu Danke geben tauſend Pfund,
Denn dreißig tauſend ohne Dank; dir iſt nicht kund,
Wie man mit Gab' erwirbet Preis und Ehre.
Denk' an den milden Saladin,
Durchlöchert ſollten Königshände ſein nach ſeinem Sinn,
So würden ſie gefürchtet und gewinnet.
Denk' an den König von England,
Wie theuer man den löſ'te durch ſeine milde Hand:
Verluſt iſt gut, der doppelt Macht gewinnet.

Da Friedrich von Oeſtreich alſo warb,
Daß er an der Seele genas und ihm der Leib erſtarb,
Da führt' er meinen kranken Tritt in die Erde.
Da ging ich ſchleichend, wie ein Pfau, wo ich ging;
Das Haupt ich nieder auf meine Knieen hing:
Nun richt' ich's auf nach ſeinem vollen Werthe.
Die alte Glut iſt wieder mir gekommen,
Mich hat das Reich, die Kron' an ſich genommen,
Wohl auf, wer tanzen will nun nach der Geigen!
Mir iſt neuer Schwere Buß';
Jetzt will ich eben ſetzen meinen Fuß,
Und wieder in ein Hochgemüthe ſteigen.

Der in den Ohren ſiech von Krankheit ſei,
Das iſt mein Rath, der laſſe den Hof zu Thüringen frei;
Denn kommt er dar, gewiß, er wird bethöret.
Gedrungen hab' ich, bis ich nicht mehr dringen mag.
Eine Schaar fährt aus, die andre ein, bei Nacht und Tag;
Groß Wunder iſt, was man dort Alles höret.
Das iſt des Landgrafen herrlicher Muth,
Daß er mit ſtolzen Helden ſeine Habe verthut,

Deren jeglicher wohl ein Kämpfer wäre.
Mir iſt fürwahr ſeine Hoheit kund;
Und gält' ein Fuder Weines tauſend Pfund,
Da ſtände nimmer Ritters Becher leere.

Mit der Betrachtung der Fürſten, namentlich der Kaiſer, verſchlingt ſich die Betrachtung des geiſtlichen Standes, beſonders des Papſtes. Walther von der Vogelweide, der allſeitigſte und tiefſte unſerer Lyriker im Mittelalter, hat ſehr gedankenreiche Lieder in dieſer Sphäre gedichtet. Reimar von Zweter, der Meißner u. a., welche auch häufig auf dieſen Gegenſtand zurückkommen, ſind nicht ſo einfach, ſondern oft ſchon gelehrt und darum weniger poetiſch. Weil der geiſtliche Stand vorzugsweiſe die Idee des Göttlichen ſowohl im Bewußtſein tragen, als auch in der Erſcheinung realiſiren ſoll, ſo wendet ſich die Reflexion vornämlich auf ihn, und im Unterſchied vom wirklichen Prieſter bildet ſich der Begriff des Pfaffen aus; der Pfaffe iſt nichts anderes, als die pure Weltlichkeit in kirchlicher Form und darum die verabſcheuungswürdige Caricatur des ächten Prieſters. Indem nun in ihm das Leben der Heiligkeit ſich ſelbſt ungetreu wird, muß in ihm auch der Quell des allgemeinen Verderbens vorzugsweiſe geſehen werden, welcher Zug in den Liedern ſehr grell hervortritt, die dem Klinſor zugeſchrieben werden. Er ſagt unter anderen:

Es iſt kein Wunder, daß der Wagen vor den Rindern geht,
Seit daß das Haupt der Chriſtenheit in krummer Weiſe ſteht.
Des Rechtes nimmt jetzt Niemand wahr,

Ver-

Verkehrt iſt das Geſetz in allen Landen.
Der Papſt, die Cardinäle haben gleichen Muth,
Wie viel ſie haben, ſtets brennt ſie des Geizes Glut;
Sanct Petrus iſt vergeſſen gar,
Und Gierigkeit, ſie ſchlägt den Hof in Banden.
Bisthümer und der Fürſten Amt,
Kirchen und Pfründen ſind geworden feile.
Da man der Schande ſich nicht ſchämt,
Was man durch Gaben werben kann, das Alles wird
ihnen zu Theile.
Zu Rom richtet man nach Gnade nicht;
Wenn man dort lüpfet den Hut
Um Gottes Willen, da biſt du ein Wicht:
Der Mann, der gibt, der iſt's, der Alles thut.

Welt, wer dich lobt, ich ſchelte dich, du biſt wohl
Scheltens werth,
Dieweil dein Haupt von Golde iſt und böſer Füße
begehrt
Von Erde, die durchnaget hat
Manch gift'ger Wurm mit unrein ſchnödem Munde.
Welt, dich hat, als eine Windesbraut, der Neid und
Haß durchfahren,
So will nun deine böſe Sucht der Ordnung nicht mehr
ſparen;
Hoffahrt, durch Schlöſſer geht ihr Pfad,
Sie dringt hervor, wo man will han ihr' Kunde.
Wüßt' ich fünftauſend Kreuz an mich,
Ließ ich den Bart grau wachſen auf die Füße,
Und würde doch betrogenlich,
So zöge mich doch zur Hölle Grund, Welt, deine Sünde
gar ſüße.
Gott minnet falſche Kutten nicht,
Sie ſein weiß oder grau,
Ein reines Herz ohne falſche Pflicht,
Das hat Gott lieb, wär' es auch Außen blau!

2) Die Form.

Dieſer mannigfaltige Stoff war das Gemeingut aller Dichter; er entwickelte aus ſich eine eben ſo große Mannigfaltigkeit der Form. Wie wir, um das Weſen der Lyrik zu verſtehen, auf das Epos zurückſehen mußten, ſo können wir auch hier, um die eigenthümliche Form der Lyrik zu begreifen, einen Rückblick auf die epiſche Form nicht vermeiden.

Das Epos fordert Stätigkeit des Metrums, weil es nur auf dieſe Weiſe den Eindruck der Einheit hervorbringen kann. Es darf daher bei dem unaufhörlichen Wechſel der Anſchauung und Empfindung nicht in andere Formen umſchlagen, ſondern Ein Ton muß alle Verſchiedenheit in dem Einen großen Bilde beherrſchen. Jedes Epos muß ſich übrigens ſeine individuelle Form ſchaffen, wie der Hexameter, die Redondilien, der Alexandriner u. ſ. f. ſolche Beſonderungen ſind. In unſerem Epos ſehen wir hauptſächlich drei große Unterſchiede ſeiner Form, welche mit der Differenz ſeines Inhaltes identiſch ſind. Die Grundform unſeres nationalen Epos beſteht nämlich in vier langen Zeilen, in denen ſich der Reim in der Folge von aa, bb darſtellt. Die Linien dieſes Parallelogramms ſind in der Mitte durch eine unbeſtimmte Cäſur gebrochen, ſo daß die Auflöſung des Ganzen von den Vierzeilen in eine achtzeilige Strophe ab, ab, cd, cd, von ſelbſt ſchon durch die von der Cäſur erregte Neigung zum Reim erfolgen mußte. — Die zweite Grundform, welche ſich ſchon bei Otfrid zeigt, und in der beſonders das ausheimiſche Epos vorgetragen ward, ſind kurze Reimzeilen, welche ſich beſtändig aa, bb, cc u. ſ. f. in's Unendliche folgen. Doch war in der Blüthe unſeres Mittelalters dieſe Form keineswegs ſo kunſtlos, wie ſie wohl ſpäterhin nachläſſig genug genommen wurde und ſich den verächtlichen Namen des Knüppelverſes zuzog. Sondern die Dichter beobachteten, um die Gefahr der Monotonie aufzuheben, das enjambement oder das Ueberſchreiten des Sinnes, wodurch ein innerer Zuſammenhalt entſtand. Dieſer Uebergang war nicht blos zufällig, ſondern Regel, ſo daß der Sinn immer die letzte Zeile jedes Reimpaares mit der erſten des folgenden verbindet, was alsdann eine rhythmiſche Periode aus zwei Hälften bildet, wo der antwortende Sinn immer in der Mitte liegt, und auf dieſe Weiſe alle Momente der Erzählung in einander gezogen werden. Im Gebrauch dieſes kurzzeiligen Metrums bei didaktiſchen Darſtellungen ſcheinen die Dichter unbekümmert um dies Geſetz verfahren zu ſein. — Die dritte Grundform iſt die Strophe des älteren Titurel. Sie beſteht aus vier langen Zeilen, in denen ſich die Reime wie in der Nibelungenſtrophe folgen; jedoch iſt in ihr die vorletzte Zeile gegen die anderen die kürzeſte, ſo wie die letzte gegen die vorigen die längſte. Auch iſt der Gang nicht ein jambiſcher und trochäiſcher, ſondern er iſt anapäſtiſcher Natur. Gebräuchlich und verbreitet war dieſe Strophe eigentlich nur in ihrer Auflöſung, welche den jambiſchen Rhythmus in ſie brachte und die beiden erſten Zeilen in vier mit wechſelndem Reim ab, ab, zerlegte. Dann folgte c, hierauf d ohne einen correſpondirenden Reim zu haben und endlich das antwortende c. Je nachdem man nun d für ſich ſetzt oder mit dem zweiten o zuſammen zieht, erhält man eine ſechs- oder ſiebenzeilige Strophe. Als ſiebenzeilige iſt ſie von ſpäteren Dichtern, vom Laber, von Ulrich Fürterer u. a. behandelt worden. Als ſechszeilige trifft ſie im Bau mit den analogen Bildungen im alten Epos von Salomon und Morolf, vom König Arendel, von der Ravennaſchlacht zuſammen, denen das lange Auslaufen der letzten Zeile, was ſchon in Ghaudrun ſichtbar wird, eigenthümlich iſt.

In der Lyrik blieb es nicht bei ſo allgemeinen Unterſchieden, gerade wie uns ihr Inhalt ſich als eine ſubjective und deshalb individualiſirende Analyſe des objectiven Geiſtes ergeben hat. Indem jedes Gefühl, jede Anſchauung des Individuums auf eigene Weiſe ſich zu geſtalten ſuchte, entwickelte ſich auch die Mannigfaltigkeit des Reimes und der Strophe auf unendlich verſchiedene Weiſe.

Den Begriff des Reimes in Bezug auf ſeine Entwickelung aus der Sprache haben wir in der Einleitung gegeben; hier kommt es uns auf ſeine poetiſche Geltung an. Die antike Poeſie hatte Rhythmus und Melodie, aber die Belebung und Befeſtigung der Verſe durch den klingenden Schluß des Reimes hatte ſie nicht. Das Suchen und ſich Finden, das plötzliche Ausbleiben, Unterbrochenwerden, dann mit Einem Mal wieder Zuſammentreffen, dies dialogiſche Kommen und Gehen iſt die unendliche Bedeutung des Reimes. Die Verſunkenheit der Liebe in ſich ſelbſt, die ſelige Wiederkehr des Einen Gefühles, der Uebergang deſſelben zum tändelnden Spiel, wo ein ſchalkhaftes Fliehen und Nacheilen, Geben und Empfangen, Verbergen und Ueberraſchen den Reiz erhöht, ſo etwas vermochte nur der Reim auszudrücken. Durch ihn wurde die Muſik der Empfindung ſymboliſch entfaltet, und ein Jauchzen und Freuen, ein Wehklagen und Weinen, eine Unruhe und Ruhe wurde wach, wie ſie zuvor noch nicht ſo gekannt waren, weil das Geſchlecht noch nicht ſo geliebt hatte, wie jetzt.

Ganz frei ſchweift die auf und abwogende Luſt des Reims in den ſogenannten Leichen, die vorzüglich zu Tanzweiſen gebraucht wurden. Schillers Glocke wäre ein modernes Analogon dieſer Ungebundenheit. Hier ſind bald kürzere, bald längere Zeilen und Abſätze, ein willkürliches Spielen mit dem Reim, ein Abbrechen und Wiederaufnehmen deſſelben, je nachdem Laune und Stimmung es heiſchen. Dieſe Leiche haben ihren Gegenſatz in den Liedern, in welchen eine beſtimmte Strophenabtheilung herrſcht.

In dieſen Liedern iſt die Entzweiung und Verſöhnung des Reims das Princip, was die Strophe bindet. Im Allgemeinen zerlegt ſie ſich in drei Theile, welche zuſammen eine Einheit darſtellen, die den Gegenſatz in ſich überwunden hat. Die Strophe zerfällt daher zunächſt in die Entgegenſetzung der beiden Stollen, die einen bald größeren bald kleineren Umfang haben und durch den Reim ſich auf einander beziehen. Auf dieſe Prämiſſen folgt der Schluß oder der Abgeſang, in welchem ſich die Ungleichheit der Stollen abſchließt und beruhigt. In dem Abgeſang liegt dann auch die Neigung zum Refrain, deſſen Beſtimmung eigentlich iſt, in der Kürze das Thema auszuſprechen, was in den verſchiedenen Strophen des Liedes durchgeführt wird. Von ſolchem Streben nach Einheit muß es verſtanden werden, wenn im Refrain auch Worte eintreten, welche man zwar nur als Naturlaute bezeichnen kann, die aber gerade die Stimmung des Gedichtes wie durch ein Stichwort ausdrücken und deſſen elementariſche Wurzel enthalten, z. B. das Heia Hei beim Tanz, das Harbaloriſa, das Wigen Wagen, Gugen Gagen, das da Tenderl lenderl lenderlin, das Traranurerun Traranuritun u. ſ. w.

Die Grundform des Metrums unſerer lyriſchen Strophe kann man ſich am beſten als ein Dreieck vorſtellen (wobei wir die an ſich intereſſante Vergleichung mit der Terzine, mit der Ottave rime und dem Sonnet übergehen). Die beiden Stollen gleichen den Schenkeln, die Baſis gleicht dem Abgeſang. Gerade wie nun im Triangel die Gleichheit und Ungleichheit der Schenkel untereinander und der Baſis in Verhältniß zu ihnen eine unendlich mannigfache ſein kann, ſo können auch die fundamentalen Elemente der Strophe auf das Vielfachſte verändert werden. Dieſe Architektonik läßt ſich daher arithmetiſch, geometriſch und muſikaliſch darſtellen. Die arithmetiſche Grundbeſtimmung iſt immer das Verhältniß von Eins zu Drei, oder genauer, von Zwei zu Drei, genug die Dreizahl. Geometriſch erſcheint dies Verhältniß in den quantitativen Dehnungen, Verkürzungen und Vermehrungen und qualitativen Stellungen und Verſchiebungen der Linien des Triangels; mehre Triangel können concentriſch in einander geſetzt werden u. ſ. w. Muſikaliſch wird es zur Länge und Kürze der Sylben, zum Strom des Rhythmus und zur Temperatur der Melodie, je nachdem dieſelbe mehr phlegmatiſch, choleriſch oder melancholiſch ertönt. Von dieſem einfachen Geſetz des Dreiklanges aus hat ſich jener Reichthum der herrlichſten metriſchen Formen entwickelt, den wir an den Liedern der Minneſänger bewundern müſſen.

Die unendliche Verſchiedenheit der Strophenbildung iſt aber durch den ſpecifiſchen Unterſchied der Empfindung bedingt, deſſen Beſtimmungen wir vorhin kennen gelernt haben. Durch ihn entwickelt ſich das einfache Princip der Trichotomie zu einer unerſchöpflichen Vielfärbigkeit, gerade wie in der Pflanzenwelt Ein Typus durch alle ihre Geſtalten vom Mooſe an durch die Gräſer, Kräuter und Blumen bis zur Palme, Ceder und Eiche ſich hinzieht.

8) Die Dichter und der Krieg auf Wartburg.

Die urſprünglichen Dichter waren bei uns unſtreitig die Sänger, welche das Epos vortrugen und, ohne Anſpruch auf eigene Erfindung, das von Altersher Vernommene zur Begleitung der Zither oder Harfe theils ſangen, theils, und dies war wohl überwiegend der Fall, mehr recitirten. So wird immer das Singen und Sagen erwähnt. Späterhin ſcheinen die Blinden ein eigenes Geſchäft daraus gemacht zu haben; im Durchſchnitt kann man von vorn herein annehmen, daß das Epos der

Kirche und das romantiſche Epos hauptſächlich als Rede, dagegen das heimiſche Epos hauptſächlich als Geſang vorgetragen wurde.

Die lyriſche Poeſie dagegen iſt ſchlechthin zum Geſange geſchaffen und mag ſich daher auch gern die Muſik zugeſellen. Die Begleitung ihres Geſanges geſchah mit der Harfe, Zither und Geige. Dieſer muſikaliſche Vortrag iſt für die lyriſchen Gedichte daſſelbe, was die theatraliſche Darſtellung für das Drama iſt. In ihm gelangt das Lied zur vollendeten Wirklichkeit und faßt durch den Schwung und die Wandelung der Töne mit unwiderſtehlichem Zauber in das Gemüth. Ohne ſich dies Rauſchen und Wallen der Klänge und das ausdrückliche Weben der Empfindung in der Stimme zu denken, kann freilich die Reproduction mehrer tauſend Lieder nicht ſo eindringlich wirken, als eine Erinnerung des Epos.

Die lyriſche Poeſie läßt ſich in ihrem Leben nicht auf einen Stand, etwa, in der damaligen Zeit, auf den ritterlichen, beſchränken, als ob ſie derſelbe vorzugsweiſe hervorgebracht hätte. Denn iſt einmal in einer Zeit ein Princip erwacht, ſo greift es auch nach allen Seiten durch; eine Einpferchung des Bewußtſeins iſt unmöglich, und wo das Princip, der ſogenannte Zeitgeiſt, mit Zwang zurückgedrängt werden ſoll, da macht es ſich wenigſtens als Verzerrung deſſen, was vor ſeiner Gewalt bewahrt werden ſoll, auf Koſten des Glückes ſolcher Individuen Raum. Man ſieht nicht recht, warum die Subjectivität in der Freude an ſich ſelbſt nur den äußerlich mehr Begünſtigten insbeſondere ſollte zu Theil geworden ſein;

vielmehr waren die lyriſchen Dichter ſo gut als die epiſchen aus allen Ständen d. h. es waren eben ſowohl Ritter als Geiſtliche und freie Laien, eben ſo wohl Reiche und Angeſeſſene, als Arme und Fahrende, eben ſowohl Herrſchende, als Dienende, obwohl der Minnegeſang im engeren Sinne als erotiſche Poeſie vornehmlich von der ritterlichen Welt gepflegt ward.

Die erſte Epoche unſerer Lyrik geht vom Ende des zwölften bis zur Mitte des vierzehnten Jahrhunderts und ſie bezeichnen wir vorzugsweiſe als Minnegeſang, nachdem wir uns über die einſeitige und beſchränkte Auffaſſung dieſes Namens erklärt haben. — Die Unterſchiede, welche in dieſer Epoche ſich bemerken laſſen, ſind im Allgemeinen zuerſt eine große Einfachheit im Inhalt wie in der Form, indem die Empfindung, in ſich ſelber ruhend, ſich unbehindert offenbart. So ſehen wir Veldeck, Hartmann von der Aue, Nithardt, Gottfrid von Niſen, von Singenberg, Ulrich von Lichtenſtein, Jacob von der Warte u. a. Die höchſte Blüthe dieſer Periode iſt Walther von der Vogelweide. — Weiterhin wird der Inhalt vielſeitiger, gedankenreicher; beſonders miſcht ſich Gelehrſamkeit ein, die vorzüglich mit in der Kunſt der Anſpielung auf das Epos in allen ſeinen Gattungen beſteht, worin ſich zugleich die innere Beziehung des Epiſchen auf das Lyriſche ausſpricht, daß nämlich die Empfindung die vom Epos gegebene Anſchauung als ein Beiſpiel ihrer ſelbſt nimmt. Mit dieſem Wachsthum in die Breite geſtaltet ſich auch die Form künſtlicher und es kommt zu ſeltſamen Spielereien, z. B. im ſogenannten

Eppich, wo das richtige oder unrichtige Leſen des Reimes den entgegengeſetzten Sinn gibt. Das Minnelied wird jetzt häufig ſchon ſo ſentimental, daß man von Veldek an oft ſchon mehr als ein Jahrhundert verfloſſen glaubt z. B. bei Johann Hadlaub, wenn er das Kind beneidet, was ſeine Geliebte küßte, wenn er ſein Benehmen ſchildert, als er perſönlich mit ihr zuſammengekommen u. ſ. w. Der Kern dieſer Periode iſt **Konrad von Würzburg**, der in allen Richtungen der Lyrik dichtete, bei welchem aber die Betrachtung das friſche Colorit des Gefühles ſchon fortzuwaſchen beginnt. — Endlich vom Untergang des Hohenſtaufiſchen Hauſes, ſeit dem Interregnum, herrſcht durchgängig die Künſtlichkeit in der Form und die Reflexion im Inhalt. Der Ausdruck wird mit einer Menge von Bildern, mit weithergeholten Notizen überladen und entwickelt nur ſelten noch jene anſpruchloſe und gefühlvolle Naivetät, die auch dem einfachſten Minneliede ſolche Macht einflößt. In der Reflexion auf die allgemeinen politiſchen und kirchlichen Angelegenheiten ſcheint ſich die Schönheit des Weibes, das Entzücken des Frühlings, die Luſt des Lebens gleichſam abgelebt zu haben, und der moraliſche und elegiſche Ton des unruhig nach dem leitenden Zweck des Lebens umherſuchenden, durch Verwirrung aller Art in ſich erbitterten Gemüthes kann als Schluß dieſer Epoche und als Uebergang in die folgende betrachtet werden. Nächſt Reimar von Zweter, dem Marner und Meißner, iſt **Heinrich Frauenlob**, welcher im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts ſtarb, der bedeutendſte Dichter dieſes Abſchnittes. —

Der Punct, in welchem ſich als Erſcheinung unſere damalige Lyrik am großartigſten zuſammengedrängt hat, iſt gewiß, wenn wir von den einzelnen Erzeugniſſen und deren intenſivem Werth abſtrahiren, der Krieg auf Wartburg, eine Begebenheit, welche ſich in viele Chroniken eingeprägt und bis jetzt in lebendiger Erinnerung erhalten hat. Außer ihm haben wir keine Spur von einem Wettſingen unſerer älteren Dichter. Denn, wenn ſich auch Rivalität zwiſchen denſelben einfand, und wenn ſich auch, in Beziehung auf ſie, unverkennbare Aeußerungen der beſtimmten Spannung zeigen, ſo iſt das immer noch nicht ein öffentlicher und feierlicher Wettgeſang, weshalb man den Streit, welchen Frauenlob und Regenbogen mit einander führten, ob Weib oder Frau die höhere Benennung ſei, wohl ſchwerlich dem Wartburgkriege vergleichen kann. Und eben ſo wenig können ihm die ſpäteren Singvereine gleichgeſtellt werden, weil dieſelben den Charakter der Corporation hatten, der beim Wartburgkriege gänzlich fehlt, wo wir nur eine Geſellſchaft in freier Form zuſammengetretener Dichter ſehen. Daß eine ſolche Begebenheit, als in den Gedichten vom Wartburgkrieg uns erzählt wird, ſich wirklich ereignet habe, iſt allerdings ſehr wahrſcheinlich, aber ſie iſt ſo ſehr in ein mythiſches Dunkel gehüllt, daß auf keinen Fall jene Gedichte als eine Copie derſelben zu nehmen ſind. Doch nöthigt die Beſtimmtheit und Bildung der Sprache, ſo wie das Tiefſinnige des Inhaltes, einem älteren Dichter, am meiſten wohl dem Wolfram von Eſchenbach, großen Antheil an der Compoſition zuzuſchreiben; wie man ſich aber denſelben zu denken habe, dürfte ſchwerlich auszumitteln ſein. Ofterdingen, Walther von der Vogelweide, Biterolf, Reimar von Zweter, der tugendhafte Schreiber, Wolfram von Eſchenbach und Klinſor von Ungerland ſind die im Streit handelnden Perſonen. — Der Landgraf und die Landgräfin von Thüringen mit ihrem Gefolge machen das Publicum aus. — Der Scharfrichter von Eiſenach, Meiſter Stempfel, ſteht als die executive Gewalt der poetiſchen Gerechtigkeit im Hintergrunde, um dem im Streit Ueberwundenen den Kopf abzuſchlagen. — Die Zeitbeſtimmung iſt 1207. Die Zeitdauer ſelbſt iſt unbeſtimmt, zieht ſich aber wenigſtens ein Jahr lang hin, denn während des Kampfes wird Klinſor von Ungarn herbeigerufen und macht der Landgraf mit ſeiner Gemahlin eine Reiſe nach Paris, nach deren Beendigung ſie dem Streit wieder beiwohnen. — Die Scene iſt theils auf der Wartburg, theils auf dem Zimmer Eſchenbachs in Eiſenach.

Wenn in den franzöſiſchen Tençons das Weltliche als Thema vorherrſcht, ſo iſt das Eigenthümliche des Deutſchen Kampfes das Geiſtliche, indem die anfängliche Situation, der Preis der Fürſten, bald verlaſſen wird. Ofterdingen erhebt den Herzog Leopold von Oeſtreich über alle Fürſten, wogegen Eſchenbach, nachdem auch der König von Frankreich und der Fürſt von Henneberg genannt ſind, vor allen den Landgrafen von Thüringen preiſt. Von hier geht der Streit auf die Kraft der Dichter über und die Gelehrſamkeit bricht hervor. Der wankende Ofterdingen ruft Klinſor zu Hülfe, der für ihn eintritt. Nun wird das Räthſel die Form des Kampfes und wer in dieſem Spiel obſiegt, hat eben damit auch das Lob des Fürſten durchgeſetzt. Das Räthſel iſt ſymboliſcher und allegoriſcher Natur; es ſtellt das Allgemeine in einem Beſonderen dar, ſo daß in dieſem die Anſchauung der Idee auf bildliche Weiſe enthalten iſt. Das Räthſel zu erfinden, muß man das Allgemeine, den Gedanken, der bunten Vorſtellung einbilden und in ihr die einzelnen Momente, die Merkmale, Eigenſchaften der Sache darlegen. Es zu löſen, muß man denſelben Proceß rückwärts durchmachen und die Farben der Vorſtellung wieder in den einfachen Gedanken, der ſie verknüpft, verwandeln können. Dieſer Uebergang des Begriffs der Sache in die Poeſie und der Poeſie in den Begriff iſt das Reizende des Räthſels, denn obwohl in ſeiner Aufgabe alle Beſtimmungen der Sache geboten werden, ſo befindet man ſich doch trotz dieſer Offenbarkeit erſt in der Dämmerung, noch nicht im Licht. Wer nun das Räthſel löſ't, empfängt damit das Recht, ſeinem Gegner wiederum ein Räthſel aufgeben zu dürfen.

Die Neigung zu dieſem Spiel iſt den Germanen nicht weniger eigen, als den deswegen berühmten Orientalen. In der Edda kommt dieſe Form öfter vor, im Fiolswins-Alvis-Fafnis-, beſonders im Wafthrudnismal, wo der allwiſſende Othin ſelbſt den Rieſen Wafthrudnir um die höchſten Geheimniſſe befragt. Wir haben noch ein ſehr altes Denkmal, das Tragemundeslied, in welchem ächt volksthümliche Räthſelweisheit ſichtbar iſt. Der fahrende Mann, der in eines ſtolzen Knappen Weiſe fährt, mit dem Himmel zur Nacht bedeckt und mit Roſen umſtanden war, räth, daß der Wachholder ohne Blüthe gebiert, daß der Storch ohne Zunge iſt, daß die Fledermaus ihre Jungen ſäugt und der Swarbenvogel ohne Magen iſt; ferner, daß die Sonne weißer denn Schnee, der Wind ſchneller als das Reh, der Baum höher als der Berg, der Ruß ſchwärzer iſt, als die Nacht; weiter, daß der Rhein ſo tief iſt von manchem Urſprung, daß die Frauen ſo lieb ſind von hoher Minne, die Matten grün von manchen Wurzeln, der Wald greis von manchem Alter, der Wolf weiſe von unnützen Gängen, der Schild verblichen von mancher Heerfahrt und daß dem ungetreuen Sibech manch guter Geſell entwichen iſt; endlich, daß die Elſter grün wie Klee, weiß wie Schnee und ſchwärzer als eine Kohle. Man könnte dieſe Räthſel Naturfragen nennen. Im Gedicht vom König Tyrol und ſeinem Sohn Friedebrant gibt der Vater dem Sohn in ähnlicher Weiſe zwei Räthſel auf von einem Baum und von einer Mühle. In den Gedichten der ſpäteren Minneſinger, bei dem Meißner, Raumsland, dem wilden Alexander u. a. kommen ebenfalls Räthſelfragen vor. Die, welche Eſchenbach und Klinſor einander aufgeben, ſind alle myſtiſch. Die Unſterblichkeit, Leben und Tod, Bekehrung von der Sünde, Gottes Offenbarung, Macht, Gerechtigkeit und Gnade ſind ihr Inhalt. Eſchenbach wird immer als der Laie bezeichnet, Klinſor aber als der Meiſterpfaffe; jener iſt durch den Glauben, dieſer durch ſeine magiſche Wiſſenſchaft mächtig; jener iſt in ſich ſelbſt ſicher, Klinſor iſt im Bunde mit dem Teufel, und, wie Ofterdingen auf ihn, ſo geht er wieder auf den Teufel Naſian zurück. Auffallend ſcheint uns, daß Klinſor nichts deſto weniger vom bitterſten Haß gegen die Pfaffen erfüllt iſt, ja, daß der Teufel, als er zuerſt zu Klinſor kommt, eine furchtbare Anklage gegen die Kleriſei erhebt und in ein hiſtoriſches Detail über den Ablaß eingeht, welcher eine Afterverſöhnung des Menſchen mit Gott, eine fromme Poſſe ohne die Realität des Heiligen ſei. Dieſen Teufel ſendet Klinſor in der Nacht zu Wolfram, um ihn zu verſuchen, aber Wolfram geht nicht auf ſeine aſtronomiſchen Fragen ein, bezeigt ihm den höchſten Verdruß, von ihm ſich beläſtigt zu ſehen und bannt ihn mit dem Zeichen des Kreuzes von ſich, worauf er zu Klinſor zurückkommt und ihm im fortgeſetzten Kampf ſein Unterliegen weiſſagt. Den Ausgang ſelbſt wiſſen wir nicht, müſſen ihn aber nach Allem als den Sieg Eſchenbachs annehmen. — Schon aus dieſem leichten Umriß wird man ſehen, wie tief und allſeitig, wie ſo bedeutend für unſere höchſten Beziehungen der Kampf iſt. In ſeiner Führung wird von den Dichtern die Kenntniß der Sagen vorausgeſetzt und auf Dietrich, Eck und Laurin, auf den Wilhelm von Oranſe, Titurel und Lohengrin angeſpielt. Die Geſchichte wird hineingezogen, beſonders die des Kaiſers Otto IV.; die myſtiſche Gelehrſamkeit wird gefordert und geht der Streit in dieſem Gebiet vorzüglich auf den heiligen Brandanus zurück, von deſſen Reiſe wir oben geſprochen haben. Die Virtuoſität der Sprache und des Metrums iſt eine Bildung, welche ſich bei den hier verſammelten Dichtern von ſelbſt verſteht. Man hat die intereſſante Bemerkung gemacht, daß dieſer poetiſche Kampf auf derſelben Burg vor ſich ging, wo dreihundert Jahr darauf Luther die Bibel überſetzte und dem Teufel das Dintenfaß an den Kopf warf, und wo nach abermals dreihundert Jahren das für die politiſche Kriſis unſerer Zeit ſo denkwürdige Burſchenfeſt gefeiert wurde.

Oſterdingen hebt den Geſang an. Die Tugend des Fürſten von Oeſtreich will er auf die Wage legen, ob irgend ein Sänger ſie ihm mit der Milde dreier Fürſten aufwiegen könne; iſt das möglich, ſo will er ſich wie ein Dieb gefangen geben. Dagegen erhebt Walther den König von Frankreich und der Schreiber den Landgrafen Hermann von Thüringen, welcher ſogar den Kaiſer Otto vom Reich geſtoßen habe. Oſterdingen ſetzt nun Reimar von Zweter und Walther von der Vogelweide zu Kieſern oder Beurtheilern des Kampfes und redet den Schreiber an: Eine Krähe ſprach zum edlen Falken: Herr Kukuk, ſeid Ihr da? So, Herr Schreiber, habt Ihr mir gethan, der ich Euch viel zu kunſtreich bin; mein Knecht Dummbart ſoll Euch wie einen Thoren ſcheeren. — Der Schreiber ſetzt ſeinen Muth entgegen und lobt den Thüringer, daß er ein Adler, die anderen Fürſten aber nur Falken ſeien. — Da drängt ſich Biterolf zornig ein und meint: ein Kater habe ſich ſo zart gedünkt, daß er die Sonne, wenn ſie in der Frühe aufging, habe freien wollen; dennoch ſei er in ſeiner Art ein Thier verblieben, das Mäuſe fing; er preiſet den Grafen von Henneberg, beſonders wegen ſeines Benehmens bei Mainz, wo man das Recht des Fuldaer Fürſten habe kränken wollen. Dagegen geſellt Oſterdingen

dem

dem Oeſtreicher den Brandenburger zu, weshalb Reimar wieder den Thüringer lobt, daß, wenn alle Fürſten Engelnamen hätten, der Thüringer ihr Gott ſein würde, worüber Ofterdingen ſich auf das Urtheil der Welt beruft, welche nämlich ſage, daß die Tugend des Oeſtreichers der des Artus gleiche.

Nun ſtürmt Eſchenbach dazwiſchen: Heinrich von Ofterdingen, ſage, weißt du, wie Gott den Teufel um ſeines Uebermuthes willen band? Soll ich dich binden im Lande meines Herrn? Ich Wolfram von Eſchenbach muß dich in Prieſters Weiſe bannen, ob du nicht vielleicht verzaubert biſt? Alle Frauen wären mir darum gram, ließ ich dir den Preis des Sanges. Den Thüringer Herrn gab Gott allen Fürſten zum Vorbild ihrer Würde. Heinrich von Ofterdingen, thu den Segen, bereite dich, denn viel Hagels Regen zieht dir von mir mit Donnersblicken nach. — Mit Anſpielungen auf den Wilhelm von Oranſe erwiedert Ofterdingen: Herr Teramer, ſeid willkommen! Nun bedrängt mich die Heidenſchaft mit manchem Feldgeſchrei. Noch heute wag' ich einen Sturm, wie ihn der von Narbonne nicht gewaltiger aushielt, als er viele der Heiden niederſchlug, da er auf Aliſchanz genug der Helme zerſpaltete und der Lanzen viele zerbrach. Aus ſüßem Thau ſprang ein Froſch in heiße Glut und unkundige Furth mühet manchen, der ſie ſuchen will. Dem Froſche thut Ihr gleich, denn Ihr ſuchet an mir, was Euch doch zu viel iſt. Walther, Reimar, der Schreiber und Biterolf haben den Wahn der Gänſe, wenn ſie den Wolf merken und aus den Verzaunungen gehen wollen. — Hierauf nimmt Walther ſeine Herabſetzung des Oeſtreichers als eine Uebereilung zurück und rühmt den Thüringer als den tagenden Morgenſtern, den Oeſtreicher aber als die Sonne, welche die trüben Wolken wohl verjagen könne. — Um dieſer Wendung willen klagt Oſterdingen wegen Falſchheit und beruft ſich auf Klinſor von Ungerland. Die vier Meiſter wollen ſeinen Tod und ſchon ſoll der von den Sängern oft citirte Stempfel ſich dazu bereiten, als die Landgräfin es verhindert und Oſterdingen den Klinſor zur gerechten Entſcheidung herbeiholt.

Klinſor beginnt ſogleich mit ſcharfer Polemik gegen die Pfaffen, Eſchenbach mit aſtronomiſcher und anderer Gelehrſamkeit, von Zabulons wunderbarem Buch, vom Galidrot und ſeinen Jungen, vom Zauberer Virgilius, von dem Geiſt Kleſtron, der durch die von Ariſtoteles überlieferte Zauberei in ein Glas gebannt wurde, von der durch Virgilius veranlaßten Expedition der Römer unter dem Hauptmann Fabian u. ſ. w. Klinſor erzählt zuletzt noch von Palakers, der Stadt des Zwerges Sinnels, welche in Indien am Lebermeer liege; dieſer Zwergkönig ſei einſt ſehr von den Krokodillen bedrängt und habe deswegen zu ſeinem Bruder Laurin um Hülfe geſandt. — Hiermit endigt der Theil des Gedichtes, der in der lange Strophe geſchrieben iſt.

Der in der kürzeren Strophe gedichtete beginnt damit, daß der Schreiber und Biterolf den Herrn von Henneberg preiſen, welcher Wolfram zu Maßfelde zum Ritter geſchlagen habe. — Gleich darauf ſehen wir den

Teufel zu Klinſor kommen, dem er eine Schrift bringt. „Ein Brod, ſo ereifert ſich der Satan, ein Brod, was Gott ſich ſelbſt gleich gemacht hat, wollen die Pfaffen nun verkaufen. Der Papſt iſt böſer als Judas, weil er Gott um einen Pfennig preis gibt. Was zuerſt frei war, haben ſich die Pfaffen zum Eigenthum angemaßt, Gott ſelbſt, Chriſma, Beichte, Oelung, und Taufe. Wer jetzt dieſer Fünfe Eines haben will, muß den Pfaffen ihren Zoll geben, muß es um einen Pfennig von ihnen kaufen. Wehe dir, Pfaffe, daß du dich nach dem Mammon durſten läßt, du ſchaffſt dir ſelbſt hier den Mord, und ſenkſt die Seele dort tief in die Hölle. Ich muß nun verſchwinden, Alles aber, Klinſor, was in dieſem Briefe ſteht, iſt wahr.“ — Klinſor berichtet aus ihm, daß der Pfarrer zu Aſchaffenburg mit den Feinden Gottes, Auron und Rhadamant, alle dieſe Gräuel erſonnen habe und daß der Pfarrer von Speier und Kerzendacht von Bunne ihm darin beigeſtanden hätten. War, fragt er, Pilatus von Miſſethat frei? Er wuſch ſeine Hände und wollte am Tode, welchen er dem Sohn der Jungfrau ſchuf, unſchuldig ſein. Die Pfarren geben ihren hohen Preis; warum fragt Ihr nicht nach dem Leben der Pfaffen? Dem Pilatus muß man Euch gleich finden; ſteht Ihr dem verkehrten Wandel der Pfaffen bei, ſo wollt' ich wähnen, daß Gott ein Lügner ſei. Aber eher ließ er das Himmelreich fallen. Du haſt nun Brücke und Steg; willſt du, Prieſter, dich ſelber ertränken und weißt doch die rechten Wege? Wer ſich ſelber ertödtet, deſſen wird nimmer Rath und der Hölle Abgrund hält manche Pfaffen, welche Gottes Gabe feil tragen. Kehre um von deiner Fahrt, wenn du das Himmelreich erjagen willſt, denn Gott wird um Deinetwillen kein Lügner. Wäre alles Laub und Gras, Fiſche und Gries, Stein und Wald, was Petrus war, und rieſen ſie immerwährend und ſollten alle verloren ſein, die von Menſchen geboren ſind oder geboren werden, doch thäte Gott keine Lüge darum, daß er auch nur ſpräche: braun iſt weiß! Nein, er iſt ohne Lügen. Schauet in Euer Buch, Ihr Pfaffen! Verkauft Ihr Gottes Gabe, ſo ſchenkt er Euch ſeinen Fluch und Ihr fahrt zur Hölle mit ſehenden Augen!"

Hierauf legt Klinſor dem Wolfram das erſte Räthſel vor: Nimm das Buch, was der heilige Brandanus auf eines Ochſen Zunge fand und ſage mir wahr. Vier Männer fand er ſo ſtehen, daß ſie beſtändig Pfeifen an ihrem Munde hielten. Welchen Tanz wollten die Pfeifer machen? — Wolfram gibt nach einem Hinblick auf Klinſors Bündniß mit dem Teufel folgende Auflöſung: Die Pfeifer ſind Engel. Der eine ſagte durch ſein Horn dem Abt Brandanus, daß Gott ihnen dies geheißen habe, als er das Werde! aus ſeinem Munde ſprach. Wollten ſie nun die Hörner von ihrem Munde thun, bis daß er ſpräche: Blaſ't auf! ſo würden ſie ſeine Huld nie wieder gewinnen können. Wehe, ſagte der Abt, ſollt ihr Eines Wortes wegen ſo lange ſtehen, bis aller Menſchen Ende nahet? Der Engel erwiderte: du heißeſt den Tod eine Strafe, da er doch die Seele liebt? Das Fleiſch liegt eine Weile darnieder und die Würmer verzehren es; darnach aber erſteht es wieder und Leib und Seele gewinnen dann nie ein Ende. Sinneſt du nun, wie das Fleiſch wiederkommen ſoll? Wenn die Erde den Schall meines Hornes vernimmt, ſo muß auch des Meeres Grund es wieder bieten, und, wenn Gott zürnt, ſo iſt Maria die einzige Zuflucht. Wird das Horn geblaſen, ſo ſchlägt der Donner ſeinen Ruf in die Wolken, ſo zerbricht der Widerhall alle Felſen. Ein Feuer wird ausgelaſſen, was Stein und Erde verbrennt, und die ſtarken Winde toben, daß die Gebirge zur Ebene ſich verkehren und die ganze Erde zu einer Fläche gedehnt wird. Im Gericht werden dann die Guten und Böſen zur Hölle und zum Himmel abgeſchieden.

Nun legt Wolfram dem Klinſor das zweite Räthſel vor von einem Jäger, der in einem Walde eine Aeffin mit zwei Kindern fand, von denen ihr das eine lieb, das andere leid war. Das liebe ließ ſie vor Müdigkeit fallen, das leide, was ſie beim Nahen des Jägers abwerfen wollte, klammerte ſich feſt an und weder Hund noch Jäger konnten die Fliehende erreichen. — Oſterdingen, von Wolfram gereizt, wendet ſich an Klinſor und vergleicht ſeine Verlegenheit mit einem Drachen, welchen fünf Hunde verfolgen; dazu aber, daß er ihm helfen ſolle, habe er ihn von Ungerland hergebracht. Klinſor tröſtet ihn, daß der Teufel Baſiant von Konſtantinopel ihn nicht verlaſſen werde und legt das Räthſel aus: Der Jäger, welcher die Menſchheit als ein hoher Kämpfer Gottes warnt, iſt der Tod. Seine Hunde ſind die mannigfachen Weiſen, wie er den Menſchen ſucht. Er hetzt den Menſchen, daß er die Sünde beichte und ſich beſſere; ſo warnt er erſt, dann hilft er den Hunden, das Wild zu fällen. Die Aeffin iſt der Menſch, der beim Annahen des Todes die Sünde gern von ſich würfe; aber das Kind des Leides, das ſündige Leben, klebt ihm zu feſt an und das Gute, das liebe Kind, entfällt ihm.

Klinſor gibt das dritte Räthſel auf vom Kinde, was am Ufer des Sees ſchläft und was wir oben ſchon beim Lohengrin kennen gelernt haben. Als zur Nacht der finſtere See ſtürmt, weckt der Vater das Kind; umſonſt — er gibt ihm einen Ruthenſchlag; umſonſt — er ſtößt in ein helles Horn; umſonſt — er faßt es beim Haar und gibt ihm einen Backenſtreich. Mit Jammer ſieht der Vater zu dem lieben Kinde nieder und wirft vergebens einen Flegel zu ihm hin. Da klagt der Vater, daß das Kind, ſtatt auf ſeinen werthen Boten, den Agathodämon zu hören, den Rath eines Luchſes genommen, der es in falſchen Schlaf gewiegt habe. Da bricht der Damm und mit Gebräll dringt der See heran. Höhniſch meint Klinſor, daß ihm Wolfram den Sinn nicht werde deuten können, der ſchwerer, als eine Furth im Rheine, zu finden ſei. — Aber Eſchenbach entgegnet: Klinſor, den Knoten löſe ich dir! In deines Sinnes Woge will ich ſchöpfen! Deine Strafe, finſterer Meiſter, dulde ich, verirre ich mich in deine Wildniß. Gott iſt's, der dem Kinde ruft. Jeglicher Sohn der Menſchen iſt dieſes Kind, und das Horn Gottes ſind die weiſen Meiſter und ſeine Prieſter. Den Ruthenſchlag läßt Gott an Freunden geſchehen. Groß Herzeleid iſt die erſte Strafe. Willſt du aber in Sünden fort ſchlafen, dann ſendet er dir im Tod den Flegelwurf. Beichte und Reue will er von dir;

wird er deſſen nicht gewährt, dann iſt die Hölle dein. Des Sees Damm iſt die Zeit, welche Gott dir zugemeſſen hat. Haſt du ſie verſäumt, ſo haſt du dir ſelber den Damm zerbrochen. Die Wellen ſind deine Jahre, die Tage die Winde, dein Engel Agathodämon; auf den Teufel deutet der Luchs hin: ſo hab' ich Furth im Rhein gefunden.

Darauf gibt Eſchenbach das vierte Räthſel auf. Ein König hat zwei Kinder, Jungfrauen, welche er vermählt und nach zwanzig Wochen krönen will. Der eine Gemahl mißhandelt ſeine Gattin auf empörende Weiſe, ſchlägt ſie mit Dornen und tritt ſie unter die Füße, weshalb der König beiden die Krone weigert. Der andere wirft ſeine Gattin zwar auch erſt mit Koth, trägt ſie dann aber zu einem Brunnen und wäſcht ſie wieder rein, ſo daß der König ihnen günſtig iſt. — Die Löſung des Räthſels wird ſo gegeben: Der König iſt Gott und die Jungfrauen ſind Seelen. Ohne Taufe iſt die Seele todt, wenn auch der Leib lebendig iſt, die Krönung aber bezeichnet die Taufe. Die Ungetauften ſind die Heiden; unkeuſche Worte ſind die Dornen, welche die Seele ſchlagen; die falſche Rede tritt ſie mit Füßen, und in den Pfuhl wird ſie geſtoßen, wenn der Menſch der Sünde ſich hingibt und nicht an Beſſerung denkt. Denn weſſen Leben ſo verſteinen kann, deſſen ſchämt ſich Gott. Das Waſchen am Brunnen bedeutet die Reue und Strafe, mit welcher man durch den Prieſter die Sünde an ſich rächen läßt.

Hier nimmt Walther wieder regen Antheil. Jedoch iſt die Strophe von der Meiſterſchaft offenbar nicht in ſeinem, ſondern in Klinſors Charakter. Es heißt darin: Zu Paris fand ich gute Schule; zu Konſtantinopel iſt mir der Kern der Kunſt aus Meiſterpfaffen Sinn wohl bekannt; zu Bagdad kam ich auch zur Schule; vernahm zu Babylon hohe Kunſt und diente drei Jahr in Mahomeds Minne. Das war der Spott der Heidenſchaft u. ſ. w. Nun hat uns Gott einen Laien vorgelegt, der aller Wunder Gewalt hat, und gegen welchen ich meinen Sinn erzeigen will. Wer mir Grund findet, der iſt ein Meer Watender. Wolfram, ich laſſe dich nimmer frei; nun ſiehe zu, weſſen Kunſt die beſſere? Meine Kunſt muß alle deine Sinne zerſchellen; Leviathan und andere ſeiner Genoſſen ſollen mir ein Gaukelſpiel aus deiner Kunſt machen, ſo mir Jeſus, der Magd Kind! — Nun legt er Wolfram das fünfte Räthſel vor und meint, daß darin die Angel ſeines Gehirns zerbrechen müſſe: Ein Würfel ſteht aufgerichtet mit vier Eſſen, von denen jedes ſeine beſondere Zierde hat; das Quater oder der Würfel allein hat drei und hält ſo die drei. — Eſchenbach erwidert ſogleich: So hieß ich nicht Wolfram, könnt' ich deine wilden Worte nicht zahm machen. Ja, was hülfe mir der heilige Brandanus! Er kam in die Finſterniß und nahm das Buch von eines Ochſen Zunge. Den Ochſen preiſe ich dir zu einem Eſſen; das andere Eſſen iſt ein Löwe, das dritte ein Aar, das vierte ein Menſch. So rühr' ich an deines Sees Grund! — Klinſor iſt wüthend über Wolframs Wiſſenſchaft und geht mit der Drohung ab, ihm zur Nacht den Teufel Raſian zu ſenden, der ihm alle ſeine Kunſt von Grund aus offenbaren ſolle; deshalb ſolle er ſich hüten. Eſchenbach antwortet: Was du und deine Teufelskünſte vermögen, das bring' uns her! Denn ich bezeuge hier, daß ich das Quater recht fand. Ariſtoteles und Daniel ſind meine untrüglichen Zeugen; Origenes nahm das Buch dem Brandanus aus ſeinen Händen, woher es nach Schottland kam. Er zage, wer hier den Rücken flüchtig wendet!

In der Nacht kam der von Klinſor abgeſandte Teufel wirklich zu Eſchenbach und fragte ihn, wie das Firmament und die Planeten zuſammenhingen, wie der Polus Articus und der hohe Meiſterſtern Antarticus ſtehen, was Saturnus, wenn er in Oſten ſteht, bedeute? — Ueber dieſe Frechheit des Teufels, ihn zu beſuchen, ward Wolfram wüthend und ſprach: ich weiß nicht, was deine Frage meint und kümmere mich nicht, wie es in Oſten, wie es in Weſten ſteht. Ich weiß nicht, wie jeder Stern in ſeinem Cirkel ſich bewegt. Der ſie erſchuf, hat den Gang der Geſtirne vereint. Dich hat Klinſor und ſeine Zauberei hergeſandt. Die Wunder, von denen du ſprichſt, ſind ſo hoch, daß ſie mir gänzlich unbekannt ſind. Ihrer waltet der Quater und die Drei! — Der Teufel:

Um was haſt du mich her gemüht?
Wolfram, nun ſiehe, wie mein Leben glüht!
Rührt' ich den Emſenberg in dieſem Zorn,
Er müßte wohl in Staub zerfallen ſchier.
Fahr' ich noch deinetwegen irr,
So wirſt du gar durch mich verlorn.
Du biſt ein Laie, Snippenſnapp!
Laß Klinſor ſeine Meiſterſchaft.
Das Lied will ich hier ſchreiben.
Zwingt er mich wieder her mit ſeiner Worte Kraft,
Viel lieber möchteſt du alsdann mein Dorten bleiben.

Eſchenbach: Von deiner Mühe weiß ich nichts. Ich wollte, daß du wäreſt in des Meeres Grund, daß dich nimmermehr mein Auge ſähe. Der das Firmament aus ſich entlaſſen hat, in deſſen Hand alle Dinge beſchloſſen ſtehen, der ſchirme mich vor deiner Macht. Dein Kommen iſt mir unermeßlich leid, das bezeuge ich der Hehren, die den gebar, der ſie erſchuf und uns von der Hölle mit dem Ruf ſeines Todes erlöſ'te. Maria Magd, laß uns von Schulden kehren! — Wolfram ſchlug ein Kreuz vor ſich. Der Teufel fuhr vor ihm hinweg, war heiß vor Zorn, förderte ſich, verweilte da nicht länger und fuhr zu Klinſor: Bei dem ich war, das iſt ein ängſtlicher Mann, er ſtrich vor ſich die Läng' und auch die Breite. Darum komm' ich nicht mehr dar, wie ich mit dir bedungen. Selbſt muß du zu ihm fahren. Doch iſt er ſo klug, daß du dich nimmer davor hüten kannſt und daß es dir an deiner Ehre mißlingen muß.

Nun tritt (am anderen Tage) Klinſor mit dem ſechſten Räthſel auf und will den als Meiſterpfaffen anerkennen, der ihm ſagen kann, wie Altiſſimus Lucifern machte. Nur wenige Meiſter wüßten dies Geheimniß. Einer ſei in Griechenland, ein anderer in dem reichen Babylon; der dritte in Ungerland ſei er ſelbſt; nur in Paris möchte noch Jemand ſein, der ſich ihm vergleichen könnte, die Magd des Wirthes. — Da ſprach der Landgraf: das will ich ſelber ſchauen, bringt uns die Pferde, ich will darum keiner Boten warten. Die Fürſtin ſprach: ich will auch dahin und ging mit ihren Frauen hinab. — Klinſor erkennt indeſſen Wolframs Stärke an und geſteht, daß er, wäre dieſer Laie nicht, ihrer aller Kunſt erſchöpfen wolle. Wie er Heinrich von Oſterdingen, ſo ſchirme er die Uebrigen. Zwiſchen hin fragt er, wie Felicia, das Kind der Sibylle, und Juno, die mit Artus im Gebirge ſind und auch Fleiſch und Bein haben, wie andere Menſchen, wie dieſe leben, woher Artus ſammt ſeiner Maſſenie Speiſe, Trank, Kleider, Harniſch und Roſſe hernehme? Auch habe Artus, ſeit er von der Welt ſchied, Kämpfer ausgeſandt und eine Glocke habe wohl über tauſend Meilen Botſchaft geworben. — Dieſe Fragen, welche ſich offenbar auf die wunderbare Beſchaffenheit des Grales beziehen, berückſichtigt Wolfram nicht weiter, bemerkt nur, daß Klinſor von der Glocke und den Kämpfern nichts weiter zu ſagen wiſſe (was denn Veranlaſſung zur Erzählung von Lohengrins Geſchichte geworden iſt) und löſ't das Räthſel ſo: daß Altiſſimus den Lucifer aus vier Winden machte und ihm die Art des Aquilo gab, wodurch er hoffährtig wurde. — Darauf kam die Landgräfin wieder zu Wartburg in den Palaſt zurück. Mehr als vierzig Frauen waren bei ihr, und unter ihnen acht geborene Gräfinnen von Abenberg, welche die Fürſtin erzog. Da ſah man den von Eſchenbach, wie man Horand vor der Königin Hilde ſah und Klinſor ſprach: Nun ſinget, weiſer Meiſter!

Eſchenbach legt alſo das ſiebente Räthſel vor: Salomo, der reiche König, ließ einen hohen Thron von Gold und Elfenbein wirken, zu beiden Seiten mit ſechs Stufen, auf denen zwölf junge Löwen lagen. Zwei große Löwen ſtanden zu beiden Seiten. Schön war der Thron mit zwei Armen umfangen und darin ſaß der gewaltige König Salomo. Klinſor antwortet: Altiſſimus gewaltig auf dem Throne ſaß; ſeine Mutter, der Thron, iſt wohl geziert; das Gold gleicht dem Reichthum, das Elfenbein der reinen himmliſchen Magd, die zwölf Löwen den zwölf Apoſteln. Zur rechten Hand iſt Gabriel ein ſtarker Löwe, zur linken der Evangeliſt Johannes. Simon und Joſeph, welche den Chriſt umfingen, ſind die Arme.

Klinſor gibt nun ſeinerſeits das achte Räthſel auf: Ein edler Baum iſt in einem wunderbaren Garten gewachſen. Seine Wurzel kann den Grund der Hölle erlangen; ſein Stamm führt an den Thron, wo der ſüße Gott ſeinen Freunden den Lohn beſcheidet; ſeine breiten Aeſte haben die ganze Welt umfangen. Herrlich ſteht der Baum, ſchön gelaubt. Vögel ſitzen darauf, kunſtreiche Sänger. — Eſchenbach: Wer das edle Kreuz in all der Welt trägt, wer ſich damit bedeckt, iſt Tag und Nacht behütet, denn dem leidigen Teufel iſt es ein Schwertſchlag und ſein kranker Sinn wird davon erſchreckt. Des Kreuzes Kraft hat die Iſraelitiſchen Gäſte erlöſ't, als ſeine Wurzel durch die Hölle drang, das reine himmliſche Blut daraus entnahm und die Veſte der Hölle zerbrach. Der Garten iſt die Chriſtenheit und der edle Baum das heilige Kreuz. Breit, hoch und weit, ſo hat es ganz umfangen den Himmel und der Hölle Grund, wo der ſchnöde Teufel manche Stunde wacht. Wer mit Gott geneſen will, nehme das Bild an ſich und führe das Kreuz an ſeiner Hand. Behütet iſt er überall, und käme er in tauſend Lande, er iſt gewiß, der Teufel wird ihm fremde!

Hier wendet ſich Klinſor plötzlich an den Schreiber, um ihn zu einer Seelmeſſe aufzufordern: Herr Schreiber, ſeid Ihr tugendhaft, ſo bittet Gott noch heute zu Wetzer vor der Hennenberger Särge. Wenn der Prieſter das Agnus Dei geleſen hat, ſo ſollt Ihr bereit ſein. Gab Gott Euch Sinn und des Geſanges Sitten, ſo ſollt Ihr heute für die edle Seele bitten, daß es die Engel Gotte wiederſagen. — Der Schreiber beginnt auch ſogleich: Herr! Vater, Sohn und Geiſt! Wohl mir dein Glaube, daß du dies Brod hier weiheſt, womit die Welt der Seelen und Engel geſpeiſ't wird. Um alle Heiligen, die dich loben, um alle Seelen, die nach deiner Hülfe ringen, um alle Prieſter, die dein Wort verkünden, um dein Erbarmen, um die Pein, die auch deine Mutter litt, als ſie dich am Kreuze ſchauete, erlöſe dieſe Hennenberger von der Qual der Hölle, Gott, Herr, durch deine immerwährende Treue. — Du haſt mir mein Dichten geraubt! Mit Menſchenſinn mögen wir nicht weiter kommen. Daher klag' ich, daß dir das erſte Singen ward. Ein Traum hat mir Freude gebracht, obwohl er mein Herz oft in Jammer verzehrt. Zu Reinersbrunnen ſah ich ſechszehn Frauen traurig ſtehen und vor ihnen eine ſchöne Magd ſchreiten, wie die Welt ſie nicht denken kann. Mit ſpielenden Augen ſah mich die Magd an, nahm mich bei der Hand und ſprach: Tugendhafter Schreiber, die Mutter Gottes hat uns dir geſandt. Nun dank' ihr, wenn du weiſe biſt. — Ich ſchauete die ſchöne Magd an. Die Kleider ſchwebten Handbreit über den Füßen; ihre Schuhe waren mit edlen Steinen beſetzt, von denen einige wie der Morgenſtern leuchteten; ihr Mantel war von Klyſterion, mit einem Stein Klanſion, welchen das Thier Monoceros auf dem Haupt in ſeinem Horn trägt. — Da fällt Klinſor erklärend aus dem Gralmythus ein: die Krone ward nach der Wahl von ſechstauſend Engeln gewirkt, welche Gott vom Himmelreich dringen wollten. Siehe, Lucifer, da ward ſie dein! Wo werthe, weiſe Meiſterpfaffen ſind, die wiſſen wohl, daß ich die Wahrheit ſage. Sanct Michael zerbrach die Krone und dem Engel ſprang ein Stein daraus, welcher auf der Erde dem Parcival zu Theil ward. Gott that, was er noch thut, daß er unrechte Hoffahrt vernichtet. Lucifer mußte vom Himmel fallen und mit ihm manche Schaar der Engel. In ſchwarze Farbe verkehrte ſich ihr lichter Schein, ihre Süße in bittere Galle. Ja, welche gedachten, daß zur ſelben Stunde Lucifer dem ſüßen Gott ſich gleichen möchte, ſie alle mußten in den tiefſten Schlund der Hölle hinabſtürzen. Den Stein aber, der aus der Krone ſprang, fand Titurel. — Nach dieſer noch weiter ausgeführten Digreſſion Klinſors auf den Gral fährt der Schreiber fort: Ich fragte eine der Mägde, ob jene Frau Jemandem auf der Erde hold wäre? Sie bejahte es und ſprach: der ihren Willen thut, den liebt die Tugendreiche; ſie heißt die Gerechtigkeit. Ich fragte die Magd: Mag der Thüringer Herr dir und der Magd in Hulden ſein? Nun ſage mir! — Die Frau antwortete: Herr Schreiber, bei mir hilft weder Beichte noch Reue, er ſtand nicht gar beim Recht. — Da ſprach die Magd: ich will ihn ſchützen; nicht eine Woche lang kannſt du dich vor mir erwehren, denn gegen Gottes Mutter kannſt du nicht fechten. — Da nahm die Treue die Schaam an ſich. So thaten auch die Zucht, Keuſche, Milde und Ehre und alle ſagten, daß der Fürſt von Thüringen und der von Henneberg ihre Lieblinge wären. Die Magd ſelbſt war die Barmherzigkeit, welche von der Schönheit der Mutter Gottes das neunte Theil hat. Lachend ſagte ſie: wäre meine Frau, wo ich bin, glaub' mir, ein Fels müßte von ihrer Schönheit erkrachen.

Klinſor legt nun das zehnte Räthſel vor: Fünf Schaafe gingen im Graſe und wurden von fünf Hirten gehütet. Zwei ſäeten viel Salz auf das Gras. Eine Frau, Tuye, welche auf ihrem Rücken viel krumme Stäbe trug, wußte im Walde beim Wilde einen Drachen, der aus Begier die Schaafe auffraß. Auch wurden vier des Salzes wegen ihrem rechten Meiſter entfremdet. Der dritte Hirt kehrte ihnen mit Liſt das Waſſer zu. Zwei Frauen, die bei ihnen ſtanden, riefen ſie an: nun helft und lehrt. Jene zwei wollen uns die Schaafe nehmen, das iſt mir leid. Die Frau ſprach: ſie lecken Salz, das ihnen zu Galle wird und ſind verloren, wenn ich mich von ihnen ſcheide. — Von dieſem Räthſel fehlt die Auflöſung, ſo wie noch von zwei anderen, höchſt dunkeln, vom Thier Alyſtenier und vom König Anclius.

Es iſt leicht möglich, daß es dieſer Räthſel, überhaupt dieſer Wechſelreden, welche eine coloſſale allegoriſche Dogmatik enthalten, noch mehre gegeben hat. Die auf uns gekommene Tradition ſcheint einen doppelten Urſprung zu haben, weil ſie ſich nicht allein in zwei verſchiedenen Vermaßen darſtellt, ſondern auch der Sache nach getheilt iſt. Das eine Metrum, in welchem Oſterdingens Streit geſchildert wird, iſt die lange Strophe des Thüringer Herren Tones; die andere, kürzere und eindringlichere, worin ſich der theologiſche Kampf Klinſors mit Eſchenbach, die Entzweiung des eſoteriſch gebildeten Pfaffen und des an geheimen Wiſſen ihm nicht nachſtehenden exoteriſchen Laien, entwickelt und worin auch der Lohengrin gedichtet iſt, iſt der ſogenannte ſchwarze Ton. — Obwohl nun in dieſer inhaltſchweren Compoſition, die wir offenbar nur verſtümmelt beſitzen, weder Epos, noch Lyrik, noch Didaktik für ſich da iſt, ſo iſt doch auch noch nicht die dramatiſche Neutraliſirung dieſer Elemente vorhanden.

Zweiter Kreis.

Der Meiſtergeſang.

Der Minnegeſang war die unmittelbare Aeußerung des Gefühles in ſeiner poetiſchen Geſtaltung; Walther von der Vogelweide, Konrad von Würzburg und Heinrich Frauenlob bezeichnen ſeinen Gang von der erſten Friſche, wie bei Veldeck bis zu der grämlichen Reflexion, wie bei dem Meißner, bei dem wilden Alexander, Sigeher, Boppo u. a. Der Meiſtergeſang iſt die Lyrik, welche ſich ſelbſt wieder anſchaut; ſein Princip iſt daher weniger die Empfindung als ſolche, denn vielmehr die Reflexion auf die poetiſche Form der Empfindung. Dieſe Reflexion iſt zuerſt zu betrachten; ſie wird ſyſtematiſch in einer Totalität von Reflexionen über die Form der Poeſie — die Tabulatur; ihre lebendige Exiſtenz hat ſie nicht in zufälligen Individuen, ſondern in einer Corporation, in den Schulen des Meiſtergeſanges. Dieſe drei Momente, der Reflexion, der Tabulatur und der Schule, entſprechen den im vorigen Abſchnitt betrachteten vom Stoff, von der Form und von den Dichtern. — Den Uebergang des Minnegeſanges in den Meiſtergeſang müſſen wir ſchon in der letzten Epoche des Minnegeſanges finden, von wo an ſich jedoch noch viele Jahre hinziehen, bevor er die ſtarre Selbſtſtändigkeit empfing, welche ihn auch äußerlich in der Erſcheinung abgrenzte. Die etymologiſche Unterſuchung, welche vom Gebrauch des Wortes Meiſter ausgeht, haftet eben ſo ſehr an einem Unweſentlichen, als diejenige, welche in der Form des Meiſtergeſanges etwas ganz Anderes als in der des Minnegeſanges ſehen will; die Unterſcheidung aber, welche die Minne- und Meiſterſänger nur durch den Stand auseinanderhalten will, ſo daß jene Ritter, dieſe Bürger geweſen ſeien, hat allerdings eine große Berechtigung in der ganzen Wendung des Lebens und der Poeſie, vermag aber eine abſtracte Conſequenz nicht durchzuführen, wie wir oben bereits andeuteten. In der Geſchichte iſt das Auftreten einer neuen Geſtalt des Geiſtes nie plötzlich. Eine ſolche ſtände unbegriffen in ihrem Kreiſe, ein geſpenſtiſches Weſen. Sondern jede neue Erſcheinung wird ſchon lange zuvor, ehe ſie mit dem beſtimmten Ausdruck ihrer klaren Selbſtſtändigkeit auftritt, vorbereitet; aus tauſendfachen Anfängen webt ſich die junge Geburt unſichtbar ſichtbar zuſammen; dann mit Einem Male drückt ſie ſich das Siegel des fertigen Daſeins auf und empfängt den Namen, der ſie in ihrem Fortleben begleiten wird. So auch der Meiſtergeſang.

Nicht das unterſcheidet ihn vom Minnegeſang, daß ſein Inhalt ſchlechthin ein anderer, ſeine Form eine durchaus ſtrengere, ſeine Dichter nur bürgerliche geweſen wären: im Gegentheil kann in dieſen Puncten ſeine relative Einheit mit dem Minnegeſang nachgewieſen werden. Vielmehr, was ſeine innere und dadurch äußere Differenz von demſelben ausmacht, iſt das Bewußtſein, was er über die Kunſt gewinnt; dieſe Reflexion conſtituirt ihn zu einer eigenthümlichen Epoche unſerer Poeſie; er macht um ſeiner Verſtändlichkeit willen im Lyriſchen daſſelbe Moment aus, was das hiſtoriſche Epos im Epiſchen war. Das Produciren der Minneſänger war unbefangen. Es befriedigte ſich in ſeiner Schöpfung und zog ſich aus derſelben nicht in ſich zurück, um ſie mit prüfendem Blick hin und her zu betrachten und zu beurtheilen. Zwar producirten ſie, wie eine Menge Aeußerungen beweiſen, mit dem Bewußtſein ihrer künſtleriſchen Thätigkeit, aber ſie erhoben daſſelbe nicht zur Norm allgemeiner Theorieen. Den inneren Unterſchied der verſchiedenen Manieren trugen ſie mehr in der Empfindung, wie die bekannte Kritik anderer Dichter bei Gottfrid von Straßburg und bei Rudolf von Montfort bezeugt; den äußeren Unterſchied ſetzten ſie in die Differenz des kunſtreichen und edlen oder höfiſchen und des kunſtloſen, gemeinem Bedürfniß dienenden oder ungefügen Geſanges; in den einzelnen Richtungen der Poeſie unterſchieden ſie Taglied, Klagelied, Huglied, Zuglied, Tanzlied, Kreuzlied, Zwinglied, Schimpflied, Reihelied, Leiche, wie Reimar der Vidler einmal angibt. Von dieſen Gattungen verſchwanden manche in der Sphäre der Meiſterſänger darum, weil ihr Princip in der Zeit ſelbſt der Sache nach verſchwand z. B. das Kreuzlied. Indem nun die Minneſinger d. h. die Dichter der erſten Epoche unſerer Lyrik, in jedem Zweige der Poeſie bedeutende Werke geſchaffen hatten, ſo mußte dies Daſein einer Welt von Kunſtwerken zunächſt die Folge haben, daß die ſpäteren Dichter von denſelben abhängig wurden und in ihnen die Muſter fanden, nach denen man, um Tüchtiges zu leiſten, ſich ausbilden müſſe. Die älteren Dichter konnten ſich wenig nach anderen bilden und mußten mehr eigene Wege verſuchen. Nahmen ſie einen Welſchen Dichter zum Vorbild, ſo hatten ſie wenigſtens das Fremde der Sprache zu überwinden; in Beziehung auf einander, lernten ſie von einander mehr gleichzeitig. Nun hatten zwar die ſpäter lebenden Dichter den Vortheil, im Entwurf eines poetiſchen Ganzen, in der Angemeſſenheit des Ausdrucks und in der Leichtigkeit des Versbaues von den früheren unendlich viel zu lernen. Aber gerade, daß ſie ſchon ſo viel vorfanden, erſchwerte ihnen auch, neu und intereſſant zu werden. Der ganze Vorrath von Gedanken, Wendungen und Tönen, welchen die erſte Glut erzeugt hatte, wurde das Erbe, was durch ſeine Autorität die Späteren feſſelte und ſie in ihrer oft rein äußerlichen Nachahmung mehr in die Breite, als in die Tiefe hin arbeiten ließ. Die Poeten bemüheten ſich daher mehr, neu zu ſein, als daß ſie es von ſelbſt geweſen wären.

Dieſer äußeren Reflexion auf die Muſter, welche den Künſtlern vorlagen und durch deren Schönheit ſie beſtimmt wurden, ſtand die innere auf ſich ſelbſt entgegen. Denn das Produciren in der Kunſt, was der untrüglichen Leitung des ſchöpferiſchen Genius entbehrt, was nicht vom unmittelbaren Tact ſeiner Nothwendigkeit und Trefflichkeit begleitet wird, was an ſich irre zu werden beginnt und ſeine Werke nur mit mühſeliger Anſtrengung hervorbringt, fängt an über ſich zu reflectiren, eben weil es der Fülle des urſprünglichen Geiſtes ermangelt. Es betrachtet ſich daher in ſeiner Thätigkeit. Bei den früheren Poeten war dies Bewußtſein der Künſtlerſchaft theils nur der naive Abdruck ihrer wahrhaften Empfindung, theils auch nur ein Moment ihres ganzen Lebens, in welchem das Schaffen überwog. Dagegen fingen die Poeten des vierzehnten Jahrhunderts z. B. ein Schmidt Regenbogen, nur allzuſehr an, ſowohl es zu wiſſen, daß ſie dichteten, als auch es ſich anzugewöhnen, dies Bewußtſein, ſo oft es anging, zur Sprache zu bringen, ſo, daß dies Reflectiren auf die künſtleriſche Meiſterſchaft nicht allein ein Moment, ſondern herrſchende Stimmung ihres Lebens, nicht allein ein zwiſchenklingendes Moment ihrer Werke, ſondern ſelbſt ein ſehr beliebter, oft aufgenommener Stoff wurde.

Dies Beobachten ſeiner ſelbſt in der poetiſchen Thätigkeit führte dazu, ſich den äußeren Organismus der Poeſie, die materielle Form ihrer Erſcheinung, in verſtändiger Weiſe klar zu machen. Man ſammelte nach und nach ein Aggregat empiriſcher Wahrnehmungen über das Dichten, faßte ſie allmälig unter beſonderen Kategorieen zuſammen und legte in denſelben die Regel des Dichtens nieder. Der Inbegriff dieſer Regeln war die Tabulatur. Das Princip einer ſolchen Geſetzgebung war die Reinheit der Form, welche ſich näher zur Reinheit der Sprache, zur Reinheit des Metrums und der Geſinnung beſtimmte. — Die Reinheit der Sprache enthielt z. B. folgende Geſetze: alle Meiſterlieder ſollen in der hohen Deutſchen Sprache geſungen und gedichtet werden;

die Lateiniſche Sprache darf nicht gegen die Norm ihrer grammatiſchen Richtigkeit gebraucht werden z. B. wenn in Carolus die mittlere Sylbe lang, in Cupido kurz genommen würde; die Vocale darf man nicht in Diphthonge veränderen, auch nicht die Redeweiſe des Dialektes in Setzung der Vocale eindringen laſſen und z. B. für Mann in Nürnberger Mundart Mon ſagen; dergleichen iſt ein Laſter u. ſ. f. — Das zweite Moment, die Reinheit des Metrums, forderte, daß jedes Gedicht, inſofern es als Meiſterlied gelten wollte, in ſeiner Strophe in zwei Stollen und den Abgeſang zerfallen, Klebſylben (ſchreibt für ſchreibet), ſchnurrende Reime (himmliſch für himmeliſch), Differenzen (daß das), geſpaltene Differenzen (das und das) u. ſ. w. vermeiden mußte. War die erſte Forderung nicht erfüllt, ſo war das Metrum ein falſch Gebäude oder es waren rührende Reime. — Das dritte Moment, die Reinheit der Geſinnung, der Anſtand der bürgerlichen Ehrbarkeit, iſt der eigentliche Grund, der mit ſeinem Streben nach Ordnung und Sauberkeit auch ſchon im Vorigen thätig iſt. Alle falſche und abergläubige, ſektiſche und ſchwärmeriſche Menſchenlehren werden, als der reinen Lehre Chriſti zuwider, verſtoßen. Schändliche und unzüchtige Worte, die dem guten Leben, den Sitten, dem Wandel und der Ehrbarkeit zuwider laufen, gehören auch dazu und werden als falſche Meinungen verdammt. — So haben wir denn in den Tabulaturen, welche wir freilich nur in ihrer ſpäteren Geſtalt beſitzen, die erſte Erſcheinung der Deutſchen Poetik anzuerkennen.

Dieſe Tabulaturen hatten ihre lebendige Exiſtenz in den Schulen der Meiſterſänger, in welchen über jene Regeln mit großer Aufmerkſamkeit gewacht und ihre Befolgung öffentlich belohnt, ihre Nichtachtung beſtraft wurde. Wer z. B. falſche Meinungen vorbrachte, hatte gänzlich verſungen. Je nachdem die Materie wichtig war, konnte es ihm ſcharf unterſagt und hart verwieſen, ja er auch von der Schule weggeſchafft werden. Wer die Tabulatur noch nicht recht verſtand, war ein Schüler; wer Alles in derſelben wußte, ein Schulfreund; der einige Töne d. h. Melodieen ſingen konnte, ein Singer; der nach anderen Tönen Lieder machte, ein Dichter; der einen neuen Ton erfand, ein Meiſter; alle aber, ſo in der Geſellſchaft eingeſchrieben waren, wurden Geſellſchafter genannt; die Meiſter, welche die Virtuoſität der Mitglieder zu beurtheilen hatten, hießen Merker. Sie nahmen auch demjenigen, welcher ſich um die Meiſterſchaft bewarb, ein Examen ab, verpflichteten ihn, für die Ehre der Corporation zu wachen u. ſ. w. Wie leicht es auch iſt, mit wohlfeilen Sarkasmen das Verfehlte zu züchtigen, was darin liegt, die Poeſie wie ein Geſchäft zu behandeln, ſo muß man doch das Streben dieſer Corporationen inſofern anerkennen, als ihnen die Poeſie ein weſentlicher Zweck war; auch gibt das Detail ihrer Einrichtungen, was uns Wagenſeil beſonders mitgetheilt hat, dem Ganzen erſt eine lebendigere Farbe, ſo daß man, wenn man ſich darauf einläßt, die behagliche Gemüthlichkeit empfindet, welche dieſe Schulen in ihrem rührend ſteifen Ernſt beglückte.

Ihre Wurzel ſchlugen die Schulen hauptſächlich im Bürgerſtande. Das umherſchweifende Leben der Sänger fing an, mit dem Umirren der Ritter zugleich zu endigen. Zwar hat es Meiſterſänger gegeben, wie Michael Beham von Weinsberg, welche weit umhergezogen waren, allein größtentheils befeſtigten ſie ſich in einer Stadt und wanderten nur als Geſellen des bürgerlichen Gewerbes, dem ſie zugehörten. Die Schulen ſelbſt gingen weniger von der Kraft Einzelner aus, welche Andere mit ſich fortgeriſſen hätten, ſondern ſie trieben ſich mehr aus der allgemeinen Tendenz der Zeit hervor, jedes Moment des geiſtigen Ganzen als Corporation zu geſtalten, um durch ſolche objective Vereinigung vermittelſt der Selbſtſtändigkeit die Freiheit deſſelben zu bewahren. Indem alſo der Einzelne der Allgemeinheit ſich zu unterwerfen hatte und die Form ſeiner Gleichheit mit demſelben das eigentlich Entſcheidende war, ſo beſtand die Originalität der Dichter in nichts Anderem, als in einer *Vermehrung* der ſchon vorhandenen *allgemeinen Form* durch eine von ihm ausgeführte Individualiſirung derſelben. Weil hierin ziemlich mechaniſch verfahren werden konnte, ſo war die Productivität ſelbſt äußerſt gering. Wer Meiſter werden wollte, hatte einen *neuen Ton* zu erfinden; d. h. *mehr* Reime, mehr Sylben, eine andere Verſchränkung der Reime u. ſ. w. zu erſinnen. Wenn die neue Melodie als fehlerfrei anerkannt war, ſo wurde ſie gekrönt und empfing einen beſonderen Namen, theils nach dem Namen des Verfaſſers, theils nach Farben, Blumen, Metallen oder nach reinen Zufälligkeiten. So zählt Wagenſeil eine Menge von Tönen auf, welche zu Nürnberg geſungen zu werden pflegten. Sie fangen mit der Zahl von fünf Reimen, der Beerweis, an und endigen mit der Zahl von vier und dreißig Reimen, nämlich mit dem überzarten Ton Heinrich Frauenlobs. Die Benennungen ſind oft eben ſo poſſierlich, als die geſellſchaftlichen Namen der Theilnehmer an den Sprach- und Dichtgeſellſchaften des ſiebzehnten Jahrhunderts, welche man als die innere Fortſetzung der Meiſterſänger-Zünfte betrachten muß. So kommen die Schwarzdinten- Strohhalm- kurze Affen- abgeſchiedene Vielfraß- Kälber- wohlriechende Majorans- heiße Thränen- harte Tritt- verſchalkte Fuchs- Apollo's Harfen- ſtarke Strauſen- Zimmtröhren-weiſ' und viel ähnlich benahmte Weiſen vor. — Die Gegenſtände des Geſanges waren übrigens meiſt Reproductionen kleiner romanzenartiger Erzählungen und moraliſcher Lieder; als die Schulen ſich mit der proteſtantiſchen Orthodoxie enge verbanden, traten beſonders breite, poetiſirende Uebertragungen aus der heiligen Schrift und Kirchengeſänge ein, in welchen letzteren ſie am glücklichſten waren. Die alte Erotik war nur in einem falben Abglanz da. Die Kritik des Verſtandes war das Weſentliche, und das Urtheil erſt machte jetzt den Dichter, ſo daß er für die Aechtheit ſeiner Poeſie eigentlich nur durch die Schule eine Garantie hatte.

Doch hatte das ganze Inſtitut eine große Popularität. Es ſcheint vorzüglich von Mainz ausgegangen zu ſein. In den Schulen unterhielt ſich überall eine trübe Tradition über ihre Stiftung. Die zwölf älteſten Meiſterſänger ſollen nämlich vom Kaiſer Otto I. 962 nach Pavia citirt werden ſein, um ſich dort vor den Profeſſoren und vor dem Papſt Leo VIII. über ihre Orthodoxie und Züchtigkeit auszuweiſen. Der Kaiſer habe ſie dann, als ſie das Geforderte geleiſtet, anerkannt und mit einer Krone beſchenkt. Als jene zwölf Meiſter werden namentlich Walther von der Vogelweide, Wolfgang Röhn, der Marner, Frauenlob, Müglin, Klinſor, Boppo, Regenbogen, der Römer, der Kanzler, Konrad von Würzburg und Stolle genannt. So zählt Puſchmann ſie in ſeinem Bericht auf. Aber Andere nennen andere Namen und die Unkenntniß der Vergangenheit und Entſtellung der Namen iſt oft arg genug. Hans Sachs nennt Konrad Nachtigal, Fritz Zorn, Konrad Vogelſang, Herman Oertel u. ſ. w. als die Hauptſänger der Nürnberger Schule und beobachtet dabei auch die mythiſche Zwölf. Die Sage von der Stiftung ſelbſt iſt ſo ſehr alles objectiven Grundes entblößt, daß man darin nur das löbliche Streben achten kann, ſich mit der Vergangenheit in Einheit zu wiſſen, ſo wie man auch zugeben mag, daß die Sage in den Schulen für Wahrheit gehalten wurde. — In der ſpeciellen Geſchichte des Meiſtergeſanges müſſen hauptſächlich ſeine localen Unterſchiede feſtgehalten werden, welche auch eine individuelle Temperatur der Tabulaturen bedingten. Im vierzehnten Jahrhundert blühte er vornehmlich zu Mainz, Straßburg, Colmar, Frankfurt, Würzburg, Zwickau und Prag; im funfzehnten zu Nürnberg und Augsburg; im ſechszehnten zu Regensburg, Ulm, München, Steiermark, Iglau in Mähren, Breslau und Görlitz bis nach Danzig hinauf; im ſiebzehnten zu Memmingen, Baſel und Dünkesbiehl.

Der Meiſtergeſang iſt die eine Seite, welche aus dem Minnegeſang ſich ablöſ't, die formelle; die andere, welche aus ihm heraustritt, iſt die materielle, der Volksgeſang. Jenem kommt es auf das Aeußere, dieſem auf das Innere an; jener lebt nach einem Katechismus in der herben Begrenzung der Schule; dieſer wogt frei umher wie der Wind, von dem man nicht ſagen kann, wo er eigentlich anfange und wo er aufhöre. Die Entzweiung dieſes Gegenſatzes hat die neuere Poeſie zu löſen, ſo daß die Tiefe des Gehaltes und die Schönheit der Form ſich durchdringen wie z. B. wenn Schillers Reiterlied das ganze Volk begeiſtert.

Dritter Kreis.

Der Volksgeſang.

Das Volk iſt der Grund, von welchem alle Dichtung ausgeht und zu welchem jede zurückgehen muß, um von ihm ihr Urtheil zu nehmen; welche nun im Geiſt des Volkes empfangen und geboren iſt, die erkennt es auch als vom Dichter in rechter Ehe mit ihm gezeugt an; welche Dichtungen aber nicht in ſeiner Geſinnung ſich bewähren, werden von ihm als unächte Kinder verſtoßen. Daher ſehen wir Alles, was im Minne- und Meiſtergeſang allgemeine, nationale Wahrheit hat, in das Volk übergehen und von ihm geſungen werden. Denn der Begriff des Volksliedes iſt nicht, daß der Rohe und Gemeine es gedichtet habe; dieſer Begriff deſſelben gehört den kurzſichtigen und zarten Leuten an, welche beſtändig den Pöbel mit dem Volk verwechſeln. Allerdings ſind viele Volkslieder von Menſchen gedichtet, welche ein mühſelig Tagewerk hatten; aber vernichtet denn die Arbeit den freien Muth, die Phantaſie, die poetiſche Erfindung, die Kraft des Geſanges? Sehen wir nicht, daß das Volk auch das trockenſte Geſchäft gern durch Geſang belebt? Man hat ſich nicht einen einfältigen Bauer, einen entnervten Fabrikarbeiter vorzuſtellen, wenn vom Volk die Rede iſt, ſondern hier kommt es für die Poeſie darauf an, in wie weit das Gemüth des Einzelnen eine ſolche Tiefe der Empfindung und in deren Aeußerung eine ſolche Stärke der Form erreicht, daß ſein Gedicht als vom Geiſt des Volkes ſelbſt gedichtet angeſehen werden muß; wer dieſer Einzelne ſei, wird gleichgültig, weshalb wir beim Volksliede wie beim Volksbuch und Epos die Erfahrung machen, daß die Verfaſſer der Lieder meiſt ganz unbekannt bleiben, eben weil es dem Volk um die Sache, nicht um das ſie producirende Subject zu thun iſt.

Das älteſte und erſte Volkslied war unſtreitig das nationale Epos ſelbſt. Der Fortſchritt der Freiheit, die Individualiſirung derſelben zerlegte das allgemeine Thema in ſeine einzelnen Töne. Dem Volk, ſo wenig es ihm an inniger Liebe und ächter Zärtlichkeit fehlte, war jedoch ſowohl der eigentliche Minnegeſang gewiß oft zu fein und geſtaltlos, wie der Meiſtergeſang zu gelehrt, künſtlich und langweilig, als daß es ohne Unterſchied alle Producte derſelben in ſich hätte aufnehmen können. Es bedurfte kräftiger Farben und durch ihre Schönheit leicht zu faſſender Melodieen. Glaube, Liebe, Krieg, irgend ein Vorfall im gemeinen Weſen, ein Mord, eine Hinrichtung u. ſ. w. gab die Veranlaſſung des Liedes. Einer ſprach aus, was Tauſende empfanden und erweckte ſo ein von allenthalben wiederklingendes Echo. Auf die Tüchtigkeit des Inhaltes kann man daher bei den Volksliedern im Durchſchnitt immer rechnen. Aber die dem Lied zu Grunde liegende Empfindung und Anſchauung erfüllt das Gemüth oft ſo ſehr, daß es über der Intenſität ſeiner Theilnahme die genaue und angemeſſene Ausbildung der Form vernachläſſigt. Nicht vom Rhythmus, nicht von der Melodie reden wir, denn dieſe ſtimmen mit dem gediegenen Inhalt meiſt vortrefflich überein, allein im Einzelnen der Entwickelung, in der Vollendung des Ausdruckes, findet häufig Unklarheit der Ausführung, wohl ſelbſt Verwirrung und Härte ſich ein. Es liegt ferner in der Natur des Liedes, daß ſein unmittelbares Leben nur ſo lange dauern kann, als die Empfindung und Vorſtellung, aus der es geboren, ſelbſt noch lebendig ſind. Iſt dieſe innere Gegenwart erloſchen, ſo verblühet es ſelbſt mit ihr, denn des Volkes Gemüth kann in ihm fernerhin nichts mehr finden, worin es ſich ſeinem Weſen nach, wie es jetzt geworden, wieder zu erkennen vermöchte. Und wie der Botaniker die vom Boden enthobene Pflanze in das Herbarium legt, um ſie auf dieſe Weiſe für die Stätigkeit der Betrachtung zu bereiten, ſo kommt dann auch die Gelehrſamkeit zum Volk und ſammelt die ausgereiften und abſterbenden Früchte in ihre Scheuren. — Vom vierzehnten bis zum ſechszehnten Jahrhundert hat das Volkslied bei uns vornehmlich geblüht. Die Grasliedlein, Bullenlieder, Gaſſenhauer, Reiterlieder, Lieder von Kriegsgeſchrei drängten ſich überall hervor. Ein eigener ſcharfer Geiſt ſtrich in der bewegten Zeit durch Deutſchland; eine allgemeine Wähligkeit, eine Fülle kräftiger Gefühle regte ſich; die geiſtigen Widerſprüche wurden tiefer im Gehalt, mannigfaltiger in der Zahl. Manch guter Geſell, mancher Lanzknecht mag damals nur Ein Lied in ſeinem Leben gemacht, in ihm ſein innerſtes Gefühl herausgeſungen und dann für immer geſchwiegen haben. Aber er entzündete auch mit einem ſolchen Blitz unzählige Herzen, welche Gleiches fühlten und noch nicht einmal zu dieſer Mündigkeit der Sprache gekommen waren. Im ſechszehnten Jahrhundert neigte ſich der heimiſche Ton des Volksliedes etwas, indem ſich viel muſikaliſche Geſellſchaften bildeten, welche Franzöſiſche und Italieniſche Muſik nachahmten und Villanelen und Motetten cultivirten.

Der Volksgeſang iſt ſo vielſeitig, als das Volk, von dem er geſungen wird. Jede Regung deſſelben ſpiegelt ſich in ihm ab. Wir müſſen deshalb die mannigfachen Gruppen unterſcheiden, in welche ſich dieſe Liederwelt auseinanderlegt und von denen eine jede ihren beſonderen Ton, ihre eigenthümliche Bilderreihe, ihre individuelle Metrik hat. Die Gruppen der Lieder ſind aber identiſch mit den weſentlichen Beſtimmungen des Volkes. Es unterſcheiden ſich die Lieder der Liebe, die Lieder des gemeinen Weſens und die politiſchen Lieder. Durch alle zieht ſich in der Form der gedoppelte Gegenſatz, daß ſie ſowohl epiſch als lyriſch, ſowohl tragiſch als komiſch ſind; nicht, wie wenn jedes die Einheit von Beidem wäre, ſondern ſo, daß jede Gattung in ſich ſelbſt dieſe Entgegenſetzung iſt.

1) Die Lieder der Liebe.

Die Liebe iſt eine zwiefache, eine himmliſche und irdiſche, wie wir oben ſchon geſehen haben. Die himmliſche iſt am wenigſten, die irdiſche am meiſten volksthümlich, denn jene hat das an und für ſich Allgemeine ſelbſt, dieſe die ausſchließende Empfindung des Einzelnen zu ihrem Inhalt.

Die Religion kann daher nur dadurch ein volksthümliches Element erhalten, daß ſie ſelbſt in die nationale Beſchränkung eingeht und in deren beſonderem Licht erſcheint. Die Hymnen der Geſangbücher ſuchen ein ſolches Gepräge zu verwiſchen, weil ſie die unbedingte Wahrheit auch unbedingt darſtellen wollen. Aber die eigene Frömmigkeit eines geiſtlichen Ordens, einer Secte, wie der Huſſiten, welche ihren Unterſchied von anderen Geſtalten der Frömmigkeit empfindet, hat, poetiſch ausgeſprochen, ſchon eher eine Verwandſchaft mit dem Volksliede. So erzählt die Straßburger Chronik bei dem Jahr 1313, daß vierzehn Tage nach der Sonnenwende die Geißler oder Flagellanten nach Straßburg kamen. Sie hatten eine Fahne von Sammt und zehn oder acht Fahnen von Seide. Manche gewandene Kerze trug man vor ihnen her und wenn ſie in Städte oder Dörfer gingen, ſtürmte man alle Glocken gegen ſie. Und die Geißler gingen den Fahnen nach, je zwei und zwei mit einander und hatten alle Mäntel an und Hüte auf mit rothen Kreuzen. Zwei ſangen vor und zwei nach. Und ihr Leis (Leich) und Geſang war ſo: „Nun iſt die Betfahrt alſo hehr, Chriſt reitet ſelber gen Jeruſalem, Er führt ein Kreuz in ſeiner Hand, Nun helfe uns der Heiland u. ſ. f. Wenn ſie alſo in die Kirche kamen, knieeten ſie nieder und ſangen: „Jeſus, der ward gelabt mit Gallen, Deß ſollen wir alle am

Kreuze

Kreuze fallen.“ Und da fielen ſie kreuzweis auf die Erde, daß es klapperte und ſo ſie eine Weile alſo gelegen hatten, ſo hob ihr Vorſänger an und ſang: „Nun hebt auf Eure Hände, Daß Gott dies große Sterben wende, Nun hebt auf Eure Arme, Daß ſich Gott über uns erbarme.“ Und dann ſtanden ſie auf. — Das Volksmäßige, was hierin ſich zeigt, finden wir auch in den Liedern auf Wallfahrten, wie nach Maria Einſiedel u. ſ. w.

Das Volk hat alle Acte der göttlichen Geſchichte zum Gegenſtand ſeiner Poeſie gemacht; es hat, wie wir ſchon oft bemerkten, ſelbſt darin fortgedichtet und Sagen erfunden, welche in der Bibel nur einen leiſen Anhalt haben. Die Accommodation des Univerſellen gegen das Individuelle iſt hier oft ſehr intereſſant. Die Empfängniß Jeſu in Maria's Schooß vom heiligen Geiſt wird als ein Jagen deſſelben mit dem Engel Gabriel, der den himmliſchen Herold macht, vorgeſtellt. Der Anfang des Liedes iſt ganz übereinſtimmend mit dem Beginn vieler Jagdlieder:

Es wollte gut Jäger jagen,
Wollte jagen auf Himmels Höhn:
Was begegnet ihm auf der Haide?
Maria, die Jungfrau ſchön.

Die Anbetung des Kindes von den heiligen Drei Königen war ſowohl Kirchengeſang, als Wiegenlied, worin es einmal heißt:

Joſeph nahm ein Pfännelein,
Und machte dem Kinde ein Müſſelein.

Joſeph der zog ſein Höslein aus,
Und macht dem Kinde zwei Windlein draus.
Joſeph, lieber Joſeph mein,
Hilf mir wiegen mein Kindelein!

Diebe wollen das Chriſtkind ſtehlen, aber die Engel Daniel, Raphael und Michael bannen ſie feſt:

Gebunden ſind ſie in eiſernem Band
An Gottes Erde, von Gottes Hand.
Sie ſtehen da wie Stock und Stein,
Bis ſie die Stern gezählet ein,
Bis ſie den Sand am Meer gezählt,
Die ungeborenen Kind der Welt.

Von Chriſti Thaten ſelbſt gibt es darum weniger Lieder, weil ſie in dem Cyclus des Kirchenjahres mit zu großer Beſtimmtheit wiederkehren. Jedoch haben wir ein Volkslied vom Leiden des Herrn, was zu den vollendetſten Dichtungen gehört. Als ihm der Speer in die Seite geſtoßen iſt, ſchließt es:

Nun bück dich, Baum, nun bück dich Aſt,
Jeſus hat weder Ruh noch Raſt;
Ach, traure Laub und grünes Gras,
Laßt euch zu Herzen gehen das!

Die hohen Berge neigten ſich,
Die ſtarken Felſen riſſen ſich,
Die Sonne verlor ihren Schein,
Die Vöglein ließen ihr Singen und Schrein.

Die Wolken ſchrieen Weh und Ach,
Die Felſen gaben einen Krach:
Den Todten öffnete ſich die Thür,
Und ſie gingen aus den Gräbern herfür.

Dagegen erzählt das Volkslied von ſeiner Erſcheinung im Wunder deſto mehr, indem er ſehnſüchtigen Seelen die Ewigkeit offenbart. Wenn die Jünglinge von Epheſus geſchlafen haben und dann fremd zu der längſt veränderten Heimath zurückkehrten, ſo iſt Thereſia, die Commandantentochter von Großwardein, wie oben der Mönch Felix, wachend in der zeitloſen Welt geweſen und dann zur erſtaunten Nachwelt zurückgekommen, um auch noch irdiſch zu ſterben; denn die Frucht des Todes hatte ſie in jenem Genuß des Ewigen ſchon geſchmeckt. — Wundervoll iſt das Lied von dem Türkiſchen Mädchen, welches ſo gern den Pfleger und Meiſter der lieblichen Blumen kennen lernen wollte, wo Jeſus ſelbſt die Sultanstochter in die Ewigkeit führt:

Mein Herz, das iſt um dich ſo roth,
Für dich trag' ich die Roſen,
Ich brach ſie dir im Liebestod,
Als ich mein Blut vergoſſen.

Viel mehr Lieder gibt es von der Maria, deren überſchwängliche Gnade nicht genug geprieſen werden kann, wie im Liede von Mariä Hülf zu Paſſau. Sie iſt beweglicher als ihr Sohn. So nimmt ſie jene Diebe ſogar, welche doch ihr eigenes Kind ſtehlen wollten, aus ihren Banden. Sie errettet die Gräfin Elsbeth, welche, an ihrem Altar betend, von Mördern bedroht wird. Sie errettet eine Ritterfrau, welche von ihrem Mann dem Teufel verkauft werden ſollte, indem ſie die Frau in ihrer Capelle läßt, und, vom Ritter unerkannt, zu ihm ſich auf das Pferd ſetzt, um ihn zu täuſchen. Manche lyriſche Gedichte auf Maria ſind in ihrer Kürze beſſer, als viele lange panegyriſche Lieder der früheren Zeit. Ausgezeichnet iſt das Lied von der Wurzel von Jeſſe:

Die Wurzel der Stamm Davids iſt,
Maria, du das Zweiglein biſt,
Dein Sohn, die Blum, die ſchöne Ros,
Iſt Gott und Menſch in deinem Schooß.

— — — —

Roth iſt die Ros, grün iſt das Blatt,
Ein Zweiglein gleichwohl beide hat,
Alſo man zwei Naturen findt,
Und ein Perſon in dieſem Kind.

In dem Volksglauben vermiſcht ſich aber die alte Naturreligion immerfort noch mit dem chriſtlichen Glauben. Die *Zauberformeln*, welche noch immer von alten Weibern bei Schwellungen, Halsweh, Blutungen, Geſchwüren, Abſceſſen u. ſ. w. hergebetet werden, trotzen dem Lauf der Jahrhunderte und nehmen oft einen bizarr geſpenſtiſchen Charakter an, indem ſie das Heterogenſte durcheinander wirren. So ruft der Zigeuner beim Feuerbeſprechen:

Ich ſage dir, Feuer, bei Gottes Kraft,
Die Alles thut und Alles ſchafft,
Du wolleſt alſo ſtille ſtehn,
Wie Chriſtus wollt' im Jordan ſtehn.
Ich ſage dir, Feuer, behalt deine Flamm,
Wie einſt Maria, die heilige Dam,
Hielt Jungfrauſchaft ſo keuſch und rein:
So ſtelle, Flamme, deine Reinigung ein!

Finſter und kniffig iſt das Lied vom *Rattenfänger zu Hameln*, durch und durch von dem melancholiſchen und grinſenden Ton des Hexenweſens durchzogen. Der

Anfang: „Wer iſt der bunte Mann im Bilde, Er führet Böſes wohl im Schilde, Er pfeift ſo wild und ſo bedacht?" ſpricht die Tücke beſonders aus. Daß das Unrecht, was der Rath der Stadt dem Wundermann thut, ihm halb und halb ein Recht zur Entführung der Kinder gibt, blickt eben ſo düſter aus dem Liede als der ſchauerliche Zug, daß die Alten ſämmtlich in der Kirche ſind, das Dankfeſt für die Erlöſung von der geduldeten Plage zu begehen, während die Kinder auf den Straßen ſpielen und in ihrer Fröhlichkeit unbewußt von den wunderlichen Klängen des racheſinnenden Fremden hingeriſſen werden.— Man vergleiche mit dieſem Schauerlichen ein anderes, was zugleich beruhigend wirkt, weil es nicht mit der Hölle, ſondern mit dem Himmel in Verbindung ſteht, nämlich in dem Liede von der ſchwangeren Frau, welche als *Scheintodte* begraben wird. Als ihre hinterlaſſenen Kinder nach mehren Tagen über den Kirchhof gehen, hören ſie die Mutter im Grabe ein Kinderlied ſingen. Sie ſagen es dem Vater. Er öffnet das Grab und findet die Frau unverſehrt mit einem neugeborenen Kinde. Sie ſagt, wie Gott ihr täglich durch einen kleinen Knaben Speiſe geſandt und verkündet habe, daß ſie nur noch drei Jahre leben werde, die Böſen aber an dieſem Wunder ein Beiſpiel nehmen ſollten, ſich zu bekehren, weil der jüngſte Tag nahe ſei. — Solche Warnung enthält auch das Lied, was Michael Beham ganz volksmäßig vom Grafen Eberhard von Würtemberg gedichtet hat, dem der *wilde Jäger*, der bis zum jüngſten Tage jagen muß, begegnet, ihm ſein fauſtgroßes, wie ein Schwamm verrunzeltes Angeſicht zeigend und dann weiter eilend. — So warnt auch das Lied vom Tannhäuſer vor der Herzenshärtigkeit, dem Reuigen ſein Böſes nicht verzeihen zu wollen und macht ſehr ſinnreich dem Papſt dieſen Vorwurf. Der edle Ritter Tannhäuſer hatte im Berge der Königin Venus in Ueppigkeit gelebt, vor deren Lockungen der alte getreue Eckart bis zum jüngſten Tage warnt. Reuig zog der Ritter nach Rom zum Papſt, empfing aber von dieſem den harten Beſcheid, daß Gott ihm ſeine Sünden dann werde vergeben haben, wenn ſein Stecken, den er jetzt ſo dürr ſehe, zu grünen beginnen werde. Da der Tannhäuſer dies für unmöglich hielt, da ihm der Papſt ſelbſt mit ſolchem harten Ausſpruch alle Ausſicht auf Vergebung ſeiner Sünden abſchnitt, ſo ſtürzte er ſich in den Wuſt ſeines vorigen Lebens zurück. Aber gegen des Papſtes Erwartung fing der Stecken nach dreien Tagen zu grünen an. — Der Doctor Fauſt iſt in dieſem Kreiſe nicht vergeſſen. Ein fliegendes in Cöln gedrucktes Blatt erzählt von ihm, er habe ſich vom Mephiſtopheles zuerſt die große Stadt Portugal abmalen laſſen. Das ſei auch geſchehen, wie der Wind. Dann habe er aber ein Bild von Chriſti Kreuzigung mit deſſen Namen verlangt, worauf der Teufel ſein Unvermögen, dies zu thun, eingeſtanden. Nun will ſich Fauſt bekehren; Gott ſendet ihm einen Engel; ſo lang er dieſen ſingen hört, beharrt er auch in ſeinem Vorſatz. Als er aber fort iſt, kehrt er wieder um. Mephiſtopheles malt ihm ein Venusbild — — und der Doctor wird in die Hölle abgeführt. — Dies Trübſinnige erſcheint auch in den Liedern, welche ſich auf die Gräuel und Schändungen beziehen, welche ſich Juden mit erkauften Hoſtien oder mit geſtohlenen Chriſtenkindern zu Schulden kommen ließen. Nur in einem Liede, wo ein ſchönes Judenmädchen einen Schreiber liebt, dieſer ihr jedoch den Uebertritt in's Chriſtenthum zur Bedingung der Ehe macht, wird Partei für das Mädchen genommen, weil ſie ihre Liebe für ihren Glauben aufgibt und ſich verzweifelnd in's Meer ſtürzt. — Das Volk nimmt die religiöſe Wahrheit ſehr ernſthaft. Wie würdig endet das Lied von der Ewigkeit:

O Ewigkeit, o Ewigkeit,
Wie lang biſt du, o Ewigkeit!
Hör' Menſch, ſo lange Gott wird ſein,
So lang wird ſein der Hölle Pein,
So lang wird ſein des Himmels Freud,
O lange Freud, o langes Leid!

Aus dem Kreiſe dieſer religiöſen Vorſtellungen tritt vorzüglich die des Todes heraus, der einem Jeden gewiß iſt. Zwar etwas holprig ausgeführt, doch nicht ohne einen ergreifend hindurchzitternden und wehmüthig anſprechenden Ton iſt das Lied, wo der Tod zu einem jungen Mädchen in den Blumengarten kommt, ihr ſagt, daß ſie ſterben müſſe und, durch keine ihrer flehentlichen Bitten bewegt, ſie in das grüne Gras niederringt. Er kränzt ſie, aber

Der Kranz, den ich aufſetze,
Der heißt die Sterblichkeit;
Du wirſt nicht ſein die letzte,
Die ihn trägt auf dem Haupt.
Wie viel allhie geboren ſein,
Die müſſen mit mir tanzen
Wohl um das Kränzelein.

In einem anderen Liede wird er ſehr ſchön als Schnitter aller Blumen dargeſtellt. — Das Volk verſteht ſich darauf, die ſinnlichen Gemälde des ewigen Lebens als einer blos potenzirten Zeitlichkeit mit Laune zu perſifliren. So muß ſich auch die alte Jungfer tröſten. Ein Mädchen bittet den Schutzpatron Andreas um einen Mann; allein die als Echo des letzten Wortes wiederklingende Antwort verwandelt alle ihre irdiſchen Fragen in Nichts; dies iſt der letzte Humor des Liedes:

Lieben ſoll ich nun das Grab?
Ach! wie manches Herzeleid,
Weil ich keinen haben mag
Hier in dieſer Sterblichkeit,
Keinen Krummen, keinen Lahmen!
Echo: Amen.

Wir gehen zu einer kurzen Charakteriſtik der irdiſchen Liebe über, wie ſie in unſerem Volksliede ſich entwickelt. Sie geht nicht ſelten in die himmliſche zurück. Dieſe Beziehung iſt ihr eben ſo natürlich, als die andere Beziehung auf die Natur. Jene verklärt das menſchliche Glück und Unglück; dieſe wird zur äußeren Anſchauung des inneren Zuſtandes, wie wir bei den Minneſingern bereits erörtert haben. Selbſt, wenn das Gemälde der Natur nicht weiter ausgeführt wird, iſt wenigſtens ein energiſches Bild aus ihr entnommen und der Seufzer ſchwebt auf: „Wenn ich ein Vöglein wär' und auch zwei Flüglein hätt', flög' ich zu dir!“ Das Gefühl iſt in den erotiſchen Volksliedern zuſammengehaltener, als in den Minneliedern. Man empfindet an vielen die ungeheure Concentration des ganzen Lebens auf den Einen Punct und rührend iſt es, zu bemerken, wie dem innerlichen Drange oft die Sprache ausgehen will und er daher für ſeine Zeichnung nur wenige Striche hinwerfen kann; das Volk pflanzt eine Blume, einen Baum da zum Denkmal, wo das cultivirtere Geſchlecht einen behauenen Stein mit declarirender Inſchrift ſetzt. In dieſer Liederpoeſie finden wir daher alle ſchon oben betrachteten Nüancen der Liebe, die verſchämte Sehnſucht und Offenbarung, die Pein des Zweifels, das Wehe des Scheidens u. ſ. w. in einer dunkleren und mächtigeren Geſtalt wieder. Um eine nähere Vorſtellung vom Entſtehen und Leben dieſer Lieder zu geben, wollen wir die Reihe von Liedern andeuten, welche uns die Limburger Chronik, vom Rheinthal beſonders, im vierzehnten Jahrhundert vorführt. Um 1343 ſang man ein Lied, ſo neu in Deutſchen Landen, und das ward gemein zu pfeifen und zu trompen zu aller Freude; das lautete alſo: Wiſſet, wer den Seinen u. ſ. w. 1347 war Gerlach, edler Herr zu Limburg, der klugeſte Dichter von Deutſchen und Lateiniſchen, als einer ſein mochte in allen Deutſchen Landen. Reinhard, Herr zu Weſterburg, war ein edler Ritter von Sinn, Leib und Geſtalt, ritt dem Kaiſer Ludwig nach und machte dies Lied: Ich dürfte den Hals zerbrechen, wer rächt mir den Schaden dann? — Als der Kaiſer das Lied hörte, ſtrafte er den Herrn von Weſterburg und ſagte, er ſollte es den Frauen gebeſſert haben. Hierauf dichtete der von Weſterburg das Lied: In Jammernöthen ich gar verbrenn durch ein Weib ſo minnigliche. — 1350 ſang man ein gutes Lied von Frauenzuchten, ſonderlich auf ein Weib zu Straßburg, welche Agnes hieß und aller Ehre werth war. Es ging alſo: Eines reinen guten Weibes Angeſicht u. ſ. w. Nicht lange darnach ſang man abermals ein gutes Lied von Weiſe und Worten durch ganz Deutſchland: Ach reines Weib von guter Art, Gedenk an alle Stätigkeit! — 1353 ſang man dies Lied: Ach Gott, daß ich ſie meiden muß, die ich mir zu der Frauen hatt' erkoren! — 1357 ſang und pfiff man das Lied: Mancher wähnt, daß Niemand beſſer ſei, denn er! und zugleich: Gott geb' ihm ein verdorben Jahr, der mich machte zu einer Nonnen, und mir den ſchwarzen Mantel gab, den weißen Rock darunter! — 1360 verwandelten ſich die Gedichte in Deutſchen Landen. Denn man hatte bisher lange Lieder mit fünf oder ſechs Geſätzen d. h. Strophen, geſungen. Da machten die Meiſter neue Lieder mit drei Geſätzen, welche Wiederſang hießen. Auch hatte es ſich mit dem Pfeifenſpiel ſo verwandelt und war man in der Muſik ſo aufgeſtiegen, daß die bisherige nicht ſo gut war, als die nun anfing; denn wer vor fünf oder ſechs Jahr ein guter Pfeifer war im Land, der däuchte jetzt nicht eine Fliege. Da ſang man dieſen Wiederſang: Hoffen hält mir das Leben, Trauern thät mir anders wohl! — 1361 ſang man das Lied: Aber Scheiden, Scheiden, das thut wehe von einer, die ich gern anſehe; — und: Ich will in Hoffnung leben fort u. ſ. w. — 1366 ſang und pfiff man das Lied: Schach Tafelſpiel ich nunmehr beginnen will; und 1367: Nicht laß alſo ab ein Weil. — Fünf oder ſechs Jahr vor 1374 war am Mainſtrom ein ausſätziger Barfüßer Mönch, der von den Leuten verwaiſ't war, weil er nicht rein war; der machte die beſten Dictamina und Lieder mit Reimen, dergleichen Keiner am Rheinſtrom oder in dieſem Lande machen konnte, und was er machte, das pfiffen und ſangen die Meiſter gern nach. Er ſang: Ich bin ausgezählt, man weiſet mich Armen vor die Thür; ferner: Mai, Mai, Mai, die wonnigliche Zeit, Männiglichen Freude beut, ohne mir! ferner: Die Untreu iſt mir geſpielt. — 1374 ſang man: Geburt rein und ſäuberlich — und: Wie möcht' es mir je beſſer ſein, In Ruh' ergrünt das Herze mein Als auf einer Auen. 1379: Die Wiederfahrt ich gänzlich jage, das prüf' ich, Jäger, an der Spur; und 1380: Verlangen, ich will mich nicht begeben Nacht und Tag zu keiner Zeit. —

In dieſen erotiſchen Liedern unterſcheidet ſich die ſchwermüthige und heitere, tragiſche und komiſche Sphäre ziemlich beſtimmt, und beſonders erſcheint in jener die Gewalt der Liebe, welche das von ihrer Wonne entblößte Leben dahinrafft. Die Klage des Mädchens, welche die Blüthe ihrer Jugend in die geiſtliche Monotonie des Kloſters verſchließen ſoll und die Seligkeit der Liebe zwar erſt von Ferne aber ſo innig empfindet, erſchüttert uns hier. Das Elegiſche der Liebesprobe, wo der zurückkehrende Bräutigam ſeinem Mädchen von ſich ſelbſt unerkannter Weiſe falſche Zeitung bringt, als ſei er untreu geworden, iſt nicht minder ſchön, als der Austauſch von Hemd und Ring in dem Liede: Es waren drei Soldaten, dabei ein junges Blut. Ein eigenthümlich banger Zug iſt in den Liedern, wo die Geliebten ſich trennen und bei der Rückkehr des Liebenden ſein ſüßes Mädchen todt iſt. So findet der König von England ſeine Geliebte, die Schweſter des Pfalzgrafen am Rhein, von dieſem durch grauſame Behandlung getödtet und ermordet ihn dafür. So findet jener Graf ſeine holde Geliebte im Kloſter. Dies alte, weitverbreitete Lied: Stand ich an einem hohen Berg, Sah wohl den tiefen, tiefen Rhein, Sah ich ein Schifflein ſchwanken, Viel Ritter tranken drein u. ſ. w. ſteht ſeiner Palingeneſie im Ritter Toggenburg nicht nach. Das Lied: Es wirbt ein ſchöner Knabe da über'm breiten See; iſt eine mythiſche Wiedergeburt der Romanze von Hero und Leander; und die Lieder: O daß ich könnt' von Herzen ſingen eine Tageweis; noch mehr aber: Es wollt' das Mädchen früh aufſtehn, und in dem grünen Wald ſpaziren gehn; ſind eine eben ſolche der Sage von Pyramus und Thisbe. — Auch die Braut findet den Bräutigam todt, wie im Liede von Herrn Oluf, den die Liebe der Elfen mordet. — Auch Bruder und Schweſter ſehen einander nicht wieder und haben ſich das letzte Lebewohl gegeben. — Sonſt hat der Bruder die Rache der beleidigten Schweſter zu übernehmen, wie in der Romanze von Ulrich und Aennchen, einer Formation der Sage vom Blaubart. — In den vielen Balladen, wo der Jäger die handelnde Perſon iſt, ſpringt die Heftigkeit charakteriſtiſch hervor. Sie iſt mit der größten Wehmuth gepaart und das Herzzerbrechende in dieſen Liedern zu Hauſe. Die Mädchen ſind dem kecken Jäger ſehr gewogen und haben ihn gern zum Buhlen. Er iſt daher auch in dem Sinne Jäger, daß das Mädchen das Wild iſt, dem er nachſtellt. Er iſt dabei eiferſüchtig und grauſam, das Leben wenig achtend und erſchießt ſich wohl ſelbſt in des Mädchens Schooß. — Der Abſchied der Liebenden iſt vortrefflich in dem Lied gedichtet:

Wenn ich geh vor mir auf Weg und Straßen,
Sehen mich ſchon alle Leute an,
Meine Augen gießen helles Waſſer,
Weil ich gar nichts anders ſprechen kann u. ſ. w.

Das Höchſte und Zarteſte, was in dieſer Region des liebenden Gemüthes unter unſeren ernſten Liedern vorkommt, iſt:

Zu Coblenz auf der Brücken
Da lag ein tiefer Schnee,
Der Schnee, der iſt verſchmolzen,
Das Waſſer fließt in See.

Es fließt in Liebchens Garten,
Da wohnet Niemand drein,
Ich kann da lange warten,
Es wehn zwei Bäumelein.

Die ſehen mit den Kronen
Noch aus dem Waſſer grün,
Mein Liebchen muß drin wohnen,
Ich kann nicht zu ihr hin.

Wenn Gott mich freundlich grüßet
Aus blauer Luft und Thal,
Aus dieſem Fluſſe grüßet
Mein Liebchen mich zumal.

Sie geht nicht auf der Brücken,
Da gehn viel ſchöne Fraun,
Sie thun mich viel anblicken,
Ich mag die nicht anſchaun.

Dieſer Schwermuth ſteht die Oberfläche des Scherzes und der Tändelei gegenüber. Die Bedenklichkeit wird verſpottet, die Möglichkeit der Liebe wird ironiſch verblaſen, wie in dem überaus ſchalkhaften Liede:

Ich ſoll und muß einen Buhlen haben,
Trabe dich, Thierlein, trabe,
Und ſollt' ich ihn aus der Erde graben,
Trabe dich, Thierlein, trabe.
Das Murmelthier, das hilft mir nicht,
Es hat ein mürriſch Angeſicht,
Und will faſt immer ſchlafen u. ſ. f.

Hier kommen die artigen Neckereien, wie das: Wenn du zu meinem Schätzel kommſt, ſag', ich ließ ſie grüßen, wenn ſie dann fragt, wie mir's geht, ſage, auf zwei Füßen u. ſ. w.; beſonders:

Weine, weine, weine nur nicht,
Ich will dich lieben, doch heute nicht,
Ich will dich ehren, ſo viel ich kann,
Aber's Nehmen, aber's Nehmen ſteht mir nicht an.

Das bekannte: Nächten, da ich bei ihr was, Schwatzten wir dann dies, dann das; hat eben ſoviel Anmuth, als ein anderes Lied, wo das Mädchen ihre zwölf Liebhaber beſchreibt, Laune. Nicht weniger Zierlichkeit findet ſich in dem Liede: Ob ich gleich kein Schatz nicht hab, will ich ſchon einen finden. Auch Venus als Kartenmiſcherin, und die Parallele der Geliebten mit der coeurdame des Kartenſpiels ſind ſo heitere Einfälle. Zuweilen ſpricht ſich das materielle Intereſſe des Liebhabers ſehr ungenirt aus: Ich weiß ein Mädchen hübſch und fein, bei der möcht' ich gern ſchlafen. Die Zweideutigkeit wird nicht ſo genau genommen; Cupido reizt ſelbſt den alten Vater Jupiter zum Lachen. Der Student zieht herum, am Abend durch die Straßen, mit friſchem freien Muth; das Mädchen läßt ihn ein und nun weiß er der Geliebten die Laute ſo recht nach Wunſch zu ſchlagen, bis die Saiten alle zeriſſen ſind, er aber Morgen wiederzukommen verſpricht. Eine eigene Gattung in dieſer Sphäre des rauſchenden Jugendglückes ſind die Lieder zu den Nachtmuſiken, deren Inhalt in der Strophe: Ach, ſchönſte Phyllis, hör doch unſer Muſiciren und laß uns eine Nacht in deinem Schooß pauſiren! ziemlich zuſammengefaßt erſcheint. Eine andere Gattung bilden diejenigen Lieder, in denen das Lüſterne, ja Obſcöne durch zwiſchengewebte Lateiniſche Verſe ausgedrückt wird. Sie mag beſonders von Geiſtlichen ausgegangen ſein. Das Lied:

Ich war ein Kind ſo wohlgethan
Virgo dum florebam,
Da pries mich die Welt überall,
Omnibus placebam.

Chor: Hoy et oe maledicantur tiliae,
Iuxta viam positae.

Ja, wollt' ich an die Wieſen gan,
Flores adunare,
Da wollte mich ein Ungethan
Ibi deflorare u. ſ. w.

Dies Lied kann gewiß als Norm vieler anderer gelten. Das Unanſtändige wird anſtändig eingeführt und die Begierde ſtellt ſich, ohne ſchlüpfrig zu werden oder ſchläfrige Wolluſt zu zeigen, luſtig hin; nur durch dieſe Offenheit erlangt ſie es, daß man ſich mit ihr verſöhnt und ihrem Ausdruck Gehör gibt:

Was klagt das Mägdelein?
Sie klagt dem Mütterlein,

Schwer iſt das Herze mein,
Kann nicht wohl fröhlich ſein,
Mir fehlt ein Drumm.

Sie ſucht das Nädelein,
Und hat kein Fädelein;
Ich hab' ein Trühelein,
Kein Zwirnesknäuelein,
Mir fehlt ein Drumm.

Hätt' ich den Buhlen mein
In meinem Kämmerlein,
Der hat ein Knäuelein,
Darzu ein Nädelein
Sammt einem Drumm!

2) Die Lieder des gemeinen Weſens.

Die Liebe ſahen wir einerſeits als das Verhältniß des Einzelnen zum an und für ſich ſeienden Weſen, als Religion, andererſeits als Verhältniß des Mannes zum Weibe, wie ſie zugleich durch die Natur auf einander bezogen ſind, aus welchem Element der Natürlichkeit das Komiſche vorzüglich entſprang, was in der zweideutigen Anſpielung ſich Luft machte; daß er mit der Nothwendigkeit des Endlichen Spaß treibt, zeigt eben, daß der freie Geiſt des Volkes ſie nicht für mehr gelten läßt, als ſie an ſich iſt. Im gemeinen Weſen findet die Liebe der Geſchlechter ihren ſittlichen Begriff; ſie geſtaltet ſich auf dieſem Boden zur Familie; die Familie aber hebt ſich in der Beſonderheit des Standes auf. Wir haben daher zuerſt die Lieder zu betrachten, welche auf den verſchiedenen Entwickelungspuncten der Familie ſich erheben, und ſodann diejenigen Lieder, welche die quali-

tative

tative Beſtimmtheit der Stände ausdrücken, in welche ſich das gemeine Weſen des Volkes zerlegt.

Die Familie geht von der Ehe aus, in welcher ſich nämlich das Schwanke, Herüber- und Hinübergehende der anfangenden und zu ſich kommenden Liebe aufhebt. Wegen ihrer Ruhe iſt ſie nun freilich, wie wir ſchon früher erkannten, unpoetiſch. Wird ſie durch Unruhe und Entzweiung, welche Motive dieſe immer haben mögen, poetiſch, ſo beginnt ſie auch, ihrem Begriff als der geiſtigen wie leiblichen Einheit der Gatten nicht mehr zu entſprechen. Deswegen iſt das letzte Lied, in welchem die Poeſie der Annäherung des Mannes zum Weibe und ſeiner zu ihm ausliſcht, das Hochzeitlied, was den Schluß der von beiden Seiten vor der Vermählung einander zugeſungenen Lieder und den Uebergang in die neue Stellung der Liebenden ausmacht. Dieſe Hochzeitlieder ſind gewöhnlich höchſt eigenthümlich und haften daher am Boden des Stammes in ſtändiger Ueberlieferung feſt. Beim Städter verliert ſich gemach dieſe Allgemeinheit deſſelben, dem Dialekt angehörigen Liedes; jeder will gern ein Carmen in hochdeutſcher Sprache, was auf ihn und ſeine beſonderen Umſtände paſſe, eben weil mit dem Bürgerthum ſich wirklich ſo particuläre Verhältniſſe entwickeln, im Landleben dagegen Alles mehr ein ruhiges Ganze bleibt, in welchem die Phyſiognomie des Enkels von der des Großvaters ſich nicht merklich unterſcheidet. — Aber wenn auch der Ehemann ſeiner Gattin keine Verſe mehr opfert, ſo entbehrt doch das ehliche Leben des Poetiſchen nicht ganz, weil die Proſa der Hochzeit die Poeſie der Kinder herbeiführt. Das Werden als die Grundbeſtimmung des Kinderlebens macht an ſich ſchon einen anmuthigen Gegenſatz zu dem in ſich feſten und mehr natürlich im Altern als geiſtig ſich verändernden Daſein der Eltern aus. Die Liebe des Vaters und der Mutter wendet ſich ganz den Kleinen zu, ihren phyſiſchen und geiſtigen Wachsthum zu unterſtützen und zu leiten. Die Muſik des Volksliedes bleibt hierin nicht zuletzt. Mit Geſang wird das Kind in Schlaf gewiegt, mit Geſang zum Gehen angeleitet. Der Junge kriegt das erſte Höschen nicht an, ohne daß der Act beſungen wird. Die Artigkeit wird den Kindern eingeſungen; alle Thiere, Blumen und Bäume, alle Buchſtaben des Alphabetes, ja alle Tugenden und Laſter des Betragens bekommen ſie in einſchmeichelnden Reimen und Melodieen zu hören. Bei reifender Selbſtſtändigkeit kommen die mannigfachen Spiele, deren jedes, wenigſtens im ſogenannten Abzählen, ſeinen Singſang mit ſich führt. Selbſt die Predigt fehlt den Kindern nicht, wie uns das Quibus. Quabus u. a. zeigt. Dieſe ſchönen Lieder, an denen wir ſo reich ſind, ſcheinen übrigens eben ſo alt, als auch durch die ganze Nation hin trotz der Differenz der Mundarten dieſelben zu ſein. — In dieſem entſtehenden Werden entfaltet ſich alſo eine ganze Folge von Liedern; das vergehende Werden iſt viel ärmer. Mit dem Tode tritt in die Familie durch den Schmerz um den Verluſt des Todten zwar wieder eine poetiſche Bewegung ein; aber theils macht der wahre Schmerz nicht viel Worte, theils tritt auch die Religion zum Sarge und entfernt bei uns das Volksthümliche. Jedoch zeigt das Gemeinweſen, wie es an der Hochzeit freudigen Antheil nahm, am Todten und an den Seinigen, die ihn überleben, mitleidige Theilnahme und das Todtenlied, verbunden mit dem Grabbier, erſcheint als Darſtellung der letzten Erregung, welche aus dem Verlauf des Familienganzen in ſich ſelbſt hervorgehen kann.

Die Familien haben ihre nähere Beſtimmtheit und individuelle Färbung in einem anderen Kreiſe, in den Corporationen der verſchiedenen Stände. Nicht das an und für ſich Allgemeine, wie in der Religion, nicht das in ſeiner Allgemeinheit zugleich Einzelne, wie in der Liebe, ſondern das in der Allgemeinheit Beſondere macht hier den Ausgangspunct. Die Poeſie erzeugt ſich hier auf folgendem Wege. Das Volk hat Bedürfniſſe, natürliche und geiſtige, deren Befriedigung nur durch Arbeit möglich iſt. Weil aber mit der zunehmenden Bildung die Bedürftigkeit des Einzelnen in's Unendliche geht, ſo kann der Eine für ſich nicht Alles arbeiten, weshalb die Arbeit ſich vertheilt. Einen Sinn hat die Vertheilung jedoch nur unter der Vorausſetzung, daß immerwährend das, was der eine hervorbringt, an alle Uebrige, und, was ihr Werk iſt, ſtets, unbewußt oder bewußt, an ihn übergeht. Alſo bringt jeder ſeine Thätigkeit, indem ſich ſelbſt, auch den andern, indem ihnen, auch ſich dar, und das Daſein des einen Standes wird ſomit durch das der anderen genährt und geſichert. Durch das Bewußtſein, wie er die anderen trägt und wie die anderen ihn tragen, erhebt ſich nun der Einzelne zum Vertrauen des allgemeinen Weſens und empfindet freudig die unendliche Gewalt dieſer Gemeinſchaft. Aus dieſem ſittlichen Selbſtge-

fühl, durch ſeinen beſonderen Stand mit dem allgemeinen Weſen der ſtändiſchen Beſonderungen überhaupt, mit dem ſie aus ſich ſetzenden Volk zur ſelbſtſtändigen Einheit vermittelt zu ſein, und aus dem durch die Natur des Standes bedingten *Specifiſchen* in dieſem Gefühl geht das *ſtändiſche Volkslied* hervor. Sein Inhalt iſt durchaus die Anſchauung einer ſittlichen Eigenthümlichkeit, einer ſich als nothwendig wiſſenden ſubſtantiellen Individualität. Das ſtändiſche Leben iſt zuerſt Beziehung auf die Natur als ſolche; zweitens Beziehung auf die Natur, inſofern ſie Mittel beſonderer, auch geiſtiger Zwecke wird; drittens Beziehung des Geiſtes auf ſich ſelbſt als auf den weſentlichen Zweck.

Der unmittelbar auf die *Natur* ſich beziehende Stand iſt offenbar der einfachſte und noch am meiſten in den kosmiſchen Wechſel der planetariſchen Verhältniſſe verſchlungene. Der Unterſchied von Tag und Nacht, von Frühling und Herbſt, Sommer und Winter, iſt ihm am fühlbarſten. Den beſtimmten Unterſchied der Lieder dieſes Standes bringt die Verſchiedenheit des Naturelementes, in welchem die Arbeit geſchieht, hervor. Dem Liede des *Fiſchers* gibt ſein Element, das Waſſer, den Ton des wogenden Wellenſchlages; dem des *Jägers* die Haide und Wald, in denen, die Natur der Thiere, welche er jagt, ein von ihnen entnommenes Colorit. Der Jäger iſt in ſteter Unruhe, weil er beſtändig mit Liſt und Gewalt den Thieren ſich nachwindet; auch iſt er größtentheils einſam; alle Jägerlieder haben einen etwas ſchroffen aber kräftigen und auffordernden Ton. Anders iſt des

Hirten Bewegung; ſie iſt nicht durch das umſchweifende Wild, ſondern durch ihn als den Führer der Thiere bedingt und daher nur linear, wenn er auch die Linie ſeines Wanderns beſtändig abbricht; die Ruheplätze, wo er abweiden läßt, ſind die in einander verſchwimmenden Puncte derſelben. Der Hirt verwächſt auf das Engſte mit der Individualität des von ihm geweideten Viehes, der Pferde in den Auen, der Rinder auf Angern, der Schaafe und Gänſe auf Wieſengründen und ſanften Hügeltriften, der Schweine in Eichen- und Buchwäldern und der Ziegen auf zackigem Bergland. Die Abwartung der Heerde läßt ihm zum Müſſiggang, zur Beobachtung des atmoſphäriſchen Wechſels u. ſ. w. Zeit genug übrig, wodurch in ſeine Lieder der Charakter der Befriedigung kommt. Er kann ſich in ſeiner Empfindung ungeſtört ausdehnen; im Gegenſatz zu den Jägerliedern ſind daher die Hirtenlieder gewöhnlich breit und ſanft; in den erotiſchen aber ſchlägt die Langſamkeit des Schmachtens nicht ſelten in die vergeſſene Haſt der Sinnlichkeit und in ſtürmiſche Bezwingung des ſpröde thuenden Mädchens um. Der locale Charakter der Natur iſt hier eine eben ſo gründliche Differenz der Verſchiedenheit der Poeſie, als ſie es bei dem Jäger iſt. Der Hirt der Ebene und des Gebirges ſind gerade wie Thal- und Bergland auseinander; der Tyroler z. B. trägt das Gepräge ſeiner Umgebung in ſich und mit dieſem Durchgang durch ſein Gemüth auch in ſeinem Liede:

Im Thal liegt noch Nebel,
Die Alpen ſind klar,

Bald wird der Franz ſehen,
Was unten iſt wahr.

Er ſieht wohl die Schwalben,
Sie ziehen dann nieder,
Die Kuh von den Alpen,
Sie kommen auch wieder.

Jetzt klingeln ſie, grüßen,
Sie haben gut Haus,
Viel Brünnlein drin fließen,
Ein Goldbach iſt drauf.

Das Haus iſt ganz offen,
Kein Riegel dafür,
Der Franz thut wohl hoffen,
Du klopfſt an die Thür.

Geordneter und mannigfaltiger als das Leben des Hirten iſt das des Ackerbauers. Er lebt mit der Pflanze, welche er pflegt, und durch ſie mit dem Wechſel der Jahreszeiten, in denen ſie keimt, blüht und fruchtet, innigſt zuſammen. Die Entwickelungsknoten der Natur im Frühling, in der Sonnenwende, im Herbſt, laſſen ihm von ſelbſt regelmäßig wiederkehrende Feſte entſtehen, deren Feier bei uns noch tief in unſere alte Naturreligion hinabreicht, wie z B. das Anzünden von Freudenfeuern und das Springen über dieſelben am Johannistage. Der Lenz ward in ganz Deutſchland ſo begangen, daß der Winter als Strohmann verbrannt und vom Sommer aus Dorf und Stadt vertrieben ward. In der Pfalz thun es die Kinder noch jetzt und ſingen das Lied: Ri, Ra, Ro, der Sommer der iſt do u. ſ. w. Der Winter wird auch ganz heidniſch noch als Tod genommen und es heißt daher in einem der Lieder:

Und nun der Tod das Feld geräumt,
So weit und breit der Sommer träumt,
Er träumet in dem Maien
Von Blümlein mancherleien.

Alle mit dem Feldbau zuſammenhängende Arbeiten werden poetiſch begleitet. Ausſaat, Flachsbrechen und Spinnen, Heumahd, vor allen Dingen die Ernte, erzeugen ſich ihre Lieder. Der Schmaus am Kirchweihtage, das Vogelſchießen und der ſonntägliche Tanz unter der großen Linde ſind außer den durch Hochzeit und Kindtaufe herbeigeführten Feſtlichkeiten der Gipfel des frohen Lebens unſerer Deutſchen Bauern. Die nach Außen gezogene Unruhe, welche Fiſcher und Jäger treibt, welche noch im Hirten waltet, obwohl er durch Zähmung ſich die thieriſche Natur bereits unterworfen hat, iſt bei dem Ackerbauer in den entſchiedenen Kreislauf einer ruhigen Bewegung verſchwunden, ſo ſehr, daß er von ſeiner feſten Stellung aus das Fiſchen und Jagen als eine Ergötzung haben kann. Auch macht er ſich das gezähmte Thier ſchon zur Vorausſetzung; und es dient ihm nicht allein durch ſein Daſein, was unmittelbar als Mittel zu Speiſe und Kleidung verbraucht würde, ſondern auch durch die Arbeit.

An den Ackerbauer ſchließt ſich der *Weinbauer*, deſſen Gewächs das eigentlich poetiſche iſt. Er iſt nicht ſo fromm und ſchlicht, wie der Feldbauer, ſondern ein faunen- und ſatyrhaftes Blut regt ſich in ihm. Aber die Luſt einer Weinleſe am Rhein iſt auch glühender, als die einer Kornernte des Norddeutſchen Bauern. Da ſind ſchattige Rebenlauben auf dem ſanft ſich hinanſtuffenden

Gelände; in anmuthigen, verführeriſchen Stellungen, wandeln die ſchlanken Winzer und Winzerinnen die laubigen Gänge mit ſchwebender Grazie auf und ab; da erklingt der kreiſende Pokal; die trunkenen Menſchen jubeln; Alles lärmt und brennt zur Nacht Feuerwerke ab, über metallhell funkelnden Strömen in den lichtblauen Himmel hinein; die Guitarren ſind geſtimmt, die Buſen aller Gefühle ſo voll und die geſelligen Zungen bereit: es muß geſungen werden. In dem einen Winzerliede wird der Weinberg als Bild der Welt, worin wir von Gott zur Arbeit eingeſetzt ſind, durchgeführt und myſtiſch ſehr ſchön geſchloſſen:

Das Weinkorn, das hochheilige,
Das kam vom Himmel herab,
Einer Jungfrau unter ihr Herze,
Die war heilig und klar.
Sie trug es unverborgen
Bis an den Weihnachttag,
Da ward der Wein geboren,
Der alle Dinge vermag.

Durch den Obſtbau nähert ſich die Beſchäftigung des Menſchen mit der Natur ſchon dem Gärtner, in welchem die höchſte Form der unmittelbaren Bearbeitung der Pflanzenwelt erſcheint. Aber eben hier verliert ſich auch die Thätigkeit ſchon ſo in das Kleine, hier werden ſchon ſo manche gelehrte Kenntniſſe nothwendig und entbehrt der Einzelne ſo ſehr des Nachdrucks einer ihn tragenden Maſſe, daß auch das Lied verſchwindet und die Reflexion wach wird. — Der Bergmann macht den Schluß dieſer Sphäre aus. Zwiſchen ihm und dem Winzer ſteht der Köhler mitten inne, eine ſtraffe, dämoniſche Natur, welcher vom Feuer immer etwas Düſteres und Schneidendes anhaftet. Im Bergbauer iſt wieder etwas dem heimlichen Weſen des Jägers Verwandtes. Wenn der Ackerbauer einfach und gottesfürchtig, der Winzer bakchantiſch, der Gärtner, der die Blume an den Stock bindet, die Raupe abfegt und die nach ſeiner Meinung unnützen Aeſte von den Bäumen ſchneidet, trocken iſt, ſo iſt der Bergmann durchaus myſtiſch. Wo der Bergbau durch Zwang betrieben wird, wie bei den Alten und im Spaniſchen Amerika, kann ſich natürlich ein ſolcher Zug nicht entwickeln, wohl aber bei uns, wo eigener Entſchluß zu dem eben ſo mühſeligen als armſeligen Geſchäft beſtimmt. Dieſe Freiheit erzeugt den magiſchen Glanz und unſere Bergreihen gehören wirklich zu den beſten particulären Volksliedern. In ihnen wird die Natur nicht blos mit religiöſem, ſondern auch mit geheimnißvollem Auge angeſehen. Der Bergmann hat ein verborgenes Daſein aufzuſchließen und in den Tiefen der Erde den Veräſtelungen der Geſteine und Metalle nachzugehen. An die Führung der göttlichen Vorſehung glaubt der Bergmann ſo ſehr wie der Bauer und macht ſich auch in ſeinen Liedern, wie dieſer, ſein Geſchäft zum Symbol der allgemeinen Geſchichte des menſchlichen Herzens. Gott vertrauend verläßt er die warme Oberfläche der Erde, wendet ſich dem ſonnigen Licht und der organiſchen Lebendigkeit ganz ab; unter dem farbenhellen und geſelligen Boden erbauet er ſich einſam eine eigene Welt, in deren Schooß eine Menge wunderbarer Sagen, der Glaube an Wünſchelruthen, an Gold hütende ſchwarze Hunde, an Metallkönige, an neidiſche Kobolde und an Heckpfennige ſich verſammeln, welche mit dem kirchlichen Glauben auf das Seltſamſte ſich verſchmelzen. Rechten Beſtand hat der Bergbau übrigens nur in einem ſolchen Volksleben, wo ſein Werk durch das Intereſſe des Feldbaues, Handels und Krieges gefordert wird, weil es erſt in dieſen Sphären beſtimmte Lebendigkeit empfängt.

Weil alſo der Bergmann in ſeiner Exiſtenz am meiſten durch das Daſein der übrigen Stände bedingt iſt, weil er auch ſchon viel mehr, als der Bauer die gewonnene Frucht, das erbeutete Foſſil durch Scheidung aus dem Geſtein verändert, ſo macht er am beſten den Uebergang zur Betrachtung des zweiten Standes, welcher das vom erſten Stand erreichte Naturproduct in mannigfacher Rückſicht formirt und für das verſchiedenſte Bedürfniß verarbeitet. Die Bezwingung der unmittelbaren Natur ſetzt er ſich voraus und geht an die Behandlung Deſſen, was der reale Stand ihm gibt, theils mit Beziehung auf geiſtige Zwecke, theils ausgerüſtet mit einer Menge allgemeiner Kenntniſſe. So macht der Gewerk- und Gewerbſtand die Mitte aus zwiſchen dem ihm vorangehenden realen und dem über ihm ſtehenden idealen. Jedes Gewerk hat zu ſeiner Baſis ein eigenthümliches Bedürfniß, für deſſen Befriedigung es arbeitet und durch welches ein Geiſt der Einheit alle für daſſelbe Thätige charakteriſirt. Die äußere Befeſtigung dieſer ganz unmittelbaren Einheit iſt die Innung oder Zunft, worin ſich, da der Einzelne ſich für ſein Geſchaft zu bilden und allmälig vom Leichteren zum Schwerein überzugehen hat, Grade der Fertigkeit unterſcheiden, deren kenntliches, an gewiſſe Friſten geknüpftes Hervorbrechen mit beſonderen Ceremonien, Sprüchen und Liedern verbunden iſt; Lehrjunge, Geſell und Altgeſell, Meiſter und Altmeiſter ſtehen nacheinander. Um die völlige Meiſterſchaft zu erwerben, muß der Geſell in die Fremde wandern, wodurch Abſchieds-, Gruß- und Zwieſprachlieder entſtehen. Die elementariſche Verſchiedenheit, welche wir in der Thätigkeit des realen Standes wahrnehmen, wiederholt ſich hier durch die Beziehung beider Stände aufeinander. An den Bergmann z. B. ſchließt ſich der Schmidt als Huf- und Waffenſchmidt an. Von den Schmieden haben wir aus dem Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts folgendes onomatopoetiſche Lied:

Wenn jetzo die Schmieder zuſammengeloffen,
Und angefangen, das Eiſen zu klopfen,
Kein ſolch Geſang kommt auf die Bahn,
Wie dieſe Burſche heben an.
Mit Streichen im Dutzend einander ſie trutzen,
Keiner der letzte will ſein.
Sie ſchlagens ein Schlagens und thuen den zwagen,
Der leiſer ſchläget darein.
Mannigfaltig, geſtaltig, gewaltig,
Die Hämmer hoch ſtiegen, das Eiſen zu biegen;
Die Zangen erlangen und fangen die Stangen,
Und werfen's in die Kohlen, daß klinget, widerſpringet,
In Mitten der Hitzen, daß glitzet, widerſpritzet,
Und alſo das Eiſen tauglich wird u. ſ. w.

Zimmermann und Maurer bilden wiederum ein beſonderes Gebiet, indem ſie den Menſchen durch

Erbauung ſeiner Wohnung von der Natur abzuſchließen bemüht ſind. Ihr Gewerk war im Mittelalter bei uns das angeſehenſte, worin zugleich der größte Ernſt und religiöſe Würde ſich beſchloſſen. — Ihnen gegenüber ſind Schneider und Schuſter die Beweglichkeit ſelbſt, weil ſie ſich unmittelbar auf den Menſchen beziehen und ſeinem Leibe das Maaß nehmen, wodurch ſie mit Jedem in Verkehr kommen und alle Stände berühren. Der Anzug macht die Leute und deswegen machen Schuſter und Schneider vielerlei Erfahrung über menſchliche Gebrechlichkeit und Eitelkeit; ja der Uebermagere, Bucklige, Schiefe, Plattwadige, Großfüßige u. ſ. w. befinden ſich geradezu in einer gewiſſen Abhängigkeit von ihnen. Auf der anderen Seite aber ſind ſie ſelbſt durch den Verdienſt wiederum von ihnen abhängig, um an ihnen gute Kunden zu behalten. Daher ſprudelt beim Schneider und Schuſter ein eigenes witziges Weſen herauf, was auch auf die Lieder von beiden übergeht. Die phyſiſche Contraction bei ihrer Arbeit mag das Excentriſche und oft an die Caricatur Streifende ihrer Erſcheinung befördern. Hierzu kommt noch, daß die übrigen Glieder der Geſellſchaft, um ſich für jene angedeutete Abhängigkeit zu entſchädigen, die Schneider beſtändig beobachten, ihren Schwächen beſtändig auflauern und ſie verſpotten:

Es ſind einmal drei Schneider geweſen,
O Je, es ſind einmal drei Schneider geweſen,
Sie haben ein Schnecken für ein Bären angeſehen,
O Je, O Je, O Je, O Je!
Sie waren deſſen ſo voller Sorgen,
O Je, ſie haben ſich hinter einem Zaun verborgen u. ſ. w.

Die übrigen Handwerker, Tiſchler, Fleiſcher, Brauer, Nadler u. a. ſind mit Ausnahme der Böttcher nicht zwar an ſich in ihrer Induſtrie, wohl aber im Dichteriſchen derſelben, in Verhältniß zu den anderen zu unbedeutend, als daß ihr Selbſtgefühl ſich auf beſondere Weiſe poetiſch geſtalten könnte. Die Scheerenſchleifer und Beſenbinder ſind durch ihre Wanderkarren, die Schornſteinfeger und Nachtwächter durch ihre abſtechende Tracht und Handthierung noch einigermaßen poetiſch. Mehr ſind es der Friſeur, Barbier und Schreiber. Jener iſt der pragmatiſche Menſch, der Vielgeſchäftige, Vielwiſſende und bis zur Kuppelei Dienſtfertige, der, wie Schneider und Schuſter, Herrn und Damen an den Leib kommt und häufig ihrer Eitelkeit fröhnen muß. Der Barbier hat es freilich nur mit den Männern zu thun, iſt aber dennoch die lebendige Hauszeitung, welche der kleinlichen Neugier immer etwas zuzubringen weiß. Der Schreiber wird in den Volksliedern bei uns meiſt als der arme Schlucker, als der körperlich ſchwächliche, doch zähe, und äußerlich knapp und bedürftig Erſcheinende vorgeſtellt. Das Mädchen will den Schreiber Konrad zu ſich in's Bett laſſen, wenn er ſich dazu bequemt, in einem Korbe von ihr hinaufgezogen zu werden. Als ſie ihn aber bis an das Dach geſchleift hat, läßt ſie ihn ganz unbarmherzig wieder fallen. Ein anderes Lied ſpottet des heirathluſtigen armen Teufels:

Das Mägdlein will einen Freier haben,
Und ſollt' ſie ihn aus der Erde graben,
Für funfzehn Pfennige.

Sie grub wohl ein, ſie grub wohl aus,
Und grub nur einen Schreiber heraus,
Für funfzehn Pfennige.

Der Schreiber hat des Gelds zu viel,
Er kauft dem Mädchen, was ſie will,
Für funfzehn Pfennige. u. ſ. w.

Die dienende Claſſe der Bediente und Küchenmägde hat zu wenig Selbſtſtändigkeit, um Gegenſtand eigener Volkslieder werden zu können. Dies Vorrecht hat nur der *Bettler*, welcher gar keinem Stande zugehört, jedoch eben durch dieſe Abweſenheit aller Beſtimmtheit nach allen Seiten hingewendet iſt. Um poetiſche Figur zu ſein, muß der Bettler ſeine Abhängigkeit von Anderen mit Laune ertragen, die Zaghaftigkeit überwunden und ſich die Empfindung einer Nothwendigkeit ſeines Daſeins verſchafft haben. Inſofern er nun das Nichtsthun und Hülfebitten als ſeinen Stand anſieht, wird er die komiſche Parodie alles ſtändiſchen Lebens, dem ſich deshalb auch das Gemeinweſen entgegenſtemmt, wodurch der Bettler zur Bosheit gegen daſſelbe gereizt wird, wie in dem Liede:

Ich war noch ſo jung und war doch ſchon arm,
Kein Geld hatt' ich gar nicht, daß Gott ſich erbarm,
So nahm ich meinen Stab und meinen Bettelſack
Und pfiff das Vaterunſer den lieben langen Tag.

Und als ich kam vor Heidelberg hinan,
Da packten mich gleich die Bettelvögte an u. ſ. f.

Hat der Bettelmann, wie die oben charakteriſirten fahrenden Schüler, nur eine unbeſiegliche Gewißheit von ſich, ſo lächelt ihm auch das Glück, wie jenem, der bei des Edelmanns Frau ſchläft und dem von der Jagd zurückkehrenden Gemahl doppelſinnig das ewige Leben wünſcht, welchen Text die Frau noch doppelſinniger auslegt, worauf der Mann wünſcht, daß ſie ihm ihre Gaben künftig an einer langen Stange zum Fenſter hinausreichen und dem Fremden nicht ſo nah kommen möge. Ein Lied beſchreibt den guten Hausrath, welcher zur Armuth gehöre, worin unter anderen geſagt wird, daß die Frau nicht früh aufzuſtehen habe, um die Kühe zu melken, daß die Flöhe ihr beſtes Vieh ſeien, was ſie recht eigentlich abwarte u. dgl. m. Auch die Hochzeit des Bettelbräutigams: Daßgotterbarm und der Braut: Leider, iſt in einem dieſer Lieder ſehr ergötzlich geſchildert. Das Unſtäte, Friedloſe und von der nächſten Gegenwart ängſtlich bedingte Leben löſ't ſeine Anſchauung in die des Welthandels auf, welcher der Lumperei nicht entbehren kann. In der Welt iſt Alles relativ, hat Alles eine gewiſſe Berechtigung, ſchon durch ſeine Exiſtenz; radähnlich läuft ihr Glück um und ihre Weisheit fordert, ſich um die Forderungen der göttlichen Weisheit nicht zu viel zu kümmern. Aus dem ſechszehnten Jahrhundert haben wir ſehr ſchöne Lieder vom Glück der Welt, vom Wechſel deſſelben und von den Mitteln, es zu ergreifen. Man ſagt, wem's Glück wohl pfeifet, der mag wohl luſtig tanzen; — Beſchaffen Glück iſt unverſäumt, Ob ſich's zu Zeiten erlänget; — In dieſer Welt hab ich kein Geld; — Die arge Welt hat ſich geſtellt, Wer nicht hat Geld, Niemand gefällt u. ſ. w. — Das Geld, ſchon dem Reime nach der Welt hinzugeſellt, wird hier Symbol nicht nur, ſondern ſelbſt der Geiſt des weltlichen Treibens, was ganz im Intereſſe des Wohlbehagens untergeht. Die Spitze des ſtändiſchen Lebens der Gewerbe iſt der Kaufmann, welcher ſich zur Einſicht des ganzen Organismus erhebt, um den Mangel der Anderen auf die klügſte und gefahrloſeſte Weiſe für ſich zu benutzen. Durch den Handel wird das unmittelbare Naturproduct, was des Ackerbauers Fleiß und Ausdauer gewinnt, und das von der Induſtrie des Handwerkers begeiſtete Naturproduct beweglich gemacht und vom Producenten fort zu dem Punct hingebracht, wo es mangelt. Weil nun der Kaufmann ſich des Nutzens wegen alle Zeit reflectirend und berechnend verhält, ſo hindert ihn dieſe Verſtändigkeit, dem Gefühl ſich ungehemmt zu überlaſſen. Er ſingt alſo, was die Anderen auch ſingen; Eß- und Trink- und Liebeslieder ſind ihm auch wohl zuſtändig; allein ſie ſind ohne rechte individuelle Empfindung, weil er in der That über die Particularität des ſtändiſchen Selbſtgefühles ſchon hinaus und bereits in das Bewußtſein des allgemeinen Zweckes aller Stände eingetreten iſt.

Der in unmittelbarer und der in vermittelnder Thätigkeit auf die Natur ſich beziehende Stand bieten dem dritten Stande, dem des geiſtigen Zweckes ſelbſt, die natürliche Seite des Lebens zum Genuß fertig dar. Wegen ſeiner Allgemeinheit hat dieſer Stand das Denken zu ſeiner Seele, denn nicht die Erzeugung des Nützlichen, ſondern deſſen, was in ſich ſelbſt unendlichen Werth hat, iſt ſeine Aufgabe. Nach Außen hin iſt dieſe Thätigkeit die des Kriegers, nach Innen zu die des Beamten. Wahrhaft bezieht der Krieger ſich auf ſein Volk nur, in-

dem-

dem er ſich feindlich nach Außen wendet. Denn Volksgeſang iſt das Lied des Soldaten nur, inſofern er Bürger des Volkes iſt, für deſſen Intereſſe er kämpft; das Lied der Söldlinge und Soldateska iſt nicht das ächte Volkslied. Nur, wenn der Krieger aus dem ſtreitenden Volk hervorgegangen iſt, wenn alſo ſeine Freiheit und Selbſtſtändigkeit von der ſeines Volkes nicht getrennt werden kann, gibt er ſich für die Erhaltung dieſes unendlichen Zweckes, weil er in ihm auch den ſeinigen weiß, mit derjenigen Gemüthlichkeit auf, welche das Lied zu ſchaffen vermag. So das Lied: Drum gehe tapfer dran, mein Sohn, mein Kriegsgenoſſe, Schlag ritterlich darein, dein Leben unverdroſſen für's Vaterland aufſetz', von dem du frei es auch Zuvor empfangen haſt, das iſt des Deutſchen Brauch u. ſ. w. — Der Beamte, welcher von dem ſtoffartigen Intereſſe gar nichts an ſich hat, lebt nur eine Periode ſeines Lebens, in welcher das Volkslied in ihn ſelbſt eintritt. Es iſt die Zeit, in welcher der Einzelne mit ſeiner Bildung für das gemeine Weſen beſchäftigt iſt, wo er eine beſondere Richtung deſſelben ſich zum Zweck gemacht, aber, da er erſt in ſie eingeht, noch nicht als ſtändiſchen Unterſchied in ſich feſtgeſetzt hat. Er will erſt Arzt, Rechtskundiger, Erzieher, Geiſtlicher werden und bereitet ſich für dieſe Thätigkeit erſt theoretiſch vor. Da er alſo mit einem Amt noch nicht wirklich zuſammengeſchloſſen iſt, taucht er auch noch in alle Elemente des Volkslebens nieder. Dieſer Kreis des heiterſten Daſeins, die Studentenwelt, iſt bei uns eine höhere Auferſtehung deſſelben Moments, was uns bei den Gilden im Wandern der Gewerksburſche entgegen kommt. Die Rivalität der Studenten und Geſellen beim Geſang, beim Tanz und bei den Mädchen hat ihren Grund in der inneren Gleichartigkeit beider. Der Student vermag ſich durch ſeine Stellung faſt alle Volkslieder allgemeineren Inhaltes anzueigenen, ſo wie umgekehrt auch die eigenthümlich von ihm ausgehenden Lieder ſehr leicht Gemeingut des Volkes werden können. Hier iſt nun der Boden alles Uebermuthes; dem Liebchen werden Ständchen gebracht; alle Welt wird geneckt; in der Declination des Weines wird die edle Gelehrſamkeit verſpottet:

Vinum, quae pars? verſtehſt du das,
Iſt aus Latein gezogen?
„Ja nun gar wohl, ich bin es voll,
Iſt wahr, iſt nicht erlogen.
In dem Donat, der Reiſlein hat,
Hab' ichs gar oft geleſen.“
Quod nomen sit? „Es fehlt ſich nit,
Man trinkt ihn aus den Gläſern.“
Quale nomen? ich gern vernähm,
Kannſt du mir das nicht ſagen?
„Dulcissimum, denn um und um
Nach dieſem thut man fragen.
Der alt Scribent, iſt Bakchus genennt,
Hat viel davon geſchrieben u. ſ. w.

Alle Schäkerei, alle dummen, wie ſich von ſelbſt verſteht, und luſtigen Streiche werden los und die Narrheit iſt geprieſen:

Dieterlein:

Wohlauf, ihr Narrn, zieht mit mir,
Zieht all mit mir,
Wohl heuer in dieſem Jahr,
In dieſem Jahr.

Alle.

Haben's gern gethan,
Thun's noch einmals,
Was geht's dich denn an?
Dich gehts gar nichts an.
Was fragſt denn du darnach,
Was haſt denn du davon?

Dieterlein.

Bin ich ein Narr, bin's nicht allein,
Acht's ſicher klein,
Wollt Gott, ich wär nur ein Narr
Nach meinem Sinne u. ſ. w.

3) Das politiſche Lied.

Wir ſind nun alle Richtungen durchgangen, welche ſich in unſerem Volksleben zum Lied geſtalten. Vom allgemeinſten Inhalt, von der Religion und Liebe, kamen wir zur Betrachtung des Individuellen, im Leben der Familie und im Leben der Stände, welches letztere ſich zu einer ſolchen Höhe hinanbildete, daß in ihm einerſeits zwar alle Stimmen des Volkes wiederklangen, andererſeits aber auch das Lied als volksthümliches ſelbſt nur ein Moment dieſes Daſeins ward. Endlich erfaßt ſich der Geiſt des Volkes in ſich ſelbſt und ſpricht ſich in einer doppelten Reihe von Liedern aus; die eine bezieht ſich auf ſein Verhältniß nach Außen, die andere auf ſein unmittelbares Verhältniß zu ſich ſelbſt. Beide Beziehungen ſind nur verſchiedene Beſtimmungen eines und deſſelben Subjectes, wie ſchon im gemeinen Weſen der Krieger und Beamte ſich zu einander ergänzten. — Dort im Verhalten des Volksgeiſtes zu anderen hat man nicht an das

Epos, ſondern an eine Reihe epiſcher Lieder zu denken, welche die einzelnen äußeren Acte der Geſchichte des Volkes ausſprechen. Diejenigen Lieder, in denen die eigene Entzweiung des Volkes ſich ausdrückt, gehören nicht minder hierher. Solche Lieder haben wir Deutſche ſeit dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts. 1455 ward allgemein ein Lied auf den durch Kunz von Kauffungen verübten Sächſiſchen Prinzenraub geſungen. Diebold Schilling erwähnt in ſeiner Beſchreibung des Burgundiſchen Krieges fünf Lieder, welche ein gewiſſer Veit Weber dichtete, der zu Freiburg im Breisgau zu Haus gehörte und den Krieg ſelbſt mitmachte; eines von 1474 vom ewigen Frieden, veranlaßt durch die öffentliche Hinrichtung des Burgundiſchen Landvogts Peter von Hagenbach; ein anderes aus demſelben Jahr vom Zug und Streit von Erikort; das dritte aus dem folgenden Jahr von der Sache wegen Ponterlin; das vierte aus demſelben Jahr von denen von Freiburg und das fünfte aus dem Jahr 1476 vom Streit zu Murten. Außerdem erwähnt er noch fünf andere Lieder von ungenannten Dichtern 1468 vom Sieg der Eidgenoſſen über die Oeſtreicher bei Mühlhauſen u. ſ. f. Halb Suter beſang die Schlacht von Sempach. Auf dieſe Periode folgen die Lieder aus dem Bauernkriege, aus den Kriegen gegen die Türken und aus dem Kampf der Reformation ſelbſt, worin das Mittelalter zuſammenbrach. In dem einen Liede gegen Karl den Fünften heißt es:

Ach denk, der ganze Kaiſerſtamm
Durch Päpſte in groß Jammer kam,

Die Teutſche Macht zerriſſen;
Willſt du für ihre Büberei
Noch den Pantoffel kuſſen?

Wir haben auch auf unſ'rer Seit'
Ein ſtarken Held, der für uns ſtreit,
Von Macht iſt nicht ſeines Gleichen:
Gott's ew'ger Sohn mit ſeinem Heer,
Dem mußt du dennoch weichen.

So hoch der Kampf um die Freiheit ſteht und ſo groß das Gefühl iſt, für ſie, damit ſie ſei und bleibe, Gut und Leben in die Schanze zu ſchlagen, ſo erhebt ſich doch der Volksgeiſt noch über dieſe Bewegung nach Außen und trachtet, ſich ſelbſt anzuſchauen und ſein Weſen aus all ſeiner Mannigfaltigkeit zu einem einfachen Begriff zuſammenzunehmen, der ſein höchſtes Lebensgefühl enthalte. Der Weg zu dieſem erhabenſten Product des Volksgeſanges ſind eine Menge Reflexionen, welche ſich poetiſch ausgebären. Aventinus erwähnt eigenthümlich ſatiriſcher Lieder der Baiern, Labrer nach dem Namen des Einführers derſelben, Lichter, weil ſie Nachts vor den Häuſern bei angezündeten Lichtern geſungen wurden, und Wagenſeil bemerkt ebenfalls, daß in den Schulen Strafer und Reizer zu ſingen verboten geweſen ſei. Spangenberg erwähnt in ſeiner Sächſiſchen Chronik, daß 1452 Lieder gemacht und geſungen wurden, worin die Obrigkeit erinnert und gemahnt ward, in der Regierung Gleichmäßigkeit zu halten, dem Adel nicht zu viel Freiheit und Gewalt zu verhängen, den Bürgern in den Städten nicht zu viel Pracht und Gepränges zu geſtatten, das gemeine Bauervolk nicht über Macht zu beſchweren, die Straßen rein zu halten und Jedermann Recht und Billigkeit widerfahren zu laſſen. Die Totalität und Verklärung ſolcher Empfindungen und Reflexionen erſcheint endlich im Königsliede, was von ſeliger Ruhe und erſchütternder Begeiſterung durchdrungen iſt, denn ein Volk ſagt in ihm, welchen Begriff es von ſich und ſeiner Freiheit hat. Das Lied der Verfaſſung iſt die unſterbliche Spitze des Volksgeſanges.

Drittes Buch.

Die didaktiſche Poeſie.

Die epiſche Poeſie iſt durch die Anſchauung, die lyriſche durch die Empfindung, die didaktiſche durch den Gedanken bedingt. Das Lyriſche und Didaktiſche iſt an ſich ein directer Gegenſatz, weil jenes durch das Einzelne und Individuelle, dieſes durch das Allgemeine und Abſtracte beſtimmt wird. Eben daher kommt es, daß dieſe Extreme in einander übergehen; in der Lyrik bricht ein Streben zur Reflexion aus, im Didaktiſchen ein Bemühen, das Anſichſeiende durch die Eigenheit des ſubjectiven Tones lebendiger zu machen. — Die didaktiſche Poeſie unſeres Mittelalters iſt Erſtens das Gefühl der inneren Einheit alles Lebens, was ſich nach und nach zur Vorſtellung fortbildet: die magiſche Symbolik.

Zweitens wird das Allgemeine als Allgemeines geſetzt; der Gedanke wird frei; aber zunächſt entſteht noch keine in ſich abgerundete Totalität von Gedankenbeſtimmungen, ſondern das Denken zerſtreut ſich in Gedanken, welche mehr zufällig an einander gereihet werden: das Lehrgedicht.

Drittens verſucht die Poeſie, den Gedanken vorzuſtellen und macht ihn zum Princip großer Bilderreihen, welche durch die Macht des über alle einzelne Vorſtellungen hingreifenden Gedankens in ſich zuſammengehalten ſind: die Allegorie. — Sie wird ſo zum Begriff der Idee durchgearbeitet, daß ihre bildliche Form ſich ſelbſt aufhebt, indem die Poeſie nach ihr wieder in der Geſtalt der Wirklichkeit erſcheint, welche ſie im nationalen Epos hat.

Erster Kreis.

Die magiſche Symbolik.

Das denkende Erkennen iſt urſprünglich mit dem Gefühl daſſelbe oder das Gefühl iſt die in der Erſcheinung erſte Form des Erkennens. Im Deutſchen Volk iſt, wie wir ſchon im dritten Abſchnitt der Einleitung geſehen haben, die Anfangs für ſich noch ununterſchiedene Einheit des Geiſtes mit der Natur, wie bei anderen Völkern, die älteſte Geſtalt ſeines Bewußtſeins, welche Einheit jedoch durch die chriſtliche Religion raſch und tief zerriſſen wurde. Je beſtimmter in dieſer das Bewußtſein des Geiſtes von ſich ſelbſt offenbart iſt, um ſo geheimnißvoller und verworrener ward dem Mittelalter das Leben der Natur. Und weil der erſcheinende Geiſt nur in der Natur und durch ſie als ſolcher da iſt, mußte es doch beide, Natur und Geiſt, beſtändig auf einander beziehen. Dieſe Beziehung hat ſich in vielen didaktiſchen Gedichten ausgeſprochen, welche poetiſch faſt gar keinen Werth haben, jedoch als Denkmal dieſer Stuffe des über ſein Weſen ſich beſinnenden Geiſtes ſehr merkwürdig ſind. Die Grundlage derſelben iſt das Gefühl, daß der erſcheinende Geiſt nicht außer der Natur leben kann; dies Gefühl verwirklicht ſich in der Magie; und die Magie hebt ſich in der ſymboliſchen Anſchauung auf, welche an der Kraft der Zauberei keinen Glauben mehr hat. Uebrigens iſt die Exiſtenz dieſer Didaktik nicht allein in beſonderen Gedichten, vielmehr, wie uns nach allem Vorigen ſchon klar ſein muß, auch im Epos und in der Lyrik enthalten, wie wir auch bereits die Lyrik an vielen Puncten ihrem Gehalt nach in das Epos zurückgeführt haben.

1) Das ethiſche Naturgefühl.

Erſt, wenn der Geiſt ſchon in ſich geht, fühlt er ſich in der Natur befangen, und jemehr er ſeine Innerlichkeit für ſich gewinnt, um ſo ſtärker empfindet er ihre Entgegenſetzung gegen die äußere Beſtimmung ſeines Daſeins durch die Natur. Das Germaniſche Volk hat ſchon früh in dieſer Entzweiung gelebt; die Nachweiſung derſelben gehört der Entwickelung ſeiner Religion an, wie ſie beſtand, ehe noch der chriſtliche Glaube bei ihm eingedrungen war. Wir haben für unſeren Zweck nur eine Andeutung nothwendig, können daher nur ſoviel bemerken, daß die Stellung der Germaniſchen Religion im Syſtem der Religionen bis jetzt noch gar nicht ausgemittelt iſt; ihr einfacher Begriff mangelt noch und iſt durch das Beſtreben, ſie von Außen her, z. B. vom Orient aus, erklären zu wollen, unſäglich verunreinigt. So viel ſei hier nur geſagt, daß die Germaniſche Religion mit der Celtiſchen einerſeits und der Slaviſchen andererſeits ein abgeſchloſſenes Ganze zu bilden ſcheint, welches zu den Religionen der übrigen hiſtoriſchen Völker, die von Aſien ausgehen, ſich als das Nordiſche Extrem derjenigen Religionen verhält, welche ſüdlich in Afrika unterhalb dieſer Kette weltgeſchichtlicher Religionen atomiſtiſch hinſtreichen. Die allgemeine Macht, die Einheit des geſammten Lebens, welche in den niederen Naturreligionen durch Localität u. ſ. f. unendlich verſchieden beſtimmt wird, beſondert ſich im Norden mit ſyſtematiſcher Entſchiedenheit. Dieſe Beſonderung iſt zunächſt in der Slaviſchen Religion der Hervorgang eines allgemeinen Gegenſatzes, angeſchauet in der Entzweiung des Lichten und Finſtern; dieſe Entzweiung geſtaltet ſich im Celtiſchen beſtimmter zur fruchtbaren Wechſelwirkung derſelben Subſtanz als der eben ſo ſehr activen wie paſſiven; bis endlich im Germaniſchen, durch den Kampf Lokis mit Baldur und was rückwärts und vorwärts damit zuſammenhängt, die Entzweiung als ein nothwendiges Moment in die Totalität der göttlichen Mächte aufgenommen, aber nicht blos, wie die Finſterniß dem Licht, abſtract entgegengeſetzt, auch nicht blos in der Form der Reflexion, wie der männliche Hu und die weibliche Ceridwen, auf einander bezogen, ſondern zu einem ſelbſtbewußten Kampf ſollicitirt wird, deſſen völlige Beendigung die Wiedergeburt des Ganzen und Einen durch ſich ſelbſt iſt. Daher war in der Germaniſchen Religion die größte Freiheit, welche eine Naturreligion gewähren kann, ſo ſehr, daß ſich die Frage aufwerfen läßt, ob ſie nicht überhaupt ſchon an ſich den Kreis der Naturreligion durchbrochen habe. Das Gefühl der Natur war daher bei den Germanen zugleich ein ſittliches und die ganze Religion zeigt uns den Kampf des geiſtigen Willens gegen die unbegriffene Gewalt der Natur. Sigfrid iſt der letzte Widerſchein dieſes Momentes; er tödtet den Drachen und gewinnt die Jungfrau, wird dann aber ſelbſt getödtet: ſo mußte die Scandinaviſche Religion ihre Wiedergeburt in der chriſtlichen eben ſo ſehr widerlegt als gerechtfertigt ſehen. Bis zum ſechszehnten Jahrhundert zieht ſich in der Geſchichte der Deutſchen der Nachhall ihrer alten Religion fort, weil die Vernichtung derſelben erſt allmälig poſitiv werden konnte. Die Anhänglichkeit an die urſprüngliche Anſchauung des Lebens konnte nur langſam in dem Maaße verſchwinden, als der Geiſt ſeinen Unterſchied von der Natur erkannte. Bis zu jener Zeit iſt im Volk das Phyſiſche und Ethiſche mehr identiſch, gerade wie die Sitte ſelbſt damals viel mehr, als jetzt, die zur Geſtalt des Natürlichen umgewandelte Freiheit iſt; dann aber fixirt ſich durch die Wiſſenſchaft der Gegenſatz der Phyſik und Ethik auch für das Leben. Wir können alſo bis zu dieſem Punct hin neben der chriſtlichen Religion und neben der wahrhaft ſittlichen Freiheit noch einen natürlichen *Fatalismus* unterſcheiden, in welchen wir theils das *ſideriſche*, theils das *elementariſche* Leben zum Princip gemacht finden. Durch den Widerſpruch der chriſtlichen Religion empfing dieſe Beziehung auf die Natur den düſteren Charakter der Zauberei, und als ſolche erſcheint ſie auch in der Poeſie.

2) Die Magie.

Die Natur wurde in der Magie als das Princip angeſehen, was den Willen, überhaupt den Geiſt in ſeiner

Erſcheinung zu beſtimmen fähig ſei. Durch ſeinen Leib fand ſich der Einzelne mit der Natur verkettet und in ihren Wechſel hineingeriſſen. Dieſer Wechſel iſt aber in ſeiner Mannigfaltigkeit ein geordneter, in deſſen Anſchauung der Menſch durch die Abhängigkeit, in welcher die Erde von der Sonne ſteht, und durch die Feſtigkeit und Stätigkeit dieſes Proceſſes beſonders auf die Beobachtung der Geſtirne gelenkt wird, inſofern ſie in ihrer Erſcheinung die größte Beſtimmtheit und Harmonie zeigen. In ihrer Beziehung auf das Wandelbare des Erdlebens ſtellen ſie ſich aber auch als das Wandelloſe und darum als dasjenige dar, wodurch das endliche Leben in ſeiner Bewegung ganz allgemein beſtimmt wird. So ſcheidet ſich das ſideriſche Leben als das des Makrokosmus vom telluriſchen als dem des Mikrokosmus; das eine iſt in dem anderen; ſie bringen ſich gegenſeitig hervor, nur daß in dem individuellen Subject, Erde, Pflanze, Thier, Menſch keine abſolute Selbſtmacht vorhanden, ſondern daſſelbe in die Bewegung der Totalität verſchlungen iſt. Deswegen macht die Conſtellation der himmliſchen Körper, die Influenz des Solariſchen, Lunariſchen und Planetariſchen, das einzelne menſchliche Leben zu dem, was es iſt; die Stunde der Geburt entſcheidet unmittelbar die Geſchichte des Menſchen, weil ſie Product eines unendlichen Syſtems und durch die ganze Vergangenheit des Syſtems voraus beſtimmtes Moment iſt. Dieſer im Mittelalter beſtändig feſtgehaltene Zuſammenhang des einzelnen Lebens mit dem des Univerſums zieht die Kraft des Makrokosmus in das concrete Daſein der mikrokosmiſchen Geſtalt zuſammen. Hiermit beginnt die Betrachtung der elementariſchen Wirkſamkeit im lebendigen Individuum. Die Erde und das Waſſer, Feuer und Luft fand man wieder im Trockenen und Feuchten, Heißen und Kalten, im Phlegmatiſchen und Melancholiſchen, Choleriſchen und Sanguiniſchen, weiter in correſpondirenden Tugenden und Laſtern. Die Elemente erſchienen aus ihrer pyſikaliſchen Verflüchtigung in dem individuellen Subject zur concreten Einheit zuſammengemiſcht und dies in ſeiner weſentlichen Beſtimmtheit durch die verſchiedene Quantität jener qualitativen Mächte unbedingt gebunden: dies war die allgemeine Vorſtellung von der beſonderen Temperatur des einzelnen Lebens. Beide Anſchaunngen, vom ſideriſchen und elementariſchen Daſein des Menſchen, werden in den Gedichten des Mittelalters unendlich oft wiederholt; ja, es werden ſogar Thiere angegeben, welche den verſchiedenenen Elementen eigenthümlich ſeien, wie, daß der Salamander nur im Feuer, der Häring nur im Waſſer, der Galedrot nur in der Luft, der Maulwurf nur in der Erde leben könne; und was die aſtrologiſche Richtung angeht, ſo fand dieſelbe in der bibliſchen Erzählung vom Stern, der bei der Geburt Jeſu erſchien, auch kirchlich eine gewiſſe Berechtigung. Indem nun der Geiſt noch nicht die abſolute Gewißheit von ſich ſelbſt hatte, auch in ſeinem natürlichen Leben an und für ſich nur durch ſich ſelbſt beſtimmt zu ſein, ſo verſuchte er nun auch, die Gewalten der Natur, welche auf ihn influenzirten, natürlich zu beſtimmen und auf dieſe Weiſe die Freiheit ſich zu erhalten. Dies Beſtreben iſt aber nichts anderes, als ein magiſches, was wir jedoch auf dieſer Stufe ſchlechterdings auch als den Drang der modernen Naturwiſſenſchaft anzuſehen haben. Die Aſtrologie ſuchte durch Erforſchung der Nativität mehr das Subſtantielle in dem Leben des Individuums zu erkennen und verhielt ſich in dieſer Hinſicht theoretiſch; aber die andere Seite dazu war eben, die dunkeln Mächte der Natur zu überwinden und in dieſem praktiſchen Verhalten zu ihnen bewegte ſich die Zauberei, deren wir im Epos ſo oft haben Erwähnung thun müſſen. Sie beſteht im Allgemeinen darin, daß das an ſich Freie, der Geiſt, durch das Unfreie, die Natur, beſtimmt werden ſoll. Dieſe Zauberei hat in der Poeſie ſich vorzüglich auf die Edelſteine geworfen; wenigſtens finden wir nicht, daß andere Zweige der magiſchen Kunſt und Wiſſenſchaft zum Gedicht geworden wären. Führer war auf dieſem Gebiet Albertus Magnus, derjenige von allen Scholaſtikern, welcher auf die Erkenntniß der Natur den meiſten Fleiß verwandt zu haben ſcheint. Ihm folgend, hat ein gewiſſer Joſeph, der nicht weiter bekannt iſt, ein Gedicht von den Kräften der Edelſteine gefertigt, wenn man freilich bei dieſer Aufführung ſich über die Benennung zu entſchuldigen hat, da eine gereimte Ueberſetzung des Namens Gedicht keineswegs würdig iſt. Topas, Saphir, Karfunkel, Hyacinth, Jaspis, Türkis u. ſ. w. werden naturhiſtoriſch, in ihrem geographiſchen Vorkommen und mediciniſch beſchrieben. Eben dies Mediciniſche iſt jedoch häufig reine Magie, welche den Stein zum Amulet und Zaubermittel macht z. B. wenn es vom Alektorios oder Kappaunſtein heißt, daß die Weiber, die ihn tragen, die Männer an ſich ziehen, leichter gebären, daß der Schwalbenſtein, in einem Tüchlein getragen, fremden Zorn ver-

nich-

nichtet, daß der Krötenſtein Hab' und Gut unvergänglich ſichert u. ſ. w. Die Betrachtung, wie dieſe Anfänge der neueren Chemie mit der Arabiſchen Medicin zuſammenhängen, wie ſie im Parcival, Titurel, in den Chroniken, im Hortus deliciarum u. ſ. w. ſich wiederholen, wie die Aufgabe der Chemie, ihre mannigfachen Unterſchiede dialektiſch zu einer weſentlichen Einheit zu reduciren, ſich in der Vorſtellung des Steines der Weiſen ausprägte, wie endlich in Paracelſus und Jacob Böhm dieſe ganze Gährung des Naturſtudiums in großartiger Anſchauung ausbrach — dies Alles gehört nicht uns, ſondern einer anderen Sphäre der Wiſſenſchaft. — Durch das Erkennen hob ſich die unrichtige Stellung der Natur, welche ſie in der Magie hat, von ſelbſt auf.

3) Die Symbolik.

Schon in der Entwickelung von den Kräften der Edelſteine zeigt ſich ein Hang zum Symboliſchen, und die Vorſtellung der dem Stein inwohnenden unbegreiflichen Kraft verbindet ſich mit ſeiner äußeren Geſtalt, Farbe, Seltenheit, wie wir noch jetzt den Diamant z. B. bildlich für unbiegſame Feſtigkeit ſetzen. Der Geiſt wirft die mannigfaltigen Beſtimmungen ſeines Inneren in Naturobjecte, welche ihm eben durch die feſte Differenz ihrer Formen und Eigenſchaften entſprechende Bilder ſeiner Gedanken darbieten. Die Gebirgswelt iſt aber durchweg das Gebiet der Dunkelheit, welche die Magie begünſtigt. Die Pflanze iſt ſchon offenbarer. Ihre Wurzel freilich iſt noch mit der finſteren Erde verflochten, aber Stamm und Sproſſen ſtreben nach Außen, aufwärts zum Licht.

Zur Bedeutſamkeit dieſer Farben, welche ſich in den Blumen auf das Vielfachſte und Lieblichſte darſtellt, geſellt ſich noch die Klarheit und Schönheit der Form, welche Edelſteine und Metalle mehr von Außen her annehmen, als von Innen aus ſich ſelbſt hervorbringen; den Pflanzen jedoch iſt die Formbeſtimmtheit mit der ihrer Farbe identiſch. Die magiſche Qualität der Pflanze, ihr chemiſches und mediciniſches Weſen, legt ſich mehr in die Wurzeln und in diejenigen Vegetabilien, wo bei zurückgedrängter Aeußerlichkeit und Schönheit der Form die Phyſis deſto energiſcher iſt. Die Blumen aber drängen ſich wie von ſelbſt dazu auf, als Symbole von Beſtimmungen des praktiſchen Geiſtes genommen zu werden. Wir haben dieſen Punct bereits in der Einleitung und außerdem bei Flos und Blanceflos, Iſold und Triſtan und Octavianus berührt. In den Minneliedern kommt dieſe Symbolik unendlich oft vor; die Lippen werden zum Rubin, die Wangen zu Roſen, die Augen zu Sternen u. ſ. w. In engerer Bedeutung werden die Blumen didaktiſch, wenn ſie für Symbole von Tugenden gelten, was gewöhnlich ſo vorgeſtellt iſt, daß ein Kranz von Tugenden geflochten wird. — Da jedoch Steine und Pflanzen ohne Selbſtbewegung ſind, ſo vermögen ſie nur für einzelne, in ſich ruhende Vorſtellungen Symbole zu werden, nicht für ein Ganzes, was ſich lebendig in eine Mehrheit von Beſtimmungen auseinanderlegt, was erſt mit dem thieriſchen Leben eintritt. Jedoch wird daſſelbe im Mittelalter bei uns ſchlechterdings nicht mehr, wie in den alten Religionen, in kosmogoniſcher, ſondern nur in moraliſcher Bedeutung genommen. Das Thier iſt die wandelnde, in ſich brennende Pflanze; in ihm iſt nicht mehr ein ſtilles, lautloſes Weben und Athmen des Individuums in der elementariſchen Zerfloſſenheit des allgemeinen Erdindividuums, ſondern es tritt bei ihm Gefühl des Lebens ein, indem die Lebendigkeit ſelbſt für ſich geſetzt iſt und im Ton der Stimme ſich individuell manifeſtirt. Das Toſen der elementariſchen Mächte, der Klang der Metalle, wenn ſie, von Außen berührt, in allen ihren Faſern erzittern, das mannigfache Rauſchen der Pflanzen, wenn ſie der Luftſtrom bewegt, das Alles wird in den Kehlen der Thiere als Product ihres Gefühles laut. Je mehr ſie noch in die Maſſe, in das Element getaucht ſind, um ſo weniger erſcheint dieſe Selbſtheit; der Wurm ganz in die irdiſche Natur verhüllt, krümmt ſich noch ſtumm, wenn er getreten wird; das Inſect ſchwirrt, zirpt und ſummt u. ſ. w. Dieſe Innerlichkeit des Selbſtgefühls iſt bei den Thieren nach ihrem generiſchen Unterſchiede mit einer höheren Deutlichkeit der Geſtalt und dieſe wiederum, indem die Extremitäten freier werden, mit einer beſtimmtren Form der Bewegung verbunden. Durch alle dieſe Momente wird das Thier am fähigſten, für ethiſche Abſtractionen des Geiſtes Symbol zu werden, da ſich in ihm Verſchiedenheiten der Individualität zeigen, welche denen des Charakters und dem Vorkommen einzelner Tugenden und Laſter ſich vergleichen laſſen. Die Langſamkeit der Schnecke, Starrheit des Eſels, Beweglichkeit des Affen, Zerſtreutheit der Fliege, das in ſich Aufgeworfene des Hahnes, die Majeſtät und Großmuth des Löwen u. ſ. f. ſind ſolche einfache Anſchauungen, welche den Gedanken auf das Schlagendſte vorzuſtellen im

Stande ſind. Indem dies in einem concreten Falle geſchieht, entſteht die Fabel, welche im Mittelalter Beiſpiel genannt wurde und bei den ſpäteren Minneſängern gar nicht ungewöhnlich iſt. Die Fabel abſtrahirt ganz vom Magiſchen. Rein verſtändig ſucht ſie die Natur des Thieres, oder, da ſie auch andere Dinge ergreifen und perſönlich machen kann, der Pflanze, des Steines und was es ſonſt ſei, in einer Handlung ſo darzuſtellen, daß man daraus eine beſchränkte Regel des ſittlichen Lebens mit Leichtigkeit abſtrahiren kann. Daß Dinge, höchſtens Thiere in ihr handeln, unterſcheidet ſie einerſeits vom Mythus, in welchem Götter und Gottmenſchen, andererſeits von der Parabel, in welcher nur Menſchen handeln. Jene Abſtraction der moraliſchen Regel braucht nicht nothwendig beſonders ausgeſprochen zu werden, weil ſie an ſich in der ſymboliſchen Handlung klar genug vorliegt und wegen ihrer Beſchränktheit durch weitere Auseinanderſetzung eher langweilig, als eindringlich wird. Es iſt aber gerade dies Ausſpinnen der praktiſchen Anwendung der Fabel, welches unſeren Fabeldichtern im Mittelalter eigenthümlich iſt; ſie verlieren ſich oft ſo ſehr in ihrem Eifer für die Tugend, welche ſein ſoll und für das Laſter, welches nicht ſein ſoll, in ganz allgemeine Reflexionen, daß die Fabel ſelbſt als deren ſymboliſcher Ausdruck wirklich nur beiherſpielt. Doch iſt ihnen Munterkeit und Anſchaulichkeit in der Vorſtellung nicht abzuſprechen. Wir beſitzen zwei berühmte Sammlungen ſolcher Beiſpiele; die eine heißt die Welt und ward von dem ſchon öfter genannten Striker, die andere der Edelſtein und ward von einem Geiſtlichen in der Schweiz, Bonerius, im dreizehnten Jahrhundert gedichtet. Von poetiſcher Erfindung kann bei ihnen weniger die Rede ſein; am wenigſten bei Bonerius, welcher ſich faſt durchgängig an Aeſopus, Avienus u. a. anſchloß; aber die Darſtellung der Fabeln iſt ziemlich gefällig und correct, ſo wie auch die Anwendung auf die damalige Gegenwart ein ſehr geſundes und gebildetes Urtheil im Praktiſchen beweiſ't. Dieſe Kritik iſt das eigentliche Feld, auf welchem Striker und Bonerius productiv ſind. — Indem alſo das Symbol und der in ihm vorgeſtellte Gedanke ſich trennen, erſcheint die Lehre ganz farblos im Lehrgedicht.

Zweiter Kreis.

Das Lehrgedicht.

In der erſten Sphäre ſahen wir, wie das Gefühl ſo ſehr die Natur als den Geiſt umfaßte; dieſe Einheit zerſetzte ſich und drückte ihre Entzweiung in der Magie oder in dem Bemühen aus, den Geiſt durch die Natur zu beſtimmen; bis endlich das natürliche Leben in der Fabel zur blos ſymboliſchen Unterlage des geiſtigen ward und der Wille und der Gedanke des Willens frei für ſich aufſtanden. Die Reflexion des Willens in ſich ſelbſt, in ſeinen abſoluten Zweck, macht den Inhalt der zweiten Sphäre aus, welche ſich ganz in der Form des Urtheils darſtellt. Das Symboliſche iſt dabei zufällig und überhaupt das Poetiſche durch das Uebergewicht des Denkens hier eben ſo unterdrückt, wie im hiſtoriſchen Epos und im Meiſtergeſang. Das Ganze gliedert ſich ſo, daß das dem ganzen Volk angehörige Sprichwort zuerſt auftritt; dann folgt die Priamel als die Subſumtion einer Menge einzelner concreter Anſchauungen unter die Identität eines abſtracten Satzes und zuletzt das wirkliche Lehrgedicht.

1) Der Spruch.

Der Gedanke oder beſſer, die Gedanken des praktiſchen Geiſtes, erſcheinen zunächſt als einzelne Wahrnehmungen ſeiner allgemeinen Natur. Sie entſtehen allenthalben; weil in ihnen weſentliche Beſtimmungen des Willens enthalten ſind, ſo wiederholt ſich die Wahrnehmung und geſtaltet ſich, indem der denkende Geiſt ſich ausſprechen muß, zum Sprichwort. Die Form des Sprichwortes iſt, je älter hinauf, je ſymboliſcher und zugleich theils alliterirend, theils gereimt. Je weiter nach uns zu, um ſo mehr verliert ſich die bildliche Kraft und der Reim, ja, es hört ganz auf, weil ſeine Weisheit zwar nicht der Sache, aber der atomiſtiſchen Form nach, überflüſſig und trivial wird. Das Sprichwort greift übrigens in die ganze Natur und Geſchichte ſeines Volkes und verwendet ſie zur Belebung ſeiner Gedanken. So würdig erſchien es dem Mittelalter, daß manche Individuen ein eigenes Geſchäft aus dem Spruchſprechen machen konnten, was man als das bewegliche, unmittelbar regſame Sprichwort anſehen muß. Die Spruchſprecher hatten die Vorkommniſſe des Lebens auszuſprechen und dafür zu ſorgen, daß die innere Anſchauung auch äußerlich im Wort ſich faſſen konnte; ſie waren daher bei Kindtaufen, Hochzeiten, Gelagen, öffentlichen Aufzügen unentbehrlich, woher es auch geſchah, daß ſie oft ſelbſt zu tief in das luſtige Leben ſich einließen und deswegen den Spottnamen Ohrenmelker und naſſe Brüder empfingen. Drei dieſer von der Gelegenheit bedingten Poeten, Teichner in Wien und Hans Folz und Wilhelm Weber in Nürnberg ſind beſonders berühmt geworden. Der erſtere, im vierzehnten Jahrhundert, war ein ſehr ſtrenger und ernſter Mann, der eine ungemeine eben ſo genaue als geiſtreiche Kenntniß des Lebens in ſeinen oft weit ausgeführten Sprüchen verräth.

2) Die Priamel.

Der Spruch ſtellt die Sache einfach hin und begnügt ſich mit einer ſchlichten Einkleidung. Werden aber mehre Subjecte nach einander aufgeführt und werden dieſelben ſchließlich durch ein Urtheil zuſammengeknüpft, ſo entſteht die Priamel, ein Wort, was durch Corruption aus Praeambulum geworden iſt. Die Priamel läuft alſo auf eine Pointe hinaus; ſie iſt dadurch dem Räthſel verwandt, wo die vielen Angaben der Sache, ihre Merkmale, in dem ſie in ſich zur Einheit auflöſenden Wort verſammelt werden; ſie iſt aber auch dem Epigramm vergleichbar, weil ſie weſentlich auf eine witzige Analyſe oder Syntheſe aller einzelnen Urtheile, die ſie enthält, ausgeht. Die Priameln, welche ſchon von den ſpäteren Minneſängern, aber insbeſondere im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert gedichtet wurden, zeichnen mit wenigen Zügen die Geſtalten des praktiſchen Geiſtes oft ſehr erſchöpfend. Zwar ſind manche Priameln ganz proſaiſch fromm, aber die mehrſten enthalten eine bittere Perſiflage des Eitlen und Nichtigen in einer mehr komiſchen Anſchauung. Der Verläumder, Zwiſchenträger, Pfaffe, Buhler, Lump, Spieler u. ſ. f. ſind in ihnen oft mit ſolch objectiver Urſprünglichkeit charakteriſirt, daß die Idee ſich von ſelbſt auf den Kopf ſtellt. Dieſe Kürze ſcheint in der Form durch das

Prägnante, was ſie mit ſich führt, hauptſächlich zu wirken, weil ſie mit dem Endurtheil am nachdrücklichſten zuſammenſchlägt; z. B.

Weisheit und Witz von trunknen Leuten,
Und Wiedergeben nach Beuten,
Und auch alter Weiber Schöne,
Und zerbrochener Glocken Getöne,
Und junger Weiber Witz und Sinne,
Und alter Männer Lieb' und Minne,
Und alter träger Pferde Laufen:
Der Dinge ſoll man keins theuer kaufen.

Welcher Laie ſein Faſten und ſein' Andacht
Spart bis an die Faſtnacht,
Und an den Tanz Demüthigkeit,
Und zu ſchönen Frauen Reu' und Leid,
Und in ein Weinhaus ſein Gebet,
So er kartet und ſpielt im Brett,
Und ſeinen Witz, bis er wird voll:
Der taugt zu keinem Karthäuſer wohl.

3) Das Lehrgedicht.

Das Sprichwort ſetzt das Allgemeine in der Form der Vorſtellung; die Priamel ebenfalls, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie eine reichere Anſchauung von der beſonderen Exiſtenz des Allgemeinen darbietet; das Lehrgedicht geht auf ein umfaſſendes Erkennen und dehnt ſich deshalb in einen größeren Umfang aus. Allein hier, wo wir ſeine erſte Erſcheinung in unſerer Literatur betrachten, mangelt ihm noch durchaus die Einheit eines organiſchen Entwurfes. Sein Zweck iſt noch ganz allgemein, die Wahrheit des praktiſchen Geiſtes überhaupt zum Bewußtſein zu bringen; innerhalb dieſer Allgemeinheit iſt das Einzelne haltunglos; die Verſe haben oft nur das Anſehen zuſammengehäufter Sprichworte und das ganze Gedicht beſteht daher in einer unter ſich nicht weiter zuſammenhängenden Vielheit einzelner Wahrheiten, in einem mit Fleiß zuſammengetragenen Aggregat bedeutſamer Reflexionen. Das ſittliche Leben in ſeiner ganzen Breite wurde Gegenſtand der Beobachtung und dies Inſichgehen des praktiſchen Geiſtes iſt dem inneren Zuſammenhange nach der Gegenſtoß gegen dasjenige Vertiefen desſelben in ſich, was wir in der lyriſchen Poeſie erkannt haben; denn es gilt hier nicht allein, zu erkennen, was empfunden, vorgeſtellt und gedacht wird, ſondern darum handelt es ſich, zu beurtheilen, was im Empfinden und Denken die Wahrheit ausmacht, welche erſt den Gefühlen, Vorſtellungen und Handlungen den Werth ihrer Wirklichkeit gibt. Daher tritt hier das Unterſcheiden der vorübergehenden Erſcheinung und der an und für ſich beſtehenden vernünftigen Wirklichkeit mit einer ſolchen Gewalt ein, daß man ſich nicht verwundern darf, wenn die aus ſolcher Reflexion erzeugten Gedichte trotz alles Mangels an ächter Poeſie ungemeinen Eingang fanden; es iſt hier derſelbe Grund thätig, der ſchon bei den Reimchroniken uns auffiel, daß der Geiſt für das Intereſſe um ſeine Gewißheit der Wahrheit gegen die Schönheit ihrer Form gleichgültiger wird. Es gehört zu einer ſolchen didaktiſchen Richtung eine moraliſche Entfremdung des Dichters aus dem unmittelbaren Verkehr der Menſchen, eine kritiſche Einſamkeit des Bewußtſeins mitten im Gewühl des Weltmarktes und die Bildung eines ſicheren

Maaßſtabes, um den geſchichtlich daſeienden Geiſt in ſeinen mannigfachen empiriſchen Geſtalten von der Idee aus auffaſſen und beurtheilen zu können. Der Winsbeke und die Winsbekin, der Wälſche Gaſt, Freidanks Beſcheidenheit, der Renner und die Sprüche Cato's gehören hierher. Der *Winsbek* und die *Winsbekin* ſetzen in einem Geſpräch des Vaters mit dem Sohn und der Mutter mit der Tochter in einer höchſt gebildeten Sprache, jener die Pflichten des Mannes, dieſe die Pflichten des Weibes auseinander. — Der *Wälſche Gaſt*, von *Thomaſſin von Zirkeleren*, der aus dem Friaul gebürtig war, entſtand aus dem Reiz, welchen der Verfaſſer empfand, ſich aus der Zerſtreuung der Welt in die Stille zurückzuziehen, um ungeſtört ihr Treiben erwägen zu können. Es war 1187, als der weltkundige Mann, der die Sittenverderbniß in vielfachen Situationen geſehen zu haben ſcheint, zehn Monat hinter einander dieſem Werke ſich widmete, was die Corruption der Geſinnung mit Treue und Lebhaftigkeit zeichnet. — *Freidank's* Gedicht, die *Beſcheidenheit*, am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, iſt das vollendetſte dieſer ganzen Sphäre darum, weil es am meiſten Alles von Oben her betrachtet, ſo daß in dieſer abſoluten *Selbſterkenntniß* alle Verhältniſſe des Lebens im Licht des Ewigen erſcheinen, und der Ton des Gedichtes dennoch zugleich alle ſprichwörtliche Weisheit des Volkes klar und friſch in ſich zu concentriren gewußt hat. Auch zeigt es einen gewiſſen Plan, indem es von der Trinität und Erſchaffung der Welt ausgeht, ſo auf die Menſchwerdung Gottes, auf die Entſtehung des Böſen, auf die Tugenden und Laſter der Individuen, Stände und

Regierungen eingeht und beſonders die Stellung des Papſtes und Kaiſers gründlich beurtheilt. — In der Sprache an Eleganz, in der Umſicht an jener Kraft der Einheit dem Freidank ſehr nachſtehend, aber durchaus von einer kräftigen Beobachtung zeugend, iſt der Renner des Hugo von Trimberg, welcher Schullehrer zu Thürſtadt in der Nähe von Bamberg war und um dreizehnhundert ſchrieb. Die Auflöſung der alten Reichsverfaſſung fing damals ſchon viel ſtärker zu werden an und mit der Selbſtſtändigkeit der Corporationen wuchs auch die Freiheit der Individuen, welche nun um ſo leichter in Frechheit und Zügelloſigkeit ausarten konnte, worüber Trimberg ſich insbeſondere ausläßt. In der Form hat er die Eigenthümlichkeit, daß er vom Gedanken zum Beiſpiel übergeht. Die Fabeldichter, Striker und Bonerius, gingen von der Vorſtellung zum Gedanken fort; bei dem ſpeculativen Freidank tritt das Symboliſche ſehr zurück, obwohl das Beiſpiel auch bei ihm vorkommt, wie in der Fabel, welche er vom Fuchs, dem Jäger und der Katze erzählt; im Renner aber erſcheint das Beiſpiel ſehr häufig neben dem Gedanken als deſſen Erläuterung. — Dies ſind die wahrhaft Deutſchen Lehrgedichte; außer ihnen war vorzüglich die Ueberſetzung der Sprüche, welche dem Lateiniſchen Dionyſius Cato zugeſchrieben werden, unter dem Titel, Meiſters Cato Rath, in Umſchwung, gewiß nicht wegen der Poeſie, denn die iſt nicht zu ſpüren, ſondern wohl mehr um der compendiariſchen Kürze dieſer Lebensregeln willen. — Noch gibt es eine Menge kleinerer Lehrgedichte über verſchiedene Materien, z. B. über die Gebote der Minne; Treue, Zucht, Stätigkeit, Geduld, Hübſchheit, Milde, Verſchwiegenheit, Kühnheit, Maaß und Beſcheidenheit, werden als ſolche genannt, in ihrem Weſen beſchrieben und als Momente der wahren Liebe auf dieſe bezogen. So wird das Thema in einer verſtändigen Ueberſicht erſchöpft, aber dieſer Verſtand läßt auch ſo kalt, daß die perſönliche Vorſtellung ſolcher Abſtractionen das einzige Mittel der Verlebendigung des Begriffs blieb; ſo trieb der Verſtand zur Allegorie.

Dritter Kreis.

Die Allegorie.

Die Fabel legt den Gedanken in eine ſymboliſche Handlung; das Lehrgedicht will den Gedanken in ſeinem eigenen Licht darſtellen; die Allegorie ſucht ihn wieder in der Form der Vorſtellung auszudrücken. Das Abgeſchloſſene der Fabel iſt ihr zu dürftig; das Lehrgedicht, deſſen Werth beſonders in der Tüchtigkeit ſeiner Erkenntniß und in der Schärfe und Popularität ſeiner Sprache liegt, iſt ihr zu unpoetiſch und formlos. Der Kunſt kann eine Gallerie neben einander hängender trockener Gemälde von Gedanken, wie groß ihre Wahrheit ſei, wenig Befriedigung gewähren. Sie geht auf die concrete Einheit der Form mit dem Inhalt aus und verläßt daher den Gedanken, um ſich durch ihn zur Idee zu erheben, durch welche dem Umherſchweifen des Erkennens ſogleich, wie in der Fabel, ein Punct der Einheit gegeben iſt. Indem ſich nun die Idee, das Allgemeine, in einem Beſonderen darſtellt, ſo iſt dies Beſondere jetzt nicht mehr ſymboliſch;

denn es wird hier nicht ein Gedanke der farbigen Vorſtellung eingebildet; ſondern, weil die Idee in einem Cyclus von Vorſtellungen ſich durchführt, welche an ſich ſämmtlich auf ihre Einheit bezogen ſind, ſo entſteht damit die Allegorie. Das Unangemeſſene, was in ihr liegt, nämlich, daß das Beſondere immer noch durch einen außerhalb ſtehenden Verſtand auf das Allgemeine bezogen wird, verſchwindet, indem ſich die Idee in ihrer ſelbſtbewußten Wirklichkeit als Drama geſtaltet; die dramatiſche Poeſie iſt daher im höchſten Sinne allegoriſch, d. h. ſie iſt über die Allegorie als ſolche hinaus, weil die Beziehung des Beſonderen auf das Allgemeine in ſie ſelbſt, nicht in eine ihr äußere Reflexion fällt, weshalb die allegoriſche Form im Drama, wo ſie nothwendig wird, wie in der Komödie, die größte Kraft zur Vernichtung ihrer Verſtändigkeit fordert. — Unſere allegoriſche Poeſie iſt zunächſt Darſtellung des Ideals; ſodann die Vorſtellung der Verkehrtheit der erſcheinenden Welt im Verhältniß zu der ihr zu Grunde liegenden Idee; und drittens die Beruhigung über dieſe Verkehrtheit im Bewußtſein ihrer Nothwendigkeit — die Ironie.

1) Das Ideal.

Die Einheit iſt anfänglich nichts mehr, als der Begriff einer abſtracten Vollkommenheit; indem ſich derſelbe im Beſonderen geſtaltet, erzeugt er das Ideal d. h. die Vorſtellung der Sache in ihrer völligen Reinheit, abgeſondert von ihrer Verwickelung mit anderem Inhalt. So iſt das Ideal die ſich auf ſich ſelbſt beziehende Sache.

Schon im romantiſchen Epos, und noch tiefer zurück, im kirchlichen, lag die Tendenz zum Idealiſiren. Joſaphat, Georg, Wigalois, Wigamur, Tſchionatulander, waren ſolche vollkommene Muſter von Heiligen und Rittern, die aber mit ihrer Fleckenloſigkeit dem ächten Boden der Poeſie darum ſich entziehen, weil ſie zu wenig Charakteriſtik haben; ſie ſind ſchon allegoriſch. Auch die Liebe hat eine Neigung zum Idealiſiren, weil der Liebende nur das lieben will, was der Liebe an und für ſich würdig iſt. Die Gegenwart des Gefühls bewahrt hier vor dem Hölzernen, aber die Poeſie, welche vom Begriff ſelbſt ausgeht, hat die ſchwierige Stellung, ſeine Allgemeinheit in einer Erfindung zu individualiſiren. Die gewöhnliche Form aller ſolcher Allegorieen iſt nach dem Vorgang des Boethius in ſeiner consolatio philosophica im Mittelalter die, daß das Ideal als eine Perſon auftritt, über welche einander feindliche Perſonen, als eben ſo viel entgegengeſetzte und ſich ausſchließende Beſtimmungen der Sache ſtreiten, bis die ideale Perſon Recht behält. Die Dichter, welche hier beſonders thätig waren, ſind Konrad von Würzburg, Peter Suchenwirt, Heinrich Muglin, Hadamar von Laber, Hermann von Sachſenheim und Melchior Pfinzing.

Konrad von Würzburg dichtete eine Allegorie, der Welt Lohn, in welcher er, was ſehr merkwürdig iſt, einen anderen Dichter, Wirin von Gravenberg, auftreten läßt; zu ihm kommt ein ſchönes reizendes Weib in die Einſamkeit; als ſie aber ſich umwendet, zeigt ſie ſich rückwärts als die ekelhafteſte Verweſung; ſie iſt die Welt mit ihrer Luſt, deren Anfang und äußerer Schein lieblich, bederen Ende und Inneres ſcheußlich iſt. In einer anderen Allegorie ſchilderte er das Verhältniß der freien und wahren Kunſt zu der von Willkür und Erwerbſucht abhängig gemachten falſchen. Die Wildigkeit führt den Dichter auf eine ſchöne Wieſe, wo die Gerechtigkeit auf einem herrlichen Geſtühl unter einem blühenden Baume ſitzt. Neben ihr ſitzen die Barmherzigkeit, Treue, Stäte, Beſcheidenheit, Güte, Milde, Ehre, Scham, Maaße, Zucht, Keuſche, Wahrheit und gerechte Minne in ſchöner Tracht; nur die Kunſt trägt ein verderbtes und zerriſſenes Gewand. Sie erhebt eine Klage gegen die falſche Milde, welche der ächten Künſtler nicht achte und die elenden Dichter durch Verſchwendung ihrer Gaben fördere. Die falſche Milde vermag ſich gegen dieſe Klagen nicht zu rechtfertigen und wird von allen Tugenden ihres Unrechtes überwieſen; hierauf ſpricht die Beſcheidenheit das Urtheil aus, daß alle, welche von der falſchen Milde zur Begünſtigung der ſchlechten ſchmarozenden Dichter und zur Vernachläſſigung der wahrhaften Poeten ſich verführen laſſen, durch Entbehrung des Schutzes der Tugenden, jedes höheren Genuſſes und des Lobes der Beſſeren beſtraft werden ſollen. Dies Urtheil beſtätigt die Gerechtigkeit und beauftragt den Dichter mit ſeiner öffentlichen Bekanntmachung. — Die Verwandtſchaft, welche die ganze Structur dieſer Dichtung mit derjenigen hat, welche im Wartburgkriege der Schreiber vom Streit des Rechtes und der Gnade vorträgt, brauchen wir wohl eben ſo wenig noch beſonders anzudeuten, als die äußere Veranlaſſung, welche Konrad zu ſeinem Gedicht in der Zeit fand.

Der zweite, ſehr bedeutende Dichter in dieſer Sphäre iſt Peter der Suchenwirt. Er war ein Zeitgenoſſe jenes wackeren Spruchſprechers Heinrich Teichners, welchen er überlebte und in einem Lobgedicht verherrlichte, hielt ſich in Wien auf und hatte das Amt, die adligen Wappen zu erklären. Zwar kann man in ſeiner Poeſie dem Inhalt nach eine doppelte Richtung unterſcheiden, eine hiſtoriſche und eine didaktiſche; in der Form aber iſt die eine wie die andere ideal, d. h. vom Begriff beſtimmt, der alsdann die allegoriſche Einkleidung unwillkürlich herbeizieht. Am meiſten iſt ihm Michael Beham verwandt, aber auch zugleich ſo von ihm unterſchieden, daß dieſe beiden Dichter des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts die Umwandlung der Poeſie wohl am deutlichſten darſtellen; höchſt mannigfaltig in ihren Gegenſtänden, bedient ſich Suchenwirt immer der kurzen Reimpaare, Beham aber ſingt in allen Tönen; jener zeigt ſich in ſeiner Stellung mit einer gewiſſen Selbſtſtändigkeit und Heimathlichkeit; dieſer findet ſich bald an dieſem, bald an jenem Hof, ſtets bedürftig, und erſcheint dennoch als ächter Meiſterſänger in ſtrenger Schule; Suchenwirt begleitete den Herzog Albrecht von Oeſtreich auf ſeinem Ritterzug zur Bekämpfung der heidniſchen Preußen, Beham machte mit dem Markgrafen Albrecht von Brandenburg eine friedliche Reiſe nach den Scandinaviſchen Reichen u. ſ. w. ſo daß Suchenwirt recht als die zwiſchen der älteren und jüngeren Poeſie ſchwebende Mitte erſcheint. Oswald von Welkenſtein ſteht ihm darin gleich; Beham aber iſt ein ächter Repräſentant der folgenden Epoche. Suchenwirt reflectirte über ſeine Zeit ſehr gründlich, deren Veränderungen er jedoch nur als Verfall nahm; vorzüglich betrachtete er das Leben des Adels. Er war mit der Geſchichte der vornehmſten Oeſterreichiſchen Häuſer ſehr vertraut und erzählte bei dem Tode von angeſehenen Gliedern derſelben deren Geſchichte als das beſte Zeugniß ihres tugendſamen Wandels. Der Anfang dieſer Gedichte iſt gewöhnlich eine Klage über die Gewaltſamkeit des Todes, welche auch das Edelſte hinraffe; dann folgt eine Biographie des Verſtorbenen, deren hiſtoriſche Treue großen Werth hat, und den Schluß macht ein kurzes Gebet für den Todten. So hat er den Herzog Albrecht von Oeſtreich, Heinrich von Kärnthen, den Burggraf Albrecht von Nürnberg, Puppli von Ellerbach, Herdegen von Petau, Friedrich von Kreuzbeck, Friedrich von Loken, Hans den Trauner u. a. beſungen. Allein obwohl er hier ganz in die hiſtoriſche Didaktik ſich einzulaſſen ſcheint, ſo dringt dennoch das Streben der Zeit nach allegoriſcher Idealiſirung auch hier durch, abgeſehen davon, daß das Loben an ſich ſchon ein Idealiſiren iſt, weil es ſeinen Gegenſtand einſeitig auffaßt. Als er z. B. das Gedächtniß des Grafen Ulrich von Pfannberg begeht, kleidet er das Ganze auf folgende Weiſe ein. Er kommt in eine gebirgige Wildniß, wo er ein ſchön gebauetes Kloſter findet, vor deſſen verſchloſſener Pforte er ſich neben einer Quelle niederſetzt. Ein Kloſterbruder kommt, bewillkommnet ihn und führt ihn in die Kirche, ihm ihre Koſtbarkeiten zu zeigen. Am Fuß des Altars ſtand ein Grabmal, an welchem ſechs klagende Frauen, ihnen gegenüber ſechs Ritter ſaßen. Auf ſein Befragen erklärt ihm der Mönch, daß hier ein edler Graf begraben liege, um welchen herum er ſein Ingeſinde ſitzen ſehe: die ſechs Frauen ſeien nämlich Zucht, Maaß, Scham, Wahrheit, Stätigkeit und Tugend, die Ritter ſeien Gottlieb, Ehrwart, Getreurath, Mildemar, Adelger und Mannhaft. Hierauf erhebt ſich jede der Tugenden und ſpendet dem Ritter ihr Lob. — Suchenwirt hat auch rein didaktiſche Gedichte verſucht, wie das gelehrte von den ſieben Freuden Maria's, von den zehn Geboten, von den ſieben Todſünden, von den Räthen des Ariſtoteles, vom Krieg der Fürſten mit den Reichsſtädten u. a. Allein er iſt in ihnen weniger eigenthümlich, als in ſeinen allegoriſchen, welche ſehr viel geleſen wurden. So hat er den Pfennig in der Perſon eines alten, vielgereiſ'ten, überall bekannten Mannes auftreten laſſen, welcher dem Dichter begegnet und ihm nun von ſeinem Leben in den verſchiedenen Ländern und Städten erzählt. — Ein andermal verirrt ſich der Dichter in einem Walde und kommt zu einem Einſiedler, der ihn in ſeine Klauſe nöthigt und ihm nun erzählt, wie er einſt Erzieher eines jungen Fürſten geweſen, aber durch böſe Rathgeber vom Hof verdrängt worden ſei; die Jugend, erklärt er, müſſe man wie Jagdvögel behandeln; das Vogelhaus ſei die Stube, die Schnur der ihnen immer gegenwärtige Rathgeber und das Stutzen der langen Federn ſei das Geld und Gut, was man ihrem Uebermuth entziehe. — Einſt kommt der Dichter durch wundervolle Fluren zur Wohnung der Frau Ehre und Minne, welche ſich vor ihren köſtlichen Zelten mit der Falkenbeize beluſtigen. Die Frauen laden den Dichter freundlich ein, vor den Zelten an ihrem Mahl Theil zu nehmen. Plötzlich neigen ſich die Frauen vor einem Gaſt, welchen Suchenwirt erſt nicht gewahr wird. Es iſt Frau Abenteuer, welche den unſichtbar machenden Ring vom Finger nimmt und der Ehre von ihrer Kundſchaftsreiſe in den Landen herum Bericht erſtattet, von der Weichlichkeit des jungen Adels, vom Treiben der Fürſten u. ſ. w. In ähnlicher Weiſe ſtellte er den Streit der Schönheit und Liebe dar, welchen die Minne ſchlichtet, indem ſie der Liebe das Vorrecht gibt; auch läßt er in einem anderen Gedicht die Stätigkeit durch die vermummte Frau Venus prüfen, welche endlich ihre Verſtellung wegwirft und die treue Freundin umarmt. Dies Gedicht, was den Namen der Widertheil führt, ſcheint wie das vorige außerordentlichen Beifall gefunden zu haben. — Ein ſehr originelles Gedicht iſt das vom Schlaf der Minne. Die Minne verfällt durch eine Wurzel in zehnjährigen Schlaf und findet, als ſie wieder erwacht, die Ritterſchaft gänzlich verändert; man führt ihr einen Ritter vor, über deſſen kurzes Gewand die Frauen in ein ärgerliches Gelächter ausbrechen, worauf die Minne, auf den Vorſchlag der Frau Ehre, zu Suchenwirt als einem erfahrenen Knappen und Wappenkundigen Mann ſendet, um wieder ein Turnier in alter Weiſe einzurichten. — In einem anderen Gedicht erſcheint auch bei Suchenwirt die Idee des Gerichtes. In einer reizenden Wildniß kommt ein Zwerg zu ihm aus einem hohlen Berge und führt ihn durch einen beſchwerlichen Pfad zu einer ſchönen Aue, wo prächtige Zelte aufgeſchlagen ſind, in welchen auf elfenbeinen Stühlen die Stäte und Gerechtigkeit ſaßen. Die Frau Minne erſcheint vor ihnen mit einem Gefolge junger trauernder

Frauen, der Maaß, Zucht, Scham, Beſcheidenheit, und klagt über die Untreue ihrer Verehrer, wogegen die Gerechtigkeit ihr den Vorwurf macht, daß ſie gerade und tugendhafte Männer verachte. Aber der Dichter, den man hinter einem Baum erblickt, vertheidigt nun die Minne ſo glücklich, daß den falſch und treulos Liebenden mehre Strafen zuerkannt werden.

Heinrich Muglin, der im vierzehnten Jahrhundert lebte, dichtete ein Lehrgedicht über die Natur unter dem Titel: der Mägde Kranz, ebenfalls in einer allegoriſchen Einkleidung. Er zeigt ſich aber viel unbehülflicher als Suchenwirt, was beſonders dadurch herbeigeführt wird, daß er ſeinen Gönner, den Kaiſer Karl IV., dem er das Werk dedicirte, ſelbſt mit hineinflechten wollte. Zwölf mit einander ſtreitende Frauen, die Philoſophie, Grammatik, Logik, Rhetorik, Muſik, Arithmetik, Aſtronomie, Geometrie, Phyſik, Alchymie, Metaphyſik und Theologie treten vor den Kaiſer, beſchreiben ihm ihre Verdienſte und fordern ein Urtheil, welche von ihnen des Vorranges vor den übrigen würdig ſei. Der Kaiſer will die Entſcheidung von ſich auf ſeine Räthe und ferner an den Dichter übertragen; allein, als ſie es ablehnen, beſtimmt er der Theologie den Vorrang, ohne jedoch die Würde der übrigen Kronträgerinnen zu kränken, und ſendet hierauf die reichlich beſchenkten Frauen in das Land der Natur. Die Zucht begleitet ſie und ſo kommen ſie in den Palaſt der Frau Natur, deſſen vier Thore nach den vier Weltgegenden zu von vier Rieſen bewacht werden; die Natur theilt nun nicht allein ihre eigenen Belehrungen mit, ſondern ruft auch, um die Wünſche des Kaiſers zu befriedigen, die Künſte und Tugenden herbei.

Die Minne war jetzt, wo das alte Minnelied verſchwunden war, ein Lieblingsvorwurf für die Reflexion. So iſt das unter dem Titel Gott Amur bekannte und noch in das dreizehnte Jahrhundert fallende Gedicht ſchon allegoriſch. Der Dichter wird in das Land der Minne geführt, ſieht die, welche aus Liebe ſich ſelbſt mordeten u. ſ. w. und wird von der Frau Venus in ſeinem Liebeshandel unterſtützt, ſchreibt einen zärtlichen Brief an ſein Mädchen und rückt ſo ſtuffenweiſe bis zur letzten Gunſt empor. — Hadamar von Laber dichtete ein großes beinah ſiebenhundert Strophen langes allegoriſches Gedicht im Metrum des Titurel von der Minne Jagd. Eine plumpe Nachahmung, wie es ſcheint, iſt das Gedicht von der Minne Burg durch Meiſter Ege von Bamberg. — Unſtreitig das lebendigſte und ſchönſte aller dieſer Gedichte iſt die Mohrin von Hermann von Sachſenheim, worin ein wirklich volksthümlicher Ton angeſchlagen und das Steife der allegoriſchen Perſonification glücklich verwiſcht iſt. Den in luſtiger Aue ſpazierenden Dichter nehmen ein grauer Mann und ein Zwerg gefangen, binden ihn mit einem blauen Bande und führen ihn in das Land der Venus, vor deren Gericht eine Mohrin Brinhild ihn verklagt. Bei einem feierlichen Aufzug, wo Pfeifer, Narren und Trompeter erſchienen, muß er auf einem hinkenden Maulthiere einherziehen und von der Mohrin viel bittere Reden vernehmen, wogegen der getreue Eckart, den er fand, ſich ſeiner annimmt. Man fordert ihn zur Verleugnung Gottes und zur Anbetung Mahomeds auf; aber ſtandhaft legt er ſein Glaubensbekenntniß an die heilige Dreifaltigkeit ab. Die Klage gegen ihn geht auf die Untreue, daß er zu gleicher Zeit zwei Geliebten gehabt habe. Auf eine lärmenvolle Nacht, wo die Königin Venus und ihr Gemahl, der Tannhäuſer, glänzen, wird eine Appellation an die Frau Abenteuer angenommen; indeſſen theilt Sachſenheim dem Großhofmeiſter mehre Nachrichten über Deutſchland mit, in denen die Satire des Dichters ſich frei läßt, beſonders freigebig mit Invectiven gegen die Geiſtlichkeit in Betreff ihrer Habſucht und ihres liederlichen Lebens. Man veranſtaltet ein Turnier, in welchem der entnervte Tannhäuſer aus dem Sattel geworfen wird. Noch einmal, aber eben ſo vergeblich, dringt man in den Ritter zur Verleugnung und Abſchwörung ſeines Glaubens. Bei einer zufälligen Entfernung der immer gegen den Dichter eifernden Mohrin nimmt der getreue Eckart den Augenblick wahr, ihm bei der Königin heimliche Vergebung ſeines Fehles auszuwirken, wogegen er ihr geloben muß, ſich ihr, wenn ſie es verlange, in Cöln, Straßburg, Baſel oder Conſtanz zu ſtellen. Hierauf wird er von ſeinen Führern wieder zur Quelle in jenen Wald zurückgebracht. Durch dieſe Zurückwendung auf den Ausgangspunct fliegt über das ganze farbenreiche Gemälde der liebliche Schleier eines traumartigen Geſichtes.

Das Extrem der rein verſtändigen Allegorie iſt der berühmte Theuerdank des Melchior Pfinzing, ein Gedicht, was wahrlich nicht durch ſeine Poeſie, ſondern nur als Anekdotenſammlung und hiſtoriſches Denkmal intereſſiren kann. Es ſtellt bekanntlich die Jugendgeſchichte des Kaiſers Maximilian bis zu ſeiner Vermählung mit der Princeſſin Maria von Burgund dar. Die Princeſſin heißt Ehrenreich, ihr Vater, der gleich Anfangs ſtirbt, Ruhmreich, Maximilian Theuerdank; ſein Führer iſt Ehrenhold; die böſen Hauptleute, welche ſich gegen ihn verſchwören, ſind der Vorwitz, Unfall und Neidhardt. Jener ſucht ihn auf Gemſen-, Hirſch-, Schweinsjagden, dieſer auf Jagden z. B. auf der Martinswand, aber auch beim Geſchütz und auf dem Waſſer, der letzte beſonders im Kriege heim. Dieſe Begegniſſe ſind auch geographiſch vertheilt; die Jagdfahrniſſe erlebt der theure Held in Tyrol, Steiermark und Oeſtreich, die Waſſernoth beſteht er meiſt in Flandern, die Kriegsnoth in Frankreich. Nachdem er nun die Tücke jener Verführer erkannt hat, läßt er ſie hinrichten und verlobt ſich mit der edlen Princeſſin Ehrenreich; ihr zu Ehren wird ein großes Turnier gehalten, wo Theuerdank ſich im Franzöſiſchen, Italieniſchen und Deutſchen Stechen hervorthut und endlich ſeiner Braut gelobt, vor der Vermählung noch einen Zug nach dem heiligen Grabe zu unternehmen. Das Gedicht iſt das Ausathmen der alten Ritterpoeſie; theils will es die Ereigniſſe aus dem Leben eines wirklichen Individuums darſtellen und iſt deshalb hiſtoriſch, ſo daß der poetiſche Text ſeine naive Parodie an den biographiſchen Bemerkungen findet, welche ganz proſaiſch erklären, was die Verſe eigentlich ſagen wollten; theils will es belehren und geräth daher, wie Pontus und Sidonia, in ein langweiliges Moraliſiren, deſſen Mechanismus durch die Perſoniſtication des Vorwitzes, Unfalls und Neides höchſt läſtig wird. Es kann keine Frage ſein, daß nicht die Holzſchnitte Johann Scheifelens zu dieſem Werk ungleich mehr Werth haben, als die zwar correcte aber trockene Poeſie deſſelben; es ſteht ähnlich da, wie Maximilian ſelbſt in der Geſchichte, der in ſeinem Inneren und Aeußeren den Kampf eines untergehenden und neu aufſtehenden Zeitgeiſtes, der Schwärmerei und des Verſtandes, ſo unverkennbar abſpiegelt.

Die Abſtraction, welche im Theuerdank das Hauptmoment ausmacht, erſtarb erſt in den Amadisromanen völlig, wo die vollkommene Ritterlichkeit mit allen ihren Tugenden Muſter des Lebens werden ſollte. Ein ſolcher Ritter beſteht nicht wirkliche Kämpfe, ſondern verbringt ſeine Zeit in Spiegelfechtereien; die Feinde, welche ihm entgegentreten, ſind ſchon vorher beſiegt, noch ehe die Spitzen ihrer Degen ſich berühren; ſie werden alſo blos abgethan und ihr hartnäckiges Sträuben iſt nur ſcheinbar, iſt nur Mittel, den erwählten Sieger in ſeiner Glorie prangen zu laſſen; der Held iſt nicht beſſer als ein Taſchenſpieler, der mit lauter erkünſtelten Schwierigkeiten zu thun hat. Darum iſt das Ideal, inſofern es durch die Conſequenz der Einſeitigkeit die Idee zu erreichen wähnt, im Uebergange zum Komiſchen begriffen; es kehrt ſich die dem idealen Begriff entgegenſtehende Seite hervor.

2) Die verkehrte Welt.

Die verſtändige Allegorie hält den Begriff in ſeiner Reinheit feſt und will die Idee in ihrem vollkommenen Glanze darſtellen; allein durch die Entfernung der Freiheit, welche der Idee widerſpricht, durch den Mangel des Widerſpruchs zwiſchen dem an und für ſich ſeienden Begriff und ſeiner erſcheinenden Realität, wird ſie leblos, weil ſie nur eine erlogene Bewegung hervorbringen kann. Daher drängt ſich der Idealität gegenüber die reelle, die erſcheinende Welt hervor; die Vernunft, in ſich tragend den ewigen Begriff, beobachtet das Gewimmel aller Geſtalten des praktiſchen Geiſtes und faßt in ihnen die Verzerrung der Idee durch die Willkür ihrer Freiheit auf. Es entſteht eine höhere Wiedergeburt der Priamel; die Anſchauung einer verkehrten Welt ergibt ſich, welche mit der wahrhaften in unendlichem Widerſpruch ſteht und deswegen ſich nicht erhalten kann, ſondern als nichtig untergehen muß. Beides, die Verkehrung der Idee und der Untergang der Caricatur, iſt an ſich daſſelbe und ſo kommen uns aus dem Leben und aus der Poeſie des funfzehnten und ſechszehnten Jahrhunderts zwei ſchon lange vorbereitete Geſtalten, der Narr und der Tod, entgegen; in ihrem Ernſt ſinkt die hohle Größe des Ideals zuſammen. — In jener Zeit finden wir auch in der proſaiſchen Literatur ſehr viele Werke, welche das menſchliche Leben auf ſeinen göttlichen Zweck zu beziehen ſich anſtrengen; dieſe Beziehung lag auch der Allegorie zu Grunde, ward aber durch die beſondere Einheit derſelben in ihrem Umfange beſchränkt; jetzt iſt der Punct, wo die Spiegel des Lebens, die Spiegel der Welt für ihre ſündigen Liebhaber, auftreten und die verſchiedenſten Bethätigungen, Sinnesarten und Leidenſchaften auf die Einheit der Erlöſung und auf die Nothwendigkeit der Bekehrung beziehen. Der Spiegel menſchlichen Heils durch Heinrich von Laufenberg, welchen ein Karthäuſer Ulrich auch in das Deutſche überſetzte, hat hierin Epoche gemacht. Die Einfachheit der alten Ordnung war durchbrochen, die vielfachſten Richtungen des Willens waren eröffnet, die größten Tugenden und Laſter gingen durch einander und ſo wurde das Gemüth von ſelbſt erregt, in ſich zu gehen und in einfachen Gedanken ſich zu orientiren. Dieſe waren einerſeits die Eitelkeit der Welt, andererſeits die unſterbliche Kraft der unerſchaffenen Idee; jene gab den komiſchen, dieſe den tragiſchen Ton an.

Die chriſtliche Welt mußte einen viel tiefſinnigeren Narren gebären, als die alte, wo das Komiſche mehr im Ganzen, weniger in Individuen lag und mehr oder weniger von ſatiriſcher Bitterkeit an ſich trug. In der modernen Welt hat ſich die abſolute Idee ſelbſt mit dem Einzelnen zuſammengeſchloſſen; wie er nun weiß, daß er die höchſte Würde ſein nennen darf, daß nämlich Gott in Allem, außer in der Sünde, ihm gleich geworden iſt, ſo erhebt ſich aber auch gerade dies abſolute Bewußtſein hinter den Einzelnen als die ſie beurtheilende Macht, weshalb der Riß jetzt bis auf den Grund geht. Durch die Folie der Idee ſelbſt, welche in die Einzelnen ſich eingelaſſen und ſich in ihnen als ihr Weſen manifeſtirt hat, wird die Abweichung derſelben von der Idee viel klarer und bedeutender, und ſo iſt im Mittelalter der Anfang eines eben ſo mannigfaltigen und gemüthlichen, als ernſten und erhabenen Narrenthums gemacht. Wir haben ſchon den Morolf kennen gelernt, welcher die Leerheit der zerbröckelten moraliſchen Declamation durch ſeine Zotenreißerei perſiflirte; wir haben den Pfaffen Amis und den Landſtreicher Eulenſpiegel als die Ironie des kurzſichtigen Verſtandes geſehen; wir haben in den Bürgern von Schilda den Humor der Narrheit als das ſeiner ſelbſt bewußte Princip dieſer vortrefflichen Gemeine erkannt; im Narren wird die Entgegenſetzung der Idee in ſich ſelbſt zum Subject, was keine andere Subſtanz als ſeine lächerliche Verkehrtheit hat. Dieſe Ausſonderung erzieht ſeine Kraft und macht es zu einem ſelbſtſtändigen Element, zum Keim der dramatiſchen Komödie. Den Widerſpruch gegen das Vernünftige ſich perſönlich in einer ſolchen Geſtalt vorzuſtellen, iſt ein charakteriſtiſcher Zug des funfzehnten und ſechszehnten Jahrhunderts; vorher, im vierzehnten und dreizehnten, iſt er noch nicht ſo allgemein, obwohl er ſich im Kay der Arturiſchen Tafelrunde, in Triſtan ſelbſt ſchon regt; es iſt damals noch mehr von den Tumben und Thoren als νηπιος im Gegenſatz der Klugen und Weiſen die Rede.

Zunächſt bringt der poetiſche Verſtand Narren zur Welt, gerade wie im Lehrgedicht zuerſt eine Fülle einzelner, noch nicht organiſch gegliederter Gedanken hervorbricht. Die Reflexion auf die Verkehrtheit iſt in ihrem Beginn nur erſt wie ein Spiegel, der eben und hell das Verworrene und Düſtere in ſich aufnimmt. So faßte Sebaſtian Brand, Doctor der Theologie zu Straßburg, den Gedanken, alle Narren, deren er habhaft werden konnte, in ſeinem Narrenſchiff zuſammenzupacken. Das Schiff hat die Beſtimmung, ſie ſämmtlich als die exiſtirende Unvernunft in ihr Vaterland Narragonia fortzuſchaffen. Das Ganze iſt in hundert und dreizehn Capitel getheilt, von denen jedes eine beſondere Narrheit durchzieht und faſt keinen faulen Fleck der Zeit unangetaſtet läßt. Der Büchernarr macht den Anfang; dann wird von guten Richtern, von der Habſucht, von neuen Kleidermoden, von alten Gecken, von der Belehrung der Kinder u. ſ. w. in einer körnigen, durch den Sachreichthum äußerſt belebten Darſtellung geſprochen. So objectiv waren dieſe Gemälde, daß Geiler von Keiſersberg darüber predigen und dieſe Excurſe unter dem Titel Weltſpiegel herausgeben konnte. — Thomas Murner, Doctor der Theologie, Doctor beider Rechte, kaiſerlicher gekrönter Poet, der zu Lucern ſtarb, nachdem er ſich lange zu Frankfurt und Straßburg aufgehalten hatte, verfolgte denſelben Weg der Narrenſammlung. Er dichtete die Mühle von Schwindelsheim, die Gäuchmatt d. h. Narrenwieſe, und, was ihn am berühmteſten machte, die Narrenbeſchwörung, in welcher er die Reflexion zur wirklichen Satire erhob. Die Schelmenzunft iſt launiger, wie ſchon die allegoriſche Anlage es mit ſich brachte; alle Narren oder Schelme werden als Genoſſen Einer Zunft behandelt und nun werden die Arbeiten der Zunftgehörigen beſchrieben, Läuſe in den Pelz zu ſetzen, zu klappern und zu kakatreſſen, zwiſchen Stühlen niederzuſitzen, die Ohren zu melken, Waſſer in Brunnen zu ſchütten, ſich auf des Teufels Schwanz zu binden, einen ſtrohernen Bart zu flechten, ſich ſelbſt zu kitzeln u. ſ. w. Wie Brand den richtigen Tact hatte, zu geſtehen, daß er ſelbſt noch im Narrenkittel gehe und die Schellenkappe trage, ſo geſellte auch Murner ſeinen lieben Geſellen als ihr Zunftmeiſter ſich zu. — Die höchſte Concentration erlangte dieſe Idee in dem Narrenſchneiden, einem Faſtnachtſpiel von Hans Sachs, worin wirklich der Thor an und für ſich, der ächte Harlekin da iſt, welcher alle Narren in ſich verſammelt hat. — So ſtumpfte ſich die Schneide der Satire allmälig ab und erſchuf den Narren, der als Hanswurſt in der bunten Jacke einherſpringt. Er iſt demüthig, denn er bekennt ſeine Thorheit ja ſogar ſchon in der Form; aber er weiß auch, daß alle Anderen, wollen ſie es auch eben nicht Wort haben, wie er, arme Narren ſind. Darum führt er die Pritſche, läßt keinen ungeneckt und weiß auf die ſinnigſte Weiſe ſeine innere Verwandtſchaft mit einem Jeden zu entdecken; nur durch dieſen unendlichen Anſtoß, den er gibt, iſt er vorzugsweiſe die luſtige Perſon; der Zweck zu lehren vergeht in ſeinem Humor und die Kunſt erringt auch im Komiſchen ihre Unabhängigkeit.

So ſteigert ſich der Ernſt, welcher die Verkehrung der göttlich geiſtigen Idee im menſchlichen Leben Anfangs mit ſatiriſcher Bitterkeit auffaßt, allmälig zur Heiterkeit. — Aber neben dem Gewirr der Narren ging in der Zeit eine andere Anſchauung, welche eigentlich erſt den Schlüſſel zu dem eben Betrachteten darbietet, die nämlich, daß der Tod mit einem Jeden tanze. Die alte Welt hatte den Tod nicht überwunden, ſondern trauerte mit ſchmerzlichem Gram um den unerſetzlichen Verluſt des Daſeins, was man liebte. Die moderne Welt mußte den Tod überwinden und dies geſchah nur dadurch, daß das Leben erkannte, wie der Tod zu ihm gehöre, es ſelbſt aber die Macht über ihn ſei; das Wegſterben des Einzelnen — und nur der Einzelne ſtirbt — iſt daher gleichgültiger und vielmehr iſt es totale Bedingung des geiſtigen Lebens geworden, ohne vornehme Reſignation mit göttlicher Gelaſſenheit über das Nichtſein der Einzelheit ſich hinweggeſetzt zu haben; wir ſollen die Todten ihre Todten begraben laſſen und uns zum Gott der Lebendigen halten; dies Lächeln über den Tod iſt nur durch das Wiſſen von der Freiheit des ewigen Geiſtes; Freiheit und Geiſt, ſah man ein, ſind zwei Namen deſſelben Begriffes. Der Narr iſt lediglich durch ſeinen Zuſammenhang mit der Idee närriſch; er iſt närriſch, weil er ſich zu einem abſtracten Moment iſolirt; er iſt das abgeriſſene Segment, was umſonſt der Kreis zu ſein ſich anſtrengt und damit das lächerliche Schauſpiel eines reſultatloſen Mühens gibt. Der Tod, der dem Menſchen gegenübertritt, bringt ihm ſeine Thorheit zum Bewußtſein, weil er ihn aus der Vertiefung in ſeine eitlen und nichtigen Intereſſen aufreißt. Aber der Tod beſpricht und beſchreibt die Thorheit nicht blos, ſondern das im Komiſchen angedeutete Nichts, das Urtheil der Idee, kommt zum Ernſt der Vollziehung und der Untergang des Thoren bricht wirklich herein, indem der Tod zu einem Jeden tritt und mit ihm den Reihen in das Grab hinein tanzt. Der Todtentanz veranſchaulicht alſo die Eitelkeit der närriſchen Welt und verkehrt ihre Verkehrung. Alle Menſchen vom Papſt und Kaiſer an, durch alle Stände hindurch bis zur Amme mit dem Kind auf dem Arme werden vom Tode überraſcht. Jeden ſtört er, Jeden ſtört er, Jedem kommt er noch zu früh, Jeder hanoch Aufſchub nothwendig. Aber der Tod iſt ein kategoriſches Weſen; er iſt taub wie gegen die Wirklichkeit des Vergangenen, ſo gegen die Möglichkeit des Zukünftigen und kennt den Werth der Zeit gar nicht; er iſt ächt geiſtig eine unabweisbare Fulguration des Ewigen und Zeitloſen. Der einzelne Geiſt muß immer ſterben können, weshalb dem Tode die Entſchuldigungen, wo ſein Daſein mit ſeinem Weſen nicht in Einheit ſich zeigt, nichts gelten, denn gerade, daß ſie noch gemacht werden, verräth das böſe Gewiſſen. — Eine der älteſten Darſtellungen dieſer Idee findet ſich in einem Gedicht von Regenbogen, wo der Tod mit dem Menſchen unterhandelt und ihm die Boten, welche er ſich vorausſendet, beſchreibt. Durchgeführt aber in dem zuvor angedeuteten Sinne findet ſie ſich in größeren Gedichten, welche immer mit Holzſchnitten verbunden ſind. In einem derſelben ſteht ein Prediger voran, welcher dem Menſchen die Richtigkeit der Welt zum Bewußtſein bringt; hierauf tanzt der Tod mit Jedem ab und nun beſchließt wiederum ein Prediger das Ganze. In einem anderen, wo überhaupt acht und dreißig Figuren auftreten, erſcheint der Tod immer mit einem muſikaliſchen Inſtrument. Der 1496 zu Lübeck gedruckte, in plattdeutſcher Sprache abgefaßte, iſt der ausführlichſte und enthält acht und ſechszig Abſchnitte. Die Menſchen, welche an den Tanz ſollen, ſuchen ſich zuerſt zu rechtfertigen, welches Unternehmen der Tod widerlegt, worauf ſie nichts wieder entgegnen; nur der Papſt redet den Tod zwiefach an. Die Ordnung der Perſonen iſt folgende: Papſt, Kaiſer, Kaiſerin, Kardinal, König, Biſchof, Herzog, Abt, geiſtlicher Ritter, Mönch, Ritter, Canonicus, Bürgermeiſter, Arzt, Junker, Clauſener, Student, Bürger, Kaufmann, Kloſternonne, Amtmann, Werkmeiſter, Bauermann, Beghine, Hofreiter, Jungfrau, Amtsknecht und die Amme mit dem Kinde. Die Charakteriſtik dieſer verſchiedenen Stände iſt vortrefflich und das Mittelalter, könnte man ſich ausdrücken, hat ſich hier ſelbſt in ſeiner geiſtigen Thätigkeit begriffen. Die Einzelnen, welche im Angeſicht des Todes nicht länger ſich ſelbſt betrügen können, geſtehen ihre Vergehen, bitten um Verlängerung ihres Lebens, und flehen, da ihnen ihr Wunſch nicht gewährt werden kann, die göttliche Barmherzigkeit an. Der Tod macht ihnen wegen ihres geführten Lebens Vorwürfe, tröſtet ſie mit der Verſicherung, daß ſie, wären ſie unſchuldig, ſich nicht vor ihm zu fürchten hätten und erinnert ſie, daß ſein Tadel zugleich ihre Gattung, nicht blos ſie als Individuum treffe. — Bekanntlich ward der Todtentanz ſchon 1431 an der Mauer des Predigerkirchhofes zu Baſel von Johann Klumber und 1463 in der Marienkirche zu Lübeck gemalt; unter dieſem Gemälde ſtanden ſonſt altplattdeutſche Reime, von denen derjenige, welcher das Wiegenkind begleitete, den Sinn dieſer Vorſtellung eben ſo deutlich, als naiv ausſpricht:

O Tod, wie ſoll ich das verſtehn?
Ich ſoll tanzen und kann nicht gehn!

3) Die Ironie des Weltlaufs.

Der reine Begriff der verſtändigen Allegorie und das Urtheil, was die Verkehrtheit der Welt ausſpricht, nehmen ſich endlich in der Ironie zuſammen, welche ſich in dem Bewußtſein durch Erkenntniß der Dialektik erzeugt, der alles Endliche unterworfen iſt. In einem allegoriſchen Gedicht vom Schachſpiel, was ein Mönch Konrad von Ammenhauſen 1337 nach dem Lateiniſchen des Jacob de Ceſſolis verfertigte und worin das Hin und Her, das Bedingen und Bedingtſein aller Verhältniſſe veranſchaulicht ward, regt ſich ſchon dieſer Trieb. Das Einſeitige kann ſich nicht für ſich erhalten, eben weil es nur eine Seite der Totalität iſt, wie der Wende oder Bauer, der Thurm, Läufer u. ſ. f. im Schachſpiel nur durcheinander, indem ſie ſich gegenſeitig tragen und ſich allſeitig auf einander beziehen, ihr Leben und ihre Bedeutung haben. Das Einzelne, wird begriffen, als zugleich das Allgemeine, das Allgemeine als zugleich Einzelnes zu ſein; ſo gehen ſie in beſtändiger Verkehrung in einander über. Der umrollende Lauf der Welt hat dem Einzelnen, wenn es in den Wahn verfällt, ſeinem Allgemeinen ſich entziehen zu wollen, unſichtbar die Schlinge um das Bein geworfen und reißt es in ſeinem ſelbſtſüchtigen Streben zu Boden. In der Welt kann alſo der Einzelne ſeine Iſolirung nicht abſolut vollbringen; tauſend Fäden halten ihn hier nach allen Richtungen feſt und bewirken die Entblößung ſeiner Thorheit, ſich ſchlechthin auf die eigenen Füße ſtellen zu wollen. Die Welt in dieſem Sinn iſt die Gleichheit des menſchlichen Daſeins, worin die natürliche Beſchränktheit, welche dem Geiſt der Familie und des Volks noch anhaftet, aufhört; dem Geiſt der Welt, der alle Geſtalten in ſich ſchließt, iſt das Allgemeine ſeine Gewohnheit und die Hervorbringung wie die Vernichtung des Scheines der endlichen Verhältniſſe ſeine Thätigkeit. Vor ſeinem Blick, der mit der tiefſten Gewißheit ſeiner ſelbſt über Alles prüfend hinſchauet, iſt die Enge der Natur durchbrochen, iſt die Angſt des dumpfen unentfalteten Gemüthes verſchwunden, iſt der Schrecken des Wechſels im Wahnſinn wie im Tode überſtanden, und die Veränderlichkeit des Bleibenden, wie das Bleibende in der Veränderung von allen Standpuncten her erkannt. Im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert empfanden die Deutſchen, wie nie vorher, in der Welt zu ſtehen und dadurch in eine innere Gleichheit des Geſchickes mit allen Menſchen verflochten zu ſein, welches Gefühl ſich auch im Denken ſeines ſchweren Inhaltes entäußerte; die Philoſophie unſeres Volkes als ſelbſtſtändiges Denken hat damals ihren Beginn gehabt und in dem wunderbaren Buch von der Deutſchen Theologie ihr erſtes Product niedergelegt. Von ſolchem Grunde aus erhob ſich eine innere Beruhigung über den Wandel des Lebens; der Lauf der Welt ſchloß ſich auf. Dieſer Ausdruck iſt die Sprache des Bewußtſeins, was die Macht der Verhältniſſe erkannt hat und dahinter gekommen iſt, wie wenig ihr die Individualität, auch wenn ſie noch ſo ſehr ſich aufſteift, zu widerſtehen vermöge. Dieſe Verkehrung des einzelnen Willens, ſo daß er wohl für das Rechte das Unrechte thut und die Untugend ſcheinbar frei und ſtraflos ausgeht, rührt das Weltbewußtſein nicht mehr. Es kann dieſen Widerſpruch ertragen, weil es weiß, daß dies nun einmal der Lauf der Welt iſt. Der Enthuſiasmus des Ideals für das Seinſollen, der bunte Schwarm der Narren, die erſchütternde Kraft des Todes ſind in ſeiner gediegenen Innerlichkeit verblichen; die tragiſche Nothwendigkeit iſt in ihm zur Komödie geworden. Dem Bewußtſein alſo, was die Schule der Wandelbarkeit durchgangen iſt, ſind auch die Verwandlungen des Aeußerſten in einander, wie wenn eine helllodernde Flamme plötzlich als eine ſchwarze aufqualmte, geläufig; es erwartet keinen anderen Verlauf der Dinge, als den wirklich geſchehenden und kennt den Unmuth und Zorn nicht mehr, der ſich gegen die Particularität des Beſtehenden wendet. Spott und Ironie ſind daher dieſer kühlen Ruhe des Selbſtbewußtſeins weſentlich, was, von der Liebe des göttlichen Geiſtes und ſeiner Innigkeit abſtrahirend, mit ſeiner Liebe ſich der Nothwendigkeit und ihrem Zufall ergeben hat.

Poetiſch wird die Welt in ihrem gemeinen Verlauf, wenn ſie in ſich erfaßt und mit der Ironie dargeſtellt wird, welche ſie ſich ſelbſt erzeugt, ſo daß ſich im allgemeinen Betrug und durch ihn dennoch für die Einzelnen eine gewiſſe Gleichheit des Gewinnes, eine unausbleibliche Nemeſis kund gibt. Soll nun der Weltlauf die Idee erſchöpfend vorſtellen, ſoll er nicht blos, wie wir ſchon im Epos der gemeinen Wirklichkeit angeſchauet haben, in einer ephemeren Begebenheit erſcheinen, ſoll er Totalität werden, ſo muß ſich die Darſtellung an eine Form anſchließen, welche an ſich ſelbſt ſchon Totalität iſt: eine ſolche iſt der Hof und an ihm Reinecke Fuchs der Repräſentant des weltlichen Bewußtſeins. Es iſt eine der gewöhnlichſten Vorſtellungen, daß ſchon der Gebildete, unzweifelhaft aber der Hofmann, der Verſtellung mächtig, daß ſie ein unvermeidliches Element des

Hoflebens ſei. Hierbei liegt das Richtige zu Grunde, daß in dieſer Sphäre des geſelligen Lebens die natürliche Aeußerung deſſen, was den Menſchen bewegt, zurückgedrängt wird. Die in ihr verſammelten Menſchen ſind ſo bedeutend und die unmittelbarſten Verhältniſſe zugleich objectiv ſo allgemein, daß hier Tracht, Geberde und Wort gemeſſen werden muß, wenn man ſie der Gefahr der Mißdeutung entziehen und ſie dem Auffaſſenden ſo geben will, daß aus ihnen durchaus nicht mehr gemacht werden kann, als der Handelnde und Sprechende im Sinn hat. Dieſe Gemeſſenheit und Wahl iſt dem gemeinen Bewußtſein fremd, weil es ſich auf der ſchmalen Linie der formellen Convenienz nur mit Zwang bewegt und darum auch die mindeſte Kunſt des Umganges als Ueberfluß und Heuchelei anſieht. Indem aber auf dieſem Gebiet die Zwecke größere, und die Mittel der Erreichung, wie ſie ſelbſt, geiſtigere ſind, hebt allerdings ein Spiel der Verſtellung an, welche über die etwaigen Schwierigkeiten hinwegzugleiten und das Wichtige mit Leichtigkeit zu erlangen ſucht. Von dieſer Seite beſonders wird alſo das Hofleben Bild des allgemeinen Weltlaufs, wo auch beſtändig das wache Auge als ein ſchlafendes präſentirt wird. Hierzu kommt noch die feſte Bedeutſamkeit aller Verhältniſſe des Hofes, weil er der Mikrokosmus eines politiſchen Makrokosmus iſt, ſo daß, was in jenem vorgeht, auch die Spitze deſſen iſt, was in dieſem ſich bewegt, und Alles, was in den verſchiedenen Kreiſen des Lebens nicht zur Auflöſung kommen kann, ſich nach Oben drängt, um hier verſtanden und zur Klarheit entwickelt zu werden.

Im Reinecke Fuchs iſt dieſe Welt vorgeſtellt, welche im funfzehnten Jahrhundert auch in der Wirklichkeit ihre höhere Ausbildung empfing, indem die Souveränetät der verſchiedenen Staaten ſich zu etabliren und der Gehorſam der feudalen wie der hierarchiſchen Monarchie nicht weiter zu genügen begann. Reinecke Fuchs iſt das Gedicht, was in dieſer Sphäre dem Germaniſchen Stamm und ſeinem Mittelalter eben ſo eigenthümlich angehört, wie in der Sphäre des Glaubens und Wiſſens der Fauſt. Von der Geſchichte des Grafen Reginardus am Hofe des Auſtraſiſchen Königs Zwentibald an, bald hier, bald da auftauchend, aber nie ſich plaſtiſch abrundend, zieht ſich die Idee fort durch alle folgende Jahrhunderte. Man kann deswegen um den Vorzug ſeiner Erfindung unter den Franzoſen, Niederländern und Deutſchen nicht ſtreiten, weil er ihnen der Sache nach auf gleiche, urſprüngliche Weiſe angehört. Doch ſcheint die Geſtalt, welche ihm Hinrek van Alkmer in plattdeutſcher Sprache gab, die vollendetſte zu ſein. Auf die Invention macht er ſelbſt in ſeiner Zuſchrift an den Herzog von Lothringen keinen Anſpruch. Nicolaus Baumann aber iſt nicht der Verfaſſer, nur der Herausgeber einer ſpäteren Edition. — Das Gedicht ſelbſt iſt allegoriſch, aber das ethiſche Naturgefühl hat ſich hier ſo ſehr mit dem geiſtigen Bewußtſein durchdrungen, daß in ſeiner natürlichen Lebendigkeit das Beziehen, was ſonſt im Allegoriſchen liegt, ganz wegfällt und alle didaktiſche Weisheit ſich wie ſpielend darbietet; Symbol, Lehrgedicht, Allegorie ſind in ſeiner Durchſichtigkeit überwunden.

Wir haben aus der älteren Zeit mehre dem Ton des Reinecke Fuchs analoge kleinere Dichtungen: im Plattdeutſchen die Rathsverſammlung der Thiere, im Mittelhochdeutſchen des Hundes Noth, eine ganz ſeltſame Compoſition. Ein Hund, von ſeinem Herrn verſtoßen, von Hunger gequält, iſt dem Tode nahe. Da beſchließt eine fröhlich ſingende Lerche, der er ſein Elend klagt, ihn zu retten. Sie erblickt ein Kind, welches Speiſe trägt und äfft nun das Kind, indem ſie ſich gelähmt ſtellt und ſo lange vor ihm hin und her flattert, bis das Kind die Speiſen niederſtellt und der Lerche, um ſie zu fangen, in eine Schlucht nacheilt, wo ſie fortfliegt. Unterdeſſen hat der Hund die Speiſe verzehrt, verlangt aber noch, daß die Lerche ihn auch durch einen Schwank amüſiren ſolle, weshalb ſie ihn auf das Dach einer Dreſchtenne führt, in welcher zwei Kahlköpfe dreſchen, wo ſie ſich wechſelsweis auf den Kopf des einen und anderen ſetzt; jedesmal ſchlägt nun der eine den anderen auf den Kopf, ſobald er die Lerche auf deſſen Glatz ſieht, worüber ſie ſich entzweien und prügeln. Vor Lachen fällt der Hund vom Dach zwiſchen die Dreſcher, welche nun den Hund prügeln, ſo daß er mit genauer Noth entkommt, worauf der Hund an die Lerche die Forderung macht, daß ſie ihm auch einen Arzt holen möge. Sie fliegt fort und bringt einen Wolf; wie der Hund dieſen ſieht, läuft er, aller Schmerzen vergeſſend, davon.

Ja, wir haben ſogar den Reinecke Fuchs in einer hochdeutſchen Bearbeitung aus dem dreizehnten Jahrhundert, welche in ihrer urſprünglichen Geſtaltung einem nicht weiter bekannten Heinrich Glichſenere angehört. Aber wie iſt hier, trotz der Identität einzelner Züge, der Plan ſo ganz anders und wie viel mangelt hier von der Grazie und Naivetät des Plattdeutſchen! Wir wollen der intereſſanten Vergleichung wegen den Inhalt des Hochdeutſchen angeben, weil er wenig bekannt zu ſein ſcheint, den des Plattdeutſchen aber übergehen, weil er oft genug wiederholt iſt. Jenes Gedicht beginnt damit, daß Reinhard der Fuchs den Hahn Schanteklär (Hellſinger) und deſſen Frau Pinte zu überliſten ſucht, um Hühner zu ſtehlen. Der Verſuch mißlingt und er geht weiter. Er trifft auf eine Meiſe und wünſcht ſie zu erhaſchen, indem er ihr als ſeiner Gevatterin einen Kuß bietet, wofür ihm die Meiſe einen Schnabel voll Miſt auf ſein Maul wirft. Es folgt die bekannte Fabel mit dem Raben, wobei Reinhard ſeinem Neffen Ditzelin nicht allein den Käſe abnehmen, ſondern auch ihn ſelbſt verzehren will. Ein Jäger ſpürt ihn darüber aus und bringt ihn in große Gefahr, worauf Reinhard zu ſeinem Neffen, dem Kater Dieprecht, kommt, den er bei einem Wettlauf in eine Falle jagen will, wogegen Dieprecht ihn ſelbſt hineinſtößt; ein Bauer findet ihn und prügelt ihn durch, ſo daß er kaum entkommt. Nun findet er den Wolf Iſegrimm und deſſen Weib Herſante, was Reinhard in Iſegrimms Abweſenheit zu verführen ſucht. Es folgen eine Reihe von Zwiſtigkeiten und Liſten zwiſchen Iſegrimm, ſeinem Weibe und Reinhard, welche ſich auch im Reinecke Fuchs wiederfinden. Der Wolf verſucht hier ſchon ein Gericht anzuſtellen, aber erſt nachdem er ſein Weib hat ſchänden ſehen, zieht ſich die Sache an den Hof. Der König der Thiere, der Löwe Frevel, hatte Krankheit halber einen Landfrieden geboten; er kam zu einem Ameiſenhaufen, welcher ihn nicht als König anerkennen wollte, weshalb er ihn verwüſtete. Darüber ſprang der Ameiſenkönig dem Löwen in's Ohr und ward Urſach ſeiner ſchweren Krankheit. Der König hielt Hoflager und Gericht, wo alle Thiere ſich verſammelten. Iſegrimm, der Bär und Hirſch klagten Reinhard an, der nicht erſchienen war, weshalb ein zweiter Gerichtstag beſtimmt wurde. Indeſſen kamen Schanteklär und Pinte mit dem Leichenzug ihrer Tochter, welche Reinhard todt gebiſſen hatte und klagten gegen ihn. Nach ihrer feierlichen Beerdigung befahl der König dem Bären Brun, ſeinem Hofcaplan, den Fuchs vorzuladen. Doch Reinhard berückte ihn, indem er ihn zu einem Baum voll Honig führte, wo er ihm den hineingeſteckten Kopf mit einem Blech in das Loch einklemmte. Die Bauern fielen nun über ihn her und zerbläueten ihn jämmerlich; überdies verlor Brun die Haut und beide Ohren, als er den Kopf aus dem Bleche zog. Er klagt ſein Geſchick dem Könige, worauf der Biber und der Hirſch Randot den Fuchs verurtheilen und der Elephant auf Vorladung dringt. Dieprecht wurde an Reinhard abgeſandt, aber von dieſem in eine Halle geführt, in der man ihn anſtatt des Fuchſes abſtrafte, weshalb er nun gleich Brun denſelben beim Könige verklagte. Grimel, der ihn vertheidigt, holt ihn zu Hof, wo Reinhard als Arzt erſcheint und dem Könige ſagt, daß er eben von Salerno komme, ſeine Krankheit zu heilen, wobei er als Mittel Theile von den Körpern ſeiner Feinde nennt. Der König befolgt dieſen ſchadenfrohen Rath auf das Pünctlichſte und Reinbard heilt ihn, indem er ihm die Ameiſe aus dem Ohr vertreibt, weswegen der König ihm ſeine Gnade wieder ſchenkt. Endlich aber braute er dem Könige einen Trank, der ihm das Leben raubte und entfloh mit Grimel. Als der König des Trankes Wirkung verſpürte und des Fuchſes Flucht vernahm, bereute er ſein unkluges Vertrauen zu dem Betrüger zu ſpät. Das ganze Land betrauerte den Tod des Königs.

Der Reinecke Fuchs Heinrichs van Alkmer iſt in vier Bücher abgetheilt; dieſe Theilung iſt äußerlich, denn dem inneren Zuſammenhange nach gehören das zweite und dritte Buch zuſammen und machen nur eines aus. Das erſte Moment des Ganzen nämlich iſt die Anklage des Fuchſes auf dem Gerichtstage durch die übrigen Thiere; der Bär und Kater ſollen ihn vorfordern, er aber ſpottet ihrer durch Liſten, womit er ſie verderbt; endlich geht er mit dem Dachs zu Hof und weiß dem Könige ſo viel von einem Schatze, den ſein Vater in ſchändlicher Abſicht zuſammengebracht, den er aber, der Sohn, heimlich bei Huſterlo am Brunnen Krekelput verſcharrt habe, vorzureden, daß er frei gelaſſen wird; ja, damit er als Pilger nach Rom wallfahrten könne, müſſen der Wolf und ſeine Frau die Haut ihrer Hinterfüße und der Bär ein Stück ſeines Felles ſich abſtreifen laſſen, woraus dem frommen Mann Schuh und Handſchuh für die weite Reiſe gemacht werden. — Allein die Klagen der Thiere erneuen ſich auf einem zweiten Gerichtstag, beſonders von Seiten der Vögel. Grimbard holt ſeinen Neffen wieder und dieſer entwickelt nun eine wundervolle

Beredſamkeit; die älteſten und ſchönſten Fabeln ſind hier als Begegniſſe Reineckes reproducirt, die Seite des Wunderbaren der älteren Poeſie in den Erzählungen vom Ring mit dem magiſchen Edelſtein, vom Kamm und Spiegel mit den Bildern von Paris u. ſ. w. leiſe perſiflirt und die rohe Gierigkeit des Wolfes und ſeiner Partei von der loſen Schalkheit des Fuchſes und ſeiner Anhänger verächtlich gemacht. — Aber weder die Liſt, noch die Beredſamkeit reichen diesmal zur Befreiung aus; der Wolf wirft den Handſchuh zum Kampf hin und nun errettet ſich Reinecke durch ſeine ſchlaue Tapferkeit und geht dadurch poſitiv im Triumph des Siegers aus dem Streit hervor. Der König überantwortet dem getreuen und klugen Mann die Siegel des Reiches und Reinecke genießt ſchließlich im Schooß ſeiner Familie den Lohn ſeiner Verſchmitzheit mit den froheſten Ausſichten in die Zukunft.

Im Reinecke Fuchs iſt das Weſen die Selbſtſucht, welche den Schein, es zu ſein, von ſich wegwenden, und den Schein, das Allgemeine zum Inhalt ihres Willens zu haben, hervorrufen möchte. Für die univerſelle Vorſtellung dieſes Themas iſt die thieriſche Natur darum am meiſten geeignet, weil ſie an ſich durch die Gewalt und Nothwendigkeit der Begierde die ſelbſtſüchtige iſt. Alle Thiere ſtimmen in der Selbſtſucht mit einander überein und iſt darin zwiſchen dem Könige Nobel und dem Fuchs Reinecke kein Unterſchied. Immerfort wird dieſer bei jenem von den anderen Thieren der ärgſten Selbſtſucht und in ihrer Realiſirung des Betrugs und der hämiſchen Liſt beſchuldigt, gegen welche Anklage Reinecke theils durch ſeine Verwandten, theils durch ſich ſelbſt vertheidigt wird. Allein die Menge ſeiner böſen Thaten und der Haß derer, die er, noch gerade zuletzt bei ſeiner Vertheidigung, gekränkt hat, bringen ihn dem Schrecken des Todes nahe. Nun weiß er aber der Vernichtung zu entgehen, indem er die höchſte Macht für ſich gewinnt und ſie belügend, ihre Selbſtſucht mit dem Traum des Reichthums an ſich befeſtigt und daher zuletzt als die Macht über jede Macht erſcheint.

Auf dem allgemeinen Reichstag, in der Verſammlung aller Thiere am ſchönen Pfingſtfeſt, fehlt Er nur. Aber bald zeigt ſich, daß er das Leben der Volksgemeine iſt, daß Alle mit ihm in irgend einem Verhältniß ſtehen und daß ſie in ſeiner Anklage ſehr naiv ihr eigenes Weſen ausſprechen. Er aber offenbart von vorn herein in ſeinem Wegbleiben aus der Gemeine die ihrer ſelbſt gewiſſe Egoität. Wo Alle ſind, iſt nur er nicht, ſondern daheim in ſeiner einſamen Veſte Malepart für ſich verblieben. — Der Selbſtſucht gegenüber iſt von der anderen Seite die Forderung des Rechtes vorhanden, denn der Fuchs hat die Rechte der übrigen Thiere verletzt und die Schuld auf ſich geladen, ihrer Freiheit und Selbſtſtändigkeit Abbruch gethan zu haben. — Allein er weiß ſehr wohl, daß nur ihre Schuld gegen ſich ſelbſt es ihm möglich machte, ſie zu überliſten, wodurch der Widerſpruch der Thiere gegen ſich ſelbſt an den Tag kommt. Ihrem Egoismus huldigend, den der Fuchs kennt und aufzuregen verſteht, vernachläſſigen ſie das Allgemeine, in deſſen Dienſt zu ſein ſie vorgeben und können ſich alſo nicht beklagen, wenn es ihnen eben nicht ſonderlich ergeht. Den Wolf macht Reinecke nach dem fetten Tiſch des Kloſters lüſtern und verwandelt ihn zu ſeinem eigenen Peiniger, indem er ihm die Pfoten am Glockenſeil feſtbindet, worauf Iſegrimm ſich eine Tracht Prügel zuſammenläutet; die Wölfin Giremod berückt er nur dadurch, daß er auf dem Eiſe ihren Appetit nach Fiſchen rege macht; der Bär Brun ſetzt das ganze Geſchäft der Ambaſſade bei Seite, als er von dem köſtlichen Honig des Bauers Rüſteviel hört und muß ſeine Luſt büßen, wie Hinze der Kater, da er in des Pfarrherrn Scheune die wähligen Mäuſe fangen und ſich gütlich thun will; die Krähe will von dem todten Fuchs leben, aber der Scheintodte hat die nämliche Begier, die Krähe zu ſpeiſen, und iſt nur geſtorben, weil er vorher wußte, daß ſie, ihn zu freſſen, nicht ausbleiben würde; vom Haſen und Bock aber als an ſich dummen Thieren war es ein großes Verſehn, daß ſie den Fuchs zu begleiten unternahmen; mit Recht mußte der einfältige Bellynk Lampe's Kopf wieder nach Hof bringen, ohne es zu wiſſen, um ſich ſo öffentlich als Schafskopf auszuweiſen. Dieſe Thiere, mit denen er politiſch als Unterthanen des Königs ſich gleich ſteht, weiß er mit dem Köder einer engen Begier zu verlocken, welche unmittelbar auf das Verzehren gerichtet iſt. Ueber dieſe gemeine Begierlichkeit iſt der König hinweg und hat keine ſo beſonderen Gelüſte, wie der Bär dem Honig, der Kater den Mäuſen ergeben iſt. Eine ſolche Lieblingsneigung, wo die Ausſicht auf ihre vergnügliche Sättigung ſeinen Willen ſogleich beherrſchte, läßt ſich alſo an ihm nicht auffinden. Dennoch weiß der Fuchs auch ihn durch ihn ſelbſt zu verführen, denn König und Königin lieben das Geld als das allgemeine Mittel, jede Begier befriedigen zu können. Dies Streben kennt Reinecke und reizt es auf die feinſte Weiſe ganz beiläufig an, als wenn ihm die Bedeutung des Reichthums gar nicht ſo klar ſei — denn er ſelbſt hat ja den großen Schatz, welchen ſein empörungsluſtiger Vater zuſammenſchleppte, unberührt in der Haide liegen gelaſſen und iſt der Majeſtät auf eine ſo uneigennützige Weiſe treu geblieben, daß er in beſcheidener Stille ſo großer Gefahr völlig anſpruchlos vorgebeugt hat; erſt unter dem Galgen entdeckt er wie zufällig das wichtige Geheimniß und erſcheint durch dieſe Lüge, in der er den guten Namen des eigenen Vaters frech mit Füßen tritt, als der treueſte Diener des Staates. — Daher iſt der Fuchs die Centralgewalt des thieriſchen Geiſtes ſelbſt und ſind ihm die anderen Thiere hauptſächlich deswegen feind, weil er ihr eigenes Weſen vollkommen enthüllt. Denn der Fuchs kann ſogar erzählen, wie ſie, namentlich der Wolf, auch ſeine Mitſchuldigen geweſen ſind, und wie ſie bei gemachtem Fang, wo ſeine Pfiffigkeit das Beſte gethan, ihn bei der Theilung durch das Uebergewicht ihrer rohen Gewalt ungerecht behandelt, für ſich das Fleiſch behalten und ihm die Knochen gegeben haben. Reinecke iſt nicht nur die klare Einſicht, welche, des Zuſammenhanges der Dinge ſich wohl bewußt, mit dem einen gegen das andere zu kämpfen verſteht, ſondern er hat auch die Bildung des Wüſtlings, welcher nicht ſo unmittelbar dem Genuß der Begier ſich überläßt, vielmehr mit ihm die Sicherheit und den Kitzel ausſchmeckender Behaglichkeit zu verbinden ſtrebt, weshalb wohl die anderen Thiere durch die Roheit ihres Begehrens in Gefahr und Noth gerathen, er aber von der Angſt des Unglücks mehr in der Vorſtellung getroffen, als von der Empfindung ihrer Wirklichkeit berührt wird. Die Egoität ſeines Charakters vollendet ſich gerade darin, daß er durch den Egoismus der Anderen herrſcht, welche einer ſolchen Univerſalität ihrer Selbſtſucht entbehren. Der Fuchs aber iſt darin ausgezeichnet, daß er die Einſeitigkeit der Anderen, das Eigenſüchtige derſelben erkennt, ſcheinbar in ſie einzugehen und zugleich die Sprache des allgemeinen Wohles zu führen verſteht. Die Gelenkheit, Biegſamkeit, Verführung und Schmeichelei der Sprache treten hier in der höchſten Bedeutung auf und iſt für den Fuchs jedes Wort eine That. Durch dies Alles nun iſt er der vollendete Hofmann im ſchlechten Sinne des Wortes, welcher, indem es das Anſehen hat, als wenn er die Anderen gewähren ließe, nur ſeine Zwecke verfolgt und keine andere Conſequenz als die des Eigenwillens hat. Und ſollte auch die Vermittelung ſeiner Zwecke ſich anders als nach dem von ihm gemachten Entwurf geſtalten, ſo inconſequent wird er nie ſein, den allgemeinen Zweck zu ſeinem Willen zu machen. —

Wir haben ſchon mehrfache Scheidepuncte berührt, auf denen der Geiſt unſeres Mittelalters in den der neuen Zeit umſchlägt; der bedeutendſte von Seiten des Tragiſchen der Innerlichkeit war Fauſt; der bedeutendſte von Seiten der Komödie des öffentlichen Lebens iſt Rei-

ne-

necke, in welchem großen Gedicht die Zerſchlaffung aller Bande des Mittelalters das Hauptmoment ausmacht; das abſolut Selbſtiſche, das Princip der neuen Zeit, iſt losgelaſſen und in der Gewißheit von ſich durchgebildet. Reinecke iſt zwar Ritter und macht auch ſeinen Adel gegen das Bauernvolk geltend, aber eine Continuität zwiſchen ihm und dem Könige in Gehorſam und Anhänglichkeit iſt nicht ſichtbar und der König ſteht bereits einſam. Der Adel um den Thron iſt in Parteien zerſpalten, in eine kraftvollere, trotzigere, und in eine phyſiſch ſchwächere, allein der Intelligenz nach überlegene und darum im Handeln liſtige. Was die Parteien von einander hält, iſt an ſich daſſelbe, nämlich der Egoismus, und wenn Reinecke ſeinen Anhang hat, ſo iſt die ihm entgegengeſetzte Partei dem Princip nach von der ſeinigen gar nicht verſchieden; nur durch die innere Gleichheit ſind ſie äußerlich mit einander in Colliſion; der Bauernſtand erſcheint als mächtig, und im Streit mit dem Adel, der königlichen Macht zuſtrebend. Aus der Gewißheit ſeiner ſelbſt, aus dieſem einfachen Licht des reinen Gedankens, geht die Aufklärung beſonders hervor, welche die politiſche Autorität eben ſo ſehr als die kirchliche verachtet. Reinecke hat jede Feſſel der Autorität abgeworfen. Nur Sich will er leben, verwendet daher Alles außer ſich für ſeinen Willen und hat ſich über die Heiligkeit des Vertrauens und Gewiſſens hinweggeſetzt. Weil er dieſer Begrenztheit einer moraliſchen Clauſur ſchlechthin entfremdet iſt, ſo iſt er gewiſſenlos. Er nimmt den Lauf der Welt nur als das Leben der Nichtswürdigkeit und ſteht an Büberei und Verſtellung Keinem nach. Darum ſpielt er auch den Frommen ſo vortrefflich, in welcher Darſtellung das Gedicht den Untergang der Religioſität des Mittelalters verkündet, und mit Wohlgefallen über die Anmaßung, Unwiſſenheit und Liederlichkeit des Klerus herfällt. Der politiſche Vergang war die Organiſation der Monarchie, welche die Ariſtokratie des Feudalismus in ſich überwand; der kirchliche die Gewißheit des Einzelnen von der religiöſen Wahrheit, ohne in derſelben weder durch den prieſterlichen Stand noch durch das tradirte Erkennen längſt vergangener Geſchlechter bedingt zu ſein. Unwiderſtehlich hatte der Glaube von da an den Drang, ſich zu wiſſen; der allgemeine Glaube der Kirche ſollte ſo eines Jeden eigene Ueberzeugung werden, daß ihm die Wahrheit deſſelben nicht ferner blos darauf beruhte, daß Andere, die Apoſtel, Kirchenväter, der Papſt, die Gewißheit derſelben hätten. Reinecke abſtrahirt blos vom Glauben; es erſcheint bei ihm vorerſt die platte Selbſtgewißheit ohne religiöſe Erfüllung und daher die Religion nur als eine Rolle, die er wie ſo viel andere übernimmt. So raubt er dem Hahn ſeine Kinder unter der Maske, ein frommer Mönch geworden zu ſein; ſo beichtet er ſeinem Oheim ſeine Sünden und bittet ihn reumüthig um Abſolution, aber im Wege frißt er ſogleich wieder ein leckeres Küchlein. Und als Grimbart es ihm verweiſ't und es rügt, wie wenig dies mit der gelobten Abſtinenz übereinſtimme, bricht er in Klagen über die Schwäche der Natur und die Macht der böſen Gewohnheit aus. Endlich, da er nach Rom will, ſich vom heiligen Vater ſelbſt Losſprechung von ſeinen Sünden zu holen, findet er unterwegs ſeinen Vetter, den

Affen Marten, der gerade zum apoſtoliſchen Stuhl wallfahrtet, und gibt nun dieſem den Auftrag, für ihn um Ablaß nachzuſuchen. Somit ſehen wir hier alle Objectivität in den bodenloſen Abgrund des *Selbſtes* verſunken und Reinecken am Schluß unſeres Mittelalters wirklich zum *Kanzler des Reichs* geworden.

Die Macht des Selbſtbewußtſeins, vornämlich im Sächſiſchen Stamm, welcher nie die Glut und Schwärmerei des romantiſchen Ritterthums getheilt hatte, zerweichte die alten Formen des Geiſtes; der Gedanke wurde Gemeingut; der Liberalismus, die Nothwendigkeit der Freiheit im Wiſſen und Wollen als an und für ſich ſeiende Selbſtbeſtimmung zum Geſetz des Lebens machend, trat in entſchiedenen Kampf mit dem Servilismus aller von *nur äußerer* Autorität abhängigen Beſtimmungen des Geiſtes.

Schluss.

Es iſt übrig, daß wir den Verlauf des ganzen Wegs, den wir zurückgelegt haben, noch einmal in der Kürze überſehen.

Das Princip der romantiſchen Kunſt iſt der abſolute Geiſt ſelbſt, und dieſer Inhalt unterſcheidet ſie von den ihr vorausgegangenen Stuffen der plaſtiſchen und ſymboliſchen Kunſt. Das Mittelalter ſucht ſich dieſen Inhalt zum Bewußtſein zu erheben und geſtaltet daher die beſonderen Elemente des Orientaliſchen und Occidentaliſchen gänzlich um. Die Poeſie des Deutſchen Stammes der Germanen beginnt mit der epiſchen Darſtellung ſeines ſittlichen Geiſtes, der ſich im Allgemeinen als ſelbſtſtändige Individualität erfaßt. Sigfrid zeigt dieſelbe in der jugendlichen Schönheit, welche in ihrer Blüthe vergeht, Dietrich in der männlichen, unvertilgbaren Breite; Chriemhild zeigt den Geiſt der Familie, Hagen den des freien Dienſtes und ſeiner innigen Treue; zuſammen entwickeln ſie, beſonders in den Nibelungen, die tragiſche Ausbildung unſeres Epos, welche wir, um der Kürze willen, die Deutſche Ilias nannten. Chaudrun, Rother und Otnit enthalten die heitere, mehr in das Komiſche übergehende Sphäre unſeres Epos, die Odyſſee deſſelben. In den mit Otnit zuſammenhängenden Gedichten von Hug- und Wolfdietrich beginnt der nationale Geiſt durch Vermiſchung mit anderen Elementen aus ſeiner älteſten und urſprünglichen Geſtalt ſich aufzulöſen. — Dem Geiſt der volksthümlichen Sittlichkeit gegenüber entfaltet ſich der abſolute Geiſt der Kirche, mehr ſich anſchauend, wie in Barlaam und Joſaphat, oder mehr handelnd, wie im heiligen Georg, oder endlich das theoretiſche und praktiſche Element in ſeiner Geſchichte mit einander ausgleichend. — Der Geiſt der Deutſchen Sittlichkeit und der univerſellen Beſtimmtheit der Kirche als der Gegenſatz des beſonderen Volksgeiſtes und des abſoluten Geiſtes durchdringen ſich allmälig, wodurch das im engeren Sinn romantiſche Epos entſteht. Es entwickelt zuerſt, an Karl den Großen als an den Heros der Kirche und an die Kreuzzüge, welche den in der Gegenwart verlorenen Gott ſuchen, ſich anſchließend, einerſeits den Kampf des Königs mit den Vaſallen, andererſeits den Kampf des Glaubens mit dem Unglauben. Beide Kreiſe ziehen ſich hierauf zur beſonderen Form der Ordensverbindung zuſammen. Jene, die weltliche Seite, concentrirt ſich um Artus als dem Mittelpunct der Normanniſchen Poeſie; dieſe, die geiſtliche Seite, um den Gral als dem wunderbaren Centrum eines ſectireriſchen geheimen Cultus; aus ihr geht der Titurel als das Streben hervor, alle Elemente des Abendländiſchen und Orientaliſchen Lebens mit dem myſtiſchen Princip in Verbindung zu bringen. Dieſe Beſonderungen bereiten derjenigen Individualität den Boden, welche innerlich weder mit dem Volk noch mit der Kirche, weder mit dem weltlichen noch mit dem geiſtlichen Ritterthum zuſammenhängt, vielmehr ſich ſelbſt der Zweck und alle Wirklichkeit ſein will. Sie iſt dieſe Leidenſchaft des Genuſſes theils in mehr idealer Weiſe, wie Triſtan, theils in mehr realer, wie Morolf. Durch die gemeinen Intereſſen, wo die Sinnlichkeit das Motiv des Handelns wird und wo nur das Lächerliche die Poeſie möglich macht, zerſtört ſich das reine Epos ſelbſt. — Es findet ſeinen Gegenſatz im hiſtoriſchen, welchem es nicht um die Poeſie im Leben, ſondern um das Wiſſen vom Leben, wie es an ſich war und beſteht, zu thun iſt und was daher von der Unbeſtimmtheit des Phantaſtiſchen zur Deutlichkeit und Richtigkeit des empiriſch Wirklichen fortſchreitet. So zieht dies Streben nach völliger Gewißheit der geſchichtlichen Wahrheit für die Dichtung immer engere Kreiſe. Aus der Anſchauung der alten Welt und des Anfanges der modernen chriſtlichen kommt das Deutſche Volk zu ſich ſelbſt und ſchreibt nun, nachdem es im Epos ſeine Thaten zu beſingen aufgehört hat, die proſaiſche Chronik ſeines Lebens. — Mit der Proſa wird deshalb die Poeſie überhaupt von dem thätigen Leben geſondert; der Buchdruck und das Reiſen helfen dem Bewußtſein dieſe Scheidung des Poetiſchen und empiriſch Wirklichen vollbringen, und dieſe Geſtalt der Poeſie, wie ſie zuerſt erſcheint, hat das Volksbuch zu ſeinem Inhalt. Es iſt theils, wie in den Büchern vom hörnen Sigfrid, Kaiſer Octavianus, Fierabras, der ſchönen Meluſine und Magelone, der Sidonia und Genovefa, das Verklingen der alten ſentimentalen Romantik; theils, wozu die ſieben weiſen Meiſter hinüberführen, das Erſtehen neuer Entwickelungen, ſowohl komiſcher, wie Eulenſpiegels und der Lalenbürger, als tragiſcher, wie Fortunat, der ewige Jude und Fauſt. Fauſt iſt die mythiſche Perſon, in welcher die Individualität, die in Sigfrid zu Anfang unſeres Epos auftritt, ihre Selbſtſtändigkeit als das Germaniſche Princip zur abſoluten Freiheit oder zum chriſtlichen Princip erheben will, aber in dieſem Beſtreben erſt dazu gelangt, abſolut böſe zu werden und ſo ſich ſelbſt zu vernichten. Sigfrid als der Gute ſank durch das außer ihm ſtehende Böſe Anderer in den Tod, Fauſt gibt ihn ſich ſelbſt und zwar, indem er zur Hölle fährt, als ewigen. — Die epiſche Poeſie als die des objectiven Geiſtes hebt ſich zur lyriſchen auf, in welcher er — kein anderer — ſich in der Form der Subjectivität ausſpricht. Als unmittelbare Einheit des Inhaltes der beſonderen Empfindung mit ihrer an ſich identiſchen Form iſt ſie der Minnegeſang, welcher theils die irdiſche und göttliche Liebe ſingt, theils auch zum Leben des Staates und der Kirche ſich hinwendet und das Gefühl ihres Zuſtandes zur Sprache bringt. Die Concentration dieſes Anfanges iſt der Krieg auf Wartburg, wo die Individualität Wolframs als der totale Reflex der Zeit, ihres Glaubens und der mit dem Glauben vereinigten Kunſt erſcheint. — Als Trennung des Inhaltes von ſeiner Form wird die lyriſche Poeſie der Meiſtergeſang, welcher ſich endlich aus extremer Neigung zur Form gegen den Inhalt ganz gleichgültig verhält. — Als Einheit des in ſeiner Beſonderheit gleich ſehr allgemeinen Inhaltes mit der Form in ſchlechthin nationaler und daher innerhalb des Volkes univerſeller Geſtalt iſt die lyriſche Poeſie der Volksgeſang. Die chriſtliche Religion als die am wenigſten volksthümliche verſagt ſich ihm eigentlich. Aber von der Liebe der Geſchlechter vertieft ſich der Geſang in das Treiben der verſchiedenen Stände des Volkes und ſeiner mannigfaltigen Claſſen, von welcher Ausdehnung in die Breite er ſich auch in die einfache Anſchauung ſeiner ſelbſt als dieſes beſonderen Volksgeiſtes zurücknimmt, wodurch das politiſche Volkslied entſteht. Das Mittelalter macht durch ſeine hiſtoriſchen Volkslieder erſt den Anfang dieſer Lieder der Verfaſſung, welche nur mit der erblichen Monarchie in ihr volles Daſein treten können. — Das innere Reſultat der lyriſchen Poeſie iſt die didaktiſche, inſofern ſich die Beſonderheit der mannigfachen Empfindungen aus ihrer Zufälligkeit zur Einheit des einfachen und durch ſeine Nothwendigkeit allgemeinen Gedankens aufhebt. Sie enthält die Umkehrung der lyriſchen Reflexion und erſcheint zuerſt in der Geſtalt eines ahnungreichen Gefühles, welches die Nothwendigkeit der Natur und Freiheit mit dunklem Sinnen in ſich trägt und den Unterſchied dieſer zwiefachen Nothwendigkeit als der nur an ſich und als der auch für ſich freien für das Erkennen erſt durch Magie und Symbolik hervorzubringen hat. Mit dem Daſein dieſer Erkenntniß ſtellt ſich das Wiſſen von der Idee und das Wiſſen von der Erſcheinung auseinander; die Beziehung des an und für ſich Vernünftigen und des ihm widerſprechenden

Da-

Daſeins gebiert den Spruch, die Priamel und das Lehrgedicht. Dieſen Mangel der äußerlichen Beziehung jener feſten und dieſer flüſſigen Seite und die Zufälligkeit der beobachtenden Erfahrung ſucht die Poeſie durch die Allegorie aufzuheben; in derſelben entſteht zunächſt eine ſtarre Einheit des idealen Begriffs, welche ſich ſodann in die bunte Mannigfaltigkeit der verkehrten Welt zerſtreuet, wo die Narrheit mit ihrem ſeltſamen und fragmentariſchen Beginnen immer vom rückſichtloſen Tode vernichtet wird. Jedoch wuchert ſie ironiſch über ihn hinweg und das Weltbewußtſein verſöhnt ſich mit dem wechſelvollen Lauf der Welt. Im *Reinecke Fuchs* erhält daher das Mittelalter ſeine Auflöſung in derjenigen Individualität, welche von der Idee, mag ſie Sittlichkeit (Sigfrid und Dietrich), Glaube (Joſaphat, Georg und Titurel), Liebe (Triſtan und Morolf), Wiſſenſchaft (Fauſt) oder Kunſt (Wolfram) ſein, abſtrahirt und ſich die verſtändige Gewißheit ihrer ſelbſt und den koſtenfreien Genuß ihrer Begierden durch die Ueberliſtung aller Anderen zum Zweck ſetzt. —

Die epiſche Poeſie, ſo zeigte ſich uns, war in ihrer Ausbildung die früheſte. Stellen wir aber die epiſche, lyriſche und didaktiſche Poeſie neben einander, ſo werden wir bald einen ihnen gemeinſchaftlichen Gang ihrer Bewegung entdecken. Die epiſche Poeſie unterſchied ſich in das reine Epos, in das hiſtoriſche Epos und Volksbuch; die lyriſche in den Minne-, Meiſter- und Volksgeſang; die didaktiſche in die magiſche Symbolik, in das Lehrgedicht und die Allegorie. Offenbar ſind die drei Stuffen eines jeden Kreiſes mit denen der anderen verwandt, wie wir im Beſonderen dieſe Uebereinſtimmung ſchon anzudeuten verſucht haben. Die erſte Stuffe im Epos iſt die der unmittelbaren objectiven Anſchauung, im Lyriſchen der unmittelbaren Empfindung, im Didaktiſchen des unmittelbaren Denkens. Die zweite Stuffe des Epos iſt durch den Verſtand bedingt, welcher die Vergangenheit auf die Gegenwart bezieht, welcher im Lyriſchen die Kritik der Form ausübt und das einzelne Product auf deren allgemeines Schema bezieht; welcher im Didaktiſchen das Weſen der Idee und das Daſein deſſelben in der Erſcheinung auf einander bezieht. Endlich auf der dritten Stuffe zeigt ſich im Epos eine ſolche Vereinigung des Beſonderen mit dem Allgemeinen, daß, nur mit höherer Univerſalität, das Anſprechende des reinen Epos darin trotz der proſaiſchen Form als wiederhergeſtellt angeſehen werden kann; im Lyriſchen bildet das Volkslied, im Didaktiſchen die concrete Allegorie daſſelbe Moment, weshalb ſich auch in dieſem Kreiſe dieſelben Anſchauungen, wie des Thörichten, der Eitelkeit der Welt, der Gleichheit des Todes, des vollendeten Abſterbens der kirchlichen Autorität u. a. wiederholen. In einer Geſchichte alſo, welche nicht, wie die unſere, von der Differenz der äſthetiſchen Gattungen ausginge, müßten die Beſtimmungen, welche bei uns iſolirt in einer jeden Gattung auftreten, zugleich als Momente Eines größeren Ganzen erſcheinen. Darnach würden alſo das reine Epos, der Minnegeſang und die magiſche Symbolik die erſte; das hiſtoriſche Epos, der Meiſtergeſang und das Lehrgedicht die zweite; das Volksbuch, Volkslied und die Allegorie im

Allgemeinen die dritte Epoche ausmachen. Erſt, wenn die durch jene verſchiedenen Momente hingreifende Identität gefunden iſt, haben wir auch den Begriff der Geſchichte unſerer damaligen Literatur abſolut erreicht. —

Die epiſche Poeſie, das Anſchauen, iſt der Anfang, das unmittelbare Sein unſerer Poeſie. Die Mitte ihrer Entwickelung iſt nicht die lyriſche für ſich, ſondern die lyriſche und didaktiſche als der beſtimmte Gegenſatz der Empfindung und des Gedankens, als Gegenſatz der ihr eigenthümliches Leben fühlenden Individualität und der Erkenntniß des an ſich beſtehenden allgemeinen Lebens, was zu faſſen die Individualität von ſich als ſolcher zu abſtrahiren hat. Indem nun die Individualität aus dem Allgemeinen ſich erhält, aber auch das Allgemeine ohne die Individualität kein wahrhaftes Daſein hat, oder das Eine nicht außerhalb des Anderen exiſtiren kann, ſo liegt ein Uebergehen des Lyriſchen in das Didaktiſche und des Didaktiſchen in das Lyriſche nahe. Die weſenhafte Beziehung des Individuellen und Allgemeinen auf einander erhebt ſich zum Begriff, der, weil er durch das Epiſche, Lyriſche und Didaktiſche vermittelt wird, nicht einſeitig durch Anſchauung, Empfindung oder Erkenntniß beſtimmt iſt, ſondern dieſe verſchiedenen Elemente in ſeiner lebendigen Bewegung als Momente aufgehoben hat. Die ſo entſtehende Poeſie iſt die dramatiſche und dieſe erſt iſt die Wahrheit der anderen ihr vorausgehenden Formen. Sie erſt iſt die Vollendung der Poeſie, und kann daher mit der größten Freiheit die früheren Stuffen auch in ſich wieder auseinander treten laſſen, indem das Drama mehr einen epiſchen, lyriſchen oder didaktiſchen Ton anſchlägt; das ächte Drama beſteht darin, die Einſeitigkeit des Elementariſchen zu vernichten und jedem Element gleiche Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, wobei es ſich jedoch von ſelbſt verſteht, daß die epiſche und lyriſche Poeſie mit der dramatiſchen gleiche Würde haben, weil ſie mit ihr die gleiche Nothwendigkeit theilen.

Halle,
gedruckt bei Wilhelm Plötz.

Die

Naturreligion.

Ein

philoſophiſch-hiſtoriſcher Verſuch

von

Dr. Karl Roſenkranz,

Privatdocent an der Univerſität zu Halle.

Iſerlohn,
bei W. Langewieſche.
1831.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Nur die Grundelemente, welche in der Naturreligion vorkommen, wollte ich unterſuchen und durch Beiſpiele anſchaulich erläutern. Der äußere Umfang der Völker, welche ich dazu gewählt habe, begreift die *wilden* Nationen in ſich; hierunter ſind wir alle diejenigen zu verſtehen gewohnt, welche nicht durch eigenthümlich auszeichnende Thaten in der Geſchichte ſich geltend zu machen gewußt haben. Sie leben, haben ihre Sitten und Gebräuche, haben Religion, manche Beweiſe von Kunſt, führen Kriege unter einander, wie mit den allmälig ſie immer mehr bedrängenden Europäern — allein es mangelt ihrem Thun jene Gebundenheit, jenes unbewußte Verfolgen eines wirklich geiſtigen Princips, jener wie aus Einem Stück gegoſſene Zuſammenhang, der die *wahrhaft hiſtoriſchen Nationen* Aſiens und Europa's charakteriſirt. Weil ſie nun ſeit Jahrtauſenden es immer nicht weiter, als zu einem ſolchen formellen Hinleben gebracht haben, ſo kann von ihnen nicht angegeben werden, *was ſie gethan* hätten, wie man z. B. von den Perſern, Chineſen, Römern u. ſ. f. mit Beſtimmtheit den geiſtigen Gehalt ihrer Geſchichte als die conſequente Ausführung eines Momentes der Idee nennen kann. Dieſer Unterſchied iſt ſo feſt, daß Einzelheiten ihn nicht wankend machen können. So hat Adelbert von Chamiſſo jüngſthin am Schluſſe ſeiner Gedichte eine recht liebliche Idylle aus der Tongaſprache nach Mariner mitgetheilt und in der Endnote bemerkt, daß es Unrecht ſei, wenn Schriftgelehrte und Reiſende Völker, die ſo empfänden und dichteten, wild nennten. Allein er hat eben jene weſentliche Differenz überſehen, die einmal nicht wegzuleugnen iſt.

Wenn der Geiſt in der Erinnerung das Leben überblickt, welches er ſeine Geſchichte nennt, wenn ihn darin die Zahlloſigkeit ſeiner Thaten durch ihre Menge und Mannigfaltigkeit faſt erdrücken möchte, ſo verwandelt ſich dieſe Betrachtung nothwendig in das Verlangen, dem unendlichen Wechſel der Erſcheinungen ſich zu entreißen und das Weſen zu erfaſſen, was in jener Fülle ſeine Offenbarung feiert. Ohne eine ſolche Sammlung des Gemüthes bleibt die Hingabe an die Erſcheinung unbefriedigend und wird durch ihre Verwirrung eher drückend und quälend, als erfreulich und beruhigend. Die Gelehrſamkeit an ſich übt eine die Innigkeit und Einfachheit des Begriffs wirklich hemmende Gewalt aus.

Indem nun der Geiſt Einheit des vielgeſtalteten Daſeins ſchauen, indem er in das Innere der bunten Welt hinabſteigen will, ſinkt ihm eine Region derſelben nach der anderen in die Tiefe des Gedankens zuſammen. Je weitgreifender deſſen Macht iſt, je mehr die äußere Breite der Erſcheinung in ihm zuſammenſchwindet, deſto klarer enthüllt ſich auch in der Geſchichte ein beſtimmter Zuſammenhang ewiger Thätigkeit und deſto mehr entſteht die Gewißheit, daß dem denkenden Geiſt das Verſtändniß ſeines Lebens und die Enträthſelung ſeines Daſeins offen liege.

Wunderbar iſt es freilich, wie die verſchiedenen Kreiſe, in denen der Geiſt ſeine Thätigkeit entwickelt, durch die Beſtimmtheit ihrer Bildung auf einem angemeſſenen Terrain ganz geſondert von einander liegen bleiben und wie er, hat er ſein unendliches Streben einmal begrenzt, in der Gewohnheit dieſer eigenen Beſchränkung und in ihrer endloſen Wiederholung Jahrtauſende hindurch fortleben kann. Das einmal fixirte Geſetz des Lebens treibt ſeine Einſeitigkeit immer ſtarrer hervor. Es möchte ſich, wie einzelne Regungen anzeigen, wohl aufheben zu einem anderen, höheren Daſein. Aber in ihm ſelbſt iſt nicht die Kraft enthalten, ſeines Principes ſich ſo zu bemächtigen, daß es ſelbſt zu einem neuen ſich fortentfalten und in demſelben ſich wieder verjüngen könnte. Von außen her muß dann daſſelbe kommen, muß das langſam ſich verzehrende Leben gewaltſam angreifen und kämpfend ſeine Umgeburt einleiten. Jenes Erſtarren des Geiſtes in einer feſten Form der Thätigkeit iſt ſein Tod, weil er darin gleichſam Natur wird; denn die Natur wiederholt von immer her ihre Bildung und alles Geſchehen und Verändern in ihr iſt doch keine Geſchichte, kaum ein Schein derſelben.

Wenn wir nun von dem Standpunct aus, welchen der Geiſt in der europäiſchen Welt ſich errungen hat, rückwärts in die vor ihm liegenden Welten blicken, ſo überraſcht uns eben ſowohl die Mannigfaltigkeit derſelben, als auch der Umſtand, daß ſie alle noch da ſind und daß — trotz des Untergangs von Millionen Individuen, trotz der Zerſtörung mächtiger Verfaſſungen, großer Kunſtdenkmale, trotz des

Verbrennens alexandriniſcher Bibliotheken — nichts Weſentliches von ihnen ſich verloren hat. Von der niedrigſten Stufe geiſtiger Exiſtenz (die dieſelbe Nothwendigkeit und mit ihr daſſelbe Recht und denſelben Werth wie jede andere hat) bis zur höchſten hinauf, iſt alle der Menſchheit bisher mögliche Bildung, die als Succeſſion wurde, zugleich in ſimultaner Wirklichkeit da. Culturſtadien, welche unſere Gegenwart als längſt durchlaufen und abſolut vergangen hinter ſich hat, ſind nichts deſto weniger noch wirklich beſtehend. Dem Fetiſchismus ergeben exiſtiren z. B. noch viel über hundert Millionen. Und Bildungen, welche in ihrem äußeren Daſein allerdings verſchwunden ſind, wie die ägyptiſche, griechiſche und römiſche, haben theils in faſt unverwüſtlichen Trümmern, über welche die neidiſche Natur nicht Herr werden kann, die Anſchauung von der Herrlichkeit ihres unmittelbaren Lebens den ſpäteren Geſchlechtern hinterlaſſen, theils ſind ſie durch die ſchriftlichen Erzeugniſſe ihres Geiſtes zu unentbehrlichen Elementen des unſeren geworden; — in ſolchem Maaß, daß das Eigenthümliche ihres Weſens immerfort lebendig reproducirt und zu einem unvergänglichen Erbe gemacht wird. So dauert der chineſiſche, indiſche, perſiſche, moſaiſche Cultus noch beſtändig fort, als ignorirten ſie den chriſtlichen. So ſchließt die griechiſche Kirche unter den Griechen, den Völkern der Levante und den ſlaviſchen Nationen einen eigenen äußeren Bezirk ihres Daſeins eben ſo ab, wie die römiſche in Italien, Spanien, Frankreich und Südamerika, während der Proteſtantismus im Norden Europa's und Amerika's ebenfalls ein eigenes Terrain ſich erobert und jene älteren Formationen auf dem ihnen heimiſchen Boden ſtehen gelaſſen hat — ſo daß die verſchiedenen

Epochen des Geiſtes gleichſam ſchichtenweiſe wie die Lagerungen der Gebirge auf einander folgen.

Hier nun habe ich diejenige Geſtalt der Religion im Auge gehabt, welche dem Geiſt da angehört, wo er, im erſten Erwachen zu ſich ſelbſt, noch nicht im Geiſt als ſolchem oder im Bewußtſein ſeiner eigenen Natur, vielmehr noch außer ſich in der Natur ſelbſt lebt. Dieſen Standpunct habe ich die Naturreligion genannt. Es könnte ſein, daß man dieſen Begriff zu enge fände und mit mir in dieſer Hinſicht nicht übereinſtimmte, weil man häufig alle ethniſche Religionen Naturreligionen zu nennen gewohnt iſt. Allein obwohl in allen vorchriſtlichen Religionen, mit Ausnahme der jüdiſchen, die Natur das bedeutendſte Element für die Darſtellung des Abſoluten ausmacht, ſo verhält ſie ſich doch darin nicht bei allen auf gleiche Weiſe. Sie iſt entweder wirklich die Natur, ſo daß der Geiſt noch ganz in ihr wohnt; oder ſie wird ihm das zweideutige Zeichen, worin er ſein Weſen anzuſchauen ſich bemüht; oder ſie wird als menſchliche Geſtalt ſein wahrhaftes, von ihm ſelbſtbewußt durchdrungenes Abbild. Ich habe mich am Schluſſe meiner Abhandlung weitläufiger über die Beziehung erklärt, welche die Naturreligion in dem engeren Sinn, wie ich ſie nehme und nehmen mußte, zu den anderen Formen der Religion hat. Ich glaube dort gezeigt zu haben, ſo weit die Kürze es zuließ, daß im Kreiſe der oſt- und weſtaſiatiſchen Religionen die Natur weſentlich als ſymboliſch auftritt, bis ſie in der helleniſchen zur plaſtiſchen Geſtaltung ſich verklärt. Den Unterſchied des Symboliſchen und Plaſtiſchen in Bezug auf die Kunſt habe ich in meiner Geſchichte der deutſchen Poeſie im Mittelalter **1830**, S. 8 — 14; das religiöſe Verhältniß der griechiſchen Religion zur chriſtlichen in der Schrift über Calderons Tragödie vom wunderthätigen Magus 1829, S. 23 — 34; endlich den weiteren Zuſammenhang aller Religionsformen in den Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik, 1830, Bd. II. S. 872 — 874 angegeben.

Viel wichtiger wäre die Frage, warum ich die ſlaviſche, celtiſche und germaniſche Religion von meiner Unterſuchung ausgeſchloſſen habe und ihrer niemals erwähne. Hieran iſt einerſeits Schuld, daß ich mit dem wirklichen Standpunct dieſer Religionen noch nicht auf's Reine bin und daß ich ſie andererſeits, ſo weit ich ſie kenne, nicht für Naturreligionen in dem untergeordneten Sinn halten kann, wie ich dies Wort ſeinem Begriff gemäß hier beſtimmen mußte. Ueber ihre allgemeine Bedeutung und Relation unter einander habe ich mich in jener Geſchichte der deutſchen Poeſie S. 555 ff. bereits erklärt, womit in derſelben Schrift der Abſchnitt vom Wunderbaren im Mittelalter S. 60 — 77 zu vergleichen ſteht. Durch die Betrachtung des Kampfes jener Religionen mit dem Chriſtenthum erweitert ſich unſere Kenntniß derſelben fortwährend. Die Aufhellung der ruſſiſchen und preußiſchen Geſchichte, die alten wälſchen Bardengeſänge, die ſcandinaviſchen Sagen, deren wir immer noch neue erhalten, geben die intereſſanteſten Beiträge für dieſe Entwickelung. Auch gehören hierher die Zauberformeln und Segenswünſche, die als Ueberreſte der alten religiöſen Geſinnung corrumpirt noch lange im Chriſtenthume ſich forterhielten und mit dem Cultus der Kirche ſich zu verſchwiſtern ſtrebten, welchen Proceß ich an einigen derſelben aus Graff's Diutiska in den Berliner Jahrbüchern

1829, Bd. II. S. 819 — 22 zu zeigen verſucht habe. — Kommen in den nordiſchen Religionen ganz analoge Verhältniſſe, wie in den unterſten Naturreligionen vor, ſo darf man nicht vergeſſen, daß dieſelben hier Momente ſind, über welche eine höhere Beſtimmtheit hinweggreift und ſie niederhält. Was aber die hiſtoriſche Stellung betrifft, ſo ſcheint mir die ſlaviſche Religion als Dienſt des Lichtes die nächſte Beziehung auf die perſiſche, die celtiſche aber mit ihrem ariſtokratiſch-hierarchiſchen Weſen, mit ihren Myſterien und mit der Strenge ihres Gehorſams die nächſte Beziehung auf die etruskiſche Religion zu haben. Die germaniſche verhält ſich ſelbſtſtändig zu beiden, geht aber eben deswegen der natürlichen Localität nach wie nach ihrer geiſtigen Obmacht in beide nebengrenzende Religionen mit ein, wie z. B. das ganze Rheinthal eine Menge von Spuren eines Ineinandergreifens des celtiſchen und deutſchen Dienſtes darbietet; in den Streitigkeiten über die Druiden und Barden bei den Galliern und Germanen concentrirt ſich dieſe Berührung; z. B. ſchon der Name Druide hat im Celtiſchen Rhy, d. i. vorwärts, anſehnlich (δρυς) und im Deutſchen trothin (Drude), d. i. Herr, einen etymologiſchen Anhalt.

Alle ſlaviſchen Völker verehrten das Licht, dem die Finſterniß gegenüber ſtand, den Bog als Bjelbog und Zernebog. Die Beſonderung des Lichtes in ſeiner Offenbarung bildet den Unterſchied der ſlaviſchen Religionen, die eine eigene Unreifheit zeigen, welche aber vielleicht weniger in ihnen ſelbſt, als in der lückenhaften Kenntniß liegt, aus welcher wir uns ihr Syſtem nachſchaffen müſſen. Aehnlich iſt es mit der celtiſchen Religion, von deren vielverzweigten Richtungen über den ganzen europäiſchen Weſten wir auch nur ihre bretoniſche Geſtaltung mit Genauigkeit kennen. Aus der Verbindung ihrer heiligen Bücher mit den tiefeingedrückten Spuren des celtiſchen Cultus in Frankreich läßt ſich nur ein ungefähres Bild entwerfen, zumal in den Bardengeſängen von Wales wirklich der Fall geweſen iſt, weſſen man aus Unkunde die ſcandinaviſchen Skalden häufig beſchuldigt hat, ein künſtliches Durcheinander von Heidniſchem und Chriſtlichem, um ſo den Schein hervorzubringen, als wenn das Chriſtliche ſchon im Heidniſchen enthalten wäre, worin des Talieſin Geſänge beſonders merkwürdig ſind. Auch die Darſtellung der germaniſchen Religion leidet an dieſem Gebrechen, indem die Geſtaltung derſelben bei den deutſchen Stämmen nur ſehr unvollſtändig nachgewieſen werden kann. Leo's Schrift über Odin's Verehrung in Deutſchland, **1822**, iſt bis jetzt das Beſte, was darüber geſagt iſt. Jedoch haben wir an der ſcandinaviſchen Religion einen feſten kritiſchen Punct. Die Edden und die Menge der Sagen verſchaffen uns eine detaillirte Ueberſicht, wobei die Völuspah, das Havamal und Rigsmal als die Grundlinien der Forſchung angeſehen werden können. Denn die Völuspah enthält die älteſte dogmatiſche Anſchauung der Götterwelt; das Havamal, mehre kleine Gedichte in ſich befaſſend, gibt Vorſchriften über das Verhalten gegen Andere, über Gaſtfreundſchaft, über die Jagd, Schifferei, den Feldbau, die Poeſie, die Ehe und über die Zauberei. Es iſt alſo daſſelbe, was für die Griechen die Werke und Tage des Heſiodos. Das Rigsmal endlich beſchreibt die ſtändiſche Ordnung der Unfreien, gemeinen Freien und Adligen; die Form des Ganzen als einer Wanderung des Rik und ſeiner verſchiedenen Vermählungen iſt allerdings nicht ſowohl epiſch und mythiſch, als allegoriſch gehalten, ſo daß dies Gedicht von dieſen Dreien unſtreitig das jüngſte iſt. — Man muß ſich nur bei der Betrachtung der nordiſchen Religion unbefangen verhalten und nicht die Gewaltſamkeit üben, ſie auf ein anderes aſiatiſches oder europäiſches Syſtem zurückzuführen und mit einer ſolchen Reduction ſie zu entſtellen. Das gewöhnliche mythologiſche Syſtem, was als Maaßſtab an alle anderen angelegt zu werden pflegt, weil es faſt keines ideell wichtigen Momentes entbehrt und an Klarheit allen anderen voranſteht, was überdem frühzeitig durch die Lectüre der Claſſiker in alle Köpfe eingeflößt wird, iſt das griechiſch-römiſche. So ſchätzbar und nothwendig dieſe Bekanntſchaft iſt, ſo ergibt ſich doch eine ekle Verwirrung, wenn die mythiſchen Syſteme anderer Völker, der Griechen, Inder u. ſ. w., welche durchaus nicht in den hiſtoriſchen Umfang der nordiſchen Cultur hineingezogen werden können, von vorn herein als leitende Principien angenommen werden. Der nordiſchen Eigenthümlichkeit wird dadurch auf eine ungerechte Weiſe Abbruch gethan. Auch ſind ſolche oberflächliche Zuſammenſtellungen der Joten mit den Titanen, des Othin mit dem Zeus, der Nornen mit den Parzen, der Valkyren mit den Keren, des Braga mit dem Apollon u. ſ. f. nur Ausdruck des Bedürfniſſes, ſolche empiriſch dargebotene Maſſen nicht blos in die Vorſtellung hin aufzufaſſen, ſondern ſie auch mit dem Gedanken zu ergreifen. Dies entſchuldigt nun zwar jene paralleliſirende Methode einigermaßen, rechtfertigt ſie aber nicht. Iſt alſo die individuelle Selbſtſtändigkeit einer Religion einmal dargethan, ſo kann man ihre beſondere Geſtalt mit anderen Bildungen der Religion allerdings vergleichen; aber dieſe unausweichliche und höchſt fruchtbare comparative Anatomie darf ſich nicht innerhalb der eigenen Entwickelung der Religion mit ſtörender Reflexion eindrängen, um unfehlbar eine völlig unwahre Auffaſſung derſelben hervorzubringen. In der nun vollendeten Ausgabe der alten Edda und dem hinzugefügten unſchätzbaren mythologiſchen Lexikon iſt die Vergleichung der ſcandinaviſchen Religion mit dem, was in anderen Mythologieen Analoges ſich vorfindet, bis in die entlegenſten Kreiſe getrieben. Hoffentlich wird dieſe mühſame Zuſammenhäufung des Identiſchen das Reſultat herbeiführen, auch den Unterſchied des Germaniſchen und ſeine Individualität deutlicher zu beſtimmen.

Ich will hier mit einigen Worten angeben, was ich für das geiſtige Band der Vorſtellnngen der ſcandinaviſchen Mythologie halte, um mich dadurch einigermaßen wegen der Ausſchließung der nordiſchen Religionen aus dieſer Arbeit zu rechtfertigen. Das Hervortreten der abſoluten Einheit der ganzen Welt in Othin, ihrer Entzweiung durch Loki und ihrer Wiedergeburt im Vergehen des feindlichen Principes (deſſen vollendete Entwickelung ſein eigenes Verſchwinden, hiermit Schluß der Entzweiung und Uebergang in die in ſich zwar bewegte, doch unentzweiete Einheit iſt), dieſe Gliederung iſt ſo vernünftig, der Mythenkreis, der ſich daraus entfaltet, ſo reich, die Vorſtellungen von der Organiſation der Welt ſo angemeſſen und zuſammenhängend, daß die intellectuelle Dämmerung, die Unbeholfenheit und Dürftigkeit der gewöhnlichen Naturreligion damit bei weitem überſchritten iſt. In dieſer Beſtimmtheit und gegenſeitigen

Beziehung der Momente der Idee liegt das Große der nordiſchen Religion. Wie das Poſitive in Othin, ſo iſt das Negative in Loki zuſammengefaßt. Doch Othin, welchen die Edda ſelbſt den Allvater nennt, iſt nicht blos im Gegenſatz, ſondern auch als der Alles Wiedergebärende über denſelben hinaus. Durch die Aufnahme des negativen Momentes in das Syſtem der Idee entſteht eine unendliche Bewegung in demſelben, worauf die Edden das meiſte Gewicht legen. Alles iſt in Spannung mit einander und der nähere Grund derſelben iſt die Beſtimmtheit der ſich entgegengeſetzten göttlichen Mächte, der Joten unter ſich und gegen die Götter, der unteren Welt gegen die obere, Loki's gegen die Aſen — beſonders in Iduna's Entführung, welche die Aepfel der Unſterblichkeit hatte, in Zeugung des Wolfes und der Schlange und in Tödtung Baldur's. In alle dieſe Verhältniſſe greifen die Menſchen ein. Der Untergang der Welt, in welche Loki's negative Wirkſamkeit eingedrungen und welche daher krank iſt, wird als die ſtets annahende, immerfort ſchon im Werden begriffene Nothwendigkeit vorgeſtellt, der nicht zu entfliehen ſei. Aber wenn auch ihre Erſcheinung nicht abſichtlich beſchleunigt werden ſoll, wenn vielmehr dagegen ſogar angekämpft wird, ſo iſt ſie doch nicht weiter drückend für das Gemüth, was im Gegentheil ſich damit verſöhnt findet, indem es das Gute als in ſich unvergänglich weiß, alſo in jenem Weltuntergange nur der Schein verſchwindet, es ſelbſt aber mit ihm von aller Täuſchung und Verkümmerung ſich befreiet. Hieraus entwickelt ſich eine großartige Weiſſagung, die Othin ſelbſt erweckt und deren Inhalt dies ſchon begonnene und einſt ſich vollendende Sterben der Welt iſt. — Im

Cultus der Religion war die Freiheit des Einzelnen im Verhältniß zu den Göttern die Wurzel des Dienſtes. Weil die Götter ſelbſt menſchlich und würdig vorgeſtellt wurden und die Pflanzen, Metalle und Thiere nur als ihnen geheiligt, ſo war hiermit jene myſteriöſe Dunkelheit aufgehoben, welche auf allen Naturreligionen ſo ſchwer laſtet und an deren Ueberwindung die celtiſche Religion mit ſolchem Ernſt gearbeitet zu haben ſcheint, daß ſie durch ihn eben einer der geheimnißreichſten Culten ward. Und der Menſch war von den Aſen ſelbſt in die Mitte der Welt geſetzt, von wo aus er ſich der oberen Region der guten Aſen oder der unteren der hungrigen und neidiſchen Hel zuwenden konnte. In eigener Beſtimmung konnte er ſich alſo zum Feinde oder zum Genoſſen und Vertrauten der Götter machen. Aber die Form dieſer großen Freiheit war noch ſehr einſeitig als Recht und Tapferkeit beſtimmt, welche zunächſt ſich nur auf die Anerkennung der perſönlichen Selbſtſtändigkeit richteten. Das Recht enthielt deren Begriff, die Tapferkeit deren Realiſirung. Rechtshändel und Zweikämpfe hat es daher unter den Scandinaviern unglaublich viel gegeben. Dies führte zu vielem barbariſchen Thun, deſſen Störrigkeit, Eigenſinn und Wuth gegen die Religion gleichgültig werden ließ. Am roheſten waren diejenigen Normänner, welche als Vikingr zur See gingen und, im trotzigen Gefühl der eigenen Kraft, die Verehrung des Göttlichen allmälig in einen ſchattenhaften Hintergrund ſchoben. Ganz willkürlich beteten ſie im achten und neunten Jahrhundert Katzen, Waſſerfälle, Hügel u. ſ. w. in ihrer öden Verwilderung an und die Fülle der alten mythiſchen Vorſtellungen ſchrumpfte für ihre nackte, der Fauſt vertrauende Selbſtgewißheit zu blaſſen und geſpenſtiſchen Geſtalten zuſammen. So wurde die alte Religion in der allgemeinen Zerrüttung vernachläſſigt und in eine tiefere Geſtaltung des ſittlichen Lebens abſorbirt. Die tobende Ausgelaſſenheit der Willkür, welche die Thinggerichte nicht mehr zu zähmen vermochten, und die verwüſtenden Ausbrüche der Blutrache riefen das monarchiſche Princip auf, welches in ſeiner Fixirung von dem hinzutretenden Chriſtenthum unterſtützt ward. Furcht aber kannten die alten Scandinavier ſo wenig, daß der Tod für ſie leicht war und daß ſie lachend ſterben konnten.

Von Seiten der Phantaſie iſt mir die Schilderung der ſcandinaviſchen Religion, welche Görres im zweiten Theil ſeiner Mythengeſchichte der aſiatiſchen Welt (1810, S. 572—594), und von Seiten der verſtändigen Auffaſſung die, welche Stuhr in ſeinen Abhandlungen über nordiſche Alterthümer (1817, S. 55 ff.) gegeben hat, immer die klarſte und unbefangenſte geweſen. So wie Stuhr in ſeinem Buch über den Untergang der Naturſtaaten ſehr ſchön gezeigt hat, daß das Moment der Natürlichkeit als ein definitiv berechtigendes bei den Germanen nur in dem Adel ſich geltend machte, nicht in Trennung und Zerreißung der ſittlichen Subſtanz durch Kaſten oder in ihrer nur abſtracten Vereinigung durch die Familienpietät, ſo hat er in jener Schrift eben ſo kenntnißreich als einſichtig und einfach nachgewieſen, welch' eine Freiheit in der alten germaniſchen Religion möglich geweſen. Mone iſt in ſeiner ſehr verdienſtlichen und in Bezug auf Totalität noch nicht übertroffenen Geſchichte des nordiſchen Heidenthums zu ſehr durch die Edda und unſer Heldenbuch beſtimmt. Dieſe Einſeitigkeit läßt ihn überall, wo nur die leiſeſten Aehnlichkeiten ſich darbieten, unzweifelhaft ſogleich dieſelbe durch Tradition überkommene Sache wiederfinden und damit die Eigenthümlichkeit bei dem finniſchen, ſlaviſchen und celtiſchen Stamm oft ſehr verzerren. Es geht ihm hierin, wie Andern, die vom ſupernaturaliſtiſchen Standpunct aus überall die Urgeſchichte der Bibel und nichts als Parallelen mit derſelben erblicken, ſo daß die Kainiten, Sethiten, Noah, Abraham u. ſ. f. ſich ihnen normirend und ſie bornirend überall eindrängen. Weiter als zu lockeren Combinationen und nebuloſen Wahrſcheinlichkeiten iſt es durch eine ſolche Reflexion auch bei den gelehrteſten Männern noch nicht gekommen. So wird auch Mone den Baldur, den Drachen, Sigfrid, die Noth der Nibelungen u. ſ. w. nicht aus dem Kopf los, was bei ſeinem ſchönen Talent, einfache, kindliche Verhältniſſe, träumeriſche Zuſtände, wie ſie in Naturreligionen vorkommen, in ſich nachzubilden und ſich lebhaft in ſo enge Lebenskreiſe zu verſetzen, ſehr zu beklagen iſt. —

Was ich über den ſogenannten Urzuſtand des Menſchen geſagt habe, beſonders aber die, wie ich denke, klar genug ausgeſprochene Anſicht, daß die Naturreligion in den Elementen und Formen, wie ſie hier entwickelt ſind, die primitive Geſtalt der Religion überhaupt ſei, wird Vielen als gewagt, als antibibliſch und wer weiß wie ſonſt noch vorkommen. Ich bekenne dagegen, durch dieſe Betrachtung eine Durchſicht in den Gang der Geſchichte bekommen zu haben, die ich auf früher nach Novalis, Schelling, Creuzer, Görres, Wagner und Fr. Schlegel eingeſchlagenen Wegen nie erlangen konnte, weil ich das Eintreten des Widerſpruchs in die Geſchichte, überhaupt die Nothwendigkeit einer Entwickelung des Geiſtes, nach jenen Principien ſchlechterdings nicht begreifen konnte. Was meine früheren Anſichten hierüber gänzlich umgeſtoßen und was mich auf den hier durchgeführten Standpunct hinübergehoben hat, iſt Hegel's Phänomenologie des Geiſtes. Dies Werk iſt bisher von denen, welche mit der Philoſophie der Geſchichte ſich beſchäftigen, viel zu wenig berückſichtigt, obwohl es ohne Widerrede das nach Inhalt und Form tiefſte und vollendetſte iſt, was die Philoſophie ſeit dem Parmenides, Timäus und der Republik des Plato hervorgebracht hat. Hegel hat die Phänomenologie ſelbſt die Wiſſenſchaft von der Erfahrung des Bewußtſeins genannt und damit die Tendenz des Buches ſcharf genug ausgedrückt. Das Bewußtſein iſt der Gegenſtand der Entwickelung. Es ſelbſt aber iſt nur als Wiſſen von Anderem. So macht nun der Gegenſtand des Bewußtſeins die reale, das ihn wiſſende Bewußtſein die ideale Seite der Abhandlung aus. Allein Beides iſt nicht von einander zu trennen. Ohne Bewußtſein iſt das Object nicht Object, iſt es nur für ſich, nicht für Anderes; ohne Object iſt das Bewußtſein nicht Bewußtſein, iſt es nur an ſich, nicht Anderes für es. Daher ſchreitet die Bewegung des Geiſtes nur im Unterſchiede dieſer Identität fort. In der Entwickelung des Erkennens erfährt alſo das Bewußtſein in aller Erfahrung, die es macht, in aller Vernichtung des täuſchenden Scheines, ſchlechterdings nichts, als ſich ſelbſt. Aus jedem Gegenſtand, dem es ſich zuwendet, kehrt es, bereichert mit der Erkenntniß des Gegenſtandes, in ſeine einfache Innerlichkeit zurück, bis es ſich endlich als im Wiſſen mit dem abſoluten Geiſt ſelbſt identiſch anerkennen muß. Die Geſchichte des einzelnen Selbſtbewußtſeins, der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, die Geſchichte der griechiſchen, römiſchen und modernen Welt vom ſittlichen Standpunct aus, der Uebergang der Natur- und Kunſtreligion in die offenbare Religion ſind in ihrer tragiſchen und komiſchen Seite ſo ſicher und grandios entfaltet, daß ſchon der einzige Abſchnitt von der Religion, jene tiefe Analyſe der orientaliſchen, griechiſchen und chriſtlichen, als die wahrhafteſte und gewaltigſte Philoſophie der Geſchichte gelten könnte. Und wie dies Werk auf der einen Seite den Schluß im Streben eines jahrtauſendjährigen Ringens der Menſchheit macht, ſo macht es eben damit auf der anderen den Beginn eines neuen Studiums der Geſchichte, wozu Herder und Schelling die unſterblichen Propyläen erbauet haben. — Meine Arbeit fällt in die Phänomenologie noch vor S. 637 ein. Von 637 — 50 hat Hegel die natürliche Religion als die des Lichtweſens, der Pflanze und des Thiers und des Werkmeiſters entwickelt. Ich habe nur erſt die irdiſche Wurzel dieſer Religionen beleuchtet, das niedrigſte Stadium des Geiſtes innerhalb ſeiner höchſten Beſtimmtheit. Hegel hat, nach der Expoſition des Begriffs der natürlichen Religion überhaupt, deren unmittelbarſte Geſtalt von mir weiter ausgeführt worden, mehr die alte Zend-, die indiſche und ägyptiſche Religion in jenen Abſchnitten charakteriſirt. —

Was die Vorarbeiten angeht, welche ich vorfand, ſo ſind derſelben, wenn man auf das bloße Material ſieht, ſehr viele. Ich würde hierzu eine Menge Reiſebeſchrei-

bungen aufzuzählen nöthig haben, in denen von der Religion der wilden Völker Nachricht gegeben iſt und aus denen ich meine Beiſpiele entlehnte. Aber von wiſſenſchaftlicher Seite her ſind derſelben ſehr wenig. Die meiſten Schriftſteller, welche dieſen Gegenſtand zu berühren genöthigt waren, haben die Sache nur oberflächlich behandelt und ſich vom Reichthum der vorliegenden Facta in das breite Feld der Erſcheinung verlocken laſſen. Eben darum wollte ich mich auf eine Herausſtellung der **einfachen** und **weſentlichen** Momente dieſer Religion und auf eine Nachweiſung ihres genetiſchen Zuſammenhanges beſchränken. Nur zwei Männer, **Meiners** und **Benjamin Conſtant**, haben meines Wiſſens eine mehr ſyſtematiſche Darſtellung der Sache verſucht. Von ſo ordinairen Compilationen, wie die im vorigen Jahr erſchienene Fides von **Gerlach**, kann natürlich nicht die Rede ſein. **Meiners** ſchrieb 1806 — 7 eine allgemeine kritiſche Geſchichte aller Religionen, die er zu Hannover in zwei Bänden herausgab. Er hat aber in allen Religionen faſt nur Fetiſchismus und Aberglauben geſehen. Conſtant ſagt von ihm ſehr richtig: „Der Profeſſor Meiners in Göttingen, ein übrigens ſehr unterrichteter und urtheilsfähiger Mann, wollte in der Religion immer nur den roheſten Theil ſehen. Er hat die Wuth, überall den Fetiſchdienſt zu erkennen, bis zur Lächerlichkeit getrieben. Um zu beweiſen, daß dieſes oder jenes Volk dieſem Fetiſchdienſt ergeben ſei, führt er die Art und Weiſe an, wie es Pferde, Kameele und andere Laſtthiere ſchmückt, mit ihnen redet u. ſ. w. Bei dieſer Logik würden die ſpaniſchen Maulthiertreiber Fetiſchdiener ſein. Dieſer Irrthum vermindert den Nutzen und das Verdienſt ſeiner Forſchungen gar ſehr.“ Als Collection einer unendlichen Menge von Thatſachen iſt das Buch von Meiners wirklich ſehr brauchbar, aber, wer es nicht ſelbſt geleſen hat, kann unmöglich eine Vorſtellung davon haben, wie toll die Religionen darin durch einander ſtürmen. Man wird in einem unaufhörlichen Schwindel erhalten, wie wenn man von vielen Perſonen einen Ball ſchlagen ſieht, der immer fällt und immer ſteigt, jetzt hier, jetzt da. Die heterogenſten Völker und Zeiten miſcht Meiners ſo naiv zuſammen und ſeiner — wer wollte das nicht anerkennen? — unermeßlichen, aber — und wer wollte das nicht einſehen? — unerzogenen und gedankenloſen Erudition koſtet es gar nichts, von dem ſtupideſten Neger zu einem chriſtlichen Mönch, von einem Chriſten zu einem Inder, von dieſem zu einem Athenienſer u. ſ. w. u. ſ. w. überzugehen, oder vielmehr überzuſpringen. An eine innere Ordnung und Abfolge der einzelnen Partieen iſt gar nicht zu denken. Zwar ſieht man den guten Willen, das Verſchiedene aus einander zu halten, und das Buch iſt wirklich in Kapitel, die Kapitel ſogar in Abſchnitte eingetheilt; aber die unſägliche Gelehrſamkeit erdrückt mit grober Hand die zarten Keime eines werdenden Verſtandes und die Grille, kritiſch zu ſein, d. h. Alles für Aberglauben zu erklären, was den kleinen Horizont ſeiner empiriſchen Intelligenz überſteigt, ſich einerſeits über die unbeſchreibliche Einfalt der Nationen zu wundern, ſo lange ein ſo dummes und unaufgeklärtes Leben zu führen, und andererſeits dieſe religiöſe Brutalität bei den rohen und uncultivirten Zuſtänden jener Völker doch wieder ganz natürlich zu finden, vernichten vollends jeden guten Gedanken, der ſich zuweilen durch das Gewimmel der Citate Platz machen will.

Von Benjamin Conſtants Werk über die Religion habe ich leider das Original nicht gehabt und mich an die Ueberſetzung von Petri gehalten: Die Religion nach ihrer Quelle, ihren Geſtalten und ihren Entwickelungen. Mit Vorwiſſen des Verfaſſers aus dem Franzöſiſchen überſetzt und mit einigen Anmerkungen deutſch herausgegeben von Dr. P. A. Petri. Berlin, 1824 sqq. 8. Der uns hier intereſſirende Abſchnitt bildet das zweite Buch, Bd. I. S. 245 — 412: Von den roheſten Formen, welche die religiöſen Vorſtellungen annehmen können. Die weitere Ausführung befaßt in ſich: 1) Das Verfahren, das ich in dieſem Buche beobachten werde. 2) Von der Form, welche das religiöſe Gefühl bei den Wilden annimmt. 3) Wie das religiöſe Gefühl ſich über dieſe Form zu erheben ſtrebt. 4) Von den Vorſtellungen von einem anderen Leben im Gottesdienſt der Wilden. 5) Von den Irrthümern, in welche mehre Schriftſteller verfielen, weil ſie den Kampf des religiöſen Gefühls gegen ſeine Form in dieſem Zeitabſchnitte der Religion nicht bemerkt hatten. 6) Von dem Einfluſſe der Prieſter im wilden Zuſtande. 7) Folgen des Einfluſſes der Prieſter auf den Gottesdienſt der Wilden. 8) Warum ich den Gottesdienſt der Wilden ausführlich ſchildern zu müſſen glaubte. — Conſtant iſt bei dieſer Skizze noch nicht ſo, wie in den folgenden Bänden ſeines Werkes, durch eine Polemik gegen die Hierarchie beſtimmt; er hat eine beſſere Anſicht der Religion, als Meiners, Neigung, den ächten Gehalt der Formen herauszufühlen und nicht ſogleich jedwedes Fremdartige und Seltſame als Superſtition zu verwerfen. Auch bemühet er ſich um eine genetiſche Entwickelung der Sache. Allein ſie konnte ihm nicht recht gelingen, weil ſein Begriff der Religion, die er in die Empfindung ſetzt, zu unbeſtimmt iſt. —

Bei der Beurtheilung der chineſiſchen Religion als derjenigen, welche durch die vollſtändigſte Ausarbeitung der Naturreligion dieſen Standpunct ſelbſt überwindet, habe ich mich beſonders an du Halde und Windiſchmann gehalten.

Nach meiner Arbeit iſt noch als ihre nothwendige Ergänzung eine Darſtellung der Naturreligionen in der Weiſe übrig, wie eine phyſiſche Geographie ſich von einer ſogenannten Naturgeſchichte unterſcheidet. In dieſer treten die Claſſen, Gattungen und Arten der Naturgebilde nach einander in ihrer Fortſchreitung vom Einfacheren zum Complicirteren auf; in jener erſcheinen ſie mit ihrem beſonderen Leben an den verſchiedenen Orten der Erde; den Königstiger erblickt man unmittelbar in Bengalen, den Kuguar in Braſilien. Aber dieſe Arbeit, welche das, was ich zerſtreuet als Beiſpiel gegeben habe, durchdrungen von den nun aufgefundenen allgemeinen Kategorieen, in der eigenthümlichen Temperatur einer ganzen Race, einer klimatiſchen Individualität u. ſ. w. entwickeln muß, wird erſt möglich ſein, wenn Werke, wie A. v. Humboldts verſprochene phyſikaliſche Geographie, wirklich erſchienen, und wenn Werke unſterblichen Ruhmes, wie Ritters Erdkunde und Windiſchmanns Philoſophie im Fortgange der Weltgeſchichte, vollendet ſein werden. —

Sollte Jemand Luſt haben, in der durchgeführten Triplicität meiner Eintheilungen den Beweis eines enormen Pedantismus und, wie man zu reden beliebt, „traurige Wirkungen der ſcholaſtiſchen Logik Hegel's“ zu ſehen, ſo mag er es thun. Ich bin von der objectiven Nothwendigkeit jener Eintheilungen, die *nicht von mir*, ſondern von dem Stoff herrühren, ſo überzeugt, daß ich mich gar nicht ſchäme, bei der höchſten Verachtung, die ich gegen alle Spielereien mit ſchematiſchen Eintheilungen hege, ſeien es Trichotomieen oder Tetralogieen, dennoch in gewiſſem Ernſt zu bekennen, was Swift im Mährchen von der Tonne ironiſch ſagt: „Hierin folge ich derjenigen klugen Methode vieler anderen Weltweiſen und angeſehener Geiſtlichen, nach welcher ſie ſich haben angelegen ſein laſſen, es in der Eintheilungskunſt ihrer Schriften und Reden ſo weit zu bringen, daß ſie ſich in eine gewiſſe lehrreiche und geheimnißvolle Zahl ordentlich verliebt und dieſelbe durch ihre Einbildungskraft dergeſtalt geheiligt haben, daß ſie der Vernunft ſelbſt Gewalt anthun, damit dieſelbe in der ganzen Natur ſtatt finde, indem ſie alle Geſchlechter und Arten inner dieſer Grenzen einſchließen und dazu gerecht machen; zu welchem Ende ſie einige mit Gewalt zuſammenbinden, und andere, die ſich nicht ergeben wollen, eher ganz bei Seite ſetzen, als daß ſie ihre geliebte Zahl fahren ließen. Was mich anlanget, ſo iſt die geheimnißreiche Zahl Drei diejenige, über welche ich meine tiefſinnigſten Betrachtungen vornehmlich angeſtellt, und auch allezeit ein ungemeines Vergnügen daraus geſchöpft habe. Wie ich denn wirklich eine Schrift unter der Preſſe habe, welche nächſtens unter dem Titel:

Verſuch einer Lobrede auf die Zahl Drei, an's Licht treten wird, worin ich durch die überzeugendſten Gründe nicht allein alle Sinne und Elemente unter ihr Banner gebracht, ſondern auch ſchon verſchiedene Gelehrte vermocht habe, daß ſie von ihren zwei großen Rivalen, der Zahl Sieben und Neun, zu ihr übergegangen ſind."

Halle am 21. Februar 1831.

Karl Roſenkranz.

Inhaltsanzeige.

Seite

Einleitung . . . . 1 — 6

Erſte Abtheilung.

Das religiöſe Gefühl als die Grundlage der Naturreligion.

1) Die unmittelbare Einheit Gottes mit dem Menſchen . . 12
2) Die Entzweiung der unmittelbaren Einheit Gottes mit dem Menſchen 27
  a) Der Unterſchied des Menſchen von ſich ſelbſt . . 27
  b) Der Unterſchied des Menſchen von der Natur . . 30
  c) Der Unterſchied des Menſchen von Gott . . . 41
3) Die Wiedereinheit des Menſchen mit Gott 52
  a) Der Schmerz der Entzweiung des Menſchen mit Gott 52
  b) Das Opfer 54
  c) Das Gebet 58

Zweite Abtheilung.

Die Magie.

1) Der Traum 64
2) Die Zauberei 72
  a) Die directe Zauberei 74
  b) Die indirecte Zauberei 79
    α) Die ſubjective Form der indirecten Zauberei . 86
    β) Die objective Form der indirecten Zauberei . 91
  c) Die reale Zauberei 96
    α) Der zufällige Zufall 102
    β) Die Regel des Zufalls 103
    γ) Die Signatura rerum 108

Seite
3) Der Todtendienſt 130
  1) Die Unbegreiflichkeit des Todes 134
  2) Die Trennung der Lebendigen von den Todten . . 135
  3) Die Verbindung der Lebendigen mit den Todten . 136

Dritte Abtheilung.

Der Cultus.

Erſter Abſchnitt.

Die Gottheit 172
  1) Die zufällige Geſtalt der Gottheit 180
  2) Die elementariſche Geſtalt der Gottheit . . . 181
  3) Die organiſche Geſtalt der Gottheit 185

Zweiter Abſchnitt.

Das Prieſterthum 199
  1) Das Geſchäft des Prieſters 200
  2) Die Corporation der Prieſter 201
  3) Uebergang des prieſterlichen Standes in die religiöſe Gemeine 203

Dritter Abſchnitt.

Der Dienſt der Gemeine 206
  1) Der religiöſe Geiſt der Gemeine 206
  2) Das Opfer 208
    a) Die Motive zum Opfern 209
    b) Das Material des Opfers 210
    c) Der formelle Ausgang des Opfers . . . 214
  3) Die Organiſation des Cultus 215

Schlußabhandlung

über das Verhältniß der ſymboliſchen Religionen zur Natur 244

Die

Naturreligion.

Von

Dr. Karl Roſenkranz.

1

Auch ein nur flüchtiger Blick auf die Geſchichte entdeckt eine Menge Völker, welche, ſo zu ſagen, außerhalb der Geſchichte ſtehen. Wir nennen ſie wilde Völker. Sie haben ſich in den großen Gang, welchen die Entwickelung der Freiheit als die Geſchichte der Menſchheit bildet, nicht als ſolche Glieder deſſelben eingewoben, welche der Erinnerung als klare, völlig in ſich beſtimmte Geſtalten der Freiheit begegnen. Vielmehr liegen ſie vor denſelben und verhalten ſich zu ihnen ungefähr ſo, wie die unorganiſche Natur zur organiſchen ſich verhält. Sie ſind die Darſtellung einer beſtimmten Stufe der Freiheit, aber die Beſtimmtheit dieſer Stufe iſt, der Anfang der Freiheit zu ſein. Deswegen iſt die Freiheit dieſer Völker noch eben ſo ſehr Nothwendigkeit. Der Geiſt iſt da; allein ſeine Wirklichkeit als Vernunft und Freiheit beginnt erſt. Jede Richtung des geiſtigen Lebens erſcheint daher ſchwach, trübe und verworren. Hierin liegt der Grund, aus welchem dieſe Völker noch nicht zur Durchbildung einer wirklichen Geſchichte gelangen, eben, weil ſie den Unterſchied des Geiſtes von der Natur erſt in ſeiner unmittelbaren Form entfalten. Der Proceß ihres Daſeins beſteht darin, aus dem träumenden Verweilen des Geiſtes in der Natur zur Ahnung und Empfindung der Freiheit zu erwachen, jedoch immerfort aus ſolchen wachen Momenten in die Gewalt des Naturgeiſtes zurückzuſinken.

Die ganze äthiopiſche, malaiiſche, amerikaniſche und zum Theil mongoliſche Race lebt in dieſem Wechſel. Die caucaſiſche Race nur erſcheint vorzugsweiſe als diejenige, welche durch das Wiſſen des Geiſtes von ſeiner Freiheit dem Drang der Natur ſich entriſſen hat. Um ſie herum lagern ſich jene barbariſchen und geſchichtloſen Nationen und werden von ihr entweder aſſimilirt, wie die amerikaniſchen Stämme, oder, wenn ſie, wie die Neger, eine faſt unauflösbare Zähheit der natürlichen Individualität zeigen, zu Trägern äußerlicher, mechaniſcher Thätigkeit gemacht.

Alle dieſe Völker haben Religion. Aber ihre Religion entſpricht dem Weſen ihres geiſtigen Standpunctes überhaupt; ſie iſt das noch unentwickelte Gefühl der göttlichen Freiheit, welche ſich zu regen und zu beſtimmen erſt anfängt. Uns erſcheint daher faſt Alles, was wir von derſelben erfahren, als abergläubiſch. Allein dies iſt nicht der Fall. Für uns freilich iſt dieſe Religion Aberglaube, weil wir aus ihr heraus ſind. Bei jenen Nationen ſelbſt aber iſt die Reflexion auf die Wahrheit und Unwahrheit des Glaubens noch gar nicht da, in welchem Mangel des Bewußtſeins ſich auch begründet, daß ſie leicht in andere Religionen hereingezogen werden können. Vieles ſieht auch greller aus, als es an ſich iſt, weil wir uns nicht leicht in die Enge des Bewußtſeins zurückverſetzen können, welche das Weſentliche jener Zuſtände ausmacht. Nur unſer eigener Aberglaube kann gleichſam die Brücke werden, über welche wir in das Band der Naturreligion eingehen. Unſere ſympathetiſchen Curen, unſer Beſprechen des fließenden Blutes, des freſſenden Feuers, unſere Spruchorakel, Traumdeutungen und beſonders unſere Furcht vor Geſpenſtern enthalten alle Momente, welche in der Religion der Wilden ſich zu einem ſehr weitläuftigen Ganzen ausbilden. Bei uns gilt Alles dies mit Recht für Aberglaube, der ſchlechthin verwerflich iſt. Jede Religion, welche zu dem Begriff Gottes als eines Geiſtes gekommen iſt, widerſpricht ſolchen Zuſtänden, und der Koran z. B. verbietet die Zauberei ausdrücklich. Aber bei den barbariſchen Völkern muß in der Furcht vor den Todten, in dem magnetiſchen Schlaf, in der Beachtung der Träume u. ſ. w. die Exiſtenz der Religion anerkannt werden. Mit einer flachen Verwerfung dieſer Zuſtände als abergläubiſcher reicht man nicht aus und ſchon die ungeheuere Ausdehnung der Naturreligion nöthigt zur Vorausſetzung einer beſtimmten geiſtigen Intenſität derſelben.

Wir haben uns vorgeſetzt, die Hauptmomente darzuſtellen, welche in der Naturreligion vorkommen. Dieſe Darſtellung wird nur Eine Seite der Aufgabe befaſſen, indem ſie den ethnographiſchen Unterſchied der Naturreligionen nicht entwickeln wird. Dies zu thun, haben wir für eine andere Zeit aufgeſpart und hier zuvörderſt nur Zuſammenſtellungen der allgemeinen Beſtimmungen gemacht, welche in dieſer primitiven Geſtalt der Religion erſcheinen.

Unſere Abhandlung wird in drei Theile zerfallen. In dem erſten werden wir das religiöſe Leben der Wilden in ſeinem allgemeinen Begriff betrachten, um zu erkennen, wie die Religion ſich zu einem ſolchen Daſein entäußern kann. Wir wollen darin beſonders den Zweifel entfernen, als wenn die Naturreligion nicht Religion, und, wenn Religion, als ob ſie nicht die erſte Geſtalt der Religion ſei. Wir werden aber ſehen, daß die Naturreligion denſelben geiſtigen Inhalt hat, wie jede Religion. Das Wiſſen des Geiſtes von ſich ſelbſt und ſeiner Freiheit iſt auch ihr Princip; aber dies Wiſſen iſt in ihr nur als Gefühl, was tauſendfache Verſuche macht, zu einer beſtimmten Form ſich zu erheben und über ſich als Gefühl hinaus zu kommen. Deswegen ſchleicht ein tiefer melancholiſcher Zug durch alle Naturreligion, eine heimliche Qual, welche den Gedanken zu gebären trachtet, daß der Geiſt ſich ſelbſt ſein Element iſt und daß die Natur an und für ſich keine Macht über ihn hat. Dieſer dumpfe, ſich ſelbſt nicht verſtändliche Schmerz iſt das Tiefſte der Naturreligion.

Zweitens werden wir entwickeln, wie in der Naturreligion die Empfindung der göttlichen Freiheit durch die Zauberei ſich die ihr gemäße Form giebt. Das Bewußtſein des Menſchen geht in ſich und ergreift ſich als Zweck. In dieſer unmittelbaren Gewißheit ſtellt es ſich über die Objectivität der

Dinge und ſucht ſie zu beſtimmen. Es übt in dieſem Beſtimmen die Macht der geiſtigen Freiheit aus, welche in dem eigenen Setzen der Dinge es inne wird, daß ſie dem Denken und Wollen keinen reellen Widerſtand zu leiſten vermögen. Das Zaubern iſt die Thätigkeit, durch welche der Menſch ganz beſtimmt die Differenz der Idealität und Realität erfährt und durch welche er ſich ſeiner unmittelbaren Identität mit der Natur immer mehr entfremdet.

Drittens werden wir zeigen, wie ſowohl das religiöſe Gefühl überhaupt, als die Form deſſelben in der Zauberei, dadurch ſich aufheben, daß das Innere der Empfindung und die magiſche Aeußerung deſſelben in der Vorſtellung einer allgemeinen Macht ſich vereinen, welche als das Princip des Lebens überhaupt anerkannt wird. Mit dieſer Vorſtellung entſteht der Cultus des Göttlichen, der ſich um ein beſtimmtes Centrum bewegt und dem auch der Zauberer als Diener ſich unterordnet. Hiermit beginnt nun die Religion erſt wirklich, weil ſie mit dem Cultus die Rohheit der Begierde und die Willkür des Zauberers überwindet und ſowohl die Subſtanz in Fetiſchen für die Anſchauung fixirt als auch den Dienſt derſelben zu einem weſentlichen Moment des Lebens macht.

Erſte Abtheilung.

Das religiöſe Gefühl

als

die Grundlage der Naturreligion.

Der allgemeine Begriff der Naturreligion iſt der, daß in ihr das Göttliche immer noch mit dem Natürlichen verwickelt, oder daß ſeine Exiſtenz immer noch in das Natürliche geſetzt wird. Hierdurch unterſcheidet ſich der Kreis unſerer Betrachtung von jeder anderen Unterſuchung der Religion.

Die Religion überhaupt beſteht darin, daß der Menſch ſich mit Gott in Einheit weiß. In der Religion iſt Gott, nichts Anderes, Gegenſtand des Bewußtſeins. Für die beſtimmte oder beſondere Geſtalt der Religion kommt es aber darauf an, wie Gott dem Bewußtſein als Gegenſtand erſcheint. So lange die Form dieſer Objectivität die Natur iſt, ſo lange iſt auch die Religion Naturreligion; erſt, wenn die Naturform als Bild genommen oder erſt, wenn ſie zum Symbol gemacht wird, hört die Naturreligion im engeren Sinn auf und fängt an, in die ſymboliſche Religion überzugehen.

Die Einheit Gottes mit dem Menſchen iſt aber in der Naturreligion noch nicht ſo, wie in den ſpäteren Religionen, ſondern ſie iſt eine unmittelbare. Gott als Gegenſtand des Bewußtſeins, von dem es ſich unterſchiede, wird erſt allmählig als ſolcher gewußt. Das Menſchliche und Göttliche, das Natürliche und Geiſtige iſt daher in einander gemiſcht. Es iſt Alles Eines. Aber die Allheit iſt ſo oberflächlich als die Einheit. Die Identität des Menſchen mit

Gott iſt alſo als unmittelbare eine geiſtloſe, weil ſie den Geiſt erſt an ſich zu ihrem Inhalt hat. Indem jedoch die Unmittelbarkeit jener Identität nicht ein todtes Sein, nicht eine träge, ſondern bewegte Einheit iſt, ſo kann ſie nur als Thätigkeit ſein und hat deswegen ſich ſelbſt zu beſtimmen. Mit anderen Worten heißt dies ſo viel, daß die Unmittelbarkeit zugleich nur als Vermittelung und daß der unmittelbare Anfang der Religion eben ſo ſehr ein vermittelter iſt. Dieſe Vermittelung der unmittelbaren Exiſtenz der Religion iſt die That Gottes.

Gott als rein für ſich exiſtirend gedacht hat keine Religion. Er iſt als Inhalt und Grund der Religion die Religion ſelbſt. Aber für ſich und damit rein in ſich iſt Gott nur, indem er nicht die Natur und nicht die Welt iſt. Dieſer abſtracte Begriff Gottes, der von der Entäußerung des göttlichen Weſens zur Schöpfung wegſieht, enthält die höchſten Beſtimmungen alles Seienden. Gott iſt ſo das Sein und Maaß, das Weſen und die Wirklichkeit, der Begriff und die Idee. Allein in allen dieſen Beſtimmungen kann noch nicht von der Religion die Rede ſein. Dieſe beginnt erſt mit dem Menſchen; der Menſch aber als Individuum wird nur durch die Natur, obwohl er ſeinem Weſen nach Geiſt und hiermit daſſelbe iſt, was Gott.

In dieſer Identität des Menſchen mit Gott liegt das Richtige alles Anthropomorphismus. Wie Gott an und für ſich das Nichts der Natur und der Geiſter, d. h. ihre negative Einheit iſt, ſo iſt auch der Menſch die Einheit des Geiſtes mit der Natur. Er iſt daher als Geiſt einerſeits im Unterſchiede von der Natur, welche nicht Geiſt iſt, andrerſeits im Unterſchiede von Gott, weil er nicht, wie dieſer, der abſolute, ſondern als menſchlicher zugleich der durch ſeine Einzelheit und Natürlichkeit beſchränkte Geiſt iſt. Aber die Einzelheit und Natürlichkeit ſind auch nur Schranken. Zwar können ſie nicht als ein reines Nichts annullirt werden; ſie ſind unaufhörlich da und der Geiſt kann ſich nur durch ſie als Erſcheinung ſetzen; aber als Schranken ſind ſie der Negation fähig und können deshalb nicht nur zu Organen der geiſtigen Thätigkeit gemacht, ſondern, wenn der Geiſt es will, auch geradezu aufgeopfert werden. Die geiſtige Einheit des Menſchen mit Gott ſteht ſomit über der angeborenen Einzelheit und natürlichen Bedürftigkeit und der Geiſt bewährt ſeine affirmative Kraft in dem negativen Verhalten gegen die Natur und gegen die Egoität.

In der Naturreligion oder, was Daſſelbe iſt, in der primitiven Geſtalt der Religion überhaupt, finden ſich dieſe Unterſchiede ſämmtlich. Allein ſie ſind embryoniſch noch alle in einander verſchlungen und erſt hier und da ſcheidet ſich das eine und andere Moment deutlicher aus. An ſo concrete Geſtalten der Religion, wie Pantheismus, Dualismus u. ſ. w. hat man daher hier noch gar nicht zu denken. Die beſonderen Momente, in welche dieſe Stufe der Religion ſich entfaltet, ſind erſtens die unmittelbare Einheit des Menſchen mit Gott; zweitens die Entzweiung dieſer Einheit durch die Enthüllung der in jener Identität geſetzten Unterſchiede; drittens die Zurückbeziehung der Unterſchiede auf ihre Einheit oder die durch die Aufhebung des Unterſchiedes vermittelte Wiedereinheit Gottes mit dem Menſchen.

1. Die unmittelbare Einheit Gottes mit dem Menſchen.

Verwöhnt durch das hiſtoriſche Vorſtellen, wirft ſich unſer Blick, ſobald von der unmittelbaren Einheit des Menſchen mit Gott die Rede iſt, ſogleich in die Vergangenheit. Keiner von uns nämlich, der zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt, der Welt und Gottes gelangt iſt, kann, ohne Selbſtbetrug, von ſich ſagen, daß er in einer ſolchen Einheit lebe. Im Gegentheil fühlt Jeder von uns ſehr wohl, daß ſeine Einheit mit Gott das Zurückkommen aus dem Unterſchiede von ihm, die Aufhebung dieſes Unterſchiedes, daß alſo die Einheit nur als Vermittelung ſei, welche den Gegenſatz in ſich enthält.

Aber dieſer Einheit geht die Einheit voran, in welcher der Unterſchied Gottes von dem Menſchen nur erſt an ſich vorhanden iſt. Denn die Unmittelbarkeit der Einheit iſt nicht das Nichtſein des Unterſchiedes. Wäre dies der Fall, ſo wäre der Menſch gar nicht da. Indem aber der Menſch von Gott geſetzt oder geſchaffen wird, läßt Gott ihn frei und ſtellt ihm, ſo zu ſagen, die Aufgabe, ſeinen Unterſchied von ihm zu faſſen. In der Schöpfung der Welt und des Menſchen eröffnet Gott die Fülle ſeines Innern; in dieſer Offenbarung beweiſt er die Macht ſeiner Freiheit, weil Welt und Menſchen, von ihm geſchaffen und getragen, durch ihn und in ihm lebend, dennoch auch in ſich ſelbſt lebendig ſind und für ſich eigenes Daſein haben. Die Mittheilung dieſer Freiheit, in ſeiner Lebendigkeit ſich auf ſich ſelbſt zu beziehen, iſt daher der Act der höchſten Selbſtentäußerung Gottes. Es ſcheint, als würde Gott durch ein ſolches Freilaſſen der Welt ſtill und unthätig, eben weil durch daſſelbe Alles aus ſich lebt. Aber dies iſt nur eine Meinung, welche durch die Vorſtellung entſteht, als wenn das Schaffen in der Zeit eine Grenze habe, als wenn es ein vergangenes wäre. Das Schaffen iſt ewige, unendliche Thätigkeit. Es iſt kein Geweſenes, was von dem Erſchaffenen, nachdem es daſſelbe von ſich abgeſtoßen, ſich in ſich zurückgezogen hätte. Gott muß die Sterne, die Erde und den Adam ſo gut jetzt noch ſchaffen, als vor ſechstauſend oder als nach ſechstauſend Jahren, weil die Entäußerung Gottes zur Welt eine unvergängliche von ſeinem Weſen ſelbſt nicht zu trennende Wirkſamkeit iſt.

Daher iſt auch die Religion in ihrer primitiven Geſtalt fortwährend da. Bei den gebildeten Völkern exiſtirt ſie in den Kindern, welche zunächſt erſt die Empfindung und chaotiſche Vorſtellung des Geiſtes haben und von der inneren Beſtimmtheit der ſie umgebenden Welt noch nichts wiſſen. Dieſe erfahren ſie erſt nach und nach. Aber tauſend Reizmittel führen nun bei uns das Kind ſchon in wenig Jahren aus der unmittelbaren Einheit mit Gott hinweg und prägen ihm die Grundzüge der beſtehenden geſchichtlichen Welt ſo tief ein, daß es von dieſem wachen Zuſtande aus jene Identität nur wie einen verworrenen und ſchnellverrauſchten Zuſtand anſehen kann. Ja, es kann eben wegen der Unfähigkeit der Erinnerung überhaupt an der Exiſtenz einer ſolchen Identität zweifeln, obwohl ſie in ihm wirklich geweſen iſt. Als eigene Form und Stufe der Religion beſteht dieſe Einheit mehr und weniger bei allen ungebildeten Völkern, dieſen Kindern des menſchlichen Geſchlechtes.

Dieſe Einheit iſt *Gefühl* und der Menſch, wie ſinnlich er auch ſein möge, empfindet nicht blos thieriſch, iſt nicht blos von endlichen Begierden gefangen, ſondern er empfindet auch geiſtig. Das Thier fühlt *nur ſinnlich*. Der Menſch, weil er nicht blos Thier, ſondern eben ſo ſehr Geiſt iſt, kann nicht blos ſinnlich fühlen, ſondern in ſeinem Gefühl iſt zugleich *geiſtiger* Gehalt. Wie ſehr nun die Geiſtigkeit verunreinigt und verkümmert werde, ſo kann ſie doch nicht abſolut erlöſchen. Die Brutalität eines Trunkenen, das viehiſche Weſen eines Cretins, der Unſinn eines Verrückten, die Dummheit eines Kindes u. ſ. w. ſind doch mit dem Geiſt nicht außer allem Zuſammenhange. Ein Thier hat viehiſche Begierden nicht, wie der demoraliſirte Menſch; ein Thier kann ſich nicht brutal betragen; kann in ſeiner Ungelehrigkeit nicht mit der Einfalt eines Kindes verglichen werden u. ſ. w. Deswegen iſt die Anſicht derer zu verwerfen, welche behaupten, daß der Menſch ſein Leben wie das Vieh anfange und aus demſelben nach und nach zu einer höheren Cultur emporklimme. Sie macht den Menſchen zu einem potenzirten Thier und läßt ihm mit Wohlgefallen im Orangutang einen Nebenbuhler zur Seite ſtehen, der nächſtens aus ſeiner dermaligen Rohheit in die Menſchlichkeit umſchlagen dürfte. Auf Borneo ſagt man auch, daß die Affen ihr Sprechen verheimlichten, um dem Elend der menſchlichen Geſellſchaft fern zu bleiben. Aber dieſe Affen, welche ihr Menſchenthum als ein Incognito haben, werden nie Menſchen werden, ſo wenig, als die Menſchen etwa zurückgehen und wieder Affen werden können. Man hat viele Darſtellungen der verſchiedenen Stufen gemacht, welche der Menſch in ſeiner Bildung aufwärts ſchreite. So irreligiös und gemein nun auch die Vorſtellung iſt, daß dem Menſchen der göttliche Geiſt nicht eingeboren werde, ſo muß man ihr doch zugeſtehen, daß ſie ein weſentliches Moment des menſchlichen Geiſtes feſthält, nämlich das Werden. Was der Menſch an ſich iſt, wird er in Wahrheit nur, inſofern er es auch hervorbringt. Nach jener Seite fällt Alles, was er iſt, noch in Gott; nach dieſer Seite, fällt Alles in ihn und ſeine Energie. Den Reiſenden, welche mit den wilden Völkern ſelbſt verkehrten und in die Nothwendigkeit und Vernunft ihres Zuſtandes einzudringen ſuchten, war die Meinung zu verzeihen, als wenn der Menſch rein ſubjectiv ſeine Religion erzeuge. Aber die aufgeklärten Theologen und Philoſophen des europäiſchen Continents hätten nicht in einen ſolchen Jubel ausbrechen ſollen, als wäre durch jene Barbaren die Willkür der Religioſität bewieſen. Dies iſt auch ſo wenig der Fall, daß wir im Gegentheil in der Naturreligion dieſelben Elemente entdecken, welche das Weſen der Religion überhaupt in ſich begreift.

Indem nun der Verſtand das Werden der Religion geltend machte, empörte er damit diejenigen, welche die Religion von einer unmittelbaren Offenbarung ableiten. Nach ihnen iſt der Menſch im Anfang der Geſchichte abſolut in Gott und ſchlechthin vollkommen geweſen. Die Bildung der Geſchichte kann nichts Höheres produciren, als in jener Urzeit ſchon war. Dieſe Anſicht geht dann in ihrer Vorausſetzung eines ſolchen abſoluten, weder vom Irrthum noch vom Böſen befleckten Daſeins ſo weit, daß Alles dasjenige, was in der uns bekannten Weltgeſchichte von göttlichem Sinn, von Weisheit und Heiligkeit Zeugniß ablegt, nur als Trümmer der primitiven Herrlichkeit betrachtet wird. Auch Ariſtoteles ſagt im zwölften Buch der Metaphyſik: „Von den Alten und Vorfahren iſt uns in mythiſchem Gewande überliefert worden, daß die Sterne Gottheiten ſeien und daß das Göttliche die ganze Natur umfaſſe. Das Uebrige iſt mythiſch hinzugefügt zur Ueberredung der Menge und der Geſetze und anderer Zwecke wegen. Sie nennen nämlich die Götter menſchenähnlich und legen ihnen auch Aehnlichkeit mit anderen lebenden Weſen bei und ſagen von ihnen noch manches Andere, was dem Angeführten ähnlich iſt. Wenn man nun dieſes ausſcheidet und blos auffaßt, daß ſie die erſten Weſenheiten für Götter nahmen, ſo wird man dieſe Lehre für eine göttliche halten und wohl glauben müſſen, daß, da wahrſcheinlich eine jede Kunſt und Philoſophie, ſo weit es möglich war, oft gefunden ward und wieder verſchwand, ſich dieſe Meinungen als Trümmer von jener früher einmal gefundenen und dann wieder verloren gegangenen Weisheit bis jetzt erhalten haben.“ In der neuern Zeit entſtand eine förmliche Sehnſucht nach jenem Anfang, von deſſen lichter Höhe die Menſchheit nach und nach in die Finſterniß und Unvollkommenheit ihres jetzigen Lebens verſunken wäre. Allein dieſe Vorſtellung einer urſprünglichen Abſolutheit des menſchlichen Zuſtandes iſt eine bloße Hypotheſe, welche ein wahres Moment des Geiſtes in die Geſtalt einer empiriſchen Exiſtenz einzwängt. Wo jene wundervolle Harmonie des Menſchen mit ſich, mit der Natur und mit Gott geweſen ſei, iſt zu erkennen unmöglich. Nach dem aſiatiſchen Hochlande, nach dem blühenden Kaſchmir, wo zwiſchen entzückendem Gebirgsland der Behatſtrom ſeine kryſtallenen Wogen wälzt, wo die Vegetation und Animaliſation aller Zonen ſich vereinigt, da hinauf gleitet der von der jetzigen Gegenwart gekränkte Blick. Hier, von wo die heiligen Brahmanen in die ſüdlichen Thäler niederſtiegen, *vermuthet* er den Ort jener herrlichen Welt. In der Sprache, Aſtronomie und Medicin der Inder erblickt Schubert noch unverkennbare Reſte jener primitiven Fülle des Lebens und alle, welche ein abgeſchloſſenes Prieſterthum und eſoteriſche Myſterien begünſtigen, finden in der Annahme von Ueberlieferung eines zuerſt vollendeten und dann zerriſſenen, in die Welt zerſtückelten Wiſſens einen bequemen Anhaltpunct. Doch ihre Hypotheſe iſt keine Begründung. Sie können nicht ſagen, wie die anfängliche Harmonie zerſtört ward und wie ein ſo abſolutes Daſein, als das von ihnen mit aller Glut der Phantaſie vorausgeſetzte iſt, ſeine Abſolutheit verlor. Der Sündenfall iſt gewöhnlich die ganz proſaiſche Auflöſung dieſer Frage. Allein eben um ſein Werden iſt es dem Begriff zu thun. Geht man nun auf die Natur des Böſen und auf ſeine Verwirklichung ein, ſo zeigt ſich bald, daß in der hypothetiſchen Herrlichkeit *kein anderer Inhalt*, als in der übrigen Geſchichte ſich findet. Aber mehr noch, es zeigt ſich ſogar, daß erſt mit ihm die That des Menſchen, die Geſchichte deſſelben beginnt, in welcher Beziehung ihn Schiller einen Rieſenſchritt nennt. So wenig alſo jene erſte göttliche Exiſtenz des Menſchen einer beſtimmten, in das Beſondere auseinandergehenden Anſchauung fähig iſt, ſo trübe und unbefriedigend iſt auch die Anſchauung von dem Untergang jener Herrlichkeit; denn ſie iſt eine andere Annahme, welche ohne inneren Zuſammenhang an die erſte angeſchoben wird. Das Wahre derſelben iſt der Begriff, daß der Menſch göttlicher Natur iſt und daß Gott bei ſeiner Schöpfung nichts für ſich zurückbehalten, ſondern in unendlicher Liebe ihm Alles gegeben hat, was er ihm geben konnte.

Somit ſind beide Theorieen mit einander im Gegenſatz. Die erſtere hält das Werden, die zweite das Sein feſt. Jene ſteigt hinauf, dieſe herab. Jene lebt in der bekannten Gegenwart, dieſe in einer unbekannten und unerkannten Vorzeit, die ſie mit allen Schätzen des menſchlichen Daſeins ſchmückt. Indem ſich nun dieſe Theorieen durchaus entgegenſtehen, heben ſie ſich durch einander auf. Für ſich iſt jede einſeitig und nur halb wahr. Als Einheit des Gegenſatzes ergiebt ſich daher der Begriff, daß der Menſch ſeinem Weſen nach Gott eingeboren, daß aber die Entfaltung des Weſens zur concreten Beſtimmtheit des geſchichtlichen Daſeins des Menſchen eigene Thätigkeit iſt. In Wahrheit iſt ſomit ſowohl das urſprüngliche Sein des Menſchen in Gott, als auch das Werden deſſelben aus ihm zu denken. So allein wird auch die Gerechtigkeit der Idee befriedigt, weil ſo weder die ſogenannte Urzeit vor der ſpäteren Geſchichte, noch die ſpätere Zeit vor dem erſten Beginn der Sache nach etwas Voraus hat; vielmehr bekommt, um uns eines Bildes Chriſti zu bedienen, der Arbeiter im Weinberge, der am Abend nach wenig Stunden ſeinen Lohn empfing, ſo gut ſeinen Groſchen, als der des Tages Laſt und Hitze getragen hat. Die Zeit überhaupt iſt dem Geiſt etwas Gleichgültiges und die Realiſirung der Idee iſt in jedem ihrer Momente intereſſant. Nur die Reflexion der außerhalb ſtehenden Betrachtung ſpricht das Urtheil des Unbedeutenden, Langweiligen u. ſ. w. aus. Die, welche das Langweilige u. dgl. produciren, ſind ſelbſt nicht davon afficirt, ſondern haben ihr Intereſſe darin. Inſofern iſt alſo das menſchliche Leben in den früheren Räumen der Geſchichte ſo göttlich und ſo vollſtändig als in den ſpäteren, wie bei weitem reicher, größer und der Idee gemäßer die letzteren auch erſcheinen mögen, denn dieſe letzteren haben eben zu ihrem Daſein das Daſein der erſteren nothwendig gehabt und ſind nur durch ihre Vermittelung zu dem geworden, was ſie ſind. Von dieſem welthiſtoriſchen Standpunct aus kann alſo das ſpätere und gebildetere Volk dem früheren und roheren keinen Vorwurf machen, ſo wenig die Pflanze den Stein tadeln kann, daß er ein Stein und keine Pflanze iſt; denn ohne den Stein würde auch die Pflanze nicht ſein.

In der unmittelbaren Einheit des Menſchen mit Gott iſt alſo einmal das *Sein* der Einheit enthalten. Sodann aber, weil die Einheit eine lebendige iſt, ſo iſt ſie *Werden* des an ſich ſeienden Unterſchiedes Gottes vom Menſchen. Als werdender Unterſchied hält er aber auch ſich ſelbſt an, iſt der gewordene und hat ſich als das *Daſein* der auf einander ſich beziehenden Extreme geſetzt.

Als reines Sein iſt die Einheit Gottes mit dem Menſchen ganz unmittelbar; der Unterſchied beider von einander iſt ſo gut als kein Unterſchied. Der Menſch iſt ganz *außer* ſich. Er iſt in ſich, in die Natur und in Gott verloren und vernimmt daher noch nichts vom göttlichen Geiſt. So wenig iſt er ſelbſtbewußter Weiſe in ſich, daß er, ſo zu ſagen, die Dinge ſelbſt iſt. In dieſem Traum des Bewußtſeins iſt kein Einzelnes, kein Allgemeines, nur ein ſchattenhaftes und doch intenſives Durcheinanderſchweben alles Daſeins. Unterſchiede, die uns ſo geläufig ſind, daß wir damit ſpielen, exiſtiren hier noch gar nicht. Der Menſch befindet ſich in dem ſchlechten Progreß eines unendlichen mechaniſchen und chemiſchen Proceſſes. Sein Wachen iſt vom Schlafen noch nicht ſehr different. Büffon hat in ſeiner Naturgeſchichte den Verſuch gemacht, den Menſchen in den Acten zu ſchildern, wie er in der mechaniſchen und chemiſchen Mittheilung ſeine Sinne eröffnet, wie das Riechen, Schmecken, Sehen, Hören die größten Revolutionen ſind, welche er erfährt. Denſelben Gegenſtand hat der Maler Müller in ſeinem poetiſchen Werk: Adams Erwachen und erſte ſelige Nächte, mit eben ſo tiefer Pſychologie als mächtiger Phantaſie dargeſtellt. Man empfindet dabei ſehr lebhaft das Enorme im Umfang unſerer ſenſitiven Thätigkeit. Der anfangende Menſch iſt, wie geſagt, ganz darin verſenkt. Sein Schlafen, Wachen und Sterben hat ſich noch nicht wiedergeboren. Er weiß Alles, aber unmittelbar und darum in der Weiſe der Natur; er genießt kein Gift; er riecht das heilende Kraut aus der Menge der Pflanzen heraus; er ſieht, was wir kaum durch Fernröhre ſehen u. ſ. w. Allein, weil all dieſe Erkenntniß noch ganz unmittelbar iſt, ſo weiß er eben ſo ſehr auch noch nichts.

Ohne alſo in ſich reflectirt zu ſein, iſt der Menſch als ohne bewußte Thätigkeit auch ohne Schuld. Dies thatloſe Sein, wo dem in das Gefühl ausgegoſſenen Menſchen noch Nichts zugerechnet werden kann, iſt die Unſchuld und dies paradieſiſche Leben der Boden und die Vorausſetzung, auf welchem ſich das Drama der Geſchichte bewegt. Noch unentzweit mit Gott und mit ſich, iſt der Menſch das reine Ebenbild Gottes. Bild; denn Bild iſt daſſelbe mit der

Sache und doch nicht die Sache. So iſt auch der Menſch nicht Gott und doch Gottes Sohn. Denn Ebenbild Gottes will ſagen, daß der Menſch in ſich, in ſeinem Geiſt nichts Anderes ſei, als Gott. Gott hat ihm ſeinen Odem eingeblaſen. Die Thiere haben ihn nicht in ſich empfangen. Sie haben nur das Leben und deſſen Gefühl. Aber der Menſch als aus Gottes Geiſt deſſen eigener Geiſt hat die Macht der Freiheit, ſich zu wiſſen und zu wollen. In dieſem ſich Wiſſen und Wollen iſt aber das Wiſſen und Wollen Gottes der Inhalt, an deſſen Nothwendigkeit die Freiheit des Irrens und Meinens, wie des Eitlen und Böſen zu Grunde geht. Daher iſt in dieſem Begriff die Vorſtellung des Ebenbildes noch tiefer als wirkliche Identität zu faſſen, eben weil wirklich der Geiſt Gottes in dem Geiſt des Menſchen iſt. In wie weit daher der Geiſt des Menſchen nicht im Geiſt, ſondern in der Natur iſt, iſt er ſelbſt nicht wahrhaft Geiſt, vielmehr im Stande ſeiner Erniedrigung. Das Schlafen, Eſſen und Trinken und das Sterben gehört als ſolches nicht in die Geſchichte des Geiſtes. Es ſind Thaten der Natur, die eben darum keine Thaten ſind. Aber nichts deſtoweniger iſt die Natur dieſe Mitte, ohne welche Endliches in reeller, ſich ſelbſt bewegender Exiſtenz unmöglich iſt. Nur durch die Vermittelung der Natur kann Gott den Geiſt als einzelnen ſchaffen, und nur als ſeiner Natürlichkeit und angeborenen Eigenheit ſich entäußernd, hat der einzelne Geiſt Geſchichte oder wird er zu dem, was er an ſich ſchon iſt und kommt er zu Gott zurück. Deswegen betrachtet die chriſtliche Religion die Natur einerſeits als böſe, inſofern ſie das unmittelbare Princip für die Verwirklichung des Egoismus enthält; andererſeits aber lehrt ſie, daß dieſe Natur, worin wir leben und welche wir als unſere eigene erkennen, keine andere, Gottes Natur ſei, die eben als Organ des Geiſtes für heilig und der Leib für ein Tempel Gottes geachtet werden müſſe.

Das Sein des Menſchen in Gott, wo er ſich von ihm noch nicht abgeſchieden hat, iſt alſo die Gleichgültigkeit des Wahren und Unwahren, des Guten und Böſen. Sie iſt ſchlechthin Schuldloſigkeit. Wenn man ſie aber als *Heiligkeit* vorſtellt, ſo iſt das ein großer Irrthum. Die Heiligkeit iſt kein ſo unbeſtimmtes, gegenſatzloſes Fühlen, ſondern weiß von ſich. Sie kennt die Nichtigkeit und Gebrechlichkeit der paradieſiſchen Unſchuld, und hat ſich für das Gute und gegen das Böſe mit Beſtimmtheit entſchieden. Chriſtus klagt nie über den Untergang eines Paradieſes. Zwar ſagt er: „Wenn Ihr nicht werdet, *wie* die Kinder, ſo werdet Ihr nicht in das Himmelreich eingehen.“ Allein die Kinder ſind hier, wie man deutlich genug ſieht, nur Bild. Bei ihm ſelbſt iſt das Wollen und Thun des Guten zugleich das klarſte Selbſtbewußtſein von ſich, und mit der höchſten Gewißheit der Wahrheit fordert er ſeine Gegner auf: „Wer unter Euch kann mich einer Sünde zeihen?“

In dem betrachteten unterſchiedloſen Sein des Menſchen in Gott haben wir zwei Momente gefunden, Gott und den Menſchen. Aber das eine dieſer Momente war ſo unbeſtimmt als das andere. Keines hatte ſich mit dem anderen *auseinandergeſetzt*, ſondern beide waren mit einander verſchmolzen und der Menſch war Gottes unmittelbares Ebenbild, weil Gott ihn ſo geſchaffen und ſein Weſen ihm eingezeugt hatte. Alſo war der Unterſchied noch nicht für ſich, erſt an ſich da. Aber, da der Unterſchied iſt, ſo kommt er auch hervor, und die Unmittelbarkeit des ununterſchiedenen Seins iſt weſentlich ſchon als das Werden des in ihm an ſich enthaltenen Unterſchiedes zu faſſen. Der Menſch muß es erfahren, daß er nicht Gott iſt, und durch das Wiſſen dieſes Nichtſeins zu dem höheren Wiſſen fortgehen, was Gott iſt. Unmittelbarer Weiſe beſtimmt ſich das unterſchiedloſe Sein zum Unterſchied erſtens durch die Empfindung der Einzelheit; zweitens durch die Mannigfaltigkeit der Begierden und drittens durch die Willkür.

Der natürliche Menſch muß jede beſondere Erregung ſeines Daſeins als einen Unterſchied fühlen, welcher mit ihm ſelbſt überhaupt zuſammengeht. Er muß erkennen, daß die Beſonderheiten Prädicate ſeiner ſelbſt, daß er folglich, als in der Identität mit ihnen, ihr Subject iſt. Hunger, Schmerz, Wohlbehagen u. ſ. w. ſind in ihm. Dieſe Zurückkehr des Mannigfaltigen in die Einfachheit der Subjectivität weiß er noch nicht ſo, daß er über den Unterſchieden ſtände, ſondern er empfindet ſie erſt. Die Perſönlichkeit dämmert bei ihm in dem Gefühl, ein eigenthümlicher Kreis von Leben — lebendige Einzelheit zu ſein.

Mit dieſer Beziehung der Gefühle auf einander und mit der dumpfen und nach Außen um ſo ſtörriſcher auftretenden Empfindung, ihre Einheit zu ſein, iſt die Indifferenz des primitiven Zuſtandes ſchon auf dem Wege, verloren zu gehen. Der Menſch iſt zu ſich ſelbſt in ſich ſelbſt erwacht und realiſirt ſich in der Befriedigung ſeiner Begierden, in denen die verſchiedenen Gefühle ihre nähere Beſtimmtheit haben. In den Begierden hat der natürliche Menſch ſeine unmittelbare Objectivität. Sie ſind der Reichthum, der ihn erfüllt, und das äußerliche Leben der ſogenannten Wilden iſt nichts als eine endloſe Verkettung von Begierden. Die Unſchuld beſteht hier darin, im ewigen Begehren nicht zu wiſſen, was die Begierde iſt. Indem die Schuldloſigkeit noch nicht frei das Wahre weiß und das Gute thut, iſt ſie auch noch mit dem Mangel der Reflexion behaftet. In dem Triebe der Begierden ſetzt ſich aber die geiſtige Endlichkeit heraus und läßt die Ichheit als ihr Princip hervortreten. Das Begehren und Verzehren eröffnet dort die Empfindung der Wahl, hier die Empfindung des Maaßes. Der Wilde iſt zwar nicht ſonderlich wähleriſch, nur, wie die Kinder, zuweilen eigenſinnig. Aber die Wahl kommt doch an ihn ſo gut, als die Empfindung des Maaßes, was die Wilden ſehr wenig kennen. Das Object hat für ſie noch eine unendliche Gewalt, und die Begierde erſättigt ſich bei ihnen nicht eher, als bis der Gegenſtand derſelben völlig vernichtet iſt. Der Feind z. B. wird nicht blos gemordet, ſondern auch gefreſſen. Das Bildende bei den Begierden und ihrer Befriedigung liegt nun eigentlich im qualitativen Unterſchied der Begierde, ob ſie auf den Trieb der Selbſterhaltung oder auf den Trieb der Fortpflanzung gerichtet iſt. Denn im erſteren Fall iſt das Verhalten in der Stillung der Begierde rein natürlich. Im Eſſen und Trinken mache ich das mich reizende Object zu mir ſelbſt und verwandle es in meine unmittelbare leibliche Exiſtenz. Im Proceß der Gattung bleibt das Weib dem Manne gegenüber, wiewohl die Begierde geſtillt wird. Zum Natürlichen tritt hier das Geiſtige und Eines giebt dem Anderen ſich ſelbſt zurück. Das Selbſtiſche der Begierde erliſcht an der Kraft der Gattung, und das Verzehren des Objects iſt nur eine momentane Abſchwächung der Spannung der Geſchlechter. Dies wiſſen auch die Völker ſehr wohl; das Geheimniß des Endlichen iſt hier verrathen, und ein eingeſtändiges Lächeln über die Nichtigkeit der Egoität ſchwebt über dem Adam und der Eva durch die ganze Menſchheit.

Indem nun jede Begierde zwar eine in ſich beſtimmte iſt und dadurch auch die Beſtimmtheit ihrer Befriedigung bedingt, ſo tritt nichts deſto weniger die Willkür in die Befriedigung ein. In das Begehren nicht. Dies iſt unmittelbar, ein gegebenes. Aber in der Sättigung der Begierde als ſolcher iſt es gleichgültig, ob ich dieſen oder jenen Apfel genieße, aus dieſem oder jenem Quell meinen Durſt löſche u. ſ. f. Mit dem willkürlichen Handeln tritt aber auch die Nothwendigkeit und die Freiheit auseinander. Freilich iſt hier noch nicht an jene Tiefe des Geiſtes zu denken, wo das Gute und Böſe ſich an dieſe Extreme knüpft, ſondern die Willkür hat hier noch eine untergeordnete Bedeutung.

Jedoch iſt ſie in ihrer Verwirklichung die That, welche dem Menſchen in ihm ſelbſt ein Inneres eröffnet. Unmittelbar iſt die Einheit des Menſchen mit Gott auf dieſem Punct über das Werden des in ihr liegenden Unterſchiedes hinweg. Durch die Willkür iſt er ein gewordener, und das Selbſtbewußtſein tritt hervor. Das Daſein der Ichheit, was durch die Realiſirung der Willkür in dieſer Sphäre ſich vermittelt, iſt daher auch das Daſein des Unterſchiedes des Menſchen von Gott. Dieſe Differenz iſt nicht ſo zu nehmen, als wenn dem Menſchen Gott, ſeiner Ichheit gegenüber, Gegenſtand wäre. Das iſt nicht. Sondern der Unterſchied als ein ganz unmittelbarer beſteht noch in nichts

Anderem, als in dem Hervorſpringen des Selbſtes aus der Umhüllung des in eine breite Ausdehnung ergoſſenen, in vielfachen Begierden zerſtreuten Gefühles. Das Reſultat, welches wir jetzt gewonnen haben, beſteht alſo darin, daß die unmittelbare Einheit Gottes mit dem Menſchen zunächſt eine dunkle Indifferenz beider war. Dies Sein ging dazu fort, den in ihm enthaltenen Unterſchied zu ſetzen. So ſchied ſich die Empfindung der Individualität, die Mannigfaltigkeit der Begierden und die Willkür. Die Willkür aber hob ſich in der Kraft der atomen Entſcheidung, in der Ichheit, auf, und mit dieſer iſt die Unterſchiedloſigkeit der primitiven Einheit in den daſeienden Unterſchied übergegangen. Wie dieſer nun ſich entwickele, iſt weiter zu ſehen.

2. Die Entzweiung der unmittelbaren Einheit Gottes mit dem Menſchen.

Das Ich iſt der ſich auf ſich ſelbſt beziehende Geiſt. Als unmittelbar iſt das Ich erſt der einfach exiſtirende Unterſchied des Menſchen von Gott. Eine andere Beſtimmung iſt noch nicht darin enthalten. Als Beziehung ſeiner auf ſich ſelbſt iſt das Ich die Wurzel des Denkens und Wollens. Ihm tritt die Natur entgegen. Theils will ſie den Menſchen durch die Süßigkeit der ſinnlichen Luſt in ſich abſorbiren, theils läßt ſie ihm ihre zermalmende Gewalt empfinden. In beider Hinſicht muß er alſo einen Kampf mit ihr eingehen, durch welchen er ſich ihr entzieht und ſeine Selbſtſtändigkeit und Innerlichkeit für ſich erhält. So von der Natur ſich unterſcheidend, geht er immer tiefer in ſich und verdichtet die beſtimmende Macht der Ichheit und der Willkür zur Feſtigkeit des Böſen. Er reißt die Unmittelbarkeit ſeiner urſprünglichen Identität mit Gott entzwei und iſolirt ſich zu einer ſolchen Einſamkeit ſeiner Freiheit, daß der Unterſchied ſeiner von Gott nicht mehr blos Unterſchied iſt, wie in der Ichheit, ſondern Entgegenſetzung. Er iſt mit Gott entzweiet.

a) Der Unterſchied des Menſchen von ſich ſelbſt.

Das Ich trennt den Menſchen von der Aeußerlichkeit und läßt ihn nicht mehr in dem Strom der Dinge verſchwimmen. Es iſt die Reflexion ſeines ganzen Daſeins in eine abſolute Einfachheit, mit deren Hervorbringung ſeine Schuldloſigkeit ein Ende hat. Vielmehr wird ihm von dieſem Augenblick an Alles, was er thut, als ſeine That zugerechnet, und die Werke, die er vollbringt, hat er nun als eine ſelbſtgeſchmiedete Kette nach ſich zu ſchleppen. Er vereint alſo die Freiheit mit der Nothwendigkeit nicht mehr in jener urſprünglichen, paradieſiſchen Weiſe, ſo daß ſie ohne Unterſchied identiſch wären, ſondern durch die Freiheit, wie ſie in der Subjectivität des einzelnen Geiſtes ſich ſetzt, tritt die Freiheit und Nothwendigkeit auseinander. Daß die Freiheit ſelbſt der Inhalt der Nothwendigkeit iſt, wird erſt allmälig verſtanden. Indem ſich der Menſch als Ich faßt, oder, indem ihm die einfache Beziehung ſeiner auf ihn ſelbſt Object wird und in dieſer Idealität jene verworrene Empfindung der ſelbſtiſchen Individualität ſich wiedergebiert, wird er ſich als eines Inneren bewußt. Erſt mit dieſem Wiſſen von ſich ſelbſt wird für ihn Aeußeres. Zuvor war dieſe Differenz erſt an ſich da.

Jetzt aber beginnt der Menſch, ſich als Zweck zu ſezzen und durch dieſe Idealität ſich der Unmittelbarkeit zu entziehen. Die Reflexion in ſich ſelbſt enthält zugleich die Reflexion auf das, was er nicht ſelbſt iſt. So entſteht mit dem werdenden und als Zweck ſich faſſenden Selbſtbewußtſein eine Entfremdung des Menſchen von der Natur, weil ſie ihm, der jetzt ſeine Innerlichkeit empfindet, als ein Anderes gegenübertritt, was nicht unmittelbar mit ſeiner Idealität identiſch iſt.

An ſich freilich iſt die Natur nicht ein abſolut Anderes, ſondern in ihm ſelbſt enthalten. Sein Organismus iſt die einfache Totalität, in welche alle Naturbildungen zur höchſten Harmonie ſich zuſammendrängen und die Macht derſelben concentriren. Indem alſo die Natur ein bleibendes Element ſeines Lebens iſt, iſt ſie nicht ein Anderes ſchlechthin, ſondern ſein Anderes, und in dieſer Einheit begründet ſich die Möglichkeit, daß der Menſch in die Natur ſich einlaſſen kann. Weil ſie nun ohne Inneres, oder weil ihr Inneres nur Aeußeres iſt, ſo iſt das Eingehen in die Natur nicht ohne Gefahr des Inneren, des Geiſtigen verluſtig zu werden. Die Natur als der entäußerte Geiſt, der Naturgeiſt, iſt in ſeiner Freiheit nur Nothwendigkeit, und daher ergreift den Menſchen eine unheimliche, dämoniſche Gewalt, wenn er in die Natur niedergeht. Dieſe trübe Empfindung iſt die Manifeſtation der inneren Entgegenſetzung des Geiſtes gegen ſeine Natur; die Einheit mit ihr ſoll nur als eine errungene, durch die Freiheit vermittelte ſein. Der Menſch kann nicht mehr, wie der paradieſiſche Adam, mit den Thieren ſpielen; er muß ſich zum Herrn der Thiere, der Natur überhaupt, erheben, und dieſe Herrſchaft des Menſchen über die Natur, daß er, in ihr ſtehend und durch ſeine Leiblichkeit in ihr Leben allſeitig verwickelt, dennoch über ihr ſteht, iſt ſeine Beſtimmung. Ihr Gefühl verkündigt ſich eben in jenem Gefühle der Entfremdung von ihr, was Steffens oft ſo ſchön zu ſchildern weiß. „Wer fühllos iſt gegen das tiefe Entſetzen, welches ſich hinter alles Leben tückiſch verſteckt, der bleibt auch für das Heiligthum der innerſten Freuden der Natur verſchloſſen. — Eine dichte finſtere Waldung, in welcher verborgene Quellen rieſeln, mit dem ſtillen Säuſeln der Blätter, mit ihren dunkeln einſamen Schatten, wenn kleine Thiere eilig aus den Gebüſchen erſcheinen und ſich wieder verbergen, wenn ein drohender Sturm herannahend die Bäume lebhafter ſchüttelt, wenn ein Raubthier in das dunkle Waldgrün hineinſchreit, wenn ein eingeſchloſſener Teich ſeine dunkeln, beſchatteten Wellen an das grüne Ufer unaufhörlich anſchlägt — das Alles erfüllt die Seele mit einem geheimen Grauen. — Eine öde Steppe mit ihrer unendlichen Fläche erregt eine geheime Unruhe, eine unendliche leere Sehnſucht, ein unbeſtimmtes Verlangen, welches nur die Gewohnheit abſtumpft. — Das einſame enge Gebirgsthal mit ſeinen ſchroffen Felswänden will den Menſchen in ſeine ſteinerne Erſtarrung hineinziehen u. ſ. w." So entwickelt ſich der Unterſchied des Menſchen von ſich ſelbſt eben darin weiter, daß er aus der Natur immer tiefer in ſich geht und ſie, ſo zu ſagen, von ſich abſtößt.

b) Der Unterſchied des Menſchen von der Natur.

Von dem Augenblick an, wo der Menſch ſeine Freiheit zu wiſſen und zu wollen anfängt, iſt ſein Verhalten zur Natur nicht mehr das der unmittelbaren Einheit mit ihr, ſondern die Natur ſtellt ſich als äußere Nothwendigkeit ſtarr der Beweglichkeit ſeines freien Inneren entgegen. Die Empfindung dieſer Nothwendigkeit iſt in ihrem allgemeinſten Umfange die Scham. Weiterhin wird das Verhältniß rein negativ durch die Krankheit. Endlich im Tode entzweiet ſich der Menſch abſolut mit der Natur.

Die Scham iſt die Empfindung des Geiſtes, als Einzelner in der Natürlichkeit zu ſtehen und durch ſie die Nothwendigkeit von Raum und Zeit an ſich zu tragen. Daher möchte er die Natürlichkeit als das ihm anhaftende Zeichen der Nothwendigkeit gern verhüllen. Auch die roheſten Völker verrathen in dieſem Punct eine zarte Empfindlichkeit. Die erwachende Pubertät, die monatliche Reinigung der Frauen, die Schwangerſchaft und Geburt, die unverletzte Jungfrauſchaft, die Verrichtung der Nothdurft u. ſ. w. ſind Objecte ihres Nachdenkens und Momente ihrer Sitte.

Härter, als in der Scham, ſcheidet ſich der Menſch durch Krankheit und Tod von der Natur. Das phyſiſche Leben iſt ein Kreislauf von Beſtimmungen, welche reine Nothwendigkeit ſind. Es hat, in ſeiner Erſchaffenheit, das Princip ſeiner Exiſtenz in ſich, und iſt deswegen in ſich Anfang und Ende; als Anfang aber hebt es das Endigen auch immer wieder auf. So iſt die Unendlichkeit in dem Negativen des Endlichen das Poſitive. Kein Geſchöpf vermag dem Untergang zu entrinnen, eben, weil es Schöpfung, ein Gewordenes iſt. Das Leben, als ſolches, ſtirbt nicht, aber das lebendige Individuum, weil es als Individuum nicht die Gattung, nur Individuum iſt. Darum muß auch der Menſch mit dem Tode ſein einzelnes Leben aufgeben, und das Sterben iſt deshalb als Vernichtung der Individualität der höchſte Punct der Entzweiung des Menſchen mit der Natur, weil es ihm den Gegenſatz der äußeren, endlichen Nothwendigkeit gegen die innere Unendlichkeit der Freiheit am ſtärkſten zu fühlen giebt. Der Tod iſt gleichgültig gegen die Schönheit und Bildung des Individuums. Es kann Jemand ſterben, deſſen Gemüth noch voll der größten Entwürfe und deſſen Wille eben in der Vollführung unſterblicher Thaten begriffen war. Der Tod iſt das widerſtandloſe Schickſal, und aus ſeiner Vernichtung des einzelnen Lebens wird die religiöſe Kraft des Todes geboren, da er dem Menſchen die Erkenntniß des Eitlen, was mit der

Individualität untergeht, und, ihr gegenüber, zugleich die Gewißheit von dem Ewigen gewährt, was, als an ſich ſchon daſſelbe mit dem Geiſt, der Sterblichkeit entnommen iſt.

Sehen wir nun auf die Einheit, welche der menſchliche Organismus mit der ganzen Natur hat, ſo ergibt ſich ſchon aus ihr, daß ſein Leben ein endliches, ein in der Zeit anfangendes und in ihr endigendes iſt. Man muß daher die Vorſtellung entfernen, als wenn das organiſche Leben des Menſchen des Sterbens einſt unfähig geweſen wäre. Dieſe Unfähigkeit müßte als wahrhafte zugleich Unmöglichkeit ſein; dies würde aber die Exiſtenz einer ganz anderen Welt vorausſetzen, als welche uns jetzt offenbar iſt. Allein der ſogenannte erſte Menſch iſt dem Tode ſo gut verpflichtet geweſen, wie wir. Man muß daher in der moſaiſchen Urkunde die Beſtimmung des Menſchen zum Tode nicht als eine neue in dem Sinn anſehen, als wenn zuvor, ehe geſündigt war, das Sterben nicht in der Einheit der Schöpfung gelegen, als wenn die Leiblichkeit des Menſchen nicht unſere Natur gehabt, als wenn Gott den Tod, nur um ſtrafen zu können, hinterher nacherfunden hätte. Neu war dieſe Beſtimmung des Todes nur dem Bewußtſein, was zu der Vorſtellung gelangte, daß dies Leben einen Punct erreiche, wo es nicht mehr ſein werde. Darum heißt es auch, Gott ließ die Menſchen nicht vom Baume des Lebens, nur von dem des Erkennens eſſen; ſo erkannten ſie denn, daß ſie, als Einzelne, nicht immer leben würden. An und für ſich iſt aber der Tod urſprüngliche Mitgift unſerer Natur. Auf das längere und kürzere Leben kömmt es übrigens gar nicht an, ſondern auf den Gehalt des Lebens; und vernünftiger Weiſe wird ſich Niemand darüber grämen, daß er nicht mehr ſo alt werden kann, wie Methuſalem. Adam wurde in ſeinem einfachen und beſchränkten Daſein mehre Jahrhunderte, Chriſtus in ſeiner univerſellen Thätigkeit kaum das Drittel Eines Jahrhunderts alt.

Der phyſiſche Tod iſt alſo nicht als Folge der Sünde zu denken. Ebenſo iſt es mit der *Krankheit* überhaupt. Sie *kann* Folge des Böſen ſein, weil das Böſe Verrückung und Störung des urſprünglichen *Lebensmaaßes* iſt, was ſeine rächende Nemeſis unmittelbar mit ſich führt. Aber *an ſich* iſt das Böſe ſo wenig Urſach der Krankheit, als das Gute an ſich Urſach der Geſundheit iſt. Das Böſe iſt daher gar nicht, wie man ſich wohl ausgedrückt hat, durch die Natur *hindurchgeſchlagen*. Es hat ihre Negativität nicht erſt producirt. Man ſieht in dieſer Vorſtellung gar keinen Zuſammenhang. Das vulkaniſche Feuer iſt nicht von Außen oder ſpäter einmal in die Erde gelegt, die Atmoſphäre mit dem Orkan erregt, der Blitz mit zerſchmetternder Gewalt gerüſtet, die Polargegenden in Kälte und Eis lebendig begraben, die tropiſche Zone von Sonnenglut verſengt worden: ſondern die Schlange war im Paradies ſchon ſo gut ein giftiges als der Löwe ein fleiſchfreſſendes Thier, und der Stechapfel und Arſenik damals ſo gut tödtlich wie jetzt. Dieſe Qualitäten ſind nicht erſt *einmal* geworden.

Das Böſe iſt nur als That des Geiſtes und *kann* die Natur verderben. Aber dieſe Corruption der natürlichen Reinheit und Kräftigkeit durch das Unmaaß der Begierde und Leidenſchaft iſt etwas ganz Anderes, als die Entgegenſetzung der Natur gegen ſich ſelbſt im Kampf der Elemente, in der negativen Beſchaffenheit der Metalle und Pflanzen, in der zerreißenden Wuth der mit ſich entzweieten Thierwelt. Der Egoismus der Natur kann daher gar nicht als das wirkliche Böſe behandelt und nicht, wie Blaſche es thut, das objective Böſe genannt werden. Die Natur kann ihr Böſes, wenn man es ſo nennen will, nicht vermeiden, und iſt daher deſſelben nicht ſchuldig. Der Fuchs iſt von Natur liſtig, der Wolf von Natur gefräßig, der Tiger von Natur grauſam u. ſ. w. Nur in der Beſtimmtheit dieſes Charakters ſind die Elemente, Pflanzen, Thiere, was ſie ſind.

Hierin liegt der große Unterſchied der Krankheiten des Menſchen von denen des Thieres. Die des Thieres ſind nie durch den Willen entſtanden, denn das Thier iſt willenlos, von der Nothwendigkeit beherrſcht. Den Haſen, den er einholt, nicht zu freſſen, kann dem Hunde nur durch Prügel eingewöhnt werden; die Thiere ſind ohne Intelligenz; die Begierde treibt ſie und geſtaltet ihre Thätigkeit; das Maaß iſt daher bei ihnen rein unmittelbar durch das Gefühl totaler Sättigung der Begierde; die Anaconda verſchlingt einen Stier und liegt nach dem Fraß ſo träge und unbeweglich da, daß man ſich ihrer faſt wie eines mechaniſchen Objectes, wie eines Balkens, bemächtigen kann. Der Menſch aber weiß von ſich und dies Wiſſen iſt die Macht, welche dem Drange der Natnr ſich entgegenſtellt. Er iſt daher nicht blos krank, wie das Thier; er empfindet nicht blos den Schmerz des mit ſich ringenden organiſchen Lebens, ſondern er weiß auch, daß er krank iſt. Dies Wiſſen führt ihn zugleich auf eine Reflexion über den Grund der Krankheit — und hier entdeckt ſich dann, daß bei dem Menſchen ſehr viele Krankheiten Product des Willens ſind, was ſie bei dem Thier nie ſein können. Deshalb iſt der Schmerz des kranken Menſchen doppelt ſo groß, als der des kranken Thieres, denn dies geht in ſeinem Gefühl unter, der Menſch aber bleibt darüber ſchweben. Kommt zu dieſer Klarheit des krankhaften Zuſtandes noch das Selbſtbewußtſein, ihn mit Wiſſen und Wollen verſchuldet zu haben, ſo geſellt ſich zu dem phyſiſchen und pſychiſchen Leiden ein rein geiſtiges, was an verzehrender und drückender Kraft noch über das phyſiſche Elend hinausgeht. Hieraus wird uns einleuchten, warum die Krankheit des Menſchen in Verhältniß zur thieriſchen ſo bedeutend iſt, weil ſie nicht blos phyſiſch, ſondern auch geiſtig gelebt wird. Weil in der Krankheit das individuelle Leben mit ſich ſelbſt kämpft, weil dieſer Conflict zur Beſinnung des Geiſtes dringt und denſelben mit in ſich hineinzieht, ſo ſind Kranke an ſich ſchon in einem aufgeregten, mehr zur Betrachtung geneigten Zuſtand; wunderbar erhöhete Zuſtände, außerordentliche Revolutionen des Bewußtſeins knüpfen ſich an Krankheiten an; ſie ſind der irdiſche Ausdruck der inneren Bewegung des Geiſtes.

Durch das Krankſein und durch die Bemühung, das organiſche Leben wieder in den Gleichklang ſeiner Functionen zurückzuſtellen, entfremdet ſich der Menſch der Natur unendlich. Sie wird ihm an ihm ſelbſt Gegenſtand der Erfahrung und Beobachtung. Der unmittelbare Widerſpruch des Geiſtes mit der Natur, der in der Scham ſich ankündigt, geht hier in ein gegenſeitiges Zurückſtoßen über, ſo wie auch die Behandlung der Krankheit nicht ſelten eine Aufopferung der Scham nothwendig macht. Wir werden weiter unten die Bedeutung kennen lernen, welche die Krankheit in der Zauberei hat. Hier iſt nur darauf noch zu reflectiren, daß die Krankheit der Proceß des Organismus ſein kann, welcher den Tod deſſelben einleitet. Dies Reſultat des Krankſeins wird ein neuer Grund, den Menſchen von der Natur zu entfernen und ſchon in der Krankheit durch die Möglichkeit des aus ihr hervorbrechenden Todes ihn auf das Aeußerſte zu ſpannen und zu ängſtigen.

Der Tod braucht nicht ſo von Innen auszuſchleichen und durch Krankheit das Leben auszuzehren und abzuknikken. Er kann auch von Außen und plötzlich an den Menſchen kommen. Ein Fall, ein Stoß, ein Schlag kann ihn entſeelen. Seine Bedeutung aber iſt in jeder Form dieſelbe. Er iſt das Aufhören dieſes beſtimmten phyſiſchen und geiſtigen Daſeins. Das Thier ſteht in ſeinem Sterben ſchon höher als die Pflanze. Dieſe welkt ſchmerzlos von Innen heraus und ſinkt in ſich zuſammen. Das Thier hat eine Empfindung des Todes. Viele Thiere ſuchen, um zu ſterben, einen einſamen Ort. Selbſt, wenn das Thier vor Ermattung oder Entkräftung des Alters ſtirbt, ſchwindet es nicht ſo gemach dahin, wie die Pflanze abſtirbt und in dem Zuſtande des Vergehens vielleicht noch viele Jahre verbringt; ſondern nicht ohne Gewalt und Anſtrengung läßt es ſein organiſches Leben in das unorganiſche Daſein zurückfallen. Es findet hier ein Zerreißen, ein Abſprung, eine Verzuckung ſtatt; in einem Nu entſcheidet ſich endlich der Kampf, und mit Rieſenſchritten eilt nun der todte Leib der chemiſchen Auflöſung zu. Das Thier empfindet den Schmerz des Todes nur; der Menſch aber ſtirbt und fühlt den Tod nicht blos, ſondern weiß auch dieſen Ausgang des Lebens und hat eine Erkenntniß des Todes. Hierdurch hauptſächlich wird der Menſch in die Zukunft hinausgetrieben.

Dieſe Zukunft nach dem Tode iſt für ihn nicht dieſelbe mit der Zukunft vor demſelben, die er von Tag zu Tag erlebt. Es iſt hier ein neuer Anfang; das Weib gebiert den Menſchen in dies irdiſche Leben, deſſen Gegenwart eine Zukunft an ſich hat, welche mit ihren Bedingungen in der Gegenwart wurzelt und daher von derſelben dem Weſen nach nicht verſchieden ſein kann; der Tod gebiert den Menſchen in ein Daſein, was er nicht zu erfahren vermag, und dieſer Mangel der Gewißheit erweckt in ihm ein unendliches Reich von Vorſtellungen der jenſeitigen Exiſtenz. Mit anderen Worten heißt dies: die Empfindung des Todes theilt die Welt in eine ſinnliche und überſinnliche, in eine offenbare und verſchloſſene, jetzige und künftige. Der Menſch entdeckt, daß die phyſiſche Seite ſeines Lebens, wie groß ſie auch ſei, nicht Princip ſein könne. Alles in ihr iſt ein, weil Entſtehendes, auch Vergehendes. Er ſelbſt theilt das gemeinſame Schickſal alles Creatürlichen und die tragiſche Nothwendigkeit weicht ihm nicht aus. Von Krankheit kann er loskommen, aber vom Sterben nicht. Wo der Tod anfängt, verliſcht das Leben und für den Einzelnen in ſeiner unmittelbaren Exiſtenz iſt der Tod Grenze des Daſeins, die er nicht zwingen kann, ſondern die ihn zwingt. Weil er nun all ſeine Thätigkeit in ihm aufhören ſieht, ſo muß er das Nichtſein zunächſt mit Trauer denken. Alle ungebildete Völker werden durch den Tod außer ſich geſetzt und ſtarren ihn als das ſeltſamſte Räthſel des Lebens an. Es iſt ihnen unbegreiflich, wie das, was als lebendig ſich ſelbſt beſtimmte und in ein mannigfaltiges Thun auseinanderging, mit Einemmal in das Gegentheil verfällt, ſtumm, widerſtandlos und rein beſtimmbar wird.

Die Natur als das Princip der Endlichkeit läßt es alſo den Menſchen empfinden, daß er von ihr nicht frei iſt, vielmehr durch ſeine Individualität die Gefahr und das Loos der Endlichkeit, *nicht zu ſein*, an ſich trägt. Das Nichtſein ſelbſt hat als Vernichtung verſchiedene Formen, die im Tod ihre Spitze haben; Hunger, Durſt, Gram, Leidenſchaft, Krankheit thun dem Leben *momentan* Abbruch; aber der Tod hebt ſeine Selbſtſtändigkeit auf. Indem nun die Natur auf dieſe Weiſe der Freiheit als Nothwendigkeit entgegenſteht, ſo entwickelt ſich die Freiheit gerade in der *Ueberwindung* der Nothwendigkeit. Jenes Gefühl der Innerlichkeit, durch welche der Menſch ſich als Zweck ſetzt, manifeſtirt ſeine Realität in der Thätigkeit, welche die Aeußerlichkeit des natürlichen Lebens abſtreift. Je mehr deſſen Nothwendigkeit verſchwindet, je mehr tritt auch die Freiheit hervor. Daher kann der Menſch die Nothwendigkeit nie empfinden, ohne zugleich an ſeine Freiheit erinnert zu werden. Dieſe aber, indem ſie der *unendliche Gedanke* iſt, enthält unmittelbar die Negation jener Negation. Die Natur kann gegen den Geiſt keinen abſoluten Widerſtand leiſten, weil nicht die Nothwendigkeit Grund der Freiheit, ſondern die Freiheit Grund der Nothwendigkeit iſt; ſo iſt auch nicht die Nothwendigkeit, ſondern der Begriff, die Freiheit, das Schöpferiſche.

Die Freiheit erſcheint jedoch in ihrer unmittelbaren Entzweiung mit der Nothwendigkeit als ihrer ſelbſt noch nicht völlig gewiß, vielmehr als ihrer ſich erſt *gewiß werdend*. Der natürliche Menſch, der von der Natur ſich noch nicht losgeriſſen hat, unterſcheidet die giftige Pflanze von der nichtgiftigen durch Inſtinct, empfindet das Annahen eines Raubthiers, ahnet das Gewitter, den Sturm lange voraus u. ſ. w. Sobald er aber in ſich, in ſein Inneres ſich zu vertiefen anfängt, löſt ſich der unmittelbare Bund mit den Mächten der Natur und eiferſüchtig auf ihre Herrſchaft verläßt ihn die vorige Sicherheit der Natur, die ihn ſo leitete, wie den Somnambulen, der ſich ſelbſt die Mittel ſeiner Heilung verordnet. Indem er ſich der Natur entfremdet, entfremdet ſie ſich auch von ihm. Um alſo über ſie zur Gewißheit zu kommen, muß er lernen, was ſie iſt; er muß ihr Schüler werden, um ihr Meiſter ſein zu können, und in ihrem Dienſt ſie als Zweck betrachten, um ſie als Mittel für ſeine Zwecke gebrauchen zu können. Dies Verhalten nennt Hegel ſehr ſchön die Liſt der Vernunft, denn in Wahrheit ſchlägt die Strenge des Gehorſams in die erfreuliche Frucht der Freiheit und der beherrſchenden Macht um. Die Entzweiung des Menſchen mit der Natur iſt daher einer der größten Hebel der Geſchichte. Ein bebautes, hiſtoriſches Land wird ſchlechthin vergeiſtigt und ein bleibendes Glied der Geſchichte. Herr kann der Menſch über die Natur nur unter der Vorausſetzung werden, daß ſie ihm ungleich, daß ſie, obwohl Form und Werkzeug ſeines Weſens, doch nicht ſein Weſen ſelbſt iſt. Wäre ſie ihm völlig gleich, ſo müßte er ſie anerkennen und dürfte ſie nicht als Mittel ſeiner Zwecke brauchen und verbrauchen. Aber weil der Geiſt in der ganzen Natur, auch im beſeelten und empfindenden Thier, nur äußerlich iſt, ſo ſetzt ſich auch der Menſch ſchlechthin über die Natur fort. Die Geſtirne und Elemente, die Gebirge und Metalle, Pflanzen und Thiere beugen ſich vor ihm als ihrem Könige.

Aber, wie wir zuvor geſehen haben, empfindet der Menſch, der Natur gegenüber, nicht blos eine Unſicherheit, welche nur die Erkenntniß tilgt, ſondern auch, daß er in der Mitte ungeheurer und höchſt mannigfacher Gewalten ſteht, die ihn oft zu ſich niederreißen und durch Krankheit und Tod in ihn ſelbſt ſich eindrängen. Es fragt ſich, wie er ſich darüber erhebe? Die Natur als Natur bekämpft er wiederum durch die Natur. Gegen den Wechſel der Atmosphäre ſchützt er ſich durch eine Höhle, durch eine Hütte; gegen Hunger und Durſt durch Speiſe und Trank; gegen Krankheit durch dieſe und jene Mittel, wie man hier vorzugsweiſe ſich ausdrückt. Aber der Tod iſt, wie wir erkannten, Grenze des einzelnen Lebens. Dies endet in ihm und der Tod iſt ſein letzter Act. Es tödtet ſich ſelbſt. Indem aber der Einzelne dies von ſich weiß, kann er die Grenze nicht achten. Er braucht ſich nicht durch ſie beſtimmen zu laſſen, ſondern kann ſie als Schranke ſetzen. Dies kann er, indem er einſieht, daß er zwar, der einzelne Geiſt, ſtirbt, nicht aber der Geiſt. Des Geiſtes Unſterblichkeit wird freilich meiſt als das Jenſeits vorgeſtellt. Das ſchadet aber nichts. Die Sache iſt in dieſer ſinnlichen Vorſtellung dennoch wirklich da. In dieſem Bewußtſein erzeugt ſich das Vertrauen des Einzelnen, daß jeder wahrhafte Zweck, weil er wahrhaft, weil er unendlich und geiſtig iſt, auch Beſtand habe und unvergänglich ſei. Nun iſt der Geiſt an und für ſich ſelbſt ſein Zweck. Er iſt der wahrhafte, der abſolute Zweck, in welchem die beſonderen Zwecke erſt als ſeine Momente Wahrheit haben. Alſo muß der einzelne Geiſt, um am Tode und am Wiſſen des Todes keine Schranke zu haben, ſich über das Nichtſein des Endlichen hinwegſetzen; denn, nicht zu ſein, iſt die Nothwendigkeit des Endlichen. Poſitiv geſchieht dieſe Erhebung nur durch das Bewußtſein des Zweckes der Zwecke, durch das Bewußtſein der Freiheit.

Der Kampf des Menſchen mit der Natur in dieſem Puncte kann ſich alſo nur vermittelſt der Freiheit aufheben. Deswegen iſt die Ueberwindung des Todes in jeder Religion eine Aufgabe, weil der Menſch durch den Tod dem Endlichen auf unmittelbare Weiſe entnommen wird. In den niedrigeren Religionen, wo der Unterſchied des Lebens und Todes noch nicht ſo klar iſt, kommt der Geiſt von der Zuſammenſchließung mit ſeiner natürlichen Exiſtenz gar nicht los. Die Vorſtellung z. B. vom Wandern der Seele, vervielfacht die Pein der Natürlichkeit in's Endloſe hin. Der Tod iſt eine Inſtanz des geiſtigen und ein Moment des religiöſen Lebens eben inſofern, als er der einfache Begriff alles Nichtigen iſt, da, was nicht endlich iſt, auch keinem Untergange erliegt. Der Tod zwingt den Menſchen, ſeine Einzelheit als ſolche für Nichts zu achten. Die Naturreligionen ſchleppen ſich immer mit dem Leibe des Geiſtes herum und laſſen den Geiſt auch im Tode noch nicht frei. Die chriſtliche Religion dagegen befreiet vom Tode durch ihren Begriff des Lebens, indem ſie in dieſen den Tod mit einſchließt.

c) Der Unterſchied des Menſchen von Gott.

Die Willkür ward von uns als der Uebergang des Menſchen zur Empfindung ſeiner Innerlichkeit erkannt. Dem Wiſſen von ſich ſelbſt, der Empfindung der Freiheit, ſtellte ſich die Natur entgegen. Die unmittelbare Einheit mit ihr erregte dem Menſchen die Empfindung der Scham; der Widerſpruch, welchen die Macht der Natur ihm entgegenſetzte, führte ihn durch den Tod zum Schmerz der Endlichkeit.

Aber die Freiheit zeigte ſich zugleich als das Princip der Ueberwindung der Natur und ihrer Nothwendigkeit; ſie entzündete den Kampf mit ihr und bereicherte darin den Menſchen mit dem Bewußtſein, daß ſie Organ des abſoluten Zweckes, der Freiheit, ſein ſolle. So ſahen wir die Unterſchiedloſigkeit, die als der primitive Zuſtand des Menſchen erſchien, in die Differenz ſeiner von ihm ſelbſt und von der Natur auseinander gehen. Indem aber im Kampf mit der Natur die Endlichkeit und Unendlichkeit des Menſchen als Nothwendigkeit und Freiheit ſich entzweieten, indem ferner die erſtere der letzteren unterworfen wurde, iſt das Menſchliche in eine höhere Sphäre getreten. Der Unterſchied des Menſchen von ſich und von der Natur iſt in den von Gott übergegangen. Denn das Princip der Freiheit iſt die Freiheit ſelbſt. Und Gott iſt die ewige Freiheit. Sich ſelbſt erkannte der Menſch, inſofern er ſich als Perſönlichkeit ſetzte; von der Natur ſchied er ſich, inſofern er ihrer Aeußerlichkeit und Nothwendigkeit mit der Innerlichkeit ſeiner Freiheit entgegnete; von Gott ſcheidet er ſich, inſofern er ſich in ſeiner atomen Individualität gegen den abſoluten Zweck als Zweck ſetzt. Dieſe Ausſchließlichkeit des eigenen Willens iſt das Böſe und durch daſſelbe vollbringt ſich die Entzweiung des Menſchen mit Gott.

Der Grund des Böſen liegt nicht in Gott, liegt nicht im Menſchen; er liegt in der menſchlichen Freiheit. Dies klingt paradox, iſt aber die Natur der Sache. Da wir unſern Zweck, die Naturreligion zu begreifen, nicht aus dem Auge laſſen dürfen, ſo können wir hier nur Andeutungen Deſſen geben, was die ſpeculative Theologie weiter auszuführen hat. Weder in Gott, noch in einem imaginairen diaboliſchen Subject, noch im Menſchen als ſolchem liegt die Nothwendigkeit des Böſen. Denn Gott iſt die Freiheit; der Teufel als ein ſollicitirender, außer dem Menſchen exiſtirender Dämon gehört der Phantaſie an; der Menſch in ſeinem Weſen, d. h. in Gott, iſt frei, wie Gott. Denn die Freiheit iſt nur Eine. Alſo wird das Böſe, oder, um es allgemeiner zu bezeichnen, die Unfreiheit, nur durch die Freiheit. Dies iſt nothwendig, weil die ewige, ſich ſelbſt gleiche Freiheit durch die Geſchichte in die Erſcheinung tritt. Die Unfreiheit iſt daher das Product und Zeugniß der Freiheit, welche als abſolute Selbſtbeſtimmung die Abſolutheit ihres Inhaltes, das göttliche Geſetz, verläßt und in das Begehren und Thun ihrer Willkür ſich verſetzt; als Willkür iſt ſie dann nicht mehr abſolute, ſondern nur formelle Freiheit. Gott will das Böſe nicht, weil er es nie will; der Menſch in ſeiner Wahrheit, d. h. als Gottmenſch, will das Böſe auch nicht, weil ſein concreter Wille Gottes Wille iſt. Aber der durch die menſchliche Individualität vereinzelte Wille geht aus der freien Nothwendigkeit zu der Abſtraction fort, ſeine Einzelheit als ſolche zu ſetzen. Dies muß er, weil er ſonſt nie praktiſch, nie für ſich ſeiner Einzelheit gewiß werden würde. Aber er ſoll dieſelbe nicht zum Princip machen. Erſt hiermit entſteht die abſolute Verkehrung des Böſen, welche Alles auf den Kopf ſtellt. Das Böſe entſteht alſo im Menſchen, indem er ſeine Freiheit von der göttlichen trennt, welche ihr eigentliches Weſen ausmacht. Die Trennung iſt möglich, weil der Menſch einzelnes für ſich ſeiendes Subject iſt. Und die Möglichkeit iſt reale Möglichkeit. Der Menſch verwirklicht ſeine geſetzloſe und zufällige Willkür und thut das Böſe.

Dadurch bezieht ſich der Gegenſatz des Einzelnen gegen das Allgemeine, der zufälligen Willkür und freien Nothwendigkeit innerhalb des Menſchen ſelbſt. Auf dieſem Punct ſcheidet ſich das Göttliche und Menſchliche als das Gute und Böſe. Das Gute wird als das unwandelbar in ſich Selbſtſtändige, dem Wechſel der Endlichkeit Entnommene geſetzt; das Böſe dagegen als das immer in ſich Zuſammenbrechende und Unſelbſtſtändige, was nur im Endlichen oder Nichtſeienden ſein vorüberſchwindendes Daſein hat.

In der Naturreligion erſcheint dieſer Gegenſatz als Vorſtellung in dem Widerſpruch von guten und böſen Dämonen. Die guten ſind ſolche, welche das Daſein bekräftigen und fördern, die böſen ſolche, die es gefährden und der Vernichtung Preis zu geben ſuchen. Man könnte daher die Extreme des Gegenſatzes vielleicht genauer als Wohl und Uebel beſtimmen; indeſſen iſt hier wirklich der Anfang der Vorſtellung des Geiſtes als des guten und böſen. In dem Menſchen ſelbſt iſt das Gute und Böſe; er iſt in ſeinem geiſtigen Leben ihre Einheit. Indem er aber zuerſt den Unterſchied des Guten und Böſen erkennt, ſetzt er denſelben noch unvollkommen als einen außer ihm beſtehenden Gegenſatz, und ſtellt ſich gute und böſe Dämonen als auf die Natur wie auf ihn einwirkende Mächte vor. Der Inhalt dieſer Vorſtellung iſt durchaus wahr und bedeutend, nur die Form derſelben iſt mangelhaft. Die letzte Erſcheinung dieſer Form iſt in der chriſtlichen Welt die Vorſtellung des Engliſchen und Teufliſchen. Da ſie hier die höchſte Reinheit und Vollſtändigkeit erhalten hat, ſo gewährt ſie überhaupt einen Aufſchluß über dieſe Sphäre des Vorſtellens. Die Freiheit, das Gute, als unmittelbare Einheit des Menſchen mit Gott gibt die Vorſtellung des Engels, der das paradieſiſche Leben noch nicht verlaſſen hat; die Trennung des einzelnen Geiſtes vom göttlichen als Princip gedacht gibt die Vorſtellung des Teufels. Der Engel hat Verſtand und Willen und eine leibliche Natur, mag ſie auch noch ſo ätheriſch vorgeſtellt werden. Hierin kommt er mit dem Menſchen überein. Aber ſeine Intelligenz wie ſein Wille ſind ohne Irrthum und Fehl. Er weiß nur das Wahre und thut nur das Gute. Seine leibliche Natur iſt ohne Unruhe, ein unterſchiedloſer Schatten. Sie iſt bedürfnißlos ohne Spannung des Geſchlechtstriebes, der Nothwendigkeit des Endlichen entbunden. Mit einem Wort, er iſt ein Leben, was nur den Anſchein hat, ſich ſelbſt zu bewegen, wirklich aber nur durch Anderes erregt wird. Das Moment der Selbſtbeſtimmung bleibt im Willen des Engels eine Möglichkeit, die er nie realiſirt; durch die eigene That würde er aus ſeinem himmliſchen Traum herausfallen. Deswegen wird er als das ununterbrochene Anſchauen Gottes, als ſein Diener, als die unmittelbare Macht der Vollführung *ſeines* Willens vorgeſtellt. — In der Vorſtellung des Teufels dagegen wird umgekehrt der eigene Wille, die Selbſtbeſtimmung feſtgehalten. Wie der reine, durch keine Eigenheit des Thuns befleckte Engel gar nicht zu ſich kommt, weil er nimmer durch Gott ſich beſtimmen läßt, ſo fällt der Teufel von dieſer Unterſchiedloſigkeit ab und ſtrebt, ſich als Einzelnen zum abſoluten Centrum zu machen. Der Engel beharrt in der Schönheit und Integrität des urſprünglichen Daſeins ohne Egoismus; der Teufel beginnt eine Verwüſtung und Zerrüttung alles Lebens. Wie der Engel und Menſch hat er eine leibliche Natur, Verſtand und Willen. Aber ſeine Intelligenz geht nur auf die Fiction, auf die Erzeugung des Scheines oder des Seins, was keine Realität an ſich hat. Und zwar nicht als Irrthum; ſo etwas Menſchliches kann dem Teufel nicht begegnen. Sondern er ſetzt das Nicht-Wahre mit dem Wiſſen ſeines Unterſchiedes vom Wahren. Er lügt. Die Lüge aber iſt eine Täuſchung ohne allen objectiven Gehalt und beruht deswegen ganz und gar auf der imaginirenden Kraft der Subjectivität. Der teufliſche Wille geht ferner nicht, wie bei dem Engel, auf das Thun des Guten, auf die Realiſirung des als Geſetz geltenden göttlichen Willens, ſondern auf die Hervorbringung des dem Guten Entgegengeſetzten. Da aber das Gute an und für ſich beſtimmt und als das Weſen, als die Nothwendigkeit des Geiſtes, ſein höchſter Zweck iſt, ſo kann das Böſe als die poſitive Negation des Guten nur von der willkührlichen Subjectivität ausgehen. Es iſt daſſelbe mit der Lüge, der ſelbſtbewußten, poſitiven Negation des Wahren. Weil nun das Böſe der Widerſpruch des göttlichen Geſetzes iſt, ſo kann es nicht dauern, ſondern iſt das Setzen eines in ſich Nichtigen. Nicht die Wirklichkeit wird hier wirklich, ſondern deren abſolutes Gegentheil, was ſich durch ſich zum Nichtſein aufhebt, weil es an ſich ſelbſt nur das Nichtſeiende iſt. Dieſer zerſtörenden Thätigkeit entſprechend wird auch die Geſtalt des Teufels als häßlich und Abſcheu erweckend vorgeſtellt. Wie die Phantaſie den Engel in das Reich des offenbaren und offenbarenden Lichtes emporhebt, ſo verwirft ſie den Teufel in das Dunkel und in die verhüllende Finſterniß, welche die Unterſchiede vermengt und vermiſcht und die Bewegung in ihr unſicher macht. Die verzerrte teufliſche Geſtalt zieht daher mehr oder weniger in das Thieriſche hinab, als welches dem Menſchlichen unmittelbar eben ſo verwandt als entgegengeſetzt iſt. So iſt alſo der Teufel die Vorſtellung des von der Leidenſchaft für das Nichts zerwühlten, abſolut ſich ſelbſt durch ſich beſtimmen wollenden Geiſtes, der nur als endloſer Widerſpruch Exiſtenz hat.

Aber das Engliſche wie das Teufliſche oder das nur Gute und das nur Böſe hat ſeine Exiſtenz nicht, wie die Naturreligion es darſtellt, in beſonderen Subjecten, welche für ſich, jenſeits des menſchlichen Daſeins, eine eigene Welt ausmachten. Vielmehr hat das eine wie das andere ſein perſönliches und ſubjectives Daſein nur im Menſchen, in deſſen Freiheit die Allgemeinheit und Einzelheit, die abſolute Subſtantialität und natürliche Subjectivität des Geiſtes ſich durchdringen. Für ſich ſind gute und böſe Geiſter oder Engel und Teufel nur Abſtractionen des Begriffs, welche nicht als ſolche in ihrer luftigen Iſolirung, ſondern nur in ihrem Grunde, d. h. im Menſchen, Realität haben. Von dieſem concreten Boden aus, wo allerdings das uneigennützige, mit Freiheit ſich hingebende Gute und der nur ſich ſuchende Egoismus, wo Engel und Teufel oft und hart genug mit einander kämpfen, hat die Phantaſie jene Momente der Freiheit als ſelbſtſtändige Figuren entworfen.

Dies wäre alſo die Form, welche die Unterſcheidung des Guten und Böſen in der Geſtalt von Dämonen für den Geiſt zunächſt annimmt, wenn er die Entzweiung ſeines von der That des Böſen zerriſſenen Gefühls ſich vorſtellen und dies Gefühl ſich zum Bewußtſein erheben will. Die Form der praktiſchen Exiſtenz aber, in welcher in den Naturreligionen der Gegenſatz des Guten und Böſen beſonders erſcheint, iſt das Unnatürliche. Es exiſtirt in ihnen das Böſe zwar in jeder Geſtalt des praktiſchen Geiſtes, als Neid, Habſucht, Eitelkeit, Hochmuth, Rachſucht, Völlerei u. ſ. w. Aber merkwürdig iſt es, daß das im engeren Sinn Unnatürliche bei ihnen auch ſo vorkommt, daß ſie über die Bedeutung deſſelben ſich noch nicht klar ſind. Mord der abgelebten Eltern, Mord der Kinder, Hurerei, Blutſchande u. ſ. w. findet ſich bei manchen barbariſchen Völkern als etwas, deſſen ſittliche Dignität, deſſen innere Beſtimmtheit durch die Freiheit ihnen noch fremd ſcheint. Sie ſind noch nicht ſo weit in ſich gegangen, daß die Identität natürlicher und geiſtiger Beſtimmungen ihnen offenbar wäre. Nichts deſto weniger iſt es gerade das Element der Pietät, aus welchem heraus die höhere geiſtige Bildung durch das Auffinden jener Unterſchiede ſich entwickelt. Die Natur und Freiheit ſcheiden ſich hier unmittelbar. Weil die Freiheit die Manifeſtation des Geiſtes, weil ſie nicht die Natur iſt, jedoch in die Natur ſich einlaſſen kann, ſo entſteht eben hieraus die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Verkehrung der Natur durch den Geiſt. Dies nun iſt der Begriff des Unnatürlichen, daß der Geiſt die Natur ihrem Zweck zuwider behandelt und ihren Begriff durch ſeine Willkür verderbt. Zwar fehlt es ſchon in der Natur nicht an Bildungen, welche hierher zu gehören ſcheinen. Die partiellen Monſtroſitäten, das Fehlen eines Gliedes, die totalen Mißgeburten, die Gier, womit eine Sau die eben geworfenen Jungen frißt, die Geilheit eines Affen, wenn er kleine Mädchen raubt und nothzüchtigt u. ſ. w. fallen in dieſe Betrachtung. Aber alle dieſe Acte enthalten doch keinen Verluſt der Freiheit, aus dem einfachen Grunde, weil die Thiere keine geiſtige, nur eine natürliche Freiheit haben. Obwohl alſo ſolche

Ausweichungen aus der Nothwendigkeit der Natur, vorzüglich im höheren organiſchen Leben, den reinen Begriff der Organiſation verletzen, ſo geſchieht dies doch ohne Abſicht und bewußtlos. Aber der Menſch vermag darum das wirklich Unnatürliche zu thun, weil er in der Freiheit ſteht. An jenen natürlichen Abnormitäten hat er gleichſam einen ſchauderhaft warnenden Spiegel. Die Formen des Unnatürlichen ſind tauſendfach, kehren aber alle in die einfache Beſtimmung zurück, daß in ihnen das Entgegengeſetzte von dem geſchieht, was die Nothwendigkeit der Natur will. Das Unnatürliche iſt daher zugleich das abſolut Unſittliche, die abſolute Gewalt der Natur über die Freiheit, und um dieſer Identität willen macht es ein ſo großes Moment in der Bildung der Freiheit aus.

Darum gehört das Gute wie das Böſe nur dem Geiſt, nicht der Natur als ſolcher an. Wenn man bei dem Begriff des Böſen ſo oft von der Sinnlichkeit redet, als wäre ſie das Princip des Böſen, ſo mag man das Rechte meinen, aber es iſt wenigſtens eine ſchlechte Art, ſich auszudrükken. Das Sinnliche als ſolches iſt weder gut noch böſe. Auch kann der Menſch es nie böſe machen, ſondern er ſelbſt iſt der Böſe und die Beſtimmung der Sinnlichkeit durch ihn nur die Form der Erſcheinung ſeines Böſen; die Sinnlichkeit an ſich kann ihn nur beſtimmen, inſofern er durch ſie beſtimmt werden will. Alſo liegt die egoiſtiſche Sucht nicht in ihr, ſondern in dem Willen. Kein Thier hat eine Sucht, nur Trieb; die Gefräßigkeit einer Hyäne und eines Haifiſches ſind leidenſchaftlos, der ruhigſte Tact der Natur.

Indem der Menſch ſeine Freiheit von der Nothwendigkeit der Natur unterſcheidet, indem er ferner in der Freiheit den Gegenſatz der nothwendigen und zufälligen, der allgemeinen und willkürlichen entdeckt, vollendet ſich ſein Unterſchied von Gott. Denn weil die Freiheit in ihrer Selbſtbeſtimmung unmittelbare Einheit von Wiſſen und Wollen iſt, ſo wird auch das Gute und Böſe gewußt. Eine Mitte beider, wo das Gute böſe und das Böſe gut wäre, exiſtirt nicht, obwohl wegen der Bewegung des Gegenſatzes geſagt werden kann, daß in dem einen Menſchen das Gute das Böſe, in einem anderen das Böſe das Gute überwiege. Die Indifferenz aber, welche vorgibt, ſich nicht darum zu kümmern, ob ſie gut oder böſe ſei, ſondern ohne Gewißheit hierüber in den Tag hineinlebt, iſt böſe, wenn ſie es auch nicht meint. Das Gute und Böſe aber hat ſeinen Grund in der Einheit des göttlichen und menſchlichen Geiſtes. Wenn nun der menſchliche Geiſt das Urtheil von ſich ausſpricht, ich bin gut, oder, ich bin böſe, ſo enthält dies Urtheil auch das der Einheit oder Entzweiung mit dem göttlichen Geiſt. Jene iſt die wirkliche Gegenwart deſſelben, dieſe iſt von ihm leer, iſt nur menſchlich und hat dadurch das Göttliche ſich gegenüber. Daher iſt dies Verhältniß ſo zu beſtimmen, daß an ſich das Göttliche mit dem Menſchlichen identiſch iſt, daß beide aber für einander nur durch den Unterſchied ſind, welchen jene Urtheile ſetzen.

Durch das Böſe entzweiet ſich alſo der Menſch nicht blos mit ſich, ſondern eben ſo ſehr mit Gott. Das Gute iſt im Menſchen der göttliche Geiſt ſelbſt als der unbedingt ſelbſtſtändige; das Böſe der menſchliche Geiſt, inſofern er, ſeinem Begriff widerſprechend, ſich außer dem göttlichen hält und das in ſich Nichtige vollbringt. Mit dem Urtheil des Gut oder Böſe ſein ſtellt ſich der Menſch daher Gott ſo gegenüber, daß er dieſen als den immer ſich ſelbſt gleichen Grund alles Lebens, ſich aber als den durch die That und Schuld egoiſtiſcher Willkür mit ſich ſelbſt und deswegen auch mit Gott in Ungleichheit Verfallenen erkennt. In dieſem durch die einſeitige Verwirklichung der Freiheit gewordenen Widerſpruch der urſprünglichen Einheit begründet ſich die erſte Furcht des Menſchen vor Gott. Sie iſt das Gefühl der Schuld gegen Gott als gegen die innerſte Seele des eigenen Lebens. Der Menſch empfindet, daß er nicht blos im unbefangenen Unterſchiede von ihm, ſondern im Gegenſatz zu ihm, in Gott ſein eigenes Weſen verletzt und damit zugleich an ſeiner eigenen Zerſtörung gearbeitet hat. Eben dies tiefſte Gefühl, daß Gott die abſolute Macht, auch des einzelnen geiſtigen Lebens, iſt, erſcheint hier in der Entzweiung mit ihm, deren der Menſch ſich und nicht ihn ſchuldig weiß, als ein nagender Schmerz, als eine bange Furcht, die er auf alle Weiſe aufzuheben und die Empfindung der Einheit wiederherzuſtellen ſucht.

3. Die Wiedereinheit des Menſchen mit Gott.

Wir haben bisher geſehen zuerſt, wie der Menſch noch ganz in Gott und Welt verſunken war; ſodann, wie er nicht blos von ſich ſelbſt und von der Natur ſich unterſchied, ſondern durch das Böſe mit Gott ſelbſt ſich entzweite. Ein jedes der Momente, welche das Werden dieſer Entzweiung herbeiführten, war ein Act der Freiheit. In dem Thun des Böſen aber hob der Menſch ſeine eigene Freiheit auf, gerade indem er nur ſeinen eigenen Willen verwirklichte. Die ſo entſtandene Entgegenſetzung gegen ſein göttliches Weſen, den Widerſpruch ſeiner Freiheit gegen ſich ſelbſt, kann er nur durch die Freiheit aufheben. Ein anderes Princip, ihn von ~~von~~ ſeiner Unſeligkeit zu löſen, iſt nicht. Er hat alſo zur Einheit mit Gott zurückzukehren. Der Ausgang dieſer Rückkehr iſt die Empfindung des Schmerzes, welchen das Gefühl der Entzweiung in ihm aufregt. Die reelle Thätigkeit, durch die er des Schmerzes ſich entäußert, iſt das Opfer. In ihm ſucht er den Egoismus, der ihn zur Vertiefung in das Böſe verführte, zu vertilgen. Durch den Ernſt dieſer Anſtrengung vollbringt er auch wirklich die Entfremdung von ſich ſelbſt und macht ſich würdig, der Gottheit wieder zu nahen. Der Ausdruck dieſer Vereinigung iſt das Gebet, als der Ausſpruch der innerſten Gewißheit, von ſich ſelbſt abgelaſſen und zu dem wahrhaften Weſen ſeines Daſeins ſich zurückgewandt zu haben.

a) Der Schmerz der Entzweiung des Menſchen mit Gott.

In der ungebrochenen, primitiven Einheit Gottes mit dem Menſchen, in der ſogenannten Unſchuld, war der Schmerz ſo unbedeutend, wie die Freude. Licht und Schatten contraſtirten in dieſem Dämmergrau nur geringe. Die Realiſirung des Selbſtes, des Eigenwillens hatte zwar den Genuß ihrer Kraft. Allein in der Trennung des Willens vom göttlichen entſtand die Furcht als die Empfindung, durch ſie in eine innere Leerheit zu gerathen. Der Genuß der Freude am eigenen Wollen ſchlug daher in den Genuß des Schmerzes um, nur ſich und nicht zugleich Gott gewollt zu haben. Ein Widerſpruch iſt nämlich nur, inſofern das Gleiche dem Gleichen entgegentritt, wie die Freiheit der Freiheit im Guten und Böſen, denn jenes, wie dieſes hat ſeine Wurzel an derſelben. Das nur Heterogene, wie dieſe Feder und dieſes Papier, widerſpricht ſich nicht. Wenn aber das in ſich Einige mit ſich ſelbſt in Conflict geräth, ſo erhebt ſich der Widerſpruch und die Empfindung deſſelben iſt der Schmerz. Er exiſtirt nur im Subject, denn, was nicht Subject, nur, wie der Stein, Object iſt, das iſt auch unfähig, ſich in ſich ſelbſt zu trennen und das durch die Trennung von einander Gehaltene wiederum auf ſich als auf die Einheit der Extreme zu beziehen. Im Subject beziehen die Extreme ſich ſelbſt; es iſt als dieſe Beziehung ihre lebendige Einheit. Dieſe einfache Beziehung des in ſeiner Identität ſich Entgegengeſetzten ſehen wir im Gefühl des Böſen und ſeiner Schuld. Im Böſen exiſtirt die Verwirklichung eines abſtract einzelnen Willens. Faßt ſich der Böſe in dieſer ſeiner Iſolirung, ſo muß er ſich auch als böſe beurtheilen, damit aber auch als nicht gut und damit als Gott, als der Freiheit, ſeinem eigenen Weſen entfremdet. Die Beziehung ſeiner ſelbſt auf Gott drückt ſich daher in dem ſchmerzhaften Gefühl aus, ſelbſt von Gott ſich losgeriſſen zu haben. In dem Werden des bloßen Unterſchiedes von Gott entſtand uns eben das Urtheil des Menſchen, nicht Gott zu ſein. Hier iſt nicht blos der Unterſchied da, ſondern die Entgegenſetzung. Der Menſch iſt nicht Gott, kann aber mit ihm ſich in Einheit wiſſen, wogegen er hier ſich ihm als entgegengeſetzt weiß und zwar, als durch ſich ihm widerſprechend.

Dieſer Schmerz der Entzweiung erſcheint in der Naturreligion als eine wüſte Unruhe, als ein Beben vor einem Schickſal, was durch das Böſe erregt wird. Eine namenloſe Angſt peitſcht die Wilden oft unſtät umher. Sie fühlen, daß das Böſe in ſich Nichts iſt und ſuchen eine Beſchwichtigung der inneren Qual. Von den beſtimmten Formen dieſes Schuldgefühls wird weiter unten die Rede ſein. Es macht auf dieſer Stufe die Entgegenſetzung der unmittelbaren Einheit aus.

b) Das Opfer.

Der Schmerz als die Empfindung des Widerſpruchs des Endlichen mit dem Unendlichen, des Böſen mit dem Guten, der menſchlichen Unfreiheit mit der göttlichen Freiheit bleibt nicht innerlich, ſondern geht aus dem ſtummen Gewühl der ſchweigenden, nur ſeufzenden Reue zur Thätigkeit über. In ihr offenbart ſich die Realität des religiöſen Schmerzes. Dieſe Thätigkeit iſt im Allgemeinen das Opfer und iſt die Entgegenſetzung der vorhin betrachteten Verſelbſtigung des Menſchen. Ging er darin in ſich, ſo ſtrebt er nun, das gewordene Inſichſein aufzuheben und ſein Selbſt im Element der wirklichen Freiheit zu verklären. Dies kann er nur, indem er das vernichtet, was er als das Nichtige erkennt, das Endliche.

Nur, was an ſich beſchränkt iſt, vermag geopfert zu werden. Das Opfer iſt die mit Freiheit vollzogene Vernichtung des Endlichen um des Unendlichen willen und iſt alſo das Werden einer wirklichen Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen. Indem die Flamme das Opfer verzehrt, empfindet der Menſch ſeine himmliſche Freiheit, von deren Macht getragen allein ihm die Entäußerung ſeines endlichen Lebens möglich wird. Der in ſich gekehrte, im Innern blutende Schmerz ſchließt ſich auf und erhält ſeine Auflöſung.

Der Grund des Opfers iſt alſo die Freiheit des Geiſtes; nur der Geiſt kann der Prieſter ſein. Was geopfert wird, iſt eben, was dem Geiſt widerſpricht; nichts Anderes; das wirklich Geiſtige kann nicht geopfert werden, weil es ohne Schranke, *in* ſich unendlich iſt. Aber vereinzelte menſchliche Verhältniſſe, die Natur in jeder Beziehung, das Böſe, *können* geopfert werden, weil ſie *an* ſich endlich ſind. Der Geiſt weiß ihre Schranke und läßt im Opfer dem Endlichen fühlen, daß er ſie weiß. Er bleibt aber nicht *außerhalb*, ſondern, da das Endliche, was er Preis giebt, das Seinige iſt, ſo läßt er die Vernichtung auch ſich fühlen. Durch ſie zeigt er eben, daß er ſich nicht täuſcht, wenn er ſich als den Herrn des Endlichen betrachtet, der durch daſſelbe nicht *gebunden* werden kann. Indem er die Bande löſt, giebt er ſich das Gefühl der poſitiven Erhabenheit ſeiner Freiheit vom Endlichen. Wohl feſſelt ihn das Endliche und möchte ihn ganz in ſeine unfreie Nothwendigkeit herabziehen; allein dies Verkommen im Aeußerlichen iſt *gegen* ſein Weſen; er duldet es nicht, ſammelt ſich in ſeinem Geiſt und opfert es. So iſt das Opfern zugleich eine *Befriedigung* des göttlichen Geiſtes, eine Verwirklichung der Freiheit. Der religiöſe Schmerz in ſeiner Beſtimmtheit giebt den Begriff deſſen an, was das göttliche Leben hemmt. Das Opfer vollzieht die Vernichtung der Hemmung.

In ſich ſelbſt unterſcheidet ſich das Opfer als das der Reinigung, der Buße und der Anerkennung.

Die Reinigung hat den Zweck, den Menſchen von dem Druck der Natur ſo zu befreien, daß er dem Göttlichen ſich nahen könne, ohne ſeines Genuſſes unwürdig zu ſein. Er ſucht den Schmutz, die Laſt des Natürlichen von ſich abzuſtreifen, weil er die Intention auf das Ewige hat. Die Natur ſoll ihn mit ihrem Ueberſchwang nicht hindern. Daher entzieht er ſich vor feierlichen Handlungen den Schlaf, um zu beweiſen, daß er die ſelbſtſtändige Macht über dieſe Vegetation ſei. Er vermeidet das Eſſen und Trinken und behauptet ſeinen Willen gegen den der Natur. Rohe Völker ſind wie Kinder äußerſt gefräßig und das Faſten iſt ihnen daher als eine Befreiung von der Natur, ſo zu ſagen, **ad hominem**, ſehr hoch anzurechnen. Der Geſchlechtstrieb, der gewaltſamſte und geiſtigſte aller natürlichen Impulſe, wird gewaltſam unterdrückt. Ueberhaupt wird das Gefühl des natürlichen Daſeins, die Empfindung der einfachen Lebensluſt, durch Geißelung und ſonſtigen willkürlichen Schmerz in Anſpruch genommen. Allein nicht blos negativ, auch poſitiv bereitet der Menſch ſich zum Genuß des Göttlichen, wie man den Todten ein weißes Sterbehemd anzieht. Er wäſcht ſich, reinigt ſich, ſchmückt ſich mit Feierkleidern und ſucht ſich durch dieſe Anſtalten das Gefühl zu geben, daß nicht das Gewöhnliche ihm begegnen wird. Inſofern iſt die Reinigung das Opfer der Weihe, die Einleitung zu dem Opfer im engeren Sinn.

Die Reinigung ſucht den Menſchen von der Natur durch Enthaltung vom Natürlichen zu löſen. In dem Opfer der Buße dagegen liegt das Gefühl der Entzweiung mit Gott durch das Böſe zu Grunde. Hier geht alſo die Reinigung weſentlich auf die Geſinnung, auf das Innere. Der Menſch weiß, daß er ſich verunreinigt, daß er durch das Böſe von Gott ſich entfremdet hat. Daher wendet er ſich gegen dasjenige, was das Motiv der Entzweiung wurde. Die Vernichtung deſſelben iſt der active Ausdruck ſeines bereuenden Sinnes. Er erniedrigt ſich ſelbſt, gibt eine ehrenvolle Stellung für eine Zeit oder für immer auf; er thut Gelübde, dem Gott einen Theil ſeines Eigenthums oder das ganze zu opfern; ihm ſein Liebſtes, etwa das einzige Kind, darzubringen; in Unreinigkeit, Schmutz, in allem Drangſal der irdiſchen Natur zu leben und Aſche auf ſein ſchuldiges Haupt zu ſtreuen u. ſ. w. Genug, er muß eine Pein ertragen, deren Größe ihm unmittelbar die Gewißheit giebt, in ihrem Schmerz die Größe ſeiner Schuld aufzuheben. Denn eine Buße, welche die Schuld nicht tilgte, wäre gar keine.

Endlich iſt das Opfer das der Anerkennung. Der Menſch hat ſowohl äußerlich der Natur, als innerlich dem Böſen entſagt und opfert dem Gotte, weil er Gott und Schöpfer deſſen iſt, was geopfert wird. So entſtehen die Opfer der Erſtlinge, die Speis- und Trankopfer, die feſtlichen Opfer überhaupt, wo dem Gotte einerſeits gedankt wird, wo aber andererſeits dem Dank auch die Bitte ſich hinzufügt, in ſeiner ſchöpferiſchen mittheilenden Thätigkeit fortzufahren. Im menſchlichen Dank liegt immer eine Beziehung des Einzelnen zum Einzelnen. In der Anerkennung der Gabe des Anderen gibt man ſich ſich ſelbſt zurück. Ohne dieſe Anerkennung bleibt man ihm verpflichtet, denn man hat vom Seinigen genoſſen. Daher kann ſowohl die Sucht nach Dank entſtehen; man gibt Almoſen, um an Dank reich zu werden; als auch bei den Empfangenden die Empörung, ſo unſelbſtſtändig zu ſein, Gaben anzunehmen und dafür danken zu müſſen. Aber der Menſch kann weder ſich, noch die Natur, noch Gott ſchaffen; er genießt immerfort ein mitgetheiltes Daſein und der Dank erhebt ihn unendlich über die Abhängigkeit von Gott.

c) Das Gebet.

Dem Opfer ſchließt ſich das Gebet zunächſt als eine Erklärung an. Der Menſch ſpricht die Bedeutung der ſymboliſchen Handlung aus. Das Wort ſoll den Rapport zwiſchen dem Gott und dem Opfer lebendig machen und befeſtigen. Es wiederholt daher alle Acte des Opfers. Die Reinigung, die Buße, die feſtliche Anerkennung machen auch die Unterſchiede des Gebetes aus. Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart erſcheinen darin wieder. Im Gebet löſt ſich jede Entzweiung des Menſchen mit Gott. Wenn in der Naturreligion das Gebet faſt gänzlich von der Begierde inficirt und nur auf die Erlangung endlicher Bedürfniſſe gerichtet iſt, ſo kommt es doch auch in ſeiner wahren Bedeutung als eine Entäußerung von allem Irdiſchen und als eine Handlung der höchſten Freiheit vor, beſonders, wo es ſich ſchon mehr vom Opfer zu eigener Selbſtſtändigkeit abgelöſt hat. Frei geworden, nicht mehr declarative Begleitung des ſymboliſchen Actes, iſt das Beten ein concentrirtes Sprechen des Menſchen mit Gott in der heiligſten Vertraulichkeit, worin alle Spannung verſchwindet. Denn

> Schuldlos iſt der Mund, der um Vergebung fleht.
> Wiſſ', o Moſe! ſchuldig ſind die Lippen nicht,
> Drauf ohn' Unterlaß Gebet um Gnade liegt.

Zweite Abtheilung.

Die Magie.

Das Streben des Geiſtes geht in alle Wege darauf, ſich ſelbſt Gegenſtand zu werden. Auch in der Religion kann er nicht anders, als ſein Gefühl in beſtimmten Vorſtellungen und Anſchauungen zu befeſtigen und hiermit dem Gefühl ſelbſt eine höhere Bildung zu ſchaffen. Was die Religion urſprünglich ſei, welchen Kreis von Gefühlen und Beziehungen ſie in ihrer primitiven Geſtalt umſchließe, haben wir ſo eben geſehen. Unſere weitere Aufgabe iſt die Erkenntniß, wie dieſer unendliche Inhalt ſich zur Endlichkeit der Form beſtimmt und durch dieſe Beſtimmtheit für das Bewußtſein zu einer objectiven Welt ſich ausbreitet. Die Unterſuchung dieſer verſchiedenen Formen liegt uns alſo jetzt ob.

Wenn nun das religiöſe Gefühl offenbar die Grundlage der Religion, ihren Anfang ausmacht, ſo iſt das Fortgehen von dieſem primären Zuſtande ein Aufheben des Anfangs, eine Veränderung des Gefühls. Aber als ausgehend von dem Gefühl hängen die nächſten Formen, in welche es übertritt, noch mit ihm ſelbſt auf das Engſte zuſammen. Daher iſt die ganze Sphäre, in die wir eingehen, die Entwickelung des Kampfs, durch welchen der Geiſt ſeiner träumeriſchen Exiſtenz, ſeinem unmittelbaren Zuſammenleben mit der Natur ſich entreißt und zu der ihm nothwendigen Vorſtellung des Ueberſinnlichen ſich erhebt. Das Erreichen dieſer Vorſtellung iſt das Ende dieſer Sphäre und ihr Durchbruch zu einer anderen.

Weil nun die unmittelbare Identität des Geiſtes mit der Natur hier erſt zerknickt wird, ſo befinden wir uns in einem rein magiſchen Daſein, d. h. der Geiſt exiſtirt noch vorzugsweiſe als Seele und erhebt ſich erſt allmälig aus ſeinem pſychiſchen Leben zu dem des Bewußtſeins. Deshalb iſt die Magie, von welcher wir hier reden, nicht jene künſtliche einer ſpäteren Zeit, wo das Zutrauen zu ihr als Aberglaube erſcheint, ſondern Geomantie, Rhabdomantie, Kapnomantie, Pyromantie, Nekromantie u. ſ. w. ſind hier unmittelbare Actionen, durch welche der Geiſt ſeinen Unterſchied von der Natur realiſirt. Daß die Zauberer der Völker, welche in der Naturreligion leben, Betrüger wären, daß ſie ſelbſt von der Nichtigkeit ihrer Magie, ihrer Geſichte u. ſ. f. überzeugt wären, iſt eine Vorausſetzung, welche wir machen, wodurch wir ihnen aber im höchſten Grade Unrecht thun und ihnen eine feinere Bildung des Verſtandes unterlegen, als ſie in der That haben. Die Zauberer dieſer Völker ſind noch keine aufgeklärte Pfaffen, welche aus der Dummheit des hintergangenen Pöbels ein einträgliches Capital machten; vielmehr ſteht die Stufe ihrer Bildung gerade nur eben ſo hoch, als die der Völker, in deren Mitte ſie der Würde und des Anſehens ungewöhnlicher Menſchen genießen.

Die näheren Beſtimmungen, in denen ſich das Gefühl zur Vorſtellung des Unendlichen entfaltet, ſind der Traum, die Zauberei im engeren Sinn und der Todtendienſt.

Der Traum iſt noch ganz das geheimnißvolle Ineinanderweben von Gefühl und Vorſtellung, wo dieſe ſo wenig als jenes zur Klarheit gedeihet. Eben deswegen gilt der Traum als Effect einer höheren Macht, weil er als etwas ſchlechthin Unbegreifliches erſcheint. In der Zauberei dagegen tritt die reale, an ſich exiſtirende Welt und das Bewußtſein actu auseinander, indem ſie auf die Welt einzuwirken und ſie zu verändern ſucht. Endlich im Todtendienſt verſchwindet die ſinnlich gegenwärtige Welt ganz, und das Bewußtſein begleitet den Todten in ein Daſein, was es nur ideeller Weiſe durch das Vorſtellen ſich nahe bringen kann. Nichts deſto weniger iſt es bemühet, durch Handlungen, welche es dem Todten weihet, auf ihn, auf ſeinen Zuſtand, alſo auf die jenſeitige, unſichtbare Welt einen Einfluß auszuüben, und dieſes vorgeſtellten Zuſammenhanges wegen iſt auch der Todtendienſt noch magiſch.

1. Der Traum.

Wir müſſen uns in das einfachſte Leben des Geiſtes zurückverſetzen, wo noch kein Staat, noch keine Kirche, keine Kunſt und Wiſſenſchaft exiſtirt. Die leiblichen Bedürfniſſe, die Empfindung der Pietät, die roheſte Geſtalt des Rechtes durch Beſitz und Eigenthum, die ungefähre Unterordnung unter den durch Alter oder Thätigkeit oder Reichthum Hervorragendſten, endlich das Gefühl einer über Alles hingreifenden Macht — das ſind die Verhältniſſe, welche darin vorkommen. Da die Conſumtion faſt Alles ſo verbraucht, wie die Natur es darbietet, ſo iſt die Production geringe, und dieſe Nationen, wie die Eſkimaux und Grönländer, wie die nordamerikaniſchen Indianer, die Neger u. ſ. w., haben eine Menge Zeit übrig, worin ſie Nichts thun und ſich der trägen Ruhe oder dem Spiel und Trunk überlaſſen. Was ſie am meiſten beſchäftigt, das iſt ihre *Begierde* und deren Befriedigung. Hierüber grübeln ſie Monate hindurch und verfallen in die ſeltſamſten Combinationen. Eben, weil ſie nicht ſo viel zu thun haben, wie die gebildeten Völker, können ſie ſich dem Brüten über ihre Neigungen u. ſ. w. mit völliger Muße überlaſſen. Die Begierde erreicht daher eine Bizarrerie und Eigenſinnigkeit, welche oft an die Wuth des Wahnſinns grenzt. Ueberhaupt wechſelt der Zuſtand der barbariſchen Völker in den Extremen der äußerſten Thatloſigkeit und der äußerſten Erregung, nach deren Taumel ſie von Neuem in die alte Schlaffheit und Langeweile zurückſinken. Bei den Malaien erſcheint die Egoität der Begierde noch jetzt in dem ſogenannten Muckrennen auf eine entſetzliche Weiſe, die uns immer als der Gipfel ihrer Ausgelaſſenheit vorgekommen iſt. Irgendwie, am häufigſten durch Eiferſucht gereizt, berauſchen ſie ſich mit Opium, ergreifen einen Dolch, ſtürzen mit ſchäumendem Munde auf die Straße, ſuchen ihren Beleidiger, und ſtoßen Alles nieder, was ſich ihnen widerſetzt.

Da der Wilde Alles auf ſich bezieht, ſo muß unter den Objecten, die ihn aus ihm ſelbſt herausziehen, der *Traum* eine große Stelle einnehmen. Wachend nimmt er nur wahr, was ſeine Umgebung iſt. Durch die Sinne kann er, ſo zu ſagen, was in ihr erſcheint, abreichen. Allein im Schlafe hört die Senſation auf; das Bewußtſein iſt nur als die Möglichkeit da, zu ſich ſelbſt zu erwachen. In dem Schlaf iſt die einzige Regung deſſelben das Träumen, d. h. ein Vorſtellen, in welchem das vorſtellende Subject ohne Unterſchied von ſeinen Vorſtellungen iſt. Daher iſt das Verhältniß der Traumvorſtellungen zu einander ein rein zufälliges. Sie ſchwimmen chaotiſch zuſammen und vereinzeln ſich wieder, ohne von einer durchgreifenden Einheit gebunden zu werden. Die einzige Einheit iſt die der Individualität des Subjectes, welches träumend ſich in ſeiner eigenſten Welt befindet. *Seine* Begierden, *ſeine* Umgebungen, *ſeine* Geſchichte ſind die *bleibenden* Grundlinien, welche der loſen Bilderwelt einigermaßen eine cohärente Haltung geben. Der Menſch *erſcheint* ſich alſo ſelbſt im Traum.

Aber was er träumend ſieht, vernimmt, thut, iſt ohne Realität. Farbe, Ton, Handlung iſt ein bloßer Schein, der nur in ihm exiſtirt. Zugleich, da das Urtheil des wachen Bewußtſeins mangelt, verknüpfen ſich die Vorſtellungen des Traums ſo, daß ſie in ihrer Geſtaltung der Wirklichkeit des wachen Bewußtſeins oft widerſprechen. Verſtorbene Perſonen treten als lebendig, Zwecke, die man verfolgt, als ausgeführt, entlegene Vergangenheiten als gegenwärtig auf; Gegenden, weit getrennte, ſchmelzen zuſammen; ganz unbekannte Menſchen, Thiere, Pflanzen berühren uns; genug, Raum und Zeit, Erinnerung und Zukunft, Bekanntes und Unbekanntes wirrt ſich auf die ſeltſamſte und räthſelhafteſte Weiſe durcheinander. So führt der Geiſt neben ſeiner taghellen Geſchichte im Traum eine andere mit ſich fort und kommt nothwendig zu einer Vergleichung beider ſo heterogenen und doch ineinanderſpielenden Sphären. Der Wilde ſieht aber den Traum nicht als ſeine eigene That, ſondern als die Wirkſamkeit einer ihm fremden Macht an. Er bemühet ſich daher, zu erkennen, was jene dunkele Macht durch den Traum von ihm fordere. Glaubt er ſich deſſen gewiß zu ſein, ſo wird Nichts ihn hindern können, das vernommene Gebot in Ausführung zu ſetzen.

Die Wilden vernehmen im Traum, wie wir; aber das Vernommene laſſen ſie nicht, wie wir, als ein Unweſentliches wieder fahren, ſondern verflechten es mit ihrer bewußten Wirklichkeit. Dies finden wir in allen Naturreligionen, und bis in die Religion der Griechen und Römer ſchlingt ſich der Zug der Oneiromantie hinauf, ja, in der chriſtlichen Religion ſogar dämmert noch fortwährend das Vertrauen zu Träumen als göttlichen Eingebungen hier und da fort. Am meiſten ſcheint jedoch das Traumleben bei den amerikaniſchen Stämmen und nächſt ihnen bei den Polarvölkern der alten Welt zu Hauſe zu ſein. Die Kamtſchadalinnen ſollen Jedem, der im Traum ſie genoſſen zu haben verſicherte, ohne Bedenken ſich hingegeben haben. Die Irokeſen erheben den Traum zu einer wirklich abſoluten Bedeutung. Nicht nur enthüllt ihnen der Traum, welches Object ſie zu ihrem Genius erwählen ſollen, wovon im folgenden Abſchnitt die Rede ſein wird, ſondern Alles, was im Traum ihnen vorkömmt, ziehen ſie in ihr Handeln hinein. Sie ſtellen ſich das Werden des Traums verſchieden vor. Die ſinnende Seele wandert von dem ſchlafenden Leibe aus und geht in anderen Gegenden um; der Genius läßt ſich in die Seele ein und entdeckt ihr, was am zweckmäßigſten geſchehen könne; oder der Genius der Dinge, die im Traum geſchauet werden, beſucht die Seele und erfüllt ſie mit ihrer Gegenwart. Immer aber iſt der Traum eine Offenbarung der waltenden Macht, die als der allgemeine Quell des Lebens vorausgeſetzt wird. Daher entſteht für den Träumenden die Pflicht, ſeinen Traum zu realiſiren, und Jeder, der dazu mitzuwirken vermag, würde, ohne eine Sünde zu begehen, der Mitwirkung ſich nicht entziehen können. Die Träume ſind hier der orakelnde Gott und führen dieſelbe Nothwendigkeit mit ſich. Daher wird Alles daran geſetzt, um ſich den Beſitz der im Traum erblickten Sache zu verſchaffen. Erlangt man dieſelbe, ſo wird ſie als das größte Heiligthum ſorgfältig verwahrt. Die Ungewißheit über die phantasmagoriſche Gewalt, die in den Träumen ſich manifeſtirt, bewegt einerſeits zur größten Achtſamkeit auf dieſelben, andererſeits zur unbedingteſten Unterwerfung unter ihre Anſprüche. Jemandem abſchlagen, was zu verlangen er nach ſeinem Traum berechtigt iſt, würde für die größte Schwachheit gelten. Im Gegentheil muß man ihm mit der Befriedigung zuvorkommen und bereitwillig ihm auch das Theuerſte zum Opfer darbringen.

Dem Einen träumte, daß das Glück ſeines Lebens im Beſitz einer Frau beſtehe, welche an einen der vornehmſten Männer des Ortes verheirathet war. Beide liebten ſich herzlich; die Trennung war ihnen außerordentlich ſchmerzhaft; dennoch wollten ſie das Verlangen des Träumers nicht unerfüllt laſſen und trennten ſich alſo. Die Frau verband ſich mit ihm, und als der verlaſſene Mann erſucht wurde, eine andere Verbindung einzugehen, that er es auch, um allen Verdacht zu entfernen, als ob er noch an ſeine erſte Frau dächte. — Iſt der Inhalt eines Traumes ſo beſchaffen, daß die Erfüllung deſſelben dem Träumer ſchlechthin verderblich ſein würde, ſo bemühen ſich Freunde und Verwandte, dem Gebot dadurch zu genügen und dem androhenden Geſchick dadurch zuvorzukommen, daß ſie die geforderte Sache oder geſchauete Handlung nachbilden. Durch die Nachahmung ſuchen ſie die Nothwendigkeit zu täuſchen und über ihre wirkliche Entwickelung hinauszukommen. Als einem Irokeſen träumte, daß er vom Feinde gefangen ſei, verlangte er von ſeinen Freunden, ihn feindlich zu überfallen, gefangen zu nehmen und als Sclaven zu behandeln. Dies geſchah und er ließ ſich lange mit Feuer und anderen Martern quälen, weil er ſo die wirkliche Erfüllung des Traumes zu vernichten glaubte.

Außer dieſer ununterbrochenen Sollicitation der Träume haben ſie auch eine periodiſche Concentration dieſer Fatalität, welche die reinſte Zufälligkeit zum Ernſt der höchſten

Nothwendigkeit verwandelt. Sie feiern nämlich in jedem Jahre ein Feſt, welches ſie Onnonhouarori, d. h. Verrückung oder Umkehrung des Gehirns, nennen. Es wird am Ende des Winters gefeiert und dauert vierzehn Tage. Von Hütte zu Hütte läuft Jeder unter mannigfachen und lächerlichen Verkleidungen und Bemalungen. Einige tragen Larven von Baumrinde; Andere haben einen Sack mit ausgeſchnittenen Augen und Mund über den Kopf gezogen. Was man trifft, wird zerbrochen und zerſchlagen, und Keiner ſtört den Anderen in dieſem Genuß der Verwüſtung. Jeden, dem man begegnet, befragt man um die Auslegung ſeines letzten Traumes, und Diejenigen, die ihn errathen, ſind verbunden, Dasjenige zu ſchaffen, wovon man̄ geträumt. Ein großer Schmaus und eine Zurückgabe aller empfangenen Dinge beendet das Feſt. Lafiteau erzählt davon: „Es wurde am zwei und zwanzigſten Februar ausgerufen. Die Alten, welchen der Auftrag dieſer Ankündigung gegeben war, benahmen ſich höchſt ernſthaft dabei. Kaum war dies geſchehen, ſo ſah man Männer, Weiber und Kinder faſt nakkend aus ihren Cabanen kommen, obgleich eine unerträgliche Kälte war. Sie breiteten ſich nach allen Seiten hin aus, und liefen wie Betrunkene und Raſende umher, ohne zu wiſſen wohin und wozu. Einige trieben ihre Thorheit nicht weit und verſchwanden bald wieder. Andere aber bedienten ſich der Freiheit des Feſtes, was jede Gewaltthat rechtfertigt, und ſannen auf Befriedigung ihrer privaten Rache. Sie zerbrachen Alles in den Cabanen und ſchlugen Die, welchen ſie nicht wohl wollten. Einigen goſſen ſie ganze Gefäße voll Waſſer über den Kopf; Andere beſtreuten ſie mit heißer Aſche oder allerlei Unreinigkeiten, und noch

Andern warfen ſie Feuerbrände oder glühende Kohlen an den Kopf. Das einzige Mittel, gegen dieſe Verfolgung ſich zu retten, war das Errathen der dunkeln und ſinnloſen Träume. — Ein Irokeſe hatte ſich vom Kopf bis zu den Füßen mit Blättern bedeckt. Zwei Weiber, die ihn begleiteten, hatten das Geſicht geſchwärzt, die Haare zerſtreut um den Kopf fliegen, eine Wolfshaut um den Leib und einen Pfahl in der Hand. Mit dieſem Gefolge ging der Mann in alle Cabanen, heulte aus allen Kräften, kletterte auf ein Dach und machte auf demſelben unter entſetzlichem Geſchrei allerlei zierliche Wendungen. Darauf ſtieg er herunter und ging ernſthaft fort, während ſeine Begleiterinnen zu toben anfingen und mit ihren Pfählen Alles, was ihnen im Wege war, umſtießen. Kaum waren ſie etwas zu ſich gekommen, ſo trat eine andere Frau an ihre Stelle und drang mit Gewalt in die Hütte, worin die beiden Miſſionare ſich verſteckt hatten. Sie trug eine Flinte, welche ſie durch das Errathenlaſſen ihres Traums bekommen hatte. Dicht hinter ihr kam ein Mann, der in der einen Hand einen Bogen, in der anderen ein Bajonett hielt. Nach langem Geheul fiel er auf einmal über die wieder ruhig gewordene Frau her, ſetzte ihr ſein Bajonett an die Kehle, faßte ſie bei den Haaren, ſchnitt eine Handvoll davon ab und begab ſich wieder hinweg. Darauf erſchien ein Zauberer mit einem Federgezierten Stabe, durch welchen er die verborgenſten Dinge entdecken zu können ſich rühmte. Man trug ein Gefäß vor ihm her, welches mit einem Trank angefüllt war, wovon er bei jeder Frage trank und es wieder wegſpuckte, indem er auf ſeine Hände und auf ſeinen Stab hauchte, worauf er alle Räthſel errieth. Ihm folgten zwei Weiber. Die eine breitete eine Matte aus. Man errieth, daß ſie Fiſche begehre und gab ſie ihr auf der Stelle. Die andere trug ein Ackerwerkzeug in der Hand, woran man erkannte, daß ſie ein Feld zum Bauen verlange. Sogleich führte man ſie zum Dorfe hinaus und gewährte ihr Verlangen. Einem Oberhaupte hatte geträumt, er ſähe zwei Menſchenherzen. Dieſer Traum, welcher nicht erklärt werden konnte, ſetzte Jedermann in große Unruhe und man verlängerte das Feſt deswegen um noch einen Tag. Aber alle Unterſuchungen waren vergebens, und, um ſich zu beruhigen, ergriff man den Ausweg, den Genius des Oberhauptes durch Geſchenke zu verſöhnen."

Mit dem Träumen ſtehen auch alle jene Zuſtände in Verbindung, welche eine Depreſſion des klaren und wachen Bewußtſeins ſind, wie das Phantaſiren in heftigen Fieberanfällen, ſogenannte Ahnungen u. ſ. w. In ihnen allen verliert ſich das Vorſtellen in die erdhafte Schwere des Gefühls und engt den Geiſt auf den kleinſten Raum zuſammen. Aber gerade dieſes Zwanges wegen, den der freie Geiſt in ſo kümmerlicher Exiſtenz erdulden muß, ſcheint dieſe pſychiſche Bornirtheit den barbariſchen Völkern unmittelbar durch die alles Leben beherrſchende Macht gewirkt zu ſein.

2. Die Zauberei.

Die Vorſtellungen, welche der Menſch durch das Träumen empfängt, werden von ihm weder ſo gewollt noch ſo gewußt, wie ſein waches Leben. Eben deshalb ſind ſie ihm ſo geheimnißvoll und wichtig. Das wache Bewußtſein iſt in einem ganz anderen Falle. Es iſt nicht, wie die träumende Seele, Object und Subject zugleich, ſondern es lebt beſtändig in dem Unterſchiede der Objectivität und Subjectivität. Indem nun der Menſch der Welt gegenüber ſeine Freiheit empfindet, wie wir in dem vorigen Abſchnitte erkannt haben, hat er dieſe Empfindung auch zu bewähren und die Welt durch ſich zu beſtimmen. Dieſe Gewinnung ſeiner Freiheit durch die eigene That erſcheint in der Naturreligion vornehmlich als Zauberei. Die Völker, die darin leben, überwinden zwar auch die Natur inſoweit, als die Erhaltung des Daſeins ſie antreibt. Sie jagen, fiſchen, halten Heerden, bauen das Land, aber in dieſer Beſchäftigung ſammeln ſie ſich dann erſt zur Empfindung der geiſtigen Freiheit, wenn die Natur ihren Zwecken mit einem ſo ſchneidenden Widerſpruch entgegentritt, daß die gewöhnliche Thätigkeit nicht mehr ausreicht. Dann wenn der Himmel den Regen verſagt, wenn der Schwall der Wogen zerſtörend daher fluthet, wenn die Heerden von Seuchen hingerafft werden, wenn im Sterbenden das Leben dem Tode zu weichen beginnt — dann zuckt im Menſchen das Bewußtſein des eigenen Weſens empor und bricht in der Beſchwörung der

Natur aus. Sie darf nicht dem Geiſt trotzen wollen. Sie iſt von ihm geſchaffen. Er iſt ihr Herr und Meiſter; ſein Wort kann ſie zwingen, in ihre von ihm ihr geſetzten Schranken zurückzukehren. Die Wolken müſſen erquickendes Waſſer herniederſenden, die Wellen müſſen ſich wieder in das alte Strombett verlaufen, die Peſt muß entweichen, der Tod verſchwinden, wenn Er es will. Deshalb iſt die Empfindung der Freiheit Princip aller Zauberei, deren beſondere Geſtaltung wir in nachfolgenden kurzen Umriſſen darlegen wollen.

Die Zauberei iſt zunächſt nichts weiter, als der Ausdruck, daß Etwas, was es nun ſei, dem Zweck des Menſchen, dem Daſein deſſelben widerſpreche und darum nicht ſein ſolle. Der Widerſpruch ſelbſt aber geht davon aus, daß der Geiſt, auch in ſeiner pſychiſchen Geſtalt, über der Natur ſteht und die Macht derſelben iſt. Wird er unmittelbar ausgeſprochen, ſo iſt dies die *directe* Zauberei, welche ſich gar nicht weiter durch beſondere Mittel, ſondern eigentlich nur durch den einfachen Willen bethätigt.

Zweitens wird dieſer Wille ein eigenthümlicher. Er wird künſtlich erworben. Sein bloßer Ausdruck iſt unzureichend, er fordert auch einen eigenthümlichen Zuſtand. Dieſer verkündigt ſich auch äußerlich in einer beſonderen Tracht, in einem beſonderen Apparat, ihn hervorzubringen, überhaupt in einem Anſtrich des Ungemeinen. So entſteht der Zauberer, der nicht blos durch unmittelbare Beſchwörung, ſondern auch durch Anwendung beſonderer Dinge und Mittel zaubert; er übt die *indirecte*, durch äußerliche Cauſalität vermittelte Zauberei.

Endlich drittens bindet ſich die magiſche Gewalt gar nicht mehr an den Willen, ſelbſt nicht des Zauberers, ſondern zeigt ſich, als der Realität an ſich einwohnend. Raum und Zeit, Pflanzen und Thiere, Steine, überhaupt einzelne Dinge, das Zufällige in den Handlungen u. ſ. w. Alles dies hat die beſtimmende Kraft ohne Zuthun des Zauberers ſchon in ſich, ſo, daß derſelbe nur erkennend zu dieſer Macht der genannten Kategorinen ſich verhalten kann. Inſofern alſo, da der Wille, das ſubjective Bewußtſein bei dieſem Mechanismus ganz gleichgültig wird, da das Object und der Zauber zuſammenfallen, kann man dies die reale oder objective Zauberei nennen.

a) Die directe Zauberei.

Der Geiſt iſt die Subſtanz und das mit der Subſtanz identiſche Subject. Dieſen Charakter verleugnet er auch da nicht, wo er ſich in das Natürliche und Aeußere zu verflüchtigen ſcheint. Man muß nur bei einem jeden Standpunkt, auf den er ſich ſtellt, fragen, was iſt hier? ſo wird er ſelbſt nie die Antwort ſchuldig bleiben und uns über ſeine Stellung befriedigenden Aufſchluß geben. Wir ließen ihn vorhin da, wo er über ſich als träumende Seele reflectirt und wie er als waches Bewußtſein die im Traum geſchauten Vorſtellungen ſo viel als möglich zu realiſiren ſucht. In dieſer Morgenröthe der Beſinnung über ſich ſelbſt iſt der Geiſt noch ſo wenig in ſich gegangen, daß er ſich im eigentlichen Sinn des Wortes mit der Natur noch verwechſelt. So glaubten manche Irokeſen, daß ihr Leben an das Leben gewiſſer Thiere gebunden ſei, ſo daß in dieſer Sympathie die Krankheit derſelben die ihre, der Tod derſelben der ihre wäre. Eine grenzenlos peinliche Vorſtellung!

Die Reflexion des natürlichen Menſchen entwickelt ſich nur durch die Entgegenſetzung der Natur und ihrer Nothwendigkeit gegen die Idealität des Geiſtes und ſeine Freiheit. Als Geiſt iſt er Wiſſen, wenn auch das Wiſſen urſprünglich ſich noch in die Empfindung der Individualität verhüllt. Dennoch iſt der Gedanke darin lebendig. Aber das Weſen des Gedankens iſt dem natürlichen Menſchen noch verborgen. Er weiß nicht, daß er denkt. Er iſt in Beziehung auf ſich ganz unmittelbares Selbſtbewußtſein. Eben ſo iſt er in Beziehung auf das, was er nicht unmittelbar ſelbſt iſt, in Verhältniß zur Welt und Natur, ganz unmittelbares Bewußtſein. Er ſelbſt geht von einer Begierde zur andern, vom Eſſen zum Trinken, vom Wachen zum Schlafen über, ohne dieſe Veränderungen zur Einheit zuſammenzufaſſen. Es iſt ſo. Er iſt das unmittelbare Subject dieſer verſchiedenen Prädicate. So iſt ihm auch die Welt nicht eine gedachte Allgemeinheit. Er hat mit ihr nur ein Verhältniß als zu lauter Einzelheiten. Die Einheit derſelben iſt, wie ſeine eigene, ein dumpfes Gefühl. So berührt ihn die Natur, indem er dieſen Vogel, dieſen Fiſch, dieſen Bären fangen will, indem dieſe Wolken auf ihn herabregnen, dieſe Sonne ihm ſcheint u. ſ. w. Alles iſt ihm in ſeiner Einzelheit Gegenſtand, weswegen die Dinge ihm hinter einander erſcheinen. Die Allgemeinheit iſt alſo für ihn auf beiden Seiten eine noch unentfaltete, die er beſtändig nur in iſolirten Puncten erfährt. Da er jedoch in Verhältniß zur Welt ſteht, ſo erregt die eine Seite die andere. Ihn treibt die Begier des Hungers; die Natur bietet ihm Muſcheln, Fiſche u. dergl. Er nimmt alſo, was die Natur gibt. Allein dies Geben iſt kein Aufdringen, ſondern verlangt, daß er ſelbſt zum Nehmen ſchreite. Immer iſt er die Cauſalität, in welche die Bewegung ſich am Ende zurückzieht. Wenn nun die Natur ihm ſo entgegentritt, daß er ſie nicht ſo umſpannen kann, wie das Object der Begierde, was er nimmt und verzehrt, ſo hört die Natur auf, ihm ſich zu unterwerfen. Die einzelnen Früchte kann er vom Baum ablangen, das einzelne Thier kann er erjagen, das ſprudelnde Waſſer kann er ſchöpfen, den trotzenden Feind niederſchlagen u. ſ. f. Aber dem feuerſpeienden Krater, der verfinſternden Mondſcheibe, den überſchwemmenden Wolkenbrüchen kann er nicht mehr durch die Kraft des Armes nahen. Sie ſpotten der ſinnlichen Berührung als ihr unerreichbare Gegenſtände. Und nun wird die Natur eine ungeheure Gewalt, welche ſeine ganze Exiſtenz zu verſchlingen droht. Sie entzieht ſich ſeiner Herrſchaft und läßt ihn ſeine Befangenheit in ihr fühlen. Doch eben dadurch drängt ſie das Bewußtſein in ſich zurück. Der natürliche Menſch ahnet, daß der rollende Donner gegen die Freiheit ſeines Innern ohnmächtig iſt und kehrt von dem Erſtaunen und Schrecken zu dem Gegenſatz des Trotzes um. Der natürlichen Gewalt ſetzt er die Macht des Bewußtſeins und Willens entgegen.

Das Verhältniß der Natur zum Menſchen kehrt alſo in ſeine urſprüngliche Stellung zurück. Es ſchien, als wollte ſie ſich über ihn erheben, als wollte ſie ihn erdrücken und zermalmen. Allein das Reſultat ihrer Empörung gegen ihn war nur, ihn zur äußerſten Spannung mit ihr zu treiben und ihn in der Tiefe ſeiner ſelbſt ſich ſammeln zu laſſen. So widerſpricht er nun ihrem Widerſpruch. Er redet zu den tobenden Wellen, zu dem ſauſenden Sturme, zu dem flammenhauchenden Berge; er redet zu dem ſengenden Aether, der den Thau und Regen verweigert, zu den ſchmetternden

Blitzen; er redet zu der Sonne, zu dem Monde, die zu erlöſchen im Begriff ſind. In dies Reden legt er unendliche Kraft. Oft iſt es nicht einmal ein Sprechen, ſondern ein Schreien. Allein dies iſt gleichgültig. Die Hauptſache bleibt, daß er durch ſeinen Willen, der in ſeinem Rufen ſich verkündet, die Natur zwingen will. Die Natur ihrerſeits kümmert ſich freilich nicht darum und wird nicht gezwungen. Aber ihre Erſchütterungen ſind auch nicht perennirend; ſie verlaufen ſich wieder; der Tumult ihrer Proceſſe kehrt in die alte Ruhe zurück, die bei Gelegenheit wieder mürriſch wird und in die titaniſche Raſerei von Neuem ausbricht. Der natürliche Menſch behauptet ſich aber in dieſem Kreislauf. Das Sprechen, wodurch er den Bewegungen der Natur ſich entgegenwirft, iſt hier der Zauber, der in der Vorſtellung ſich fixirt, daß der Wille und ſeine Aeußerung die dämoniſche Gewalt der Natur zwinge.

Dieſe Zauberei iſt alſo höchſt einfach. Weder iſt der Zaubernde beſonders dazu gerüſtet, noch iſt der Gegenſtand des magiſchen Actes complicirt, ſondern dieſer Macht der Natur ſetzt ſich dieſe Macht des Selbſtbewußtſeins herriſch entgegen. Wir finden dieſe directe Zauberei bei allen Naturreligionen. Die ganze äthiopiſche, mongoliſche, amerikaniſche Race übt ſie aus. Noch in der nordiſchen Religion finden wir die Wind- und Wettermacher, die Ventarii, Tempestarii u. ſ. w. Beſonders macht die Verfinſterung der Sonne und des Mondes dieſen Völkern viel zu ſchaffen und ſie ſuchen ihr durch Gelärm, Geſchrei und Springen auf alle Weiſe entgegenzuarbeiten. In China, wo alle Elemente der Naturreligion zu einer organiſchen Totalität vereinigt ſind wo überhaupt die reine Naturreligion ihre höchſte Blüthe erreicht und eben damit Anfang einer neuen Geſtaltung wird, iſt auch dieſe Magie ein Geſchäft des Staates. Du Halde erzählt, daß ein eigenes aſtronomiſches Tribunal alle fünfundvierzig Tage dem Kaiſer eine Vorſtellung einreichen muß, worin der Zuſtand des Himmels, die Veränderung der Athmoſphäre im Zuſammenhang mit Krankheiten und Mangel an Lebensmitteln nach Art unſerer Calender angegeben iſt. Ferner werden darin die berechneten Finſterniſſe nach der Himmelsgegend, nach Tag, Stunde und Dauer angezeigt. Die Finſterniß muß ferner nach der Länge und Breite einer jeden Stadt vom erſten Rang ausgerechnet und dieſe Berechnung in Abſchriften nach allen Provinzen des Reichs verſandt werden. Einige Tage vor der Finſterniß wird ſie durch das Ceremonientribunal bekannt gemacht, worauf alle Mandarinen in feierlicher Tracht bei dem aſtronomiſchen Tribunal ſich einzufinden haben. Alle haben Tafeln mit Zeichnungen der Finſterniß vor ſich. Sobald ſie anhebt, fallen ſie auf die Knie und berühren die Erde mit der Stirn. Zugleich wird durch die ganze Stadt hin ein furchtbares Getöſe mit Trommeln und Pfeifen erhoben, um dadurch die Sonne oder den Mond in ihrem Kampfe mit dem Drachen, der ſie verſchlingen will, zu ermuthigen und zu unterſtützen. Unterdeß die Mandarinen auf der Erde liegen, ſind Andere auf dem Obſervatorium mit Beobachtung des Anfangs, der Mitte und Beendigung der Finſterniß beſchäftigt. Ihre Bemerkungen werden mit den früheren Zeichnungen verglichen und dem Kaiſer verſiegelt überreicht, der in ſeinem Palaſt die Finſterniß mit gleicher Aufmerkſamkeit beobachtet. —

Der bloße Wille trauet ſich alſo in der Gewißheit ſeiner ſelbſt die *Wirkung in die Ferne* zu. Ein ſichtbader Zuſammenhang des denkenden Willens mit dem Gegenſtande, worauf ſeine Intention ſich richtet, iſt nicht da. Die Identität iſt rein ideell. Das Daſeiende ſoll nicht ſo ſein, wie es iſt, ſondern ſo, wie der das Element Beſchwörende will. Davon, wie ſein Wille das Element u. ſ. w. beſtimme, hat er keine Vorſtellung. Sein Handeln iſt eben durch dies naive Vertrauen auf ſich magiſch, weil ſein Einwirken ſchlechthin unvermittelt, ein einfaches Ausſprechen der Empfindung der Freiheit iſt. Es iſt alſo eigene Thätigkeit in dem directen Zauber, Activität des bei ſich ſeienden Selbſtbewußtſeins. Wenn der Traum den Menſchen beſtimmt, ſo iſt dies gleichſam eine Beſtimmung hinter ſeinem Rücken. Er muß zwar die Inſinuation des Traums in ſeinen Willen aufnehmen und ſich entſchließen, nach ſeiner Induction einen Zug zu unternehmen, einen Tauſch zu machen u. ſ. w. Allein das Bewußtſein, der Wille iſt doch eigentlich ganz paſſiv und begeht eben daher die größte Tollheit, weil er durch den Traum ſich dirigiren läßt. Charlevoix berichtet von einem Irokeſen, daß ihm im Traume der Arm abgeſchnitten wird. Er erwacht und ſchneidet ſich den Arm ab. Ein Anderer träumt, er tödte ſeinen Freund, und er ermordet ihn. Ja, ganze Stämme machen ſich auf den Weg, das zu erobern, deſſen Eroberung einem ihrer Mitglieder geträumt hat. In der Beſchwörung dagegen iſt es eine ganz beſtimmte Wirklichkeit, mit welcher der Menſch in Oppoſition geräth.

b) Die indirecte Zauberei.

Die directe Zauberei iſt alſo ein unvermitteltes Uebergehen der Vorſtellung in den Gegenſtand, der in ſeiner

Exiſtenz dem vorſtellenden Bewußtſein nicht entſpricht. Es ſpricht ſeinen Widerſpruch dagegen aus und dieſer Act iſt die ganze Magie. Dieſe Unmittelbarkeit hebt ſich in der indirecten Zauberei auf, welche nun die directe als ein Moment in ſich einſchließt, ſo daß dieſelbe in ihr fortdauert und auch neben der indirecten Vermittelung vorkommt. Die indirecte Zauberei beſteht im Allgemeinen darin, daß zwiſchen dem Gegenſtande, auf welchen ſie ſich richtet, und zwiſchen dem Selbſtbewußtſein, dem die Veränderung des Gegenſtandes Zweck iſt, noch eine beſondere Handlung oder ein beſonderer Gegenſtand in die Mitte eintritt, worin der magiſch wirkende Wille und ſein für ſich beſtehendes Object einander berühren. Dieſe Vermittelung hat eine doppelte Form, eine ſubjective und objective. Die ſubjective iſt die Einheit des Traumes und der Beſchwörung; die objective iſt die Entäußerung des magiſchen Willens zum Daſein in vereinzelten Dingen, deren zauberiſche Kraft von dem Willen ausgeht, indem er auf ideelle Weiſe ſich in ſie verlegt.

Indem durch dieſe Formirung des magiſchen Proceſſes das Zaubern ein beſonderes Geſchäft wird, ſo tritt damit auch eine neue Stufe ein, nämlich die Iſolirung des Zaubernden aus der Maſſe. Sowohl die ſubjective Form der Magie, der magnetiſche Schlaf, als die objective, der Beſitz der magiſchen Mechanik, der Zaubermittel, erheben den Zauberer vor den übrigen Individuen des Volkes zu einer eigenthümlichen Dignität. Die directe Zauberei kann ohne Weiteres von Jedem vollbracht werden, weil ſie eigentlich, gegenüber der bewußtloſen Objectivität der Dinge, nur das Ausſprechen der geiſtigen Individualität iſt. Daß aber diejenigen Perſonen, welche reicher an Erfahrung, reifer an

Verſtande und feſter und geübter im Wollen ſind, vorzugsweiſe dieſe Zauberei üben werden, iſt natürlich. Die Familienväter, überhaupt die Familienälteſten, weiterhin die Volksoberhäupter, ſind daher die erſten Zauberer. Nach und nach aber, da die Bedrohniſſe der Natur bleibend wiederkehren, ſomit auch den Kampf gegen ſich zu einem bleibenden machen, haftet das Geſchäft der Beſchwörung an einzelnen Perſonen, welche vor den Anderen ſich damit abgeben. Die Eskimo's z. B. haben in jeder Familie einen ſolchen Beſchwörer oder Angekok.

Mit dieſer Beſonderung der magiſchen Thätigkeit tritt auch eine Reflexion des Zaubernden auf ſich ſelbſt ein und er ſucht ſeinen Unterſchied von den Uebrigen, auch äußerlich zu bezeichnen. Am meiſten geſchieht dies durch die Kleidung, welche ſich grotesk und abenteuerlich geſtaltet. Zwar finden wir auch bei Zauberern die gewöhnliche Tracht, wie bei den Kamtſchadalen. Dies kann aber faſt nur als Ausnahme angeſehen werden, denn im Durchſchnitt ſuchen alle Zauberer ihr räthſelhaftes Weſen auch in ihrem Putz bemerklich zu machen. Die nordamerikaniſchen Zauberer, die ſibiriſchen Schamanen, die afrikaniſchen Shingilis, die Taua der Marqueſasinſeln u. ſ. f. haben alle eine eigene Tracht. Gewöhnlich beſteht ſie in einem Mantel, in einer Trommel und in einem Stabe. Bei den nördlichen Polarvölkern kommen noch Stiefel, Handſchuh und Mützen hinzu, welche letztere oft mit den Federn von Eulen, Adlern, mit Hörnern, Schlangenhäuten und dergl. beſetzt ſind. Die Mäntel ſind meiſt von Leder und mit kleinen Metallſtückchen, mit Kugeln, Haarſchweifen, Thierklauen, Thierköpfen u. a. D. verziert, welche aneinanderſchlagend ein ſeltſam

Praſſeln und Getöſe hervorbringen. Die Trommeln ſind eiförmige Siebe oder Schachteln in verſchiedener Größe. Das Fell iſt gewöhnlich nur an einer Seite übergeſpannt und, ſo wie der Rand der Trommel, mit allerlei Figuren bekritzelt. Durch die Trommel geht zur Handhabe eine Stange, die im Inneren, wie die Mäntel, mit klappernden und klingenden Sachen behangen iſt. Die hölzernen Schlägel, womit die Trommeln gerührt werden, ſind mit einem Haſen- oder anderem Fell überzogen und zuweilen noch mit Zacken und Hörnerchen ausgeziert. Auch ihren gewöhnlich drei Fuß langen Stab ſchmücken die Schamanen mit Pferdeſchweifen, Blechen, Fähnchen. Der Miſſionair Heckewelder erzählt von dem Ausſehen eines nordamerikaniſchen Zauberers: Er war über und über in ein oder mehrere ſo gut zuſammengenähete Bärenfelle eingehüllt, daß ſie ihn gänzlich verbargen. Der Kopf, die Tatzen waren wie die eines lebendigen Bären. Auf dem Kopf hatte er ein paar ungeheure Hörner befeſtigt. Ein dickhaariger Schweif ſchleppte hinter ihm her und bewegte ſich beim Gehen, als wenn Federn darin geweſen wären. Ging er auf allen Vieren, ſo hätte man ihn, ohne Hörner und Schwanz zu ſehen, für einen ungewöhnlich großen Bären halten können. In das Fell hatte er Löcher geſchnitten, um nöthigen Falls ſeine Hände gebrauchen zu können, aber man konnte ſie nicht ſehen, weil ſie von dem langen Bärenhaare wieder verdeckt wurden und durch zwei andere Löcher, die er mit Glasſtücken verſehen hatte, ſah er. — Isbrand ſah ſogar einen Schamanen, deſſen Handſchuhe zwei Bären vorſtellten, und erzählt von der Kleidung eines anderen, die er une sorte de casaque nennt, daß ſie mit einer Menge eiſerner Figuren beſetzt war, welche Vögel, Fiſche, wilde Thiere, Pfeile, Sägen, Hämmer, Säbel und Keulen vorſtellten.

Allein nicht blos durch die Kleidung, ſondern auch durch eine beſondere Stimmung ſucht der Zaubernde von den Nicht-Zaubernden ſich abzuſcheiden. Dieſe Beſtimmtheit des Bewußtſeins beſteht in der That in nichts Anderem, als in einer gewaltſamen Hervordrängung des Nervenſyſtems, in Erzwingung einer ungemeinen Reizbarkeit. Wie man die Falken zur Jagd abrichtet, indem man ſie, mit einer Kappe über dem Kopf, in einen Ring ſetzt, der in unaufhörlich ſchaukelnder Bewegung erhalten wird, und wie man das Thier in ſeiner urſprünglichen Empfindung dadurch ſo zerſtört, daß ihm nur die Gewohnheit des Fanges zurückbleibt, ſo ſuchen auch die Zaubernden eine Stimmung in ſich zu erregen, welche ſie zu dem gewöhnlichen Leben völlig untüchtig macht. In Sibirien freilich müſſen ſie ſelbſt noch Jagd und Fiſcherei treiben, um ihr Leben friſten zu können; im Allgemeinen aber werden ſie doch in dieſer Hinſicht von den Anderen getragen. Welche ſich nun der Zauberei ergeben wollen, ziehen ſich in Einöden zurück, faſten auf das Aeußerſte und bemühen ſich eigentlich, um es kurz zu ſagen, verrückt zu werden. Aus dieſem Grunde gelten auch Krankheiten überhaupt für die Dispoſition, welche zur Zauberei befähige. Außer mit der fallenden Sucht iſt dies hauptſächlich mit den Entwickelungskrankheiten der Fall, bei denen ja auch unter uns die ſonderbarſten Erſcheinungen ſich zu zeigen pflegen, z. B. die Sucht, Feuer anzulegen. Solche krankhafte Dispoſitionen werden auch erblich und auf den Orkneys-, Shetlands- und Faröerinſeln iſt dieſe Erblichkeit allgemein.

Uebrigens, was hier ein- für allemal bemerkt werden muß, bilden ſich nicht blos Männer, ſondern auch Weiber zur Zauberei.

Von der extremen Senſibilität der Zauberer werden uns mehre intereſſante Beiſpiele erzählt. Jede unvermuthete Berührung, z. B. in den Seiten, oder auch ein plötzliches Zurufen oder Pfeifen, bringt die ſibiriſchen Schamanen faſt in Wuth. Der Akademiker Sujef ſah einen jungen ſamojediſchen Zauberer, der nur allein dadurch, daß jener mit dem Finger auf ihn hinwies, dieſen, aus Furcht geſchlagen zu werden, mit beiden Händen ergriff und dann plötzlich davonlief. Durch die Ueberredung des Dolmetſchers kam er zwar wieder zu ſich. Als man ihn nachher freundſchaftlich behandelte, aber zugleich einen ſchwarzen Handſchuh anzog, ſah er ſtarr auf dieſe Hand hin, hielt ſie für eine Bärentatze, gerieth in Wuth, griff ſofort zu einem in der Nähe liegenden Beil und hätte die Umſtehenden ſicher verwundet, wofern man ſich ſeiner nicht bemächtigt hätte. Nun lief er raſend umher, ſuchte den Handſchuh abzuſchütteln, denn er wagte es nicht, ihn mit der anderen Hand anzugreifen, und hörte nur erſt zu toben auf, nachdem man ihm den Handſchuh abgezogen hatte. — Am Ob ſah Sujef eine Schamanin, welche des Alters wegen zu zaubern aufgehört hatte und ſich nicht nur fürchtete, wenn gepfiffen wurde, ſondern ſogar vor dem Sauſen des Windes, wenn er durch die Ritzen der Jurte ſtrich. — Pallas verſichert, daß die Wuth der erſchreckten ſamojediſchen, jakutiſchen und oſtjakiſchen Zauberer oft ſo weit geht, daß ſie, ohne zu wiſſen, was ſie thun, das erſte Beil oder Meſſer ergreifen und die Perſon, welche der Grund ihres Entſetzens iſt, oder, wer nun ſonſt ihnen in den Wurf kommt, verletzen, ja wohl tödten, wenn ſie nicht mit Gewalt gehemmt werden. Können ſie dann ihre Wuth auf keine Weiſe auslaſſen, ſo ſchlagen ſie um ſich, ſchreien und wälzen ſich raſend am Boden. Die Samojeden und Oſtjaken pflegen in ſolchen Fällen ein Stück Rennthierfell oder einen Büſchel Rennthierhaare anzuzünden und den Tobenden den Rauch davon in die Naſe gehen zu laſſen. Hierauf verfällt er ſogleich in eine Mattigkeit und in einen Schlummer, der oft vier und zwanzig Stunden dauert und den Kranken bei völligen Sinnen verläßt. — Carver bezeugt, daß ein älterer Zauberer in Nordamerika einen jungen Mann, der in die Geſellſchaft des Geiſtes, wie ſich der Orden der Zauberer nannte, aufgenommen werden ſollte, blos mit einer Bohne warf. In dem Augenblicke des Wurfes fiel der Jüngling wie erſchoſſen nieder und es dauerte lange, bevor Reiben und Schlagen ihn aus ſeiner Erſtarrung zu den gräßlichſten Convulſionen aufregte, nach deren Verſchwinden er ſein Bewußtſein wieder erhielt. — Wer, nach Dobrizhofer, bei den Abiponen in Südamerika zur Würde eines Zauberers ſich erheben will, ſetzt ſich auf eine alte über einen See hereinſtehende Weide und enthält ſich mehrere Tage aller Nahrung, bis er, ſagt Dobrizhofer, die zukünftigen Dinge ſieht, d. h. bis er ſein geſundes und waches Bewußtſein desorganiſirt hat. — Auch ein übermäßiger Genuß von Tabaksſaft und Entkräftungen durch Dampfbäder werden von den Amerikanern angewendet. Manche der ſibiriſchen Schamanen trinken ſogar ein Decoct von Fliegenſchwämmen oder den Urin von Perſonen, welche ſich durch Fliegenſchwämme betäubt hatten.

Wenn ſich nun der Zaubernde durch ſeine Idioſynkraſie und durch ſeine Kleidung vom Volke ausgeſchieden hat, ſo fragt ſich weiter, wie er die Zauberei vollbringt. Dies geſchieht theils in mehr ſubjectiver, theils in mehr objectiver Weiſe.

α) Die ſubjective Form der indirecten Zauberei.

Die Aufgaben, welche der Zauberer zu löſen hat, ſind ihm ſämmtlich von der Begierde geſtellt. Verlaufenes Vieh, verlorenes Geräth, geſtohlene Dinge, den Dieb ſoll er angeben, Krankheiten heilen, die Urſache der Krankheit nachweiſen, Träume ſoll er auslegen, die ungünſtige Witterung ändern, Krankheiten und Tod und Leidenſchaften erregen und guten Rath für die Zukunft ertheilen. Dies iſt der Kreis ſeiner Thätigkeit; von Erkenntniß des Göttlichen iſt darin nicht die Rede, ſondern es iſt immer eine bekannte Größe, die zufällige und beſtimmte Begierde eines Individuums, und eine unbekannte Größe, die Befriedigung derſelben, vorhanden. Der Zauberer wird nun als derjenige vorgeſtellt, welcher durch ſein eigenthümliches Wiſſen die Kenntniß des Unbekannten vermittelt und den ungewußten Zuſammenhang offenbart.

Die allgemeinſte Form dieſer Vermitteluug iſt der magnetiſche Schlaf. Er enthält das Träumen in ſich, weil er ein Schauen während des Schlafes iſt; er enthält aber auch die Beſchwörung in ſich, weil der Wille ſich theoretiſch auf ein Object bezieht und zugleich als Macht über daſſelbe hervortreten will. In dieſer Betrachtung müſſen wir zwei Extreme vermeiden. Das eine iſt, den magnetiſchen Zauberſchlaf zu leugnen und ihn als eine gemeine Betrügerei zu behandeln; das andere iſt, ihn zu überſchätzen und ihn in Wahrheit als Organ göttlicher Offenbarung zu nehmen.

Die Entſtehung und verſchiedene Geſtaltung des Hellſehens phyſiologiſch und pſychologiſch zu entwickeln, gehört nicht hierher, wo wir nur zu beachten haben, wie es mit der Religion in Verbindung tritt. Von dieſem Standpunct aus beſteht ſein ganzer Werth darin, daß es eine Befreiung von der unmittelbaren Bedingtheit des Wiſſens iſt, etwas nicht zu wiſſen. Dieſe Schranke des Nichtwiſſens ſoll aufgehoben werden. Die Aufhebung ſelbſt iſt aber noch eine ganz unmittelbare. Das Hellſehen iſt nicht der dem Bewußtſein als der Gegenwart des Geiſtes angemeſſene Zuſtand, im Gegentheil verſchwindet die Geiſtigkeit. Das Bewußtſein verkehrt ganz unmittelbar mit den Dingen, bezieht ſich nicht eigentlich auf ſie, ſondern geht in ſie über. Da es aber doch Bewußtſein zu ſein nicht ganz aufhören kann, ſo dämmert das Erkennen in der Identität mit den Dingen als ein Schauen derſelben. Es iſt kein Anſchauen. Ein ſolches iſt nur im wachen Bewußtſein da, wo das Wiſſen ſich von ſeinem Gegenſtande unterſcheidet. Dieſer Unterſchied geht hier verloren, weshalb der Hellſehende, wenn er aus ſeinem Traumſchlaf zu ſich als ſelbſtbewußtem Menſchen zurückkommt, entweder gar nicht oder nur trübe und vereinzelt ſeiner gehabten Schauniſſe ſich erinnert. Das Bewußtſein ſinkt in die rein pſychiſche Exiſtenz hinab und exiſtirt als die ſchauende Seele der Natur. Das Gehirn, das Organ des denkenden Geiſtes, verkehrt ſich in das Gangienſyſtem und concentrirt ſich in ihm, ſo daß durch dieſe Materialität der Geiſt in ſeinem deprimirten Leben von allen Affectionen des Sinnlichen ergriffen wird.

Der magnetiſche Schlaf als der Zuſtand, der das Bewußtſein in die Aeußerlichkeit abſorbirt und daſſelbe mit der Natur in die engſte Gemeinſchaft bringt, iſt daher ein krankhafter, kein natürlicher Zuſtand. Zwar ſind die barbariſchen Völker, da das geiſtige Leben erſt geringe bei ihnen ſich entfaltet hat, im Ganzen an ſich ſchon pſychiſcher, ſeelenhafter, als die gebildeten Nationen, bei denen vordeutende Träume, Ahnungen entfernter Ereigniſſe im Moment ihres Geſchehens u. dgl. viel ſeltener vorkommen. Dennoch muß jener Zuſtand künſtlich herbeigeführt werden; ein gegebener iſt er einmal nicht. Da nun aber die Erregung des magnetiſchen Schlafes auf dem Wege des Rapportes bei den Wilden nicht vorkommt, ſo iſt das Medium, deſſen ſie ſich bedienen, das gerade Gegentheil der ſanft einlullenden Manipulation. Es iſt eine unnatürliche, durch die gewaltſamſte Bewegung erzwungene Abſchwächung, welche das wache Bewußtſein momentan vernichtet. Narkotiſche Dämpfe, Muſik und Tanz können als die Hauptmittel angeſehen werden, durch welche die Zauberer das Hellſehen in ſich zu erzeugen ſuchen.

Wenn nun der Zaubernde in Schlaf verfällt, ſo iſt er entweder nur ſinnlich erſchöpft und ſchläft wie jeder Andere. Oder es iſt ihm gelungen, ſich gänzlich zu erſchüttern und ſeine Seele zu verflüchtigen und in ihrer Auflockerung in den Zuſtand des Fernſehens und Hellſehens ſich zu verſetzen. In jenem Fall iſt ſeine Anſtrengung fruchtlos. In dieſem erblickt er, da er mit der beſtimmten Intention auf das einzelne, concrete Object ſich betäubte, das verirrte Vieh, das abhanden gekommene und verlegte Ding, das kranke Organ

u. ſ. w. Die Seele, welche das in ſich verſunkene Bewußtſein als ein Schauen ausſtrömt, ſchleicht, ſo zu ſagen, den Dingen nach und ſpürt ſie in faſt thieriſcher Weiſe aus. Der Hellſehende ſpricht nun ſein Schauen entweder bewußtlos während des Schlafes aus, wo denn die Andern es aufzufaſſen haben, oder er bleibt ſtumm und erinnert ſich beim erſten Erwachen deſſen, was ſein Schauen beſchäftigte. Hier mag es nun oft ſein, daß der Zauberer ſich allerlei einbildet, was er als das nothwendig zu Vollbringende darſtellt. Ja, der Egoismus kann auch anreizen, die Verlegenheit, den ganzen Schlaf hindurch Nichts geſehen zu haben, durch eine Lüge zu verdecken oder den Schlaf nur als eine Maske zu nehmen, und die ſchändlichſten Zwecke darunter zu verfolgen.

Aber von vorn herein die Vorausſetzung zu machen, daß die Zauberer Betrüger wären und daß ſie in die Claſſe der Taſchenſpieler geworfen werden müßten, iſt die ſchlechte Anſchuldigung des platten Verſtandes, der das, was ſein armſeliges Denken nicht begreift, ſogleich für Unwahrheit erklärt und aus dieſem Grunde auch jetzt noch, nachdem ſo viel Beobachtungen das Factiſche als gewiß verbürgen, den magnetiſchen Schlaf nicht anerkennen will. Jener Zuſtand ſelbſt, wie wir ihn bei jenen Völkern kennen lernen, bürgt in ſich ſelbſt für ſeine Wahrheit; denn ſo angreifend und zerrüttend iſt derſelbe, daß oft weder die lockendſten Verſprechungen, noch die furchtbarſten Drohungen die Zaubernden, ihn in ſich zu produciren, bewegen können. Für die Duldung ſo unendlicher, verzehrender Anſtrengung den Kitzel, über Andere zu herrſchen, als Motiv anzugeben, iſt die leichte Erklärungsmethode jener engherzigen Pſychologie, welche nur Egoismus auf Egoismus zu häufen verſteht, und, wo ſie ihn nicht findet, als gewiß vorausſetzt, da Gründe anderer Art ihr ſo gut wie unbekannt ſind. Aber ſie kann nicht umhin, ihrer Bornirtheit wegen, ſich ſelbſt zu widerſprechen. So ſagt F. A. W. von Zimmermann (den wir natürlich mit unſerem Tadel nicht überhaupt beurtheilt haben wollen) erſt: man erinnere ſich nur der Contorſionen, der widernatürlichen Anſtrengungen, die ſelbſt in wahre Convulſionen übergehen, welche dieſe Betrüger zu erzwingen genöthigt ſind, um ihrem Handwerk eine Art von Sanction bei dem ſtumpfſinnigen Volke zu geben. Gleich darnach aber fährt er fort: Hierzu kommt, daß dieſe Zauberer wirklich ſelbſt an die Möglichkeit der Wirkung geiſtiger Weſen auf ſie glauben und daß ſie daher ihre Einbildungskraft auf das heftigſte in Bewegung ſetzen.

Umgekehrt kann die pſychiſche Expanſion des Bewußtſeins im magnetiſchen Schlaf auch verkannt und zu hoch angeſchlagen werden. Dies thut z. B. Wagner, indem er ſie geradezu für das Organ der Religionen des Alterthums erklärt und die Wiſſenſchaft der Idee unſerer Tage als ihr anderes Gegenbild betrachtet. Damals ſei daher auch Geſundheit geweſen, was jetzt als Krankheit erſcheine und das geiſtige Leben habe überhaupt mehr im Unterleibe, in den Ganglien, als im Kopf, in den Cerebralnerven, ſeinen Sitz gehabt. Er nennt jenen Traum des Wiſſens auch den Allſinn. Aber was iſt das für eine Totalität? Alle Sinne ſind von ihrer Beſonderung in den verſchiedenen Organen, worin ſie der Natur nach auseinandertreten, zu einer dumpfen Vermiſchung zuſammengeſchrumpft, ſo daß ich mit den Nerven der Herzgrube, mit denen der Fingerſpitze u. ſ. w. ſehe u. ſ. f. Dieſe Unvollkommenheit wird für Vollkommenheit angeſehen.

Allein der dürftige Inhalt alles Somnambulismus, der ſich immer auf endliche Dinge und Verhältniſſe beſchränkt, vermag am beſten zu zeigen, daß er nicht gedankenvolle göttliche Weisheit, nur eine unbedeutende Gewißheit des Irdiſchen zu eröffnen im Stande iſt.

β) Die objective Form der indirecten Zauberei.

Im magnetiſchen Schlaf iſt der Zaubernde völlig außer ſich, weil ſein Bewußtſein durch die Vermittelung des Schlafes in eine unmittelbare Identität mit allem Sinnlichen verflüchtigt iſt. Seine Thätigkeit iſt ein Anzeigen des einzelnen Dinges, was er ſchauet. Man ſtellt ſich vor, daß er in dieſer Abweſenheit des Bewußtſeins mit der vorausgeſetzten allgemeinen Macht verkehren und ſie durch ſich zu beſtimmen vermöge. Allein der Geiſt erhebt ſich auch zu der Reflexion, daß die Energie des magiſchen Selbſtbewußtſeins auch ohne den Schlaf mit den Dingen in Correſpondenz treten und ſie nach ihrer Willkür beſtimmen könne. Dieſe Vorſtellung entwickelt ſich beſonders durch die Differenz, in welcher die Nichtzaubernden von den Zaubernden ſich fühlen. Sie werden ihnen in ihrer Beſonderheit machtvolle Weſen, die ſie ſcheuen und denen ſie überall einen Einfluß beimeſſen. Weil die Zauberer noch eben ſowohl Prieſter als Aerzte ſind, weil ſie überhaupt die Lücken füllen müſſen, welche durch die Natur des Endlichen, unterzugehen, erwachſen, ſo iſt ihre Geſchäftigkeit wirklich allumfaſſend und ihre Bildung die höchſte, wozu dieſe wilden Völker es bringen. Daher kommt es, daß ſie in Afrika, wie in Aſien, auch mit imponirenden Spielereien ſich abgeben, über glühende Kohlen zu gehen, ſich Degen in den Leib zu ſtoßen u. ſ. w. Dieſe Künſte ſind aber für uns unweſentlich und man kann ihretwegen die Zauberer noch nicht Jongleurs nennen, da ſie zugleich mehr, als Gaukler ſind. Merkwürdig iſt, daß das Wort Schamane, wie die ſibiriſchen Zauberer genannt werden, aus dem Sanſcrit herkommt, wo die Wurzel ein ſich in ſich Vertiefen und in Gleichmuth Beharren bedeutet. Weil ſich die Zauberer alſo mit allen Angelegenheiten des menſchlichen Lebens beſchäftigen müſſen, weil bei ihnen die Aufmerkſamkeit auf die Verhältniſſe und den Zuſammenhang der Dinge immer wach ſein muß, ſo bildet ſich dieſe Thätigkeit auch in beſonderen Formen durch. Vorher ſchon bemerkten wir, daß ſie durch eigenthümliche Kleidung ſich auszeichnen. Wir finden aber auch, daß ſie einen Apparat von magiſchen Handlungen und Zauberwerkzeugen ſich zulegen, durch welche ſie in mannigfaltiger Weiſe die Befriedigung der Begier zu erreichen ſuchen.

Das allgemeine Princip, von welchem dieſe objective Zauberei ausgeht, iſt der Gegenſatz von Leben und Tod. Der Zauberer wird als die Macht vorgeſtellt, welche jenes, wie dieſen erzeugen könne. In der directen Zauberei iſt nur eine einfache Oppoſition; in dem magnetiſchen Schlaf iſt nur eine einfache Manifeſtation. Hier aber beginnt eine Spannung der Kraft als der poſitiven und negativen, woraus die weiße oder freundliche und die ſchwarze oder feindliche Magie hervorgeht. Der allgemeine Ausdruck jener iſt der Segen, der von dieſer der Fluch, die Verwünſchung. Als Handlung geſtaltet ſich dies doppelte Thun mimiſch und fixirt ſich nach und nach in Formeln, deren Sprechen an ſich ſchon wirkſam iſt.

Der Zweck der poſitiven Magie iſt Hervorbringung und

Erhaltung des Wohlbefindens, der Geſundheit, des Gedeihens der Früchte und Heerden, des Wachsthums der Freundſchaft, der Erweckung der Liebe u. ſ. w. Sie will alſo Beſtätigung und Fortentwickelung eines Daſeins und iſt eben inſofern ſegnend. Der Segen iſt die Zuwendung des Bewußtſeins zu einem Gegenſtande mit der ungetheilten Liebe zu demſelben.

Der Zweck der negativen Magie iſt Hervorbringung des Verderbens und der Zerſtörung. Sie ſetzt ſich daher das Wohlbefinden, was ſie zu vernichten trachtet, voraus und erregt Krankheit, Sturm, Hagelſchlag, Neid u. ſ. f. Sie will ein Daſein in ſeiner Entwickelung hemmen und verkümmern und iſt eben inſofern verfluchend. Der Fluch iſt die Abwendung des Bewußtſeins von einem Gegenſtande mit dem ungetheilten Haß gegen denſelben.

Die Aeußerung der magiſchen Kraft, ſei es zum Wohl, ſei es zum Wehe, iſt nun, wie wir ſchon andeuteten, in zweifacher Geſtalt objectiv, als Handlung und als Inſtrument.

Die magiſche, poſitiv oder negativ wirkende Handlung, umfaßt alles Mögliche. Die Zauberer ſind Urſach, daß die Erde beſtehen bleibt, daß ihre Gebrechlichkeit nicht in einem totalen Untergang hervorbricht. Sie herrſchen über die Geſtirne, können ſie herabziehen, verdunkeln u. ſ. w. Sie herrſchen über die Seelen der Thiere und Menſchen, der Lebendigen, wie der Todten, und können ſie nach Belieben von einem Behälter in den anderen ſchicken. Sie herrſchen über den elementariſchen Proceß, können Regen, Kälte u. dgl. bewirken. Hiervon erzählt die Geſchichte ein merkwürdiges Beiſpiel. Dſhingiskhans Nachfolger, Taulaichan, am Oſtrande gegen China, in Kitay, am oberen Hoangho von feindlichen Heeren eingeſchloſſen, gebot ſeinem Zauberer Dſada zu machen, d. h. mitten im Sommer einen rauhen Winterſturm herbeizuführen. Der Zauberer fing ſeine Beſchwörungen an und ſetzte ſie drei Tage lang fort, bis es ſo kalt ward und bis ſo viel Schnee und Hagel fiel, daß das Chineſenheer in den ſeidenen dünnen Kleidern Arm und Beine nicht bewegen konnte. So erhielt das Mongolenheer einen leichten Sieg. — In den Fragmenten des Empedokles wird dieſe Zauberei ſehr ſchön beſchrieben. — Solche Wettermacher, tempestarii, ventarii, hatten auch die Germanen und in den Karolingiſchen Capitularien finden ſich viele Verordnungen dagegen. — Die Zauberer ſind ferner Urſach von Leidenſchaften und unglücklichen Ereigniſſen, welche ſie mit Bewußtſein entſtehen laſſen, welche Beſonnenheit gerade dieſe Zauberei als eine objective von der paſſiven Handlung des Traumſchlafes unterſcheidet.

Aber das magiſche Handeln befeſtigt ſich auch in einzelnen Dingen und läßt dieſelben frei. Ein ſolches Ding empfängt ſeine zauberiſche Gewalt als einen Ausfluß der magiſchen Kraft des Zauberers, der es als Urſach für eine beſtimmte freundliche oder feindliche Wirkung zubereitet, ſo daß es, im Beſitz eines Anderen, eben ſo wirkt, als ob er ſelbſt handelte. Dies iſt der Begriff eines ſogenannten Amuletes, Talismans, d. h. irgend eines Dinges, was durch die magiſche Weihe ſeine Gewöhnlichkeit verliert und nach der Abſicht des Zauberers die Weiber fruchtbar macht, zum Jagdglück hilft, gegen Verwundung durch beſtimmte Waffen ſchützt u. dgl. Dieſe Weihe trifft ganz unbeſtimmbar einzelne Dinge, denn jedes für ſich beſtehende Object iſt fähig, ſich ſo beſtimmen zu laſſen. Werkzeuge des Kriegs und der Arbeit, Knochen, Steine, Convolute von Pflanzen, Haaren, Zähnen und Eierſchalen u. ſ. f. Bei höherer Bildung formiren die Zauberer dieſe Dinge immer künſtlicher, als wenn auch durch das beſondere Geſtalten den Dingen ihre magiſche Qualität angethan würde.

Beide Formen der Zauberei, als objective Handlung, wie als Object, ſind gleich mächtig, denn das Princip der Wirkſamkeit iſt in beiden daſſelbe. Es iſt die Subjectivität des Zauberers. Daher kann nun *Zauberei gegen Zauberei* geſetzt werden. Die Identität der Begierden entzweiet die Individuen eben ſo ſehr mit einander, als ſie dieſelben mit einander verbindet. Aber aus dem böſen Willen, Anderen Unglück und Schmerz zu erregen, entſpinnt ſich bei den Wilden ein heimlicher Kampf mit einander, worin die Zauberer mit ihren magiſchen Handlungen und Mitteln den *Durchgangspunct* bilden. Wer einen Feind hat und ihn offenbar zu tödten ſich fürchtet, ſucht einen Zauberer zu gewinnen und durch dieſen ſeinen Feind zu verderben. So wüthet einer gegen den andern und die furchtbarſte Zerrüttung ganzer Stämme iſt oft das Reſultat ſolcher Entzweiungen, welche in ihren ſchauderhaften Verherungen nicht ſelten Giftmiſchereien in ſich ſchließen.

Hierbei darf man nicht vergeſſen, daß da, wo die Religion noch nicht bis zum Bewußtſein der allgemeinen Macht *als allgemeiner* ſich entwickelt hat, das Göttliche ſich auch noch nicht für die Anſchauung als einfaches Object conſtituirt hat, ſondern trüb' und undeutlich als die höchſte Gewalt in das Leben hineinragt und daß um dieſes Mangels willen der Zauberer auch noch nicht wirklicher Prieſter iſt. Denn das Prieſterthum ſetzt ſich einen Gott oder Götter voraus, die vom Volk verehrt werden. Hier iſt aber dieſe Verehrung eben ſo erſt im Werden, als die Anſchauung des Gottes ſelbſt als werdende eine noch unbeſtimmte iſt.

c) Die reale Zauberei.

In der bewußten objectiven Zauberei ſind die Dinge noch abhängig vom Zauberer, inſofern ihnen derſelbe aus ſich ihre magiſche Qualität ertheilt und als das wiſſende und wollende Selbſt ihre Objectivität mit ſich durchdringt. Das Stückchen Goldblech, das Schlangenei, Pferdehaar, die Koralle u. ſ. w. ſind zwar an ſich fähig, den guten oder böſen Zauber in ſich aufzunehmen und von ſich wieder auszuſtrömen. Aber daß ſie dies thun, haben ſie nicht unmittelbar durch ſich, ſondern durch die Vermittelung des Zauberers, der ſeinen Willen oder den Willen eines Anderen als ſeinen eigenen in die Dinge legt und ſie poſitiv oder negativ damit begeiſtert. Die zauberiſche Kraft des Dinges iſt deswegen nur eine Emanation der magiſchen Energie des Selbſtbewußtſeins, welches durch die beſonderen Dinge ſeinen Durchgang nimmt und durch ſie hin ſeine Thätigkeit realiſirt.

Jedoch kann dies nicht geſchehen, ohne daß das Bewußtſein des Zuſammenhanges der Dinge durch ſie ſelbſt inne wird. Es erfährt, von ſeiner Luſt und Unluſt geleitet, wie das eine an ſich ſelbſt auf das andere ſich bezieht, wie Urſache und Wirkung die Dinge von einander trennen und mit einander zuſammenhalten. Dieſer Begriff des Cauſalnexus iſt aber noch oberflächlich und die Einbildung verknüpft die heterogenſten Sachen mit einander. Wenn ich dieſen Fiſchknochen heimlich in jenes Canot werfe, ſo iſt die Folge, daß es im nächſten Sturm, der es trifft, untergeht; wenn ich dieſen Haarbüſchel an die Pfoſten jener Thür anbinde, ſo iſt die Folge, daß alle Bewohner des Hauſes krank werden; wenn ich dieſen Schlangenzahn immer bei mir trage, ſo iſt die Folge, daß keine Schlange mich beißt, und ſo in das Unendliche fort. Dies ſind ſämmtlich Beziehungen, welche ſich der Zaubernde im Drange ſeiner Begierde und im Gefühl der Selbſtſtändigkeit ſeines Willens, der in den magiſchen Dingen ſich fixirt, als Wahrheit einbildet, während an ſich der Schlangenzahn und die Schlange nicht im Geringſten in gegenſeitiger Relation ſich befinden, außer daß der Zahn Zahn einer Schlange iſt. — Das Ich als das ſeinen Zweck wiſſende und wollende Selbſtbewußtſein ſteht alſo auf der einen Seite. Auf der andern Seite ſtehen die mannigfaltigen von ſelbſt ſich darbietenden Dinge, welche es vorfindet und als die Träger ſeines Willens anſieht. Dieſe Dinge ſind von ihm ſelbſt gewählt. Sie bewirken mechaniſch, was der Wille beabſichtigt und ihre Wirkſamkeit an ſich iſt eine rein gedachte, denn daß nun mit einem ſolchen magiſchen Mittel als Urſach die vorausgeſetzte Wirkung zuſammentrifft, iſt durchaus ohne Grund. Es iſt für dies Zuſammenfallen gar keine objective Bürgſchaft vorhanden. Da alſo das Bewußtſein ſelbſt, was der Zaubermittel ſich bedient, gar keinen Grund weiß, warum die Dinge ineinandergreifen, ſo iſt der Zuſammenhang als ein grundloſer eben ſo ſehr kein Zuſammenhang, d. h. er iſt zufällig. Nur das Vertrauen auf die Gewalt des Zauberers, welcher die Dinge mit ſeiner Macht inficirte, kann darüber beruhigen. Mechaniſch aber wirken die Zaubermittel darum, weil ſie als ein vom Bewußtſein beſtimmtes Object auf andere Objecte ſtoßen und dieſer Anſtoß, dieſe leere Beziehung, die ſich weiter gar nicht, als nur in dem vermeinten Effect verſichtbart, die ganze Form des Proceſſes ausmacht.

Aber die Dinge haben auch an ſich ſelbſt eine beſtimmte Qualität, welche ihr Weſen ausmacht. Die Qualität beſchränkt ein jedes Ding auf eine beſtimmte Sphäre ſeiner Lebendigkeit, über die es nicht hinaus kann. Zugleich eröffnet die Einfachheit der qualitativen Natur als die ſpeciſiſche Einſeitigkeit des Dinges anderen Dingen den Eintritt in es ſelbſt und ſo geſchieht es, daß ein Ding in das andere verſchwindet, weil ein Ding vielſeitiger und darum mächtiger iſt, als ein anderes. Die erſcheinenden Dinge reiben ſich durch ſich ſelbſt auf; wäre das Endliche nicht in der unaufhörlichen Bewegung, durch einander ſich aufzuheben, ſo wäre es nicht Erſcheinung. So aber iſt jedes Ding von einer Menge Seiten her dem Untergang offen und von einer derſelben wird es gewiß über kurz oder lang tödtlich verwundet.

Dieſe Wechſelwirkung der Dinge wird vom Bewußtſein zunächſt nicht ſo gewußt, wie wir ſie eben darſtellten, ſondern es begreiſt ſie nur ganz abſtract in ihrem vereinzelten Vorkommen. Die Sinnlichkeit hält es auf dem Standpuncte der Wahrnehmung feſt und die Nothwendigkeit des Willens, ſeine innere, ſchrankenloſe Möglichkeit und Unendlichkeit für die Realität nur in endlicher Form verwirklichen zu können, verflicht das Bewußtſein nach allen Richtungen hin auf das Engſte mit dem Reich der Endlichkeit. Da es noch nicht ſich ſelbſt jene unendliche Gewißheit iſt, welche in ihrem Willen unabhängig von aller Aeußerlichkeit ihre

Zwecke verfolgt, ſo wird es tauſendfach verleitet, ſich an das Aeußerliche zu hängen und von ihm eine Mitwirkung zu ſeiner Thätigkeit zu erwarten. Denn in ſeinem inneren Entſchluſſe iſt die Freiheit des Handelns unbedingt. Sobald es aber aus ſich übertritt, um ſich zu realiſiren, ſo verwickelt es ſich ſofort in die Bedingtheit der äußeren Nothwendigkeit, weil es in ein Verhältniß zu anderem Daſein und zu anderem Handeln tritt. Durch dieſe *andere* nicht unmittelbar in ihm ſelbſt mit eingeſchloſſene Welt wird es in ſeinen Zwecken, in ſeiner Thätigkeit wieder ungewiß und ſucht deshalb, um ſeine Gewißheit zu erhalten, nach einem Bunde mit ſeinen Umgebungen. Hieraus entſteht eine Magie, von welcher der Zauberer als der beſtimmende Grund zurücktritt und worin vielmehr die *Aeußerlichkeit an ſich ſelbſt* das Princip der Beſtimmung wird.

Es waltet hierbei die Täuſchung ob, daß das Bewußtſein, dem es in ſeinem Wollen und Handeln allerdings um *Nothwendigkeit* zu thun iſt, gerade nicht das Nothwendige, ſondern das *Zufällige* für das Nothwendige nimmt. Das Nothwendige des Handelns iſt die ſich in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt beſtimmende Freiheit. Statt ihrer wird aber das Unfreie, die Natur und das unvorhergeſehene Begegniß zum Motiv gemacht, welches das Handeln lenkt, zum mindeſten modificirt. Das Wahre hierbei iſt alſo der als nothwendig anzuerkennende Trieb der Freiheit, den einzelnen Willen und das iſolirte Thun mit dem allgemeinen Willen in Einheit zu wiſſen. Indem aber die Allgemeinheit noch nicht die geiſtige des bewußten Geſetzes iſt, wird ſie durch die Hingabe an das Zufällige verzerrt und zur niedrigſten Endlichkeit verkehrt.

Bei dieſer Zauberei wird, wie bei den zuvor betrachteten Formen, die göttliche Macht in dumpfer Weiſe vorausgeſetzt. Nun ſahen wir, daß im Traum, in der directen Beſchwörung, im magiſchen Schlafe, das Subject und die ſubſtantielle Macht ganz in einander fallen. Der Unterſchied iſt ſo gut wie keiner, und die Prädicate der Gottheit, das Wiſſen und Können, ſind noch ungeſondert. Durch die objective Zauberei erſcheint zunächſt die Macht mehr für ſich, weil darin die Objectivität an ſich ſelbſt vermögend wird. Jetzt hebt ſich das Wiſſen mehr hervor, obſchon man hier durchaus noch nicht an ein griechiſches Orakel oder an einen jüdiſchen Propheten zu denken hat. Sondern, daß ein Weſen ſei, welches Alles wiſſe und deswegen ſein Wiſſen mittheilen könne, iſt vorerſt eine Ahnung der Tiefe, die noch aller Klarheit und objectiven Beſtimmtheit ermangelt. Das Wiſſen der Subſtanz offenbart ſich in Zeichen, welche inſofern Vorbedeutungen ſind, als das Handeln ein noch werdendes, nicht ſchon ein durch die fertige That in ſich abgeſchloſſenes und vergangenes iſt. Cicero in ſeiner Schrift über die Divination theilt, wie die Alten überhaupt, dieſe Magie in die natürliche und künſtliche. Zu jener rechnet er Träume, Ahnungen und Extaſen, welche eher an ſich ſchon klar ſind; zu dieſer die ostenta, monstra, portenta und prodigia, welche als nicht an ſich ſchon offenbar, um in ihrem wahren Sinn verſtanden zu werden, noch einer Auslegung bedürfen. Vom Traum, als der unterſten Form der Zufälligkeit, haben wir ſchon gehandelt; eben ſo von dem, was in der trüben Nacht des magnetiſchen Schlafes als Weiſung faſelnd oder treffend hervorbricht. Hier wollen wir nun in kurzen Umriſſen die Formen der Zauberei angeben, welche nicht vom Menſchen, weder vom träumenden, noch vom zaubernden, ausgehen, ſondern welche mit der Objectivität der Dinge ſo vereinigt ſind, daß die magiſche Kraft, als den Dingen ſelbſt einwohnend, betrachtet wird.

Der Gott wird dabei zwar als der wiſſende, wollende und könnende vorausgeſetzt, allein dieſe Vorausſetzung verſchwindet in den concreten Fällen faſt gänzlich; der Zufall, die in's Unendliche hin beſtimmbare Veränderlichkeit des Endlichen, iſt daher das wirkliche Princip. Die unzähligen Veränderungen der Endlichkeit werden vom Bewußtſein bemerkt, weil es ſich durch ein äußeres Motiv will beſtimmen und befeſtigen laſſen. Ohne dieſe Aufmerkſamkeit würde der Zufall Zufall bleiben. Die Spannung aber, welche nach einer Verneinung oder Bejahung des Willens umhertaſtet, verwandelt den Zufall in die Offenbarung der Nothwendigkeit. So hört das Zufällige des Zufalls auf und er wird zur Erſcheinung und Andeutung des dunkel poſtulirten Willens der herrſchenden Macht erhoben. An ſich hat dieſe gar nichts mit dem Zufall zu ſchaffen. Sie veranſtaltet ihn nicht, um den Menſchen, dem ſie ihr ewiges Geſetz in das Herz geſchrieben hat, auf eine ſo unzuverläſſige, geiſtloſe und äußerliche Weiſe zu leiten und ſeinen zur Freiheit und Vernünftigkeit beſtimmten Willen unvernünftig zu lenken. Der Menſch iſt es, welcher dieſe Beziehung macht und, weil er ſie macht, daran glaubt.

Die Unterſchiede des Zufälligen beſtimmen ſich dadurch, daß der Zufall, da er für die Nothwendigkeit genommen wird, ſeine Unvernunft und Leerheit allmälig abſtreift und in die wirkliche Nothwendigkeit übergeht. Er iſt daher erſtlich der reine Zufall, der vom handelnden Bewußtſein als determinirendes Princip aufgegriffen wird. Zweitens iſt er der von einem größeren und weiteren Zuſammenhang abhängige Zufall, der nach einer Regel ſtrebt. Drittens iſt er der Zufall, der in ſich ſelbſt eine feſte Nothwendigkeit hat, indem er durch die eigenthümliche Beſchaffenheit der Dinge beſtimmt wird und in ihr ſich gänzlich aufzuheben ſucht.

α) Der zufällige Zufall.

Wir dürfen nie vergeſſen, daß die Naturreligion in allen ihren Beſtimmungen von der Begierde verunreinigt iſt und daß dieſe Unlauterkeit erſt durch die härteſte Arbeit des Denkens und Wollens verſchwindet. In ihrer Bornirtheit hängt ſich nun die Begierde an Alles an, was irgend wie einer Beziehung fähig iſt. Einer Beziehung aber iſt Jedes fähig, weil das Beziehen vom Subject ausgeht und das Object nur als Subſtrat der Phantaſie dient. Die tollſte Willkür iſt hier losgelaſſen und treibt ein gar nicht zu berechnendes Spiel, deſſen Geſtalten in's Endloſe hin aus jedem Winkel des Lebens hervortauchen können. In dieſer Unbeſtimmtheit gerade beſteht der reine Zufall. Die an ſich freie Subjectivität wirft ſich der erſten, beſten Aeußerlichkeit in die Arme. Das Aeußere wird von ihr beſtimmt, aber dies merkt ſie nicht, ſondern betrügt ſich ſelbſt und thut, als ob ſie von Außen beſtimmt würde. Wie geſagt, iſt es umgekehrt. Sie iſt das wirklich Beſtimmende, und die Objectivität das, was die Beſtimmung in ſich empfängt. Die Beſtimmbarkeit des Willens, dieſe unermeßliche Ausdehnung, kann nur durch den Willen zuſammengezogen und zur punctuellen Beſtimmtheit dieſer Entſcheidung gebracht werden. Wegen dieſer Formloſigkeit und unendlichen Möglichkeit des Zufalls, der nichts als Zufall iſt, wird es genügen, einige ſolcher vom Menſchen erfundenen Vorbedeutungen anzuführen. Das Nießen, das Bluten der Naſe, das Zucken und Thränen des Auges, das Klingen und Sauſen des Ohres, das plötzliche Hinfallen auf die rechte oder linke Seite, das Herabſtürzen einer aufgehängten Waffe oder Kleidung, das unbewußte Verwechſeln von Kleidungsſtücken, das Ausbeißen eines Zahnes, das Begegnen des erſten lebendigen Geſchöpfs beim Ausgang aus dem Hauſe u. dgl., gehören hieher. Ferner alle Handlungen, welche das Gegentheil einer eben begonnenen zu ſein ſcheinen; z. B. ich gehe aus dem Hauſe; mit einemmal fällt mir ein, etwas vergeſſen zu haben. Allein ich darf nicht umkehren, um das Vergeſſene nachzuholen, weil ſonſt mein Ausgang für mich unglückbringend ſein würde u. ſ. w. Alles hat hier eine günſtige oder ungünſtige Bedeutung, je nachdem es dafür gelten ſoll. Ein innerer Grund iſt entweder gar nicht oder, wie bei dem letzten Beiſpiel, nur ſehr ſcheinbar da, ſondern die Begierde drückt ſolchen Ereigniſſen nach Gutdünken ihren Stempel auf.

β) Die Regel des Zufalls.

Man nennt den Zufall geheimnißvoll. Das iſt er gar nicht. Bei ſeiner näheren Betrachtung pflegt ſich dies Prädicat gewöhnlich in das Bekenntniß aufzulöſen, daß das Zufällige ohne das Nothwendige, d. h. ohne Das, was von der Beſtimmung durch den Zufall frei iſt, bedeutungslos ſein würde. Nur als Diener der Nothwendigkeit hat er einen Sinn, weil er durch ſie Zufall zu ſein aufhört. Es geht hier, wie mit dem Wunderbaren, was man in die Unbegreiflichkeit ſetzt und oft mit dem Zufälligen als gleich behandelt, weil daſſelbe als grundlos nicht begriffen werden kann. Man endigt die Reflexion mit dem trivialen Urtheil, daß eigentlich Alles wunderbar ſei. Das Kunſtſtück des Verſtandes, wodurch er gewöhnlich den Zufall bis zur Höhe der erſten, begründenden Urſach zu potenziren ſucht, beſteht in der Hypotheſe: wenn nun in der Revolution Napoleon nicht geweſen wäre; wenn Sophokles damals nicht geboren wäre u. ſ. w. Da nun Sophokles, Napoleon geweſen ſind, ſo meint er durch ſein hypothetiſches Nichts bewieſen zu haben, daß das Zufällige, wie doch dieſes und jenes Individuum, das Nothwendige iſt. Allerdings ſpricht er damit eine höhere Weisheit aus, als er ſelbſt verſteht.

Da ſich das Zufällige wiederholt, ſo wird dies ein Grund, ſein vereinzeltes Vorkommen in eine Allgemeinheit zu erheben, welche die verſchiedenen Zufälle durchdringt und ſie vereinigt. Eine ſolche Einheit, unter welche das Beſondere ſubſumirt wird, iſt die Regel, wie wir auch im Deutſchen ſagen, daß der oder jener Zufall in der Regel dort und dann ſich ereigne, wo und wann u. ſ. w. Das regulative Princip des Zufälligen iſt aber nichts Anderes, als Raum und Zeit, als die beiden Kategorieen der Endlichkeit.

Der Raum an ſich iſt ganz unſchuldig an Dem, was der Aberglaube aus ihm macht. Da er den Zufall beſtimmen, ihn ſeiner Unſicherheit entreißen ſoll, ſo ſchränkt man Dasjenige, was ſonſt ein gemeiner Zufall ſein würde, auf einen beſtimmten Raum ein. Was innerhalb dieſer willkürlich gezogenen Schranken geſchieht, ſoll Bedeutung haben; was außerhalb derſelben Zufälliges vorgeht, ſoll in Beziehung auf den Entſchluß, auf die Begierde u. ſ. f., um die es ſich gerade handelt, nichts gelten. Dieſe Grenzen der Contemplation werden angenommen, weil ſie angenommen werden. Eine objective Nöthigung für dieſes Maaß iſt nicht da. Wenn ſich nun, ſo iſt die weitere Annahme, innerhalb der gemachten Abſchränkungen allerhand Bewegungen zeigen, wenn Vögel darin auffliegen, wenn Gewölk ſich darin ſammelt, wenn ein Donner darin erſchallt, wenn der Himmel über dem Bezirk rein bleibt u. ſ. f., ſo ſollen dieſe an ſich und außerdem zufällige Bewegungen diesmal dieſe oder jene nothwendige Bedeutung haben. Weil die Zweideutigkeit der Begierde zwiſchen den Extremen der Erfüllung und Nichterfüllung ſchwankt, ſo kann die Bedeutung nur eine doppelte ſein, eine günſtige oder ungünſtige. Als das einfache Theilungsprincip wird hierin bei den meiſten Naturreligionen das Rechts und Links angenommen. Was dort geſchieht, iſt Glück bringend, was hier geſchieht, Unglück verkündend.

Die andere mit dem Raum auf das Genaueſte verknüpfte Beſtimmung gibt die Zeit, weil in ihr gehandelt werden muß. Sie iſt ſich immer ſelbſt gleich. In ihr aber wandelt die kreiſende Geſtaltung des Lebens, was ſich ſtets ungleich iſt und ſich Secunde um Secunde verändert. In der Zeit entfaltet ſich das Leben zum Unterſchied der Jahreszeiten, der Jugend und des Alters, des Entſtehens und Vergehens, weshalb ſich die Aufmerkſamkeit des Menſchen auf die Differenzen der Zeit richtet. Ob etwas in dieſer oder jener Jahreszeit, in dieſem oder jenem Lebensalter geſchieht, iſt nicht gleichgültig. Der Raum iſt in dieſer Hinſicht bei weitem unbeſtimmter, die Zeit aber ſetzt durch ſich ſelbſt Schranken. Im Raum, wie beim Vogelfluge, grenze ich den Umkreis meiner Contemplation beliebig ab; in der Zeit aber bedingt mich auch die Zeit. Feldarbeit, Schifffahrt, Reiſen, Kriegführung ſind von den Zeiten des Jahres abhängig. Heirath, Kinderzeugung, Freundſchaft nehmen die Differenzen der Lebensalter als bedingende Momente in ſich auf. Krankheiten endlich und Stimmungen ſind mit dieſem doppelten Wechſel des Jahres und des Alters auf das Innigſte vergeſellſchaftet, weswegen der Menſch die rechte Zeit und Stunde zu wählen ſucht.

Um der angegebenen Urſachen willen iſt dies Wählen vernünftig. Es wird aber unvernünftig, ſobald das Urtheil an den einzelnen und durch ſeine abſtracte Einzelheit zufälligen Moment verwieſen wird. Die Begierde iſt hier der Verſucher, welcher die verſtändige Reflexion zu umgehen ſucht. Die unklare Geſinnung und der gierige Wille, welche der ruhigen Ueberlegung und geprüften Entſcheidung ermangeln, werfen ſich am erſten auf den Zufall. Wenn ich dies Geſchäft am erſten Tage des Neumondes beginne, ſo ſchlägt es günſtig für mich aus; vermähle ich mich im Herbſt, ſo bringt mir die Heirath Verderben; ſchreibe ich dieſen Brief beim Licht des Tages, ſo erreiche ich meinen Zweck mit ihm; wenn ich meinen Gönner in der und der Stunde beſuche, ſo verſagt er mir ſeine Huld nicht u. ſ. f. Solche ganz und gar von der Zufälligkeit des Begehrens abgeleitete Beſtimmungen ſind in das Unendliche hin zu vervielfältigen. — Die Theilung der Zeit wird auf ſolche Weiſe die Form der Wahl. Der Einzelne kann auch dem zufälligen Moment aus Anhänglichkeit eine regelmäßige Wiederkehr verleihen und ihn durch ſeine Gewohnheit zum Herrn ſeines Schickſals machen. Es erfährt Jemand z. B. an einem Tage den Verluſt ſeines ganzen Vermögens. Sogleich ſetzt er dieſen Tag zum dies fatalis für ſich feſt und — erlebt im nächſten Jahr an demſelben Tage abermals ein bedeutendes Unglück — und ſo in das Endloſe fort. Nicht die wahren Gründe des Unfalls werden in Anſchlag gebracht, ſondern dieſer Tag, die Zeit an ſich, wird zur Urſach gemacht. — Eine Grenze dieſer Verſtellung des Cauſalnexus, dieſer Erdichtung eines nicht an ſich exiſtirenden Zuſammenhanges, dieſes Wahnſinns gibt es gar nicht, weil die Parallelen und Combinationen ganz vom Gemüth und der Phantaſie des Individuums abhängen, was in dem Spiel ſeiner Einbildungen unbedingt iſt, ſo daß das Geringfügigſte für daſſelbe die größte Bedeutung und den Werth einer Regel empfangen kann. Beſonders gehört auch die Conſequenz des Verſtandes in dieſe Kategorie. In dieſer Familie ſtirbt das jüngſte Kind; hierauf das nächſtfolgende — es entſteht der Aberglaube, die ganze Familie werde nach der Stufenfolge des Alters wegſterben u. dgl. m. — Weil die Zeit durch die kosmiſche Bewegung der Erde ihre realen Unterſchiede als Jahreszeiten vermittelt, ſo iſt die Reflexion der Magie auf die Bewegung der ſideriſchen Mächte natürlich. An ſich iſt zwiſchen der Bewegung der Geſtirne und zwiſchen dem Verlauf eines menſchlichen Geſchickes gar kein Zuſammenhang da. Allein weil Sonne, Mond und Sterne während der turbulenten Bewegung des Jahres einen großen, ruhigen Kreislauf manifeſtiren, ſo wendet ſich der Wahn von der irdiſchen Beweglichkeit zu ihnen als dem Vorbild und Abbild der menſchlichen Geſchichte hinauf. Sie erzeugen dieſelbe durch ihre Stellung, und ſo entſteht die Aſtrologie, welche in China beſonders ausgebildet iſt. Die andern Naturreligionen ſind weniger mit dieſer Reflexion erfüllt, eben weil zu ihr ſchon eine genaue Beobachtung der himmliſchen Körper gehört. Von da ſetzt ſich die Aſtrologie durch alle Völker, auch noch im Chriſtenthum, fort, bis ſie bei uns durch die Aſtronomie größtentheils verdrängt iſt.

γ) Die Signatura rerum.

Durch die Bedingung von Raum und Zeit wird der Zufall, wie wir eben ſahen, einer Regel unterworfen, nach welcher man ihn berechnet und aus ſeiner Zerſtreuung und ſchlechten Unendlichkeit auf einen feſten, zuſammenhaltenden Standpunct zurückzuführen ſucht. Er erſcheint zuletzt in noch höherer Selbſtſtändigkeit als die eigene Natur der Dinge. Sie bedeuten in ſich etwas und behalten ihren Charakter. Der Grund iſt die Erkenntniß der beſonderen Qualität der Dinge, welche ſich der Wahrnehmung durch die Senſation aufſchließt. Der Unterſchied der Farbe, des Geruchs, der Geſtalt entwickelt ſich dem Bewußtſein. In ſeiner Begierlichkeit iſt es aber mehr praktiſch, als theoretiſch, damit beſchäftigt. Die qualitative Beſchaffenheit wird ihm daher ein Zeichen, ein Signum und die Oberfläche des Dings der Ausdruck ſeiner inneren Macht. Mehr als die äußere Erſcheinung wird von der Reflexion noch nicht ergriffen, welche die Unterſchiede erſt inſtinctmäßig ſondert und mit wirklichen Differenzen die Ausgeburten ſeiner Phantaſie zuſammenmiſcht. So einfach und wahr deswegen die Signatur der Dinge in ihrer Entſtehung iſt, ſo verwickelt und unſinnig wird ſie bei ihrer weiteren Ausbildung, die wir beſonders in Religionen antreffen, welche der engen Sphäre der Naturreligion ſich bereits entriſſen haben. Denn anfänglich, bevor die Signatur ſyſtematiſch wird, iſt ſie eigentlich nur das ſchlichte Setzen des Unterſchiedes. Gold iſt ein anderes Metall als Kupfer; die Neſſel eine andere Pflanze als die Roſe; der Haſe ein anderes Thier als das Schwein u. ſ. f. Dies Andersſein ſchließt aber zugleich eine beſondere Wirkſamkeit in ſich; das Fell eines Haſen äußert eine andere Energie als das des Schweines; es iſt daher nicht gleichgültig, weſſen Thieres Fell ich trage. Vornehmlich werden auch die Töne wichtig, durch welche die Thiere die Eigenheit ihres Lebens verkünden. Das Hundegeheul, das Miauen der Katzen, das Pfeifen der Mäuſe, das Krächzen der Raben, das winſelnde Klagen der Eule u. ſ. w. — Alles dies iſt bedeutſam — für das Bewußtſein, welches auf dieſe Erſcheinungen achtet und ſie nach dem Maaßſtab ſeiner Begierde auslegt. So fangen nun Farben, Töne, Metalle, Pflanzen und Thiere an, nach anziehenden oder abſtoßenden Eigenſchaften in günſtige und ungünſtige ſich zu zerlegen. Am ſtrengſten wird in den Naturreligionen der Unterſchied des Geſchlechtes durchgeführt, ſo daß das Weib wie der Mann gleichſam eine eigene für den Anderen nicht ohne Gefahr zu durchdringende Atmoſphäre ausmacht. Die Männer haben ihre eigenen Wege; die Frauen die ihren; die Frau darf mit dem Feuer, was der Mann angezündet hat, nicht kochen u. ſ. w. In der Signatur der Dinge vollendet ſich daher die reale Zauberei und die Magie überhaupt, weil in ihr eine wahrhafte Erkenntniß der Natur beginnt.

Einige Beiſpiele werden das bisher Entwickelte anſchaulicher machen.

Dobrizhofer erzählt, daß die Zauberer der Abiponer, eines Indianerſtammes in Paraguay, in großem Anſehn ſtehen. Sie wiſſen, was weit entfernt von ihnen vorgeht, weiſſagen zukünftige Dinge, faſſen Schlangen unbeſchädigt an und erregen Ungewitter, Hagel und Platzregen. Vorzüglich geben ſich bei ihnen Weiber mit der Zauberei ab. Jede unbekannte Fußtapfe, das Bellen der Hunde zu ungewöhnlichen Stunden ſetzt die Abiponer in Furcht und Schrecken wegen eines heimlichen Ueberfalls ihrer Feinde. Man eilt zu den zauberkundigen Weibern, um zu erfahren, welch' Unheil etwa drohe und wie man ſich zu verhalten habe. Sofort verſammeln ſie ſich zur Nachtzeit unter einem großen Zelte. Die Vorſteherin, ehrwürdig durch ihr Alter, rührt zwei große Trommeln, deren eine vier Töne höher iſt als die andere, und ſingt dazu mit kreiſchender Stimme. Die übrigen Weiber mit fliegenden Haaren und entblößter Bruſt ſtehen um ſie herum, ſchütteln Kürbisklappern und ſtimmen, unter Sprüngen und ſonderbarem Hin- und Herſchleudern der Arme, mit klagender Stimme gewiſſe Lieder an, während andere auf Töpfen, welche mit Rehhäuten überzogen ſind und einen ſcharfen Klang von ſich geben, unaufhörlich mit einem Stäbchen klopfen. So geht es die ganze Nacht hindurch bis zum Anbruch des Tages, wo den Neugierigen unbeſtimmte Antworten ertheilt werden. — Die Zauberer werden auf Jagd- und Kriegszügen mit herumgeführt, um Zeit, Ort und Form zum Angriff des Wildes anzuzeigen. Ihre Anordnungen werden heilig befolgt, und ſo groß iſt die Verehrung der Indianer, daß ſie beim Zerplatzen von

Feuermeteoren glauben, irgendwo ſei einer ihrer Zauberer geſtorben und der Himmel traure durch dieſen Lichtglanz und die wiederholten Schläge bei ſeinem Leichenbegängniß.

Von den Südſeeinſeln iſt bekannt, daß dort jedes Ding als verzaubert oder als Tabu geſetzt werden kann, ſo daß es alsdann für unverletzlich gilt. Langsdorf hat uns von einigen beſonderen Formen des Tabu auf der Inſel Nukahiwa intereſſante Nachrichten gegeben, von denen wir einige ausheben wollen. Die Zauberer führen den Namen Taua und bewegen ſich durchaus in dem zuvor von uns bezeichneten Kreiſe der Thätigkeit. — Die großen Familienhäuſer werden von Männern und Weibern meiſt gemeinſam erbauet. Haben die Männer ſolches allein beſorgt, ſo iſt die Wohnung für die Weiber tabu, d. h. ſie dürfen ſolche nicht betreten. Jede neuerbaute Wohnung muß von einem Taua eingeweihet werden, indem er eine Rede hält, viele ſonderbare Ceremonien macht und die erſte Nacht in dem neuen Hauſe ſchläſt, um es gegen die Einwirkung der böſen Dämonen zu ſchützen. — Bei gewiſſen Ereigniſſen, z. B. bei den Niederkunften der Frauen, ſo wie, wenn die Zeichen der Mannbarkeit bei den jungen Mädchen ſich einſtellen, werden auch für die Weiber entlegene Tabuhütten beſtimmt. — Der Taua iſt tabu mit allen ſeinen Habſeligkeiten, d. h. ſie ſind als heilig zu betrachten und dürfen von Niemand als dem Beſitzer angefaßt und getragen werden. Von dem Taua ſagt Langsdorf ausdrücklich, daß er ihn nicht gern Prieſter nennen möchte, um nicht eine zu religiöſe Idee zu erregen. — Wer im Kriege einen Feind erlegt, wird durch dieſe Heldenthat auf zehn Tage tabu, d. h. er darf während dieſer Zeit keinen Umgang mit ſeiner Frau haben, wird mit

Schweinen beſchenkt und als ein Vornehmer bedient; auch das Feuer iſt für ihn tabu, und ein Anderer muß für ihn kochen. — Der Kopf eines Inſulaners iſt tabu und es darf Niemand über den Kopf eines Schlafenden wegſchreiten; ja man darf nicht einmal die Hand auf den Kopf eines Andern legen. — Die großen Kalebaſſen der Männer, die zu Trink- und Waſſergefäßen dienen, dürfen von den Weibern nicht angerührt werden, und ſo umgekehrt. Auch die Hüftbinde eines Jeden iſt tabu, darf zu keinem anderen Gebrauch angewandt werden und muß immer an einem beſonderen Orte hangen oder auf der Erde liegen. Das Feuer des Mannes iſt für die Frau tabu, d. h. dieſe darf mit dem von ihm angemachten Feuer nicht kochen, auch nichts von den Speiſen eſſen, welche dadurch bereitet werden; der Mann hingegen kann, nach Belieben, von allen Speiſen der Frau eſſen. Vergräbt der Mann ein Gericht von Bananen und Kokosnüſſen Abends in die heiße Steingrube, um es über Nacht zu braten, ſo iſt er tabu, und muß ſich ſo lange von der Frau entfernen, ſonſt wird das Gericht nicht gar. Wenn ſich eine Frau Kokosnußöl bereitet, ſo iſt ſie fünf oder mehr Tage tabu und muß den Umgang mit Männern vermeiden, wenn ſie anders Oel erhalten will. — Wenn ein Schwein irgendwo quer über dem Fußſteige liegt und ſchläft, ſo darf Niemand darüber wegſchreiten oder es aufwecken.

Wird Jemand etwas geſtohlen, z. B. ein Schwein, und hat er Verdacht auf Jemand, ſo legt er ein Tabu auf die Schweine und Beſitzungen des vermeintlichen Thäters; gibt deſſen Schweinen und Bäumen ſeinen eigenen oder eines anderen Menſchen Namen, wodurch ſie behert und von einem Dämon in Beſitz genommen werden. Solche Schweine, welche nateta, d. h. begeiſtet ſind, dürfen nicht geſchlachtet werden und oft wird der Beſitzer dadurch gezwungen, ſein Eigenthum zu verlaſſen und ſich anderswo anzuſiedeln. — Wer ein Tabu übertritt, der iſt ein Kikino, d. h. ein ſchlechter Kerl und kann der Strafe der Atuan oder Geiſter (wohl daſſelbe Wort mit den Eatua's von Otaheiti?) und Taua nicht entgehen. Krankheit oder plötzlicher Tod ſind die ſicheren Folgen. Spricht Jemand nachtheilig von den Taua's, ſo erfahren dieſe es ſogleich durch ihre Geiſter und ein ſchneller Tod des Läſterers iſt unvermeidlich. Ein am Schlagfluß oder ſonſt plötzlich Geſtorbener muß alſo immer irgend einen Taua beleidigt haben. Dahin werden auch Lähmungen und andere Krankheiten gezogen.

Da das Menſchenfleiſch für die Bewohner der Marqueſasinſeln den höchſten Leckerbiſſen ausmacht, ſo werden wir uns nicht wundern, wenn die Zauberer von Nukahiwa ſich darum bemühen. Bei Gelegenheiten beſonders, wo viele Menſchen verſammelt ſind, ſcheinen ſie unter Verzuckungen in einen tiefen Schlaf zu verfallen. Dann erwachen ſie plötzlich und erzählen, daß die Geiſter ihnen anbefohlen, eine Frau oder einen Mann, einen Tatuirten oder Nicht-Tatuirten, einen Magern oder Fetten, einen jungen Menſchen oder einen Greis in dem nächſten Thale oder jenſeit des Fluſſes zu fangen. Dann machen ſich die Umſtehenden auf und ergreifen eine ſolche Perſon, die auf dem Morai oder Begräbnißplatz der Taua's in Geſellſchaft der Tabufreunde verzehrt wird. — Wird einer der Taua's krank, ſo werden, nach Verhältniß der Krankheit, ein, zwei oder mehre Bewohner eines feindlichen Thals gefangen, um als Opfer für ſeine Geneſung verzehrt zu werden. Wird er darauf noch nicht geſund, ſo wird das Opfer wiederholt, und ſtirbt er gar, ſo nimmt das ganze Thal an dieſer Begebenheit Theil; es entſteht ein Krieg und man greift nunmehr die Nachbarn öffentlich an, die man blos darum für Feinde hält, weil ſie jenſeit des Fluſſes wohnen.

Durch die Furcht der Hexerei und Einwirkung der Geiſter werden die meiſten Handlungen der Bewohner der Marqueſasinſeln gelenkt. Vorzüglich glauben ſie, daß die Taua die Kunſt beſitzen, einen anderen durch Zauberei krank zu machen. Hierzu wird ein Inſtrument erfordert, das man Kacha nennt. Die Verfertigung deſſelben gehört zu den größten Geheimniſſen. Der Kacha ſelbſt beſteht in einem aus Kokos- und anderen Faſern geflochtenen kleinen Beutel, in welchen die Haut von einer friſch abgeſtreiften Eidechſe, verſchiedene Arten von Pflanzen, einige beſonders geformte Steinchen, ein Stück Bambusrohr und mehrere andere Dinge eingebunden werden. Will man nun Jemand krank machen, ſo muß man ſich irgend etwas, was dem Feinde gehört, zu verſchaffen ſuchen und dies zu jenem Gemiſch in den Beutel thun, z. B. Haare, etwas von ſeinem Eſſen, die Erde, worauf er geſpuckt oder urinirt hat u. ſ. f.; ohne dies kommt kein Kacha zu Stande. Dergleichen Zaubertaſchen werden gewöhnlich drei verfertigt und wohl durchräuchert an irgend einem entlegenen Ort einzeln vergraben. Wird nun die bezauberte Perſon krank, ſo muß ſie ſich bemühen, beſonders durch den Beiſtand eines Taua den Thäter ausfindig zu machen; und dieſer iſt, kraft eines Tabu's, zum Geſtändniß verpflichtet, weil das Leugnen der That als eine Uebertretung des Tabu's angeſehen werden und den unmittelbaren Tod zur Folge haben würde. Dieſem Zauberer oder Feinde werden nun von dem Kranken Geſchenke an Schweinen gemacht, damit er den Zauber löſen möge, welches im Ausgraben des Kacha's beſteht, das in Gegenwart mehrerer Perſonen geſchehen muß. Die Geſchenke werden, wenn der Kranke nicht geſund wird, ſo lange fortgeſetzt, bis das zweite und endlich auch das dritte Kacha aus der Erde genommen wird. Iſt der Zauberer gehörig belohnt, ſo wird der Kranke geneſen, wo nicht, ſo iſt auch keine Rettung; denn die Geiſter bekräftigen die gerechte Rache des Feindes und befördern den Tod des Kranken, der, je nachdem das Kacha bereitet iſt, früh oder ſpät ſterben muß. Durch die tiefe Kenntniß der Zauberei ſollen die Taua's auch im Stande ſein, die Urſachen vieler Krankheiten zu erforſchen. Wird ein Taua zu einem Kranken gerufen, ſo ſtreicht er dreimal über die Bruſt des Patienten und thut, als ob er ſeinen Geiſt, etwa wie wir die Fliegen, auffangen wollte. Ja, der lang auf Nukahiwa lebende Franzoſe Cabri verſicherte Langsdorf, zuweilen den Geiſt des Kranken in der geballten Fauſt des Taua laut pfeifen gehört zu haben.

Von den Caraiben auf den Antillen erzählt Dû Tertre in ſeiner allgemeinen Geſchichte dieſer Inſelgruppen, daß ihre Boye oder Piaye eben ſowohl Aerzte und Wahrſager, als Prieſter ſeien, und Rochefort ſchildert in ſeiner moraliſchen Geſchichte der Antillen das Verfahren eines Boye in Krankheiten. Zunächſt muß die Hütte, welche er betreten ſoll, reinlich zubereitet werden. Die kleinen Tiſche in derſelben werden mit Opfern beſetzt und an jedem Ende der Hütte ſo viel kleine Seſſel hingeſtellt, als Perſonen gegenwärtig ſein ſollen. Nach dieſen Zubereitungen verſammelt man ſich, wenn es gänzlich Nacht geworden iſt und, nachdem man alles Feuer in der Hütte ſowohl als umher ausgelöſcht hat, ſo geht der Boye in die Dunkelheit hinein. Hat er bei dem ſchwachen Schimmer einer brennenden Tabackspfeife, die er in der Hand hält, ſeinen Platz gefunden, dann ſpricht er zum Anfang einige unverſtändliche Worte. Hierauf ſtampft er mit dem linken Fuß wiederholt einigemal auf die Erde, nimmt den Kopf der Pfeife in den Mund, bläſt den Rauch vier bis fünf Mal heraus, zerknickt endlich den Pfeifenkopf mit der Hand und wirft die Stücken in die Höhe. Alsbald erſchüttert der durch dieſe Zeichen beſchworene böſe Geiſt oder Maboye das Sparrwerk der Hütte oder erregt ſonſt einen furchtbaren Lärm, erſcheint ſodann und antwortet auf alle Fragen, die der Boye an ihn thut. Verſichert er, daß die Krankheit nicht tödtlich ſei, ſo nähert ſich der Zauberer dem Kranken mit der Verſicherung einer baldigen Beſſerung, berührt ſanft den ſchmerzhaften Theil ſeines Körpers und ſtellt ſich, als ob er Dornen, Splitter, Knochen, Holzſpäne und kleine Steine als die Urſach der Krankheit herausholte. Zuweilen haucht er auch den ſchadhaften Theil mit ſeinem Athem an oder ſaugt mit dem Munde daran, um dem Kranken das Gift aus dem Leibe zu ziehen. Hat aber der Boye bei ſeiner Beſchwörung des Maboye von dieſem erfahren, daß die Krankheit zum Tode gereichen werde, ſo tröſtet er den Kranken mit der Verſicherung, der Gott wolle ihn zu ſich nehmen, um ihn gänzlich von ſeinen Schmerzen zu befreien.

Die Kranken der Wilden haben durch die Zauberer nicht weniger, als die gebildeten Völker durch ihre Aerzte zu leiden. Bougainville, in ſeiner Reiſe um die Welt, erwähnt eines Vorfalls bei den Peſcheräh's, bei welchem Medicin als Zauberei und als Wiſſenſchaft merkwürdig contraſtiren.

Ein Knabe von zwölf Jahren fing mit einem Mal an, Blut zu ſpeien und in Zuckungen zu fallen. Man hatte dem Knaben am Bord Stückchen Glas geſchenkt, womit er ſich wahrſcheinlich verwundet hatte, denn Lippen, Gaumen und Zahnfleiſch waren allenthalben geritzt und bluteten. „Die Wilden wurden dadurch beſtürzt und mißtrauiſch. Sie bildeten ſich ein, das Kind wäre von uns verzaubert. Das Erſte, was einer ihrer Zauberer that, war, daß er dem Knaben einen von uns erhaltenen Leinwandkittel abzog und den Franzoſen wiedergeben wollte; als dieſe ſich deſſen weigerten, warf er ihnen ſolchen vor die Füße. Hierauf legte der Zauberer das Kind in einer Hütte auf den Rücken, knieete zwiſchen deſſen Beinen nieder, krümmte ſich über daſſelbe, drückte ihm den Leib mit ſeinem Kopf und den Händen aus allen Kräften und ſchrie dazu, ohne daß man vernehmliche Sylben hörte. Zuweilen hob er ſich in die Höhe, öffnete die Hand und blies in die Luft, als wenn er das Uebel gefangen hätte oder einen böſen Geiſt wegblaſen wollte. Ein altes Weib ſchrie und heulte unterdeſſen dem Kranken in's Ohr, um ihn zu betäuben, und dieſer ſchien beinahe mehr von den Mitteln als von dem Uebel ſelbſt auszuſtehen. Nunmehr ließ ihm der Zauberer etwas Ruhe, um ſich, wie es in ſolchen Fällen üblich iſt, zu putzen, ſich die Haare zu pudern und am Kopf zwei weiße Flügel zu befeſtigen, worauf er ſeine Operationen, aber erfolglos, von Neuem begann. Das Kind ſchien ſehr ſchwach zu ſein, weswegen unſere Geiſtlichen es tauften. — Inzwiſchen kamen die Officiere wieder an Bord und erzählten mir, was vorgegangen wäre. Ich begab mich alſobald mit unſerem Feldſcheer an das Land, der etwas Milch und eine erweichende Tiſane mitnahm. Bei unſerer Ankunft fanden wir den Kranken außer der Hütte. Der Zauberer, zu dem ſich noch ein anderer eben ſo geputzter geſellt hatte, fing ſeine Arbeit auf dem Leibe, den Lenden und dem Rücken des Knaben wieder an. Man konnte es nicht ohne Mitleid anſehen, wie das arme Kind gequält ward und wie geduldig es ſolches ausſtand. Sein Körper war ſchon ganz blau und gleichwohl fuhr der Zauberer unter unaufhörlichen Beſchwörungen fort. — Die Wilden merkten, daß wir Mitleid mit ihnen hatten und ihr Mißtrauen ſchien abzunehmen. Sie ließen uns zu dem Kranken hinzugehen und der Feldſcheer unterſuchte den Mund, aus dem der Vater und ein anderer Wilder das Blut ſaugten. Wir hatten viele Mühe, die Wilden zum Gebrauch der Milch zu überreden. Sie mußte etliche Mal gekoſtet werden. Endlich entſchloß ſich der Vater, wider den Willen des Zauberers, ſolche ſeinen Sohn trinken zu laſſen und die Kanne mit der erweichenden Tiſane anzunehmen. Die Zauberer ſchienen auf unſeren Zauberer mißgünſtig zu ſein, ihn aber doch endlich für einen geſchickten Künſtler zu halten. Sie öffneten für ihn eine lederne Taſche, welche ſie beſtändig an der Seite haben und worin ſie ihre Federmützen, weißen Puder, Marienglas und andere Inſtrumente ihrer Kunſt bei ſich führen. Wir bemerkten auch, daß der eine Zauberer, indem der andere das Uebel des Kranken zu beſchwören beſchäftigt war, durch ſeine Künſte die böſen Wirkungen der Zaubereien, weswegen ſie uns im Verdacht hatten, zu verhindern ſuchte. Mit dem Eintritt der Nacht kehrten wir nach unſeren Schiffen zurück. Das Kind ſtand nicht mehr ſo viel aus, aber aus dem beſtändigen Erbrechen fürchteten wir, daß etwas von dem Glaſe in den Magen gekommen ſei. — Um zwei Uhr nach Mitternacht hörten wir ein wiederholtes Geheul und mit Anbruch des Tages gingen die Wilden unter Segel. Sie flohen vermuthlich einen Ort, der durch den Tod des Knaben und durch die nach ihrer Meinung zu ihrem Verderben gekommenen Fremden entheiligt war.“

Bei den oben ſchon erwähnten Irokeſen wird die Erlangung eines Zaubermittels durch den Traum bewirkt, der irgend eine Sache dazu qualificirt, welche man nicht gut, wie die Reiſebeſchreiber thun, einen Schutzgeiſt nennen kann. Nicht durch gewöhnliche Träume kann man zu dieſer wichtigen, über die Glückſeligkeit des ganzen Lebens entſcheidenden Kenntniß gelangen, ſondern muß ſich durch Einſamkeit, Faſten und Enthaltung dazu vorbereiten. Dann erſt entdeckt man das weſentliche, wirkſame Ding, welches die Irokeſen Ojaron nennen. Daher ſind die Träume der früheren Kindheit in dieſer Hinſicht unbedeutend; vielmehr muß ein Knabe ſchon Pfeil und Bogen zu führen wiſſen. Nachdem man dem Knaben den Kopf geſchwärzt hat, unterwirft man ihn acht Tage lang einem ſtarken Faſten und während dieſer Zeit muß ſich ihm das Ojaron durch Träume offenbaren. Es beſteht in der erſten Kleinigkeit, welche ſich dem durch Faſten und Schlafen verſtimmten Bewußtſein darſtellt. Ein Calumet, ein Meſſer, eine Bärenhaut, eine Pflanze, ein Thier, Sonne und Mond, genug, jedes dem Träumer zuerſt erſcheinende Ding, iſt der Otkon, Okki oder Manitu, d. i. der Geiſt, der in dem einzelnen Dinge ſich für den Gebrauch des Individuums beſtimmt. Durch die Kraft deſſelben können die Irokeſen nach ihrer Meinung Alles verrichten, was ihnen gut dünkt, und ſolche, denen die ſogenannten Geiſter in höherem Grade gewogen ſind, können die außerordentlichſten Dinge vollbringen. Sie können ſich verwandeln, weite Reiſen thun, ohne daß ihr Leib ſich entfernt, und in Entzückungen das Zukünftige vorherſagen, wie die verborgenſten Dinge entdecken. Man nennt ſolche Menſchen bei den Huronen Sajotkatta und bei den Irokeſen Agotſinnachen oder Seher, auch Arendiovannens oder göttliche Sänger. — Hat ein junger Menſch ſein Ojaron erkannt, ſo unterrichtet man ihn ſorgfältig in der Ehrerbietung, die er demſelben zu beweiſen hat, und gräbt ihm bei einem feierlichen Schmauſe das Zeichen deſſelben in den Leib, um ihn unzertrennlich damit zu verknüpfen.

Von den Grönländern erzählt Cranz in ſeiner Hiſtorie von Grönland, daß, wenn ein Grönländer ein Zauberer oder Wahrſager, Angekok, d. i. wörtlich, ein großer oder weiſer Mann werden will, ſo muß er den Geiſt irgend eines Elementes zu ſeinem Genius bekommen. Deswegen muß er eine Zeit lang in einer Einöde, von allen Menſchen abgeſondert, in tiefſinnigen Betrachtungen leben und den großen Geiſt oder Torngarſuk um Zuſendung eines Torngak oder Genius bitten. Durch das Faſten und Abmatten des Leibes und durch ernſte Anſtrengung der Gedanken kommt ſeine Einbildungskraft endlich in eine ſolche Unordnung, daß ſie ihm allerlei Bilder von Menſchen, Thieren und wunderbaren Erſcheinungen vorſpiegelt, die er, weil er nichts als Geiſter denkt, für wirkliche Geiſter hält. Einige werden ſchon von Jugend auf dazu beſtimmt und von einem berühmten Meiſter unterrichtet. Solche koſtet es weniger Mühe. Einige geben vor, ſie müßten ſich auf einen großen Stein ſetzen, den Torngarſuk rufen und ihm ihr Begehren ſagen. Kommt derſelbe, dann erſchrickt der Lehrling, ſtirbt und bleibt drei Tage todt liegen. Nach Verlauf derſelben wird er wieder lebendig und bekommt ſeinen Torngak, der ihm auf Erfordern alle Weisheit und Geſchicklichkeit beibringt, ihm bei Krankheiten, bei Bedürfniſſen des Lebens, Fiſchfang, Antwort ertheilt und ihn ſelbſt in kurzer Zeit nach dem Himmel und nach der Hölle führt.

Solche Fahrten, ſo wie Beſchwörungen des Torngaks überhaupt, können nur bei Nacht und nur im Herbſt oder im Winter geſchehen, wenn die Nächte am längſten ſind. Der Angekok trommelt zuerſt eine Zeit lang und macht allerlei wunderliche Bewegungen, wodurch er ſich abmattet und ſeine Phantaſie aufreizt. Dann läßt er ſich neben der Thür des Hauſes durch einen ſeiner Schüler mit einem Riemen den Kopf zwiſchen die Beine und die Hände auf den Rücken binden, alle Lampen im Hauſe auslöſchen und die Fenſter behängen. Hierauf ſtimmt er einen Geſang an, den Alle mitſingen, und beginnt unter heftigen Bewegungen zu ſeufzen, zu ſchnauben und zu ſchäumen. Er fordert ſeinen Geiſt zu ſich und hat oft viele Mühe, ehe derſelbe kommt. Will er gar nicht kommen, ſo fährt ſeine Seele aus, ihn zu holen. Unterdeſſen liegt er eine kleine Weile ſtill und kommt dann mit großem Freudengeſchrei wieder, wobei man ein Sauſen hört, als flögen einige Vögel erſt über dem Hauſe und dann inwendig unter dem Dache hin. Kommt aber der Torngak von ſelbſt, ſo bleibt er draußen im Eingange ſtehen und nun beſpricht ſich der Angekok mit ihm über das, was man zu wiſſen verlangt. Seine Antworten ſind immer ſehr dunkel und verworren. Die Zuhörer erklären ſich die Meinung derſelben, und ſind ſie nicht darüber einig, ſo bitten ſie den Torngak, dem Angekok deutlicher zu antworten. Zuweilen erſcheint auch ein anderer, als der gewöhnliche Torngak, welchen dann weder Angekok noch Zuhörer deutlich verſtehen. — Hat der Angekok ein größeres Geſchäft, ſo fährt er mit ſeinem Torngak an einem langen Riemen hinauf in das Reich der Seelen, wo er der Zuſammenkunft der Angekok Poglit, d. i. der dicken oder berühmten Weiſen, beiwohnt, das Schickſal des Kranken erfährt und ihm vielleicht gar *eine neue Seele* mitbringt; oder er fährt unter die Erde hinunter und macht dort die Thiere los, welche ſie zurückhält. Wenn er wiederkommt, welches bald geſchieht, ſo fängt er heftig an zu ſchreien und zu trommeln, weil er ſich von ſeinen Banden losgemacht hat und erzählt, was er geſehen und gehört hat. Hierauf ſtimmt er ein Lied an, wobei er herumgeht und einem Jeden durch Anrühren ſeinen Segen gibt. Nun wird ein Licht angezündet und da ſieht man, daß der Angekok ſehr bleich, abgemattet und verſtört ausſieht und nicht ordentlich reden kann.

In dieſer nämlichen Weiſe finden wir die Zauberei durch alle nördliche Polarvölker hin verbreitet. Die Samojeden, Oſtjaken, Wogulen, Tunguſen, Tſcheremiſſen, Kamtſchadalen u. ſ. w. ſind darin um nichts von einander verſchieden. Für die Kenntniß dieſer Völker iſt Pallas eine der reichhaltigſten Quellen. Wir wollen nur Einiges von dem Vielen, was er darbietet, erwähnen, um das Formelle der Zauberei deutlicher zu machen. Wo die *Buräten* des ſcharazkiſchen Stammes bei der Pogromnaja Station halten, kam eine in der Nähe wohnende chorinziſche Zauberin, *Labantſiska* genannt, in Begleitung ihres Mannes und noch zwei anderer Buräten, deren jeder eine Zaubertrommel trug. Sie ſagte aber, dies ſei nicht ihre volle Zahl, ſondern ſie laſſe bei feſtlichen Gelegenheiten deren neune ſpielen. Sie ſelbſt trug in den Händen zwei Krücken, Sorbi, welche wie eine Reiterſcheide beſchlagen, oben mit einem Pferdekopf geziert und mit vielen kleinen Hohlmeißeln, auch jeder mit einem Glöckchen verziert waren. Mit eben ſolchen Hohlmeißeln oder Cholbuga, d. h. Löffeln, war ihr lederner Rock büſchelweiſe behängt. Von den Schultern hingen über den Rücken bis auf die Erde gegen dreißig aus buntgeſetztem Pelzwerk weiß und ſchwarz geringelte Schlangen und bänderweis an einander geheftete Felle von Iltis und rothen Wieſeln herunter. Unter den Schlangen war nur eine am Ende in drei Theile geſpalten; eine ſolche darf aber nicht fehlen. Die Mütze war mit einem ordentlichen Kasket von Eiſen bedeckt, deſſen Kreuz dreizackigte Hörner, wie Rehgeweih, trug. Dieſe Zauberin übte ihr Handwerk auch am lichten Tage. Eine tunguſiſche, ganz ähnlich drappirte Zauberin, welche bei dem Schein des Feuers ihre Beſchwörungen, wie Pallas ſagt, mit Schluchzen, Kollern und Kukukſchreien, bei beſtändigem Springen und convulſiviſchen Verdrehungen vollbrachte, ſetzte Pallas durch den Scharfſinn, mit welchem ſie drei ihr vorgelegte Fragen beantwortete, ſo in Erſtaunen, daß er auf die Meinung gerieth, ſein Dolmetſcher habe die Fragen vermuthet und der Hexe vorher Beſcheid darüber ertheilt. Die Tunguſen rühmten von dieſer Zauberin, daß ſie von keinem anderen Zauberer unterrichtet worden, ſondern ſich ſelbſt gebildet und als Mädchen lange in ſeltſamer Melancholie gelebt habe. — Am großen Syr, wo viele ſagajiſche Jurten ſtanden, hörte Pallas von einem alten ſehr berühmten Zauberer, fand ihn jedoch nicht zu Hauſe und ließ ſich nur ſeinen Zauberapparat zeigen, worunter ſich die Trommel durch ihre Pracht und Größe auszeichnete. Hier fand er auch ein Weiſſagungsinſtrument, Sügge, ein zuſammengebundenes Büſchelchen von ſechs und vierzig ganz gleichen, vier Zoll langen, aus einer Art von Rohr gemachten und an beiden Enden angebrannten Stöckchen, deſſen ſich die ſagajiſchen Zauberer bedienen. Vor dem Feuer ſitzend, nehmen ſie es in die linke Hand, murmeln einige Worte darüber, halten es mit dem Ende an das Feuer und darauf mit einigen lauten Anrufungen in die Luft, theilen es endlich unbeſehens zwiſchen den Fingern der linken Hand in drei Parteien und zählen dieſe je zu vieren ab, um aus den ungefähren Verhältniſſen der übrig bleibenden Zahlen Glück oder Unglück zu weiſſagen.

Höchſt anziehend ſind die Nachrichten, welche Pallas von der Zauberei der tatariſchen und mongoliſchen Völkerſchaften mittheilt, die zwar zum chriſtlichen oder mahomedaniſchen Glauben bekehrt ſind, aber nichts deſto weniger fortwährend unzählige Elemente ihres alten Heidenthums bei ſich beherbergen. So führt er z. B. bei den Kirgiſen, welche ſich ſelbſt für eifrige Mahomedaner halten, fünf Arten der Zauberei auf. Welche Zauberer unentgeldlich, gleichſam als Wiſſenſchaft, aus gewiſſen Büchern und aus den Geſtirnen weiſſagen, heißen Faltſcha. Andere, welche aus dem Schulterblatt eines Schaafes wahrſagen, heißen Jauruntſchi. Das Schulterblatt muß mit einem Meſſer eingeſchabt und nicht mit den Zähnen berührt ſein. Bei dem Act der Weiſſagung legt der Zauberer das Schulterblatt auf ein Feuer und wartet ſo lange, bis die platte Seite allerlei

Riſſe und Spalten bekommt; aus dieſen Linien wahrſagt er. So geſchickt ſollen dieſe Leute ſein, daß ſie die Entfernung eines abweſenden Menſchen zu beſtimmen unternehmen. Eine andere Gattung von Zauberern, die Bakſcha, laſſen ein auserleſenes Thier, ein Pferd, Schaaf oder einen Bock bringen, ſtimmen Zauberlieder an, rühren ihre Kobiz oder Zaubertrommeln, welche mit Klapperringen beſetzt ſind, und machen viele wunderliche Sprünge und Bewegungen. Hierauf wird das Thier geſchlachtet und das Blut in einem beſonderen Gefäß geſammelt. Das Fleiſch wird von den Anweſenden verzehrt. Die Knochen ſammelt der Zauberer, macht ſie mit rother und blauer Farbe bunt und wirft ſie von ſich aus nach Abend, wohinwärts er auch das geſammelte Blut des Thieres ausſchüttet. Dann beginnt er ſeine Beſchwörungen von Neuem und gibt endlich Antwort. Die Ramtſcha ſchütten Butter oder Fett in das Feuer und weiſſagen aus der Farbe der Flamme. Die Dſhaadugar bezaubern Sklaven und Gefangene ſo, daß ſie, wenn ſie fliehen, entweder auf der Flucht ſich verirren und wieder in die Hände ihres Beſitzers fallen, oder, wenn ſie auch entkommen ſind, dennoch bald wieder in die kirgiſche Sclaverei gerathen ſollen. Sie raufen zu dem Ende dem Gefangenen einige Haare vom Kopf, fordern ſeinen Namen und ſtellen ihn mitten in das Gezelt auf die auseinandergefegte und mit Salz beſtreuete Aſche des Feuerplatzes. Dann nimmt der Zauberer ſeine Beſchwörungen vor, läßt den Gefangenen dreimal zurücktreten, ſpuckt auf ſeine Fußtapfen aus und ſpringt jedesmal zum Zelt heraus. Zum Beſchluß ſtreut er dem Gefangenen etwas von der Aſche, worauf er geſtanden hat, auf die Zunge. Die Kaſaken am

Jaik glauben feſt, daß dieſer Bann unfehlbar wirkt, wenn ein Gefangener ſeinen wahren Namen ſagt.

Uebrigens erfährt das Weib bei den nördlichen Polarvölkern daſſelbe Schickſal, wie bei den ſüdlichen, indem es ebenfalls als magiſch wirkend angeſehen wird. So darf z. B. bei den Samojeden keine Frau einen beſtimmten in der Hütte abgeſteckten Raum überſchreiten, ſich auch nicht dem Feuer, als etwas Heiligem, zu ſehr nähern. Beim Auf- und Abladen der Rennthiere und Schlitten dürfen die Weiber nicht über den Fußſteig der Männer und der Rennthiere ſchreiten. Sie ſind genöthigt, ſelbſt um den Schlitten herumzugehen. Eben ſo wenig darf die Frau die ganze Hütte umgehen; — ſonſt würde der Wolf zu Nacht ein Rennthier holen. Bei der Reinigung dürfen ſie kein friſches Rennthierfleiſch genießen, den Männern nichts zurichten, ja nicht einmal die Speiſen anrühren. Und vor Niederkunften müſſen ſie, wollen ſie keine ſchwere und gefahrvolle Geburt haben, haarklein einige Zeit vorher alle ihre Liebſchaften beichten.

Die Stammverwandten der Samojeden, die Finnen, ſind noch erfüllt mit Zauberei; vor ihrer Bekehrung zum Chriſtenthum ſtanden ſie darin allen nordiſchen Völkern voran. Sie haben den Zauberſchlaf, in welchem die Seele umherſchweift, Zauberwerkzeuge, wie Menſchenknochen, Schlangenköpfe u. ſ. w. und Zauberformeln, Lugut oder Luwut, welche geſprochen werden und in drei Theile zerfallen. Der erſte, Synty, erzählt die Geburt des Gegenſtandes; der zweite, Kiwut, die böſen Einflüſſe deſſelben; der dritte, Woitnenſanat, enthält den Spruch über die Salbe, die magiſche Beſchwörung, die, für ſich genommen, Loiſto heißt. Der Vortrag geſchieht mit Stampfen auf der Erde, Verdrehung der Glieder, Blaſen mit dem Munde und Ausſpeien, Murmeln oder Lautreden. Als ſtärkende oder abwehrende Mittel heißen dieſe Formeln auch Sanat, d. i. kräftige Worte, und bekommen ihre Namen nach den Gegenſtänden, wie Madon Sanat, Worte gegen den Schlangenbiß; Talen Sanat, Worte gegen Feuer und Brandwunden u. ſ. w. — Auch bei den Lappen finden wir dieſelbe Magie, wie bei den übrigen Polarvölkern. Ihre Zaubertrommel hieß Kannus oder Quobdas. Auf dem Fell waren mit dem röthlichen Saft der Erlenrinde die Götter und andere Dinge gemalt, beſonders zahme und wilde Thiere, über deren Zuſtand, Fang, Schaden oder Nutzen die Zaubertrommel ebenfalls befragt wurde. Zu dem Kannus gehörte der Hammer und der Arpa; jener, womit die Pauke geſchlagen ward, war von Rennthierhorn und hatte die Geſtalt eines lateiniſchen T. Der Arpa war ein Büſchel Ringe, die an Saiten, Faden und Haaren hingen und auf den Bildern des Trommelfells herumhüpften, wenn es geſchlagen wurde. Der Zauberer ſaß auf den Knieen und ſchlug die Trommel, anfangs ſchwach, dann immer ſtärker, bis der Arpa auf einem Bilde liegen blieb, woraus man wahrſagen konnte. Wollte man ferne Dinge wiſſen, ſo legte der Zauberer den Arpa auf das Bild der Sonne und ſang mit heller Stimme ein Lied, Joiike; die Umſtehenden ſangen im Chor, Duura, in einem fort. Nach einiger Zeit fiel der Zauberer um, legte die Trommel auf ſeinen Rücken und ſchlief in Ohnmacht wie todt, während die Anderen fortſingen mußten, bis er wieder erwachte. Unterließ man den Geſang oder wollte ihn Jemand aufwecken, ſo blieb der Zauberer todt. Länger als vier und zwanzig Stunden lag er nicht. Während des Schlafes war ſein Geſicht ſchwarz und braun; Schweißtropfen fielen ihm herab, und wenn er aufwachte, wußte er das Gefragte genau zu beantworten und brachte nicht ſelten Wahrzeichen aus fernen Ländern mit. — Guten Ausgang erfuhr man, wenn der Arpa von der Rechten zur Linken auf der Trommel herumhüpfte. Umgekehrt war es ein böſes Zeichen. Bei Krankheiten wurde jedesmal zuerſt erforſcht, ob ſie natürlich oder angezaubert ſeien, weil man ſich mit dem Kannus auch gegenſeitig verherte.

Ganz ähnliche Erſcheinungen zeigen ſich bei den alten Einwohnern des indiſchen Archipelagus, den Haraforas oder Alfureſen, welche man von den zwiſchen ihnen lebenden Negerſtämmen wohl zu unterſcheiden hat. Bei den Meiſten herrſcht zwar äußerlich das Chriſtenthum oder der Islam, oder es zeigen ſich auch Spuren des altindiſchen Religionsſyſtemes. Im Weſentlichen aber iſt die Naturreligion der wahre Standpunct, auf welchem ſie ſich befinden. Durchgängig erblicken wir die mannigfachſte Zauberei, welche hier bei der Leidenſchaftlichkeit der malaiiſchen Race und bei der Glut des tropiſchen Himmels einen grellen und höchſt geſpenſtiſchen Anſtrich annimmt. Alle dieſe Stämme halten viel auf Vorbedeutungen und achten auf den Vogelflug. Beſonders ſuchen ſie bei dem Anfang eines Krieges zu erforſchen, ob ſie glücklich heimkehren oder einen Verluſt erleiden werden. Sie werfen in dieſer Abſicht ein Hackmeſſer nach einem Baum. Bewegt es ſich, ſo gilt dies für ein gutes, ſitzt es ſtill, für ein ſchlechtes Zeichen. Ihre Bündniſſe bekräftigen ſie durch einen magiſchen Trank, den Matakauw, eine Sitte, welche ihnen mit faſt allen Wilden gemeinſam iſt. Die Abgeordneten der verſchiedenen Dörfer, welche ſich vertragen, füllen Waſſer, Erde, etwas Gold, etwas von der Haut eines Ausſätzigen und eine Taſſe Palmwein in ein Bambusrohr und in dieſes wird die Spitze eines Speers, ein Hackmeſſer, ein Pfeil und eine Fußangel geſteckt. Dies wird dann feierlich unter Schwüren getrunken. — Manche Stämme hauen auch Katzen von einander und trinken das Blut derſelben, mit allerlei Ingredienzien vermiſcht.

3. Der Todtendienſt.

Die Magie, deren weſentliche Formen wir ſo eben beſchrieben und durch einige Beiſpiele erläutert haben, iſt ſehr wohl von derjenigen zu unterſcheiden, welche dann ſich erzeugt, wenn eine Religion abſtirbt und der Geiſt, der ſie einſt beſeelte, aus dem Wohnhauſe ſeiner Tempel, Götter, Ceremonien entwichen iſt. Welthiſtoriſch iſt dieſe Magie da aufgetreten, als das römiſche Kaiſerreich die mannigfachſten Nationen, deren wahrhafte Geſchichte abgelaufen war, in einer äußerlichen, öden Einheit mechaniſch zuſammenfaßte. Hier war die Sehnſucht nach einer Einigung mit der göttlichen Macht vorhanden. Aber die ägyptiſche, griechiſche, römiſche Religion konnten ſie nicht befriedigen; alle Culten miſchte man zuſammen; mit allen Göttern experimentirte man, um vielleicht auf helfende zu ſtoßen. Bald, wie Plutarch in ſeiner Schrift über den Aberglauben erzählt, behandelte man die Götter mit Spott und Ironie; bald kroch man verzweifelnd vor ihnen im Staube, ihres Weſens ungewiß. Mit Zauberern, mit Amulet- und Talisman-Verkäufern berieth man ſich heimlich. Zur Nacht ſchlich man auf die Kirchhöfe, zu verruchtem Zauberwerk Leichen auszugraben. Kinder erwürgte man, ließ ſie auf Gräbern verhungern, um aus ihren Eingeweiden das Geſchick zu erforſchen. Den ſchwerſten Faſten und Peinigungen unterwarf man die durch Wolluſt entnervten Leiber, in der Hoffnung, mit den unterirdiſchen Mächten ſich verbünden und durch ihre Hülfe das Glück erlangen zu können, was man vom Himmel nicht mehr forderte, da der Glaube an ihn verſchwunden war.

Hier war die Dämonologie, Magie und Theurgie das Product der gänzlichen Troſtloſigkeit. Durch die Zauberei ſuchte man ſich einigermaßen die Gewißheit zu verſchaffen, nicht ganz iſolirt in der Welt dazuſtehen. Das gebrochene, verlaſſene Gemüth, der äußerſte Luxus, die raffinirteſte Betrügerei, der offenbare Wahnſinn verbanden ſich zu den widerwärtigſten Künſten. Allein in den Naturreligionen, wo die Religion als ſolche noch nicht untergegangen iſt und deswegen auch nicht mit dem calculirenden Verſtande ſich vertauſcht hat, iſt die Zauberei unmittelbar. Sie iſt nicht künſtlich, ſondern natürlich. Sie iſt nicht Aberglaube, ſondern Glaube. Identiſch ſind beide in ihrem Proceß, aber völlig unterſchieden in ihrem Grunde, eben weil die Zauberei der Naturreligion nicht, wie die damalige Magie, eine einſt blühende Religion im Rücken hat, ſondern den Anfang einer religiöſen Bildung ausmacht, weswegen auch die Begierden, welche in den Naturreligionen den Impuls zur Zauberei geben, einfach, nicht, wie dort, complicirt und phantaſtiſch ſind.

Die Beſtimmung der Magie iſt, auf geheime, nicht gewußte Weiſe da zu wirken, wohin die gewöhnliche Wirkſamkeit nicht zu reichen vermag. Ihr Grundſatz iſt eigentlich, daß Alles möglich ſey. Sie kennt nur das Endliche und geht auf die Veränderung deſſelben aus. Die Erkenntniß, daß das Endliche verändert werden und ſich dem menſchlichen Geiſt nicht mit undurchdringlicher Hartnäckigkeit entgegenſtemmen kann, die Freiheit alſo, welche das Bewußtſein durch die magiſche Verwirklichung dieſes Gedankens ſeiner alle Dinge durchdringenden Kraft erwirbt, iſt der wahrhafte Inhalt der Zauberei. Denn wo Magie geübt wird, ſind die Dinge zwar von der einen Seite her bedingend; allein von der anderen Seite duldet das Bewußtſein dieſe Bedingtheit nicht; es entgegnet ihr mit der inneren Unendlichkeit ſeines Willens, es durchbricht ſie mit ſeinem beſchwörenden Wort, es hebt durch die Dinge ſelbſt, indem ſie wechſelwirkend in einandergreifen und ſich gegenſeitig beſtimmen, ſeine Beſchränkung durch die Endlichkeit auf. Durch dieſe Bemächtigung der gegen den Geiſt und ſein Wollen ſchwachen Objectivität ſucht es ſich im Gedränge der Erſcheinungen mit ſeinen Zwecken über ſie zu halten, ſo daß dieſe nicht von den Dingen als von einer Feſſel gehemmt werden. Und eben dieſe Anſtrengung iſt es, welche die Zauberei trotz der Verirrungen und Abſcheulichkeiten, welche mit ihr ſich verbinden, zu einem Moment der Religion macht.

Das Bewußtſein realiſirt im Zauber ſeine höchſte Herrſchaft über die Dinge und ſchüttelt trotzig die Knechtſchaft derſelben von ſich. Den beſonderen Ausgang nimmt die Zauberei daher beſtändig von der Begierde. In allen ihren Formen, als directe, indirecte und reale, haben wir ſie mit der Löſung endlicher Aufgaben beſchäftigt gefunden. Die ächte Unendlichkeit hierin war nur der ſich wiſſende Wille, der, noch unbekannt mit ſeiner wahrhaften Natur, mit dieſen mannigfachen Formen des magiſchen Proceſſes ſich gleichſam maskirt. Aber die Unendlichkeit der Begierde ſelbſt iſt nur der Widerſpruch, daß keine Befriedigung ſie befriedigt. Die Sättigung ihres Hungers iſt ein Schein, der nicht aushält. Sie ſchwindet vorüber, die Begierde erzeugt ſich von Neuem und der eben abgehauene Kopf der Hyder ſchießt ſogleich wieder hervor. Eine abſolute Stillung der Begierde iſt deshalb nicht möglich; vielmehr wälzt ſich der Brand des Begehrens in einem endloſen Gewühl fort. Allein das Leben des Individuums ſetzt ſich nicht eben ſo in ſeiner raſtloſen Wiederholung in das Unendliche fort, wie das Leben ohne Aufhören im Begehren und Verzehren, im Verlangen und Genießen abwechſelt. Sondern die einzelne Lebendigkeit bricht mit ihrer Reproduction einmal ab. Dieſer Bruch iſt der Tod, deſſen Bedeutung wir in der erſten Abtheilung entwickelt haben.

Mit ihm iſt das individuelle Leben dahin und die Wirklichkeit des Genuſſes verſchwunden. Allen barbariſchen Völkern iſt dieſer Schluß des Lebens im Tode furchtbar. Zwar ſind einige ſo ſtupide, daß ſie den Tod mit wirklich thieriſcher Gleichgültigkeit anſehen. Allein es gehört ſo ſehr zur menſchlichen Natur, ihrer Sterblichkeit inne zu werden, wozu das Thier nicht kommt, daß ſich bei den meiſten ein Gefühl von der Wichtigkeit des Todes zeigt. Das Verhältniß des Todes zur Zauberei im engeren Sinn liegt nun hauptſächlich darin, daß die mannigfache Geſtalt des Begehrens und die mit ihr verknüpfte Möglichkeit in die Nothwendigkeit umſchlägt. In der Zauberei entfaltet ſich die Willkür des Willens und ſtrebt ſich als unbedingt zu ſetzen. Im Tode hat die Willkür ein Ende. Der Menſch ſtirbt gewöhnlich, ohne es zu wollen. So zieht ſich nun durch dieſe harte Begrenzung das breite Reich des erſcheinenden Lebens auf einen einfachen Punct zuſammen und muß ſich einer ſchonungsloſen Macht unterwerfen. In der Zauberei kann ich von meiner Begierde ablaſſen, kann ich für *dieſe* Form der Wahrſagung, Verwandlung u. ſ. w. eine andere ſetzen, welche mich eben ſo weit bringt. Im Tode aber hört das *Anderskönnen* auf.

Die Hauptmomente, welche ſich hierbei unterſcheiden, ſind folgende. Zuerſt die Verwunderung über das Sterben; zweitens die Bemühung, Alles, was mit dem Todten in einem unmittelbaren Zuſammenhange geweſen, ſeinem Schickſale zu vereinigen; drittens das Beſtreben, mit dem Todten in einem freundlichen Verhältniß zu bleiben.

1) Die Unbegreiflichkeit des Todes.

Der Geiſt hat auf der Stufe der Naturreligion noch kein Bewußtſein über die Nothwendigkeit des Todes, ſondern beginnt erſt, ihrer ſich bewußt zu werden. Er hat daher von ſeiner Exiſtenz nur die Vorſtellung der *Seele*, eines Etwas, das nur die Deutlichkeit und Feſtigkeit eines Traumgebildes hat, dem wachenden Bewußtſein aber nicht klar und in beſtimmter Form gegenübertritt. Die Seele kann den ſchlafenden Leib verlaſſen; ſie iſt dann frei, kann weit umhergehen und Mancherlei verrichten, was außerdem zu thun ihr unmöglich iſt. Das *Wiſſen*, welches in ſeiner Innerlichkeit das Vergangene, Entfernte und Zukünftige auf eine einfache Weiſe enthält, wird als ein *ſinnliches Wandern* der Seele zu den gewußten Gegenſtänden ſelbſt vorgeſtellt. Die Seele kann in Dinge gebannt werden u. ſ. w. *Unterſchieden* wird alſo die Seele vom Leibe, nicht aber vom Geiſt, und daher kommt es, daß der Unterſchied der Pſyche von ihrem Leibe ſie ſelbſt nicht frei läßt, ſondern mit dem Leibe verbunden hält. Weil man nun die Seele blos in ihrer leiblichen Lebendigkeit kennt, ſo erſtaunt man, wie dieſer Zuſammenhang ein Ende haben könne. Zwar macht man dieſe Erfahrung des Sterbens täglich, allein nichts deſto weniger erneuet ſich bei einem jeden Todesfall jene Verwunderung der Wilden. So ſehr ſind ſie noch von der ſinnlichen Form befangen, daß ſie den entſeelten Leichnam als etwas höchſt Wunderbares anſtarren. Wie konnte nur die Seele ihren Leib verlaſſen? Was bewog ſie dazu? Gefiel es ihr nicht mehr hier? Hatte ſie nicht Eſſen und Trinken? Dieſe Reflexionen ſind der gewöhnliche Inhalt der Klagen, mit welchen ſie die Leiche umringen. Der Uebergang in das Entgegengeſetzte, vom Sein zum Nichtſein, bringt ſie außer ſich. Sie können einen ſolchen Abſprung nicht verſtehen und brechen in das heftigſte Klagegeſchrei, in die wüthendſten Trauergeberden aus, um den Gedanken des ihnen unbegreiflichen Todes darin zu verſenken. Ja, manche Völker ſuchen dem Tode zuvorzukommen. Iſt Jemand ſo krank, daß man ſeinen Tod fürchtet, daß die Zauberer nichts mehr vermögen, ſo ſchlägt man ihn lieber todt, nur um ihn nicht ſterben zu laſſen.

2) Die Trennung der Lebendigen von den Todten.

Der Tod iſt ein eben ſo gut unbegreiflicher Act, wie die Zauberei. Wie in dieſer eine Wirkung erfolgt, ohne daß ſie mit der ſie vermittelnden Urſache conform iſt, ſo geht der Tod aus dem ihm vielmehr Entgegengeſetzten, aus dem Leben hervor, welcher Widerſpruch dem rohen Bewußtſein als ſchlechthin unbegreiflich vorkommt. Daß aber der Tod die Vernichtung des Lebens ſei, weiß es ſehr wohl. Die Ueberlebenden haben alſo nichts Nothwendigeres zu thun, als von ſich, den Lebendigen, jeden Faden abzuſchneiden, der ſie mit dem Geſtorbenen etwa verknüpfte. Nur indem das Leben ſelbſt ſeinen Unterſchied vom Todten aufſtellt, befreiet es ſich von der grauſamen Gewalt des Sterbens — wenigſtens auf eine Zeit lang. Man ſtellt ſich vor, daß die negative Kraft des Todes auf alles Dasjenige übergehe, was im Leben von dem Geſtorbenen als das Seinige gebraucht wurde, und dehnt deshalb den Tod des Geſtorbenen auf Alles aus, was mit ihm in Contact geweſen iſt. Sein Tod hat gleichſam Alles, was er lebendig umfaßte, mitgetödtet und ſo in ſeiner Energie gelähmt, daß ein Anderer die nachgebliebenen Sachen doch nicht gebrauchen könnte. Er wird als die Subſtanz, ſein Beſitz als ſein Accidens anſehen. Er, der lebendige Wille, der alle dieſe Dinge in ſich zuſammenſchloß, iſt nicht mehr, ſo ſollen auch ſie nicht mehr ſein; ein Andrer ſoll und kann ſie, die mit dem Geſtorbenen geſtorben ſind, nicht beſitzen und genießen. Daher werden Waffen, Weiber, Sclaven, Hausthiere u. ſ. w. mit dem Todten verbrannt oder begraben. Der Todte wird auch nicht aus der Thür der Hütte, wodurch die Lebenden aus und eingehen, ſondern durch eine andere Oeffnung hinausgeſchafft, um nicht das Leben der noch Lebendigen dadurch zu gefährden. Sie ſuchen Alles von ſich abzuſtreifen, was zwiſchen ihnen und dem Todten ein vermittelndes Band wäre, woran er ſie vielleicht ergreifen und in ſein düſteres Geſchick nachreißen könnte.

3) Die Verbindung der Lebendigen mit den Todten.

Wenn die Verwunderung über das Sterben noch ſchwankt zwiſchen dem gegenwärtigen Leben und dem einbrechenden Tode; wenn die Sucht, jede Spur des Todten zu vertilgen, den Tod des Todten auf die ganze Fläche verbreitet, welche derſelbe im Leben einnahm; ſo tritt nach der Beerdigung des Todten die Tendenz hervor, ihn, deſſen Andenken man völlig aus dem Leben verdrängen wollte, mit dem Leben zu verſöhnen und ein gutes Vernehmen mit ihm zu unterhalten.

Merken wir genauer auf den Inhalt dieſes Strebens, ſo entdecken wir, daß der Todte als Lebender vorgeſtellt wird. Er iſt allerdings geſtorben, aber der Tod hat ihn nicht abſolut vernichtet, hat ihn nur dem Diesſeits und ſeiner offenbaren Wirklichkeit entnommen und in das geheimnißvolle Dunkel des Jenſeits gehüllt. Aus dieſem Grunde wird die Leiche ſehr ſorgfältig behandelt. Sie iſt das Einzige, was von dem Todten noch gegenwärtige und unmittelbare Realität als er ſelbſt hat. Denn der äußere Beſitz, welchen der Todte hinterlaſſen, iſt nur ſein, iſt nicht Er. Aber der Leichnam iſt mehr, als das Kleid, was darüber gezogen wird. Er iſt das eigenſte Organ des abgeſchiedenen Geiſtes, was ganz von Kopf bis zu Fuß mit ihm durchdrungen iſt, weswegen die Familie und das Gemeinweſen durch Beerdigung, Verbrennung oder Einbalſamirung, wie roh ſie auch ſei, die Leiche dem Angriff der natürlichen Zerſtörung eine Zeitlang zu entziehen ſuchen. Das Fortleben der Seele des Verſtorbenen entdeckt ſich alſo nun als das eigentliche Motiv, Alles von ſich zu ſchieben, was er ſein nannte, weil er noch darüber disponiren kann; entdeckt ſich als das Motiv, ſeine Erinnerung künſtlich zu untergraben, weil er als noch Lebender ſich zu ſehr in das Daſein der wirklich Lebendigen eindrängen könnte. Die Negerinnen von Matamba werfen die Leichname ihrer Gatten in's Meer, um mit den Leibern die Seelen zu erſäufen, von welchen ſie ſonſt beunruhigt zu werden fürchten. Die Südſee-Inſulaner hegen nach Forſter die Meinung, daß die abgeſchiedenen Seelen, welche in den Gräbern und den hölzernen Gebilden derſelben wohnen, ſich bei Nachtzeit in die Hütten der Lebendigen einſchleichen und dieſen das Herz und die Eingeweide aus dem Leibe freſſen. Derſelbe Glaube herrſcht auf den Sunda-Inſeln. Die alten Bewohner der Marianen fiſchten in der größten Stille, aus Furcht, die Seelen der Abgeſchiedenen zu ſtören und gegen ſich aufzubringen. Die Schamanen müſſen bei den ſibiriſchen Völkern durch Gelärm die Seelen der Todten verſcheuchen, und die Tſcheremiſſen umzäunen ſogar die Gräber mit hohem Pfahlwerk, damit die abgeſchiedenen Seelen nicht herausbrechen und ihre Felder zertreten. Ja bei den Nordamerikanern geht die Scheu vor den Todten ſo weit, daß ſie auch nicht einmal den Namen der Verſtorbenen ausſprechen, daß Lebende von gleichem Namen einen andern Namen annehmen, und daß keine größere Beleidigung gedacht werden kann, als Jemandem zu ſagen, ſein Vater oder ſeine Mutter ſei geſtorben.

Es ſind hier drei Beſtimmungen zu beachten; erſtlich der Uebergang der Seelen von dieſem Leben in das Jenſeits; zweitens die Rückkehr der Seelen aus dem Jenſeits in das Diesſeits; drittens das Verhalten der Lebenden in beiden Fällen als Liebe und Furcht. Nämlich der Todte iſt freilich aus dieſem Leben entſchwunden und in ein anderes Daſein übergetreten, welches in Verhältniß zu dem unſrigen ein jenſeitiges iſt, was nur die Todten leben. Es iſt das unbeſtimmt vorgeſtellte Land der Seelen. Sie ſchweben in ihm herum als Schatten, als uns entfremdete Weſen. Da es jedoch unmöglich iſt, der Todten in einer andern Geſtalt ſich zu erinnern, als ſie hier unten hatten, da man mit ihnen umging, ſo iſt die Folge davon, daß die jenſeitige Welt ganz und gar die Geſtalt der diesſeitigen empfängt. Die Todten gehen auf die Jagd, haben dieſelben Verhältniſſe der Feindſchaft und Freundſchaft, wie wir, eſſen und trinken. Genug, ſie führen das nämliche Leben, wie die Irdiſchen, nur an einem anderen Orte. Die Bewohner Paraguays glauben, daß man darin dem Hunger, dem Durſt, der Hitze und Kälte, wie den Anfällen der wilden Thiere ausgeſetzt ſei, und daß in ihr die Schatten in Arme und Reiche, in Herrſcher und Unterthanen abgetheilt wären. Ja, die Otaheiter hoffen ihre Frauen dort wieder zu finden und von Neuem Kinder mit ihnen zu erzeugen u. ſ. w. Dieſe Identität des jenſeitigen Lebens mit dem diesſeitigen iſt ein neuer Grund, dem Todten ſein ganzes Eigenthum in die andere Welt hin mitzugeben, damit es ihm dort an Nichts gebreche. Dieſes poſitive Motiv verſchwiſtert ſich auf das Innigſte mit jenem anderen, dem Beſitzer ſeinen Beſitz im vollen Umfang zu erhalten und denſelben als durch ſeinen Tod geweihet aus dem Kreiſe des Lebendigen auszuſchließen.

Aber die Todten ſind nicht blos in das Jenſeits übergegangen; ſie führen darin das diesſeitige Daſein nicht blos für ſich weiter fort, ſondern ſie kehren auch wirklich von dem dunkeln Jenſeits in das Diesſeits zurück. Dieſe Rückkehr hat einen zwiefachen Grund, einen phyſiſchen und einen ſittlichen. — Der phyſiſche beſteht darin, daß das Leben in ſeiner Offenbarkeit doch erfreulicher iſt, als in ſeiner verſchwiegenen Zukunft. Denn obwohl das künftige Leben, nach der Vorſtellung der Wilden, das jetzige in ſich aufhebt, ſo ſind die Verſtorbenen dennoch nach dem hieſigen Leben begierig. Denn als Todte ermangeln ſie ſeiner freien Kraft und verſuchen daher, das Leben in ſich zu ſaugen, um ihre ſchattenhafte Exiſtenz zu bekräftigen und zu erheben. Die Todten fahren daher mit ihren Seelen in die Körper der Lebendigen, ſowohl der Thiere als der Menſchen. Dies unſtäte, nach dem Genuß der Wirklichkeit begierige Umirren der abgeſchiedenen Seelen iſt der Anfang zur Vorſtellung der Seelenwanderung, die jedoch erſt in der buddhiſtiſchen und braminiſchen Religion als Totalität und conſequent durchgebildete Anſchauung erſcheint. In den urſprünglichen Naturreligionen iſt die Verbindung der abgeſchiedenen Seelen mit der thieriſchen oder menſchlichen Individualität mehr eine Verlegenheit, die Seele der Verſtorbenen in einer beſtimmten Geſtalt vor das Bewußtſein zu bringen, um ſie nicht in das Nebuloſe verſchwimmen zu laſſen. Allein die Todten fahren nicht blos in lebendige Leiber. Da die Vorſtellung nahe liegt, in dem Blute den Sitz der bewegenden Seele zu finden, da ferner die Todten blutlos ſind, ſo entſteht daraus auch die Vermuthung, daß die Todten gern das Blut der Lebendigen trinken und auf mannigfaltige Weiſe zu dieſem Genuß zu gelangen ſuchen. Dieſer Glaube könnte nach einer ſpäteren Formation als die gräßliche Sucht der Vampyr-Natur der Todten bezeichnet werden. — Der ethiſche Grund, welcher die Rückkehr der Todten in das Reich der Lebendigen beſtimmt, iſt in der Blutrache enthalten, welche bei allen Völkern herrſcht, deren religiöſer Standpunct die Naturreligion iſt. Hat der Todte auf irgend eine Art mit einem Verbrechen einen Zuſammenhang gehabt, welches nicht in der offenbaren Wirklichkeit geſühnt worden iſt, ſo iſt er eben dadurch an das dieſſeitige Leben gebunden. Nach Kant's Religion der reinen Vernunft wird im jenſeitigen Leben alles Ungerade gerade gemacht. Aber die Naturreligion iſt nicht ſo unvernünftig, die Realiſirung des Rechtes in eine unbekannte, nur vorgeſtellte Zukunft zu verſchieben, ſondern läßt den Todten, der durch Unrecht beleidigt hat oder beleidigt worden iſt, ſo lange in das Bewußtſein Derer, die er kränkte, oder Derer, durch welche ſein Recht verletzt ward, wiederkehren, bis die Unebenheit durch die Rache gebüßt iſt. Die Todten ſind fertige Menſchen, welche durch das Sterben die härteſte Nothwendigkeit des Endlichen überwunden haben. Sie ſind als Schatten der reine Begriff ihrer im Dieſſeits durchlebten Vergangenheit. Von ihrem Eintritt in das Dunkel des Jenſeits werden ſie thatlos und gehen nicht mehr in die Ungleichheit des bewegenden Handelns ein. Als vollendet, wie wir zu ſagen pflegen, durchleben ſie fortan, ohne Kraft der Entgegenſetzung, ein traumhaftes, ſich ſelbſt gleiches Daſein. Sie ſind blutlos, ein Schein des Wirklichen oder ein wirklicher Schein. Das Weſen des ſtillgewordenen Todten iſt nur noch in ſeiner Familie und in dem Gemeinweſen, denen er angehörte, lebendig. Sie vollziehen, wenn er in den veränderungloſen Zuſtand des Jenſeits übergegangen iſt, hier unten das Urtheil ſeines Begriffs. In ihnen erregt nun der Gemordete unaufhörlich ſein Angedenken, bis ihm ſein Recht durch die Rache der Lebendigen verwirklicht iſt; dann hört er auf, ihre Ruhe zu ſtören und hat nichts mehr zu fordern.

Die Todten ſind alſo an ſich nicht ſo mächtig, als die Lebendigen. Sie ſehnen ſich nach ihrem Blut, ſie beſtimmen ſie zu der Rache, deren reelle Ausführung ihnen unmöglich iſt. Die Nachhülfe der Lebendigen iſt ihnen in ihrem jenſeitigen Daſein Bedürfniß. Aber ganz machtlos, ganz leblos ſind ſie nicht, ſondern haben gerade ſo viel Selbſtſtändigkeit und Regſamkeit, als nothwendig iſt, die Lebenden zu beunruhigen. Ueber die Form, in welcher dies hauptſächlich geſchieht, iſt zu bemerken, daß ſie im Traum ſich beſonders fixirt. Schon das ganze Reich der Schatten trägt eine traumartige Farbe, eine Unbeſtimmtheit der Anſchauung an ſich. In den Träumen aber erſcheint der Todte, bringt mit Klagen oder Geberden, indem er auf die erhaltenen Wunden zeigt, ſeine Sache zur Sprache und raſtet nicht mit ſeiner Wiederkunft, als bis das Bewußtſein der Lebendigen, ſein Verlangen geſtillt zu haben, ſich bewußt iſt.

Wie geſtaltet ſich nun drittens das Verhalten der Lebendigen zu den Todten? Zwiefach, als Liebe und als Furcht, die ſich noch nicht rein von einander ſcheiden, ſondern ſtets mit einander vermiſchen. Die Liebe iſt die zärtliche Erinnerung an den auf immer aus der erfreuenden Wirklichkeit entflohenen Geliebten, mit welchem man auch nach ſeinem Verluſt noch in der Gewohnheit des alten Verhältniſſes fortleben möchte. Die Furcht iſt die Ungewißheit über die Natur des Todten, wie er denn eigentlich leben möge, weil er nur in ſeltſamen Anzeichen, Anſprachen und nächtlichen Erſcheinungen den Lebenden ſich darſtellt.

Die Furcht bezieht ſich auf die Begierde der Todten, in ihrer Abgeſchiedenheit dennoch das blühende Leben zu genießen und ihr Recht in ihm zu verwirklichen. Daher werden in jener Hinſicht den Todten Opfer gebracht, die oft im höchſten Grade furchtbar ſind; der Mörder bebt vor der mahnenden Seele des Gemordeten und ruft den Zauber gegen ihn zu Hülfe; Menſchen werden geſchlachtet, um dem zürnenden Todten ein Vergnügen zu machen u. ſ. w. Dieſelben Beziehungen hat die Liebe. Sie gibt freiwillige Opfer, um das jenſeitige Daſein des Todten freudenreich zu machen, welche Sorge der Naturreligion oft wirklich eben ſo naiv und rührend iſt, als die Seelmeſſe der Katholiken, welche ja auch eine magiſche Wirkung in die Ferne üben ſoll. Die Liebe übernimmt ferner die Rache des Gemordeten als die heiligſte Pflicht und erduldet für ihre Vollführung auch die ſchwerſten Aufopferungen.

Da das Jenſeits den Ausgang des Lebens bildet, worin es nach dem Tode eingeht, ſo finden wir die Wilden mit der größten Sorge darauf hingerichtet; ihr ganzes Leben iſt eine Vorbereitung auf ihren Tod. Die Liebe, wie die Furcht, geben ſich ihren Ausdruck in einem beſtimmten Dienſt, der den Todten gewidmet und durch welchen ihre Verbindung mit unſerem Leben erhalten wird. Dieſer Dienſt iſt ſehr mannigfaltig und modificirt ſich nach der verſchiedenen Localität der Völker in das Unendliche, ohne jedoch in dieſer Veränderung ſeine angegebenen Grundelemente zu verändern.

Wie vorhin bei der Zauberei, wollen wir jetzt dieſe einfachen Beſtimmungen durch einige Beiſpiele erläutern.

Peter Kolbe erzählt von den Hottentotten, daß ſie bei dem Tode eines Sterbenden in ein ſo ſchrecklich Geheul, Brüllen und Händeklatſchen ausbrechen, daß einem Europäer in dem Kraal zu bleiben unmöglich iſt. Der Leichnam wird mit dem Kopf ſo in eine Decke gewickelt, daß man nichts mehr von ihm ſieht. Das Grab iſt gewöhnlich in einer Felſenkluft oder in der Höhle eines wilden Thieres; denn wenn die Hottentotten in der Nähe eines dergleichen finden können, ſo graben ſie keines. Sechs Stunden nach dem Tode wird die Beerdigung gewöhnlich vollzogen. Wenn der Leichnam hinausgetragen werden ſoll, ſo verſammeln ſich alle Männer und Weiber des Kraals vor der Hüttenthür, ſetzen ſich in zwei verſchiedenen Kreiſen nieder, ſchlagen die Hände zuſammen und ſchreien in trauervollen Tönen, „Bo, Bo, Bo", oder Vater, Vater. Die Hütte wird aufgebrochen und der Leichnam durch die Hinterſeite hinausgebracht, denn durch die Thür darf es nicht geſchehen. Die Träger werden von dem Hauptmanne des Kraals oder den Anverwandten des Verſtorbenen ausgeſucht, welche den Leichnam auf den Armen davon tragen. Sobald er hinausgebracht iſt, ſtehen beide Kreiſe vor der Hütte auf und folgen zum Grabe, Männer und Weiber beſonders. Auf dem ganzen Wege ringen ſie die Hände, rufen kläglich „Bo, Bo, Bo", und nehmen dabei ſo ſeltſame und lächerliche Stellungen an, daß es einem Europäer unmöglich iſt, ſich des Lachens zu enthalten. Sobald der Leichnam eingeſcharrt iſt, ſo füllen ſie das Grab mit der Erde von Ameiſenhaufen an, damit er deſto eher verweſe, und verwahren es mit Steinen und Holze vor den wilden Thieren. Wenn ſolches geſchehen, kehren ſie in den Kraal zurück, ſetzen ſich wieder in zwei Kreiſen vor die Thür und ſchreien wieder über eine Stunde, bis das Zeichen zum Stillſchweigen gegeben wird. Zwei alte Männer, des Verſtorbenen Freunde oder Verwandte, gehen in jeden Kreis und bepiſſen Jeden etwas: die ganze Geſellſchaft fängt dieſen Strom mit vollem Eifer und Ehrfurcht auf. Hernach gehen ſie in die Hütte des Verſtorbenen. Jeder nimmt eine Handvoll Aſche vom Feuerheerd, geht damit zu der Oeffnung, wodurch der Leichnam getragen wurde, heraus, und beſtreuet die ganze Geſellſchaft damit. Sie ſagen (?), dieſes geſchehe, ihren Stolz zu demüthigen, allen Unterſchied zwiſchen ihnen aufzuheben, und dadurch Alte und Junge, Reiche und Arme, Schöne und Häßliche zu erinnern, daß ſie zu Staub und Aſche werden würden.

Die Miſſionaire, welche der Capitain Wilſon nach der Südſee führte, erlebten auf der Inſel Tongatabu die Feierlichkeiten bei dem Tode des höchſten Oberhauptes, Tibo Moomóve, gegen deſſen Krankheit alle Zauberei, ſogar der Mord eines Sohnes, fruchtlos geweſen war. Zuerſt ward die Leiche nur zu dem Fiatooka, dem großen Begräbnißmonument der alten königlichen Familie, gebracht, um vorerſt dort beigeſetzt zu werden. Das zahlreiche Volk erſchien im Traueranzuge. Anſtatt in Zeugen von Baumrinde gekleidet zu ſein, waren ſie nur in Matten eingeſchlagen und trugen dabei Zweige vom Kaſtanienbaum um den Hals. Mit ſcharfen Haienzähnen hatten ſie das Geſicht zerſetzt; das Blut ſtrömte auf die Backen hinab. Die Leiche ſelbſt ward auf einer Todtenbahre von Baumzweigen getragen. Dem Körper folgte zunächſt eine Menge Volks in der beſchriebenen Trauer, ſodann ein großes weibliches Oberhaupt, eine ſehr corpulente Frau, von vier ſtarken Männern auf

Bambusröhren getragen. Neben ihr ging das große Oberhaupt Futta Faike. Mit ihm kamen zwei Frauen des verſtorbenen Königs, welche beide, geopfert zu werden, beſtimmt waren. Die eine weinte, die andere ſchien dagegen dem ihr bevorſtehenden Schickſal mit großer Gleichgültigkeit entgegen zu ſehen. Die Leiche wurde noch nicht wirklich, ſondern vorläufig in einem eigenen Hauſe beigeſetzt und man feierte mehre Tage ein Todtenmahl, wobei ſich Viele das Geſicht auf eine fürchterliche Art zerſchlugen. Nur ſieben Perſonen waren durch ein Tabu von der Nothwendigkeit, ſich zu zerfetzen, frei. — Den dritten Tag ging die Beerdigung ſelbſt vor ſich. Gegen viertauſend Menſchen ſaßen um das heilige Monument. Es ward auf großen Muſcheln geblaſen und gleich darauf traten etwa hundert Mannsperſonen, mit Keulen und Speeren bewaffnet, auf den Schauplatz. Sie zerſchnitten und mißhandelten ſich auf die entſetzlichſte Weiſe und ſchlugen ihre Köpfe heftig mit den Keulen, ſo, daß das Blut ſtromweiſe vom Kopf herab rann. Andere ſtießen ſich die Speere durch die Schenkel oder durch den dicken Arm und riefen dabei laut dem Verſtorbenen zu. Ein Einwohner der Fidſchi-Inſeln, der ſeine Haare mit Oel überſtrichen hatte, lief wie ein Raſender mit einem Feuerbrande in der Hand herbei und zündete ſein eigenes Haar an. Als nun das Grab mit Matten und Geſchenken aller Art bedeckt war, ſenkte man die Leiche mit dem allgemeinen Geſang: mein Vater, mein Vater, der beſte aller Oberhäupter! in die Gruft. Das Volk hörte gegen ſich ſelbſt zu raſen nicht auf. Sechszehn hatten ſich den kleinen Finger abgeſchnitten. Die Anverwandten des Verſtorbenen behandelten ſich am ärgſten. Einige hatten drei bis vier

Speere in ihrem Arm ſtecken, tanzten hiermit wie Unſinnige und brachen ſie ſogar im Fleiſch ab.

Jene oben ſchon einmal erwähnten Abiponer nennen die abgeſchiedene Seele Loakal, d. i. das Bild, den Schatten, Widerhall. Auf die Grabſtätten der Verſtorbenen legen ſie Trinkgefäße, Kleider und Waffen, ja, damit es ihnen an nichts fehle, ſtecken ſie auch Pferde auf Pfähle. Eine kleine Art Enten, welche zur Nachtzeit mit einem traurig tönenden Geziſch ſchaarenweiſe herumflattern, halten ſie für Seelen Verſtorbener. Auch das Echo ſchreiben ſie den körperloſen Schatten und Geiſtern zu, die in den Wäldern umirren. Sie fürchten dieſelben und behaupten, ihre Zauberer könnten ſie durch Beſchwörungen herbeirufen und um die Zukunft befragen. — Kann ein Kranker nicht mehr eſſen, reden oder ſchlafen, ſo vermuthet man ſein nahes Ende. Die Nachricht verbreitet ſich ſofort. Die zauberkundigen alten Weiber eilen herbei. Die Hausgenoſſen entfernen ſich, um nicht durch den Anblick der letzten Zuckungen des Sterbenden ihren Muth einzuſchüchtern und vor dem Tode ſich zu fürchten. Mit zerſtreuten Haaren und entblößten Schultern umgeben die Weiber das Lager des Sterbenden, indem ſie ſich in einer langen Reihe um daſſelbe ſtellen. Mit der rechten Hand ſchütteln ſie unaufhörlich ihre Kürbisklappern, während ſie mit den Füßen ſtampfen, die Arme in einander werfen und ein lautes Jammergeſchrei erheben. Die älteſte und berühmteſte Zauberin, welche zunächſt bei dem Haupt des Sterbenden ſteht, ſchlägt von Zeit zu Zeit auf eine fürchterliche Kriegstrommel. Eine andere gibt genau auf Alles Acht, was mit dem Kranken vorgeht. Sie nimmt wiederholt die Ochſenhaut weg, womit er bedeckt iſt, beobachtet ſeine Bewegungen und begießt ihn, wenn er noch warm iſt, mit kaltem Waſſer. Haben ſie ihn endlich aus dem Leben herausgejammert, dann wird dem kaum Verſtorbenen Herz und Zunge ausgeſchnitten, beides geſotten und einem Hunde zum Auffreſſen vorgeworfen. Dies geſchieht, damit derjenige, der an ſeinem Tode Schuld iſt, gleichfalls ſo bald als möglich ſterbe; denn die Abiponer ſchreiben Tod und Krankheit ohne Unterſchied ihren Zauberern zu, obgleich ſie dieſelben auch als ihre Beſchirmer, Aerzte und Erhalter ihres Lebens verehren. Nun legt man dem Leichnam ſeine gewöhnlichen Kleider wieder an und eilt, ihn zu beerdigen. Die Grube wird nicht tief gemacht, um ihn nicht mit zu vieler Erde zu belaſten. Iſt er hineingelegt und die Erde wieder darauf geworfen, dann wird der Hügel mit Dornhecken beſteckt, um ihn gegen die Lüſternheit der Tiger zu verwahren. Oben darauf wird ein umgekehrtes Trinkgefäß geſetzt, damit es der Verſtorbene bei der Hand habe, wenn ihn dürſtet. An einem benachbarten Baume hängt man ein Kleid auf; auch werden bei den Männern die Lanzen und Pferde nicht vergeſſen. Dieſe werden unter einem beſonderen Gepränge niedergeſtochen und auf Pfähle geſteckt.

Die altherkömmlichen Todtengebräuche ſcheinen beſtimmt, auf der einen Seite das Angedenken des Verſtorbenen zu vertilgen, auf der anderen, es zu verewigen. Alles, was er an Geräthſchaften hinterläßt, wird öffentlich auf einem Scheiterhaufen verbrannt. Das Haus, in dem er wohnte, aus Leimen und Holz aufgeführt, wird niedergeriſſen und von Grund aus zerſtört. Wittwen, Kinder und die übrigen Hausgenoſſen ziehen in ein neu erbautes, und müſſen ſich in einem fremden Hauſe, ja oft mit Binſendecken elend behelfen. Den Namen eines Jüngſtverſtorbenen auszuſprechen, wird für ein Verbrechen gehalten, was bei den Trinkgelagen oft zu den blutigſten Zänkereien Veranlaſſung gibt. Bringen es die Umſtände mit ſich, ſeiner zu erwähnen, ſo ſagt man: der Mann, der nicht mehr iſt, und ſucht ſeinen Namen, ſo gut es geht, zu umſchreiben. War der Name von einem gewöhnlichen Nennworte, etwa dem eines Thieres, abgeleitet, ſo wird daſſelbe ſogleich öffentlich verrufen, und ein neues von der Willkür einer Zauberin zu beſtimmendes, an deſſen Stelle geſetzt. Aus dieſem Grunde kommen jährlich eine Menge neuer Wörter auf. Sie werden ſogleich, auch den entfernteſten Horden, auf das eilfertigſte kund gemacht, und Jeder faßt ſie alsbald ſo in das Gedächtniß, daß ſich Niemand vergißt und ein ſonſt immer geläufiges, nun feierlich der Vergeſſenheit übergebenes Wort entfallen läßt. Aber nicht allein der Name des Verſtorbenen wird vertilgt; auch alle Freunde und Verwandte verlieren, wäre auch nur das kleinſte Kind geſtorben, ihre Namen und erhalten neue dafür. — Jedem Verſtorbenen werden acht Tage lang, Vormittags und Nachmittags einmal, und dann vom Untergang der Sonne an bis zum Aufgang derſelben, von allen Weibern des Fleckens öffentliche Trauergeſänge und Trauertänze angeſtimmt, die endlich in der neunten Nacht mit einem freudigeren Liede ſchließen. Aber nicht nur unmittelbar nach den Leichenbegängniſſen trauern ſie auf dieſe Weiſe, ſondern auch alle Jahre einmal an gewiſſen Tagen, den Schatten ihrer Ahnen zu Ehren.

Auch bei den durch Ercilla's Epos ſo berühmt gewordenen Araukern in Chili wird der Leichnam aufgeſchnitten und das Herz herausgenommen, weil auch ſie Krankheit und Tod der Verzauberung zuſchreiben. Dann wird der Todte von Neuem gekleidet und feierlich in einem hölzernen Sarge zu Grabe getragen. Voraus gehen zwei Weiber und ſtreuen Aſche auf den Weg, damit der Todte nicht in ſein Haus zurückkehren möge. Sind ſie bei dem Grabe angelangt, ſo gehen ſie zwei- bis dreimal um daſſelbe herum und alle Anweſende legen ein kleines Geſchenk für den Todten neben ihm in den Sarg. Nun wird der Sarg in das Grab hinabgelaſſen; daneben ſetzt man einige Speiſen, Aepfelwein und was ſonſt ein Reiſender nöthig hat. Zuweilen wird auch ein Pferd mit begraben, um ſich deſſelben ſtatt des Wallfiſches zur Ueberfahrt in die andere Welt zu bedienen. Zuletzt wird das Grab mit Erde gefüllt und oben darüber von Steinen und Erdſchollen eine Art Pyramide aufgerichtet.

Bei den Caraiben geſtaltet ſich der Glaube an die Fortdauer der Seele wilder. Sie glauben, Jeder habe ſo viel Seelen, als ſie Schläge der Pulsadern verſpüren. Die Seele des Herzens iſt die vornehmſte unter allen dieſen Seelen und, nicht ganz unkörperlich, einem zarten, leichten und geläuterten Körper ähnlich. Dieſe Seele, für welche und das Herz ſie einerlei Worte brauchen, fährt nach dem Tode in die andere Welt, dort ein eben ſolches Leben, wie im Körper auf der Erde zu führen. Die Seelen der Tapferſten gehen nach den glückſeligen Inſeln, wo alle ihre Wünſche befriedigt werden und wo ihre heftigſten Feinde und Verfolger ihre Knechte ſein müſſen. Die übrigen Seelen, die nicht im Herzen ſitzen, laſſen ſich nach dem

Tode zum Theil an dem Ufer des Meeres nieder und ſind die Geiſter, welche die Schiffe umwerfen und überhaupt, als Dumeka, Unordnung auf der See anrichten. Andere, die Mobeya, begeben ſich in die Wälder. Den Leichnam ſelbſt waſchen ſie, beſtreichen ihn mit rother Farbe, reiben den Kopf mit Oel, kämmen ihm die Haare aus, richten die Kniee in die Höhe und ſtützen das Geſicht auf die Hände. In dieſer Stellung wird er mit einem neuen Tuch umwickelt und dann in die Grube gelaſſen, rings um welche man ein großes Feuer anzündet, wobei Männer und Weiber ſich niederſetzen. Die Männer ermuntern die Weiber zum Wehklagen, welche unter beſtändigen Thränen folgende und ähnliche Fragen an den Todten richten: warum er geſtorben ſei, da er doch eine ſo nützliche Perſon für ſein Vaterland geweſen? — Auf einigen Inſeln pflegt man auch Speiſe für den Verſtorbenen auf das Grab zu ſetzen und einige Sclaven zu tödten, damit er ſie in der anderen Welt zur Aufwartung und Bedienung gebrauchen kann. Iſt nun das Grab mit Erde bedeckt worden, dann ſchneiden ſich die nächſten Verwandten des Begrabenen die Haare ab und ſtellen ein ſtrenges Faſten an, welches endlich durch einen großen Schmaus unterbrochen wird.

Lafiteau und le Page du Pratz erlebten noch im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts die gräßliche Weiſe, wie in Louiſiana bei dem Stamm der Natches dem Cazikeu ſeine Dienerſchaft in die andere Welt nachgeſandt wurde, weil man dieſe Lieblinge für unentbehrlich hielt. Unter vielen Ceremonieen nöthigte man ſie, zuſammenzukommen und in einem weiten Kreiſe niederzuſitzen. Man theilte einem Jeden eine Kugel zu, welche aus zerſtoßenen Tabacksblättern beſtand, zwang ſie, dieſe zu verſchlucken, und zu ſchnellerer Entwickelung des Tabacks Waſſer darauf zu trinken. Denen, welche das Oberhaupt begleiten ſollten, ward ein langer Strick ſo künſtlich um den Hals geſchlagen, daß deſſen Knoten durch einen einzigen Zug zuſammengezogen wurden. An jedem Ende faßten einige ſtarke Männer den Strick und nun hob ein feierlicher Tanz an. Der Taback verſetzte die Unglücklichen in den Rauſch einer wahnſinnigen Fröhlichkeit. So tanzten ſie nach dem Todtenlied und gaben mit ihren Bewegungen den Tact auf das Genaueſte an. Auf ein gegebenes Zeichen zogen endlich jene Henker den Strick ſcharf an und ſchickten die Seelen in das Jenſeits hinüber.

Die ausführlichſten Nachrichten haben wir von dem Todtendienſt der ſogenannten fünf Nationen in Nordamerika, unter welchen die Irokeſen voranſtehen. Laſiteau, Charlevoir, Brebeuf, Carver, Loskiel u. A. haben uns auch mit dem kleinſten Detail deſſelben bekannt gemacht. Es würde ermüdend ſein, hier, ohne nähere Analyſe, nur beiſpielsweiſe, dies reiche Magazin zu durchwandern, obwohl ungemein viel intereſſante Data darin vorliegen, beſonders was das Feſt der Seelen betrifft, von welchem namentlich Brebeuf uns die ausführlichſte Beſchreibung geliefert hat. Die Leichname werden nämlich bei den meiſten dieſer Völkerſchaften den Gräbern, in welche ſie zuerſt gelegt wurden, gleichſam nur auf eine Zeitlang zur Verwahrung überlaſſen. Von Zeit zu Zeit begehen ſie ein allgemeines Feſt, bei welchem ſie mit der größten Ausdauer der unſäglichſten Beſchwerden die Körper aller derer, die in dem Zwiſchenraum von einem ſolchen Feſt zum anderen verſtorben ſind, zuſammentragen, und, nachdem ſie alle benachbarte mit ihnen im Bündniß ſtehende Völker eingeladen haben, mannigfache Spiele zu begehen, ſolche entweder mit einander verbrennen oder zum zweitenmal in einer gemeinſchaftlichen Grube begraben. Einige feiern dies allgemeine Todtenfeſt von einem Jahr zum andern; andere, wie die Huronen und Irokeſen, alle zehn oder zwölf Jahr, oder ſo oft ſie das Dorf verändern.

Nach der Vorſtellung der Indianer kann ſich die Seele vom Leibe trennen und, wo es ihr gefällt, umſchweifen, ohne dabei die Beherrſchung und Beſeelung deſſelben zu unterlaſſen. Die größten Reiſen ſind der Seele leicht möglich, denn ſie fliegt durch die Luft, durchſtreicht das Meer und durchdringt die unerſteiglichſten und feſteſten Orte, weil ſie, da ſie ein Geiſt iſt, nichts zurückhält. Einige nehmen zwei Seelen an; eine, welche, auch geſondert vom Leibe, noch alle Neigungen behält, die ſie im Leben hatte und nach ihrer Trennung vom Leibe in ein anderes Land geht; eine andere, die den Körper niemals verläßt und aus einem in den andern geht. Aus dieſer Urſach begraben ſie die Kinder an dem Rande der großen Heerſtraßen, damit die Weiber, wenn ſie vorbeigehen, dieſe zweiten Seelen aufnehmen können, welche des Lebens nicht lange genoſſen haben und daher begierig ſind, ein neues anzufangen. Auch hält man für Pflicht, ſie zu ernähren und ſetzt in dieſer Abſicht verſchiedene Arten von Speiſen auf die Gräber.

Wer im Leben ein guter Jäger, wer tapfer und glücklich in kriegeriſchen Unternehmungen war, wer eine große Anzahl Feinde getödtet und verbrannt hat, den erwartet im Lande der Seelen das Glück eines immerwährenden Frühlings, wo er ſtets einen Ueberfluß an Lebensmitteln, der die Jagd und Fiſcherei nicht zur Arbeit, ſondern zur Spielerei macht, und alle ſinnlichen Vergnügungen trifft. In dieſem Lande haben auch die Seelen der Thiere ihren Aufenthalt. Allein es gibt auch darin mehre Orte, wo die Fehler des irdiſchen Lebens durch Leiden verſöhnt werden. An einem werden beſonders die Seelen der Kriegsgefangenen gemartert, welche verbrannt worden ſind, weshalb ſie ſich ſo ſpät dahin begeben, als ſie nur können. Daher kommt der Gebrauch, daß man nach dem Tode dieſer Unglücklichen, aus Furcht, ihre Seelen möchten bei den Cabanen bleiben, um ſich wegen der ihnen zugefügten Martern zu rächen, die ganze Gegend unter großem Geſchrei durchläuft und dabei mit Ruthen heftig um ſich ſchlägt, um ſie zu nöthigen, daß ſie ſich entfernen. — Inſonderheit hält man die Milchſtraße des Himmels für einen Weg in das Land der Seelen, wo ſie, nach Einiger Meinung, tanzend und ſingend leben werden.

Den Seelen der Verſtorbenen opfern ſie, wenn ſie denken, daß ſie beleidigt worden ſind, entweder Speiſe- oder Trankopfer. Zu einem Speiſeopfer muß ein Schwein geſchlachtet oder ein Bär geſchoſſen und davon eine Mahlzeit bereitet werden. Man hält die Mahlzeit im Finſtern ohne Feuer oder Licht. Beim Anfang derſelben legt einer von den Alten den Seelen einen Theil der Speiſe vor, ſpricht mit ihnen und bittet ſie, wieder zufrieden zu ſein. Darauf verſichert er die Anweſenden, daß die Seelen nun wieder verſöhnt wären. Zu einem Trankopfer wird nothwendig Rum erfordert. Ehe getrunken wird, gehen die Gäſte auf den Begräbnißplatz, gießen etwas davon auf die Gräber und ein alter Mann ſpricht dabei mit den Seelen, wie bei dem Speiſeopfer.

Dem Tode gehen alle dieſe Indianer bekanntlich mit einer großen Indifferenz entgegen; ja bei einigen Völkerſchaften ſuchen ſie zuweilen das Ende ihrer Tage durch geliebte Perſonen zu beſchleunigen, ohne den geringſten Kummer darüber zu empfinden. Nach der Meinung der Irokeſen iſt jede Krankheit ein heftiges Verlangen der Seele, und man ſtirbt blos deswegen, weil dieſes Verlangen nicht erfüllt wird. Wird einem Todtkranken angekündigt, daß keine Hoffnung zu ſeiner Wiedergeneſung ſei, ſo nimmt er ſeine letzten Kräfte zuſammen, um die Umſtehenden anzureden und als Familienhaupt u. ſ. w. den Nachbleibenden gute Ermahnungen zu geben. Darauf empfängt er von ſeiner Familie die Geſchenke, die ihn in's Grab begleiten ſollen. Man ſchlachtet ſo viel Hunde als nur möglich, in der Meinung, die Seelen dieſer Thiere würden in der anderen Welt Nachricht geben, daß der Sterbende, dahin zu kommen, bereit ſei. Nun genießt man ein Mahl und beginnt nach ſeiner Beendigung das Weinen von Neuem, welches dadurch unterbrochen wird, daß man dem Sterbenden eine glückliche Reiſe wünſcht, ihn wegen des Verluſtes ſeiner Verwandten und Freunde zu tröſten ſucht, und ihm die Verſicherung gibt, daß ſeine Nachkommen ſeine Ehre erhalten würden.

Sobald ein Indianer geſtorben iſt, wird die Leiche ganz neu gekleidet, ſorgfältig ausgeſchmückt und an einem erhabenen Ort der Cabane auf eine Matte oder ein Fell gelegt, wo ſie bis zum Tag der Beerdigung zur Schau ausgeſtellt bleibt. Daneben werden die Waffen des Verſtorbenen und alle ſeine Beſitzthümer auf einen Haufen zuſammengethan. Abends, nach dem Untergang, und Morgens, vor dem Aufgang der Sonne, verſammeln ſich die weiblichen Verwandten um die Leiche und beweinen den Verſtorbenen. Während man den Tod überall bekannt machen läßt, ſchlägt man im Todtenhauſe auf Baumrinden und macht ſonſt großes Getöſe, die Seele des Verblichenen dadurch zu nöthigen, vom Leibe ſich zu entfernen und zu ihren Vorfahren ſich zu begeben. Die Freunde und Verwandten eilen ſogleich, wenn ſie von ſeinem Ableben benachrichtigt worden ſind, nach ſeiner Cabane und ein jeder nimmt, ohne ein Wort zu ſprechen, Platz. Iſt die Verſammlung geſchloſſen, ſo ſtattet die älteſte der klagenden Frauen einen Bericht über den Hergang der Krankheit von Anfang bis zu Ende ab, worauf die angeſeheneren Männer dem Todten Standreden halten, von denen Carver eine mitgetheilt hat: „Du ſitzeſt noch unter uns, Bruder! Dein Körper hat noch ſeine gewöhnliche Geſtalt und iſt dem unſrigen noch ähnlich, ohne ſichtbare Abnahme; nur daß ihm das Vermögen zu handeln fehlt. Aber wohin iſt der Athem geflohen, der noch vor einigen Stunden Rauch zum großen Geiſt emporblies? — Warum ſchweigen jetzt dieſe Lippen, von denen wir erſt kürzlich ſo nachdrückliche und gefällige Reden hörten? — Warum ſind dieſe Füße ohne Bewegung, die noch vor einigen Tagen ſchneller waren, als das Reh auf jenen Gebirgen? — Warum hängen dieſe Arme ohnmächtig, die die höchſten Bäume hinaufkletterten und den härteſten Bogen ſpannen konnten? — Ach, jeder Theil des Gebäudes, welches wir mit Bewunderung und Erſtaunen anſahen, iſt jetzt wieder eben ſo unbeſeelt, als er vor dreihundert Wintern war. Wir wollen jedoch dich nicht betrauern, als wenn du für uns auf immer verloren wärſt, oder als wenn dein Name nie wieder gehört werden ſollte. Deine Seele lebt noch im großen Lande der Geiſter bei den Seelen deiner Landsleute, die vor dir dahin gegangen ſind. Wir ſind zwar zurückgeblieben, um deinen Ruhm zu erhalten; aber auch wir werden dir eines Tages folgen. Beſeelt von der Achtung, die wir bei deinen Lebzeiten für dich hatten, kommen wir jetzt, um dir den letzten Liebesdienſt zu erzeigen. — Damit dein Körper nicht auf der Ebene liegen bleibe, und den Thieren auf dem Felde oder den Vögeln in der Luft zur Beute werde, wollen wir ihn ſorgfältig zu den Körpern deiner Vorfahren legen, in der Hoffnung, daß dein Geiſt mit ihren Geiſtern ſpeiſen und bereit ſein werde, den unſrigen zu empfangen, wenn auch wir in dem großen Lande der Seelen ankommen."

Sonſt gab man dem Verſtorbenen ſeinen Tabacksbeutel mit Meſſer, Feuerzeug, Taback und Pfeife, Bogen und Pfeile, Felle und Zeug zu Kleidern, Farbe ſich zu bemalen, ein Säckchen mit welſchem Korn oder getrockneten Heidelbeeren, auch wohl ſeinen Keſſel, ſein Beil und anderen Hausrath mehr in das Grab, in der Meinung, daß die Seelen der Verſtorbenen dieſelben Bedürfniſſe und Beſchäftigungen hätten, wie in dieſem Leben. Dieſer Gebrauch iſt aber unter den Irokeſen und Delawaren faſt gänzlich abgekommen. —

Bei dem Begräbniß ſelbſt beobachtet man das äußerſte Stillſchweigen. Zuweilen wird der Körper des Verſtorbenen nicht durch die gewöhnliche Thür der Cabane hinausgetragen, ſondern man hebt an der Stelle, wo er ſtarb, das Baumrindendach auf und bringt die Leiche da hinaus. Die Huronen und einige andere Völker legen ihre Todten in große Kaſten, welche auf vier, zehn, ja funfzehn Fuß hohen Pfeilern ruhen. Die Irokeſen und andere aber ſcharren ſie in die Erde, als der allgemeinen Mutter der Menſchen, und geben ihnen deswegen auch im Grabe dieſelbe Stellung, in welcher die Frucht im Leibe der Mutter liegt.

Gleich nach dem Begräbniß wird der größte Theil der Nachlaſſenſchaft des Verſtorbenen unter diejenigen vertheilt, die bei dem Begräbniß hülfreiche Hand geleiſtet haben; und dazu werden niemals Verwandte genommen. Das Uebrige erhalten die Fremden, die mit zu Grabe gegangen ſind, ſo daß jeder etwas bekommt. Wahrſcheinlich glauben ſie den Todten einen großen Gefallen zu thun, wenn ſie ſich für ſie der Aufopferung fähig zeigen. Ihre Biberröcke, Beile, Muſchelſchaalen, ihr Getreide, ſieht man ſie in ſolcher Menge verſchwenden, daß man glauben ſollte, dieſe Dinge, die doch ihren höchſten Reichthum ausmachen, hätten gar keinen Werth für ſie. Ein jeder ſucht eine Ehre darin, bei ſolchen Gelegenheiten bis zur Pracht und Verſchwendung freigebig zu ſein. Das Meiſte geben die von der Cabane ſelbſt, ſo daß ſie ſich oft beinah gänzlich erſchöpfen. — Nach dem Begräbniß geht die Mutter, Großmutter oder eine andere nächſte Blutsverwandte des Verſtorbenen jeden Abend und Morgen zu ſeinem Grabe und weint, ſetzt auch zuweilen etwas Speiſe auf das Grab, bis der Schmerz und mit ihm der Beſuch nach und nach abſtirbt. Als Carver bei den Nadoweſſiern ſich aufhielt, verloren die Bewohner einer benachbarten Cabane ihren vierjährigen Sohn. Sie wurden durch dieſen Verluſt ſo angegriffen, daß der Vater nach einiger Zeit ſtarb. Auf einmal hörte die Frau, die vorher ganz untröſtlich war, zu weinen auf und wurde heiter und gelaſſen. Als der Reiſende, dem dieſe ſchleunige Veränderung ſonderbar vorkam, ſie darum befragte, ſagte ſie ihm: der

Gedanke, daß ihr Kind ſeiner großen Jugend wegen im Lande der Geiſter ſich ſeinen Unterhalt nicht würde verſchaffen können, hätte ſie und ihren Mann ſehr beunruhigt; nun aber ihr Mann, der ſein Kind zärtlich liebe und die Jagd ſehr gut verſtände, eben dahin gegangen ſei, hätte ſie aufgehört zu trauern, denn jetzt wäre ſie überzeugt, ihr Kind ſei glücklich und ſie wünſche jetzt nichts mehr, als auch bei ihnen zu ſein. Nachher ging ſie jeden Abend zu dem Baum, auf welchem ihr Mann und ihr Sohn lagen, ſchnitt eine Locke von ihrem Haar ab, welches ſie auf die Erde ſtreuete und betrauerte ihr Schickſal in einem ſchwermüthigen Liede.

Die Grönländer nähern ſich, wie überhaupt, ſo auch in ihren Vorſtellungen von der Seele und deren Unſterblichkeit, dem Ausdruck des Kindermährchens. Die Seele, Tarngek, halten ſie für ein vom Leibe zwar unterſchiedenes, aber doch materielles Weſen, welches ab- und zunehmen, zertheilt werden, ein Stück verlieren und wieder ausgebeſſert werden oder ſich gar eine Zeitlang aus dem Leibe verlieren kann. Daher kann man, wenn man auf eine weite Reiſe geht, ſeine Seele zu Hauſe laſſen und dennoch friſch bleiben. Ein Beiſpiel iſt das Heimweh. Nachts kann die Seele den ſchlafenden Leib verlaſſen, auf die Jagd, zum Tanz, zum Beſuch u. ſ. f. gehen. Ein Beiſpiel iſt der Traum. Die Angekoks, die nach ihrem Vorgeben öfter in das Reich der Seelen reiſen, ſagen, ſie ſei bleich und weich, und wenn man ſie angreifen wolle, fühle man nichts, weil ſie kein Fleiſch, kein Bein und keine Sehnen habe. Die andere Welt ſuchen ſie unter der Erde und unter dem Meere, weil ſie ihre meiſte und beſte Nahrung aus der Tiefe des Meeres bekommen und meinen, die tiefen Löcher in den Felſen wären der Eingang dazu. Da iſt ein beſtändiger Sommer, ſchöner Sonnenſchein, keine Nacht, gutes Waſſer, ein Ueberfluß an Vögeln, Fiſchen, Seehunden und Rennthieren, die man ohne Mühe fangen kann, ja wohl gar in einem großen Keſſel ſchon ſiedend findet. Aber nur diejenigen, die zur Arbeit geſchickt waren, die große Thaten gethan, d. h. viele Wallfiſche und Seehunde gefangen und viel ausgeſtanden haben, im Meer ertrunken oder über der Geburt geſtorben ſind, kommen an dieſen glückſeligen Ort. Der Weg dahin geht über einen rauhen Felſen, an dem die abgeſchiedenen Seelen fünf Tage lang oder noch länger hinabfahren müſſen, wovon er ganz blutig iſt. Man bedauert diejenigen, welche dieſe Reiſe im kalten Winter oder bei ſtürmiſchem Wetter machen müſſen, weil ſie dabei leicht zu Schaden kommen können. Dieſes Verunglücken nennen ſie den anderen Tod, nach welchem nichts mehr zurückbleibt. Daher müſſen die Hinterlaſſenen wenigſtens einige oder fünf Tage lang ſich gewiſſer Speiſen, auch aller geräuſchvollen Arbeit, den nöthigen Fiſchfang ausgenommen, enthalten, damit die Seele auf ihrer gefährlichen Wanderung nicht beunruhigt werde oder gar verunglücke. Einige ſuchen den Ort des künftigen Lebens auch im oberſten Himmel über dem Regenbogen und halten die Fahrt dahin für ſo leicht und ſchnell, daß die Seelen noch am Abend ihres Abſcheidens bei dem Mond in ſeinem Hauſe ausruhen und im Nordſchein mit den übrigen Seelen, die in Zelten um einen großen, an Fiſchen und Vögeln reichen See wohnen, tanzen und Ball ſpielen könnten. — Wenn ein Grönländer mit dem Tode ringt, ſo zieht man ihm ſeine beſten Kleider und Stiefeln an.

Sobald er aber todt iſt, wirft man ſeine Sachen hinaus, um nicht dadurch verunreinigt und unglücklich zu werden. Auch werden alle andern Sachen bis auf den Abend aus dem Hauſe gethan, damit der Todtengeruch herausziehe. Wenn dieſes geſchehen, klagen ſie in der Stille, ungefähr eine Stunde lang und machen alsdann Anſtalt zum Begräbniß. Die Leiche wird nicht durch den gewöhnlichen Eingang, ſondern im Winterhauſe durchs Fenſter, im Sommerzelt durch eine deswegen gemachte Oeffnung hinausgebracht. Neben das Grab legt man des Verſtorbenen Kajak, Pfeile und täglich gebrauchtes Werkzeug, und bei einer Frau ihre Meſſer und Nähgeräthe. Auf das Grab eines Kindes legt man einen Hundskopf, damit die Seele des Hundes, die überall die Heimath zu finden weiß, ihm den Weg zu dem Lande der Seelen zeige. Kleine, ſäugende Kinder, die noch nichts anderes, als Muttermilch genießen können, werden, wenn Niemand da iſt, der ſie pflegen könnte, oft mit den Müttern zugleich begraben. Auch begräbt man zuweilen alte, kranke Wittwen, die keine wohlhabende Verwandte haben, die ſie ohne Mühe ernähren könnten, lebendig; — eine Wohlthat nach ihrer Anſicht, da ſie ihnen die Schmerzen eines Krankenlagers, ſich ſelbſt aber Kummer, Betrübniß und Mitleid erſparen.

Wer einen Todten anrührt, beſonders aber, wer ihn zu Grabe getragen hat, iſt einige Tage lang unrein und muß ſich gewiſſer Arbeiten und Speiſen enthalten. Daſſelbe müſſen alle Verwandte und Hausgenoſſen, jedoch im geringeren Grade, thun. Nach dem Begräbniß begeben ſich die Leidtragenden wieder in das Sterbehaus und halten unter Geheul und Weinen, Reden über den Verſtorbenen.

Als Parallele zu der oben eingeflochtenen Todtenrede der Irokeſen wollen wir hier die Rede eines Vaters über ſeinen Sohn herſetzen, welche Cranz mittheilt: „Wehe mir, daß ich deinen Sitz anſehen ſoll, der nun leer iſt! Deine Mutter bemüht ſich vergebens, dir die Kleider zu trocknen. Siehe, meine Freude iſt in's Finſtere gegangen und in den Berg gekrochen. Ehedem ging ich des Abends aus und freuete mich. Ich ſtreckte meine Augen aus und wartete auf dein Kommen. Siehe, du kamſt, muthig kamſt du angerudert, mit Jungen und Alten. Du kamſt nie leer von der See. Dein Kajak war ſtets mit Seehunden und Vögeln beladen. Deine Mutter machte Feuer und kochte. Von dem Gekochten, das du erworben hatteſt, ließ deine Mutter den übrigen Leuten vorlegen und ich nahm mir auch ein Stück. Du ſaheſt der Schaluppe rothen Wimpel von weitem und riefſt: Da kommt der Kaufmann. Du liefſt an den Strand und hieltſt der Schaluppe Vorderſteven. Dann brachteſt du deine Seehunde hervor, von welchen deine Mutter den Speck abflenzte und dafür bekamſt du Hemden und Pfeil-Eiſen. Aber das iſt nun aus. Wenn ich an dich denke, ſo brauſet mein Eingeweide. Ach, daß ich weinen könnte, wie ihr Anderen! So könnte ich doch meinen Schmerz lindern. Was ſoll ich mir wünſchen? Der Tod iſt mir nun annehmlich geworden. Doch wer ſoll meine Frau und übrigen kleinen Kinder verſorgen? Ich will noch eine Zeitlang leben, aber meine Freude ſoll in beſtändiger Enthaltung von Allem, was dem Menſchen lieb iſt, beſtehen."

Eine Wittwe muß alte zerriſſene und beſchmierte Kleider anhaben, ſich nie waſchen, die Haare abſchneiden, oder doch unaufgebunden tragen, und im Freien allemal eine beſondere Trauerkappe auf dem Kopf haben. Die Männer unterſcheiden ſich durch keine beſondere Trauerkleidung, verwunden ſich dagegen oft zum Zeichen ihres Schmerzes. Kommt Jemand zum Beſuch in ein Trauerhaus, ſo empfängt ihn die Frau mit den Worten: „Den ihr ſucht, den findet ihr nicht, ihr kommt hinterdrein.“

Ganz ähnlich iſt der Todtendienſt der aſiatiſchen Polarvölker. Stirbt z. B. ein Samojede, ſo darf Niemand nach ſeinem Tode deſſen Namen nennen, damit er nicht weiter beunruhigt werde. Man zieht der Leiche ſodann die beſten Kleider an, über den Kopf aber, als der eigentlichen Wohnung der Seele, ſtürzt man einen Keſſel. Hierauf bringt man den Körper aus der Hütte, jedoch nie aus der Thür, ſondern durch eine eigene Oeffnung, aus Furcht, es möchten ſonſt mehre aus der Familie bald nachfolgen. Pallas erzählt hierbei auch, daß man zu einem Zauberer ſchickt — müßte man ihn auch weit herholen — um den Geiſt des Verſtorbenen zu beſänftigen. Er muß dem Geiſt zureden, daß er die Nachgebliebenen in Ruhe laſſen und nicht nachholen, die Jagden aber, auf welchen er glücklich geweſen, ſeinen Verwandten beſcheeren ſolle. — Mit einigen Modificationen, die aber das Weſentliche nicht alteriren, iſt es eben ſo bei den Oſtjaken, Jakuten, Wogulen u. ſ. w.

Auf dem oſtindiſchen Archipelagus zeigen ſich dieſelben Elemente des Todtendienſtes, welche in den vorgelegten Beiſpielen ſo deutlich zu Tage kommen, daß wir beſonders auf jedes Einzelne aufmerkſam zu machen für unnöthig, ja läſtig hielten. Nur ſind hier die alten Sitten ſo von den neuen und fremden Bildungen durchbrochen, daß eine reine Darſtellung aus dem urſprünglichen Syſtem der religiöſen Vorſtellungen der Andamanen, Nicobaren, Maldiven, Sundainſeln, Molucken, Neu-Guinea u. ſ. f. ſehr ſchwer fällt. Als charakteriſtiſcher Unterſchied iſt die Wildheit feſtzuhalten, welche hier, wo die irdiſche Wolluſt am glühendſten brennt, in den grauſamen Todtenopfern, in den convulſiviſchen Schmerzgeberden, in den phantaſtiſchen Vorſtellungen des Jenſeits ſchauerlich und doch nicht ohne eine gewiſſe Pracht erſcheint.

Dritte Abtheilung.

Der Cultus.

Was ſich uns bisher ergeben hat, iſt ungefähr Folgendes. Die Religion als die Einheit Gottes mit dem Menſchen iſt unmittelbar als Gefühl d. h. nicht das Gefühl überhaupt iſt die Religion, ſondern die erſte Form, in welcher die Religion Exiſtenz hat, iſt das Gefühl. Indem Gott und der Menſch in ihm vereinigt ſind, ſo war die Entzweiung dieſer urſprünglichen Einheit durch die Entgegenſetzung des Menſchen gegen Gott die nächſte weitere Entwickelung, welche ſich zur Verſöhnung dadurch aufhob, daß der Menſch von ſeiner Eigenheit abließ und Gott als ſein abſolutes Weſen erkannte, dem er alles Andere zu unterwerfen habe.

Dieſe drei Beſtimmungen der Einheit, Entzweiung und Verſöhnung des Menſchen mit Gott machen die Elemente aller Religion aus. Uns erſchienen ſie hier in ihrer primitiven Geſtalt, welche wir, wie jedes wahrhafte Moment des geiſtigen Lebens, nicht als eine abſolut vergangene, ſondern immerfort gegenwärtige erkannten. Nach dieſer Erkenntniß der Religion als der unmittelbaren Empfindung des Göttlichen, betrachten wir den Menſchen für ſich, wie er in jenem urſprünglichen Zuſtande ſeine Freiheit zu realiſiren ſuchte. Dieſe ganze Sphäre nannten wir die magiſche, weil in ihr — da das Bewußtſein ſich noch nicht als Geiſt erfaßt hat — der Zuſammenhang des Zweckes mit den Mitteln ſeiner Verwirklichung ein blos vorausgeſetzter, kein an ſich wirklich beſtehender iſt. Die mechaniſche Wirkung deſſen, was als magiſch gilt, iſt ein ideeller Effect ohne innere Identität. Die Freiheit des Willens iſt willkührlich und bildet ſich eine allumfaſſende Gewalt zu ſein nur ein. Doch tritt die Magie erſt da auf, wo das Haften an der unmittelbarſten Gegenwart ſchon überwunden und der Blick bereits auf die Zukunft gerichtet iſt. Das Thier hat nur eine ſinnliche Gegenwart ohne Idealität. Der Menſch aber als Denkender umſpannt auch die Zeit, welche nicht mehr iſt, alſo war, und die, welche noch nicht geworden iſt, alſo ſein wird, und ſucht ſich von dem, was Vergangenheit und Gegenwart bieten, ein Bild der kommenden für ihn werdenden Zeit zu ſchaffen. Die ganz untergeordnete Sphäre der Nothdurft des ſinnlichen Lebens muß bereits abgethan ſein, um Intereſſe und Zeit zu gewinnen, eine Begierde auch in die Ferne hinaus verfolgen zu können.

Die von dieſem Princip der Willkür ausgehende Magie war zuerſt Traum und Ahnung als Induction zum Handeln. Zweitens war ſie wirkliche Zauberei als beſtimmte Handlung, die wiederum eine dreifache ſein konnte. Theils war ſie directe Beſchwörung, indem der Zaubernde den Dingen die Veränderung, welche nach ſeinem Wiſſen und durch ſeinen Willen in ihnen vorgehen ſollte, unmittelbar gebot. Theils war ſie indirecte Magie, indem der Zaubernde durch künſtliche Vermittelung in den eigenen Zuſammenhang der Dinge einzutreten, durch ſein Wiſſen und Wollen und ſeine Mittel ihn zu ergreifen und zu beſtimmen trachtete. Theils war ſie objective Zauberei, indem die ſubjective Thätigkeit des Zauberers von den Objecten ganz zurücktrat und dieſe an ſich ſelbſt als magiſche ſich bewährten. Wir ſehen hier alſo den Fortgang, daß im Traum der unbekannte Gott unmittelbar im Gemüth wirkt; daß ſodann das Selbſtbewußtſein, wenn ich ſo ſagen ſoll, ſupernaturaliſtiſch, der Welt wie ein gebietender kleiner Gott als Zauberer entgegentritt, fernerhin aber bei mehr verwickelten Beziehungen nach einer vermittelnden Gewältigung der Dinge in beſonderen Formen ſucht, und endlich in der Objectivität ſelbſt feſte Kategorieen der qualitativen Macht auffindet.

Dieſe ganze magiſche Thätigkeit hob ſich zuletzt im Jenſeits der Todten auf, was durch ſeine Geſtaltloſigkeit in das Formloſe und Zufällige des Traumlebens zurückgriff. Hier entwickelte ſich ein magiſcher Rapport zwiſchen den Lebendigen und Todten. Dieſe ſind nicht mehr bewußtloſe Dinge, ſondern als Schatten reines Bewußtſein, was aber trotz ſeiner Abſtraction die ſinnliche Seite des Daſeins noch nicht völlig aufgegeben hat, vielmehr auf vielfache Weiſe darin ſich einzuniſten bemüht iſt. Zwar verſichern die Zauberer häufig, die Todten beherrſchen zu können, allein die Furcht in ihrer Vermiſchung mit dem entgegenſtehenden Gefühl der Liebe iſt doch die eigentliche Grundbeſtimmung, welche dieſen ganzen Kreis belebt. Dieſe gemiſchte Empfindung und der aus ihr entſpringende Dienſt der Todten iſt eine ganz andere Scheu, als das Befürchten, dieſe oder jene Begierde nicht befriedigen zu können, und eine ganz andere Anſtrengung, als die Zauberei, die Natur den begehrenden Wünſchen angemeſſen zu machen. Denn hier iſt nur die Möglichkeit des Gelingens oder Mißlingens rege, dort aber hört das Entweder Oder auf und die Nothwendigkeit macht ſich geltend, weil der Tod die Zertrümmerung der taghellen, beimiſchen und befreundeten Wirklichkeit iſt, der Uebergang in ein nichtgewußtes, fremdes Daſein, die unhemmbare Enthüllung eines kalten und bitteren Schickſals, was die Lebenden im Grunde ſchon bei ihrer Geburt erfaßt und ſie, wie wir geſehen haben, damit zwingt, im Leben ſchon ſtets an den Tod zu denken. Daher hebt der Todtendienſt die Religion durch ſein tragiſches Pathos in eine höhere Geſtalt hinüber. Im Kreiſe der magiſchen Wirkſamkeit iſt er das Höchſte, weil eine höhere, weitergreifende Beziehung des Handelns als die auf die Todten nicht vorkommen kann. Zugleich macht er in dieſer Sphäre das Moment der Verſöhnung aus, weil im Dienſt der Todten die Lebendigen mit dem Tode vertraut werden und ſich mit ihm ſelbſt als der Negation des Lebens vereinen, daher nicht mehr, wie in der Zauberei als ſolcher, in ſo einſeitiger und ſelbſtſüchtiger Begierlichkeit ſich verhalten, ſondern die Nichtigkeit des Endlichen und ſeiner Begehrung durch das Andenken an den Tod anerkennen.

Das jenſeitige Reich, in welches die Lebendigen als Todte übergehen, iſt freilich in ſeiner näheren Vorſtellung wiederum ein Dieſſeits, in welchem alle Bildungen der jetzigen Wirklichkeit wiederkehren. Allein es iſt doch eine Allgemeinheit, welche als Grenze unſeres Lebens der concreten und individuellen Beſtimmtheit deſſelben entbehrt und aus dem jedes Individuum treffenden Geſchick des Todes die Vorſtellung einer allgemeinen, über dem Wandel des irdiſchen Lebens erhabenen Macht erzeugt. Dieſe Vorſtellung liegt zwar auch, wie wir zwiſchenher immer angedeutet haben, dem Traum und Zauber zu Grunde; allein ſelbſtſtändig für ſich und eigener Klarheit fähig wird ſie erſt durch die Erfahrung des Todes, weil ſie es iſt, welche, als wahrhaft unendlich, das Endliche und ſeinen Verluſt überlebt.

Hiermit beginnt eine neue Entwickelung, der Cultus der Gottheit. Dieſe erſcheint zuerſt als Macht in verſchiedener Beſtimmtheit ihrer Form, welche Formunterſchiede eben ſo viel Stufen in der Entfaltung des Bewußtſeins ausdrücken. Zweitens verändert ſich der Zauberer in den Prieſter; er wird zum Diener der Gottheit, ſo daß er nicht mehr unmittelbar, ſondern als Organ des Gottes wirkt. Drittens iſt das Verhältniß zu betrachten, in welchem das Volk durch die Vermittelung des Prieſters zur Gottheit ſteht. Dies Verhältniß macht in ſeiner Bewegung den Cultus im engeren Sinn aus und bildet den Schluß unſerer Abhandlung.

Erſter Abſchnitt.

Die Gottheit.

Indem wir den Verſuch machen wollen, die loſen, noch ziemlich unförmlichen Geſtaltungen durchzugehen, welche die *Vorſtellung* der Gottheit als der allgemeinen Macht des Lebens in der Naturreligion annimmt, ſind wir zur *Sonderung* derſelben an das Weſen des Geiſtes gewieſen, ſich ſelbſt, was er *an ſich* ſchon iſt, auch ſich *für ſich* zum *Gegenſtande* zu machen und auf dieſem Wege von der flacheren Geſtalt zur tieferen und bedeutſameren fortzuſchreiten. Denn da die einzelnen Naturreligionen nicht, wie z. B. die etruskiſche und römiſche, die brahmaniſche und buddhiſtiſche, auch äußerlich durch ſich auf einander ſich beziehen, weil ſie ohne den Verband des engern hiſtoriſchen Zuſammenhanges mehr atomiſtiſch daſtehen, ſo kann in dieſer Deduction auch nicht von einer ſolchen Beziehung des Ineinanderlebens ausgegangen werden; nur die Natur des Geiſtes kann das leitende Princip ſein. — Wie ſchon früher von uns erinnert worden, ſo müſſen wir durchaus nicht glauben, daß in der Naturreligion nicht *wirklich Gott* das Weſen wäre. Keine Religion iſt von ihm verlaſſen, weil ſie ohne ihn nicht Religion ſein kann. Wie in aller Religion, iſt er auch hier der lebendige Quell. Allein er iſt es nicht auf dieſelbe Weiſe, wie in anderen Religionen, deren Vorſtellungen durch langen Umgang mit ihnen uns geläufig geworden ſind, wie z. B. in der griechiſchen Religion. Und dieſer Unterſchied der Form macht ſo viel Schwierigkeit, daß man ſagen könnte, die Vorſtellung Gottes in der Naturreligion, ihn als ein Natürliches anzuſchauen, verſtelle ihn ſeinem Weſen nach, von dem Natürlichen, ſeiner Schöpfung, frei zu ſein.

Aber dieſe Verſtellung iſt nothwendig, weil der menſchliche Geiſt ſeine Erkenntniß ſelbſt bilden muß und nur Schritt vor Schritt vom Gefühl zur Anſchauung deſſelben, von der Anſchauung zu ihrer Vorſtellung, von der Vorſtellung zu ihrem Gedanken aufſteigen kann. Denkt man ſich dieſen mühſamen Proceß hinweg, ſo hebt man die ganze Geſchichte auf; ja, den Verlauf des Ganzen ſo von hinten her angeſehen, könnte Manchem wohl gar einfallen, über den Schneckengang deſſelben und über den Zwang des raſtloſen Fortſchrittes vom Niederen zum Höheren ſich zu wundern. Die Erkenntniß der Freiheit allein tilgt dieſe lächelnde Verwunderung. Wollte Gott, wie er es denn gethan hat, aus unendlicher Liebe zu uns, uns ganz frei laſſen, ſo mußte er uns die Arbeit der Erkenntniß ſammt ihrem Schmerz und ihrer Freude auferlegen.

Wie in anderen Religionen, iſt Gott auch in der Naturreligion das Höchſte des Lebens, unendliche Allgemeinheit. Das in ſich Unendliche hat aber die Erſcheinung ſeiner Wirklichkeit nur im Endlichen. Nicht, als wenn das Endliche als Endliches das Unendliche wäre, wohl aber ſo, daß in dem Endlichen, indem es immerfort ſich aufhebt, das Unendliche ſelbſt in dem Entſtehen und

Vergehen des Endlichen erſcheint. So macht das Endliche ſelbſt die eine Seite des Unendlichen aus, weil die negative Kraft, welche das Endliche in ſeiner Exiſtenz nicht abſolut beſtehen läßt, die Manifeſtation des Unendlichen ſelbſt iſt. Dies ſchwebt nicht über der zerſplitternden Endlichkeit als ein ruhiges, eigentlich todtes Abſtractum, ſondern iſt eben in dem Endlichen die Unruhe, welche daſſelbe unaufhörlich bewegt, verzehrt und umgeſtaltet. Das Endliche iſt alſo in dieſer Thätigkeit des Werdens und Verſchwindens die Erſcheinung des Unendlichen, welches an und für ſich als die bewegende Kraft der Unterſchiede im Untergang unvergänglich, in der Unruhe ruhig, im ſchwankenden Wechſel ewig ſeiner ſelbſt gewiß iſt. Das Endliche iſt als Einzelnes in ſich ſelbſt und durch Anderes, wozu es ſich verhält, beſchränkt; das Unendliche iſt die unbeſchränkte, von der Einzelheit freie Allgemeinheit. Dieſe Allgemeinheit hat auch die Naturreligion inſtinctartig im Auge, erreicht ſie aber bei weitem nicht, wie ſie als der unendliche Geiſt in ſich für ſich ſelbſt die Unendlichkeit. Wie geſagt, liegt ſie zwar als ſolche im Hintergrunde. Das religiöſe Bewußtſein dringt aber nur ſtumpf und verworren zu ihr hindurch und haftet mehr an der erſcheinenden Oberfläche. Daher kann man die Manifeſtation des Göttlichen in der Naturreligion ſo ausſprechen, daß es noch nicht, es ſelbſt, als es ſelbſt erſcheint, ſondern ſich als Erſcheinung zu einem ihm Aeußerlichen, Beſonderen abſtößt. Das Bewußtſein iſt noch nicht zur Erhebung über die Erſcheinung gelangt, ſondern fällt, wenn es, wie es ſeiner Natur nach muß, die geiſtige Allgemeinheit anſtrebt, aus dem Allgemeinen, aus dem Fühlen und Ahnen der wahrhaften Unendlichkeit in den *Schein* zurück, welchen die *einzelne* Erſcheinung von ſich wirft.

Es iſt deswegen in aller Naturreligion die größte Unangemeſſenheit des Begriffs und ſeiner Realität vorhanden. Der Begriff des Geiſtes, wie er im Gefühl empfunden wird, will ſich ſelbſt Object werden und über ſein Daſein im Gefühl ſich erheben. Indem aber die Objectivität der unendlichen Allgemeinheit *beſtimmt* werden muß, ſchleicht ſich das Endliche herbei und reißt den keimenden Gedanken des Geiſtes in ſeine ſinnliche Einzelheit nieder. Dieſer Uebergang oder Rückfall iſt es, der in der Naturreligion ſo wunderliche, ſo ſeltſame Geſtalten des Göttlichen hervorruft, daß man ihretwegen an der Religioſität dieſer Religion zu zweifeln geneigt ſein könnte. Aber man darf nie vergeſſen, daß in ihr nicht *alles* Endliche überhaupt für das Göttliche gilt, in dem Sinne, wie nach der ordinairen Vorſtellung vieler ſogenannter Philoſophen der Pantheismus jedes Unmittelbare, auch den Koth, für den gegenwärtigen Gott nimmt, ſondern es iſt wohl zu erwägen, daß nur *dieſes* Endliche als göttlich gilt, was vom Bewußtſein dafür erklärt wird. Die Intelligenz in ihrer Kindheit muß ſich freilich damit behelfen, die Allgemeinheit des göttlichen Geiſtes in der Form der *ſinnlichen Gewißheit* ſich nahe zu bringen, jedoch muß man darum nicht glauben, als wenn der Baum, der Berg, das Thier die *volle* Gottheit ſelbſt wäre. Dieſe unvollſtändigen Individuen *ſollen* es ſein. Daß die Naturreligion an das Sinnliche wirklich nicht abſolut gebunden iſt, kann man am klarſten daraus ſehen, daß in ihr mit der endlichen Form der Gottheit ſo leicht gewechſelt wird, was unmöglich wäre, wenn die Vorſtellung an ſich von ihren Gefäßen nicht frei wäre. Jetzt legt z. B. der Neger den Sinn der Gottheit in jenen Stein. Er findet aber im Verkehr mit ihm nicht, was er erwartete. Eine Jagd, bei welcher er auf ſeinen unfehlbaren Beiſtand rechnete, iſt nicht nach Wunſch ausgefallen. Er verwirft alſo den Stein und erwählt ſich eine Topfſcherbe zum Gott, d. h. zu dem ſein Gefühl der unendlichen Macht mit der äußerlichen Wirklichkeit vermittelnden Object. Hat er mit dieſem Wechſel in Wahrheit ſeine Vorſtellung des Göttlichen verändert? Keineswegs. Dieſe Vorſtellung iſt dieſelbe geblieben; nur ihre äußerliche Form iſt eine andere für ihn geworden. Der Inhalt dagegen iſt noch der nämliche, wie zuvor. Er erwartet von der Topfſcherbe daſſelbe, was er vom Stein hoffte. Widerſpricht der Erfolg ſeiner Erwartung, ſo wird er die Scherbe zertrümmern und zu einem neuen Object übergehen, was ſeiner ſinnlichen Ungeduld die göttliche Macht beſſer darſtelle. Dieſer Wechſel iſt alſo ein rein formeller, der an dem Weſentlichen gar nichts umgeſtaltet, da die verändernde Willkür ſich blos auf die Aeußerlichkeit der Erſcheinung bezieht und eben in ihrem Wechſel zeigt, daß das Sinnliche keine unzerbrechliche Feſſel für ſie iſt. Das Innere jener Aeußerlichkeit, die Vorſtellung des Göttlichen ſelbſt, iſt der Willkür nicht zugänglich, ſondern erhält ſich in ſeiner gleichen Dignität. Hieraus erſieht man, daß das Sinnliche auch in der Naturreligion ſeinem Begriff gemäß als ein zufälliges, nicht abſolut Wahres behandelt wird und daß es nur als das Medium der Erſcheinung und Objectivität einen Werth hat — obwohl es noch lange nicht die Geltung des Symboliſchen hat.

Freilich weiß das Bewußtſein, welches wir betrachten, nicht ſelbſt, was es thut, wie wir, die wir außerhalb dieſes Zuſtandes darüber reflectiren. Das geiſtige Factum aber iſt das eben angegebene, die Vereinigung der Wirklichkeit, worin wir leben, mit der unendlichen Allgemeinheit. Weil ſich das Bewußtſein, was in der Naturreligion ſteht, noch nicht zur Einſicht in den Unterſchied des Geiſtes von der Natur beſtimmter Weiſe erhoben hat, ſo iſt auch ſein Gott die noch ungetrennte Einheit des Natürlichen und Geiſtigen. Er iſt daher weder ein Gott, wie ein helleniſcher, noch ein Gott, wie der jüdiſche, noch gar der Gott der chriſtlichen Welt; vielmehr iſt er das noch unentfaltete Ineinanderweben aller dieſer Beſtimmungen und inſofern der directe Antipode unſerer chriſtlichen Vorſtellung. Wollen wir die Einheit angeben, welche in der Naturreligion die mannigfachen Unterſchiede der Form der Gottheit als ihr einfaches Princip in ſich begreift, ſo iſt es keine andere als die Macht. Unbeſtimmt wird die Gottheit als das Weſen vorgeſtellt, welches poſitiv in Erzeugung und negativ in Vernichtung der Dinge ſich äußern kann. Wenn Reiſebeſchreiber, beſonders Miſſionarien, uns von vielen Naturreligionen eine weitläufige, in ſich zuſammenhängende Theogonie, ja einen vollkommen ausgebildeten Dualismus gegeben haben, ſo haben ſie gewiß durch die Beſtimmtheit ihrer Vorſtellung die Unbeſtimmtheit und Rohheit derjenigen Vorſtellungen, die ſie verſanden, häufig verändert. Denn die meiſten wilden Völker kommen gar nicht zu einer ſolchen Continuität und Syſtematiſirung ihrer Vorſtellungen. Um nur Eines anzuführen, ſo iſt es in Bezug auf den Dualismus unſtreitig zu viel, wenn ſie bei dieſen Religionen von einem guten und böſen Princip ganz in dem Sinne reden, wie wir Abendländer vom Gott und Teufel zu ſprechen gewohnt ſind. Dort hat das Gut- oder Böſeſein eigentlich nur erſt die Bedeutung des Vortheils und Nachtheils, des Nutzens und Schadens, wie ſich uns oben, von der Begierde aus, dieſer Gegenſatz in der poſitiven und negativen Zauberei entwickelte. Gut iſt der Gott, wenn er das Begehren des Einzelnen erfüllt, beſtehe dies, worin es wolle; böſe iſt er, wenn er dem Verlangen des Einzelnen nicht entgegenkommt, es unerfüllt läßt oder, der Meinung nach, ihn wohl gar mit Krankheit, Ungemach u. ſ. f. überſchüttet. Das Reſultat dieſes Handelns der Gottheit ſpiegelt ſich daher in der Empfindung der Wilden auch nur als der Gegenſatz des Angenehmen und Unangenehmen, der Luſt und Unluſt ab. Uebrigens empfängt die ſubſtantielle Macht alle Prädicate, welche ihr zuſtehen und ſie wird, auch bei den Wilden, als allgegenwärtig, alldurchdringend und allvermögend vorgeſtellt. Ja, die Reiſenden überſetzen ſogar den Namen der Gottheit bei den nordamerikaniſchen Indianern als „den großen Geiſt.“ Gewiß hat man aber unſeren Begriff des Geiſtes, auch den jüdiſchen oder den des Deismus davon abzuhalten. Ein Amerikaner, deſſen Fetiſch ein Stier war, erklärte einſt dem Miſſionair, der ihn befragte, daß er nicht den Stier ſelbſt, ſondern eine Beutelratze der Stiere verehre, die unter der Erde verborgen ſei und mit ihrem Athem alle Thiere ſeiner Gattung belebe; eben ſo glaubten alle, welche die Bären verehrten, an eine Beutelratze der Bären.

Dieſe Empfindung der allgemeinen Macht beſondert ſich bei dem Wilden bis in das Einzelnſte hinab. Benjamin Conſtant ſagt darüber ſehr ſchön: „Ueberall, wo Bewegung iſt, ſieht er auch Leben; der rollende Stein ſcheint ihm entweder ihn zu fliehen oder ihn zu verfolgen; irgend ein erzürnter Geiſt wohnt in dem ſchäumenden Waſſerfall; der heulende Wind iſt der Ausdruck des Leidens oder der Drohung; der Wiederhall des Felſen prophezeiht oder gibt Antwort; und wenn der Europäer dem Wilden die Magnetnadel zeigt, ſo erblickt dieſer ein ſeinem Vaterlande entführtes Weſen, das ſich begierig und ängſtlich nach erſehnten Gegenden kehrt. Ein Wilder, der zum erſten Mal einen Brief ſah und Zeuge von dem Eindruck der Nachricht war, die er überbracht hatte, betrachtete ihn als ein ſchwatzhaftes und treuloſes Weſen, das irgend ein bedeutendes Geheimniß offenbart habe." — Vorläufig müſſen wir hier bemerken, daß, da die Wilden die Allgemeinheit nicht als ſolche denken, ſondern, ſobald ſie dieſelbe aus ihrer embryoniſchen Expanſion zur beſtimmten Contraction vor das Bewußtſein bringen wollen, in die Vereinzelung der ſinnlichen Objectivität hinabſinken, ſo iſt hiervon die Folge, daß ſie auch ihre Macht gegen die verehrte wenden und auf ihre Götter einen Zwang auszuüben ſuchen.

In der Geſtaltung der unendlichen Macht für die Vorſtellung unterſcheiden ſich in der Naturreligion hauptſächlich drei Formen, welche aber oft alle drei neben einander in einer Religion erſcheinen, wenn gleich die eine von ihnen immer eine gewiſſe Superiorität ausübt und den jedesmaligen Standpunct der Religion am entſcheidenſten ausdrückt; die Form iſt erſtens eine zufällige, meiſt unorganiſche; zweitens eine elementariſche; drittens eine organiſche.

1) Die zufällige Geſtalt der Gottheit.

Die niedrigſte, vom Belieben und vom Zufall abhängige Form des Gottes iſt die unterſte Objectivität, weil ſie nur erſt die flache Reflexion auf die Erſcheinung überhaupt enthält. Der menſchliche Geiſt will ſich über ſein Gefühl erheben und demſelben durch die Vorſtellung einen beſtimmten Ausdruck geben. Aber ſo unbeſtimmt iſt die allgemeine Beſtimmtheit des Gefühles noch, daß gar nicht darauf reflectirt wird, ob die Form des Ausdrucks dem Inhalt des Gefühles entſpricht. Das Bewußtſein vergißt, mich ſo auszudrücken, was es wollte. Es wollte das Göttliche, die univerſelle Macht, ſich darſtellen, bleibt aber bei einer oberflächlichen äußerlichen Form kleben. Die Bezeichnung überhaupt genügt ihm. Ein Meſſer, ein Stück Holz, eine Feder u. ſ. f. ſind hinreichend, ſein Streben, ſich ſelbſt in ſeinem Wiſſen Gegenſtand zu werden, zu befriedigen. Natürlich iſt das zufällige Ding durch die Beſtimmtheit, die göttliche Macht vorzuſtellen, der Gewöhnlichkeit gemeiner Exiſtenz entnommen; denn als dem Bewußtſein dieſe Vorſtellung erweckend, iſt es aus dem von gleichgültigen Wellen zuſammenfließenden Strom der ordinairen Wirklichkeit zur höchſten Beſonderheit, d. h. die keine iſt, zur Allgemeinheit ſelbſt herausgehoben. Dieſe Beſtimmtheit irgend eines Dinges nicht zum ſymboliſchen, ſondern zum unmittelbaren Repräſentanten der allwirkenden Macht iſt das, was man unter Fetiſch verſteht und was nicht ſelten mit den oben erwähnten mechaniſchen Zaubermitteln noch zuſammenfällt. Das Wort Fetiſch iſt aus dem portugieſiſchen faticaria, Zauberkraft, und faticeira, Zauberin, abgeleitet.

Die Neger nahmen nicht blos das Wort fetisso, ſondern auch ein anderes entſprechendes, Gree-gree (Gris gris) von den Portugieſen an. So ſagt Winterbotton in ſeinem Bericht von den Eingeborenen in Sierra Leona, 1805. — In die Schriftſprache ging das Wort beſonders durch den Präſidenten de Broſſes über, welcher ſeine Schrift du culte des dieux Fétiches 1760 herausgab. — Ritter bemerkt in ſeiner Erdkunde: „Das ſo allgemein von Seefahrern, Sclavenhändlern, Europäern, Geographen u. ſ. w. in Bezug auf dieſe (afrikaniſchen) Völker angenommene Wort Fetiſchdienſt iſt das portugieſiſche Wort (toda gente de Ethiopa e muy dada a feitiços, i nelles esta toda a sua crença i fé. De Barros Asia. Dec. I. L. III. c. 10. Fol. 35. b.) für Zauberei, welches dieſe veränderte und umgeſtimmte ſpecielle Bedeutung erſt mit der Zeit erhalten hat und nicht Eigenthum der Neger oder des weit verbreiteten Kongo-Sprachſtammes iſt.“

2) Die elementariſche Geſtalt der Gottheit.

Der weitere Fortſchritt von dieſer Verknüpfung des Bewußtſeins mit einzelnen ſinnlichen Dingen iſt die Erfaſſung der elementariſchen Mächte. Sie ſind nicht ruhige Exiſtenzen, wie eine Feder, ein Nagel, ein Stück Leder u. ſ. w., ſondern in ihrer Erſcheinung ſind ſie immerfort thätig und offenbaren eine ſelbſtiſche Lebendigkeit. Die Erde imponirt vorzüglich durch ihre Berge, welche über die Ebene herrſchend hinwegragen. Durch die Thäler von einander ſich ſcheidend, mit dem Gipfel zum Himmel und zu den Sternen hinaufſtrebend, wäldernährend, quellenſprudelnd, eisgekrönt, wolkenſammelnd, fordern ſie eine gewiſſe Ehrfurcht. Für die Erregung der Phantaſie wirkt auch die beſondere Geſtaltung der Berge, wie ſie als Kegel, als Hörner, Tafelflächen u. ſ. f. ſich darſtellen. — Das Waſſer intereſſirt durch ſeine Durchſichtigkeit, Durchdringlichkeit, Munterkeit, Geſchwätzigkeit. Selbſt als ſtiller See oder Teich iſt es doch Thiere bergend, die ſich darin regen, wären es auch nur, wie beim todten Meer, Weichwürmer, und der größten Aufregung empfänglich. Als ſprudelnde Quelle, als eilender Strom, als fluthendes, majeſtätiſches Meer iſt ſeine Wirkung unendlich. Als Waſſerfall zumal iſt ſein Anblick, ſein Rauſchen, ſein klingendes Zerſtäuben hinreißend. — Die Luft wird nicht als Luft verehrt, weil ſie nicht als ſolche gefaßt wird; wohl aber gilt ſie in ihrer unſichtbaren Bewegung als Wind und Sturm für eine göttliche Macht. — Endlich das Feuer iſt das geiſtigſte, geheimnißvollſte, das freundlichſte und feindlichſte der Elemente. Es iſt ſo fühlbar wie die Erde, ohne doch ein ſolider Körper zu ſein; es iſt ſo mächtig, wie das Waſſer, beſonders in der unterirdiſchen Vulcanität und im überirdiſchen Blitz; es iſt ſo ſchnell und ungreifbar, wie die Luft; eigenthümlich iſt es aber als verzehrend und mit ſeinem Leben zugleich ſterbend und verſchwindend. Die Erde, wenn ſie auch erzittert, liegt doch feſt. Strom und Meer, wenn ſie auch überdrängen, haben doch ihr Bette; die Luft, zu wie vielfacher Bewegung ſie auch ſich in ſich beſtimme, iſt doch unſere bleibende Umgebung. Allein das Feuer erliſcht, wenn, als was es brennt, von ihm ausgeſogen worden. Die kraftloſe Kohle, die fade Aſche bleiben zurück und ſo erfordert es ſtete Aufmerkſamkeit und Pflege, widrigenfalls es verlöſchend ohne Rückkehr entflieht. Da mit dem Feuer der Schein der Flamme verbunden iſt, ſo leitet dieſe Einheit dazu über, das Element des Feuers in dem des Lichtes zu verehren. Feuer und Licht ſind noch ungeſchieden daſſelbe und ſo werden denn die Geſtirne als Feuermächte angebetet.

Die Naturreligion kümmert ſich nicht um die Erkenntniß der Elemente, nur die formelle Seite derſelben, ihr Erſcheinen, beſchäftigt das Gemüth. Deswegen hat man hier gar nicht an eine Auffaſſung der Natur zu denken, welche die Unterſchiede derſelben in ihrer Beziehung auf einander betrachtete. Weder eine allgemeine Identität des Natürlichen als Materie oder Leben, noch eine gegliederte Totalität als organiſches Ganze iſt hier zu ſuchen, ſondern das Weſen des ganzen Verhaltens zur Natur iſt fortdauernd noch das praktiſche, welches die Elemente aus ihrer Subſtantialität zu Einzelheiten herabſetzt. Der Nachdruck liegt daher immer auf dieſem Berge, dieſem Strom, dieſem Geſtirn. Allein eben hierin zeigt ſich ein Fortſchritt, weil doch nicht blos ein iſolirtes, leicht überſehbares Ding, ſondern eine ſo große zuſammengeſetzte Bewegung in einer gewiſſen Subjectivität, in der Beziehung auf ſich und auf Anderes, vorgeſtellt wird. Zwar hat auch das einzelne willkürlich zum Fetiſch erwählte Ding die Geltung, Form der ſubſtantiellen Macht zu ſein und dadurch einen ſubjectiven Charakter an ſich zu tragen. Aber zwiſchen einem ſolchen ſeiner beſondern Exiſtenz nach gleichgültigen Object, was oberflächlich zur Bedeutung der allgemeinen Macht geſteigert wird, und zwiſchen einer ſo individuellen und ſelbſtmächtigen Objectivität, wie die elementariſche, findet eben der Unterſchied ſtatt, daß hier das Vorſtellen eine weit gröſere Abſtraction vornimmt und ein viel umfaſſenderes Ganze umſpannt.

Worauf es damit hinaus will, das iſt in der That die geiſtige Perſönlichkeit. Noch iſt aber dieſelbe nicht für ſich, nicht ſelbſtbewußt da, ſondern außer ſich in die Breite der elementariſchen Erſcheinung auseinandergezogen und darin aufgelöſt. Indem nun das Bewußtſein dieſe ihm gegenſtändliche Maſſe zur Einheit zuſammennimmt, ſo wird dieſe Einheit Subject als die den lebendigen Wechſel der Differenzen in ſich vereinigende Individualität. Man kann dieſe trübe Vorſtellung einer ſubſtantiellen Subjectivität noch nicht einen Gott nennen, weil ſie unaufhörlich in die Formloſigkeit verſinkt, welche dem elementariſchen Proceß eigenthümlich iſt, der in unendlicher Veränderung Form auf Form aus ſich werden läßt. Die brandenden Wogen kommen, zerſchellen am Ufer und ſtürzen neugeboren her, um wieder zu zergehen; der Windſtoß ſauſ't vorüber; ein Augenblick Ruhe; auf's Neue ſtürmt der Luftzug heran; die Wolken ſteigen auf, dieſe wie ein Gebirge, jene wie zerflatternde Wolle, jene wie thieriſche Gebilde; aber keine Geſtalt iſt andauernd, vielmehr jeden Moment in eine andere übergehend. Jetzt ſcheint die Wolke ein Kameel, jetzt ein Wallfiſch, jetzt ein Wieſel. Der Blitz bricht aus dem ſchwarzen Himmel; es iſt ein blendendes Zucken; es iſt; ſchon iſt es nicht; es war u. ſ. w. Das Bleibende liegt alſo dem Bewußtſein hier in tauſendfacher Metamorphoſe vor. Es ſondert die einzelne Erſcheinung noch nicht als Erſcheinung von dem Weſentlichen ab, was im umgeſtaltenden Wechſel als das Geſetz deſſelben mit ſich identiſch bleibt, ſondern eben das jedesmal Erſcheinende iſt ihm unmittelbar das Göttliche. Der Strom z. B. iſt ſelbſt der friedliche oder tobende Gott; Gott, d. h. die Macht des Waſſers, inſofern ſie die Gewalt der Subſtanz durchſcheinen läßt und die Anſchauung einer unvollkommenen Subjectivität gewährt. Wollte man dieſe rohe Perſönlichkeit mit einem paſſenden Wort näher bezeichnen, ſo könnte man ſie höchſtens *Genius* nennen, der Ausdruck, mit welchem wir ein Individuelles als natürliche Dispoſition, als einfache Grundlage verſchiedener Affectionen zu beſtimmen pflegen; der Genius iſt eine Allgemeinheit des Individuellen, die flache Ebene, welche ſich zu einer Menge von Figuren darbietet. Am nächſten kann man ſich an die Vorſtellung erinnern, welche ſich die Wilden von der Seele machen. Sie nehmen dieſelbe, wie wir vorhin ſahen, als etwas Selbſtſtändiges, was nach der Trennung vom Leibe für ſich Exiſtenz hat und nun umherſchweift, eine concrete Geſtaltung anſtrebt, aber ſchattenhaft in ſeine glied- und blutloſe, gasartige Selbſtheit verhüllt iſt. Der Schatten iſt die rein *formelle Geſtalt* ohne ſpecifiſchen und thätigen Unterſchied in ſich; ſo auch die Vorſtellung der Elemente als machtvoller Genien.

3) Die organiſche Geſtalt der Gottheit.

Aber das Zerfließende der elementariſchen Gewalten hebt ſich auf, indem das Bewußtſein dazu ſchreitet, die *organiſchen* Formen der Natur zum Reflex ſeiner inneren Anſchauung zu machen. Die organiſche Form des Natürlichen bedarf nämlich nicht mehr, daß bei ihm die Einheit und Subjectivität als eine nebuloſe Abſtraction nur vorgeſtellt werde, wie der Geiſt eines Waſſerfalls, eines Oceans eines feuerſpeienden Kraters, ſondern an ſich ſelbſt iſt es dieſe Identität im Unterſchied ſeiner Theile, welche nicht mehr Theile, vielmehr, als nur in Beziehung auf alle anderen Theile des Organismus und als nur in der Continuität mit ihnen lebendig, Glieder ſind. Es entſpricht daher der geiſtigen Perſönlichkeit als dem Ziel des ganzen Weges bei weitem mehr. Jedoch iſt bei dem Organiſchen abermals ein Unterſchied zu beachten. Das Organiſche erſcheint nämlich in der doppelten Geſtalt des Vegetabiliſchen und Animaliſchen und das Animaliſche führt in die menſchliche Geſtalt, in das Werkzeug des Geiſtes hinüber.

Das Vegetabiliſche müſſen wir hier, wie alle anderen Formen des Natürlichen, mehr vom pittoresken Standpunct hernehmen, weil von ihm allein aus begriffen werden kann, wie es der dunkeln Ahnung der geiſtigen Subjectivität als Bild dienen mag. Die Pflanze entfaltet ſich ſelbſtſtändig aus ihrem Keim. Sie tritt eigenkräftig in Stengel, Gezweige und Blätter auseinander. In der farbigen Blüthe geſellt ſich die Schönheit des eigenen Lichtes zum umkränzenden Grün, wie die helle Sonne aus dem Kelch des blauen Himmels. Die Blüthe geht in Frucht und Samen über und dieſer ganze Proceß iſt ein jährlicher Kreislauf. Dazu kommt der geiſterhafte Duft der Pflanzen als ein Ausathmen, Ausſprechen ihrer ſpecifiſchen Qualität — und die äußerliche, nützliche Wichtigkeit ihrer ſelbſt als genießbare Frucht für die Begierde. Nun erinnere man ſich der wunderſamen, eigenſinnigen, neckiſchen, herrlichen Geſtaltungen der Pflanzen; man erinnere ſich an die Zuſammenſtellung, welche Alexander von Humboldt in ſeinen Anſichten der Natur mittheilt, wie die Vegetation einer jeden Zone in ſich auf das Schönſte im Wechſel der Farben und im Reiz ihrer mannigfachen Formen zuſammenſtimmt; man ſtelle ſich die über die weite Ebene nachdenklich hinnickende Palme vor; man wandle in den labyrinthiſchen, zauberiſchen Arkaden des Banianenbaums; man trete in einen braſilianiſchen Urwald. Seit Jahrtauſenden wuchert hier die Vegetation in zügelloſer Einſamkeit fort. Die großen Stämme mit ihren Blumenkronen vermooſen hier unter buntgefleckten Schwämmen und mächtigen Gräſern. Auf ihren vermorſchten Trümmern erheben ſich andere und flechten ihre Faſern und Wurzeln weitherrſchend umher. Die mannigfachſten Farben ſpielen wie blitzende Kolibri's durcheinander, ſobald ein Sonnenſtrahl die heilige Nacht durchbricht. Schlingpflanzen weben ihre undurchdringlichen Netze wie Guirlanden von Aſt zu Aſt und ein erhabenes Säuſeln redet wiſpernd durch die grüne Dämmerung als eine Stimme der Bäume, welche laut werden will. Wer theilt nicht das Entzücken Humboldts, Langsdorfs — und im weiteren Betracht, wo Verwandtes ſich zeigt, die Begeiſterung Siebers, wo er die glühende Pracht des Oleanders zwiſchen den braunen, vom ſtahlblauen Meer geſchlagenen Felsſchluchten Kreta's; Leopolds von Buch, wo er die üppige Pflanzenwelt der Canarien beſchreibt u. ſ. f. Gewiß empfindet der Wilde dieſe Schönheit nicht ſo tief, weil er noch der natürliche Menſch, noch zu ſehr mit der Natur durch niedere Sympathie zuſammengewachſen iſt. Aber die Herrlichkeit und das ſehnſüchtige, himmelangerichtete Streben der Vegetation iſt es dennoch, was ihn dazu beſtimmt, Bäume als Fetiſche und Haine und Wälder als den Aufenthalt göttlicher Dämone zu achten. Von den unbeſchreiblich lockenden Formen der tropiſchen Vegetation bis zu den melancholiſchen Fichten und Zwergbirken der Polarländer iſt es daſſelbe geheimnißvolle Leben, was die vegetabiliſche Organiſation zum Reflex der waltenden Macht erhebt.

Aber die Pflanze, wie ſtolz ſie auch zum Himmel ſteige, wie verſchwenderiſch ſie Duft und Früchte verſtreue, wie liebend ſie mit dem Schirm ihrer Zweige und Blätter über die Erde ſich hinneige, iſt doch nicht *ſo ſelbſtſtändig*, wie das *Thier*. Sie bewegt ſich zwar in ſich und durch ſich ſelbſt, allein den Ort, in welchem ſie ſteht, kann ſie nicht durch ſich verlaſſen; ſie empfängt wohl Luft und Licht und Waſſer und läßt ſie in ſich nieder und verarbeitet den elementariſchen Stoff zu ihrer eigenen Natur, allein ſie muß es auch abwarten, ob der Regen ſie erquicke, ob der färbende Sonnenglanz ſie durchſcheine; endlich klingt es wohl, wenn die Blätter wehend an einanderſchlagen, wenn der Windhauch durch die Zweige hinflüſtert, als wenn die Pflanze ſpräche, allein es iſt doch vielmehr der Luftgeiſt, der in dem Rauſchen der Bäume laut wird. Dagegen das Thier iſt die *natürlich freie* Lebendigkeit, welche nach Willkür den Ort verändert und nach beliebiger Veranlaſſung hin und her ſchreitet. Selbſt die Blattlaus, welche an den engen Raum Einer Pflanze geheftet iſt, bewegt ſich doch innerhalb deſſelben auf und ab; die Muſchel, die noch halb pflanzenartig erwächſt, öffnet doch aus ſich ihre Schaale; die Schnecke ſtreckt aus ſich die taſtenden Fühlhörner umher u. ſ. f. Ferner abſorbirt das Thier ſeine Nahrung nicht blos, wie der Zufall ſie ihm bietet, ſondern es bemächtigt ſich ihrer, wenn es deren bedarf, und verzehrt ſie mit *beſonderen Organen*. Aſſimilation und Secretion ſcheiden ſich bei ihm in eigenen Canälen, und der nährende Stoff iſt nicht blos Elementariſches, ſondern auch Organiſches, Pflanzen und andere Thiere. Endlich gibt es auch in der Stimme ſich ſelbſt kund, weil es in ſeinem Leben als Eine Seele in jedem Punct ſich auf ſich ſelbſt bezieht und ungetheilt alle ſeine Glieder durchwohnt. Die Pflanze iſt gefühllos, aber das Thier *fängt an, ſich von ſich ſelbſt zu unterſcheiden* und damit die negative oder poſitive Beſtimmtheit ſeines Lebens zu empfinden. *Mehr* als Empfindung iſt es nicht. Es iſt nicht Bewußtſein ſeiner Luſt und Unluſt, es iſt nur Gefühl derſelben und exiſtirt unmittelbar als das Wohlbehagen der geſättigten Begier oder als der Schmerz, daß durch Hunger, Durſt oder Schläge und Verwundung ſeinem Leben Abbruch gethan wird. Dieſe Empfindung manifeſtirt ſich in der Stimme, welche vom leiſen chaotiſchen Pfeifen und Zirpen bis zum donnerhaften Brüllen des Löwen anwächſt. Aber die Stimme iſt nur der unmittelbare Ausbruch der beſtimmten Erregung des Organismus. Sie iſt nicht Sprache.

Wir ſehen alſo, daß das Thier die freieſte Selbſtſtändigkeit iſt, zu welcher die Natur ſich erheben kann, und daß Alles in ihm und ſeiner Senſation ſich vereint, was außerdem vereinzelt exiſtirt. Es hört den Ton, es ſieht im Licht, es fühlt die Kälte und Wärme, das Rauhe und Glatte, ſchmeckt das Süße und Bittre. Dieſe *Vollſtändigkeit* des Lebens iſt das eine der hier zu bemerkenden Momente. Das zweite iſt die *Sicherheit*, die natürliche Gewißheit, mit welcher das Thier ſeine Selbſtſtändigkeit manifeſtirt und in der Darſtellung ſeiner Eigenthümlichkeit ſich nie untreu wird. Das Thier iſt zwar freigelaſſen von der Natur, aber als eine *geiſtloſe* iſt ſeine Freiheit dennoch mit dem Stempel der Nothwendigkeit beſiegelt. Das Thier iſt *nur innerhalb ſeiner Schranke* frei und lebendig und in dieſer Bornirung ſeines Daſeins der Pflanze ähnlich. Das Inſect iſt an beſtimmte Pflanzen, der Fiſch an beſtimmtes Waſſer, der Vogel und das Landthier an beſtimmte Zonen und Temperaturen gewieſen und die Nahrung iſt ihnen auf das Genaueſte nach ihrer ſpecifiſchen Qualität zugemeſſen. Das Thier *weiß nicht*, daß es ſolche Grenzen des Daſeins hat, ſondern lebt ohne Reflexion in der abſoluteſten Erfüllung des Kreiſes, den es erfüllen kann. Die graſende Kuh reflectirt nicht darüber, daß dieſe Kräuter ihr zuſagen, jene ihr ſchaden, ſondern ſie ergreift jene und läßt dieſe unberührt, weil es ihre Natur ſo iſt. Sie kann nicht anders. Es iſt alſo nicht Freiheit, vielmehr Nothwendigkeit, welche dieſe ſcheinbare Weisheit des Nutzens offenbar macht. So webt die Spinne ihr Netz wahrlich nicht, um Fliegen zu fangen, ſondern weil es ihr Trieb iſt, ohne welchen ſie nicht Spinne ſein würde; das Netz iſt ein Moment ihrer Exiſtenz. So fliegt die Eule nicht darum im Dunkeln aus, weil ſie etwa dächte, meine Pupille iſt ſo gebauet, daß ich jetzt ſehen kann, ſondern weil ſie in die Harmonie des Weltalls ſo verſchlungen iſt, daß ſie erſt im Finſtern recht zu ſehen und zu leben anfängt. So bauet der Biber ſeine Häuſer nicht, weil er will, ſondern weil er muß, und iſt mit all ſeiner Kunſt himmelweit von dem Kinde entfernt, welches ein Kartenhäuschen aufrichtet. Es iſt aber keine Frage, daß gerade dieſe Bornirtheit, welche durch keine Reflexion getrübt und wankend gemacht wird, das größte Erſtaunen erregt. Der

Wilde ſieht hier Unterſchiede und Beziehungen entſtehen, welche ſich als Momente eines größeren Zweckes entwickeln. Die Wohnung des Bibers iſt ſo eingerichtet, daß er den breiten Schwanz in das Waſſer hängen kann; wie wunderbar! Die Klaue des Rennthiers iſt ſo ſcharf und ſtark, daß ſie unter dem gefrorenen Schnee das Moos hervorſcharrt; wie weiß das Thier von der oft Schuh hoch verborgenen Nahrung? Der Vogel bauet erſt das Neſt, *dann* legt er die Eier hinein, brütet ſie aus und füttert die Jungen; genug, die ganze animaliſche Natur iſt auf jedem Punct ein Beiſpiel dieſer unbewußten Zweckmäßigkeit des Thuns. Man kann vom Thier, was in den *Zauberkreis* ſeines *Maaßes* gebannt iſt, nicht ſagen, es handle; denn Handeln würde ein Wiſſen und Wollen ſeiner Zwecke vorausſetzen, woran es ihm gebricht. Der Menſch aber *ſchiebt ſein Bewußtſein* den Thieren unter und ſtellt ſich vor, daß ſie ihre Thätigkeit, welche ganz und gar die Aeußerung der höchſten Nothwendigkeit, wie er, mit Reflexion begleiteten und aus Freiheit entwürfen. Da *er* nun in der Anſchauung ſeiner Zukunft, im Entſchluß, den er für ſein Handeln faſſen muß, immerfort die *Beſtimmbarkeit* des Wollens und die *Täuſchung* des Wiſſens erfährt, ſo iſt durch die naheliegende Vergleichung ſeiner Ungewißheit mit der unmittelbar fertigen Gewißheit der Thiere das Thier in ſeinen Augen ein *klügeres* und *verſtändigeres* Weſen, *als er ſelbſt*. Hierzu kommt, daß bei vielen wilden Völkern das ganze irdiſche Daſein an ein thieriſches ſich knüpft. Den Lappen und Tunguſen iſt das Rennthier, den Kamtſchadalen der Hund, den Grönländern der Wallfiſch und die Robbe u. ſ. w. der Mittelpunct ihres Lebens. Daß ſie dieſe ehrwürdigen Thiere für ſich arbeiten laſſen und von ihnen leben, beunruhigt ſie nicht, indem ſie für dieſen Fall die naivſten Entſchuldigungen bereit haben. — Ein nordamerikaniſcher Stamm glaubte von dem Bären entſprungen zu ſein. Wenn Männer dieſes Geſchlechtes einen Bären tödteten, ſo redeten ſie ihn folgender Geſtalt an: „Trage es uns nicht nach, daß wir dich getödtet haben. Du biſt verſtändig und ſiehſt ein, daß unſere Kinder Hunger haben. Sie lieben dich und wollen dich verzehren. Macht es dir nicht Ehre, von den Kindern des großen Capitains verzehrt zu werden?“ Charlevoir erzählt von Anderen, bei welchen der, ſo einen Bären erlegt hat, dem todten Thier eine brennende Pfeife in's Maul ſteckt, in den Kopf der Pfeife bläſt, die Kehle des Bären mit Rauch füllt und dann bittet, daß der Bär das Geſchehene nicht rächen möge. Während der Mahlzeit, an welcher man den Bären verzehrt, ſtellt man den mit allerlei Farben bemalten Kopf an einen erhabenen Platz, wo er die Verehrung aller Gäſte empfängt. —

Zu dem großen Umfang der thieriſchen Lebendigkeit und zu der autonomiſchen und autokratiſchen Gewißheit des Inſtinctes geſellt ſich noch die Form des Thieres. Zwar erregen auch die Pflanzen, wie die Gebirge, durch ihre Geſtalt, die wir oben andeuteten, beſonders in Verbindung mit effectvollen Beleuchtungen, die Phantaſie ungemein. Aber zwiſchen den ſtarren Bergen und zwiſchen den am Boden haftenden ſchwanken Pflanzen bewegen ſich die thieriſchen Individuen in ungleich größerer Mannigfaltigkeit. Da am Geſtein kriechen Schnecken; dort unter den Blumen gaukeln Schmetterlinge; da hüpft ein Eichhorn von Aſt zu Aſt; der

Specht pickt an der Rinde auf und ab; die Schlange ſchlüpft pfeilgeſchwind durch das Waldgrün mit wippernder Zunge; im Waſſer gleiten und ſchnalzen die Fiſche; in der Luft tummeln ſich die Vögel; hier ziehen Kraniche in geordneten Schaaren trompetend herbei; dort fliehen Gemſen von einer Felswand zur anderen; ein Heer von Affen treibt in den Wipfeln der Bäume ihr neckiſches Spiel u. ſ. w. Zwar hat man, da kein Thier eine Geſchichte in ſich durchlebt, die richtige Bemerkung gemacht, daß kein Thier eine Phyſiognomie habe; allein den Schein einer beſondern Phyſiognomie, einen Ausdruck des Dummen oder Klugen Unſchuldigen oder Tückiſchen, Heiteren oder Mürriſchen, hat jedes thieriſche Individuum, und überſieht man das Thierreich, ſo wird man geſtehen müſſen, daß die Phantaſie Gottes im Lieblichen, wie im Gräßlichen, im Furchtbaren, wie im Prächtigen, bei ſeiner Schöpfung gleich groß geweſen iſt. Eine Taube, ein Lamm, ein Pfau — und ein Krokodil, ein Vielfraß, eine Erdratte oder gar ein Leguan! Welche monſtroſe und welche anmuthige Bildungen! Nun ſtelle man ſich den Menſchen vor, wie er, mit den Beſtien in einen unaufhörlichen Conflict verſetzt, zunächſt auf das Thier reflectirt, etwa, wie von einem andern Standpunct aus Stollberg ausruft:

Tiger, Tiger, Flammenpracht
In den Wäldern düſtrer Nacht,
Sag', welch' Gottes Aug' und Hand
Dich ſo furchtbar ſchön erfand?

Der Tiger, Bär, Elephant, das Krokodil imponiren unendlich durch ihre eiſerne Gewalt, welche auch in der Geſtaltung dieſer Thiere ſich ausprägt. Andere Thiere imponiren durch das Seltſame ihrer Form; die Schlange z. B.

iſt wie ein Strick und entfaltet dennoch ohne alle Extremitäten eine ſo ungeheure Gewalt. Noch andere Thiere machen ſich durch ihre Verwandtſchaft mit der menſchlichen Bildung bemerkbar, wie die Affen. — Die Whidda-Neger verehren die Schlange, welche ihre Prieſter und bajaderenhafte Tempelmädchen hat. Die Verletzung oder Tödtung einer heiligen Schlange iſt ein unendliches Verbrechen. Bosmann erlebte, daß durch Zerreißung Einer heiligen Schlange durch ein Schwein eine allgemeine Verfolgung gegen die Schweine losbrach, bis die Neger ſelbſt ihren König um Einſtellung der Jagd gegen dieſe ſo nützlichen Thiere erſuchten und den übrigen Schweinen Gnade zu Theil ward. Am Senegal und Gambia wird hauptſächlich der Tiger verehrt: Auf dem indiſchen Archipelagus werden die Krokodile als die Ahnherren des Menſchen verehrt. Die Bougis, Makaſſaren und Boëtanen feiern jährlich ein Feſt, bei welchem ſie an ſolche Stellen fahren, wo ſie wiſſen, daß ſich Krokodile und Alligators aufhalten. Sie ſingen, ſpielen und weinen wechſelsweiſe, bis ſich irgend ein Krokodil oder Alligator zeigt. Dann hört plötzlich Geſang und Muſik auf und man wirft dem Verehrten Lebensmittel, Taback und Betel über Bord. Steller berichtet, daß die Kamtſchadalen ſich nicht blos bei allen Thieren, welche ſie erlegen, wegen der Freiheit entſchuldigen, womit ſie ſich zu ihrem Fleiſch und Fell zu Gaſt geladen hätten, ſondern auch namentlich von den Hunden behaupten, daß dieſe vormals, gleich den Menſchen, geſprochen und daß ſie blos deswegen beſchloſſen hätten, in's Künftige nicht mehr zu reden, weil die Nachkommen des Gottes Kutka einmal ſtolz ihnen vorübergeſchifft wären, ohne auf ihre Fragen zu antworten. Das Anbellen von Fremden ſei eine Folge der Neugierde, indem die Hunde auf dieſe Art, ohne ihr Gelübde zu brechen, die Fremden fragten, wer ſie ſeien und woher ſie kämen u. ſ. w.

Weil nun im thieriſchen Organiſmus, beſonders auf ſeinen höheren Stufen, die Subjectivität immer mehr als ſelbſtſtändige und eigenthümliche Individualität ſich hervorarbeitet, ſo tritt auch der Menſch, indem er in ihr ſich anzuſchauen ſucht, durch dieſe Objectivität ſeinem Begriff allerdings näher, da im thieriſchen Individuum freie Bewegung und beſtimmte Thätigkeit in concreter Geſtalt vereinigt ſind. Der Menſch braucht ſich den Genius, das machtvolle Subject, nicht mehr in einer Abſtraction vorzuſtellen, ſondern der *Genius* iſt mit dem geheimnißvollen *Subject unmittelbar identiſch* und erſcheint dem Menſchen als eine einzelne Wirklichkeit. Von dieſer Anſchauungsweiſe der ſubſtantiellen Macht zur höchſten Form ihrer Objectivität macht der Menſch den Uebergang nur durch die Vermittelung *ſeiner Thätigkeit*. Die Dinge, Elemente, Pflanzen und Thiere findet er vor; ſie werden ihm gegeben und er ergreift ſie, um ſie zu Darſtellungen des Gottes zu machen, der ihn durch die Natur hin zu ſeiner Anbetung im Geiſt und in der Wahrheit leitet.

Da aber der Geiſt ſeine natürliche Geſtalt nur in der *menſchlichen* hat, ſo iſt ſie auch erſt die wahrhafte Form, in welcher das, was ihn treibt, die Anſchauung der geiſtigen Perſönlichkeit, ihm wirklich zum Bewußtſein kommt. Die natürliche Geſtalt iſt auch von Seiten der Natur die mikrokosmiſche Totalität, worin ſie alle ihre Bildungen zur lebendigen Einheit aufhebt. Wenn ſie aber, um dieſe zu erreichen, ſo große, ſo weitläufige, ſo unendliche Vorausſetzungen macht, ſo darf man ſich wohl eben nicht wundern, wenn der Menſch ebenfalls erſt ſchauend und wahrnehmend den ganzen peripheriſchen Kreis der natürlichen Objecte durchwandern muß, bevor er im Menſchen, in ſich ſelbſt den erſehnten Mittelpunct findet. Von einem Gegenſtande geht er ſuchend zum anderen, bei keinem kann er abſolut verweilen; erſt die menſchliche Form, ſeine eigene, läßt eine gewiſſe Ruhe des Geſtaltungsproceſſes eintreten, weil ſie der geiſtigen Perſönlichkeit nicht blos in Analogie, wie das Thier, ſondern unmittelbar und in Wahrheit als ihr Organ entſpricht.

Aber man würde ſich ſehr irren, wenn man meinte, daß in der Naturreligion ſchon wirklich die concrete Bildung des Göttlichen als eines Menſchlichen vorhanden wäre, wie etwa in einem helleniſchen Gott, oder auch nur wie in einem ägyptiſchen oder indiſchen. Bevor es zu einer ſolchen Klarheit und Gediegenheit der Anſchauung kommt, bedarf es abermals eines langen und mühſeligen Weges. Hier, wo das Bewußtſein, daß der Geiſt in der menſchlichen Geſtalt offenbare Lebendigkeit hat, zu werden erſt anfängt, hat auch die Vorſtellung des Göttlichen im Menſchlichen noch die Natur des Anfangs, zu ſein und nicht zu ſein, d. h. die menſchliche Geſtalt fällt immer noch in die vegetabiliſche und thieriſche zurück.

Der Zauberer iſt zwar, wie wir oben erkannten, ſelbſt die wirkende Macht und wird auch von den Nichtzaubernden als ſolche gefürchtet, aber er iſt doch nicht der Gott ſelbſt. Sobald die Vorſtellung eintritt, daß das Göttliche in einzelner menſchlicher Lebendigkeit unmittelbar exiſtire, ſo wird dieſelbe Mittelpunct einer ſehr bedeutenden Religion, von welcher hier noch nicht die Rede ſein kann, weil dieſelbe auch Momente in ſich ſchließt, die auf die Negation des Natürlichen in einer ſolchen Weiſe gehen, daß ſchon ein höherer Standpunct als der der bloßen Naturreligion ſich dadurch begründet. Sondern hier wird die menſchliche Geſtalt vom Menſchen erzeugt. Die Erzeugung iſt, wie bei den ſibiriſchen Völkern, wie bei den Bewohnern des ſüdindiſchen Archipelagus, wie bei den Afrikanern und Amerikanern, im höchſten Grade roh und ſo ſehr mit animaliſchen Formationen verſchmolzen, daß die ſubjective Phantaſie das Beſte dabei thun muß. In Steine werden einige Puncte und Striche als Andeutungen des Geſichtes eingegraben; in Baumrinde und in Baumſtämme ſchneidet man ſie ein; Puppen werden gewickelt, denen häufig ein Wurzelknollen zur Bezeichnung des Kopfes dient. Genug, man kann ſich nichts ſo Bizarres und Armſeliges vorſtellen, als dieſe erſte kindiſche Geſtaltung des Menſchlichen als Form des Göttlichen, obwohl ſie, als Princip einer höheren Bildung genommen, von unermeßlichem Werth iſt. Weiter als zu ſolchen Monſtroſitäten kommt es hier noch nicht; aber dieſe finden wir auch faſt überall.

Da in dieſen ungeſchickten und fratzenhaften Formationen das Thieriſche der Phyſiognomie noch beſtändig durchſchlägt, ſo darf doch dieſer Umſtand nicht zu der Meinung verleiten, als wenn hier ſchon eine ſolche Symbolik wie in der indiſchen und ägyptiſchen Religion wäre, wo beſtimmte Thiergeſtaltungen in Verſchmelzung mit der menſchlichen Leiblichkeit Ausdruck für beſtimmte Ideen werden. Wiſhnu z. B. wird in ſeinen mannigfachen Erſcheinungen zu der eigenthümlichen Form, die er ſich gibt, jedesmal durch den beſonderen Zweck beſtimmt, für welchen er wirken will, und aus dieſem Grunde erſcheint er als Fiſch, als Eber, Schildkröte, Zwerg u. ſ. f. Und in der ägyptiſchen Religion können die Götter ihre thieriſche Phyſiognomie nicht untereinander wechſeln, ſondern haben nur in der einzigen als Stier, als Hund, als Ibis, als Kuh, die charakteriſtiſche Beſtimmtheit ihrer Bedeutung, welche erſt im Griechiſchen zur freien Phyſiognomie wird. Eben darum, weil in dieſen Religionen das Thieriſche nur in ſeiner Beziehung auf das Göttliche gilt, ſtehen ſie höher, als die Naturreligionen, worin die Züge des menſchlichen Antlitzes als die Form der ſubſtantiellen Macht grob verzeichnet werden, denn dort iſt das Thieriſche ſymboliſche Form. Die Schlange aber, welche die Widdhaneger anbeten, iſt nicht Symbol, ſondern da ſie noch als Fetiſch zugleich der unmittelbar daſeiende Gott iſt, erſt der Uebergang zum Symbol. Die Puppe, welche ſich der Jakute macht und unförmlich Kopf und Leib an ihr ſcheidet, iſt tief unter der Statue des Ganeſa, tief unter dem Stierbilde des Shiwa u. ſ. f., ein trüber Reflex der Perſönlichkeit des Geiſtes, nicht Symbol, ſondern immer noch erſte oberflächliche Objectivirung der inneren Ahnung. Dieſe Stufe der Objectivität haben aber jene ſymboliſchen Religionen bereits hinter ſich.

Zweiter Abſchnitt.

Das Prieſterthum.

Sobald für das Bewußtſein die Subſtanz wirklich als Subject in irgend einer Geſtalt als allgemeiner Fetiſch oder als elementariſcher Genius oder in organiſcher Form als ein Gott aufgetreten iſt, ſo entwickelt ſich daraus in der Erſcheinung der Religion eine neue Bildung, das Prieſterthum. Die Prieſter nämlich können zwar zugleich Zauberer ſein, aber der Zauberer für ſich iſt noch nicht auch ſchon Prieſter. Spätere Religionen, z. B. die griechiſche und römiſche, unterſcheiden den Prieſter vom Zauberer ganz ausdrücklich. Zwar iſt in den meiſten Naturreligionen der Zauberer die Spitze der Bildung und wirkt in irdiſchen Dingen als die höchſte, ſubſtantielle Macht ſelbſt, ſo lange ſie noch nicht für das Volk aus der Empfindung als allgemeines Object herausgeboren iſt. Erſcheint dieſe aber als herrſchendes Weſen durch eine jener eben betrachteten Formen ſelbſtſtändig fixirt, iſt damit ein Verhalten Aller zu ihr auf identiſche Weiſe eingeleitet, ſchauen ſich Alle in ihr als ihrem Gegenſtande an, ſo iſt hiermit das Princip des Prieſterthums gegeben. Dieſe anfängliche Hierarchie iſt noch arm an Functionen und es unterſcheiden ſich in ihr nur folgende Beſtimmungen: erſtlich das Verhältniß des

Prieſters zur Gottheit; zweitens das Verhältniß des Prieſters zum Prieſter; drittens das Verhältniß des Prieſters zum Volk.

1) Das Geſchäft des Prieſters.

Die Gottheit verkehrt mit dem Menſchen nicht in unmittelbarem Umgang, vielmehr vermittelt ſie ihre Beziehung auf ihn in mannigfacher Weiſe. Durch den Prieſter als ihren Diener ſcheint ſie ſogar ihre unmittelbare Manifeſtation immer mehr und mehr zu beſchränken und vor ihm gleichſam zurückzuweichen. Prieſter iſt nämlich, wer die Gottheit in ihrem Wiſſen, Wollen und Können mit den Menſchen und ihrer Bedürftigkeit vermittelt. Dieſe Einigung des an und für ſich Unendlichen und des in unendlicher Bedingtheit zerſplitternden menſchlichen Bewußtſeins iſt das Geſchäft des Prieſters, der als Orakelſpender, als Exeget und Interpret und als Opferer ſo viel auf den Gott als auf den Menſchen ſich bezieht. Wir müſſen hier den Begriff des Hierarchiſchen nothwendig in ſeiner weiteſten Bedeutung geben, denn bei der tieferen Ausbildung der Religion, wenn ſie zum Bewußtſein des Geiſtes als des Geiſtes kommt, beſtimmt ſich die prieſterliche Thätigkeit beſonders zur Verſöhnung des ſich als böſe anerkennenden Menſchen mit dem unendlich guten und das Böſe eben deswegen nicht beſtätigenden, ſondern verfolgenden Gott. Dies Verhältniß, die Wahrheit des Prieſterthums, beginnt hier erſt, weshalb an eine ſolche concret geiſtige Vermittelung noch nicht zu denken iſt. Vielmehr tritt hier, neben ächten Momenten der Religion, noch einmal die endliche Begierde als der Gegenſtand des Bewußtſeins hervor, deſſen Beſchwichtigung das Prieſterthum der Naturreligion noch beſonders zu übernehmen hat. Der Gott ſoll durch den Prieſter empfinden, daß man ſein übles oder erfreuliches Betragen wohl merke, und ſoll eben durch die Handlungen des Prieſters dem Verlangen des Volkes gemäß beſtimmt werden.

2) Die Corporation der Prieſter.

Im anfangenden Leben der Geſittung iſt die Familie die am meiſten durch die Natur in ſich abgeſchloſſene und in ihren Unterſchieden durch die Einheit der Abſtammung lebendig zuſammengehaltene Totalität. Die Totalität des Gemeinweſens, was die Menge der Familien in ſich aufhebt, iſt bei den wilden Völkern nicht ſo innig, ſondern erſcheint mehr vorübergehend und mehr durch äußere und zufällige Veranlaſſung zur beſeelten Ganzheit vereinigt, um eine große Jagd zu veranſtalten, einen Krieg zu führen u. dgl., bei welchen Gelegenheiten ein Führer an die Spitze Aller tritt. Die Ausübung des Cultus iſt daher zunächſt theils mit den Familien verbunden, indem die älteſten und angeſehenſten Häupter derſelben die prieſterliche Function übernehmen; theils hängt ſie mit dem Gemeinweſen zuſammen, indem die Fürſten und Heerführer das prieſterliche Geſchäft verrichten. Zu beiden treten die Zauberer hinzu, welche ſowohl für die particulären Intereſſen der Familien, als für die allgemeinen des Gemeinweſens thätig ſind, als Aerzte, als Enthüller des Verborgenen, als univerſelle Rathgeber. So lange nun die Zauberer unter den Familien und Horden atomiſtiſch leben, können ſie zwar, wie wir bemerkten, auch an ſich ſchon Prieſter derſelben ſein.

Allein wahrhaft werden ſie dies erſt, wenn ſich das

Volk zum Bewußtſein der ſubſtantiellen Macht ſo erhebt, daß es von ihr den Zauberer als ihren Diener unterſcheidet, der nicht nach Willkür, ſondern nach dem Geheiß des Gottes handelt. Dieſer Unterſchied kommt aber augenblicklich hervor, ſobald ſich die Gottheit als objective Individualität befeſtigt, denn alsdann hat das allgemeine Bewußtſein an dieſer Gegenſtändlichkeit eine unerſchütterliche Haltung, welcher der Zauberer ſich unterordnen muß. Aber wie das Volk durch dieſe Identität ſeines Gottes in ſich zuſammengegangen iſt, ſo fangen auch die Zauberer an, indem ſie um den Altar des Gottes ſich verſammeln, zu einer vorher unter ihnen nicht exiſtirenden Einheit zuſammenzugehen. Ihre Vereinzelung hört auf und die identiſche Beziehung der Vielen auf den Einen Gott verbindet ſie zu einer Geſellung, welche über die mannigfachen Familien und über deren Identität im Gemeinweſen in viel höherer Bedeutung hinaustritt, als der ganz von der Begierde der Anderen abhängige Zauberer, deſſen Daſein, um ſich in ſeiner Würde zu behaupten, die höchſte perſönliche Energie forderte, wogegen der Prieſter dafür, daß er dem Gott gehorſamend ſich unterwirft, von ihm auch ſeinen Schutz und den Abglanz ſeiner Herrlichkeit zurückempfängt.

So ſcheiden ſich die Prieſter vom Volke zu einer beſonderen Corporation aus, welche in ſich nur geprüfte Mitglieder einläßt, einen beſtimmten Kreis heiliger Gebräuche im Namen des Gottes ausfüllt und nach und nach die Differenz von Ober- und Unterprieſtern conſtituirt. Uebrigens dauert im Prieſterthum der Unterſchied des Geſchlechtes fort und wie die Zaubernden theils Männer, theils Weiber ſind, ſo auch die Prieſter. Auch iſt nicht nothwendig, daß bei einem Stamm oder Volk der prieſterliche Stand zu einer einzigen Corporation ſich abſchließe, ſondern es können deren verſchiedene ſein. Schon die Etablirung verſchiedener Götter führt ſolche Sonderungen herbei, welche aus dem einfachen Unterſchiede nicht ſelten zur Entzweiung mit einander, zum zerreißenden Haß gegen einander übergehen.

3) Uebergang des prieſterlichen Standes in die religiöſe Gemeine.

Indem ſich die Prieſter um den centralen Schwerpunct der Gottheit und durch ihn vereinigen und mit dieſer Einigung von den Uebrigen zur Beſonderheit der Corporation ſich abgrenzen, ſcheinen ſie als Diener der Gottheit freier und ſelbſtſtändiger als das Volk zu ſein, ſind aber nichts deſtoweniger auch nach dieſer Seite hin Diener, da ſie nur als Träger der höchſten Bedürfniſſe des Volkes auf die Geltung als Prieſter Anſpruch machen können. Denn als Prieſter können ſie nicht ſein, ohne nicht auf das Volk ſich zu beziehen, eben weil ſie für daſſelbe Prieſter ſind und weil ſie ſelbſt ihm angehören. Die Seele dieſes Verhältniſſes iſt das unbedingte Vertrauen, welches das Volk zu ſeinen Prieſtern habe. Dies Vertrauen war ſchon bei dem Zauberer weſentlich, hat ſich hier aber inſofern verändert, als der Prieſter nicht ſo unmittelbar, wie der Zauberer, ſondern, wenn auch in den nämlichen Formen der magiſchen Energie, dennoch ausdrücklich durch die Vermittelung des Gottes wirkt. Das Vertrauen iſt deswegen hier zugleich von der Reflexion begleitet, welche den Prieſter auf den Gott bezieht, womit ein Poſtulat des Volkes entſteht, was an den Zauberer nicht in dieſer Weiſe gemacht werden konnte. Das Volk nämlich weiß den Gott als die abſolute Macht. Der Prieſter iſt es, welcher dieſer Macht dient und durch ſeinen wohlgefälligen Dienſt ſie in ihren Aeußerungen auch beſtimmen ſoll. Offenbart ſich nun die ſubſtantielle Macht nicht, wie die Begier es erwartete, ſo macht das Volk den Prieſter für ſie verantwortlich. Denn nicht die Gottheit iſt Urſache der Nichterfüllung des Verlangens; ſie iſt die Macht und kann gewähren; ſondern der Prieſter iſt die Urſache, weil er wahrſcheinlich dem Willen der Gottheit, den er als ihr Diener doch weiß, nicht angemeſſen handelt. So erwacht alſo Argwohn, Murren, Empörung gegen die Prieſter und ſie müſſen für die Ehre ihres Gottes und für das Anſehen ihres Standes ihr Leben daran wagen. Da aber die Erfüllung aller Wünſche eines Volkes unmöglich iſt, da ferner die Gottheit eben ſo ſehr, als ſie Gottheit der Prieſter, auch Gottheit des Volkes iſt, ſo gibt die Prieſterſchaft ſehr bald dem Volke alle ſeine Anſchuldigungen zurück und wirft ihm ſtrafend den vernachläſſigten Dienſt und den erregten Zorn des Gottes als ſeine ſchändliche That vor. Auf dieſem Punct erſt beginnt die Stätte, wo in die prieſterliche Function mit dem Glauben und Aberglauben des Volkes die Kunſt des gewinnſüchtigen Betruges ſich einmiſcht, weil durch die eben bezeichnete Stellung der Prieſter ſich ſo vom Volk und das Volk allmälig ſich ſo von den Prieſtern entfremdet, daß auf der einen Seite das offene Vertrauen in das neidende Mißtrauen und auf der anderen die ehrliche Verſicherung in kalte Heuchelei umſchlägt.

Die das Volk mit dem Prieſterſtand zuſammenſchließende Mitte bleibt die über beide Momente hinausragende Gottheit. Das Volk verhält ſich zu ihr als begehrend, obwohl, da es ſie als die Macht anerkennt, mit einer gewiſſen Unterwerfung. Der Prieſter verhält ſich zur Gottheit einerſeits als das Organ des Volkes, welches ihr die Begier deſſelben kund giebt; andererſeits als das Organ ihres Wiſſens und Wollens, indem der Gott entweder ohne Weiteres den Bitten des Volkes willfahrt oder ihm durch ſeinen Prieſter beſtimmte Handlungen vorſchreibt, deren Erfüllung die Realiſirung der göttlichen Macht bewirken werde. Der Gott wird hiermit als die unaufgeſchloſſene Kraft betrachtet, welche der Prieſter durch ſeine Thätigkeit ſollicitirt. Dieſe Erregung iſt jedoch in der Naturreligion weniger die Bitte, welche Form hier zu ſchwach und ohnmächtig ſcheint, als daß ſie einen Uebergang, wie den beabſichtigten, bewirken könnte. Die Sollicitation der vorausgeſetzten Subſtanz zur Activität geſchieht daher vornehmlich durch das Opfer und weil daſſelbe das Hauptgeſchäft alles Prieſterthums ausmacht, ſo wollen wir dasjenige, was über die Prieſter in ſpecieller Hinſicht noch zu bemerken wäre, in die Betrachtung des Opfercultus mit einſchließen.

Dritter Abſchnitt.

Der Dienſt der Gemeine.

Bei den Völkern, die ſich auf dem Standpunct der Naturreligion befinden, fällt die politiſche Gemeine noch ganz und gar mit der religiöſen zuſammen, ſo daß jeder Act des ſittlichen Geiſtes zugleich ein religiöſer, jeder des religiöſen zugleich ein ſittlicher Act iſt. Nun könnte es das Ausſehen haben, als wenn hier an eine ſolche Gemeinſamkeit noch gar nicht zu denken wäre; allein wie zerſtreut auch die wilden Nationen leben, wie locker alle Bande bei ihnen ſind, der Geiſt verleugnet ſeine Natur auch hier nicht und ſchafft ſich die göttliche Allgemeinheit ſeiner menſchlichen Gemeine. Es iſt daher zuerſt auf den religiöſen Geiſt der Gemeine zu reflectiren; zweitens auf die praktiſche Aeußerung deſſelben; drittens auf den Cyclus der hieraus ſich entwickelnden heiligen Handlungen.

1) Der religiöſe Geiſt der Gemeine.

Die Sphäre, in welche wir jetzt eingetreten ſind, ſetzt ſich alle bisher durchgangene voraus, weshalb ſie alle hier auch wieder emportauchen, aber in verändertem Sinn. Der Geiſt der Gemeine, in deren Cultus das Subject zum Genuß ſeiner Subſtanz gelangt, entſpricht dem religiöſen Gefühl überhaupt, was ſich uns als die Grundlage der Naturreligion bewies. Das Opfer entſpricht der Magie; identiſch iſt es mit ihr darin, dem Menſchen durch Herabbringung der göttlichen Macht das Gefühl ihrer Gegenwart zu geben; aber unterſchieden davon iſt es die Ironie der Magie, weil der Menſch opfernd auch der Begier ſich entäußert und im Opfer der endlichen Dinge, auf welche die Magie gerichtet iſt, ſich abthut. Der Rhythmus der religiöſen Handlungen endlich vereinigt die Gottheit, das Prieſterthum und die Gemeine zu Einem lebendigen Ganzen.

Der Geiſt der Gemeine iſt der göttliche, welcher die einzelnen Glieder derſelben zu ſeinem Cultus verſammelt. Der Zweck des Cultus iſt daher nicht, die Religion überhaupt erſt hervorzubringen, alſo ihr Nichtſein vorauszuſetzen, um ſie ſelbſt erſt ganz friſch in den Einzelnen zu erzeugen. Dieſe Anſicht des Cultus beruht auf dem falſchen Begriff der Religion als eines Aeußeren, als einer Sache des Gedächtniſſes, welche in das Subject hineingeſtellt werden könne. Im Gegentheil ſetzt ſich die Gemeine ihren göttlichen Geiſt voraus, ſo daß er vielmehr es iſt, der ſie und ihren Cultus begründet. Seine Gegenwart in ihr iſt eben ſo gut eine freie, als die ihrige in ihm. Der Menſch weiß Gott, als ein Anderes, denn ſich; Gott ſteht ihm gegenüber und iſt ihm Gegenſtand. Aber Gott ſoll weiter ihm nicht ein Anderes, nicht ein von ihm Geſchiedenes bleiben, ſondern vielmehr mit ihm ſich vereinigen. Und dieſe Vereinigung eben, das tiefſte Bedürfniß des Menſchen, iſt das Weſen des Cultus. Er hat alſo die beiden Seiten einmal des an und für ſich ſeienden Göttlichen, wie daſſelbe auch vorgeſtellt werden möge und ſodann des für ſich ſeienden Menſchlichen. Er ſelbſt iſt drittens die thätige Beziehung beider Seiten auf einander, ihr Uebergehen in einander zur concreten Einheit.

Der Cultus als die Bewegung des göttlichen Geiſtes in ſeiner Gemeine iſt die *wirkliche* Aufhebung der Entzweiung zwiſchen Gott und dem Menſchen, die unmittelbare Vermittelung ihres Unterſchiedes und damit die reelle und gegenwärtige Vollbringung der Seligkeit als des Zweckes der Religion. Er iſt deswegen ein wirkliches *Thun*, ein wahrhafter *Dienſt*, und zwar der höchſte Dienſt, die höchſte Thätigkeit, weil ihr Streben auf die Verſöhnung des Einzelnen mit dem Abſoluten gerichtet iſt. Die Andacht iſt um dieſer tiefen Bewegung willen nicht ein thatloſes Verwelken des Lebens, ein Hinbrüten des abſterbenden Bewußtſeins, ſondern gerade die größte Kraft der Menſchheit, deren ſie fähig iſt, weil ſie eine Zurückgezogenheit aus der Welt der endlichen Zwecke, eine Sammlung in ſich ſelber als in ſeinem Weſen und eine *rückſichtloſe* Erfaſſung des tiefſten Verhältniſſes fordert. Die Naturreligion drückt daſſelbe noch roh durch äußerliche Opfer aus.

2) Das Opfer.

Im Opfer bewährt ſich die Innerlichkeit der religiöſen Empfindung auf unzweideutige Weiſe. Den Begriff deſſelben haben wir oben bereits erörtert. Er beſtand darin, daß der Menſch, was er als ein gegen die göttliche Subſtanz Negatives erkennt, *ſelbſt* negirte. Die freie Negation des Endlichen kehrte eben den affirmativen Charakter des Unendlichen heraus. In der Hingabe der endlichen Dinge, im Anſchauen ihres Verſchwindens empfängt der Menſch gerade die Gewißheit von der Realität des Göttlichen. Es iſt aber in der beſonderen Geſtaltung des Opfers das Motiv, das Material und der formelle Ausgangspunct deſſelben zu unterſcheiden.

a) Die Motive zum Opfern.

Das wahrhafte Princip des Opfers iſt der Cultus ſelbſt, die Vereinigung des Menſchen mit Gott. Motiv des Opfers iſt die zufällige Situation, von welcher aus dieſe Einigung ſich realiſirt. Hierdurch tritt ein mannigfaltiger Unterſchied des Inhaltes des Opfers ein. Es iſt entweder durch die Begierde oder durch den Dank oder durch die Furcht motivirt. Das Opfer der Begierde bezieht ſich auf die Zukunft; der Menſch, ſeine Beſchränktheit und Abhängigkeit erkennend, wendet ſich an die Gottheit, ſein Bedürfniß zu ſtillen, und um ſie zur Gegenleiſtung zu verpflichten, um ſich ihren Dank und ein Recht auf die Benutzung ihrer Macht zu erwerben, gibt er ihr von dem Seinen. Das Opfer des Dankes bezieht ſich auf die Vergangenheit. Die Begierde iſt wirklich erfüllt und das Opfer ſpricht aus, daß, was der Menſch opfere, im Grunde der ſchöpferiſchen Gottheit bereits angehöre; von ihr hat er empfangen, was er als das Seinige anſieht. — Das Opfer der Anerkennung endlich iſt wieder ein doppeltes, indem es ſich ebenfalls entweder auf die Zukunft oder auf die Vergangenheit bezieht. Auf die Zukunft gerichtet, iſt es das Opfer, welches den Eid begleitet, bei welchem die vernichtende Gewalt der das Unrecht gewiß rächenden Gottheit im Voraus anerkannt wird. Auf die Vergangenheit hingewendet, iſt es das Opfer der Buße. Dort wird die Gottheit als einſt rächende gefürchtet; hier treibt die Furcht vor ihrem gerechten Zorn zur

Strafe und nur die wirkliche Erduldung des Schmerzes garantirt die Verſöhnung der Gottheit und hebt die Buße auch wieder auf. Dieſe Anerkennung iſt alſo immer noch von der Furcht der Macht verunreinigt, welche erſt im Dienſt ſpäterer Religionen verſchwindet.

b) Das Material des Opfers.

Begierde, Dank oder fürchtende Anerkennung ſind der wirklich geiſtige Inhalt des Opfers, zu welchem das Wort als Erklärung hinzutreten und von da aus nach und nach zum reinen Gebet ſich ablöſen kann. In den Naturreligionen iſt aber das Gebet nicht ſowohl vom Opfer, als vielmehr das Opfer vom Gebet begleitet. Das Opfer iſt das Element, worin ſich hier das Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zum göttlichen weſentlich manifeſtirt, weil ohne dieſe ſinnliche Weiſe das Bewußtſein über ſein Inneres keine rechte Gewißheit haben würde. Eid und Gebet, das tiefſte Inſichgehen des Geiſtes, gelangen hier daher nur durch das Opfer zur Objectivität. Dieſe unterſcheidet ſich nach ihrem Material oder nach dem, was geopfert wird, zwiefach. Entweder nämlich wird der äußere Beſitz oder die eigene Perſönlichkeit in Anſpruch genommen.

Das Eigenthum beſtimmt durch ſeinen Umfang, was geopfert werden kann. Alles, was als ein Ding behandelt zu werden fähig iſt, gehört dahin, allein die Intention des Opfernden wählt auch unter dem Beſitz aus, um das Opfer ſeinem Zweck angemeſſen zu machen. Der allgemeine Unterſchied des Opfers iſt hier der des blutigen und unblutigen. Das blutige Opfer findet ſich durchgehends bei den nomadiſchen Völkern, welche von den Thieren, die ſie genießen, der Gottheit opfern. Höchſtens bringen ſie auch Milch oder mit Milch gemiſchtes Blut dar. Je beſchränkter ein Volk durch ſeine Natur iſt, je weniger kann es von ſolchen Opfern miſſen, weil es ſonſt ſeine Exiſtenz zu ſehr gefährden würde. Kopf, Knochen und Haut ſind z. B. faſt das Einzige, was bei den ſibiriſchen Völkern dem Gott als ſchuldiger Tribut ſo zu ſagen hingeworfen oder um Stangen gewickelt aufgeſtellt wird. Je mehr die Wohlhabenheit wächſt, deſto mehr kann auch ohne Noth entbehrt werden, ſo daß die Eingeweide, das Fett, ja ganze Thiere dem Gott als Opfer zufallen. Meiners behauptet, daß den Griechen und Römern die Verſchwendung bei ihren Opfern wenig Ehre mache; aber es macht auch ihm wenig Ehre, nicht eingeſehen zu haben, daß eine Hekatombe, eine ſolche Entäußerung des eigenen Beſitzes, eine ſolche Gleichgültigkeit gegen den Nutzen, eine der Gottheit wie des Menſchen ſehr würdige Feſtlichkeit war. — Die Blutopfer ſind jedoch nicht allein Thier-, ſondern auch Menſchenopfer, wovon ſich eine entgegengeſetzte Urſache angeben läßt. Erſtlich die, daß der Menſch ſich noch zu wenig vom Thier unterſcheidet. Das Leben pullulirt in unendlichen Geſchlechtern, und Individuen auf Individuen ſproſſen pflanzenartig auf. Da nun der Menſch in der Generation vom Thiere ſich nicht abſcheidet, da ein Menſchenleben etwas ſo Wohlfeiles iſt, ſo geht daraus, ſo lange das Geiſtige der Individualität noch nicht für ſich erkannt und darum auch nicht anerkannt wird, Gleichgültigkeit gegen den einzelnen Menſchen hervor; ob dieſer Menſch iſt, oder nicht, macht für die Maſſe gar keinen Unterſchied. Dieſer Standpunct iſt im Allgemeinen in Afrika zu Hauſe, wo die Zeugungskraft ſo unermeßlich wuchert und wo das Menſchliche dem Thieriſchen oft noch ſo nahe, noch ſo wenig durch die Reflexion auseinandergehalten iſt, daß es nicht blos zu Menſchenopfern, ſondern auch zu Menſchenfreſſereien kommt, worin die bekannte Xinga es zum größten Luxus gebracht hat. Der entgegengeſetzte Standpunct iſt der der Achtung vor dem Individuum, wenn ſein *Unterſchied vom Thier* und ſein Werth als Perſönlichkeit anerkannt iſt. Aber eben darum opfert man nun den Menſchen, weil er *mehr* iſt, als das Thier und weil alſo die Opferung eines Menſchen auf die Götter eine größere Wirkung üben muß, als die Darbringung von Thieropfern. Dieſe Berechnung zieht ſich ja noch in die jüdiſche und griechiſche Bildung hinein. — Mit den blutigen Opfern ſteht das Ueberſtreichen von Gefäßen, Geräthen, Kleidungen mit dem Opferblut im nächſten Zuſammenhang, um auf eine, dem Bewußtſein ſinnlich gegenwärtige Weiſe den Effect des Opfers über einen möglichſt großen Umkreis zu dehnen. Selbſt die Götterbilder werden damit beſchmiert, um ihnen das Opfer zum Genuß mundrecht zu machen und das Abſtracte ihrer Theilnahme zu mildern. — Die blutigen Opfer ſind jagenden und Viehzucht treibenden Völkern beſonders eigen. Mit dem Ackerbau entwickeln ſich auch die *unblutigen Opfer*. Sie ſind *Speiſeopfer*, indem von den gewonnenen Früchten entweder unmittelbar ein Quantum zum Opfer verwendet oder daſſelbe in der Form eines Breies oder Kuchens dargebracht wird. Die *Trankopfer* ſind entweder Waſſer und Milch, oder es ſind künſtliche Getränke; man theilt ſie den Göttern mit, indem man ſie auf den Boden verſchüttet, oder ihre Bilder damit anſprengt oder in Schaalen ihnen davon vorſetzt. Die *Rauchopfer* ſind

Verbrennungen duftreicher Sachen. — Durch die Verſchiedenheit der Begierde fangen die Opfer auch an, ſymboliſch zu werden. Um Regen z. B. bitten die Neger durch einen leeren Krug; um günſtigen Fiſchfang durch Gräten; um glücklichen Krieg durch einen Dolch oder Meſſer; um reichlichen Palmwein durch kleine Scheeren.

In dieſen Geſtalten des Opfers erſcheint nur die Hingabe des äußeren Beſitzes. Anderer Art ſind die Opfer, wo das religiöſe Bewußtſein ſich gegen die eigene Individualität kehrt und derſelben ihre Endlichkeit fühlen läßt. Hieraus entſtehen feierliche Reinigungen, um den befleckten Leib des Umganges mit den Göttern wieder werth zu machen; ſo gilt z. B. in allen Naturreligionen das Weib während der Katamenien und vor und nach der Schwangerſchaft für unrein und hat, ſich zu reſtituiren, allerlei Handlungen vorzunehmen. Ferner ergeben ſich daraus Enthaltungen vom Schlaf, vom Beiſchlaf und vom Genuß der Nahrung als Faſten im engeren Sinn. Endlich ſogar Peinigungen, Verwundungen des Leibes u. ſ. w. Aber wenn der Menſch auch das Liebſte, was er ſein nennt, das mühſam erjagte oder auferzogene Thier, die lang gepflegte und abgewartete Furcht des Feldes u. ſ. w., ja die Wohlempfindung des eigenen Lebens den Göttern opfert, immer iſt es doch noch ein Anderes, was der Vernichtung Preis gegeben wird und der Leib ſogar iſt noch nicht der Menſch ſelbſt, welcher das eigene Innere, ſeine Begierden und Leidenſchaften, der Gottheit opfern muß; die Naturreligion verwirklicht die Freiheit nur erſt in jener Aeußerlichkeit.

c) Der formelle Ausgang des Opfers.

Die geiſtige Beſtimmtheit des Opfers, ſein Motiv, und die materielle Darſtellung deſſelben, die concrete Entäußerung, geben in den Willen zurück, der ſich zum Opfer entſchließt. Er gehört entweder dem Individuum als ſolchem oder der Familie oder dem Gemeinweſen an. Das Opfer des Einzelnen iſt das ganz private Opfer für zufällige, particuläre Angelegenheiten. — Das Familienopfer haftet an der Schließung der Ehe, an der Geburt eines Kindes und am Tode eines Familiengliedes. Stiftung, Erhaltung und Auflöſung der natürlich-ſittlichen Einheit gibt ſich hier in den Opfern den ſolennen Ausdruck ihres Bewußtſeins. Da jedoch jede Familie mit anderen Familien verflochten iſt und in einem beſonderen Kreiſe der Verwandtſchaft ſteht, ſo iſt natürlich, daß, was die eine bewegt, auch andere mit erregt, weshalb die Theilnahme an einer ſolchen gottesdienſtlichen Handlung oft durch einen ganzen Stamm hindurchgreift. — Die Individuen, wie die Familien, ſind in einer höheren Totalität, in der des Gemeinweſens, enthalten, welches eine doppelte Reihe von Opfern hat, ſolche, die ſich auf ſein ungeſtört in ihm ſelbſt ſich vollbringendes und ſolche, die auf ſein nach Außen hin gerichtetes Leben ſich beziehen. Jene ſind doppelter Art, indem ſie entweder an die Natur oder an die ſittliche Subſtanz ſich anknüpfen. Auf die Natur beziehen ſich die Opfer, welche das Gedeihen der Thiere und Früchte zum Zweck haben; auf die ſittliche Natur, welche durch die Familie des Fürſten hervorgerufen werden, indem dieſe als Reflex des ganzen Gemeinweſens nicht blos eine Familie neben den übrigen, ſondern die über allen

Familien ſtehende Familie iſt. Wird hier alſo eine Heirath vollzogen, wird ein Kind in ſie hineingeboren oder ſtirbt Jemand aus ihr, wohl gar der Fürſt ſelbſt, ſo vibrirt ein ſolcher Act durch alle Familien hin und ſie vereinigen ſich zu allgemeinen Feſtlichkeiten, ihre Freude oder Trauer zu bezeugen. Die jedesmaligen Opfer ſind die Concentration derſelben. — Aber wie neben dem Individuum andere Individuen, neben der Familie andere Familien, ſo ſtehen auch neben dem Gemeinweſen andere Gemeinweſen, welche wir bei den wilden Nationen Horden, Stämme, Dorfſchaften, Lager u. ſ. f. zu nennen pflegen. Es iſt für uns hier gleichgültig, wie weit ſich bereits die ſittlichen Unterſchiede eines ſolchen Gemeinweſens entwickelt haben, ob es nomadiſch, umſchweifend oder durch Agricultur an einen beſtimmten Boden gefeſſelt iſt. Die Hauptſache iſt das friedliche oder feindliche Verhalten nach Außen. Die Continuität des Gemeinweſens mit dem anderen Gemeinweſen in jenem Fall drückt ſich durch das einfache Opfer des Vertrages und Bündniſſes aus. Geräth aber das eine gemeine Weſen mit dem anderen in eine Colliſion, worin jedes von beiden Recht zu haben glaubt, ſo kann nur der Krieg die Spannung auflöſen, das Recht geltend machen und die Entſcheidung herbeiführen. Dadurch erzeugt ſich ein dreifaches Opfer, vor dem Kriege, beim Entſchluß zu ihm, ſodann bei Eröffnung des unmittelbaren Kampfes und drittens nach Beendigung deſſelben als religiöſer Beſchluß.

3) Die Organiſation des Cultus.

Der Cultus rundet ſich im Leben der Gemeine zu einer beſtimmten Abfolge ſeiner Handlungen ab, worin Zeit und

Raum als die Hauptmomente eines organiſchen Ganges erſcheinen. Die Zeit iſt darin entweder die natürliche oder geiſtige. Als natürliche Zeit entwickeln ſich die Perioden des Naturlebens, zur regelmäßigen Geburt wie zum regelmäßigen Tod der Dinge. Am ſchärfſten treten darin die Sonnenwendepuncte des Frühjahrs und des Herbſtes, der Zeit vor und nach der Ernte auseinander, welche Anniverſarien auch für die nomadiſchen Völker wegen der Brunſt und wegen des Werfens der Thiere von größter Wichtigkeit ſind. — Von dieſer im alten Kreislauf immer wiederkehrenden Feier der Natur iſt die geiſtige Zeit als Erinnerung unterſchieden. Sie erneuet feierlich das Andenken an Verſtorbene, an ſeltſame Ereigniſſe und große Thaten. Aber der Cyclus ſolcher Feſte iſt bei den barbariſchen Völkern ſehr dürftig und bei den meiſten kommt dieſer Anfang eines geſchichtlichen Cultus gar nicht vor. Ihr Gedächtniß iſt noch völlig ephemer.

Bei dem Raum wiederholt ſich für den Cultus der Unterſchied eines natürlichen und eines vergeiſteten, indem die Gleichgültigkeit gegen das Terrain ſich nach und nach aufhebt und der Cultus des Gottes an einem beſtimmten Orte ſich fixirt. Anfangs wird derſelbe unter freiem Himmel auf eine ganz rohe Weiſe durch Bäume und Steine als ein heiliger Ort von dem übrigen Boden ausgeſondert. Das Schlachten der Opferthiere, das Verbrennen der Früchte macht eine feſte Baſis nothwendig und der Opferſtein erhebt ſich als Anfang des Altars. Zum Opferſtein wird das irgendwie geſtaltete Bild der Gottheit, welcher geopfert wird, in ein gehöriges Verhältniß geſetzt. Um das Ganze vor der Witterung zu ſchützen, wird ſpäter ein Dach darüber gezogen und damit der Bau eines Tempels begonnen. Endlich wird die Gemeine in ſich ſelbſt ſo geſchieden, daß die das Opfer Opfernden und die dem Opfer Zuſchauenden ebenfalls in beſtimmten Räumen ſich ſondern. Hiermit hat nun eine wirkliche Organiſation ihren Grund gelegt, welche beſonders für das Prieſterthum wichtig iſt und auch durch daſſelbe am meiſten ausgebildet wird. Erſt, wo es zu ſolchen Centraliſirungen kommt, iſt die Möglichkeit eröffnet, aus dem dumpfen Brüten der Naturreligion in eine höhere Geſtalt der Freiheit überzugehen.

Wir wollen nun einige der merkwürdigſten Culte der Naturreligion ihren Hauptzügen nach erwähnen, um daraus eine nähere Anſchauung dieſes Zuſtandes zu gewinnen.

Bei allen Polarvölkern des Nordens findet ſich eine große Uebereinſtimmung des Cultus. Die kleinen Gebirge, die vielen Sümpfe, die perennirenden Schneefelder, die niedrigen Fichten und Birkenwälder, die wenigen Thiere, das vorherrſchende Mondlicht, das einſame, von einander geſchiedene Wohnen der Menſchen, bringt ein trübſeliges Weſen hervor. — Von den Wogulen, die ſich ſelbſt für Chriſten ausgeben, erzählt Pallas, daß ſie Götzen in menſchlicher Geſtalt verehrt haben ſollen. Man ſoll bei ihnen dergleichen aus Holz geſchnitzt finden, denen Schrot oder Korallenkörner ſtatt der Augen eingeſetzt ſind. An der Soſwa ſoll ein von Stein grob ausgehauenes Bild eines Elenkalbes vorhanden geweſen ſein, von deſſen wunderbarer Verſteinerung ſie ſich mit allerlei Sagen trugen. — Von den Katſchinziſchen und anverwandten Tataren erzählt Pallas, daß ſie das böſe

Weſen mehr als das gute verehren. Sie opfern ihm, damit es ihnen nicht ſchade. An einem Feſt, was im Lenz begangen wird, weihen ſie ihm ein männliches Pferd, welches ein Rappe oder Fuchs ſein muß. Daſſelbe wird um das Opferfeuer geführt, mit dem Kraut Irwen, einem kleinen wohlriechenden Wermuth, geräuchert, mit Milch (die ſie auch in's Opferfeuer und in die Luft ausſchütten) begoſſen und gewaſchen, und nachdem man ihm vorn an die Mähne und an den Schweif einen rothen und weißen Fetzen gebunden hat, frei unter die Heerde gelaſſen. Solche geweihete Pferde nennen ſie Iſik. Die Ceremonie mit denſelben wird jährlich erneuet, wobei ihre Zauberer oder Kamnó die Hauptperſon ſpielen. Eben dies böſe Weſen iſt, ſo viel man verſtehen konnte, unter einer Art von Hausgötzen vorgeſtellt, den man an jedem Gezelt auf der Morgenſeite außen angeſteckt findet und den ſie Tús nennen. In einem wie eine Gabel geſpaltenen Stock ſind an einem querüber angeknüpften Riemen zwei wie Vögel grob ausgeſchnitzte Hölzchen angereihet, in deren jedes eine Birkenhuhnfeder eingeſteckt iſt, ſo daß gleichſam ein zweileibiger Vogel mit ausgeſpreiteten Flügeln herauskommt. Zwiſchen den beiden Hölzchen hängt ein Stückchen Fuchs- oder Hermelinfell und ein langer Schweif von zerſpaltenen Sehnen, oft mit eingemiſchten Pferdehaaren. Bei reichen Jurten bemerkt man, daß auch zwiſchen den Hölzern ein kleiner aus Holz zuſammengebogener Reifen oder Zirkel mit einem daran gebundenen ausgeſchnitzten Schlägel feſtgemacht iſt, welches vermuthlich die Vorſtellung der Zaubertrommel des Kamnó ſein ſoll, der die Götzen gemacht und geweihet hat. Neben dem Zwieſelſtock ſind noch zwei andere Stöcke zwiſchen die Stricke, welche das Filzzelt zuſammenhalten, eingeſteckt, an deren einem ein rothes, am andern ein weißes Fetzchen hängt, welches gemeiniglich noch von einem blauen begleitet iſt. Bei vielen Zelten, beſonders ärmerer Tataren, ſieht man, daß im Zwieſelſtocke nur das Fell von einer Fuchsſchnautze bis an die Augen, mit den Bärten, und dahinter die äußerſte Spitze von einem Schaafſchwanze mit der Wolle, zu jeder Seite ein blaues Fetzchen Laken und ein dickes von brauner und weißer Schaafwolle geknüttetes Schnürchen vom Riemen herunterhängt. Bei dem Frühlingsfeſt wird auch dieſer Götze über dem Feuer mit dem Kraut Irwen geräuchert und ſieht daher meiſt ziemlich verſengt aus.

Bei den Oſtjaken ſind die Götzen gemeiniglich aus Holz mit einem Menſchengeſicht grob geſchnitzte Puppen, die auch wohl mit Lappen bekleidet und in den vornehmſten Winkel der Wohnung hingeſtellt werden. Vor ihnen wird irgend ein Kiſtchen geſetzt, auf welchem der Client ſeinem hölzernen Gönner allerlei kleine Geſchenke bringt, auch beſtändig ein Horn voll Schnupftaback unterhält und geſchabtes Weidenbaſt dabei legt, in der Meinung, daß der Götze, wenn er geſchnupft hat, zu mehrer Begeiſterung auf gut oſtjakiſch die Naſe damit verſtopfen ſoll. Auch wird ihm das Maul fleißig mit Fiſchfett geſchmiert. — Viele Oſtjaken vergöttern kleine unbehauene Baumſtücke oder Stöcke oder keilförmig zugehauene Klötzchen, ja ſogar Käſtchen und andere Sachen, die ſie von den Ruſſen erkaufen. Solche Dinge zieren ſie dann mit Ringen, Klapperwerk, allerlei Bändern und Lappen ſo gut auf, als ſie können, und verehren ſie ſo, wie ein Anderer ſeine Holzpuppe. — Eben dieſe über Alles verehrten Hausgötzen werfen die Oſtjaken, wenn es ihnen unglücklich geht und die Götzen nach ihrer Meinung nicht helfen wollen, von ihrer Stelle herunter, mißhandeln ſie mit Schlägen oder ſonſt auf alle Art, ja zerhacken ſie ſogar.

Auch beſonderen Bergen oder außerordentlichen Bäumen bezeugen ſie ihre Verehrung dadurch, daß ſie niemals vorübergehen, ohne einen Pfeil auf ſie abzuſchießen. Sonſt hatten die Oſtjaken an vielen Orten Bäume im Walde, welche ſie verehrten und mit Pelzwerk und Opferfellen reichlich beſchenkten. Weil ſie aber erfahren mußten, daß die vorbeireiſenden Koſaken das ausgehängte gute Pelzwerk vor der Verweſung zu retten und zu beſſerem Gebrauche anzuwenden ſich kein Gewiſſen machten, ſo haben ſie angefangen, aus ſolchen Bäumen große Klötze oder Stammſtücke zu hauen, ſie aufzuzieren, zu beſchenken und an ſicheren Orten zu verwahren. — Alle Gegenden, deren Umfang einem Götzen geweiht iſt und wovon die Oſtjaken die Grenze genau nach Flüſſen, Bächen und anderen Wahrzeichen anzugeben wiſſen, werden von ihnen ſo geſchont, daß ſie weder Gras noch Holz darin abhauen, noch zu jagen oder zu fiſchen, ja nicht einmal einen Trunk Waſſers innerhalb derſelben zu nehmen ſich unterſtehen, um nicht die Götzen zu erzürnen. Wenn ſie durch ſolche Gegenden reiſen müſſen, hüten ſie ſich, mit dem Kahne dem Ufer zu nahe zu fahren oder das Land mit dem Ruder zu berühren, und wenn der Weg dadurch weit iſt, ſo verſehen ſie ſich, ehe ſie das Gebiet des Götzen erreichen, mit Waſſer; denn ſonſt würden ſie lieber den äußerſten Durſt leiden, als aus dem Waſſer, auf welchem ſie fahren, einen Trunk wagen. — Eine Gegend, wo einmal außerordentlich gute Jagd iſt, kann zu der

Ehre kommen, einem Götzen geweihet zu werden, und der Baum, wo ein Adler einige Jahre nach einander niſtet, wird ſogleich für heilig gehalten, auch der Adler ſorgfältig geſchont. Keine größere Beleidigung, als wenn Vorbeireiſende einen ſolchen Adler tödten oder deſſen Neſt zerſtören.

Die kleineren Opfer ſind kleine Geſchenke und Zierrathen, Wild, friſche Früchte u. dgl., mit welchen der Oſtjake vor dem Götzen ſich niederwirft, nach Verrichtung ſeiner Bitte das Opfer kocht und mit dem Fett oder der Brühe dem Götzen das Maul ſchmiert. Bei den größeren Opfern, wenn dem Götzen einzelne Rennthiere geſchlachtet werden, iſt nothwendig ein Schamane zugegen. Es ſoll dabei ſo zugehen. Man bindet dem ſtehenden Rennthiere die Füße zuſammen. Der Schamane ſtellt ſich vor den Götzen hin und ſchreiet ihm das Anſuchen des Opfernden aus vollem Halſe zu, wozu die Begleiter mit einſtimmen. Unterdeß ſtellt ſich einer mit geſpanntem Bogen neben das Rennthier; wenn nun der Zauberer mit einem Stabe auf dem Kopf des Opferthiers das Zeichen gibt, ſo durchſchießt jener es mit dem Pfeil und ein anderer gibt dem Thiere mit einem zugeſpitzten Pfahle den Reſt. Drauf wird das Thier beim Schwanze dreimal um den Götzen herumgeſchleift, aufgehauen, und mit dem Blut, was man aus dem Herzen drückt, dem Götzen das Maul geſalbt. Der Kopf mit der Haut wird an einem nahen Baume aufgehängt, das Fleiſch aber gekocht und größtentheils unter großem Jauchzen verzehrt. Alles, was den Oſtjaken einfällt, muß ſtatt eines Geſanges dienen, wenn es nur in einem ſingenden Tone hergeſchrieen wird. Solche Geſänge werden auch beim Opfermahl angeſtimmt. Beim Abſchied ſchreiet jeder aus beſten Kräften und ſchwingt die Arme in die Luft, als Zeichen des Dankes und Abſchiedsgrußes. Den Reſt des Fleiſches nimmt man mit nach Hauſe, damit die Weiber, Kinder und Nachbarn Theil daran nehmen können. — Bei großen allgemeinen Opfern hält ein Reicher es für Schande, weniger als acht oder zehn Rennthiere zu opfern.

Bei ſchweren Krankheiten geſchehen Opfer in der Zahl, wie es der Schamane nach der Dauer und Gefährlichkeit der Krankheit verordnet. Die Opferthiere werden vor die Thür der Wohnung des Kranken geſtellt, und dem Kranken ein Strick in die Hand gegeben, welcher an den Fuß des Rennthiers gebunden iſt. Die Freunde und Verwandte ſtellen ſich mit dem Zauberer Außen hin und rufen die Götzen an, bis der Kranke von Ohngefähr oder abſichtlich am Strick zieht. Dies wird für das Zeichen zum Schlachten des Opfers angeſehen. Von ſolchen Opfern nimmt man das Fell zum gemeinen Gebrauch und ſteckt nur die Hörner an den Pfahl. Das Fleiſch wird verzehrt und mit dem Fett ſchmiert man die Stirn und leidenden Theile des Kranken. —

Bei den noch unbekehrten Tſchuwaſchen geht am Donnerſtag Abend der Sotnik oder Vorſteher in den Dörfern umher und kündigt die Feier des nächſtfolgenden Tages an. Niemand geht alsdann zur Arbeit, ſondern man bringt den Tag in Muße und Luſtbarkeit zu, nachdem jedes Hausgeſinde und beſonders die Weiber, die bei feierlichen Opfern nicht zugegen ſein dürfen, des Morgens vor einem gewiſſen Heiligthum, dem Jerich, die gewöhnlichen Gebete verrichtet haben. Dies Jerich iſt ein Bündel ausgeſuchter Ruthen vom wilden Roſenſtrauch, welche man von gleicher Größe, ungefähr vier Fuß lang, ſammelt, fünfzehn an der Zahl in der Mitte mit Baſt zuſammenbindet und dann ein Stückchen Zinn an das Baſtband hängt. Dies Heiligthum hat ein jedes Haus für ſich. Man pflegt aber daſſelbe in einer reinen Nebenkammer, deren bei jeder Wohnung gewöhnlich mehre angebaut ſind, im vornehmſten Winkel aufzuſtellen. Niemand darf es berühren, bis man im Herbſt, wenn alles Laub abgefallen iſt, eine friſche Anzahl ſolcher Reiſer ſchneidet und den alten Jerich andächtig in ein fließend Waſſer wirft.

Einmal im Jahr bringt die ganze Dorfſchaft ein großes feierliches Opfer auf dem gemeinſamen (außerhalb des Dorfs an abgelegenen Orten, gewöhnlich in der Nähe eines Quells oder Baches, und in angenehmen mit Bäumen beſetzten Gründen) geheiligten Opferplatz, welchen ſie Keremet nennen. Ein ſolcher Keremet iſt ein viereckiger, mit einem nicht völlig mannshohen Zaun umgebener Platz, der drei Eingänge oder kleine Thüren hat. Sie ſuchen den Platz ſo zu wählen, daß die nördliche Thür gegen den benachbarten Quell oder Bach gerichtet iſt, weil durch dieſe Thür das zum Opfer nöthige Waſſer, wo ſelbiges auch ſein mag, herbeigeholt werden muß. Dagegen darf durch die Thür der Morgenſeite nichts, als die beſtimmten Opfer eingehen. Die weſtliche aber iſt der Ein- und Ausgang für die Gemeine. Neben dieſer letzteren iſt ein Obdach gemacht, unter dem das Fleiſch der Opfer gekocht wird, und vor welchem auf eine große Tafel, die auf Pfählen ruht, die Opferfladen u. dgl. gelegt werden. Bei der nördlichen Thür iſt eine andere große Tafel, auf der das Opfervieh abgezogen und gereinigt wird. Im nordöſtlichen Winkel ſind die Stangen aufgerichtet, an denen man die Felle der Opferthiere aufhängt. Bei ſtarken Dörfern hat man einen großen Keremet für die öffentlichen Opfer, und einen kleineren für die Opfer einzelner Verwandtſchaften oder Familien, welche ſonſt auch im Hauſe verrichtet werden. — Ungefähr im Septembermonat, nach vollbrachter Erndte, wenn die Winterſaat geſchehen ſoll, pflegt das gemeinſchaftliche große Dankopfer gebracht zu werden, bei welchem man im großen Keremet auf einmal ein Pferd, ein Rind und ein Schaaf ſchlachtet. Dieſe Opferthiere werden zur öſtlichen Thür eingeführt und an drei neben dem Kochplatz eingegrabene Pfähle nach der Reihe angebunden, bis das allgemeine Gebet verrichtet iſt. Dies geſchieht gegen Oſten mit häufigen Verbeugungen der ganzen männlichen Gemeine. Eine gewöhnliche Gebetsformel iſt: Gott erbarme, Gott erbarme, Gott gib und beſcheere uns! Hierauf werden die Opferthiere durch den Aelteſten, den die Gemeine einmüthig dazu erwählt hat, und der auch die Gebete vorſprechen muß, geſchlachtet, das Blut ſorgfältig aufgefangen und das Fleiſch, nachdem die Eingeweide herausgenommen und ausgeſpült ſind, ohne fernere Weitläufigkeit in mittlere Stücke zerſchnitten, die ſie denn ſammt den Eingeweiden in einem Keſſel kochen. Das Gekochte wird mitten im Keremet auf einen Tiſch geſetzt und nach abermaligen vorangegangenen Gebeten verzehrt. Da, nach der Zahl der Gäſte, nicht immer das ganze Opferthier aufgeht, ſo nehmen ſie das Uebrige von dem geſchlachteten Viehe ungekocht mit nach Hauſe. Die Felle der größeren Thiere werden auf zwei langen Stangen im nordweſtlichen Winkel des Keremets aufgehängt, das

Schaaffell aber zwiſchen zwei in die Erde geſteckten Stäben und einem dritten quer darüber befeſtigten ausgeſpannt. Alle dieſe Felle pflegen die Tſchuwaſchen jetzt (d. h. zu Pallas Zeit) nur ein Paar Tage hängen zu laſſen, dann herabzunehmen, unter ſich zu verkaufen, und das Geld zur Unterhaltung des Opfergeſchirres oder auf Mehl, Honig u. dgl. bei folgenden Feſten nöthige Dinge zu verwenden. — Solche große gemeinſchaftliche Opfer werden auch dann gebracht, wenn das Getreide im Felde ſteht und ein Mißwachs zu beſorgen iſt. — Beſondere Familienopfer geſchehen bei vielen Gelegenheiten; bei Krankheiten oder anderem Hauskreuz, nach der Geburt eines Kindes, zum Gedächtniß der Verſtorbenen u. ſ. f. Der Hausvater oder der Aelteſte in der Verwandtſchaft verrichtet die Gebete und ſchlachtet das Opfer, was alsdann nur in kleinem Vieh, beſonders Schaafen, zu beſtehen pflegt. Ehe man das Thier ſchlachtet, wird ſowohl bei dieſen als den öffentlichen Opfern ein Gefäß mit kaltem Waſſer über daſſelbe ausgeſchüttet. Schüttelt ſich das Thier darauf, ſo wird ſogleich zum Opfer geſchritten. Wo aber nicht, ſo begießt man es noch zum zweiten und dritten Mal, und wenn ſich auch alsdann das Vieh nicht ſchüttelt, ſo muß das Opfer auf eine andere Zeit verſchoben werden. Nachdem das Fleiſch und alles Eßbare vom Opfer verzehrt iſt, werden die Knochen verbrannt und alle Ueberbleibſel ſorgfältig verſcharrt, damit nichts vom Opfer durch Thiere verunreinigt werde. —

Die Grönländer behaupten auch in ihren Vorſtellungen der Gottheit und im Cultus derſelben eine meiſterliche Naivetät. Sie unterſcheiden einen guten und böſen Geiſt; jenen nannten ſie den Torngarſuk d. i. den großen Geiſt. Sie hielten ihn zwar nicht für den Urheber aller Dinge, wünſchten aber doch nach dem Tode zu ihm zu kommen und ſeinen Ueberfluß mit ihm zu theilen. Der andere große aber böſe und mißgünſtige Geiſt iſt eine Göttin ohne Namen, welche unter dem Meer in einer großen Behauſung wohnt, in der ſie durch ihre Kraft alle Seethiere gefangen halten kann. Die Seevögel ſchwimmen in dem Thrangefäß herum, das unter ihrer Lampe ſteht. Die Thür wird von aufrechtſtehenden ſehr beißigen Seehunden bewacht, zuweilen auch von einem großen Hunde, der nie länger als einen Augenblick ſchläft und alſo nur ſehr ſelten überraſcht werden kann. — Wenn einmal alle Menſchen geſtorben ſind, ſo wird der Erdklumpen zerſchmettert und durch eine große Waſſerfluth vom Blut der Todten gereinigt werden. Dann wird ein Wind den rein gewaſchenen Staub wieder zuſammentreiben und ihm eine ſchönere Geſtalt geben. Keine kahlen Klippen werden bleiben, ſondern Alles wird eben und ſchön ſein. Die Thiere werden alle in überflüßiger Anzahl wieder aufleben; auf die Menſchen aber wird Pirkſoma d. i. der da droben, blaſen und ſo werden ſie leben. Sie ſcheinen darunter ein höchſtes Weſen zu verſtehen, dem ſelbſt Torngarſuk untergeordnet iſt und ſcheinen es auch mit dem Worte Silla zu bezeichnen; weil es ihnen aber ganz unbegreiflich war und ſie ſich keine Vorſtellung davon machen konnten, ſo haben ſie ihm auch keine beſondere Verehrung bewieſen. Man hat zwar, bemerkt Cranz, das Wort Silla durch Luft oder Himmel überſetzt; die Grönländer aber beſchreiben es als ein Weſen, das auf die Handlungen der Menſchen gnädig oder ungnädig iſt. Denn, wenn man ſie fragt, warum ſie dies oder jenes nicht thun, ſo antworten ſie: Silla ſieht es; Silla möchte auf mich zornig werden. Sie nennen dies Weſen auch den großen Silla und den Inhaber der Luft oder des Himmels. Deswegen ſchreibt man auch dem Torngarſuk die Schöpfung nicht zu, denn er und alle Torngaks der Elemente, welche die Natur verändern, ſind nur abhängige Weſen. Die kleineren Torngaks ſind nach der Differenz der Elemente Geiſter der Berge, des Waſſers, des Meeres (welche die Füchſe, wenn ſie am Seeſtrand fiſchen wollen, fangen und verzehren), der Luft, des Feuers (die in den Klippen des Strandes wohnen und häufig als Irrlichter ſich ſehen laſſen), und des Krieges (welche ein Geſicht wie einen Hundskopf haben). Auch Sonne und Mond, Malina und Anninga, ſind Geiſter, die ehemals Menſchen waren. Von dieſen beiden Geſchwiſtern erzählen ſie unübertreffliche Geſchichtchen, z. B. daß der Mond bei Finſterniſſen in den Häuſern herumgeht, Speiſe oder Felle zu mauſen, wohl gar den Menſchen zu ſchaden. Daher verſtecken ſie Alles und die Männer tragen Kiſten und Keſſel auf das Haus und ſchlagen mit ſolcher Heftigkeit darauf, daß ſich der Mond endlich vor dem Getöſe fürchtet und wieder an ſeinen Ort geht u. ſ. w. Die Planeten, die ſich begegnen, ſind Weiberſeelen, die mit einander zanken oder ſich einander beſuchen; die ſchießenden Sterne ſind Seelen, die zum Beſuch aus dem Himmel in die Hölle reiſen u. ſ. w. — Beſondere Ehre und Dienſte erweiſen die Grönländer weder den einzelnen Genien, noch auch dem Torngarſuk, obwohl man ihm in älteren Zeiten Opfer, Stückchen Speck, Felle u. dgl. dargebracht zu haben ſcheint. Zu Cranz's Zeit raiſonnirten ſie aber ſchon, daß er allzugütig ſei, als Verſöhnung mit ſich oder gar Beſtechung zur Verſöhnung zu verlangen. — Außer ihren gewöhnlichen Tanzverſammlungen begehen ſie jährlich nur ein einziges Feſt, das *Sonnenfeſt*, zur Zeit der Winterſonnenwende, um ſich über die Rückkehr der Sonne und des guten Fangewetters zu freuen. Jetzt iſt es eine bloße Erluſtigung, durchaus keine religiöſe Feierlichkeit. —

Südlich vom Lorenzoſtrom und der großen Kette der Seeen, welche vom Ontarioſee in Canada bis zum Sclavenſee in Neu-Nord-Wallis hinſtreicht, wohnt die zahlloſe Menge der *nordamerikaniſchen Indianerſtämme*. Oberhalb der Apalachen und Alleghani, die Ufer des Ohio und Miſſuri entlang, welche Ströme in Miſſiſſippi ſich vereinen, ferner den Columbiaſtrom hinauf, alſo nach Norden und Weſten, ſind ſie zahlreicher und urſprünglicher, als in Süden und Morgen, wo europäiſche Cultur mit unwiderſtehlicher Kraft ſich befeſtigt und die indianiſche Bildung geknickt hat. Die Reiſenden haben dieſe Indianer oft erhoben, nicht blos ihres Inſtinctes wegen, der ſie die Fußtapfen jeden Stammes, wie die Fährte eines Wildes erkennen läßt; nicht blos ihrer geſunden thieriſchen Sinnigkeit wegen im Sehen, Hören und Riechen; nicht blos ihrer Tapferkeit und abſtracten Schmerzduldung wegen, ſondern auch um ihrer Religion willen. Die Beſchreibungen, welche davon in Umlauf geſetzt ſind, berichten, daß ſie einen einzigen unſichtbaren, mächtigen Gott, den großen Geiſt, anbeten, daß ſie deſſen Gnade und Ungnade für Gutes und Böſes, endlich daß ſie ein künftiges Daſein nach dem Tode hoffen. Iſt das nicht Alles, was ein Rationaliſt verlangen kann? Aber bei näherer Betrachtung verſchwindet dieſe ſchöne Illuſion bedeutend. Schon, daß *jeder* Stamm für den großen Geiſt einen eigenen Namen hat, ſchließt die Allgemeinheit der Vorſtellung Eines höchſten Gottes aus; nun ſollen zwar die Indianer, nämlich die Delawaren, Irokeſen Tſchippewäer u. ſ. f. den großen Geiſt ausdrücklich von den beſonderen Gottheiten unterſcheiden; ſie haben auch eine Sage von der Schöpfung der Welt, bei welcher es einem ſcharfſinnigen Mann nicht ſchwer fallen ſollte, die Grundzüge des helleniſchen Mythos vom Sturz des Chronos oder des indiſchen vom Sturz des Moiſaſur nachzuweiſen; ſie ſtellen ſich auch die böſe Göttin Ataenſik in menſchlicher Geſtalt vor; — aber dazwiſchen drängen ſich ſo viel andere Züge der Wildheit, Rohheit, kindiſchen Phantaſie, daß man einſieht, jene Vorſtellungen können nicht den erhabenen Inhalt haben, welchen wir gern von unſeren Begriffen aus hineinlegen möchten; z. B. die Ataenſik ſaugt den Menſchen ſelbſt das Blut aus und iſt Schuld, daß ſie entweder plötzlich oder an langwierigen Krankheiten ſterben müſſen; ihre Nahrung ſind Schlangen und Ottern; ihr größtes Vergnügen beſteht darin, daß die Seelen mancherlei Tänze vor ihr aufführen müſſen u. ſ. w. Gerade, was den Schein einer hohen Stufe der Religion auf dieſe Indianer wirft, iſt gegen ſie. Wenn z. B. eine Huronin einem chriſtlichen Miſſionair, der ſie mit den Vollkommenheiten Gottes bekannt machte, verwundert zurief: „Ich verſtehe es und habe mir allezeit eingebildet, unſer Agriskové müſſe eben der Gott ſein, den du mir jezt abmalſt!“ ſo verräth ſich darin augenſcheinlich, daß ſie für das, was ſie Neues lernte, in ihren vorherigen Vorſtellungen noch einen Vergleich ſuchte und dieſen identiſchen Punct im Agriskové fand; aber gar nicht folgt daraus, was man gefolgert hat, daß die Huronen ſchon die nämlichen Vorſtellungen von Gott hatten, wie wir Chriſten. Ich trete unbedingt der Anſicht Fr. Schlegels bei, welche dieſer in ſeinen Vorleſungen über die neuere Geſchichte in Bezug auf die Parallele der alten Germanen mit den Nordamerikanern ausſprach, daß nämlich die Germanen ungleich höher ſtanden und daß eine Erläuterung ihres Lebens durch das amerikaniſche nur eine Verzerrung hervorbringen könne. Warum hat denn noch Niemand eine Germania der Indianer geſchrieben? Warum haben ſie denn noch keinen Hermann, keinen Claudius Civilis, keine ſtaatskluge Weleda erzeugt? Warum ſchwinden ſie denn ſo ohnmächtig vor den Europäern zuſammen, ſtatt, wie die Germanen gegen die Römer, ſich zu behaupten? Pulver und Blei haben ſie jetzt ſo gut wie wir und ihre Entſittlichung durch das Branntweintrinken, worüber ſo ſentimental geklagt wird, iſt allerdings traurig; aber es iſt ihre Schuld. „Hätten die Römer den Deutſchen Rum bieten können, gewiß hätten ſie dieſelben eben ſo entnervt.“ Iſt das Euch ſchon ſo ausgemacht? Ich für mein Theil bezweifle es ſehr, zumal eben jetzt noch die ſiegenden Europäer ſelbſt die größten Branntweintrinker ſind. Was haben ſie darin vor den Indianern voraus? Allen Amerikanern ohne Ausnahme fehlt es an Energie und an Ausdauer des Zuſammenhanges. Der Grundzug ihrer Geſchichte iſt daher das Erzittern vor der fremden Macht und die vorahnende Gewißheit des Unterliegens im Kampf mit derſelben. Die Freundlichkeit des äußern Benehmens — die aber, auch bei einem Montezuma, das Menſchenfreſſen nicht ausſchließt —, ein trockener Verſtand, der ſich in altklugen Reden breit macht, wie wir ſie nun zu Hunderten rührend und erbaulich leſen können, eine

Kraft, momentan die größten Strapazen zu leiden, die am Ende zur ſtumpfeſten Gleichgültigkeit wird, das ſind, bei vielen intereſſanten Einzelheiten, ja bei dem Anſatz zum wirklichen Charakter, die allgemeinen typiſchen Züge der Amerikaner, welche ſie mit den Bewohnern der Südſee gemeinſam haben. Ich nehme hiervon die gebildete Welt Amerika's, Peru und Mexiko, nicht aus. Kann man einen größeren Beweis oberflächlicher Geſinnung, Mangels an geiſtigem Ineinanderleben, Kraftloſigkeit der nothwendigſten Oppoſition geben, als dieſe Reiche, von denen Mexiko ein militäriſcher aus fortlaufenden Eroberungen zuſammengewachſener Staat war? Weniger als tauſend Spanier haben in kaum einem Decennium dieſe Völker total beſiegt. Damit vergleiche man, um den Unterſchied inne zu werden, Kämpfe des Abendlandes, wie eben der Germanen mit den Römern oder der Celtiberer mit denſelben u. ſ. f. Welche Entſchloſſenheit, welche Zähigkeit gegen jene Indolenz und Indifferenz!

Wir dürfen uns daher über die Religion dieſer Nationen nicht täuſchen; ſie ſteht nicht höher, als ihre Geſchichte. In dem Cultus der Nordamerikaner ſpricht ſich, was an der Sache Wahres iſt, am beſten aus. Sie haben keine Tempel und keine eigentlichen Opferprieſter. Bei großen Opfern, woran Viele Theil haben, vertreten die älteſten Männer die Stelle der Prieſter; bei kleineren thut es Derjenige, der das Opfer gibt. Sie opfern nicht blos ihrem Genius, ſondern allen Manitu's oder guten Geiſtern, ſie mögen in Elementen, Thieren oder Pflanzen ſein. So opfern ſie den Haſen, weil ſie von dieſem Thiere abzuſtammen glauben, halten ihn für einen mächtigen Geiſt und geben ihm den Namen des großen Haſen, welche Benennung, verbunden mit dem, was wir oben von der großen Beutelratze erwähnten, über die Geiſtigkeit des großen Geiſtes hinlänglichen Aufſchluß giebt. Als eine Probe der kosmogoniſchen Speculation will ich hier von den Algoquinen anführen, wie ſie erzählen, der Haſe habe zuerſt mit ſeinem ganzen Hofſtaat, der auch aus vierfüßigen Thieren beſtand, auf dem Waſſer geſchwebt, dann aber die Erde aus einem Sandkörnchen, welches er aus der Tiefe des Meeres herausgeholt, und die Menſchen aus den todten Aeſern der Thiere gebildet u. ſ. f.

Bisweilen opfert der Indianer, wenn er auf der Jagd iſt, in der Stille ganz allein für ſich, damit er glücklich ſein möge. Er zertheilt etwa einen Hirſch in kleine Stücke, wirft ſie auf den Boden herum zur Speiſe für die Vögel und ſieht in einer kleinen Entfernung ruhig zu, wie ſie das Fleiſch verzehren. Hört er in der Nacht eine Eule ſchreien, ſo ſtreuet er ſogleich Taback in's Feuer, ſagt ein leiſes Gebet und verſpricht ſich auf den folgenden Tag eine glückliche Jagd. — Die Irokeſen legen zuweilen auf die Dächer ihrer Cabanen an die freie Luft Zweige von Bäumen, Halsbänder von Muſchelſchaalen und zuſammengeflochtenen Aehren von ihrem Getreide, ſelbſt Thiere, und weihen das Alles der Sonne. — Ein vornehmer Indianer, der Carvern begleitete, opferte dem Waſſerfall St. Anton, den er für einen Wohnplatz des großen Geiſtes hielt, ſeine Pfeife, Tabacksbeutel, Armbänder und Ohrringe und rief dabei den Geiſt unter großer Bewegung um ſeinen Schutz an. — Auch bei Krankheiten bringt man Opfer und es darf Jemand nur Zahn- oder Kopfweh haben, ſo heißt es gleich: „die Geiſter ſind unzufrieden und wollen verſöhnt ſein." Bei ſehr gefährlichen Umſtänden hat man wohl bemerkt, daß ein Indianer ſich auf's Angeſicht hingelegt, laut geſchrieen, eine Hand voll Taback in's Feuer geworfen und in der Angſt die Worte ausgeſprochen hat: „Da rauch, und ſei doch ſo gut, und thu mir nichts!“ — In ſolchem Drangſal pflegen ſie auch Gelübde zu thun, z. B. wenn ſie, auf Reiſen oder Jagden, ſehen, daß ſie keine Lebensmittel mehr haben. Dann verſprechen ſie zu Ehren ihrer Schutzgeiſter von dem erſten Thier, welches ſie zu erlegen hoffen, dem Oberhaupt ihres Fleckens ein Stück zu geben und nicht eher einen Biſſen zu eſſen, bis ſie ihr Verſprechen erfüllt haben. Wird die Ausführung dieſes Gelübdes wegen der Entfernung des Oberhauptes unmöglich, ſo verbrennen ſie Dasjenige, was ihm beſtimmt war.

Sehr merkwürdig iſt die Erinnerung der Irokeſen an heilige Jungfrauen, Jeouinnon, die in Gemeinſchaft lebten und aus ihren Cabanen niemals herauskamen. Ein kleiner Knabe, der von den Aelteſten ausgeſucht wurde, mußte ihnen die nothwendigſten Bedürfniſſe zutragen; ſobald aber die zunehmenden Jahre ſeine Dienſte verdächtig machen konnten, wurde ſogleich ein anderer an ſeiner Stelle erwählt. Bei den Irokeſen und Huronen ſollen ſich noch zuweilen Männer finden, die ſich der Keuſchheit ergeben haben und gewiſſen heilenden Kräutern nur in ſofern eine Kraft zuſchreiben, als ſie von reinen Händen angewandt werden. —

Zwiſchen der Bergkette der Apalachen und dem Meer waren die Apalachiten vor der Ankunft der Europäer der mächtigſte Stamm in Florida, in deſſen Religion Lieblichkeit und Grauſamkeit, wie im übrigen Amerika, ſich vermiſchten. Sie hatten einen Dienſt des Lichtes und für den Cultus deſſelben eigene Diener, die Javas oder Juanaer;

ſie waren Prieſter, Räthe und Vertraute der Könige oder Anführer, welche Parauſti, auch Paracuſſen hießen, und Aerzte. Dies dreifache Amt mußten ſie mit Ernſt, Beſcheidenheit und großer Enthaltſamkeit verwalten. Nur durch harte Prüfungen konnten ſie zum Prieſterthum gelangen. Drei Jahre lang mußten ſie in gänzlicher Einſamkeit nach der Vorſchrift des Oberprieſters auf alles Vergnügen Verzicht thun und ſtrenge Faſten und Büßungen vollbringen. Dieſe Prieſter trugen einen in ungleiche Streifen zerſchnittenen Mantel. Zuweilen hatte ihre Kleidung auch die Form eines langen Rockes, welchen ſie mit einem weiten Gürtel befeſtigten, an dem der Sack hing, worin ſie ihre Arzneimittel verwahrten. Arme und Füße blieben unbedeckt, auf dem Kopfe aber hatten ſie eine ſpitze Mütze von Fellen und zuweilen putzten ſie den Kopf auch mit Federn aus. Ward ein Kranker behandelt und blieben die gegebenen Arzneimittel ohne Wirkung, ſo legte ihn der Prieſter in die Thür ſeiner Hütte, mit dem Geſicht gegen den Aufgang der Sonne gekehrt und beſchwor dies Geſtirn, dem Kranken durch den Einfluß ſeines Lichtes die Geſundheit wieder zu geben. — Bei einigen dieſer floridaniſchen Völkerſchaften ward die Erſtgeburt, wenn es ein Knabe war, der Sonne zum Opfer dargebracht. — Der anmuthigſte Cultus war der, welchen die Floridaner auf dem Berge Olaimy, in der reizenden Landſchaft Remarin, der Sonne widmeten. Rauchopfer, der Geſang der Tonatzuli, eines kleinen hier in unzähligen Schaaren niſtenden Singvogels, die wunderbare Höhle des Berges, worin die Javas dem prophetiſchen Getön des „himmliſchen Sängers“ wie man den Vogel nennt, horchten, die Pracht der aufgehenden Sonne, Alles vereinigte ſich hier, nach Rochefort und Garcilaſo de la Vega, zu einem idylliſchen Ganzen. Das von allen Gegenden des Landes herzuſtrömende Volk fand ſich noch vor Anbruch des Tages ein. Der ganze um den Berg herumführende Weg, ſo wie der Gipfel des Berges waren durch mehre Feuer erleuchtet. Während der heiligen Ceremonie blieb die verſammelte Menge oben auf dem Berge, aber Niemand als der Opferprieſter durfte dem Tempel, d. h. jener Höhle, zu nähern ſich unterſtehen. —

Von dem an ſich ſehr intereſſanten Cultus der Mexikaner und Peruaner hier etwas anzuführen, halte ich für überflüßig, weil derſelbe in den Geſchichten der Eroberung dieſer Länder oft genug beſchrieben und daher genugſam bekannt iſt. Ich will alſo nur im Vorbeigehen darauf aufmerkſam machen, wie die höchſte Bildung des Gottes, wozu dieſe Völker es brachten, der Huitzilopochtli oder Mextili, das Verworrene und Bizarre in der Vorſtellung des Göttlichen ſo ſehr ausdrückt, daß von hier aus ein Schluß auf die anderen Gottheiten erlaubt ſein muß, des Salzes, der Berge, des Meeres u. ſ. w., welche von den Mexikanern verehrt wurden. Das coloſſale Bild des Gottes in jenem vielberühmten Tempel Mexiko's zeigte ihn, nach Clavigero, auf einer blauen Bank ſitzend, aus deren vier Ecken eben ſo viel fürchterliche Schlangen hervorkamen. Die Stirn war blau, der übrige Theil des Geſichtes aber ſo wie der Hinterkopf mit einer goldenen Maske bedeckt. Auf dem Kopfe ſah man einen ſchönen Buſch, wie der Schnabel eines Vogels geſtaltet; am Halſe einen Kragen von zehn Figuren des menſchlichen Herzens; in der rechten Hand eine große gewundene Keule von blauer Farbe, und in der Linken einen

Schild, an welchem fünf Bälle von Federn in Geſtalt eines Kreuzes befeſtigt waren. Oben am Schilde kam ein goldenes Fähnchen mit vier Pfeilen heraus, welches, dem Glauben nach, vom Himmel herabgeſendet war. Der Leib war mit einer großen goldenen Schlange umgürtet und mit allerlei kleinen Thierfiguren aus Gold und koſtbaren Steinen geziert. — Der einzige würdige Pendant dieſes Ungeheuers iſt wohl der Dſanraſik der Kalmücken, obſchon bei dieſem trotz ſeiner Beſtialität eine gewiſſe Menſchlichkeit ſich verſichtbart. —

Mit dem amerikaniſchen Cultus iſt der der Südſeeinſeln ziemlich identiſch. Er zeigt das nämliche Aneinandergrenzen von Weichheit und fühlloſer, kindiſcher Grauſamkeit. Das Aufritzen des Leibes, Ausſchlagen der Zähne, die Menſchenopfer, die Scheu vor den Todten u. ſ. w. iſt hier wie in Amerika, nur daß die wundervolle Natur den Contraſt der inneren menſchlichen Rohheit noch mehr fühlen läßt. Cook und Forſter haben uns von dieſem wollüſtigen Völkchen Beſchreibungen gegeben, die in Aller Händen ſich finden und durch die Berichte der neueren Miſſionaire noch vervollſtändigt ſind. So hat z. B. Ellis von der Religion auf Owaihi vor einigen Jahren merkwürdige Nachrichten mitgetheilt, beſonders von der Vorſtellung einer Göttin Pele als der Herrſcherin des Feuers, was auf den Sandwichinſeln aus den noch immer thätigen Kratern Lebenverſchüttend hervorbricht; auch ſeine Schilderung der Prieſterinnen dieſer wilden Gottheit iſt ſehr anziehend, weil ſie die Starrheit einer ſolchen mit den Felſen, dem Meere, den Wolken, den Lavaſtrömen, dem Donner, ſo zu ſagen, vermählten Geſinnung mit weit mehr Treue und Geſchick malt, als ſonſt die Miſſionaire zu thun pflegen. —

In **Afrika** muß der nördliche und nordöſtliche Theil von dem ſüdlichen und ſüdweſtlichen unterſchieden werden. In jenem ſind Stämme der kaukaſiſchen Race heimiſch, welche in ihrer Bildung mit der aſiatiſchen und europäiſchen Cultur auf das Innigſte verflochten ſind. In dieſem Theile, ſüdlich vom Atlasgebirge, von dem breiten Wüſtenlande und dem Mondgebirge, wohnt die äthiopiſche Race in einer großen Mannigfaltigkeit von Stämmen. Die Kaffern, Hottentotten, Griqua u. a. an der Südſpitze Afrika's ſind in ihrer Bildung ſehr ungleich. Man fand hier Stämme, welche keine Spur von Religion zu zeigen ſchienen. Die **Korana** z. B. im Inneren am Oranjefluß hatten nichts zu thun, als ſich wie die Hunde in's Gras zu ſtrecken und bis zum nächſten Eſſen ſich im Sonnenſchein zu laben. Sie ſäeten und pflanzten nicht, ließen ihr Vieh weiden, verſchließen die größte Zeit, ſchienen dumm und trübſinnig dahin zu ſtarren, ohne die geringſte Theilnahme an den Fremden zu zeigen weder im Guten noch im Böſen. — Die Völker vom Cap Negro bis zum Cap Bojador, welche wir näher kennen gelernt haben, nämlich die in Benguela, Angola, Loango zwiſchen dem Meer und dem Konggebirge wohnen; die vielen Stämme an der Guineaküſte, in Benin, Widdha, Dahomei, Aſantee u. ſ. w.; die weſtlichen Fulah's, ein Viehzucht und Ackerbau treibendes mildes Volk; die handelnden und frei geſinnten Mandingo's am nördlichen Hochlande in Senegambien und die weiter hinauf am geheimnißreichen Jolibaſtrom wohnenden Houſſa, wo die unermeßlich großen Handelsſtädte von Tocrur, Jinnie und Tombuctu, die Mittelpuncte des afrikaniſchen Caravanenhandels — alle dieſe ſind dem Fetiſchdienſte ergeben, dem von Norden her der Islam, von den Küſten her das Chriſtenthum entgegentritt. Schon ſoll der Gambia die Grenzſcheide des Islam und Fetiſchismus ausmachen. Jener verbreitet ſich vornehmlich durch die zu ihm bekehrten Mandingo's. Jedoch ſo tief iſt die alte Naturreligion gewurzelt, daß die Neger, welche im nördlichen Afrika Mahomedaner geworden ſind, immerfort in geiſtiger Abhängigkeit von dem zauberiſchen Inneren des Landes leben und durch die Zaubermittel oft in die größte Bangigkeit verſetzt werden. Dieſe Arbeiten, die vom reinſten und gediegenſten Golde gefertigt werden, machen einen großen Theil des Handels von El Herrez und Jinnie aus, von welchen Märkten des Sudan ſie ſich dann nach allen Seiten bis in die entfernteſten Kreiſe hin verbreiten. Bei den Kongonegern hat jeder ſeinen Fetiſch (wie die Neger der Goldküſte ihren eigenen Schatten für einen ſolchen halten). Manche haben wohl ein Dutzend ſolcher Schutzgötter. Alles kann dieſer Fetiſch bewirken, gegen Donner und Raubthiere ſchützen, wie gegen Vergiftung. Sobald er aber nicht hilft, wird er weggeworfen. Mit ihm kann aber auch jedes andere Ding fetiſched oder geheiligt werden; daſſelbe, was bei den Südſeeinſulanern das Tabu iſt. Außer den beſonderen Fetiſchen gibt es auch allgemeine, Berge, Seeen, Bäume, Thiere u. ſ. f. — Ritter macht die intereſſante Bemerkung, daß Fetiſchismus als Zauber- und Wunderglaube im Süden und Weſten Afrika's in neuerer Zeit daſſelbe ausdrückte, was die *γοητεία* vor einigen tauſend Jahren im Norden und Oſten deſſelben, als dem Herodotos (II. 33.) von den Negern am Niger durch den hannoniſchen Etearch ſo recht charakteriſirend berichtet wurde: *γόητας εἶναι πάντας*. —

Ich kann mich nicht enthalten, dieſe kleine Beiſpielſammlung mit der vortrefflichen Schilderung Afrika's zu beendigen, welche Windiſchmann in der zweiten Abtheilung des erſten Bandes ſeiner Philoſophie im Fortgang der Weltgeſchichte (1829, S. 755 — 60) gegeben hat und welche Vieles, was wir noch aphoriſtiſch beibringen könnten, in einem Totaleindruck zuſammenfaßt. Er ſagt: „Dieſer unter der heißen Mittagsſonne weit und mächtig ausgebreitete Erdtheil, ſtark genug, den ganzen Strom des Lichtes zu ertragen, in ſich verſtrahlen und fortglimmen zu laſſen, vereint alle Reize und alle Schreckniſſe der Natur. Es iſt eine Region der äußerſten Gegenſätze, Wildes und Ungeheures neben dem Sanften und Lieblichen oder damit wechſelnd; der Pflanzenwuchs mit und nach der Regenzeit gleichſam ſichtbar und rieſenhaft wuchernd; dann wieder die dürre Oede und das Hinwelken in den Tod; ſchreckliche Wüſten nur vom Gluthwind durchſtrichen oder vom heulenden Sturme belebt und dicht daneben fruchtbare Landauen und geſegneter Boden längs dem Ufer mächtiger Ströme, die aber in der Zeit der Trockniß ſichtbar abnehmen und, wo ſie von minderer Stärke ſind, faſt verſiegen; aber kurz darauf wieder zu Seeen anſchwellen, welche keinen Uebergang geſtatten. Rieſengröße und Zwergeskleinheit in der Thierwelt, Fülle der Naturkraft, Stärke und Ausdauer des Leibes und wieder im Contraſt hiermit auch die tiefſte Erſchlaffung deſſelben in den Menſchengeſchlechtern. Es iſt das Land des mächtig belebenden, befruchtenden, aber auch des ausglühenden, ermattenden und verzehrenden Sonnenſtrahls. Von dieſem ſcharfen Contraſt wird das Gemüth gewaltſam ergriffen und eben ſo leicht zu heftiger Leidenſchaft und wilder Luſt geſpannt und bis zur höchſten Ausgelaſſenheit, ja bis zur entſetzlichſten Wuth und Grauſamkeit getrieben, als es auch in Erſchlaffung hinſinkt und von dumpfer Trägheit gleichſam in die Tiefe hineingezogen wird, um ſich vor der verzehrenden Gluth des Lebens zu verbergen. Wie das Ungewitter oft plötzlich den ſchwülen Himmel verſchleiert und der Blitz mit unglaublicher Gewalt die Finſterniß durchzuckend den Regen in Strömen erzeugt und auf die Gluth der Luft ihre Erfriſchung folgt, ſo ſchnell wechſelt auch im Gemüth heftige Spannung mit erfriſchender Milderung ab. Im Uebergang von einer zu der anderen Stimmung zeigt ſich nicht ſelten eine innere Zerriſſenheit und hierauf eintretende Gefühlloſigkeit, ja ein Abſcheu vor allem Daſein, ein innerer Grimm und wilde Wuth, welche unſre Vorſtellung nur ſchwer erreicht. Die Seele wird dann nicht ſelten vom Entſetzen vor finſtern, das Menſchengeſchlecht haſſenden Dämonen ergriffen und geht mit andern gleichgeſtimmten in grauenvolle Bündniſſe ein, ſolchen Gewalten zu widerſtehen und ihrem Zorn blutige Opfer ohne Zahl zu bringen. Wo ſolche Stimmung herrſcht, da wird die Natur dem Menſchen mehr und mehr entfremdet, wie er ſich ſelbſt durch glühende Luſt und Leidenſchaft des inneren Lichtes und Friedens beraubt hat und dem äußeren Licht nachſtrebend, eben in deſſen Uebermacht aufgerieben wird und bis zur Raſerei entzündbar iſt. — Unter dem Einfluß ſolcher feindſeligen Gewalten iſt an Freiheit des Geiſtes und ruhig fortſchreitende Entfaltung der Seele nicht zu denken; aber es iſt für den philoſophiſchen Betrachter dieſes ſo räthſelvollen afrikaniſchen Naturcharakters von großem Intereſſe, die Modificationen, Uebergänge und Extreme deſſelben näher zu erforſchen, und es darf hierbei nicht überſehen werden, wie die milderen Stimmungen der Natur, beſonders nach ihrer Erquickung und Verjüngung durch die Regenzeit, wie nicht minder auch der bleibende Aufenthalt an den großen Strömen ſich auch im Menſchen reflectiren, ſo daß unter ſolchen Einflüſſen auch die leidenſchaftlichen Spannungen der Gemüther ſich mildern und ein fröhlich ſpielender, kindlicher, gutmüthiger Sinn ſich zu erkennen gibt, der jedoch, reizbar und beweglich, wie er iſt, auch leicht wieder verſtimmt und in Trauer und Wehmuth hingenommen wird. Seit dem grauen Alterthum beherrſcht das Anſehen der Väter immer noch mehrere dieſer zahlreichen Menſchenſtämme und das harmloſe, wenn gleich von kindiſchem Aberglauben oft getrübte Leben derſelben erinnert jetzt noch hier und da an das ferne Lob der alten Aethiopen: gerechte Menſchen und den Göttern wohlgefällig zu ſein. Anderwärts aber wird das Volk in dumpfer Knechtſchaft gehalten und es herrſcht Verwirrung aller Verhältniſſe und wilde Gährung der Leidenſchaft. Von dieſen Verſchiedenheiten zeugt dann auch die Poeſie dieſer dunkeln kuſchitiſchen Völker, und es iſt uns neben dem zarten, theilnehmenden, empfindungsvollen Liede auch manche furchtbare Dithyrambe der Leidenſchaft, mancher wüthende Schlacht- und Mordgeſang bekannt geworden und im geſellſchaftlichen Leben manches Zeugniß der unſinnigſten Hoffart insbeſondere bei Negerkönigen, die ſich nur um ein Weniges geringer als Gott dünken und des feſten Wahnes ſind, alle Menſchen werden wie trunken und überwältigt von der Anſchauung ihres Angeſichts. Hie und da gibt ſich auch in den Geſängen jener Neger, welche in auswärtiger Sclaverei ſchmachten, der Ton tiefer Klage zu erkennen, aber auch wohl ein mächtiger Aufſchwung in die Regionen freier Phantaſie; doch dies Alles trägt die Farbe des Sinnlichen und iſt mehr oder weniger von der Leidenſchaft bewegt. Züge einer tief verborgenen Rachſucht ſind bekannt genug, jedoch nicht minder auch Züge der Ergebenheit und des Edelmuthes. Die körperliche Stärke und Ausdauer dieſer Menſchenſtämme iſt ſo anerkannt, daß ſie eben dadurch der Gegenſtand habſüchtiger Handelsſpeculationen geworden ſind. Dieſe Fülle der Naturkraft erweiſet ſich auch im Zeugen und Gebären und es iſt vorzüglich die ſinnliche Luſt, welcher dieſe Menſchenſtämme ſeit uralten Zeiten dienen. Der animaliſche Erdgeiſt iſt hier von der gewaltigen Sonne auf's tiefſte erweckt, jener Geiſt alſo, welcher nicht gegen das Fleiſch kämpft, ſondern daſſelbe in lüſterne Schwingungen verſetzt, oder in Scheu und Angſt niederdrückt, ſo daß das Gemüth, den gegenwärtigen Naturgewalten unterworfen, alle Elemente abwechſelnd als günſtige oder mißgünſtige Mächte betrachtet und von tauſendfachem Wahn und Aberglauben an Pflanzen, Thiere, ſo wie an ungewöhnliche Menſchen befangen wird und allem dem, was ihm als durch die Naturgewalt angedeutet oder verkündigt oder durch überlegenen Willen ausgeſprochen erſcheint und wozu es hierdurch aufgefordert zu ſein vermeint, ſich knechtiſch und unbedingt unterwirft. Die Sonne in ihrem Gluthſtrom wird über alle dieſe Gewalten geſchätzt, aber ſie iſt eine allzufurchtbare Macht, als daß ein vertraulicher Cultus für ſie ausgebildet wäre; man freut ſich nur in Jubelgeſängen ihres gemilderten Strahls in der durch den Regen erfriſchten Luft. Es herrſcht eine gewiſſermaßen unausſprechliche Ehrfurcht gegen ſie. Lebensverhältniſſe, Acker- und Hirtenfeſte und alle Luſt und Trauer ſind an den Mondwechſel geknüpft und die ganze Zeitrechnung beruht darauf. Wo die ſinnliche Gegenwart in ſolchem Maaße vorwaltet und die Seele gefangen nimmt, da iſt nur kurze Erinnerung, und der Leichtſinn oder die Leidenſchaft läßt die Vergangenheit gar bald verklingen. — In dem Inneren des großen Welttheils ſelbſt iſt das Naturverhältniß für jene Urſtämme, welche auf ihren erſten Wanderungen der Luſt, Fülle und Gluth des irdiſchen Lebens nachgingen, bis zum Extrem geſteigert."

Schlußabhandlung

über

das Verhältniß der ſymboliſchen Religionen zur Natur.

Bei der Erkenntniß der Religion in ihrer Erſcheinung hat man hauptſächlich auf die Periode der Völker zu achten, in welcher ſie das, was ihre individuelle Beſonderheit ausmacht, am reinſten darſtellen. Denn im Allgemeinen hat jedes hiſtoriſche Volk drei Perioden zu durchleben. Die erſte iſt die, worin es ſich äußerlich durch Wanderung, durch Bearbeitung des Bodens und durch Kriege mit den angrenzenden Nachbaren die ihm gemäße Natur ſucht, ſich aneignet und durch ſeine Tapferkeit gegen jeden fremden Eingriff behauptet. Die zweite Periode iſt die, wo das Volk ſeinen eigenthümlichen Charakter nach allen Seiten hin aus ſich herausſchafft und ſeine Bildung vollendet. Die dritte Periode iſt endlich diejenige, wo ein Volk über die erworbene Bildung zu einer neuen hinausgeht, damit aber in ein Princip hinübertritt, welches ſeiner Bildung nicht mehr gemäß iſt und deſſen wahrhafte Vollbringung einem anderen Volke angehört, was eben deswegen als der Sieger des ihm voraufgehenden erſcheint.

Eben ſo unterſcheidet ſich die Geſchichte der Welt. Die Geſchichte der afrikaniſchen, amerikaniſchen und Südſeevölker mit Inbegriff der nördlichen Polarvölker nimmt den Standpunct eines Zuſtandes ein, der zwar die Möglichkeit iſt, in wirkliche Geſchichte überzugehen, aber dieſe Möglichkeit nicht realiſirt. Die Gegenwart dieſer Völker wird nicht zur Vergangenheit. Sie ſind immer noch, was ſie waren. Beſonders ſtehen die Polarvölker wie ein bleicher geſtaltloſer Nebel an den Grenzen der Geſchichte. Wenn in Afrika die Glut des tropiſchen Lebens alle höhere Entwickelung niederhält, ſo zeigt ſich bei den Polaranwohnern daſſelbe Phänomen durch den entgegengeſetzten Grund der Armſeligkeit der Natur. Bei den Amerikanern und Südſeeinſulanern muß man ſich ſo wenig, wie bei den Chineſen, denen ſie darin vergleichbar ſind, durch eine äußere Glätte der Civiliſation über die Nüchternheit und Oberflächlichkeit des Inneren täuſchen laſſen. Die großen Bauwerke, Teocallis, Tempel, Bäder, Paläſte, Straßen, die Pracht des Cultus vertragen ſich ſehr gut mit dem Mangel eines tiefer geſtaltenden Principes. Amerika iſt jetzt der Schauplatz einer Indifferenzirung aller Racen, wogegen Afrika, ſeit Jahrtauſenden der Geſchichte offen liegend und keineswegs durch ein bewußtes Princip, wie China, nach Außen hin verwahrt, im Gegentheil ſeit jeher ſeine Menſchen allwärts hin verſendend, dennoch unerobert, ja ſogar theoretiſch undurchdrungen bleibt.

Die Geſchichte der aſiatiſchen Nationen nimmt den umgekehrten Standpunct ein, daß ſie in der abgeſchloſſenen Fertigkeit ihrer Bildung ſtehen bleiben, ein Princip, was an den unter allen Völkern zerſtreut lebenden Juden mit einer ſolchen Hartnäckigkeit ſich immerfort noch manifeſtirt. Wenn bei jenen Völkern der erſten Stufe die Wiederholung derſelben Gegenwart ſo geringe geiſtige Continuität hat, daß ſie hinter ſich troß der größten Zeitlänge keine Ferne haben, worin ſchauend ſie ſich vertiefen könnten, ſo iſt bei den Orientalen dagegen die hiſtoriſche Vergangenheit Quell der Gegenwart. Dort iſt Alles noch natürlich, hier iſt Alles geſchichtlich und dadurch unzerſtörbar. Peru und Meriko ſind wie Schnee vor der Kraft der europäiſchen Cultur weggeſchmolzen; in Aſien dagegen erhält ſich troß des ungeheuerſten inneren Verfalls und troß der gewaltigſten Ankämpfe jüngerer Bildungen von Außen die alte Gewohnheit unverwüſtlich in großen Maſſen feſt.

Die Geſchichte der abendländiſchen Völker vereinigt beide Momente in ſich, Gegenwart und Vergangenheit. Das Princip iſt hier nämlich, um es in dieſer Form analog auszudrücken, die Zukunft, d. h. der Trieb, ſich ſelbſt zu verlaſſen und ſeine jedesmalige Bildung über die Schranke ihres natürlichen Maaßes hinwegzutreiben. Die europäiſchen Nationen ſind durch dieſe Macht, der Realiſirung der Idee in einer vollkommneren Geſtalt ſich aufzuopfern, in einer ſteten Umwandlung begriffen, die zugleich ein Fortſchreiten iſt, ohne daß in dieſem wechſelvollen Progreß der Rückgang in die Vergangenheit, die Erinnerung an das Durchlebte und ſeine Vergleichung mit der Gegenwart vermißt würde. Dieſem Standpuncte gemäß, das sensorium commune der ganzen Weltgeſchichte zu ſein, verhält ſich auch die Natur des europäiſchen Welttheils, die unter allen die gediegenſte iſt. — Man könnte dieſe drei Perioden der Weltgeſchichte auch ſo bezeichnen, daß Afrika, Amerika und die Polarvölker ſich noch nicht zum concreten Bewußtſein geiſtiger Zwecke erhoben haben; daß der Orient ſich in Verfolgung einer Menge von Zwecken mit ſteifer und beſchränkter Beharrlichkeit zerlegt; daß Europa aber das Bewußtſein des Einen Zweckes, der ſelbſt der Zweck iſt und durch die chriſtliche Religion als offenbares Centrum aller Geſchichte daſteht, erlangt hat.

Wie nun die Weltgeſchichte in dieſe Unterſchiede ſich gliedert, ſo auch die Religion. Das erſte Syſtem derſelben iſt das der Natur im weiteren Sinne, nämlich die Naturreligion, die ſymboliſche und plaſtiſche Religion; das zweite das des abſtracten Unterſchiedes Gottes von der Natur und Welt, nämlich die jüdiſche und muhamedaniſche Religion; das dritte iſt das Chriſtenthum. Jenes erſte große Syſtem hat alſo in ſich ſelbſt wieder einen dreifachen Unterſchied. Bei den Negern, Amerikanern u. ſ. f. fehlt noch die Beſtimmtheit des Gedankens; die Geſtalt der Gottheit iſt noch willkürlich und in jeden Gegenſtand der Natur zerfließend. Bei den hinteraſiatiſchen Völkern, den Chineſen, Tibetanern und Indern, bei den vorderaſiatiſchen, den Perſern, Kleinaſiaten und Aegyptern, hebt ſich dieſe Unbeſtimmtheit auf und der Gedanke ſucht in dem Natürlichen ein Abbild ſeines Weſens zu erreichen; die Geſtalt der Gottheit, obwohl noch mit den Geſtaltungen der Natur ſich vermiſchend, läßt dennoch zugleich die Geſtalt des ſelbſtbewußten Geiſtes, die menſchliche, mit Nachdruck hervortreten. Dies ſind die ſymboliſchen Religionen. Die Griechen und Etruſker und Römer, welche in Wechſelwirkung mit dem Orient, ſpäterhin beſonders mit den Aegyptiern und Juden, zwiſchen der Starrheit des Orients und zwiſchen der unendlichen immerfort aus ſich ſelbſt, aus dem Wiſſen der abſoluten Idee, ſich wiedergebärenden Beweglichkeit der modernen Welt die mühſelige Vermittelung übernahmen, durchbrechen den Kreis der Natur total, indem ſie die Gottheit beſtimmter Weiſe in menſchlicher Geſtalt bilden.

Jene niedrigſte Geſtaltung der Religion, wo der Geiſt, um den Gedanken des Göttlichen ſich zum Gegenſtand zu machen, noch ganz unbeſtimmt ſich verhält und erſt allmälig in das Symboliſche übergeht, haben wir in ihren weſentlichen Puncten im Vorhergehenden betrachtet. Jetzt wollen wir die nächſtfolgende Stufe der Religion, die ſymboliſche, mit wenigen Worten in der Beziehung durchgehen, um ihren Unterſchied von der Naturreligion im engeren Sinn aufzufaſſen. Der Orient bildet darin, als das Moment der Reflexion, einen Gegenſatz; durch ganz Hinteraſien zieht ſich der Pantheismus, durch ganz Vorderaſien der Dualismus. Jener Pantheismus erſcheint in China objectiv als ein trockener Verſtand, der ſich ſelbſt in der geraden Linie anſchauet; in Tibet geht er in den reinen Gedanken des Seins über, welcher aber beſtändig in die Zerſplitterung des ſinnlichen Daſeins zurückfällt; und in Indien endigt er mit einer phantaſtiſchen Entwickelung der Idee, in deren glänzenden Traum alle Elemente derſelben aufgenommen ſind. — Dieſer Dualismus erſcheint in Perſien als die großartige Organiſation eines keuſchen und machtvollen Verſtandes; in der kleinaſiatiſchen Religion, der vorzugsweiſe mannweiblichen, waltet er mit der zerreißenden Leidenſchaft der ſinnlichſten Begier; in Aegypten aber ſchließt ſich jene verſtändige Ordnung mit dem wilden Rauſche des Naturtriebes zur verſöhnenden Einheit durch den ſterbenden und wiedererſtehenden Oſiris zuſammen.

Die chineſiſche Religion iſt, wie wir ſchon mehrfach andeuteten, diejenige, in welcher die Naturreligion ihre höchſte Vollendung feiert und ſich in der Verſammlung und ſyſtematiſchen Durchdringung aller ihrer Elemente, in die ſymboliſche Geſtalt der Religion hinüberhebt. Dieſe Form ſind die bekannten Kua's, die ungetheilte und die in dem Halbirungspunct gebrochene Linie als Bezeichnung des Männlichen und Weiblichen, Geſunden und Kranken, Günſtigen und Ungünſtigen, der Elemente u. ſ. f. in mannigfaltigen Combinationen. Hiermit entwickelt ſich eine, wenn auch vorerſt abſtracte, doch geordnete Weltanſchauung.

In der chineſiſchen Vorſtellung iſt der Tian oder Tien das Weſen in allem Sein, die unmittelbare Einheit von Allem, was iſt, alſo abſtracte Subſtantialität, Sein überhaupt. In ihm iſt alle Beſtimmtheit aufgehoben, außer der eben, daß es Sein iſt. — Inſofern der Tian als die Welt ſchaffend vorgeſtellt wird, d. h. nichts anderes hier, als inſofern das einzelne Sein in ihm iſt, iſt er Tai-kie, terminus a quo. Wie der Tian unvermittelte Einheit des Natürlichen und Geiſtigen, ſo auch ſeine Cauſalität. — Als die Identität des reinen Seins und Denkens iſt er Tao, allgemeine Idealität, welche eben ſo unmittelbar in die Realität umſchlägt, keineswegs der concrete Begriff, den wir von der Vernunft haben. Tian und Tao ſind das Unveränderliche, was ſtets mit ſich in Gleichheit bleibt. Deſwegen ſind ſie die Mitte, die in ſich ruhend verharrt; ſo nennt ſich nun China ſelbſt das Reich der Mitte und jedes Menſchen Aufgabe iſt, in der Mitte zu beharren.

Der Menſch hat eine doppelte Seele, eine natürliche, Huen, und eine geiſtige, Ling. Jene iſt materiell und vergeht mit dem Leibe; dieſe bleibt leben und wird entweder zur unmittelbaren Einheit mit dem Tian erhoben. Dann heißt ſie Sien und wird in ihrer Seligkeit Wächter und Fürbitter derer, die ſie anrufen. Oder, wenn ſie im Leben nicht in der Mitte beſtanden und der Naturgewalt unterworfen geweſen iſt, ſo wird ſie zum Schen, zu einem Luftgeiſt, dem die Bekämpfung der eigentlich böſen Geiſter, der Kuei, und der Dienſt der Natur obliegt.

Die ganze Welt aber als wirkliche, nicht als das vorgeſtellte Reich des Tian und Tao, iſt in der Perſon des Kaiſers zuſammengedrängt. Natur und Geſchichte ſind durchaus von ihm abhängig; er, der Sohn des Himmels und der Erde, der erlauchte Herr, die zehntauſend Jahre, iſt der Beweger der wirklichen Welt, ihre ſubjectiv und individuell exiſtirende Seele, weshalb er auch in den Schriften der Chineſen nicht metaphoriſch, ſondern im eigentlichen Sinn, das Herz der Natur und des Volkes heißt. Dieſe unendliche Dignität iſt nicht (wie in Japan, wo die geiſtliche und weltliche Macht ſchon in zwei unterſchiedene Reihen auseinandergegangen iſt), an eine natürliche Continuität geknüpft, ſondern hat auch ohne Erblichkeit Exiſtenz, ſo, daß das Subject, was es mit ſich erfüllt, gegen es ſelbſt als das zufällige erſcheint. Jeder kann dazu gelangen. Oft ſchon haben die Dynaſtieen des kaiſerlichen Throns gewechſelt, aber immer iſt das Princip ſeit Jahrtauſenden unerſchütterlich daſſelbe geblieben.

Weil alſo der Kaiſer einerſeits nur Träger, andererſeits aber durch dieſe Beſtimmtheit vermöge der Identität ſeiner Einzelheit mit der ſubſtantiellen Allgemeinheit der Alles ſubjectiv Beſtimmende iſt, ſo entſteht für ihn das doppelte Verhältniß zum Geſetz und zum Volk, das Verhältniß des Prieſters. Denn da in ihm und ſeiner Thätigkeit die Spitze alles wirklichen Lebens exiſtirt, ſo hat er zu ſorgen, daß er, indem ſein Zuſtand ganz unmittelbar Zuſtand ſeines Reiches wird, Quelle des Heils ſei. Dieſe Identität der Perſönlichkeit des Kaiſers mit dem Reiche iſt nichts anderes, als Zauberei. Niemand durchſchauet den Zuſammenhang, wie eine ſolche objective Totalität, als das chineſiſche Reich, mit einer ſubjectiven, zufälligen Einzelheit verwachſen ſein könne. Es fehlt alſo die Vermittelung; ſie wird als an ſich ſeiend vorausgeſetzt; großartig iſt es allerdings, daß ein ganzer Staat von vielen Millionen einen ſolchen Glauben hegt. Wenn Schandthaten geſchehen, beſonders greuliche Verletzungen der Pietät, wenn verwüſtende Naturrevolutionen vorgehen u. ſ. f., ſo muß der Kaiſer beten und faſten, um das Unglück zu hemmen und abzuwenden. Er muß ferner den Kalender auf das Sorgfältigſte entwerfen, weil er, als die Natur beſtimmend, Mißwachs, Ueberſchwemmungen, Stürme im Voraus verhüten kann. Dieſe zauberiſche, immer noch, wie in den anderen Naturreligionen, der Begierde dienende Macht unterſcheidet ſich von den vorhin betrachteten Formen ſchon dadurch, daß es in ihr zum Willen kommt, der ohne Denken keine Realität hat. Es iſt hier nicht der Traum, nicht die Beſchwörung, nicht der magnetiſche Schlaf, nicht das Zufällige der noch der Willkür preisgegebenen Vorbedeutung, ſondern der feſte Wille, ſeine Lauterkeit und Conſequenz, das eigentliche Fundament dieſer gewaltigen Zauberei. — Daraus nun, daß das, das Geſetz des Tian wollende Selbſtbewußtſein unmittelbare Wurzel eines univerſellen Daſeins iſt, ergibt ſich das andere Verhältniß des Volkes zu ihm. Schon früher ſahen wir, daß diejenigen, welche in den Naturreligionen das magiſche Bewußtſein der Zauberer nicht theilten, in der Reflexion auf dieſe begriffen waren, welche gegen ſie ſelbſt als eine gefürchtete Macht daſtanden. Hier iſt die Macht in einem Einzigen verſammelt, der in ſeinem Wollen das Beſtimmende für alles Andere iſt; iſt ſein Wille alſo z. B. ſchlecht, ſo kann und wird er dies Andere von ſeinem Zuſtand Abhängige nothwendig verderben. Hieraus ergibt ſich eine Beaufſichtigung ſeiner Thätigkeit von Seiten der von ihm Abhängigen. Der Wille des Kaiſers iſt daher als ein verantwortlicher einer beſtändigen Controlle unterworfen und nicht blos die öffentlichen Beamten, ein Jeder vielmehr iſt zur Kritik berechtigt. Die gewöhnlichſte Form derſelben iſt freilich die Empörung mit dem Zweck, das gegenwärtig die kaiſerliche Würde beſitzende Subject aufzuheben und ein anderes an ſeine Stelle zu ſetzen, was ſeinem Begriff mehr entſpreche.

Dieſen Vorſtellungen angemeſſen faßt ſich auch der Cultus der alten Reichsreligion im Kaiſer zuſammen, welcher die höchſten Opfer zu bringen und durch ſeine Andacht und frommes Regieren die Ordnung und das Glück der Welt zu erhalten hat. So z. B. ſtehen alle Schen's in ſeiner Gewalt; er reihet ſie in ihre Claſſen und ſetzt ſie in beſtimmte Verrichtungen ein. Dagegen iſt auch ihm wieder von den Anderen die höchſte Verehrung gewidmet. Er iſt nicht blos ein Vicarius des Tian; er iſt auch nicht ſelbſt Gott; aber er iſt eben dieſe eigenthümliche Individualiſirung der Subſtanz, der allgemeine Zauberer. — Formell findet ſich im chineſiſchen Cultus die ganze Menge von Ceremonieen, im Knieen, Singen, Pauken, Proceſſiren, Fahnenſchwenken u. ſ. w., welche jede noch erſt in der Anſchauung vornehmlich objective Religion mit ſich bringt. — Eben ſo findet ſich bei den Chineſen jede Form der Zauberei, worin ſie ſich von keinem Volk übertreffen laſſen. Nativitätſtellen, Wahrſagung aus den Lineamenten, ſympathetiſche Curen, Verhexungen durch den böſen Blick u. ſ. f. das Alles iſt hier zu Hauſe. Die Einbildung geht hier mit ihren Conjecturen oft ins Unglaubliche, wie z. B. jene Muthmaßung eines Mandarins, daß die weiße Farbe des Jeſuiterkloſters in Canton ihm einen weißen Speichelfluß zugezogen habe. Um zu geneſen, ließ er das Haus ſchwarz anſtreichen, ſtarb aber doch bald nachher.

In der chineſiſchen Religion iſt das Denken im Willen; in der buddhiſtiſchen aber, die alle indochineſiſchen Völker umfaßt, iſt der Wille im Denken; d. h. im Chineſiſchen beſtimmt ſich der denkende Wille zum wirklichen Handeln, im Buddhiſtiſchen beſtimmt das Denken den Willen zum Nichthandeln und zur Abſtraction von der Wirklichkeit. Doch iſt die wollende Macht des Kaiſers, als des magiſchen Princips des Staates, noch nicht ſouverain; er als der Zufällige und Einzelne empfängt ſeine Allgemeinheit und energiſche Beſtimmtheit durch das Princip. Von dieſer Ausſchließlichkeit einer punctuellen Perſonalität, wenn auch ihre Bedeutung nicht an eine beſondere Natürlichkeit gebunden iſt, muß ſich das Unendliche in ſeinem Daſein befreien. Dies iſt nur möglich, inſofern die Begierde zurücktritt, die im Chineſiſchen ſich noch ſo geltend macht, daß die Taoſſe, als der Anfang des Mönchthums, ihr ganz abſtract entgegenſtehen. Der Inhalt des Willens muß nicht weiter die bedürftige Endlichkeit mit ihrem raſtloſen Streben ausmachen, ſondern der Inhalt des Willens wird die Bedürfnißloſigkeit, welche in ihrer Entäußerung von allen objectiven Beſtimmungen, obwohl ſie die bloße Leerheit iſt, dennoch als mit der Seligkeit identiſch genommen wird. Die Freiheit von den Begierden und Leidenſchaften wird daher zunächſt in einer Flucht vor ihren Regungen gefunden. Der thätige Wille, der immer irgend ein Begehren und Sehnen, einen zu realiſirenden Zweck in ſich faßt, muß alſo verſchwinden und der Menſch muß, um ſeinem göttlichen Begriff zu entſprechen, thatlos werden. Dies Einhalten aller Bewegung iſt das Wollen eines Denkens, deſſen Inhalt das reine Sein oder das Nichts iſt. Eine abſolute Stille und Unlebendigkeit an Leib und Seele herbeizuführen wird darum Zweck, weil die Einzelheit darin, für ſich zu ſein, ganz aufhört.

Für ſich iſt ſie in ihrem Abſtrahiren von aller Objectivität nicht da und iſt ſich, als beſtimmtes Empfinden, Denken und Wollen, wirklich verſchwunden. Aber es iſt auch für ſie Nichts da und darf Nichts da ſein, weil ſie mit irgend einer Objectivität ſich auch in ſich zurückwenden und wiederum für ſich dazuſein anfangen würde. Als was ſie daher iſt, iſt die Subſtanz ſelbſt in ihrem allgemeinen unterſchiedloſen Sein, denn die Individualität hat alle Inſignien, ſelbſt etwas zu ſein und von dem Sein als ſolchen ſich zu unterſcheiden, von ſich geworfen. Gott iſt alſo in dieſem Zuſtande des Menſchen dem Bewußtſein nicht Gegenſtand, vielmehr hat das Denken nur den Zweck, ſich ſelbſt zu vernichten, um in dieſem künſtlichen Untergange aller Objectivität die Beſtimmtheit zu erlangen, in der Einen Subſtanz unmittelbar als dieſelbe zu exiſtiren. Dieſe Einheit des durch das Denken der äußerſten Abſtraction aufgehobenen Für-ſich-ſeins mit dem ewigen Sein iſt als die durch jene Vermittelung gewordene unmittelbare Exiſtenz des Gottes das ewige Leben ſelbſt; die Bewußtloſigkeit iſt Seligkeit.

Die Subſtanz wird auf dieſer Stufe nicht mehr nur praktiſch, ſondern theoretiſch gefaßt, und die höchſte Praxis iſt jene Thätigkeit des Denkens, einen contemplativen Zuſtand des geiſtigen Nichtſeins, eine totale Aſthenie der Intelligenz durch die fixe Richtung auf Einen Punct zu erzeugen. Der chineſiſche Kaiſer iſt auch die individuelle Exiſtenz der Subſtanz, aber ganz unmittelbar ohne einen ſolchen hyperſtheniſchen Proceß des Bewußtſeins und überdem in Bezug auf die Realiſirung äußerer Staatszwecke. Hier nun iſt die Vereinigung der Individualität mit der Subſtanz ohne Weiteres der Zweck.

Die Subſtanz wird als das Selbſtſtändige, Einfache, veränderunglos in ſich Ruhende gewußt; eben ſo wird die Vereinigung des Einzelnen mit der allgemeinen Subſtantialität als das wirkliche Weſen der Religion gewußt und feſtgehalten. Als Act und Nothwendigkeit macht ſie die Vorausſetzung, daß die Welt die Erſcheinung der Subſtanz und daß hierdurch eine Aufhebung der Einzelheit, eine Verſenkung derſelben in die weſentliche Allgemeinheit möglich ſei, woraus die Vorſtellung einer Wanderung der Seele entſteht. Die Welt, weil ſie in ihrer Mannigfaltigkeit von dem Einen ausgegangen, muß aus der Vielheit der Unterſchiede in die Einheit, ohne Unterſchied von ihr, wieder zurückkehren. Die Einzelheit, das Endliche, was für ſich iſt, hält entweder die Beziehung auf ſich feſt, oder, ſich auf die Subſtanz beziehend, aus der ſie geworden, ſucht ſie ihrer Endlichkeit ſich zu entäußern, indem dieſe Selbſtvernichtung die Hervorbringung der Identität mit dem Weſen iſt. Durch dieſe Vorſtellung wird die gänze Natur in ein Reich von Seelen verwandelt, die ſämmtlich aus dem unerſchaffenen Einen geſchaffen worden, um in daſſelbe wieder einzukehren. Jede Form der Natur wird das Gefäß einer Seele, beſonders alle Thiergeſtalten, weil das Thier, wie ſchon oben bemerklich gemacht wurde, durch ſeine Selbſtſtändigkeit und charakteriſtiſche Beſtimmtheit die Natur des ſelbſtſüchtigen Willens, welche die Einzelheit von der Subſtanz entfremdet, am meiſten ausdrückt. Dies Natürliche aber, wenn es auch nur Hülle der Seele iſt, die für ſich ein Anderes dagegen ausmacht, iſt hier wirklich die Exiſtenz der Seele, die als Spinne, Froſch, Schwein u. ſ. f. leben muß, worin das entſetzlich Aengſtigende und Peinliche dieſer Vorſtellung liegt. Die Wanderung der Seele hat alſo den Zweck, im Durchgang durch verſchiedene Naturformen ſich ſelbſt zu reinigen und in die lautere Subſtanz zu reduciren. Ihr Verſinken aber in dieſe oder jene Geſtalt iſt durch ihr eigenes Verhalten beſtimmt, welche Anerkennung der Freiheit in dieſer bei der ſpeciellen Durchführung ſo bizarren und verworrenen Vorſtellung die göttliche Wahrheit iſt. Der einzige Weg, dieſer drückenden Wanderung zu entgehen und über das Annehmen und Ablegen, Wiederanziehen und Wiederabſtreifen zahlloſer Geſtalten hinauszukommen, iſt ebenfalls die Freiheit, nicht zu tödten, nicht zu ſtehlen, nicht zu lügen, nicht unkeuſch zu ſein und berauſchende Getränke zu vermeiden, wodurch eine edle Geſtalt der Seele, z. B. die eines Elephanten, und eine Verkürzung der Zeit gewonnen wird. Aber gänzlich befreiet ſich von der Haft der Natur, wer die vorhin beſchriebene Stufe des abſtracten Denkens erreicht, weil er durch daſſelbe mit der reinen Subſtantialität unmittelbar Eines und daher keiner ferneren Wanderung unterworfen iſt. Er iſt eine von ſich abſolute Leerheit geworden, die als ein bloßes Nichts von der Subſtanz ſchlechthin durchdrungen werden kann. Das gedankenloſe, unerfüllte Denken iſt hier alſo der höchſte Zuſtand und die höchſte Religioſität. Man darf nicht vergeſſen, daß erſt das Reſultat des Denkens das Seichte in der für ſich tiefen Vorſtellung Gottes kund gibt; denn was an ſich zu dem contemplativen Leben treibt, iſt unleugbar der Gedanke der Subſtantialität. Die Mönchsorden der buddhiſtiſchen Religion, die Ghylongs in Tibet, die Talapoinen in Siam u. ſ. w. ſind die vorzüglichſten Träger dieſer durch die härteſten Kaſteiungen erworbenen Lebloſigkeit.

Durch die Mönchsorden, welche in ihren Klöſtern die Religion zum Geſchäft des Lebens machen, iſt die bürgerliche Geſellſchaft hier in den Unterſchied der Kleriker und Laien zerlegt. Allein Jeder kann ein Lama werden, d. h.

zu einer ſolchen Vertiefung in die Subſtanz gelangen. Die großen Lama's ſind nur das Extrem dieſer Richtung durch den Glauben an die fortdauernde Incarnation der Seele Buddha's. Stirbt ein ſolcher Lama, ſo iſt die Seele in der nämlichen Secunde auch ſchon wieder in einem anderen Subject vorhanden. Die volle Gegenwärtigkeit der Subſtanz ſetzt ſich alſo immer fort und die Einzelheit iſt, wie bei dem chineſiſchen Kaiſer, das Accidentelle. Sonſt aber, wenn der Kaiſer eine ausſchließende Einzelheit iſt, die ihres Gleichen nicht hat, ſo iſt jetzt das Eins in die Vielheit umgeſchlagen. Der großen Lama's oder Seelenmütter ſind jetzt drei.

Da die Subſtanz hier in dem natürlich vorhandenen Subject unmittelbar exiſtirende ſubjective, jedoch *todte* Form hat, ſo könnte es conſequent ſcheinen, wenn dieſe Religion ohne *Bildlichkeit* wäre. Allein dies iſt nicht der Fall. Erſtlich wird *Buddha* ſelbſt in unzähligen Idolen abgebildet. Gewöhnlich ſitzt er in beſchaulicher Haltung mit kreuzweis übereinander geſchlagenen Beinen, eine Lotosblume in der Hand; übrigens wird er mit Einem Kopf, auch mit ſieben dargeſtellt. Als Sommonakhodom ſpielt ſeine Bildung, wie Creuzer bemerkt, etwas in das Negerartige (nämlich des oſtindiſchen Archipelagus); als Fo iſt er völlig chineſiſch; als Lama ſchwanken ſeine Züge zwiſchen dem Chineſiſchen und Indiſchen. — Außer ſeinem Bilde gibt es zweitens eine Menge Bilder von den Geiſtern, welche die Schöpfung und Erhaltung der Welt in ihren beſonderen Departements vollführen, und von den verſchiedenen Incarnationen der Subſtanz, wobei die mannigfachſten Thiergeſtaltungen vorkommen, weil ſie z. B. als Sommonakhodom im Kampf mit dem Dewehdat bald als Tiger, bald als Vogel, bald als Hund u. ſ. w. gewirkt hat. — Drittens gibt die Seelenwanderung Anlaß zu einer Menge von Verbildlichungen in allen Formen der Natur, ſo wie auch die Zauberei in jeder Hinſicht auf das Engſte mit ihr ſich verbündet.

Die buddhiſtiſche Religion weiß alſo das Weſen als in ſich ſeiend und einfach und ferner die Wirklichkeit einer Vereinigung des Menſchen mit demſelben. Aber ſie nimmt das Weſen noch ohne *Beſonderung* aus ſich ſelbſt und eben ſo das Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zu ihm nur als deſſen Abſtraction von ſich. Der weitere Fortſchritt iſt, daß die Subſtanz zur *Unterſcheidung in ſich* und das Selbſtbewußtſein gleichfalls zur *concreten Beſtimmung* in ſich gelange. Dies iſt der Inhalt der *indiſchen* Religion. Die ganze weitſchichtige, in ihrem Detail unaufhörlich ſich widerſprechende Mythologie der Inder hat jene *Bewegung der Subſtanz*, ihre Eröffnung zu einer Welt, zur Grundlage, welche im Chineſiſchen im Taikie des Tian, im Buddhiſtiſchen im Concioa des Dſchingemuni u. ſ. f. embrioniſch angedeutet iſt. Das einfache und formloſe Weſen gebiert ſich zu einem vielgeſtaltigen Univerſum aus, was ſich als äußere Erſcheinung auf es ſelbſt als auf ſein inneres Fundament zurückbezieht. Hieraus ergeben ſich folgende Momente:

1) Das Weſen an ſich, das ewige, ſich immer gleiche Sein iſt *Parabram* als die abſolute Macht.

2) Dies Weſen beſondert ſeine in ſich ſelbſt verſchlun-

gene Einfachheit. Aus der einfachen Action mit ſich geben mehre Differenzen in ihm ſelbſt auf: das ſchöpferiſche, erhaltende und zerſtörende Princip entwickelt ſich jedes für ſich, ſo daß das eine nie Herr der anderen werden kann. Die Macht ſelbſt iſt die Totalität dieſer Momente und in ihnen vereinzelt die Subſtanz, was ſie an ſich iſt. Eben damit aber fängt ſie an, ſich ſelbſt gegenüber zu treten; dieſe Unterſchiede ſind Brama, Wiſhnu und Shiva.

3) Indem ſie aber, wenn auch jeder von ihnen ſeine eigenthümlich elementariſche Entfaltung hat, doch aus der Einheit hervorgegangen ſind, ſind ſie innerlich an ſich ſelbſt Eines. — In Bezug auf die Manifeſtation, die ein jedes Moment für ſich hat, finden die Erſcheinungen der drei demiurgiſchen Mächte als Awatar's, als Incarnirungen überhaupt ſtatt. — In Bezug auf die Nichtigkeit dieſer Unterſchiede, inſofern ſie als Modi der Subſtanz zur Einheit ſich aufheben, machen Brama, Wiſhnu und Shiva die Trimurti aus. — Sie ſtellt das Leben vor, welches als immerdar werdendes ſowohl Entſtehen, als auch als Daſein oder Beſtand des Entſtandenen zugleich Vergehen des entſtandenen Daſeins, damit aber auch ſchon neues Entſtehen eines anderen Daſeins iſt. Die ganze Gottheit iſt als thätig auch leidend, als befruchtend auch empfangend, als geſchwängert auch gebärend. Dieſe heitere Seite des Daſeins wird beſonders in den Bildern der ſäugenden, ernährenden Bhavani vorgeſtellt; ihr Gegenſatz iſt das Verſchwinden der individuellen Exiſtenz, um deren düſteres Geſchick die Trauer wehmüthiger Empfindung ſchwebt. Wie das Entſtandene aus ihrem Schooß zum Daſein geboren worden, ſo ſtirbt es in ſeinem Leben auch wieder in ſie

zurück. Wie die Göttin ſchafft, ſo tödtet ſi[illegible]r Schooß iſt dies Doppelte, zu gebären und die Leichen zur neuen Geburt in ſein Grab zurückzunehmen. Indem nun jene Götter durch die Einheit des Gegenſatzes auf einander ſich beziehen, ſo iſt nicht ſchwer zu begreifen, daß alle drei als in einander übergehend vorgeſtellt werden. Daher kommt in der indiſchen Mythologie die nothwendige Conſequenz, einmal den einen für den andern und ſodann, den einen unter den andern zu ſetzen. Denn der eine kann ohne den anderen nicht gedacht werden; einer bedingt den anderen; nur zuſammen ſinken ſie in den Einen Isvara, den Parabram, nieder, der über alle endliche Beſonderung erhaben iſt; und in dieſer Einheit eben machen ſie die Trimurti oder dreifache Seele aus.

Weil jedes, was iſt, ſchon dadurch, daß es iſt, auf das Eine zurückbezogen werden kann, ſo folgt daraus, daß die Gottheit in Allem ſich reflectirt, weshalb die indiſche Religion die wahrhaft pantheiſtiſche iſt. Die ganze Welt iſt ein Spiel der ſich offenbarenden Gottheit und die Dinge der Welt verſchwimmen in ſie, wie ſie in ihnen. Hegel hat in der Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften (2te Ausg. S. 521—25) und in der Beurtheilung von W. v. Humboldts Schrift über die Bhagavatgita (in den Berliner Jahrbüchern f. w. K. 1827) eben ſo inſtructiv als geiſtreich gezeigt, daß eine ſolche formelle Umkehr Gottes in die Dinge und der Dinge in Gott ohne Reſultat bleibt, weil, wenn der Baum, Strom, Berg, die Sterne u. ſ. w. als in Gott ausgeſprochen werden, nur eine Abſtraction vorgenommen wird. Um das Eine in ſeiner Reinheit zu denken, wird das Beſondere vergeſſen, weshalb die

Reinheit, die Alles unterſchiedlos in ſich faßt, an ſich leer iſt und die Unterſchiede der Subſtanz, in denen ſie zur Manifeſtation gelangt, in der That auch wieder *neben ihr* ſind.

Wenn alſo im Indiſchen auf der einen Seite in der *Scheidung* der verſchiedenen Momente des ſubſtantiellen Lebens der *Verſtand* erſcheint, ſo bemächtigt ſich in der weiteren Ausführung die *Phantaſie* dieſer Unterſchiede, um ſie wieder zu zerſtören. Die Vorſtellung des *Beſonderen außer dem Einen* wird in eine begrenzte, ſeinem Weſen ſymboliſch entſprechende Geſtalt eingebildet. Dieſe Geſtalt iſt alſo nicht, wie im Fetiſch, unmittelbar mit der Subſtanz identiſch, ſondern es wird gewußt, daß ſie nur ein *Bild der Sache* iſt, daß die Sache an ſich ein Anderes, ein für ſich Lebendiges ausmacht, woran das Bild nur erinnern, ſeine ideale Vorſtellung nur erwecken ſoll. Aber die Willkür, mit welcher die Phantaſie die einfachen Verſtandesbeſtimmungen des Ganzen behandelt, macht es oft unmöglich, das ideelle Moment zu erkennen, ſelbſt, wo die elementariſche Form, wie bei dem Brama die Erde, bei dem Wiſhnu das Waſſer, bei dem Shiva das Feuer, eine feſte Baſis abgibt. In der Zügelloſigkeit dieſer *nur verſtändigen Phantaſie* ſchweift jeder Gedanke leicht über das Maaß der Schönheit hinaus, um ſich oft in die ſeltſamſten und monſtroſeſten Formen zu verlieren. Hauptſächlich iſt dies in den Götterzeugungen der Fall. Die Geburtsgeſchichten ſind gewöhnlich äußerſt obſcön und der Hergang wird oft mit einer widerlichen Breite erzählt. Dem Shiva gefällt es einmal ſo wohl im Coitus, daß er über tauſend Jahre darin zubringt, wogegen das Maaß des Zeus bei der Alkmene ein Muſter von Beſcheidenheit iſt. Ein anderes Mal wird ihm durch eines Elephanten Begattung die Brunſt erweckt, ſo daß er mit ſeiner Gattin auf der Stelle einen Sohn zeugt, den Ganeſa, der einen Elephantenkopf hat u. ſ. w.

Die *Form des Gottes* iſt keinesweges nur die menſchliche und die Awatars ſchließen eben ſo ſehr *Thierwerdungen* als Menſchwerdungen in ſich. Und auch wo die menſchliche Geſtaltung ſich allein zeigt, iſt ſie ſelten von Abenteuerlichkeit in ihrer Bildung frei; um z. B. die Rückkehr des Gottes in ſich ſelbſt anzudeuten, wird Brama als ſeinen Fuß in den Mund nehmend, vorgeſtellt. Die Thierform iſt einerſeits *Symbol*; der Elephant, der weiſe und ſtarke, trägt die Welt; auf dem Schwan, Hamſa, fährt Brama; den Wiſhnu trägt der Habicht, Garudha; die krummen Hörner und Glanzflügel des Käfers ſind ein Bild der Sonne und der Planeten; der Stier iſt dem Shiva, die Kuh der Bhavani heilig u. ſ. f. Andrerſeits beziehen die Thiere ſich nicht auf die Gottheit, um ſie zu repräſentiren, ſondern auf den Menſchen, inſofern ſeine Seele in ihnen lebt. Die Seelenwanderung findet hier eben ſo, wie im Buddhiſtiſchen ſtatt, nur daß auch ſie in ihrem ſubjectiven Ausgange durch den *Unterſchied der Kaſten*, welche eine *urſprünglich* verſchiedene Stellung zur Gottheit ſetzen, und durch die *Perioden* der Weltalter geordnet erſcheint. Die, welche verbotene Sachen koſten, werden nach dieſer Vorſtellung als Maden und kleine Fliegen geboren; die, welche verworfene Weiber umarmen, als raſtloſe Geier; Obſtdiebe als Affen; welche empfindſamen Weſen Schaden zufügen, als Katzen oder andere fleiſchfreſſende Thiere u. dgl. m.

Die chineſiſche, buddhiſtiſche und indiſche Religion ſind alſo darin identiſch, daß bei ihnen die Subſtanz als natürliche Individualität exiſtirt; in dieſer Identität ſind ſie dadurch unterſchieden, daß in China der Kaiſer, in Tibet, Nepal, Siam u. ſ. f. die Lama's, in Indien die Braminen die Subjecte jener Exiſtenz ſind. — Identiſch ſind ſie ferner in der ſymboliſchen Bezeichnung der Vorſtellungen der Religion durch Gegenſtände der Natur, beſonders durch das Bild der Zeugung, was in Indien weitläufig und prachtvoll ausgeführt wird, nachdem es zuvor von dem nüchternen chineſiſchen Verſtande in Linien mit äußerlicher Schärfe aufgefaßt iſt.

Es entſteht nun die Anſchauung des in der Einheit des Weſens unmittelbar vorhandenen Gegenſatzes, der nicht, wie Brama, Wiſhnu und Shiva neben und außer der Subſtanz, ſondern deſſen Extreme als ſelbſtſtändige Mächte ſo gegen einander ſind, daß die eine immer das umgekehrte Sein der anderen iſt. Das innere Verhältniß der perſiſchen Religion zur indiſchen, was Görres ſo vortrefflich auseinander geſetzt hat, beſteht nun eben in der ſyſtematiſchen Durchführung der Principien. Im Indiſchen ſind dieſe unverkennbar da, aber die üppige Phantaſie läßt ſie wieder in mythologiſche Oberflächlichkeit verſchwimmen. Dieſe Willkür der Dichtung, dieſe Weichheit in Formirung des erſcheinenden Weſens, dieſer Schwindel der Abſtraction, wie in den großen indiſchen Büßern, die eben ſo ſchnell von der höchſten Stufe der Heiligkeit in die gemeinſte Wolluſt zurückfallen, was einen ſtehenden Zug der indiſchen Legenden ausmacht — dieſe Unbeſtimmtheit hebt ſich im Perſiſchen auf, indem es darin zu einer verſtändigen Gliederung des Univerſums kommt, in welcher ein wirkliches Bewußtſein über die Bedeutung der Phantaſie vorhanden iſt.

Im Perſiſchen iſt zu unterſcheiden das an und für ſich ſeiende Weſen; das poſitive zeugende Weſen, als der Werkmeiſter von jenem und das negative zerſtörende Weſen, was ſeine vernichtigende Willkür dem nach dem Geſetz ſchaffenden Willen entgegenſtemmt.

1) Das allgemeine Weſen, was auf Parabram, Mahamuni und Tian zurückweiſ't, iſt der Grund der Dinge, das unerſchaffene Leben, deſſen weſenhafte Unendlichkeit die Möglichkeit alles beſonderen Lebens iſt. Die Subſtanz, Zeruanè akerehnè, wird vorgeſtellt als die grenzenloſe Zeit, weil dieſe ohne Materialität das Verendlichende, die Bedingung der Endlichkeit und für ſich über ſie erhaben zu ſein ſcheint. Durch das Wort Hom beſtimmt das ewige Eine ſeine Idealität zur Realität und ſchafft ein Reich guter Geiſter.

2) Sie entzweien ſich untereinander. In Ahriman erwacht die Reflexion. Er faßt ſich als Selbſt und vergleicht ſich mit dem guten Könige Ormuzd. Er neidet ihn und will ſein Daſein nicht, poſitiv alſo ſeine Vernichtung. Ormuzd aber bleibt in Identität mit dem abſoluten Weſen und iſt Licht, natürliches und geiſtiges; denn das Licht, die Offenbarung ſeiner ſelbſt, iſt ſelbſt das Offenbare und offenbart zugleich Anderes. Ormuzd, der Reine und Gute, trägt alle Feruer, alle Urbilder aller Dinge in ſich, welche in beſtändiger Gleichheit mit ſich ſind, während die Dinge der gemeinen Wirklichkeit, von denen ſie der ideale Begriff

ſind, der Veränderung unterworfen leben. Die irdiſche Darſtellung des himmliſchen Reiches umfaßt die ganze ſichtbare Welt. Allein nur die Geſtirne, die Atmoſphäre und das Waſſer gehören in ihr dem Ormuzd allein an, denn in dieſen Gebilden ſcheint das Licht für ſich wirkend.

3) Aber mit dem irdiſchen Element beginnt auch Ahrimans Schöpfung des Nichts. Wie Ormuzd Licht, Schaffen und Freude iſt, ſo iſt Ahriman Verderber des Lebens, Tod, Finſterniß und Trauer. Die Erde läßt das Licht nicht mehr in ſich ſcheinen, nimmt es nur auf ſich; ſie iſt an ſich die finſtere, verſchloſſene, zur lichtloſen Starrheit fortgegangene Materie. — Die ganze Welt iſt nun in den Gegenſatz des Reinen und Lichten, Unreinen und Dunkeln, in den Metallen, Gewäſſern, Pflanzen und Thieren auseinandergetreten.

Ein ſolche ſchroffe Entgegenſetzung iſt im Indiſchen nicht da. Moïſaſur und Rhâbun ſind zwar auch abgefallen, böſe geworden und haben eine Menge Geiſter verführt; aber ſie müßten die Macht des Fürſten der Onderah, des Shiva, haben, um mit Ahriman verglichen werden zu können. Hier dagegen hat ſich das Gute und Böſe in beſondere Reiche abgeſchieden und jedes erhält ſich gegen das andere ſelbſtſtändig für ſich. Zwar ſoll das Böſe vom Guten überwunden werden, aber der Sieg iſt in eine eben ſo unendliche Ferne hinausgeſetzt, als die Geburt des feindlichen Böſen rückwärts liegt — ähnlich wie im Indiſchen das einſtige, ganz unbeſtimmt gelaſſene Aufhören vom Wandern der einzelnen Seele; denn die Jugs ſind wegen ihrer langgedehnten Dauer keine reelle Beſtimmungen. Das Gute erringt nicht die Herrſchaft über das Böſe, das Böſe nicht über das Gute, wie das natürliche Univerſum im Wechſel von Tag und Nacht lebt und weder das Licht noch die in der Materie eingewurzelte Finſterniß eine vom Gegenſatz freie Exiſtenz erwirbt. Zeruane akerehne, der als vom Kampf frei vorgeſtellt wird, kommt alſo nicht zur wirklichen Objectivität, ſondern bleibt, wie Parabram, das verhüllte Jenſeits.

Durch die Vorausſetzung der Macht des Lichtes, ſeiner Wahrheit, wird der unendliche Streit mit dem Gegenſatze entzündet, in welchem die ganze Natur und Geſchichte leben. Wie Tag und Nacht in einander greifen, ſo liegen ebenfalls die reinen Thiere, der Habicht, Stier u a. mit den unreinen, dem Gewürm, den Inſecten, Amphibien, als den Kharfeſtern in beſtändigem Kampf, den der Menſch mit ihnen theilt. Im indiſchen Cultus iſt, wie im lamaiſchen und chineſiſchen, die Grundbeſtimmung, daß das Subject ſich aufgibt, um, wie die Chineſen ſagen, in der Mitte zu verharren, d. h. geiſtig zu verſteinern. In dem durch die höchſte Abſtraction errungenen Verluſt ſeiner ſelbſt hört es auf, für ſich zu ſein. Im Indiſchen kann die Form dieſer Abſtraction phyſiſch ſein, im Ganges, dem fließenden Gott, zu ertrinken, von den Rädern des Götterwagens ſich zer nirſchen zu laſſen, alle Beſchwerden einer erkünſtelten Stellung und peinigenden Natur zu ertragen; oder mehr durch die Intelligenz bewirkt werden, durch das unbewegte ſtete Denken des Seins, was in Allem die Eine und nämliche Einfachheit iſt, den Uebergang in das Denken des Nichts zu machen, durch das Denken ſelbſt alſo das Denken zu negiren und nun, wenn alle Kerzen der Unterſchiede, wenn alles Spiel der von einander differenten Farben erloſchen, in der beſinnungloſen Nacht die wechſelloſe Einheit mit dem ſubſtantiellen Einen zu feiern — welche Richtung bei dem Joghi's als Extrem auftritt. Ganz anders im Perſiſchen. Hier iſt es nicht auf ein ſolches Zerfließen des Bewußtſeins abgeſehen, ſondern durch die Aufmerkſamkeit auf den Gegenſatz entwickelt ſich ein ſtraffes und waches Selbſtbewußtſein. Die Andacht iſt daher kein Wegſehen von der Gefahr, kein vorübergehendes Verſinken in eine unmittelbare am Ende ſinnliche Einheit, kein abgeſondertes einſiedleriſches Geſchäft, ſondern eine in jedem Moment gegenwärtige Thätigkeit. Nie und nimmer darf der Perſer ermatten; ſtets muß er den Kampf beſtehen, immer das Vendidad ſich zurufen. So hebt ſich in der gleichen Arbeit das extreme Weſen des indiſchen Taumels zur Beſonnenheit auf. Der Zweck des Lebens iſt derſelbe mit dem der Religion; es gibt keine Weltlichkeit neben dem Reich des Geiſtlichen, wie im Indiſchen die anderen Kaſten außer den Braminen, obwohl ſie dieſelbe Religion haben, doch durch ihre Geburt ſchon dem weltlichen Leben, dem Krieg, dem Gewerk und Handel, den niedrigſten Verrichtungen zugewieſen ſind. Die Magier, dieſer alte mediſche Stamm, hat zu den übrigen Claſſen der Geſellſchaft nur das Verhältniß, Prieſter zu ſein, wie die Leviten bei den Juden. Das ganze Daſein ſoll gereinigt werden; die größte Kraft der Reinigung aber wird dem Gebet zugeſchrieben, worauf die ganze Liturgik des perſiſchen Dienſtes geht und wovon der Zendaveſta ein ſo ſchönes Zeugniß ablegt; das Wort iſt das geiſtige Band des

Univerſums und das irdiſche Feuer, das beſtändig unterhaltene, iſt nur ein Symbol des himmliſchen Lichtes.

Wenn Perſiens Dualismus der chineſiſchen abſtracten Einheit ſtarr entgegenſteht und wenn in der buddhiſtiſchen Religion das Inſichſein des Selbſtbewußtſeins das Hauptmoment iſt, um die Unterſchiedloſigkeit ſeiner und des reinen Seins oder Nichts als der einzigen unwandelbaren Einheit zu erzeugen, ſo iſt in Vorderaſien, dieſer Stätte der mannigfachſten Gährungen und der fortwährenden Zerriſſenheit der Bildung, das Außerſichſein des Selbſtbewußtſeins die Grundbeſtimmung. Die verſchiedenen Gruppen, welche die Religion hier anſetzt, laſſen ſich als die chaldäiſche, ſyriſche und phönikiſche unterſcheiden. Das Identiſche dieſer Culte war der Dienſt der Sonne, der Erde und einer Vermittelung beider Extreme, des Mondes, welche vorher ſchon im perſiſchen Mithras keimt, als in dem Sterne, deſſen ſanftes und freudiges Licht den Abend wie den Morgen begrüßt. Die Erde, das weibliche empfangende Princip, kommt als Mylitta, Lilith, Derketo, Aſtaroth, Brimo, in ganz Kleinaſien und als Alilath auch bei den Arabern vor. Das befruchtende männliche Princip, die Sonne, erſcheint eben ſo überall als der Herr, Adon. Die Beziehung beider auf einander, die Einheit der Geſchlechter als Gattung, ward im Mythus vom Tode des Adonis durch den winterlichen Eber und von ſeiner Wiederbelebung durch die zweideutige Jungfrau (Aphrodite, Artemis, Hekate u. ſ. w.) vorgeſtellt und in jedem Frühjahr mit der ausſchweifenden

Feſtlichkeit begangen, welche der Luxus dieſer durch den Zwiſchenhandel zwiſchen Aſien und Europa ſo reichen Völker in den Romanen, in Tyrus und Sidon, in Babylon u. ſ. f. möglich machte. Hier Entmannungen, freiwillige; hier unnatürliche Liebe der Weiber zu den hierarchiſchen Eunouchen; hier geheiligte Schändungen der Jungfrauen und Gattinnen; hier der obſcöne Cultus des Priapismus und der Phallagogien in der glühendſten Raſerei, wie er im Dienſt des wollüſtigen und orgiaſtiſchen Shiva in Indien ſich bereits bevorwortet.

Wie alſo dem in ſich gekehrten und in innerer Wüſtheit abſtracten Denkens verglimmenden Weſen der buddhiſtiſchen Religion dieſer tumultuariſche, mit zerfleiſchender Wuth in aller Sinnlichkeit wüthende Cultus gegenüberſteht, ſo auch iſt die ägyptiſche Religion ein Gegenbild der indiſchen, indem die phantaſtiſche Zerfloſſenheit der letzteren ſich hier zur deutlichſten und ſtrengſten Maaßbeſtimmtheit abmildert. — Es iſt viel von der Verwandtſchaft der Inder mit den Aegyptern die Rede geweſen und Einige haben dieſen Gedanken einer indiſchen Colonie u. ſ. w. ſo weit getrieben, daß die ganze ägyptiſche Bildung bei ihnen nur wie eine Copie der indiſchen ausſieht. Aber wo bleibt die Sprache mit ihrer Poeſie und Philoſophie, dies Hauptelement der Inder? Wo bleibt die Mythologie? Wo bleibt der große Unterſchied der indiſchen und ägyptiſchen Kaſtentheilung? So gewiß unzweifelhaft eine Menge identiſcher Züge zwiſchen dem Indiſchen und Aegyptiſchen da ſind, ſo gewiß iſt dennoch die ägyptiſche Religion eine ganz andere, als die indiſche, worüber die neueren Entdeckungen in Nubien vollends aufzuklären anfangen. Mit einem guten Inſtinct eröffnete ſchon Creuzer ſeine Symbolik und Mythologie, deren vornehmſter Werth die Erkenntniß der griechiſchen Religion, im Aegyptiſchen, weil daſſelbe ſo ſehr nach dem Morgenlande zurück, als nach dem Abendlande vorwärts zeigt.

Es iſt wirklich traurig, daß nach ſo viel rühmlichen und reſultatreichen Forſchungen, welche wir in unſerm Jahrhundert ſeit der franzöſiſchen Expedition über Aegypten empfangen haben, immer noch ſo abgeſchmackte Urtheile, beſonders bei den Theologen, darüber graſſiren. Ich will beiſpielsweiſe aus der Menge nur eines herausgreifen, um den Leichtſinn zu charakteriſiren, mit welchem man in dieſem Puncte gewöhnlich zu Werke geht. 1815, wo doch ſchon eine ganz andere Anſicht des Ethnicismus gewonnen war, ſchrieb de Wette in ſeinem Buch über Religion und Theologie, nachdem er einige ſchaale Bemerkungen über Gefühl und Reflexion vorangeſchickt hat, S. 79: „Betrachten wir nach dieſer leitenden Idee die Geſchichte der Religionen. Billig (?) beginnen wir mit der Religion der Aegypter und vorderaſiatiſchen Völker, von welcher die der Griechen und der Hebräer, und ſomit auch die unſrige (?), ausgegangen iſt. Bei den Aegyptern finden wir, als die wahrſcheinlich früheſte Religion Fetiſchismus, die Verehrung ſchädlicher und nützlicher Thiere des Landes. Hier zeigt ſich die roheſte Ahnung (?) des Göttlichen in der Natur und ihren verderblichen und wohlthätigen Kräften, das ſinnliche Gefühl einer höheren Macht, aufgefaßt in ſinnlicher Anſchauung:

welches unſtreitig (warum denn?) die niedrigſte Stufe der Religion iſt. Ueber dieſem groben Naturdienſt ſteht, eine kleine Stufe höher, (wie gnädig, dies anzuerkennen!), die Calenderreligion der Prieſter (als ob dieſe gar keine Aegypter geweſen wären), oder die Verehrung der Sonne und des Mondes in ihrem Zuſammenhang mit dem Nil, ebenfalls die ſinnliche Ahnung (dies iſt nun einmal de Wette's fixe Idee dabei) des Naturgeiſtes, aber nicht in einzelner Anſchauung aufgeſtellt, ſondern in einer Art von empiriſch wiſſenſchaftlichem Syſtem, alſo ſchon mit etwas Reflexion behandelt." Von hier an gibt nun de Wette eine Beſchreibung, wo die Religion Buchſtabe vor Buchſtabe ſich verbeſſert und zuſehends vernünftiger wird, ſo daß man gar nicht begreift, wie bei einem groben Naturdienſt, bei einer roheſten Ahnung, ſinnlichen Anſchauung ſolche ehrwürdige Hirngeſpinnſte haben aufkommen können. Aber freilich, wo die Religion in einer Art von empiriſch wiſſenſchaftlichem Syſtem ſchon mit etwas Reflexion behandelt wird (man iſt in Verlegenheit, was man bei dieſen Worten denken ſoll) — da iſt es in der Ordnung, wenn folgendermaßen fortgefahren wird: „In der geheimen (?) Religion der Prieſter (dieſem ewigen Popanz einer leidigen Hypotheſe) mag die Naturanſchauung zu höherer Einheit in kosmogoniſchen Ideen gediehen ſein; auch treten in ihr (ſollte man es glauben?) philoſophiſche Ideen von Sündenfall und Seelenwanderung und ſonach ſelbſt eine Regung des praktiſchen Glaubens, hervor (warum nicht gar der de Wette'ſchen Theologie): wir können aber (der Verfaſſer ſieht ſeine Uebereilung glücklicher Weiſe noch ſelbſt ein und erſpart dem Leſer durch ſeinen Widerruf die Verwunderung) dieſe etwas (welch herrliches Auskunftswort!) geiſtigere Erſcheinung nur für die höchſte Blüthe derſelben Naturreligion, nicht für etwas weſentlich davon Geſchiedenes halten. Daß ſich der Menſch auch in dieſen Ideen nur in der Natur fühlte, wird charakteriſtiſch durch die Vorſtellung der Seelenwanderung bezeichnet. Uebrigens waren ſie in traditionelle Bilder gehüllt und konnten die freie Erhebung des Geiſtes über die Natur weder vorausſetzen noch veranlaſſen. (Aus welcherlei Erhebung ſoll man nun die unſterblichen Kunſtwerke der Aegypter begreifen, wenn ihre Erhebung ohne Freiheit, alſo keine war?) Denſelben Geiſt finden wir in den ſyriſchen und phrygiſchen Religionen u. ſ. w.“

Wir kehren nach dieſer improviſirten Kritik zur Angabe des Begriffs der ägyptiſchen Religion zurück. Wir ſahen bisher, wie die Subſtanz in zwei Extreme auseinandergeworfen wurde, wie dieſe in der Aphrodite und dem Attys ſchon verſchmolzen und ſowohl die Trauer des Todes als die Freude des Lebens hervorriefen. Aber die Vereinigung der Geſchlechter im Gattungsproceß iſt noch nicht die Einheit der Subjectivität. Ormuzd iſt ein anderer als Ahriman, das himmliſche, männliche Princip ein anderes als das irdiſche, weibliche. Dieſe Beziehung des Einen auf das Andere wird eine innere, indem der Unterſchied äußerlich und elementariſch zu ſein aufhört und zum flüſſigen Moment einer im Unterſchied von ſich ſelbſt identiſchen Totalität wird. Dies eben iſt der Begriff der Subjectivität; der Bel, Adonis hat ſeinen Gegenſatz erſt an ſich, noch nicht wahrhaft in ſich; Zeruanè akerehnè wird von der

Entgegenſetzung des Lichtes und der Finſterniß gar nicht afficirt; Bram verhält ſich eben ſo abſtract zu der Thätigkeit Brama's, Wiſchnu's und Shiva's, wie Schingemuni zu der den Burchanen, der Tian zu dem kaiſerlichen Demiurg. Aber in Oſiris geht die Veränderung nicht außer ihm vor, ſondern in ihm; die Entzweiung von Leben und Tod, der Uebergang des einen in das andere macht ſein Weſen aus. Und nicht wie bei der Bhavani jetzt in dieſer, dann in jener Erſcheinung, ſondern als ſubſtantielles Subject kämpft, leidet und ſtirbt Oſiris. Sein Sterben iſt nur ein Schein, d. h. die Geburt neuen Lebens; Iſis gibt ihm die vom Typhon geraubte Manneskraft wieder; er lebt wieder auf, wird wiederum der Vorige und ſtreitet den Kampf von Neuem durch. Sich verändernd erhält er ſich alſo, in der Umwandlung, doch als derſelbe und dieſe Identität im Werden der Unterſchiede, dieſe in der Bewegung mit ſich gleiche Ruhe iſt der Begriff des Subjects (ſ. Hegel's Phänomenologie S. xxi und xxii). Dieſe Thätigkeit iſt viel ernſter und tiefer, als wenn im Indiſchen Brama ſich zu Büßungen beſtimmt, ſelbſt wenn er ſich als Chundula geboren werden läßt, alſo auch ein Leiden auf ſich nimmt und durch daſſelbe zur Verklärung emporſteigt.

Dieſe Bewegung der Subſtanz, welche hier eben ſo zur Beſtimmtheit der Subjectivität überzugehen beginnt, als ſie in Indien zur Beſtimmtheit der Cauſalität ſich aufzuſchließen anfing, ſchaute der Aegypter allerdings noch in ſymboliſcher Weiſe durch das Medium natürlicher Exiſtenzen als einen Verlauf von Zuſtänden an. Der kämpfende, leidende und ſterbende Gott war nämlich ſowohl die wandernde Sonne, als der regelmäßig anſchwellende und abſinkende Nil, welcher letztere, da er die Exiſtenz des ägyptiſchen Volkes vorzüglich vermittelte, der äußere Centralpunct ſeines ganzen Lebens war. Wenn daher die berekynthiſche Mutter auf dem löwengezogenen Wagen jauchzend einherfährt, ſo fahren Iſis und Oſiris auf einem Kahn und der Nilſchlüſſel iſt ein Hauptattribut aller Götter, welche Sterne ſind und das aſtronomiſche Element des chaldäiſchen Sabäismus in höherem Grade wiedergebären. Iſis aber iſt ſowohl der von der Sonne erleuchtete Mond, die nächtlich ſehnſüchtige Sonne, als auch die vom beſaamend überſtrömenden Nil und der pflanzenlockenden Sonne geſchwängerte und befruchtete Erde. An dieſe Grundbeſtimmungen reihen ſich alle andere ägyptiſche Götter und die impoſante Symbolik derſelben, alle heiligen Thiere, Pflanzen und Geräthſchaften an, welche alle nur in jener Einheit verſtändlich ſind.

Die ſtrenge Organiſation der oberen Welt fand der Aegypter auch im Reich der Schatten wieder. Wie Oſiris als Sonne durch die Bilder des Thierkreiſes geht, wie ſeine Seele von einem Apis und Mnevis in den anderen übertritt, ſo wandert auch die individuelle Seele durch verſchiedene Formen zu ihm zurück. Aber das Eigenthümliche der ägyptiſchen Seelenwanderung, ihr Unterſchied von der orientaliſchen, beſteht darin, daß ſie bereits durch ein Gericht auf der Erde die Ungewißheit über das Jenſeits zu tilgen ſuchte. Der Zweck der Todtenſchau war, die Befähigung des Todten zu einem ehrenvollen Begräbniß zu ermitteln. In der unteren Welt ſelbſt erwartet die Seele ein förmlich geordneter Proceß. Ihr böſer Dämon klagt ſie an, ihr guter nimmt ſie in Schutz und ſucht ſie zu rechtfertigen, bis der Gott das Urtheil zum Eingang in den Amenthes oder zur ferneren Wanderung ausſpricht.

Die Aegypter waren das Volk, was ſich ſelbſt ein Räthſel war und in den mühſamſten Werken ſein tiefes Weſen ſich zum Gegenſtand zu machen ſtrebte; die Hieroglyphe par excellence. Erſt im Griechiſchen erzeugt ſich die Erfüllung der menſchlichen Subjectivität mit der reellen Gegenwart des Göttlichen. Der Orient ſchob dieſen Genuß entweder in eine unendliche Ferne, die, dem Einzelnen unerreicht, nur zehrende Sehnſucht erweckte und mit der Zertheilung dieſer Zeit in Perioden nur den Schein einer Annäherung gab; oder die Gegenwart des Göttlichen war theils eine Zerſtörung des Selbſtbewußtſeins, wie in Indien, theils eine Zerſpaltung deſſelben, wie in Perſien, wo neben jedem guten Dämon ein böſer, neben jeder erquickenden Speiſe das tödtende Gift ſtand. In Aegypten ſahen wir den Bergmann, der raſtlos vom Tag zur Nacht, von der Nacht zum Tage fährt, aber die Finſterniß mit der Lampe ſich erhellt, die er oben im Aetherfeuer für ſeine Wanderung in die Tiefe ſich angezündet hat. In Hellas zuerſt ſcheint das freudige Sonnenlicht allherrſchend und unter dem heiteren Himmel wiegen die farbigen Blumen ihr duftendes Haupt, bis ſie verwelken — das Loos des Schönen auf der Erde — denn das Schöne hat noch Erde, wenn auch beſeelte, an ſich.

Im Griechiſchen wird nun die Symbolik der Plaſtik untergeordnet. Sie hört nicht ganz und gar auf, im Gegentheil macht ſie ein großes Element aus, aber die Plaſtik überwiegt. Jeder Gott hat eine natürliche und geiſtige Sphäre ſeiner Thätigkeit, bedeutet ſie nicht blos. In der Beſtimmtheit der Individualität, in der Verſchmelzung des Geiſtigen und Natürlichen, iſt der unverwüſtliche Zauber der griechiſchen Götterwelt begründet. Die ägyptiſchen Götter ſind ſo wenig durch ſich klar, wie die indiſchen, ſondern bedürfen der thieriſchen Geſtalt und einer Menge von Attributen, um ſich ſymboliſch von einander zu ſcheiden, daß man den einen nicht mit dem andern verwechſele. Auch in den elementariſchen Formen, wie im Perſiſchen, ſind nur allgemeine Gegenſätze ſymboliſirt; Eigenthümlicheres, Geiſtigeres findet im Symbol keinen Ausdruck mehr. Im Griechiſchen dagegen iſt jeder Gott ſeinem Weſen nach durch ſich ſelbſt offenbar. Und wie ein jeder in ſeinem beſonderen Gebiet die Macht der Natur war, ſo war er auch die Macht des Geiſtes in ihrer Wirklichkeit. Ares befahl nicht, daß gekämpft werden ſolle, ſondern erregte ſelbſt den Muth, den ϑυμος ἀλαζων, und ſtritt mit den Kriegern in ihren Reihen; Zeus controllirte die Eidſchwüre nicht blos, ſondern fand in ihnen ſeines Weſens wahrhaftes Daſein, von dem er ſich nicht losſagen konnte; Apollon trug dem Poeten nicht auf, zu dichten, ſondern inſpirirte ihn, ſang ſelbſt in ihm und aus ihm heraus u. ſ. w.

Erſt bei den Griechen erreichte die Religion wirklich, was wir oben im Abſchnitt von der Gottheit andeuteten, die menſchliche Geſtalt als Ausdruck des geiſtigen Selbſtbewußtſeins, weil die Götter, wenn ſie gleich nicht Menſchen ſind, doch als Menſchen vorgeſtellt werden, die durchaus fühlen und denken und geſtaltet ſind, wie die ihnen entſproſſenen Menſchen. Alſo vertrauete der Menſch ſeinen Göttern, welche er in ſchönen Gebilden, die ihre individuelle Innerlichkeit in ihrem Aeußeren ſpiegelten, als ein wohlgeordnetes Reich von der Höhe des ſeligen, vielhauptigen und vielquelligen Olympos an bis zu dem nebelnden Saum der Erde ſchauete, wo, die Veſte des Landes umgürtend, die einſame Fluth des greiſen Okeanos ſtrömte.

Encyklopädie

der

theologiſchen Wiſſenſchaften.

Von

Dr. Karl Roſenkranz,
außerordentlichem Profeſſor der Philoſophie an der
Univerſität Halle.

Halle,
bei C. A. Schwetſchke und Sohn.
1831.

W 21 4/3126

Zueignung

an

meine Freunde,

Wilhelm Georg Volk,
Regierungsreferendarius zu Magdeburg,

und an

Friedrich Wilhelm Genthe,
Doctor der Philoſophie zu Eisleben,

zum

Denkmal

unſerer Geſpräche und Streitigkeiten über die in dieſem Buche
verhandelten Gegenſtände.

Vorerinnerung.

Da ich mich, ſo viel an mir lag, beſtrebt habe, in dem Folgenden die Idee der Theologie, den Begriff der beſonderen von ihr umſchloſſenen Wiſſenſchaften und den innigen Zuſammenhang derſelben unter einander, mit klaren Worten zu entwickeln, auch dem Ganzen die ihm zukommende Haltung zu geben, daß es ſich ſelbſt trage und rechtfertige, ſo will ich nur einige Bemerkungen über den Standpunct voranſchicken, von dem aus ich bei meiner Arbeit ausgegangen bin. Die Kritik jedoch, welche mich lange beſchäftigte, bevor ich zu der poſitiven Geſtalt der Encyklopädie gelangte, in der ſie dem geneigten Leſer nun vorliegt, kann ich hier nicht mittheilen. Sie allein würde Gegenſtand einer eigenen weitläufigen Darſtellung ſein müſſen; ich habe daher im Verlauf der Abhandlung ſelbſt mehrfach die Hauptpuncte meiner Abweichungen mit Kurzem angedeutet, um den hiſtoriſchen Zuſammenhang meiner Anſicht mit anderen Auffaſſungen wenigſtens inſoweit zu berühren, daß man erkenne, wie ſie nicht eine willkürlich *gemachte*, ſondern eine *gewordene* iſt.

Die Theologie (hierüber iſt man nicht ſtreitig,) iſt die Wiſſenſchaft der Religion. Als Wiſſenſchaft macht ſie unausbleiblich die Forderung, Syſtem zu ſein. Sie muß von der Wahrheit ihres Inhaltes den Beweis führen, um durch denſelben die Gewißheit von der Realität der Wahrheit zu erzeugen.

Aber als wiſſenſchaftliche Erkenntniß iſt dieſe Gewißheit keine unmittelbare. Die Empfindung iſt ſich unmittelbar gewiß; ſie verlangt keinen Beweis; was ſoll er mir, ruft ſie aus, fühle ich nicht, daß ein Gott iſt? Das Gefühl zieht ſich hinüber in die Vorſtellung, welche dem Inhalt des Empfindens eine beſtimmtere Form in Bildern u. dgl. ertheilt und darin mit ihrer Gewißheit ruhet. Sie erblickt die Wahrheit in ihren mannigfaltigen Anſchauungen; ſie befriedigt ſich vollkommen, wenn ſie z. B. von Chriſtus als dem Erlöſer der Menſchheit ſagt: Er iſt das Lamm, welches die Sünde der Welt trägt! — Die Wiſſenſchaft reicht weder mit dem Fühlen noch mit dem Vorſtellen aus, wenn auch ihr Gehalt an ſich darin lebt. Sie bedarf des Gedankens, als des eigenſten Weſens der Sache. Das Denken iſt nicht blos ein äußerlich logiſches, welches darauf achtet, daß keine falſche Coordinationen und Subſumtionen, keine unrichtige Schlüſſe u. ſ. w. gemacht werden, ſondern das Denken iſt auch die einfache Lebendigkeit der Sache ſelbſt. Oder vielmehr, dies erſt iſt das wahrhafte von der Reflexion befreite Denken.

Die ganze Bewegung der Wiſſenſchaft muß die Bewegung der Sache, um welche es in ihr zu thun iſt, ſelbſt ſein. Dieſe Seite der Selbſtbewegung der Subſtanz iſt die dialektiſche, durch welche allein der Inhalt in ſeiner eigenthümlichen, vollendeten Form erſcheint. Die Wiſſenſchaft erzeugt dieſe Form nicht auf eine dem Inhalt äußerliche Weiſe. Der Inhalt hat an ſich ſelbſt dieſe Form, lebt nur in ihr und kann ſie alſo nicht um ſich thun, wie einen Mantel, welchen ihm die Dialektik ſchenkte, um ihn herauszuputzen. Indem er nun gar nicht ohne ſeine Form iſt und zugleich mit ſich ſeine Form entwickelt, ſo hat die Wiſſenſchaft, wenn man in ihr auf das erkennende Subject reflectirt, den Inhalt nur in ſeiner Form darzuſtellen, eben weil die Form nirgend anderswo, ſondern nur im Inhalt iſt. Hegel hat für dieſe Selbſtſtändigkeit des Objectes gegen das es auffaſſende Subject ſich des vortrefflichen Ausdrucks bedient, daß daſſelbe dem Begriff zuzuſehen habe, wie er in eigener Thätigkeit ſich geſtaltet. In der wiſſenſchaftlichen Darſtellung muß daher die Sache und deren Form eben ſo identiſch ſein, wie dieſe Identität an ſich da iſt. Wo daher die Dialektik nicht die dem Stoff inwohnende Bewegung iſt, vielmehr nur von dem Philoſophirenden ausgeht, da iſt ſie als ſubjectiv nothwendig auch nicht mit dem Object identiſch und deswegen unwahr. Nur inſofern dem Denkenden gelingt, ſich ganz zu vergeſſen, gänzlich der Sache ſich zu ergeben und von ihrer Kraft völlig ergriffen zu werden, kann er hoffen, die objective Dialektik zu erreichen und aufzuhören, ein blos conſtruirender Theologe oder Philoſoph zu ſein. Die Theologie kann darum, will ſie anders ihrem Begriff als Wiſſenſchaft entſprechen und mit dem Wiſſen der göttlichen Dinge Ernſt machen, der Dialektik nicht entbehren. Von Begriff zu Begriff, vom einfachſten und tiefſten Element an, ſtufenweiſe, muß ſie ihren organiſchen Zuſammenhang ausbreiten.

Daher iſt der Theologie die Form ſo nothwendig als der Inhalt, weil ſie nicht, wie die Religioſität an ſich, in den weicheren und farbigeren Formen des Gefühls und der Vorſtellung verbleiben kann, welche für ſich gleichgültig dagegen ſind, daß ſie es nicht zum abſoluten Verſtändniß Deſſen bringen, was ſie glauben. Die Theologie ſoll dagegen nicht blos gläubig ſein, denn ſie iſt nur dadurch Theologie, daß ſie durch das Denken allen Zweifel am Glauben überwunden hat. Der Gedanke allein iſt die Geſtalt des wiſſenden Geiſtes, über welche hinaus keine andere mehr liegt und in welcher allein die Gewißheit Ruhe finden kann. Nicht ſo rechtfertigt er den Glauben, daß er allerlei Gründe zuſammenſuchte, welche es plauſibel machen könnten, ihn, wenn nicht für wahr, mindeſtens für wahrſcheinlich zu halten. Nicht färbt er den Reichthum der unendlich vielen Vorſtellungen des Glaubens um, ſo daß, was im Kreiſe des vorſtellenden Bewußtſeins friſch und bunt und blühend erſchien, im Kreiſe des Denkens durch die Zaubergewalt der allgemeinen Nothwendigkeit verwelkte und verbleichte. Ohne ſolche kleine Künſte, die Ueberzeugung durch einige Gründe zu ſtützen, ohne ein ſolches Auswechſeln der Vorſtellung in den Gedanken, als ob nur aus einer Sprache in die andere überſetzt würde, iſt er die einfachſte Form, in welcher die Religion überhaupt dem Bewußtſein ſich manifeſtiren kann. Freilich, wer die Nothwendigkeit nicht liebt, wer das Schlichte und Einfache nicht ertragen kann, wer des Denkens Anſtrengung fürchtet und flieht, der kann auch nicht zur Wiſſenſchaft kommen. Iſt es ihm, äußerer Umſtände halber, unmöglich, ihrer Anforderung zu entgehen, ſo wird er ſich ſchon mit dem bekannten Spruch zu helfen wiſſen, daß die Speculation ein hohles, menſchliches Gemächte ſei, was nicht gehörig in das praktiſche Leben eingreife, worauf es doch hauptſächlich ankomme. Ein ſolcher Sophiſt wird höchſtens als einzig werthvolles Reſultat des Denkens angeben, wie man durch ſeine Vermittelung recht eclatant ſich zu überzeugen vermöge, daß man nichts zu wiſſen im Stande ſei.

Daß die Religion vornehmlich in nicht wiſſenſchaftlicher Form exiſtirt, daß die meiſten und oft gerade die beſten Chriſten nicht zu ſagen wiſſen, warum ſie das glauben, iſt nicht zu leugnen. Aber dieſe Erfahrung kann den Theologen nicht berechtigen, denſelben Standpunct einzunehmen und im Glaubem als ſolchem zu verharren; im Gegentheil iſt er als Chriſt zugleich Theologe nur inſofern, als er nicht blos glaubt, was er glaubt, ſondern auch mit Klarheit und Beſtimmtheit weiß, warum er das glaubt, woran er glaubt; der Glaube ſchließt nicht das Wiſſen, das Wiſſen ſchließt nicht den Glauben von ſich aus, weil der Glaube an ſich Wiſſen iſt. Die Lehre der Religion, worin ſie für das allgemeine Bewußtſein ſich ausſpricht und ſich an daſſelbe bringt, iſt dem Inhalt nach mit der Theologie identiſch, aber der Form nach von ihr unterſchieden. Ein Katechismus und eine Dogmatik liegen noch eine ganze Strecke Weges aus einander. Zur Theologie wird die Lehre der Religion erſt, wenn der ſtrenge Beweis ihrer Wahrheit eintritt, der kein anderer iſt, als der abſolute Begriff der Sache. Er iſt die einzige Form, in und mit welcher die Religion ſich zur Wiſſenſchaft bildet. Inhalt und Form, Sache und Beweis, Realismus und Idealismus, oder wie man ſonſt die Identität des Objectes und des erkennenden Subjectes ausſprechen möge, müſſen in der Theologie ſich auf das Tiefſte durchdringen, weil in der Wiſſenſchaft der Form der Inhalt, dem Inhalt die Form unerlaßlich iſt.

Die Chriſtliche Religion als die des offenbaren Geiſtes hat nicht blos eine Lehre der Wahrheit für das gemeinſame Bewußtſein, wie die Morgenländiſchen Religionen, hat nicht blos eine Philoſophie als ein dem Glauben exoteriſches Denken, wie die antike Welt, ſondern eine Wiſſenſchaft ihrer Lehre, eine Theologie. Indem aber die Philoſophie auf die Vollendung des Wiſſens überhaupt ausgeht, hat auch die Theologie von jeher zu ihr als der abſoluten Wiſſenſchaft ein inneres Verhältniß gehabt. Dies iſt an ſich einer dreifachen Beziehung fähig, weil die Theologie der Philoſophie entweder übergeordnet, oder ihr untergeordnet oder endlich beigeordnet werden kann. Wird die Philoſophie der Theologie ſubordinirt, ſo nimmt ſich die Theologie ihren Inhalt aus der Hiſtorie als einen gegebenen, der für ſich unbedingt wahr iſt. In dieſer Stellung ſoll die Philoſophie nur das Inſtrument der theologiſchen Reflexion abgeben, um die Maſſen der Begriffe in äußerlicher Ordnung eintheilen und logiſch disponiren zu helfen. — Wird umgekehrt die Theologie der Philoſophie ſubordinirt, ſo erſcheint das theologiſche Element in dieſer Abhängigkeit nur als ein für ſich unſelbſtſtändiges Beiſpiel. Dieſe Stellung wird der Theologie gewöhnlich von ſolchen Theologen gegeben, welche im Grunde nur ein einziges philoſophiſches Syſtem kennen und nun in ihrem Denken ohne rechte Selbſtthätigkeit ſich auf deſſen Vorausdenken verlaſſen. Ein ſolches Verfahren im Studium der Philoſophie und in ihrer Anwendung auf die Theologie hat allerdings die poſitive Seite an ſich, daß irgend eine beſtimmte Richtung einſeitig verfolgt und conſequent durchgebildet wird. Die negative beſteht darin, daß alle theologiſche Begriffe in der Verkürzung jener Einen Tendenz geſehen werden. So iſt bei den durch die Kantiſche Philoſophie erregten Theologen der Begriff der Moralität unſtreitig ſehr gut entwickelt, z. B. bei Ammon. Aber wie ſehr ſind durch eben dieſen Begriff die dogmatiſchen Begriffe, und gerade die tiefſten, in das Flache hin verändert worden!

Die Dependenz der Philoſophie von der Theologie oder der Theologie von der Philoſophie iſt daher ein *Mißverhältniß*. Schon die Entgegenſetzung als ſolche weiſ't auf die Unwahrheit deſſelben hin und ſtrebt zur Aufhebung der Gegenſätze. Denn da die abſolute Wahrheit als die abſolute Gewißheit von ſich ſelbſt der Begriff der Wiſſenſchaft iſt, ſo muß in dieſem Begriff die Philoſophie mit der Theologie, die Theologie mit der Philoſophie identiſch ſein. Im Begriff der Wiſſenſchaft als ſolcher ſind ſich deswegen Philoſophie und Theologie einander *gleich* und alſo, weil jede für ſich die andere als abſoluten Zweck anerkennen muß, einander *coordinirt*. In dieſer Stellung verſchwindet die weit verbreitete Meinung, als wenn, indem ja Philoſophie und Theologie einander innerlich fremd wären, was theologiſch, nicht philoſophiſch, was philoſophiſch, nicht theologiſch ſein könnte. Die *Namen*, Philoſophie, Theologie, *werden gleichgültig*, und das Weſentliche, ob die Wahrheit es auch wirklich zur Wiſſenſchaft, oder, was daſſelbe, ob die Wiſſenſchaft es zur Wahrheit bringt, dies wird in's Auge gefaßt. Nur dies identiſche Verhältniß iſt das wahre; es überwindet die einſeitige Oppoſition der vorhin angegebenen Standpuncte; die Declarationen der verſchiedenen Parteien, welche ſich gegenſeitig für Sieger ausgeben, werden allmälig überflüſſig. Der Philoſoph gilt dann ſo viel als der Theologe, und der Theologe ſo viel als der Philoſoph. Darum aber gilt auch *keiner mehr* als der andere, und nur geheime *Pfafferei*, ſtecke ſie im Philoſophen oder im Theologen, kann wieder die Fackel des alten, ſchlachtenreichen Rangſtreites anzünden; denn bei jeder anderen Stellung, ſei es der Ueberordnung der Philoſophie über die Theologie oder der Unterordnung der Philoſophie unter die Theologie, leidet die Philoſophie ſo viel als die Theologie.

Die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft in ihrer reinſten Form und in der Totalität aller ihrer Glieder. Die Theologie iſt daher in dem Inbegriff aller Wiſſenſchaften nothwendig miteinbegriffen. Aber gerade dieſe Verſöhnung der ganzen Wiſſenſchaft ſcheint man zu fürchten. So oft ſchon davon die Rede geweſen, ſcheinen die Theologen eine ſolche Einſchließung der Theologie in den Cyclus der Wiſſenſchaften an und für ſich als eine ungerechte Begrenzung, als einen nicht zu duldenden Abbruch anzuſehen, welchen die Philoſophen ihnen zufügen wollten. Beſonders eifern diejenigen, welche von der Philoſophie keine Idee und von der Sympathie der Wiſſenſchaften keinen Begriff haben, auf das Nachdrücklichſte gegen jede Annäherung der Theologie an die Philoſophie. Aus einer wirklichen Identität der Philoſophie mit der Theologie wiſſen ſie die unglückſeligſten Folgen für ächte (d. h. trockene und gedankenloſe) Gelehrſamkeit, für Moralität, für Kirchenthum u. ſ. w. zu weiſſagen. Die herkömmliche Wendung, deren ſie ſich zur Rechtfertigung und Stabilirung ihrer Anſicht, meiſtentheils nicht ohne Effect, zu bedienen pflegen, iſt die, daß ſie die Subordination der Philoſophie unter die Theologie als eine längſt ausgemachte und von jedem nur einigermaßen Vernünftigen als nothwendig zugeſtandene Vorausſetzung annehmen. Die Philoſophie müſſe als eine vortreffliche Hülfswiſſenſchaft der Theologie betrachtet werden; ſie ſei nicht ganz zu verachten; Logik und Pſychologie könne man immer und allenthalben brauchen; die Philoſophie ſolle eine Gymnaſtik des Denkens ſein; durch Gewöhnung an Strenge, an methodiſche Ordnung, an ideelle Auffaſſung u. ſ. w. ſolle ſie den Theologen tüchtig machen, auch in ſeiner Wiſſenſchaft ſich mit Geſchick und Erfolg zu benehmen, und — welche andere Vortheile man ſonſt noch aus dieſer Bekanntſchaft zu ziehen hofft.

Es kann nicht fehlen, daß durch eine ſolche Vorausſetzung ſeltſame, ja mitunter lächerliche Dinge herauskommen. Der verſtorbene L. Bertholdt z. B. war gewiß ein guter Kritiker, aber ein ſyſtematiſcher Theologe, ein auch ſpeculativ gebildeter war er gar nicht. Beiläufig, um mich gegen Uebelwollende und deshalb Mißverſtehende zu verwahren, muß ich hier in Bezug auf den Unterſchied zwiſchen philologiſcher und theologiſcher Thätigkeit bemerken, daß, als ich am Schluß meiner Schrift über die Naturreligion de Wette wegen ſeiner Darſtellung der Aegyptiſchen Religion hart angegangen bin, mir deshalb, ſeine großen Verdienſte um die Kritik zu ſchmälern oder zu verkennen, nicht in den Sinn kommt; ja, jener an ſich gerechte Ausfall thut mir jetzt inſofern leid, als

Freunde mich darauf aufmerkſam gemacht haben, daß de Wette in ſeinen, vor einigen Jahren gedruckten, mir aber unbekannt gebliebenen Reden über die Religion die Aegyptiſche Religion beſſer behandelt habe. So habe ich nun auch gegen den Fleiß und die ſchätzbaren Kenntniſſe Bertholdt's nichts. Allein er ſchrieb eine theologiſche Wiſſenſchaftskunde in zwei Bänden, welche ein wahres Irrſal iſt. Die nur vorbereitenden, nicht theologiſchen Disciplinen nehmen darin gerade eben ſo viel Raum hinweg, als die theologiſchen, nämlich einen ganzen Band. Nach ihm ſoll der Theologe alle mögliche Wiſſenſchaften ſich aneignen; alle mögliche Sprachen erlernen; eines geſunden, logiſch geregelten Denkens ſich befleißen; gewiß Alles ſehr löblich. Aber die Art und Weiſe der Ausführung iſt gänzlich abgeſchmackt. Kaum wird man uns glauben, wenn wir als Beiſpiel erwähnen, daß unter den philoſophiſchen Vorwiſſenſchaften, dicht vor der Geſchichte der Philoſophie, eine Diätetik zu ſtehen kommt! Leider kann man nach dem Zuſchnitt des ganzen Buchs, bei ſeiner ordentlichen Unordnung, der Vermuthung keinen Raum geben, daß der Verfaſſer mit dieſer Stellung habe witzig ſein wollen. —

Der für die höchſten Intereſſen der Menſchheit ſo merkwürdige Streit über das Primat der Theologie oder Philoſophie, Offenbarung und Selbſtbewußtſein, Glauben und Vernunft, iſt von dem großartigen Charakter, welchen er früher hatte, durch die Journaliſtik in ein der

Theologie wie der Philoſophie unwürdiges Zanken ausgeartet. Wahrhafte Kritik iſt bei dieſer parteiiſchen Zerriſſenheit ſelten geworden und man kann über den Geiſt des Publicums wirklich zweifelhaft werden, indem er die privaten Leidenſchaften und egoiſtiſchen Triebfedern, welche bei dieſen Zwiſten auf die Bahn kommen, eher zu begünſtigen und zu nähren, als in ihre Nichtigkeit zurückzuweiſen ſucht. Wenigſtens ſcheint es ſo, vielleicht, weil wir Deutſche vor Allem, was mit einigem Nimbus aufzutreten verſteht, uns zu beugen zu ſehr gewöhnt ſind. Viele daher, ſtatt wirklich in der Philoſophie oder Theologie etwas Erkleckliches zu thun, werden ſich weder über die Aufgabe der Theologie noch der Philoſophie recht klar, ſondern verbringen ihre Zeit mit der hohlen Vornehmheit eines unfruchtbaren Mäcenatenthums.

Aber in der That hat die Chriſtliche Welt die ſchwierige Entzweiung des theologiſchen und philoſophiſchen Wiſſens bereits durchgekämpft. Das Reſultat des Kampfes iſt die Verſöhnung der Philoſophie mit der Theologie. Iſt dieſer Standpunct auch erſt mit groben Grundſtrichen verzeichnet, ſo vermag die frühere, in der Entzweiung des Theologiſchen mit dem Philoſophiſchen ſtehende Bildung zwar noch bitter dagegen zu declamiren. Allein der Sache nach iſt ihr Schickſal, antiquirt zu ſein, ſchon da, und ihre Oppoſition vermag mit all ihren retardirenden Quälereien jenen durch ſie ſelbſt, durch die Ueberwindung ihres Zwieſpaltes gewordenen Standpunct nicht wieder rückgängig zu machen.

Daß die Theologie für ſich es nicht mit der Logik, Phyſik, Pſychologie, Politik, Kunſt u. ſ. f. als ſolchen zu thun habe, ſondern daß dieſe Wiſſenſchaften der Philoſophie angehören, darüber verſtändigt man ſich wohl. Aber in der Theologie treffen die Philoſophie und Theologie als ſolche direct zuſammen. Denn eine Philoſophie ohne Theologie iſt keine Philoſophie. Als Chriſtliche macht jedoch die Theologie die nämlichen Anſprüche, wie die Philoſophie, die letzten Beſtimmungen der Religion überhaupt anzugeben. Ihr Inhalt iſt durchaus abſoluter Natur. Indem es ſich alſo in beiden Regionen um denſelben Gegenſtand handelt, und indem er von beiden Seiten her abſolut begriffen werden ſoll, — ohne welches Begreifen die Wiſſenſchaft ihrem Zweck, Wiſſenſchaft zu ſein, nicht entſpräche —, ſo können ſich Philoſophie und Theologie in der Theologie als ſolcher nicht ausſchließend gegen einander verhalten. Der Theologe ſoll nicht blos ſagen, daß ſeine Wiſſenſchaft die höchſte ſei; er ſoll nicht blos eine ihn ſubjectiv erhebende Ahnung ihrer Hoheit haben; er ſoll auch ein beſtimmtes, objectives Bewußtſein darüber erringen. Und dies kann ihm nur die theologiſche Erkenntniß ſelbſt geben. Ein ſo durchdringendes Studium ihrer Wiſſenſchaft wird von vielen Theologen, wenn auch nicht gerade für einen Ueberfluß, doch für eine Unmöglichkeit gehalten. Allein, wenn einmal von der Theologie als ſolcher die Rede iſt, ſo kann man ſich mit den Bedingtheiten und Zufälligkeiten des Lebens, beſonders des ſogenannten praktiſchen, nicht in limitirende Verhandlungen einlaſſen, um vielleicht die humane Antwort herauszulocken, daß eine ſolche Bildung ſehr ſchön und wünſchenswerth, den Meiſten aber zu erwerben unausführbar ſei. Dieſe ſubjectiven Hinderniſſe, wie Unfähigkeit des Talentes, Zeitmangel u. ſ. f., gehen den Begriff der Theologie ſelbſt nichts an, der ſeiner Würde einmal nichts vergeben darf, und, beengten Candidaten, verkommenen Landpredigern zu Liebe, ſeine Prätenſionen nicht ermäßigen kann. Unſere Univerſitäten haben auch nichts Anderes im Sinn, als dem Theologen eine ſeiner Wiſſenſchaft nothwendige *allſeitige* Bildung zu verſchaffen. Den Medicinern und Juriſten, ſind ſie nur ſonſt in ihrem Fach tüchtig, ſieht man es nach, wenn ſie im Studium der Philoſophie lau und verdroſſen ſind. Von dem Theologen aber verlangt man, daß er außer ſeinem ſpeciellen Lehrcurſus auch in der philoſophiſchen Facultät einen möglichſt vollſtändigen Curſus durcharbeite. Kaum brauche ich, um dem Geſagten ein hiſtoriſches Relief zu geben, daran zu erinnern, daß nicht blos durch ihren Beruf dazu aufgeforderte akademiſche Lehrer, ſondern auch viele Prediger jenen Begriff der Theologie durch die regſte wiſſenſchaftliche Thätigkeit an den Tag gelegt und oft in äußerlich ſehr kümmerlichen Lagen und ohne Vernachläſſigung ihres Amtes, was die Begeiſterung der Sache vermöge, auf die ſchönſte Weiſe gezeigt haben.

Wenn ich nun von dem Standpunct aus, daß der Gegenſatz zwiſchen Philoſophie und Theologie nichtig iſt, eine Entwicklung der theologiſchen Disciplinen — in freilich noch ſehr mageren Umriſſen — verſucht habe, ſo kann es äußerlich ſcheinen, als wenn ich eben ſo gut als Andere in den zuvor gerügten Fehler einer Subordination der Theologie unter die Philoſophie verfallen ſei, weil ja offenbar das Syſtem, von welchem ich durchweg ausginge, das Hegel'ſche ſei, meine Arbeit alſo weſentlich eine Anwendung deſſelben auf die Theologie enthalte.

Und gewiß werde ich mich ſehr glücklich ſchätzen, wenn man finden ſollte, daß ich die theologiſchen Wiſſenſchaften dem Hegel'ſchen Syſtem der Philoſophie näher gebracht, daß ich ſie wirklich zu einem integrirenden Moment deſſelben erhoben hätte. Denn eben dies Syſtem hat den Hader der Philoſophen und Theologen zu ſchlichten angefangen und die vollkommenſte Organiſation der Wiſſenſchaft begründet. Abſtrahiren wir von Hegel's ausgeführteren Arbeiten, der Phänomenologie, der Logik, dem Naturrecht, beſchränken wir uns nur auf die Encyklopädie, ſo müſſen wir geſtehen, daß dieſelbe bei allen durch die Neuheit der Gedanken oft unvermeidlichen Unebenheiten der Darſtellung, bei dem ſchwerfälligen Ausſehen, was ihr die zwiſchenlaufende Polemik gibt, bei allen Lücken des Details, worauf Hegel ſelbſt mit der größten Umſicht aufmerkſam macht, doch auf eine höchſt bewunderungswürdige Art dasjenige poſitiv geleiſtet hat, was **Schelling** zu Anfang unſeres Jahrhunderts in ſeinen herrlichen Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums mehr polemiſch und andeutend von der Philoſophie als dem Pantheon aller beſonderen Wiſſenſchaften forderte. Ein mit tieferem Geiſt, mit reicherer Sachkenntniß, mit conſequenterem Fortſchritt entfalteter Zuſammenhang der Idee in ſich und durch ſich ſelbſt, frei von dem erkennendem Subject, als jene Encyklopädie gewährt, iſt noch nicht gegeben.

Die theologiſche Encyklopädie muß nun innerhalb des Syſtems der Wiſſenſchaft an und für ſich ihre beſtimmte Stelle finden. Dieſe ergibt ſich in der Philoſophie des Geiſtes, dem dritten Theile der philoſophiſchen Encyklopädie, und zwar in der dritten Abtheilung derſelben, der Philoſophie des abſoluten Geiſtes. Hier zeigt Hegel den Uebergang der Kunſt in die Religion als den der Schönheit in die Wahrheit. Und hier hat die Theologie am **Begriff der geoffenbarten Religion** ihren ſyſtematiſchen Ausgangspunct. So gut die Rechtswiſſenſchaft an dem Begriff des Rechtes, ſo gut die Aeſthetik an dem Begriff der Kunſt ihre Initiative haben und mit ihrer vollſtändigen Deduction keineswegs aus der abſoluten Wiſſenſchaft ſich entfernen, ſondern nur dies beſondere Moment der Idee, Recht, Kunſt, nach allen Seiten hin entwickeln, eben ſo entfaltet die Theologie die Idee der geoffenbarten Religion nach allen Richtungen hin und nimmt daher auch die hiſtoriſchen Elemente derſelben inſofern in ſich auf, als ſie die Vernunft des ſpeculativen Inhaltes der Idee in der explicirten Geſtalt der Erſcheinung erblicken laſſen. Dennoch iſt die Theologie eine völlig in ſich abgeſchloſſene Wiſſenſchaft, deren ſpecifiſche Einheit darin liegt, daß ſie das Leben des Menſchen in Gott und Gottes im Menſchen betrachtet. Dieſe höchſte Beſtimmtheit des Geiſtes, welche alle andere Verhältniſſe in ſich abſorbirt, läßt ſie auch alle, wären ſie gleich außerdem ſchon vorgekommen, in dieſem Licht erſcheinen und kann nicht gründlich verſtanden werden, ohne die Erkenntniß des Gedankens, der Natur und des Geiſtes überhaupt vorauszuſetzen. —

Man hat die theologiſche Encyklopädie bisher zu ſehr als ein Aggregat verſchiedener Wiſſenſchaften behandelt. Die Encyklopädieen von Kleuker, Tittmann, Thym, Planck u. A. haben dieſen Standpunct zur Genüge durchgearbeitet. Schleiermacher erhob ſich zu einer höheren Anſicht. Auf eine präciſe Weiſe ſuchte er den organiſchen Zuſammenhang der theologiſchen Disciplinen anſchaulich zu machen. Gab man ſich früher einem leichtſinnigen, in das Grenzenloſe zerſpaltenden Eintheilen hin, ſo erwarb ſich Schleiermacher das Verdienſt, die beſonderen Begriffe durch ihre gegenſeitige Beziehung ſchärfer zu beſtimmen. — Auch hatte man früher die Anſicht, als wenn die Encyklopädie, um den, ſo zu ſagen, oſteologiſchen Zuſammenhang der Disciplinen hervorzukehren, nur die ſchematiſche Ordnung derſelben anzugeben, alles Beſondere aber, alſo alle eigentliche Sachbeſtimmung, wegzulaſſen habe. Allein hierüber iſt man jetzt weg, weil ſich die Leerheit und Unbeſtimmtheit einer ſolchen regiſtrirenden Nomenclatur bald ergeben hat. — Die Begriffe der beſonderen Disciplinen, welche die Momente Einer Wiſſenſchaft ausmachen, werden nur dadurch zur Reinheit und Beſtimmtheit entwickelt, daß ſie alle gleiches Recht empfangen. Daher ſchien es mir vorzüglich nothwendig, die Totalität auch in ihrer Realität, nicht blos in formeller Hinſicht darzuſtellen. So nur durfte ich hoffen, viele noch ſchwankende Begriffe feſtzuſtellen und den Zuſammenhang derſelben vor Willkür zu verwahren, welche bei dem Entwurf encyklopädiſcher Ueberſichten nur zu leicht und unbewußt ſich einſchleicht, weil man Alles im Großen zu behandeln ſich aufgefordert ſieht. Es ſei mir vergönnt, nur obenhin auf einige ſolcher Puncte aufmerkſam zu machen.

In der Dogmatik ſtellt man gewöhnlich ganz verſchiedene Geſichtspuncte neben einander. Die bibliſche und kirchliche Lehre, die Erwähnung der Anſichten der berühmteſten Theologen und Philoſophen, endlich eigenes Raiſonnement werden ohne innere Verbindung vermiſcht. Allerdings will auch ein jeder dieſer Standpuncte, der bibliſche, ſymboliſche, hiſtoriſche und ſpeculative ſein Recht haben; allein jeder in ſeinem Gebiet. Die Auseinanderſtellung derſelben ſcheint daher der einfachſte und nothwendigſte Schritt zu ſein, welcher geſchehen muß, um die beſtehende Verwirrung zu löſen. Wenn die Parallelisirung vollſtändig iſt und von einer Kritik begleitet wird, wie in Wegſcheider's Inſtitutionen, ſo iſt wenigſtens das Verdienſt des Strebens anzuerkennen, die mannigfaltigen Differenzen durch die Epikriſis zu einer Identität zu erheben; wollte man daher Wegſcheider's Syſtem rein für ſich darſtellen, ſo würde man ſich eigentlich nur an die zu Ende eines jeden Abſchnittes befindliche Beurtheilung der verſchiedenen Dogmen zu halten haben; alles Uebrige fällt in die Rubrik der Geſchichte. Iſt dagegen, wie in Tzſchirners Dogmatik, gar kein feſter Ton da, ſondern wird mit der Darſtellung des systema biblicum und der sententia rationalistarum nur abgewechſelt, ſo geht man von Gegenſatz zu Gegenſatz und weiß gar nicht, woran man iſt. Beſonders ſind die ſogenannten Prolegomena der Dogmatik eine ekle Zuſammenhäufung der heterogenſten Dinge, als in welchen Pſychologie, Anthropologie, Religionsphiloſophie und zuweilen auch noch andere Wiſſenſchaften bunt durcheinander vorgetragen zu werden pflegen. So different Marheineke und Schleiermacher in ihren dogmatiſchen Syſtemen ſind, ſo ſind ſie doch diejenigen Theologen, welche durch wahrhafte Bildung der Wiſſenſchaft, durch Originalität des Gedankens wie durch Vollendung der Darſtellung von entgegengeſetzten Seiten her in der Dogmatik den Preis über alle Andere davon tragen.

Beſonders wäre zu wünſchen, daß wir auch eine Chriſtliche Ethik in der ſtreng wiſſenſchaftlichen Behandlung beſäßen, welche Marheineke der Dogmatik hat angedeihen laſſen. Denn durch die kirchliche Norm iſt die Dogmatik im Ganzen immer noch mehr in Ordnung, als die Ethik. So gänzlich unbeſtimmt iſt ſie geworden, daß Nitzſch neuerlich zu dem verjährten, lange vor Calixtus ſchon in der Römiſchen Kirche durch die Scholaſtiker überwundenen Standpunct zurückgehen konnte, ſie wieder mit der Dogmatik vereinigen zu wollen. Dieſe Arbeit iſt wirklich nur ein Beweis, wie ſehr das Bewußtſein über die Aufgabe der Ethik irr geworden iſt; inſtinctmäßig ſehnt ſie ſich alſo zur Dogmatik zurück, um von ihr Nahrung zur Wiedergeburt einzuſaugen. Ein Hauptmangel iſt auch hier der hiſtoriſche Ueberfluß, mit welchem die Wiſſenſchaft, ſtatt ihr Object auseinanderzuſetzen, unbequem beläſtigt wird. Ich erwähne nur der, ſeit Garve und Kant vorzüglich, überall von den Theologen recipirten Kritik der verſchiedenen Moralprincipien, des Stoiſchen, Epikuräiſchen u. ſ. w. Offenbar gehört eine ſolche Darſtellung in die Geſchichte der Philoſophie oder ſpeciell in eine Geſchichte der Moral, welche der akademiſche Lehrer einleitend vortragen mag, um ſo das Chriſtliche Princip der Moral deutlicher zu machen; aber in ſelbſtſtändige Entwicklungen der Disciplin gehört die Hiſtorie nicht hin. Auch die Streitigkeiten über die Zuſammenſtimmung der rationellen und bibliſchen Moral, über die Differenz der Moral im Alten und Neuen Teſtament nehmen gewöhnlich ſo viel Raum hinweg, daß für die wirkliche Expoſition des Guten und Böſen wenig übrig bleibt. Die in manchem Betracht anzuempfehlende Chriſtliche Moral von Schwarz z. B. durchwebt alle Begriffsbeſtimmungen mit hiſtoriſchen und oft ſehr ſchlecht begründeten Notizen. Die Chriſtliche Sittenlehre von de Wette entwickelt in ihrem erſten Theil mit Einſicht und Wärme das Princip der Offenbarung als das der Ethik — aber ſo allgemein, daß die Entwicklung eben ſo gut vor einer Dogmatik ſtehen könnte. Im zweiten Theil fällt die Geſchichte der Chriſtlichen Ethik ein, unſtreitig die beſte, durch viele zweckmäßige Excerpte brauchbarſte Abtheilung; nun erſt wird im dritten, am meiſten mißrathenen Theil, nach Grundſätzen der Frieſiſchen Philoſophie, die Pflichten- und Tugendlehre vorgetragen. Immerhin aber iſt dieſe Ethik den meiſten vorhandenen vorzuziehen, wenn auch ihr Ende mit ihrem Anfang nicht eben harmonirt.

In der bibliſchen Theologie herrſcht noch unendlich viel Vages und Schwankendes, weil ſich die Dogmatik immer in ihren Buchſtaben legt und ihn, den biegſamen, für ſich ausprägt. Durch die Arbeiten von Eichhorn, Hug, de Wette, Geſenius, Ewald u. A. hat ſie ſchon Vieles gewonnen und gewinnt ſie noch immer mehr. Großes ſteht auch noch zu hoffen, wenn mit dieſen hiſtoriſchen Forſchungen die exegetiſchen erſt in nähere Concordanz treten werden, wozu inſofern Ausſicht iſt, als die

Exegeſe ihren dürren Charakter mehr und mehr zu verlieren und auf den Inhalt der Sache einzugehen beginnt. Olshauſen's angefangener Commentar über die Evangelien, Tholuck's Römerbrief, Uſteri's Pauliniſcher Lehrbegriff und ähnliche Arbeiten verrathen einen bedeutenden Umſchwung, in welchem die Exegeſe begriffen iſt. Ich habe mich auf dieſem Felde hauptſächlich gegen den Begriff der Hülfswiſſenſchaften gekehrt, weil durch ihn der Begriff des Theologiſchen oft ganz verwaſchen wird. — Für die Kirchengeſchichte iſt noch immer das große Gebrechen ein Hinderniß, daß die Hiſtoriker in die erſten Zeiten der Kirche gewöhnlich ſich ſo ſehr vertiefen, daß ſie die totale Veränderung, welche durch das Germaniſche Leben in das kirchliche eintritt, gar nicht recht verſtehen. Raumer's Hohenſtaufen haben hierin ſchon ſehr günſtig gewirkt, wie man bei Gieſeler ſehen kann. Leo's Handbuch der Geſchichte des Mittelalters wird ebenfalls zur Metamorphoſe einer Menge falſcher, feſtgewurzelter Anſichten beitragen und die Germaniſche Natur auch in ihrer kirchlichen Geſtaltung reiner erkennen laſſen. Die meiſten Kirchenhiſtoriker des vorigen Jahrhunderts kranken an dieſem Defect eines Organs für die Auffaſſung des Mittelalters, namentlich auch Spittler, deſſen Handbuch jedoch, abgeſehen von ſeinem nüchternen Deismus, in Betreff der Gruppirung und Cohärenz der Begebenheiten, noch nicht ſeines Gleichen wiedergefunden hat. Alle die unzähligen Compendien der Kirchengeſchichte, welche ſeit dem Ende des vorigen Jahrhunderts, kaum kann man ſagen, geſchrieben, vielmehr verfertigt ſind, ſtehen weit unter ſeiner Gelehrſamkeit und ſeinem das Verwandte ſicher zuſammengreifenden Ueberblick. Manche dieſer Compendien, z. B. das von Danz, zeichnen ſich durch Fülle, ja Vollſtändigkeit der literariſchen Nachweiſungen aus; aber wo iſt in dieſem Buch eine Spur von eigener Bewegung der Geſchichte, wie dürr iſt das Factiſche concipirt, wie todt ſtehen die verſchiedenſten Richtungen neben einander! Und was die Mittheilung von Originalſtellen betrifft, ſo halte ich (wenn ſie nicht etwas Beſonderes beweiſen ſollen) die Veranſtaltung eines eigenen Handbuches, wie Raumer es mit den Lateiniſchen Geſchichtſchreibern des Mittelalters gemacht hat, für bei weitem fruchtbarer, als eine ſolche atomiſtiſche unter den mageren Text geſtellte Blumenleſe, welche doch auch das Studium der Quellen nicht erſetzen, nur dazu anlocken kann. — Für die Chriſtliche Archäologie hatte man gar keinen feſten Anhalt. Man brachte ſie in den allgemeinen Kirchengeſchichten unter dem Artikel von den kirchlichen Gebräuchen und Einrichtungen ſo gut unter, als es ſich wollte thun laſſen. Monographiſch arbeiteten indeſſen ſowohl Katholiken als Proteſtanten einzelne Zweige derſelben vortrefflich aus. Jüngſthin nun hat Rheinwald eine Geſammtdarſtellung des Archäologiſchen verſucht, welche ſich durch Streben nach wiſſenſchaftlicher Haltung auszeichnet und mehre ſonſt dahin gerechnete Elemente, wie die kirchliche Geographie, die Verfaſſung der Orden u. ſ. w. mit Recht daraus verweiſet. Allein Rheinwald's Begriff des Archäologiſchen iſt nach der einen Seite zu, wo er die politiſche Verfaſſung der Gemeine in ſich aufnimmt, zu weit, und nach der anderen, wo er die Chriſtliche Kunſt nur in ihren Incrementen behandelt, zu enge. Im Zuſammenhang mit dem Ganzen der Chriſtlichen Geſchichte iſt daher die Archäologie auch von ihm noch nicht erkannt und beſtimmt worden. Dies habe ich durch die Stellung verſucht, welche ſich durch den Begriff des Cultus, als das Princip der Archäologie, ergibt, wornach dieſelbe zwiſchen die politiſche und dogmatiſche Geſchichte der Kirche in die Mitte tritt. — Die Dogmengeſchichte hat ſich bei uns allmälig aus ihrer Verſchlungenheit mit der politiſchen Geſchichte der Kirche und mit der Dogmatik zu einer eigenen Wiſſenſchaft hervorgebildet. Monographieen, und zum Theil ſehr gute, liegen auch hier in Menge vor. Nur die ſo lange perhorrescirte Zeit der Scholaſtiker ermangelt noch immer derſelben; Scotus Erigena, Bernhard und Abälard ſind die einzigen, welche gründlicher ſtudirt ſind; von den anderen iſt der Iſisſchleier immer noch nicht gehoben. Nur die erſten ſechs Jahrhunderte der dogmatiſchen Bildung ſind ſo ziemlich klar, denn für räthſelhafte Einzelheiten wird der Stoff auch hier noch lange nicht ausgehen, hauptſächlich bei den Gnoſtikern. Mir war es beſonders darum zu thun, eine Darſtellung zu geben, welche den Unterſchied der Behandlung dieſer Disciplin nach den hergebrachten Perioden der Kirchengeſchichte einerſeits, nach der materiellen Differenz der dogmatiſchen Artikel andererſeits (welche Methode von der doppelten Entſtehungsweiſe der Disciplin aus der kirchenhiſtoriſchen Chronologie und dem Syſtematiſchen der Dogmatik herrührt und z. B. der *Auguſti'ſchen* Darſtellung, welche die Bahn brach, noch bedeutend anklebt) zur Einheit in ſich aufhöbe. Deswegen habe ich die dogmatiſchen Richtungen als ſolche hervorgehoben.

Die *praktiſche* Theologie entbehrt noch am meiſten einer ächt wiſſenſchaftlichen Durchführung, denn ſie gibt als Theorie der Willkür den meiſten Spielraum und wird zu ſehr von den jedesmaligen Bedürfniſſen der Gegenwart bedingt. In meiner Darſtellung dieſe Unſicherheit durch eine Copirung der bisherigen praktiſchen Theologie künſtlich zu verbergen, wäre Charlatanerie geweſen. Lieber wollte ich dieſen Theil in Verhältniß zu den vorhergehenden arm ausfallen laſſen. Zu Vieles iſt hier in der Umwandlung begriffen. Es läßt ſich z. B. nicht mehr verhehlen, daß es in der evangeliſchen Kirche keine *Paſtoraltheologie* geben kann; denn, ſeinem Amt mit Würde und Erfolg vorzuſtehen, kann der Prediger keiner *beſonderen* Moral genießen. Die Seelſorge läßt ſich nicht in Regeln zuſammenfaſſen — außer was die Dogmatik, Ethik und Bibel ſuppeditiren. Will der Prediger durch ein *expreß eingerichtetes*, mit Reflexion erzeugtes Betragen auf die Glieder ſeiner Gemeine einwirken, ſo iſt ein ſolcher Standpunct jedesmal der Anfang des Pfaffenthums. Nicht als ſollte der Geiſtliche ſeinen Beruf nicht mit Ueberlegung und Beſonnenheit erfüllen; aber das ſoll jeder Menſch, und die Worte, Taubenunſchuld mit Schlangenklugheit zu vereinigen, gelten Allen. Daher läuft alle Paſtoraltheologie, gebe ſie ſich auch noch ſo ſchöne Namen, z. B. den der Halieutik, mehr oder weniger auf eine Anweiſung zu einer nützlichen, ſalbungsvollen Heuchelei, auf ein Syſtem kleinlicher, die herzliche Hingebung tödtender Pfiffigkeiten, wie in Knigge's Umgang mit den Menſchen, auf ein pfäffiſches Imponiren hinaus; ich habe deswegen dieſe Disciplin ganz verworfen. — Sollten wir noch mehr ſo gediegener Arbeiten empfangen, als z. B. das von G. F. W. Kapp herausgegebene Werk über die Grundſätze zur Bearbeitung Evangeliſcher Agenden mit geſchichtlicher Berückſichtigung der früheren Agenden; ſo dürfte wohl auch die praktiſche Theologie ſich bald einer friſchen Entfaltung zu rühmen haben.

Neben der Ueberſicht der Literatur, welche ich, um die Entwicklung des Begriffs nicht zu unterbrechen, diesmal ausſchloß, pflegt in den encyklopädiſchen Handbüchern noch eine Rückſicht auf die Methode genommen und mit der Encyklopädie die Methodologie verbunden zu werden, worunter man eine Anleitung verſteht, das Studium einer Wiſſenſchaft zweckmäßig zu betreiben. Allein Zweck und Mittel fallen hier ganz in einander. Man lernt die Wiſſenſchaft nur durch die Wiſſenſchaft. Außerdem iſt ſie unzugänglich. Ich halte daher alle Methodenlehren für unwirkſam, wenn ſie mehr ſein wollen, als der einfache Begriff der Wiſſenſchaft ſelbſt, d. h. ſobald ſie die Production und Formirung der Wiſſenſchaft ſo von dieſer abſondern, als wenn ſie für ſich *außerhalb* der Wiſſenſchaft etwas wären. Denn alle propädeutiſchen Anſtalten fallen doch am Ende mit der *Sache ſelbſt* zuſammen, machen einen Theil von ihr aus und werden gewöhnlich nur künſtlich von ihr abgelöſ't, um das Material einer abſtracten Theorie herzugeben. Die wahrhafte Methode iſt die *Selbſtbeſtimmung* des eigenthümlichen Inhaltes. Dieſe Selbſtbeſtimmung iſt zugleich der *Beweis*, d. h. die Manifeſtation der Sache für das Erkennen, das Eingehen des Seins in das Wiſſen. Kein ſpeculativer oder abſoluter Beweis kann deswegen von *Außen* her an die Sache kommen und die Gewißheit ihrer Wahrheit vermitteln; ſondern der Begriff der Sache ſelbſt iſt der Beweis. Man kann hierüber Marheineke's Einleitung zur zweiten Ausgabe ſeiner Dogmatik nachſehen. Wo nun eine Wiſſenſchaft in der That durch ihre immanente Dialektik ſich beſtimmt, wo die Idee ſelbſt ihre Manifeſtation evolvirt, da muß jeder Punct der Peripherie Centrum, jedes Centrum peripheriſcher Punct ſein. Dies alle Begriffe einer Wiſſenſchaft zur innigſten Einheit durch die Natur der Sache zuſammenſchließende *Ineinandergreifen*, den kreisartigen Verlauf, die harmoniſche Organiſation der Wiſſenſchaft darzuſtellen, iſt die Hauptaufgabe der Encyklopädie. —

Die theologiſche Encyklopädie zerlegt ſich in drei Theile, in den ſpeculativen, hiſtoriſchen und praktiſchen.

I.

Die ſpeculative Theologie entwickelt die Idee der Chriſtlichen Religion als der abſoluten Religion, wie deren Erkenntniß, unabhängig von der Erſcheinung des Weſens, an und für ſich von der Idee ſelbſt ausgeht und iſt inſofern die abſolute Selbſterkenntniß der Religion.

II.

Die hiſtoriſche Theologie iſt die Erkenntniß der an Raum und Zeit in die Endlichkeit entäußerten Idee der abſoluten Religion; ſie begreift das Weſen in der Erſcheinung als empiriſch gegebenes mit dem Zufall verwickeltes Factum.

III.

Die praktiſche Theologie iſt die Erkenntniß der Formen, in welchen die abſolute Religion unmittelbar exiſtirt und in deren dialektiſcher Explication ſie ihre individuelle Lebendigkeit hat. Sie iſt vermittelt durch die hiſtoriſche Theologie, weil die Gegenwart aus der Vergangenheit herkommt und von derſelben ihre particuläre Beſchränktheit entnimmt. Aber eben ſo ſehr vermittelt ſie ſich durch die ſpeculative Theologie, weil ſie nach der Zukunft hin eine unumſchränkte Seite für die Bildung der Religion an ſich hat, deren letzte Gewißheit nicht in der geſchichtlichen Erſcheinung, ſondern in Gott liegt.

Der Verfaſſer.

Inhaltsanzeige.

Vorerinnerung . . . . . . Seite VII

Erſter Theil.

Die ſpeculative Theologie.

Eintheilung. §. 1. . . . . — 3

Erſte Abtheilung der ſpeculativen Theologie.

Die Dogmatik.

Eintheilung. 2. . . . . . . — 4

Erſter Abſchnitt der Dogmatik.

Die Lehre von Gott.

Eintheilung. 3. . . . . — 4

Erſtes Capitel.

Die abſolute Subſtantialität.

Anfang. 4. . . . . . . — 5
Die Beweiſe für das Daſein Gottes. 5. . . . — 6
Der Name Gottes. 6. . . . . . — 10
Subſtanz. 7. . . . . . . — 12
  a. Exiſtenz der Subſtanz. 8. . . . . — 13
  b. Ewigkeit der Subſtanz. 9. . . . . — 14
  c. Macht der Subſtanz. 10 . . . . — 16

Zweites Capitel.

Die abſolute Cauſalität.

Begriff derſelben. §. 11. . . . . . S. 15
  a. Abſolute Möglichkeit. 12. . . . . . — 19
  b. Abſolute Wirklichkeit. 13. . . . . . — 20
  c. Abſolute Nothwendigkeit. 14. . . . . — 21

Drittes Capitel.

Die abſolute Perſönlichkeit.

Die abſolute Subjectivität. 15. . . . . . — 25
  a. Abſolutes Wiſſen. 16. . . . . . — 25
  b. Abſolutes Wollen. 17. . . . . . — 25
  c. Abſolute Seligkeit. 18. . . . . . — 26

Zweiter Abſchnitt der Dogmatik.

Die Lehre von der Welt.

Offenbarung. 19. . . . . . . — 27
Die Welt als ſolche. 20. . . . . . — 29
Die Welt im Unterſchiede von ſich. 21. . . . — 30

Dritter Abſchnitt der Dogmatik.

Die Lehre von der Religion.

Eintheilung. 22. . . . . . . — 32

Erſtes Capitel.

Die Anthropologie.

Die unmittelbare Einheit Gottes mit dem Menſchen. 23. — 33
Der Unterſchied Gottes von dem Menſchen. 24. . . — 34
Die Entzweiung des Menſchen mit Gott. 25. . . — 35

Zweites Capitel.

Die Chriſtologie.

Die Menſchwerdung Gottes. 26. . . . . — 36
Der Gottmenſch. 27. . . . . . . — 38
Die Thätigkeit des Gottmenſchen. 28. . . . . — 40

a. Prophet . . . . S. 40
b. Prieſter . . . . — 41
c. König . . . . — 42

Drittes Capitel.

Die Lehre von der Kirche.

Ueberſicht. §. 29. . . . . . . — 43
1) Die Gemeine. 30. . . . . . . — 44
a. Berufung . . . . . . — 45
b. Bekehrung . . . . . . — 45
c. Heiligung . . . . . . — 46
2) Die Form der Wirkſamkeit des Geiſtes der Gemeine. 31. . . . . . — 47
a. Das Wort Gottes . . . . . — 48
b. Taufe . . . . . . — 48
c. Abendmahl . . . . . . — 50
3) Die Entwicklung der Kirche. 32. . . . . — 52
a. Die Eine . . . . . . — 53
b. Die heilige . . . . . . — 54
c. Die ſiegende . . . . . . — 55

Zweite Abtheilung der ſpeculativen Theologie.

Die Ethik.

Eintheilung. 33. . . . . . . — 57

Erſter Abſchnitt der Ethik.

Das Gute.

Ueberſicht. 34. . . . . . . — 57
I. Die Idee des Guten. 35. . . . . — 58
II. Das Gute als Geſetz für den Willen. 36. . . . — 58
III. Der menſchliche Wille. 37. . . . . — 59
a. Der Wille an ſich. 38. . . . . — 60
b. Die Individualität. 39. . . . . — 63
c. Die Perſönlichkeit. 40. . . . . — 64

Zweiter Abſchnitt der Ethik.

Das Böſe.

Ueberſicht. §. 41. . . . . . S. 66
  I. Die Glückſeligkeit. 42. . . . . — 69
  II. Die Willkür. 43. . . . . — 72
  III. Der böſe Wille. 44. . . . . — 74
    a. Begriff des Böſen überhaupt. 45. . . — 75
    b. Der Widerſpruch im Böſen. 46. . . — 76
    c. Die Vernichtung des Böſen. 47. . . — 81
      α. Die Erkenntniß des Böſen . . . — 82
      β. Strafe und Schuld des Böſen . . — 83
      γ. Die Vergebung der Schuld des Böſen . — 85

Dritter Abſchnitt der Ethik.

Die Freiheit.

Ueberſicht. 48. . . . . . . — 88
  I. Die Pflicht. 49. . . . . . — 89
  II. Das Gewiſſen.
    Uebergang. 50. . . . . . — 92
      a. Der Vorſatz. 51. . . . . — 92
      b. Die Abſicht. 52. . . . . — 93
      c. Die verſchiedenen Geſtalten des Gewiſſens. 53. — 93
  III. Das Syſtem der Tugenden. 54. . . — 97

Zweiter Theil.

Die hiſtoriſche Theologie.

Eintheilung. 55. . . . . . . — 103

Erſte Abtheilung der hiſtoriſchen Theologie.

Die bibliſche Theologie.

Eintheilung. 56. . . . . . . — 104

Erſter Abſchnitt.

Die Kanonik.

Eintheilung. §. 57. S. 104

I. Die Theopneuſtie der Schrift. 58. — 105

II. Die Bildung des Kanons. 59. — 108

III. Die Glaubwürdigkeit der bibliſchen Bücher. 60. — 113

a. Authenticität — 113

b. Integrität — 116

c. Axiopiſtie — 117

Zweiter Abſchnitt.

Die Kritik. 61. — 119

Dritter Abſchnitt.

Die Exegetik.

Eintheilung. 62. — 122

I. Die Hermeneutik. 63. — 124

II. Die Exegeſe. 64. — 131

III. Die bibliſche Dogmatik.

Ueberſicht. 65. — 132

Erſtes Capitel.

Die Dogmatik des Alten Teſtamentes. 66. — 136

Zweites Capitel.

Die Dogmatik der Apokryphen. 67. — 142

Drittes Capitel.

Die Dogmatik des Neuen Teſtamentes.

Einleitung. 68. — 143

A. Die hiſtoriſchen Schriften des Neuen Teſtamentes.

Ueberſicht. 69. — 146

a. Die Geſchichte Chriſti. 70. — 149

α. Chriſti Jugend. 71. — 151

β. Chriſti Lehre und Wunder. 72. — 152

γ. Chriſti Tod. 73. — 162

b. Die Geſchichte der Apoſtel. 74. — 167

B. Die didaktiſchen Schriften des Neuen Teſtamentes. §. 75. . . . . . . S. 169
C. Die Weiſſagung des Neuen Teſtamentes. 76. . — 174

Zweite Abtheilung der hiſtoriſchen Theologie.

Die kirchenhiſtoriſche Theologie.

Eintheilung. 77. . . . . . . — 176

Erſter Abſchnitt.

Die politiſche Geſchichte der Kirche.

Eintheilung. 78. . . . . . . — 177

Erſte Epoche.

Die Geſchichte der Griechiſch-Morgenländiſchen Kirche.

a. Kampf der Chriſtlichen Kirche um ihre Anerkennung vom Römiſchen Staat. 79. . . — 179
b. Entzweiung der Kirche in ſich ſelbſt durch den Gegenſatz der Orthodoxie und Heterodoxie. 80. — 181
c. Identität des Politiſchen und Kirchlichen. 81. — 183

Zweite Epoche.

Die Geſchichte der Römiſch-Abendländiſchen Kirche.

Ueberſicht. 82. . . . . — 186
a. Kampf der Römiſchen Kirche um die Hegemonie in der Kirche. 83. . . . . . — 187
α. Roms unmittelbares Verhältniß zur Welt . — 187
β. Erwerbung des Kirchenſtaates zum Grundbeſitz . . . . — 191
γ. Tradition . . . . — 192
b. Die Entzweiung der Römiſchen Kirche mit den Germaniſchen Staaten. 84. . . — 194
α. Das Kanoniſche Recht. 85. . . — 194

β. Der Kampf um die Inveſtitur. §. 86. . S. 197
γ. Das Uebergewicht der Hierarchie über den Staat. 87. . . . . — 200
C. Die Entzweiung der Hierarchie mit ſich ſelbſt. 88. — 202
α. Die Bettelmönche. 89. . . . — 203
β. Das Schisma. 90. . . . — 206
γ. Auflöſung der unbedingten päpſtlichen Autorität durch die allgemeinen Kirchenverſammlungen. 91. . . . . — 207

Dritte Epoche.

Die Geſchichte der Proteſtantiſchen Kirche.

Ueberſicht. 92. . . . . — 209
a. Begriff der Proteſtantiſchen Kirche. 93. . — 212
b. Kampf des Proteſtantismus mit dem Katholicismus um ſeine politiſche Anerkennung. 94. . — 214
c. Neutraliſirung des Gegenſatzes in der Proteſtantiſchen Kirche als der Reformirten und Lutheriſchen zur Evangeliſchen. 95. . . . — 219

Zweiter Abſchnitt.

Die kirchliche Archäologie.

Eintheilung. 96. . . . . — 221
I. Die Epoche des ſubſtantiellen Gefühls.
Begriff derſelben. 97. . . . — 223
a. Die heiligen Handlungen. 98. . — 224
b. Die heiligen Zeiten. 99. . — 225
c. Die heilige Kunſt. 100. . — 226
II. Die Epoche der reinen Objectivität.
Begriff derſelben. 101. . . . . — 230
a. Die heiligen Handlungen. 102. . . — 231
b. Die heiligen Zeiten. 103. . . . — 235
c. Die heilige Kunſt. 104. . . . — 236
III. Die Epoche der ideellen Objectivität
Begriff derſelben. 105. . . . — 240
a. Die heiligen Handlungen. 106. . — 241
b. Die heiligen Zeiten. 107. . . . — 242
c. Die heilige Kunſt. 108. . . — 243

Dritter Abſchnitt.

Die dogmatiſche Geſchichte der Kirche.

Einleitung. §. 109. . . . . . . S. 246

Erſtes Capitel.

Die Periode der analytiſchen Erkenntniß.

Ueberſicht. 110. . . . . . . — 250
I. Die Trinität.
  a. Die Ueberwindung der Orientaliſchen Weltanſchauung. 111. . . . . — 251
  b. Die Ueberwindung der Helleniſchen Weltanſchauung. 112. . . . . — 258
  c. Das Nicäniſche Symbolum. 113. . . — 263
II. Das Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Natur.
  Zuſammenhang mit dem Vorigen. 114. . . — 266
  a. Der Neſtorianismus. 115. . . . — 268
  b. Der Monophyſitismus. 116. . . . — 269
  c. Die Synode von Chalcedon. 117. . . — 269
III. Die Freiheit Gottes und die des Menſchen.
  Uebergang. 118. . . . . . . — 270
  a. Auguſtinus. 119. . . . . . — 273
  b. Pelagius. 120. . . . . . — 275
  c. Der Semipelagianismus. 121. . . — 275

Zweites Capitel.

Die Periode der ſynthetiſchen Erkenntniß.

Ueberſicht. 122. . . . . . . — 277
I. Der Begriff der theologiſchen Wiſſenſchaft.
  Trennung der Lateiniſchen Theologie von der Griechiſchen. 123. . . . . . — 278
  a. Die Opfertheorie des Abendmahls. 124. . — 280
  b. Glauben und Wiſſen. 125. . . . — 282
  c. Der Begriff. 126. . . . . . — 286
II. Die kirchliche Dogmatik.
  Uebergang. 127. . . . . . . — 288
  a. Der Magister Sententiarum. 128. . . — 288
  b. Der Islam und die Ariſtoteliſche Philoſophie. 129. . . . . . . — 289
  c. Die Schulen der Thomiſten und Scotiſten. 130. . . . . . — 290

III. Die Entzweiung der kirchlichen Dogmatik mit ſich ſelbſt. §. 131. . . . . . . S. 292

Drittes Capitel.

Die Periode der ſyſtematiſchen Erkenntniß.

Einleitung. 132. . . . . . . — 296

I. Das Princip der ſymboliſchen Orthodoxie.

  a. Der Katholiciſmus. 133. . . . — 297

  b. Die ſymboliſchen Bücher des Proteſtantiſmus. 134. . . . . . — 108

  c. Der Supernaturaliſmus. 135. . . — 302

II. Das Princip des ſubjectiven Glaubens und Unglaubens. 136. . . . . . — 304

III. Die Idee der ſpeculativen Theologie. 137. . — 322

Dritter Theil.

Die praktiſche Theologie.

Eintheilung. 138. . . . . . . — 329

Erſte Abtheilung der praktiſchen Theologie.

Der Kirchendienſt.

Eintheilung. 139. . . . . . . — 330

Erſter Abſchnitt.

Die Katechetik. 140. . — 331

Zweiter Abſchnitt.

Die Liturgik. 141. . — 336

Dritter Abſchnitt.

Die Homiletik. 142. . — 343

Zweite Abtheilung der praktiſchen Theologie.

Das Kirchenregiment.

Eintheilung. §. 143. . . . . . S. 355

Erſter Abſchnitt.

Die ſymboliſche Theologie. 144. — 357

Zweiter Abſchnitt.

Das Kirchenrecht. 145. . — 359

Dritter Abſchnitt.

Die Theologie. 146. — 364

Erſter

Erſter Theil.

Die ſpeculative Theologie.

§. 1. Eintheilung.

Die ſpeculative Theologie iſt die Wiſſenſchaft der Religion an und für ſich, die Entwickelung der einfachen und ewigen Begriffe, welche in dem Verhältniß Gottes zu dem Menſchen und des Menſchen zu Gott enthalten ſind. Zu ihrem Princip hat ſie das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt, welches durch die Erkenntniß des Menſchen zur Wiſſenſchaft wird, indem er, was Gott iſt, in und durch Gott begreift. Indem aber zum Weſen Gottes gehört, dem Menſchen ſich mitzutheilen, und indem Gott ſelbſt das Innerſte des menſchlichen Lebens ausmacht, ſo iſt das wahrhafte Wiſſen von Gott zugleich ein Wiſſen vom Menſchen und deſſen wahrhafter Natur. Die ſpeculative Theologie geht daher in zwei Theile auseinander. — Der erſte, die Dogmatik, entwickelt vorzugsweiſe das Weſen und die Thätigkeit Gottes. — Der zweite, die Ethik, entwickelt vorzugsweiſe das Weſen und die Thätigkeit des Menſchen. — Aber, weil das Band zwiſchen Gott und dem Menſchen ein unauflösliches iſt, ſo begreift die Dogmatik eben ſo ſehr das Menſchliche, als die Ethik das Göttliche in ſich. Beide Wiſſenſchaften ergänzen ſich deswegen ſo zu einander, daß die Ethik nur als die weitere Fortgeſtaltung der Dogmatik, die Dogmatik als der untrügliche Grund der Ethik betrachtet werden muß.

Erſte Abtheilung der ſpeculativen Theologie.

Die Dogmatik.

§. 2. Eintheilung.

Die Dogmatik als die Wiſſenſchaft von Gott und ſeinem Verhältniß zum Menſchen zerfällt in drei Abſchnitte. — Der erſte hat Gott in ſeiner abſoluten Unendlichkeit, wie er an und für ſich iſt, zum Gegenſtande. — Der zweite Abſchnitt zeigt die Entäußerung des göttlichen Weſens durch die Schöpfung zur Welt. — Der dritte entwickelt die Religion, wie der menſchliche Geiſt in der Welt, als nicht durch ſich, ſondern durch Gott geſchaffen, auch nicht weder in der Welt noch in ſich beharren kann, ſondern ewig von ſich und der Welt zu Gott als ſeinem Grunde zurückzukehren und mit ihm ſich zu verſöhnen gedrungen iſt.

Erſter Abſchnitt der Dogmatik.

Die Lehre von Gott.

§. 3. Eintheilung.

Gott, der in ſeiner Unendlichkeit unendliche, ſich ſelbſt ſchlechthin genügende Geiſt, iſt erſtlich die abſolute Subſtanz, die ſich ſelbſt der Grund und welche eben aus dieſem Grunde in ihrer Exiſtenz zugleich ihr Weſen, in ihrem Weſen ihre Exiſtenz iſt. — Zweitens iſt er die abſolute Cauſalität, welche in ſich als der Subſtanz das Princip des Unterſchiedes von ſich ſelbſt hat, und welche deswegen im Unterſchiede von ſich dennoch mit ſich identiſch bleibt. — Dieſe Identität iſt drittens als Aufhebung des Unterſchiedes einfache Beziehung auf ſich oder negative und ſich ſelbſt durchſichtige Einheit der Subſtantialität und Cauſalität, d. h. unendliche Subjectivität des abſoluten Geiſtes.

Erſtes Capitel.

Die abſolute Subſtantialität.

§. 4. Anfang.

Der Begriff Gottes kann für die Wiſſenſchaft nicht von der Vorſtellung ausgehen, welche wir vielleicht ſchon haben, daß er iſt und was er iſt. Bei einem ſolchen Verfahren würden wir die Vorſtellung nur analyſiren und in eine andere Terminologie umſetzen. Auch kann der Begriff Gottes nicht in eine kurze Definition gefaßt werden, denn obſchon Jeder bei dem Worte: Gott, wirklich an Gott denken kann, ſo ſetzt doch eben der Gebrauch und die Anerkenntniß dieſes Wortes die Vorſtellung von Gott als ſchon daſeiend voraus. Der Begriff dieſer Vorſtellung aber als der Begriff des Abſoluten iſt viel zu reich, als daß einige Worte ihn erſchöpfen und in ſich zuſammenzwängen könnten. Im Gegentheil iſt in der ganzen folgenden Entwickelung Gott fortlaufend der eigentliche Inhalt, ſo daß erſt am Ende ſein Begriff vollſtändig erreicht iſt. Der *Anfang* des Wiſſens von Gott kann alſo allein darin beſtehen, alle im Voraus ſchon geſetzten und beſtimmten Vorſtellungen Gottes als zwar angenommene und im Leben geltende, in der Wiſſenſchaft jedoch noch unerwieſene aufzuheben. Nur ihre Entfernung, die Abſtraction von ihnen, welche alles ſchon Gegebene als den Begriff nicht beſtimmend liegen läßt, gewährt einen unbefangenen Anfang. Denn das Unbefangene iſt, was ſich, obwohl der Beſtimmung fähig, doch noch nicht nach dieſer oder jener Seite zu beſtimmt hat. Dies Liegenlaſſen jeder für ſich ſchon beſtimmten Vorſtellung Gottes iſt ein Act des

Denkens, der nicht blos unſere Meinung, vielmehr an ſich ſeiende Wahrheit iſt; denn er enthält, daß der Anfang der Erkenntniß Gottes nicht das Denken einer beſonderen Beſtimmtheit, ſondern nur der in ſich weiter noch nicht beſtimmten Allgemeinheit, des Denkens, wie des Seins, ſein kann.

§. 5. Die Beweiſe für das Daſein Gottes.

Als den Weg, zu einer ſolchen Unbefangenheit ſich emporzuheben, kann man die verſchiedenen Beweiſe für das Daſein Gottes anſehen. Den Unterſchied dieſer Beweiſe macht nämlich die beſondere Beſtimmtheit aus, in welcher die Exiſtenz des göttlichen Weſens aufgefaßt wird. Für den Pythagoräiſchen Lehrſatz gibt es in der Geometrie bereits über hundert Demonſtrationen, welche alle daſſelbe leiſten. Auch für das Daſein Gottes gibt es unzählige Beweiſe, die aber nicht leiſten, was ſie verſprechen, weil ſie, wie die geometriſche Conſtruction, die Wahrheit des zu beweiſenden Satzes im Voraus ſetzen und nun bald dieſe bald jene Hülfslinien anlegen. Aber Gott iſt kein rechtwinkliger Triangel und es laſſen ſich für ihn weder mannigfache noch elegante Beweiſe erfinden. Nur Einen Beweis gibt es für ihn, den er ſelbſt führt. Eine Erkenntniß der verſchiedenen Beweiſe für das Daſein Gottes kann daher nur den negativen Werth haben, ihre Nichtigkeit einzuſehen. Man iſt darin theils vom Sein als ſolchem, theils vom Denken als ſolchem ausgegangen.

Der vom *Sein* hergenommene Beweis iſt a) ein hiſtoriſcher, b) ein kosmiſcher, c) ein praktiſcher. Der *hiſtoriſche*, a consensu gentium, ſucht ſich durch die Erfahrung zu begründen, daß, ſo weit die Erinnerung und Kenntniß der Menſchheit reicht, kein Volk ohne den Glauben an das Daſein Gottes bekannt geworden iſt. Was ſo unendlich viel Völker, was, der Erfahrung nach, *alle* für wahr halten, das muß doch auch wohl wahr ſein. Allein ſo tief der Hintergrund dieſes Beweiſes iſt, ſo wenig vermag er auf die Würde eines wiſſenſchaftlichen Anſpruch zu machen, weil er die Beſchränktheit der Empirie nicht verleugnen kann, welche für die Gewißheit der Behauptung keine ausreichende Garantie zu geben vermag. — Der kosmiſche Beweis ſchließt in verſchiedenen Formen von einem beſtimmten Factum als einer Wirkung auf eine entſprechende Urſache. Er geht zunächſt aus von der Erfahrung, daß die Dinge in der Welt unſelbſtſtändig, zufällig ſind, a contingentia mundi. Sie werden neben einander und durch einander vorgefunden; keines iſt ſich ſelbſt die Urſach ſeines Entſtehens, ſondern weiſ't auf ein anderes zurück, aus welchem es hergekommen. Dies aber iſt eben ſo wenig aus ſich geworden, was es iſt, ſondern ſchickt die Betrachtung von Neuem über ſich in ein anderes Ding hinaus, durch welches es ſeine Begründung gefunden hat. Hieraus ergibt ſich ein Kreis von Bedingtem und Bedingendem, der kein Ende findet. Allein dieſe Zufälligkeit der Bedingungen, ſo ſchließt man, muß einen Grund haben, welcher davon frei iſt, eine Bedingung zu haben, welcher in ſich ſelbſtſtändig und nothwendig iſt. Dieſer Grund iſt Gott. Aber dieſer Beweis hebt nicht ſowohl das Zufällige, deſſen Anſchauung die Erfahrung bietet, durch ſich ſelbſt in die Nothwendigkeit auf, als daß er vielmehr dieſe ſchon im Hinterhalt hat und nun von den vereinzelten Dingen darin überſpringt. Auf welche Weiſe das Entgegengeſetzte, die Zufälligkeit und die Nothwendigkeit, wie Wirkung und Urſach zuſammenhängen, läßt er nicht einſehen. Eine nähere Beſtimmung ſucht er ſich als phyſikotheologiſcher Beweis zu geben, welcher das Allgemeine der Erfahrung, die vielen Dinge, in der Form der Natur nimmt und dieſe beſondere Exiſtenz der Welt als natürlicher von Seiten ihrer Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit betrachtet. Hier treten die Dinge nicht mehr als Dinge überhaupt, ſondern als Beiſpiele der Ordnung, Uebereinſtimmung u. ſ. w. auf. Dieſe an der Natur und in ihr vorgefundene Harmonie wird dann, wie die zufällige Welt, auf einen bewußten Urheber hinter ihr bezogen; die Vollkommenheit der natürlichen Dinge ſetzt ſich eine vollkommene Intelligenz als Schöpfer voraus, ohne daß ein innerer Uebergang von jener zu dieſer nachgewieſen würde. Seine wahrhafte Erledigung findet der phyſikotheologiſche Beweis in dem teleologiſchen, in welchem der Gedanke des Zweckes auftritt. Das Bewußtſein macht die Erfahrung der gegenſeitigen, inneren Beziehung der Dinge auf einander. Die Natur nicht allein iſt ein Zuſammenwirken der einzelnen Zwecke zu Einem Zweck, ſondern auch die Geſchichte läßt die Bewegung mannigfaltiger Zwecke erblicken, welche auf Erreichung Eines Zweckes hinzuarbeiten ſcheinen. Dieſe Vereinigung der vielen Zwecke zu Einem Zweck läßt alſo ein Weſen vorausſetzen, welches in der Welt Alles zu Einem Endzweck geordnet hat, deſſen es ſich bewußt iſt. — Im teleologiſchen Beweiſe, wo ſchon die Rückkehr der Natur und des menſchlichen Lebens in Einen Zweck, alſo ſchon das Innere der Erſcheinung an ſich erfaßt wird, vollendet ſich der kosmiſche Beweis. — Das Mangelhafte deſſelben iſt, daß er die einfache Urſache der als zufällig, als ſchön, als zweckvoll erkannten Welt nur vorausſetzt. Denſelben Mangel hat der praktiſche Beweis, welcher der Moral angehört. Seine Form als die Beweiſe ab utili und a tuto iſt eine kaum nennenswerthe Hypotheſe. Als das Poſtulat aber der Identität der Tugend mit einer ihrer Würdigkeit angemeſſenen Glückſeligkeit macht er höhere Anſprüche, obwohl er ganz empiriſch iſt, weil er von der Exiſtenz eines ſelbſtſüchtigen Verlangens ausgeht. Vom Sollen, welches im Bewußtſein des moraliſchen Subjectes als das Wiſſen von der Pflicht und ihrer Aufhebung durch die That, dem Können, vorhanden iſt, wird auf ein Weſen hinausgegriffen, welches das mit der Pflichterfüllung als nothwendig identiſch vorgeſtellte Wohlſein geben werde. Das Thun der Pflicht oder die Tugend wird in dieſem Beweiſe nicht als ſich ſelbſt genügend betrachtet, ſondern die Freiheit und der Genuß derſelben werden getrennt. Der Genuß der Tugend ſoll nicht ſie ſelbſt, ſondern eine von ihr verſchiedene Glückſeligkeit ſein. Da nun in dem Laufe der Welt die Erfahrung leicht zu machen ſteht, daß die Tugend nicht immer durch ein behagliches Daſein, das Laſter nicht immer durch äußeres Mißbehagen belohnt wird, ſo fühlt ſich das moraliſche Subject im Selbſtbewußtſein ſeines Werthes gedrungen, erſt eine Unſterblichkeit für ſeine Perſon und ſodann bei ſeinem Aufenthalt im jenſeitigen Leben einen Executor des Lohnes und der Strafe zu fordern; Gott iſt ihm für ſeine Ruhe nothwendig. Dieſer Beweis iſt alſo das Reſultat der Verzweiflung eines phariſäiſchen Tugendhelden, welcher ſich aus der traurigen Erfahrung des Widerſpruchs zwiſchen Verdienſt und beglückender Anerkennung deſſelben nicht anders herausfinden kann.

Der vom Denken hergenommene Beweis geht von dem Gedanken der Möglichkeit aus. Daß Gott ſei, dem widerſpricht nichts. Ich kann das Größte denken, über welches hinaus, da es das Größte iſt, nothwendig ein Größeres nicht ſein kann. Dieſer Gedanke iſt aber nicht blos ein Act meines Denkens, ſondern, was ich denke, iſt eben ſo ſehr an ſich. Daher der Name des ontologiſchen Beweiſes. Denn wäre das Größte als ſolches, was gedacht wird, nur im Denken und durch das Denken, wäre es nicht auch als Sein wirklich, ſo würde es eben deshalb nicht das Größte ſein; denn größer iſt, was nicht blos im Gedanken, ſondern was eben ſowohl im Denken als in der Sache iſt. Die Möglichkeit des Größten als des nur Gedachten hebt ſich alſo durch ſich ſelbſt zur Wirklichkeit auf. Als ſogenannter metaphyſiſcher Beweis iſt der Inhalt des Beweiſes eigentlich derſelbe, nur daß er in einen äußerlichen ſyllogiſtiſchen Schematismus gebracht iſt. Der Oberſatz iſt darin die Vorausſetzung des Begriffs Gottes als des allerrealſten Weſens. Der vermittelnde Terminus iſt der Begriff der Exiſtenz als einer Realität. Da nun Gott als das allerrealſte Weſen alle Realitäten in ſich begreift, ſo folgert der Schlußſatz, daß ihm die Exiſtenz als eine Realität nicht fehlen könne. —

Man ſieht bald ein, daß in dieſem Raiſonnement der alte ontologiſche Beweis nur verſchlechtert iſt. Wenn nun der hiſtoriſche, kosmiſche und praktiſche Beweis von irgend einer Erfahrung, wenn dagegen der ontologiſche vom Gedanken ſelbſt ausgeht, ſo kann der wahrhafte Beweis für das Daſein Gottes nur derjenige ſein, der, als der theologiſche, das Denken in ſeiner Identität mit dem Sein ergreift. Die vom Sein abgeleiteten Beweiſe leiten eben das beſtimmte Sein, von welchem ſie ausgehen; der vom Denken entnommene Beweis leitet das Denken nicht ab. Daß die Möglichkeit, daß Gott exiſtire, eine wirkliche, alſo aus dem Begriff zum Sein ſich aufhebende ſei, iſt nur aus der Vorausſetzung des Begriffs Gottes als deſſen, über welches hinaus Größeres nicht gedacht werden könne. Die Beweiſe von der Exiſtenz des göttlichen Weſens ſind nicht für Gott, ſondern für uns, die wir etwa an derſelben gezweifelt haben. Aber nicht, weil der Menſch den Begriff des göttlichen Weſens denkt, exiſtirt daſſelbe, und nicht, weil das göttliche Weſen exiſtirt, denkt der Menſch daſſelbe, ſondern, *indem* Gott *iſt*, denkt ihn der Menſch, und, *indem* der Menſch Gott *denkt*, iſt Gott. Denn von ſich, von ſeinem endlichen Verſtande aus, kommt der Menſch nimmermehr zum Begriff Gottes, ſondern Gott, der als das Wiſſen ſeiner ſelbſt ſich ſelbſt in ſich denkt, iſt auch der Grund ſeines Begriffs im Menſchen. Sein Denken und Sein ſind von einander nicht zu trennen, und mit dieſem Reſultat ſind wir nur dahin zurückgekehrt, wo wir oben ſtehen blieben, zum Anfang des Wiſſens von Gott. Denn zu wiſſen, daß Gott ſei, iſt die äußerſte Oberfläche ſeiner Erkenntniß.

§. 6. Der Name Gottes.

In dem Namen Gottes als ſolchem liegt noch gar keine Beſtimmung ſeines Weſens, denn der Name ſetzt ſich das Verſtändniß der Sache, deren Namen er iſt, ſchon voraus. Ohne dieſen Begriff der Sache iſt auch der Name ohne alle Bedeutung. Gott, dieſer Name für ſich, iſt alſo noch nicht im Stande, einen Begriff deſſen zu geben, was bei dieſem Namen als ſein Inhalt gedacht wird oder wenigſtens gedacht werden ſoll. *Was* Gott iſt, erfahren wir erſt aus den Prädicaten, weil ſie den an ſich leeren Namen des Subjectes mit wirklichen Beſtimmungen erfüllen. Dieſe Prädicate können nicht via negationis gebildet werden; denn auf dieſe Manier wird Gott nur als negativ unendlich gedacht. Von allem Endlichen, Sterben, Wachſen, Geborenwerden u. ſ. w. wird er zum Gegentheil, zum Ungebornen, Unſterblichen u. ſ. w. gemacht. Auch via causalitatis kann man die Prädicate Gottes nicht erkennen. Wir ſehen in der Geſchichte einen inneren Zuſammenhang, nennen ihn Vorſehung und machen Gott zu dem, welcher dieſe Vorſehung übt u. ſ. w. Aber auch via eminentiae iſt ein Eindringen in die Beſtimmungen des göttlichen Weſens unmöglich. Wir ſind gut; er iſt der Beſte. Wir haben Verſtand; er iſt der Verſtändigſte. Wir haben Liebe zu dem und dem; er iſt die Liebe ſelbſt, und ſo in das Unendliche fort. Dieſe Methode, Eigenſchaften des Göttlichen zu formiren, iſt eine rein äußerliche, bei welcher der Verſtand Gott zwar viel Ehre anthut, dieſer aber wirklich nicht weiß, wie er dazu kommt, jetzt mit dieſem, jetzt mit jenem Superlativ beſchenkt zu werden. Allein auch der mit zahlloſen Attributen freigebige Verſtand weiß nicht recht, wie er zu einem ſolchen Reichthum kommt, und verfährt hier, wie in den empiriſchen Beweiſen für das Daſein Gottes, indem er die Vorausſetzung vom vollkommenen Begriff Gottes ſchon zuvor fertig hat und die beſonderen Beſtimmungen nur in dieſe bereits geprägte Münze umſetzt. — Das Subject iſt, was es iſt, in ſeinen Prädicaten, ſo wie die Prädicate nur im Subject ſind. Für ſich exiſtiren die Prädicate außer dem Subject ſo wenig, als das Subject außer ſeinen Prädicaten. Denken wir daher die Prädicate, ſo denken wir in der That, was das Subject an ſich iſt, denn dieſe Beſtimmungen ſind ſeine eigenen. Eben deswegen können wir ſie nicht nach beliebiger Weiſe in das Unendliche hin vervielfältigen, ſondern das Subject ſelbſt ſetzt ſich in den Prädicaten, und iſt in ihren Unterſchieden immer ein anderes. Weil es aber ſich ſelbſt dieſe Beſtimmungen gibt, ſo hebt ſich die Differenz in ſeiner Einheit auf, und der Unterſchied der Prädicate wird ein flüſſiger. Es iſt in ihnen oder in ſeinem Andersſein bei ſich ſelbſt. Es verliert ſich nicht in dieſem Anderen, eben weil das Andere das Andere ſeiner ſelbſt oder weil es ſich ſelbſt ſein Anderes iſt. Wie es alſo, ſich ſelbſt bewegend, in jene mannigfaltigen Unterſchiede auseinandergeht, ſo geht es eben ſo ſehr, in Einheit mit ſich, von ihnen in ſich zurück. —

Für den Anfang iſt die Unbeſtimmtheit des Seins, nur erſt Sein, noch nichts Anderes zu ſein, die Beſtimmtheit. In dieſer durch es ſelbſt geſetzten Bedeutung iſt Sein einfache, nur ſich ſelbſt gleiche Einheit. Ein anderes Sein, als das Sein, iſt nicht. Das Sein als Sein iſt nur Eines. Das Sein aber, nicht auf Anderes ſich beziehend, bezieht, als gegenſatzlos gegen Anderes, ſich auf ſich ſelbſt und iſt, in dieſer Beziehung auf ſich, ſich ſelbſt der Gegenſatz. In ſolcher Spannung mit ſich ſelbſt iſt es die höchſte Ruhe, weil die Unruhe der Beziehung auf ſich ſeine eigene Thätigkeit, nicht Ankampf gegen eine äußere Negation iſt. Als ſich ſelbſt widerſprechend iſt das Sein nicht Sein, ſondern Beziehung auf ſich. Poſitiv iſt die Entgegenſetzung des Seins gegen ſich als Nichtſein das Denken, welches die Aufhebung des Widerſpruchs von Sein und Nichtſein iſt. So wenig nun das Sein als Sein ſchon das natürliche oder ſubjectiv geiſtige Sein, ſondern Sein ſchlechthin iſt, eben ſo iſt das Denken als Beziehung des Seins auf ſich Denken überhaupt, nicht etwa unſere draußen befindliche Reflexion, welche das eine an das andere brächte. Zwar unterſcheidet ſich das Sein vom Denken, das Denken vom Sein, aber, indem in Gott unmittelbar jedes das andere ſelbſt iſt, hat keines an dem anderen eine Vorausſetzung, von der es abhinge.

§. 7. Subſtanz.

Das Sein Gottes iſt nicht in einem Anderen, was für es ſelbſt ein Fremdes wäre, ſondern es iſt in ſich. Eben ſo wenig iſt das Denken Gottes in einem Anderen, was nicht es ſelbſt wäre, ſondern in ſich. Das Seiende iſt aber zugleich das Denkende und das Denkende das Seiende: Das Denken Gottes denkt nichts Anderes, als was ſein Sein iſt, und Gottes Sein iſt nichts Anderes, als was ſein Denken denkt; als Weſen iſt er eben ſowohl deſſen Begriff, wie als Begriff deſſen Weſen. Dieſe in einander und durch einander ſich ſetzende Einheit des Seins und Denkens iſt die Subſtanz. Sie iſt der einfache, ſich ſelbſt gleiche Zuſammenhang aller Beſtimmungen des göttlichen Weſens. Alle uns ſich entwickelnden Beſtimmungen ſind ſo zu nehmen, daß das Abſolute ſie alle iſt. Nicht als wenn ſie neben einander etwas wären und zur Bildung des göttlichen Weſens nur zuſammengeſetzt würden, ſondern ſo, daß die Subſtanz ſie ſelbſt, alſo ſich in ihnen, und umgekehrt ſie, die gegen einander verſchiedene ſind, in ſich ſetzt, d. h. ihren geſetzten Unterſchied in ſich immerfort auflöſ't. Nur durch dieſe unendliche Zurücknahme der aus ſich herausgeſetzten unendlichen Unterſchiede iſt Gott ein lebendiger. Sonſt wäre er ein Convolut von Prädicaten, welche äußerlich an dem Faden der Vorſtellung von Gott als dem im Voraus angenommenen Subject willkürlich aufgeſchnürt würden. — In der Subſtanz unterſcheidet ſich näher ihre Exiſtenz, Ewigkeit und Macht.

§. 8. a) Exiſtenz der Subſtanz.

Das Sein iſt ſich durch ſich als nicht Sein entgegengeſetzt. Das Nichts, in ſich das Sein zurücknehmend, iſt Denken. Das mit dem Sein abſolut identiſche Denken iſt Subſtanz. Die Subſtanz als lebendige Einheit von Sein und Denken iſt der zu dieſer Ruhe vermittelte Widerſpruch. Die Subſtanz iſt alſo das eigene Unterſcheiden ihrer als jener Einheit von ſich ſelbſt als dieſer Differenz des Seins und Denkens. Dies iſt offenbar ein doppelter Unterſchied, einmal nämlich des Seins und Denkens als der beiden abſolut differenten Momente, und ſodann der Subſtanz ſelbſt als der abſoluten Einheit dieſes abſoluten Unterſchiedes. Da aber der Unterſchied von Sein und Denken in der Subſtanz als dem gleichen Boden beider Seiten zuſammenfällt, ſo iſt die Subſtanz als die negative Einheit der Differenz nur aus ſich die Einheit. Sie iſt nicht durch Sein und Denken, ſondern Sein und Denken ſind durch ſie vermittelt. Die Subſtanz iſt daher auch nicht durch Anderes, nicht durch Sein und Denken, ſondern durch ſich geſetzt. Sie iſt das Setzende ihrer ſelbſt, causa sui, und in den geſetzten Unterſchieden ihr eigener Unterſchied. Dieſe Thätigkeit, die Erzeugung der Differenzen und die den Unterſchied negirende Zurückführung der Differenzen in die Identität mit einander iſt die Exiſtenz der Subſtanz. So iſt ſie nicht blos Sein und Denken in weſentlicher Einheit, ſondern ſie iſt auch die geſetzte Einheit von Sein und Denken oder das Selbſtunterſcheiden des Unterſchiedes. Die ſubſtantielle Exiſtenz oder die Exiſtenz der Subſtanz iſt daher unbedingt, denn weil ſie ſelbſt die ſetzende Gewalt aller Beſtimmungen iſt, kann nichts ihr die Bedingung ſein. Dies heißt mit anderen Worten: ſie iſt der Grund ihrer ſelbſt. Was nicht durch Anderes, was nur durch ſich iſt, was alſo nicht von einem Anderen außer ſich abhängt, das iſt nur die Subſtanz und eben deswegen iſt die Subſtanz ſelbſt die Begründung ihrer Exiſtenz. Sie hat in Nichts, als nur in ſich, alles Andere hat nicht in ſich, nur in ihr ſeinen Grund. Als Subſtanz, welche ihren Unterſchied noch nicht geäußert hat, iſt ſie jedoch noch nicht auf Anderes bezogen.

§. 9. b) Ewigkeit der Subſtanz.

Die Subſtanz iſt daher grundlos in dem Sinn, daß für ſie kein anderer Grund, als nur ſie ſelbſt gefunden werden kann. In anderem Sinn iſt nichts ſo gründlich als ſie, weil ſie zunächſt nur Beziehung auf ſich, der aufgehobene Unterſchied ihrer ſelbſt iſt. Abſolut in ſich ſeiend iſt ſie als Vernichtung jedes von ihr geſetzten Unterſchiedes der Abgrund aller Unterſchiede und beweiſ't in dieſem Negiren der Differenz ſich als den Grund derſelben, der, in der Identität mit ſich und mit ſeinem Anderen, die Kraft der Selbſtunterſcheidung hat.

Die Subſtanz iſt darum ſo wenig in die Punctualität des Raumes als der Zeit verwickelt. Von Raum und Zeit iſt hier noch nicht die Rede, außer wenn man etwa, wie geſchehen, für das Sein den Raum, für das Nichts des Seins die Zeit als Bild anwenden wollte. Die Gegenwart der Subſtanz iſt unmittelbar; ſie iſt nicht ein Durchdringen, wie das Licht den Kryſtall durchſtrömt, vielmehr iſt ſie ſich inwohnend.

Dieſe Gegenwart iſt deshalb nicht, wie die endliche, eine Mitte zwiſchen Vergangenheit und Zukunft, ſondern als keine meßbare das Sein ſelbſt in unendlicher Poſitivität. So iſt ſie ewig. Die Subſtanz iſt nämlich ohne alle Beziehung auf Raum und Zeit, oder, wenn das äußerliche Reflectiren Raum und Zeit auf die Subſtanz bezieht, ſo muß ihre Beziehung als abſolute Negation von Raum und Zeit erkannt werden, d. h. daß die Subſtanz als ſolche weder im Raum noch in der Zeit iſt. Die Ewigkeit hat daher das Prädicat — erſtens der Einfachheit oder Immaterialität, wodurch die concrete Räumlichkeit ausgeſchloſſen wird; — zweitens der Aeternität, wodurch die Sempiternität als eine ſich ſelbſt gleiche Zeit oder das Beſtehen verneint wird, was ſich in der reinen Zeit continuirte und alſo in der conſtanten Identität mit ſich nur die höchſte Starrheit offenbarte. Die Einfachheit der Subſtanz drückt poſitiv daſſelbe aus, was negativ durch die Immaterialität geſagt wird, daß bei ihr an nichts Materielles, Sinnliches gedacht werden könne und darum auch nicht ſolle. Die Aeternität iſt der wahrhafte Begriff der Ewigkeit. Die Sempiternität iſt nur irdiſche Ewigkeit, daß irgend etwas in der Zeit nicht vergeht, wie die Materie überhaupt z. B. in der Zeit ſich wohl verändert, aber nicht an und für ſich verſchwindet. Allein, was eine endloſe Dauerbarkeit und Dauer haben kann, wie ein Diamant, iſt damit noch nicht ewig; denn es iſt nicht zeitlos. Dieſe Sempiternität, das Immer-Sein, iſt nichts als die Langeweile ſelbſt, welche ein beſtimmtes Daſein in eine ſchrankenloſe Zeitlichkeit zu dehnen ſucht; ſo aber ſtellt man ſich die Ewigkeit nur als ein Band vor, welches abzuwinden die geſchäftige Zeit nie zu Ende kommt.

Daher iſt Gott gar nicht auf die Weiſe Schöpfer von Raum und Zeit, als wenn er für ſich des Daſeins in ihnen, die nur durch ihn ſind, ſich gleichſam blos enthielte und ſich über ſie hinwegſetzte: ſondern er iſt an und für ſich über ſie erhaben, weil er Subſtauz und der Grund ſeiner ſelbſt iſt. Als Einheit der weſentlichen Exiſtenz und des ewigen Seins derſelben iſt die Subſtanz die Macht.

§. 10. c) Macht der Subſtanz.

Die Subſtanz iſt, was ſie iſt, aus ſich. Weil ſie alſo für ſich keinen Anfang hat, iſt ſie der Anfang von allem Anderen, was ſie nicht iſt, was aber nichts deſto weniger durch ſie in ihr iſt. Nur dadurch, daß ſie keinen äußerlichen Anfang hat, iſt ſie der Grund, in welchen das Andere, was ſie nicht iſt, ihr Nichtſein, d. h. ihre Unterſchiede, zurückkehren. Die raum- und zeitloſe Identität der Subſtanz in ihrer Bewegung, ſich ſelbſt als unterſchiedene Einheit zu ſetzen, iſt das Ewigſein derſelben, was ſich durch ſeine Einheit mit der Exiſtenz des Weſens als Macht beſtimmt. Die Exiſtenz iſt das unendliche Hervorgehen der Subſtanz aus ſich ſelbſt; die Ewigkeit iſt die Bewährung der ſubſtantiellen Exiſtenz, das offene Fortſtrömen ihrer abſoluten Zeugung; die Macht iſt die Form dieſes Inhaltes. Wie zuvor bei der Gegenwart der Subſtanz nicht blos ein Hier und Dort, ſondern ein ſchlechthin unſinnliches Ueberall, und nicht blos ein Jetzt und Dann, ſondern ewiges Sein gedacht werden mußte, ſo haben wir auch hier den Begriff der abſoluten Macht überhaupt zu denken.

Die Subſtanz, welche durchaus in ſich, ewig ſich ſelbſt gleich iſt, bezieht ſich wegen dieſes nur In-ſich-ſeins und wegen ihrer Ewigkeit auf nichts Anderes, deſſen ſie, um zu ſein, bedürfte. Sie hat alſo, da ihr Weſen oder, Was ſie iſt, deſſen Exiſtenz in ſich ſchließt, an Nichts eine Schranke und iſt deshalb von Nichts abhängig. Denn abhängig iſt nur, was, um weſentlich zu ſein, eines Anderen bedarf. Das Andere, worauf das Abhängige als auf ſein Element ſich bezieht, iſt nothwendig die Grenze deſſelben, über welche es nicht hinauskann, ohne unterzugehen und ſeine weſentliche Exiſtenz einzubüßen. Der Fiſch kann außer dem Waſſer nicht eben ſo leben, wie in demſelben; vielmehr hat er an ihm das ſeine Exiſtenz begrenzende Daſein. Gott aber bedarf Nichts, um zu ſein, was er iſt, weil er, der eigene Grund ſeiner Exiſtenz, Niemandem verpflichtet, von jeder Beſchränkung frei iſt. Das Andere, auf welches er ſich bezieht, iſt er ſelbſt, und darum iſt er ohne eine Vorausſetzung, deren Sein oder Nichtſein ihn in ſeinem Daſein bedingen könnte. Negativ iſt alſo ſeine Macht die abſolute Unabhängigkeit. — Poſitiv aber iſt ſie der abſolute Inhalt in ſeiner abſoluten Form. Was Gott iſt, dazu beſtimmt er ſich ſelbſt, und, wozu er ſich beſtimmt, das iſt er. Die abſolute Selbſtbeſtimmung iſt alſo der wahre Begriff der abſoluten Macht. An ihr unterſcheiden ſich die beiden Seiten α) der Subſtanz als ſolcher, und β) der Subſtanz, wie ſie ſich zum Anderen ihrer ſelbſt oder zum Accidens macht. Accidens iſt hier daſſelbe, was oben, §. 6, das Nicht-Sein, in Gott war, aber in ſeiner höheren Beſtimmung. Das Accidens iſt das beſondere Moment, wozu die Subſtanz ſich beſtimmt. Es iſt kein von unſerem Verſtand nur äußerlich in Gott gelegtes Attribut, ſondern das aus der Subſtanz ſelbſt ſich ergebende Unterſcheiden ihres Weſens. Deswegen iſt im Accidens Nichts, was nicht in der Subſtanz. So wenig iſt dies der Fall, daß die Subſtanz vielmehr in den Reichthum ihrer Accidenzen aufgeht und an ſich nicht reicher und inhaltsvoller iſt, als die Menge und Beſchaffenheit der Accidenzen, in welche ſie ſich auslegt. Allein das Eigenthümliche dieſes Verhältniſſes beſteht eben darin, daß die Subſtanz zwar in den Accidenzen ſich ſetzt oder ſie erſchafft; die Accidenzen ſind alſo nur durch die Subſtanz, welche ſich, ihrer Unterſchiede ungeachtet, gleich bleibt; aber wegen dieſer Identität der Subſtanz mit ſich gehen die Accidenzen auch wieder in die Subſtanz zurück, oder werden von ihr in ſich als ihren einfachen Grund aufgehoben. Daher verhält ſich die Subſtanz in dieſer Thätigkeit eben ſo ſehr poſitiv als negativ. Poſitiv, denn ſie ſetzt die Accidenzen aus ſich als beſondere Momente; negativ, denn ſie hebt ſie aus ihrer Beſonderheit wiederum in ſich als ihre allgemeine Einheit auf. — Jedes Accidens iſt alſo ein entſtehendes Vergehen und vergehendes Entſtehen, nicht einmal nur, ſondern in ewigem Proceß. Das Setzen der Accidenzen iſt ein Sich-ſelbſt-beſchränken der Subſtanz. Allein über die Beſchränkung greift ſie als das Princip derſelben über und zerſtört darum nothwendig die Beſonderheit der Accidenzen. Dies Negiren iſt jedoch kein in die Zeit fallender Act, ſondern reine Actuoſität, negative Einheit der poſitiven und negativen Thätigkeit der Subſtanz, reine *Unendlichkeit*, weil die Selbſtbeſtimmung der Subſtanz nur als das Setzen und Vernichten ihres Gegentheils zu denken iſt, indem das Beſchränkte oder das Accidens gegen die Subſtanz als das Schrankenloſe keine Schranke zu ſein vermag. So iſt die Subſtanz durch den Wechſel zwiſchen ſich und ihren Accidenzen der reale Unterſchied oder Cauſalität.

Zweites Capitel.

Die abſolute Cauſalität.

§. 11. Begriff derſelben.

Die unendliche Umkehr der Subſtanz von ihrer in ſich ſeienden Einheit in die Mannigfaltigkeit der an ſich von einander verſchiedenen, eben ſo ſehr aber in der ſubſtantiellen Identität nicht unterſchiedenen Accidenzen, welche ewige Rückkehr ihres Ausganges ſind, iſt formell. Die formelle Differenz hebt ſich jedoch zur Realität oder dazu auf, daß die Accidenzen auch an ſich für die Subſtanz ſind und die Subſtanz an ſich für die Accidenzen iſt. Die Subſtanz iſt für ſich nur in den Accidenzen als ihrer eigenen Entgegenſetzung gegen ſich ſelbſt; die Accidenzen ſind für ſich und damit für einander nur, inſofern ſie nicht die Subſtanz oder für ſich nicht für dieſelbe ſind. Indem aber die Subſtanz ſelbſt dieſe zwiefache Bewegung iſt, iſt ſie eben Cauſalität. Als ſolche iſt ſie a) die innere Exiſtenz des Widerſpruchs, zu ſein und nicht zu ſein; b) die Entäußerung dieſes Widerſpruchs zum ſelbſtſtändigen Daſein; c) die Aufhebung dieſes Daſeins durch ſeine Zurücknahme in ihren ewigen Begriff; d. h. ſie iſt abſolute Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

§12. a) Abſolute Möglichkeit.

Die unendliche Macht der Subſtanz beſtimmt ſich als Cauſalität für ſich zum Anderen ihrer ſelbſt. So iſt ſie die Möglichkeit oder das in-ſich-ſeiende Sein der Subſtanz, was ſich zur Realität, zum wirklichen Sein-für-Anderes zu beſtimmen anfängt. Als Macht vernichtet die Subſtanz ihre Accidenzen eben ſo ſehr, als ſie dieſelben erſchafft. Denn die Accidenzen beſtehen nicht durch ſich, ſondern haben die Subſtanz als Das, wodurch ſie ſubſiſtiren. Für ſich alſo ſind ſie nur einſeitige und unvollkommene Beſtimmungen der Subſtanz, welche durch einander ſich ſelbſt aufheben. Die Subſtanz aber iſt von jeder Einſeitigkeit frei, weil ſie die negative Einheit *aller* Accidenzen iſt. Wegen dieſes Umſchlagens der Subſtanz als des Inneren in ihre Accidenzen als in das ihr ſcheinbar Aeußere iſt ſie die Möglichkeit oder die Macht, welche ſich ſelbſt für ſich als Das zu ſetzen vermag, was ſie an ſich iſt, welche, mit anderen Worten, ihr Nichtſein durch ihr Sein vernichten kann.

In dieſer Hinſicht iſt die Subſtanz der unerſchöpfliche Grund des Werdens. Wenn man ſagt, daß bei Gott kein Ding unmöglich, oder auch, daß bei ihm Alles möglich ſei, ſo drückt man damit aus, daß er nicht weniger das Beſtimmende von Allem, als auch das durch Nichts Beſtimmte iſt. So nun, indem die unendliche Macht vermöge ihrer abſoluten Selbſtbeſtimmung ſich auf ſich ſelbſt bezieht, wird ſie *Urſache* des Unterſchiedes in ſich ſelbſt. Sie ſtößt ſich nicht blos formell von ſich ab, um nur dem Scheine nach ſich von ſich zu entfernen, ſondern das Andere, wozu ſie ſich entſcheidet, iſt jetzt auch für ſie oder an ſich ein Anderes. Die Subſtanz iſt nicht mehr blos Grund ihrer Exiſtenz, ſondern Urſach ihrer Accidenzen.

Weil jedoch das, wozu ſie ſich unterſcheidet oder wozu ſie ſich aus ſich macht, ihr Effect, ihre *Wirkung*, ſie ſelbſt iſt, ſo iſt die Wirkung die als Urſach *geſetzte* Urſache. Die Urſache iſt daſſelbe, was die Möglichkeit als die Kraft, ſich ſelbſt als ihr Anderes zu ſetzen. Das Verhältniß von Urſach und

Wirkung tritt nun an die Stelle des vorhin betrachteten, der Subſtanz und ihrer Accidenzen.

Denn die Urſach iſt erſt durch ihre Wirkung Urſache, ſo wie umgekehrt die Wirkung ſich ihre Urſache vorausſetzt. Die eine iſt nicht ohne die andere zu denken, indem ihre Beziehung auf einander ein Wechſel iſt. Da alſo Urſach und Wirkung oder Wirkendes und Gewirktes Ein und daſſelbe Weſen iſt, ſo kehrt die Subſtanz in der Wirkung zu ſich ſelbſt als Urſache zurück. In der Wirkung erreicht ſie für ſich nichts Anderes, als was ſie ſchon an ſich oder als Urſach iſt. Dies Uebergehen der Urſach in die Wirkung und, weil in beiden Momenten daſſelbe da iſt, das Zurückgehen der Wirkung in ihre Urſach, erſcheint ſomit als ein reiner ſtätiger Proceß, deſſen eben ſo ewiges Product die Wirklichkeit iſt.

§. 13. b) Abſolute Wirklichkeit.

Die Möglichkeit iſt die Urſache der Wirkung oder Cauſalität überhaupt. Sie iſt die, ſo zu ſagen, noch innere Schöpfung der Subſtanz, in welche dieſe als in ihr Anderes übergeht. Werden oder Möglich-ſein kann nur, was die Subſtanz an ſich ſchon iſt. Nur das Seiende kann werden und nur das Werdende iſt. Die ſubſtantielle Macht, welche ſeiend ſich als daſeiend beſtimmt, iſt die Möglichkeit. Was daher die Subſtanz an ſich nicht ſchon enthält, das iſt auch nicht möglich. Aber die Möglichkeit bleibt nicht Möglichkeit; ſo wäre ſie nicht Möglichkeit, ſondern Machtloſigkeit, Unmöglichkeit. Sondern die Möglichkeit als der Proceß von Urſach und Wirkung wird wirklich, d. h. die Möglichkeit iſt wahrhafte oder ſchöpferiſche Möglichkeit. Das Schaffen iſt das ſich zum beſtimmten Daſein bringende Können, die aus ihrer dunkeln Verſchloſſenheit zur Realität ſich umſetzende Möglichkeit. Das Schaffen iſt nicht blos ein Thun, vielmehr die abſolute Thätigkeit, welche einerſeits Bedingung und andererſeits die Sache ſelbſt iſt. Die Wirklichkeit iſt daher die Einheit der Urſach und Wirkung, des Inneren und Aeußeren, worin Urſach und Wirkung nur als Momente ſind; denn daß weder die Urſache gegen die Wirkung, noch die Wirkung gegen die Urſache ſelbſtſtändig iſt, haben wir vorhin geſehen. Die Wirklichkeit zeigt ſich daher dieſer unendliche Kreislauf von Urſach und Wirkung zu ſein, wo Urſach in Wirkung, Wirkung in Urſache verſchwindet. Allein weil die ſubſtantielle Möglichkeit in der Wirklichkeit als abſoluter ſich ſetzt, oder, weil nur die Subſtanz durch eigene Entäußerung ihres In-ſich-ſeins wirklich werden kann, ſo iſt die wahrhafte Wirklichkeit nichts Anderes, als die Subſtanz ſelbſt in der Beſtimmung ihrer für ſich ſeienden Exiſtenz, oder im ewigen Feſthalten der raſtlos vorüberrauſchenden Accidenzen. Nur durch dieſe Identität der Wirklichkeit mit der Einen, allein ſich ſelbſt beſtimmenden Subſtanz iſt die ächte Wirklichkeit die Nothwendigkeit.

§. 14. c) Abſolute Nothwendigkeit.

Wie die Wirklichkeit die Wahrheit der Möglichkeit, ſo iſt die Nothwendigkeit die Wahrheit der Wirklichkeit, worin die Subſtanz völlig zu ſich als dem bewegenden Princip zurückkommt. Die Nothwendigkeit ſetzt ſich den Proceß von Urſach und Wirkung voraus, erſcheint aber als die Ordnung deſſelben. Die Wirklichkeit iſt das ſelbſtſtändige Daſein der Möglichkeit. Die Nothwendigkeit iſt der Beweis von der Selbſtſtändigkeit des Wirklichen und damit die Selbſtſtändigkeit des wirklich Daſeienden in ihrer unvergänglichen Reinheit.

In der unendlichen Möglichkeit an ſich iſt noch die Zufälligkeit enthalten. Das Zufällige iſt hier das noch nicht Beſtimmtſein der Möglichkeit, was auch das Unmögliche ſein kann, wie die bekannten Sätze: Gott kann nicht lügen, nicht ſterben, nicht ſchlafen u. ſ. f. Die Wirklichkeit iſt als Werden aus der unbeſtimmten Möglichkeit ein Gemiſch von Zufälligem und Subſtantiellem: von Zufälligem, inſofern die Subſtanz die Accidenzen als beſondere Elemente von ſich abſtößt, welche ihre freie Bewegung haben; von Subſtantiellem, inſofern die Accidenzen nichts Anderes als Accidenzen der Subſtanz ſind. In dieſem Grunde und durch ihn iſt die Bewegung der Accidenzen zuſammengehalten. Dadurch iſt jeder Andrang, ihre

Beſonderheit mit der Allgemeinheit ſelbſt zu vertauſchen, unmöglich gemacht. Die Vieldeutigkeit ihres Lebens, ihr zahlloſes Auseinandergehen, ihre unendlichen Metamorphoſen ſind dadurch zum *Schein* herabgeſetzt. Es ſcheint nur, als wären ſie ſelbſtſtändig, aber es iſt nicht ſo; nur die Subſtanz iſt das Selbſtſtändige, ſich ſelbſt Erhaltende. Gott iſt alſo nicht von Allem die Möglichkeit; noch weniger iſt Alles ſeine Wirklichkeit; denn er iſt die Nothwendigkeit, welche das Sein, was nicht iſt, oder den Schein von ſich abſtreift.

Der negative Begriff der Nothwendigkeit iſt, *nicht anders*, als ſo, wie ſie iſt, *ſein zu können*, womit die Möglichkeit der Subſtanz, anders zu ſein, als ſie iſt, negirt wird. Der poſitive Begriff der Nothwendigkeit iſt, ſo, wie ſie in der Wirklichkeit iſt, *ſein zu müſſen*. Sie iſt alſo nach der einen Seite hin die ſtarre Unmöglichkeit der Möglichkeit, nach der anderen die Kritik der Wirklichkeit, welche die unſelbſtſtändige Zufälligkeit negirt und nur das beſtätigt, was unmittelbar mit der Subſtanz in Identität iſt. Weil deshalb die Nothwendigkeit der Grund ſowohl der Möglichkeit als der Wirklichkeit iſt, ſo iſt nur dasjenige wahrhaft ein Wirkliches, was kein Zufälliges, Willkürliches und Endliches, ſondern das an und für ſich Nothwendige zu ſein ſich beweiſet. Die Nothwendigkeit hebt deshalb die Wirklichkeit und mit ihr, weil die Möglichkeit in dieſe übergegangen, auch die Möglichkeit in ſich auf. So erſcheint ſie als die neue und höhere Definition der Macht der Subſtanz, indem der Möglichkeit die Exiſtenz, der Wirklichkeit das Ewigſein entſpricht. Die göttliche Nothwendigkeit iſt der an ſich ſeiende Begriff der göttlichen Subſtanz, worin Urſach und Wirkung ſich zu einer ſo unauflöslichen Einheit verſchlingen, daß nichts Anderes wirklich werden kann, als was der Subſtanz nach möglich iſt. Man kann dies auch ſo ausdrücken, daß die Nothwendigkeit als abſolute Selbſtbeſtimmung zugleich das Beſtimmende von allem Anderen ausmache, gegen welches Nichts ſich beſtimmen kann, ſondern durch welches Alles beſtimmt wird.

Aber die Subſtanz iſt nicht blos der Unterſchied ihrer ſelbſt in Sein und Denken, als Exiſtenz und Ewigkeit der Macht, und nicht bloß die reine Abwechſelung von Urſach und Wirkung als Nothwendigkeit, ſondern, was ſie an ſich als Subſtanz und was ſie für ſich als eigene Cauſalität iſt, das iſt ſie auch für ſich; oder ſie iſt an und für ſich, abſolutes Subject.

Drittes Capitel.

Die abſolute Perſönlichkeit.

§. 15. Die abſolute Subjectivität.

Durch die Cauſalität tritt die Subſtanz ſich ſelbſt gegenüber. Die Cauſalität iſt die Entäußerung ihres Inneren, wodurch es ſich für ſich ſetzt. Die Subjectivität iſt das Fürſichſein dieſes Fürſichſeins, oder daß die Subſtanz in ihrem Unterſcheiden von ſich in reflectirter Identität mit ſich bleibt. Ihr Anderswerden oder ihr Unterſcheiden iſt alſo eine Bewegung, welche ſich auf ſie ſelbſt wieder bezieht und wodurch ſie ewig ſich ſelbſt hervorbringt. Dieſe reflectirte Einheit des Unterſchiedes, oder die in dem Unterſcheiden den Unterſchied als keinen Unterſchied, ſein Anderes als kein Anderes zuſammenhaltende Kraft zu ſein iſt das Weſen der Subjectivität. Die Subſtanz als die producirende Macht und die Nothwendigkeit als das ewig ſich ſelbſt gleiche Product heben ſich in der Subjectivität auf, weil dieſe die Befreiung der Macht und Nothwendigkeit iſt. Denn die Subſtanz, welche durch die Cauſalität ihre Innerlichkeit aus ſich herausſchafft, iſt eben dadurch von der Nothwendigkeit frei, daß ſie das von ihr Geſetzte auch als ein durch ſie Geſetztes erkennt. — Wüßte Gott nicht, was er iſt, ſo wäre er nur Nothwendigkeit, ein blinder Gott. Da er aber ſich ſelbſt Object, als Subject abſolute Beziehung auf ſich iſt, ſo iſt er die tiefſte Einheit mit ſich und ſein Weſen ihm in der Totalität aller Beſtimmungen aufgeſchloſſen. Und zwar nicht durch ein ſucceſſives Erkennen, wie unſer Wiſſen das ſeinige zu erfahren ſucht, ſondern als eine unmittelbare Vermittelung.

Bildlich kann man die Subſtanz die noch verborgene Offenbarung des göttlichen Weſens nennen. Die Cauſalität oder ewige Wirkſamkeit hebt den Widerſpruch als das Offenbaren des an ſich Seienden, Verborgenen. Davon untrennbar iſt das Geoffenbarte als das ſich ſelbſt Offenbaren, wodurch die Subſtanz Subject zu ſein beweiſ't, weil ſie durch dieſe unendliche Rückkehr aus ihrer unendlichen Entäußerung die ihre Unterſchiede auflöſende und durchdringende Einfachheit bleibt. — Der Ausdruck Dreieinigkeit iſt für dieſen Begriff eben ſo paſſend, als darin die Vorſtellung Gottes als des Vaters, Sohnes und Geiſtes, welche eben als drei unterſchiedene Beſtimmungen dennoch als in abſoluter Identität mit einander gedacht werden. Ein näherer Ausdruck der Vorſtellung iſt nicht zu finden, und ſchon die dritte Perſon der Gottheit, der Geiſt, iſt der Vorſtellung als ſolcher unerreichbar und fordert den Gedanken. Die gewöhnlichen Auskunftmittel, entweder die Trinität als ein theologiſches Hirngeſpinnſt, was noch Niemand verſtanden habe, zu leugnen, oder ſie in abſtracte Kategorien, wie Kraft, Wille, Licht, oder Weſen, Form, Leben u. ſ. w. zu überſetzen und dadurch aufzuklären, ſind eben ſo unzulänglich, als ein etymologiſches Raiſonnement aus dem Begriff der Perſon.

Als Subſtanz iſt Gott nur zur Hälfte erkannt, nämlich als die unwandelbare Einheit, in welcher jede Veränderung als ein Modus, als ein flüchtiger Schein vorſchwebt. Gott iſt nicht nur Gott; er iſt auch nicht nur Gott aus Gott, ſondern er iſt auch für ſich ſelbſt Gott, und das Urtheil, Gott iſt Gott für Gott, iſt daher ein weit höheres als das, Gott iſt Gott. Der Ausdruck, daß er Subject ſei, ſagt nichts Anderes, als daß er ſich als das Weſen wiſſe, was er iſt, daß ſeine Beziehung auf ſich als auf ſein Anderes nicht blos negativ, ſondern auch abſolut affirmativ iſt. — Die göttliche Subjectivität iſt aber nicht, wie die der Natur in ihren Individuen. Sie iſt auch nicht, wie die des endlichen Geiſtes, die ſpröde Punctualität des Selbſtbewußtſeins, wo das eine Ich viele Ich neben ſich hat. Vielmehr iſt ſie abſolute Subjectivität, weil ſie der mit der abſoluten Subſtanz identiſche Begriff derſelben iſt. So iſt ſie als absoluter Geiſt der mit ſeiner Realität abſolut identiſche Begriff. Das abſolut ſubſtantielle Subject oder der abſolute Geiſt iſt erſtlich das Wiſſen, zweitens das Wollen ſeiner ſelbſt und drittens der im Wiſſen und Wollen ſich ſelbſt Genügende oder Selige.

§. 16. a) Abſolutes Wiſſen.

Das Sein der Subſtanz war auch Denken; aber dies war erſt der abſolute Unterſchied der Subſtanz in ſich. Als der Begriff ihrer ſelbſt iſt ſie der Gegenſtand ihres Denkens, Anſchauen ihres eigenen Seins. Denn das Wiſſen kann nicht anders definirt werden, als daß es das für ſich ſeiende Fürſichſein, ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde Identität von Object und Subject iſt. Der Inhalt des göttlichen Wiſſens iſt Gott ſelbſt, als die abſolute Wahrheit. Die Form dieſes Inhaltes oder das Wiſſen im Unterſchied von ſeinem Inhalt iſt abſolute Gewißheit, welche der Erfahrung, Erinnerung, Prüfung und dgl. nicht bedürftig iſt, weil ſie mit ihrem Gegenſtande nicht wie unſer Wiſſen im Gegenſatz iſt. Dieſe Einheit von Sein und Denken als das ſich Wiſſen Gottes ruhet daher in ſich ſelber und iſt als ſolche ſich ſelbſt Zweck. Gott als der Zweck, in welchen am Ende alle anderen Zweckbeſtimmungen aufgehen, oder als der Endzweck, iſt daher in ſeinem Wiſſen die Weisheit, welche über alle menſchliche Weisheit, zu den beſten Zwecken die beſten Mittel zu wählen u. ſ. f. erhaben iſt.

§. 17. b) Abſolutes Wollen.

In dem abſoluten Wiſſen fallen Wahrheit und Gewißheit ungetheilt in einander. Als Weisheit iſt die Gewißheit der Wahrheit von ſich zugleich als Zweck geſetzt, wodurch ſie über ſich ſelbſt hinausgeht und Wollen iſt. Der göttliche Wille iſt die in Gott ſelbſt negative Beſtimmung, durch welche er ſein

Wiſſen immer als unmittelbares Object für ſich ſetzt. Dies Wollen hat keine Beweggründe, die es in Bewegung ſetzten; es bedarf zu ſeiner Verwirklichung keiner ihm vorerſt äußeren Mittel; ſondern, das abſolute Wiſſen als ſein Princip ſich vorausſetzend, iſt dies Wollen abſolut frei. Weil es nun in ſeiner unbedingten Selbſtbeſtimmung ſich ſelbſt, semet sibi, offenbar iſt, ſo iſt in dieſer ſeiner Freiheit die Nothwendigkeit der Subſtantialität und Cauſalität ſo aufgehoben, daß die Freiheit als das Setzende der Nothwendigkeit, als ihr wahrhafter Grund erſcheint. Die göttliche Freiheit beſteht deshalb nicht im Denken der Nothwendigkeit, in der bloßen Reflexion der Nothwendigkeit in ſich, ſondern ſie iſt als unendliche Selbſtbeſtimmung des ſich wiſſenden Geiſtes der Begriff des Geiſtes ſelbſt. Gott beſtimmt ſich ſelbſt zur Nothwendigkeit und weiß ſich in dieſer Beſtimmung, wodurch er die Nothwendigkeit eben ſo ſehr wieder in ſich zurücknimmt. Inſofern nun das göttliche Selbſt in ſeinem ſich wiſſenden Wollen unendliche Identität der Nothwendigkeit mit der Freiheit iſt, ſind darin die beiden Seiten der Liebe oder Güte und der Gerechtigkeit enthalten. Die Güte iſt der Ausdruck der Freiheit, die Gerechtigkeit der der Nothwendigkeit. Aber beide Prädicate ſind nur mit einander zu denken, weil in der göttlichen Freiheit die abſolute Nothwendigkeit mitgeſetzt iſt. Wie in Gott die Wahrheit eben ſo ſehr Gewißheit, die Gewißheit eben ſo ſehr Wahrheit iſt, ſo iſt auch ſeine Güte eben ſo gerecht, als ſeine Gerechtigkeit gütig. Eine Colliſion beider iſt bei ihm ſo wenig möglich als ein Widerſpruch zwiſchen ſeiner Nothwendigkeit und Freiheit, ſeiner Realität und ſeinem Begriff. Gott iſt weder ſo hartherzig, daß er der Gerechtigkeit die Güte, noch, wie wir Menſchen, ſo ſchwachherzig, daß er der Güte die Gerechtigkeit aufopferte; vielmehr iſt er in der völligen Einheit beider Prädicate der heilige Gott.

§. 13. c) Abſolute Seligkeit.

In der Identität ſeines abſolut freien Wiſſens und abſolut freien Wollens iſt Gott ſchlechthin ſich ſelbſt genügend.

Einzig ſich ſelbſt gleich findet er nur in ſich Befriedigung. Als Form betrachtet iſt dieſe ruhige, unerſchöpfliche Selbſtgenugſamkeit abſolute *Majeſtät*. Als Reflexion in ſich aber, als ſehnſuchtloſer, ewig gegenwärtiger Genuß der höchſten Bedürfnißloſigkeit iſt ſie *Seligkeit*.

Zweiter Abſchnitt der Dogmatik.

Die Lehre von der Welt.

§. 19. Offenbarung.

Aber der abſolute Geiſt, Gott, bleibt nicht in ſich verborgen und verſchloſſen, ſondern, was er an ſich iſt, offenbart er auch. In dieſer Manifeſtation unterſcheiden ſich das Offenbaren als der Act der Entäußerung Gottes zur Welt; das Geoffenbarte als das Product der Offenbarung; der Offenbarende, welcher mit dem Geoffenbarten und mit dem Act des Offenbarens ſich identiſch weiß. Dieſe Unterſchiede entſprechen den Unterſchieden des göttlichen Weſens, welche wir als abſolute *Subſtantialität*, *Cauſalität* und *Perſönlichkeit* erkannt haben. Allein, was ſie an und für ſich ſind, das tritt hier, um uns den Ausdruck zu erlauben, als Darſtellung auf und macht deswegen als in Verhältniß zum Anderen ſeiner ſelbſt einen durchgreifenden Gegenſatz jener Beſtimmungen aus. Die Subſtantialität verkehrt ſich in die *Schöpfung*, die Cauſalität in die *Erhaltung*, die Perſönlichkeit in die *Vorſehung*. Keines dieſer Prädicate kann für ſich, ſondern jedes nur in ſeinem Zuſammenhang mit allen anderen verſtanden werden. Der Gott, welcher in der Offenbarung offenbar wird, iſt kein anderer, als der offenbarende, und der geoffenbarte ebenfalls der, für welchen die Offenbarung iſt. Somit iſt die Offenbarung das göttliche Weſen als erſcheinendes; die Erſcheinung aber als ausgehend vom Weſen iſt nicht ſich ſelber der Grund und deshalb der beſtändige Rückgang in das Weſen, eben darum aber kein leerer, ſondern weſenhafter Schein.

Die Bezeichnungen für die Manifeſtation in ihrem Inneren und Aeußeren, nämlich *Offenbarung* und *Erſcheinung*, gehören zunächſt, wie Alles in der Sprache, dem vorſtellenden Bewußtſein an. Allein ſie treffen, was der Begriff der Sache iſt. Denn wie Offenbarung ſowohl den Act des Offenbarens, als das durch ihn offen Gewordene ausdrückt, ſo auch iſt in dem Worte Erſcheinung ſowohl die Beziehung des Erſcheinenden auf das in dem Scheine ſichtbar Werdende, als dies ſelbſt enthalten. Die Erſcheinung begreift wohl die Exiſtenz des Weſens in ſich, aber mit der Beſtimmung, daß das Sein, was erſcheinendes iſt, für ſich haltlos, immer in das Sein als weſentliches als in ſeine es tragende Macht zurückkehrt. Das Weſen iſt das in ſich Selbſtſtändige. In der Erſcheinung erſcheint das Weſen; da aber die Erſcheinung durch das Weſen geſetzt wird, ſo iſt ſie, in der Identität mit ihm, was es ſelbſt; im Unterſchied von ihm, ein unſelbſtſtändiges Andere.

Das Weſen beſtimmt ſich ſo ſehr ſelbſt zur Erſcheinung, als dieſe wiederum, eben weil ſie abſoluter Weiſe nicht die ſich ſelbſt beſtimmende, von ihm unterſchieden iſt. — Die Erſcheinung iſt aber auch nicht durch ein zwiſchen ihr und dem Weſen in die Mitte Tretendes, welches Mittlere endlich doch wieder im Weſen als ſolchem ſeinen Grund hätte, wie lang auch die Kette der Zwiſchenglieder gedehnt würde. — Endlich kann die Erſcheinung nicht als vom Weſen getrennt angeſehen werden, ſo daß ihre Beziehung auf einander einem nur ſubjectiven Denken angehörte. Dann wird die Welt ein ſeelenloſes Ding. Ihre Seele iſt ferne von ihr, man weiß nicht zu ſagen, wo. Sie iſt ein geiſtloſer Haufen allerhand ſinnlicher Realitäten und Gott ein unlebendiger geſpenſtiſcher Schemen. — Vielmehr iſt Gott die ganze von ihm als ſeine Erſcheinung geſetzte Offenbarung nicht fremd und dunkel, ſondern als ſein eigenes, ihm äußerlich gewordenes Innere völlig durchſichtig. Deswegen nun, weil das göttliche Weſen den *Stoff* der Schöpfung nicht als ein ihm von Außen, man kann nicht entdecken, woher, zur Bildung *Gegebenes* vorfindet, hat es die Welt nicht aus einem wüſten Chaos zu einem harmoniſchen Kosmos umgeformt, ſondern aus Nichts geſchaffen. Negativ verneint dieſe Beſtimmung eben jene Lehre, welche dem ſchöpferiſchen Gott eine rohe annoch ungebildete Materie zur Bearbeitung vorausſetzt, wo er ſich denn freilich immer nur wie der Töpfer zum Thonklumpen verhält. Der poſitive Inhalt dieſer Negation iſt Gott ſelbſt als das unſichtbare Weſen, was ohne äußere Vermittelung alles Sichtbare und Aeußere unmittelbar aus ſich hervorbringt, in welcher Hinſicht jenes Nichts die Fülle von Allem iſt.

§. 20. Die Welt als ſolche.

Das Weſen in der Totalität ſeiner Erſcheinung iſt die Welt. Das Weſen ſelbſt, wiewohl aus ihm das entſtehende und vergehende Sein wird, iſt Sein ohne Werden. Die Welt als die Einheit aller Erſcheinungen iſt eben dadurch im Unterſchiede von ihrem Weſen, daß ihre Unendlichkeit eine endliche iſt. Die Welt iſt alſo nicht Gott, aber als aus Gott iſt ſie göttlich. Eben ſo iſt Gott auch nicht die Welt, aber in der Welt ſich offenbarend. Entſtehend beweiſ't die Welt ihren Ausgang von Gott als ihrem Schöpfer; vergehend beweiſ't ſie, in ihrem Rückgang in ihn, daß ſie nicht er, ſondern, von ihm geſchaffen und erhalten, endlich iſt. — Nach jener Seite hin, nämlich nach der des Hervorganges des Seins aus dem ewigen, ſich ſelbſt genugſamen Weſen, ſcheint die Welt, wie man ſo häufig es ausgeſprochen hat, ein Abfall von Gott zu ſein. Weil aber die Welt als werdendes Sein an ſich einen negativen Charakter hat und, abſolutes Daſein zu gewinnen, aus ſich nicht erreichen kann, ſo iſt ſie nach der anderen Seite hin die vergehende. So wenig aber jenes Entſtehen ein Ende hat, ſo wenig auch das mit ihm identiſche Vergehen. Und dieſe Identität vom Entſtehen und Vergehen des weltlichen Seins iſt der Begriff ſeines Erhaltenſeins. Die Erhaltung der Welt iſt nichts anders als ihre perennirende Schöpfung. Gott hat nicht blos die Welt erſchaffen, ſondern immerfort erſchafft er ſie. — In der Welt als dem Erſchaffenen iſt Gott die Realität als das *Geſetz* derſelben. Das Geſetz an und für ſich iſt von Gott nicht verſchieden, denn im Geſetz als der unverbrüchlichen Nothwendigkeit iſt ja nichts Anderes geſetzt, als das göttliche Weſen ſelbſt. Für ſich, in Beziehung auf Gott, iſt er, als Schöpfer der Welt, frei von der Nothwendigkeit. Er hängt nicht von der Welt, ſondern die Welt hängt von ſeinem Geſetz ab. Die Nothwendigkeit deſſelben iſt die geheime Wurzel, welche das Geſchöpf in Gott feſthält. Denn wenn auch das Geſchaffene im Unterſchied von Gott iſt und, an ſich aus ihm, dennoch für ſich einen Beſtand hat, ſo iſt ihm doch das göttliche Geſetz *inwohnend*, weshalb jeder aus dem Geſchöpf entſteigende Widerſpruch gegen die ihm anerſchaffene Nothwendigkeit ſich ſogleich als Krankheit offenbart. Das Leben der Welt überhaupt iſt nichts als die Manifeſtation dieſer Nothwendigkeit, was vom natürlichen Leben leichter begreiflich iſt als vom geiſtigen, weil in dieſem die Freiheit ſich als ihr eigenes Werk hervorzubringen hat. Dieſe Immanenz der Nothwendigkeit im Geſchaffenen und in deſſen individueller Bewegung nennen wir *Vorſehung*.

§. 21. Die Welt im Unterſchiede von ſich.

Es iſt daher wegen der Identität der Erſcheinung mit dem Weſen die Anſicht aufzugeben, als wenn die Schöpfung der Welt einen Anfang im Raum und in der Zeit gehabt habe, ſo daß man ſich Raum und Zeit als ohne Materie exiſtirend vorſtellt. Denn Raum und Zeit ſind ſo wenig ohne Materie als die Materie ohne Raum und Zeit. Dieſe drei ſind nur *mit einander*, was ſie ſind. In der Wirklichkeit iſt der Raum als die ſchrankenloſe Breite und Ruhe, worin Alles ſich *außer einander* wirft, ſo unabtrennbar von der Zeit, worin eine endloſe *Nacheinanderfolge* der Momente ſich ausgießt, als dieſe von ihm. Jene Wirklichkeit aber iſt die *Bewegung*, welche Raum, Zeit und Materie in ſich vereinigt. Alles aber, was Raum und Zeit nicht außer ſich hat, ſondern durch Entſtehen und Vergehen ſich ihnen verpflichtet zeigt, iſt der Form nach endlich, wenn es auch dem Inhalt nach dem ewigen göttlichen Weſen angehört. — Die Welt oder die Totalität des Geſchaffenen iſt aber von ſich ſelbſt darin unterſchieden, daß ſie ihr Sein entweder weiß oder aber es nicht weiß. Dieſe Differenz iſt die der *Natur* und des *Geiſtes*.

Die natürliche Welt iſt an ſich frei und vernünftig. In ihrem Leben iſt der Trieb durchaus ihre eigene, von Innen aus ſich beſtimmende Thätigkeit. Das natürliche Leben wird alſo in ſeiner Entwickelung von Gott nicht auf eine äußerliche Weiſe geleitet. Aber ſeine Thätigkeit, wenn auch eine ſich ſelbſt beſtimmende, iſt doch eine beſchränkte, weil ſie eine *rein äußere* iſt. Sie kehrt in ihrem Produciren nicht wieder in ſich zurück, bleibt ſich ſelbſt verborgen und kommt alſo nicht zu ſich. Das Höchſte, wozu ſie ſich erhebt, iſt das Gefühl. In ihm wird das Leben ſich unmittelbar Gegenſtand, bleibt aber auch in dieſer Unmittelbarkeit ſtecken. Weil ſie nun Vernunft und Freiheit nur bewußtloſer Weiſe zu ihrem Geſetz hat, ſo herrſcht in ihr eine Nothwendigkeit, welche blind und grauſam ohne Verſöhnung wirkt. Die Natur weiß nicht, daß der Geiſt ſie ſchafft, und iſt dieſes Unbewußtſeins wegen ohne Religion. Sie iſt daher wohl in ihrer Mannigfaltigkeit und Schönheit eine Verherrlichung Gottes und kann für den endlichen Geiſt Gegenſtand ſeiner Verehrung ſein, in ſo fern er in ihrer Vernünftigkeit und prächtigen Verſchwendung den ſchöpferiſchen Gott erkennt — aber ſie ſelbſt, die reine Veräußerung der Idee, betet nicht an.

Erſt der endliche Geiſt *weiß* auch von dem ihn und ſie ſchaffenden Gott und weiß ihn als ſein eigenes Weſen. Für uns hat der Geiſt als endlicher die Natur allerdings zur Vorausſetzung. Gott aber, der in ſeiner Unendlichkeit unendliche Geiſt, iſt ohne eine ſolche Vorausſetzung, die er aufzuheben nöthig hätte. Aber der endliche Geiſt iſt nicht, wie das natürliche Sein, an ſich eine bewußtloſe Vernunft, ſondern, was er durch Gott an ſich iſt, iſt auch für ihn. Jedoch iſt er für ſich nur, in ſo fern er ſich ſelbſt als das, was er iſt, *hervorbringt*, in welcher Hinſicht mit dem größten Recht geſagt werden kann, daß der Geiſt gar nicht geboren wird, ſondern nur als wiedergeborener iſt. Völlig von Gott frei gelaſſen, göttlicher Nothwendigkeit innigſt verknüpft, iſt er in Wahrheit nur das, wozu er ſich ſelbſt beſtimmt, oder nur das, was er ſelbſt thut. Die *That* erſt iſt der wirkliche unzweideutige Geiſt. Weil alſo der endliche Geiſt durch die Unendlichkeit ſeiner Freiheit, deren Weſen Gott ſelbſt, in ſeiner Thätigkeit nicht den Plan eines Anderen, ſondern ſich ſelbſt vollbringt, ſo iſt die göttliche Vorſehung für ihn nicht als eine Aeußerlichkeit anzuſehen, welche zur wirklichen Geſchichte wie ein vorher ausgerechnetes Exempel mit beſtimmtem Facit, als ein ihr jenſeitiger Entwurf ſich verhielte, den ſie nur nachahmte, ſondern *wirklich* iſt es der göttliche Geiſt, der in dem Werden der Geſchichte als der allmächtige Beweger hindurchleuchtet.

Dritter Abſchnitt der Dogmatik.

Die Lehre von der Religion.

§. 22. Eintheilung.

Die Wiſſenſchaft der Religion entwickelt die Beſtimmungen, welche in der Identität Gottes mit dem Menſchen wie im Unterſchied des Menſchen von Gott enthalten ſind. Sie betrachtet den Menſchen *Erſtens*, wie er, von Gott geſchaffen, durch ſeine Egoität ihm ſich entfremdet. *Zweitens*, wie er im Gegenſatz dazu ſeiner Egoität ſich entfremdet und ſich als mit Gott in völliger Einheit manifeſtirt. *Drittens*, wie der Proceß dieſes Unterſcheidens des Menſchen von Gott und wiederum des Zuſammengehens des Menſchen mit ihm in der Totalität des menſchlichen Geſchlechtes ſich bewegt.

Erſtes Capitel.

Die Anthropologie.

§. 23. Die unmittelbare Einheit Gottes mit dem Menſchen.

Die theologiſche Anthropologie hat mit der leiblichen und intelligenten Natur des Menſchen nichts zu ſchaffen. Die Betrachtung derſelben überläßt ſie der philoſophiſchen Anthropologie und beſchäftigt ſich mit dem Verhältniß des Menſchen zu Gott. Nun haben wir geſehen, wie das göttliche Weſen von ſich als einem Inneren zu ſich als dem ſich ſelbſt Aeußeren in der Erſcheinung der Welt fortgeht. Die Welt wird dadurch geſchaffen, daß das göttliche Weſen die Anſchauung, den Begriff ſeiner ſelbſt frei von ſich als ein für ſich ſelbſtſtändiges Beſtehen entläßt. Die Welt hat alſo keinen anderen Grund als das Weſen. Da ſie aber zugleich von dem ſchöpferiſchen Weſen frei gelaſſen iſt, ſo iſt in ihr eben ſo ſehr, als das Weſen, auch das Zufällige und Willkürliche, dem Weſen Entgegengeſetzte da.

Die unmittelbare Form der Entäußerung des Weſens iſt eine an ſich ſelbſt äußere, die Natur. Sie ſpiegelt die Macht, Fülle und Schönheit des göttlichen Weſens in ſich ab, iſt aber, weil ſie etwas rein Aeußerliches, nur zur Hälfte, was das Weſen iſt. Zwar dies ſchauet ſich ſelbſt an in der Herrlichkeit der Natur, aber die Natur ſchauet weder ſich noch ihren Schöpfer an. Dagegen erhebt ſich auf dieſem Boden der Menſch. Er iſt nicht blos Natur, ſondern in ſeiner Aeußerlichkeit, in ſeiner Individualität iſt er zugleich daſſelbe, was das die Natur und ihn aus ſich erſchaffende Weſen iſt. Der Menſch kann die Natur nicht ſchaffen, und es iſt, um den Unterſchied göttlicher und menſchlicher Macht zu zeigen, eines der gewöhnlichſten Beiſpiele, anzuführen, wie der Menſch auch nicht ein Sandkorn hervorzubringen im Stande ſei. Wenn aber die reine Natur die Enthüllung der Macht und Schönheit iſt, ſo iſt der Menſch weiter die Enthüllung des göttlichen Wiſſens und Wollens. In ſeiner Geſchichte offenbart ſich die Wahrheit und Heiligkeit des göttlichen Weſens, indem der Menſch, was Gott iſt, wiſſen und wollen kann. Die Natur, in welcher, wie wir ſahen, allerdings das Wiſſen und Wollen Gottes als ihre Vernunft und Freiheit exiſtirt, ermangelt doch ſelbſt des Wiſſens und Wollens. Das Wiſſen von ihr iſt ihr äußerlich. Sie wird gewußt, aber ſie ſelbſt weiß ſich nicht. Das Wiſſen der Natur iſt im Geiſt. Eben das alſo, was da iſt, ohne von ſich zu wiſſen, ohne in ſeinem Daſein ſich ſelbſt Gegenſtand zu ſein, daher auch ohne ſich zu wollen, iſt Natur.

Der Menſch aber weiß nicht blos die Natur, ſondern weiß auch ſich ſelbſt. In der Empfindung des Thieres kommt es nur zu einem dumpfen Echo der Luſt und Unluſt, welches nur die Weiſſagung auf den Menſchen als auf das Subject iſt, welches ſich ſelbſt das Object iſt. Wie nun der Menſch durch ſeine Individualität Natur iſt, ſo iſt er durch ſein Wiſſen und Wollen über ſie hinaus. Und dies Wiſſen und Wollen iſt ſeinem Weſen nach von dem Wiſſen und Wollen Gottes ſelbſt nicht unterſchieden. Wenn der Menſch das Gute wahrhaft will, ſo iſt dieſe Güte göttlich; d. h. Gott iſt nicht anders gütig, weil außerdem jener gute Wille gar nicht der gute Wille wäre. Eben ſo, wenn der Menſch die Wahrheit weiß, ſo exiſtirt keine doppelte Wahrheit, als wenn Gott für ſich noch eine höhere und vortrefflichere aufbewahrte, welche dem Menſchen unzugänglich wäre. Indem nun alle Prädicate des abſoluten Subjectes auch auf den Gotterzeugten Menſchen übergehen, ſagt die Schrift ſehr ſchön und naiv: er hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu ſein. Der Menſch in ſeiner urſprünglichen Erſchaffenheit durch Gott iſt deswegen ſein Ebenbild, was abſolut unſchuldig, in ſeinem Wiſſen ohne Irrthum, in ſeinem Wollen ohne Bosheit iſt.

§. 24. Der Unterſchied Gottes von dem Menſchen.

Dem unendlichen Inhalt nach iſt alſo der Menſch, wie er von Gott herkommt, vollkommen. Aber zugleich iſt der

Menſch als *Individuum* und Creatur nicht Gott. Zwiſchen ihm und dieſem beſteht der Unterſchied, daß der Menſch ein einzelner, Gott aber der abſolute Geiſt iſt. Gott iſt wohl Einer, aber kein Einzelner. Als Einzelner lebt der Menſch in der größten Unruhe. In Raum und Zeit hin und hergeriſſen, mit der unaufhörlich ſich erneuenden Sorge für die Erhaltung ſeines Daſeins beſchäftigt, in tauſendfache Begierlichkeit verſtrickt, von einem Gegenſtand zum anderen gelockt, iſt er in Gefahr, durch ſeine Einzelheit ſich ganz zu zerſplittern. Durch ſeine Individualität iſt der Menſch an ſich von Gott unterſchieden. Wenn er aber dieſe Differenz dazu erhebt, daß er *nur Sich* zum Inhalt ſeines Wiſſens und Wollens macht, ſo verkehrt er damit jenes in die Meinung und den Irrthum, dieſes in die leere Willkür und die Sünde.

§. 25. Die Entzweiung des Menſchen mit Gott.

Der Menſch hat an Gott und in ihm die Vorausſetzung ſeiner Vernunft und Freiheit. Weil Gott aber ihn frei gelaſſen hat, ſo hat er ſeine im Wiſſen und Wollen an ſich ſeiende Freiheit zu negiren, in ſich zu gehen, ſeine eigene Unendlichkeit zu erfaſſen und *für ſich zu ſetzen*. Indem nun Alles, was er thut, ſein eigenes Wiſſen und Wollen zur Wurzel hat, ſo iſt ſein Thun keinem Anderen als nur ihm zuzurechnen, und, was er thut, *deſſen iſt er ſchuldig*. Sein Wiſſen und Wollen aber, deren Einheit und Totalität er ſelbſt iſt, ſind immerfort von ihm hervorzubringen. Denn ohne dies iſt weder das Eine noch das Andere und er ſelbſt hat ſich theoretiſch und praktiſch durch unendliche *Thätigkeit* zu befreien. Weil er alſo ein werdender iſt, ſo findet er ſich mit Gott in beſtändiger Entzweiung, da er den Begriff ſeines Weſens nie adäquat realiſirt. Die näheren Momente der Entzweiung des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen ſind die Abhängigkeit, in welche ſich jener von der Natur, von der Geſchichte und von ſich ſelbſt verſetzt. *An ſich* iſt keines dieſer Elemente böſe, ſondern der ihnen als etwas Abſolutem ſich hingebende und ausſchließlich von ihnen beherrſchte menſchliche Geiſt iſt der böſe. Nicht alſo ſie für ſich, ſondern er, welcher ſie ſich nicht unterwirft, iſt das Princip des Böſen.

Wie ſich Gott durch die Schöpfung ſeiner ſelbſt entäußert, wie er durch ſie aufhört, nur für ſich zu ſein und in der Welt auch für Anderes iſt, ſo muß der Menſch ebenfalls ſeines Egoismus ſich entäußern, wenn er wahrhaft in Gott als in ſeinem Weſen leben will. In ſich bleibend führt er ein enges, dürftiges und unſeliges Leben, und die Anhängigkeit an ſich, an die Welt und an die Natur, ſtatt ihn zu beſeligen, wie er meint, wird je länger je mehr eine immer härter reibende Feſſel. — Von der anderen Seite aber iſt das Weſen des Menſchen, Gott, durch ſich ſelbſt ſchon da. Gott alſo kann und braucht der Menſch nicht erſt hervorzubringen, vielmehr iſt er für ihn eine ewige **Vorausſetzung**. Was daher der Menſch unmittelbar gewinnt, indem er ſeiner ſelbſt ſich entäußert, das iſt Gott und in ſo fern iſt die Entzweiung des Menſchen mit Gott nur durch den Menſchen, die Aufhebung der Entzweiung aber eben ſo ſehr durch Gott, als durch den Menſchen.

Zweites Capitel.

Die Chriſtologie.

§. 26. Die Menſchwerdung Gottes.

Der Menſch, nur mit ſich beſchäftigt, in ſich, in Anderen, in der Natur nur ſich ſuchend und liebend, entfremdet ſich dem göttlichen Weſen bis zur Vergeſſenheit deſſelben. Aber er kann doch ſein Weſen nicht vernichten, wenn auch noch ſo ſehr vernachläſſigen und verkennen. Läßt er von Gott, ſo läßt doch Gott nicht von ihm ab. Nun haben wir zuvor eingeſehen, wie Gott ohne allen Neid in freier Liebe ſeines innerſten Weſens in der Schöpfung der Natur und des Geiſtes ſich entäußert; wir haben ferner eingeſehen, wie der von ihm erſchaffene menſchliche Geiſt immer mehr und mehr ſeine ſelbſtiſche Natur zur Beſtimmtheit des Böſen zuſammenzog;

weiterhin iſt nun die Bewegung zu betrachten, durch welche der göttliche Geiſt ſeine Identität mit dem menſchlichen und ſich als die Wahrheit und Gewißheit deſſelben beweiſ't. Vorhin machte der menſchliche Geiſt von ſeiner unmittelbaren Einheit mit dem göttlichen den Uebergang zu ſich als nur menſchlichem und entzweiete ſich dadurch mit dem göttlichen, weil er an ſich, ſeinem ewigen Begriff nach, ohne denſelben nicht leben kann. Sonſt könnte man das Fortgehen des Unterſchiedes zur Entgegenſetzung nicht Entzweiung nennen, weil gar kein Gegenſatz da wäre. So aber entſteht dieſer dadurch, daß in Gott wie im Menſchen das Weſen des Geiſtes daſſelbe iſt. Gott iſt dem Menſchen, der Menſch iſt Gott ὁμοουσιος, weshalb die Zerreißung ihrer an ſich geſetzten Einheit durch das Böſe Princip der höchſten Unſeligkeit für den Menſchen iſt, wie umgekehrt die Exiſtenz jener Einheit die einzige wahrhafte Seligkeit. Dieſe unendliche Identität des Menſchlichen mit dem Göttlichen iſt ſo ausgedrückt worden, daß der Sohn Gottes der eingeborene ſei. — Indem das Weſen an ſich außer der Zeit iſt, ſeine Erſcheinung aber in der Zeit ſich offenbart, ſo iſt zugleich das Erſcheinen nicht ein momentanes, einmal vorübergehendes, ſondern als Manifeſtation des Weſens, wodurch es geſetzt wird, ein immerwährendes. Dies iſt ſo ausgedrückt, daß der Sohn bei dem Vater ſei von Anfang an. Chriſtus ſprach dieſen Begriff ſehr beſtimmt in der Aeußerung aus, daß er eher, denn Abraham, geweſen ſei, was offenbar, von ſeiner einzelnen empiriſchen Perſon genommen, eine Lüge geweſen wäre. Nicht von den einzelnen Erſcheinungen hat man es zu verſtehen, daß jede für ſich als einzelne abſolut das Weſen offenbare, wohl aber von ihnen als Totalität, in welcher ſich die Zufälligkeit und der Mangel des einzelnen Daſeins aufhebt. In dieſer Beziehung der Erſcheinung auf das Weſen ſagte Chriſtus, daß derjenige, der den Sohn ſieht, auch den Vater ſieht, und daß Niemand, als nur der Sohn, den Vater kennt.

Die Menſchwerdung Gottes, die Offenbarung ſeines Geiſtes in dem menſchlichen Geiſt iſt das Weſen des menſchlichen Geſchlechtes überhaupt. In ſo fern nun der Menſch von Gott weiß, kann dies Wiſſen, ſoll es anders Wahrheit enthalten, nur durch Gott ſelbſt ſein. Aber dieſe Enthüllung des göttlichen Geiſtes für den menſchlichen iſt dieſem nicht von Außen her durch Gott aufgenöthigt; vielmehr iſt das Erkennen Gottes zugleich die eigene freie That des Menſchen, eben weil er als Geiſt mit Gott daſſelbe iſt. Chriſtus faßte dieſe Einheit in die Worte zuſammen: der Menſch muß Gott im Geiſt und in der Wahrheit verehren. Man darf daher in der Betrachtung der Religion weder Gott noch den Menſchen überſehen. Gott als Gott iſt ohne Religion. Der Menſch als Menſch in ſeiner bloßen Endlichkeit und Natürlichkeit iſt ebenfalls ohne Religion. Allein indem Gott ſein unendliches Weſen an den Menſchen und der Menſch ſein endliches Daſein an Gott entäußert, ſo hebt ſich der Unterſchied beider von einander in die freie Einheit über. Gott iſt darin nicht mehr Gott für ſich, ſondern der Gottmenſch. Der Menſch iſt nicht mehr ein bloßer Menſch, ſondern, erfüllt mit dem göttlichen Geiſt, iſt er der Gottmenſch. Und dieſe ewige Bewegung des gegenſeitigen Ueberganges Gottes zum Menſchen und des Menſchen zu Gott iſt die Religion.

§. 27. Der Gottmenſch.

Deswegen iſt der Begriff des Gottmenſchen die Wahrheit im Begriff des menſchlichen Geſchlechtes. Die Ungleichheit, welche Gott und Menſch für ſich gegen einander haben, iſt darin aufgelöſ't. Die menſchliche Natur iſt durch ihre Identität mit der göttlichen *erhöhet*; die göttliche Natur iſt durch ihre Identität mit der menſchlichen *erniedrigt*; d. h. die Extreme ſind verſchwunden, denn, was als Erniedrigung erſcheint, die gänzliche Vereinung Gottes mit unſerer endlichen Natur, iſt gerade ſeine höchſte Lebendigkeit und die höchſte Manifeſtation ſeines Weſens. Er zeigt dadurch, daß die Natur, welche wir durch ihn auch die unſere nennen, ihm nicht zu gering, vielmehr ſeine eigene iſt, weshalb wir nicht weiter mit vornehmer Sprödigkeit darüber zu klagen haben, daß wir in ihr uns bewegen müſſen.

Als Erſcheinung iſt die Einheit Gottes mit dem Menſchen und des Menſchen mit Gott völlig in Jeſus Chriſtus geweſen. Sein ganzes Leben (wovon weiter unten in der bibliſchen Theologie) zeigt in jedem Punct, daß er eben ſo ſehr durch ſich, als durch Gott beſtimmt war, oder, daß er immer in Gott und durch ihn ſich ſelbſt, ſich alſo nie als nur in Gott beſtimmte. Allerdings war in ihm der Unterſchied ſeiner als Menſch von Gott, allein dieſer Unterſchied blieb klar und einfach, ohne durch das Böſe zur Entzweiung mit Gott zu werden. Denn durch das Böſe allein, indem der Menſch gegen ſeinen göttlichen Geiſt ſich willkürlich in ſeine abſtracte Einzelheit verſchließt, treibt der Menſch ſeinen Unterſchied von Gott zum Widerſpruch mit ihm. In Chriſtus ſehen wir jedoch nur den Unterſchied, nicht den Widerſpruch, und in dieſer Beziehung iſt er einzig. Auch bleibt er darin einzig, weil die Geſchichte, wie die Natur, wohl im Zufälligen, aber nicht im Nothwendigen ſich wiederholt d. h. das Ueberflüſſige thut. Noch ein Chriſtus als individuelle Erſcheinung wäre aber gerade ſo überflüſſig, als noch ein neuer Adam, natürliche Menſchen zu zeugen. Nach dieſem Princip wird auch verfahren und jeder, der ſich, wie es ſo oft vorkommt und vorgekommen iſt, für einen anderen Chriſtus hält, als ein Geiſteskranker behandelt. Jene Freiheit Chriſti vom Böſen iſt eben das wahrhafte Zeugniß ſeiner göttlichen Freiheit, ſo daß Gott an und für ſich nicht freier iſt, als Chriſtus es war. Dadurch, daß wir in ſeiner Geſchichte dieſe Freiheit ſich offenbaren ſehen, kommen wir ſelbſt dazu, ſie als die unſere zu wiſſen. Was in ihr als wirklich daſteht, iſt, da wir dem Weſen nach ihm gleich ſind, für uns möglich, und dieſe Möglichkeit als eine wahrhafte, nicht erträumte und nicht erlogene, iſt die Möglichkeit, in uns zur Wirklichkeit zu werden, was Chriſtus dadurch ausdrückte, daß er uns ſeine Brüder nannte.

Dadurch, daß in und durch Chriſtus das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt im Menſchen in die unmittelbare

Erſcheinung getreten, Moment *unſerer* Wirklichkeit geworden iſt, hat ſich die Reflexion in ſeiner Auffaſſung zu einem Unterſchied verzogen, der keine Realität hat. Man hat nämlich Chriſtus als das ewige Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt oder den Logos, und Chriſtus als Jeſus von Nazareth oder den hiſtoriſchen Chriſtus unterſchieden. Allein dieſer Unterſchied iſt auch eben ſo ſehr kein Unterſchied, weil offenbar der ſogenannte hiſtoriſche Chriſtus in ſeinem Weſen, in ſeiner Bedeutung mit dem Logos und umgekehrt der Logos ſeinem wahrhaften Begriff nach mit dem hiſtoriſchen Chriſtus zuſammenfällt. Die Erlöſung iſt als ewige Thatſache auch zugleich ein Geſchehen in der Zeit, weil die Zeit die erſcheinende Ewigkeit ausmacht und weil eine Ewigkeit, die nicht zur Zeit ſich entäußerte, eine bloße Abſtraction wäre.

§. 28. Die Thätigkeit des Gottmenſchen.

Weil alſo im Gottmenſchen das Weſen Gottes in der Geſtalt des reinſten menſchlichen Daſeins ſich offenbart, ſo entfalten ſich die Grundbeſtimmungen deſſelben aus Gott ſelbſt. Nun haben wir oben, §. 15 — 18, in der abſoluten Perſönlichkeit Gottes das Wiſſen, Wollen und die ſich ſelbſt genügende, in ſich ſelige Majeſtät als die Hauptmomente erkannt. Darnach unterſcheidet ſich auch die Thätigkeit im Leben des Gottmenſchen in die prophetiſche, prieſterliche und königliche.

a) Der *Prophet* wird ſich der göttlichen Wahrheit durch Gott gewiß und ſpricht dieſe Erkenntniß auch für Andere aus. Aus der Empfindung, im Beſitz der Wahrheit zu ſein, erhebt ſich ſeine Begeiſterung und theilt ſich durch ſeine Darſtellung im Wort auch Anderen mit. Der Prophet iſt daher ſowohl *lehrend*, indem er die Erkenntniß des Göttlichen erzeugt, als *weiſſagend*, indem er durch die Gewißheit der Wahrheit auch der weiſe iſt und ſeine Zeit, ihr Gutes und Böſes, aus dem Princip der Wahrheit verſteht und beurtheilt. Chriſtus iſt daher der *abſolute* Prophet des menſchlichen Geſchlechtes, weil er daſſelbe der Wahrheit, göttlicher Natur zu ſein, gewiß gemacht, und ſodann, weil er ihm mit dieſer Offenbarung den unträglichen Begriff ſeiner Geſchichte und damit das Verſtändniß aller Zukunft gegeben hat.

b) Prieſter iſt derjenige, welcher die Erhebung des Menſchen zu Gott, ſeine Verſöhnung mit ihm bewirkt. Allerdings kann dieſe Vermittelung das beſondere Geſchäft Einzelner werden, aber an und für ſich kommt die prieſterliche Thätigkeit ſo gut wie die prophetiſche allen Menſchen zu. Sie hat, wie der göttliche Wille, zwei Seiten, welche in ihr ſelbſt Eines ſind, die Gerechtigkeit und die Liebe. Die Gerechtigkeit iſt die Gleichheit der Geſinnung mit der Nothwendigkeit des göttlichen Geſetzes; die Liebe iſt die Einheit der Geſinnung mit der göttlichen Freiheit oder Güte, ſo daß aus ihr als dem Princip die Nothwendigkeit hervorgeht, weshalb die Liebe nicht unter dem Geſetz, ſondern über ihm ſteht und ſich in ſeinen unwandelbaren Beſtimmungen ihren concreten Ausdruck gibt. Indem nun die Gerechtigkeit die Nothwendigkeit, die Liebe die Freiheit des göttlichen Willens iſt, in Wahrheit aber keine ohne die andere gedacht werden kann, iſt ihre Einheit die Heiligkeit. Deswegen offenbart der Gottmenſch in ſeiner verſöhnenden oder prieſterlichen Thätigkeit ſowohl das eine als das andere Moment, was man als den thätigen Gehorſam in der abſoluten Erfüllung des Geſetzes und als den leidenden in der Aufopferung ſeiner ſelbſt bezeichnet hat. Wenn nun das Opfer oder die Hingabe des Irdiſchen um des Göttlichen willen ein ſehr mannigfaltiges ſein kann, ſo reducirt ſich doch dieſe Mannigfaltigkeit am Ende auf die Einheit des Lebens, in ſo fern für den Menſchen das Endliche, ſein Gebrauch u. ſ. f. in der Individualität ſeinen Grund hat. Wie nun der Gottmenſch in ſeiner Lehre die Wahrheit ſchlechthin verkündet, ſo vollbringt er auch in ſeinem Prieſterthum die Verſöhnung ſchlechthin und genügt darum in ihr Gott eben ſo ſehr als dem Menſchen. Wenn nun der Menſch als ſolcher den Tod erleiden und in dieſer unbezwinglichen Nothwendigkeit die Beſchränktheit des einzelnen Lebens anerkennen muß, ſo erhebt ſich der Gottmenſch über dieſe Bedingtheit, indem er das Leben nur in ſeiner Einheit mit dem ewigen Geiſt begreift. Der

Wahrheit und Seligkeit dieſes Lebens gewiß, entſagt er dem irdiſchen Daſein, weil ihm die Hemmung und Verleugnung des göttlichen Lebens unmöglich iſt. Ohne Schuld des Böſen, nur Schuld am Guten, opfert er das Leben ſeinem an und für ſich beſtehenden Weſen auf. Inſofern opfert ſich nicht der Menſch für ſich, ſondern der Gott im Menſchen für den Menſchen und für Gott auf. Der Gottmenſch ſtirbt alſo in einem Tode, der nicht blos natürlich, ſondern eben ſo ſehr geiſtig iſt. Die verſöhnende Kraft dieſes Todes liegt daher nicht in dem natürlichen Proceß, den er mit jedem Tod gemein hat, daß Seel' und Leib ſich ſcheiden, ſondern in dem Gehalt, daß die Liebe als die höchſte Freiheit alle Selbſtheit des natürlichen Lebens abſolut überwindet und im Sterben um der Wahrheit und ihrer Freiheit willen die Bedeutung des Opfers vollendet. Läßt man ſich nun nicht durch Abſtractionen verleiten, Wahrheit und Freiheit für ſich zu ſetzen, als wenn ſie, außer Gott, etwas wären, und beharrt man ſtatt deſſen in der Gewißheit, daß Gott eben die Wahrheit und Freiheit iſt, ſo wird man auch begreifen, daß Chriſtus der abſolute Prieſter des menſchlichen Geſchlechtes iſt und daß daher an keine uns äußerliche Stellvertretung und Genugthuung gedacht werden kann, ſondern daß das Sterben Chriſti in jedem Menſchen ſich erneuern muß, wenn er anders auferſtehen will.

c) Der Prophet weiß den Begriff des Ganzen, der Prieſter opfert ſein Leben für deſſen Realiſirung, der König erhält ihn in ſeiner Nothwendigkeit. Im politiſchen Sinn iſt derjenige König, welcher auf perſönliche Weiſe den Geiſt eines Volkes darſtellt, weshalb ſeine Perſönlichkeit ſo ſehr im Volk, als die Eigenthümlichkeit ſeines Volkes in ihm muß anerkannt werden. Der Gottmenſch iſt daher in dem abſoluten Sinne der göttliche König der Menſchheit, daß alles wahrhafte Leben in ihr durch ihn beſtimmt, alles Göttliche alſo zum Menſchlichen und alles Menſchliche zum Göttlichen wird. Der Zweck der Welt, da er nichts anderes iſt, als das Leben Gottes in ſeinen Geſchöpfen, iſt in dieſer Hinſicht auch die abſolute Macht. Denn jeder Zweck trägt ſeine Macht in ſich, und wie nun Gott der erſte und höchſte Zweck iſt, ſo iſt auch ſeine Macht die urſprüngliche und ſich ſelbſt genügende. Darum kann dieſem alleinigen Zweck aller anderen Zwecke keine Macht widerſtehen, vielmehr führt ihn die Geſchichte in ihrer Wirklichkeit ſchlechthin aus. Wer nun in dieſer Betrachtung durch Anzahl und Zeit, nicht durch die Sache und ihr Gewicht ſich beſtimmen läßt, kann daran zweifeln, daß die Verſöhnung Gottes mit dem Menſchen das belebende Princip aller geiſtigen Entwicklung ſei. Wer aber in das Innere der Geſchichte ſich einläßt, der wird überall den Herrſcher finden, deſſen Reich nicht von dieſer Welt iſt. Deshalb iſt Chriſtus nicht König eines beſonderen Volkes, wie etwa ein Jüdiſcher Meſſias, ſondern König der Geiſter überhaupt, auf welchen jeder Geiſt eben darum, weil er dies iſt, ſich beziehen muß. Dieſer Nothwendigkeit kann alſo Niemand entgehen, weshalb Chriſtus ſagt: wer aus der Wahrheit iſt, der höret meine Stimme. Um dieſes inneren Zuſammenhanges willen werden alle Geiſter durch ihn gelenkt und gerichtet.

Drittes Capitel.

Die Lehre von der Kirche.

§. 29. Ueberſicht.

Die Anthropologie entwickelt die Thätigkeit des Menſchen, wie ſie den baaren Egoismus, das Böſe, zum Reſultat hat. Die Chriſtologie entwickelt die Thätigkeit Gottes im Menſchen, wie ſie die Verſöhnung des Menſchen mit Gott zum Inhalt hat. Drittens geſtaltet ſich dieſer Proceß der Aufhebung der zwiſchen Gott und dem Menſchen gewordenen Entzweiung zum Verlauf der beſtimmten Momente eines großen Ganzen, der Kirche. Ohne den Menſchen und ohne den Gottmenſchen ſich vorauszuſetzen, iſt ſie nicht denkbar. Sie iſt die Einheit beider Seiten, eben darum aber keine *moraliſche Perſon*, ſondern der Geiſt der Menſchheit ſelbſt, der in ſeiner Wahrheit kein anderer iſt als der göttliche. Die Kirche iſt auch kein Staat, keine Theokratie, denn ſie hat es nicht mit Einem Volk und deſſen beſonderen Intereſſen, ſondern mit allen Völkern und deren abſolutem Intereſſe zu thun. Aus dieſem Grunde dringt ſie in alle Staaten ein, mögen ſie Verfaſſungen haben, welche ſie wollen und Nationalitäten in ſich ſchließen, welche ſie wollen. Noch weniger iſt die Kirche eine Religionsgeſellſchaft. Gelehrte, Künſtler, Handwerker u. ſ. f. können Geſellſchaften haben; ein Conventikel ſeparatiſtiſcher Frömmigkeit verdient dieſen Namen; aber die Kirche iſt frei von der Aeußerlichkeit und Beſchränktheit, von denen keine Geſellſchaft frei iſt. Auch den Staat hat man eine Geſellſchaft genannt und ihn wie die Kirche im Zuſammenhang mit dieſer Anſicht als eine Anſtalt bezeichnet, jene für das irdiſche, dieſe für das himmliſche Wohlſein. Aber ſo wird Chriſtus zu einem bloßen Director eines nützlichen Inſtituts, gerade wie der politiſche König höchſtens ein Präſident en chef, zu welchem das Volk keine tiefe, anhängliche Liebe hat, weil er, und hätte er noch ſo viel perſönliche Würde, den Charakter eines Beamten nicht von ſich ſtreifen und die Majeſtät nicht erlangen könnte. In dem Begriff der Kirche iſt zu unterſcheiden 1) der Begriff der Gemeine; 2) der Begriff der Formen, in welchen der Geiſt der Gemeine wirkt; 3) der Begriff der Entwickelung der Kirche als der Einen, kämpfenden und ſiegenden.

§. 30. 1) Die Gemeine.

Die an und für ſich vollendete Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt in keiner einzelnen, durch ihre Individualität beſchränkten Perſönlichkeit da. Dieſe Einheit war nur in Chriſtus, der uns in Allem, die Sünde ausgenommen, gleich geworden. Sie iſt nur als der Geiſt der Gemeine, worin er ſeinen Beſtand im Glauben aller ihrer Glieder an Gott als den Geiſt und in ihrer Liebe zu ihm und zu den an Ihn Gläubigen hat. Wir ſind alle, jeder für ſich, arme Sünder, die an böſen Gedanken und Werken reich ſind. Aber dies Bewußtſein unſerer Schuld iſt für uns keine Ausſchließung von der Verſöhnung mit dem göttlichen Geiſt. Er vielmehr iſt es gerade, der uns durch ſeine Erkenntniß zur Erkenntniß unſerer Sünde führt und hierdurch zur Vereinung mit ſich erzieht, ſo daß in der Liebe der göttlichen Nothwendigkeit die Furcht vor ihr als dem vom Einzelnen unerfüllbaren Geſetz, welches freilich auch die Liebe gegeben, vergeht. Nur ſo lange der Menſch die Nothwendigkeit als eine ihm fremde anſieht, kann er ſie fürchten. Hat er ſie als die *ſeinige* erkannt, ſo hört ſie auf, für ihn ein Schickſal zu ſein. Im Gegentheil wird er in ihrer Erkenntniß und Anerkenntniß ſich frei verhalten. Die näheren Beſtimmungen, durch welche dieſe Freiheit in den Einzelnen ſich realiſirt, ſind die Berufung, Bekehrung und Heiligung. Sie entſprechen der dreifachen Thätigkeit des Gottmenſchen als der prophetiſchen, prieſterlichen und königlichen, welche ihrerſeits von dem Wiſſen, Wollen und der Allgenugſamkeit Gottes ausgingen.

a) Die *Berufung* iſt die Erkenntniß des Einzelnen, daß er am erſten nach dem Reiche Gottes und ſeiner Gerechtigkeit zu trachten habe. Alles Andere iſt gegen dieſen abſoluten Zweck unweſentlich. Dies *Bewußtſein* iſt vermittelt durch die Erkenntniß des Gottmenſchen. Chriſtus als Gegenſtand des Bewußtſeins iſt eben ſo ſehr er ſelbſt. An ſich zwar ſcheint Chriſtus als der vollkommen Heilige ein ganz Anderer zu ſein. Allein, was dem Bewußtſein als ein Anderes ſich darſtellt, iſt nicht minder kein Anderes, denn in Dem, was dem einzelnen Selbſtbewußtſein hier Gegenſtand wird, findet es ſich ſelbſt nach ſeiner Wahrheit wieder. Der Begriff Chriſti iſt zugleich und weſentlich der ewige Begriff des Menſchen ſelbſt.

b) Die *Bekehrung* iſt die Thätigkeit, welche dieſe Erkenntniß in dem Einzelnen realiſirt. Denn, wenn der Menſch in Chriſtus ſich ſelbſt ſeiner abſoluten Bedeutung nach anſchauet und durch dieſe Anſchauung ſich ſelbſt in ſeinem göttlichen Weſen erreicht, ſo iſt das, was zunächſt aus dieſem Begriff folgt, das *Urtheil* des Einzelnen über ſich, daß er in ſeiner Realität jenem abſoluten Begriff nicht entſpreche. Chriſtus findet er als denjenigen vor, der in ſeiner Menſchheit mit Gott ſelbſt unmittelbar Eines iſt. Sich dagegen findet er als denjenigen vor, der ſeinem Weſen nach zwar in derſelben Einheit ſtehen ſollte, aber ſtatt ihrer durch das Böſe vielmehr mit Gott in Widerſpruch getreten iſt. Er muß, indem er in Chriſtus das Daſein der göttlichen Wahrheit anerkennt, in Beziehung auf ſich das Urtheil fällen, daß er nicht, wie Chriſtus, der Gute, ſondern daß er der Böſe ſei. Dies Urtheil kann in dem Einzelnen nicht blos eine Reflexion des Verſtandes ſein, ſondern, da er ſich ſelbſt in dieſem Urtheil der Gegenſtand iſt, ſo muß nothwendig das Gefühl des Schmerzes in ihm erregt werden, ſich durch ſeine Geſinnung und durch ſein Handeln der göttlichen Wahrheit als ſeinem eigenen Weſen entfremdet zu haben. Dieſe Erkenntniß ſeiner ſelbſt als des Böſen und die Empfindung des Schmerzes darüber, durch ſich der Böſe zu ſein, iſt die Reue.

c) Die Reue hebt ſich in der Heiligung auf, durch welche der Menſch ſeinem wahren Begriff nach wiedergeboren wird. Der Menſch bleibt in dem ſchneidenden Extrem des Guten und Böſen nicht ſtehen, da er gerade durch dieſe Zerreißung zu dem Schluſſe gelangt, daß das Böſe die Möglichkeit ſei, aufgegeben zu werden. Wie es durch ihn geworden, ſo kann und muß es auch durch ihn vergehen. Anderswo, als in ihm, iſt es nicht, denn Welt und Natur ſind nur die Puncte, an welche das Böſe zu ſeiner Verwirklichung anknüpft. Dieſelbe Freiheit iſt es, welche das Gute, dieſelbe, welche das Böſe erzeugt; aber in jenem beſtätigt ſich der Geiſt, weil er ſich treu bleibt und ſeinen eigenen Begriff erfüllt; in dieſem ſetzt er ſich ſich ſelbſt entgegen und vernichtet mit ſeiner böſen That ſeinen eigenen Begriff. Indem er nun durch die Berufung zur Erkenntniß des Guten, durch die Bekehrung zur Anerkenntniß ſeiner als des Böſen kommt, muß er ſein Böſes als das Nichtige verdammen und in der Schaam darüber, es gethan zu haben, das Gute zunächſt als Buße für das Böſe thun. Die ächte Reue ſchließt dieſe heiligende Thätigkeit weſentlich in ſich und eine Reue, welche in der ſchmerzlichen Empfindung des Böſen verbleibt und die Thatloſigkeit dieſes an ſich nothwendigen Zuſtandes nicht überwindet, iſt in Gefahr, durch den frommen Eudämonismus der Selbſtverachtung ſelbſt wieder in das Böſe umzuſchlagen. — Durch die Heiligung hebt ſich die Entzweiung des Menſchen mit Gott wirklich auf, weil der Menſch durch die Vermittelung des in ihm auferſtandenen Chriſtus von dem Böſen befreiet und mit der ewigen Freiheit des göttlichen Geiſtes wieder verſöhnt iſt. Dieſe Verſöhnung durch die Wiedergeburt des ganzen Lebens iſt deshalb nicht ein blos menſchliches, ſondern eben ſo ſehr göttliches Thun, weil ohne Gott eine Verſöhnung mit Gott unmöglich und darum ſie ſelbſt ohne Gott nichts Wirkliches, im Gegentheil nur eine Vorſtellung wäre.

Als Zuſtand iſt die Verſöhnung Seligkeit. Die Freiheit beweiſ't, daß ſie allein es iſt, welche ſich ſelbſt genügt. Denn Seligkeit iſt der Genuß der abſoluten Freiheit. Abſolut frei iſt aber nur, was abſolut wahr und in ſeiner Wahrheit abſolut das Wiſſen ſeiner ſelbſt iſt. Dies iſt Gott und der Menſch, inſofern er als Geiſt keinen anderen Trieb und keinen anderen Zweck, als die Seligkeit hat, iſt der mit Gott verſöhnte Menſch. — Dieſer Proceß im Gemüth des Einzelnen, inſofern er mit Chriſtus in einem inneren Verhältniß ſteht, hat ſeinen wirklichen Verlauf nur in der Gemeine. Denn wie der Einzelne ſich in Chriſtus anerkennt, ſo erkennt er auch in den Anderen, daß ſie zu Chriſtus in dem nämlichen Verhältniß ſtehen wie er ſelbſt. Da nun umgekehrt ein Jeder der Anderen zu demſelben Bewußtſein von allen Anderen gelangen muß, ſo folgt daraus, daß Alle unter einander vermöge ihrer inneren in und durch Chriſtus geſetzten Gleichheit ſich ſelbſt als völlig gleiche anzuerkennen haben.

§. 31. 2) Die Form der Wirkſamkeit des Geiſtes der Gemeine.

Von dem göttlichen Geiſt geht in der Gemeine Alles aus. Er offenbart ſeine Thätigkeit in ihr durch die Erkenntniß Gottes, durch die Taufe und durch das Abendmahl, welche Momente die Berufung, Bekehrung und Wiedergeburt des Einzelnen als gemeinſame Acte der ganzen Gemeine wiederholen.

a) Die wahrhafte Religion des Geiſtes beginnt mit der Erkenntniß des Geiſtes in ſeiner abſoluten Wahrheit. Dies Wiſſen iſt ihr Hauptelement und die unveränderliche Form ihres Daſeins. Sehr ſchön hat man dieſe Erkenntniß das Wort Gottes genannt, um ſie von aller Erkenntniß zu ſcheiden, welche einen anderen Gegenſtand, als Gott, zum Inhalt hat. Da von Gott auf wahrhafte Weiſe nur gewußt werden kann, inſofern ſein Geiſt dem menſchlichen Geiſt ſich offenbart, ſo iſt dies Wiſſen nothwendig ein theopneuſtiſches. Denn wenn auch in allem geiſtigen Leben die Erſcheinung des Geiſtes geſehen werden kann, ſo iſt doch dasjenige Wiſſen allein von dem göttlichen Geiſt inſpirirt, was die lautere, religiöſe Wahrheit ſelbſt zum Inhalt hat. Die Wahrheit iſt die befreiende und heiligende Kraft und nur dadurch, daß die Schrift von ihr Zeugniß gibt, iſt ſie ſelbſt die heilige. Die Wahrheit aber, als die ewige, nicht als die richtige Kenntniß gemeiner und vergänglicher Dinge, iſt eben das Wiſſen des abſoluten Geiſtes von ſich als aller Wahrheit, wie er ſelbſt alſo die unendliche Form ſeiner als des unendlichen Inhaltes iſt. Aus ihm alſo geht die Offenbarung und aus dieſer, einer ewigen, geht die menſchliche Lehre von dem Wort Gottes aus.

b) Der Menſch kann daher keine Erkenntniß Gottes erfinden, ſondern hat hierin die Autorität Gottes erkennend anzuerkennen. Gott iſt der Lehrer, er iſt der Schüler. Iſt ſich der Einzelne der göttlichen Wahrheit gewiß geworden, ſo wird er durch die Taufe ein Mitglied der Gemeine, welche dieſelbe Gewißheit hat. Außerhalb der Gemeine werden die Einzelnen nicht unmittelbar von dem Geiſt der Gemeine beſtimmt. Allein durch ihn und durch kein anderes Princip beſtimmt zu werden, iſt das Weſen der Gemeine. Dies Weſen iſt nämlich, wie wir §. 30. geſehen haben, das wahrhafte Wiſſen von Gott oder der Glaube und das mit dieſer Gewißheit nothwendig verknüpfte ihr gemäße, den Menſchen wiedergebärende

Handeln, die Liebe. Weil deshalb die Gemeinſchaft mit der chriſtlichen Gemeine nur durch die Vermittelung eines geiſtigen Verhaltens zu Stande kommen kann, ſo ſetzt ſie in dem Einzelnen, der ein Glied der Gemeine werden ſoll, voraus, daß er den Geiſt der Gemeine zu dem ſeinigen gemacht, überhaupt, daß er ein Bewußtſein darüber erlangt habe, was das Weſen der Gemeine ſei. Vernünftigerweiſe geht alſo die Erkenntniß ihres Geiſtes dem *Bekenntniß* voran, daß man dieſen Geiſt einerſeits für den göttlichen, andererſeits für den ſeinigen anerkenne. — Die Taufe der Kinder iſt aber aus dem Grunde zuläſſig, weil ihre Erziehung innerhalb chriſtlicher Familien die *Garantie* dafür iſt, daß ſie zur Erkenntniß des göttlichen Geiſtes gelangen werden, und ſodann, weil die Sitte der Confirmation ſie ſelbſt, wenn ihr Verſtändniß mündig geworden, jene Anticipation aufheben und ſelbſt, Glieder der Kirche zu ſein, ausſprechen läßt. Das Bekenntniß iſt nun der auch *für die Andern* entſcheidende Act, durch welchen der Einzelne ſich ihrem Geiſt und damit ihnen ſelbſt verbindet.

Das Bekenntniß ſelbſt iſt mit einer ſymboliſchen Handlung verknüpft, welche äußerlich das vorſtellen ſoll, was innerlich in dem, welcher ſich bekennt, vorgeht. Er entſagt dem natürlichen Leben, der Welt und ſich ſelbſt, um ſich in dem göttlichen Geiſt ſeiner unendlichen Perſönlichkeit nach wiederzufinden. Dieſer Uebergang kann nur geiſtig ſein, denn Geiſtiges allein iſt hier der Inhalt. Die ſymboliſche Handlung ſtellt denſelben als eine Reinigung durch das Waſſer dar. Wie nämlich das Bad den leiblichen Menſchen reinigt und erquickt, ſo reinigt und kräftigt den Geiſt des Menſchen das Bewußtſein, daß nicht ſein natürliches und irdiſches, vielmehr ſein Leben im göttlichen Geiſt ſein ihm an ſich ſelbſt weſentliches und wahrhaftes Leben ſei. Dies Bewußtſein aber wird durch den Eintritt in die Gemeine das ſeinige.

Kommt er nicht zu demſelben, ſo iſt der ſymboliſche Act der Taufe an ſich für ihn ohne alle Bedeutung, und wird die Taufe ſo genommen, als wenn ſie für ſich ſchon ohne die geiſtige Wiedergeburt des Menſchen, der getauft wird, eine heiligende und erneuende Kraft habe, ſo macht man die Taufe zu einer bloßen Zauberei. — Da Gott ſelbſt den Menſchen dazu beſtimmt hat, ihm zu leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit, ſo kann die Taufe als die Weihe für dies Leben (wie die Bekehrung als der Entſchluß zu ihm) nur eine einmalige ſein und bedarf keiner beſonderen Wiederholung, weil jeder Anfang nur einmal Anfang ſein kann. Der zweite Anfang, wenn man ſo reden könnte, würde ſich immer den erſten vorausſetzen. Er iſt alſo nicht Anfang im Sinne des primitiven Anfangs, ſondern eine Regeneration und Fortſetzung deſſelben, Heiligung.

c) Wenn nun der Einzelne durch die Erkenntniß des göttlichen Wortes, möge dies als Schrift, als Predigt, oder als katechetiſcher Unterricht an ihn kommen, zum Selbſtbewußtſein der abſoluten Wahrheit gelangt; wenn er ferner durch die Weihung der Taufe dem heiligen Geiſt der kirchlichen Gemeinſchaft auf beſtimmte Weiſe angeeignet iſt, ſo iſt der Beſchluß dieſes Progreſſes der wirkliche Genuß des göttlichen Weſens. Dieſer beſteht darin, daß er die Verſöhnung ſeiner ſelbſt, einerſeits mit Gott, andererſeits mit den Menſchen durch den menſchgewordenen Gott auf eine unmittelbar gewiſſe Weiſe empfinde. Dies geſchieht im Abendmahl. Es ſetzt ſich die Taufe nothwendig voraus, weil es das zur unmittelbarſten Gegenwart erhebt, was durch die Vermittelung der Taufe und der ſie begleitenden Erkenntniß im Bewußtſein des Einzelnen geworden iſt, nämlich der Glaube an die Wahrheit und die Liebe zu derſelben. Inſofern hebt ſich die Taufe ihrem Weſen nach in dem Abendmahl auf. — Wenn bei dem Act der Taufe Alles darauf ankommt, daß der Täufling wiſſe, wozu er ſich beſtimmt, ſo iſt bei dem des Abendmahls die Hauptſache, daß der Einzelne das aufrichtige Verlangen habe, mit dem göttlichen Geiſt ſchlechthin ſich zu verſöhnen.

In Wahrheit iſt Gottes Natur keine andere als die unſere, und die unſere keine andere, als die ſeinige, ſo daß wir nur in ihm wirklich leben (vgl. §. 27). Das Zurückgehen aus der Eitelkeit der Dinge und das Eingehen in das von Gottes Geiſt ſelbſt erfüllte Leben iſt auf der einen Seite ein Sterben unſeres Egoismus, auf der anderen eben damit ein Auferſtehen des geſtorbenen alten Menſchen in dem ewigen Leben des heiligen Geiſtes. Ohne den Tod der Welt in ſich zu erleiden, ohne dieſen Schmerz ihres Untergehens zu empfinden und in einem jüngſten Tage das Trugbild des Raumes und der Zeit von ſich zu werfen, kann der Menſch in Gott nicht auferſtehen, weil er dann ſich noch nicht verlaſſen hat und weil Gott, obſchon in der Welt, die er erſchafft, ſich offenbarend, dennoch von ihr völlig unabhängig iſt. Chriſtus iſt mit dieſer unendlichen Freiheit von allem Endlichen geſtorben. Sein Leben iſt ihm nicht genommen, ſondern er hat es gelaſſen von ihm ſelber. Indem alſo im Abendmahl das Brod gegeſſen, der Wein getrunken wird, ſo empfinden wir in dieſem Genuſſe einmal, daß für uns das Endliche nothwendig iſt. Es findet keine ſtoiſche Abſtraction, kein mönchiſches Verkennen ſeiner Bedeutung ſtatt. Sodann aber empfinden wir, daß es das Endliche und Vergängliche und daß nicht es ſelbſt in ſeiner Hinfälligkeit, ſondern nur der an und für ſich unendliche Geiſt Gottes das Ewige iſt, für deſſen Seligkeit wir getroſt den bittern Kelch der irdiſchen Leiden trinken.

Brod und Wein ſind allerdings für ſich nur Zeichen. Indem dieſe Zeichen aber mit dem Bewußtſein genoſſen werden, daß dies endliche Leben und kein anderes die wahrhafte Form iſt, in welcher das unendliche Leben des göttlichen Geiſtes für uns Exiſtenz hat, ſo hebt ſich die Aeußerlichkeit des Symboliſchen auf. Das Abendmahl iſt daher mehr als eine Sache des reinen Gedächtniſſes. Es iſt wirklicher Ausdruck der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menſchlichen. Dieſe Wirklichkeit iſt nicht ſo zu nehmen, als wenn Wein und Brod phyſiſch zu ſein aufhörten, was ſie ſind. Ein ſolche Verwandlung ihrer Qualität gehört dem Mißverſtande eines gut gemeinten Myſticismus an. Die Verwandlung iſt vielmehr, wenn man die Sache genau anſieht, noch myſtiſcher, weil ſie ohne die tiefſte Andacht deſſen, der das Abendmahl genießt, gar nicht für ihn da iſt. Wo die ſinnliche Seite des Abendmahls außer ihrer Einheit mit der geiſtigen genommen wird, da macht man den Genuß des Abendmahls ebenfalls zu einer bloßen Zauberei. Wie daher das Bekenntniß der Taufe die Erkenntniß des Glaubens, ſo fordert die Feier des Abendmahls die Erkenntniß ſeiner ſelbſt. Der Befeſtigung des Willens, ein mit der Idee der Menſchheit übereinſtimmendes Leben zu führen, kommt es auf das Tiefſte entgegen, weil es dem Menſchen unmittelbar die Gewißheit gibt, daß die Aufgabe, die er zu löſen hat, an und für ſich ſchon gelöſ't iſt und daß alſo die Wirklichkeit eines göttlich freien Lebens, wie er es ſich erſehnt, gar nicht unmöglich iſt. Wer aber leichtſinnig das Abendmahl ohne Reue über ſein Böſes und ohne den Willen, der ewigen Idee gemäß zu leben, genießt, der ißt und trinkt ſich ſelbſt das Gericht und verurtheilt ſich durch ſeinen ſelbſtbewußten Unglauben, von dem göttlichen Geiſt und von der Seligkeit ſeiner Gemeinſchaft ausgeſchloſſen zu ſein. — Weil nun der Menſch nicht mit Einem Schlage vollkommen iſt, wie ſein Vater im Himmel, ſondern weil ſeine Vollendung eine werdende iſt, ſo liegt darin die Nothwendigkeit, daß der Einzelne die Feier des Abendmahles wiederholen müſſe, weil er in ſeinem Leben nicht abſolut heilig ſein und deshalb der unmittelbaren Gewißheit, mit Gott und mit den Menſchen nichts deſto weniger verſöhnt zu ſein, immer von Neuem bedürfen wird.

§. 32. 3) Die Entwicklung der Kirche.

Glied der Gemeine kann man nur durch die Theilnahme an ihrem Geiſt ſein. Wer nicht an dieſen glaubt, ſteht damit von ſelbſt jenſeits ihrer. Denn die kirchliche Gemeine iſt, wie ſchon erinnert worden, keine Geſellſchaft oder ſonſt eine ſittliche Einheit. Die Innigkeit einer Familie ſei in der Zuneigung ihrer Glieder zu einander noch ſo groß, ſo ſind ihr doch die Unterſchiede des Alters und der Verwandtſchaft weſentlich und in ihr bleiben Eltern und Kinder, Brüder und Schweſtern in beſtimmter Verſchiedenheit der Empfindung. Die Freundſchaft eines merkantiliſchen, politiſchen oder wiſſenſchaftlichen Clubbs ſei noch ſo ſehr durch die Gemeinſamkeit der vielfachſten

Intereſſen verkettet, ſo iſt doch in jedem eine Particularität des Zweckes geſetzt, welcher die Verbindung von andern ausſondert und mit anderen in Gegenſatz bringt. Die Liebe der Bürger einer Stadt, der Glieder eines Staats ſei noch ſo groß, ſo ſind ihr doch die Unterſchiede der provinciellen Abſtammung, der verſchiedenen Berechtigung durch Vermögen, Talent und politiſche Stellung weſentlich. Endlich — es iſt dies eine bloße Hypotheſe — die Herzlichkeit einer Freimaurerloge ſei noch ſo univerſell und innig, ſo iſt doch in ihr ein Unterſchied des Wiſſens. Der eine Bruder weiß, was der andere nicht weiß, und ſo hat einer vor dem andern, trotz der Einheit Aller im Orden, ſeine kleinen Geheimniſſe. Aber der Geiſt der Kirche als der göttliche iſt erhaben über alle jene Unterſchiede der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und des Staates. Hier ſind Alle, Männer und Weiber, Eltern und Kinder, Arme und Reiche, Herrſcher und Unterthanen, wie vor Gott, ſo auch unter einander gleich.

Die Kirche hat ihre reelle Entwickelung in der Geſchichte des menſchlichen Geſchlechtes. Sie iſt überall und immer die Eine, die kämpfende und ſiegende.

a) Eine nur kann die Kirche aus dem einfachen Grunde ſein, weil ihr Princip, der die Gottheit mit der Menſchheit verſöhnende Gottmenſch, nur Einer iſt. Es kann keiner einen anderen Grund legen, als Chriſtus. Aber dieſe Einheit iſt keine todte und äußerliche, ſondern zeigt ihre Lebendigkeit in der Erzeugung einer Vielheit von Unterſchieden. Dieſe Differenzen der Einen Kirche ſind die verſchiedenen Kirchen und in dieſen die verſchiedenen Gemeinen, welche, identiſch in dem Einen Princip, auf das Mannigfachſte in ſeiner beſtimmten Durchführung von einander abweichen. Vollſtändig wird die Kirche nur in der Totalität dieſer Unterſchiede erkannt. Man hat dieſe Beziehung der vielen Kirchen auf die Eine Kirche auch in der Differenz der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche ausgedrückt. Dagegen iſt nichts zu ſagen, wofern nur nicht, wie ſo häufig geſchieht, bei der Aufſtellung eines ſolchen Gegenſatzes der Unterſchied auf eine abſtracte Weiſe behandelt und darüber vergeſſen wird, daß die unſichtbare Kirche nirgends anders als in der ſichtbaren wahrhaft exiſtirt.

b) Indem die Einheit der Kirche nicht ohne die Vielheit, die Vielheit nicht ohne die Einheit, ſondern in der Einheit die Vielheit, in der Vielheit die Einheit iſt, ſo ſchließt die Unterſcheidung der Einen Kirche in die vielen weiter den *Kampf* der Kirche in ſich mit ſich ſelbſt ein. Der Inhalt dieſes Kampfes iſt darauf gerichtet, den Glauben in ſeiner Wahrheit, die Liebe in ihrer Reinheit und in beiden Momenten das Weſen der göttlichen Freiheit darzuſtellen. Die Kirche hat alſo in theoretiſcher Hinſicht gegen den Unglauben und Aberglauben, in praktiſcher gegen das Unrecht wie gegen die Lauheit und Schlaffheit zu kämpfen. — Hier iſt auch das Verhältniß zu erwähnen, welches die Kirche zum *Staat* hat. Denn, indem die Kirche ein äußeres Daſein hat, tritt ſie durch daſſelbe in eine Beziehung zu ihm. Der Zweck des Staates iſt Freiheit, allein er kann dieſelbe nur in der beſtimmten Form und Geltung eines beſonderen Volksgeiſtes entwickeln, neben welchem andere Volksgeiſter mit denſelben Anſprüchen ſtehen. Die Kirche dagegen entwickelt die abſolute Freiheit ſelbſt, welche ſich über jede particuläre Schranke erhebt und aus dieſem Grunde allerdings gegen eine untergeordnete politiſche Freiheit ſich negativ verhält. So wenig daher der Staat wegen ſeiner ihm nothwendigen Particularität Kirche und ſo wenig die Kirche wegen der ihr nothwendigen Univerſalität Staat zu ſein vermag, ſo ſehr ſind Staat und Kirche in der innigſten Beziehung auf einander, weil jener wie dieſe den rein geiſtigen Zweck der Freiheit durch alle Krümmen und Mißgriffe hin verfolgt. Indem nun Staat und Kirche ſich durch dieſe innere Einheit nicht ausſchließend einander entgegengeſetzt ſind, zeigt ſich dennoch, daß das Princip der Kirche durch ſeine Abſolutheit tiefer iſt als das des Staates, weshalb z. B. in verſchiedenen Staaten die Kirche die nämliche ſein kann. Inſofern iſt anzuerkennen, daß die beſondere Freiheit der Staaten in der unbedingten Freiheit der Kirche ihren letzten Grund hat, über welchen hinaus zu keinem anderen noch tieferen Grunde gegangen werden kann.

Aber die Kirche hat dieſe Tiefe nicht dadurch zu bewähren, daß ſie als eine politiſche Macht ſich den Staat äußerlich unterordnete; noch weniger darf ſich der Staat die Kirche als Mittel unterordnen, um durch eine ſervile Lehre ſeine Bürger zu blind gehorchenden Menſchen zu machen, ſondern, wie die Kirche dem Staat die Ausbildung ſeiner beſonderen Freiheit überlaſſen muß, ſo muß auch der Staat die Kirche in der Entfaltung ihrer allgemeinen Freiheit gewähren laſſen und hat nur dann beſtimmend ſich zu verhalten, theils wenn ſie ihren Charakter als Kirche verletzt und zu einer materiellen Vermittelung ihres Zweckes übergeht, welche ſchlechthin politiſch wird; theils wenn die Kirche irgendwie gegen ihr gutes Recht äußerlich verkümmert und beſchränkt werden ſoll, in welchem Fall der geiſtige Kampf zum *Religionskrieg* wird.

c) Wie aus der Einheit der Kirche unmittelbar die Vielheit derſelben hervorgeht und wie in der lebendigen Bewegung ihrer Unterſchiede der Irrthum, die Lüge, die Trägheit, der unheilige Wille, immerfort bekämpft wird, wie in dieſer Anſtrengung die Staaten mehr und mehr von der Freiheit der Kirche ſelbſt durchdrungen werden, ſo iſt nun auch der Kampf nicht ohne Reſultat. Dies iſt der *Sieg* der Kirche. Die Kirche kann nie unterliegen, weil ihr Princip nicht der Menſch, weil der Inhalt ihres Lebens kein endlicher Zweck, ſondern der göttliche Geiſt und deſſen unendlicher Zweck, die abſolute Freiheit, ihr Grund iſt. Daher gehen alle Unterſchiede, welche ſie in ſich hervorbringt, immer in die innere Einheit zurück. Keiner von ihnen kann ſich die anderen äußerlich unterjochen, wodurch eben die Eine Freiheit der Kirche bewahrt wird. Daher löſ't ſich aller Irrthum und Wahn in ihr beſtändig durch die erneuete Erkenntniß der Einen Wahrheit auf. Daher vermag kein Mißbrauch, keine unheilige Gewalt in ihr dauernd zu werden, ſondern wird über kurz oder lang durch eine Reformation geſtürzt. Der Geiſt der Einen Kirche allein hat die Macht zu binden und zu löſen, weil er der Geiſt Gottes iſt und die *Verwirklichung ſeiner Freiheit* durch das Gewühl der Weltgeſchichte hin erſcheint als das unſterbliche

Gericht, welches über die Individuen, wie über die Völker ergeht. Dies Gericht ſcheidet das Gute von dem Böſen und legt unmittelbar von der Gegenwart Gottes Zeugniß ab, der ſeiner nicht ſpotten läßt und Alles herrlich hinausführt. — Man muß nur auch hier nicht den Sieg auf eine äußerliche Weiſe von dem Kampf abſondern und auf eine aparte Zeit in die Zukunft hinaus verſchieben wollen. Dies iſt ein vergebliches, ja in gewiſſem Sinn irreligiöſes Harren. Vielmehr im Kampfe lebt auch der Sieg.

Zweite Abtheilung der ſpeculativen Theologie.

Die Ethik.

§. 33. Eintheilung.

Die Dogmatik hat die Wahrheit des Glaubens in allen ſeinen Momenten zur Gewißheit zu erheben. Unter denſelben ſind die Dogmen von der Perſönlichkeit Gottes, von der Anthropologie und von der Gemeine als ſolcher vorzugsweiſe diejenigen, an welche die Ethik anknüpft. Vorzugsweiſe; denn im Grunde ſetzt ſich die Ethik für ihre vollſtändige Erkenntniß die ganze dogmatiſche Theologie voraus und iſt nur die weitere Fortentwicklung Einer Seite derſelben, nämlich des Willens. Dieſen muß man feſthalten, wenn man eine klare Anſchauung der ethiſchen Wiſſenſchaft erwerben will. Wenn man aber das Centrum nicht aus dem Auge verliert, ſo ergibt ſich der beſtimmte Inhalt und die eigenthümliche Form der Ethik von ſelbſt. Sie zeigt in ihrem erſten Abſchnitt die Idee des Guten; im zweiten entfaltet ſich der Gegenſatz des Guten, das Böſe; im dritten erſcheint die Freiheit in ihrer poſitiven Kraft als ein Syſtem organiſcher Beſtimmungen.

Erſter Abſchnitt der Ethik.

Das Gute.

§. 19. Ueberſicht.

Der allgemeine Inhalt der Ethik iſt das Gute oder die Freiheit, welche ſich ſelbſt der unendliche Inhalt und die unendliche Form iſt. Das Gute iſt der Begriff der Idee, wie er an ſich ſchon abſolute Würde hat und nicht, wie das Erkennen, im Unterſchied von einer Welt ſich befindet, die als Gegenſtand der Intelligenz vorliegt. In ſich ſelbſt, als reiner Wille, hat das Gute ſeine durch nichts zu ſchmälernde Befriedigung. Das Gute iſt nun zuerſt in ſeiner Quelle als der göttliche Wille, ſodann in ſeinem Verhalten zu dem menſchlichen Willen und drittens in ſeinem Uebergang in den letzteren zu erkennen.

I.

§. 35. Die Idee des Guten.

Die Idee des Guten braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, weil ſie in Wahrheit keine andere als die Idee des göttlichen Willens iſt, §. 17. In ihm als dem abſoluten Willen iſt die Nothwendigkeit der Freiheit, die Freiheit der Nothwendigkeit gleich. In dieſer Identität iſt er, wie wir erkannten, der heilige. Dieſe drei Grundbeſtimmungen der Gerechtigkeit, Güte und ihrer Einheit, der Heiligkeit ziehen ſich als das bewegende Princip durch alle ferneren Momente der Ethik hin.

II.

§. 36. Das Gute als Geſetz für den Willen.

Die abſolute Freiheit Gottes iſt der Grund aller anderen Freiheit. Indem ſie jedoch nur dadurch abſolut iſt, daß ſie die Nothwendigkeit in ſich enthält, wird ſie für alles Andere Geſetz. Die Nothwendigkeit als ſolche iſt freilich nicht das Princip des Lebens; ihre Majeſtät iſt zermalmend und nur ſich, nicht auch Anderes duldend. Ohne in die unendliche Freiheit ſich aufzuheben, würde ſie an ſich die Identität des einzelnen Willens mit dem abſoluten Willen unmöglich machen; es würde keine freie That geben können. Allein Gott iſt zur Schöpfung der Welt nicht gezwungen, ſondern zeugt dieſelbe in Freiheit, weshalb das Princip des ſittlichen Geſetzes ſelbſt der Wille iſt. Wir ſagen, der Wille, um ſo die Abſolutheit deſſelben gegen die unendliche Verſchiedenheit der vielen Willen auszudrücken. Die Freiheit Gottes iſt daher keinem Geſetz unterworfen, ſondern ſich ſelbſt der Grund und nur durch dieſe unendliche Selbſtſtändigkeit wird ſie Princip auch deſſen, was ſie nicht iſt. Die Nothwendigkeit, in welche der einzelne Wille einzugehen hat, geht alſo auch in ihn ein, indem er ſie will und in ihr ſein Weſen findet; oder das von Gott dem Willen gegebene Geſetz iſt dem Willen eben ſo ſehr von ſich ſelbſt gegeben. Die ſittliche Nothwendigkeit, obgleich an und für ſich ſeiend, iſt daher für den Willen ſo, daß er ſie als ſein Weſen zur Exiſtenz in ſich zu bringen hat. Der Wille des Menſchen erfüllt in der Erfüllung des göttlichen Geſetzes ſein eigenes Geſetz. Denn das Gute erſcheint dem Willen nur darum als ein Sollen, weil der abſolute Wille will, daß es als er ſelbſt ſein ſoll. Der Zweck dieſes Willens und die Vermittelung ſeiner Realiſirung fallen nicht auseinander, ſondern das Gute, was ſein ſoll, hat ſich, um zu ſein, ſelbſt hervorzubringen. Es gibt für die Freiheit ſchlechterdings kein Surrogat. Ein Thun, was das Gute ſich zum Zweck ſetzte, ohne in ſich gut zu ſein, kann das Gute nie erreichen, eben weil es keine äußere Vermittelung ſeiner Exiſtenz zuläßt. Dadurch nun, daß das Gute an ſich der allgemeine und Eine Zweck des Willens und dadurch, daß der abſolute Wille ſelbſt dieſer Zweck iſt, iſt jeder Wille ihm als ſeiner Nothwendigkeit, als ſeinem Geſetz unterworfen und verbunden.

III.

§. 37. Der menſchliche Wille.

Das Gute iſt in ſeiner Nothwendigkeit der abſolute Inhalt, in ſeiner Freiheit die abſolute Form des göttlichen Willens. Als Nothwendigkeit für den menſchlichen Willen iſt es das Geſetz deſſelben, was an ihn die Forderung ſeiner unbedingten Erfüllung macht. Somit iſt der göttliche Wille Princip des menſchlichen und der menſchliche Wille hat den göttlichen ſelbſt zu ſeinem Inhalt wie zu ſeiner Form. Aber er unterſcheidet ſich von dem abſoluten Willen dadurch, daß er ein einzelner iſt. Sein Inhalt iſt allerdings die unendliche Freiheit ſelbſt; auch ſeine Form iſt die Unendlichkeit, ſich ſelbſt zu beſtimmen, aber zugleich hat er durch ſeine Einzelheit die Möglichkeit an ſich, abſolut endlich zu werden und in ſich die Freiheit und ihre Nothwendigkeit auseinandergehen zu laſſen. In Gott bleibt dieſe Möglichkeit Möglichkeit, ohne je zur Wirklichkeit zu werden. Der Menſch dagegen würde nur eine Maſchine ſein, wenn in ihm dieſe Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit werden, mit anderen Worten, wenn er nicht böſe werden könnte. Die näheren Momente, welche ſich in dem menſchlichen Willen unterſcheiden, ſind der Wille als ſolcher; zweitens die Individualität als die Bedingung ſeines Daſeins, und drittens die Perſönlichkeit als die concrete Identität des ſeiner bewußten Willens mit der Individualität.

§. 38. a) Der Wille an ſich.

Der einzelne Geiſt iſt dies dadurch, daß er Ich iſt, die Gewalt der Abſonderung ſeiner von allem Anderen, ſeine reine Idealität. Indem jeder endliche Geiſt Ich iſt, zeigt ſich das Ich als allgemeine Beſtimmung. Sein Begriff iſt, der einfache Unterſchied zu ſein, der, als in ſich unendlich, ſich immer aufhebt. Ich iſt eine Einheit, welche ohne den Unterſchied in ſich nicht gedacht werden kann. Indem das Ich ferner nur iſt, inſofern es ſich ſelbſt als Ich ſetzt, tritt es in Beziehung auf ſich und wird in ihr zum Selbſt. Das Selbſtbewußtſein enthält das Bewußtſein von der Thätigkeit des Ich als von einer durch nichts Anderes geſetzten. Nur das Ich beſtimmt das Ich zum Thätigſein. Das beſtimmende Ich aber, das beſtimmbare und das beſtimmte ſind nicht von einander verſchieden. Es iſt das Eine und ſelbe Ich, welches aus ſich dieſe verſchiedenen Beſtimmungen ſich ſelbſt gibt. In der Beziehung des Ichs auf es ſelbſt oder im Wiſſen des Ichs von ſich als dem in aller verſchiedenen Beſtimmtheit mit ſich identiſchen liegt die Einheit des Denkens und Seins. Das Ich iſt Sein und Denken, das eine als das andere. In ſeiner theoretiſchen Thätigkeit als Wiſſen macht das Ich ſich ſelbſt und die Welt zum Object ſeines Erkennens. Dieſer Proceß, in welchem der Geiſt Das, was iſt, zum bewußten Sein für ihn erhebt, hat noch nichts von einer Thätigkeit an ſich, die darauf ausginge, das Sein anders zu beſtimmen, als es vorgefunden wird. Im Gegentheil wird der erkennende Geiſt durch die Natur der Gegenſtände, die er vorfindet, beſtimmt und das Beſtimmen deſſen, was ihm in ihm und außer ihm Object wird, will ganz mit dieſem ſelbſt identiſch ſein. Er will die Welt nicht anders haben, als ſie ſich ihm darbietet.

Da er aber ſich ſelbſt als Zweck weiß, ſo wird ſeine Beziehung auf das Sein poſitive Negation. Zuvor, in der theoretiſchen Intelligenz, iſt ſie negative Poſition. Er ſetzt die Welt in ſich, wie er, ſie erkennend, findet, daß ſie an ſich iſt. Wenn er aber in ſeinem Denken ſich einen Zweck ſetzt, den er in der Welt nicht ſo vorfindet, daß er ſeinen Genuß nur hinzunehmen hätte, wenn alſo, was er denkt, an ſich noch nicht da iſt, ſo tritt die Forderung ein, dies Nichtſein des Gedachten zu vernichten. Dieſer Widerſpruch des inneren, gedachten Seins mit dem äußerlich auch für Andere als nur den es denkenden vorhandenen iſt die Wurzel aller praktiſchen Thätigkeit des Geiſtes. Das reale Sein, worin das ideale zur concreten Exiſtenz ſich aufhebt, iſt ſodann der erfüllte Zweck. Dieſer Widerſpruch und ſeine Negation legt ſich in folgende Momente aus einander.

α) Der ſubjective Zweck, das gedachte Sein, iſt nicht. Dies Nichtſein bezieht ſich auf das Denken des Seins, auf den Begriff der Sache. Er iſt als ein nur erſt gedachter, durch dieſe Idealität, einſeitig und mangelhaft, denn er iſt noch nicht in äußerlicher Realität. Es iſt aber der Zweck des Geiſtes, daß ſein Wille die Form des Gedankens verlaſſe und zur Aeußerlichkeit des Daſeins ſich beſtimme. Der Ausdruck dieſer Spannung zwiſchen dem Nichtſein und Sein iſt eben das Sollen. Das noch nicht ſeiende erſt gedachte Sein ſoll ein anderes werden und das Denken in das Sein umſchlagen.

β) Das Sollen oder das Wiſſen des Zwecks, der Trieb zum Handeln kommt nicht dazu, zu vergehen, wenn der in ihm geſetzte Widerſpruch nicht durch ſich ſelbſt ſich auflöſet. Der Begriff der durch den Zweck ſelbſt beſtimmten Ausführung und Aufhebung iſt der Begriff der Mittel, durch welche der Zweck ſeine Exiſtenz als reiner Gedanke negirt und zur Realität wird. Dem Sollen analog ausgedrückt, iſt der Begriff der Mittel der des Könnens. An dem Können zeigt ſich, ob der Begriff deſſen, was ſein ſoll, ein vernünftiger und wahrhafter, ob die Möglichkeit des Geſollten eine ächte iſt. Jſt ſie es, ſo entwickelt ſich aus ihr die Vermittelung ihrer Realiſirung von ſelbſt, weil die Mittel zur Ausführung des ergriffenen Zweckes dann in dieſem ſelbſt enthalten ſind und in ſeine Verwirklichung als Momente übergehen. Ein unvernünftiger Zweck, z. B. das Natürliche erzeugen, Gold machen zu wollen, da allein die Natur es wachſen läßt, bleibt daher ohne Mittel. Jeder ſolche Zweck iſt deswegen eine Chimäre, ein Sollen ohne die Möglichkeit der Wirklichkeit.

γ) Die Einheit des Sollens als des allgemeinen Begriffs der Sache, welche die Exiſtenz des Denkens aufgeben und zum äußeren Daſein übertreten will, und des Könnens als der negativen Bedingung für die Vernichtung des Sollens, iſt das Wollen. Es faßt in ſich den Begriff des Seins, was noch nicht iſt, jedoch zum Sein als äußerem ſich zu beſtimmen hat und der Mittel, welche dies Sein erzeugen. Jm Willen iſt Beides auf poſitive Weiſe geſetzt und ſo erſcheint er als der ächte Grund des Sollens und Könnens. Der Wille iſt die unendliche Kraft, welche durch Ausführung des beſtimmten Zweckes in den ihm entſprechenden Mitteln ſowohl das Sollen als das Können in ſich hat und in ſeiner Thätigkeit auf reale Weiſe vereint. Man ſagt wohl: man muß können, was man ſoll, und ſchließt von der Nothwendigkeit des Sollens auf die Wirklichkeit des Könnens als der Tilgung des im Sollen enthaltenen Widerſpruchs. Man kann nur das können, was man ſoll. Aber es muß auch geſagt werden, nicht blos, daß man das Sollen wolle, ſondern auch das Können. Es hat z. B. Jemand den Zweck, Theologie zu ſtudiren, ſcheuet aber das mit dem Zweck identiſche Mittel, das Denken, ſo bleibt der Zweck ſo lange für ihn leer und unerfüllt, als er ſeine nothwendige und darum einzige Vermittelung verſchmäht. Der Wille iſt daher nur in der Einheit des Sollens und Könnens der wahrhafte, weil das ideale, gedachte Sein des Sollens von der Thätigkeit im Können negirt wird. Das Können als die Seite vom Verhältniß des Begriffs zu ſeiner Ausführung iſt der Anfang des Werdens derſelben. Der Wille aber faßt beide Momente in ſich zuſammen und erfüllt ſich in ſeiner Realiſirung mit ſich ſelbſt, weswegen es auf ſeinem Standpunct heißt, nicht man will, was man kann, ſondern man kann, was man will.

§. 39. b) Die Individualität.

Der Idealität des Willens, die an ſich ſelbſt die Würde der Realität hat, ſteht die Individualität gegenüber, durch welche die Freiheit des einzelnen Willens in ihrem wirklichen Daſein bedingt iſt. Nur durch ſeine Individualität, welche nicht ſeine eigene That iſt, kann der Einzelne in der Erſcheinung auch für Andere der exiſtirende ſein. Ohne ſie iſt das Daſein des endlichen Geiſtes nicht zugleich in ihm und für Andere, ſondern nur in Andern, welche deſſelben als eines geweſenen gedenken. Seine Thätigkeit realiſirt ſich nur durch die Natur im ganzen Umfang dieſes Wortes. — Sie iſt deswegen durch die Natur beſchränkt, zunächſt in der eigenen unmittelbaren Leiblichkeit, welche ſomatiſch und pſychiſch eine Beſtimmtheit hat, die unabhängig vom geiſtigen Menſchen ſich bildet. Sein Geſchlecht und Temperament, die Schönheit und Häßlichkeit ſeiner Geſtalt, die Bewegung ſeiner Organe, wie des Herzens und den beſonderen Kreis ſeiner ſinnlichen Gefühle kann Niemand beſtimmen. Dies Alles findet er als ein Gegebenes vor. — Indem nun der Menſch durch ſeine Individualität mit dem Naturleben überhaupt zuſammengeſchloſſen iſt, hat er auch an demſelben, wie eine Fortſetzung der Mittel, ſo zugleich eine weitere Schranke ſeiner Thätigkeit.

§. 40. c) Die Perſönlichkeit.

Der ſich wiſſende Wille iſt in ſeiner Identität mit der Individualität die Perſönlichkeit. Die Perſönlichkeit fordert dieſe, wie jenen. Das negative Verhalten des Natürlichen gegen die Unendlichkeit des ſich ſelbſt beſtimmenden Geiſtes iſt eben nur eine Schranke, keine Grenze, weshalb die Individualität nicht als feindlich gegen die Perſönlichkeit zu nehmen iſt, weil ja in ihrem Beſtimmen dieſe ſich ſelbſt beſtimmt. Die Individualität kann alſo der Perſönlichkeit nur durch Abſtraction als ein total Anderes gegenüber geſtellt werden, indem man den Begriff des Willens an ſich mit dem Begriff der Perſönlichkeit verwechſelt. An und für ſich iſt die Individualität als die natürliche Perſönlichkeit die Realität der geiſtigen Perſönlichkeit, wenn man den Willen für ſich ſo nennen will, ſo daß ſie derſelben nicht als ein Fremdes zuwider, vielmehr als die ihrige mit ihr identiſch iſt.

Aus dieſem Unterſchied der natürlichen Perſönlichkeit als der an ſich unmittelbar beſtimmten, und der geiſtigen als der in freier Selbſtvermittelung ſich beſtimmenden ergibt ſich der Unterſchied der äußeren und inneren Freiheit der Perſönlichkeit. Die äußere beſteht darin, daß der Menſch nicht, wie der Gefangene oder Sclav, von äußerem Zwang abhängig iſt; die innere darin, daß der Menſch durch die Unabhängigkeit und Unendlichkeit des Gedankens gegen die Dinge, gegen Andere und gegen ſeine eigene Natur abſolute Selbſtſtändigkeit bewahrt, ſo daß ihm mit dem Verluſt der äußeren Freiheit nicht nothwendig auch die innere zu Grunde geht, obwohl dies umgekehrt meiſtentheils der Fall iſt. Er vermag ſeinen Empfindungen und Neigungen, indem er durch Aufmerkſamkeit auf ſie ihrer ſich bewußt wird, eine entſchiedene Richtung zu geben und kann in ſeinem Inneren nur inſofern beſtimmt werden, als er ſich ſelbſt in ſich beſtimmt, weshalb weder zum Böſen noch zum Guten durch ſogenannten pſychiſchen Zwang, der dem Menſchen in ſeinem Inneren beizukommen vermöchte, eine Verführung Statt finden kann. Für Beides gibt es nur eine Verſuchung, wo es immer auf den frei gelaſſenen Menſchen ankommt, wie er eine ſolche ihm von Außen gegebene Veranlaſſung nehmen und zur ſeinigen machen will.

Wir ſehen hier, daß die Freiheit das Element der Perſönlichkeit iſt. Sie iſt, als unbedingte, ſchlechthin von ſich ausgehende Thätigkeit, die allgemeine Natur aller Perſönlichkeit. Jede natürliche Thätigkeit iſt eine bedingte. In der mechaniſchen findet ein einſeitiges, in der chemiſchen ein gegenſeitiges Cauſalitätsverhältniß Statt. In der organiſchen iſt freilich eine ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit vorhanden. Das Subject des Verhältniſſes iſt darin identiſch mit dem Object, wozu es ſich verhält, ſo daß Producirendes und Product immer in einander fallen. Allein obgleich hier Urſach und Wirkung in unendlichem Kreislauf daſſelbe ſind, ſo iſt doch die Thätigkeit nichts deſto weniger unfrei, weil ſie in ihrer Exiſtenz von einem Dritten, dem Stoff als Mittel der Erhaltung, abhängig iſt. Die Thätigkeit der Freiheit dagegen bedarf als geiſtige für ihre Exiſtenz keines Mittels, ſich anzufachen, ſondern kann und muß ſich rein durch ſich immer von Neuem als dieſelbe erzeugen. Ein einmal gefaßter Entſchluß bleibt nur, indem er unaufhörlich wiedererneuet wird. Er dauert nur durch ſich fort und bedarf keiner Ernährung von Außen. In ihrer unmittelbar geiſtigen Geſtalt iſt daher die Freiheit und ihr einzelner Wille das Ich, als das Wiſſen des Bewußtſeins von ſich oder als Selbſtbewußtſein, welches ſein Daſein durch ſich ſelbſt ſetzt. Dieſe von aller äußeren Abhängigkeit entbundene, rein in ſich und durch ſich lebende Vermittelung iſt der allgemeine Begriff der Freiheit. Das geiſtige Subject, weil es ein Selbſt, verhält ſich alſo zu ſich durch ſich und ſo innig, daß es auch aus ſeiner äußerſten Entäußerung nothwendig wieder zu ſich zurückkommt, weswegen die Weſenheit Deſſen, worin das Subject ſich einläßt, ſo wichtig iſt; denn wie und wo es zu Anderem ſich verhalte, immer verhält es ſich darin auch zu ſich und iſt in dieſem Verhältniß zugleich nur durch ſich. Mag es in die Natur, die Welt, in Gott ſich vertiefen, ſo geht eben es ſelbſt in dieſe Tiefe ein. Wegen dieſes durchdringenden Charakters der unbedingten Thätigkeit des Selbſtes iſt es in Allem, worin es exiſtirt, ſeine eigene That und ſeine eigene Schuld, die auf keinen anderen Grund, als dies beſtimmte Ich, zurückgeführt werden kann.

Zweiter Abſchnitt der Ethik.

Das Böſe.

§. 41. Ueberſicht.

Das Gute als die Identität der Freiheit mit ihrer Nothwendigkeit iſt von uns als das Geſetz des menſchlichen Willens erkannt worden. Nur in ſeiner Vollbringung findet er Ruhe. Den einzelnen Willen erkannten wir aber in ſeiner concreten Exiſtenz nur als den Willen der Perſönlichkeit, welche als wiſſende und wollende zugleich durch ihre Individualität mit der Natur vereinigt iſt. Durch die Einzelheit vermag nun der Wille ſich von der Nothwendigkeit zu trennen und eine Freiheit zu verwirklichen, welche, von der Nothwendigkeit als ihrem Weſen verlaſſen, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch iſt. Dieſe Freiheit iſt das Böſe.

Die Erkenntniß deſſelben iſt der ſchwierigſte Punct der ganzen Ethik, gerade wie in der Dogmatik die Erkenntniß des abſoluten Geiſtes oder der Trinität. Man muß in den Auffaſſungen des Böſen den Begriff ſeines Begriffs, ſeines Grundes und ſeiner realen Erſcheinung unterſcheiden, jedoch bei keinem dieſer Begriffe ſeine Beziehung auf die anderen vergeſſen.

Am roheſten wird zunächſt der Begriff des Böſen als mit dem des Guten *identiſch* genommen. Das Eine iſt das Andere. Ihre Differenz iſt nicht eine an ſich ſeiende in ihnen, ſondern eine draußen ſtehende Meinung über ſie. Für dieſen Standpunct iſt das Böſe an ſich gut und das Gute böſe. Die Sünde erfordere dieſelbe Kraft wie die Tugend und dgl. — Allein dieſe Einerleiheit beſtimmt ſich weiter zur äußeren Verſchiedenheit. Dann denkt man ſich das Böſe als ein Nochnichtſein des Guten, d. h. als ein mangelhaftes Gute. Das Princip dieſes Begriffs iſt die Quantität, welche das Böſe nur als das weniger, das Gute als das mehr Vollkommene ſetzt. — Dieſer Unterſchied wird aber zur Entgegenſetzung des Einen und Anderen. Die unterſte Form derſelben iſt der Begriff des Schlechten, welches die ihren Begriff ungenügend darſtellende Realität ausdrückt, wie man z. B. von einer ſchlechten Ethik ſpricht. Die höhere Form iſt, wo das Gute und Böſe als ſich gegenſeitig bedingend angeſehen werden. Das Eine iſt das Gegentheil des Anderen und jedes iſt nur durch das Sein des Gegentheils, wie nach der ordinairen Vorſtellung die Tugend nur durch die Oppoſition eines Laſters, welches ſie bekämpft, Tugend iſt. Die höchſte Form dieſes Standpunctes, ſeine Wahrheit, iſt der Begriff des Böſen als des vom Guten qualitativ Unterſchiedenen, ſo daß das Eine das Andere von ſich ausſchließt und ihm ſchlechthin widerſpricht. Das Böſe iſt deswegen nicht blos die Unangemeſſenheit des Einzelnen zu ſeiner Allgemeinheit, ſondern die affirmative Negation der poſitiven Freiheit ſelbſt und darf daher nicht mit dem Uebel als einer Hemmung der äußeren Freiheit verwechſelt werden.

Jeder Widerſpruch iſt aber nur durch eine Einheit möglich, welche ſeine Extreme gegen einander ſpannt und welche der Grund derſelben iſt. Wenn man nun die Cauſalität Gottes in Erſchaffung der Welt nur mechaniſch verſteht, wonach er ſie nicht frei läßt (ſ. §. 20), ſondern in unmittelbarer Abhängigkeit von ſich erhält, ſo kann man leicht dazu kommen, den Grund des Böſen in das abſolute Weſen ſelbſt als den Schöpfer aller Dinge zu ſetzen. — Da jedoch die Heiligkeit Gottes für dieſe Theorie eine unüberwindliche Inſtanz bleibt, ſo wird ferner, um Gott des Böſen nicht ſchuldig werden zu laſſen, der Grund deſſelben in die Natur, und, dieſelbe ihrer äußerſten Abſtraction nach genommen, in Raum und Zeit als die Materie verſetzt. — Indem dieſe aber von Gott als ihrem Urſacher und nicht von ſich erſchaffen wird, ſo iſt dies nur eine ſcheinbare Entfernung des Böſen aus ihm. Darum zieht man endlich die Vorſtellung eines intelligenten und perſönlichen Weſens herbei, welches, außer dem abſolut guten, das abſolut böſe und ſowohl Grund des objectiv Böſen in der bewußt- und willenloſen Natur, als des ſubjectiv Böſen in dem ſich wiſſenden und wollenden Geiſt ſein ſoll. Weil nun dies grundböſe Weſen, der Teufel, dem göttlichen nicht ſo entgegenſtehen kann, als wenn es unbedingte Selbſtſtändigkeit hätte, indem auf dieſe Weiſe ein fixer Dualismus behauptet würde, ſo macht man es zu einem Geſchöpf Gottes, welches von Gott ſich loszumachen und ſich in völliger Unabhängigkeit ſelbſt zu ſchaffen verſucht habe. Das menſchlich Böſe wird dann ſo von ihm abgeleitet, daß es den urſprünglich heiligen Willen des Menſchen verführt habe, womit jedoch keineswegs die Verlegenheit beſeitigt iſt, das primitive Werden des Böſen aus dem Abſoluten zu begreifen. Das Wahre an dieſer Vorſtellung des Sataniſchen, was Gott zugelaſſen und nicht habe hindern mögen, iſt, daß ſie den Begriff der durch die Freiheit geſetzten Unfreiheit enthält. Denn an und für ſich iſt Jeder ſein eigener Satan und kann die Schuld des Böſen, was er gethan, und die durch daſſelbe bedingte Verdammniß auch darum nicht auf ein ihm äußerliches Subject werfen, weil ſolche Anerkenntniß der einzige Uebergang zum entgegengeſetzten Handeln iſt.

Mit dieſen verſchiedenen Auffaſſungen vom Grunde oder von der Möglichkeit des Böſen hängen die von ſeiner Erſcheinung oder Realität in der Geſchichte genau zuſammen. Die Hauptdifferenz dieſer Anſichten iſt, daß der Menſch das Böſe angeerbt empfangen oder Jeder für ſich es auf gleiche Weiſe wie der erſte Menſch in ſich hervorbringe. Der Begriff der Sünde als der angeerbten und von ihr als der ſelbſtgeſchaffenen, nämlich die Einheit der Allgemeinheit und des individuellen Für-ſich-ſeins, iſt der wahre Begriff der Sünde. Erbe iſt ein gegebenes Daſein. Es geht vom Vater auf den Sohn über und iſt das Beiden Gemeinſame und das für Beide — wie verſchieden ſie an ſich ſeien — Identiſche. So überliefert ein Geſchlecht der Menſchen dem folgenden ſeine Natur und Geſchichte, aber jedes Geſchlecht hat nichts deſto weniger an ſeinen Thaten die eigene Schuld und macht ſein Erbe erſt durch ſeine unmittelbare Thätigkeit zu ſeinem Eigenthum.

Die beſonderen Momente, in denen die perſönliche Freiheit zur Egoität des Böſen ſich zuſpitzt, ſind die Glückſeligkeit, die Willkür und die bewußte Realiſirung derſelben, ſo daß durch ſie die Nothwendigkeit des Geſetzes abſolut verkehrt wird.

I.

§. 42. Die Glückſeligkeit.

Die geiſtige Perſönlichkeit oder der Wille iſt, wie wir zuvor ſahen, concreter Weiſe nur als Individualität. Der Wille iſt daher nur als beſtimmter Wille oder als Wollen von Etwas.

Dieſe Beſtimmtheit erſcheint in ihrer Unmittelbarkeit als Trieb. Als Naturleben hat der Menſch den Trieb der Erhaltung ſeiner ſelbſt als eines Einzelnen und ſeiner Gattung als des Allgemeinen, auf welches er ſich durch ſich bezieht. Jene Richtung iſt der Trieb der Nahrung, dieſe der des Geſchlechtes. Als Leben des Geiſtes aber hat der Menſch den Trieb zum Wiſſen und zum Wollen. Vgl. §. 38 im Eingang. Der Trieb überhaupt, abgeſehen von der beſonderen Farbe, welche er bekommt, iſt die Beſtimmung eines Weſens, nach Außen auf ein Anderes ſich zu beziehen, welches an ſich nothwendig zu ihm gehört und ſo durch dieſe Beziehung in ſich zurückzukehren. Der Trieb iſt nur durch das unmittelbare Gefühl des einzelnen Lebens, für ſich unvollſtändig zu ſein, in ſich allein ſich nicht befriedigen zu können, ſondern, um ſeinen Mangel zu ergänzen, über ſich hinausgehen zu müſſen. Ohne ſolches Bedürfniß würde Nichts in dem Weſen ſein, was in ihm Unruhe erregte und es triebe. Gott z. B. hat keinen Trieb; er iſt in ſeiner Thätigkeit, weil ſie unendlich iſt, vollkommen ruhig und ſehnt ſich in ſeiner Allgenugſamkeit nach Nichts. — Der Menſch aber iſt in ſeiner Unendlichkeit endlich. S. §. 21. So iſt ſein Leben ein unaufhörlicher Kampf, die mannichfachen Triebe zu ſtillen, welche ihn in den verſchiedenen Formen der Begier, der Neigung und Leidenſchaft bewegen.

Die genaue Unterſuchung dieſer Momente gehört in die Pſychologie. In die Ethik fällt ihre Betrachtung nur ſo weit, als der concrete Wille an ihnen ſeinen beſtimmten Gehalt findet. Die Begier verhält ſich zunächſt zum Trieb als ſeine Realiſirung im Einzelnen. Sie ſelbſt iſt in ihrem Entſtehen durch das Gelüſten vermittelt, d. h. durch die von dem einzelnen Gegenſtand in dem lebenden Subject aufgereizte Luſt, ihn zu genießen. Denn Inhalt der Begier iſt nie das an und für ſich Allgemeine. Zur Wiſſenſchaft, zur Menſchheit, zu Gott, kann man Liebe, keine Begier empfinden, wohl aber dazu, ſich dieſen Menſchen, dieſe Kenntniß nahe zu bringen. Um der Einzelheit willen iſt das Reich der Begierde vornämlich in den Beziehungen des natürlichen Triebes vorhanden, welcher dieſe Speiſe, dies Mädchen u. ſ. f. begehrt. Der Zweck und damit der Begriff der Begier iſt, die Selbſtſtändigkeit ihres Gegenſtandes aufzuheben und ihn zu ſich zu machen. Das begehrende Subject muß alſo an ſich die Macht ſein, das von ihm begehrte Object zu verzehren und mit dem Zerſtören deſſelben es ſich anzueignen. Der Proceß dieſes Verzehrens iſt die Bewegung der ihren Zweck verwirklichenden Begier und die Empfindung, wie mit ihm die Spannung des Gelüſtens — worin dasjenige, was jetzt mit dem auf es bezogenen Subject zuſammengeht, noch Object iſt — verſchwindet, das angenehme Gefühl der Befriedigung. Dieſe Momente kommen ſowohl bei der poſitiven Beſtimmtheit der Begier als eigentlicher, denn bei ihr als negativer, als Abſcheu, vor.

Die Begierde ſucht alſo ihren Gegenſtand, der irgend eine Einzelheit iſt, zu negiren. Dies Vernichten iſt ihr Genuß. Immer hat ſie darin wieder von vorn anzufangen. Denn weil ſie durch die Allgemeinheit des Triebes beſtimmt wird, ſo erneuen ſich dadurch ihre Beziehungen beſtändig, und ſie kommt, indem ihr Gegenſtand, wenn auch nur in der Phantaſie, zu ſein nie aufhört, mit ihrer Thätigkeit nie zu Ende. Selbſt wenn die Macht der ſubjectiven Befriedigung erliſcht, kann die Lüſternheit in der Unfähigkeit noch verbleiben. Befeſtigt ſich das praktiſche Gefühl in einer iſolirten Richtung des Begehrens, ſo iſt dies zunächſt der Hang, durch deſſen Vermittelung die Neigung entſteht. In ihr, welche entweder Zu- oder Abneigung iſt, will das Subject zwar auch das Object als das ſeinige, allein nicht, wie in der Begier, um ſeine Selbſtſtändigkeit zu vertilgen. Es läßt vielmehr den Gegenſtand und bewahrt nur ſeine Beziehung auf denſelben, wie die Neigung zum Theater, zu Menſchen u. ſ. w.

Die Gleichheit der Beziehung hört aber auf, wenn das Object für das Subject eine andere Objecte ausſchließende Beſtimmung gewinnt. Dann tritt das Umgekehrte der Begierde ein. Das Subject iſt dann nicht weiter die Gewalt über das Object, ſondern dies wird ſo zur Macht über das Subject, daß alle Thätigkeit deſſelben fortan nur durch das Weſen ſeines Objectes gelenkt wird. Für ſich iſt ſich das Subject dann Nichts, ſondern nur in ſeiner Einheit mit dem es erfüllenden Object. Was dieſer Weſenheit ermangelt, iſt für das Subject ein Leeres, worin es ſich und ſein Glück nicht wiederfindet. Dieſe Einheit des Objects mit dem Subject iſt der Begriff der Leidenſchaft, deren beſonderer Inhalt unendlich mannigfach ſein und aus jeder Begier und Neigung erwachſen kann. Bei der Beurtheilung der Leidenſchaft, ob ſie als gemeine zu verwerfen oder als edle zu billigen, kommt es daher auf den hiezu qualificirenden Inhalt an. An ſich iſt dieſe Form des praktiſchen Geiſtes ſo wenig zu verachten, als die Neigung und Begier; nur muß von ihr der *Affect*, aus dem ſie werden kann, die Uebereilung, Unbeſonnenheit, der Leichtſinn und dgl., welche man oft mit dem Namen der Leidenſchaft beehrt, wohl unterſchieden werden.

Dieſe mannigfachen Impulſe legen die Baſis der Glückſeligkeit, welche eben darin beſteht, daß das Subject ſeine Triebe befriedige, welches nun gerade unter den verſchiedenen Formen, die wir kennen lernten, die ſeinige ſein möge. Die Glückſeligkeit iſt daher von der Seligkeit dadurch unterſchieden, daß ihr Inhalt nicht, wie bei dieſer, das Abſolute ſelbſt, ſondern ein Beſonderes, ein Endliches iſt, was ſich von der Relativität nicht losſagen kann. Wenn daher der Menſch in die Zwecke der Glückſeligkeit ſich verliert, ſo kann er der ungeheuerſten Pein gewiß ſein, weil er in die baare Zeitlichkeit ſich verſtrickt. Der Trieb wird aber das Motiv für den Willen, durch das Haften am Einzelnen Willkür zu werden.

II.

§. 43. Die Willkür.

In der Sphäre, worin wir uns jetzt befinden und welche das Böſe zum Reſultat haben wird, iſt die Willkür daſſelbe, was in der Sphäre des Guten das Geſetz iſt. Durch das Geſetz macht ſich das Gute als das unendlich Poſitive, als das höchſte Gut, für den einzelnen Willen, an den es ſich bringt, zum Negativen. Das Gute macht als Geſetz aller Willen oder als ſchlechthin allgemeiner Wille Anſpruch, mit Nichtachtung aller anderen Zwecke, wie nützlich und ſchön ſie ſeien, ausgeführt zu werden. Was nun dort das Gute iſt, das iſt hier die Glückſeligkeit. Die Triebe, die ſich unmittelbar in ihm regen, reizen den Menſchen, für ihre Befriedigung zu arbeiten. Eine unendliche Unruhe erhebt ſich in ihm, denn jeder Trieb hat mit den anderen gleiches Recht. Um wahrhaft glücklich zu ſein, müſſen *alle* Triebe befriedigt werden. Aber keine Befriedigung befriedigt ſo, daß dieſe Totalität erreicht würde. Die Seligkeit des Glückes iſt endlich und vergänglich. Die Jugend wird alt; des Alters Weisheit, die erfahrene, wird kindiſch; geliebte Menſchen entreißt uns der Tod; erworbenes Vermögen zerrinnt; der Geſunde ſtirbt über Nacht; die ſogenannten Vergnügungen werden durch die mannigfaltigſten Zerrüttungen des Leibes und der Seele erkauft; Maler werden blind; Muſiker taub; Geliebte untreu u. ſ. w. u. ſ. w. Genug, es gehört ſo ſehr zu den abgedroſchenſten Gemeinplätzen der Lebensklugheit, der praktiſchen Philoſophie und Theologie, daß das Glück *eitel* ſei, daß unter den Menſchen kaum irgend eine Erkenntniß ſowohl mehr verbreitet als auch zugeſtanden iſt. Dieſe Seligkeit iſt nicht die abſolute.

Aber ſie iſt nicht böſe. Die Glückſeligkeit ſoll ſein. Unſere Triebe ſollen befriedigt werden und zwar alle ohne Ausnahme. Eine künſtliche Abſtraction von ihnen verwandelt unſere Natur nicht. Allein das Glück, den angeborenen Trieben ihren Frieden zu ſchaffen, obſchon es *Motiv* unendlich vieler Handlungen iſt, darf nicht das *Princip* des Handelns werden. Dies ſoll nur das Gute, die göttliche Freiheit ſein. Indem aber die Glückſeligkeit den Menſchen an das Einzelne und Endliche verweiſ't und mit dieſem ihn verbindet, ſo geſchieht es unvermerkt, daß die Freiheit des Willens von dem Einzelnen beherrſcht wird. So entſteht die *Willkür*, ein Moment der Freiheit, aus welcher das Böſe dadurch hervorgeht, daß ſie ihre Zufälligkeit und Nichtigkeit dem göttlichen Geſetz gegenüber mit Bewußtſein fixirt. So erſt wird die Willkür verbrecheriſch, denn außerdem iſt ſie Princip der höchſten Heiterkeit und Seligkeit, z. B. im Humor.

Wir haben geſehen, daß die Freiheit das *Element* der Perſönlichkeit iſt, welche durch die Innerlichkeit der Selbſtbeſtimmung ſich gegen alle Beſtimmung von Außen her abſolut negativ zu verhalten vermag. Die Freiheit iſt alſo Prädicat; in Beziehung auf die Einzelheit des perſönlichen Subjects iſt ſie Willkür, welche die Unbeſtimmtheit des Wollens in ſeinem Beſtimmen enthält, daß es nämlich *Entweder* das Eine *Oder* Andere, oder auch *Weder* das Eine *Noch* das

Andere *erwähle*, was nun gerade von dem Verlangen nach Wohlſein als Aufgabe geſtellt werde. In jenem Moment der Entſcheidung iſt die Freiheit des Willens in Bezug auf das Selbſt des Subjectes, in dieſem die Unabhängigkeit deſſelben vom Object bewahrt. In der Willkür iſt der Wille ſich ſelbſt ohne Weiteres Geſetz. An ſich iſt dieſe Autonomie gar nicht böſe. Vielmehr iſt ihre Zufälligkeit ſo lange *erlaubt*, als der Wille mit ihr der allgemeinen ſittlichen Nothwendigkeit nicht widerſpricht, was ſogleich geſchieht, wenn die Willkür des Subjectes auch *für Andere* ſich zum Geſetz machen will, indem hiermit das ſubjectiv Bequeme zum objectiven Maaß erhoben werden ſoll. Dann tritt die Mißhandlung des freien Willens ein. Denn wenn die Willkür diejenige Nothwendigkeit iſt, welche aus der ſubjectiven Freiheit beliebig dazu geſetzt wird und deshalb immer auf dem Sprunge ſteht, böſe zu werden, ſo iſt ihr entgegen der wahrhafte Wille die Freiheit aus der Nothwendigkeit, ſo daß die Allgemeinheit des ſittlichen Geſetzes in die Einzelheit der Selbſtbeſtimmung eingegangen und deren begeiſtende Macht geworden iſt. Hierin iſt dann die Willkür als die unendliche Kraft des eigenen Willens, ſich ſelbſt die Autorität zu ſein, nicht verloren, ſondern in verklärter Weiſe enthalten. Das iſolirte Hervorgehen der im Willen aufgehobenen Willkür hört augenblicklich auf, *unbefangen* und erlaubt zu ſein, ſobald es mit dem Moment bewußter Entgegenſetzung gegen die ſittliche Nothwendigkeit behaftet iſt. Dieſer Widerſpruch des einzelnen Willens mit ſeinem abſoluten Geſetz iſt der böſe Wille.

III.

§. 44. Der böſe Wille.

Das Werden des böſen Willens iſt an ſich in den bisher betrachteten Beſtimmungen der Freiheit ſchon enthalten. Jetzt haben wir zunächſt ſeinen Begriff für ſich, ſodann die hauptſächlichen Formen ſeines Daſeins und endlich die Negation deſſelben, die Ueberwindung und Vertilgung des Böſen zu betrachten.

§. 45. a) Der Begriff des Böſen überhaupt.

Ganz allgemein genommen iſt das Böſe zuerſt der Geiſt, inſofern er, ſeinem Begriff, Geiſt zu ſein, entgegen, in der *Natur* ſteht. Weder iſt die Natur für ſich der Geiſt als ſolcher, noch der Geiſt für ſich die Natur als ſolche, aber der zu leben anfangende einzelne Geiſt iſt unmittelbar mit ſeiner Natur, der Individualität, und durch ſie mit der Natur überhaupt identiſch (ſ. §. 39). Deswegen iſt weder die Natur, noch der Geiſt, ſondern der in der Natur gegen ſein Weſen beharrende Geiſt böſe. Die Natur iſt nicht ſein wahrhaftes Daſein, ſondern dies iſt nur er ſelbſt. In ſie verſunken, als abhängig von Raum und Zeit, entſpricht er ſeinem Begriff, mit Gott identiſch zu ſein, nicht, weil er in dieſer Weiſe nur als der endliche und ſterbliche erſcheint. In dieſer Hinſicht iſt der Menſch *von Natur*, d. h. bevor er ſeine ihm angeborene Natürlichkeit überwindet, *böſe*. Unabhängig dagegen von Raum und Zeit wird er, indem er die unendliche Selbſtſtändigkeit des Guten auch zur ſeinigen macht und die Natur als das *Mittel* ſeiner Verwirklichung behandelt, der in der Endlichkeit unendliche und wahrhaft unſterbliche Geiſt. Dazu muß er ſeine natürliche Exiſtenz verlaſſen; nicht auf natürliche Weiſe nur, durch den Tod; vielmehr auf geiſtige und *gegen* die Natur *in ſich* gehen, ihrem Egoismus mit Bewußtſein abſterben. So kommt er aus der loſen Unbeſtimmtheit des Gefühles dazu, ſich bewußter Weiſe zum *Zweck für ſich* zu machen und, weil der Wille ſeine Allgemeinheit nur im Einzelnen lebendig machen kann, die *Entſcheidung* des Handelns in die Spitze der einfachen Selbſtheit zuſammenzuziehen. (Vgl. §. 40 gegen das Ende.) In unſchuldigen Kindern, in kindiſch gewordenen Alten, bei Verrückten und Wahnſinnigen, iſt Willkür und Wille ohne Unterſchied. Wenn aber in dem vernünftigen, ſeiner ſelbſt bewußten Geiſt *Wille* und *Willkür* ſich einander gegenübertreten, ſo erſcheint das *wirklich* Böſe, ſobald die Willkür ſich als allgemeine Nothwendigkeit, d. h. eben als Wille ſetzt. Dieſe bewußte Entgegenſetzung des particulären Willens gegen das ſittliche Geſetz iſt der Begriff des Böſen an und für ſich. — Jeder Menſch kommt zu ihm und muß zu ihm kommen, wenn nicht, wie der erſte Menſch, in der That, ſo doch, wie Chriſtus, im Gedanken, wie die Geſchichte ſeiner Verſuchung bezeugt. In den Worten des chriſtlichen Gebetes „führe uns nicht in Verſuchung" iſt ebenfalls enthalten, daß dem göttlichen Geiſt das Böſe an ſich nicht fremd iſt, obwohl er ſelbſt nie und nimmer der böſe iſt. Denn ohne ſelbſtbewußter und reeller Weiſe des Böſen inne zu werden, erfährt der einzelne Geiſt die Freiheit nicht abſolut als *ſeine* unbedingte Macht, *ſich ſelbſt*, und eben darum ſogar im Widerſpruch mit dem ewigen Geſetz zu beſtimmen. Gerade daß dieſe Möglichkeit keine leere, im Gegentheil wirkliche iſt, kann als der Triumph der göttlichen Liebe in ihrer Schöpfung angeſehen werden. Denn ohne ſolche reelle Möglichkeit würde dieſe nicht viel beſſer ſein als ein Automat, was nicht die Kraft des Gegenſatzes gegen ſeinen Erfinder hat. Bei dem Böſen die Möglichkeit nur als Möglichkeit zu behaupten, iſt nichts anderes, als der Möglichkeit die Kraft des Ueberganges zur Wirklichkeit abzuſprechen, was aber eben ſo viel heißt, als die Möglichkeit nicht als Möglichkeit, ſondern als Nichts aufzufaſſen.

§. 46. b) Der Widerſpruch im Böſen.

Das Böſe erſcheint in ſeinem Daſein vornehmlich in drei Formen, welche als der Gegenſatz gegen das göttliche Wiſſen und Wollen und gegen die Selbſtgewißheit Gottes als der Seligkeit zu begreifen ſind.

α) Die Negation des göttlichen Wiſſens, was mit der abſoluten Wahrheit abſolut identiſch iſt, iſt die *Lüge*. Das Falſche für das Wahre nehmen, ohne dieſen Unterſchied zu wiſſen, iſt der Irrthum. Irren iſt menſchlich, Lügen aber iſt teufliſch, denn es ſetzt in dem lügenden Subject voraus, daß daſſelbe die Differenz des Wahren und Falſchen wiſſe und nichts deſto weniger für das Wahre das Falſche als das Wahre gebe. Das Nichtwahre der Lüge muß daher vom Subject nothwendig *erfunden* werden. Beim Irrthum weiß das Subject nicht, daß es das Falſche weiß und dies mit dem Wahren verwechſelt. Im Lügen aber iſt das Sprechen dem Wiſſen ungleich, *indem* die Differenz gewußt wird. Beim Irren entdeckt ſich die Ungleichheit erſt *hinterher*, wie wenn ein Jäger ein Wild zu ſchießen meint und ſtatt deſſen einen Menſchen tödtet. In der Lüge geht die Freiheit zur *bewußten Willkür* fort, weil dem Lügenden ſchlechterdings die Ungleichheit ſeines Sprechens mit dem Begriff der Sache an ſich offenbar iſt. Jedoch wird von ihm dieſer Unterſchied nicht als ſolcher für die Anderen geſetzt. *Für die Anderen* ſoll vielmehr die *Gleichheit* des Sprechens mit dem Begriff der Sache da ſein. Es iſt alſo der *Schein*, auf welchen die Willkür ausgeht. Das Unfreie, die Natur, das Thier — kann keinen Schein erzeugen, und wenn der Luchs wirklich im Gebüſch auf einem Baum ſich verbirgt und von dort zerfleiſchend auf den Nacken des vorüberweidenden Hirſches ſtürzt, ſo iſt es Nothwendigkeit, welche ihn drängt. Er kann nicht etwa auch *anders* und das wäre erſt Freiheit. Dieſe Gewalt der Freiheit, den Schein erzeugen zu können, iſt das Lockende der Verſuchung aus ihr ſelbſt. Der Schein iſt das Sein, welches ſeiend nicht iſt; er iſt Erſcheinung — aber des Nichtigen. Es erſcheint in ihm das Weſenloſe als Weſen. Die Freiheit allein kann als Willkür den Schein erſchaffen. Er iſt von Seiten der Macht des Selbſtbewußtſeins ein ſehr reines Product, weil er das *an ſich* nicht Seiende und doch das für das Bewußtſein Seiende iſt; er iſt reine Imagination (welche ohne die Prätenſion, in ſich wahr zu ſein, im Schauſpiel ſo hohen Genuß gewährt). Deswegen iſt die Lüge ein Wiſſen, dem an ſich Nichts entſpricht. Dasjenige Bewußtſein, welches ſie erzeugt, kann ſie nicht hervorbringen, ohne nicht ſelbſt um ihre Nichtigkeit zu wiſſen. Es muß Dasjenige denken, welches nicht iſt und muß weiter dieſe nichtigen Gedanken als wahrhafte Gedanken von reeller Exiſtenz für das Bewußtſein der Anderen ſetzen. Daß der Lügende durch Wiederholung der Lüge endlich ſelbſt einen gewiſſen Glauben an ſeine Lüge gewinnt, iſt nur eine Schwäche deſſelben, welche ihn durchaus nicht zu entſchuldigen vermag. Zum ächten Lügen gehört Phantaſie, Geiſtesgegenwart, Geſchmeidigkeit, Conſequenz und Intereſſe am Schein. Ohne den Kitzel der Bosheit, ein Wiſſen zu haben, welches die Anderen nicht wiſſen, ohne dieſe Luſt der Täuſchung iſt kein wahres Lügen. Sonſt iſt es nur die Lüge der Angſt, durch welche ein armer Sünder dem Gericht zu entgehen wähnt. Die höchſte Lüge iſt der Meineid, denn hier wird die abſolute Gewißheit von Gott als dem Herzenskündiger, welche Alle haben, zum Mittel gemacht, um Glauben an die Realität der Lüge zu erwecken. Die höchſte Wahrheit ſoll für den höchſten Schein Zeugniß ablegen, daß er nicht Nichts, vielmehr ſie ſelbſt iſt. — Indem nun der Grund der Lüge das bloße Subject, die reine Willkür iſt, wird ſie auch in denſelben zurückkehren und alſo den Lügner enthüllen. Verborgen kann ſie nicht bleiben, weil ſie dem Weſen des Geiſtes, das Wiſſen der Wahrheit zu ſein, widerſpricht, und dieſer in ſeiner Allgemeinheit über kurz oder lang einen ſolchen Verrath des Subjectes gegen ſeine Objectivität gewahren wird. Objectiv, wenn ſich die Lüge in eine Sache legt, iſt ſie der Betrug. Er iſt inſofern ſchwerer, weil in ihm eine beſondere Sache als etwas, was ſie nicht iſt, geſetzt wird, und weil durch dieſe reale Beſtimmtheit die Biegſamkeit der Ausrede vielmehr als bei der ideellen Lüge beſchränkt iſt, welche zu ihrer Rechtfertigung, wenn ſie ſich ertappt ſieht, Mißverſtändniß u. ſ. w. vorſchützt.

β) Die Negation des göttlichen Willens iſt der böſe Wille, inſofern er das Gute nicht will und durch hartnäckige Fixirung in irgend einer beſchränkten Beſtimmung ſeinem allgemeinen Begriff widerſpricht. Das einzelne Selbſt macht ſich den Genuß des Lebens zum Zweck, vermeidet aber die Arbeit als deſſen wahrhafte Bedingung und iſt nur auf das Empfinden des Angenehmen in allem ihm Vorkommenden bedacht. Die unendliche Breite dieſer Genußſucht kann ſich, um intenſiver zu ſein, auf einen beſtimmten Gegenſtand beſchränken. Nicht Alles, aber dies Eine in ſeiner Allheit ſoll genoſſen werden. So vertieft das ſelbſtiſche Subject ſich wohl in das Erwerben von Beſitz, um ſich behaglich in dem von ſeinem Willen durchdrungenen Eigenthum anzuſchauen; oder in die Beherrſchung des Willens Anderer, ſo daß es den Genuß hat, zu wiſſen, wie der Wille der Anderen durch es ſelbſt, nicht urſprünglich durch ſich beſtimmt wird und alſo von dem ſeinigen abhängig geworden iſt. Aber die Sucht des Beſitzes und Herrſchens ſind der Gefahr des Verluſtes ihrer Objectivität ausgeſetzt. Deswegen iſt das Wiſſen um ſein Wiſſen und Wollen durch die Natur, innerlich zu ſein, für den Genuß höher zu ſtellen, gerade wie ſchon die Tyrannei durch die Geiſtigkeit ihres Gegenſtandes einen größeren Kitzel der Selbſtſucht erregt, als die Gemeinheit des Geizes. In der Sucht des Wiſſens macht ſich das Subject zum Knecht ſeines Erkennens. Nicht die Wahrheit an und für ſich iſt ſein Intereſſe, dem es unbefangen ſich hingibt, ſondern es ſelbſt iſt ſich im Lernen der Zweck, und die Wahrheit muß ſich bei dem mit ihr ſich beſchäftigenden Subject für die hohe Ehre und für das einzige Glück bedanken, von ihm erforſcht und erkannt zu werden. Die Lüſternheit des ſelbſtſüchtigen Subjectes nach ſich iſt noch tiefer und niederträchtiger, wenn es ſein gutes Wollen und Handeln ſo zum Gegenſtand ſeines Wiſſens macht, daß es, wie gut es iſt, nicht genug loben und bewundern kann, ſei es öffentlich oder, was noch ſchlimmer, in dem Archiv von Tagebüchern. Es iſt ihm dann nicht eigentlich um das Gute ſchlechthin, ſondern darum zu thun, ſich als die Macht zu wiſſen, welche huldvoll deſſelben ſich annimmt und vielleicht ſogar eine kleine Mühe nicht ſcheuet, es zur Exiſtenz zu bringen. Dieſer Phariſäismus der Tugendeitelkeit iſt natürlich in ſich ſelbſt eben ſo ohne Tugend, wie jene Eitelkeit des Wiſſens ohne wahrhafte Wahrheit. Nach Außen hin geſtaltet ſich die Selbſt- und Eigenliebe poſitiv zur Gefallſucht, welche ohne innere Selbſtſtändigkeit der zufälligen Beſtimmtheit ihrer jedesmaligen Umgebung zuvorkommend huldigt. Sie in ſich aufnehmend, wenn auch in ihrem Gegenſtande anzuerkennen, iſt die Ehrliebe, ſobald ſie zur Ehrſucht überſchlägt und das dünkelhafte Subject die Ehre oder ſeine allgemeine Anerkennung im Bewußtſein der Anderen nicht als nothwendige Folge ſeiner Tüchtigkeit nimmt, ſondern in ſeinen Beſtrebungen nur ſich ſelber dient und die öffentliche Meinung von der einen Seite zu ſeinem Herrn, von der anderen zu ſeinem Verehrer machen will. Dann ſteht das Subject in Gefahr, durch die Schmeichelei ſich wegzuwerfen und, für ſeine Ehre und Auszeichnung beſorgt, die Rückſicht auf die Ehre verſchwinden zu laſſen. Auch das Schändlichſte wird es an ſich und Anderen geſchehen laſſen, wofern es nur ſeinen Ruhm zu erweitern hoffen darf. Endlich kann ſich das ſelbſtſüchtige Subject gegen Andere auch negativ verhalten, indem es zunächſt das ihnen Eigenthümliche, worin es auch beſtehe, als ihnen gehörig, nicht ertragen kann und ſie deswegen beneidet. Geht es darauf aus, dieſe Ungleichheit activ zu vernichten, wird ihm der Andere in ſeiner Totalität zuwider, ſo entſteht daraus der kranke Haß. Zieht ſich der Haß in das Innere der Geſinnung zurück und eitert er in heimlicher Verborgenheit, ſo wird er zur Tücke, aus welcher Verläumdung, Verrath und Meuchelmord entſpringen.

γ) Die Negation der göttlichen Seligkeit iſt allerdings in der Lüge und in dem verkehrten Wollen, deſſen verſchiedene Geſtalten wir eben andeuteten, ſchon enthalten. Allein der ihr direct entgegengeſetzte Zuſtand iſt die Verzweiflung des Böſen. Als Trennung vom Böſen iſt die Verzweiflung, ſich als den Böſen zu wiſſen, jene göttliche Traurigkeit, welche Niemanden gereuet. Aber als ein dumpfes Brüten, als eine totale Mattigkeit des Wiſſens und Wollens, als gänzliche Stagnation des einzelnen Geiſtes in ſeiner Thätigkeit iſt ſie die elendeſte und erbärmlichſte Stimmung, welche der böſe Wille ſich zum Lohn bringt. Im Neid, im Haß, in der Tücke iſt das Selbſt in Widerſpruch mit Anderen. Allein in der Verzweiflung iſt es in die äußerſte Entgegenſetzung gegen ſich gebracht, welche, übergehend in die gegen Andere, mit dem abſoluten Widerſpiel der Genußſucht, mit der Apathie an allem Leben endigt. Das Selbſt kehrt ſich gegen ſich und wird ſich verhaßt. Daß man nun ſein Böſes haſſe und auf deſſen Nichtſein ausgehe, iſt vernünftig. Daß aber dem Subject nie und nimmer weder etwas an ihm, noch es ſich ſelbſt recht iſt, erzeugt die Selbſtquälerei. Statt das Böſe zu beſſern und bei ſolcher Reinigung den Muth nicht zu verlieren, kommt es aus dem Flicken, Säubern und Putzen ſeiner erhabenen Perſönlichkeit nicht heraus und verſtrickt ſich in eine endloſe Verurtheilung und ewige Verwerfung ſeines Strebens, welche alle That in der Wurzel verdirbt. In dieſer grenzenloſen Schwäche und Eitelkeit vermag das ſelbſtſüchtige Subject ſich im böſen Sinn des Wortes nie ſelbſt zu genügen, weil ſeine Eigenſucht eine unendliche, nie zu erſchöpfende Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt in ihm erregt. Es iſt nicht ehrlich auf eine Abſtellung ſeiner Fehler und Untugenden bedacht, ſondern beharrt in der Qual, ſich ſeiner Idee nie gemäß zu finden, weil es in dieſer höchſten Verachtung ſeiner ſelbſt die höchſte Schmeichelei empfindet. Im Angriff Anderer erſcheint dieſe Selbſtquälerei als Biſſigkeit. In ſich ſelbſt aber endigt ſie mit einer abſoluten Troſtloſigkeit, welche mit dem Verlangen, recht viel zu genießen, weder in ſich, noch in der Welt, noch in Gott etwas findet, was eine erkleckliche und dauernde Freude zu gewähren vermöchte. Wahnſinn oder Selbſtmord ſind die gewöhnlichen Folgen einer ſolchen mißlaunigen Selbſtzerfleiſchung, welche des Böſen übervoll iſt und mit dem Namen Melancholie nur zu oft beſchönigt wird.

§. 47. c) Die Vernichtung des Böſen.

Im Begriff vom Entſtehen des Böſen muß der ſeines Vergehens ſchon mit enthalten ſein. Eine andere Auflöſung der durch ſich ſelbſt zur Unfreiheit gewordenen Freiheit gibt es nicht. Denn der göttlichen Nothwendigkeit widerſprechend — und dieſer Widerſpruch iſt ein Act der Freiheit, ein Mißbrauch derſelben — widerſpricht ſie ſich damit in ihrem eigenen Weſen, welches kein anderes iſt, als das ſittliche Geſetz. Fragt ſich nun, auf welche Weiſe dieſe Entgegenſetzung vernichtet werden könne, ſo kann nur dieſelbe Kraft, welche ſie erzeugte, d. h. die Freiheit und Selbſtbeſtimmung, darin thätig ſein. Der Eingang iſt auch der Ausgang. Die Momente, in welche dieſer Proceß der Vernichtung des Böſen ſich unterſcheidet, ſind die Erkenntniß des Böſen, der Schmerz über daſſelbe und ſeine Verzeihung. Man vergl. mit dem Folgenden in der Dogmatik §. 30 von der Berufung, Bekehrung und Heiligung.

α) Die Erkenntniß des Böſen.

Da das Böſe aus der Freiheit und dieſe als das Weſen des Geiſtes an ſich Wiſſen iſt, ſo iſt das Böſe, wie das Gute, Wiſſen. Der Geiſt, indem er ohne Wiſſen nicht iſt, kann nichts thun, ohne es zu wiſſen. Im Schlaf iſt Niemand wirklich böſe, wenn freilich ſein Böſes ihm im Traum erſcheinen kann. Aber der an ſich freie und in ſeiner Freiheit von ſich wiſſende Geiſt iſt ferner auch nie, ohne thätig zu ſein. Thatloſigkeit, reine oder leere Objectivität kann er nie ſein; er würde ſonſt nicht Geiſt, im Gegentheil Natur ſein; aus dieſem Grunde wird dem Menſchen mit Recht das Nichtsthun, die Faulheit, als ein Thun zugerechnet. Darin liegt in Beziehung auf das Böſe, daß daſſelbe, weil es nur durch ihn als das ſeinige iſt, ſeine That iſt, von der er ſich nicht losſagen kann, er möge es anfangen, wie er wolle. Er kann wegen der unmittelbaren Identität des Thuns und Wiſſens nicht umhin, von ſeinem Böſen nicht zu wiſſen, und ſein eigenes Weſen, die Natur des Geiſtes, ſich ſelbſt zu ſetzen und zu wiſſen, verhängt das vortreffliche Geſchick über ihn, daß er auch gegen ſein Wünſchen und Wollen ſich als den böſen erkennen muß. Die That iſt ihm immanent. Er iſt ſie ſelbſt und ſie iſt Er ſelbſt. Er muß daher ſein Böſes erkennen, weil er in demſelben ſich ſelbſt verletzt und weil er als Geiſt nur inſofern der Einzelne iſt, als er zugleich der Allgemeine iſt. Wenn er ſich alſo ſo für ſich ſetzt, daß er in dieſem Setzen nur Sich, nicht damit identiſch ſeine ihm immanente Allgemeinheit ſetzen will, ſo läßt ihn doch dieſe nicht von ſich los. Sie macht es vielmehr erſt möglich, daß er ihr ſich ent=

gegenzuſetzen wollen kann, und ohne dieſe Reflexion der abſtracten Einzelheit in die concrete Allgemeinheit würde das Böſe ohne alle Energie, würde es gar nicht das Böſe ſein. Nur dieſe Spannung iſt ſein Leben. Deswegen muß aber auch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des ſittlichen Geſetzes in den böſe gewordenen, ihr widerſprechenden einzelnen Willen als das *Zufällige* zurückſchlagen und der Wille die Willkür treffen, weil ſie im Gegenſatz mit ihm zuſammentrifft. Und dieſe ewige *Verwickelung*, die nie ausbleiben kann, *zwingt* die Erkenntniß des Böſen herbei und enttäuſcht das Subject über ſeine Verblendung.

β) Strafe und Schuld des Böſen.

Bei dieſem Entdecken des Böſen, wie der Menſch deſſelben als ſeines eigenen Thuns und Seins ſich gewiß wird, hält man ſich gewöhnlich an das Aeußere der Erſcheinung, an das *Elend*, welches ſich der Böſe ſchafft, überſieht aber oft das Innere, die *Entzweiung*, in welche ſich der Böſe in ſich ſelbſt verſetzt. In dieſer aber, als der höchſten Zerreißung der geiſtigen Einheit, liegt der Begriff der *Strafe* des Böſen. Es iſt ſelbſt das Böſe, wenn die ſogenannten und ſich dafür haltenden Guten an dem Glück, worin die Böſen zuweilen leben, einen ärgerlichen Anſtoß nehmen. Denn ſie verrathen in dieſem Verhalten, daß ſie vom Glück nicht frei, ſondern neidiſch ſind. Aber iſt denn dieſe Aeußerlichkeit eines irdiſch bequemen Daſeins das Wahrhafte, worauf es ankommt? Iſt denn das Glück Seligkeit? Vielmehr *iſt das Böſe dadurch, daß es das Böſe iſt, eben ſo geſtraft*, als das Gute dadurch, daß es das Gute iſt, belohnt iſt. Von Außen kommt weder Strafe noch Lohn zum Böſen und Guten. Was man ſo nennt, iſt nur die Entwicklung der Sache ſelbſt, des Inneren, nach Außen hin. Dieſe Tautologie ſcheint die Gerechtigkeit vielleicht nicht zu befriedigen, iſt aber dennoch das einzig Wahre. In ſeinem eigenen Genuß iſt das Böſe verworfen und an ſich, durch ſeine Qualität, von der Seligkeit ausgeſchieden. Verläumdung, Geiz, Wolluſt u. ſ. f. beſeligen in ihrem Kitzel den Menſchen nicht. Dieſe kahle Luſt und Beſtialität des Geiſtes für — Gut zu nehmen, zeigt die größte Unwiſſenheit in Dem, was den Gehalt des Geiſtes ausmacht, deſſen Güte nichts Relatives, ſondern die poſitivſte Beſtimmtheit iſt. Daß der innere Widerſpruch des Böſen auch eine Reihe von äußeren Widerſprüchen nach ſich ziehe, iſt unvermeidlich. Allein ſie ſind eine Kleinigkeit gegen das durch die Erkenntniß ſeiner ſelbſt vermittelte Bewußtſein, das Böſe gethan zu haben, wie dies ein Jeder an ſich durch die Reflexion auf ſeine Sündhaftigkeit erfahren kann. So lange ihn nur die Noth kränkt, in welche ſeine Bosheit ihn gebracht hat, ſo lange iſt er vom Böſen noch um Nichts fort. Die Unbequemlichkeit und Laſt des Lebens allein iſt ihm fatal. Iſt ſie gehoben, ſo grünt das Unkraut von Neuem. Die wahrhafte Selbſterkenntniß iſt dagegen ſchmerzlich, weil ſie von der Empfindung des ſelbſtgeſetzten Widerſpruches begleitet wird. Was man alſo in geiſtiger Bedeutung Strafe nennen muß, iſt nichts dem Böſen als ſolchem Aeußerliches, was zu ihm etwa ſo hinzukäme, wie der Richter dem überführten Spitzbuben ſo und ſo viel Stockſchläge ertheilt, welche demſelben applicirt werden. Sondern die Strafe des Böſen iſt, das Böſe und alſo, als nicht das Gute, in ſich verdammt zu ſein, ſo daß die äußere Strafe mehr ein Zufälliges iſt. Denn ſind auch die vielfachen Uebel in der Welt oft durch das Böſe des Geiſtes bedingt, ſo iſt doch das Sein des Böſen an ſich ſelbſt das wahrhafte Elend. Wie gern würden Viele unverſchuldet dieſelbe Noth tragen, welche ſie durch ihr Böſes ſich erzeugt haben! Sie peinigt daher den Geiſt nicht, ſondern jenes Wiſſen des Geiſtes von ſich. Weil, wie wir ad α) ſahen, im Wollen und Thun des Böſen das Wiſſen von demſelben, wenn auch nur als warnendes Gefühl, als heiße Ahnung, in das ſchauderhafte Reich des Böſen ſich zu begeben, enthalten iſt, ſo iſt ſeine Erkenntniß unausbleiblich. Das Thun ſelbſt bringt für den Willen nur den Unterſchied der immobilen Beſtimmtheit hervor; der Entſchluß zum Böſen iſt eben ſo böſe, wie ſeine Ausführung. Das Mißlingen derſelben, die

Verhinderung am Vollenden der böſen That, entſchuldigt nicht. Daß die geſchehene That ein anderes Antlitz zeigt, als die gedachte, bezieht ſich auf die feſte Begrenzung des Willens durch ſeine Realiſirung, gegen deren concrete Exiſtenz die Intention noch wie eine abſtracte zu negirende Möglichkeit ausſieht. So muß der Böſe durch das Wiſſen um ſein Böſes ſich dazu beſtimmen, daſſelbe als ſeine Schuld zu bekennen. Der Menſch, welcher ſich als den böſen erkennt, vereinigt, indem er ausſpricht: ich bin's, ſowohl das Bewußtſein der That als einer durch ihn, keinen Anderen, geſetzten, wie das Selbſtbewußtſein von ihr als ein dem Handeln unmittelbar inhärirendes Accidenz. Er kann das Böſe nicht aus ſich heraus werfen und das Wiſſen von ihm in ſich nicht vertilgen. In ſich als den einzigen Grund muß er zurückgehen und das Böſe als das ſeinige bekennen. Das Bekenntniß dieſer Schuld iſt die Beziehung ſeiner ſelbſt auf den ewigen Geiſt, welcher ſein Weſen iſt, mag dies Bekenntniß nun unmittelbar an dieſen Geiſt, an Gott, mag es mittelbar an denſelben durch das Gericht, durch den Beichtſtuhl, oder, wie ſo häufig im Proteſtantismus, durch Eröffnung an den Freund, gelangen. Umgangen kann es werden. Der Geiſt iſt einer ſolchen Abſtraction fähig. Allein Beruhigung wird dem erſt zu Theil, der den ſchuldbeladenen Buſen zu erſchließen den Muth hat. — Hierin zeigt ſich nun auch, daß es mit der Vorſtellung von einer ſinnlichen Triebfeder, von einem natürlichen Motiv, de eo, quod movet voluntatem, Nichts iſt. Das Sinnliche iſt in dieſer Qualität nur durch das Geiſtige, welches daſſelbe als Medium in ſich aufnimmt. Voluntas movet, mens agitat molem. Die Macht des Gedankens im Willen iſt die einzig unwiderſtehliche.

γ) Die Vergebung der Schuld des Böſen.

In dem Urtheil: ich bin der Böſe, liegt zugleich der Uebergang in den wahrhaften Willen, weil das Subject in dieſem Prädicat den durch den Egoismus mit dem göttlichen Geſetz fixirten Widerſpruch als einen nichtigen anerkennt.

Außerdem würde immer noch das Urtheil da ſein: ich bin der Gute, d. h. ich habe mich, als den Einzelnen, in der Gleichheit und Einheit mit meinem Weſen als der mir nothwendigen Allgemeinheit erhalten. Im Bekenntniß der Schuld, böſe zu ſein, im Wiſſen dieſes Wiſſens, liegt aber das Bewußtſein von ſich als dem mit ſeinem Weſen in Ungleichheit gerathenen, woraus eben die Freiheit ſpricht, welche die Unfreiheit, die ſie ſich erſchaffen hat, erkennt und anerkennt. Die Verzeihung des Böſen enthält daher zunächſt die beiden einander abſolut widerſprechenden Seiten, des ſich als den böſen bekennenden und des ſich als den guten wiſſenden Geiſtes. Der böſe gewordene Geiſt iſt zu ſeinem Begriff gelangt und ſpricht denſelben in Darlegung und aufrichtiger Anerkennung ſeiner Schuld aus, im Wollen und Thun deſſelben bei ſich geweſen zu ſein. Als den böſen begreift er ſich aber nur durch den Begriff des Guten oder er bezicht ſich in ſeinem Bekenntniß auf den guten Geiſt, welcher nicht, wie er, in die Entzweiung mit ſich verwickelt worden. Dieſe Ungleichheit iſt als eine einfach directe die allerhärteſte, die gedacht werden kann. Aber ſie verſchwindet eben durch jenes Bekenntniß des böſen Geiſtes, durch welches er ſeinen Begriff als den böſen aufhebt. Er läßt darin ab von der Vertiefung in ſein einſames Ich, von dem abſtracten Feſthalten an ſich. Er gibt, mit Einem Wort, ſich auf und will in den guten Geiſt übergehen, der an ſich ihm nicht fremd iſt. Dieſer muß alſo auch umgekehrt in ihn übergehen und den vorher böſen Geiſt als mit ſich identiſch anerkennen, weil derſelbe ſeinem Unweſen entſagt, damit ſich gerechtfertigt hat und zu ihm als ſeinem wahrhaften Weſen zurückgekehrt iſt. Dieſe Einigung iſt der Begriff der Vergebung des Böſen und ſeiner Schuld. Wie ſehr im Verzeihen die Anerkennung des Böſen als eines Nichtmehrſeienden iſt, zeigt ſich empiriſch beſonders in der ſchonenden Weiſe, womit ein ſolcher, der ſein Böſes erkannt und von ihm ſich abgewandt hat, im Leben behandelt wird. Man macht ihm keine Vorwürfe mehr und hält es überhaupt für grauſam, ihn an das Geweſene zu erinnern.

Es iſt vorbei, wie ein unglückſeliger Traum und wird nun in die Vergangenheit begraben. Das iſt die ächte Lethe und des heiligen Geiſtes unſterbliches Wunder.

Worauf beruht nun aber die Verzeihung oder die Macht des Geiſtes, das Böſe als Nichts zu ſetzen? Offenbar darauf, daß es ſelbſt nicht Totalität des Geiſtes zu ſein vermag. Wäre es möglich, daß das Böſe den Geiſt ſo erfüllen könnte, daß er in der Sucht ſeiner Egoität ſeine Allgemeinheit — ohne Wahnſinn — einbüßte, ſo wäre in der That das Unmögliche geſchehen. In dem einzelnen Geiſt wäre das Wiſſen, Geiſt und Freiheit zu ſein, vernichtet. Allein auch der unendlichſte Böſewicht kann ſich aus der Zerſplitterung ſeines Daſeins zurücknehmen, kann die Endlichkeiten ſeines Ichs fahren laſſen und zu dem göttlichen Geiſt als ſeiner weſentlichen Totalität zurückkehren. Durch dies Abſtoßen ſeiner von ſich ſelbſt, durch dieſe Erhebung über ſich, wird das Geſchehene ungeſchehen. Das Factum des Böſen freilich iſt unvertilgbar und bleibt, auch nach ſeiner Verlaſſung, ein Princip der Trauer. Niemand kann ſich über ſein Böſes freuen, als nur ſo lange er der Böſe iſt. Indem aber das Subject, durch welches und in welchem das Böſe geworden, daſſelbe in ſeiner Hohlheit und Nichtigkeit anerkennt, reinigt es ſich von demſelben und iſt es ſo gut, als wär' es nicht geſchehen. An dieſer Macht des Geiſtes, das Böſe als ein ſchlechthin Vergangenes zu ſetzen, zweifeln, d. h. das Böſe als ein Unvertilgbares, Allmächtiges feſthalten wollen, iſt eine Leugnung des heiligen Geiſtes, der allerdings den Böſen gebunden hält, ihn aber auch, wenn er mit Abſcheu ſich verwirft, von der Gefangenſchaft zum Genuß der himmliſchen Freiheit erlöſet.

Der Wille kann alſo ſeine Entgegenſetzung gegen die ſittliche Nothwendigkeit nicht blos im Gedanken, ſondern auch an und für ſich wieder aufheben, indem er das poſitive Gegentheil ſeines vorigen negativen Thuns ſetzt und dies negirt. Denn die wahre Reue iſt das Nichtwiederthun ſo, daß dies andere Verhalten nicht eine bloße Abſtraction des ſich Enthaltens vom Böſen, ſondern im Setzen des Gegentheils die concrete Negation deſſelben iſt. Erſt mit dieſer Realität beweiſ't der einzelne Geiſt ſeine wirkliche Rückkehr zum Guten, weil das Wirkliche nur iſt als die Einheit des Inneren mit dem Aeußeren. Das Jammern über das erkannte Böſe kann ſelbſt wieder eine unſittliche Unzucht werden, weshalb der innere Entſchluß, das Böſe aufzugeben, für ſich noch nicht genügt, vielmehr darin, als Realität auch für Andere zu ſein, als wahr ſich erproben muß. „An ihren Früchten werdet ihr ſie erkennen." — Indem alſo der Wille dem Wiſſen gleich, indem das Gute wie das Böſe als eigene Beſtimmungen des Geiſtes erkannt worden, zeigt ſich ſchließlich durch das Entſtehen und Vergehen des Böſen die Freiheit des Einzelnen fähig, die Nothwendigkeit der göttlichen Freiheit zur ihrigen zu machen. Damit ſchließt ſich die fürſichſeiende Einzelheit mit der anſichſeienden Allgemeinheit, die Willkür mit dem Willen, die Freiheit mit der Nothwendigkeit zuſammen. Das Weiteſte, die allgemeine Nothwendigkeit des Geſetzes, und das Engſte, die durch die Individualität in ihrer Exiſtenz bedingte Perſönlichkeit, jene in ihrer erhabenen und unabhängigen Unbewegtheit, dieſe in ihrer unendlich flüſſigen Zufälligkeit, ſind alſo Eines geworden und der einzelne Wille will ſich in ſeiner Wahrheit als allgemeiner Wille.

Dritter Abſchnitt der Ethik.

Die Freiheit.

§. 48. Ueberſicht.

Wir haben bis jetzt den Begriff der Freiheit in ſeiner Reinheit als den Willen des Guten und in der Entzweiung mit ſich ſelbſt als den Willen des Böſen betrachtet. Drittens iſt nun die Erkenntniß der Freiheit übrig, wie ſie das Gute zu verwirklichen ſucht. Die beſonderen Formen der Freiheit im Leben der Familie, der Geſellſchaft, des Staates u. ſ. w. gehen uns für dieſen abſoluten Standpunct nichts an, ſondern wir beſchäftigen uns nur mit dem Willen als ſolchem, wodurch wir von dem Reichthum aller aus jenen Kreiſen entſpringenden Beziehungen abgeſchnitten werden. Dieſer letzte Abſchnitt der Ethik entſpricht in ſeinem erſten Moment, in der Lehre von der Pflicht, der Lehre vom Guten und ſeiner Nothwendigkeit. In ſeinem zweiten Moment, in der Lehre vom Gewiſſen, entſpricht er der Lehre vom Böſen und ſeiner Zufälligkeit und Nichtigkeit. In ſeinem dritten Moment, in der Lehre von der Tugend, entwickelt ſich die Realiſirung der an ſich ſeienden Identität der Freiheit und Nothwendigkeit, ſo daß mit dieſem Schluß die Freiheit in ihren Anfang, in den abſolut guten Willen, zurückgeht.

I.

§. 49. Die Pflicht.

Die göttliche Freiheit iſt es, welche den Menſchen vom Joch der Sünde erlöſet und, durch ihre Kraft in ihm das Böſe überwindend, ihn mit ſeinem Weſen, welches die Heiligkeit und Liebe ſelbſt iſt, wieder verſöhnt. Wirklichkeit gewinnt die Verſöhnung aber nur durch das freie Thun des Guten, worin die Einheit des Selbſtes mit dem ſubſtantiellen Willen auf eine unzweideutige Weiſe ſich manifeſtirt. Das Gute, als der allgemeine und nothwendige Inhalt des menſchlichen Willens, wird alſo für den Willen die nicht zu erlaſſende Pflicht, die er zu erfüllen hat (ſ. §. 36.). Der eigenthümliche und beſondere Gehalt der Pflicht iſt ein unendlicher, weil es offenbar ſo viel Pflichten gibt, als Beziehungen des Guten möglich ſind. Unmittelbar drückt die Pflicht nichts weiter aus, als daß das Gute für den menſchlichen Willen das Princip ſein, daß derſelbe keinen anderen beſtimmenden Grund, als nur es ſelbſt, haben ſoll. Die Pflicht iſt daher überhaupt als die Form aufzufaſſen, in welcher das Gute ſich nach ſeinen beſonderen Verhältniſſen für die ſubjective Freiheit darſtellt, inſofern ſie als verpflichtet durch die Pflicht ſelbſt in dem Widerſpruch des Seins und Nichtſeins des Sittlichen erſcheint. Das Gute ſoll in aller ſeiner beſonderen Beſtimmtheit ſein, iſt die Forderung des ſittlichen Geſetzes an den Menſchen als an das Subject der Pflicht. Das abſolute Object, das Gute als das Geſetz, muß alſo den einzelnen Willen durchdringen, muß von ihm als ſein eigenſtes Leben aufgenommen ſein, und er, der Verpflichtete, iſt immer auch der zu etwas Verpflichtete, was noch nicht iſt, jedoch von ihm, da er es als ſeine Pflicht weiß und anerkennt, als wirklich zu ſetzen iſt. So iſt nun die Pflicht

a) die poſitive oder negative. Das Gute wird vom göttlichen Willen als dem ſittlichen Geſetz geboten; das Böſe als das Negative des Guten, wird vom ihm verboten. Dort ſoll etwas gethan, hier ſoll etwas gelaſſen werden. Das Sollen iſt die identiſche Form des Poſitiven wie des Negativen, und das Laſſen iſt eben ſowohl als das productive Thun ein Thun, nämlich des Nichtthuns. Was geboten iſt, z. B. ſeinen Feind zu lieben, darf man nicht laſſen. Was verboten iſt, z. B. ſich nicht ſelbſt zu morden, muß man laſſen. Die Anſtrengung und Thätigkeit, dieſes Nichtthun oder Laſſen hervorzubringen, iſt an ſich eben ſo groß, als die, das, was gethan werden ſoll, zu thun.

b) Der Unterſchied der Pflicht als der poſitiven oder negativen iſt ein rein formeller, der ſich näher durch die Reflexion beſtimmt, ob die Pflicht nur für dieſen Einzelnen, ob für Mehre oder ob ſie für Alle Pflicht ſei. Dieſe Reflexion auf das Subject der Pflicht iſt aber unabtrennbar von ihr ſelbſt als dem Object des Subjects, weil der Gehalt der Pflicht als nur dieſem eignend auch nur ein ſingulärer ſein kann. Dieſe Zufälligkeit hebt ſich in der particulären Pflicht auf, welche nicht mehr einzelne, vielmehr beſondere Verhältniſſe zum Prädicat hat. Die Wahrheit der particulären Pflicht iſt die univerſelle Pflicht, welche außer aller Relativität ſich befindet. Mit der Verpflichtung Aller, ſo, daß das Geſollte als ein Allgemeines für Alle iſt, geht die Pflicht

c) über in den Unterſchied der kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven. Der Begriff der *kategoriſchen* Pflicht iſt die unbedingte Einheit des Sollens und Könnens. Sie kann in allen ihren Geſtalten ſchlechthin erfüllt werden, weil alle Bedingungen ihrer Realiſirung im Subject der Pflicht als ſolchem liegen, z. B. nicht zu ſtehlen, nicht zu morden u. dgl. In der Form des Verbotes erſcheinen ſie darum als Pflichten der Nothwendigkeit, zu deren Erfüllung auch gezwungen werden kann, oder als *apodiktiſche*. — Zweitens iſt aber die Möglichkeit, das Geſollte zu verwirklichen, eine bedingte, weil das Subject in ſeinem Können durch Anderes, durch die Umſtände, die nicht von ſeinem Willen abhängen, beſchränkt wird. Im Begriff der *hypothetiſchen* Pflicht fallen daher das Sollen und das Können aus einander. Ich ſoll — wenn ich kann, theils *aſſertoriſch* in der Gegenwart, theils *problematiſch* in der Zukunft. — Endlich entzweiet ſich im ſittlichen Subject das Sollen mit dem Sollen oder die Pflicht mit der Pflicht, indem die allgemeine Gattung der Pflicht ſich in ihre Arten zerlegt und zwei derſelben *zugleich* erfüllt zu werden Anſpruch machen, z. B. ſein Leben zu erhalten und ſein Leben aufzuopfern. In dieſem *disjunctiven* Urtheil iſt das *eine* und *ſelbe* Subject die Mitte des Entweder — Oder, über welches Zuſammentreffen §. 43, von der Willkür, nachzuſehen iſt. Es ergibt ſich daraus der Schein eines Widerſpruchs der Pflicht mit ſich ſelbſt, ſo, daß das Setzen der einen Pflicht eine Verſäumung und Verletzung der anderen herbeiruft. In der hypothetiſchen Pflicht iſt nicht die Pflicht, nur die Erfüllung unbeſtimmt; hier ſieht es aus, als würde die Pflicht ſelbſt unbeſtimmt und werde durch ihre Oscillation das Handeln überhaupt ſuspendiren. Allein bei bei näherer Betrachtung ergibt ſich, daß die ſogenannte *Colliſion* der Pflichten mehr eine Einbildung, als ein wirkliches Factum iſt, weil von zwei einander ſcheinbar mit gleicher Wichtigkeit entgegengeſetzten Pflichten die eine objectiv die beſtimmtere und ſubjectiv die von den particulären Intereſſen des Subjectes entferntere und deswegen *ſchwe-*

rere ſein muß. Dieſe letztere iſt dann als die wahrhafte zu ergreifen und mit ihr die Verlegenheit zu erledigen.

II.

Das Gewiſſen.

§. 50. Uebergang.

Die Sittlichkeit macht das Gute dem Subject nicht blos zur Pflicht, welche daſſelbe auf eine äußerliche Weiſe vielleicht zu erfüllen hätte, ſondern zweitens ſoll auch das Subject ſelbſt gar nichts Anderes als nur das Gute wollen. Die Selbſtheit haben wir oben als das Princip erkannt, aus welchem das Böſe ſich hervorbildete. Es tritt hier noch einmal auf, weil die Freiheit, ohne auch als Subjectivität zu ſein, ihrem Begriff nicht genügen würde. Dies Wiſſen des Subjectes um ſeine Freiheit iſt, was man gewöhnlich Moralität nennt. Die Gewißheit des einzelnen Geiſtes, frei zu ſein, in ſeinem Wollen und Thun ſeinem Begriff zu entſprechen oder in ſeiner Freiheit ſich auf ſich ſelbſt zurückzubeziehen, durchläuft die Momente des Vorſatzes, der Abſicht in der Abſicht und des Gewiſſens.

§. 51 a) Der Vorſatz.

Die moraliſche Freiheit, welche für das Subject iſt, kehrt ſich nicht nach Außen, ſondern nach Innen. Ihr Anfang beſteht darin, daß der Perſon Alles, was ſie thut, zugerechnet wird. Was ſie in ihrem Thun und durch daſſelbe ſetzt, hat ſie ſchon zuvor in Gedanken bei ſich geſetzt. Nur inwiefern eine ſolche Einheit des äußeren Factums mit dem inneren Beſchließen, oder nur, inwiefern die Schuld auch als Vorſatz nachgewieſen werden kann, kann die That, ſei ſie Erfüllung oder Verletzung der Pflicht, dem Subject auf ſeine Rechnung geſetzt werden, weshalb Wahnſinnigen, Kindiſchen und Kindern ihre Handlungen nicht imputabel ſind, da gezeigt werden kann, daß ſie die Bedeutung ihres Thuns nicht verſtehen oder keinen Vorſatz haben, ſo zu handeln, wie ſie handeln, wie z. B. wenn ein Kind ein Haus ſpielend in Brand ſteckt.

§. 52. b) Die Abſicht.

Aus dieſem Zuſammenhang des Wiſſens, Wollens und Thuns geht für das moraliſche Subject die Nothwendigkeit hervor, daß es Nichts thue, ohne in ſeinem Thun ſeiner ſelbſt ſich bewußt zu ſein. Nur mit ſolchem Wiſſen kann es ſeines Inneren ſich ruhig entäußern. Es darf daher nichts ohne Abſicht thun und muß von jeder Beſtimmung, die es ſich gibt, als von einer durch es ſelbſt, nicht durch einen fremden Willen in ihm geſetzten, Rechenſchaft geben können. Es hat alſo die abſolute Verpflichtung, den *Werth ſeiner Abſichten* zu wiſſen und ſich in keinem Moment außer Augen zu laſſen, damit nicht ein ſinnliches Motiv oder die Gewalt eines fremden Willens die Reinlichkeit *ſeines* Willens trübe. Weil nun dem Freien die Freiheit das Höchſte iſt, ſo enthält eine ſolche ſtete Wachſamkeit auf die Gegenwart der Selbſtbeſtimmung an ſich ſchon, daß mit ihr das *Wohl* des Subjectes gefördert werde, weil daſſelbe vernünftiger Weiſe nur im Genuß der Freiheit beſtehen kann.

§. 53. c) Die verſchiedenen Geſtalten des Gewiſſens.

Die moraliſche Freiheit bezieht Alles auf die Geſinnung zurück und fragt, ob auch dem Subject die Handlungen für Das gelten, als welches ſie nach ihrer äußeren Erſcheinung genommen werden können? Hiermit geht der Begriff der Abſicht in den Begriff des Gewiſſens über. Zunächſt kann man meinen, daß, eine Abſicht haben, vom Gewiſſen im Allgemeinen nicht unterſchieden ſei. Allein obwohl bei der Abſicht nothwendig iſt, daß das Subject ſeinen Willen beſtimmter Weiſe wiſſe, ſo liegt doch darin noch weiter gar nicht, ob der von ihm gewußte Werth der Handlung auch an und für ſich einen ſolchen habe. Erſt, wenn auch dies Moment der abſolut ſittlichen Qualität in die Beurtheilung des Subjectes ſelbſt eintritt, vollendet ſich der Begriff der Handlung. Der allgemeine Begriff, unter welchen das Subject ſeinen Willen und ſeine Handlungen ſubſumirt und mit dieſer Beziehung in ihrer moraliſchen Qualität beurtheilt, iſt die Kategorie des Guten und Böſen, welche ſchon hinter uns liegt. — Das Gute als die allgemeine Aufgabe des Willens gelangt zu ſeiner beſtimmten, d. h. einzelnen Wirklichkeit nur durch die Kraft der Subjectivität, welche ſich dazu entſcheiden muß. In dieſem Verhältniß liegt die reale Möglichkeit, daß das moraliſche Subject auf wahrhafte Weiſe mit der ſittlichen Nothwendigkeit übereinſtimme, ſo daß ſein Wille als die beſtimmende Form für ſich durchaus keinen anderen Inhalt als nur das Gute hat. In ſolcher Identität iſt das Subject ſich des Guten gewiß und ſein Gewiſſen alſo das gute. — Allein in der Subjectivität liegt auch, wie wir oben ſehen, das Andere, ſich nicht das Gute, vielmehr das Böſe zum Inhalt des Willens zu machen und ſo mit dem Guten ſich zu entzweien. Hier beſchäftigt uns nun das Wiſſen der Entzweiung oder die Art und Weiſe, wie ſie für das Subject iſt, ihm erſcheint und welche Gewißheit es darin von ſeiner ſittlichen Natur hat. Der Proceß dieſer Geſtalten hat zu ſeinem Ausgangspunct den Gegenſatz des an ſich als ſittliche Wahrheit Beſtimmten und der Subjectivität, welche nach ihrer Einſicht und Abſicht im Beſonderen ſich dazu verhält.

α) Die Gewißheit des Einzelnen von ſich ſelbſt, in jeder ſeiner Beſtimmungen die Nothwendigkeit des Geſetzes zu erfüllen, iſt zuerſt der Größe nach in ſich unterſchieden. Der Eine iſt in ſeinem Thun mehr als der Andere ſich in ſeiner Moralität gegenwärtig und darum wirklich moraliſcher. Jener will nicht handeln, ohne vorher durchaus nach allen Seiten hin ſich der ſittlichen Berechtigung ſeines Thuns verſichert zu haben. Er iſt deswegen mit dieſer Peinlichkeit in Gefahr, thatlos zu werden, weil er in der Engheit ſeines Gewiſſens mit dem Erwägen nicht zu Ende kommt. Dieſer handelt, ohne viele Rückſichten zu nehmen und iſt deshalb dem andern Extrem ausgeſetzt, mit ſeinem weiten Gewiſſen in die Zufälligkeit des Handelns, d. h. in die Immoralität und Frechheit hineinzugerathen. So ſpringt aus dieſer quantitativen Differenz des Minimums und Maximums von Gewiſſenhaftigkeit der Unterſchied des Gewiſſens als des in ſich qualitativ entgegengeſetzten von ſelbſt hervor.

β) Das Gewiſſen, welches des Guten gewiß zu ſein meint, allein ſtatt ſeiner das Nichtſittliche thut, weiß ſeinen Unterſchied vom Geſetz nicht und iſt inſofern das irrende. — Wenn das Gewiſſen nicht weiß, was in einem beſtimmten Fall das Gute oder Böſe iſt, ſo zweifelt es. Allein es muß gehandelt und deswegen entſchieden werden. Aber in einem ſolchen Fall kann das wahre Handeln nur im Nichthandeln beſtehen, weil, wenn gehandelt würde, bei der fortdauernden Ungewißheit über die ſittliche Bedeutung die Reinheit des Gewiſſens dadurch verloren gehen würde, daß ſein Weſen, ſich des Guten oder Böſen gewiß zu ſein, nicht erſchiene. — Iſt aber dem Gewiſſen der Unterſchied des Guten und Böſen offenbar, ſo daß es weder irren noch zweifeln kann, und verhält es ſich dann dem Guten entgegengeſetzt, ſo iſt dies das Handeln mit böſem Gewiſſen, wie im Lügen.

γ) Sucht nun das Gewiſſen, indem es ſich als das böſe weiß, nichts deſto weniger die Form des Guten zu behaupten, ſo vereint es das Böſe mit der Form des Guten und verſtellt ſich für die Anderen. Dieſe ſollen ihm das Prädicat des Guten geben, während es ſelbſt ſich für ſich als das Böſe beſtimmt. Der Betrug hat hier nicht, wie im Recht, eine Sache, ſondern die ganze Geſinnung zum Inhalt. Dieſe Erzeugung des Scheines iſt die Heuchelei. — Sie führt das Unbequeme mit ſich, das böſe Gewiſſen noch mit ſich herumtragen zu müſſen. Offenbar iſt es deswegen für die Ruhe des Gewiſſens zuträglicher, in einem beſtimmten Fall des Handelns zwar das Böſe zu thun, weil man ſich dabei beſſer zu befinden glaubt, aber nichts deſto weniger dies Böſe als das Nothwendige und Gute zu behaupten und zu beweiſen. Dies iſt dadurch möglich, daß ein jeder Fall des Handelns eine Mannigfaltigkeit von Pflichten als ſeine verſchiedenen Seiten in ſich zuſammenſchließt. Für ſich gilt jede Pflicht, da ſie nichts als die diſtincte Form des Guten iſt, ſo viel, als die andere, und es kommt bei den beliebten Colliſionen nur darauf an, die dem *Subject* convenirende Seite als die *auch an ſich* nothwendigſte hervorzuheben. Auf dieſem Standpunct der *Caſuiſtik* iſt deswegen alles Unſittliche ſittlich zu machen, weil man nicht nur durch die Pflicht von der Pflicht ſich befreien, ſondern auch das Böſe durch jenen ſophiſtiſchen Kunſtgriff als Pflicht und als das Gute darſtellen kann. — Doch wird hier noch eine poſitive Beſtimmung der Sache, wie aus Scham, aufgeſucht. Bringt aber das Gewiſſen es dahin, daß es von ſich weiß, nur *wahrſcheinlich* das Gute zu thun, und befeſtigt es ſich dieſe überwiegende Wahrheit, die nur *Meinung* iſt, durch irgend eine, wenn noch ſo weit abliegende und künſtliche Autorität, alſo durch ein fremdes Bewußtſein, ſo iſt darin das Aeußerſte des Scheines und die höchſte Seichtigkeit der moraliſchen Gewißheit erreicht. Denn mit dieſem *Probabilismus* geht ſie dazu über, die objective Nothwendigkeit ganz aufzulöſen und die Willkür gewähren zu laſſen, ohne jedoch dem Anſchein nach in ſolcher Bosheit das gute Gewiſſen aufzugeben. Das Gewiſſen ſondert zunächſt für ſeine Rechtfertigung, was an ſich nicht geſondert werden kann. Es unterſcheidet nämlich den *guten Zweck* oder die vortreffliche Abſicht von den ſchlechten Mitteln, welches zu ihrer Verwirklichung anwendet. Allein das wahre Weſen dieſer Niederträchtigkeit iſt, daß das ſchändliche Mittel den eigentlichen Zweck, und die vorgeſpiegelte gute Abſicht nur den äußerlichen Vorwand ausmacht. Verläßt nun das Gewiſſen dieſe, wenn auch ſchlechte Begründung durch eine angebliche Objectivität, ſo fällt es vollends in die Subjectivität der beſonderen, zufälligen Geſinnung herab. Dieſe kann dann weiter keine Rechenſchaft von ſich geben, als daß ſie für ſich die Ueberzeugung habe, das Gute zu wollen. Daß die Welt dieſe Meinung nicht theilt, kann ihr vielleicht, wenn ſie human und tolerant iſt, Leid thun. Aber der allgemeinen Vernunft wegen kann ſie den Eigenſinn ihrer Ueberzeugung nicht aufgeben und muß es verſchmähen, um ein gutes Gewiſſen zu behalten, ihren Fanatismus durch den Gegenſatz der öffentlichen Meinung zu corrigiren. Von dieſer leeren Aufgeblaſenheit iſt nur noch ein Schritt zur letzten Geſtalt, deren das Gewiſſen überhaupt fähig iſt. In der Eigenheit der Ueberzeugung, in ihrer Ausſchließlichkeit verſchwindet ſchon alle objective Nothwendigkeit und ſchmilzt in die Starrheit der eigenthümlichen Anſicht zuſammen. Das Gewiſſen weiß aus der Erfahrung der Freiheit, daß das Gute wie das Böſe als geſchichtliche Exiſtenz nur durch das ſubjective Handeln geſetzt wird und erkennt ſich als die Macht dieſes Gegenſatzes. Damit erhebt es ſich zu der Meiſterſchaft, eben ſowohl das eine als das andere thun zu können. Was es thut, gehört allerdings dem Guten oder Böſen an, aber über jedes iſt es durch jene ſubjective Virtuoſität des Selbſtbewußtſeins hinaus. Deswegen iſt die ſittliche Nothwendigkeit hier in das Spiel der hohlſten und leerſten Willkür verſunken, welche die einſeitige Energie und Nothwendigkeit des Willens, ſich ſelbſt zu beſtimmen, mit der Freiheit des Abſoluten verwechſelt.

III.

§. 54. Das Syſtem der Tugenden.

Wie die Freiheit, welche im Böſen ſich verloren hatte, die Unfreiheit zunächſt dadurch von ſich entläßt, daß ſie das Gute als ihre Pflicht anerkennt, ſo überwindet die Freiheit das Durcheinanderſchwanken der Pflichten und die

Gefahren der Gewiſſenhaftigkeit nur durch die Arbeit, die mannigfachen Beſtimmungen ihrer ſelbſt, welche in der negativen Form der Pflichten erſcheinen, in Wirklichkeit zu ſetzen. Dieſe Thätigkeit des moraliſchen Subjectes in ihrem ganzen Umfang iſt die *Tugend*. Sie iſt die individuelle Exiſtenz des Guten und der Freiheit, nicht blos der Begriff oder das Wollen derſelben, ſondern ihr Daſein als concrete That und ſubjectiv lebendige Beſtimmtheit. Wie die Freiheit nur Eine iſt, ſo iſt auch die Tugend als ihre Bethätigung nur Eine. Allein dieſe iſt keine abſtracte; ſie iſt eine ſubſtantielle, in ſich unterſchiedene. Das Princip des Unterſchiedes iſt das Weſen der Perſönlichkeit des Geiſtes, Wiſſen und Wollen und in der Identität beider durch die Wahrheit der Selige zu ſein (§. 16—18). Bei der Abhandlung des Böſen haben wir §. 46 die negativen Geſtalten dieſer drei Momente in der Lüge, Tücke und Verzweiflung kennen gelernt.

Die Tugend als die poſitive Energie der Freiheit geht ebenfalls von dieſen drei Beſtimmungen des abſoluten Geiſtes aus, und darin vollkommen zu ſein, wie er, iſt für ſie keine bombaſtiſche Phraſe, vielmehr bitterer Ernſt, der nicht mit der Unmöglichkeit wegen menſchlicher Schwachheit ſich entſchuldigen darf. Die verſchiedenen Seiten, welche ſich hieraus entwickeln, treten als verſchiedene *Tugenden* auf. Aber keine dieſer Tugenden hat vor der anderen etwas voraus. Jede hat *gleiche* Geltung mit den übrigen und nur *zuſammen* oder nur als Syſtem ſind ſie der vollſtändige Begriff der Freiheit. Die Hoffnung iſt nichts ohne die Liebe und den Glauben; der Glaube iſt nichts ohne die Liebe und Hoffnung; die Liebe endlich iſt nichts ohne den Glauben und die Hoffnung. Ihre beſondere Entfaltung haben die Tugenden in den verſchiedenen Gebieten der Sittlichkeit, der Familie, des Staates u. ſ. f., deren Betrachtung jenſeits der theologiſchen Ethik liegt. Dieſe hat die Tugenden nur ihrer abſoluten Bedeutung nach zu nehmen, wie ſie den Begriff der abſoluten Freiheit oder des Guten, was zu thun der Menſch als ſeine Pflicht erkannt hat, realiſiren. Wir können hier nur die Hauptmomente angeben.

a) Der Glaube iſt die Gewißheit der abſoluten Wahrheit. Er iſt kein ſubjectiver Beifall, keine zufällige Ueberzeugung, kein ordinäres Fürwahrhalten, ſondern das innigſte Erkennen des Einen, was Noth thut, nämlich Gottes und des Menſchen in ſeinem Verhältniß zu ihm. In der Identität der beiden Momente, des objectiven als der Wahrheit und des ſubjectiven als der Gewißheit, iſt er die Weisheit, welche dem Zweck des göttlichen Lebens die anderen Zwecke nachzuſetzen und ihm zu aſſimiliren ſich gewöhnt. — b) Was der Glaube weiß, das thut die Liebe. Ohne ſie und ihre Werke iſt er todt, wie ſie mit ihren Thaten ohne ihn blind iſt. Der objective Gehalt der Liebe iſt die Gerechtigkeit, welche für Andere und für ſich kein anderes Maaß als nur die Wahrheit hat; ihre ſubjective Form iſt die Güte, welche ohne Zwang, im Gegentheil mit freudigem Herzen die Gerechtigkeit übt. In ihrer Einheit iſt die Liebe die Heiligkeit, ſtatt welcher es die Menſchen aber meiſt nur zur Beſonnenheit bringen. — c) Die Seligkeit, deren der Menſch durch den Glauben und durch die Liebe theilhaftig wird, iſt keine andere als die Seligkeit Gottes ſelbſt. Da jedoch der Menſch nur kämpfend in ihnen lebt und die Momente abſoluter Befriedigung ihn nur ſelten beſuchen, ſo iſt ihm die Hoffnung nothwendig, d. h. die aus dem Glauben als der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit entſpringende Gewißheit, daß die Liebe die unſterbliche und innigſte Vereinigung des Menſchen mit Gott iſt. Objectiv iſt ſie die Tapferkeit, welche im Guten und für daſſelbe thätig zu ſein nicht ermüdet; ſubjectiv die Geduld, welche über die dem ſubjectiven Willen entgegentretenden Hinderniſſe und Schwierigkeiten, wodurch die Ausführung des Guten gehemmt ſcheint, nicht lau und verdrießlich wird. In der Identität der Tapferkeit und Geduld iſt die Hoffnung die Demuth, welche den Zweck der abſoluten Freiheit für Alles, die Thätigkeit ihrer als des einzelnen Subjectes aber für Nichts nimmt. Dieſe Tugend iſt im Menſchen daſſelbe, was in Gott die Allgenugſamkeit, und ſie nur, welche den Menſchen vor Trotz und falſchem Selbſtvertrauen bewahrt, läßt nicht zu Schanden werden.

Zweiter Theil.

Die hiſtoriſche Theologie.

§. 55. Eintheilung.

Die ſpeculative Theologie, weil ſie vom Wiſſen der Religion als ſolchem ausgeht, iſt von der Erſcheinung der Religion unabhängig und rundet ſich aus ihrem Princip in ſich ſelbſt zur Totalität ab. Die hiſtoriſche Theologie hat im Gegenſatz zu ihr die *Erſcheinung* der chriſtlichen Religion zu ihrem Gegenſtande. Da aber in der Erſcheinung das *Weſen* es iſt, welches erſcheint, ſo kann ſie ohne die Erkenntniß der Idee an und für ſich nicht wirklich verſtanden werden. Sie ſetzt ſich alſo zur Begründung, woher ſie ſelbſt kommt und aus der ſie hervorgeht, die Wiſſenſchaft der ſpeculativen Theologie voraus. Dieſe hatte in ihrem erſten oder dogmatiſchen Theil vornehmlich das Göttliche im Menſchlichen, in ihrem zweiten oder ethiſchen vornehmlich das Menſchliche im Göttlichen zum Inhalt. Eben ſo theilt ſich die hiſtoriſche Theologie. In ihrem erſten Theil hat ſie das ruhende, immer ſich ſelbſt gleiche Element in der Erſcheinung der chriſtlichen Religion; im zweiten die fortſchreitende Veränderung derſelben zu ihrem Object. Jener nämlich umfaßt die Erkenntniß der bibliſchen Bücher, welche, Zufälligkeiten und Unweſentliches abgerechnet, bei allen verſchiedenen Parteien der chriſtlichen Kirche und durch alle Jahrhunderte ihrer Dauer hin *dieſelben* ſind. Dieſer umfaßt die Erkenntniß des chriſtlichen Lebens in ſeiner ganzen Breite, welches in ſeiner Entwicklung, obwohl *identiſch* dem Princip nach, doch in allen verſchiedenen Parteien der Kirche und durch alle Jahrhunderte hin immer ein *anderes* iſt und in ſeiner unendlichen Mannigfaltigkeit als die wirkliche Ausbildung der Tiefe und des Reichthums angeſehen werden muß, welche das Princip in ſeiner göttlichen Einfachheit enthält. Durch dieſen Gegenſatz eines gleichſam in Gott ruhenden und eines durch des Menſchen Thätigkeit beweglichen Elementes ſcheidet ſich daher die hiſtoriſche Theologie in die bibliſche und in die kirchenhiſtoriſche.

Erſte Abtheilung der hiſtoriſchen Theologie.

Die bibliſche Theologie.

§. 55. Eintheilung.

Die bibliſche Theologie wurzelt in den bibliſchen Büchern oder in der Sammlung von Schriften, welche unter dem Namen des Alten und Neuen Teſtamentes vorhanden ſind. Da nun dieſe nicht immer geweſen, ſondern in der Zeit erſt geworden ſind, ſo hat ſie erſtlich die Entſtehung derſelben zu zeigen, welcher Abſchnitt die Lehre vom Kanon oder die Kanonik umfaßt. — Zweitens hat ſie zu zeigen, auf welche Weiſe man dazu gelangen kann, ſich des Textes dieſer Bücher in ſeiner urſprünglichſten und damit reinſten Geſtalt zu bemächtigen. Dieſe Gewißheit zu erzeugen und den Beweis für dieſelbe zu führen, iſt das Geſchäft der Kritik. — Iſt durch dieſe beiden Unterſuchungen klar, wie die bibliſchen Bücher geworden ſind und welches ihr wahrhafter Text iſt, ſo fragt ſich Drittens, welches ihre Bedeutung für die Religion, welches der Sinn ihrer Lehre ſei. Das Verſtändniß derſelben auszumitteln, iſt die Aufgabe der Exegeſe.

Erſter Abſchnitt.

Die Kanonik.

§. 57. Eintheilung.

Die Wiſſenſchaft des Kanons hat ein dreifaches Geſchäft. Zuerſt muß ſie das Princip entwickeln, durch welches die bibliſchen Bücher aus der geſammten Literatur zu der eigenthümlichen Dignität ſich ausſcheiden, Gegenſtand der Theologie zu werden. Dies gibt die Lehre von der Inſpiration oder Theopneuſtie. — Zweitens hat ſie darzuſtellen, wie die bibliſchen Bücher zu der Abgeſchloſſenheit und Autorität gelangt ſind, welche ihnen als kanoniſchen Schriften gegenwärtig zuſtehen. — Endlich hat ſie die Gründe zu beleuchten, durch welche beſtimmt wir ſie wirklich als die Schriften anerkennen müſſen, für welche wir ſie halten.

I.

§. 58. Die Theopneuſtie der Schrift.

Wir haben oben §. 31 ad a. geſehen, wie der Geiſt der Gemeine als der göttliche durch ſein Wort, was er iſt, den Menſchen offenbart. Dieſe Erkenntniß geht nicht vom Menſchen als ſolchem, ſondern von Gott aus, der an und für ſich das Wiſſen ſeiner ſelbſt iſt und in dem menſchlichen Geiſt für denſelben dies Wiſſen von ſich manifeſtirt. Gott iſt dem Menſchen nur durch Gott offenbar; er kann ſich allein offenbaren und der Menſch verhält ſich zu ſeiner Offenbarung empfangend. In dieſer Hinſicht iſt die Erkenntniß Gottes in ihrer Wahrheit dem Menſchen von Gott eingegeben oder inſpirirt. Es unterſcheiden ſich alſo, wie in Allem, was Element der Religion iſt, bei der Theopneuſtie zwei Beſtimmungen. Die eine iſt, daß Gott ſein Weſen dem Menſchen aufſchließt und ſich ihm als ſein eigenſtes Leben enthüllt. Die andere iſt, daß der Menſch die Offenbarung ergreift und ſie, die gegebene, zur ſeinigen macht. Allein als wirkliche Manifeſtation ſind beide Beſtimmungen unzertrennlich Eines. Gott, der ſich in ſich ſelbſt Offenbare, offenbart ſich ja eben dem Geiſte des Menſchen als ſein Weſen, und der menſchliche Geiſt iſt es, kein anderer, welcher die Offenbarung des göttlichen Geiſtes annimmt. Wie ſich Gott daher zum Menſchen hinwendet, ihm zu ſagen, was er iſt, ſo wendet ſich der Menſch zu Gott, um das Wort ſeiner Offenbarung zu vernehmen. Man darf alſo bei der Inſpiration die Thätigkeit des göttlichen und menſchlichen Geiſtes nicht trennen, als wenn die Paſſivität des letzteren im Verhältniß zur Activität des erſteren eine reine Nullität, abſolute Thatloſigkeit wäre. Denn obſchon, wie erinnert, nur Gott ſelbſt das Princip ſeiner Offenbarung iſt, ſo iſt doch der Menſch, an welchen ſie geſchieht, in ihrer Empfängniß nicht thatlos, ſondern das Empfangen gerade iſt ſeine That.

Aus dieſem Grunde iſt in der heiligen Schrift der göttliche Inhalt mit der menſchlichen Form identiſch und Gott hat nicht eine beſondere Sprache für ſeine Mittheilung. Von dieſer Seite iſt die Schrift das Werk des Menſchen, wie von jener das Werk Gottes. Nun enthält ſie aber durch die Zufälligkeit und Aeußerlichkeit, welche allem Geſchichtlichen eigen iſt, eine Menge von Thatſachen und Reflexionen, welche mit dem, worauf es in der Religion eigentlich ankommt, in keinem directen Bezuge ſtehen. Dies *rein Menſchliche*, worin von dem Göttlichen, als ſolchem, Nichts erſcheint, kann auch nicht zur Offenbarung Gottes gerechnet werden. Geſchieht es dennoch, ſo entſteht durch ein ſolches Beſtreben ein unnatürlicher *Zwang*, der aus dem nur Menſchlichen ein Anderes, als es an ſich iſt, das Göttliche ſelbſt herausbringen will. Da nun das Menſchliche, wie Geburt und Tod, leibliche Bedürfniſſe, äußere Unglücksfälle, Krieg u. ſ. f. mit Gott ſelbſt unmittelbar nichts zu ſchaffen hat, ſo muß dies Alles als *nicht eingegeben* betrachtet und dieſem Begriff gemäß behandelt werden. Denn daß in ſolchen Dingen Göttliches wäre, kann man ihnen nur *anlügen*, ſollte auch die Tendenz einer ſolchen Behandlung noch ſo gut gemeint ſein.

Es fragt ſich daher nach dem Kriterium des Theopneuſtiſchen im engeren Sinn, um es beſtimmter Weiſe von dem Nicht-eingegebenen zu unterſcheiden. Dies iſt, daß Alles dasjenige in der Schrift für eingegeben geachtet werden muß, was auf die *Stiftung* der chriſtlichen Religion als der allein abſolut wahren ſich bezieht und deren urſprünglichen Sinn unzweideutig ausdrückt. Hierdurch treten die Schriften des alten Bundes zu denen des neuen in ihr rechtes Verhältniß, ſo wie eben dadurch auch die des neuen ſich definitiv begrenzen. Dort iſt Alles für nicht inſpirirt zu halten, was nur auf die locale und partielle Geſchichte der Juden ſich bezieht; für inſpirirt, was auch unabhängig von aller Vergangenheit für immer das Weſen Gottes manifeſtirt, was von den Pſalmen und prophetiſchen Schriften am meiſten gilt. In den Schriften des neuen Teſtamentes iſt die Differenz des Inſpirirten und Nicht-Inſpirirten darum nicht ſo groß, weil bei ihnen das Hiſtoriſche in der Stiftung der chriſtlichen Religion ſelbſt ein *Moment* iſt. Deſto wichtiger iſt es dagegen, gerade hier den engeren Begriff der Theopneuſtie feſt zu halten. Denn wenn von der Jüdiſchen Religion hinlänglich klar iſt, daß die Schriften, welche von ihr Zeugniß ablegen, völlig abgeſchloſſen ſind, ſo könnte bei der chriſtlichen Religion zweifelhaft erſcheinen, ob die Sammlung der Bücher des Neuen Bundes als vollendet anzuſehen oder ob nicht eine Fortſetzung derſelben möglich ſei, weil das Princip, aus welchem jene Schriften hervorgingen, auch jetzt noch daſſelbe iſt. Wir abſtrahiren von der Möglichkeit, daß ſehr wohl noch Briefe des einen oder anderen Apoſtels könnten gefunden werden und daß dieſe alsdann in den Kanon aufgenommen werden müßten und bleiben nur dabei ſtehen, daß durch den Begriff der Inſpiration im *allgemeinen* Sinn eine ſchlechte Unendlichkeit eröffnet würde, für deren Beſtimmung eine Beſchränkung unmöglich wäre. Denn jedes Product der Kirche, worin ihr göttlicher Geiſt ſich rein und lauter ſpiegelt, wie doch unleugbar in ſo vielen Gedichten, Predigten u. ſ. f. der Fall iſt und ſein wird, würde mit Recht durch die in ihm wehende Begeiſterung für inſpirirt gehalten zu werden Anſpruch machen können. Allein hier macht die Stiftung der Kirche als Erſcheinung in der Zeit einen feſten Unterſchied aus. Chriſtus und die Apoſtel *haben* die Kirche *geſtiftet*. Alle Anderen leben in der ſchon geſtifteten. Chriſtus war nicht, wie die Propheten vor ihm und die Apoſtel nach ihm, inſpirirt, denn er war unmittelbar das Wiſſen Gottes. Die Apoſtel aber waren durch den Geiſt, den er mit dem Vater ihnen ſendete, erleuchtet und wurden durch ihn in alle

Wahrheit geführt. Ihre Begeiſterung, ſowohl indem ſie des Lebens Chriſti ſich erinnerten, als indem ſie durch Wort und That daſſelbe fortführten und von ſich auf Andere verbreiteten, oder indem ſie die durch die junge Religion veränderte Zukunft ihres Geſchlechtes erahnten — ihre Begeiſterung ſtiftete die Kirche, und deswegen ſind nur diejenigen Schriften wahrhaft eingegeben, welche die Momente umfaſſen, die von der Kirche bei ihrer Begründung durchlaufen wurden. Alle anderen Schriften ſind apokryphiſch, wie z. B. ſogleich manche von den Schülern der Apoſtel, den ſogenannten apoſtoliſchen Vätern.

II.

§. 59. Die Bildung des Kanons.

Die heiligen Schriften, welche wir als die urſprünglichen Zeugniſſe der wahren Religion verehren, ſind alſo durch ihren Inhalt davor bewahrt, als ein Product der Vergangenheit vergeſſen zu werden. Aber, um zu verſtehen, wie ſie überhaupt ſich fixirt und als normirende Autorität in der Kirche ſich conſtituirt haben, iſt es nothwendig, ihre Geſchichte zu kennen. Denn obwohl die heiligen Bücher ihrem Weſen nach göttlichen Urſprunges ſind und ihr Daſein keinem irdiſchen Enthuſiasmus verdanken, ſo ſind ſie doch nicht, man erlaube den Ausdruck, vom Himmel gefallen, ſondern nach und nach geworden. Dieſen geſchichtlichen Charakter drücken ſie ſelbſt an ſich aus, indem ſie ſich gegenſeitig, die ſpäteren nämlich auf die früheren, beziehen und unter einander vorausſetzen. Im Allgemeinen theilen ſie ſich in die Schriften des alten und neuen Bundes, d. h. in ſolche, die aus dem Geiſt der Jüdiſchen und in ſolche, die aus dem Geiſt der chriſtlichen Religion für ſich hervorgegangen ſind. Allein für die Lehre vom Kanon iſt die Rückſicht auf das dogmatiſche Princip in dieſer Beziehung weniger weſentlich, weil es nur darauf ankommt, zu wiſſen, wie die bibliſchen Bücher zu der Sammlung zuſammentraten, in welcher wir ſie jetzt haben.

Das Wort Kanon bezeichnet urſprünglich die Zunge in der Wage, dann Geſetz oder Maaß. Da nun in den Gemeinden Beſtimmungen nöthig wurden, welche Schriften in ihren Verſammlungen zur Lehre und Erbauung vorgeleſen und welche überhaupt als Quelle wahrhaft religiöſer Anſchauung dienen ſollten, ſo empfing das Wort *Κανων* die weitere Bedeutung, daß darunter nur die Sammlung heiliger Schriften begriffen wurde, in denen der göttliche Geiſt der Kirche ſich ſchlechthin wiedererkannte. Dieſe Auswahl der heiligen Schriften konnte nur allmälig zu der Abgeſchloſſenheit gelangen, worin wir ſie gegenwärtig beſitzen, indem beſonders die Unterſcheidung der Apokryphiſchen Bücher von den eigentlich kanoniſchen lange Zeit hindurch ſchwankend ſein mußte.

Das alte Teſtament umfaßt diejenige Sammlung von Schriften, welche in Hebräiſcher und Chaldäiſcher Sprache geſchrieben ſind und welche ſowohl von den Juden, die darin die Blüthen ihrer Nationalliteratur bewahrten, als auch von der älteren chriſtlichen Kirche für unzweifelhaft inſpirirt gehalten wurden. — Die Apokryphen gingen aus der ſpäteren Jüdiſchen Bildung hervor, welche mit der Griechiſchen in mannigfache Verflechtung gerieth. Theils ſind ſie daher von vorn herein Griechiſch geſchrieben, theils ſind ſie, wenn ſie auch urſprünglich Hebräiſch verfaßt waren, in das Griechiſche überſetzt und in dieſer Form hauptſächlich verbreitet worden. Aber weder die Juden noch die ältere chriſtliche Kirche erkannten ſie als inſpirirt an. — Endlich das neue Teſtament begreift diejenigen Griechiſch geſchriebenen Bücher in ſich, welche von den Apoſteln oder deren unmittelbaren Vertrauten als Erinnerung an die Stiftung der chriſtlichen Kirche durch Chriſtus und deſſen Schüler oder als Expoſition der Lehre Chriſti verfaßt und welche von der Kirche einmüthig für inſpirirt anerkannt wurden.

Ueber die erſte Aufzeichnung der Altteſtamentiſchen Bücher ſind wir ziemlich im Dunkeln, wenn auch das Wahrſcheinlichſte bleibt, ihre anfängliche ſchriftliche Fixirung in die Zeit von der Entſtehung der Prophetenſchulen zu ſetzen. Nach der Rückkehr des Jüdiſchen Volkes aus dem Babyloniſchen Exil war die Hinwendung auf die literariſchen Producte der früheren Zeit ein nothwendiger Act, weil ſie den theokratiſchen Geiſt der alten Verfaſſung und Geſchichte der Nation noch ungetrübt von der Einmiſchung fremder Elemente darſtellten und deswegen für die Wiederherſtellung und Erneuung des ganzen Daſeins die beſte Orientirung darboten. Die legislative und hiſtoriſche Seite des Lebens wurde in der vollſtändigen Zuſammenfaſſung des Moſaiſchen Pentateuchs und in der Sammlung und Anordnung der Geſchichtsbücher, wie der Erzählungen von Joſua, von den Richtern, der Chronik des Samuel u. ſ. f. nebſt der Sammlung der prophetiſchen Orakel das Band, welches die frühere Epoche des Volkes mit der ſpäteren wieder in Contact ſetzen und in fortwirkendem Zuſammenhang erhalten ſollte. Von hier an wurde nun nicht blos ununterbrochen fortgeſammelt, was die frühere Zeit hinterlaſſen hatte, ſondern auch noch hervorgebracht, und ſo entſtand neben der erſten Abtheilung des alten Teſtamentes, dem Geſetz, und neben der zweiten, den Propheten, eine dritte Abtheilung, welche Bücher ſehr verſchiedenen Inhaltes und Urſprunges in ſich vereinigte. Dieſe ganze Sammlung wurde in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chriſtus geſchloſſen. — Welchen Antheil Esra und Nehemia an der Redaction des Altteſtamentiſchen Kanons gehabt haben, läßt ſich nicht wohl entſcheiden, da dasjenige, was die Sage der Juden in dieſer Hinſicht ihnen zuſchreibt, offenbar zu viel iſt. — In der ſpäteren Zeit finden wir den Gegenſatz, daß die Samaritaner nur den Pentateuch und das Buch Joſua in einer Ueberarbeitung annahmen, die Helleniſtiſchen Juden dagegen, welche ihren Mittelpunct in Alexandrien hatten, in der Ausdehnung des Kanons bis in die jüngſte Zeit hinuntergingen und die apokryphiſchen und im engeren Sinn kanoniſchen Schriften nicht ſo genau und ſtreng von einander ſchieden, als dies von den Paläſtinenſiſchen Juden geſchah.

Der Neuteſtamentiſche Kanon hat erſt dann eine feſte Begrenzung empfangen, als die Kirche ſelbſt in ihrer äußeren Verbreitung und Conſtituirung eine durch alle einzelne Gemeinden hingreifende Feſtigkeit und Gemeinſamkeit erreicht hatte. Anfänglich exiſtirten gar keine Schriften, welche den eigenthümlichen Geiſt der chriſtlichen Kirche ausgeſprochen hätten, vielmehr waren die Schriften des alten Teſtamentes diejenigen, welche auch von den Chriſten geleſen wurden. Allmälig verbreiteten ſich aber die Nachrichten von dem Leben Jeſu, το εὐαγγελικον, einerſeits, und die epiſtolariſchen Ermahnungen, Berathungen und Belehrungen der Apoſtel, το ἀποστολικον, andererſeits, welche Abtheilung dem des alten Teſtamentes in das Geſetz und die Propheten parallel ging. Zwiſchen der Zeit der erſten Abfaſſung dieſer Schriften, welche zunächſt nur einem kleineren Kreiſe beſtimmt waren, und der Zeit, wo ſie vor ähnlichen Schriften, deren es nothwendig viele gab, ſo hervorragten und eine ſolche Allgemeinheit der Bekanntſchaft erwarben, daß ſie vor allen den Kern der heiligen Literatur in der jungen Kirche ausmachten, verliefen [illegible]e Jahrhunderte, in denen wir bei Juſtinus, Tatianus, [illegible]enagoras und Theophilus ſparſame Erwähnungen antreffen. Die erſte größere Sammlung ſcheint Marcion von zehn Pauliniſchen Briefen (ὁ ἀποστολος) aus Galatien und Pontus und von einem verſtümmelten Evangelium des Lukas gehabt zu haben. Dies war in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Ein halbes Jahrhundert ſpäter finden wir den Irenäus, Clemens von Alexandria und den Tertullianus einſtimmig in der Annahme der vier Evangelien, der Apoſtelgeſchichte, von dreizehn Pauliniſchen Briefen, eines Briefes von Petrus, eines von Johannes und der Apokalypſe. An dieſe Zeugniſſe ſchließt ſich das des Origenes an, welcher die evangeliſchen und apoſtoliſchen Schriften bereits in der Einheit des Neuen Teſtamentes kennt. Jene vorhin genannten Bücher hält er als durch Inſpiration und kirchliche Ueberlieferung bewährt für unbedingt kanoniſch. Er erwähnt außerdem den Brief an die Hebräer, den Brief des Jakobus, den zweiten Brief des Petrus, den zweiten und dritten Brief des Johannes und den Brief des Judas, bezweifelt jedoch die Aechtheit derſelben mehr oder minder. — Euſebius, der ſich mit der Geſchichte des Kanons viel beſchäftigt hatte, ſtellt im dritten Buche ſeiner Kirchengeſchichte, im fünfundzwanzigſten Capitel, über die Schriften des Neuen Teſtamentes (ἐνδιάθηκοι) folgendes Reſultat auf. Sie zerfallen nach ihm in drei Claſſen. Die erſte enthält die ὁμολογουμενα oder die allgemein als wirklich apoſtoliſch und als zur Sammlung des Neuen Teſtamentes gehörig anerkannten Schriften, nämlich die vier Evangelien, die Apoſtelgeſchichte, vierzehn Pauliniſche Briefe, den erſten Brief des Johannes und den erſten des Petrus. Die zweite Claſſe enthält die ἀντιλεγομενα oder ſolche Schriften, die zwar nicht mit allgemeiner Uebereinſtimmung für ächt apoſtoliſch und dem Neuen Teſtament angehörig betrachtet, jedoch von Vielen als erbaulich geachtet und gebraucht, auch ſelbſt in den Kirchen vorgeleſen wurden, nämlich der Brief des Jakobus, des Judas, der zweite Brief des Petrus, der zweite und dritte des Johannes, und ſodann die νοθα, wie das Buch von den Thaten des Paulus, das Buch des Hirten, die Offenbarung des Petrus, der Brief des Barnabas und die Lehren der Apoſtel. Ueber die Johanneiſche Apokalypſe iſt er unentſchieden und weiß nicht, welchen Platz er ihr anweiſen ſoll. Die dritte Claſſe enthält die ἀτοπα, δυσσεβη, Bücher, welche von Häretikern erdichtet und zur Gewinnung einer gewiſſen Autorität untergeſchoben waren, aber auf keine Weiſe der Aufnahme in den Kanon ſich würdig zeigten. — Seit dem vierten Jahrhundert folgte die Griechiſche Kirche in der Beſtimmung für die Kanonicität der altteſtamentiſchen Bücher mehr oder weniger dem Jüdiſchen Kanon, nahm die bezweifelten katholiſchen Briefe mit allgemeiner Uebereinſtimmung an und war nur über die Johanneiſche Apokalypſe uneinig. Die Lateiniſche Kirche nahm aber auch dieſe als unbezweifelt kanoniſch an und erklärte im Tridentiner Concilium alle in der Vulgata enthaltenen Schriften für kanoniſch, wogegen die Proteſtantiſche Kirche für diejenigen Schriften, an deren Aechtheit die ältere Kirche nicht einſtimmig glaubte, den Zweifel frei gelaſſen hat.

III.

§. 60. Die Glaubwürdigkeit der bibliſchen Bücher.

Die Lehre von der Theopneuſtie der heiligen Schrift entwickelt das abſolute Princip, aus dem ſie hervorgegangen; die Lehre von der Bildung des Kanons macht anſchaulich, wie die bibliſchen Bücher für ſich entſtanden, wie ſie nach und nach geſammelt, ihrer inneren Gleichartigkeit nach zuſammengeſtellt, in den Brauch der Kirche übergegangen und in ihr zu der allgemeinen Anerkennung gekommen ſind, ihrem Geiſt als das reinſte Zeugniß ſeines Weſens zu gelten. Dieſe Lehre vom Kanon vollendet ſich in der Unterſuchung der allgemeinen Gründe, welche den Glauben der Kirche rechtfertigen, daß die bibliſchen Bücher wirklich Das ſind, wofür ſie von ihr genommen werden. Die innere Seite dieſer Rechtfertigung liegt an ſich ſchon im Begriff des Theopneuſtiſchen; die äußere Seite in der Geſchichte des Kanons; die Lehre von der Glaubwürdigkeit ſelbſt macht ſich daher dieſe beiden Momente zur Vorausſetzung und führt nun den Beweis für die Authenticität, Integrität und Wahrhaftigkeit der heiligen Schriften.

a) Die Authenticität der bibliſchen Bücher iſt nichts Anderes, als die Identität des Begriffs, welchen wir von ihrer Entſtehung haben, mit der urſprünglichen Entſtehung ſelbſt. Die Geſchichte von der Bildung des Kanons an ſich iſt gleichſam ganz naiv; ſie verläuft ſich an der Reihe von Zeugniſſen, welche die verſchiedene, immer ausgedehntere und ſchärfer begrenzte Geſtaltung des Kanons in den verſchiedenen Zeiten ſeiner Entwicklung darlegen, wie ſie, nach mannigfachem Wechſel, zu einem alle Schwankung abbrechenden Schluß gelangt; die Sammlung der Altteſtamentiſchen Schriften mit Inbegriff der Apokryphen, um hundert und funfzig vor Chriſtus; die Sammlung der Neuteſtamentiſchen mit Ausſchluß der Apokryphen der chriſtlichen Kirche vierhundert Jahr nach ihm, zur Zeit des Auguſtinus. Die Frage nach der Authenticität dieſer Schriften geht von dem Zweifel an der Kanonicitát aus und iſt deswegen das erſte Moment des Ueberganges der Kanonik in die Kritik. Der Zweifel kann ſich theils gegen die *Zeugniſſe* ſelbſt richten, welche in der Lehre von der Bildung des Kanons aufgeführt werden, weil die Beziehungen der nicht-bibliſchen Schriftſteller auf die bibliſchen Bücher nothwendig ſpäter ſind, als dieſe ſelbſt, und daher Unſicherheit und Undeutlichkeit mit ſich führen. Hier muß alſo zum Beweiſe der Aechtheit die Congruenz der Zeugniſſe ſowohl unter einander, als auch mit Dem, wovon ſie zeugen, bis in das Detail hin dargelegt werden. Theils kann ſich der Zweifel gegen die *materielle* Wahrheit der Bücher richten, indem er den Widerſpruch derſelben mit der Welt zu zeigen ſucht, aus deren Mitte ſie entſprungen ſein ſollen. Um die Aechtheit darzuthun, muß deswegen bewieſen werden, daß für die beſtimmte Schrift an ſich wirklich die Bedingungen vorhanden waren, aus deren Zuſammenwirken ſie als ein beſonderes Product, als eine eigenthümliche Manifeſtation hervorgehen mußte. Im Einzelnen muß hier die Congruenz des geographiſchen Schauplatzes, der hiſtoriſchen Verhältniſſe und der Sprache der Schrift mit der Sprache, Geſchichte und Geographie nachgewieſen werden, wie dieſe *außerdem* bekannt ſind. Der Beweis der Authenticität durch die Zeugniſſe *Anderer* iſt ein völlig äußerer; der durch die Entwicklung der materiellen Identität der Schrift mit ihrer localen und temporellen Umgebung ſieht ſo viel in der beſonderen Schrift als in den nicht unmittelbar mit ihr zuſammenhängenden Zeugniſſen, durch welche wir ein allgemeines Bild der beſtimmten Zeit, Oertlichkeit und Sprache gewinnen, die in der einzelnen Schrift in particulärer Beſtimmtheit erſcheinen. Endlich kann ſich aber der Zweifel gegen den *inneren* Zuſammenhang der Schrift ſelbſt wenden und in ihr liegende Widerſprüche auffinden, aus denen die Aechtheit verdächtig wird. Hiermit geht der materielle Beweis in den *ideellen* über, welcher die Uebereinſtimmung *der Schrift mit ſich ſelbſt*, die Einheit ihrer Theile mit der *Idee des Ganzen* aufzuzeigen hat. Dieſer Beweis der Authenticität iſt der ſchwierigſte, weil er die tiefſte Durchdringung der Schrift fordert, um, was dem oberflächlichen Blick als Widerſpruch erſcheint, gerade oft als den ſchlagendſten Grund der urſprünglichen Einheit aufzudecken. Auch darum iſt er der wichtigſte, weil er durch die Hervorhebung des eigentlichen Inhaltes die Zerſtreuung der Reflexion nach Außen hin, um jenſeits der Schrift Zeugniſſe ihrer Bewährung zu finden, aufhebt und die wahre Objectivität ſchätzen lehrt. Wenn er die Urſprünglichkeit und Reinheit des Objectes darthun kann, ſo wird hiergegen die Frage nach dem Subject, nach dem Verfaſſer gleichgültiger. Es iſt z. B. klar, daß nicht Moſes der unmittelbare Urheber des ganzen Pentateuchs war. Das Princip deſſelben iſt das ſeinige und die erſte Grundlegung deſſelben auch. Wer will aber aus den vorliegenden fünf Büchern dasjenige ausſondern, was unbedingt Moſaiſch iſt? Damit aber, daß nicht Moſes das Subject dieſer Schriften iſt, verliert die Authenticität derſelben nicht das Geringſte und es folgt daraus noch gar nicht, daß dieſe Schriften künſtlich gemacht und bei einer paſſenden Gelegenheit dem Jüdiſchen Volk von den Leviten eingeſchwärzt und aufgedrungen wären. Sondern mit der wachſenden Bildung der Theokratie mußten auch die einfachen von Moſes begründeten Inſtitutionen wachſen und in den Geſetzcodex niederſchlagen, indem ſpäter die Geſchichte und deren Aufzeichnung Hand in Hand ging und nicht bezweifelt werden kann, daß die Verfaſſung, die in den ſogenannten Moſaiſchen Büchern erſcheint, wirklich die der alten Theokratie iſt. Und dieſe Identität des objectiven Gehaltes iſt dann das wahrhaft Authentiſche, wogegen die Bemühung, Moſes zum unmittelbaren Verfaſſer aller dieſer Schriften zu erheben, dieſelben Widerſprüche mit ſich führt, wie die entgegenſtehende Hypotheſe, ſie zu einem Fabricat der Jüdiſchen Prieſterkaſte zu machen. — So können wir jetzt eine Menge Pſalmen nicht mehr als Davidiſch anerkennen, weil wir unabweislich uns überzeugen, daß ſie aus anderen Zuſtänden entſprungen ſind, als in dem Leben Davids vorkommen konnten. Darum aber verlieren ſie ihre Aechtheit als reine Zeugniſſe der alten theokratiſchen Kirche eben ſo wenig, als etwa unter den Schriften des neuen Teſtamentes der Brief an die Hebräer, wenn bewieſen werden könnte, daß weder Paulus, noch Apollo, noch Barnabas deſſen Urheber wäre, nicht aufhören würde, nichts deſto weniger ein treues und herrliches Document der jungen chriſtlichen Kirche zu ſein. Eben ſo wenig würde es ein Grund geweſen ſein, das Johanneiſche Evangelium aus dem Kanon zu entfernen, wenn der gegen ſeine ſubjective Authentie gerichtete Beweis Stich gehalten hätte.

b) Die Unterſuchung über den authentiſchen Charakter der heiligen Schrift hat alſo die Identität des Objectiven höher zu ſtellen, als die Identität des angeblichen Subjectes, die in Verhältniß zu jener mehr als eine Nebenſache erſcheint. Sie ergänzt ſich durch die Unterſuchung über die Integrität der bibliſchen Bücher. Hat nämlich der Beweis der Authentie die Einheit des Begriffs, welchen die Kirche von der Entſtehung der heiligen Schrift hat, mit ihrer urſprünglichen Geneſis ſelbſt durch äußere und innere Zeugniſſe darzuthun, ſo entwickelt der Beweis für die Integrität, daß die Schriften von dem Moment ihrer erſten Aufzeichnung an bis auf die Gegenwart hin, welche ſie durch die Tradition des einen Geſchlechtes an das andere empfangen hat, nicht verändert worden ſind, vielmehr den nämlichen Umfang als bei ihrer urſprünglichen Abfaſſung behalten haben. Dieſer Beweis kann nicht ſo geführt werden, daß vorausgeſetzt wird, dieſe Schriften ſeien gar nicht verändert, ſondern rein und lauter auf die Nachwelt überliefert worden, weil Gott ein beſonderes Intereſſe gehabt habe, dieſe Schriften als Quell ſeiner wahrhaften Erkenntniß durch eine ſpecielle Vorſehung vor Verunreinigung und Verfälſchung zu bewahren. Dieſer Glaube iſt zwar gutmüthig, aber nicht chriſtlich, denn Gott hat nicht nöthig, in ſeiner Regierung der Welt zu einem particulären Cuſtodenamt ſich zu erniedrigen, und die Vorausſetzung, daß er mit beſonderem Fleiße unſere Bibel conſervire und ihr mehr Theilnahme und Sorgfalt ſchenke, als dem Koran oder den Veda's, iſt eine bloße fromme Eitelkeit. Der *unſterbliche Inhalt* unſerer heiligen Schriften iſt es, der ſie lebendig hält im Geſchlechte der Menſchen und ihnen alle anderen heiligen Bücher *unterordnet*, ohne daß Gott mit einer aparten Anxietät über ihr Fortkommen zu ſorgen hätte. Denn in dieſem Fall würde nicht nur der Geiſt als der menſchliche, ſondern der göttliche ſelbſt von dieſen Büchern *abhängig* ſein. Die Integrität derſelben iſt deßwegen nicht darin zu ſuchen, daß ſie wie ein polirter Diamant ohne alle Veränderung verblieben wären, ſelbſt bis auf den Buchſtaben. Vielmehr haben ſie hierin das Schickſal alles Menſchlichen getheilt. Die verſchiedenen Handſchriften, die Ueberſetzungen, die Allegationen, ja noch die gedruckten Ausgaben (indem ſie von verſchiedenen Manuſcripten oder aus dem Vergleich mehrer hervorgingen) ſtimmen weder bei den Schriften des alten noch bei denen des neuen Teſtamentes überein. Allein dieſe Differenz iſt geringer als die Identität, weil ſie nicht das Ganze, nur Einzelnes trifft, und wegen des Ueberwiegens des Uebereinſtimmenden über das Nichtübereinſtimmende muß daher die Integrität des Textes behauptet werden.

c) Die Frage nach der Integrität iſt eine rein äußerliche. Dagegen bezieht ſich die Frage nach der *Wahrhaftigkeit* der bibliſchen Bücher ganz auf das Innere derſelben und regt zu der Unterſuchung an, inwiefern die Abfaſſung der bibliſchen Bücher ſchlechthin mit einer reinen Intention geſchehen ſei, ſo, daß der Verdacht der *Täuſchung* unbedingt von ihnen abgewieſen werden müſſe. Die Authentie iſt mit der ἀξιοπιστία nicht zu verwechſeln. Jene will beweiſen, daß die Schriften, welche wir beſitzen, *dieſelben* ſind, als welche die Vorzeit unter den überkommenen Benennungen kannte. Dieſe will beweiſen, daß bei der Compoſition derſelben die Verfaſſer durch keine Nebenabſichten beſtimmt wurden, weder *ſich ſelbſt* noch *Andere* zu betrügen und aus ſolchen ſchlechten Motiven Dinge zu erdichten, woran ſie für ſich nicht wahrhaft glaubten. Der Beweis dafür muß alſo von dem negativen Standpunct ausgehen, daß ſowohl Selbſtbetrug als Hintergehung

Anderer möglich geweſen. Dieſen Zweifel hat man gegen die Begeiſterung der Propheten, gegen die der Apoſtel, gegen die älteſten Traditionen des Jüdiſchen Volkes, gegen die Geſchichte Chriſti, beſonders was ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung betrifft, unendlich oft erhoben. Aus der Widerlegung ſolcher Zweifel und Verdächtigungen muß das poſitive Reſultat der Rechtfertigung von ſelbſt entſtehen, weshalb die Wiſſenſchaft jeden Zweifel mit Dank anzuerkennen hat. Seine Widerlegung darf nie ſubjectiv ſein, als wenn er an ſich ſchon ein Verbrechen gegen die heilige Schrift wäre, was man durch Abſcheu, Zorn und Hohn beſtrafen müſſe. Im Gegentheil muß ſie den objectiven Charakter tragen, die von ihm erhobenen Widerſprüche durch ſich ſelbſt aufzulöſen, ohne in dieſem Geſchäft durch die vorgefaßte Meinung, als könne kein Widerſpruch ſtatt finden, ſich beſtimmen zu laſſen. Die allgemeinen Gründe, welche die Widerlegung leiten können, ſind α) der Mangel eines Principes, aus welchem ein Betrug begreiflich würde. Wenn man den Autoren der bibliſchen Bücher hierarchiſchen Dünkel, grobe Unwiſſenheit in der Phyſik und Geſchichte, mißverſtandene Schwärmerei, wie ſo oft, Schuld gibt, ſo begeht man die Ungerechtigkeit, ſie nicht von ihrem, ſondern von einem ihnen fremden Standpunct aus anzuſehen, der ſolche Motive nährt und hegt. Der Beweis für ihre Wahrhaftigkeit hat deswegen die Identität ihrer Auffaſſung mit der damaligen Weltanſicht überhaupt und insbeſondere die individuelle Unbefangenheit und Rückſichtloſigkeit ihrer Aeußerungen darzuthun, z. B. wie ſie das Gehäſſige und Nachtheilige nicht verſchweigen u. ſ. w. Am lehrreichſten für dies Geſchäft iſt das Studium ſolcher Werke, die von der Hypotheſe einer geheimen Geſellſchaft aus die Evangelien und die Apoſtelgeſchichte dargeſtellt haben, weil man in ihnen das Schiefe, Gedrückte und Carrikirte der willkürlichen Meinung durch ihre Conſequenz am handgreiflichſten erfahren kann. — β) Ein zweiter formeller Grund für die Axiopiſtie der bibliſchen Bücher iſt die Naivetät, welche ſich ohne alle Tendenz auf beſondere, nicht ausgeſprochene Zwecke in ihnen kund gibt, ſo, daß die Ungenirtheit der Darſtellung an ſich ſelbſt ſchon ein unverkennbares Zeugniß der Reinheit und Lauterkeit der Geſinnung iſt, woraus ſie gefloſſen ſind. γ) Endlich liegt ein Hauptgrund für die Wahrhaftigkeit in der *Differenz* der bibliſchen Bücher. Wir ſehen ſie wohl durch Eine Idee zuſammengehalten, welche als innere Continuität ſich durch die diſcreten Theile hinzieht. Allein dieſe Eine Idee erſcheint bei ihnen in den verſchiedenen Stadien ihrer Entwickelung verſchieden und prägt ſich in den einzelnen Schriften zur beſonderſten Eigenthümlichkeit aus, die *nicht berechnet* ſein kann, ſondern friſch und warm aus dem Gemüth des Schreibenden entſprang. So iſt der Jehovah der hiſtoriſchen und prophetiſchen Schriften Einer und doch in beiden Regionen ein anderer; ſo iſt der Chriſtus der Evangeliſten und der des Apoſtels Paulus derſelbe und doch in beiden Kreiſen der Darſtellung ein anderer. So iſt in den Evangelien die Identität ihres Objectes unleugbar und dennoch ſpiegelt es ſich in jeder der vier Denkſchriften anders. Die weitere Ausführung dieſes Themas erwartet uns unten in dem Capitel von der bibliſchen Dogmatik. Hier iſt nur inſofern darauf zu reflectiren, als die Unabhängigkeit der verſchiedenen Verfaſſer von einander, mit Einem Wort, die *Zufälligkeit*, die bei der Entſtehung ihrer Schriften ſichtbar iſt, einen gründlichen Beweis ihrer Glaubwürdigkeit liefert.

Zweiter Abſchnitt

§. 61. Die Kritik.

Die Kanonik geht von dem Begriff der Theopneuſtie aus und kehrt durch den Begriff der Glaubwürdigkeit in denſelben zurück. Die Kritik ſetzt ſich die Lehre vom Kanon voraus und findet in derſelben die Vorbereitung ihrer Aufgabe, den *Text* der bibliſchen Bücher in ſeiner *urſprünglichen Geſtalt* auszumitteln. Einen Text, der abſolut als der urſprüngliche gelten müßte, haben wir nicht. Diejenigen Texte, die wir beſitzen, ſtimmen nicht mit einander überein. Durch die Abſchreiber, durch Irrthum, durch Abſicht und tauſend Zufälligkeiten ſind eine Menge Lesarten entſtanden, welche die originale Lesart aufgehoben haben. Dieſe Verſchiedenheit des Textes in den überlieferten Handſchriften, Drucken, Citaten, Commentaren, macht es nothwendig, eine Vermittelung der Einheit zu verſuchen, d. h. die urſprüngliche Lesart wieder herzuſtellen. Jene Einheit zu finden und den Beweis für ſie zu führen, iſt das Element der Kritik.

Es geht hieraus hervor, daß die Kritik nur durch das Medium der bibliſchen Bücher eine Beziehung auf die Theologie haben kann, an ſich ſelbſt aber von der philologiſchen Kritik in gar Nichts ſich unterſcheidet, ſondern in den Principien mit ihr übereinſtimmen muß. Sie verfährt, wie jene, in ihrem Geſchäft a) examinativ, indem ſie eine Lesart ſowohl durch Vergleich mit den Varianten, als auch durch ſich ſelbſt nach ihrer grammatiſchen, linguiſtiſchen und rhetoriſchen Richtigkeit, ſo wie endlich durch das Eingreifen in den Context im Allgemeinen prüft — und b) nach dieſer Prüfung ſie entweder als eine unächte gänzlich ausſtößt. Dann iſt ſie damnativ. Oder aber eine andere eintreten läßt, für richtig erklärt und als die primäre und genuine in den Text recipirt. Dann iſt ſie c) vindicativ. Hieher gehört auch die Einſchaltung von Auslaſſungen.

Die Regeln, nach welchen die Thätigkeit des Kritikers dabei verfahren muß, ſind ſehr einfach und haben ſich noch immer bewährt. a) Diejenige Lesart nämlich muß für die urſprünglichere gelten, aus welcher die anderen Lesarten abgeleitet werden können; b) in der Wahl zwiſchen mehren Lesarten hat die ſchwerere vor der leichteren den Vorzug, weil der Abſchreiber, häufig unwillkürlich, ſein Verſtändniß für das urſprüngliche Wort ſetzte. Dieſe Beſtimmung vervielfältigt ſich in ihrer beſonderen Begründung in das Unendliche hin, z. B. daß die kürzere Lesart vor der längeren, die ſinnreichere vor der flacheren, die populäre vor der gelehrten und künſtlichen, die eigenthümliche vor der allgemeineren

u. ſ. f. den Vorrang haben muß. Wo nun nach Berückſichtigung aller kritiſchen Beweismittel — um die Interpolationen, die Omiſſionen, Transformationen, Subſtitutionen und Transpoſitionen zu entdecken — der Text dennoch corrupt und ſinnlos bleibt, da muß c) zur *Conjectur* fortgegangen werden, um durch ſie das verlorene Wort, den verderbten Zuſammenhang u. ſ. w. zu produciren.

Dies ſind nun freilich Maximen, welche die Kritik nicht umgehen darf, ohne leichtſinnig zu werden. Allein die Anwendung der Regeln, die wirkliche Kritik, verlangt, wie man gegenwärtig auch faſt allgemein zugeſteht, in dem Kritiker einen *Genius*, deſſen divinatoriſches Talent ſich abſolut in die Vergangenheit zurückzuſtellen vermöge. Der Kritiker muß nicht nur des beſonderen Productes mit einer ſolchen Innigkeit ſich bemächtigen, daß er ſelbſt der Möglichkeit eines analogen Erzeugniſſes ſich gewiß iſt, ſondern mit dieſer Hingebung und Liebe muß er die Kälte des Verſtandes vereinigen, daß er im Moment des Producirens zugleich über ſeinem Product ſchwebt. Nur aus einer ſolchen Diſpoſition kann die wahre Conjectur hervorgehen. Sie iſt aber ſo ſelten, als eben der ächte Genius, und der größte Theil der Conjecturalkritik iſt ein breit ausgetretenes Machwerk pedantiſcher Grillenfängerei. — In der Lehre von der Kritik pflegt man eine niedere und höhere zu unterſcheiden und verſteht unter jener die Kritik der einzelnen Worte, unter dieſer die Kritik des Sinnes überhaupt. — Ferner pflegt man eine logiſche, grammatiſche, linguiſtiſche, rhetoriſche, hiſtoriſche, antiquariſche Kritik aufzuführen und die *Hülfswiſſenſchaften* aufzuzählen, welche den Kritiker zur Ausübung der Kritik befähigen. — Allein wie jene Differenz der höheren und niederen Kritik keine beſtimmte Grenze hat, ſondern nur eine relative und ſehr bewegliche iſt, indem das Wort in ſeiner Einzelheit nicht außer dem Zuſammenhang und umgekehrt die Einheit des Sinnes in der Totalität der einzelnen Worte nicht außer denſelben verſtanden und beurtheilt werden kann, ſo ſind auch jene Differenzen der Kritik nichts weiter als *verſchiedene Seiten des Stoffs*.

Daß dieſelben zu eigenen Disciplinen ſich ausbilden, iſt natürlich und nothwendig. Es muß eine Grammatik der Hebräiſchen Sprache, eine Geſchichte derſelben; es muß eine Grammatik des Neuteſtamentiſchen Sprachidioms; es muß eine bibliſche Archäologie, Paläographie, Geographie geben; es muß eine Theorie des Parallelismus membrorum, eine bibliſche Naturgeſchichte geben u. ſ. w.; allein alle dieſe *Kenntniſſe* können nicht darauf Anſpruch machen, in das Syſtem der Theologie als organiſche Momente aufgenommen zu werden, wenn auch die Betitelung als Hülfswiſſenſchaften von Anfang an die Beſcheidenheit derſelben verriethe, nicht für wirklich theologiſche Wiſſenſchaften gelten zu wollen. Die *Erlernung* dieſer hiſtoriſchen, grammatiſchen und übrigen Kenntniſſe, ohne welche ein tieferes Verſtändniß der heiligen Schriften nicht denkbar iſt, *verſteht ſich ganz von ſelbſt*. Sie iſt die negative Bedingung, ohne welche die theologiſche Auffaſſung der bibliſchen Bücher ſich nicht realiſiren läßt und ohne welche beſonders ihre Kritik *unmöglich* bleibt. Nur muß derjenige, der zu dem Beſitz jener Kenntniß gekommen iſt, die dadurch erworbene philologiſche Bildung nicht mit der theologiſchen verwechſeln und ſeine vielſeitige Gelehrſamkeit, ſeine Beherrſchung des bibliſchen Apparates, nicht überſchätzen, wie nicht ſelten geſchieht, weil der Menſch für Das, was er *gelernt* hat und was er recht oſtenſibel wieder *lehren* kann, leider eine gar zu große Ehrfurcht hegt und über dem Buchſtaben gern deſſen innere Bedeutung vergißt.

Dritter Abſchnitt.

Die Exegetik.

§. 62. Eintheilung.

Die Kritik geht durch ſich ſelbſt in die Auslegung über. Denn um zu beweiſen, daß ihr Urtheil den richtigen Text getroffen habe, muß ſie da, wo die Bewährung durch äußere

Zeugniſſe nicht hinreicht, auf das Zuſammenſtimmende des Sinnes ſich berufen. So ſpielt ſie in die Exegeſe hinüber. Dennoch iſt die Kritik von der Exegeſe ganz beſtimmt dadurch unterſchieden, daß jene auf die *Richtigkeit*, dieſe auf die *Wahrheit* des Sinnes ausgeht. Jene will weiter nichts, als die Identität *unſerer* Lesart mit der *urſprünglichen* nachweiſen, dieſe will die Identität unſeres *Verſtändniſſes* mit dem Verſtändniß des *erſten* Verfaſſers erzeugen. Dieſer Beziehung wegen macht ſie die Prüfung, Reinigung und Ergänzung des Textes zur Vorausſetzung für ſich, weil ſie in den Text nicht des Textes, ſondern des Sinnes halber eindringen will. Der Text iſt das Product einer untergegangenen Welt; die beſonderen Verhältniſſe, in deren Umgebung er geſchrieben wurde, ſind erloſchen; die Sprachen, worin er verfaßt iſt, ſind andere geworden; genug, er iſt uns der äußeren Form nach eine völlig *fremde* Erſcheinung. Indem wir aber durch unſere Religion ſelbſt (vgl. §. 58) an ihn gewieſen ſind, um uns an die älteſte Geſtalt ihres Daſeins zu *erinnern*, wird die Ueberwindung jener Fremdheit Nothwendigkeit. Dieſe *Aneignung* der bibliſchen Bücher zu bewirken, ſo, daß ſie trotz der Jahrtauſende, die zwiſchen uns und ihnen liegen, dennoch zu uns ſelbſt werden und mit unſerem geiſtigen Leben ſich verſchmelzen, iſt die Aufgabe der Auslegung. Als *theologiſche* iſt ſie jedoch gegen die Beziehungen gleichgültig, welche die bibliſchen Bücher als Denkmale einer verſchwundenen Cultur überhaupt haben, z. B. was die Geſchichte des Perſiſchen, Syriſchen, Römiſchen Reiches u. ſ. f., was die ſogenannte Urgeſchichte des Menſchen, was die Chronologie und dgl. betrifft. Dieſe ſpeciellen wiſſenſchaftlichen Rückſichten gehen die Theologie als ſolche Nichts an. — Die theologiſche Exegetik zerfällt in drei Abſchnitte. Der erſte enthält die bibliſche *Hermeneutik* oder die Wiſſenſchaft von den Geſetzen der Auslegung überhaupt. Der zweite Abſchnitt, die *Exegeſe*, hat es mit der lebendigen Anwendung der allgemeinen hermeneutiſchen Regeln, mit der concreten Verwirklichung des Begriffs der Auslegung zu thun. Der dritte Abſchnitt, die **bibliſche Dogmatik**, iſt das wahrhafte Reſultat, der eigentliche Endzweck, worin ſich alle vorangehenden Disciplinen der bibliſchen Theologie aufheben. Wie an ſich die Kritik zwiſchen der Kanonik und Exegetik das vermittelnde Glied ausmacht, ſo ſtellt ſich auch die Exegeſe zwiſchen die Hermeneutik und zwiſchen die bibliſche Dogmatik als das negative Moment, deſſen Thätigkeit den abſtracten Begriff der Hermeneutik zur beſonderen und individuellen Beſtimmtheit hinüberführt. Ohne dieſen Hintergrund zu haben, iſt die Exegeſe für ſich in Gefahr, theils in ein rein philologiſches, theils in ein pſeudo=dogmatiſches Treiben auszuarten.

I.

§. 63. Die Hermeneutik.

Mit der Hermeneutik verhält es ſich ganz ähnlich, wie mit der Kritik. Dieſe iſt an ſich eine vollkommen philologiſche Wiſſenſchaft und wird nur durch ihr Object ein Moment der Theologie. So iſt auch die Hermeneutik an ſich eine rein philologiſche Disciplin, welche nur durch die beſondere Bedeutung der Bibel als ihres Gegenſtandes in den Organismus der Theologie als ein eigenthümliches Element eintritt. Der Begriff der Hermeneutik iſt ebenfalls an ſich gerade ſo einfach, wie der Begriff der Kritik. Allein durch die vielen Seiten, welche ein literariſches Product der Betrachtung darbietet, iſt er gerade eben ſo verwirrt. Bald hat man ſie zu einer blos grammatiſchen Interpretationslehre, bald zu einer Rhetorik, bald zu einer angewandten Logik, bald zu einer Theorie des Geſchichtſtudiums gemacht. Aber Logik, Grammatik, Rhetorik, Geſchichte ſind für die Hermeneutik, gerade wie für die Kritik, Vorausſetzungen, ohne welche ſie ſo wenig ſich entwikkeln kann, als eine Philoſophie der Natur ohne empiriſche Durchforſchung und Anſchauung ihres ganzen Reichthums ſich bilden könnte. Dieſe Kenntniſſe für ſich machen alſo den Boden aus, den ſie in ihrer ſelbſtſtändigen Exiſtenz hinter ſich läßt. Der Gehorſam in ihrer Erwerbung bereitet allein die

Freiheit des wahrhaften Verſtändniſſes vor, was ohne die Durchdringung der materiellen Körperlichkeit die ideelle Seele niemals erfaſſen kann, wenigſtens keine klare und geſicherte Anſchauung derſelben zu erreichen vermag, ſo lange die endliche Seite der Schrift nicht völlig aufgeſchloſſen iſt. — Der allgemeine Begriff der Hermeneutik iſt im Grunde auch die ganze Wiſſenſchaft. Die Auslegung ſoll nämlich den gegebenen Sinn der Schrift ſo entwickeln, wie der Verfaſſer derſelben ihn urſprünglich gegeben hat. Sie hat daher nur auszulegen, was er ſelbſt hineingelegt hat. Sucht ſie dagegen in ihrer Interpretation Beziehungen auf, an welche der Verfaſſer nicht gedacht haben konnte, ſo legt ſie ſeinen Worten einen Sinn unter, der ihm fremd iſt, wäre es auch an ſich möglich, bei denſelben dies Andere zu denken. — Dieſe Rückſicht auf die originale Beſchränkung des Sinnes macht den Unterſchied aus zwiſchen der populären und wiſſenſchaftlichen Auslegung. Jene muß das Princip haben, den Sinn der Schrift ſo fruchtbar und vielſeitig zu behandeln, als er nur immer zuläßt; ſie kann unbedenklich — wenn ſie nur dem Geſchraubten und direct Verzerrten ſich fern hält — dem Text ſo viel unterlegen, als er tragen will. Dieſe dagegen hat den Sinn der Schrift ſo nachzuconſtruiren, wie er urſprünglich gemeint war. Nur durch dieſe Bemühung wird die Auslegung zu einer wiſſenſchaftlichen, weil ſie mit dieſem Streben zu dem Beweiſe genöthigt wird, warum ſie in einer Stelle nur dieſen, keinen anderen Sinn findet. In der Hermeneutik als theologiſcher ſind drei Beſtimmungen zu beachten: erſtens, daß die bibliſchen Schriften Zeugniſſe der wahren Religion ſind; zweitens der beſondere Gattungscharakter einer jeden einzelnen Schrift; drittens die ſinguläre Individualität, welche die eine von der anderen als eine ſchlechthin eigenthümliche Compoſition ſcheidet.

a) Als Object der Verſtändigung überhaupt iſt die Schrift von keinem anderen literariſchen Product unterſchieden. Aber zugleich iſt ſie für uns Zeugniß der wahren Religion und ein Quell ihrer Erkenntniß. Durch dieſe Beſtimmtheit tritt in die Auslegung das theologiſche Element ein, was mit keiner anderen Schrift der Fall iſt, obwohl hiermit das formale Princip der Hermeneutik, daß jede Stelle nur Einen Sinn haben kann, nicht verändert wird; nur die Sonderung des Eingegebenen von dem Nichteingegebenen wird durch das materielle Princip, die bibliſchen Bücher als heilige Schrift zu betrachten und dieſem Standpunct gemäß auszulegen, mehr hervorgehoben. Die Hermeneutik verhält ſich in dieſer Beziehung hauptſächlich negativ und ſucht die Willkür der Auslegung zu beſchränken; dies kann ſie nur durch Aufſtellung von Cautelen; mehr vermag ſie als Theorie nicht zu leiſten. Die Cautelen beſtehen in nichts Anderem, als in der Negation der particulären Elemente des der Auslegung gegebenen Inhaltes. Keines derſelben für ſich ſoll die anderen überwiegen, vielmehr eines in das andere übergehen. Die Hermeneutik fordert deswegen, daß die Auslegung nicht blos literal und verbal ſei, indem durch ein ſolches Verfahren nur lexikonhafte, magere Erklärung, keineswegs eine wahrhafte Interpretation entſteht. Sie ſoll ferner nicht blos hiſtoriſch ſein, inſofern nur das Aeußerliche und Materielle des Textes erläutert wird, z. B. wo die Halle des Salomo, in welcher Chriſtus lehrte, eigentlich gelegen habe, welches ihr Verhältniß zum ganzen Tempelgebäude geweſen, wie Chriſtus dazu gekommen, ein Purpurkleid ohne Naht zu tragen u. ſ. f. Auch ſoll ſie nicht blos moraliſch oder asketiſch ſein, weil gerade dieſe Beziehung nicht der wiſſenſchaftlichen, ſondern der kirchlichen Auslegung angehört, welche die Erbauung ſucht. Sie ſoll auch nicht allegoriſch ſein und durch eine falſche Myſtik das hiſtoriſche und grammatiſche Moment zerſtören; denn die Allegorie geht von einem beſtimmten Ideenkreiſe aus, der ſeinen Typus durch die Kraft der Phantaſie in alles Vorkommende hineintreibt und jedwedes zum ſymboliſchen Träger ſeiner zuvor fixirten Gedanken macht. Die ſogenannte anagogiſche Interpretation, die vorzüglich in der klöſterlichen Exegeſe des Mittelalters herrſchte, iſt nur eine grobe Abzweigung der allegoriſchen überhaupt.

Wenn dieſe alles Sinnliche und Geſchichtliche, ja wo ſie, wie gewöhnlich, in das äußerſte Phantaſtiſche überſchlägt, ſelbſt das Moraliſche in eine andere Bedeutung mit ſubjectiver Gewalt auflöſ't, ſo kommt ihr in dem vernichtenden Charakter nur die *Accommodationstheorie* gleich, welche von der Hermeneutik eben ſo ſehr verworfen wird. Iſt der allegoriſchen Auslegung Alles zu gewöhnlich, ruhet ſie nicht eher, als bis ſie den einfachen Wortſinn und die ſchlichte hiſtoriſche Relation zu wunderbaren und wunderlichen Bildern von noch ſeltſamern Gedanken umgewandelt hat, ſo enthält die Accommodation das entgegengeſetzte Princip der nüchternſten Verſtändigkeit. Die Propheten, Chriſtus, die Apoſtel haben gar Manches bildlich geſagt, um ſich dem allgemeinen Bewußtſein verſtändlich machen zu können. Sie haben ſich in ihrem Ausdruck der populären Sprachweiſe anbequemt. Das Bild aber iſt nur ein Träger des in ihm und durch es vorgeſtellten Gedankens; um alſo dieſen, auf den es doch eigentlich ankommt, zu ergreifen, um gleichſam hinter das Bild zu ſehen, muß das Bild in den von ihm eingehüllten Gedanken aufgelöſ't werden. Nun iſt es unleugbar, daß faſt alle Elemente der Religion bildlich ausgedrückt ſind; es iſt eben ſo unleugbar, daß jedes Bild in den Gedanken zurückgeführt werden kann, der in ihm verborgen liegt. Allein nicht nur das iſt eine nichtige Vorausſetzung, daß Chriſtus und die Apoſtel, um mich ſo auszudrücken, ein doppeltes Bewußtſein und eine *doppelte Sprache*, eſoteriſch und exoteriſch, gehabt hätten, ſondern auch das iſt eine bloße Hypotheſe, daß die Accomodation durchgreifend darzuſtellen ſei. Das Großartigſte und Ehrwürdigſte, was es in dieſer Form gibt, ſind die Umdeutungen der Neuteſtamentiſchen Sprache, welche Kant in ſeiner Religion der reinen Vernunft gemacht hat. Sie ſind genialer, als alle anderen Wagniſſe der Art. Durch das hermeneutiſche Princip der Accommodation als einem ſchlechthin formalen iſt *jedem* Sinn eben ſo, wie bei dem allegoriſchen, der Eintritt geöffnet. Oder vielmehr iſt es ſelbſt nur eine umgekehrte Allegorie, welche das Erhabene herabzieht und dem engen und ſtumpfen Gemüth, welches zur Erhebung zu ohnmächtig iſt, die Befriedigung verſchafft, zu wiſſen, daß alles Große nur eine prächtige Redensart iſt, die nur κατα συγκαταβασιν verſtanden werden wolle, um nicht mehr davor zu erſchrecken. Darnach iſt denn z. B. daß die Menſchen Kinder Gottes, daß Chriſtus der Sohn Gottes u. ſ. w. nur moraliſch von dem kindlichen Vertrauen zu verſtehen, welches wir zu Gott haben können und ſollen u. ſ. f. — Es iſt klar genug, daß in der Auslegung *jedes* dieſer verſchiedenen Elemente vorkommt. Buchſtaben, Worte, Facta, Askeſe, Symbol, Popularität — Alles dies iſt in den bibliſchen Büchern vorhanden und die Auslegung ſoll ein jedes berückſichtigen. Allein, weil das eine Element *nicht das andere* iſt, ſo muß jedes in ſeinem eigenen Kreiſe genommen werden. Wird dem einen vor den andern eine *ausſchließliche Herrſchaft* eingeräumt, ſo beginnt die Interpretation zu kranken, indem ſie nothwendig einſeitig und unvollſtändig wird. Der poſitive Grund der negativen Cautelen gegen dieſe verſchiedenen Ausartungen iſt alſo die Rückſicht auf das *Ganze*.

b) Aber das Ganze *beſondert* ſich in ſeine verſchiedenen Gattungen, welche nach ihren allgemeinen Differenzen als hiſtoriſche, poetiſche und didaktiſche Schriften erſcheinen. Alle dieſe beſonderen Formen der Darſtellung ſind durch die Idee vereinigt, welche das geiſtige Band des alten und neuen Teſtamentes ausmacht. Dieſe Identität iſt eine materielle. Die Hermeneutik aber hat den formellen Unterſchied der Darſtellung auseinanderzuſetzen und das Eigenthümliche derſelben in einer jeden Gattung zu entwickeln. Beſonders hat ſie zu zeigen, wie in den bibliſchen Büchern jene Differenzen nicht mit der *Schärfe* ſich von einander ſcheiden, als z. B. bei den Griechen, ſondern wie mehr ein unbefangenes Uebergreifen der einen Darſtellungsweiſe in die andere ſtatt findet. Dieſer *Mangel an Kunſt* und an einer bewußten Strenge und Geſchloſſenheit der Form iſt das Medium, durch welches die heilige Schrift einem jeden Bewußtſein ſich annähert; das hiſtoriſche, poetiſche und didaktiſche Element concentrirt ſich nie zu einer ſolchen Begrenzung, daß die Aſſimilation des Inhaltes durch die Reinheit der Form erſchwert würde. Und gerade dieſe Nachläſſigkeit, wenn man es ſo nennen darf, iſt der Popularität ſo günſtig. Ein dichteriſcher Hauch iſt über alle Bücher ausgegoſſen, ſelbſt über die Reflexion der Apokryphen und über die ſpeculativen Auseinanderſetzungen des Apoſtels Paulus, ſo daß die tiefſten Ideen, des Geiſtes innerſtes Weſen, ſeine Myſterien, dennoch zugänglich und offenbar werden. Es iſt daher ein vergebliches Bemühen, die bibliſchen Bücher nach den Begriffen der claſſiſchen Rhetorik und Aeſthetik zu behandeln. Nur Verzerrungen werden dadurch geſchaffen, z. B. wenn man den Pentateuch und die zunächſt anſtoßenden hiſtoriſchen Schriften als das Epos der Juden, wenn man die Propheten als lyriſche Dichter, die Apokalypſe als ein Drama in drei Acten mit Prolog und Epilog u. ſ. f. angeſehen hat. Die Hermeneutik hat daher wohl anzugeben, wie der hiſtoriſche, poetiſche und didaktiſche Ton ſich von einander unterſcheiden, wie der hiſtoriſche in dem Pentateuch, im Buch Joſua, im Buch der Richter u. ſ. f., in den vier Evangelien und den Acten der Apoſtel; wie der poetiſche in den Pſalmen, im Hiob, in den prophetiſchen Schriften, in der Apokalypſe; wie der didaktiſche in den Sprüchen Salomo's, in Jeſus Sirach u. ſ. f., in den Epiſteln des Neuen Teſtamentes, in den Reden Chriſti, im Allgemeinen erſcheint; aber ſie darf bei einer ſolchen Beſchreibung nicht vergeſſen, daß an eine conſequent und plaſtiſch vollendete Geſtaltung des Stoffes nicht zu denken iſt und daß die bibliſche Literatur in jeder Hinſicht von dem Geiſt des Orientes den Uebergang in den Geiſt des Occidentes macht. Dies gilt auch vorzüglich von den Neuteſtamentiſchen Schriften, in deren Darſtellung durch die Miſchung der Hebräiſchen und Griechiſchen Sprache das Morgenland und Abendland eine naive Neutraliſirung verſucht haben.

c) Das erſte Geſetz der Hermeneutik iſt alſo, der Auslegung des Einen heiligen Sinnes die übrigen Momente der Interpretation als dienende Vermittelung unterzuordnen, weil nur durch dieſe Beziehung die Auslegung von dem allgemeinen philologiſchen Standpunct in den theologiſchen übergeht. Bei dieſer materiellen Beſtimmung hat die Interpretation die oben bemerklich gemachten Ausartungen zu vermeiden. Das zweite Geſetz der Hermeneutik iſt, auszumitteln, ob in der gegebenen Schrift der hiſtoriſche oder lyriſche oder didaktiſche Ton die Darſtellung überwiegend beſtimmt und die Elemente des Ganzen durch ſein Vorwalten nach ſich modificirt. Das dritte Geſetz der Hermeneutik iſt die Rückſicht auf die Individualität der Schrift. Die durch den Inhalt, ob er Begebenheit, Empfindung oder Lehre, bedingte Form, welche wir den beſonderen Ton der Schrift nannten, iſt nämlich außerdem noch durch die Eigenthümlichkeit des einzelnen Verfaſſers beſtimmt. Das Biographiſche, Locale und Temporelle; die particuläre Bildung, Veranlaſſung und Richtung; — dieſe Umſtände wirken ſich in den allgemeinen Ton der Schrift ein und geben ihr, die an ſich ſchon eine beſondere iſt, die beſonderſte Färbung, in welche das ganze Gemüth des Verfaſſers eintritt. Dies ganz Particuläre der Darſtellung iſt der Styl, und ihn aufzufaſſen und in ſeiner Totalität zu erkennen, iſt die liebevollſte und feinſte Beobachtung nothwendig. Als Theorie kann die Hermeneutik hier nur Forderungen machen. Sie kann verlangen, die momentane Bedingtheit, in welcher der Verfaſſer ſeine Compoſition concipirte, ſeine perſönlichen Verhältniſſe, ſeine Zwecke u. ſ. f. ſich zu vergegenwärtigen; — ob aber der Ausleger, wenn er im Einzelnen alle concurrirenden Bedingungen zum Hervorgang des beſonderen Productes herbeigeſchafft hat, wirklich die vergangene Gegenwart des Verfaſſers erreicht, ob er deſſen Stimmung in ſich hervorbringt und abſolut ihn durchdringt — dies Reſultat fällt in die Subjectivität des Auslegers, gerade wie die Kritik im concreten Falle. Eine Garantie der Coincidenz iſt nicht zu geben. Wie Wenige z. B. vermögen ſich in das Gefühl eines Propheten zu verſetzen! Hier kann die Hermeneutik höchſtens den Rath geben, durch die Sache ſelbſt, nicht durch weit hergeholte Materialien, ihren Geiſt wiederzuerneuen.

II.

§. 64. Die Exegeſe.

Die abſtracten Forderungen, welche von der Hermeneutik als Geſetze der Auslegung gemacht werden, ſollen ſich durch die Exegeſe realiſiren. Sie ſoll die *Ungleichheit*, welche zwiſchen der Schrift und dem ſpäteren Leſer, der nicht Autor iſt, ſtatt findet, *aufheben*. Dies kann ſie in einer dreifachen Weiſe, als Ueberſetzung, als Paraphraſe und als Commentar.

a) Die *Ueberſetzung* iſt die Reproduction einer Schrift in einer anderen Sprache. Sie ſetzt ſich die Kenntniß der beiden Sprachen voraus und kann zunächſt ein entgegengeſetztes Verfahren einſchlagen, indem ſie entweder die fremde und vergangene Sprache in die lebende hinüberzieht oder die eigene Sprache der fremden anſchmiegt. Aber jede dieſer Methoden iſt einſeitig und bringt etwas Abſtoßendes mit ſich, weil das eine Mal dieſer, das andere Mal jener Sprache Abbruch gethan wird. Keine dieſer Annäherungen iſt daher von Zwang frei. Die wahre Ueberſetzung, die zu den ſchwerſten Leiſtungen gehört, darf ſich nach keiner Seite hin etwas vergeben, ſondern muß den Geiſt der beiden an ſich heterogenen Sprachen mit gleicher Gewalt umfaſſen und ein ſolches Gefühl im Leſer erwecken, daß er ſich *fremd und heimiſch* zugleich weiß, ungefähr wie die Empfindung iſt, wenn man mit einem Freunde in ferne Länder reiſ't und dennoch alle neuen und fremden Zuſtände durch ſeine Vermittelung mit alten und gewohnten verknüpfen und in heimathlicher Sprache durchleben kann. — Wie für die Kritik die *Geſchichte des Textes* ein großes Bildungsmittel iſt, ſo natürlich für den Ueberſetzer die Kenntniß der ſchon exiſtirenden Ueberſetzungen.

b) Die Ueberſetzung geht in die *Umſchreibung* über, wenn ſie nicht dabei ſtehen bleibt, in derſelben Kürze den in der fremden Sprache gegebenen Sinn in der eigenen nachzubilden, ſondern durch *weitere Ausführung* den Sinn zu verdeutlichen beſtrebt iſt, „wie wenn der Verfaſſer hätte ſagen wollen.“ Sie ſucht daher andeutend den Zuſammenhang der einzelnen Sätze, ihre Auseinanderfolge, das Tropiſche, Ironiſche, Emphatiſche des Ausdrucks mit kurzen, zwiſchen die Ueberſetzung geſchobenen Worten zu erläutern. Als eine blos ſynonymiſche Verweitläufigung iſt ſie ganz zwecklos und gehört mit einer ſolchen Seichtigkeit und Geſchmackloſigkeit zu den ekelhafteſten Producten, womit wir leider geſegnet ſind.

c) Die Paraphraſe macht den Uebergang von der Ueberſetzung als der einfachſten Form der Entfremdung zum Commentar als der complicirteſten und ausführlichſten. Der Commentar hat zuerſt den allgemeinen Inhalt der einzelnen Schrift anzugeben; ſodann ihr Verhältniß zu den verwandten Schriften zu entwickeln, ihr Alter und ihren wirklichen oder möglichen Verfaſſer zu beſtimmen; die vorhandenen Verſionen, Drucke, Handſchriften u. ſ. f. zu perluſtriren; eine Kritik der verſchiedenen Totalanſichten der Schrift zu veranſtalten und endlich die Auslegung ſelbſt nach einer jeden Seite hin vorzunehmen. Eine Hauptrückſicht bleibt dabei die abweichende Interpretation Anderer. Um dieſe zu überſehen und zu verarbeiten, iſt ein chronologiſcher Fortgang am meiſten zu empfehlen, weil die verſchiedenen Auslegungen durch ihren Widerſpruch mit ſich einander von ſelbſt ergänzen und ſo die letzte Interpretation als ihr nothwendiges Reſultat aus ſich hervorgehen laſſen.

III.

Die bibliſche Dogmatik.

§. 65. Ueberſicht.

Der Commentar, wenn er ſeinem Begriff entſpricht, muß das Verlangen eines vollſtändigen Verſtändniſſes durchaus befriedigen. Indem er das Einzelne der Schrift beſtändig in der Identität mit dem Context, dieſen in ſeiner Identität mit dem entfernteren Zuſammenhang aller anderen Theile der Schrift, endlich die Schrift ſelbſt in ihrer Identität mit analogen Producten, z. B. einen Pauliniſchen Brief in ſeinem Verhältniß zu den übrigen Briefen des Apoſtels, ja, ganze Maſſen analoger Producte in ihrer Identität mit der heiligen Schrift als ſolcher zu betrachten hat, ſo macht der Commentar den Uebergang in die bibliſche Dogmatik, d. h. in die Darſtellung der Idee der Religion, wie ſie in den verſchiedenen bibliſchen Büchern erſcheint. Dem Inhalt nach iſt dieſe Dogmatik mit der ſpeculativen identiſch; der Form nach gänzlich verſchieden, weil ſie eine rein hiſtoriſche Wiſſenſchaft iſt. Eben dieſer ſo klaren Differenz wegen ſollte aber auch die immer noch fortdauernde Vermiſchung beider Wiſſenſchaften allmälig aufhören.

Allein bevor wir die dogmatiſchen Beſtimmungen entwickeln, wie ſie in den bibliſchen Büchern gegeben ſind, iſt erſt noch das dogmatiſche Verhältniß des Neuen Teſtamentes zum Alten genauer als oben §. 58 zu faſſen, weil ſich daraus ganz extreme Anſichten hervorgebildet haben, da Einige das Neue Teſtament ganz auf das Alte, Andere das Alte ganz auf das Neue reduciren und jenes mit dürren oder verblümten Worten für überflüſſig erklären.

Jene erſte Anſicht iſt eine pſeudo-hiſtoriſche. Sie geht davon aus, daß das Judenthum früher geweſen iſt, als das Chriſtenthum, daß es, in ſeiner inneren Beziehung auf daſſelbe, ein verborgenes Chriſtenthum genannt werden muß. Dies iſt wahr. Aber nun fährt jene Anſicht fort und behauptet, das neue Teſtament, alſo mit anderen Worten, die Chriſtliche Religion beruhe auf der Jüdiſchen. Dies iſt nicht wahr. Im Gegentheil verhält ſich die Sache umgekehrt und das Chriſtenthum iſt der Grund, auf welchem das Judenthum in der nämlichen Weiſe wie das Heidenthum beruht. Denn, worauf etwas beruhet, das iſt das Größere und als Einheit das Andere Tragende. Das Princip aber, aus welchem das Chriſtenthum hervorgegangen, iſt nicht das Judenthum; das Kleinere kann nicht das Größere, das Mindere nicht das Höhere zeugen; ſondern Princip des Chriſtenthums als der einzig abſolut wahren Religion iſt nur das Chriſtenthum, und das, worin etwas übergeht oder zurückgeht, iſt der ſchöpferiſche Grund, keineswegs aber, was übergeht. Denn mit ſeinem Uebergang beweiſ't es, daß es das Unmächtigere gegen das iſt, worin es ſich aufhebt. Das Chriſtenthum kann nicht wieder in eine andere Religion, etwa gar eine philoſophiſche, übergehen, wie die Sehnſucht der Jüdiſchen Religion in der Erfüllung der Chriſtlichen verſchwunden iſt. In dem Grundſatz, das Alte Teſtament müſſe im Lichte des Neuen verſtanden werden, iſt das Verhältniß beider Religionen an ſich ganz wahr ausgedrückt. Es entſteht aber eine Mißhandlung des Alten und Verkennung des Neuen Teſtamentes, wenn dies Princip ſo angewendet wird, das eigenthümlich Chriſtliche, was erſt mit der Erſcheinung der Chriſtlichen Religion als ſolcher ſich bildete, bereits in der Jüdiſchen Religion finden zu wollen. Für die Poeſie kann man eine ſolche Uebertragung gelten laſſen; ſie mag die Typologie immerhin ausbilden und die Geſetzgebung des Sinai mit der Bergpredigt, die zwölf Stämme mit den zwölf Apoſteln, die eherne Schlange der Wüſte und Chriſtus am Kreuz u. ſ. f. nach der Anleitung, welche die Schrift ſelbſt zu ſolchen Parallelen gibt, vergleichen; die dogmatiſche Wiſſenſchaft der Bibel kann ſich nicht darauf einlaſſen.

Die andere Anſicht, daß die chriſtliche Kirche der Altteſtamentiſchen Schriften entbehren könne, iſt ſchon oft vorgetragen, aber noch nie verwirklicht, weil ſie ſich nicht verwirklichen läßt. Man hat die Unvollkommenheit der Jüdiſchen Religion, die Unſittlichkeit des Volks Gottes, die Ueppigkeit des Hohenliedes, die Entlegenheit und Particularität des Tempelcultus, das Viele, was jedem Ungelehrten unverſtändlich bleiben müſſe u. ſ. w., von dieſer Seite eben ſo nachdrücklich angeführt, als von der erſteren die ſchönen Motive der alten Jüdiſchen Geſchichte, der Ernſt der Geſinnung, die Erhabenheit der Darſtellung, das Lehrreiche in der Erkenntniß der mannigfachen Verirrungen des ſtarren Geſchlechtes u. ſ. f.

geltend gemacht ſind. Wirklich überwiegt dieſe poſitive Richtung und es iſt eine überelegante und ſuperfeine Gebrechlichkeit des Gemüthes, welche den Menſchen in ſeinem Wahn und verkehrten Trotz nicht ohne nachtheiligen Einfluß auf ihre Moralität anſchauen zu können vorgibt. Abgeſehen davon, daß das Neue Teſtament durch ſeine ſtete Beziehung auf das Alte unaufhörlich in daſſelbe zurückſchickt und dadurch auch von Außen her die Kenntniß deſſelben für ſein volles Verſtändniß mit Nothwendigkeit aufdringt, wodurch dem Theologen wenigſtens ſeine Erforſchung unausweichlich bliebe, ſo ſoll doch auch dem Volk ſeine Lectüre nicht entzogen werden, wenn freilich die Kinder nicht Alles nach der Reihe fortzuleſen brauchen, ſondern mit einer Auswahl bibliſcher Geſchichten den Anfang machen können. Denn wie falſch es iſt, die Begründung des Chriſtenthums im Judenthum zu ſuchen und darin dem ordinairen Begriff des Grundes als des äußerlich Vorangehenden zu folgen, ſo falſch iſt es auch, die beſtehende geſchichtliche Verflechtung der Jüdiſchen und Chriſtlichen Religion leugnen zu wollen. Die Geſchichte des Jüdiſchen Volkes iſt einmal zur Geſchichte aller Völker geworden. Kein anderes kann in dieſer Bedeutung ſeine Geſchichte eine welthiſtoriſche nennen; aber die Helden und Schickſale des Volks Gottes ſind unmittelbar — durch die Vermittelung des Chriſtenthums — Helden und Schickſale der modernen Welt und damit aller Zukunft geworden. Die Jüdiſche Geſchichte iſt vor anderen an ſolchen Begebenheiten ungemein reich, welche einfache immer wiederkehrende Grundzüge des menſchlichen Gemüthes, Neid, Mordgier, Undank, Großmuth, Gottvertrauen, Wolluſt, Buße u. a. in gedrungenen, kantigen Umriſſen vorſtellen und ſie beſtändig in dem faßlichen Rahmen eines familienartigen Zuſammenhanges präſentiren. In dieſer ſymboliſchen Pädagogik des Geſchlechtes liegt ein Hauptzug ihres welthiſtoriſchen Charakters.

So wenig alſo mit dem alten Teſtament eine ſchnöde und kindiſche Abgötterei getrieben werden ſoll und ſo ſehr wir als Chriſten zunächſt allerdings an die Neuteſtamentiſchen

Schriften gewieſen ſind, weil wir dieſelben als ein Erzeugniß des an und für ſich chriſtlichen Geiſtes anerkennen müſſen, ſo ſind doch die Altteſtamentiſchen Schriften von denen des neuen Teſtamentes aus dem inneren Grunde nicht zu trennen, weil ſie die faßlichſte und eindringlichſte Darſtellung des menſchlichen Geiſtes enthalten, wie er in fortringender Arbeit auf dem Wege zu der abſoluten Freiheit des göttlichen Geiſtes begriffen iſt, welche die chriſtliche Kirche gewährt. So bilden die Schriften des Alten und Neuen Teſtamentes zuſammen einen Einzigen Cyclus, der, mit der Schöpfung der Welt und des Menſchen anhebend, die Verwirrung und Entzweiung, wie die Erlöſung und Verſöhnung unſeres Geſchlechtes Schritt vor Schritt entwickelt. Inſofern bietet die Bibel das vollkommenſte Spiegelbild dar von dem göttlichen Leben der Menſchheit in ſeinem Irrthum und in der ihn bekämpfenden und beſiegenden Wahrheit.

Die bibliſche Dogmatik, welche dieſen Gang nach dem Zeugniß der heiligen Bücher darzuſtellen unternimmt, kann alſo nur *geſchichtlich* zu Werke gehen und zerlegt ſich in drei Capitel. Das erſte entwickelt die dogmatiſche Grundanſicht des Alten Teſtamentes; das zweite die Reflexion der Apokryphen und das dritte die dogmatiſchen Beſtimmungen des Neuen Teſtamentes. In dieſen verſchiedenen Epochen hat die Religion ſelbſt die *Unterſchiede* ihrer *Identität* entfaltet, welche in dieſer encyklopädiſchen Zuſammenſtellung nur kurz charakteriſirt werden können.

Erſtes Capitel.

§. 66. Die Dogmatik des Alten Teſtamentes.

Die Grundbeſtimmung der Altteſtamentiſchen Dogmatik, oder, was daſſelbe, der Begriff der Hebräiſchen Religion, iſt die Idee der *Theokratie*, eines Staates, der eben ſo ſehr Kirche, einer Kirche, die eben ſo ſehr Staat iſt. Die Theokratie iſt nur unter der Vorausſetzung Eines Gottes zu denken, der *unbedingt Alles* beherrſcht und gegen deſſen geiſtige

Macht ([illegible]) nichts aushält. Der Gedanke iſt im Monotheismus zur reinen Abſtraction und ſo mittelſt ihrer dahin gekommen, das ewige oder höchſte Weſen ohne alle Geſtalt zu denken. Dies Abſtrahiren vom Sinnlichen iſt aber zugleich eben ſo ſehr ein Reflectiren auf die Natur, von welcher abſtrahirt wird. Sie iſt unmittelbare Schöpfung des Allmächtigen, das herrliche Zeugniß ſeiner Güte. Im Sturm ſchnaubt der Odem ſeiner Naſe; im Donnerwetter redet er; im Säuſeln der Bäume verkündet er ſich; des Meeres Wogen ſteigen und fallen auf ſein Geheiß; er ſtellt die Lichter des Himmels an ihren Ort; er gießt aus die Schaale ſeines Zorns in Krieg und Peſtilenz; er ſegnet den Knecht, der um ſeines Namens Gerechtigkeit zerſchlagen liegt u. ſ. w. Die Dinge als von Gott, dem Herrn der Heerſchaaren, deſſen Name iſt Wunderbar, geſchaffen und durch ihn getragen, fügen zu dem Prädicat der Güte das Prädicat der Erhabenheit. Er, der Alte der Tage, Er, bei dem Niemand war, als er die Erde gründete, theilt ſich zwar mit, verendlicht ſich in ſeiner Schöpfung, zieht ſich aber auch wieder in ſich und ſeine unzugängliche Herrlichkeit zurück, welche Keiner von Denen, die Staub und Aſche werden, mitzugenießen vermag. Im Verhältniß zu ihm werden die Dinge daher ſelbſtſtändig, frei und proſaiſch, weshalb hier durch den verſtändigen, objectiven und phantaſieloſen Zuſammenhang derſelben das Bedürfniß des Wunders eintritt, um die Erſcheinung der unmittelbaren Kraft des Schöpfers in ſpecieller Anſchauung ſich zu erhalten. Denn für ſich als daſeiend ſind die Dinge hier ganz begreiflich und entwirren ſich nicht theogoniſch von einem Chaos zum Kosmos. Nur die ſchöpferiſche Macht für ſich, die Eine, abſolute Negativität, iſt das Wunderbare, und ſie eben manifeſtirt ſich im Wunder in ihrer Friſche und Lauterkeit. Die Natur wird daher von dem verſtändigen Subject in Bezug auf das höchſte Weſen nicht als eine ſolche genommen, in welcher daſſelbe — wie im Heidenthum — nur anrathende Zeichen gebe und ſich wirkſam beweiſe für Krieg und Frieden, vielmehr als eine ſolche, die das Werk des höchſten Weſens ſelbſt ſei. Es iſt Gott, und die Natur ſein Werk. Er iſt allmächtiger Schöpfer Himmels und der Erden.

Indem nun das verſtändige Subject das ewige Weſen mit welchem Namen immer denkt, ob als Elohim, Jehovah oder Adonaï, hat es mit dieſem Gedanken zugleich den anderen, daß jener Gedanke nicht das Erzeugniß ſeines Denkens allein, ſondern eben ſo ſehr nur durch das ewige Weſen ſelbſt ſein Gedanke ſei. Kommt der Menſch durch ſeine Thätigkeit zur Erkenntniß Gottes, des Schöpfers und Herrn der Welt, ſo kommt er eben ſo wohl durch ihn ſelbſt zu dieſer Erkenntniß. Sie iſt ihm durch ihn ſelbſt eröffnet, oder er, der ſich Wiſſende, hat ſich dem Menſchen offenbart, deſſen Religion nun in ſich ſchließt, daß ihr Gedanke von Gott durch das Denken Gottes vermittelt ſei, oder daß er ſelbſt ſein Denken von ſich dem menſchlichen Denken von ihm mittheile. Dieſe Religion iſt alſo die von Gott ſelbſt geoffenbarte und ſteht ſomit, über Natur und Kunſt abſolut hinausgehend, im Uebergang zur offenbaren.

Sie ſelbſt iſt in Bezug darauf, daß durch Gott die Erkenntniß von ihm dem Menſchen geworden, alſo eine durch ihn geſchehene ſei, und daß ferner, was mit dem Menſchen ſich ereigne, gleicherweiſe durch Gott geſchehen ſei, die Religion der Geſchichte; beſtimmter der geſchichtlichen Erinnerung oder des Gedächtniſſes. Die Erzväter ſind es zuerſt, an welche Gott ſich kund gegeben und denen er ſich für ihre Nachkommen geoffenbart hat. Es iſt der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, an den geglaubt wird. Wiederum hat er ſich in Moſes geoffenbart, der, ein gehorſamer Knecht ſeines Willens, ihn ſeinem Volk als den nämlichen Gott der Väter aus der Erinnerung ſeiner Offenbarung verkündigt. Endlich, wie in den Patriarchen und in Moſes, hat er ſich durch die Propheten eröffnet, welche nicht ſelten ſeinem Ruf anfangs widerſtrebten, aber von ſeinem Geiſt fortgeriſſen wurden; um ihrem Volk die Gewißheit zu erregen, daß der Gott, von dem ſie reden, weder in der Gegenwart noch in der Zukunft es verlaſſen werde, gehen ſie beſonders in die Vergangenheit zurück, wie er die Juden aus Aegypten erlöſ't, wie er die Ammoniter, Philiſtäer u. ſ. w. für ſie gedemüthigt habe u. dgl. m.

Die Jüdiſche Religion weiß alſo Gott als den Einen Geiſt, welcher geſtaltlos die unendliche Macht über Alles iſt. Der Zweck Gottes iſt daher er ſelbſt. Nicht endliche Zwecke, keine Geſchöpfe der Götter, ſind hier Gegenſtand, ſondern die Religion ſelbſt iſt Zweck und Gott ſoll allgemein anerkannt werden. Aber im Widerſpruch mit dieſem theoretiſchen Sollen ſteht der praktiſche Zweck dieſer Einen großen Familie, dieſer natürlichen Sittlichkeit, welche an den zufälligen Zuſammenhang der Abſtammung von Abraham gebunden iſt. Dieſe Zufälligkeit der Geburt wird hier zur Nothwendigkeit, das Jüdiſche Volk zu einem adeligen Volk von geborenen Lieblingen des Höchſten gemacht. Daher iſt bei aller Erhabenheit in dieſer Religion dennoch nicht der Menſch an und für ſich Gegenſtand; vielmehr findet die Begrenzung der Religion auf dieſes beſondere Volk ſtatt. Alle Völker ſollen den Preis des wahren Gottes vollführen, aber die wirkliche Anbetung und Verherrlichung iſt auf Ein Volk beſchränkt. Wie wir Oben bemerkten, daß im proſaiſchen Bewußtſein von der gegenſeitigen Beſchränkung der Dinge durch einander der Urſprung des Wunders liege, als eine dem gewohnten Cauſalnexus entgegengeſetzte Manifeſtation der göttlichen Macht, welche für ſich dieſer endlichen Bedingtheit los und ledig iſt und darum das dem gewöhnlichen Gang der von ihr erſchaffenen Natur Unangemeſſene thun kann, ſo tritt hier in Analogie mit dem Wunder die Weiſſagung ein. Sie muß als die Ahnung betrachtet werden, welche die Unwahrheit jener Beſchränkung fühlte. In den hiſtoriſchen Büchern des Alten Teſtamentes tritt die Idee der Theokratie, wie ſie im Pentateuch und beſonders in deſſen fünften Buch als die Conſtitution des Jüdiſchen Volkes verzeichnet iſt, als der Mittelpunct des Lebens hervor. Die Umgeſtaltung der Theokratie in eine Monarchie verunreinigte die urſprüngliche Idee, wie beſonders in der ſpäteren Zeit klar wurde, wo die Propheten durch die reine Auffaſſung des Begriffs der Theokratie den Kampf der Monarchie mit der Hierarchie zu vermitteln ſuchten. Allein eine bloße Zurücknahme der alten Theokratie — deren Empfindungen in den Pſalmen ſo ſchön ausgeſprochen ſind — genügte nicht mehr, weshalb die Propheten, die es mit der Einigung eines in ſich zerriſſenen, ſeinem Untergang zueilenden Volkes zu thun hatten, alle früheren Beſtimmungen der Moſaiſchen Theokratie *erweiterten*. Indem ſie daher eine Wiederherſtellung der Theokratie beabſichtigten, war es doch nicht eine Reſtauration *deſſelben* Staates, ſondern eines anderen. Die *Zukunft*, welche ſie eröffneten, war befreiet von den Widerſprüchen, durch welche das Leben der Juden in Feindſeligkeit zerſplittert wurde. Ein neuer Himmel und eine neue Erde ſollte entſtehen, wo die Stimme des Weinens und der Klage nicht mehr gehört werden wird, wo Wolf und Lamm neben einander weiden und nicht mehr Kinder ſterben werden, ohne ihre Tage zu erreichen, noch unzeitige Geburten zur Welt kommen. Man wird zugleich pflügen und erndten, zugleich ſäen und keltern; die Berge werden von ſüßem Wein triefen und alle Hügel werden fruchtbar ſein. — Aber zweitens: Dieſe goldene Zeit wird nicht kommen, bevor der Herr nicht ſein Volk *gereinigt* hat. Der *Tag des Herrn*, ein furchtbarer Gerichtstag, wird erſcheinen; an ihm, wo die Veſte der Erde erbeben wird, ſoll eine *Vergebung der Miſſethat* eintreten, ſoll die Verſöhnung durch blutige Opfer übergehen in eine andere durch *innere Verehrung* des Höchſten und ſoll von dieſem ausgehen der *Geiſt der Gnade und des Gebetes*. Jehovah will ſeinen Geiſt ausgießen über alles Fleiſch; Israels Söhne und Töchter ſollen weiſſagen, Israels Aelteſte ſollen Träume haben und ſeine Jünglinge Geſichte ſehen. — Dieſes negative Moment iſt alſo die Bedingung für jene heitere Zukunft, deren Realiſirung ihren ſubjectiven Träger in dem *Meſſias* aus dem Hauſe David finden wird. Unter ſeiner Herrſchaft werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen und ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Rinder mit einander treiben. Alle Hoffnung und Sehnſucht concentrirt ſich deswegen bei den Propheten in der Idee des Meſſias, des Nagid, welcher den Unterſchied der Juden als des העם und der anderen Völker als der גוים aufheben und *Ein Reich* des Einzigen Gottes ſtiften werde. Darum verknüpft ſich mit dieſer Idee auch die andere vom *Aufhören* des Geſetzes, weil das Geſetz zwar den göttlichen Willen in ſeinem ganzen Umfang, aber mit bornirter Rückſicht auf einzelne nationale Zwecke darſtellt, von deren Erreichung und Genuß die Nicht-Juden ausgeſchloſſen ſind.

Der Cultus der Theokratie war in einem beſonderen Stamm des Volkes, in dem Levitiſchen, befeſtigt. Die Tendenz des Morgenlandes zum Kaſtenweſen erſcheint hierin zum letztenmal. Die religiöſe Geſinnung iſt negativ *Furcht* vor dem Herrn als Anfang der Weisheit, welche in der Losſagung von aller eigenen, beſonderen Freiheit beſteht. Poſitiv iſt ſie *Zuverſicht* auf den weiſen und ſtarken Gott, der an den Vorfahren ſeine Macht und Gnade ſo wunderbar und augenſcheinlich bewieſen hat. Der Menſch hat alſo das Gefühl ſeiner *unmittelbaren Abhängigkeit* von Gott, dem Herrn der Welt, von dem auch jedes andere Volk abhängig iſt. *Neben* dieſem Gefühl der Knechtſchaft iſt daſſelbe eben wegen ſeines Principes, der Abhängigkeit von der Einen abſoluten Subſtanz, das Gefühl der *Unabhängigkeit* des Menſchen von der Natur als ſolcher und von ihren Erſcheinungen. So iſt es das poſitive Gefühl der *Selbſtſtändigkeit* des Menſchen, indem er in ſeiner concreten Einheit und Allgemeinheit *ſich als Volk* und ſein Volk als das von Gott *auserwählte* weiß.

Dies negative und poſitive Gefühl, die Empfindung, als ein Knecht gar Nichts und doch wiederum als ein Diener des wahren Gottes Alles zu ſein, tritt *abwechſelnd* in der Geſchichte der Juden überhaupt, wie in der Geſchichte ihrer Individuen hervor. Als Folge der Zuverſicht entſteht dem Menſchen ein wahrhaftes, alle Kraft anſpannendes Verhältniß zu Gott, deſſen Natur in den Momenten der Entzweiung des Menſchen mit Gott ſich am deutlichſten ausdrückt. So iſt es im Hiob, wo ſich die unerforſchliche Weisheit Gottes gegen das nach Freiheit ſtrebende Denken des Knechtes auf eine abſtracte Weiſe behauptet, weil der Knecht, wenn er des *Herren Thun begriffe*, Knecht zu ſein aufhören würde. Die Erwerbung, der Beſitz und Genuß des Landes Kanaan, überhaupt das zeitliche Glück, hängt alſo von jenem abſoluten Vertrauen ab und der Cultus iſt weſentlich, als der Gehorſam gegen das vorhandene Geſetz, die unumgängliche Bedingung für jenen Beſitz der irdiſchen Glückſeligkeit.

Zweites Capitel.

§. 67. Die Dogmatik der Apokryphen.

Von dem Verluſt der politiſchen Selbſtſtändigkeit durch die Babyloniſche Gefangenſchaft bis zu dem letzten Kampf für dieſelbe unter den Makkabäern bildete ſich bei den Juden *die Reflexion* völlig aus, zu welcher der Widerſpruch zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Willen aufregte, daß man nämlich die Rückſicht auf Vergangenheit und Zukunft nicht über den Genuß der Gegenwart ſetzen dürfe. Schon unter den Schriften des alten Teſtamentes finden wir in dem Hiob und im Koheleth die Skepſis ausgeſprochen, ob ein *wahrhaftes Glück* exiſtire und ob der mächtige Gott auch gerecht ſei und das Gute mit Gutem, das Böſe mit Böſem vergelte? Namentlich iſt im Koheleth die Gewißheit von der Nichtigkeit und Eitelkeit alles Irdiſchen ſo tief, daß ſie eine gewiſſe Ironie darüber erzeugt, zu welcher der verzweifelnde, vom Schmerz der Vernichtung in allen Knochen durchwühlte Hiob noch nicht fähig iſt. Die Apokryphiſchen Bücher, der Weisheit, der Weisheit Jeſus des Sohnes Sirachs, und Baruchs, ſind nicht ſo ſchroff, ſondern bemühen ſich, den Zweck des menſchlichen Lebens in milderem Sinne aufzufaſſen und über ſeine Räthſelhaftigkeit durch eine würdige und beſonnene Verſtändigkeit zu beruhigen. — Dieſe Zeit macht von der alten theokratiſchen Begeiſterung den Uebergang in die chriſtliche. Die Skepſis, welche das Volk in Parteien zerſpaltete, die in den Schulen der Phariſäer, Sadducäer und Eſſäer ihren ſchärfſten Abdruck fanden, ertödtete allen Schwung und verbreitete eine lähmende Trauer.

Drittes Capitel.

Die Dogmatik des Neuen Teſtamentes.

§. 68. Einleitung.

Der Jüdiſche Monotheismus blieb und bleibt in der Abſtraction, die das ewige Weſen als das ewige Jenſeits, als einen von der Welt ausgeſchloſſenen und nur in äußerer Beziehung zu ihr befindlichen Geiſt denkt, ſtehen. So iſt die Religion, wenn man ſo ſagen kann, erſt negativ vollendet. Gott wird von der Natur und vom Menſchen unterſchieden und ausgeſchieden. Er wird zum rein überweltlichen Weſen, welches nicht mit irgend einer Endlichkeit oder Beſtimmung behaftet iſt. Aber gerade dieſe Härte der Trennung, welche zwiſchen Gott und dem Menſchen eine *unerfüllbare* Kluft ſetzt, bricht durch die Nacht der tiefſten Verzweiflung zu dem Licht der frei machenden Erkenntniß hindurch, daß das ewige Weſen eben wegen ſeiner Unendlichkeit im Dieſſeits ſo ſehr, als im Jenſeits, ſein Leben haben müſſe. Denn ohne eine ſolche Durchdringung des Endlichen in ſeiner breiten Mannigfaltigkeit von der einfachen Kraft des Unendlichen würde es ja eine feſte *Selbſtſtändigkeit* gegen das ſogenannte Unendliche ausmachen und ſomit dies ſelbſt zu einem *Endlichen* herabſetzen, was mit der Endlichkeit an ſich im Gegenſatz befangen wäre. Nicht in oder als Abraham, nicht in oder als Moſes, ſondern ſtreng genommen nur *durch* beide hat Gott ſich und zwar nur Einem Volk, ſeinem Volk geoffenbart. In Dem, welcher ſich nicht den Sohn Abrahams, ſondern *ſowohl* des Menſchen Sohn *als auch* Gottes Sohn nannte, und nicht nur durch ihn, ja nicht blos in ihm, ſondern als *Er ſelbſt* in Chriſtus und als Chriſtus hat Gott ſich jedem Volk, hat er ſich der *Menſchheit* offenbart. Und er *hat* ſich ihr nicht nur geoffenbart, ſondern offenbart ſich ihr fortwährend. So iſt die Religion als Bewußtſein des Menſchen, ſich für ſich Zweck zu ſein, die des Glaubens an die Menſchwerdung Gottes ſelbſt. Darum iſt die chriſtliche Religion nicht blos relativ, ſondern an und für ſich die vernünftige und als ſolche weſentlich erfüllt mit dem Gefühl der abſoluten Freiheit, was negativ ausgedrückt werden kann als das Gefühl der Unabhängigkeit des Menſchen von der Natur, von der Welt oder der Macht und Gewalt der Menſchen und von ſich ſelbſt. In dieſem letzten Gefühl haben die beiden erſteren ihren Grund und es iſt daher ein Hauptpunct der chriſtlichen Religion, daß der Menſch im Glauben an den menſchgewordenen Gott und in der Liebe Deſſen, der ihn zuerſt geliebt, von ſich ſelbſt unabhängig ſei. Eben jenes Gefühl der Unabhängigkeit iſt ihm geworden, oder wird ihm, im Glauben an Gott, wie er in Chriſtus, dem Menſchen, ſich den Gott, und wie er in ihm ſich ſelbſt als den Menſchen offenbart hat. Der Glaube des Menſchen iſt zugleich ſeine Reſignation auf ſich ſelbſt. Er entſelbſtigt und entäußert ſich ſeiner Eigenheit und iſt durch dieſe Thätigkeit im Wiſſen und Wollen nicht ferner abhängig von ſich. Das Bewußtſein des Menſchen, ſich der Zweck zu ſein, iſt zugleich das, von Gott als dem Zweck von Allem, als dem Endzweck angenommen, bewahrt und erhalten zu werden. Das Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt alſo das eines Sohnes oder Kindes, und das des Menſchen zum Menſchen das eines Bruders, und dieſe Einheit, als eine gewußte, gewollte und empfundene, iſt eben die Verſöhnung des Glaubens und der Liebe, welche das unvertilgbare Weſen der wahren Religion ſind.

In dem Griechiſch-Römiſchen Polytheismus war nicht mehr das Naturelement für ſich Exiſtenz des göttlichen Weſens, ſondern war die Natur einerſeits durch die Schönheit, andererſeits durch die Nützlichkeit zum Mittel entweder der Kunſt und ihrer beſonderen Zwecke oder des Staates und ſeiner allgemeinen Zwecke gemacht. In dem Jüdiſchen Monotheismus war das religiöſe Bewußtſein ſelbſt dazu gekommen, daß die Religion, die Richtung des Gemüthes auf Gott, der alleinige Zweck ſein ſollte. Hier war die Natur darin aufgehoben, daß das göttliche Weſen als der reine Geiſt erkannt wurde, der über der Natur in erhabener Unendlichkeit thronte. Aber das Endliche verbleibt in dieſen Religionen noch in Widerſpruch mit dem Unendlichen, und der Uebergang von dem Einen zum Andern geſchieht nur durch einen Sprung. Die Vermittelung beider Seiten iſt eine nur erſt äußere, erſt in der Sehnſucht, noch nicht in der Erfüllung innere, die den Gegenſatz und ſeine Entzweiung vernichten und eine Verſöhnung ſtiften muß, welche das Endliche mit dem Unendlichen, das Göttliche mit dem Menſchlichen ſo vereint, daß das Weſen des Menſchlichen als das göttliche Weſen ſelbſt gewußt, nicht blos geahnt oder vorgeſtellt werde. Dieſe Vermittelung als die wirkliche Verſöhnung des Menſchen mit Gott, oder das Bewußtſein, daß der göttliche Geiſt die weſentliche Wahrheit, das wahrhafte Weſen des menſchlichen iſt, macht den Inhalt der chriſtlichen Religion aus. Sie iſt die von Gott nicht blos geoffenbarte, ſondern auch die, worin er in ewiger Offenbarung gewußt wird, ſo daß ſein Geiſt in ihr wirkliche Gegenwart hat. Die Leugnung derſelben iſt von Chriſtus als die Sünde wider den heiligen Geiſt ausgeſprochen, welche darum ſo lange nicht vergeben werden kann, als das leugnende Subject ſich ſelbſt in ſeiner Geiſtloſigkeit feſthält und ſich ſelbſt von der Einheit mit dem abſoluten Geiſt ausſchließt.

Wir haben vorhin betrachtet, wie die hiſtoriſchen Bücher des Alten Teſtamentes, die Pſalmen und prophetiſchen Schriften das Werden, die Blüthe und den Verfall des theokratiſchen Staates darſtellen; ſodann, wie die Apokryphen, ſich anſchließend an die ältere Reflexion der Salomoniſchen Schriften und des Hiob, vom Standpunct des Verſtandes und der Welterfahrung aus einen entwirrenden und aufklärenden Begriff des Lebens zu faſſen ſuchen; drittens liegen uns nun die Neuteſtamentiſchen Schriften als der Kreis vor, welcher die poſitiven Elemente des erſteren und die negativen des zweiten in ſich vereinigt, aber deshalb auch als Einheit gegen beide in der Beziehung ſich negativ verhält, daß er, was in ihnen als Subſtanz erſcheint, in ſich zum Moment ſetzt, wie z. B. wenn die zehn Gebote, an deren ewigen Wahrheit nicht gezweifelt werden kann, in das Gebot der Liebe ſich auflöſen. Wir haben zuerſt die hiſtoriſchen Schriften des Neuen Teſtamentes, zweitens die didaktiſchen und drittens die prophetiſche des Johannes in ihrer dogmatiſchen Bedeutung zu charakteriſiren.

A.

Die hiſtoriſchen Schriften des Neuen Teſtamentes.

§. 69. Ueberſicht.

Die hiſtoriſchen Schriften des Neuen Teſtamentes enthalten die Nachrichten von der erſten Erſcheinung der chriſtlichen Religion. In den vier Evangelien iſt die Geſchichte Chriſti, in den Acten der Apoſtel die Geſchichte der Begründung der Kirche der Gegenſtand. — Der allgemeine Begriff, welcher bei dieſen Begebenheiten als das innere Princip auftritt und als das Neue ſowohl die Jüdiſche als die Griechiſche Religion bekämpft, iſt der Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes, der in dem Dogma der Trinität enthalten iſt. Man hat von jeher ſehr laxe und doch philologiſch gelehrte Abhandlungen darüber geſchrieben, daß der Begriff der Dreieinigkeit kein Neuteſtamentiſcher, ſondern ein in ſpäteren Jahrhunderten durch Grübelei erſt erfundener ſei, beſonders weil ein ſolches Wort, wie Trinität, nirgends in der Schrift vorkomme, und ſodann auch, weil Stellen, wie die Johanneiſche: drei ſind, die da zeugen u. ſ. w., erſt ſpäter aus Gloſſen interpolirt wären. Niemals aber können dieſe gelehrten Disquiſitionen ſtreitig machen, daß Chriſtus von Gott als ſeinem und aller Menſchen Vater; daß er von ſich als Gottes Sohn und von den übrigen Menſchen als ſeinen Brüdern; endlich daß er von dem Geiſt der Wahrheit rede, der von ihm und dem Vater in ſeinen Bekennern ausgeht. Dies ſind nun vorerſt die drei Momente, welche in der Trinität ſich finden. Aber auch das iſt oft genug geſagt, daß der Vater mit dem Sohn, der Sohn mit dem Vater, die Menſchen mit dem Sohn und Vater durch den von beiden ausgehenden Geiſt Eines ſind. Und dies eben, die Einheit, iſt die Beſtimmung der Trinität, durch welche eine abſtracte Selbſtſtändigkeit, als wenn Vater, Sohn und Geiſt in ihrer Perſönlichkeit discrete Zahlen wären, in den Momenten negirt und ein jedes in ſeiner Identität mit den anderen flüſſig erhalten wird. Das Dogma von der Trinität iſt deswegen auch in der bibliſchen Dogmatik als das Grunddogma, als die ewige Wurzel aller anderen anzuerkennen.

Offenbar geworden iſt dieſer Begriff Gottes zunächſt durch Einen Menſchen, Jeſus Chriſtus. Die Einheit, worin Jeſus, der einzelne Menſch, mit Gott dem abſoluten Geiſt, als der Gottmenſch lebte, die Art und Weiſe, wie er die gegenſeitige Durchdringung der göttlichen und menſchlichen Natur enthüllte, iſt der Begriff der wahren Religion ſelbſt. Man befindet ſich noch auf dem Heidniſchen oder Jüdiſchen Standpunct, wenn man Chriſtum nur als einen Geſandten Gottes, als ein für ſeine milde und myſtiſche Religion ſchwärmendes Genie, als einen höchſt erhabenen Lehrer der reinſten Tugend anſieht. Hier iſt mehr, als in Salomo, Zerdutſch, Sokrates u. ſ. w. Denn hier iſt nicht allein ein Wiſſen von Gott, ſondern Gott wird als der Menſch und der Menſch ſelbſt als Gott gewußt. Es iſt der größte Irrthum und das directeſte Mißverſtändniß des Chriſtenthums, wenn man dieſe weſentliche Einheit des Menſchlichen und Göttlichen für einen frechen Pantheismus (Autotheismus) oder für eine rhetoriſche Uebertreibung, für eine poetiſche Vorſtellung nimmt und nicht erkennt, daß die Beſtimmung gerade als eigenthümlich hervorragt, daß das Daſein Gottes das menſchliche iſt. Jeſus iſt die Einheit des Göttlichen mit dem Menſchlichen und hat ſie nicht blos als ein theoretiſches Philoſophem vorgetragen, was ſein ſoll. Wird er nun von Seiten der perſönlichen Einzelheit, in ſeiner natürlichen Beſtimmtheit als des Schlafes, der Speiſe und des Trankes bedürftig, als ſelbſt dem Tode unterworfen aufgefaßt, ſo zeigt ſich freilich hierin, wie in der momentanen Beſchränkung ſeines Handelns durch mannigfache Rückſichten, die endliche Bedingtheit des irdiſchen Lebens. Aber dieſe Seite hat auch bei ihm für ſich keine Geltung, ſondern dient ihm nur als Träger und Organ ſeiner den göttlichen Geiſt offenbarenden Thätigkeit, welche als Lehre, als Wunder, als ſein geiſtiges Leben überhaupt erſcheint.

Chriſtus nun, deſſen Selbſtbewußtſein mit dem Wiſſen des abſoluten Geiſtes abſolut identiſch war, ſo daß, wer ihn ſchauete, auch den Vater ſah, zu dem er ſelbſt der Zug des Herzens iſt, ſtarb. Weiterhin konnte alſo der Gottmenſch nicht mehr ſinnlich geſehen, gehört und gefühlt werden; denn mit dem Tode war die ſinnliche Exiſtenz des mit Gott einigen Menſchen verſchwunden. Aber dieſer Verluſt, um welchen die Jünger zuerſt trauerten, war ihnen, wie auch Chriſtus in ſeinen letzten Reden andeutete, nothwendig, wenn ſie zum Bewußtſein des göttlichen Geiſtes als ihres eigenen kommen ſollten. Statt der ſinnlichen Gewißheit vom Gottmenſchen trat nun die Erinnerung an ihn ein, in welcher er, ſeinem Weſen nach und frei von aller Zufälligkeit des Aeußerlichen, geiſtig auferſtand. War er alſo durch den Tod ihnen entriſſen und durch den Himmel, in den er zurückging, von ihnen geſchieden, ſo kehrte er innerlich durch den Gedanken deſto tiefer zu ihnen zurück und wurde erſt jetzt völlig von ihnen verſtanden. Die Jünger, die während Chriſti Leben zur Predigt des neuen Evangeliums ausgegangen waren, hatten Nichts ausgerichtet; die aber, welche die Schrekken des Todes überſtanden und ſich von der Anhängigkeit an alles Endliche durch ſeine Ueberwindung befreiet hatten, wurden die Stifter der neuen Kirche. Sich in der Gleichheit des Weſens mit Chriſtus, der ſelbſt Gott war, und unter einander nicht minder in ſolcher weſentlichen Gleichheit erkennend, kamen ſie zum Bewußtſein darüber, daß Gott der Geiſt und daß des Menſchen Geiſt und Leben (nicht in Dem, was darin dem Zufall und der Willkür und dem daraus entſpringenden Böſen gehört und woran nicht Gott, nur der Menſch Theil hat) an und für ſich Gottes Weſen ſelbſt ſei. Dieſe Ausgießung des heiligen Geiſtes geſchah am Pfingſttage nach dem Oſterfeſt, wo Chriſtus gekreuzigt worden, und war die Stiftung der erſten chriſtlichen Gemeinde, indem alle Einzelne ſich als Brüder in dem ſie mit dem Vater ſowohl als mit einander verſöhnenden Chriſtus anerkannten.

§. 70. a) Die Geſchichte Chriſti.

Die vier Evangelien erzählen von Chriſtus theils daſſelbe, theils weichen ſie in identiſchen Puncten von einander ab, theils endlich ergänzen ſie ſich unter einander. Die Exegeſe hat dieſe Unterſchiede im Speciellen mit Rückſicht auf die Einheit im Ganzen zu entwickeln. Die bibliſche Dogmatik aber hat vor allen Dingen die Einheit darzuſtellen und ſetzt ſich die exegetiſchen Studien, namentlich auch die Synopſis der Evangelien, voraus. Dies geſchichtliche Verfahren halten wir in der bibliſchen Dogmatik für das einzig richtige, was zu wahrhaften Reſultaten zu führen im Stande iſt. Denn diejenige Manier, welche die Dogmen *vorher* nach irgend einem Schema feſtſtellt und nun in den verſchiedenen bibliſchen Büchern nach einer Bewährung ſucht, iſt gänzlich unkritiſch und unzuverläſſig. Ein Florilegium von Prädicaten und parallelen Stellen kann nie eine ächte Gewißheit erzeugen, und es iſt ja auch nur zu bekannt, wie leicht es bei dieſer atomiſtiſchen Methode wird, aus der Bibel das Entgegengeſetzte zu beweiſen. Nur darf man bei unſerem Verfahren nicht vergeſſen, daß die bibliſche Dogmatik nur in der Totalität aller bibliſchen Bücher *vollendet* iſt und daß dieſelben unter einander ſich ergänzen. So kommen z. B. im Neuen Teſtament über die ſogenannten Eigenſchaften Gottes wenig Beſtimmungen vor, über ſeine Einheit, Macht, Unveränderlichkeit u. ſ. f., weil dieſe im Alten Teſtament bereits fixirt und darum vorausgeſetzt ſind. In und durch und als Chriſtus offenbarte ſich, daß Gott ſelbſt unmittelbar die Wahrheit des menſchlichen Geiſtes ausmache oder daß nur der Gottmenſch der wahre Menſch ſei. Er gab nicht blos den Begriff der allein wahren Religion, ſondern, was er lehrte, war er auch, ſo daß ſeine Lehre der Ausdruck ſeines eigenen Inneren und ſein Leben Abbild ſeiner Lehre iſt. Er trat auf, als die Zeit erfüllt war, d. h. nachdem das menſchliche Geſchlecht alle Geſtalten der Religion in ſich erzeugt und durchlebt hatte, welche außer der Chriſtlichen möglich ſind. Deswegen weiſſagt eine jede nicht Chriſtliche Religion von ihr; die Jüdiſche aber am tiefſten und ſchönſten, weil in ihr die Spannung zwiſchen der allgemeinen Nothwendigkeit des göttlichen Geſetzes und zwiſchen der Freiheit und Kraft des einzelnen menſchlichen Willens auf das Höchſte geſtiegen war. Dieſe durch das ganze Alte Teſtament greifende Richtung auf eine Zukunft, worin das Göttliche mit dem Menſchlichen ſchlechthin verſöhnt wäre, iſt das Große und Wahrhafte der Jüdiſchen Prophetie. Wird ſie durch eine kleinliche Auslegung zu einem Programm des Lebens Chriſti gemacht, ſo legt die Exegeſe den Propheten eine Beſtimmtheit des Details unter, die ſo wenig möglich als nothwendig war. Viel ſchwerer iſt es, das Alte Teſtament, inſofern es auf das Neue ſich bezieht, in ſeiner Unbeſtimmtheit zu faſſen, die in der Sehnſucht nach einem von allem Drang der Endlichkeit erlöſenden Herrſcher ihr allgemeines Princip hat. — Die hiſtoriſche Betrachtung des Neuen Teſtamentes im engeren Sinn will die Tradition in der treueſten Localität, in der genaueſten chronologiſchen Ordnung und im engſten Zuſammenhang aller gegebenen Umſtände anſchauen. Die dogmatiſche hat in der Ueberlieferung vorzugsweiſe an Dem ein Intereſſe, worin ſich die Wahrheit der Religion aufſchließt und iſt deshalb gegen Aeußerlichkeiten, wie die Genealogie Chriſti, wie die Verklärung auf dem Thabor, wie der Hergang bei des Paulus Bekehrung u. ſ. f. gleichgültig. — In der Geſchichte Chriſti ſondern ſich drei Abſchnitte. Der erſte iſt der ſeiner Geburt und verborgenen Jugend; der zweite der ſeines Wirkens durch Lehre und Wunder; der dritte der ſeines Leidens und Sterbens. Sie verhalten ſich zu einander in aufſteigender Bedeutung, ſo daß der Tod als die Concentration ſeines ganzen Lebens angeſehen werden muß.

§. 71. a) Chriſti Jugend.

Chriſtus iſt nach der Evangeliſchen Ueberlieferung von dem heiligen Geiſt Gottes erzeugt und von einer reinen Jungfrau geboren. Hierin liegt zweierlei. Einmal, daß er wie alle Menſchen dem natürlichen Proceß unſerer Menſchwerdung nicht entnommen war. Nur auf dieſem Wege konnte er, der Sohn Gottes, auch des Menſchen Sohn ſein. Sodann liegt darin, daß er in einem von heiliger Geſinnung erfüllten Familienkreiſe geboren ward und vom Anfang ſeines Daſeins an das Bewußtſein der ganzen Menſchheit zu ſeinem Bewußtſein hatte. Der Verſtand, welcher in der Täuſchung von einem äußeren Verhältniß zwiſchen Urſach und Wirkung befangen bleibt, ſetzt für die Wirkung, für die Heiligkeit Chriſti, die Urſach als den Geiſt Gottes ſo, als wenn derſelbe natürlich und ſinnlich (was denn freilich hypermyſtiſch und unbegreiflich) Chriſtum erzeugt habe. Nun iſt klar, daß Chriſtus als der Sohn Gottes und als der Erlöſer der Welt durchaus keinen anderen Vater als nur den göttlichen Geiſt hat und daß er von dieſer Seite nur durch ihn, nicht durch einen Menſchen gezeugt iſt. Aber eben darum, weil hierin nur der *wirkliche Geiſt* Bedeutung hat, iſt die andere Seite, die der natürlichen Geburt, von einer untergeordneten Bedeutung. — Von Chriſti Erziehung und Jugend wiſſen wir ſo viel, als zu wiſſen uns nothwendig iſt. Ihr Anfang iſt ganz dunkel. Wir erblicken ihn als ein harmloſes Kind in ſeiner Familie und nach einer ſtillen und ſtrengen Vorbereitung aus dem Schooße der Seinigen zur Oeffentlichkeit übergehend. Die Vorbereitung hat man ſich weder als eine Bildung durch pietiſtiſche Eſſener oder tiefſinnige Alexandriniſche Philoſophie, noch durch ein kritiſches Studium des Alten Teſtamentes, am wenigſten als ein philoſophiſches Reflectiren und Speculiren zu denken. Vielmehr war die Gewißheit, welche Chriſtus von Gott hatte, wirklich *ganz unmittelbar*, wodurch ſeine ſtufenweiſe Entfaltung gar nicht ausgeſchloſſen wird, als wenn er nämlich nur zum Schein das dreißigſte Jahr abgewartet habe, um doch mit Anſtand und Würde in der Welt zu erſcheinen. — Was ihn in dieſer Zeit beſchäftigt habe, das läßt ſich nur ungefähr aus demjenigen entnehmen, was in dem Bericht von ſeiner Verſuchung durch den Satan (der nur von ihm ſelbſt herrühren kann) vorgeſtellt iſt. Wir ſehen darin, daß Chriſtus in ſeiner unendlichen Gewißheit von Gott gegen das Böſe in jeder Geſtalt gleichgültig, daß er aber *kein Sclav des Guten*, ſondern in ſeinem Willen als der vollkommen Freie die *Möglichkeit des Böſen* war. Denn dies iſt Verſuchtwerden. Das Böſe kommt an ihn; es bleibt ihm nicht verborgen; er empfindet und denkt ſeine Verlockung; aber ohne inneren Kampf, ohne einen Hang beſiegen zu müſſen, bleibt er die Macht über daſſelbe. Weder die *ſinnliche Luſt*, welche in Verbindung mit dem Zweifel an ſeine Gewißheit von ſich ſelbſt als Hunger erſcheint; noch die Begier, *Andere* zu beherrſchen, indem alle Reiche der Welt vor ſeiner Gewalt ſich gebeugt hätten; noch das Gelüſten, mit *Gott ſelbſt*, im Zweifel an ihn, für den Uebermuth ſeiner Begier zu experimentiren nnd von des Tempels Zinne zu ſtürzen, ſind vermögend, ihn in ſeiner heiligen Gewißheit wankend zu machen und ſein wahrhaftes Verhältniß zur Natur, zur Menſchheit und zu Gott zu verkehren. (Daß Chriſtus nicht heirathete, davon war nicht Haß der Ehe der Grund, nicht, daß er kein ihm gleiches Herz für ſich gefunden, nicht, daß er bei ſeinem Umherziehen keine Frau mit ſich führen und ſie nicht wohl hätte ernähren können; noch weniger, daß er verſchwiegen die Maria Magdalena geliebt — ſondern die durch die Nothwendigkeit ſeiner Freiheit geſetzte Unmöglichkeit. Eine Familie wäre eine Schranke ſeiner univerſellen Thätigkeit geweſen, wie er ſelbſt ſich darüber erklärt: Einige ſind beſchnitten von der Geburt, Andere durch Andere, Andere durch ſich ſelbſt; faſſe es, wer es faſſen kann!)

§. 72. β) Chriſti Lehre und Wunder.

Der Uebergang Chriſti aus ſeiner verborgenen Stille zu ſeinem öffentlichen Leben iſt durch die Taufe bezeichnet, welche er von Johannes empfing. In dieſem Letzten der Jüdiſchen Propheten war die Gewißheit aller vorigen Propheten ſo verſammelt, daß er Dasjenige, was ſie als ein Zukünftiges ſetzten, als ein unmittelbar Gegenwärtiges wußte. Daß aber Chriſtus ſich taufen ließ, hatte ſeinen Grund darin, daß er in ſeiner Univerſalität dennoch von ſeiner Nationalität nicht abſtrahirte, obwohl er an und für ſich von allem Judenthum als einer Schranke abſolut frei war. Johannes taufte mit Waſſer, Chriſtus mit Feuer; jener zum Anderswerden, dieſer war das Andere; jener ſtand in Beziehung zu dieſem, dieſer war ohne ſolche Particularität nur in Beziehung zu Gott. Die prophetiſche Wirkſamkeit Chriſti hatte zu ihrem allgemeinen Inhalt die Offenbarung der Gewißheit, daß er ſelbſt mit Gott in abſoluter Einheit ſei und daß derjenige, der ſeiner Seligkeit Mitgenoſſe, der ſein Bruder werden wolle, ſchlechthin er ſelbſt werden, oder, wie er ſich energiſch ausdrückte, ſeinen Leib eſſen und ſein Blut trinken müſſe, was Vielen eine harte Rede ſchien. Nur dieſer Wille, ſich aufzugeben und durch dieſe Entäußerung des natürlichen Willens dem göttlichen Wiſſen und Wollen ſich anzueignen, erzeuge die geiſtige Verſöhnung mit Gott. Inſofern er nun dieſe Einheit ſei und ſie der Menſchheit zum Bewußtſein bringe, könne Niemand als durch ihn allein mit Gott ſich verſöhnen und ſei er es allein, welcher, als unmittelbar von Gott ausgehend, die Menſchheit auch zu Gott zurückführe. Auf Gott nämlich als den abſoluten Geiſt könne man wahrhaft ſich durch nichts Anderes, als nur durch ihn ſelbſt, den Geiſt, beziehen; im Geiſt und in der Wahrheit müſſe man ihn anbeten. Derjenige, welcher dieſe Nothwendigkeit wiſſe und ſich ihr unterwerfe, um das ewige, göttlich freie Leben zu haben, ſei auch beſeligt; wer aber, obwohl von ihm wiſſend, dennoch ſeine Liebe nicht zu der ſeinigen mache, ſei eben durch dies Verhalten an ſich ſchon gerichtet und in ihm der Unſelige. Dieſen Inhalt ſeines Lebens offenbarte er in der zwiefachen Form der Lehre und des Wunders.

1) Die Lehre Chriſti. Die Lehre Chriſti knüpft ſich überall an, wo die Gelegenheit eine Empfänglichkeit des Gemüthes für ihren Verſtand eröffnet. In ihrer Form iſt ſie das Höchſte der Popularität, indem ſie nicht blos populär, vielmehr univerſell genannt werden muß. Weder Orientaliſcher Schwulſt iſt darin zu finden, noch unwürdige Herablaſſung, ſondern einfache und unbefangene Mittheilung. Weil Chriſtus ſich an das Bewußtſein Aller zu bringen hatte, ſo iſt ſeine Lehre ohne den Unterſchied einer eſoteriſchen Darſtellung, den man aus ſeinem nothwendig innigeren Verhältniß zu den Apoſteln ſo oft hat hineinkünſteln wollen. Die Meinung einer geheimen Ueberlieferung iſt vollends ganz gegen ſeinen Sinn. Die Form der Lehre iſt aber im Allgemeinen eine dreifache; erſtens nämlich ein einfach ſymboliſche, indem er die Wahrheit in diſcreten, neben einander ſtehenden Bildern darſtellt. Die ſymboliſche Form hebt ſich zweitens in der paraboliſchen auf, welche den Proceß der religiöſen Wahrheit als Handlungen in allen Beziehungen auseinanderſetzt. Das ruhige Bild der ſymboliſchen und der Fluß der allegoriſchen Form heben ſich drittens in den bald kürzeren bald ausführlicheren didaktiſchen Entwicklungen auf, welche Chriſtus an ganz individuelle Situationen ſo anzuknüpfen verſteht, daß er das Beſondere und Eigenthümliche derſelben mit dem Allgemeinen der göttlichen Wahrheit auf das Engſte zu vereinigen und dadurch einen unauslöſchlichen Eindruck hervorzubringen weiß.

a) Die bildliche Darſtellung knüpft ſich an gnomiſch paränetiſche Reden, um den Gedanken durch das Bild vorzuſtellen. Wo ſich die Gelegenheit bietet, hält Chriſtus Reden, wie die Zuhörerſchaft, die particuläre Veranlaſſung und ſonſtige Umſtände ſie nach Form und Inhalt bedingen. Es ſind weder Predigten in unſerem Sinn, noch zuſammengewürfelte Sprüche, ſondern das Thema, die wahre Religion, wird in einer beſtimmten Beziehung entwickelt, wie z. B. in der Bergpredigt die Identität und Differenz des Alten und Neuen Bundes. Theils nennt Chriſtus ſich ſelbſt das Licht, den

Quell und Weg, das Leben und das Brod, das Fleiſch und Blut, den rechten Weinſtock, den guten Hirten, Richter und König. — Theils ſtellt er die Wahrheit mit Beziehung auf ihren Gegenſatz dar. Sie iſt das Licht, was nicht unter den Scheffel, ſondern auf den Leuchter geſtellt werden ſoll; das klare Auge, worin weder Splitter noch Balken; der Baum, der gute Früchte trägt; das ſich ſelbſt Gleiche, wie man keine Trauben von den Dornen lieſt; der junge Wein, der nicht in mürbe Schläuche geſchüttet werden darf; der Weizen, der von der Spreu geſondert wird; das Senfkorn, was durch ſeinen inneren Trieb zu einem mächtigen Baum erwächſ't; der Sauerteig, der den ganzen Teig durchdringt; die Perle, die nicht vor die Säue geworfen werden ſoll, damit ſie in ihrem Mißverſtehen den Prediger nicht zerreißen. Sie iſt der Lehrer, über welchen die Menſchen als ihre Schüler ſich nicht erheben können; der Stärkere, der über den Starken kommt; das Haus, was auf feſtem Grund, nicht auf lockerem Sand gebauet ſteht; der König, welcher die Gewißheit hat, ſeinen Kampf mit ſiegendem Erfolg zu kämpfen. Die Wahrheit aber, die mit Gott daſſelbe iſt, kann von Allen erreicht und genoſſen werden, denn der Vater wird dem Sohn, der ihn um einen Fiſch oder um ein Brod bittet, nicht eine Schlange oder einen Stein darreichen.

b) Von dieſer ſymboliſchen Darſtellung unterſcheidet ſich die allegoriſche, welche bei Chriſtus als *Parabel* erſcheint. Die Parabel ſtellt Menſchen vor, welche in der uns allen bekannten Wirklichkeit handeln, in ihrem Handeln aber die religiöſen Verhältniſſe darſtellen. Der Gehalt der Parabel, indem ſie den Proceß der abſoluten Wahrheit gleichnißweiſe entfaltet, iſt daher theils viel tiefer als im Mythus, theils viel umfaſſender als in der Fabel. Die Parabeln Chriſti ergänzen ſich unter einander durch die Verſchiedenheit ihres Inhaltes zu einer großen Totalität, indeſſen auch jede für ſich ſchon der Betrachtung unergründlich ſcheint und unzählige Seiten ihrer Auffaſſung darbietet. In unſerer folgenden Zuſammenſtellung können wir nur das Hauptſächlichſte hervorheben, um das

Ineinandergreifen der Parabeln anſchaulich zu machen. — Die Parabel vom böſen Feind, welcher zwiſchen dem guten Samen Unkraut ſäet, das in der Ernte ausgeſondert und vernichtet wird, enthält die Grundanſchauung der ganzen Chriſtlichen Religion in ſchlichten Zügen. Die Parabel von der Saat, die auf vierfach unterſchiedenen Boden fällt, ſtellt die Ungleichheit der Entwicklung des Guten vor; die von dem Manne, der ſeinen Ueberfluß an irdiſchem Gut recht zu genießen denkt, doch gerade, als er ſeine liebe Seele einladet, ſtirbt, zeigt die Nichtigkeit des Endlichen. Die Parabel von dem böſen Dämon, der einen Menſchen verläßt, aber hinterher mit noch anderen Dämonen zu dem gereinigten Hauſe zurückkehrt, iſt das Bild einer oberflächlichen Reue und Bekehrung, nach welcher, da der Menſch in ihr zum Bewußtſein über ſich und ſeine Sünde gekommen iſt, der Rückfall in die alte Krankheit um ſo gefährlicher wird. Endlich wird in der Parabel vom Haushalter, der ſich durch ſeinen Betrug Freunde und gemächliches Leben verſchafft, die Conſequenz und Härte des Böſen vorgeſtellt, was mit entſchiedener Geſinnung ſeiner ſelbſt ſich bewußt iſt. Dieſe Entſchiedenheit ſollen die Guten auch haben. Die größte Kälte des Herzens kann, von äußerer Rückſicht auf Unbequemlichkeit bewogen, das für Andere Nützliche thun, wie jener Richter, der gegen ſeine Neigung den Proceß der Wittwe übernimmt, um nicht von ihr überlaufen zu werden. Die ächte Liebe dagegen weiß Nichts von der Nützlichkeit, ſondern opfert ſich ohne Berechnung der Vortheile auf, wie der barmherzige Samariter. Die Liebe aber iſt gegenſeitig. Einer iſt dem Anderen ſchuldig, daher einer dem anderen ſeine Schuld vergeben ſoll, damit auch dieſer ihm die ſeinige verzeihe, wie jene, die auf dem Wege zum Richter ſich mit einander vergleichen, und nicht, wie der Knecht, dem der Herr ſeine Schuld erlaſſen hat und der nichts deſto weniger ſeinen Mitknecht um einer geringen Schuld willen grauſam behandelt. — Dieſe Gewißheit von der Ewigkeit der göttlichen Liebe und von der Nichtigkeit des Irdiſchen iſt dem Menſchen nicht verborgen. Die Stimme des Geiſtes ſchweigt über dieſe Wahrheit aller Wahrheiten nicht, wie die Parabel vom reichen Mann vorſtellt, welcher in der ſchmerzlichen Erfahrung, die er vom gänzlichen Ungenügen des Irdiſchen machen muß, einen Todten zu den Lebendigen wünſcht, damit ihnen derſelbe Zeugniß davon ablege. Aber die Lebendigen haben Moſes und die Propheten, denn ſie können das Sterben und den Tod jeden Augenblick verſtehen, weil das endliche Leben in ihnen und neben ihnen immer im Tode erſtirbt. Doch iſt auch die Zeit immer gegenwärtig, um vom Eitlen und Böſen zum Guten und Bleibenden überzugehen, was die Parabel vom Baum darſtellt, der nicht Frucht bringen, den der Gärtner deswegen umgehauen, der Herr dagegen zum Verſuch noch erhalten wiſſen will. Das Gute tritt ſodann mit dem Böſen in wirklichen Kampf und überwindet ſeinen Widerſtand, was in der Parabel von dem Herrn vorgeſtellt iſt, der die Arbeiter in ſeinem Weinberge, die erſt zwei Knechte, endlich ſeinen Sohn erſchlagen haben, züchtigt. Daher iſt der Uebermuth des Böſen in ſich hohl, wie die Parabel vom Knecht zeigt, der in Abweſenheit ſeines Herren anmaßend über die anderen Knechte herfährt und ein ſchwelgeriſches Leben verführt. Um vor ſolcher trunkenen Einbildung ſich zu hüten, iſt dem Guten Beſonnenheit und Wachſamkeit nothwendig, welche durch die Parabeln von den thörichten und klugen Jungfrauen, von dem gegen Diebe wachſamen Hausherrn und von den wachenden Knechten empfohlen wird. — Aber der Geiſt iſt nur, was er thut, und ſeine Thätigkeit beſtimmt durch ſich ihren Genuß, wie die Parabel von den verliehenen Talenten beweiſ't. An ſich aber iſt dem Weſen nach unter den Geiſtern in ihrem Verhältniß zum Geiſt kein Unterſchied. Gott, vor dem kein Anſehen der Perſon, bevorzugt nicht äußerlich einen vor dem anderen, ſondern ſeine Gerechtigkeit iſt Liebe, wie ſeine Liebe Gerechtigkeit, und dies ſtellt die Parabel von den Arbeitern im Weinberge dar, von denen jeder einen Denar zum Lohn empfängt. Mit Gott kann ſich der Menſch alſo wahrhaft nur dann verſöhnen, wenn er ſein Böſes anerkennt, nicht aber ſich für vollendet hält und phariſäiſcher Weiſe ſelbſt auf ein Haar weiß und Gott und ſich pünctlich vorrechnet, wie gut er iſt. Dies ſtellt die Parabel vom betenden Phariſäer und Zöllner vor. Dem aufrichtig Bereuenden wird ſein Böſes verziehen, wie die Parabeln von der Frau, die einen Groſchen, von dem Hirten, der ein Schaaf, von dem Vater, der einen Sohn verloren und wiedergefunden hat, ſo ſchön darſtellen. Endlich iſt auch die innere *ewige* Trennung des Guten von dem Böſen und die *Verworfenheit* des Böſen in ſich ſelbſt in den Parabeln vom königlichen Gaſtmahl, vom Menſchen ohne Feierkleid und vom jüngſten Gericht vorgeſtellt.

c) Die dritte Form der Mittheilung iſt die theoretiſch-praktiſche, indem Chriſtus von einem ganz ſpeciellen Fall zum Begriff der abſoluten Religion übergeht und ſo rein *didaktiſch* wie mit einem Zauberſchlag das Schiefe und Beſchränkte des gewöhnlichen Bewußtſeins zu fühlen giebt. Als ihn einſt Mutter und Geſchwiſter, während er das Volk lehrt, zu ſprechen verlangen, zeigt er das untergeordnete Verhältniß des Familiengeiſtes zum göttlichen Geiſt; das Verkennen der intenſiven Bedeutung einer geiſtigen Individualität zeigt er da, wo das Bewußtſein vom Empiriſchen ihrer Erſcheinung gefeſſelt wird, als die Nazarethaner in ihm nicht den Propheten, nur den Sohn des Zimmermanns erblicken; die Nichtigkeit des äußeren Zuſammenhanges mit einem frommen und großen Mann, als die Juden ſich trotzig auf ihre Abſtammung von Abraham berufen, nachdem er ihnen geſagt hatte, daß die Wahrheit ſie frei machen würde. — Sodann entfernt er die Meinung, als ob der Geiſt überhaupt durch das *Aeußere* beſtimmt werde, da die Jünger mit ungewaſchenen Händen eſſen und einſt an einem Sabbath, da ſie hungern, Aehren ausraufen. Denn der Menſch als das Subject der Freiheit beſtimmt aus dem Weſen des Geiſtes das Nothwendige und iſt der Herr der Feiertage; ſie ſind ſeinetwegen, er iſt nicht ihretwegen da. Daß das Zufällige nicht mit dem Inneren und Nothwendigen durch falſche Combination verwechſelt werde, zeigt er am Thurm von Siloam und am Gemetzel, was Pilatus hatte anrichten laſſen, als wenn nämlich in dieſem Geſchick eine beſondere Strafe für beſondere Sünden zu ſuchen wäre. So warnt er auch vor der Sucht, der Wahrheit durch ſymboliſche Andeutungen ſich gewiß werden zu wollen und auf dieſe Ankündigungen vielleicht mehr, als auf ſie ſelbſt zu geben, wie die Phariſäer thaten, denen er trotz ihrer Typologie der Meſſianiſchen Weiſſagungen die Zeichen der Zeit nicht zu verſtehen und über ihre Gelehrſamkeit den wahren Meſſias zu verkennen, den Vorwurf macht. — Die Frauen behandelt er ihrer Natur gemäß ſehr milde, wie das Urtheil über die Ehebrecherin, über Martha's Schweſter und über Maria Magdalena zeigt: ſie hat viel geliebt; darum wird ihr viel vergeben. Den Begriff der Ehe ſtellt er ſo dar, daß die Gatten einander in unauflöslicher Einheit verbunden ſein ſollen, ohne jedoch um der menſchlichen Herzenshärtigkeit willen die Nothwendigkeit einer Scheidung durch den Ehebruch aufzuheben. Das göttliche Daſein des Geiſtes ſelbſt iſt über die Ehe hinweg, wie er den Sadducäern zu verſtehen gibt, als er ihnen antwortet, daß in der Auferſtehung gar kein Unterſchied des Geſchlechtes ſtatt finde. — Dem Cultus will er die höchſte Reinheit und Majeſtät bewahrt wiſſen, weshalb er die Wechsler und Kaufleute aus den heiligen Hallen des Tempels vertreibt. Aber in das ſtille, in ſeiner Unſcheinbarkeit gleichwohl allmächtige Leben der Religion will er das des Staates nicht auflöſen, denn er befiehlt, dem Kaiſer zu geben, was des Kaiſers, und Gotte, was Gottes iſt. Für dieſen abſoluten Zweck fordert er völlige Unbefangenheit und Rückſichtloſigkeit, weswegen er ein Kind als Muſter aufſtellt und einen jungen Mann, der an ihm Intereſſe nimmt, auffordert, ſeines irdiſchen Vermögens als einer Hemmung ſich zu entäußern und, um ſich ſelbſt zu überwinden, dieſen Beſitz aufzuopfern; ja er verlangt, daß man die Todten ihre Todten begraben laſſe und aus den Verblichenen nicht zu viel mache. — Die tiefſten Aufſchlüſſe über den göttlichen Geiſt und über des Menſchen Einheit mit ihm enthalten die Geſpräche Chriſti mit Nikodemus, mit der Samariterin und mit den Jüngern, als er in der letzten Nacht mit ihnen zum Garten geht. Im erſteren iſt die ewige Wiedergeburt des geiſtigen Lebens, im anderen die Unabhängigkeit des göttlichen Geiſtes von der Natur und Geſchichte, ſo wie die unverſiegbare Gegenwart ſeiner Seligkeit, und im letzten die Exiſtenz der Wahrheit als abſoluter Gewißheit von ſich ſelbſt als dem Abſoluten das von den wichtigſten Seiten her betrachtete Thema.

2) Die Wunder Chriſti. Dies wäre eine kurze Ueberſicht der Hauptpuncte in Chriſti Lehre. Die ſie ergänzende Seite ſeines Lebens ſind die Wunder, welche die Löſung ihres Verſtändniſſes eben ſo wohl, als die Lehre, in der Idee des Gottmenſchen finden müſſen. Sie ſind daher an ſich nicht wunderbarer, als die Lehre. Viele würden ſich ſogar eher in ein Wunder ergeben, denn eine ſo craſſe und excentriſche Lehre anerkennen, daß das Weſen Gottes mit dem des Menſchen daſſelbe und daß die Freiheit Anfang und Ende alles geiſtigen Lebens ſei. Ohne Wunder kann Chriſtus nicht gedacht werden, weil weder eine gänzliche Unthätigkeit, eine Beſchränkung auf das bloße Lehren, noch eine andere Form der Thätigkeit bei ihm denkbar iſt; denn die Form mußte bei ihm in Uebereinſtimmung mit ſeinem Weſen ebenfalls abſolut ſein. Was iſt nun aber das Wunder? Es iſt die Beſtimmung der Natur durch den Geiſt ſo, daß die Natur gegen den Willen deſſelben keinen Widerſtand zu leiſten vermag. Wäre nun die Macht über die Natur nicht an und für ſich nothwendiges Moment des Geiſtes, ſo würde ſie auch in Chriſtus gar nicht geweſen ſein. Da aber die Natur nicht ſich ſelber der Grund iſt, vielmehr der Geiſt das Princip ihres Werdens ausmacht, ſo iſt ſie auch an ſich unfähig, dem Geiſt eine Schranke zu ſein. In Chriſtus war dieſe Macht völlig concentrirt, weil er durch die Reinheit ſeines Willens wie kein Anderer von der Natur frei war und deswegen aus der Kraft ſeiner Freiheit über ihre Nothwendigkeit einen Zwang ausübte, welcher uns eben ſo wunderbar erſcheint, als ſein Daſein überhaupt. Er für ſich konnte nicht anders wirken, und das Wunderthun, was uns befremdet, war ihm natürlich, ſo daß

er ſich über ſeine thaumaturgiſche Kraft gewiß nie gewundert hat. Das Wunder iſt kein natürliches Geſchehen, weil nur der Geiſt und ſein Wille Quell deſſelben iſt, weshalb auch Chriſtus von denen, welche er heilt, beſtändig Glauben an ſich verlangt. Eben ſo wenig aber iſt das Wunder ein unnatürliches Geſchehen, als wenn der Geiſt durch daſſelbe die Nothwendigkeit der Natur verletzte. Im Gegentheil geht das Wunder auf eine Erlöſung der kranken Natur, um ſie zu reſtituiren und wieder zum Organ des Geiſtes zu machen. Von der gewöhnlichen, auf dem verſtändigen Cauſalnexus beruhenden Heilung unterſcheidet ſich das Wunder nur durch ſein übernatürliches Princip, nämlich durch den heiligen Willen des Geiſtes, aus welchem auch das Plötzliche und Sichere ſolcher Heilungen verſtändlich wird. — In der Geſchichte Chriſti muß man diejenigen Wunder, die mit ihm, und diejenigen, die von ihm geſchehen, unterſcheiden. Beide formiren zwei ganz getrennte Sphären. Jene paſſiven Wunder haben mehr einen mythiſchen Charakter und ſind (wie die himmliſchen Stimmen, die ihm zurufen, wie die Himmelfahrt u. a.) viel ſeltſamer, als die activen, welche meiſt Heilungen kranker Menſchen ſind, beſonders auch ſolcher, die an Geiſteszerrüttung darniederliegen. In dieſen activen Wundern ſehen wir Chriſtus die ganze Natur, die unorganiſche, organiſche und pſychiſche beherrſchen. Manche derſelben, wie die Verwandlung des Waſſers in Wein, wie das Wandeln auf dem Meer, die Verfluchung des Feigenbaums, der Fang des Staters im Fiſchmaul u. a. widerſtreben — abgeſehen von ihrer herrlichen Poeſie und deren Sinn — aller Begreiflichkeit ſo ſehr, daß bei ihnen nichts übrig bleibt, als ihre Unbegreiflichkeit anzuerkennen. Dieſe Reſignation auf eine verſtändige Auffaſſung ſollte endlich nach tauſendjährigem fruchtloſem Grübeln das vernünftige Reſultat ihrer Betrachtung ſein, denn weder das Extrem des hyperallegoriſchen Haſchens nach einem blendenden Effect durch die Wunder, noch das andere, Alles in den Wundern aus der Phyſik, Chemie und Medicin — wohl gar Taſchenſpielerkunſt — handgreiflich erklären zu wollen, weder jene Wunderſucht, noch dieſe Wunderſcheu führen zu einer befriedigenden Anſicht, weil beide, indem ſie vergeſſen, worauf es der Religion ankommt, die Wunder höher ſtellen, als ſie verdienen und in ihnen etwas unendlich Geheimes vorausſetzen, was dort noch mehr eingehüllt, was hier zerſtört werden ſoll.

§. 73. γ) Chriſti Tod.

Indem nun Chriſtus in ſeinem Leben durch Lehre und Wunder wirkte, trat er mit dem Geiſt des Jüdiſchen Volkes mehr und mehr in eine beſtimmte Oppoſition. Das Princip deſſelben hatte ſich gänzlich entwickelt. Von der theokratiſchen Einheit an hatte es ſich durch innere Entzweiung, welche die Propheten hervorrief, bis zur Zerſplitterung in Secten fortgebildet. Neben der Jüdiſchen Kirche in engerem Sinn ſtand die Samaritaniſche und zugleich war durch den Verkehr mit den Griechen wie durch die politiſche Herrſchaft der Römer das Polytheiſtiſche eingedrungen. Die Jüdiſche Kirche ſelbſt war in jene drei Richtungen zerſpalten, welche bei jeder Auflöſung eines großen geiſtigen Principes ſich erzeugen, weshalb dieſe Schulen ſeither die ſymboliſchen Repräſentanten derſelben geworden ſind. Die Phariſäer hielten äußerlich mit größter Strenge an dem alten dogmatiſchen Syſtem feſt; die Sadducäer verhielten ſich theoretiſch und praktiſch liberaler; die Eſſener ſchieden ſich von der Welt und ſchufen ſich einen moraliſchen Cultus. Darin aber waren alle Parteien identiſch, daß ſie mit dem, was Chriſtus war und lehrte, nicht identiſch ſein könnten. Denn daß er, des Menſchenſohn, zugleich der Gottesſohn und daß nun für einen Jeden dies nämliche Verhältniß das wahrhafte ſei, hob Alles auf, was bis dahin mit Recht für Religion gegolten hatte. Daher fand ſich auch durch Chriſtus die *Religion mit ſich ſelbſt entzweiet*, und dieſen Widerſpruch durchzukämpfen und mit dieſem Kampf die Wahrheit ſeiner Gewißheit zu beweiſen, war nothwendig. — Die Entzweiung, welche Chriſtus anregte, mußte aber auch zu einem Schluß kommen; nachdem durch längere Erfahrung das Jüdiſche Volk ſich des Unterſchiedes gewiß geworden war, der zwiſchen ſeiner Religion und zwiſchen Chriſtus obwaltete, ſo beſtimmte ſich in Folge dieſes Urtheils der Jüdiſche Klerus zu ſeiner directen Verfolgung und weiterhin zu ſeiner Vertilgung. Daß es zu einem ſolchen Entſchluß kommen *mußte*, konnte Chriſtus vorherſehen, indem er offenbar ein noch viel deutlicheres Verſtändniß der Differenz hatte, worin er ſich mit ſeinem Volk befand, als dies ſelbſt. Da er nun ſeinen Zweck erreicht und durch ſein Leben der Welt das Feuer angezündet hatte, ſo war es *ſein eigener Wille*, es durch ſeinen Tod unſterblich zu machen. Ueber dieſen Ausgang ſeines Lebens iſt Chriſtus gewiß nie ſchwankend geweſen und hat nicht, wie manche Theologen es darzuſtellen belieben, *verſchiedene Pläne gewechſelt*. Nur iſt es natürlich, daß gegen das Ende ſeines Lebens hin die Aeußerungen über ſeinen Tod häufiger und präciſer wurden.

In den letzten Momenten des Lebens Chriſti bis zu ſeinem Tode hin iſt nun auch das Geringſte von unerſchöpflicher Bedeutſamkeit. Wie Chriſtus in ſeinem Leben dem Propheten Johannes, der Heterodoxie der Samaritaner, der Aufklärerei der Sadducäer, der Werkheiligkeit und Heuchelei der Phariſäer, dem engen Nationalſtolz ſeines Volkes und dem ſchwankenden Sinn ſeiner unteren Claſſen mit klarem Auge und feſtem Willen begegnete, ſo umſtanden ihn jetzt der Verrath eines Freundes Judas, die Eiferſucht eines Prieſters Kaiphas, die nichtswürdige Neugier eines Königs Herodes, die Unentſchiedenheit eines Richters Pilatus und die bis zum Zweifel erſchütterte Liebe ſeiner Jünger. In wenigen Tagen durchlief er den äußerſten Wechſel. Zuerſt mit ſtürmiſchem Jubel aufgenommen, in die Nothwendigkeit ſeines Sterbens mit der Freiheit der heiligſten Liebe ſich ergebend, dann gefangen, nach falſchem Zeugniß verurtheilt, geſchmähet, mit ausgeſuchtem Hohn verſpottet und endlich wie ein gemeiner Verbrecher unter Verbrechern gekreuzigt.

Das überlieferte Gebet Chriſti auf dem Oelberge iſt der Ausdruck, daß, was Chriſtus that, von ihm mit völliger Freiheit gethan wurde. Es iſt nicht die Scheu vor dem ſinnlichen Tode; es iſt die geiſtige Empfindung des unendlichen Schmerzes der reinſten Entäußerung. Chriſtus als einzelner hatte wie wir einen einzelnen Willen. Aber dieſer einzelne Wille hatte zum Inhalt ſeiner Thätigkeit nur den ewigen Willen. Indem nun Chriſtus ſein Leiden ahnt, tritt dieſer einzelne Wille in Verhältniß zum ewigen. Als einzelner iſt er der menſchliche; aber die Einzelheit iſt hier die Kraft, welche den Willen der Subſtanz, des Vaters, zu dem ihrigen machen muß. Gerade hierauf kommt es an. Chriſtus betet. Die Möglichkeit war da, daß er nicht ſtarb. Er iſt in dieſem Augenblick nicht mit Gott entzweiet; er empfindet nur den Unterſchied, welcher Statt hat zwiſchen dem unbeweglichen Willen Gottes und zwiſchen dem beweglichen Willen des endlichen Geiſtes. Es heißt, ein Engel ſei gekommen und habe ihn geſtärkt; einen Engel hatte Chriſtus ſo wenig nöthig als wir; der Welterlöſer konnte von einem Engel keinen Troſt nehmen. Der Engel iſt hier offenbar der Ausdruck für die Verſöhnung, die in ihm zu Stande kam. Chriſtus hatte keine beſonderen Zwecke, für welche er ſtarb, ſo wenig er in ſeinem Leben etwas Beſonderes gewollt und geübt hatte. Sein Zweck war der Zweck der Menſchheit, war der Zweck Gottes. Chriſtus hatte allem Natürlichen entſagt, aber als in der Natürlichkeit ſtehend, empfand er den Schmerz ihrer Entäußerung und wie viel es koſte, ſich abſolut gegen die Natur zu beſtimmen und ſie aus ſich aufzuopfern. Ohne dieſe Empfindung wäre in Chriſtus etwas Stoiſches geweſen. Sokrates ſtarb für ſeine Gewißheit, hatte aber nicht, wie Chriſtus, das Bewußtſein, mit ſeinem Sterben eine Religion zu begründen. Und unter den Motiven die ihm den Tod genehm machten, führt er in der Xenophontiſchen Apologie auch das auf, daß der Tod ihn vor vielem Elend bewahren werde, was den Menſchen im Alter bedrückte.

Bei der Gefangennehmung Chriſti iſt Judas für uns durch die Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung halb und halb eine problematiſche Figur. Alle Verſuche ſeiner pſychologiſchen Analyſe können daher keine Vollſtändigkeit erreichen.

Wir ſehen in ihm nur im Allgemeinen die kleinlichſte, niedrigſte Seele. Kein adeliger Zug wird von ihm berichtet, wie doch von anderen Apoſteln. Chriſtus benahm ſich gegen ihn, wie ein Gott; er warnte ihn, aber er hielt ihn nicht ab (Zulaſſung). Die Anſicht, als ob Judas durch einen coup Chriſtus zur Etablirung des erwarteten Meſſiasreiches habe zwingen wollen, iſt abgeſchmackt. Mochte Judas auch ſo wenig als die anderen Apoſtel eine volle Einſicht in Chriſti Bedeutung haben, ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß er ein Bewußtſein über die Niederträchtigkeit ſeiner That hatte. Seine Heimlichkeit, ſeine Empörung über das Synedrium, ſein Selbſtmord beweiſen dies. Man muß aber bei ihm kein Fatum annehmen, wie viele chriſtliche Theologen heidniſch genug thun, indem ſie ſolchen Stellen folgen, daß Alle gerettet ſeien, *εἰ μη ὁ υἱος της ἀπολειας, ἱνα δει πληρωθηναι, ὁ ἐστι γεγραμμενον* u. ſ. w.

Der Tod Chriſti hat eine dreifache Beziehung; eine auf Gott, eine auf ihn ſelbſt und eine auf die Menſchheit. In der erſteren iſt er Ausdruck des vollendeten Gehorſams Chriſti gegen die Nothwendigkeit des göttlichen Willens; in der zweiten iſt er das Zeugniß der Freiheit von ſich ſelbſt als die Liebe, welche, indem ſie die Nothwendigkeit als ihre Wahrheit weiß, das endliche Leben für dieſelbe hingibt; in der dritten iſt ſie durch jenen Gehorſam und durch dieſe Liebe die abſolute Verſöhnung des menſchlichen Geſchlechtes mit dem göttlichen Geiſt. — Wird die Nothwendigkeit äußerlich genommen, ſo entſteht die Vorſtellung, als wenn Gott in ſeinem Zorn über die Sünde der Menſchen ſeinen Sohn zur Strafe für ſie habe büßen laſſen. Nimmt man dagegen Chriſti Verhalten äußerlich, ſo ergibt ſich die Anſicht, welche ſeinen Tod vom Standpunct der Nützlichkeit her für die ſchnellere Ausbreitung ſeiner Lehre anſieht, indem er durch ſein Beiſpiel ſeine Nachfolger zur Standhaftigkeit habe ermuntern wollen. Endlich, wird die Verſöhnung äußerlich genommen, ſo entſteht die Meinung, als wenn das Sterben Chriſti als ſolches ſchon gleichſam außerhalb der Menſchheit dennoch die Menſchen mit Gott verſöhne.

Der Wille Gottes iſt, wie wir in der Dogmatik geſehen haben, der ſchlechthin freie Wille, weshalb er ohne Willkür iſt. Sein Wille iſt aber nicht weniger der Wille des Menſchen und inſofern iſt er für dieſen als die Nothwendigkeit geſetzt, welche derſelbe zu erfüllen hat, wenn er anders ſeinem eigenen Weſen entſprechen will. Alle Menſchen nun entzweien ſich durch die Verwirklichung ihres abſtract eigenen Willens, indem ſie auch das Geſetzloſe thun, mit dem ewigen Willen. Nur Chriſtus iſt ohne dieſen Widerſpruch, weil ſein Wille als menſchlicher zugleich der göttliche iſt. Daher iſt er von dieſer Seite im Verhältniß zu Gott die vollkommene Realiſirung ſeines Geſetzes, deswegen rein von aller Schuld und alſo heilig. Mehr als Chriſtus gethan hat, kann Gott nicht fordern, eben weil Chriſtus das Nothwendige erfüllt hat.

Aber nicht ſo hat er die Nothwendigkeit des göttlichen Geſetzes zu ſeiner eigenen gemacht, daß er ihr als einer ihm äußeren und fremden gehorcht hätte. Dann hätte er in ſeinem Gehorſam einen Zwang zu überwinden gehabt, wie die Juden. Vielmehr iſt in Chriſtus die Nothwendigkeit durch ſeine Freiheit aufgehoben, d. h. die Liebe iſt in ihm Princip der Nothwendigkeit, denn die Liebe iſt nichts anderes, als die *höchſte Freiheit*, aus welcher ſodann die wahre Nothwendigkeit hervorgeht. So zeigt ſie ihre That im Tode. In der natürlichen Welt iſt der Tod der innere Bruch des Lebens; vergeiſtigt wird derſelbe durch den Willen des Sterbens, wie Chriſtus ſagt, er laſſe ſein Leben von ihm ſelber. Durch dieſe Beſtimmtheit wird der Tod aus der Gewalt der Natur hinweggenommen. Im Sterben nämlich leidet das Leben den ganzen Druck der Nothwendigkeit, die auf dem Endlichen laſtet, und gegen den Tod als ſolchen iſt kein Kampf möglich. Indem jedoch das Sterben nicht blos *geduldet* und als das Unumgängliche ertragen wird, ſondern indem ſich der Menſch aus ſeiner Freiheit dazu entſchließt und durch einen Zweck ſeinem Tode einen geiſtigen Inhalt gibt, ſiegt das Unendliche über das Endliche, ſiegt der Geiſt über die Natur, die Unſterblichkeit über die vergängliche Endlichkeit. Nicht iſt hier, was man auch in grellſter Verkennung ſogar auf Chriſtus hat anwenden wollen, vom Selbſtmorde die Rede, ſondern von demjenigen Tode, dem man ohne Verletzung der Gewißheit, die man von der Wahrheit hat, ohne Heuchelei nicht ausweichen darf. Einen ſolchen Tod iſt Chriſtus geſtorben, denn er hat ſein natürliches Leben für das Leben der geiſtigen Wahrheit mit dem vollkommenſten Selbſtbewußtſein hingegeben. Dieſe Verknüpfung des irdiſchen Todes mit dem höchſten geiſtigen Leben und dieſe Einheit des tiefſten Leidens mit der höchſten That erhebt den Tod Chriſti über allen Tod und eröffnet in ihm das Räthſel unſeres Daſeins.

Denn in Bezug auf uns erkennen wir in dem Tode Chriſti ſowohl den Ernſt und die Macht der göttlichen Nothwendigkeit, als den Ernſt und die Macht der göttlichen Freiheit und eben darum in der Einheit beider die Vernichtung des Widerſpruchs, in welchem der Menſch durch ſeine Sünde mit Gott lebt. Inſofern iſt ſein Tod das abſolute Opfer, weil er einerſeits die Beſchränktheit Gottes in ſeinem Verhältniß zur Menſchheit, andererſeits die Beſchränkung der Menſchheit in ihrem Verhalten zu Gott vertilgt. Da aber Chriſtus der einzige Menſch iſt, der ohne alle Sünde war, und da er alſo einzig in der ungetrübteſten Einheit mit Gott ſtarb, ſo kann ſein Tod ein ſtellvertretender heißen; — denn, in der That, nur durch ihn iſt das Bewußtſein vermittelt, was wir jetzt über unſer Weſen haben.

§. 74. b) Die Geſchichte der Apoſtel.

Die dogmatiſche Bedeutung der Apoſtelgeſchichte liegt darin, daß ſie faſt alle Momente enthält, welche in dem hiſtoriſchen Leben der Kirche vorkommen, und auf welche daher die ſpätere Kirche immer als auf ihr Vorbild zurückgegangen iſt. Sie beginnt mit der Himmelfahrt des auferſtandenen Erlöſers und mit der hierauf erfolgten Stiftung der erſten Gemeine. Schon bei der Einſetzung des heiligen Abendmahls hatte Chriſtus ſeinen Jüngern geſagt, daß ſein Tod ihr Leben ſei. „Es iſt Euch gut, daß ich hingehe, denn wo nicht, ſo würde der Tröſter, der Geiſt der Wahrheit, *nicht kommen*." Er wollte ſie in ſeinen letzten Geſprächen belehren, daß, ſo lange er *ſinnlich* und unmittelbar bei ihnen ſei, ſie unmöglich den rechten Begriff ihres und damit ſeines Lebens haben könnten. „Das Saamenkorn, ſoll es Frucht tragen, muß in die Erde gelegt werden und ſterben." So lange er auch ſinnlich bei ihnen war, verhielt er ſich durch ſeine Individualität auch ausſchließend zu ihnen. Darum war für die Erkenntniß ſeiner ſubſtantiellen Allgemeinheit ſein ſinnliches *Nichtſein* nothwendig. Er mußte ſterben und von der Erde ſcheiden; ſie mußten aufhören, ihn anzuſchauen und wahrzunehmen, wenn er als das *reine Selbſt der Menſchheit* in ihnen auferſtehen und ſie durch ſeine Auferſtehung, Theokraten zu ſein, aufhören ſollten. Das Verhältniß der erſten Chriſten zu einander war in der Einheit des Geiſtes, deſſen ſie nach Chriſti Himmelfahrt ſich bewußt geworden waren, Liebe, welche ſich nach Außen wandte und Andere in ihren Bund zog; theils durch Anrede, wie Petrus an die verſammelten Juden; theils durch Erfüllung der Schrift des Alten Teſtamentes, wie Philippus dem Mohr der Königin Kandake ſie auslegt; theils in der frommen Geſinnung des häuslichen Kreiſes, wie Petrus bei dem Kornelius. Immer knüpfen die Apoſtel an das Allgemeine an. *Religion* finden ſie überall ſchon vor, aber nicht die Chriſtliche. — Stephanus wird der erſte Märtyrer für die unendliche Gewißheit der jungen Kirche, welche mit Strenge das Schlechte, was ſich früh einſchleicht, von ſich ausſtößt, wie die Geſchichte des Ananias und der Sapphira zeigt. Sie hatten ſich für die Gemeine ihres Eigenthums entäußert, aber nicht wahrhaft und hielten ſich heimlich feſt. Den Genuß, den Ruhm der Frömmigkeit wollten ſie haben, aber die That, welche der Glaube fordert, nicht unumwunden vollbringen. — Mancherlei Mißverſtändniſſe nach Außen und Innen zu ſind zu überwinden. Die Juden arbeiten ſammt den Heiden der Fixirung des Chriſtenthums überall entgegen. Dennoch treten von beiden Seiten Sclaven und Freie, Männer und Frauen aus allen Ständen in die neue Gemeinſchaft, deren Nothwendigkeit beſonders Paulus auf das Vielſeitigſte zu rechtfertigen weiß. — Die Apoſtel heilen durch die Macht des heiligen Geiſtes. Der Magus Simon faßt dieſen Act äußerlich auf und erfährt, daß der Geiſt nicht verkauft werden könne. Der Magus Elymas erblindet durch den Fluch des Paulus. Der Goldſchmidt Demetrius erregt einen Aufruhr, als die Apoſtel in Kleinaſien wie Götter angeſtaunt werden und der Dienſt der Epheſiſchen Artemis in Gefahr geräth u. ſ. w. — Andere Mißverſtändniſſe entſtehen daraus, daß den Juden durch ihr Geſetz Mancherlei zu eſſen verboten war, wovon die Hellenen nichts wußten. Dieſe ſinnliche Beſchränkung mußte ſich aufheben. Zunächſt geſchah dies durch die Viſion, welche Petrus lehrte, daß die Reinheit des Herzens gegen den Unterſchied der Speiſe gleichgültig ſei. Späterhin durch die gemeinſame Berathung, welche die Apoſtel zu Jeruſalem in Bezug auf die Chriſten in Antiochien faßten, von welcher Verſammlung die Formel: ἐδοξε τῳ ἁγιω πνευματι και ἡμιν, auf die ſpäteren Concilien überging.

B.

§. 75. Die didaktiſchen Schriften des Neuen Teſtamentes.

In den didaktiſchen Schriften des Alten Teſtamentes drängt ſich die Poeſie beſtändig mit hervor: in denen des Neuen überwiegt die Reflexion und deren Dialektik. Es unterſcheiden ſich darin die Pauliniſchen Briefe, der Brief an die Hebräer und die ſogenannten Katholiſchen Briefe.

Die Pauliniſchen Briefe ſind der Grundſtein der chriſtlichen Dogmatik, die erſte hiſtoriſche Erſcheinung derſelben. Gerade dadurch, daß Paulus ein ſo ächter und entſchiedener Jude geweſen war, wurde er ein ſo entſchiedener Chriſt, indem er die Entzweiung des göttlichen Geiſtes mit dem menſchlichen auf das Tiefſte in ſich durchzukämpfen hatte. Die Anſicht mancher Theologen, als wenn Paulus im Chriſtenthum das Judenthum nicht habe wollen fahren laſſen und als wenn er den einfachen und kindlichen Geiſt der Chriſtusreligion (wie nämlich ſolche Leute gern ſprechen) durch Spitzfindigkeiten und abſtruſe Beſtimmungen verderbt habe, iſt dieſes Heros des chriſtlichen Glaubens total unwürdig. Sie verkennt mit ihrem ſentimentalen Hang zu einem oberflächlichen Gewährenlaſſen, was ſie Liebe tauft, daß das Chriſtenthum ohne das Licht des Gedankens nicht wohl ſein kann und daß Paulus derjenige geweſen iſt, welcher das, was in der Geſchichte Chriſti als Thatſache daſteht, von den Banden der empiriſchen Erſcheinung gelöſ't und das Chriſtenthum in ſeinem ewigen Sinn erfaßt hat. Ihm die Zurückbeziehung auf das Alte Teſtament zum Vorwurf zu machen, wäre gerade ſo verkehrt, als zu verlangen, daß eine Blume im reinen Aether, ohne Einwurzelung, wachſen ſollte, obſchon die Blume wahrlich nicht aus der Erde, ſondern aus ſich und dem eigenen Keim erwächſ't. Die Nachweiſung, wie das Leben Chriſti zu dem unſrigen wird, durchläuft in den Pauliniſchen Darſtellungen folgende Momente. a) Der erſte Menſch wurde von Gott zur Erfüllung ſeines Geſetzes (νομος) geſchaffen. Das Geſetz aber als das Maaß der Nothwendigkeit wurde von dem Menſchen übertreten. Dieſe active Geſetzloſigkeit (ἀνομια) iſt die Sünde, ἁμαρτια. Die Sünde iſt alſo nur, inſofern das Geſetz iſt; χωρις νομου ἁμαρτια νεκρα; — ἡ δυναμις της ἁμαρτιας, ὁ νομος. Das Geſetz aber, als der Wille Gottes, iſt das Princip des Lebens, die Sünde als der eitele und verkehrte Wille des Menſchen iſt das Princip des Todes. In dieſen Widerſpruch verwickelte ſich ſogleich der erſte Menſch und machte alſo durch ſein negatives Verhalten gegen das Geſetz den Anfang der Sünde und ihrer Folge, des Todes. Von ihm aus zog ſich dieſer Widerſpruch immer tiefer durch alle folgenden Geſchlechter; παντας ὑφ' ἁμαρτιαν εἰναι. Sie entfremdeten ſich Gott immer mehr und verkehrten ſeine Offenbarung in elende Abgötterei. Dies ſind die χρονοι ἀγνοιας, die ἀποκαλυψις ὀργης θεου. — b) Aber indem der Menſch durch das Geſetz ein Bewußtſein über ſeine Sünde hatte (εὑρεθη μοι ἡ ἐντολη ἡ εἰς ζωην, αὑτη εἰς θανατον), mußte er einſehen, daß er nicht blos den Zweck Gottes in der Schöpfung der Welt, ſondern auch ſeinen eigenen verfehle, wenn er das Geſetz nicht erfülle; und doch mußte er ſich geſtehen, daß das Geſetz des Fleiſches in ſeinen Gliedern dem geiſtigen Geſetz ſo widerſtrebe, daß an eine Coincidenz ſeines Willens mit dem göttlichen nicht zu denken ſei? Denn nicht das Gute, was ich will, thue ich, ſondern das Böſe, was ich nicht will, vollbringe ich. Dies iſt die ταλαιπωρια του ἀνθρωπου, die ἀποκαραδοκια της κτισεως. So in ſich zerriſſen hat der Menſch das dringendſte Bedürfniß einer Erlöſung von ſeinem Widerſpruch mit ſich, die aber nicht von ihm, ſondern nur von Gott als dem Urheber des Geſetzes ausgehen kann. — c) Das Erſte war alſo die Negation des göttlichen Geſetzes. Das Zweite das ſchmerzliche und zerreißende Gefühl dieſer Negativität. Wer wird mich erlöſen aus dem Rachen dieſes Todes? Das Dritte iſt die wirkliche Erlöſung von dem Widerſpruch, το πληρωμα του χρονου, ἡ κληρονομια της ἐπαγγελιας. Wie durch Einen Menſchen die Sünde und der Tod in die Welt gekommen ſind, ſo auch durch Einen Menſchen Gnade und Freiheit. Chriſtus iſt es, der die Verſöhnung Gottes mit den Menſchen ſtiftet und ſie durch den Glauben an ſich rechtfertigt (δικαιοσυνη ἐκ πιστεως). Denn daß die Werke des Geſetzes für ſich nicht gerecht machen, hat der Menſch mit Schrecken erfahren und muß daher zu dem lebendigen Glauben übergehen, der Alles, was er aus Liebe zu Gott thut, geringer hält, als das Geſetz von ihm fordern kann, und der in der Hoffnung ſich beruhigt, daß Gott nicht um ſeiner Werke, ſondern um Chriſti willen ihm die Sünde (παραπτωμα) vergeben werde. Dies iſt der Geiſt der Kindſchaft, πνευμα της υἱοθεσιας, der in Chriſtus ſein Ziel findet, wie er von ihm ſeinen Ausgangspunct nimmt, weil Chriſtus, als der τελος νομου das Geſetz in ſich aufgehoben hat, indem es durch ihn erfüllt worden iſt. In die Gemeinſchaft mit Chriſtus tritt der Einzelne durch das Bad der Taufe; den alten Menſchen muß er ausziehen, den neuen Menſchen muß er anziehen; nur durch den Tod des ſelbſtiſchen

Lebens kann er in Gott auferſtehen, und dieſe Umwandlung ſeines Wiſſens und Wollens als eine perennirende Wiedergeburt iſt die ἀνακαινωσις πνευματος ἁγιου, die als Eigenſchaft, als Charakter des Einzelnen gedacht, die δικαιοσυνη ausmacht, welches Wort bei Paulus das im Allgemeinen zuſammenfaßt, was die Begriffe des Glaubens, der Liebe und Hoffnung im Beſondern ausdrücken. Durch eine partielle Präponderanz des einen oder anderen Begriffes muß man ſich nicht irre machen laſſen. Zu der Gemeinſchaft mit Chriſtus ſind Alle berufen, Juden ſowohl als Heiden. Durch ihn ſind ſie in der Gemeine, ἐκκλησια, Eines; die Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes, κοινωνια του ἁγιου πνευματος, iſt ihre Identität. Es ſind viele Gaben, aber es iſt Ein Geiſt, und die Kirche läßt ſich deswegen dem organiſchen Leibe vergleichen, der in ſeiner Einheit die differenten Functionen der verſchiedenen Organe und Glieder unterſchiedlos zuſammenfaßt; ἑν σωμα, πολλα μελη. So iſt nun Chriſtus, wie der Grund der Kirche, ὁ θεμελιος κειμενος, wie das Princip (μυστηριον) ihrer Predigt, ihres Evangeliums, auch der Beweger des Ganzen, der mit ſeiner Macht durch alle Glieder hingreift; er iſt κεφαλη του σωματος. Alle dieſe verſchiedenen Beſtimmungen ſind in dem Begriff des Reiches Gottes, der βασιλεια του θεου, vereinigt, worin Gott ſelbſt unmittelbar unter den vom Tod der Sünde zum Leben des Geiſtes Auferſtandenen und durch den Glauben von einer Klarheit zur anderen Verklärten gegenwärtig iſt. Dies iſt die παρουσια του Κυριου.

Die Pauliniſchen Briefe ergänzen ſich unter einander auf ähnliche Weiſe, wie die Parabeln Chriſti. Der Brief an die Hebräer ſteht iſolirt da. Wenn er auch in vielen einzelnen Ausdrücken den Pauliniſchen Epiſteln verwandt iſt, ſo herrſcht doch in ihm eine Beſonnenheit und Kunſt der Darſtellung, welche dem Paulus in der Fülle ſeiner Ideen nicht eigen iſt. Wovon ſowohl in den hiſtoriſchen Schriften des Neuen Teſtamentes als in den Pauliniſchen Briefen vielfach die Rede iſt. nämlich von dem Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthum, das iſt in der Epiſtel an die Hebräer auf eine ſehr ſchöne und tiefſinnige Weiſe durchgeführt. Und da nun die parallelen Begriffe überhaupt das Verhältniß eines beſchränkteren Standpunctes mit dem abſoluten Standpunct auseinanderſetzen, ſo enthält dieſe Schrift an und für ſich den dogmatiſchen Beweis, daß die chriſtliche Religion allein die wahre ſei. Dieſer Beweis wird hauptſächlich von dem Begriff des *Prieſterthums* aus geführt. Melchiſedek iſt jener uralte Prieſterkönig der Iſraelitiſchen Ueberlieferung, mit welchem noch Abraham in Berührung kam. Moſes war ein Knecht des Herrn, nicht der Sohn und unmittelbare Erbe. Für die Juden opferte jährlich der Hoheprieſter blutige Sühne. Chriſtus aber iſt Hoheprieſter ein für allemal, der die Verſöhnung ganz in das innere Heiligthum des Geiſtes verſetzt hat. In dem Alten Bunde lebte die Furcht, weil der Einzelne wußte, daß er Gott nur in der vollkommenen Erfüllung ſeines Geſetzes als ſeines Willens angenehm und wohlgefällig ſein konnte. In der Ungleichheit aber ſeines Willens mit dem des Geſetzes ward der Zweck Gottes ſelbſt verfehlt und der Einzelne zog ſich alſo ſeinen Haß und mit dieſem ſeine Strafe zu. Um die Vergeltung zu ermäßigen, entſtanden die Verſöhnungsfeſte und der ganze reinigende Cultus. Der Jude wußte wohl die Nothwendigkeit als den für ihn zur Vollbringung ausgeſprochenen Willen; aber dieſe Nothwendigkeit wußte er *nicht als ſeine eigene*. Sie war ihm innerlich fremd und er blieb nur der Knecht des göttlichen von ihm undurchſchaueten Willens. Indem nun der Menſch durch Chriſtus dazu gekommen iſt, die Nothwendigkeit als ſein eigenes Weſen damit zu wiſſen, daß er *ſein Weſen* als das göttliche und das von dieſem gegebene Geſetz als das menſchliche erkennt, hebt ſich der laſtende Widerſpruch zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Willen auf. Der Menſch will und vollbringt nun das Geſetz nicht ferner als eine von Außen an ihn gebrachte Nothwendigkeit, deren Macht die Allmacht, ſondern er will und vollbringt das Geſetz fortan auch als ſeine Nothwendigkeit, die ihm nicht mehr fremd, hart und unbegreiflich iſt. So ſtiftet die weſentliche Einheit des göttlichen und menſchlichen Willens ihre Verſöhnung in der unmittelbaren Wirklichkeit, und dies iſt der Chriſtliche d. h. an und für ſich wahre Begriff des Prieſterthums.

Die Katholiſchen Briefe entwickeln weniger einen beſtimmten Ideenkreis, wenn auch in dem Brief des Jakobus, in den Petriniſchen und Johanneiſchen Briefen einige Beſtimmungen weitläuftiger ausgeführt ſind, wie der Begriff der Liebe, der Thätigkeit im Glauben u. ſ. f. Man könnte dieſe Epiſteln, beſonders die Petriniſchen, die Sibylliniſchen Blätter des Neuen Teſtamentes nennen, weil die Folgezeit aus dieſen hingeworfenen Andeutungen z. B. über die ſogenannte Höllenfahrt Chriſti, unendlich Viel entwickelt hat, indem jeder Satz und jedes Wort Gegenſtand ernſten und fruchtbaren Nachdenkens geweſen ſind. Auf das Einzelne können wir aber bei dem Vorwalten des Paränetiſchen in dieſen Briefen nicht eingehen.

C.

§. 76. Die Weiſſagung des Neuen Teſtamentes.

Es gibt faſt kein literariſches Product, welches ſo entgegengeſetzte Deutungen erfahren hat, als die Apokalypſe. In der neueren Zeit haben ihr Viele einen dogmatiſchen Inhalt ganz abſprechen wollen. Allein abgeſehen davon, daß ſie die ganze Bibel höchſt würdig ſchließt, indem ſie auf das erſte Buch der Moſaiſchen Schriften, wie es mit der Schöpfung der Welt anhebt, durch die Schilderung des Unterganges der alten Welt auf das Engſte ſich der Idee nach zurückbezieht, ſo darf ſie auch in dem Cyclus der Neuteſtamentiſchen Schriften, welcher mit der Geburt Chriſti beginnt, nicht fehlen und würde eine weſentliche Lücke fühlen laſſen. Denn ſie ſtellt das welthiſtoriſche Verhältniß der Chriſtlichen Religion zu den beiden Geſtalten, die ihr vorangingen, der Jüdiſchen und Heidniſchen, dar. Beide ſinken in ſich zuſammen; das Gericht bricht über ſie herein und erſchüttert ihr Leben; ſie gehen unter. Die wahre Religion aber erhebt ſich; eine neue Erde breitet ſich aus; ein neuer Himmel wölbt ſich; die Stadt Gottes, die Wohnung der Heiligen, das neue Jeruſalem geht hervor; der Engel des Abgrunds iſt gebunden und der Herr regiert mit den Seinen ſein heiliges Reich. Dieſer Gedanke von der Univerſalität des Chriſtenthums iſt allegoriſch in den Bildern des alten Prophetismus, namentlich des Danieliſchen, vorgeſtellt, und dieſe Natur der Form darf man bei der Apokalypſe nicht vergeſſen, wenn man ſie nicht zu einem Abgrund der wunderlichſten Beziehungen machen und den kryſtallhaften Strom ihrer Poeſie durch eine vergebliche Deutelei verſchlammen will, wie die ſogenannten Schlüſſel der Apokalypſe gewöhnlich thun, welche aus dieſer Offenbarung Offenbarungen ſchöpfen, deren Exiſtenz nur in ihrem mit Endlichkeiten erfüllten Gehirn einen Grund hatte. Ohne Sinn für das Erhabene, ohne Sinn für Symbolik, ohne Sinn für Kunſt iſt das Verſtändniß dieſes Werkes geradezu unmöglich, weil außerdem der Verſtand auf die heiligen Zahlen, auf die Thiergeſtalten, auf die Hure von Babylon u. ſ. w. ein Gewicht legen und eine Bedeutung daraus hervorklauben muß, an welche der urſprüngliche Verfaſſer gewiß nicht im Geringſten gedacht hat. Daher muß hier gerade der Begriff der Prophetie feſtgehalten werden, um ſeine Identität mit dem Begriff der Geſchichte nicht aus den Augen zu verlieren.

Zweite Abtheilung der hiſtoriſchen Theologie.

Die kirchenhistorische Theologie.

§. 77. Eintheilung.

Die bibliſche Theologie iſt in ihrer Beſchränkung unendlich. Durch den Inhalt und Umfang der bibliſchen Bücher iſt ſie dem Ausgangspunct nach allerdings gebunden, allein in ihrer Entwickelung als Exegeſe frei und abſolut progreſſiv. Die kirchenhiſtoriſche Theologie dagegen hat die Geſtaltung der Chriſtlichen Kirche von ihrem Anfang an durch alle Völker und Zeiten hin zu entwickeln und kann darum ſtets nur einen relativen Schluß haben. In dieſem Werden der Chriſtlichen Religion als verſchwindender, nur in der Erinnerung des Geiſtes feſtgehaltener Erſcheinung oder als Kirche unterſcheiden ſich drei conſtante Elemente: die Verfaſſung, der Cultus und die Wiſſenſchaft. Durch dieſe drei Beſtimmungen, von denen die eine immer in die andere übergeht und von denen die letzte die beiden erſteren als Bedingung ſich vorausſetzt, theilt ſich die kirchenhiſtoriſche Theologie von ſelbſt in drei Abſchnitte. Der erſte hat die äußere politiſche Geſtaltung der Kirche darzulegen, wie ſie, von Jeruſalem aus, durch die Nationen hin ſich verbreitet, mit den beſtehenden Verfaſſungen der Staaten, die ſie vorfindet, in Kampf tritt und den Begriff ihrer eigenen Verfaſſung und Sitte immer deutlicher und gediegener entfaltet. — Der zweite Abſchnitt betrachtet die Kirche, wie ſie in ihrer unmittelbaren Exiſtenz ihren Cultus als den formellen Ausdruck ihres Geiſtes nach der verſchiedenen Individualität der durch Localität, Nationalität und mannigfache hiſtoriſche Zuſammenhänge von einander verſchiedenen Gemeinden realiſirt. Dieſe Erkenntniß der Form, worin die Religion als Cultus ſich darſtellt, in ihren vielfachen Epochen, bildet den Inhalt der Chriſtlichen Archäologie. — Die Verfaſſung gibt durch ihr Recht der Kirche die feſte Stellung in der Welt. Der Cultus erzeugt in ſeinem Schooße die religiöſe Kunſt, welche für die Anſchauung, Empfindung und Vorſtellung arbeitet und dadurch der Wiſſenſchaft den Weg bereitet, indem der Geiſt durch die Objectivität der bildenden Kunſt, der Muſik und Poeſie nach und nach den idealen Boden gewinnt, deſſen die Freiheit des Gedankens für ſeine Verwirklichung bedarf. Er will den Glauben der Kirche nicht nur glauben, ſondern begreifen und die Nothwendigkeit ſeiner ewigen, befreienden und beſeligenden Wahrheit beweiſen. Dieſe Seite der Kirche fällt im weiteren Sinn der Geſchichte der Theologie, im engeren Sinn der dogmatiſchen Hiſtorie der Kirche anheim.

Vollſtändig iſt die Geſchichte der Kirche nur, inſofern ein jedes der drei in ihr wirkſamen Elemente zu ſeinem Rechte gelangt; wo das eine über dem anderen vernachläſſigt wird, erzeugt ſich unfehlbar eine Einſeitigkeit, welche für die gründliche Durchforſchung gerade dieſer Seite vortheilhaft iſt, außerdem aber die *Idee des Ganzen* zerſtört.

Erſter Abſchnitt.

Die politiſche Geſchichte der Kirche.

§. 78. Eintheilung.

Die Kirche hat ein Recht, äußerlich da zu ſein. Dies Recht iſt durch ihren Zweck beſtimmt, die Religion als Wirklichkeit zu ſetzen, und dies Recht iſt heilig, wie ſein Inhalt, weshalb dem Begriff nach ein Staat ſo wenig einer Kirche, als eine Kirche einer anderen da zu ſein verweigern kann. Dies Geltenlaſſen iſt nicht nothwendig Indifferentismus gegen die Religion. Iſt dies die Toleranz, ſo iſt ſie auch nicht mehr Duldung, denn zum Dulden gehört die Empfindung des Unterſchiedes, welche der Indifferentismus nicht hat. Die Toleranz iſt alſo eine Nothwendigkeit, weil es ſich hier um geiſtige Intereſſen handelt, die ſich ſelbſt geſtalten und deren Geſtaltung ihnen nicht äußerlich abgezwungen werden kann. Die Toleranz iſt wahrhaft nichts Anderes als die Anerkennung dieſes Rechtes, ſowohl der Kirchen unter einander, wie der Kirchen in ihrem Verhältniß zu den Staaten. Allein eben dies Recht kann ſowohl von dem Staate der Kirche, als von der einen Kirche einer anderen verweigert werden; ja, wo der Organismus in den Inſtitutionen der Kirche ein äußerlich feſt in ſich abgeſchloſſener iſt, kann auch die Kirche dem Staat ſein eigenthümliches Daſein verweigern, wie dies in der Blüthe der Römiſchen Hierarchie der Fall war. Aus dieſem Widerſpruch und den Kämpfen ſeiner Auflöſung geht die politiſche Geſchichte der Kirche hervor. Man ſollte meinen, daß die Kirche eine ſolche Geſchichte gar nicht haben könnte, eben, weil ſie nicht Staat iſt. Aber wir haben oben in der ſpeculativen Dogmatik geſehen, daß die Kirche durch das ihr inwohnende Streben, die abſolute Freiheit des Menſchen zu realiſiren, zu dem Staat in ein inneres Verhältniß tritt, weil derſelbe die nationale Freiheit zur Subſtanz ſeiner Entwickelung hat, Freiheit alſo mit Freiheit hier zuſammentrifft. Die politiſche Geſchichte der Kirche iſt daher die Geſchichte ihrer *Verfaſſung*. In der hergebrachten Darſtellungsweiſe pflegt man, vorzüglich ſeit Spittler, die Geſchichte der Ausbreitung der Kirche *neben* der ihrer Verfaſſung als ein beſonderes Moment zu behandeln. Allein dies iſt unnöthig. Denn gerade in der Verbreitung der Kirche werden ſogleich die beiden Factoren geſetzt, welche die Geſtalt der Verfaſſung bedingen. Der eine iſt die *ſchon exiſtirende* Verfaſſung der *Kirche*, welche ſich nach Außen fortbewegt; der andere iſt die ebenfalls ſchon exiſtirende Verfaſſung des *Volkes*, in welches die Kirche ſich hineincontinuirt und welches von ihr in den Proceß ihres eigenthümlichen Lebens aſſimilirt wird. Die Ausbreitung iſt alſo *unmittelbar Anfang* der Verfaſſung, welche als eine neue aus der Indifferenzirung der Factoren hervorgeht. — Die Geſchichte der Kirche hat bisher drei Epochen entfaltet, von denen die letzte als die uns gegenwärtige noch nicht beendigt iſt. Die erſte, von ihrem urſprünglichen Beginn an, enthält die embryoniſche Erzeugung aller in der Kirche ſeitdem lebendigen und fort und fort ſich umarbeitenden Elemente. Sie wurzelt in der Byzantiniſchen Kirche, auf welche die Paläſtinenſiſche, Syriſche, Aegyptiſche, Karthagiſche und Römiſche ſich damals hauptſächlich beziehen, bis die centrale Gewalt allmälig an Rom übergeht, welches durch Spanien, Gallien, Britannien und die Germanen einen neuen Kreis der Bildung eröffnet. — Die zweite Epoche von Karl dem Großen bis auf Luther entwickelt das einſeitige Uebergewicht der äußeren kirchlichen Autorität durch Vollendung der hierarchiſchen Macht, welche die Bildung des Staates ganz in ſich zu abſorbiren ſtrebt. — Die dritte Epoche, mit deren Beginn in den übrigen Welttheilen abermals ein neues Terrain für das Chriſtenthum auftritt, ſucht alle äußere Autorität zu vernichten, in welcher Form ſie auch erſcheine, und will die Religion unvermiſcht mit anderen Zwecken in ihrer eigenthümlichen Würde darſtellen, weshalb in dieſer Periode nur dasjenige zu wirklichem Beſtande kommt, was ſich als vernünftig ausweiſen kann, indem die Gewißheit allgemein zu werden anfängt, daß der Chriſtliche Glaube und die Vernunft ſich nicht feindlich entgegengeſetzt, vielmehr im Inneren an und für ſich mit einander daſſelbe ſind.

Erſte Epoche.

Die Geſchichte der Griechiſch-Morgenländiſchen Kirche.

§. 79. a) Kampf der Chriſtlichen Kirche um ihre Anerkennung vom Römiſchen Staat.

Die Chriſtliche Kirche verbreitete ſich zunächſt durch die Apoſtel von Jeruſalem aus. In den größeren Städten, wie Alexandria, Antiochien, Athen, Rom, entſtanden ſehr bald Gemeinen, welche einen Verkehr mit einander unterhielten und ſich gegenſeitig förderten. Ihre Religion war noch keine religio licita und widerſprach durch ihr cärimonienloſes Weſen dem antiken Begriff der Religion ſo ſehr, daß die Regierung des Römiſchen Staates in den Gemeinen viel mehr den Betrieb politiſcher Tendenzen als die Exiſtenz einer Religion vermuthete. Das ſtörrige Benehmen vieler durch Delatoren zur Verantwortung gezogenen Chriſten, ihre Nichtreſpectirung des Kaiſers u. ſ. w. vermehrte den Argwohn, daß in dieſen Congregationen demagogiſche Hetärieen ihren Heerd hätten. Der Staat verfolgte deswegen die Chriſten und wirkte mit ſeiner Oppoſition höchſt günſtig auf ſie ein; denn ſie mußten nun ihren eigenthümlichen Geiſt mit größter Beſtimmtheit erfaſſen, damit ſie der Verführung nicht erlägen, für den Genuß politiſcher Rechte das Recht der Kirche aufzuopfern oder Chriſtliches mit Heidniſchem zu miſchen. Dieſe ſchroffe Entgegenſetzung läßt die junge Kirche in einem glänzenden Licht erſcheinen und man hat dieſe Zeit ihre goldene Zeit genannt, in welcher das Chriſtenthum in einer Lauterkeit, wie nachher nicht wieder, gelebt habe. Allein man hat dieſe Verehrung auch übertrieben und durch den Reiz, den der Anblick alles Werdenden mit ſich führt, zu einer in Verhältniß zu anderen Perioden der Kirchengeſchichte ungerechten Vorliebe ſich verleiten laſſen. Um hier nur an das Apoſtoliſche Zeitalter zu erinnern, ſo bedenke man, vor welchen und vor wie vielen Laſtern Paulus in ſeinen Briefen zu warnen hat; der Contraſt des einfachſten Cultus, einer im Inneren wohnenden Religioſität, mit dem damals auf's Aeußerſte verweltlichten Geiſt gibt der Zeit ihr poetiſches Colorit — was aber die Zeit der Kreuzzüge und die Zeit der Reformation in demſelben Maaße hat. Durch die Entzweiung mit dem Römiſchen Staate befeſtigte ſich auch die Verfaſſung der Gemeinen, deren äußere Einrichtung anfänglich an die der Jüdiſchen Synagogen ſich anſchloß. Die Aelteſten, *πρεσβυτεροι*, beſorgten die Geſchäftsführung der Gemeine, ihre Einnahme und Ausgabe, die Anordnung ihrer Zuſammenkünfte, die Pflege der Kranken durch die Diakonen, die Controle über das Betragen der einzelnen Gemeineglieder, die Leſung erbaulicher Schriften und den Briefwechſel. Es war nothwendig, daß nach und nach an die Spitze der Adminiſtration der Gemeine ein Einziger trat, welcher über *alle* Intereſſen der Geſellſchaft und alle Zweige ihrer Verwaltung die Ueberſicht hatte: der ἐπισκοπος, ποιμην. Bei dem natürlichen Uebergewicht der ſtädtiſchen Gemeinen über die Landgemeinen durch größere Anzahl, durch Reichthum und intellectuelle Bildung entwickelte ſich unter den Biſchöfen ſehr bald der Unterſchied der χωρεπισκοποι und der μητροπολιτης, welcher den Uebergang zu dem Begriff des Patriarchen begründete. Dieſe Organiſation hatte ihren inneren Zuſammenhang durch den Conflict mit dem Römiſchen Staat bereits zur höchſten Sicherheit erhoben, als dieſer, überwunden von der Kraft des Widerſtandes und einer trotz eines faſt dreihundertjährigen Kampfes immer wachſenden Blüthe, durch den Kaiſer Conſtantinus die Chriſtliche Religion als Staatsreligion anerkannte. Dieſer innere Hergang der Sache gehört für die Wiſſenſchaft; die vielen wunderſamen Zufälligkeiten, an denen jede begeiſterte Zeit reich iſt, namentlich die unzähligen durch Wunder vermittelten Bekehrungen, gehören in eine Kirchengeſchichte für Kinder, nicht für Theologen; dieſe haben mit dem Wunderbaren der Vernunft genug zu thun, und des Conſtantinus Taufe als einen in der Totalität der damaligen Verhältniſſe begründeten Act zu erkennen, iſt viel ſchwerer, als die Legende von der Erſcheinung des Kreuzes zu erzählen.

§. 80. b) Entzweiung der Kirche in ſich ſelbſt durch den Gegenſatz der Orthodoxie und Heterodoxie.

Wie nothwendig damals die Anerkennung der Chriſtlichen Religion war, zeigte ſich äußerlich nach dem Tode des Conſtantinus in der Ohnmacht des Julianus, das Chriſtenthum wieder aufzuheben und das Heidenthum zu reſtituiren. Denn ſo groß die ſubjective Macht dieſes Mannes war, mit wie leidenſchaftlichem Ernſt er ſeinen Plan verfolgte, dennoch war der *beſtehende Geiſt* für die Chriſtliche Religion und gegen den Ethnicismus, der in keiner Weiſe die erwachten Bedürfniſſe befriedigte. Es war ein Glück für des Julianus zerriſſenes Gemüth, daß er im Perſiſchen Kriege ſtarb. — Aber mit der Fixirung des Chriſtenthums als öffentlicher Religion trat nicht nur ein anderes Verhalten derſelben nach Außen hin ein, ſondern auch ein anderes Verhalten ihrer zu ſich ſelbſt. Nach Außen hin wurde ſie gegen die heidniſche Religion eben ſo negativ, als dieſe zuvor es gegen ſie geweſen war; dieſe Reaction war unvermeidlich und vollendete ſich unter Theodoſius. Die Unterdrückung des Nichtchriſtlichen, die Annäherung der kirchlichen Intereſſen an die politiſchen, die Unterordnung aller einzelnen Gemeinen unter die Idee der Kirche, hatte zum Reſultat, daß die Kirche die Realität ihres Begriffs in der Erſcheinung auf das Strengſte zu erhalten ſtrebte. Sie ſprach ſich als die Eine und allgemeine Kirche mit Beſtimmtheit im Nicäniſchen Symbolum aus und trat von nun an als ἐκκλησια καθολικη jeder Abweichung von dieſer regula fidei entſchieden entgegen. Schon früherhin, ja, wie wir aus den Neuteſtamentiſchen Schriften ſehen, ſchon zur Zeit der Apoſtel, war der orthodoxe Glaube mit der Heterodoxie in Kampf, aber durchgreifende Differenzen konnten eben deswegen noch nicht entſtehen, weil der Gedanke, die Bedingungen der Rechtgläubigkeit, nicht ſo ſcharf auseinandergeſetzt waren. So entwickelte ſich nun der großartige Kampf der Kirche mit den Häretikern auf den Konſtantinopolitaniſchen, Chalcedoniſchen und Epheſiniſchen Synoden; in ihm bildete ſich die Verfaſſung der Kirche dahin aus, daß die ökumeniſchen Synoden den Geiſt der Kirche ſelbſt auslegten. Die Gemeinen machten das demokratiſche Element aus; die Biſchöfe, welche auf den Synoden die Gemeinen repräſentirten, das ariſtokratiſche; die Synoden das monarchiſche. Sie waren die letzte Inſtanz, in welcher die von Unten her aufgehenden Bewegungen zum Schluß und zur Ruhe gelangten. Nur in dieſen Jahrhunderten hat die Kirche wahrhaft ökumeniſche Synoden gehabt, weil ihr äußerer Umfang noch nicht zu weitläufig war und den verſchiedenen Kirchen eine ſolche Repräſentation geſtattete, daß die beſonderen Intereſſen und Anſichten mit dem allgemeinen Intereſſe und dem allgemeinen Glauben ſich ausgleichen konnten. Späterhin wurden die Synoden mehr und mehr local, und ſelbſt da, wo noch alle Theile der Kirche erſchienen, wie auf der großen Synode von Lyon im dreizehnten Jahrhundert, waren es doch faſt nur alle. Aus dieſem einfachen Grunde ſind auch nur jene früheren Synoden durchgängig als ökumeniſche anerkannt; die univerſelle Gültigkeit von den Kanonen der ſpäteren aber angefochten. Die häretiſchen Parteien, welche durch die großen Synoden von der Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche ausgeſchloſſen wurden, zogen ſich zum Theil in die öſtlichen Gebiete des Byzantiniſchen Reiches zurück, wo ſie, im Gegenſatz mit Heidniſchem und Mohamedaniſchem, immer noch Chriſtlich erſchienen, während ſie im Abendlande als heterodox greller abſtachen; zum Theil, wie der Arianismus, erwarben ſie unter den Germaniſchen Völkern Bekenner. Daß dieſe den Arianiſchen Glauben leichter annahmen, erklärt ſich aus der Verſtändigkeit und Faßlichkeit ſeiner Anſicht. Aber merkwürdig iſt es, daß alle Stämme, welche ſich ihm zuneigten, wie die Vandalen, Sueven, Gothen und Burgunder, entweder untergingen oder ſpäter zum katholiſchen Glauben ſich bekehrten; ſelbſt Theodorich der Große vermochte ſeiner Kirche keine ſolche Feſtigkeit zu geben, wie man von ſeinen Bemühungen hätte erwarten ſollen.

§. 81. c) Identität des Politiſchen und Kirchlichen.

Das erſte Moment der Verfaſſung war nach Innen zu die Entfaltung der verſchiedenen Kreiſe ihrer Adminiſtration. Die Aegyptiſche, Paläſtinenſiſche, Syriſche, Griechiſche, Römiſche Kirche traten auseinander. In ihnen griffen die Metropoliten über die Biſchöfe, die Biſchöfe über die Diöceſen, die Diöceſen über die Parochieen hin. Die Patriarchen bildeten allmälig den perſönlichen Haltpunct für die beſondere Nationalität der Kirchen, nur daß der Byzantiniſche damals durch ſein unmittelbares Verhältniß zum Hof der Sache nach ein nothwendiges Uebergewicht über die Patriarchen von

Alexandria, Jeruſalem, Antiochien und Rom empfangen mußte. Nach Außen hin errang die Kirche ihre *Anerkennung* vom Römiſchen Staat und wurde damit von ihm zur Geltung eines conſtituirenden Principes erhoben. — Indem nun die Kirche nach Außen hin geſichert war und für die Fixirung ihres Lebens ihre Kraft nicht mehr, wie zuvor, zu verſchwenden brauchte, wendete ſie ſich zweitens nach *Innen* zu einer mannigfaltigeren Ausbildung des Cultus und zu einer größeren dogmatiſchen Thätigkeit, wovon in den folgenden Abſchnitten der kirchenhiſtoriſchen Theologie die Rede ſein wird. Das Reſultat dieſer inneren Bewegung der Kirche war der Begriff ihrer *dogmatiſchen Einheit*; die Kirche hatte nun das Factum der Erlöſung und die in Briefen der Apoſtel und in apologetiſchen Schriften der Väter zerſtreuete Reflexion darüber in die beſtimmte Norm eines Bekenntniſſes zuſammengefaßt. — Dieſe beiden Momente der politiſchen Geltung und dogmatiſchen Einheit der Kirche gingen drittens zu einer ſolchen Verſchmelzung über, daß das *dogmatiſche* Intereſſe zum politiſchen und das *politiſche* zum dogmatiſchen wurde.

Dieſe Geſtaltung der Dinge hatte eine Menge von Motiven. Das eine war die ſchon erwähnte Stellung des Byzantiniſchen Patriarchen zum Hof, wodurch er dem Andrang ſeiner Intriguen und der Verwickelung in dieſelben ausgeſetzt war; denn, wie gewöhnlich, um den Blick auf die eigentliche Abſicht zu verhindern, maskirte ſich jetzt der Egoismus mit den kirchlichen Intereſſen. Der *Charakter* der Patriarchen belebt dies Verhältniß vorzüglich, inwiefern er ſich entſchloſſen und conſequent gegen oder für den Hof, und inwiefern er ſich zwiſchen ſeinem Recht und der Hofgunſt ſchwankend und unentſchieden zeigt. — Ein anderes Motiv war der durch alle Beziehungen des Byzantiniſchen Staates hingreifende *Mechanismus*, der in der unangreifbaren Lage der Hauptſtadt ſeine Concentration fand. Die juriſtiſchen, finanziellen, ökonomiſchen und militäriſchen Angelegenheiten waren ſo feſt geordnet, daß die darin eintretenden Veränderungen im Grunde nur formell waren und ſich weniger auf den Geiſt der Inſtitutionen, als nur auf den Unterſchied der Beamten bezogen. Selbſt der Kaiſer war unvermögend gegen die ſyſtematiſche Cohärenz, aus deren Selbſtſtändigkeit auch erklärbar wird, wie die Glieder der kaiſerlichen Familie mit aller Leidenſchaft gegen einander wüthen und Parteien für ſich bilden konnten, ohne die Totalität des Staates im Geringſten zu verändern. Dieſer Mechanismus der Verhältniſſe ließ die Privatleute eine Menge Zeit erübrigen, welche ſie auf ihre intellectuelle Bildung verwenden konnten. — Ein drittes Motiv, das theologiſche Intereſſe zum vorherrſchenden zu machen und das politiſche von ihm beſtimmen zu laſſen, lag in der inneren Ermüdung des großen Reiches. Eine glänzende politiſche Vorzeit, die höchſte Kunſt und Wiſſenſchaft, lag den Griechen im Rücken; hierin konnten ſie nicht mehr Neues ſchaffen, nur das Producirte reproduciren. Das Chriſtenthum bot aber wirklich ein neues Object von der höchſten Bedeutung dar, in deſſen Verherrlichung durch Kunſt und in deſſen Erkenntniß durch Philoſophie der feine und gewandte Sinn ſich thätig zeigen konnte. Iſt nun auch nicht zu leugnen, daß die theologiſche Betriebſamkeit oft nichts Anderes als Mode war, ſo ſoll doch auch das Tüchtige nicht geſchmälert und herabgeſetzt werden, was auch damals noch in dem ringsher bedrängten, im Inneren fertigen und abgeſchloſſenen Leben der Griechen ſich entwickelte.

In dieſem Zuſtande verblieb die Griechiſche Kirche von Theodoſius an. Der größte Held dieſer Identität des Dogmatiſchen und Politiſchen war Juſtinianus. Späterhin iſt die Trennung der Griechiſchen Kirche von der Lateiniſchen der Ausdruck, daß die Byzantiniſche Kirche ſich vollendet hat und in die von den Germanen erregten neuen Intereſſen nicht einzugehen vermag. Schon in den Photinianiſchen Streitigkeiten war die Scheidung vollzogen; unter Michael Cärularius fand eigentlich nur eine ſolenne Wiederholung derſelben ſtatt, welche die Controverspuncte im Glauben und in der Verfaſſung beider Kirchen genauer feſtſetzte. — Die Erweiterung der

Griechiſchen Kirche durch Einverleibung Slaviſcher Nationen, beſonders der Ruſſiſchen, hat für ihre Verfaſſung auch nur eine quantitative und äußerliche, keineswegs eine qualitative Bedeutung gehabt, ſo wie auch unter der Türkiſchen Herrſchaft im Weſentlichen nichts daran verändert iſt. — Eben ſo wenig iſt unter den Secten, welche von der Byzantiniſchen Kirche ſich losgeriſſen haben, den Maroniten, Jakobiten u. ſ. w. im Orient eine Umbildung ſichtbar; vielmehr beweiſ't ſich in ihnen die ganze Macht der Orientaliſchen Stabilität.

Zweite Epoche.

Die Geſchichte der Römiſch-Abendländiſchen Kirche.

§. 82. Ueberſicht.

Die Griechiſche Kirche hat ſich ſeit dem zehnten Jahrhundert in ſich zurückgezogen. Ihre Geſchichte iſt beendigt und läßt ſich in der Einfachheit ihrer Momente — Einzelheiten, wie überall, ausgenommen — ſehr deutlich überſehen. Viel ſchwieriger iſt es, ein richtiges Verſtändniß von der Geſchichte der Römiſchen Kirche zu erlangen, auch abgeſehen von der parteiiſchen Befangenheit, welche uns Proteſtanten trotz aller guten Vorſätze hinterrücks dabei zu beſchleichen pflegt. Denn die Elemente, welche ſich in derſelben bewegen, ſind mannigfacher und intenſiver, als die, von denen in der Byzantiniſchen Kirche die Bewegung ausgeht, und die Römiſche Kirche muß in der Geſchichte der Chriſtlichen Kirche überhaupt als das negative Moment angeſehen werden, welches alle Beſtimmungen der Idee verendlichte, aber damit gerade auf das Tiefſte in das geſchichtliche Leben der Völker einbildete. Die Verendlichung mußte hinterher zurückgenommen werden und aus einem ſolchen Gegenſatz iſt die unendliche Elaſticität geboren, welche den Abendländiſchen Nationen ewige Jugend ſchenkt und ſie aus jedem Tode, worin ſie verſinken, zu neuer unſterblicher Thätigkeit auferſtehen läßt. — Die Kürze, welche wir hier zu beobachten haben, macht uns unmöglich, die Succeſſion der einzelnen Momente ſo darzuſtellen, daß der genetiſche Progreß völlig klar würde; nur aphoriſtiſch können wir die Grundzüge dieſer Geſchichte entwerfen. — Die erſte Beſtimmung derſelben iſt der Kampf des Römiſchen Biſchofs mit den übrigen Biſchöfen um die Anerkennung ſeiner Suprematie. Die zweite iſt der Kampf der Römiſchen Hierarchie mit dem Germaniſchen Staat. Die dritte iſt der Kampf der Hierarchie mit ſich ſelbſt.

§. 83. a) Kampf der Römiſchen Kirche um die Hegemonie in der Kirche.

Die Römiſche Gemeine war von Anfang an ſehr mächtig geweſen und hatte durch die Apoſtel Paulus und Petrus eine große Celebrität und Autorität erlangt, ſo daß von jeher eine Menge Streitigkeiten auf ihren Biſchof zurückgingen, um durch ihn entſchieden zu werden. So wurde er von ſelbſt ein Mittelpunct der kirchlichen Angelegenheiten des Abendlandes. Dieſe Concentration als prämeditirt zu betrachten, dem Cyprianus über ſeine Darſtellung des Centrum unitatis abgeneigt zu ſein u. ſ. w. gehört zu den antihiſtoriſchen Mißgriffen, deren wir uns lange genug ſchuldig gemacht haben. Vielmehr wurde der Römiſche Biſchof nothwendigerweiſe der erſte Biſchof der Abendländiſchen Chriſtenheit. Dieſe Nothwendigkeit lag erſtlich in den Weltverhältniſſen Roms; zweitens in der Erwerbung von Grundbeſitz; drittens in der Macht der Tradition.

α) Die uralte politiſche Bedeutſamkeit Roms mußte natürlich auf die Autorität ſeines Biſchofs zurückwirken, weil er durch ſie bereits einen großen Zuſammenhang der vielfachſten und einflußreichſten Verbindungen vorfand. Ununterbrochen blieb er thätig, wenn die übrigen Biſchofsſitze durch die tumultuariſchen Bewegungen der Völkerwanderung oft in ihrer Wirkſamkeit ſuspendirt wurden. Afrika, Spanien, Gallien, Britannien wurden durch ihre politiſche Abhängigkeit von Rom in ein erſt äußeres Verhältniß zu ſeinem Biſchof hingezogen, was durch die Continuität der Wechſelwirkung nach und nach immer feſter und inniger wurde. Der Griechiſche Patriarch ward in ſeinem Streben nach Verweltlichung viel unmittelbarer durch die größere Nähe der Patriarchen von Antiochien, Jeruſalem und Alexandrien gehemmt, durch die eiferſüchtigen Abſichten eines üppigen und intriguenreichen Hofes niedergedrückt, durch eine größere Allgemeinheit intellectueller Bildung beſchränkt, durch die diplomatiſche Genauigkeit der Verhandlungen aufgehalten. Dies war bei dem Römiſchen Biſchof Alles anders, der, wenn auch perſönlich oft faſt zur Nullität herabgebracht, doch in der Unbeſtimmtheit der entſtehenden Staaten, im raſchen Wechſel derſelben, in der ſolche Zuſtände begleitenden Verwirrung aller ſittlichen und rechtlichen Verhältniſſe und im temporären Untergang der Wiſſenſchaft während der Völkerwanderung ein viel freieres Gebiet ſeiner praktiſchen Thätigkeit erhielt. Das Römiſche Reich des Abendlandes ging unter. Alarich zog durch Rom, Geiſerich plünderte es, Theodorich, die Griechen, die Longobarden und zum Theil die Franken beherrſchten es nach einander, aber unerſchüttert blieb der Stuhl des heiligen Petrus in jeder Zertrümmerung der Weltſtadt ſtehen und erhob ſich vom zehnten Jahrhundert an, als das Griechiſche Patriarchat zugleich mit der Kraft der ſiechenden Byzanz immer mehr zuſammenſchwand, auf den Gipfel kirchlicher Herrſchaft, ſo daß ſelbſt Griechiſche Kaiſer ſich ihm unterwarfen, welche Unterordnung jedoch der Griechiſche Klerus nie anerkannte. Dazu kam, daß nach allen Richtungen des Abendlandes hin Miſſionarien den Typus der Römiſchen Kirche zu den Germaniſchen Völkern brachten und ſo von vorn herein eine abhängige Stellung ihres religiöſen Lebens von derſelben vermittelten. Die Wirkſamkeit der Römiſchen Biſchöfe war im Durchſchnitt höchſt energiſch und die Charaktere eines Leo, Symmachus und Gregorius ſind gleichſam vorbildlich für die Geſchichte des Papſtthums geworden. Nur wenige Züge dieſer ausgezeichneten Männer wollen wir zur Charakteriſirung ihres Benehmens ausheben. Leo der Erſte in der Mitte des fünften Jahrhunderts war äußerſt talentvoll, wie ſeine Briefe und Predigten bezeugen. Die Manichäer, welche damals vor den in Afrika eindringenden Vandalen in großer Menge nach Italien flohen, verfolgte er eifrig. Als über den Arelatenſiſchen Biſchof Hilarius Klagen bei ihm einliefen, wußte er den Kaiſer bei dieſer Gelegenheit dahin zu beſtimmen, daß durch eine Conſtitution dem Römiſchen Biſchof die ganze Gallicaniſche Kirche untergeordnet ward. Aus der Geſchichte der Eutychianiſchen Streitigkeiten iſt die Anſtrengung bekannt, mit welcher ſich Leo als durchgreifenden Entſcheider darzuſtellen beſtrebte. In der That gewann auch ſein Brief über die Vereinigung beider Naturen in Chriſtus ein faſt ſymboliſches Anſehen auf der vierten ökumeniſchen Synode von Chalcedon, wo die Morgenländiſchen Biſchöfe, um ihre Rechtgläubigkeit darzuthun, ihn unterzeichneten. Auch ſeine Legaten zeichnete man durch Ertheilung des Vorſitzes aus und ſie waren anfänglich tonangebend. Dennoch wurden damals die Rechte des Römiſchen Biſchofs denen des Byzantiniſchen nur gleichgeſtellt und dieſem die Diöceſen von Thracien, Pontus und Aſien untergeordnet. Leo gab dies nicht zu und ſchloß den Byzantiniſchen Biſchof Anatolius von der Kirchengemeinſchaft aus. Anatolius, um dem Hof zu genügen, der in dieſen ſtürmiſchen Zeiten die Unterſtützung des Römiſchen Biſchofs brauchte, mußte ſich endlich den Schein geben, als erkenne er ſeine Abhängigkeit von dieſem an, worauf auch Leo den Schein annahm, als ſei dies Verhältniß unter ihnen wirklich ein ſolches. Als Valentinianus der Dritte und Marcianus ſtarben, als Geiſerich Rom plünderte, als Timotheus von Alexandrien Leo verdammte und der Griechiſche Kaiſer, Leo der Thracier, zur Aufrechthaltung der Chalcedonenſiſchen Kanonen zu ohnmächtig war, verlor der Römiſche Biſchof zwar faſt allen Einfluß auf die Geſtaltung der Monophyſitiſchen Streitigkeiten, hatte aber doch noch die Genugthuung, daß der neue Byzantiniſche Patriarch Gennadius die Verbannung des Timotheus Aeluros bewirkte. — Wenn Leo für die Hervorhebung des Römiſchen Bisthums vor dem Byzantiniſchen beſonders thätig war, ſo Symmachus zu Anfang des ſechsten Jahrhunderts für die Unabhängigkeit der kirchlichen Verfaſſung von der politiſchen. Unter ſeinem Vorſitz wurde auf einer Synode die Exemtion des Klerus von der bürgerlichen Gewalt und die Sorge für die Erhaltung der Kirchengüter, über welche nach der Erinnerung des Mailändiſchen Biſchofes Laurentius kein Laie verfügen könne, in einzelnen Geſetzen fixirt; das erſtere in Widerſpruch mit Odoacer und Theodorich, die keine kirchliche Wahl ohne ihre Einwilligung wollten gelten laſſen. Hier zeigte ſich alſo zuerſt ein beſtimmtes Bewußtſein über die Tendenz, welche der Papſt das ganze Mittelalter hindurch verfolgte. — Aber die umfaſſendſte und conſequenteſte Thätigkeit nach allen Seiten hin entwickelte am Ende des ſechsten Jahrhunderts Gregorius der Große, welcher den Gedanken der Einheit der Kirche und ihrer Centralität in Rom ganz entſchieden erfaßte. Er knüpfte weitreichende Verbindungen an, mit höchſter Beſonnenheit eines Jeden eigenthümliche Schwäche wahrnehmend, ſo daß er die Starrheit der Abendländiſchen Biſchöfe, welche durch den Dreicapitelſtreit hervorgerufen war, nach und nach auflöſ'te und das hier und da verblichene Band vom Glauben an die Autorität des Römiſchen Biſchofes durch häufige Schreiben an den vicarirenden Biſchof Leander von Sevilla in Spanien, an den vicarirenden Biſchof Vigilius von Arelate im Fränkiſchen Reich, an die Biſchöfe in Afrika u. ſ. w. wieder auffriſchte. In Longobardien ward er durch Agilulfs Gemahlin Theodelinde unterſtützt. Das nachbarliche Mediolanum war ganz von ihm abhängig, weil er ſeinem Biſchof Conſtantius als ſeinem Freunde ſelbſt zu dieſem Amte geholfen hatte. In Illyricum mußte er einen harten Kampf mit dem vom Hof begünſtigten Biſchof von Salon Maximus beſtehen, der endlich nur mit dem Schein der Befriedigung endigte, indem ihn Gregorius durch Uebertragung des Vicariates und durch Beſchenkung mit dem Pallium als von ihm eingeſetzt darſtellen wollte. Noch härter war der Kampf mit Johannes dem Faſter, dem Byzantiniſchen Biſchof, welcher in einer Synode den Titel eines ökumaniſchen Biſchofes ſich hatte zuſprechen laſſen. Wie ſehr und wie viel er auch dagegen arbeitete, doch mußte er ſich bei ſeinem Nachfolger Kyriakos damit begnügen, daß ſich dieſer die Ermahnung, jenen übermüthigen Titel abzulegen, den nicht einmal Petrus, der erſte Apoſtel, geführt habe, gefallen ließ. Da Petrus auch Biſchof von Antiochien geweſen, ſo ſuchte er gegen den Konſtantinopolitaniſchen den Patriarchen dieſer Stadt dadurch mit dem Alexandriniſchen zu verknüpfen, daß er Marcus den Gründer der Alexandriniſchen Kirche nannte und ſo einen Zuſammenhang zwiſchen ihr und Petrus vermittelte. — So feſt begründete Gregorius die Superiorität des Römiſchen Stuhles, daß auch die vielen unkräftigen Subjecte, welche ihn während des ſiebenten Jahrhunderts inne hatten, ſie nicht wankend machten.

β) Wir fürchten, mit dieſen wenigen Angaben die Grenzen einer encyklopädiſchen Darſtellung vielleicht ſchon überſchritten zu haben, wollten aber doch mindeſtens die unendlich vielen Beziehungen andeuten, welche in dem Römiſchen Bisthum zuſammentraten und welche im Lauf der Jahrhunderte immer mehr anwuchſen. Eine ſolche Stellung zur Welt konnte nur durch den außerordentlichſten Verſtand lebendig erhalten werden und dieſen hat die Römiſche Curie in ſo vollem Maaß entwickelt, daß man ihr deswegen die Bewunderung nicht verſagen kann. Wenn nun die Mannigfaltigkeit der Berührungen, in denen Rom zu den Staaten und Kirchen ſtand, an ſich ſchon eine Präponderanz ſeines Bisthums zur Folge hatte, ſo war das zweite Moment, wodurch es ſich fixirte, die Erwerbung eines eigenthümlichen Grundbeſitzes. Dieſer wurde ihm durch die Fränkiſchen Könige zu Theil, denen es ſich auf vielfache Weiſe gefällig gezeigt hatte. Die Krönung Karls des Großen machte den Schluß dieſes Verhältniſſes aus, indem ſie den Römiſchen Biſchof wirklich als Papſt, d. h. als denjenigen Biſchof ſetzte, der der alleinige Statthalter Chriſti auf Erden ſei und durch deſſen Weihe die Fürſten als die Advocaten der Kirche ihre höchſte Berechtigung erhielten. Der Grundbeſitz des Kirchenſtaates gab dem Papſt einen Nachdruck, deſſen alle übrigen Biſchöfe entbehrten und befähigte ihn ſowohl zu größeren Anſprüchen als auch zu einer ſtrengeren Conſequenz, welche für die Organiſation der Verhältniſſe des Abendlandes äußerſt vortheilhaft war. — Die Sage, daß jener Beſitz eine Schenkung des Conſtantinus ſei, durch deren Widerlegung derſelbe als eine Uſurpirung dargeſtellt worden, iſt hierin von eben ſo untergeordneter Bedeutung, als der Nachweis, daß Karl der Große durch ſeine Krönung nicht überraſcht worden, dieſe vielmehr ſchon zuvor mit ihm verabredet geweſen ſei.

γ) Der geiſtige Hintergrund aber, auf welchem die Suprematie des Römiſchen Biſchofs beruhete und der mit dem Fortſchritt der Zeit immer gewaltiger wurde, war die Tradition. Im engeren Sinn begreift ſie die Ueberlieferung in ſich, welche von Chriſtus und den Apoſteln auf die Biſchöfe der Kirche mündlich übertragen wurde. Im weiteren Sinn umfaßt ſie die Ausſprüche der heiligen Väter der Kirche, beſtimmter den Consensus patrum. Dieſe Tradition gilt auch der Griechiſchen Kirche neben der bibliſchen als das zweite Princip der Offenbarung. Allein erſt die Römiſche Kirche als die ächt hiſtoriſche hat die Tradition zu einem förmlichen Syſtem erweitert und erhoben, ſo ſehr, daß ſie als Glaubensgrund der bibliſchen ſogar voranſteht. Denn daß den bibliſchen Büchern geglaubt wird, begründet ſich nach der katholiſchen Anſicht auf der Ueberlieferung, welche die lehrende Kirche, alſo die Biſchöfe, der Klerus überhaupt, hierüber beſitzen; in der Tradition findet die Bibel ihre Bewährung. Je beſtimmter ſich nun der eigenthümliche Charakter der Römiſchen Kirche entſchied, je mehr bildete ſich bei ihr alles Fortſchreiten in der Geſtalt eines Rückganges. Alle ihre Inſtitutionen heftete ſie an die Vergangenheit; alles Neue war zugleich ein ſchon Geweſenes; nichts ſchien aus dem eigenen Denken, aus der Natur der Sache, ſondern immer aus dem innigſten geſchichtlichen Zuſammenhang mit der älteſten Kirche hervorzugehen. Die Kirche war alſo nicht blos die Eine; ſie war nicht blos die Allgemeine und Heilige; ſie war auch die Apoſtoliſche und ſtellte ſich in jeder Erweiterung nur als Fortſetzung des urſprünglichen Beſtandes dar. Dieſe Form, welche die progreſſive Bewegung unſichtbar machte und den Anſchein der reinſten Unveränderlichkeit herbeiführte, vermittelte ſich beſonders durch die Tradition, indem ſie mit der höchſten Biegſamkeit allen Verhältniſſen ſich einſchmiegte und ſie durch ihre Autorität geſtaltete. Dieſe Anwendung der Tradition iſt die particuläre Thätigkeit der Römiſchen Kirche geweſen, denn die Exiſtenz der Tradition an ſich kann nicht geleugnet werden, zumal was das Ritual, die Verfaſſung und Gründung der Gemeinen betrifft. Als Lüge kann man deswegen die Tradition nicht behandeln, nur als Vermiſchung der eigenen Willkür mit tradirten Beſtimmungen, an welche man ohne Kritik glaubte; denn an den Glauben der älteren katholiſchen Kirche in dieſer Hinſicht nicht zu glauben, würde gänzlich unhiſtoriſch ſein. Aber durch die fortdauernde Beziehung der Gegenwart auf die Vergangenheit ſonderten ſich in der Tradition drei Richtungen ſehr beſtimmt von einander ab, die hiſtoriſche, die conſtitutive und die exegetiſche. Die hiſtoriſche enthielt die eigenthümliche Anſicht der Geſchichte der Kirche, wie z. B. über die Schenkung des Conſtantinus. Die conſtitutive ſtellte die rechtlichen Verhältniſſe der Kirche feſt, z. B. den Primat des Römiſchen Biſchofes als des Nachfolgers des Petrus, auf dem der Herr ſeine Kirche wie auf einem Felſen begründete. Die exegetiſche bezog ſich auf das rechte Verſtändniß der Bibel, wie es durch die heiligen Väter der Kirche gegeben war, z. B. die Auslegung von der Stelle über die apoſtoliſche Macht, zu binden und zu löſen. Daß die Römiſche Kirche ſich hierbei vorzüglich an die Lateiniſchen Kirchenväter hielt, iſt wohl aus der Identität der Sprache erklärbarer, als aus einer Abſicht, die liberalere Exegeſe der früheren Griechiſchen Kirchenväter, eines Origenes, Theodoret, Chryſoſtomus u. a. willkürlich zu ignoriren. So mußte ſich allerdings ein Syſtem traditioneller Beſtimmungen entfalten, welches, je mehr die Kirche von ihrer erſten Stiftung ſich entfernte, je mehr alſo die Erinnerung an die früheren Vorgänge erblaßte und je mehr andere Bedürfniſſe ſich erzeugten, immer greller mit der Gegenwart in Widerſpruch trat und den Widerſpruch ihres eigenen Willens gegen ſich rege machte.

§. 84. b) Die Entzweiung der Römiſchen Kirche mit den Germaniſchen Staaten.

Die allgemeine Stellung Roms, die Ruhe, welche der wenn oft auch angefochtene Grundbeſitz für die Perſönlichkeit gewährte, die geſchickte Benutzung der Tradition, welche einfache und wenige Sätze in's Unendliche hin vervielfältigte, dieſe Momente vermittelten dem Römiſchen Biſchof ſeine Hegemonie in der Abendländiſchen Kirche. Allein von nun an entſpann ſich ſein Kampf mit den jungen Staaten des Abendlandes und in dieſem hat die Römiſche Kirche ihre wahrhafte Größe wie den Genuß ihrer Blüthe gehabt. Das erſte Moment, die abſtracte Grundlage des Ganzen, wird durch das Kanoniſche Recht gebildet; das zweite Moment dieſer Bewegung iſt der Streit um die Inveſtitur zwiſchen dem Papſt und Kaiſer; das dritte iſt das Uebergewicht der Kirche über den Staat, wie ſich daſſelbe in den Kreuzzügen offenbart.

§. 85. α) Das Kanoniſche Recht.

Schon in der Byzantiniſchen Kirche wurden Sammlungen der rechtlichen Beſtimmungen veranſtaltet; in der Römiſchen aber, wo der praktiſche Sinn vorherrſchte, wurde ein viel größerer Accent auf dieſe Seite des kirchlichen Lebens gelegt. Man kann dies nicht ſo auffaſſen, als wenn die Richtung auf das Praktiſche ein ſubjectiver Wille des Römiſchen Biſchofs geweſen wäre, um ſeinem Egoismus Raum zu geben; vielmehr war ein ſolcher alle geſelligen Verhältniſſe zergliedernder und ordnender Verſtand ſchlechterdings nothwendig, wenn das Chriſtenthum unter den Germanen eine feſte Haltung gewinnen ſollte. Denn durch die Germanen trat ein ganz neues Princip in die Geſchichte ein, was die Griechiſche Kirche nur an ihren Grenzen umſpielte, ohne in ihrem Inneren wirkſam zu werden. Dies iſt das Princip der ſubjectiven Freiheit, was an ſich ſchon dem Chriſtenthum näher ſteht, als die noch ganz ſubſtantielle Freiheit des Orients oder als die objective der antiken Welt. Dies Princip der Individualität als ſolcher gab ſich ſeine objective Exiſtenz zunächſt in Hervorbringung einer Menge von kleinen Staaten, in denen wiederum jeder Vaſall einen beſonderen Kreis politiſcher und rechtlicher Beziehungen, gleichſam wieder einen kleinen Staat umſchloß. So zerging das Abendland in eine Zerſplitterung particulärer Herrſchaften. — Aber nicht nur aus ſich entwickelte das Germaniſche Leben in Burgund, Deutſchland, Frankreich, England u. ſ. f. die größte Mannigfaltigkeit, ſondern fand auch ſchon eine feſte und gebildete Welt in Italien, Gallien, Spanien und Britannien, ſelbſt in einem großen Theil von Süddeutſchland vor. Römiſche Cultur, Römiſches Recht und Römiſche Sprache herrſchten hier ſo vor, daß eine Vernichtung derſelben unmöglich war. Die Folge war alſo ein allmäliges Verſchmelzen des Germaniſchen mit dem Römiſchen, wenn auch die Germanen als die Sieger, wie wir aus ihren Geſetzbüchern ſehen, Anfangs zwiſchen ſich und den vorgefundenen Einwohnern eine ſtrenge Scheidelinie zogen. Das Reſultat dieſes Ineinanderlebens war die Entſtehung des Nationalcharakters, den wir jetzt den Romaniſchen nennen und der ſich durch eine, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, helldunkle Färbung auszeichnet, indem durch die Miſchung des Germaniſchen mit dem Celtiſchen und Römiſchen das Germaniſche Element der Individualität äußerlich reizender ſich geſtaltete. — Wie das Princip der ſubjectiven Freiheit ſelbſt, wie die Aufnahme einer fertigen Cultur in den Proceß ſeiner Entwickelung, die vielfachſten Richtungen hervorrief, ſo endlich das Heidenthum, dem die Germanen urſprünglich ergeben waren. Denn wenn ſie auch ſehr ſchnell in die Kirche eintraten, ſo blieben doch aus der früheren Religion eine Menge von Anſichten, Gewohnheiten und geſchichtlichen Traditionen zurück, welche, feſt eingewurzelt, erſt ſehr langſam verſchwinden konnten, bei den ausgewanderten Stämmen leichter, bei den daheim gebliebenen, wie bei den Sächſiſchen und Scandinaviſchen, ſchwerer. Eine große Anzahl ſolcher urſprünglich heidniſchen Anſchauungen hing nun mit dem Lehensrecht auf das Engſte zuſammen und wurde durch daſſelbe auch bei den ſchon zum Chriſtenthum bekehrten Germanen fortgepflanzt.

Gegen dieſe durch Sittlichkeit, Bildung und Religioſität geſetzte Mannigfaltigkeit verhielt ſich die Kirche negativ, indem ſie der einzelnen Individualität die Allgemeinheit des heiligen Geiſtes, der nationalen Vermiſchung die Einheit der Gemeine, dem Heidniſchen das Chriſtliche entgegenſtellte. Sie unterdrückte und zerſtörte die Elemente der Nationalität, welche ſie antraf, nicht auf eine abſtracte Weiſe, wie der Islam, ſondern ging im Durchſchnitt darauf ein, um ſie deſto ſicherer zu überwinden. Nothwendig mußten ſich aus einem ſolchen Verhältniß eine Menge Regeln ergeben, welche den Willen zu leiten und innerhalb des Chriſtenthums und ſeiner Univerſalität zu erhalten ſuchten. Die Veranlaſſungen zu ſolchen Beſtimmungen waren unendlich verſchieden und entſprangen häufig aus einer gewiſſen Skepſis über Das, was mit dem Glauben wirklich identiſch und was ihm widerſprechend ſei, wie man dies am klarſten in den Briefen ſehen kann, welche der für die Ausbreitung und Fixirung des Chriſtenthums unter den Deutſchen ſo unermüdet thätige Bonifacius mit dem Römiſchen Stuhl wechſelte. Selbſt ſcheinbar kleinliche Dinge, z. B. ob man ein Getränk genießen dürfe, worin ein todtes Thier gelegen u. dgl., ſind mit einer Wichtigkeit darin verhandelt, daß man ſieht, wie die Kirche zu einer ſolchen Beaufſichtigung bis in das Detail hinunter genöthigt war, wenn ſie ihren Geiſt rein für ſich bewahren wollte. Es koſtete viel, bevor die in ſich edle aber unbändige und oft noch barbariſche Natur der Germanen den Sinn des Chriſtenthums erfaßte. In den alten Formularen, welche bei den Bekehrungen als Glaubensbekenntniſſe gebraucht worden ſind, kommen viele rohe Laſter vor und beſonders fehlt die Trunkenheit niemals. — Aus den eigenthümlichen Sitten des Germaniſchen Stammes hat man ſich in dem Kanoniſchen Recht ſehr Vieles zu erklären. So konnte nach dem Deutſchen Recht der Mord durch Wehrgeld gebüßt werden, was auf die Pönitenzen und Indulgenzen einen großen Einfluß übte. So wurde auf der Grundanſicht des Deutſchen Lebens die Geſetzgebung über die Ehe viel weitläufiger und ſtrenger ausgebildet, als je in früheren Rechtsbüchern geſchehen war, weil vordem die weibliche Natur geringer gehalten wurde u. ſ. w.

Alle dieſe rechtlichen Beſtimmungen gingen zum Theil unmittelbar von dem Papſt aus, beſonders in den ſpäteren Jahrhunderten; zum Theil waren ſie das Product von Kirchenverſammlungen. Zu einem Codex dieſer Rechte legten die Pſeudiſidoriſchen Decretalen den Grund; ſie verwandelten zuerſt das, was bis dahin mehr als Sitte und geltende Lebensanſicht beſtanden hatte, durch ihre Aufzeichnung in die Form des Geſetzes. Auf dieſem Wege bildete ſich das Kanoniſche Recht immer mehr zu einem Syſtem aus. Wurde es nun auch ſeit dem Decretum Gratianum durch die fortlaufenden Sammlungen der Kanonen zu einer breiten unförmlichen Maſſe, ſo arbeitete dagegen auch die Jurisprudenz ſeit dem zwölften Jahrhundert beſtändig daran, die Ueberſicht über das neu Hinzukommende und über ſeinen Bezug auf die früheren Statuten zu erhalten.

§. 86. β) Der Kampf um die Inveſtitur.

Das Princip des Kanoniſchen Rechtes war die Souverainetät des Römiſchen Biſchofes, oder allgemeiner ausgedrückt, die Souverainetät der Apoſtoliſchen Kirche, ſo daß von ihr als dem letzten Grunde jede andere Berechtigung ihre Sanction zu entnehmen hatte. Sie war als das Reich Gottes ſelbſt die erſte Macht auf Erden; der Staat als ausgehend von der Particularität der Nationen war nur die ſecundäre Macht. Durch das Germaniſche Lehenswesen wurde die Kirche von ihrer idealen Haltung in die ganz weltliche Tendenz hinabgezogen, ihre Einheit ſchlechthin äußerlich darſtellen d. h. ſich ſelbſt als Staat ſetzen zu wollen. Die ſchon in der Griechiſchen Kirche angelegte Sonderung der Kirche in den Unterſchied der Laien und Kleriker (ὁ κλῆρος τοῦ θεοῦ) war in der Abendländiſchen Kirche durch ihre Oppoſition gegen ein ungebildetes Heidenthum, ſo wie durch das Vorwiegen der praktiſchen Thätigkeit viel ſchärfer geworden; die lehrende und die belehrte, die active und paſſive Kirche hatten ſich zu eigenen Kreiſen von einander geſchieden.

Dieſe Trennung war unſtreitig für die Befeſtigung des Chriſtenthums nothwendig, um auf eine unzweideutige und beſtimmte Weiſe allem nicht Chriſtlichen entgegenzutreten. Allein durch die Stellung, welche der Klerus im Fränkiſchen Reich erhielt, begann dieſe Differenz auf eine Weiſe ſich zu löſen, die ihrem Begriff ganz unangemeſſen war. Die *Geiſtlichkeit* wurde hier nämlich mit der *weltlichen Ariſtokratie* durch die Beneficialverhältniſſe ganz *identificirt* und verlor in dem lebhafteſten Intereſſe an allen politiſchen Conjuncturen das kirchliche Bewußtſein im höchſten Grade. Die geiſtlichen Würden erſchienen darum vielmehr als weltliche, denn als geiſtliche. Indem nun die Kirche auf ſolche Weiſe in Verfall gerieth, ſchlich ſich überall, ſelbſt in Rom, das Verfahren ein, die kirchlichen Aemter zu *erkaufen*. Die Tüchtigkeit der Canditaten, ihre Befähigung durch Sittlichkeit und Wiſſenſchaft, wurde immer gleichgültiger und die Habgier immer allgemeiner. Solche Erwerbung geiſtlicher Stellen durch Kauf und Beſtechung war die *Simonie*. Mit ihr hing auf das Genaueſte das *Recht der Inveſtitur* zuſammen, welches die Fürſten in ihren Staaten übten und die Biſchöfe bei der Einſetzung durch die Uebergabe des Ringes und Stabes feierlich ordinirten, wie es dem Lehnsherrn in Beziehung auf ſeinen Lehnsmann zukam. Und etwas Anderes als Vaſallen waren die Biſchöfe nicht. So verweltlichte ſich der Charakter der Kirche durch die Gemeinheit der Simonie von Unten hinauf, wie durch die Macht der Fürſten von Oben herab.

Dieſer Zuſtand erregte den Gedanken, die Degradation der Kirche dadurch zu annulliren, daß ſie als ein von aller weltlichen Beziehung in ſich völlig *unabhängiger* Staat ſich fixirte. Dies war der Begriff der *Hierarchie*. Nicht ein Kaufpreis ſollte die Beſetzung eines geiſtlichen Amtes bewirken, ſondern die ihm angemeſſene Bildung; nicht der Fürſt ſollte die Biſchöfe belehnen, ſondern der Papſt als des Petrus Nachfolger und als Chriſti Statthalter; d. h. die Kirche wollte den Staat von ſich abhängig machen, weil ſie das Güterweſen, zu deſſen Beſitz ſie durch die Germaniſche Lehnsariſtokratie gelangt war, ihrer Reinheit wegen *aufzugeben* keineswegs im Sinn hatte.

Der nun den Gedanken einer *abſoluten* äußeren *Selbſtſtändigkeit* der Kirche faßte, der ſie ihrer Verſunkenheit in barbariſchen Luxus entreißen, der die elende Geſchäftigkeit der Simonie vernichten und eine durchgreifende Heiligung des chriſtlichen Lebens verbreiten wollte, das war *Gregorius* VII. Er konnte ſeinen Plan, wenn man die factiſchen Verhältniſſe erwägt, die ihn bedingten, nur auf eine äußere Weiſe zu realiſiren ſuchen und dieſe Aeußerlichkeit iſt das Mangelhafte, wodurch er gleich Anfangs mit ſeiner Abſicht in Widerſpruch gerieth. Zunächſt ſetzte er den *Cölibat* des Klerus durch. Die Griechiſche Kirche geſtattet den Geiſtlichen die Ehe; ihre Einſchränkungen haben nur den Zweck, die thieriſche Seite der Ehe danieder zu halten. Das vom Orient auswandernde Mönchsleben hatte die Abſtraction von der Ehe zu einem hohen Werth erhoben. Für die höheren Kleriker war die Eheloſigkeit längſt ſchon ein Herkommen. Dieſe Elemente fand Gregorius vor und erhob das, was bis dahin vielfach Sitte und öffentliche Meinung geweſen war, trotz der Proteſtation vieler Geiſtlichen, zur Kraft des Geſetzes. Seine politiſche Abſicht war dabei, den Klerus von aller nationalen Anhänglichkeit zu entkleiden, um ihn dem ungetrübten Intereſſe der Kirche zu gewinnen. Denn die Familie iſt es, welche den Mann *unmittelbar* an den Boden, an ſeine Heimath, an ſein Volk feſſelt. Wo daher dieſe Pietät des häuslichen Daſeins ganz und gar fehlt, da iſt die Thätigkeit auf jeden Fall ungebundener und rückſichtloſer. Der Cölibat ſtellte den Geiſtlichen ganz frei, entfremdete ihn jeder beſonderen Volksthümlichkeit und ließ ihn ohne Weiteres empfinden, daß er in eine Sphäre ſich begeben habe, welche durch die Ratur ihres Zweckes die abſolute Entſagung von der Welt fordere. Eine Concentration, ja eine momentane Spannung und Erhebung der Kirche wurde alſo durch den Cölibat bewirkt; ſeine negative Seite, Hurerei und Unzucht aller Art, entwickelte ſich erſt ſpäter bis zur widrigſten Abſcheulichkeit, welche die Aufhebung eines ſolchen Geſetzes zur Pflicht machte.

Wenn nun Gregorius die Anerkennung des Cölibates durchſetzte, weil einerſeits eingeriſſene Sittenloſigkeit und andererſeits Gewohnheit und öffentliche Meinung dieſelbe vorbereitet hatten, ſo gelang es ihm mit der Erringung des Inveſtiturrechtes nicht eben ſo, wenn er auch auf der bekannten Römiſchen Synode einen Eid entwerfen ließ, der die Biſchöfe in der That von allen Verpflichtungen gegen ihre weltlichen Lehensleute entband. Sondern durch die Verwickelung der Rechte mit dem Grundbeſitz wogte der Kampf um die Souverainetät zwiſchen Reich und Kirche noch Jahrhunderte hindurch und erfüllte vorzüglich das Zeitalter der Hohenſtaufen, inſofern durch dies edle Geſchlecht die Idee des Kaiſers eben ſo ſtolz und hochſinnig aufgefaßt wurde, als durch Gregorius der Gedanke des Papſtthums ergriffen war. Hier alſo von beiden Seiten Intelligenz; hier irdiſche Gewalt; hier Kraft der Geſinnung; hier Ausdauer der Kraft und tauſendfach genährte Colliſion, wie in der Entzweiung der Guelfen und Ghibellinen.

§. 87. γ) Das Uebergewicht der Hierarchie über den Staat.

Wir haben früher geſehen, wie in der Griechiſchen Kirche die Durchdringung des kirchlichen, eigentlich dogmatiſchen Intereſſes mit dem politiſchen den Schluß ihrer Geſchichte ausmachte. In dem Gang der Römiſchen Kirche iſt dagegen das Reſultat ein Auseinandertreten der kirchlichen und politiſchen Intereſſen. Die Hierarchie als die Verwirklichung eines wahrhaft kirchlichen Staates erſcheint deswegen hier nur als ein Moment, als ein Durchgangspunct für die Bildung der Freiheit, welche nie an und für ſich durch ſie allein beſtimmt wurde, wie in Orientaliſchen Hierarchieen der Fall geweſen.

Die Kirche konnte ſich daher nie abſolut in ſich abſchließen, ſondern hatte die Verfaſſung des Reiches immer neben ſich. Der Culminationspunct ihrer hierarchiſchen Form fällt in die Zeit ihres Kampfes mit den Deutſchen Kaiſern, in die Zeit der Kreuzzüge. Denn in den Kreuzzügen kämpfte das Chriſtliche Abendland für keinen anderen Zweck als für die Anerkennung ſeines Glaubens. In dem Römiſchen Zeitalter war dieſer Kampf mehr in die Stärke der Geduld verlegt. Die Bürger Eines und deſſelben Staates ſtanden durch die religiöſe Spannung in Conflict mit einander und die von der Regierung ausgehende Verfolgung traf mehr Einzelne. Jetzt aber ſtellte ſich eine fremde Religion in der abgeſchloſſenen Geſtalt eines erobernden Volkes der Chriſtlichen Kirche und ihren Völkern entgegen, ſo daß der Streit ſich als offener Krieg ankündigte. Die dogmatiſchen Beziehungen, welche darin involvirt lagen, werden wir im dritten Abſchnitt dieſer Abtheilung kennen lernen. Hier iſt nur feſtzuhalten, daß das negative Verhältniß des Jslam zum Chriſtenthum dies ſelbſt in ſich ſo zurückdrängte, daß es, um ſeinen Beſtand zu ſichern, ſich nach Außen wenden mußte. Die mannigfaltigen Anknüpfungen dieſes Kampfes, nämlich die Wanderungen zum heiligen Grabe, die Empfindung, daß es der Chriſten unwürdig ſei, eine ſolche Reliquie fremder und ungläubiger Macht unterworfen zu laſſen, die merkantiliſchen und politiſchen Intereſſen, welche Viele zur Theilnahme beſtimmten, verſchlangen ſich doch endlich in die Aufgabe, gegen den vordringenden Jslam die Selbſtſtändigkeit und Freiheit der Chriſtlichen Kirche zu erhalten und ein Schickſal von ihr abzuwenden, wie ſie in Spanien es ertragen mußte. Jeruſalem, wo die Chriſtliche Religion geſtiftet war, mußte daher nicht blos der geographiſche, ſondern auch der geiſtige Mittelpunct der ganzen Bewegung werden, welche unſtreitig die Periode des Chriſtlichen Heroenthums geweſen iſt, von den Karolingern an bis auf Ludwig den Neunten hin. Da nun die Fürſten und ihre Lehensträger nicht für einen unmittelbar politiſchen, vielmehr für den höchſten Zweck der Kirche und des geiſtlichen Lebens ſtritten, ſo war natürlich, daß auch die Kirche hauptſächlich als das aufregende und organiſirende Princip der Kreuzzüge erſchien. Deutlicher als je ward die weltliche Tapferkeit nur Organ des Glaubens und alles Politiſche nur Mittel für das Reich Gottes, was unter ſolchen Bedingungen immer klarer als Hierarchie auftreten mußte. Der Papſt als Repräſentant der Kirche ordnete ſich deswegen den Kaiſer, die Fürſten überhaupt als ſolche unter, denen er mit abſoluter Nothwendigkeit die Vertheidigung der Kirche und ihrer Freiheit übertragen müſſe. Dieſe Nothwendigkeit wurde auch von Seiten des Staates ſo ſehr anerkannt, daß die geiſtlichen Ritterorden daraus hervorgingen, ein Inſtitut, welches die Anforderungen der Kirche mit denen des Staates in einer äußerlich beſchränkten Form zu verknüpfen ſuchte, aber durch ſeinen Untergang bewies, daß eine äußere Einheit beider Sphären unmöglich ſei. Die Griechiſche Kirche, obwohl ſie für die Kreuzfahrer die Vermittlerin machen mußte, theilte dennoch die Begeiſterung, welche ſie beſeelte, keineswegs und zeigte ein ſchwankendes Verhalten.

§. 88. c) Die Entzweiung der Hierarchie mit ſich ſelbſt.

Die Römiſche Kirche hatte nun die Gliederung ihrer Verfaſſung vollſtändig entfaltet. Die Laien hatten ihr beſtimmtes Gebiet abgegrenzt erhalten; die Biſchöfe hatten endlich dem Römiſchen die Suprematie zuerkannt und bewährten dieſe Anerkennung durch die Reiſe nach Rom nicht nur, um von dort ſich das Pallium zu holen, ſondern auch durch Steuern, die ſie nach und nach zu entrichten anfingen (Indulgenzen und Annaten); und ſelbſt die Fürſten huldigten der Souverainetät des Papſtes. Dispenſationen zu Heirathen in kirchlich verbotenen Graden der Verwandtſchaft wurden von ihm erbeten; die doppelte Bedeutung des hohen Klerus als Würdenträger der Kirche einerſeits und als Vaſall andererſeits verwickelte das weltliche Intereſſe unaufhörlich mit dem geiſtlichen; der Deutſche König ließ ſich auf ſeinem Römerzuge vom Papſt zum Römiſchen Kaiſer krönen; Excommunication und Interdict waren noch energiſch genug, um die Völker zu ſchrecken. Dazu kam, daß der Papſt wirklich der ſtärkſte Anhalt für die Entwickelung der Freiheit war, indem er zwiſchen den politiſchen Gegenſätzen als der allgemeine Vermittler daſtand. Jedes unterdrückte Recht wendete ſich an ihn, der an ſich über alle endliche Bedingungen erhaben ſchien. Allein alle dieſe ſchönen Verhältniſſe fingen allmälig an, ihre Einſeitigkeit zu offenbaren und im Lauf ihrer Ausbildung in das Gegentheil ihrer urſprünglichen Geltung überzugehen. Dieſer Proceß des Unterganges der Hierarchie iſt die factiſche Widerlegung ihrer Anmaßung, ſich für die einzige und ausſchließende Form der Chriſtlichen Kirche zu geben. Die beſonderen Momente dieſer Entwickelung ſind die Entſtehung der Bettelorden; die Verlegung des Päpſtlichen Stuhls nach Avignon und der Conflict der päpſtlichen Souverainetät mit den Anſprüchen der allgemeinen Concilien.

§. 89. *a*) Die Bettelmönche.

Wir haben in dieſer Ueberſicht das Mönchthum noch nicht erwähnt, weil es erſt im dreizehnten Jahrhundert zu ſeinem höchſten Glanze gelangte. An ſich iſt die Idee des Mönchthums der Chriſtlichen Religion als ſolcher ſo wenig eigenthümlich, daß man im Gegentheil behaupten muß, daß es noch als ein Orientaliſches Element von dem wahrhaften Chriſtenthum überwunden werden mußte. In den Morgenländiſchen Religionen zieht ſich das Mönchthum durchgreifend hin, weil hier der Geiſt die verſchiedenen Momente ſeines Lebens noch ſo erſt producirt, daß er ſie in getrennte Maſſen auseinanderwirft. So enthält nun das Mönchthum nichts Anderes als das negative Moment der Losſagung vom Endlichen um des Unendlichen willen. Dieſe Beſtimmung iſt ein Moment aller Religion. Das Mönchthum faßt aber daſſelbe nicht ſo auf, wie es dem Begriff der Religion gemäß iſt, ſondern ſtellt das Endliche ganz abſtract auf die eine, das Unendliche eben ſo abſtract auf die andere Seite. So entäußert es ſich des Endlichen, weil es ihm, in das Unendliche aufgenommen zu werden, verſagt, nur auf äußerliche Weiſe. Es macht das Endliche, was es mit Recht für ein in ſich Nichtiges anerkennt, zu etwas Unüberwindlichem, deſſen Widerſpruch der Menſch nicht auflöſen, dem er nur durch Flucht und Tod entgehen könne. So verkehrt es ſich ſelbſt ſeine Abſicht, das Endliche nicht zu achten und ſteigert es zu einer übertriebenen Wichtigkeit. Der Sinn der Chriſtlichen Religion, nur dem Geiſt und ſeiner Wahrheit zu leben und das Irdiſche dieſem abſoluten Zweck als Werkzeug zu ſubordiniren, wurde daher in die dürftigen Gelübde des Gehorſams, der Keuſchheit und der Armuth zuſammengedrängt. Das eigentliche Leben des Mönchthums wurde dadurch auf eine peinliche Selbſtbeobachtung reducirt, weil die Idee, keinen eigenen Willen, keinen Leib und keinen Beſitz zu haben, fortwährend durch die Nothwendigkeit des Selbſtwollens, durch die Unleugbarkeit der Natur, durch das Unwillkürliche der Habe angefeindet wurde. Hieraus entſpann ſich ſpäterhin, um einer ſolchen Entzweiung einiger Maaßen zu entgehen, der größte Selbſtbetrug. — Die Mönche der Griechiſchen Kirche haben noch ganz die feierlich ſtumme und ſtumpfe Haltung der Morgenländiſchen Aſcetik überhaupt. Das Abendland veränderte den ſtarren Mechanismus durch größere Thätigkeit. Die Regel des heiligen Benedict, welche zunächſt in der Lateiniſchen Kirche das Mönchthum organiſirte, trieb zu leiblicher wie geiſtiger Beſchäftigung an und ſuchte dadurch jenem entſittlichenden und zerſchlaffenden Verſinken in ein thatloſes Brüten zu begegnen, was mit dem Namen der Akedia, eines Ekels vor aller Lebendigkeit, bezeichnet wurde; eine Krankheit, die bei den Mönchen gar nicht ſelten war. Durch die Oppoſition gegen das Germaniſche Weſen blieben auch die Klöſter vom achten bis eilften Jahrhundert hin rührig und waren an vielen Orten für die Agricultur ſehr thätig; ein Verdienſt, was — wie ſo Manche thun — jetzt noch als Grund für die Conſervirung des Mönchthums aufzuführen, lächerlich iſt. Allein von da an verſanken ſie immer mehr und weckten durch dieſen Verfall die Sehnſucht auf, die Idee der Weltentſagung wiederum in voller Reinheit darzuſtellen. Dieſen

Gedanken faßten beinahe gleichzeitig der Spanier Dominicus und der Italiener Franciscus. Mit der tiefſten und aufrichtigſten Begeiſterung, mit eben ſolcher Leidenſchaft als praktiſcher Beſonnenheit, ſtifteten ſie die nach ihnen benannten Mönchsorden, welche ſie der Erde völlig entfremden wollten. Weiter, als hier der Menſch aller Endlichkeit ſich entſchlagen ſollte, konnte man nicht gehen, und nur die Trappiſten können durch die Verwandlung des lebendigen Daſeins in ein Grab als ein grobes Extrem dieſes Extrems angeſehen werden. In der Zerriſſenheit des dreizehnten Jahrhunderts wurden Tauſende für dies ſtrenge Mönchthum zum glühendſten Eifer entflammt und erwarben den Orden in Kurzem eine ſolche Menge Bekenner, daß ſie eben durch dies Glück ihre Reinheit einzubüßen anfingen. Denn von Seiten der Hierarchie, welche dadurch eine weitreichende Macht erlangte, wurde den Orden eine ſolche Menge Immunitäten und Privilegien gegeben, daß die älteren Verzweigungen des Benedictinerordens nicht blos ſich beleidigt fühlten, ſondern daß auch die Dominicaner und Franciscaner gegenſeitig in Eiferſucht geriethen und einander argwöhniſch bewachten. Die Univerſitäten gaben durch die Rivalität der Lehrer eine bequeme Form, das Ordensintereſſe zu verfolgen, und ſo mußte der Papſt erkennen, daß die Orden allerdings eine Conſolidation der Hierarchie, aber auch eine Gewalt gegen ihren Souverain ſeien. Keinen durfte er vorziehen, wenn er nicht den anderen damit gegen ſich empören und von ſeinen Intereſſen abwendig machen wollte; dieſe Beſchränkung wuchs immer mehr, je mehr die Orden an Macht zunahmen und ſo als eine eigene Hierarchie innerhalb der katholiſchen dem Papſt gegenübertreten konnten. Wir ſehen hier alſo eine vielfache Entzweiung, nämlich der Bettelmönchsorden mit den übrigen Mönchsorden; ſodann der Bettelorden unter ſich; ferner der Bettelorden mit dem Papſt. Hierzu kam noch die innere Entzweiung eines jeden Ordens für ſich durch den Gegenſatz der ſtricten und laxen Obſervanz. Dieſe ward beſonders dadurch genährt, daß viele Laien gegen leicht zu erfüllende Bedingungen Theilnehmer an den geiſtlichen Segnungen, mit denen die Orden vom Papſt überhäuft wurden, ſein konnten, ohne doch ſelbſt die Ordensgelübde zu übernehmen.

§. 90. β) Das Schisma.

Die Benedictiner hatten beſonders durch ihr ſtilles Kloſterleben gewirkt. Die Bettelmönche verflochten ſich mit allen Claſſen der Geſellſchaft, als Prediger, als Univerſitätslehrer, als Geſandte. — So war auch der Römiſche Papſt aus ſeiner einfachen Haltung durch die vielfältigen Berührungen, in welche er während der Zeit von Karl dem Großen bis auf den Untergang der Hohenſtaufen getreten war, zu einer Univerſalität des Verkehrs übergegangen, die ihm die Bewahrung ſeiner Souverainetät immer ſchwieriger machte. Gerade das Erlöſchen des Staufenſchen Hauſes, ſtatt ihn zu fördern, war ihm ungünſtig, weil er ſich mit Frankreich zu tief eingelaſſen hatte. Es war der größte Mißgriff, daß Clemens ſich dazu verſtand, Avignon zur päpſtlichen Reſidenz zu machen. Denn wenn gleich der Deutſche Kaiſer keinen feſten Hof zu haben brauchte, weil der Hof immer um ſeine Perſon war, ſo verhielt es ſich doch mit dem Papſt anders. Seine unmittelbare politiſche Geltung fand er nur in ſeinem eigenthümlichen Gebiet; durch den permanenten Aufenthalt in einem anderen Staat erkannte er ſtillſchweigend eine Abhängigkeit von demſelben an; die Gewalt unendlich erhabener Erinnerungen, die ihn zu Rom umſchwebte, mangelte in Avignon, und die würdevolle Hoheit fing an, in heitere Gelage und prächtige Geſelligkeit ſich umzuwandeln, die viel Geld koſteten und den Grund zu niederem, habſüchtigem Begehren legten, was bis zur Reformation ſich beſtändig ſteigerte. Statt daß er vordem zwiſchen dem ſüdlichen und nördlichen Italien bald hier bald dort den Ausſchlag gegeben und durch ſolche Vermittelung ſich ſelbſt emporgehoben hatte, ſchien ihm der Kirchenſtaat ganz verloren zu gehen. Denn das Studium der alten Geſchichte und Philoſophie, das im vierzehnten Jahrhundert in Italien mit größtem Eifer begann, erweckte auch in Rom den Gedanken einer

Reſtauration der alten republicaniſchen Verfaſſung und zog durch die Verſuche ihrer Realiſirung viele Unruhe nach ſich. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Parteien zu Rom einen eigenen Papſt erwählten, den ſie allein als den rechtmäßigen anerkannten, weil er wirklich auf dem biſchöflichen Stuhl des heiligen Petrus nachfolge. Dagegen mußte ſich der Avignonſche Papſt erklären und den Römiſchen als einen Pſeudobiſchof anathematiſiren, was ihm dieſer eben ſo vergalt. Dieſer mit der größten Heftigkeit geführte Streit der Gegenpäpſte zerrüttete die päpſtliche Autorität überhaupt im höchſten Grade.

§. 91. γ) Auflöſung der unbedingten päpſtlichen Autorität durch die allgemeinen Kirchenverſammlungen.

Die Entzweiung der Hierarchie durch die Verdoppelung des Papſtes — das vorzugsweiſe ſo genannte Schisma — war alſo das Reſultat der Verlegung des päpſtlichen Stuhles nach Avignon. Da nun die Einheit der Kirche nicht mehr perſönlich repräſentirt wurde, ſuchte ſich die Kirche aus dem Widerſpruch mit ſich durch eigene Oppoſition zu retten und erwählte ſelbſt auf der Synode zu Piſa einen Papſt; denn an der Nothwendigkeit des Papſtthums als ſolchen zweifelte man noch nicht. Allein, indem weder der Franzöſiſche noch der Italieniſche Papſt ihre Anſprüche, anerkannt zu werden, aufgaben, ſo exiſtirten nun ſtatt zweier Päpſte ſogar drei. Daher beſchäftigten ſich die folgenden großen Synoden zu Coſtnitz und zu Baſel mit der Unterſuchung der Frage, ob der Papſt über dem Concil oder ob das Concil über dem Papſt ſei, d. h. ob die Form der Kirche nothwendig eine ariſtokratiſche oder in jenem Fall eine monarchiſche ſein müſſe? Die Synoden waren in ſich einſtimmig, daß die in ihren Biſchöfen und Lehrern verſammelte Kirche die wahrhaft ſouveraine Macht ſei, welcher der Papſt ſich unterordnen müſſe; eben ſo einſtimmig waren ſie über die Vernichtung der Gegenpäpſte; eben ſo einſtimmig über eine Verminderung des Luxus der Päpſte, über eine Veränderung ihres finanziellen Syſtems (zur Abſchaffung der Annaten, Reſervationen, Exſpectationen u. ſ. w.) und über eine geiſtige Wiedergeburt des Klerus. Dieſe Forderungen der Zeit lagen zu offen da, als daß ſie hätten ignorirt oder mißverſtanden werden können und viele ausgezeichnete Männer entwickelten die vortrefflichſte Kritik des traurigen Zuſtandes der Kirche. Aber in der Ausführung der gefaßten Beſchlüſſe verlor man ſich wieder von den aufgeſtellten Anſichten, weil die Repräſentation der Kirche zu ungleich war und ſtete Schwankungen ſtatt fanden, in welcher Weiſe abgeſtimmt werden ſolle. Die Nationen ſollten einzeln zählen; in ſich ſelbſt aber nach Köpfen abſtimmen, da doch von manchen Ländern z. B. von Schweden überhaupt nur wenige Geiſtliche da waren. Genug es zeigte ſich, was wir ſchon oben §. 80 bemerkten, daß die allen Synoden nothwendige Form, durch Majorität der Stimmen zu entſcheiden, bei der jetzigen Ausdehnung und geſchichtlichen Mannigfaltigkeit der Kirche nicht mehr durchführbar ſei. Allein eben ſo wenig war fernerhin die Infallibilität des Papſtes wahrhaft beſtehend. Bonifacius war der letzte ächte Papſt. Dieſe Anſicht kann paradox und unwahr erſcheinen, wenn man bedenkt, wie der Papſt im Laufe des funfzehnten Jahrhunderts durch Concordate z. B. durch das Wiener ſich emporhalf; wie gerade in dieſer Zeit der äußere Glanz des Römiſchen Stuhls auf das Höchſte ſtieg und, um mit Wenigem Viel zu ſagen, wie ja auch jetzt noch der Papſt exiſtirt. Aber zwiſchen Exiſtenz und Exiſtenz iſt ein großer Unterſchied. Alle Päpſte nach Bonifacius dem Achten, der eigentlich durch ſeinen Grimm über Philipp den Schönen getödtet wurde, leben ihr Daſein mehr aus der Erinnerung an die früheren großen Päpſte, an einen Innocentius den Vierten, Gregorius den Siebenten und Gregorius den Großen, als daß ſie ein Gefühl der Productivität hätten. Sie beſtätigen noch Orden, ſie ertheilen noch Prärogative, ſie ſprechen noch Interdicte und Bann aus, ſie fordern noch zum Kampf auf gegen die Türken, ſie führen noch dieſelbe ſalbungsreiche Sprache u. ſ. f., aber Alles das iſt, gegen den Maaßſtab des Mittelalters gehalten kleinlich und mehr eine formelle Fortſetzung heiliger Gewohnheit. Der Papſt des Mittelalters hatte wirklich die Bedeutung, daß, was die Subſtanz der Kirche ausmachte, in ihm als Subject exiſtirte. Wie Ludwig der Funfzehnte ſagen konnte: moi, c'est l'état! ſo auch der damalige Papſt: Ich, bin die Kirche. Der Begriff, daß es ſo ſein ſolle, blieb auch noch ſpäterhin, war aber durch die Kritik jener Kirchenverſammlungen, die nach ihrem eigenen Ausdruck eine Reformation in Haupt und Gliedern beabſichtigten, ſehr geſchwächt. Die kleinen Vortheile, welche der Papſt durch Ueberredung und Pfiffigkeit ſeiner Legaten bald hier bald dort zu erlangen wußte, wiegen den Untergang des Glaubens an ihn nicht auf, der ſich immer mehr und mehr verbreitete, bis er in der Deutſchen Reformation ſonnenklar hindurchbrach, als Hurerei, Völlerei, Nepotismus, Intrigue, das raffinirteſte Finanzweſen an dem päpſtlichen Hof ihr Extrem erreicht hatten.

Dritte Epoche.

Die Geſchichte der Proteſtantiſchen Kirche.

§. 92. Ueberſicht.

Der Grundgedanke der Römiſchen Kirche, welcher ſich durch alle ihre Inſtitutionen hinzieht, iſt die Verwirklichung der Katholicität in äußerlicher Weiſe. Durch dies Beſtreben entſteht ihr juriſtiſcher und politiſcher Charakter, der nothwendig ausſchließend ſich verhalten muß. Wo ſich daher innerhalb ihres äußeren Terrains Bewegungen zeigen, welche einen Drang nach eigener Freiheit verrathen, muß ſie ihre Unterdrückung bewirken, wenn ſie nicht die Kette des hierarchiſchen Verbandes einer Verletzung Preis geben will. Wir bemerkten §. 87, wie die Entgegenſetzung des Mohamedanismus auf die Abſchließung und Vollendung der Hierarchie wirkte. Eben ſo geſchah dies durch die Unterdrückung der Häretiker des Mittelalters, insbeſondere der Albigenſer, als gegen welche Kreuzzüge geführt und Inquiſitoriate geſtiftet wurden. Der Aufſtand der Huſſiten war die erſte große Regung eines ſelbſtſtändigen Nationalgefühles gegen die Kirche, was die Nothwendigkeit einer Emancipation der Völker von der Hierarchie unwiderleglich verrieth. Die Hierarchie hatte den Nationen durch das Chriſtenthum den Begriff der Freiheit gegeben; als ſie ihn begriffen hatten, mußten ſie eben deswegen der Hierarchie entſagen; ſie ward nun zur unangemeſſenen Form, ſo ſehr ſie vorher genügt hatte. Denn zuvor war die Hierarchie die Form der geiſtigen Allgemeinheit, welche den verſchiedenen Völkern das Gefühl einimpfte, daß die Nationalität für ſich keineswegs der Zweck der Geſchichte ſei, ſondern daß jeder beſondere Volksgeiſt als ein negatives Moment ſeine Wahrheit nur in dem göttlichen Geiſt habe, der gegen die nationalen Differenzen indifferent ſich verhält. Indem die Kirche aber eine äußerliche Begränzung ſuchte, verzog ſich ihre Univerſalität ſelbſt zur Particularität; die Hierarchie enthüllte ihren inneren Widerſpruch gegen die Idee der Chriſtlichen Religion durch offene äußere Entzweiung mit ſich; die Kirchenverſammlungen konnten kein Reſultat erringen, das einer unumwundenen Anerkennung der ganzen Kirche ſich erfreuet hätte. So gingen denn die Völker in ſich ſelbſt zurück. Da ſie jedoch mit dem Chriſtlichen Glauben den Begriff der wahrhaften Freiheit einmal in ſich aufgenommen hatten, ſo konnte die Hervorkehrung der Nationalität nie wieder eine Rückkehr zu dem antiken Standpunct werden, ſie, das Beſondere, wie das Allgemeine ſelbſt zu behandeln. Vielmehr wenn die Römiſchkatholiſche Kirche jetzt aus ihrer Einheit in die Vielheit der beſonderen Landeskirchen auseinandertrat, ſo war die Nationalität nur das Mittel, die Verfaſſung der Kirche aus ihrer Verwirrung und Verknechtung zu erlöſen. Dies konnte nicht anders als durch Bildung kleinerer Kreiſe geſchehen. Die Grundlinien derſelben wurden aber auf die natürlichſte Weiſe durch die Nationalität angegeben, ohne daß dadurch die Chriſtliche Religion in die Beſonderheit der Völker verſunken wäre. Dieſe Auflöſung der Katholiſchen Kirche läßt ſich der des Deutſchen Reiches in die Hervorbildung beſonderer Staaten vergleichen, wodurch die Freiheit mehr gewonnen als verloren hat. Es iſt gewöhnlich der abſtracte Gedanke der Einheit, welcher das oberflächliche Nachdenken ſo bezaubert, daß es die Nothwendigkeit und den Werth des Unterſchiedes darüber vergißt und ihn fanatiſch aufzuopfern entſchloſſen iſt. Wie nun aber der Gedanke eines allgemeinen Deutſchen Kaiſers (Maximilian war es noch nothdürftig) für die jetzt beſtehenden Verhältniſſe ganz leer iſt, ſo auch der Gedanke einer Reſtauration der hierarchiſchen Form der Kirche, wo dieſelbe einmal verſchwunden. Denn was ſich überlebt hat, iſt nicht wieder zu beleben, möge auch die Mumie mit dem Schein des Lebens noch ſo lange erhalten werden. Ueberlebt aber hat ſich in der Geſchichte Alles, was das in ihm ſchlummernde Reſultat zum Daſein erweckt hat und ſo über ſich ſelbſt hinausgegangen iſt. Dies Spätere iſt dann das wirklich Lebendige, weil es das progreſſive Element enthält; das Frühere, aus welchem es freilich herkommt, iſt das Todte und Abgeſtorbene; ſeine Seele iſt in verklärter Geſtalt in dem Anderen wiedergeboren. Wir erinneren hier an das, was wir Oben über das Verhältniß des Judenthums zum Chriſtenthum geſagt haben, daß dies der Grund von jenem, nicht jenes der Grund von dieſem ſei; ein Satz, der Vielen auf den erſten Anblick ganz widerſinnig ſcheinen mag und der doch ſo wahr iſt. So iſt auch der Proteſtantismus das ächte Reſultat der Römiſchen Kirche, der Grund, in welchen ſie übergegangen iſt. Allerdings iſt es nun viel ſchwerer, in der unendlichen Vielgeſtaltigkeit des Proteſtantismus die geiſtige Einheit zu erkennen, als in der Katholiſchen Kirche die äußere Identität des Hierarchiſchen aufzufaſſen; allein um jener Mannigfaltigkeit willen an ſeine Einheit, um jener Freiheit willen an ſeine Kirchlichkeit zu zweifeln, iſt eine Verkennung ſeines Weſens. — Die näheren Beſtimmungen, welche in der Proteſtantiſchen Kirche als ihre Geſchichte ſich bis jetzt entwickelt haben, ſind erſtlich, daß ſie ihren Begriff im Unterſchiede von der Katholiſchen Kirche feſtſtellte; zweitens, daß ſie ihre politiſche Gleichſtellung mit derſelben erkämpfte; drittens, daß ſie ein Streben zur Neutraliſirung der in ihr ſelbſt noch uneinigen Elemente entfaltete.

§. 93. a) Begriff der Proteſtantiſchen Kirche.

In der erſten Periode der Geſchichte der Chriſtlichen Kirche ſahen wir, daß ſie zunächſt vom Römiſchen Staat die Anerkennung ihres Beſtandes zu erkämpfen hatte; in der zweiten, daß die von Rom aus ſich verbreitende Hierarchie vom Griechiſchen Patriarchat und von dem Germaniſchen Staat die Anerkennung ihrer Autokratie erſtritt; eben ſo hatte nun der Proteſtantismus von der Katholiſchen Kirche ſeine Anerkennung zu erringen. Aber weil er in der beſtehenden Kirche durch Widerſpruch gegen ſie ſich bildete, ſo mußte er zuvörderſt ſeinen Begriff mit Klarheit und Beſtimmtheit erfaſſen. Dieſer Act war bereits durch frühere antihierarchiſche Bewegungen, durch die Waldenſer, durch Wikleff, Huß u. A., beſonders auch durch das große Basler Concil eingeleitet; aber erſt mit der Deutſchen Reformation, wie ſie durch Zwingli und Luther ſich geſtaltete, erreichten dieſe Tendenzen ihre Concentration, weshalb man ſie auch wohl, obſchon etwas zu äußerlich, als Vorläuferinnen der Reformation bezeichnet hat. Dies Werden des Proteſtantismus darf man nicht vergeſſen, um ſeinen objectiven Charakter zu würdigen und den Schein von ihm zu entfernen, als ob er aus der Anſicht und dem Willen nur Einzelner hervorgegangen ſei: ein Fehler, deſſen ſich viele Darſtellungen ſchuldig machen, welche auf die Individualität der vorzugsweiſe ſo genannten Reformatoren einen übertriebenen Accent legen. Der Proteſtantismus hat ſeine Wurzel, von Außen angeſehen, in dem nördlichen Europa; der Katholicismus im ſüdlichen; von Innen her iſt er aber das Product des Katholicismus dadurch, daß derſelbe in ſeiner Vollendung der Idee des Chriſtenthums widerſprach. Dieſer Widerſpruch erzeugte die Entgegenſetzung der Idee gegen ihre Veräußerung. Die junge Kirche mußte alſo zunächſt negativ gegen die ältere ſich verhalten, ſie mußte gegen ſie proteſtiren.

Die Anmaßung des Papſtes, die Verendlichung des Cultus, die Verderbniß der Hierarchie überhaupt mußten *fallen*. Es iſt aber ganz falſch, wenn man dieſer nothwendigen Widerlegung wegen die Anſicht vom Proteſtantismus hat, als wenn er an und für ſich einen *negativen* Charakter habe, d. h. als wenn er nur beſtehen könne durch die Oppoſition gegen die Römiſche Kirche. Dieſe Anſicht, welche in der neueren Zeit auch von vielen Proteſtanten ausgeſprochen iſt, widerſpricht dem Proteſtantismus darum gänzlich, weil ſie ein ihm nothwendiges Moment für ſeine Subſtanz überhaupt ausgibt. Verhielte es ſich ſo, dann wäre der Proteſtantismus nur eine religiöſe *Partei*. Allein er iſt mehr. Er iſt eine wahrhafte Fortbildung des Chriſtenthums, nicht in dem Sinn, als wenn er das Weſen der Chriſtlichen Religion überhaupt potenziren wollte, wie man ſeit mehren Decennien von der Perfectibilität des Chriſtenthums raiſonnirt hat, ſondern als eine der Idee deſſelben angemeſſenere Erſcheinung. Daher iſt das Princip des Proteſtantismus kein anderes, als die *Idee des Chriſtenthums ſelbſt*; und dies poſitive Fundament drückte er deutlich genug dadurch aus, daß er zur Kritik der hierarchiſchen Kirche auf die heilige Schrift zurückging, um vermöge ihrer Darſtellung des urſprünglichen Chriſtenthums ſich zu orientiren.

Der Begriff des Proteſtantismus iſt deswegen ſeiner Wahrheit nach kein anderer, als der des Chriſtenthums. Im Unterſchied von der Römiſchen Kirche ſtellte er ſich als Aufhebung der Hierarchie dar, als durch welche die Kirche in ſich ſelbſt getrennt und die eine Seite derſelben, die der Laien, in directe Abhängigkeit von der anderen, der der Kleriker, geſetzt wurde. Der Proteſtantismus ſtellte in religiöſer Hinſicht *Alle* einander gleich und reſtituirte damit den Begriff der Gemeine. Fortan alſo der Unterſchied des Klerikers und Laien nichtig; der Theologe als Diener der Kirche fortan nicht zum Cölibat verpflichtet; die Bibel als das Zeugniß der göttlichen Offenbarung fortan Allen zum Genuß freigegeben; die Lateiniſche Sprache bei dem Cultus fortan vertilgt und die eigene angeborene Sprache in ihr Recht geſetzt; das Mönchsweſen endlich vernichtet. Seine Gelübde des Gehorſams, der Keuſchheit und der Armuth gingen poſitiv über in eine politiſche Legitimität und bürgerliche Rechtlichkeit, in die Sittlichkeit des Familienlebens und in die Thätigkeit und die wahre Freiheit mehr fördernde als hemmende Wohlhabenheit der Gewerbe und ihrer Corporationen. Denn welche Entſittlichung auch der Geldübermuth der glücklichen Induſtrie durch Luxus, Prunk und Weichlichkeit nach ſich ziehen kann, nie reicht ſie an die Verſunkenheit, welche durch den bettelnden Pöbel erzeugt wird.

Wenn nun die Proteſtantiſche Kirche von aller ſolcher Verflachung und Verendlichung des Geiſtes ſich losſagte, ſo lag einer ſolchen negativen Haltung das ſubſtantielle und poſitive Princip der Idee ſelbſt zu Grunde, welche die Reformatoren zwang und drängte, ſo daß ſie nicht anders thun konnten als ſie thaten. Deswegen war eine jede ihrer Widerlegungen des Katholicismus von der Rechtfertigung durch die Geſchichte, durch den Ausſpruch der Bibel und durch klare Gründe, wie ſie es nannten, begleitet. Sie fixirten den Begriff der Religion nach Außen hin durch die Augsburgiſche Confeſſion und Apologie; durch die Schmalkaldiſchen Artikel und durch die Bergiſche Concordienformel mehr nach Innen zu.

§. 94. b) Kampf des Proteſtantismus mit dem Katholicismus um ſeine politiſche Anerkennung.

In den zwiſchen Katholiken und Proteſtanten gewechſelten Schriften, in den Colloquien, welche ſtatt fanden, in den Decreten der Reichstage, in den abgefaßten ſymboliſchen Büchern, ſo wie in den Friedensſchlüſſen hatte ſich der Begriff der jungen Kirche zu einer feſten Phyſiognomie ausgeprägt. Allein es war zu erwarten, daß ſie auch durch einen Kampf auf Leben und Tod gegen die alte Kirche eben ſo ſich bewähren müſſe, wie die früheren großen Bildungen der Kirche dies gethan hatten. Auf proteſtantiſcher Seite lag der veranlaſſende Stoff zu einem ſolchen Kriege vornehmlich in der durchgreifenden

Veränderung aller rechtlichen Verhältniſſe, wie die Säcularisirung der Klöſter und die Vernichtung der Hierarchie ſie nach ſich zogen, indem von jetzt an nicht mehr der Papſt, ſondern der Landesfürſt der oberſte Biſchof der Landeskirche wurde. Hiermit war zwiſchen den Katholiken und Proteſtanten eine ſtete Spannung ganz unmittelbar geſetzt, die um deſto größer wurde, weil Katholiken und Proteſtanten durcheinander wohnten. Auf katholiſcher Seite lag nicht bloß dies Motiv, ſondern auch das andere der Hierarchie, ſich in ihrem Beſtande zu erhalten. Von dem Tridentinum an fixirte ſich in der Kirche das Princip, ihre Vergangenheit zur abſoluten Norm der Gegenwart zu erheben; das Organ dieſes Principes wurde der Orden der Jeſuiten, die, weil am meiſten gebildete und verweltlichte, darum auch letzte Geſtalt, deren das Mönchthum überhaupt fähig iſt, wie ich an einem anderen Ort gezeigt habe. Da nun die geſchichtliche Fortſchreitung offenbar der Proteſtantiſchen Kirche angehörte; ſo konnte die Katholiſche gegen die von ihr ausgehenden Umbildungen nicht anders als negativ ſich verhalten. Wenn daher auch beide Theile im Religionsfrieden ſich verglichen und ihre geiſtige Bedeutung ſich auseinandergeſetzt hatten, ſo war dies doch nur die Baſis des furchtbaren Kampfes, der erſt eine wirklich unzweideutige Anerkennung zwiſchen Katholiken und Proteſtanten zur Folge haben ſollte.

Dieſer Kampf war der dreißigjährige Krieg. An der Spitze der Katholiſchen Völker ſtand Oeſtreich, an der Spitze der Proteſtantiſchen Schweden. Nach den ungeheuerſten Anſtrengungen, nach endloſen Verheerungen fand er ſeinen Schluß im Weſtphäliſchen Frieden, der gleichſam für ganz Europa zur Magna Charta wurde. Alle durch das Güterweſen der Hierarchie hervorgerufenen ſo mannigfachen Verwickelungen, alle aus dem Feudalrecht entſprungenen Verhältniſſe der Fürſten, alle durch die Freiheit des Proteſtantismus erzeugten Reformen des Kirchenweſens wurden mit dem ſorgſamſten auch das Kleine beachtenden Sinn abgewogen und eine allſeitige Befriedigung erſtrebt. Die Proteſtantiſche Kirche war nun von der Katholiſchen als frei anerkannt und fernerhin in ihrer Lehre wie in ihrem Cultus ungehindert.

Seit dieſer Zeit hat die Katholiſche Kirche zur Proteſtantiſchen ein ähnliches Verhältniß, wie früherhin die Griechiſche Kirche zu ihr; d. h. ſie hat keine neuen Entwicklungen aus ſich hervorgebracht. Was in ihr als fortbildend ſich regt, kann nicht umhin, zu dem beſtehenden Proteſtantismus ein inneres Verhältniß zu haben, welcher Identität wegen es ſo, gleich gehemmt und unterdrückt werden muß. In Italien und Spanien liegt dieſe Stagnation klar zu Tage, und nur von der politiſchen Seite her iſt hier eine Wiedergeburt auch der Kirche zu erwarten. — Frankreich hat zur Katholiſchen Kirche immer ein eigenthümliches Verhältniß gehabt, weil es als Staat die vollkommenſte Monarchie entfaltete, wie ſie bei einem ſo arrondirten Lande aus dem Germaniſchen Lehensweſen entſtehen mußte. Indem durch dieſe engere Verknüpfung der Ariſtokratie mit dem Monarchen auch die Biſchöfe als Lehensleute demſelben näher gerückt wurden, indem Päris als die königliche Reſidenz zugleich ein Hauptſitz der Katholiſchen Theologie ward, endlich indem die Franzöſiſchen Könige dem Papſt gegen die Deutſchen Kaiſer manche Unterſtützung boten, hatte der Fränkiſche Klerus ſchon im Allgemeinen eine größere politiſche Selbſtſtändigkeit, als der Spaniſche, der gegen Arianismus und Mohamedanismus von Rom aus der Nachhülfe bedurfte. So konnte ſich durch die Uebermacht der monarchiſchen Autorität die Katholiſche Kirche Frankreichs unter dem Namen der Gallicaniſchen für ſich abſchließen, welches zuerſt durch die gegen die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts entworfene pragmatiſche Sanction geſchah, die am Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts durch die quatuor propositiones Cleri Gallicani beſtätigt und erweitert wurde. Hiernach iſt dem Papſt allerdings in geiſtlichen Angelegenheiten von Gott Macht und Gewalt verliehen, jedoch nicht in weltlichen. Aber auch in geiſtlichen Dingen wird ſeine Gewalt durch die Kirchengeſetze und allgemeinen Concilien beſchränkt und ermäßigt, ſo wie auch ſein Urtheil, wenn nicht die Uebereinſtimmung der

Kirche hinzukommt, nicht für irreformabel gilt. — Die Reactionen gegen den Proteſtantismus durch die Bartholomäusnacht und durch die Exilirung der Huguenotten ſind Acte des Jeſuitismus, der am Franzöſiſchen Hofe einen ſeiner glänzendſten Schauplätze hatte. Auch iſt das Leben der Factionen, ihr Fanatismus und periodiſche Wuthausbrüche deſſelben keiner Stadt ſo eigen, als gerade Paris.

In England geſtaltete ſich der Proteſtantismus durch die iſolirte Lage des Staates, ſo wie durch deſſen Verfaſſung ganz anders, als im übrigen Europa. Das ariſtokratiſche und democratiſche Element traten nämlich in den Unterſchied der Episcopal- und Presbyterialkirche auseinander. Jene geht von dem Grundſatz aus, daß die Biſchöfe von Gott eingeſetzt ſind, und iſt mit der Monarchie, weil der König der oberſte Biſchof, am nächſten verknüpft; dieſe geht von dem Grundſatz der Genfer Kirche aus, daß die Aelteſten der Kirche ihre Verfaſſung leiten müſſen. Jene hat im eigentlichen England und in Irland, dieſe vorzüglich in Schottland ihren Sitz. Die Independenten, welche aus den Presbyterianern hervorgingen, ſind das Moment in der Geſchichte der Anglicaniſchen Kirche, was irgend einmal in einer jeden Verfaſſung ſich erzeugt d. h. ein Widerſpruch gegen alle Organiſation überhaupt, welcher ſeine Abſicht einer Negation aller Unterſchiede mit der That nie vollenden kann; denn gelingt es ihm auch, die Ordnung der Dinge, die er vorfindet, momentan bis zur chaotiſchen Gleichheit zu verwüſten, ſo muß er doch ſogar für ſeinen träumenden Schwindel eine Ordnung etabliren, ohne welche eine menſchliche Exiſtenz nicht ſein kann. Wie der Bauernkrieg in Deutſchland, wie die Münſterſchen Wiedertäufer und ähnliche Erſcheinungen haltlos verſchwanden, ſo hob denn auch die Puritaniſche Gemeine der Heiligen durch Cromwells organiſche Kraft ſich ſelbſt wieder auf.

Wenn nun in Italien und Spanien der Katholicismus ausſchließend herrſcht, wenn er in Frankreich zwar Staatsreligion iſt, jedoch die Freiheit des Proteſtantismus gewähren läßt, ſo iſt in England der Anglicaniſche Proteſtantismus die

Staatsreligion, und die Katholiſche Kirche, die in Irland ihre Stärke hat, die tolerirte. Als Extrem zu Italien und Spanien ſtehen im Norden Schweden und Dänemark, als in welchen Staaten die Proteſtantiſche Kirche ſchlechthin die vorherrſchende iſt. In Deutſchland aber ſteht der Katholicismus dem Proteſtantismus ganz gleich. Nicht nur iſt dies in der Schweiz und den Niederlanden der Fall, wo die ſüdlichen und nördlichen Provinzen ſich ſo gegenüberſtehen, ſondern auch in Deutſchland ſelbſt. Hier überwiegt im Süden der Katholicismus, im Norden der Proteſtantismus, aber in den Rheinprovinzen des Preußiſchen Staates, in Baden, Würtemberg, Baiern und Sachſen iſt die Bedeutung des Katholiſchen Elementes völlig ſo groß als die des proteſtantiſchen. — Nordamerika und Rußland ſtehen ſich in Bezug auf die Kirchenverfaſſung in gewiſſem Sinne ganz gleich. Denn obſchon in Rußland die Griechiſche Kirche die vorwiegende iſt, ſo hat dieſelbe doch an der tiefen geiſtigen Entzweiung des übrigen Europa durch den Proteſtantismus ſo gut wie keinen Antheil genommen und die Bekenner ihres Glaubens nur verwarnt, vor dieſer neuen Ketzerei ſich zu hüten. Die ungleichen Beſtandtheile des Ruſſiſchen Staates und die niedrige Stufe, auf welcher der größte Theil ſeiner Bewohner in geiſtiger Hinſicht noch ſteht, hat daher in Verbindung mit dem ſtarren Mechanismus ſeines alten Kirchenthums eine große Toleranz herbeigeführt. Eben ſo iſt es in Nordamerika. Wo ſich Menſchen aus ſo verſchiedenen Nationen zuſammenfinden, wie hier, wo die Natur noch ſo viel Widerſtand leiſtet, wo noch kein inniges politiſches, ſondern erſt mehr ein durch äußere Intereſſen zuſammengehaltenes geſelliges Leben exiſtirt, wo alle Größe noch einen materiellen Anſtrich hat, da kann die Reflexion auf die Religion nur erſt oberflächlich ſein. So wird denn in dieſem Staatenbunde wie im weitſchichtigen Rußland jeder Glaube unbedingt geduldet. Die Bewerbung um öffentliche Aemter iſt dem Katholiken ſo gut eröffnet wie dem Proteſtanten. Nur ein entſchiedener Atheiſt wird nicht tolerirt.

§. 95. c) Neutraliſirung des Gegenſatzes in der Proteſtantiſchen Kirche als der Reformirten und Lutherſchen zur Evangeliſchen.

Der Proteſtantismus ging freilich auf die erſte Geſtalt des Chriſtenthums zurück, wie ſie für unſere Erinnerung durch die Bibel überliefert worden. Das Urchriſtenthum, wie man es ſpäter genannt hat, war das Muſter, dem er bei ſeiner Organiſirung nacheiferte. Allein indem er hierdurch ein feſtes Princip der Conſtituirung ergriffen hatte und nach ſeiner Induction gegen die Römiſche Kirche verfuhr, ſo iſt wohl zu bedenken, daß er zugleich auf einer ganz anderen Stufe anfing, als auf welcher die erſte Kirche geſtanden hatte. Er war nämlich mit allen vor ihm liegenden Erfahrungen der Kirche bereichert und konnte daher unmöglich jene ſchroffe Einfachheit der urſprünglich demokratiſchen Verfaſſung wiederherſtellen, ſondern mußte alle die ächten Bildungen, welche bis dahin als Producte des Chriſtlichen Glaubens ſich erzeugt hatten, in ſich aufheben. So kam es denn, daß die Proteſtantiſche Kirche gleich bei ihrem Auftreten in einer doppelten Geſtalt erſchien, in der der Reformirten und in der der Lutherſchen Kirche. Dieſe Scheidung in ſich ſelbſt war für die höhere Ausbildung des Proteſtantismus äußerſt vortheilhaft, weil er eine Menge von Reibungen und Beziehungen erweckte, welche das eigentliche Weſen der Kirche viel ſchärfer determinirten. Die Reformirte Kirche hatte ihren Sitz beſonders in der Schweiz, von wo aus ſie ſich vorzugsweiſe nördlich nach den Niederlanden zu und links nach Frankreich hinein continuirte. Die Lutherſche Kirche hatte ihren Hauptſitz im Kurfürſtenthum Sachſen und verbreitete ſich von dort über ganz Norddeutſchland und durch die Heſſiſchen Länder in das Würtembergiſche und Badenſche. Der Charakter der Reformirten Kirche war ein heller Verſtand, der durch ſeine Neigung zur Abſtraction in manchen Fanatismus verfiel; der der Lutherſchen ein lebendiges Gefühl, was ſich nicht ſelten zu einſeitiger Schwärmerei entwickelte. Dieſer Gegenſatz des Verſtandes zur Empfindung ſtieg oft zu einer ſehr grellen Oppoſition zwiſchen beiden Kirchen und äußerte ſich in ihrer Verfaſſung darin, daß die Reformirte eine Tendenz zur republicaniſchen, die Lutherſche eine Richtung zur monarchiſchen Form bezeigte und dem Volksleben ſich inniger anſchloß. Nach dem dreißigjährigen Kriege ließ auch die Spannung zwiſchen den Calviniſten und Lutheranern allmälig nach. Die religiöſe Toleranz wurde vom Standpunct der allgemeinen Rechte der Menſchheit (welche die Revolution für unveräußerlich erklärte) in der nämlichen Zeit, wo die Theorie des mechaniſchen Gleichgewichts das Europäiſche Staatsleben bewegte, durchgehender Grundſatz und gab ſogar den Juden eine ganz andere Stellung. Indem nun die Reformirte Kirche ſowohl als die Lutherſche andere, als ſie im Anfang waren, zu werden begannen, ſo ſtellte ſich dies Beſtreben in Entſtehung einer Menge kirchlicher Geſellſchaften dar, von denen die Quäker, Methodiſten und Herrnhuter die bedeutendſten ſind. Man könnte dieſe Aſſociationen, vorzüglich wo ſie als rigoroſer Pietismus erſcheinen, das Mönchthum des Proteſtantismus nennen, denn ſie hoffen durch Abſtraction von dem großen Weltleben, durch Vervielfachung der Andacht, durch kunſtloſes und ſchlichtes Daſein den Sinn der Chriſtlichen Religion in ſeiner Lauterkeit am vollkommenſten darzuſtellen. Die Proteſtantiſche Kirche iſt, wie der moderne Staat, durch ihr Princip des ſelbſtbewußten Glaubens in ſich ſtark genug, der Subjectivität eine ſolche Ausarbeitung ihrer particulären Gefühlsweiſe zu geſtatten; ſie hat in ſolchen Geſtaltungen der Frömmigkeit ein negatives Moment, was ihr ſelbſt eine ſtete Friſche erhält und welches ſie nicht (wie die Römiſche Kirche thun müßte) als häretiſch zu unterdrücken braucht, da es ſich endlich von ſelbſt wieder auflöſ't und gegen die ſymboliſch fixirte Kirche viel zu ohnmächtig iſt. Die Furcht alſo, daß der Proteſtantismus durch Zerſplitterung in zahlloſe Secten untergehen werde, iſt ſo leer, daß wir im Gegentheil ſehen, wie durch die in der jüngſten Zeit zum großen Theil vollzogene Vereinigung der Reformirten Kirche mit der Lutherſchen unter dem

Namen der Evangeliſchen die kirchliche Verfaſſung der Proteſtantiſchen Kirche einer feſten Architektonik entgegengeführt werden wird, in welcher dann auch das Conventikelweſen, was die Kirche jetzt aufregt, mit Dem, was es an tüchtiger Geſinnung in ſich hat, aufgelöſ't und durch ſeine Reduction zur Geltung als Moment von ſeiner dermaligen ſpröden Vornirtheit befreiet werden wird, ſo wie andererſeits der ſcheinbare und wirkliche Indifferentismus gegen das Kirchliche überhaupt ebenfalls verſchwinden wird, weil er ſeine Kraft als Negation einer engherzigen und falſchen Orthodoxie zu poſitiver Thätigkeit wird hinwenden können.

Zweiter Abſchnitt.

Die kirchliche Archäologie.

§. 96. Eintheilung.

Die politiſche Geſchichte der Kirche enthält die Entwicklung ihrer Verfaſſung und hat ihren Ausgangspunct an dem Begriff des Rechtes. Die Geſchichte des Cultus enthält die Entwicklung der Form, in welcher die Religion ſich als Act darſtellt, alſo die Entäußerung der Innerlichkeit des Gemüthes zur objectiven Beſtimmtheit, die wirkliche Feier der religiöſen Verſöhnung. Das Innere iſt daher auf dieſem Gebiet in ſeiner Aeußerlichkeit zu betrachten. Nicht iſt dieſelbe die des Rechtes, ſondern eine Aeußerlichkeit, welche an ſich ſelbſt unmittelbar die Bewegung des Inneren ausdrückt, wie es ſich als Handlung ſetzt. Die Kirche wird deswegen nicht betrachtet in ihrer Beziehung auf den Staat; ſie wird nur betrachtet in ihrer Beziehung auf die Religion ſelbſt, deren Geiſt ſein Daſein hier als eine objective Welt von Formen erſchafft, welche die unmittelbare Hülle ſeines tiefen Inhaltes ausmachen. Die Erzeugung dieſer Form iſt nie abſolut geſchloſſen; vielmehr je klarer der menſchliche Geiſt ſein Leben in und aus dem göttlichen erfaßt, um ſo durchſichtiger wird auch die Form ſeines Dienſtes. Die Geſchichte dieſer Formen oder die Geſchichte des Cultus iſt die Aufgabe der Chriſtlichen Archäologie. Sie kann nicht auf eine beſondere Periode der Kirche abgegrenzt werden, weder bis auf das ſechste, noch, wie Andere eintheilen, bis auf das dreizehnte Jahrhundert; ihrem wahren Begriff nach muß ſie durch alle Jahrhunderte der Kirche fortgeführt werden, weil die Kirche zu allen Zeiten einen Cultus gehabt hat und ohne ihn nicht Kirche ſein kann. — Die Grundbeſtimmungen, welche in einer ſolchen Geſchichte beobachtet werden müſſen, ſind die heiligen Handlungen, die Zeit und der Ort derſelben. Die Handlungen als die Subſtanz des Cultus ſind das Nothwendige und an ſich durch ihre geiſtige Würde von der zeitlichen und räumlichen Beſchränkung frei. Für die Sache z. B. macht es keinen Unterſchied aus, ob ich das heilige Abendmahl am frühen Morgen oder um Mitternacht genieße; daß es genoſſen wird, iſt, worauf es ankommt. Aber indem die Kirche ein zuſammenhängendes Leben erzeugt, indem ſie die Maſſe ihrer Erinnerungen vertheilt, indem ſie einen Wechſel der heiligen Handlungen ſucht, um jedem ihrer Elemente ſein Recht zu geben und eine harmoniſche Abfolge derſelben anſtrebt, wird ſie an die Zeit gewieſen, in ihr eine ſolche Gliederung auszubreiten. So entſteht das Kirchenjahr. Endlich iſt das Leben der Kirche in ihren Gemeinen ein öffentliches. Die Privatandacht als die ſubjective Erregung ihrer Mitglieder ermangelt der begeiſternden Zuſammenſtimmung mit den anderen Gliedern der Gemeine. Die Gemeinſamkeit erfordert alſo für ihre Verwirklichung die Fixirung an einem beſtimmten Ort, welcher die Glieder der Gemeine zur Feier ihres Cultus in ſich vereinige und den Einzelnen ſchon durch ſeine Umgebung allen ſeinen Privatverhältniſſen entnehme. Weil nun der Ort als ein der Religion gewidmeter von jedem anderen Ort ſchlechthin unterſchieden iſt, ſo treibt er dieſe innere Differenz auch in ſeine äußere Darſtellung; er durchdringt ſeine Umgebung mit ſich; die Kunſt wird der Werkmeiſter der Religion, ihr die ihr angemeſſene äußerliche Geſtalt zu geben, und ſo entſteht die heilige Kunſt. Die religiöſen Handlungen in dem Rhythmus der Zeit und in der Feſtigkeit der Architektur u. ſ. w. runden ſich auf dieſe Weiſe zu dem vollkommenſten organiſchen Ganzen ab.

Die Geſchichte des Cultus ſetzt ſich die Kenntniß von der Verfaſſung der Kirche, von ihrem äußeren Terrain u. ſ. w. voraus, denn erſt auf dieſer Grundlage erhebt ſich der Cultus. Aber ihre Eintheilung iſt ganz die nämliche, wie die der politiſchen Kirchengeſchichte, weil die Kirche in der Sonderung ihrer welthiſtoriſchen Formen innerhalb derſelben auf das Genaueſte mit ſich übereinſtimmend iſt. Indeſſen haben wir hier den verſchiedenen Standpunct anzugeben, von dem aus in einer jeden jener Epochen die Form des Cultus hauptſächlich ſich geſtaltete. In der Griechiſchen Kirche iſt das Princip das ſubſtantielle Gefühl, was ſich ſelbſt in die Objectivität zu überſetzen ſtrebt. In der Römiſchen Kirche iſt die Anſchauung das Princip, wozu das Gefühl ſich aufhebt. Da jedoch die Chriſtliche Religion an und für ſich an dem abſoluten Bewußtſein des Geiſtes von ſich ſelbſt ihr Princip hat, ſo genügt die Objectivität für ſich noch nicht und es wendet ſich der Cultus in die Tiefe der Subjectivität zurück und ſetzt den Gedanken ſelbſt als die wahrhafte und letzte Form der Exiſtenz der Religion; dieſe iſt das Element des Proteſtantismus.

Wir bemerken ausdrücklich, daß wir hier nur Umriſſe dieſes Verlaufs geben können, weil eine ſolche Archäologie, wie wir ſie eben andeuteten, noch gänzlich fehlt.

I.

Die Epoche des ſubſtantiellen Gefühls.

§. 97. Begriff derſelben.

Die chriſtliche Religion als die des Geiſtes war bei ihrem Auftreten geſtaltlos. Die Erinnerung an ihren Stifter, die Symbole der Taufe und des Abendmahls war das Einzige, was ihr eine gewiſſe ſinnliche Färbung gab. In dem Abſchnitt von der bibliſchen Theologie haben wir bei dem Brief an die Hebräer geſehen, mit wie tiefem Geiſt gleich in den erſten Zeiten der alte Opfercultus in den Gedanken des ewigen Prieſterthums niedergezogen und darin aufgelöſ't wurde. So waren denn die Einrichtungen, die man von den Jüdiſchen Synagogen entlehnte, von wenigem Einfluß; mehr influenzirte die Lectüre des Alten Teſtamentes auf die Sprache des Chriſtlichen Cultus. Die ganze Stimmung nun, welche ſich als andauernd bildete, war ein ehrfurchtvolles Gefühl, von Gott durch ſeinen eigenen Sohn erlöſ't zu ſein. Dies Gefühl kam ſehr langſam dazu, im Aeußeren auf eine individuelle Weiſe ſich zu reflectiren. Das Jüdiſche wie das Heidniſche traten überall entgegen. So blieb der Geiſt in der Erinnerung ſtehen und behielt in ſeiner Darſtellung etwas Steifes, Einfärbiges und Eckiges. Das Gefühl war von dem Andenken an die geſchehene Erlöſung noch zu gebunden, als daß es ſchon einer freieren Form fähig geweſen wäre. Aber weil ſein Inhalt die abſolute Wahrheit war, haben wir es das ſubſtantielle Gefühl genannt.

§. 98. a) Die heiligen Handlungen.

Der Cultus war in ſeinem Beginn im höchſten Grade einfach. Die Täuflinge wurden im Waſſer noch wirklich untergetaucht; das Abendmahl wurde viel häufiger und ſelbſt von Kindern genoſſen; die Predigt war noch kunſtlos und hatte meiſt den Charakter der Homilie. Durch die Verfolgungen wurden viele Chriſten hingeopfert und dieſe Märtyrer und Bekenner von den Ueberlebenden auf das Innigſte verehrt. Man erinnerte ſich, je nach den verſchiedenen Gemeinen und deren Geſchichte, jährlich an die Tage ihres göttlichen Leidens, beſuchte ihre Gräber und ſuchte ihre Vergangenheit auf ſolche Weiſe zu vernichten. Erſt mit Conſtantinus wurde die Außenſeite der heiligen Handlungen reicher, ſo wie die Handlungen ſelbſt mannigfaltiger. Da eine verſammelte Menge, um die Identität ihrer Stimmung auszudrücken, nicht wohl reden kann, ſo muß ſie ſingen, weshalb wir von Früh an Geſang in der Kirche finden, der durch Ambroſius und Gregorius ſich ſehr vervollkommnete.

§. 99. b) Die heiligen Zeiten.

Die Erinnerung war es zunächſt, welche mit ihrer Macht das Gefühl der Kirche durchdrang und ſehr bald zu einem dreifachen Cyclus ſich auseinanderlegte, wie deſſen Momente durch die Stiftung der Kirche gegeben waren. Dieſe unſterblichen Unterſchiede ſind die feſtlichen Zeiten von Weihnachten, Oſtern und Pfingſten. Der Weihnachtscyclus wird vier Sonntage zuvor durch den Adventus eingeleitet. Am fünf und zwanzigſten December ſelbſt iſt die Feier der Geburt Jeſu Chriſti; λογος σαρξ ἐγενετο. Die Wiedergeburt der Menſchheit beginnt im Schooße der heiligen Familie. Hierauf folgt die Gedächtnißfeier des Stephanus, του πρωτομαρτυρος, der mit dem Tode die Wahrheit des neuen Lebens bezeugt; ſodann das Feſt Johannes, του θεολογου, der mit dem Worte von der Menſchwerdung Gottes Zeugniß ablegt; dann das Trauerfeſt von der Ermordung der um des Meſſias willen unſchuldig geſtorbenen Kindlein; das Feſt von Chriſti Beſchneidung, und am ſechsten Januar der Schluß dieſer Reihe, nämlich der Tauftag Jeſu, ἡμερα των φωτων, ἐπιφανεια της θεοτητος. — Bei dieſen Feſten war es alter Brauch, durch angezündete Lichter die Freude zu erkennen zu geben. — Im ſechsten Jahrhundert ſchloſſen ſich noch einige Feſte hieran an, welche der wachſende Cultus der Maria hervorrief, nämlich das Feſt der Reinigung Marias (ὑπαντη, Mariä Lichtmeß) und das von Jeſu Darſtellung im Tempel.

Zu dem Oſtercyclus bereitete man ſich durch ein vierzigtägiges Faſten (caro vale!) vor. Wie der Adventus das Portal zu dem neuen Tempel iſt, ſo leitet der Palmſonntag als das Andenken an Chriſti feierlichen Einzug in Jeruſalem die Erinnerung ſeines Sterbens und ſeiner durch den Tod errungenen Auferſtehung ein. Ihm folgt der grüne Donnerstag, der dies mysteriorum, der dies natalis calicis, wo das Fußwaſchen die Demuth, die Agape die unendliche Liebe der Geſinnung ausdrücken ſoll. Na[illegible]ner Freude über die annahende Vollendung der Verſöhnung, nach dieſer Heiligung für ihre Aufnahme, erſcheint die heilige Nacht aller Nächte auf den Charfreitag (χαρις); dieſer heilige Ruheſabbath iſt dem ernſten Angedenken an Chriſti ſchmerzlichen Tod geweihet und ſeine Nacht wird mit Fackelzügen begangen. Der Oſtertag (ὁ κυριος ἠγερθη!) iſt der Anfang des neuen Kirchenjahres. Hierauf folgt noch der ἀντιπασχα, (dominica in albis, Quaſimodogeniti, weißer Sonntag) an welchem die Neophyten feierlich in die Gemeinſchaft der Kirche aufgenommen wurden.

Von hier an bis zu dem Pfingſtfeſt hin ſtand man die ganzen funfzig Tage über bei dem Gebet und erklärte beſonders die Apoſtelgeſchichte. Der Himmelfahrtstag macht den Uebergang von dem Oſterfeſt zu dem Feſt der Ausgießung des heiligen Geiſtes (πεντηκοστη), mit welchem der Cyclus der großen in der Idee der chriſtlichen Religion begründeten Feſte ſich abſchließt. Von hier bis zum Advent hin eine Zeit der ruhigen Erkenntniß und Erbauung. — Die Streitigkeiten, welche die Aſiatiſchen Gemeinen mit den Römiſchen über den Oſtercyclus führten, die dadurch veranlaßte Excommunication des Polykrates durch Victor am Ende des zweiten Jahrhunderts und Aehnliches über die Faſtenzeiten übergehe ich als hinlänglich bekannt.

§. 100. c) Die heilige Kunſt.

Am klarſten ſtellt ſich das Weſen des Griechiſchen Cultus in ſeiner Kunſt dar, weil durch ſie die Form zur größten Beſammtheit gelangen kann. Nach dem, was wir über das Princip des Griechiſchen Cultus ſchon geſagt haben, darf es uns nicht wundern, daß wir in ſeiner Kunſt überall eine Strenge und Sparſamkeit finden, welche einen nüchternen Anſtrich hervorruft. Die Poeſie bringt nur Hymnen hervor; die Muſik zeigt ſich ſehr mäßig und bewegt ſich ganz in den alten Tonarten; die Malerei zeichnet die Glieder noch ſehr lang, hält an einem unwandelbaren Typus feſt und iſt auch im Colorit noch ſehr monoton; ähnlich iſt es mit der Sculptur; nur in dem ſogenannten Griechiſchen Werk oder den Moſaikarbeiten, welchen einfache ſymmetriſche Verhältniſſe und Färbungen zuſagen, iſt die Kunſt ungemein, wie auch in Behandlung kleiner Zierrathen und Gefäße ſehr glücklich, indem die Chriſten auf Ringe und ähnliche Sachen frühzeitig Symbole zur Erinnerung an ihren Glauben eingraben und einſchneiden ließen. Die Bildnerei, um mit dieſem Ausdruck die Malerei und Sculptur zuſammenzufaſſen, wurde ſpäterhin beſonders in den Klöſtern betrieben, welche man in dieſer Thätigkeit mit den großen Fabriken von Vaſen für Begräbniſſe im alten Campanien und Athen vergleichen kann. Der Ausgangspunct dafür war die Verehrung der Heiligen, welche man als δουλια von dem eigentlichen Gottesdienſt, der λατρεια, unterſchied. Der Heilige iſt das geweſen, was ich ſein ſoll; als ein Verſtorbener hat er nach der Vorſtellung des Glaubens ein näheres Verhältniß zu Gott als ich; er kann alſo für mich bei Gott ein Fürſprecher ſein, wie überhaupt ſein Gedächtniß ermunternd und erquickend für mich ſein muß, da er, der auch ein Menſch war, wie ich, dennoch die Hemmungen des irdiſchen Lebens überwand und den Zweck der Religion erfüllte. Allein wenn auch der Heilige kein Gott iſt, wenn er auch das Moment der Vermittelung mit Gott in ſich enthält, wenn er alſo auch, wie jeder andere Chriſt, nicht durch ſich, ſondern durch Chriſtus erlöſ't iſt, ſo iſt doch alle Heiligenverehrung dem Begriff der Chriſtlichen Religion zuwider, möge immerhin erklärt werden, daß nicht dem Bilde oder der Statue als ſolchen, nur dem, was ſie vorſtellten, ihrem geiſtigen Hintergrunde, die Verehrung gezollt werde. Die Erinnerung an die Märtyrer und Confeſſoren war zunächſt rein innerlich; nur die Tradition ihrer Geſchichte beſchäftigte die Phantaſie. Allein es war natürlich, daß die Erinnerung bald nach einem Mittel ſuchte, ſich zu entzünden. Ein ſolches Mittel konnte nur äußerlich ſein, um von dem Geiſt in ſein Selbſtbewußtſein zurückgenommen zu werden. Dieſe kunſtloſe Vermittelung bot ſich von ſelbſt durch die Reliquien dar, weil ſie dem ſpäter Lebenden das Daſein des Verſtorbenen zur ſinnlichen Gewißheit und Gegenwart erhoben. Kleider, Geräthe, Handſchriften, endlich Grab und Leichnam ſelbſt, wenigſtens einzelne Theile deſſelben, wurden alſo das äußerliche Band, die Vergangenheit und Gegenwart mit einander zu verknüpfen.

Dieſe Form der Erinnerung iſt aber noch roh und barbariſch, weshalb ſie auch einen craſſen Aberglauben nach ſich zieht. Deswegen wurde nun die bildende Kunſt ein ſo großes und bedeutendes Moment des Cultus, weil ſie einerſeits die lebendige Perſönlichkeit, nach deren Anſchauung das Gemüth ſtrebte, in ihrer eigenen Geſtalt zurückbrachte, und andererſeits, weil ſie von dieſer Annäherung alles Grobſinnliche abſtreifte, ohne doch das Sinnliche ganz zu vernichten. Sie befriedigte mit ihrer Darſtellung ſowohl die Idealität der vorſtellenden Erinnerung als die Realität des auf die ſinnliche Nähe gerichteten Gefühles. — Indem jedoch über das, was nur Mittel ſein ſollte, der Zweck oft vergeſſen wurde, entſtand gegen den Bilderdienſt eine heftige Oppoſition, an deren Spitze die Iſauriſchen Kaiſer ſelbſt ſich ſtellten. Gegen dieſe Ikonoklaſten ſtemmte ſich der Römiſche Biſchof, und, wenn auch Deutſchland, Frankreich und England damals dem Bildercultus ſich abgeneigt bewieſen, wenn Karl der Große beſonders gegen ihn war, ſo wurde er doch nicht blos durch die Kaiſerin Irene für die Griechiſche Kirche durchgeſetzt und als orthodox durch eine Synode fixirt, ſondern verbreitete ſich auch nach und nach über das ganze Abendland.

Die Architektur der Griechiſchen Kirche zeigt das ſich Loswinden des Chriſtlichen Geiſtes von dem antiken Schritt vor Schritt. In den früheſten Zeiten hatte man ſich mit Synagogen, mit Sälen u. ſ. f. beholfen. — Allein ſeit der Anerkennung der Chriſtlichen Kirche durch den Römiſchen Staat wurden alte Tempel, die Baſiliken, für den Gebrauch der Gemeinen umgebildet. Das Pantheon zu Rom iſt das merkwürdigſte Beiſpiel ſolcher Verwandlungen. — Es erſteht hierauf die Byzantiniſche Architektur ſelbſtſtändig. Ihr allgemeiner Charakter iſt die Vereinigung der einfachen geometriſchen Formen, denen die antike Baukunſt folgte, mit dem weltumfaſſenden Geiſt der neuen Religion. Die antike Baukunſt hatte alle Schönheit nach Außen gedrängt, weil die religiöſe Gemeine nicht im Tempel beſchäftigt war. Ihre Formen waren einfach und heiter. Das Chriſtenthum dagegen verſammelte die Gemeine zu Geſang und Gebet im Inneren des Tempels und mußte in ſeinen architektoniſchen Formen ausſprechen, daß der Einige Gott, der Himmel und Erde erſchafft und der die Welt ſo liebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn für ſie hingibt, hier in dem Geiſt ſeiner Gemeine ohne Anſehen der Perſon gegenwärtig ſei. Die Heiterkeit war zu eng und flach für dieſe Idee; die Geſtalt mußte emporſtreben und weiſſagend von der Erde zum Himmel dringen, wenn ſie wahrhafter Ausdruck derſelben werden wollte. Da aber die Byzantiner von Seiten der Bildung durch das Griechiſche Alterthum bedingt waren, ſo mußte auch deſſen Architektur noch in ihre Chriſtliche ſich hinüberziehen. Der poſitive Gewinn eines ſolchen Anfangs war *Reinheit der Maaßverhältniſſe*. Der Kreisbogen, die Doriſche Säulenordnung, ſchlichte Triglyphen, Kuppeln, Symmetrie, eine Grundlage im Quadrat, gab den Byzantiniſchen Kirchen ein gediegenes und ſtarkes Anſehen, welches jedoch eben durch ſeine Einfachheit und durch ſeine glatten Flächen etwas Kaltes an ſich trug. Das Centrum dieſer Baukunſt, welche durch die ganze Slaviſche Kirche hin ſich ausgedehnt hat, iſt der prachtvolle Tempel, welchen Juſtinianus (vgl. §. 81.) mit Beziehung auf den Salomoniſchen Tempel durch Anthemius dem Logos zu Byzanz erbauen ließ; ein bewunderungswürdiger Bau, der jedennoch das Chriſtliche noch nicht ſo eigenthümlich in ſich ausgedrückt hat, daß nicht die Türken ihn zur Moſchee hätten umformen können; eine Umbildung, welche mit einem Straßburger Münſter unmöglich wäre.

II.

Die Epoche der reinen Objectivität.

§. 101. Begriff derſelben.

Die ernſte und würdige, aber auch zugleich noch etwas ſtarre und trockene Form des Griechiſchen Cultus ging aus dem Widerſpruch hervor, in welchem bei ihm das Gefühl mit der Anſchauung ſchwebte. Der Geiſt mußte ſeine Innerlichkeit nach Außen wenden und den Gehalt ſeiner Empfindung durch die Bildung des Ritus, durch die Evolution des kirchlichen Jahres, durch die Schöpfungen der Kunſt theils als reell in der Oeffentlichkeit bewähren, theils von dem Zufälligen und Beſchränkten ſeiner Geſtalt durch die Göttlichkeit des Schönen reinigen. Vergeſſen wir nun bei dieſem Ueberblick nicht, wie ſehr die Byzantiniſche Welt durch und durch einem Mechanismus erlegen war, deſſen abſtracte Allgemeinheiten ein fröhliches Gedeihen der Individualität von ſich ausſchloſſen, ſo werden wir begreifen, wie der Griechiſche Cultus in Kleinaſien, Aegypten, Griechenland die nämlichen typiſchen Formen, ſelbſt bis in das ſüdliche Gallien hin, verbreiten konnte. Sie waren die Grundlage, auf welcher der Cultus der Römiſchen Kirche beruhete. Dieſer war mit dem Byzantiniſchen ſo lange ziemlich identiſch, bis die Germaniſchen Völker in ihn eintraten, mit welchen das Princip der freien Individualität (vgl. §. 85.) ſich auch in der Religion aufzuſchließen anfing. Von Karl dem Großen an entwickelt ſich daher ein Cultus, deſſen innerſte Seele die Kunſt iſt, und der, in Verbindung mit den oben ſchon auseinandergeſetzten Motiven zur Corruption der Verfaſſung in der Pracht unterging. In der Griechiſchen Kirche hielt die Macht der Erinnerung das Gefühl noch zurück, ſich als freies Object zu ſetzen. In der Römiſchen Kirche war dieſe Anſchauung ſchon da; der Stoff als ſolcher brauchte nicht mehr hervorgebracht zu werden, ſondern das mit der Vorſtellung identiſche Gefühl oder die Anſchauung konnte ſogleich von ſich zur Bildung des Cultus übergehen und eine Objectivität erlangen, welche der Griechiſchen Kirche noch unerreichbar war. Daher hier ein ſo regſames Weben, eine ſolche myſtiſche Wärme des Gottesdienſtes, ein ſo unergründlicher Zauber der heiligen Kunſt. Wären nicht alle Parallelen mit Halbheit behaftet, ſo würde ich den Griechiſchen Cultus der Jüdiſchen, den Katholiſchen der Griechiſchen Religion vergleichen, weil in jenem das Erhabene der Ehrfurcht noch für ſich waltet, hier aber die Religion wirklich in die Kunſt übergegangen iſt und die vollkommene Schönheit ergriffen hat.

§. 102. a) Die heiligen Handlungen.

Die Römiſche Kirche mußte als Hierarchie nothwendig eine bei weitem größere Menge heiliger Handlungen erzeugen, als die frühere Kirche hatte, eben weil für den Klerus die Vollbringung des Cultus das ausſchließende Geſchäft war. Der Begriff der abſolut nothwendigen heiligen Handlungen iſt hier der Begriff der Sacramente als der Mittel, durch welche Gott die Verſöhnung zwiſchen ſich und dem Menſchen realiſirt. Solcher Sacramente zählt die Kirche ſieben, nämlich Taufe, Firmelung, Buße, Abendmahl, Einſegnung der Ehe, letzte Oelung und Prieſterweihe. Allein indem jedes dieſer Sacramente nach ſeiner geſchichtlichen Wirklichkeit in eine Menge von Beziehungen auseinandertritt, ſo iſt darin ein Grund zur Vermehrung der heiligen Handlungen gegeben; jedes Moment des Ganzen ſetzt ſich zu einem eigenen Kreiſe ab. Das Sacrament des Altars z. B. iſt für den Cultus der Gemeine die Subſtanz, zu welcher die Predigt ſich nur accidentell verhält. Aber die Meſſe kann eine öffentliche und eine private, ſie kann eine den Lebendigen oder eine den Todten geweihete ſein u. ſ. w. — Außer dieſen feſtbeſtimmten heiligen Handlungen gibt es noch eine Menge von ſolchen, welche durch die Weihe der heiligen Orte und Geräthſchaften veranlaßt werden; Einſegnung der Kirchen, des Friedhofs, Einſegnung des Taufbeckens, des Abendmahlskelches, der Glocke, der Begrabenen u. ſ. f. — Eine dritte Gattung heiliger Handlungen entſteht durch die eigenthümliche Beziehung der Hierarchie auf alles ihr Entgegengeſetzte, nämlich der feierliche Bann, durch welchen ſie nicht blos negativ dies Andere von ſich ausſchließt, ſondern es mit ihrem Anathema auch poſitiv dem Verderben übergibt. Aus einer doppelten Urſach könnte es ſcheinen, als wenn wir die Excommunication hier ganz am unrechten Ort erwähnten, einmal, weil ja auch die frühere Kirche ſie übte, und ſodann, weil dieſe Erwähnung mehr in die Verfaſſung der Kirche gehört, da der Bann dem Excommunicirten das Recht raubt, an der Gemeinſchaft der Kirche Theil zu nehmen, der Bann alſo ein Recht und deſſen Handhabung, nicht aber eine heilige Handlung als ſolche iſt. Allein wir mußten ſeiner hier erwähnen, weil er die Römiſche Kirche, ſo wie keine andere durchdrungen und in ihr ein Gefühl der Abhängigkeit von der äußeren Kirche erweckt hat, was auf die Geſtaltung der beiden vorhin genannten Elemente, nämlich der Sacramente und der Weihen, mit einem ſchauerlich tiefen Zuge zurückgewirkt hat. Dieſer negative Act iſt der Schlußſtein der hierarchiſchen Handlungen. Aber gerade die Trennung der Kirche in die Welt der Laien und in die der Kleriker, welche der ganzen Römiſchen Kirche in ihrem Cultus einen ſo reizenden und myſtiſchen Hauch verleihet, entwickelte in ihrem Proceß eine ſo flache und empörende Aeußerlichkeit, daß durch ſie das Hierarchiſche ſelbſt für immer ſich aufhob; — nicht in ihr, ſondern in der neuen Kirche, welche den Widerſpruch jener Trennung mit der Idee des Chriſtenthums aufdeckte. Das erſte Moment dieſer Verſeichtigung des Cultus war dem Hierarchiſchen als ſolchem unmittelbar inhärirend, nämlich eine Verrichtung der heiligen Handlungen für die Laien, für welche dieſe den Klerikern ein weltliches Aequivalent entrichteten. Das Geiſtliche wurde für Weltliches feil; der Laie konnte das Gebet der Kirche für ſich erkaufen, wie vorzüglich in der Seelmeſſe geſchah. Indem der Klerus ſeine eigene heilige Sprache hatte, war auch dadurch die Theilnahme und Mitthätigkeit der Laien bei dem Cultus ſehr verringert und auf den Standpunct eines unbeſtimmten Fühlens und Staunens degradirt. Der Laie wußte wohl im Allgemeinen, daß ſein Auge Heiliges erblicke, daß ſein Ohr von heiligen Tönen getroffen werde, allein das Innere der Handlungen und Worte war ihm doch nur halb offen und er mußte daher nothwendig dem Symboliſchen ſich zuwenden. Die Bezeichnung mit dem Kreuz, die Beſprengung mit dem heiligen Weihwaſſer, die Kniebeugung vor den Dienern der Kirche, vor den Bildern der Heiligen, vor der Monſtranz (welche ſeit dem zwölften Jahrhundert durch Klingeln angezeigt wurde), der Genuß der Hoſtie, dies war es, was ihn zur Selbſtthätigkeit aufforderte. Alles Andere hingegen war ein freilich wunderbares jedoch unklares Regen der Empfindung, was eben deswegen in den Bilderſtrom der Phantaſie ſich ergoß. Wenn man in unſeren Tagen einen ſolchen Cultus als den wahrhaften, als den durch ſeine Myſtik beſeligenden geprieſen und auch für uns reclamirt hat, ſo kann einem ſolchen Wunſch hier und da wirkliche Frömmigkeit zu Grunde liegen, im Allgemeinen aber hat man Urſach, gegen ſolche Forderungen ſehr mißtrauiſch zu ſein, weil ſie gewöhnlich entweder von ungebildeten oder von ganz überbildeten Phantaſten oder von religiös erſchlafften Menſchen herrühren, welche die Religion nur noch in der Objectivität des Symboliſchen zu erkennen vermögen und deren geiſtigen Faulheit es zuſagt, den Cultus zu vollbringen, indem ſie ihm zuſehen, wie er von Anderen außer ihnen vollbracht wird. — Wenn nun die Hierarchie den Cultus ſo einſeitig zum Geſchäft des Klerus machte, ſo war das Zweite, daß ſie aus demſelben Grunde alle Andacht des Laien veräußerlichte. Wie der katholiſche Prieſter allerdings bei den heiligen Handlungen die Intention auf dieſelben haben ſoll, wie aber das Weſen der Handlung an ſich durch den Mangel der Intention nicht im Mindeſten verändert wird, ſo wurde auch die Thätigkeit des Laien rein objectiv in Anſpruch genommen und dadurch auf Einzelnheiten auseinandergeworfen. Er that Gelübde, Kerzen, Kleinodien u. ſ. f. der Kirche zu weihen; ihr Schenkungen von ſeinem Beſitz zu machen; ſich auf ihren Befehl durch Faſten, Geißeln, Nachtwachen, Abſtinenz und Kaſteiungen aller Art zu peinigen; Proceſſionen beizuwohnen, Wallfahrten zu unternehmen u. ſ. w. So wenig uns nun in den Sinn kommen kann, bei der Actuoſität des Römiſchen Klerus das Princip wirklicher Andacht zu verkennen, ſo wenig iſt in dieſer Form des Cultus bei den Laien eine ächte Gemüthlichkeit zu leugnen, welche ihren Ernſt durch die *factiſche Entſagung* vom Irdiſchen ausſpricht. — Allein wir haben ſchon angedeutet, wie durch die Wechſelwirkung zwiſchen dem Klerus und den Laien das Wahrhafte im Cultus, die Einigung des Einzelnen mit Gott durch den Geiſt der Gemeine, verloren gehen mußte, weil der Geiſtliche in ſeinem Thun die Reflexion auf das Weltliche, der Weltliche in ſeinem Thun die Reflexion auf das Geiſtliche hatte. Dies, daß nur die *Reflexion* ſtatt fand, war das Mangelhafte, denn als nur ſich beziehend wurde die heilige Handlung des Klerikers wie des Laien ein opus operatum. Selbſt bei dem Meßopfer als der Spitze des Römiſchen Cultus ſchmolz die Reflexion nie abſolut hinweg; die Andacht der Laien hatte den Altar und die Function des Klerikers als etwas Fremdes ſich gegenüber, wie gering auch das Bewußtſein über dieſe Entfremdung durch die Gewohnheit werden mochte; und der Klerus hatte wiederum das Syſtem der heiligen Handlungen als eine in ſich beſtehende, in ihren Geheimniſſen unbegreifliche Welt gegenüber, welche er durch Verrichtung der heiligen Handlungen nur an der Oberfläche berührte. So war der ganze Cultus eine in ſich ſo ſelbſtſtändige Objectivität, daß der Durchgang des Subjectes durch ſeine Beſtimmungen mehr formell als gründlich und innig war; denn das *Geheimnißvolle*, was ihn wie ein Duft überſchwebt, iſt eben das *Ungründliche*, wie ſehr Anderen dies umgekehrt zu ſein ſcheinen mag. So konnte denn nicht blos die Idee der Verſöhnung überhaupt in die Vorſtellung eines Opfers ſich zuſammenziehen, ſondern auch die Meinung aufgehen, als wenn die Verſöhnung des Menſchen mit Gott, dies innerſte Heiligthum des Geiſtes, als wenn dies wie eine Aeußerlichkeit durch Aeußerliches erkauft werden könne. Dies geſchah durch den *Ablaß*, welcher nicht blos die Sünde, deren der Menſch als eine Schuld ſich bewußt war, hinwegnahm, vielmehr ſeine Frechheit ſo weit trieb, daß er auch eine Loskaufung von der noch nicht begangenen, erſt an ſich möglichen Sünde darbot. Dieſe letzte und ungeheuerſte Verendlichung des tiefſten Intereſſes des Geiſtes mußte deshalb auch den Zorn deſſelben erwecken, ein ſo frevles Spiel zu vernichten und den Begriff der Religion wieder herzuſtellen, ſo daß man es gar nicht für zufällig nehmen kann, daß Luther die Reformation mit der Polemik gerade gegen dieſe Verkehrung begann. Wir haben §. 91 bemerklich gemacht, wie das Papſtthum ſeine Autorität damit zu untergraben anfing, daß es, was die Subſtanz der Kirche in ihrem heiligen Geiſt ausmacht, als ein einzelnes Subject darſtellen wollte; in dem Cultus der Römiſchen Kirche zeigt ſich zu dieſem Extrem das andere, nämlich der Begriff der Subſtantialität in der beſchränkten Faſſung, daß er die *Subjectivität neben ſich* läßt. Dieſe Stellung, welche die Subſtanz und das Subject auf eine eben ſo falſche Weiſe trennt, als die Subſtanz und das Subject im Begriff des Papſtes auf eine eben ſo falſche Weiſe vereinigt ſind, nimmt dem Cultus, als in welchem das Subject zum Genuß ſeiner Subſtantialität kommen ſoll, alle Tiefe; das Werk für ſich tritt hervor und die Geſinnung, das ideale Princip der Werke, verſchlechtigt ſich zu einer gleichgültigen Geiſtloſigkeit. — Weil man den Begriff der Objectivität der Religion nicht klar genug beſtimmte, ſo konnte man aus Irrthum eine ſolche Verſchlechtigung des Cultus auch jetzt noch rühmen. Wer aber durch eine Wallfahrt, durch eine Theilnahme am Jubeljahr, durch leibliche Pönitenz, durch eine Spendung von Ablaß aus dem Gnadenſchatz der überflüſſigen Werke *ohne Heuchelei gegen ſich* wirklich beruhigt werden kann, der muß auch noch auf dem Boden des mittelalterlichen Glaubens ſtehen und von dem moraliſchen Selbſtbewußtſein der jungen Zeit noch nichts gekoſtet haben.

§. 103. b) Die heiligen Zeiten.

Das Kirchenjahr wurde von der Römiſchen Kirche in ſeinen weſentlichen Beſtimmungen nicht verändert, weil dieſelben die Erſcheinung der Idee zu beſtimmt ausdrückten. Es beſtand daher die Fortbildung nur in einer *Vermehrung* der feſtlichen Zeiten, deren Motiv vorzüglich die Ernennung neuer Heiligen war. Anfänglich hatte jeder Biſchof das Recht, in ſeinem Kreiſe Heilige zu machen. Um aber der damit verbundenen Willkür ein Ende zu ſetzen, nahm der Papſt die Kanoniſation oder Heiligſprechung als ein ihm eigenthümliches Recht an ſich und beſetzte nach und nach alle Tage des Jahres mit einem Heiligen, deren Legenden der Geiſtliche an demſelben Tage aus ſeinem Breviarium zu leſen hatte. Alle Erinnerungen und alle Heiligen der Kirche überſtrahlte nach und nach die Verehrung Marias, welche eigene Gebete, Prärogative und Feſte mit ſich führte. Das höchſte dieſer Feſte war das in der Mitte des zwölften Jahrhunderts geſtiftete von der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau. Außerdem feierte die Kirche ſtatt des Tauffeſtes Jeſu das heilige Dreikönigsfeſt, ſo wie ſie auch die Zeit von Pfingſten bis zum Advent mit noch einigen Feſten ausfüllte; nämlich acht Tage darauf feierte ſie das Dreieinigkeitsfeſt und ſodann das Festum Dei oder das Frohnleichnamsfeſt; endlich nach Einſchiebung noch mehrer Apoſteltage am Ende des Septembers das Feſt aller Engel und am Anfang des Novembers das Feſt aller Heiligen und aller Seelen. Dieſer allgemeine Cyclus war auch in den Klöſtern die Baſis der Nüancen in Cultus, nur daß hier durch die Differenzen der Localität und durch den laxeren oder ſtrengeren Habitus der Orden in die Form der Ausführung manche Verſchiedenheiten eintraten.

§. 104. c) Die heilige Kunſt.

Das Streben der Römiſchen Kirche, das Unendliche in endlicher Form darzuſtellen (vgl. §.82), zeigt ſich in ihrer hierarchiſchen Bildung wie in ihrem Cultus unverkennbar. Die Taufe als ſolche vertreibt die erbliche Sünde; Brod und Wein des Abendmahls werden transſubſtantiirt im Moment, wo die Worte der Conſecration geſprochen werden; das Chrisma ſtärkt unmittelbar im Glauben; die Prieſterweihe iſt ein Character indelebilis; die Seelmeſſe übt eine Wirkung in die Ferne — genug überall zeigt ſich ein magiſcher Rapport, der in dem Verhältniß der Geiſtlichkeit zu den Laien unaufhörlich auftaucht. Dieſer Contraſt einer endlichen, begreiflichen Form mit einem unendlichen, unbegreiflichen Inhalt, mit dem Glauben an die abſolute Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch den ſelbſt menſchgewordenen Gott, wurde der Ausgangspunct der heiligen Kunſt der Kirche, in deren Geſtaltungen ſie eine Einheit und Verſöhnung mit ſich erlangte, zu welcher ſie in der Wiſſenſchaft ſich nicht emporheben konnte.

Dieſe Kunſt iſt ſo bewundernswürdig, wie die der alten Griechiſchen Welt. Wir haben hier vom theologiſchen Standpunct aus nur anzugeben, wie ſie Organ des Chriſtlichen Geiſtes war und beſchränken uns für unſere Ueberſicht auf die Architektur als derjenigen Kunſt, welche die individuelle Beſtimmtheit des kirchlichen Weſens am deutlichſten in ſich abſpiegelt. Die Betrachtung der Poeſie, Muſik, Malerei und Sculptur wollen wir der beſonderen Geſchichte dieſer Künſte überlaſſen. Wir ſahen in der politiſchen Geſchichte der Kirche, wie die Römiſche Kirche als die des Mittelalters zuerſt die Suprematie des Römiſchen Biſchofs erſtritt; ſodann wie ſie mit den Germaniſchen Staaten in Kampf trat; endlich wie ſie durch Entzweiung mit ſich ſelbſt ihre Hegemonie wieder einbüßte und in eitler Selbſtſucht ſich verzehrte. Dieſe Epochen ſcheinen auch in der Geſchichte der Kunſt hindurch. Zuerſt nämlich bis zum zwölften Jahrhundert hin herrſchte noch der überlieferte typiſche Styl der Byzantiniſchen Kirche und wurde erſt ſehr allmälig verändert. Vom zwölften Jahrhundert bis zum funfzehnten blühete alsdann der Deutſche Styl, d. h. diejenige Form der plaſtiſchen Kunſt, in welcher die Idee der Chriſtlichen Religion bis daher am vollendetſten ſich ausgedrückt hat. Die Europäiſche Welt ſprach darin das innigſte Gefühl als Anſchauung aus. Jedes Innere ward durch die Kunſt zum ſchönen Gegenſtande. So gingen nun die ſymmetriſchen Verhältniſſe der Byzantiniſchen Architektur und Malerei in harmoniſche über. Das Quadrat wurde zum Rectangel, dem ſogenannten Lateiniſchen Kreuz; der Kreisbogen wurde zum Spitzbogen, dem Product zweier Kreiſe; die Rundung des Chors wurde von Capellen beſetzt, welche die Grundverhältniſſe des ganzen Baues in der Zahl von Fünf bis Vierzehn in ſich hielten; die einfachen Pfeiler und Säulen wurden zu Säulenbündeln, zu Säulenwäldern; die Kuppeln wurden zu Thürmen. Wie der Spitzbogen die gerade Linie und den Kreis mit einander auszugleichen ſcheint, ſo der Thurm mit ſeinen drei- bis fünffachen Einziehungen die Kuppel und Pyramide. Er iſt die ſich ſelbſt beendende Säule, wie er auch als campanile bei vielen Italieniſchen Kirchen noch iſolirt ſteht, obwohl ſeine Verbindung mit der Kirche, wie bei den Deutſchen, viel ſchöner iſt und das Atrium, das Mittelſchiff zwiſchen den Seitenſchiffen und den dem Thurme correſpondirenden Chor viel ſchärfer und ſinnreicher auseinandertreten läßt. — So coloſſal nun die architektoniſchen Maſſen an ſich ſind, ſo ſind ſie doch nicht, wie noch im Byzantiniſchen, durch eine gewiſſe leere Glattheit unlebendig, ſondern die Totalität iſt bis in das Geringſte hin regſam, eine Individualiſirung, welche von dem Germaniſchen Stammgeiſte eben ſowohl, als von dem Geiſt des Chriſtenthums ausging; was ja dem Subject einen Werth ertheilte, wie es ihn nie zuvor gehabt hatte. Daher zerlegt ſich zwar das Ganze in unendlich viele Theile, aber jeder Theil iſt für ſich ſelbſtſtändig und mit ſeiner Schönheit in die des Ganzen verſchlungen. Der ganze Bau erſcheint mit einer Fülle von Ornamenten, welche alle Formen des Univerſums in ſich vereinigen. Die Pflanzenwelt gibt den Klee, die Lilie und Roſe als ſymboliſche Andeutungen der Trinität, der Unſchuld und Liebe. Die Thierwelt gibt theils Frazzen, welche zur Abführung des Regens als Rinnen dienen müſſen, auch ſonſt als Drachen, Schlangen und unreine Geſchöpfe die alte finſtere Naturmacht vom Geiſt überwunden darſtellen, wie ſelbſt der Jude mit der Sau zuſammengebracht wird; theils edle Thiere, wie die Taube, den Pfau, den Pelekan, den Löwen und das Lamm. Die heilige Geſchichte wird an den Haupteingängen von der in ihrer frommen Steifheit ſo anmuthigen Sculptur gebildet; Moſes trägt häufig die Kanzel, um welche die Apoſtel ſich herumziehen. Die weltliche Geſchichte erſcheint in den Gräbern der Fürſten, Helden u. ſ. w. durch den Ort auf den höchſten Zweck aller Geſchichte bezogen. Die Fenſter ſind ebenfalls durch die Glasmalerei mit geſchichtlichen Erinnerungen erfüllt; die reinſte Erſcheinung der Farbe, weil das Licht nicht blos auffällt, ſondern hindurchdringt. So iſt das Ganze ein unendliches Quellen und Wogen der mannigfachſten Formen, welche nichtsdeſtoweniger durch die einfachen Grundverhältniſſe beruhigt werden, und die breite Maſſe hebt ſich ſchlank und ſtrebſam in die Höhe, wie ein Kelch ſehnſüchtig ſich aufſchließend dem Sonnenfeuer. — Seit einigen Decennien iſt es Mode geworden, die Deutſche Baukunſt zu loben, um den Ruhm eines guten romantiſchen Geſchmacks zu erwerben. So widrig nun ein bloßes Wiederholen eines allgemeinen Beifalls iſt, wenn es der Einſicht entbehrt, die ihn urſprünglich gebar, ſo glauben wir doch, daß durch dieſe Anerkennung der Chriſtlichen Architektur die Archäologie ſehr viel gewonnen hat, indem ohne Zweifel dieſe mittelaltriſche Bildung des Kirchenbaues eben ſo intereſſant und der Erforſchung werth iſt, als die der erſten Chriſten, welche ſonſt von den Archäologen und Kirchenhiſtorikern ausſchließend berückſichtigt zu werden pflegt, ſollten ſie auch nur obenhin ſagen, was der ναος, προναος u. ſ. w. geweſen ſei. — Vom funfzehnten Jahrhundert an bis gegen das Ende des ſechszehnten fällt die dritte Epoche der heiligen Architektur, welche von dem Myſteriöſen ſich wieder abwandte und, dem Luxus des Römiſchen Klerus gemäß, nicht die Erhabenheit und Heiligkeit, vielmehr die Pracht und imponirende Heiterkeit zum Charakter hatte. Daher ein Rückgang in das Byzantiniſche und Antike. Die Kuppel erſcheint wieder; der Spitzbogen macht viereckten und runden Fenſtern Platz; das Schwibbogengewölbe weicht dem Tonnengewölbe und dem Prunk der Lacunarien; die luftigen Wendeltreppen, Galerien und zierlich durchbrochenen Geländer verwandeln ſich in Colonnaden; ſtatt der grottenhaft ſich eindrängenden Haupteingänge, die den Heiligen der Kirche in der Mitte tragen und über ſich die große Fenſterroſe haben, zeigen Obelisken auf die Thür hin — wie man dies Alles an der Peterskirche im vollendetſten Maaß ſehen kann. Dies iſt der letzte große Bau der Römiſchen Hierarchie geweſen, an welchen alles Spätere nicht mehr hinanreicht. Gleichzeitig war auch die heilige Malerei auf der höchſten Stufe, um ſich für den Untergang abzuſchließen. Als die das ganze Mittelalter hindurch gefeierte Madonne durch Raphael im höchſten Glanz erſchien, ſchritt auch der auf die Gewißheit dringende Ernſt des Proteſtantismus mit Nothwendigkeit zur Verleugnung dieſer himmliſchen Poeſie und konnte es ſich nicht mehr verhehlen, daß er den Glauben an die ſchöne von Gott ſelbſt geliebte jungfräuliche Mutter verloren hatte. Der Sohn als der wirklich kämpfende und ſiegende hat ſie als die ſein Leben nur anſchauende und in ſchmerzlicher Seligkeit empfindende in den Hintergrund geſchoben, wo ſie immer mehr und mehr erblaßt.

III.

Die Epoche der ideellen Objectivität.

§. 105. Begriff derſelben.

Die Griechiſche Kirche hält in ihrem Cultus das Gefühl und die erinnernde Anſchauung noch unmittelbar mit einander verbunden. Sie gelangt daher noch nicht zur reinen Objectivität der Kunſt. Sie duldet keine geſchnitzte, ausgehauene oder gegoſſene Bilder heiliger Perſonen und Gegenſtände, ſondern die Bilder Chriſti, der Jungfrau Maria und der Heiligen dürfen nur platt gemalt und allenfalls künſtlich mit Edelſteinen ausgelegt ſein. — Die Römiſche Kirche entwickelt die Anſchauung zur wirklichen Objectivität. Die Erinnerung an die heilige Geſchichte ſchlägt durch ſie zu einer lebendigen Gegenwart um. Der Geiſt entäußert ſich ſeiner Idealität zur gediegenſten Schönheit. — Aber die Schönheit, dies tiefe Product des Katholicismus, iſt nicht die Gewißheit. Die Wahrheit iſt an ſich wohl in dem ſchönen Cultus enthalten; ihre Gewißheit jedoch iſt noch ganz abhängig von der Tradition und dem unmittelbaren Glauben an die Wahrheit der von ihr vorgeſtellten Vergangenheit. Dieſe Abhängigkeit hob ſich eben dadurch auf, daß die Kunſt Alles, was die Erinnerung mit ihrem Vorſtellen in ſich herumtrug, durch die Poeſie, Sculptur u. ſ. f. zu freien Gegenſtänden aus ſich herausarbeitete. Denn nachdem hierdurch der Inhalt der Religion ganz in die äußere Erſcheinung übergegangen war, mußte er von ſolcher Aeußerlichkeit in das Innere wieder zurückgenommen werden und wurde damit ideell. Die Form der Exiſtenz der Religion iſt im Proteſtantismus die *Vorſtellung* ſelbſt, d. h. die in der ſubjectiven Intelligenz exiſtirende Anſchauung, welche für ihr Daſein der *ſinnlichen* Anſchauung nicht mehr bedarf und unmittelbar ein Verhältniß zum Gedanken hat. Nach dieſem Princip geht der Proteſtantismus auf eine Aufhebung des Actuoſen, in welchem Proceß Alles, was im Katholicismus Object iſt, ſubjectiv wird.

§. 106. a) Die heiligen Handlungen.

Die proteſtantiſche Kirche reducirte daher die Sacramente wieder auf zwei, auf die Taufe und das Abendmahl. Die Confirmation, die Buße, die Einſegnung der Ehe, die Einweihung des Prieſters fehlen in ihr nicht; aber das Magiſche, was die Römiſche Kirche mit dieſen Acten verbindet, iſt entwichen und ſie ſind mit Recht darum keine Sacramente, weil ſie entweder nicht wie die Einſegnung des Ehebundes und die Prieſterweihe, *für Alle gleiche* Bedeutung haben, oder weil ſie, wie Confirmation und Buße, nur integrirende Momente anderer Acte ſind, nämlich der Taufe und des Abendmahls, jene als Beſchluß, dieſe als Vorbereitung. Die letzte Oelung, die Glockentaufe und andere Weihen ſind aber gänzlich verſchwunden, weil ſie zu ſehr in das Endliche hinabziehen. Statt dieſer Actuoſität iſt die *Predigt des Wortes* Mittelpunct des Cultus geworden. Nun iſt die Predigt allerdings von dem Talent der Subjectivität nicht ganz unabhängig;

wenn man aber um ſolcher Zufälligkeit willen das Römiſche Meßopfer gegen ſie als eine ächte, dem Subject unangreifbare Objectivität geltend machen will, ſo geſchieht dies mit Unrecht, indem die Chriſtliche Religion weſentlich auf ein ſelbſtbewußtes Verſtändniß ihres Geiſtes ausgeht, was durch die ſchöne aber ſtumme Andacht nicht ſo wie durch eine erbauliche, wenn auch unſchöne Predigt ſich erzeugen kann. Man muß nur von vorn herein dem heutigen Anſinnen ſo vieler zärtlich Verbildeten entgegentreten, die von der Kanzel weniger die Wahrheit hören, als ihrem äſthetiſchen Uebermuth einen Genuß bereiten wollen und deswegen die Predigt nicht vom Standpunct der Religion, ſondern von dem des Schönen aus betrachten. Daß die Proteſtantiſche Kirche wegen ihres Organismus die Bildung tüchtiger Prediger, d. h. ſolcher, welche über ihre Subjectivität hinweg ſind und mit dem Geiſt der Gemeine ſich durchdrungen haben, vorzüglich in das Auge faſſen muß, wird doch wohl eben ſo wenig ein Unglück ſein, als daß ſie die Ohrenbeichte abgeſchafft und das Verhältniß des Einzelnen zu Gott in ein directes umgewandelt hat. Wenn mit einer ſolchen Verlegung der Rechtfertigung des Menſchen vor Gott in den eigenen Geiſt nothwendig eine größere Zerriſſenheit des Gemüthes verbunden iſt, indem das Subject von allem Aeußeren verlaſſen in ſich ſelbſt die Kämpfe des Gewiſſens zu durchleben hat, ſo dürfte doch dieſe Schwierigkeit der Beruhigung, dieſe unendliche Spannung des Selbſtbewußtſeins eher ein Vorzug als ein Nachtheil ſein und nur von ſolchen nicht dafür gehalten werden, welche das zweiſchneidige Schwert der Gedanken, die vor dem Gott, der Herz und Nieren prüft, Mark und Gebein von einander ſcheiden, für ein zu furchtbares Schickſal halten und vor den Tiefen des Geiſtes ein Grauen haben.

§. 107. b) Die heiligen Zeiten.

Wie der Proteſtantismus die heiligen Handlungen vereinfacht und die Erkenntniß des göttlichen Wortes zum Princip ſeiner Andacht und Erbauung gemacht hat, ſo hat er auch die heiligen Zeiten auf die Hauptmomente der Geburt des Erlöſers, ſeines Todes und der Stiftung der Gemeine zurückgeführt. Die Heiligen ſind bei ihm zu bloßen Calendernamen geworden. Denn weil er dem Menſchen durch die Vernichtung der hierarchiſchen Vermittelung wieder ein völlig unmittelbares Verhältniß zu Gott gegeben hat, ſo ſchließt dieſe Stellung alle äußerliche Vermittelung durch Anderes, als durch den Geiſt ſelbſt, von ſich aus. Der Proteſtant bittet keinen Andern, für ihn bei Gott zu bitten, ſondern ſelbſt bittet er ihn, den Allgegenwärtigen. Die Königin der Himmel, das Heer der Heiligen, die wunderſamen Reliquien, die imaginirten Engel ſelbſt ſind daher bedeutungslos für ihn, und dieſe Freiheit verdrängte die Feſte der Heiligen. Was in der Griechiſchen Kirche mehr als Erinnerung, was in der Römiſchen mehr als Anſchauung ſich darſtellte, das iſt im Proteſtantismus durch die Vorſtellung und den Gedanken zur inneren Gegenwart des Bewußtſeins geworden, welches in dem Predigtcyclus des Kirchenjahres ſich entfaltet.

§. 108. c) Die heilige Kunſt.

Die Römiſche Kirche iſt die Kunſtreligion des Chriſtenthums; die Proteſtantiſche hat dieſe Schönheit und ihre idealen Geſtalten hinter ſich; ihr iſt es um die Gewißheit der Wahrheit und um eine Durchdringung des Subjectes mit derſelben zu thun. Ihr Cultus muß daher in Bezug auf die Schönheit der Form dem Katholiſchen nothwendig nachſtehen, weil er auf die Wahrheit des Inhaltes gerichtet iſt. Die plaſtiſche Kunſt als heilige kann daher in ihm nicht blühen. So ſehen wir auch, daß der Proteſtantismus bei ſeinem erſten Auftreten die Kirchen ihrer heiligen Bilder beraubte und in den Niederlanden wie in Deutſchland mit fanatiſcher Wuth die Werke der Kunſt zerſtörte. Die Reformirte Kirche (vgl. §. 95.), in welcher der abſtracte Verſtand beſonders ſich feſtſetzte, behielt auch dieſe Richtung gegen die Kunſt; nackte und kahle Wände, einfach behangene Altartiſche, ſchlichter Geſang (deſſen Grundlage die Pſalmen) genügten ihr. Die Lutheriſche

Kirche dagegen iſt ihr gegenüber diejenige, welche mehr Poeſie entwickelt. Sie läßt das Symboliſche z. B. das Crucifix zu, ſie duldet Bilder in ihren Gotteshäuſern, ſie hat einen geſchmückten Altar, einen mannigfaltigen Geſang. In dieſem vorzüglich hat ſie ihre Stärke, und man darf behaupten, daß das Chriſtliche Lied erſt in der Deutſchen Kirche geboren iſt. Die Hymnen der Griechiſchen und Römiſchen Kirche ſind zwar erhaben und feierlich, aber nicht ſo innig und glühend, wie das Deutſche Kirchenlied. — Die bildende Kunſt mußte natürlich nach Aufhebung des Cultus der Heiligen mehr auf die Geſchichte, auf die Natur und andere Gegenſtände des weltlichen Daſeins übergehen. — Die Architectur verhielt ſich anfänglich gerade ſo, wie die Chriſtliche Religion in ihrer früheren Periode (§. 100.), nämlich die vorgefundenen Gebäude ihrem Sinn gemäß umbildend und ſtatt des Altars die Kanzel hervorhebend, das Mittelſchiff mit Stühlen und die Pfeiler der Seitenſchiffe mit Emporkirchen zur Anhörung der Predigt erfüllend. Nach dem dreißigjährigen Kriege, der ſo manche Kirche zerſtörte, bei dem Wachsthum jüngerer Städte, wurden neue Bauten nothwendig. Im Allgemeinen blieb ihnen zwar der Lateiniſche Typus zu Grunde liegen, aber Alles wurde breiter, einförmiger, ſchmuckloſer. Die Byzantiniſchen Formen wurden hervorgeſucht, weil ſie einfacher ſind; aus dem Antiken nahm man dies und jenes herüber; es entſtand ein Streben nach Schönheit, allein, da es eines klaren Principes ermangelte, ſo geſtaltete es ſich verworren und grotesk. Wulſtige Laubgewinde, gedrückte und geſchnörkelte Säulen, gequetſchte Thüren, glatte Fenſter, mit kugelförmigen Wolken und häßlichen Pausbackenengeln bemalte Decken, bauchige Taufſteine u. ſ. w. entſtellten die kirchliche Würde und gaben ein ſchwerfälliges, gepreßtes Anſehen. Beſonders wurde der Thurm ganz verkannt und bald in die Form eines Türkiſchen Minarets, bald in die einer Laterne verzerrt. Die Proteſtantiſche Architectur hat in dieſen Verſuchen und in ihren Unförmlichkeiten nur Ein Princip feſtgehalten, von dem aus ihre Aufgabe ſich ganz beſtimmt muß abgrenzen laſſen; dies Princip liegt in der Wichtigkeit der Predigt. Die Kirche muß deswegen vor allen Dingen akuſtiſch gut gebauet ſein, um die Stimme des Redenden nach allen Richtungen hin leicht und hell zu verflößen; der Schalldeckel macht nur zur Hälfte darin gut, was in der Anlage der Totalität verfehlt wird. Sodann muß die Kirche freundlich und licht ſein, weil das Myſteriöſe des actuoſen Dienſtes verſchwunden und der Geſang als das offenbare Myſterium für ihn eingetreten iſt; die Gemeine muß mit Bequemlichkeit leſen können. Orgel und Altar ſtehen am beſten einander entgegen. Aber in dieſer Tendenz nach einem klaren und anſprechenden Aeußeren darf die kirchliche Architectur nicht vergeſſen, daß ſie für die Religion bauet; ſie darf alſo mit ihrer Einfachheit nicht in das Platte, mit ihrer Heiterkeit nicht in die weltliche Freude übergehen, ſo daß die Kirche durch Nichts einen Unterſchied von anderen Orten der Geſelligkeit empfinden läßt. Eine Stube mag für die wüſte und enge Andacht eines in ſeine Frömmigkeit verliebten Conventikels hinreichen; ein geräumiger nüchterner Saal mag mit der Herrnhutiſchen Monotonie vortrefflich übereinſtimmen; eine antik gebauete leere Kirche mag dem Freimaureriſchen Geiſt vieler Franzöſiſchen Reformirten zuſagen: die Kirche ſoll ſich von dem übrigen Leben charakteriſtiſch abſcheiden. Sie ſoll nicht in Oppoſition damit ſtehen, aber ſie ſoll es unmittelbar durch ihre Form empfinden laſſen, daß der Geiſt, der außerdem in tauſendfachen Verhältniſſen und weltlichen Dingen ſich zerſplittert, in ihren Räumen aus aller Eitelkeit ſich zurückzieht, alle Subjectivität jenſeits läßt und in wahrhafter Andacht mit dem lebendigen Gott ſich vereinigt. Der Proteſtantismus hat nicht Urſach gegen die Kunſt ſich feindlich zu verhalten. Vielmehr hat ſie bei ihm in Bezug auf die Religion das rechte Verhältniß, daß ſie, die für ſich ſelbſt nicht die Religion iſt, dem religiöſen Geiſt das Mittel ſeiner Offenbarung und Darſtellung wird. Wir Proteſtanten können deswegen die Vorwürfe, welche der Form unſeres Cultus von den Katholiken und von hyperäſthetiſchen Proteſtanten, welche Rückkehr zum Katholiſchen Cultus anempfehlen, mit Geduld ertragen, da uns die

Hoffnung nicht täuſchen wird, daß das Princip des geiſtigen Selbſtbewußtſeins endlich die Form ſich ſchaffen werde, die ihm angemeſſen iſt. Manche Kirchen könnte man jetzt ſchon als bedeutende Annäherungen zu dieſem Ziele anführen und das unſichere Umhergreifen nach verſchiedenen Formen, das oft ſo ungeſchickte Vermiſchen von Gothiſchen und antiken und Byzantiniſchen beweiſ't eben, daß wir in einer Periode des Ueberganges begriffen ſind, die ein Reſultat haben muß.

Dritter Abſchnitt.

Die dogmatiſche Geſchichte der Kirche.

§. 109. Einleitung.

Das Princip der Chriſtlichen Religion als der abſolut wahrhaften iſt das abſolute Wiſſen des Geiſtes von ſich ſelbſt. In Gott und als Er iſt dies Wiſſen ohne Geſchichte; ſein Wiſſen um ſich ſelbſt entwickelt ſich nicht von Stufe zu Stufe. Anders iſt es mit dem Geiſt als menſchlichem, weil derſelbe für die Vermittelung ſeiner individuellen Exiſtenz die Natur zur Vorausſetzung hat und daher vom Gefühl zur Vorſtellung, vom Vorſtellen zum Gedanken, vom Denken zum Begreifen fortſchreitet. Der Inhalt der abſoluten Wahrheit iſt an ſich auch im Gefühl ſchon mitgeſetzt, nicht aber die abſolute Form deſſelben oder die Gewißheit. An und für ſich iſt in dem göttlichen Geiſt, wie wir dies in der ſpeculativen Dogmatik geſehen haben, die Wahrheit mit der Gewißheit identiſch. In dem menſchlichen Geiſt dagegen tritt dieſe Identität in den Unterſchied auseinander, der ſich nur im Begriff aufhebt. Um dieſen Gegenſatz und ſeine Auflöſung dreht ſich deswegen die ganze dogmatiſche Geſchichte der Kirche. Die politiſche Geſchichte hat es nur mit der äußeren Geſtalt der Kirche, die Geſchichte des Cultus mit der Form der Religioſität zu thun; die dogmatiſche Geſchichte läßt uns, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, in das Innere dieſes Inneren ſehen und führt uns in die geheimſte Stätte des menſchlichen Geiſtes, wo er mit dem göttlichen ſelbſt um die Gewißheit kämpft. Das Streben, eine abſolute Gewißheit der Wahrheit zu erringen, iſt der Grund, in welchen die Andacht des Cultus und das Geſetz der Verfaſſung übergehen. Die Verfaſſung iſt in ihrem Charakter unmittelbar durch den Glauben beſtimmt und der Glaube des Cultus zweifelt nicht an ſeiner Wahrheit. Aber aus der Breite ſeiner rechtlichen Verhältniſſe, aus der Mannigfaltigkeit der religiöſen Stimmungen, ſymboliſchen Handlungen und Feierlichkeiten nimmt ſich der Geiſt in das einfache Element des Wiſſens zurück und macht ſein innerſtes Leben zum Gegenſtand ſeiner Reflexion. Daß der Zweifel an dem tradirten Glauben das Princip der wiſſenſchafllichen Geſtaltung deſſelben iſt, kann man nicht leugnen. Der Geiſt muß ſeiner eigenen Welt ſich entfremden, um ſich als wahrhafte Objectivität anzuſchauen; er muß ſich von ſich ſelbſt losreißen, um durch ſolche Entäußerung zur völligen Klarheit über ſich zu kommen. Die Objectivität der Verfaſſung und des Cultus geht der Objectivität des Gedankens vorauf, indem ſie den ideellen Boden deſſelben bereitet. Aber der Umfang der ideellen Welt und die Vollendung ihrer Form geht nicht über den Inhalt der entſprechenden reellen Welt hinaus, ſondern iſt ſie ſelbſt in der einfachen Geſtalt des Gedankens. Die Eintheilung der Dogmengeſchichte läuft deswegen mit der Eintheilung der politiſchen und archäologiſchen Geſchichte der Kirche ganz parallel. Sie iſt nicht auf eine beſtimmte Zeit abgeſchränkt, wie nämlich Einige ſie bis auf das ſechste Jahrhundert, Andere bis auf die Reformation hin ſich erſtrecken laſſen, vielmehr macht ſie ein beſtändiges Moment des erſcheinenden Geiſtes der Kirche aus, der die Natur ſeines Weſens immer reiner und beſtimmter für ſein Bewußtſein darzuſtellen gedrungen iſt. Deswegen iſt auch in der Dogmengeſchichte kein äußerliches Motiv herrſchend; nicht das Klima, nicht die Nationalität, nicht der beſondere Charakter eines Mannes ſind die wahren Führer ihrer Bewegung. Das Princip des Fortganges iſt das Wiſſen ſelbſt. Aus dieſem Grunde iſt es nicht zufällig, daß in dieſem Jahrhundert gerade dieſe, in jenem gerade jene Dogmen Epoche machen, ſondern dies Intereſſe iſt Nothwendigkeit und jedes Dogma kann in ſeiner Geſchichte nur einmal zur Bedeutung der Epoche gelangen. Es wird vorher ſchon Object der Reflexion geweſen ſein; es wird nachher wieder Object derſelben werden und bleiben; allein von dieſem Intereſſe iſt dasjenige weſentlich unterſchieden, was den Geiſt dann bewegt, wenn das Dogma entſcheidend in der Geſchichte ſeines Bewußtſeins auftritt. Denn in dieſem Moment wird von ihm mit Beſtimmtheit ausgemacht, was daran iſt. Die Einſicht in die Wahrheit ſolcher Entſcheidungen kann ſich ſpäter reinigen und erhöhen, der Kern aber bleibt unangefochten und überwindet alles Schiefe und Widerſprechende, was ihm von der ſubjectiven Reflexion aus angeſetzt wird. Wenn daher auch nicht in Abrede geſtellt werden kann, daß die Willkür und Zufälligkeit in der Dogmengeſchichte ſo gut wie in allem Menſchlichen ein Element ſind, ſo iſt doch auch das Spiel der Subjectivität, ihre Meinungskrämerei, das, was ſich ſelbſt vernichtet und der eigentlichen Bewegung als unweſentlich ſich unterordnet. Die Anſicht der Dogmengeſchichte, welche darin nichts als eine Rumpelkammer menſchlicher Narrheiten und thörichter Meinungen erblicken kann, iſt ſelbſt eine thörichte Meinung, welche von dem Zuge des Geiſtes, ſein Inneres zu erkennen, keine Ahnung und von dem geheimen Bündniß, worin alle Thaten des Geiſtes unter einander ſtehen, keine Vorſtellung hat; ſie wird ihre dünkelhafte und aufgeklärte Weisheit auch nicht durch eine Geſchichte widerlegen laſſen, welche den Zuſammenhang nachweiſ't, in welchem die verſchiedenen Dogmen nach ihrer geſchichtlichen Reihenfolge ſtehen, ſondern ohne Weiteres eine ſolche genetiſche Geſchichte für ein Kunſtſtück des Bearbeiters ausgeben, der ſeiner Meinung zufolge gerade eine ſolche Anordnung der dogmatiſchen Meinungen habe für gut befinden müſſen.

Indem wir nun behaupten, daß die Dogmengeſchichte kein Magazin von zufälligen Meinungen, ſondern wie die Geſchichte jedes anderen geiſtigen Elementes ein Proceß mit beſtimmten Reſultaten ſei, müſſen wir dieſe Behauptung auch durch die Andeutung der Principien rechtfertigen, welche in einer jeden Periode des kirchlichen Lebens die Entwicklung der Dogmengeſchichte überwiegend durchdrangen. Dieſe die Totalität der verſchiedenen Geſtalten durchgreifenden Principien ſind das analytiſche, ſynthetiſche und ſyſtematiſche Erkennen.

In der Griechiſchen Kirche, als der des ſubſtantiellen Gefühls, iſt das dogmatiſche Erkennen analytiſch, d. h. es zerlegt den beſtehenden Glauben, der an ſich Wiſſen und Denken iſt, in ſeine verſchiedenen Seiten und ſpricht dieſe Unterſchiede als allgemeine Sätze aus. So ſchließt ſich Dogma an Dogma, bis die Hauptbeſtimmungen des Chriſtlichen Glaubens ſämmtlich hervorgetreten ſind. — Nun ſcheint die Erkenntniß eine Zeit lang zu ruhen; der Trieb der Abſtraction hat ſich erſchöpft; die Römiſche Kirche als die der reinen Objectivität iſt zunächſt nur mit dem Cultus beſchäftigt. Allein als er befeſtigt iſt, geht das analytiſche Erkennen in das ſynthetiſche über. Die Dogmen ſind gegeben. Das Erkennen ſetzt ihre Wahrheit voraus, bemüht ſich aber, von ihr den Beweis zu führen. So entſteht die Definition der einzelnen abſtracten Begriffe; ſo entſteht die Reflexion auf die Beziehung der einzelnen Begriffe unter einander; ſo entſteht endlich für die dogmatiſchen Lehrſätze der Beweis. — Aber wenn auch das ſynthetiſche Erkennen mit der Rechtfertigung der geglaubten Wahrheit durch den logiſchen Beweis ſich beſchäftigt, ſo leidet es doch an dem Mangel, daß es ſeinen Stoff nicht ſich ſelbſt erzeugt, vielmehr als gegeben in ſich aufnimmt. Es hat zwar die Reflexion auf das Verhältniß des Inhaltes zur Form vor dem analytiſchen Erkennen voraus, was mit einer abſtracten Faſſung des Stoffs ſich begnügt, aber Inhalt und Form liegen doch noch außer einander. Es erreicht deshalb in ſeiner Totalität nur ein mehr oder minder glückliches Aggregat der vielfachen Dogmen und ihrer Beweiſe. Daher geht die Proteſtantiſche Kirche als die der ideellen Objectivität von den Prämiſſen der ſynthetiſchen und analytiſchen Erkenntniß zum ſyſtematiſchen Erkennen über, deſſen Seele der ſich ſelbſt bewegende Begriff iſt. Der Analyſis fehlt in der Allgemeinheit ihrer Beſtimmungen die Reflexion; der Syntheſis fehlt in ihrer Reflexion auf die Beſonderung die Freiheit der Subjectivität des Begriffs. Dieſe Freiheit erreicht die Theologie der Proteſtantiſchen Kirche, in welcher es ſich deswegen weniger um einzelne Dogmen, wie in der Griechiſchen Kirche, und weniger um Strenge und Genauigkeit der logiſchen Ausführung, wie in der Römiſchen, ſondern mehr um die Feſtſtellung von Principien handelt, welche in dem durch ihre Einſeitigkeit und deren conſequente Durcharbeitung hervorgerufenen Kampf ſich ſelbſt zu derjenigen organiſchen Einheit aufheben, welche der Wiſſenſchaft durch lebendige Selbſtentwicklung allein genügen kann. Die Methode wird als das erkannt, was ſie in Wahrheit iſt, als die *eigene* Bewegung des Inhaltes und mit dieſer Erkenntniß der lange Hader der Theologie und Philoſophie geſchlichtet.

Erſtes Capitel.

Die Periode der analytiſchen Erkenntniß.

§. 110. Ueberſicht.

Das erſte Object der erwachenden Reflexion der Chriſtlichen Kirche mußte nothwendig das Dogma ſein, welches die wahrhafte Religion von den beiden für ſich einſeitigen und in ihr aufgehobenen Religionen unterſcheidet, nämlich das der *Trinität*, in deren Begriff *ſowohl* die Einheit des Monotheismus, *als auch* die Unterſcheidung des Göttlichen in ſich ſelbſt als das Element des Polytheismus enthalten iſt. — Nachdem dies Dogma ſtabilirt war, ging die Reflexion auf die Analyſe vom Begriff des *Gottmenſchen* über, um das Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Natur zu faſſen. — Hierdurch wurde drittens die Betrachtung auf das Verhältniß des göttlichen *Willens* und ſeiner Abſolutheit zu dem menſchlichen Willen und ſeiner Zufälligkeit hinübergeführt; dieſe Reflexion, die im Begriff der Freiheit ſich concentrirt, hat ſich, trotz einiger deswegen gehaltenen Synoden, niemals zu einem ökumeniſchen Abſchluß vollführen können.

I.

Die Trinität.

§. 111. a) Die Ueberwindung der Orientaliſchen Weltanſchauung.

Die Chriſtliche Religion fand bei ihrem Erſcheinen unmittelbar ein doppeltes Element vor, das Orientaliſche und das Helleniſche, welche ſchon in der Alexandriniſchen Philoſophie eine Ausgleichung ihres Unterſchiedes zu bilden angefangen hatten. Es konnte nicht ausbleiben, daß ein jedes dieſer Elemente in die Auffaſſung des Chriſtenthums eindrang und faſt unbewußt ſeinen wahren Sinn veränderte. Ihre innere Entgegenſetzung ließ aber keines von beiden den Sieg davon tragen, ſondern der Chriſtliche Glaube als ihre negative Einheit hob ſowohl das eine als das andere in ſich auf.

Indem er die Menſchwerdung Gottes als Anfang, Mittel und Ende aller Religion darſtellte, mußte die Reflexion auf dies Dogma die Endlichkeit in ihrer Einheit mit der Unendlichkeit, das Unendliche in ſeiner Einheit mit dem Endlichen erkennen. Dies war die Aufgabe. Allein der Orient war gewohnt, das Endliche mehr in ſeiner Abſtraction von dem Unendlichen zu faſſen. Das Unendliche als eingehend in das Endliche ward von ihm nur als eine Theophanie, nicht als eine immanente Manifeſtation gewußt. Daher ſehen wir denn, daß aus der Grundanſchauung Gottes als der an und für ſich ſeienden Subſtanz die Identität des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen unverſtanden bleibt und Chriſtus als der in die Welt gekommene Gott ganz vom Standpunct der ſinnlichen Wahrnehmung her genommen wird. So thun es theils die *Ebioniten*, theils die *Doketen*. Jene hielten in Chriſtus nur den Meſſias feſt. Nicht er ſelbſt war der offenbare Gott, den ſchauend man den Vater ſchauet; er war für ſie nur der

Geſandte, der den Vater offenbart, welcher ſelbſt in dem geheimnißvollen Jenſeits ſeines Weſens unbegriffen verweilt. Die Doketiſche Anſicht will von der Menſchwerdung die Sinnlichkeit der irdiſchen Erſcheinung hinwegnehmen, welche bei den Ebioniten inſofern anerkannt wird, als für ſie Chriſtus nur Menſch iſt. Aber der Doketismus fällt in die nämliche dürftige Meinung, wie die Ebioniten, weil er die menſchliche Natur Chriſti zu einem bloßen Schein macht. An ſich iſt ſie nicht wirklich, was ſie zu ſein ſcheint. Der unendliche Gott müßte nicht der unendliche ſein, wenn er die menſchliche Natur wahrhaft als die ſeinige an ſich genommen hätte; er iſt daher für ſich in der unzugänglichen Herrlichkeit ſeines Weſens verblieben und nur ſcheinbar in die gemeine Wirklichkeit eingetreten. Gott kann nicht geboren werden, nicht wie wir leben und ſterben; was alſo der Wahrnehmung als ein Körper Chriſti erſchien, iſt kein Körper, nur ein Phantasma deſſelben geweſen. Indem nun die Ebioniten von dem Gottmenſchen den Gott, die Doketen von dem Gott den Menſchen ausſchließen, ſind beide in dem Widerſpruch gegen das Chriſtliche Dogma identiſch, daß die Menſchwerdung Gottes nicht abſolute Wahrheit habe.

Dieſe ſinnliche Vorſtellung der Incarnation ſtrebte nach einer Vernichtung ihrer unwahren Abſtraction in dem *Gnoſticismus*, ſeit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts. Er verſuchte die Menſchwerdung durch eine zahlloſe Menge von Mittelgliedern begreiflich zu machen, welche er zwiſchen Gott als der ewigen Subſtanz und zwiſchen dem Menſchen als dem ſterblichen und ſündigen Individuum einſchob. Die Ebioniten und Doketen ließen das göttliche Weſen eigentlich nur einen Schimmer in das menſchliche Geſchlecht werfen, für ſich aber außerhalb verharren; die Gnoſtiker erkannten die Nothwendigkeit der innigſten Identität des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen an; aber die Vermittelung derſelben ward auch von ihnen ganz veräußerlicht, ſo daß die Menſchwerdung Gottes doch nicht *ihn ſelbſt*, immer nur einen anderen von ihm geſchaffenen Geiſt in die Endlichkeit eintreten ließ.

Es vereinigten ſich im Gnoſticismus eine Menge der verſchiedenſten Elemente. Zunächſt der Parſiſche Dualismus des Guten und Böſen in der Form des Lichtes und der Finſterniß; ſodann die Anſchauung der weltbildenden Mächte, welche im Durchgang durch den Judaismus ſeit dem Babyloniſchen Exil zu einem Reich der Engel und Dämone geworden war; ferner die Pythagoräiſche Philoſophie, welche durch ihre Zahlenlehre dem emanatoriſchen Proceß ſehr günſtig war; jedoch nicht die alte Pythagoräiſche Lehre in ihrer Reinheit wurde angewendet, ſondern ihre Umgeſtaltung durch die Platoniſche Philoſophie; endlich das Chriſtenthum ſelbſt, was unmittelbar eine Reflexion auf das Judenthum und deſſen Zeugniſſe in den Schriften des Alten Teſtamentes mit ſich führte. Dieſes Zuſammengehen ſo heterogener Elemente mußte Syſteme erzeugen, in denen Phantaſie, Abſtraction, Speculation, Aſcetik in den mannigfaltigſten Conglomerationen zuſammenſchmolzen. Das Aegyptiſche Alexandrien war zu einer ſolchen Durcharbeitung der ſich von ſelbſt darbietende Punct, weil hier der Orient, der Occident und das zwiſchentretende Nilthal unmittelbar in Kunſt und Wiſſenſchaft ſich durchdrangen. Das Philoniſche Syſtem in der erſten Hälfte des erſten Jahrhunderts muß als die beſtimmteſte Bevorwortung des Gnoſtiſchen betrachtet werden. Nach ihm iſt Gott das wahrhaft Seiende, *το ὀν* und *ὁ ὠν*. Er iſt in ſich, unabhängig von allem Anderen, *ὁ τοπος των ὁλων*. Er, die Güte und Macht, *ἰδεα των ἰδεων*, ſchauet ſich aber ſelbſt an. Dadurch erzeugt er den *λογος*, welcher zunächſt als die reine Beziehung Gottes auf ſich ſelbſt der *ἐνδιαθετος*, ſodann aber die Offenbarung dieſer inneren Fülle, der *προφορικος* iſt. Als derſelbe iſt er das Princip der Schöpfung, der *ἀρχαγγελος* und *ἀνθρωπος οὐρανιος*, von welchem die ſichtbare Welt ausgeht. Durch ihn ſtrahlt Gott als das reine Licht ſich ſelbſt in unendlich vielen Strahlen aus, welche eben ſo viel Kräfte, *δυναμεις*, oder Engel ſind. Denn wie der *λογος* das allgemeine *εἰκων του λεγοντος αὐτου* iſt, ſo kann auch jeder Engel für ſich als *εἰκων του ὀντος* und *ὑπαρχος της ἀρχης* betrachtet werden. Die Welt aber, der *κοσμος*, iſt, als nicht unmittelbar Gott ſelbſt, eigentlich das Nichtſeiende, το μη ὀν, der Schatten des urſprünglichen Lichtes. Doch kann der dem Menſchen inwohnende νους oder der erkennende Geiſt über alle endlichen Verhältniſſe ſich erheben und in innerer Anſchauung als der καταληψις νοητικη zu Gott gelangen. Wer es dahin bringt, iſt ein ἀσκητης. — Die Schriften des Alten Teſtamentes ſind aus Accommodation des λογος für die menſchliche Faſſungskraft zum Theil nur ſinnliche Hülle der ewigen Wahrheit, weshalb es Grundſatz der Exegeſe ſein muß, hinter dem ſinnlich Vorgeſtellten das Unſinnliche und ſeine ewige Bedeutung, den κοσμος νοητος, zu erkennen.

Was hier noch unabhängig vom Chriſtenthum durch eine Anwendung der Platoniſchen Philoſophie auf das damalige Judenthum ausgeſprochen ward, das entwickelte der Gnoſticismus in Beziehung auf das Chriſtenthum. Abgeſehen von den unendlich vielen Abweichungen des Details bei den einzelnen Gnoſtikern, wie Neander ſie in die Jüdiſchen und Antijüdiſchen unterſcheidet, iſt die Grundanſchauung dieſer erſten Religionsphiloſophie des Chriſtenthums die, daß Gott als die Wurzel von Allem, als die προαρχη, als der προπατωρ, der Vater des Vaters, als der Quell der Quellen, in dem eingeborenen ſchöpferiſchen νους ſich offenbar ſei. Durch den Nous ſei der λογος als das Wiſſen der Wahrheit, durch den Logos der Demiurgos, durch den Demiurgos die Welt und der Menſch geworden. Der Demiurgos aber ſei unvermögend geweſen, den Menſchen zu Gott als dem urſprünglichen Licht zurückzuführen und ihn aus den Banden der Materie zu erlöſen. Daher ſei der Logos, durch welchen der grundloſe Gott die Welt zuerſt begründet habe, ſelbſt in Jeſus von Nazareth Menſch geworden, habe ſich mit dem Nous vereint und die Sehnſucht des Menſchen, aus der materiellen Welt zu dem Schauen des reinen Lichtes zurückzukommen, erfüllt. Valentinus ſtellte an die Spitze ſeines Syſtems die Ogdoas des βυθος und der σιγη, des νους und der ἀληθεια, des λογος und der ζωη, des ἀνθρωπος und der ἐκκλησια, aus welchen Gegenſätzen der männlichen und weiblichen Aeonen er alle übrigen durch Zeugung hervorgehen ließ. — Der Syrer Saturninus, Baſilides und ſein Sohn Iſidorus, welche von Syrien nach Alexandrien kamen, eben dort Valentinus, Herakleon, Karpokrates, Ptolemäus, und Bardeſanes zu Edeſſa in Meſopotamien ſind die namhafteſten der Gnoſtiker. Marcion war ſeinem dogmatiſchen Syſtem nach ebenfalls ein Gnoſtiker, erregte aber den Widerſpruch der Katholiſchen Kirche gegen ſich vorzüglich durch die Kritik, mit welcher er die Neuteſtamentiſchen Schriften behandelt zu haben ſcheint, über welches Verbrechen Tertullianus ſich nicht wüthend und weitläufig genug geberden kann. Die Kleinaſiatiſchen und Italiſchen Gnoſtiker, welche Matter die ſporadiſchen nennt, zeichneten ſich beſonders durch Oppoſition gegen den Chiliasmus und Judaismus, ſo wie durch eine ſtrenge Aſcetik aus.

Man kann den Gnoſticismus auf kein einzelnes Syſtem, auf kein einzelnes Princip zurückführen, weil er eben in der Verſchmelzung verſchiedener Elemente beſteht. Die Ableitung ſeines Weſens aus der etymologiſchen Unterſuchung des Wortes γνωσις in ſeinem Verhältniß zur πιστις gibt nur eine Seite, die der Reflexion des Glaubens auf ſich; die Beachtung der früheren Perſiſchen Religionsſyſteme nicht minder als die der ſpäteren Jüdiſchen in der Kabbala und im Talmud einerſeits, wie der Griechiſchen Philoſophie andererſeits, gibt ebenfalls nur eine Kenntniß des Materials, was im Gnoſticismus auf eigenthümliche Weiſe verarbeitet wurde. Die Beziehung dieſer mannigfachen Elemente auf das Chriſtenthum gab ihnen einen anderen Sinn; der Geiſt hatte in Chriſtus wirklich die negative Gewalt der Materie, das Princip des Böſen vernichtet; faſt alle Gnoſtiſche Schulen kamen in der Anſchauung des Somatiſchen (Hyliſchen), Pſychiſchen und Pneumatiſchen überein, eine Eintheilung der menſchlichen Organiſation, welche bis auf unſere Tage ihre Vernünftigkeit bewährt hat. Dieſem Princip gemäß ging die Praxis des Gnoſticismus auf eine Durchdringung der ſomatiſchen und pſychiſchen Natur von der pneumatiſchen, um alle Selbſtſtändigkeit der Materie gegen das Geiſtige aufzuheben. Wie aber in ſeiner Theorie durch das unaufgelöſ'te Zuſammentreffen von Gefühl, Verſtand und Phantaſie ſeltſame Gebilde voll von einer trüben an das Bizarre grenzenden Tiefe entſtanden, ſo ſchlug auch ſeine Praxis oft in leere Schwärmerei um, welche ſich das Daſein der Natur gern ableugnen mochte. Das Moment, wodurch der Gnoſticismus dem Chriſtlichen widerſpricht, iſt, daß in ihm Gott weder unmittelbar die Welt ſchafft, noch auch die erſchaffene ſelbſt als Menſch mit ſich verſöhnt, vielmehr ſowohl jenen Act der Entfremdung der Welt von ſeinem Weſen dem Demiurg, als auch dieſe Thätigkeit, die entfremdete Welt zur Einheit mit ihm zurückzuführen, dem erſten Aeon als ſeiner urſprünglichſten Emanation überläßt. Dieſe Kette der zwiſchen Gott und dem Menſchen, zwiſchen dem Licht und der Materie, zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen ſtehenden Vermittler, welche die Erkenntniß von der Schöpfung, dem Sündenfall und der Erlöſung zu vereinfachen ſcheinen, verwirren ſie gerade, weil hier der Fortgang von dem Unendlichen zum Endlichen keineswegs eine immanente Selbſtbeſtimmung, nur ein ſchlechter Läuterungsproceß in endloſer Annäherung iſt. Denn mit anderen Worten heißt dies, der Menſch iſt ſo wenig mit Gott ſelbſt entzweiet, als ſeine Entzweiung in und durch Gott ſelbſt ſich aufhebt.

Die Ebionitiſche und Doketiſche Richtung war ohne ſpeculativen Gehalt; die Gnoſtiſche verſuchte es, die Nothwendigkeit der Menſchwerdung Gottes klar zu machen, obwohl ihr die Einfachheit des Gedankens in einer Fülle von Bildern unterging, über welche die Abraxas uns am Beſten belehren; die Montaniſtiſche und Manichäiſche Richtung, jene ſeit der Mitte des zweiten, dieſe ſeit der des dritten Jahrhunderts, hoben mehr das praktiſche Element hervor. Montanus, Biſchof von Pepuzá in Phrygien, drang auf eine Reinigung des ſittlichen Lebens in der Kirche und ging für ihre Verwirklichung von dem Grundſatz aus, daß der Begriff der Chriſtlichen Religion nicht ein- für allemal abgeſchloſſen, ſondern noch einer ſteten Erweiterung fähig ſei. Dieſe Perfectibilität gehöre dem heiligen Geiſt an, welchen Chriſtus als den *παρα-*

κλητος den Seinigen zur Offenbarung Deſſen verheißen habe, was er ſelbſt ihnen noch nicht mitgetheilt hatte. Er, Montanus, wirke nun durch den Impuls des Parakletos, um die Kirche zu einer höheren Vollkommenheit zu führen, als ſie bis dahin hatte. Nur eigentlich durch dieſe Anſicht eines ſteten, in das Unbeſtimmte hin ſich ſteigernden Wachsthums der Religion wich Montanus von der allgemeinen Anſicht der Kirche ab, die ihn und ſeine zahlreichen Anhänger troz der großen Moralität, welche ſie an den Tag legten, mehre Jahrhundert hartnäckig verfolgte, weil das Montaniſtiſche Princip die Subjectivität zu Neuerungen und Umbildungen begünſtigte, in denen die Darſtellung des wahren Chriſtenthums unſtreitig gefährdet ward, weil es, wenn man die Perfectibilität in dieſem Sinn einräumte, an einem Maaßſtabe für die Wahrheit der neuen Geſtaltungen gebrechen mußte. — Noch viel härter war der Kampf der Kirche mit den Manichäern, einer viel verbreiteten und nie ganz erloſchenen Secte. Ihr Stifter war Mani, welchen die Kirchenväter mit dem Spottnamen Manes als einen Unſinnigen bezeichneten. Man hat die ganz richtige Bemerkung gemacht, daß Mani, der ſich ſelbſt für den Parakletos ausgab, als eine Bevorwortung Muhameds angeſehen werden könne, weil er eben wie dieſer ſein Syſtem aus verſchiedenen vorgefundenen Elementen willkürlich zuſammenſetzte. Die Schriften des Aegyptiſchen Scythianus, das Syſtem des Zerdutſch und die Neuteſtamentlichen Bücher faßte er zu einem lockeren Ganzen zuſammen. Den Anfang macht die Entgegenſetzung des Guten und Böſen. Jenes, der geſtaltloſe Gott, iſt das Licht; Sohn und Geiſt ſind Kräfte, Emanationen des Ewigen. Sie wohnen in verſchiedenen Sphären. Dieſes, ein enormes Ungeheuer, iſt die Materie und damit identiſch die Finſterniß, gießt ſich aus in zahlloſe Dämone und ſchafft entgegengeſetzte Sphären, der Erde, des trüben Waſſers, der ſtürmiſchen Luft, des dunkeln Feuers und des Rauches. Beide Welten treten in Kampf mit einander und werden durch ihre Vermiſchung Anlaß zur Entſtehung der Erde, welche von den Rieſen Omophorus und Splenditenens getragen wird. Der Menſch iſt ein Product beider Factoren. Aber der Ewige will ihn in ſein Reich erheben und ſendet den Aeon Jeſus, mit welchem ſich ſein Sohn, Chriſtus, in einem Scheinleibe vereinigt und als die Kraft der Sonne und des Mondes die Menſchen von den Leiden befreiet, welche aus der Materie hervorgehen. Auf dieſer Anſchauung beruhet die Sittlichkeit, welche ganz und gar mit der des übrigen Orients übereinſtimmt: Enthaltung von aller Luſt des Sinnlichen; alſo Faſten, Nahrung durch Vegetabilien, Eheloſigkeit, eine Wanderung der Seele u. ſ. f., ja, ein Unterſchied der Auserwählten, die gänzlich der aſcetiſchen Thatloſigkeit ſich hingeben und der Unvollkommenen oder Zuhörer, welche noch irdiſche Arbeit verrichten, noch in der Ehe leben u. dgl. m. Der Schluß des Weltlebens wird ein verzehrender Brand, eine Ueberwindung des Böſen und ewige Trennung vom Guten ſein. Daß dies Syſtem ſo weit um ſich griff, lag nur in ſeiner Einheit mit dem Geiſt des Orients, welcher die Freiheit nur in der einſeitigen Geſtalt einer abſtracten Entäußerung des Subjectes an die Subſtanz aufzufaſſen und von Seiten der Form das Bildliche und Sinnliche der Vorſtellung ſtatt des Gedankens gewohnt iſt, wodurch er im Theoretiſchen jedes, was nur ein in der Totalität verſchwindendes Moment iſt, zu einer für ſich beſtehenden, in's Weitläuftige auseinander gezogenen Geſtalt macht und im Praktiſchen die Thätigkeit des Willens dahin beſchränkt, daß er aller concreten Beſtimmtheit ſich entleere.

§. 112. b) Die Ueberwindung der Helleniſchen Weltanſchauung.

In der Orientaliſchen Weltanſchauung iſt die Abhängigkeit des Menſchen von Gott ſo feſt gewurzelt, daß auch das Chriſtenthum dieſe Fremdheit des Göttlichen und Menſchlichen nicht ganz zu erſchüttern vermochte. Die Doketen, Gnoſtiker und Manichäer begriffen Chriſtus eigentlich nie als Gott ſelbſt. Eine ſolche Identität ſchien ihnen eine übergroße Kühnheit und in ehrfürchtiger Scheu entfernten ſie den Unendlichen wieder durch eine Menge von Zwiſchenweſen in ſeinen myſteriöſen Hintergrund, für Chriſtus nur das Verhältniß der nächſten Beziehung auf ihn übrig laſſend. Allein das Chriſtenthum will eben den Vorhang des Tempels zerreißen; das Allerheiligſte ſoll nicht blos dem eſoteriſchen Auge des Hierarchen, vielmehr der ganzen Menſchheit offenbar und, wenn man dieſe Ausdrücke nicht in das Böſe hin mißdeuten will, profanirt werden. Daher mußte die allgemeine Kirche ſolchen Auffaſſungen entgegentreten, um den Begriff der Trinität nicht in eine breite phantaſtiſche Welt von Emanationen und Reductionen verſchwemmen zu laſſen. So wurden dieſe Secten beſtändig in das Innere Aſiens hineingedrängt, während die weitere dogmatiſche Bildung der Kirche nach Abend zu fortſchritt.

Hier war das Verhältniß des Chriſtenthums ein anderes, denn hier war nicht die Starrheit der Orientaliſchen Subſtanz zu überwinden, ſondern die Reflexion hatte die polytheiſtiſche Religion gänzlich ausgehöhlt und eine Aufklärung des Verſtandes verbreitet, welche zwar die alten Götter als Schöpfungen des Wahnes verſpotten ließ, den Geiſt aber auf die Länge hin nicht befriedigte und ihn zu den mannigfachſten Verſuchen trieb, die entflohene Gottheit zurückzubringen. Der Mangel der antiken Religion war gerade ihre Eigenthümlichkeit, die Schönheit zu ihrer Form zu haben. In dieſem Princip lag zunächſt die Schöpfung einer vielgeſtaltigen Götterwelt. Alle Momente der Subſtanz, Macht, Erzeugung, Wiſſen, Gerechtigkeit u. ſ. f. wurden zu Subjecten, zu einzelnen Göttern. Die Bewegung dieſes Lebens war nicht mehr die einförmige Wiederholung einer und derſelben Geſchichte am Himmel und auf Erden, wie in den langweiligen Seelenwanderungen des Orients, ſondern es war ein buntes Gewimmel der mannigfaltigſten Geſchichten. Doch die Schönheit, worin dieſer Inhalt ſich kleidete, war noch nicht die reine Gewißheit des abſoluten Gedankens; ſelbſt der Inhalt war noch nicht die Wahrheit an und für ſich, welche gegen die Schönheit der Form gleichgültig iſt. Aber die Wahrheit in ihrer Selbſtgewißheit iſt die offenbare Gottheit, welche durch nichts Anderes, nur durch ſich ſelbſt offenbart werden kann, weil nichts Anderes ſie ſelbſt iſt. Darum kann ſie ſich auch nicht dem Anderen, was nicht ihr wahrhaftes Sein, nur, wie die Natur, ihr ſcheinendes Gegenbild iſt, ſondern nur dem zu ihrer Erkenntniß geſchaffenen Geiſt offenbaren. Die abſolute Wahrheit war es, welche als das unbegriffene Schickſal der Welt hinter den Göttern und Menſchen ſtand. Sie war der Wurm, der die ſchönen Blüthen der Kunſt zernagte. Der Götter waren viele und die Kunſt machte ſie alle zu Gegenſtänden der Anſchauung. Deutlich, in irdiſcher Klarheit, ſtanden die himmliſchen Geſtalten vor dem andächtigen Blick. Allein der Menſch ſelbſt war es, der nicht nur das Bild des Gottes in ſeiner Phantaſie erzeugte, ſondern auch das äußerliche, objective Daſein des Bildes. Somit mußte er dahinter kommen, daß er ſelbſt ſeine Götter ſich mache. Vom Homer und Heſiod hatte bekanntlich Herodot dies ſehr naiv ausgeſprochen; allein bei dem Auftreten des Chriſtenthums war dieſer Gedanke eine allgemeine Reflexion geworden. Der Menſch war in ſich eine Einheit und Gewißheit, welche über die Anſchauung und Vorſtellung der göttlichen Ideale hinausging. Daher ward durch die eigene Vermittelung der Kunſt der Gedanke geboren, der in ſeine farbloſe Form zuſammenzog, was die Empfindung, Anſchauung und Vorſtellung in eine Fülle von Geſtalten vertheilten. Abgeſehen von der Philoſophie im engeren Sinn war dies Denken das kritiſche Räſonnement, was von allem objectiv Beſtehenden eine Rechtfertigung forderte, damit es vom Subject als nothwendig und vernünftig anerkannt werden könne. Dies Dringen des Subjectes, ſich durch eine mit Gründen belegte Aufklärung über die Vernunft der Natur, der Einrichtungen des Staates, der Religion zu verſtändigen, ward jedoch auch zu jener Frechheit des Erkennens, deren Leichtſinn als ἀσεβής außer ſich und ſeinen endlichen Intereſſen endlich nichts mehr anerkannte, weil er in der ſophiſtiſchen Dialektik Geſchick genug erworben hatte, Grund mit Grund umzuſtoßen. So entſtand eine Rathloſigkeit der Menge und die allgemeine Skepſis bewirkte, daß man nicht mehr wußte, was die Wahrheit ſei.

Dies war das eigentliche Schickſal, was die Individualitäten der Götter in das Nebuloſe zerfließen machte, was die Verwirrung und den Widerſpruch ihrer Geſchichten entdeckte und ſie von ihren Thronen in den Staub ſtürzte; das Schickſal, was die Lenkung der menſchlichen Angelegenheiten durch die Götter zum Spott desjenigen Bewußtſeins erniedrigte, welches die Reſignation auf den Genuß des Endlichen gelernt und zu der Kraft der Innerlichkeit, zur unerſchütterlichen Macht des ſich ſelbſt erleuchtenden Gedankens erhoben hatte. Umſonſt war nun die Anſtrengung des altgläubigen Bewußtſeins, das Vergehende feſtzuhalten. Einem Strom kann man Dämme entgegenbauen, aber des Geiſtes Trieb kann man nicht bändigen. Daher ſtürzten alle Bilder der ſchönen Götter *als Bilder* in die Tiefe des die Wahrheit ohne ſinnliche Hülle in ſich haltenden Gedankens zuſammen und die holden Träume der mythologiſchen Phantaſie verſanken vor der Mark und Bein trennenden Gewißheit der alleinigen Wahrheit. Prometheus, welcher gegen den verfolgenden Zeus auf die heraneilende Nothwendigkeit hinwies, die ihn einſt vom Olympos werfen würde, war in dieſer Hinſicht der Prophet der Griechen. So wurde dem Chriſtenthum von Innen aus der Eingang geöffnet und ſeine Lehre von der Menſchwerdung Gottes durch die Philoſophie vorbereitet. Das Göttliche in menſchlicher Geſtalt zu wiſſen, war den Griechen durch ihre Religion geläufig; aber daß der Gott in dieſer Geſtalt von dem übrigen menſchlichen Geſchlecht ſo ganz und gar um Nichts verſchieden, daß er eben ſo geboren, eben ſo leben, ja am Kreuz ſterben ſolle, ſchien ihnen der Idee des Göttlichen zu widerſprechend zu ſein. Sie vertheidigten daher die Vernünftigkeit ihrer Religion, ſo wie umgekehrt die Chriſten die der ihrigen. Dieſer Kampf des Chriſtlichen Glaubens mit der antiken Speculation war der Bildung des Chriſtlichen Bewußtſeins im höchſten Grade zuträglich. Denn jede Polemik des Ethnicismus, der von ſeiner Seite Apologie war, rief die Chriſtliche Apologetik hervor, die ihrerſeits in Bezug auf den Ethnicismus eben ſo ſehr Polemik war; indem nun Widerlegung und Rechtfertigung gegenſeitig in einander übergingen, erwarb das Chriſtenthum für ſeine Darſtellung den Beſitz der dialektiſchen Form, wie der Ethnicismus ſchon dadurch, daß er auf eine ſpeculative Beſtreitung des Chriſtenthums ſich einließ, in der Bekehrung zu demſelben begriffen war. Dies war das Zeitalter der großen Apologeten der Kirche, des Athenagoras, Juſtinus, Theophilus, Irenäus, Klemens von Alexandria, Arnobius, Lactantius u. A. Am höchſten ſtand unſtreitig Origenes in der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Er machte nicht nur den Anfang einer wiſſenſchaftlichen Methode der bibliſchen Interpretation; er vertheidigte nicht nur das Chriſtenthum gegen die Angriffe des Celſus, ſondern machte auch in ſeiner Schrift περι ἀρχων den Anfang einer zuſammenhängenden Betrachtung des Chriſtlichen Glaubens, worin er zuerſt von Gott, zweitens von der Welt (Logos), drittens von der Schrift und viertens von den Sacramenten handelte. Obwohl Origenes ſpäterhin wegen mehrer Anſichten z. B. über die Ewigkeit der Höllenſtrafen, die er leugnete u. ſ. f., als heterodox behandelt wurde, ſo läßt ſich doch die von ihm eingeſchlagene Richtung in Theognoſtus und Pierius, in Gregorius Thaumaturgos, Euſebius Pamphilus, Gregorius Nazianzenus, Gregorius von Nyſſa, Baſilius, Ambroſius, Chryſoſtomus und Syneſius bis in das fünfte Jahrhundert hin verfolgen. — In dieſen von dem Studium der antiken Philoſophie befruchteten Tendenzen erblicken wir kein jähes Conſtruiren und geiles Phantaſiren, ſondern eine beſonnene und dialektiſche Erforſchung des Glaubens, welche allem Diffuſen und Wüſten des Morgenlandes mit Entſchiedenheit entgegentrat, wie ſich dies beſonders in der Oppoſition gegen den Chiliasmus zeigte, der vornehmlich von dem Aegyptiſchen Biſchof Nepos und von Korakion vertheidigt ward, bis Dionyſius von Alexandrien dieſen überwand. Denn der Chiliasmus, der von Zeit zu Zeit immer wieder erſcheint, iſt eine totale Verendlichung der Idee des Chriſtenthums und ſetzt das in die Zeit, was, obwohl dem

Weſen nach in der Zeit erſcheinend, in der Geſchichte ſich offenbarend, dennoch an und für ſich außer aller Zeit iſt. Er iſt das letzte Nachſummen der ſinnlichen Orientaliſchen Vorſtellung von Weltaltern und einem impoſanten Ende des letzten.

§. 113. c) Das Nicäniſche Symbolum.

Dadurch, daß in der Chriſtlichen Kirche das Streben des Morgenlandes nach bildreichen Syſtemen dem des Abendländiſchen Geiſtes nach einer einfachen und verſtändigen Anſchauung begegnete, wurde das wahrhaft chriſtliche Bewußtſein um beide bereichert und eben ſo ſehr vor dem Schwindel phantaſtiſcher Abſtraction wie vor nüchterner und oberflächlicher Kälte bewahrt. Wenn nun die Orientaliſchen Chriſten mehr Sinn für die Einheit und Allgemeinheit der Subſtantialität, die Occidentaliſchen dagegen mehr Sinn für die Individualität und Subjectivität hatten, der Chriſtliche Glaube aber für die Subſtanz wie für das Subject gleich viel Sinn forderte, ſo mußte jener Gegenſatz für das Bewußtſein der Kirche zu einem beſtimmten Dogma, dem der Trinität, ſich auflöſen. Wir ſehen daher, daß in dem dritten Jahrhundert die Trinität immer mehr Gegenſtand der Reflexion ward. Schon im zweiten Jahrhundert, gegen das Ende deſſelben, hatte Artemon die Göttlichkeit des Logos geleugnet; eben ſo hatte Praxeas allen perſönlichen Unterſchied zwiſchen Gott dem Vater und Gott dem Sohn aufgehoben, damit eigentlich nur den Vater anerkannt und ſich und denen, die ihm beiſtimmten, den Namen von Monarchiſten und Patripaſſianern nicht mit Unrecht zugezogen; das Nämliche war mit Noëtus zu Smyrna der Fall, welcher die Einheit Gottes nur als einfache Identität, nicht als Beziehung auf ſich ſelbſt dachte und deswegen die Göttlichkeit des Logos und des heiligen Geiſtes verneinte. Conſequenterweiſe mußte man ihn beſchuldigen, daß er ein Leiden, Sterben und Auferſtehen des Vaters lehre, weil er trotz ſeines Deismus das Factum der Erlöſung des menſchlichen Geſchlechtes durch Chriſtus nicht aufgeben wollte. Sabellius aus Pentapolis in Libyen, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts als ſein Schüler genannt wird, iſt am berühmteſten geworden, weil er den Unterſchied Gottes von ſich ſelbſt, worauf das Dogma der Trinität begründet iſt, ganz leugnete. Vater, Sohn und Geiſt machte er zu verſchiedenen Thätigkeiten der Einen Gottheit; mit einer ſolchen formellen Diverſität glaubte er dem Begriff der Dreieinigkeit zu genügen, als wenn das Andersſein des Sohnes nur ein anderer Modus in Gott wäre. Auch Beryllus von Boſtra konnte nicht begreifen, wie Gott als Object für ſich eben nur als Subject geiſtige Objectivität haben könne, und machte deswegen Chriſtus zu einem Menſchen, dem des Vaters Gottheit nur eingewohnt habe, obſchon Chriſtus als das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt von Gott wirklich eben ſo ſehr unterſchieden, als auf der anderen Seite, da Gott ſich nicht anders weiß, als er von ihm gewußt wird, auch wirklich mit ihm identiſch iſt. Paulus von Samoſata, Biſchof von Antiochien, glaubte die Schwierigkeit einer Hypoſtaſe des Logos zu löſen, wenn er Chriſtus als den Logos und Jeſus den Menſchen zu zwei an ſich differenten Perſönlichkeiten machte; allein nun mußte er doch dieſe beiden Proſopa auf eine Zeit lang zuſammenſchmelzen, um dem Jeſus diejenige Potenz zu geben, die allein aus der Gewöhnlichkeit der übrigen Menſchen ihn heraushebt, und ſo war er nicht beſſer daran, als die Gnoſtiker; auch mußte er die Excommunication aus der Kirchengemeinſchaft dulden.

In dieſen Reflexionen über das Verhältniß der drei Perſonen der Gottheit zu einander ſehen wir beſtändig den Mangel, daß über der Identität Gottes ſein Unterſchied von ihm ſelbſt, über dem Unterſchied die Identität der Unterſchiedenen vergeſſen wird. Die Erſcheinung des Gottmenſchen in dem Kreiſe der gemeinen Wirklichkeit, dieſe ächte Bewährung der göttlichen Liebe, machte immer wieder irr an dem Glauben, daß der Geiſt der Menſchheit ſeinem Weſen nach nur der heilige ſei, und ließ aus wahren Anſchauungen oftmals in das Falſche und Halbe früherer Vorſtellungen zurückfallen. Der bekannte Streit des Alexandriniſchen Presbyters **Arius** mit ſeinem Biſchof über die Frage, ob Chriſtus deſſelben Weſens mit dem Vater, ὁμοουσιος τῳ πατρι ſei oder nicht, wurde endlich die Gelegenheit zu einer gründlichen Unterſuchung und Beſtimmung des Dogma's von der Trinität. Arius behauptete, Chriſtus ſei das edelſte Geſchöpf (ποιημα) von allen Dingen, die Gott aus Nichts erſchaffen; aber als erſchaffen ſei er geringer als der Vater. Hiergegen ſetzte ſich die Kirche ſowohl auf der Synode zu Alexandrien, als fünf Jahre ſpäter auf der zu Nicäa, wo Arius verdammt und ein vortreffliches Glaubensbekenntniß als regula fidei abgefaßt wurde. Vorher ſchon treffen wir in den Schriften des Irenäus, Tertullianus und in der Vorrede des Origenes zu ſeinem Werk περι ἀρχων ſolche Stellen, welche den geſammten Glauben der beſtehenden Kirche darzulegen ſuchen; auch das Apoſtoliſche Symbolum, wann es nun auch entſtanden ſein möge, gehört hieher; allein vor allen dieſen hat das Nicäniſche voraus, daß es wirklich ein Reſultat der allgemeinen Kirche und in Folge dieſes ächt geiſtigen Urſprungs durch eine Klarheit, Simplicität und Beſtimmtheit ausgezeichnet iſt, welche es in theologiſcher Hinſicht zu einem bleibenden Kanon erhoben hat. Ausdrücklich wurden bei den Beſtimmungen die Gegenſätze bemerklich gemacht und es hieß: πιστευομεν εἰς ἑνα θεον, πατερα παντοκρατορα, παντων ὁρατων τε και ἀορατων ποιητην· και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον τον υἱον του θεου, γεννηθεντα ἐκ του πατρος μονογενη, τουτ᾽ ἐστιν ἐκ της ὀυσιας του πατρος, θεον ἐκ θεου, και φως ἐκ φωτος, θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινον· γεννηθεντα οὐ ποιηθεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι· δι᾽ οὗ τα παντα ἐγενετο τοτε ἐν τῳ οὐρανῳ και τα ἐν τῃ γῃ· δι᾽ ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα και σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα· παθοντα και ἀναστaντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ, ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους, ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους· και εἰς τον ἁγιον πνευμα. Τους δε λεγοντας, ὁτι ἠν ποτε ὁτι οὐκ ἠν, και πριν γεννηθηναι οὐκ ἠν, και ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο, ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως, ἠ οὐσιας, φασκοντας εἰναι, ἠ κτιστον, ἢ τρεπτον ἢ ἀλλοιωτον, τον υἱον του θεου, ἀναθεματιζει ἡ ἁγια καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια.

In Folge dieſer Kanoniſchen Beſtimmung kam es zu parteiiſchen Scheidungen der Arianiſchen Partei ſelbſt, ein Schickſal, welches in ähnlichen Fällen ſich immer wiederholt. Es bildete ſich nämlich der Gegenſatz ſolcher Arianer, welche zwar nicht die Identität des Weſens im Vater und Sohn, aber doch die Aehnlichkeit des Weſens im Sohn und Vater anerkannten. An der Spitze dieſer Semiarianer ſtanden Baſilius von Ancyra und Gregorius von Laodicea. Eine ſolche Homoiuſia war in der That ſo etwas Vages und Oberflächliches, daß die poſitive Beſtimmung, welche unter der Führung von Aëtius und Eunomius auf der Synode von Sirmium in der Mitte des vierten Jahrhunderts eclatirte, daß der Sohn ganz anderen Weſens als der Vater ſei, nicht ausbleiben konnte. Damit aber zogen dieſe Anemöer oder Heterouſiaſten den Haß der Semiarianer oder Homoiuſiaſten (im Unterſchied von den Arianiſchen Homouſiaſten) auf ſich, und dieſe innere Entzweiung eben ſo ſehr als eine Menge äußerer Umſtände trug dazu bei, die quantitativ weit ausgedehnte Partei der Arianer überhaupt zu ſchwächen.

II.

Das Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Natur.

§. 114. Zuſammenhang mit dem Vorigen.

Wir haben §. 109 ſchon erinnert, daß das Erkennen in ſeiner Bildung zur Wiſſenſchaft jedes wahrhafte Moment der Idee zu einer eigenen Geſtalt entwickelt und daß das Ganze nach ſeiner abſoluten Wahrheit nur in der Einheit aller dieſer vereinzelten Geſtalten vorliegt. Das progreſſive Princip der Erkenntniß iſt auf dieſem Gebiet kein anderes, als die innere Abfolge der ideellen Momente ſelbſt. Nicht die Einzelnen, welche bei der Geſchichte der Wiſſenſchaft mit ihrer Thätigkeit für ſie als ſelbſtſtändige Individuen erſcheinen, haben nach Neigung und Zufall gewählt, daß ſie gerade dies und dieſes gerade ſo betrachten wollten, ſondern die Beſtimmungen der Geſchichte folgen ſich ſo, daß das Allgemeine nothwendig dem Beſonderen und Einzelnen vorangeht. Aus dieſem inneren Grunde ging die Reflexion über die Einheit Gottes mit ſich ſelbſt, inwiefern ſie die Unterſchiede der Subſtanz, des Subjectes und deren abſoluten Einheit in ſich ſchließt, der Reflexion über den Gottmenſchen ſelbſt voran. Das Nicäniſche Symbolum hatte die Wahrheit fixirt, daß die Verſöhnung Gottes mit dem Menſchen weder das dem Menſchlichen wie dem Göttlichen äußerlich bleibende Werk eines Aeon noch ein bloßer Gedanke, eine nur relative Einheit ſei. Daher ging die Betrachtung nun erſt, nachdem die Identität des Weſens im göttlichen und menſchlichen Geiſt mit allgemeiner Beſtimmtheit anerkannt war, zu der Reflexion darüber fort, wie in dem Gottmenſchen die göttliche Natur mit der menſchlichen Eines ſei. Schon die Anſicht des Macedonios, daß der heilige Geiſt nur ein Organ des Gottes (διακονος και ὑπηρετης του θεου) ſei, mußte den Widerſpruch der Kirche erregen, weil ſie die Bedeutung der Gemeine vernichtete. Der Begriff des Geiſtes, die negative Einheit vom Begriff des Vaters und Sohnes, iſt als der wahrſte auch der ſchwerſte und daher kann man ſich nicht wundern, wenn die Kirche in der Oppoſition gegen die Pneumatomachen, wie die Anhänger des Macedonius genannt wurden, mehr den Inſtinct als die völlig begründete Erkenntniß des Wahren zeigte. Apollinaris, Biſchof von Laodicea, in der letzteren Hälfte des vierten Jahrhunderts, leitete ſchon mehr auf die im fünften Jahrhundert folgenden Bewegungen über. Er beſchäftigte ſich eifrig mit dem Studium der Philoſophie und haftete beſonders an einem Begriff, der auch für die Entwicklung der modernen Philoſophie von ſo großer Wichtigkeit wurde, als Carteſius die res extensa ſowohl wie die res cogitans zu Subſtanzen machte und, weil jede Subſtanz ſich abſolut auf ſich bezieht und in ihrer

Einfachheit der anderen unbedürftig iſt, das Zuſammenwirken von Seel' und Leib durch eine äußerlich concurrirende Aſſiſtenz Gottes zu erklären genöthigt war. So hatte ſich Apollinaris in den Satz vertieft, daß zwei an ſich vollkommene Dinge, eben, weil jedes für ſich vollkommen ſei, nicht zur Einheit in einander übergehen könnten. Indem er nun die menſchliche Seele und den göttlichen Geiſt als für ſich ſelbſtſtändige und vollendete Subſtanzen vorausſetzte, in Chriſtus aber den wirklich gegenwärtigen Gott anerkannte, ſo leugnete er, daß Chriſtus eine menſchliche Seele gehabt habe und ſetzte an ihre Stelle den göttlichen Nus. Eine ſolche Entſeelung Chriſti zum Behuf ſeiner göttlichen Begeiſterung konnte mit Recht eine Theilung Chriſti, *διμοιρια*, genannt werden. Man dürfte verſucht ſein, bei dem Apollinarismus auf den Gnoſticismus zurückzublicken, inſofern in dem letzteren durch die äußerliche Inwohnung des Logos ebenfalls die menſchliche Natur verflüchtigt wurde, allein es iſt ein großer Unterſchied, wie Apollinaris nur vom Gedanken und wie die Gnoſtiker im Denken von halb mythiſchen Vorſtellungen geleitet wurden. Entſchieden kam das Verhältniß der göttlichen Natur zur menſchlichen durch Neſtorius und Eutyches zur Sprache, deren Einſeitigkeiten die vierte ökumeniſche Synode negirte.

§. 115. a) Der Neſtorianismus.

Der Neſtorianismus ging von der Behauptung des Neſtorius aus, daß Maria nicht *θεοτοκος*, nur *χριστοτοκος* genannt werden könne. Dem widerſprach Cyrillus von Alexandrien. Er wechſelte mit dem Neſtorius, der Biſchof von Byzanz wurde, zwölf Anathematismen über dieſen Punct, wie er ihn auch auf der Epheſiniſchen Synode mit engherziger Leidenſchaftlichkeit excommunicirte. Es entſtand eine große Erbitterung, die jedoch mehr in particuläre Intereſſen ſich vergrub. Der dogmatiſche Kern der Neſtorianiſchen Anſicht war, daß ſie, indem ſie gegen die Arianer die wahre Gottheit und gegen die Apollinariſten die wahre Menſchheit Chriſti vertheidigte, den Begriff der Natur mit dem Begriff der Perſönlichkeit verwechſelte und in Chriſtus als dem Einen προσωπον eine äußerliche Verbindung, nicht eine concrete Einheit des Göttlichen und Menſchlichen annahm.

§. 116. b) Der Monophyſitismus.

Wenn der Neſtorianismus die göttliche und menſchliche Natur zu doppelten Perſönlichkeiten machte, die für ſich gleichſam auseinanderlagen und nur wie zufällig zuſammenkamen, ſo verfiel Eutyches in das entgegengeſetzte Extrem, den Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſönlichkeit des Gottmenſchen aus purer Verſtändigkeit ganz zu negiren und nur Eine Phyſis zu behaupten. Dieſe Vereinerleiung der beiden gleich weſentlichen Momente war das Princip des Monophyſitismus, der an Petrus Mongus einen großen äußerlichen Anhalt fand.

§. 117. c) Die Synode von Chalcedon.

Die zahlloſen kleinen Zwiſte zu erzählen, welche im ganzen Orient und in der Griechiſchen Kirche durch dieſe Controverſen erregt wurden und mit einer ſtarren oft in Wuth überſtrömenden Heftigkeit Jahrhunderte hindurch tobten, gehört nicht in dieſe Umriſſe. Auch der dogmatiſche Charakter des ſpäteren Monophyſitismus zerſplitterte ſich ganz in das Kleinliche und Morgenländiſch-Abſtracte, wie die Fragen, ob Chriſti Leib erſchaffen oder unerſchaffen, verweslich oder unverweslich zu denken ſei, aus welchen Differenzen eben ſo viel kleine Parteiungen ſich erzeugten. Die ökumeniſche Synode von Chalcedon in der Mitte des fünften Jahrhunderts entſchied ſowohl gegen den Neſtorianismus als gegen den Monophyſitismus, daß in Chriſtus allerdings zwei Naturen, δυο φυσεις, die göttliche und menſchliche, aber in abſoluter Durchdringung, ἀδιαιρετως και ἀχωριστως, ohne Confuſion ἀσυγχυτως και ἀτρεπτως, zu Einer Perſönlichkeit (προσωπον) und Einer Weſenheit (ὑποστασις) vereinigt wären. — Dennoch erhielt ſich die Monophyſitiſche Partei im Orient, empfing im ſechsten Jahrhundert durch den Syrer Jacob Baradai eine eigenthümliche Kirchenverfaſſung und exiſtirt noch in den Kirchen der Jakobiten, der Armenier, der Kopten und der Habyſſinier. — Aus dem Monophyſitismus, der alſo nur Eine Natur in Chriſtus, die göttliche, annahm, ging unmittelbar die Anſicht der Monotheleten hervor, welche den ganzen Monophyſitiſchen Streit in den ſubtilen Fragen wiederholte, ob in Chriſtus nur Ein Wille oder beide Willen wirkſam gedacht werden müßten. Auch hierüber kam es zu endloſen Widerſprüchen, welche in dem §. 81. geſchilderten Verhältniß des Kirchlichen und Politiſchen, was damals im Byzantiniſchen Staate beſtand, fortwährende Nahrung fanden und bis zu dem ſogenannten Concilium Trullanum am Ende des ſiebenten Jahrhunderts mit Leidenſchaft fortgeführt wurden.

III.

Die Freiheit Gottes und die des Menſchen.

§. 118. Uebergang.

Zuerſt alſo wurde gefragt, wie Gott als die abſolute oder ſchlechthin geiſtige Perſönlichkeit zur Beſtimmtheit ihrer menſchlichen Erſcheinung ſich entäußere; ſodann wurde gefragt, wie in dem menſchgewordenen Gott der Gott und Menſch vereinigt ſeien; drittens fragte man, welche Bedeutung die Menſchwerdung Gottes für die Menſchheit überhaupt habe oder wie die in und durch Chriſtus vollbrachte Verſöhnung des Menſchen mit Gott die Verſöhnung der anderen Menſchen ſei und werde. Die doppelte Anſicht hierüber kennen wir jetzt unter dem Namen des Auguſtinianismus und Pelagianismus. Sie trat noch vor den Neſtorianiſchen Streitigkeiten im Anfang des fünften Jahrhunderts auf. Wenn wir ſie aber jetzt erſt erwähnen, ſo hat dies ſeinen Grund darin, daß ſie niemals tief in die Morgenländiſche Kirche eingedrungen iſt, vielmehr ihr Hauptintereſſe in der Abendländiſchen gehabt hat. Aus dieſem inneren Grunde muß ſie aus dem chronologiſchen Fortgang der eben betrachteten Bewegung für ſich herausgenommen werden.

Mit den Streitigkeiten der Monotheleten erſtarb im Ganzen die productiv dogmatiſche Geſtaltung des Glaubens in der Byzantiniſchen Kirche und begann ſich auf ein Wiederholen des früher Hervorgebrachten einzuſchränken. Außer den erwähnten ſymboliſchen Beſtimmungen waren es vorzüglich zwei größere Werke, welche aus der Griechiſchen Welt in die Abendländiſche übergingen und in derſelben die Grundlagen der tiefſten Regungen derſelben wurden, während in der Morgenländiſchen Kirche ein ſo fruchtbarer Einfluß derſelben nicht nachgewieſen werden kann. Dies ſind die Schriften des Dionyſius Areopagita und des Joannes Damascenus. Jene gaben der myſtiſchen, dieſe der ſcholaſtiſchen Theologie ein feſtes Gepräge. Die erſteren wurden für ein Werk jenes Areopagiten gehalten, welchen der Apoſtel Paulus zu Athen dem Chriſtenthum gewann. Das ganze Lateiniſche Mittelalter zweifelte hieran nicht. Neuere Unterſuchungen dagegen haben gezeigt, daß jener Name wohl nur der Auctorität wegen uſurpirt und daß die Schriften wahrſcheinlich erſt im fünften Jahrhundert verfaßt ſind. Der ſalbungvolle, oft an das Schwülſtige ſtreifende Styl, die ſtete Berufung auf die Schrift, die vorherrſchende allegoriſche Erklärungsweiſe, die enge Verwandtſchaft mit der Philoſophie des Plotinos und Proklos u. ſ. w. erheben dieſe Vermuthung faſt zur Gewißheit. Die erſte Abtheilung dieſer Schriften handelt von dem Namen Gottes und ſetzt auseinander, daß man ſein Weſen, das unnahbare, durch die menſchliche Sprache nicht wahrhaft und angemeſſen ausdrücken, daher nicht eigentlich poſitiv, ſondern nur negativ bezeichnen könne. Die zweite Abtheilung beſchäftigt ſich mit der myſtiſchen Theologie und enthält theils die hermeneutiſchen Grundſätze zur Erklärung der Schrift, ſie nicht dem fleiſchlichen Buchſtaben, ſondern dem verborgenen göttlichen Sinne nach zu verſtehen; theils die Lehre, daß das Böſe nicht ein wirkliches Sein haben könne, als welches nur dem höchſten überweſentlichen Gott zukomme, daß man es vielmehr als das Urſachloſe und in ſich abſolut Nichtige zu begreifen habe. Die dritte Abtheilung beſchreibt nach der bekannten Pauliniſchen

Stelle die himmliſche Hierarchie der Cherubim, Seraphim, Throne u. ſ. f. nach dem Unterſchied ihrer Würde und Thätigkeit. Die vierte Abtheilung beſchreibt in entſprechender Parallele die irdiſche Hierarchie des reinigenden, des erleuchtenden und vollendenden Prieſterthums, wobei der Cultus im Detail entwickelt und das Formelle bei den Acten der verſchiedenen Weihen und Sacramente genau angegeben iſt. Zwiſchenhin treten aſcetiſche Contemplationen als Ruhepuncte und Fortleitungen ein.

Wenn dies Werk unzweifelhaft für die Myſtik der Katholiſchen Kirche das tiefſte Fundament gelegt hat, ſo tritt ihm in ähnlicher, wenn auch nicht gleich umfaſſender Bedeutung das Werk des Joannes aus der erſten Hälfte des achten Jahrhunderts an die Seite, inſofern es die verſtändige Erkenntniß repräſentirt, welche im Scholaſticismus ſich weitläufig entfaltete. Dieſe *ἐκθεσις τῆς ὀρθοδοξου πιστεως* drängte die Reſultate der bis dahin gepflogenen dogmatiſchen Verhandlungen nicht unglücklich zu einem Ganzen zuſammen und verſuchte, von der Ariſtoteliſchen Philoſophie geleitet, eine dialektiſche Rechtfertigung derſelben. Es lief jedoch noch ohne eigentlich ſyſtematiſchen Tact capitelweiſe von Unterſuchung zu Unterſuchung fort. Im Ganzen erſcheint die Ordnung wieder, welche Origenes in ſeinem dogmatiſchen Werk befolgte. Die ſpätere Zeit erſt theilte dies Werk in vier Bücher, von denen das erſte die Theologie, das zweite die Anthropologie, das dritte die Chriſtologie und das vierte ſehr Verſchiedenes, jedoch hauptſächlich eine Betrachtung der Sacramente enthält.

Indem nun bei den Griechen die Thätigkeit der Erkenntniß erſchlaffte, erhob ſie ſich jugendlich in der Römiſchen Kirche und fand in Auguſtinus ihren Begründer. Tertullianus, Cyprianus, die Afrikaniſchen Rhetoren Arnobius und Lactantius, Hieronymus, Boëthius, Gregorius u. A. waren in vielfacher Rückſicht für die Wiſſenſchaft betriebſam. Namentlich ſtifte Cyprianus zuerſt den Begriff der äußerlichen Einheit der Kirche, ſo wie Hieronymus der Lateiniſchen Kirche ihre Kanoniſche Bibelüberſetzung erſchuf. Dem Auguſtinus aber gebührt der

Ruhm, die Theologie nach allen Seiten hin beleuchtet und erweitert zu haben.

§. 119. a) Auguſtinus.

Auguſtinus hatte eine ſehr vielſeitige Bildung. Mannigfache Gegenſätze hatte er in ſich durchkämpft und in ſeinen Confeſſionen ſich ſelbſt zum Bewußtſein über ihren Zuſammenhang erhoben. In vielerlei Kunſt war er geübt und durch ſeine rhetoriſche Richtung, durch ſein Studium des Cicero zu einer ſehr gebildeten Darſtellung geführt. Erſt im Alter und im Streit mit Anderen wurde er zu der hartnäckigen Verſtändigkeit gebracht, welche ihn vor allen ſogenannten Vätern der Kirche auszeichnet. Aber durch den Reichthum ſeiner Gelehrſamkeit, durch die Menge ſeiner Schriften über die verſchiedenſten Probleme, durch ſeine gründliche Polemik gegen alles Nichtchriſtliche, vorzüglich in ſeinem unſterblichen Buche de civitate Dei, wurde er für das Abendland ein eben ſo großes Princip ſeiner Scholaſtik, als Ariſtoteles und die Schrift. Nur ganz im Allgemeinen können wir hier die Grundzüge ſeiner Anſicht in folgenden Beſtimmungen zuſammenfaſſen: 1) Gott iſt das nur aus ſich ſeiende und darum unbedingte Weſen. Er iſt allmächtig, allwiſſend und allweiſe. Nichts alſo kann exiſtiren, was nicht durch ihn geſchaffen würde. Nichts auch kann geſchehen oder gedacht werden, was er nicht wüßte. Nichts endlich kann geſchehen, was nicht auf den höchſten von ihm geſetzten Zweck ſeiner Ehre ſich bezöge. — 2) Die Welt und der Menſch ſind von Gott geſchaffen, und zwar, weil der in ſich gute und weiſe Gott aus ſich nicht das Schlechte und Böſe, nur das ihm Gleiche hervorbringen kann, rein und vollkommen als ein Ebenbild ſeines herrlichen Weſens. Aber durch die Concupiscenz des Vergänglichen und durch in ſich gewandte Eigenwilligkeit iſt der Menſch von Gott abgefallen, hat ſeine urſprüngliche Güte, Unſchuld und Vernunft in Bosheit, Schuld, Irrthum, irdiſche Klugheit verkehrt und auch die Natur mit in ſein Verderben geriſſen, ſo, daß ſie, die zuvor jungfräulich und ſchön war, ebenfalls verzerrt und vergiftet iſt. —

3) Dieſen Abfall in das Unheilige hat aber Gott als der Alles wiſſende vorausgeſehen und deswegen von Ewigkeit her den Entſchluß gefaßt, den Menſchen und die Natur von ihrem Verderben wieder zu erlöſen. Da er nun nicht blos der wiſſende, ſondern auch der Alles Vermögende iſt, ſo hat er dieſen Beſchluß durch die Sendung ſeines eigenen Sohnes in die Welt auch wirklich ausgeführt. Dieſer hat durch ſeinen vollkommenen Gehorſam gegen das göttliche Geſetz, d. h. durch die Liebe, in Leben und Lehren, Leiden und Sterben die Sünde der Menſchen getilgt und dem Reich der Natur und böſen Begierde mittelſt der von ihm und ſeinen Apoſteln geſtifteten Kirche das Reich der Gnade und Heiligung zur Wiedergeburt aller Creatur entgegengeſetzt. Dieſe ewige Verwirklichung des Reiches Gottes und ſeine Verherrlichung in demſelben durch die von Sünde und Tod erlöſ'ten Gläubigen iſt der Zweck, auf welchen die Weisheit des Unendlichen alle anderen Zwecke bezogen hat und darum auch von uns bezogen wiſſen will. Allein in der Theilnahme an dieſem Reich findet ein großer Unterſchied ſtatt. Denn entweder iſt der Menſch wirklich zur Theilnahme daran beſtimmt, oder er iſt es nicht. Im erſteren Fall iſt unausſprechliche Seligkeit ſein Loos; im letzteren iſt er verworfen von Gottes Angeſicht und der Pein endloſer Verdammniß hingegeben. Dies Entweder — Oder hängt nicht von ihm ab. Denn indem Gott der Alles wiſſende iſt, ſo weiß er nicht blos von Ewigkeit her, was jeder einzelne Menſch während ſeines Lebens thun wird; ſondern, da er als wiſſender zugleich der allmächtige und ſein Können unmittelbar auch das reale Vollführen iſt, ſo iſt die göttliche Providenz und Präſcienz auch eine Prädeſtination. Bevor noch der wollende Menſch zu einer That ſich deſtinirt, hat Gott dieſen Act bereits von Anfang der Zeiten an prädeſtinirt. Wäre dies nicht, ſo wäre der Menſch unbedingt, ein Prädicat, welches nur Gott zukommen kann. Gut oder Böſe, Selig oder Verdammt zu ſein, hängt daher nicht von dem Selbſtwollen der gefallenen ohnmächtigen Creatur, ſondern allein von dem unbedingten Wollen des ſouverainen Gottes ab. Wie ſich die

Freiheit des einzelnen Willens damit vertrage und Wen Gott eigentlich aus der Maſſe der Verlorenen zum Glück der Gemeinſchaft mit ihm auserwählt habe, das kann der beſchränkte Menſch nicht wiſſen, denn Gottes Wege ſind nicht ſeine Wege und Niemand hat in ſeinem Rath geſeſſen. Die Gnadenwahl ſelbſt als wirkliche iſt alſo ein Geheimniß, was erſt in der Auferſtehung des jüngſten Gerichtes offenbar werden wird.

§. 120. b) Pelagius.

So ſchwer iſt es, die Freiheit zu begreifen, daß das Auguſtiniſche Syſtem ganz nahe daran iſt, der Freiheit Gottes die des Menſchen aufzuopfern und nur mit der unabgeleiteten Vorausſetzung ſich conſequent erhält, daß die Gnade Gottes unbegreiflich ſei und in Verhältniß zu ihr dem Menſchen nur demüthige Verehrung zukomme. Dieſer abſtracten Losſagung ſetzte ſich von Norden her der Geiſt der Selbſtmacht des Menſchen entgegen. Pelagius lehrte, daß die Sünde des Menſchen urſprüngliche Beſchaffenheit keineswegs ſo durchaus corrumpirt habe, daß nicht dem Verſtande die Klarheit, dem Willen die Freiheit verblieben ſei, wenn anders der Menſch ſich nur über ſich ſelbſt beſinnen und ſein wahrhaftes Weſen erfaſſen wollte. Die Gnade Gottes ſei aber nicht das Princip der Freiheit, ſondern nur accidentell, die Menſchen in ihrer Tugend zu unterſtützen, wie Auguſtinus im acht und achtzigſten Capitel des Buchs de haeresibus bemerkt, ut facilius possint. Es konnte nicht fehlen, daß dieſe ſich ganz auf ſich verlaſſende Moralität nicht nur dem Auguſtinus, ſondern auch der Morgenländiſchen Kirche irreligiös erſcheinen mußte, und ſowohl die Synode zu Karthago als die ſpätere zu Epheſus verdammte die Anſicht des Pelagius und ſeines Freundes Cäleſtius.

§. 121. c) Der Semipelagianismus.

Stellen wir nun das Syſtem des Auguſtinus, worin der Begriff der Subſtanz und das des Pelagius, worin der Begriff des Subjectes einſeitig vorherrſcht, zuſammen, um uns durch die Entgegenſetzung der Extreme zu verdeutlichen, wie der Geiſt von dem einen ſo ſehr als dem andern zu einer Vermittelung der Oppoſition übergehen mußte. Das Auguſtiniſche Syſtem hält an der Unbedingtheit des Einen Alles wiſſenden und Alles wollenden Gottes feſt, welcher von Ewigkeit her auf eine uns unbegreifliche Weiſe ſowohl den Sündenfall und die totale Verderbniß des menſchlichen Geſchlechtes, als auch zugleich die Erlöſung deſſelben vom leiblichen und geiſtigen Tod durch die Sendung und das Sterben ſeines ſchuldloſen Sohnes beſchloſſen habe. Die ſubjective Gewißheit von der Wahrhaftigkeit beider Thatſachen iſt der Glaube, welchen Gott ſelbſt unmittelbar im Bewußtſein ſeiner Gläubigen wirkt und ſie ſo zur Seligkeit führt. Der Menſch verhält ſich alſo nur empfangend und Gott allein als thätig. Die Thatloſigkeit des Menſchen und die Vernichtung ſeiner Freiheit durch Gottes unbedingte Freiheit und Thätigkeit iſt in dieſer Theorie der Begriff der Gnade. — Ihr gegenüber hält das Pelagianiſche Syſtem ausſchließend an dem Menſchen feſt. Der Menſch, allerdings Gottes Geſchöpf, iſt von ihm ſo freigelaſſen, daß er in jedem Augenblick aus ſeinem Willen heraus ſündigen oder nicht ſündigen kann. Dieſe Reflexion auf die ſubjective Freiheit läßt den Pelagianismus die Thätigkeit Gottes überſehen, als wenn der Menſch nämlich, nachdem er einmal von Gott erſchaffen worden, Alles aus ſich thue und Gott bei ſeiner Geſchichte ſich das blos äußerliche Zuſehen aufbehalten habe. Chriſtus hat deswegen hier keine andere Bedeutung, als die eines vollkommen tugendhaften Menſchen, und der Glaube an ihn nur den Sinn, in ihm die Darſtellung des reinſten moraliſchen Willens anzuerkennen und dadurch für eine gleich edle Tugendhaftigkeit ſich erwärmen zu laſſen. — Wenn alſo im Auguſtiniſchen Syſtem Gott ſo ſehr an ſich hängt, daß er die Welt, den Menſchen und Chriſtus frei zu laſſen nicht die Macht und Liebe hat, ſo bleibt dagegen im Pelagianiſchen der Menſch ſo ſehr in ſich ſtehen, daß Welt, Menſch und Chriſtus nur in einer äußerlichen Beziehung zu Gott ſich beſinden und die Schöpfung daher in ihrer Autonomie und Autokratie Gottes ohne allen Nachtheil entbehren könnte. — In Wahrheit aber hat die Entzweiung des Menſchen mit Gott nur durch den einen und anderen und eben ſo die Verſöhnung Gottes mit dem Menſchen nur durch ihr beiderſeitiges Thun eine lebendige Wirklichkeit. Eine ſolche Vermittelung wollte der in Gallien von Caſſianus und Fauſtus von Riez ausgehende Semipelagianismus ſtiften, ohne jedoch zu einem recht ſicheren Reſultat zu gelangen. Noch ganz andere Bewegungen als die bisherigen mußten den Geiſt erſchüttern, bevor er den Widerſpruch jener Theorieen überwand.

Zweites Capitel.

Die Periode der ſynthetiſchen Erkenntniß.

§. 122. Ueberſicht.

Die erſte Periode der Chriſtlichen Dogmengeſchichte ging von der Betrachtung der Trinität zur Betrachtung des Gottmenſchen und von dieſer zu der des Menſchen ſelbſt über. In der Schwierigkeit der letzteren Unterſuchung lag es, daß ſie nicht, wie die vorigen, eine eigentlich ſectireriſche Partei und einen Kanoniſchen Synodalbeſchluß erzeugte. Der weitere Fortgang von den bisher *gefundenen* dogmatiſchen Beſtimmungen war der, daß ihre allgemeinen Begriffe in ihrer Reflexion in einander gefaßt und zu dem Zuſammenhang eines Ganzen erhoben wurden; das *materielle* Intereſſe, um es ſo auszudrücken, hatte ſich in der Analyſis der weſentlichen Puncte des Glaubens erſchöpft; ſo mußte das nächſte Bedürfniß in der *formellen* Seite des Inhaltes liegen, den mannigfaltigen Stoff zu ordnen und mit der Kraft der Gewißheit *zum Behuf des ſubjectiven Erkennens* zu durchdringen. Dieſe Thätigkeit der Intelligenz war die ſynthetiſche Conſtruction, deren Andeutung wir bereits im Damascener erblickten. Der Verlauf dieſer Periode ſchließt ſich auf das Innigſte dem Gang der Römiſchen Kirche an und iſt in dieſer

Identität der Reflex ihres höchſten Bewußtſeins über ſich ſelbſt. Zuerſt alſo bildet ſich der Begriff der theologiſchen Wiſſenſchaft überhaupt; zweitens tritt dieſe in der abgeſchloſſenen Geſtalt der kirchlichen Dogmatik hervor; drittens entzweiet ſie ſich mit ſich ſelbſt durch die Entwicklung des in ihr Anfangs verhüllten Gegenſatzes des Gefühls und des Verſtandes, bis ſich derſelbe in der ſubjectiven Tiefe des gläubigen Selbſtbewußtſeins zuſammennimmt, mit welchem die Kirche von aller äußeren Autorität ſich ſcheidet und den Begriff der Sache ſelbſt zur einzig infallibeln Autorität macht.

I.

Der Begriff der theologiſchen Wiſſenſchaft.

§. 123. Trennung der Lateiniſchen Theologie von der Griechiſchen.

Wir haben ſchon §. 118 bemerkt, daß der Streit des Auguſtinus mit dem Pelagius, deſſen Seele die Idee der Freiheit war, die Griechiſche Kirche nur mehr äußerlich berührte. Deſto reger war dafür der Sinn des Germaniſchen Abendlandes und der Begriff der Verſöhnung das myſteriöſe Centrum ſeiner Speculation. Zunächſt freilich, vom ſechsten bis zum neunten Jahrhundert hin, als in Zeiten, die von der größten kriegeriſchen und politiſchen Unruhe erfüllt waren, mußte die Abendländiſche Theologie ärmlich erſcheinen. Die Compendien der Dogmengeſchichte und die der Geſchichte der Philoſophie ſind es gewohnt, für dieſen Zeitraum nur über Verfinſterung und Barbarei zu klagen und die Namen eines Gregorius, Iſidorus von Sevilla, Beda, Alcuinus, Hinkmar's, Rhabanus Maurus und Anderer zwar mit einer gewiſſen Achtung, aber auch mit einer ſtummen Gleichgültigkeit herzunennen, welche übertrieben iſt und die Bedeutung dieſer Männer beinah ignorirt. Dieſer Ton zieht ſich auch noch weiter in die Geſchichte der Scholaſtik hinüber, wo man wirklich über den Widerſpruch nicht genug ſich wundern kann, die Einzelnen als ſcharfſinnige, gelehrte, tiefdenkende Geiſter, das Ganze aber als ein gedankenloſes und formelles Weſen beſchrieben zu finden. Wie ſehr aber auch die Wiſſenſchaft nur traditionell ſich verhielt, ſo war doch der kirchliche Geiſt in ſeiner Allgemeinheit nicht ſo ſtumpf, wie manche Hiſtoriker, an Einzelheiten klebend, uns wollen glauben machen. Dies zeigte ſich beſonders in einer dogmatiſchen Beſtimmung, die gar nicht ſo untergeordnet iſt, als man ſie gewöhnlich anſieht. Es iſt die über den Ausgang des heiligen Geiſtes, daß derſelbe nicht allein vom Vater, ſondern auch vom Sohne, filioque,* ausgeht. Ob dieſe Worte ein eingeſchwärzter Zuſatz ſind, worüber man gewöhnlich ſo viel Lärm erhebt, trifft nicht das Innere der Sache und es verhält ſich damit eben ſo, wie mit dem Begriff der Trinität, wovon wir in der ſpeculativen Dogmatik gehandelt haben, welcher in den Neuteſtamentiſchen Schriften dem Inhalt nach, nicht aber dem Worte nach da iſt. Die Griechiſche Kirche proteſtirte gegen jenen Zuſatz und nahm den Ausgang des Geiſtes nur vom Vater an. Zugleich war dies die letzte dogmatiſche Differenz, deren Intereſſe ſie noch mit der Römiſchen Kirche theilte, was man durchaus nicht für zufällig halten kann. Denn indem ſie den Sohn ausſchloß, gab ſie zu erkennen, daß ſie die Subjectivität des Geiſtes noch nicht vollkommen verſtanden habe, ſondern mehr noch in der Anſchauung der göttlichen Subſtantialität als ſolcher verweile. Um ſich recht augenſcheinlich von der Klarheit zu überzeugen, mit welcher die Lateiniſche Kirche dieſen Unterſchied erkannte, darf man nur die Schrift leſen, welche Anſelmus über dieſen Gegenſtand abfaßte. — Diejenigen, welche im Abendlande den Begriff der Theologie vorzüglich herausarbeiteten, waren Scotus Erigena, Anſelmus und Abälard. Der Kreis der Dogmen ſelbſt wurde eigentlich nicht erweitert; die Reflexion ging nur auf eine nähere Beſtimmung der ſchon geſetzten Dogmen; was man als neue Dogmen aufführen konnte, wie die Lehre von dem Purgatorium, welche beſonders ſeit Gregorius dem Großen aufkam, u. A., das hing hauptſächlich mit den Phantaſiereichen des Lateiniſchen Cultus zuſammen, wo wir das Wichtigſte, wie die Verehrung der Bilder, Reliquien, die Entſtehung neuer Feſte u. ſ. f. ſchon erwähnt haben. — Manche dogmatiſche Bewegungen, wie z. B. die Adoptianiſche, welche im Grunde die Neſtorianiſche wiederholte und kein neues Reſultat auf den ihretwegen gehaltenen Synoden zur Folge hatte, müſſen wir der Kürze wegen übergehen, um uns auf eine Hervorhebung Deſſen zu beſchränken, was wirklich als Evolution der Erkenntniß gelten muß.

§. 121. a) Die Opfertheorie des Abendmahles.

Nach dem früher auseinandergeſetzten hierarchiſchen Typus der Römiſchen Kirche war es unausbleiblich, daß ſie ihm gemäß das Abendmahl in einen Act verwandelte, welcher den Unterſchied des Laien und Klerikers ausdrückte. Dies geſchah, indem das Abendmahl als Opfer behandelt wurde, für deſſen Vollbringung der Kleriker als Prieſter daſtand, nach deſſen Conſecration Brod und Wein, Brod und Wein zu ſein aufhörten und unmittelbar in den Leib und das Blut Chriſti verwandelt wurden. Dieſe ſinnliche Auffaſſung des Sacramentes ward von Paſchaſius Radbert mit Beſtimmtheit ausgeſprochen und ſeine Lehre von der Transſubſtantiation trotz des Widerſpruches von Ratramnus, Erigena u. A. zur Lehre der Römiſchen Kirche erhoben. Mag Erigena, der gegen das Ende des neunten Jahrhunderts zu Oxford ſtarb, in dieſem Streit auch wirklich bis ſo weit gegangen ſein, daß ſeine Anſicht mit der ſpäteren reformirten coincidirt, ſo muß man ihm doch zugeſtehen, daß er durch das Studium der Neuplatoniſchen Philoſophie (— er überſetzte auch die Schriften des Areopagiten für Karl den Kahlen in das Lateiniſche —) von dem damals herrſchenden Hange zur Verendlichung der Idee befreiet war. Die Idee nannte er natura und entwickelte ihr Leben in der tiefſinnigen Schrift de divisione naturae. Die Natur oder Idee iſt nach ihm erſtlich eine ſolche, welche ſchafft und nicht geſchaffen wird; dies iſt Gott als die letzte Urſach aller Dinge, als der unergründliche Beweger alles Geſchaffenen. Zweitens ſchafft ſie und wird geſchaffen;

dies iſt der Logos oder Sohn Gottes, durch welchen alle Dinge ſind. Drittens wird ſie geſchaffen, ſchafft aber nicht ſelbſt wieder; dies iſt der Inbegriff der Creaturen oder die Welt. Viertens wird ſie nicht geſchaffen und ſchafft auch nicht; dies iſt wiederum Gott, als in welchen alle geſchaffenen Dinge einſt wieder zurückkehren und ewig in ihm und ſeiner Seligkeit ruhen werden. Dies letzte Moment iſt ein Hauptgedanke Erigena's, der auf ſeine Anſicht von der Prädeſtination und Ewigkeit der Höllenſtrafen großen Einfluß hatte und ihn von der kirchlichen Anſicht abweichen ließ. Er beſtimmte die Unterſchiede der Idee auch nach ihrem einfachſten Gegenſatz als Sein und Nichtſein und ſetzte erſtens ein Sein, von welchem man durch Sinn oder Verſtand erkennt, daß es iſt, weil es iſt, nicht aber, was es iſt; zweitens das Sein, welches iſt, inſofern die höhere Natur über ihm es erkennt, und welches nicht iſt, inſofern die niedrigere Natur unter ihm es nicht erkennt, weil keine Natur über ſich hinauskann, für eine jede alſo nur ſo viel und nur dasjenige Sein da iſt, was von ihr ergriffen und ihrem individuellen Kreiſe aſſimilirt werden kann. An dieſen Unterſchied des durch die Capacität der Intelligenz geſetzten ſeienden und nichtſeienden Seins ſchließt ſich das Sein als Nichtexiſtenz einerſeits, wenn die Dinge, die an ſich ſein können, noch nicht geworden ſind, und als Exiſtenz andererſeits, wenn ſie durch die Einigung der Form mit der Materie, d. h. durch das Werden, in die Beſtimmtheit des Daſeins getreten ſind. Jedoch iſt das Sein, was in Raum und Zeit unſtät ſich verändert, nicht wahrhaftes Sein, nur Erſcheinung; denn wahrhaftes Sein iſt nur, was der Verſtand als unabhängig von Raum und Zeit und deshalb als ein ewig ſich ſelbſt Gleiches erkennt. Das abſolute Nichtſein aber iſt das durch die Sünde entſtellte Sein, welches ſeinen Gegenſatz in dem durch die Gnade Gottes zu ſeinem Ebenbilde wiederhergeſtellten Sein hat. — Dies ſind die Grundzüge im Syſtem des Scotus, welches bis in das dreizehnte Jahrhundert hin bedeutend wirkte, wo noch Amalrich aus Bene und David von Dinanto ſeinetwegen den heftigſten

Widerſpruch der orthodoxen Schulen gegen ſich als Pantheiſten erfuhren. Auch Berengarius von Tours in der Mitte des eilften Jahrhunderts ging in ſeiner Schrift de eucharistia davon aus und widerlegte die von Paſchaſius aufgeſtellte Transſubſtantiationslehre, hatte deswegen beſonders mit Lancfrancus zu kämpfen und mußte ſeine Conſequenz, trotz ſeines guten Verhältniſſes zu Gregorius VII, mit dem formellſten Widerruf büßen. — Ohne Gregorius hätte er vielleicht nicht nur Verfolgung, ſondern auch Jahrelanges Gefängniß, wie der arme Gottſchalk im neunten Jahrhundert, zu dulden gehabt, den Noting von Verona wegen ſeiner zufällig in einem Wirthshauſe geäußerten Auguſtiniſchen Anſichten über die Prädeſtination verketzert hatte.

§. 125. b) Glauben und Wiſſen.

Dies waren die Incremente der Abendländiſchen Theologie. Im eilften Jahrhundert beſtimmte ſie ihren Begriff dahin, daß der Glaube an ſich die abſolute Wahrheit ſei, zu welchem das Wiſſen nur das Verhältniß der Reflexion habe. Der Glaube ſei das durch Gott ſelbſt unmittelbar gewirkte Wiſſen, das Wiſſen des Glaubens aber ſei eine durch den äußeren Beweis vermittelte Ueberzeugung. So wurde die Form in Beziehung auf den als die Wahrheit vorausgeſetzten Inhalt als eine endliche genommen und jene Entzweiung des Glaubens mit der Vernunft eingeleitet, welche die Chriſtliche Welt bis auf unſere Tage bewegt. Anſelmus von Aoſta, ein Schüler des Lancfrancus, dem er auch von der Normanniſchen Abtei Bec im Erzbisthum zu Canterbury nachfolgte, ſprach in ſeinem Monologium die Abhängigkeit des Wiſſens vom Glauben zuerſt mit Klarheit in dem Credo, ut intelligam, aus, und verſuchte dieſem Standpunct gemäß eine Rechtfertigung der gegebenen kirchlichen Dogmen. Wir übergehen hier ſeine Exegeſe des Neuen Teſtamentes, ſeine Schriften über den Cultus der Maria u. ſ. w. und heben nur die Satisfactionstheorie und den ontologiſchen Beweis für das Daſein Gottes hervor. — Die erſtere entſprang aus dem Trieb der Erkenntniß, das durch die Tradition der Kirche fortgepflanzte Factum der Verſöhnung als nothwendig darzuſtellen. Um ihren Sinn zu verſtehen, muß man ſich nur die barbariſche Einkleidung in die juriſtiſche Terminologie nicht irren laſſen. Sie geht von dem Begriff der Verſöhnung als Genugthuung aus. Die Menſchheit bedarf, um mit Gott ihrer Sünde ungeachtet verſöhnt zu ſein, daß Gott zu ihr ſich entäußere, was er thut, indem er die menſchliche Natur an ſich nimmt. Aber die menſchliche Natur muß auch, wenn es zur innigen Gleichheit kommen ſoll, zu ihm ſich entäußern. Er ſtirbt ſeiner Allgemeinheit ab und wird als ein einzelnes Selbſt lebendig; die Menſchheit ſtirbt ihrer natürlichen Einzelheit ab und wird als allgemeines, als göttliches Selbſt lebendig. Nun iſt Gott der Gerechte. In dieſer Beziehung iſt nothwendig, daß die Menſchheit, um ihre Sünde zu büßen, um für ihre Uebertretung des Geſetzes Gott als dem Urheber des Geſetzes genug zu thun, ſterbe. Eine andere Conſequenz, als Verdammniß und Untergang, hat die Sünde nicht, weil ſie das Nichts, das Ertödtende iſt. — Aber wie Gott der Gerechte iſt, ſo iſt er auch der Gütige. Das Recht fordert die Strafe des Menſchen und die Strafe der Sünde iſt der Tod; die Güte fordert Gnade und iſt die Aufhebung des Todes, die Erlöſung von ihm, alſo poſitiv die Auferſtehung zum ewigen Leben. — Die Vermittelung dieſer Extreme der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit kann nur ſein, daß jede befriedigt, daß jeder genug gethan werde. Daher übernimmt Gott ſelbſt die Strafe, aber als Menſch. So iſt er nun in der Menſchheit ſich ſelbſt gleich und ſie entſpricht durch ihn ihrem Begriff, dem göttlichen Geſetz gehorſam zu ſein. Und weiter bleibt die Strafe nicht unterwegs, ſondern um der Menſchheit willen, aus Liebe zu ihr, erduldet Gott ſie ſelbſt. So geſchieht ihm auch hierin ein Genüge und die Menſchheit wird von dem ihr ohnedies nothwendigen Untergang errettet. Das Subject der Einheit Gottes mit dem Menſchen iſt Chriſtus, der auch die Strafe der ſündigen Welt auf ſich genommen und durch ſein Leiden den Menſchen mit

Gott und Gott mit dem Menſchen verſöhnt hat. Da nun Er, nicht die Menſchheit als ſolche, die Genugthuung leiſtete, da, außer ihm, kein vom Weibe Geborner den abſoluten Gehorſam bewies, ſo folgt daraus, daß er, anſtatt der Menſchheit, jene Strafe erlitten und ſie darin vertreten habe. Wie er alſo in Bezug auf die Gerechtigkeit Gottes für die Menſchheit geſtorben und wie ſein Tod ihr Leben iſt, ſo iſt er auch für Gott geſtorben, weil dieſer ſeiner Güte auf keine andere Weiſe genug thun konnte. — Mehr noch als durch die Satiſfactionstheorie wirkte Anſelmus durch den erſten Verſuch des ontologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes, den er beſonders im Proslogium führte. Er geht darin davon aus, daß das Denken etwas denken könne, über welches hinaus es nichts Größeres gebe. Dieſer Gedanke des Größten oder Vollkommenſten ſei ein Gedanke, der nicht blos für uns als ſubjective Idealität, ſondern eben ſo ſehr an ſich Wirklichkeit habe; oder das Größte (womit Anſelmus die Idee zu bezeichnen ſuchte, wie Erigena durch den Ausdruck Natur) ſei die Identität des Seins und Denkens, deren man durch den Begriff ſich gewiß werde. Wäre nämlich, was als das Größte gedacht wird, nicht auch als Sein, ſo würde es eben deshalb nicht das Größte ſein, da es alsdann nur ſubjective, nicht auch objective Realität hätte. Denn größer ſei, was nicht blos im Denken, ſondern was eben ſowohl im Denken als in der Sache ſei. Proslogium, cap. II. quod vere sit Deus. — Vorher ſagt er: Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam: *quia* es, sicut credimus: et hoc es, *quod* credimus. Et quidem credimus, te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura: quia dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid, quo majus nihil cogitari potest, intelligit, quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim, rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. —

Die weitere Ausführung ſeines Beweiſes gab Anſelmus in zwei kleinen Schriften contra Insipientem, welche gegen den Mönch Gaunilo von Marmoutier gerichtet waren, der die Identität des Seins und Denkens in dieſem Beweiſe ganz in der ſchlechten Weiſe wie ſpäter die Kantiſche Schule nahm und in ſeinem Buch pro Insipiente das Verſtellen mit dem Denken verwechſelte, worauf Anſelmus ausdrücklich Rückſicht genommen hatte. Eben durch die Negation, daß das Abſolute als nur gedachtes gar nicht das Abſolute wäre, ſondern daß erſt die Negation der Differenz des Begriffs und ſeiner Realität, alſo die Identität des Seins und Denkens, die Natur des Abſoluten erreiche, ſprach Anſelmus aus, daß der Gedanke der Idee nicht Imagination, vielmehr ihre eigene Thätigkeit ſei. Cap. III ſagt er: Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse: Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem et judicaret de creatore, quod valde est absurdum. Et quidem quicquid est aliud praeter solum te, *potest cogitari non esse.* Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse, quia, quicquid aliud est, non sic vere est, et id circo *minus habet esse.* Cur itaque dixit insipiens in corde suo, non est Deus? cum causa in promptu sit rationali menti, te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens.

Wir haben eine etwas nähere Erörterung über dieſen Punct für nöthig gehalten, weil ſo Unzählige den Anſelmiſchen Beweis verworfen haben und verwerfen, ohne ihn je geleſen zu haben, ja oft nur nach dem Hörenſagen, daß Kant ihn geſtürzt habe. Selbſt Männer, wie v. Berger in ſeiner Religionsphiloſophie am Schluß ſeines Werkes: Grundzüge der Wiſſenſchaft, geben ſich hierin Blößen; ja Berger, der doch ſonſt von der Identität des Seins mit dem Denken zu reden weiß, kann ſogar die Freude nicht verhehlen, die er darüber empfindet, wie ein ſcharfſinniges Mönchlein den Erzbiſchof widerlegt habe. — Gewiß, die Hundert Thaler des Kantiſchen

Kaſſenbeſtandes ſind ein unauslöſchliches Denkmal dieſes halben Denkens. — Auf das eigentlich Mangelhafte des Anſelmiſchen Beweiſes, daß er den Begriff des Größten noch unabgeleitet vorausſetzte, iſt auch Berger nicht eingegangen.

§. 126. c) *Der Begriff.*

Anſelmus fixirte alſo den Unterſchied des Bewußtſeins in dem Gegenſatz des kirchlichen Glaubens und des auf ſeinen Begriff dringenden, ihm aber, dem gegebenen Stoff, noch als Form außerhalb ſtehenden Wiſſens. Die nächſte Entwicklung der Wiſſenſchaft war die Reflexion auf den Begriff ſelbſt, in welcher die Entzweiung des Realismus und Nominalismus ſich begründete, welche von da ab bis auf unſere Tage in immer andere Formen überging, als Ariſtoteliſche und Platoniſche Philoſophie, als Empirismus und Idealismus, als metaphyſiſcher Dogmatismus und empiriſche Pſychologie, als Objectivität und Subjectivität u. ſ. w. erſchien. Der Chriſtliche Glaube gab zu dieſer Unterſuchung durch das Dogma von der Trinität die Veranlaſſung. Das Dogma ſelbſt ſtand als ausgemachte Wahrheit feſt. Vater, Sohn und Geiſt ſind für ſich verſchiedene und dennoch abſolut identiſche Perſonen, wie beſonders *Athanaſius* dialektiſch auseinandergeſetzt hatte. Wie iſt aber in der Dreifaltigkeit die Dreieinigkeit, wie iſt in der Dreieinigkeit die Dreifaltigkeit zu denken? Dieſe Frage, die nun entſtand, ging auf die Natur der Idee, ſich ſelbſt aus ſich *entgegengeſetzt* und dennoch in dem Anderen als in dem Anderen ihrer ſelbſt bei ſich zu ſein. Dies iſt der *Begriff des Begriffs*. Das Allgemeine iſt nur Allgemeinheit, inſofern es aus ſich zum Beſonderen und Einzelnen fortgeht; das Beſondere iſt als das Negative des Allgemeinen ſelbſt das Allgemeine und deſſen Gegentheil; endlich das Einzelne iſt das Negative der Beſonderheit und zugleich der Allgemeinheit. Aber das Einzelne iſt *nur* als Identität mit dem Beſonderen und Allgemeinen, wie das Beſondere nur als Identität mit der Einzelheit und Allgemeinheit. Dieſer ſtete Uebergang des Einen in das Andere, der Widerſpruch, den der Begriff in ſich einſchließt, das Auseinandertreten ſeiner Momente, indem ſie mit einander zuſammengehen, dies beſchäftigte die Scholaſtik, weil ſie, was an und für ſich als der Begriff in abſoluter Identität iſt, in Abſtractionen auseinandertrennte, welche ſich nothwendig bekämpfen mußten, da ſie nur Momente, nicht das Ganze waren. Wie, fragte man, hängt die Einheit, das Allgemeine, in dieſem concreten Falle, Gott, mit dem Einzelnen, in dieſem Falle, die Perſonen der Gottheit, durch ſich ſelbſt zuſammen? Diejenigen, welche, wie Johannes Roscelinus von Compiegne, gegen das Ende des eilften Jahrhunderts, das Individuum, nach dem Scholaſtiſchen Ausdruck, die Haecceitas, für das Wahre nahmen, ſind die Nominaliſten. Für ſie war das Allgemeine, die Idee, ein bloßer Name, ein Flatus, und ſie hielten ſich daran, daß die Universalia d. h. die Begriffe, post rem oder in re wären; in re, als unmittelbare Exiſtenz, post rem, als abſtracte, der lebendigen Wirklichkeit entbehrende Allgemeinheiten des ſubjectiven Denkens. Die Realiſten dagegen, wie Wilhelm von Champeaux, der im Anfang des zwölften Jahrhunderts als Biſchof von Chalons ſtarb, hielten eben ſo ſtarr an der Wahrheit der Gattung, der Quidditas oder Univerſalien ante rem feſt und ſprachen dem Moment der Einzelheit ſeine Wahrheit ab, indem ſie die Individualität eben dadurch annullirten, daß ſie dieſelbe zu einer abſoluten Darſtellung des Univerſellen erhoben und ihm damit die Kraft des Fürſichſeins entzogen. Gegen beide für ſich gleich wahre und gleich falſche Einſeitigkeiten ſuchte Abälard, Wilhelms Schüler, die Identität des Einzelnen mit dem Allgemeinen, die communitas Universalium, geltend zu machen. Abälard (der einzig romantiſche Theologe) beſchließt die erſte Periode der Scholaſtik, in welcher die Theologie der Autorität des Kirchenglaubens offenbar ſubordinirt war, und machte durch die Selbſtſtändigkeit ſeiner Speculation den Uebergang in die zweite Epoche, wo die Theologie ſich dem poſitiven Glauben coordinirte.

II.

Die kirchliche Dogmatik.

§. 127. Uebergang.

Abälard hatte in ſeinen drei Büchern de fide trinitatis, die eine Einleitung zur Theologie ſein ſollten, ferner in ſeiner Chriſtlichen Theologie und Ethik den Kreis der Unterſuchungen umſchrieben, welche die Erkenntniß nun beſchäftigen ſollten. Faſt gleichzeitig hatte auch der Turonenſiſche Erzbiſchof, Hildebert von Lavardin, in ſeinem theologiſchen Tractat und in ſeiner Moralphiloſophie ſyſtematiſche Zuſammenſtellungen verſucht. Aber erſt der Lombarde ſollte den Ruhm erwerben, ein claſſiſches Compendium zu ſchreiben. Nach dieſer Fixirung des kirchlichen Glaubens ſind die weiteren Beſtimmungen, die in ſeiner Geſchichte ſich ergaben, die Aufnahme der Ariſtoteliſchen Philoſophie, mit welcher unmittelbar eine Polemik gegen den Islam ſich verknüpfte, und die Vollendung der kirchlichen Dogmatik durch die Schulen der Thomiſten und Scotiſten.

§. 128. a) Der Magister Sententiarum.

Es iſt eine nicht ungewöhnliche Erſcheinung, daß mittelmäßige Geiſter Werke hervorbringen, die nichts deſtoweniger Epoche machen und, der äußeren Ausdehnung ihrer Wirkſamkeit nach, über geniale Arbeiten weit hinwegragen. Der Fleiß iſt es, der in ſolchen Fällen ſeine Belohnung findet und für die immer nur mittelmäßige Menge dem Bedürfniß einer formellen Bekanntſchaft mit einer Wiſſenſchaft abhilft. So kann man bei dem Pariſer Biſchof, Peter von Novara, in der Mitte des zwölften Jahrhunderts, von eigenthümlicher Darſtellung Nichts entdecken. Den Plan ſeiner Libb. IV sententiarum entlehnte er zum Theil aus den vorhin erwähnten Werken Hildeberts und die weitere Ausführung des Beſondern von den Kirchenvätern. Aber der Mann hatte eine große Beleſenheit, eine tüchtige Geſinnung und einen gewiſſen Tact in der Wahl der Materien. Dadurch gelang es ihm, die unendliche Maſſe vereinzelter dogmatiſcher Beſtimmungen zu einem Aggregat zuſammenzufaſſen, was damals eine Bibliothek patriſtiſcher Werke, ja durch eine Allegation der dicta probantia ſelbſt die Kenntniß der Schrift vertreten konnte. In dem erſten Buch handelte er von der Dreieinigkeit; im zweiten von der Schöpfung der Welt und der Geiſter; im dritten von der Menſchwerdung und im vierten von den Sacramenten. Ordnung iſt äußerlicher Weiſe wohl darin, aber durchaus keine Kritik und eigene Speculation. Die Dogmen und die Angriffe wie die Vertheidigungen derſelben wurden hintereinander mitgetheilt und boten ſich in dieſer Breite und Zuſammenhangloſigkeit zu einem bequemen Object dar, über welches der Scharfſinn von Hunderten von Commentatoren nachdenken konnte.

§. 129. b) Der Islam und die Ariſtoteliſche Philoſophie.

Während die Chriſtliche Welt auf ſolche Weiſe ein Bewußtſein ihres Glaubens zu erlangen ſtrebte, entwickelte ſich vom Orient aus der Muhamedaniſche Monotheismus, der als eine von Gott geoffenbarte und ſelbſt über den Chriſtlichen Glauben hingreifende Religion dem Chriſtenthum große Gefahr zu bringen ſchien und eine ähnliche apologetiſche Thätigkeit hervorrief, wie in der erſten Periode die Oppoſition gegen den Polytheismus (vgl. §. 112). Was der Islam *Wahres* in ſich enthielt, das beſaß die Chriſtenheit ſchon in dem Alten und Neuen Teſtament; ein Rückgang von der Tiefe ihres Glaubens in die Abſtraction des Monotheismus war dadurch an ſich unmöglich; aber die alte Griechiſche Philoſophie, welche die Araber einige Jahrhunderte hindurch gleichſam bezauberte, unterſtützte den Islam durch eine ſolche Ausbildung der Reflexion, daß die Chriſtliche Welt ſchlechterdings zu einer gleichen Cultur der Dialektik ſich entſchließen mußte, um ſolchen Rechtfertigungen polemiſch entgegentreten zu können. Spanien wurde der Punct, wo Muhamedaner und Chriſten, im Studium der Alten identiſch, in der *Beziehung* ihrer Philoſophie auf den Glauben ſich gegen einander kehrten. In der ſogenannten natürlichen Theologie von der Einheit und den Eigenſchaften Gottes fand ein geringerer Widerſpruch ſtatt, deſto mehr aber in allen Beſtimmungen der Anthropologie und Soterologie. Das Abendland gewann nun durch den *Ariſtoteles*, wie ſehr er auch häufig entſtellt war, dennoch feſte *Reflexionsformen*, um die ſynthetiſche Behandlung der Theologie zu vollenden. Gerade die ſcharfen metaphyſiſchen und logiſchen wie phyſikaliſchen und ethiſchen Beſtimmungen des Ariſtoteles waren vollkommen dazu geeignet, als für ſich ausgemachte Wahrheiten auf die Dogmen der Kirche als auf eben ſo ausgemachte Wahrheiten bezogen zu werden. Dieſe Reflexion der reinen Begriffe, wie Subſtanz und Accidenz, Urſach und Wirkung, Materie und Form u. ſ. w. auf die Vorſtellungen des Glaubens vom Daſein und den Eigenſchaften Gottes, von der Schöpfung, vom Sündenfall u. ſ. f. drückte ſich als ein formeller *Beweis* für die Dogmen aus, durch deſſen logiſche Richtigkeit man die Vernunft derſelben zu rechtfertigen bemühete. Hieraus entſtand allmälig jene verrufene Manier, über Alles, quod libet, in Diſtinctionen und Definitionen, in Quäſtionen und Reſponſionen zu disputiren, ſo daß endlich über dem Scharfſinn der äußeren logiſchen Entwicklung der Inhalt ſelbſt häufig vernachläſſigt wurde und der Pariſer Biſchof Stephanus im letzten Drittel des dreizehnten Jahrhunderts die für jene Zeit ſo charakteriſtiſche Erklärung geben konnte, daß Etwas der Philoſophie nach wahr ſein könne, was nach dem Katholiſchen Glauben nicht wahr ſei und daß der Wahrheit in den heiligen Schriften eine andere in den Ausſprüchen der Heiden entgegen ſei.

§. 130. c) Die Schulen der Thomiſten und Scotiſten.

Nachdem alſo erſtlich durch Peter das dogmatiſche Syſtem der Römiſchen Kirche in ſeinen Grundzügen zuſammengeſtellt, nachdem zweitens durch die Ariſtoteliſche Philoſophie das Organon der menſchlichen Vernunft zum Behuf des Beweiſes allgemein anerkannt war, ſo ergab ſich als Reſultat die

Bearbeitung der geſammten Theologie nach dieſen beiden Quellen. Hierzu machte Albert der Große hauptſächlich den Uebergang, beſonders für die Ethik, in welcher er die Lehre vom Gewiſſen weitläufiger als bis dahin bearbeitete. Sein größter noch vor ihm geſtorbener Schüler war Thomas von Aquino, der eine Menge zahlreicher und ausgezeichneter Anhänger erwarb, welche das Syſtem ihres Lehrers zugleich im Intereſſe des Dominicanerordens geltend zu machen ſich beſtrebten. Des Thomas berühmteſtes Werk iſt ſeine Summa theologiae tripartita, worin er beſonders im zweiten Theil, in der ausſchließlich ſogenannten Secunda, die Ethik mit vielem Glück behandelt hat. Die hier zu löſende Aufgabe beſtand vornehmlich darin, die Chriſtlichen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung mit den von der antiken Philoſophie überkommenen vier Cardinaltugenden zu vereinigen; daß hier, wie ſchon in der Ethik des Abälard, die Ehe, überhaupt alle mit dem Geſchlechtstrieb zuſammenhängenden Laſter und Tugenden ſo ſehr hervorgehoben ſind, darf in einer Zeit nicht verwundern, welche die Eheloſigkeit ſo hoch ſtellte und eben darum mit ihr in deſto heftigeren Conflict gerieth. — Thomas überflügelte alle ſeine Zeitgenoſſen und Duns Scotus, der im erſten Decennium des vierzehnten Jahrhunderts zu Cöln ſtarb, war es allein, welcher ihm ſeinen unbedingten Ruhm ſtreitig machte und für den Orden der Franciscaner eben ſo wirkte, wie Thomas für den ſeinigen, ſo daß von dieſer Zeit an die Scotiſten den Thomiſten entgegenſtanden und, zumal auf den Univerſitäten, vom Wortſtreit nicht ſelten zum Handgemenge mit einander übergingen. Scotus trieb das Diſtinguiren ſo in's Kleine, daß er durch die Größe ſeines Verſtandes den kahlen Skepticismus, ohne es zu wiſſen und zu wollen, zuerſt vorbereitete. Zwar war er, wie Thomas, Realiſt, wich aber in den Beſtimmungen der Dingheit, Cauſalität, Einheit, Individualität u. a. in ſo unzähligen Puncten von ihm ab, daß er oft auch ganz im Sinne des Nominalismus redete. Mit den Schulen der Thomiſten und Scotiſten, am Ende des dreizehnten und am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts ſchließt ſich die zweite Epoche der Scholaſtiſchen Theologie als derjenigen, welche mit dem Cultus und mit der Verfaſſung der Römiſchen Hierarchie auf das Engſte zuſammenhing. Zwar gab es das vierzehnte Jahrhundert hindurch noch ſehr tüchtige Scholaſtiker, welche die alten Syſteme weiter fortführten und nur in einzelnen Puncten vom Thomas oder Scotus abwichen, im Ganzen aber doch nichts Eigenthümliches entwickelten und daher mehr nur als hiſtoriſche Fortſetzung in die Breite hin wirkten.

III.

§. 131. Die Entzweiung der kirchlichen Dogmatik mit ſich ſelbſt.

Das zwölfte und dreizehnte Jahrhundert war die Blüthe der Römiſchen Kirche. Nicht nur entwickelte ſie in dieſer Zeit ihre Theologie; nicht nur vertheidigte ſie dieſelbe gegen den Jslam; ſondern auch in ihrem eigenen Schooße bekämpfte ſie große Häreſieen mit Kraft und Erfolg. Eine Abzweigung der Manichäer hatte vom Kaukaſus ab durch Kleinaſien und Griechenland hin allmälig durch das ganze Abendland ſich verbreitet. Unter ſehr verſchiedenen Namen trat ſie in der Bulgarei, in Jtalien, im ſüdlichen Frankreich, in Spanien und in den Niederlanden auf. Aber in ihrem Weſen waren dieſe Bogomilen, Pateriner, Albingenſer, Paulicianer, Katharer ſich überall gleich. Jn der Lehre wichen ſie beſonders in den Begriffen von der Erſchaffung der Welt, von der Ehe und vom prieſterlichen Amt von der Katholiſchen Kirche ab. Die Widerſtrebung gegen die Römiſche Hierarchie ließ ſie in einer gewiſſen Haltung erſcheinen, welche ſie ohnedies vielleicht nicht gehabt hätten, da nach Allem, was wir aus den Berichten der freilich Katholiſchen Schriftſteller, aus den dunkeln Dogmen der Templer und aus den Gralgedichten von ihnen wiſſen, ihr Cultus nothwendig manches Wüſte mit ſich geführt haben mag, was bei einer von Außen ungehemmten Entfaltung ſich entweder ſelbſt zu Grunde gerichtet oder in andere Formen aufgelöſt hätte. So moraliſche Grundſätze, als die noble leyzon des Vaudois enthält, mögen nicht durchgängig geweſen ſein. Die Kirche mußte einer ſolchen Secte mit Härte entgegentreten und ſteigerte ihre Oppoſition allmälig bis zu einem offenen Kriege gegen die Albigenſer als gegen diejenige Abtheilung des ſectireriſchen Stammes, welche durch den Schutz der Grafen von Toulouſe am meiſten Oeffentlichkeit gewonnen hatte. Die Ketzer erlagen im Kampf. Die Dominicaner übernahmen die Inquiſition, um gegen die heimliche Fortdauer der Secte die allgemeine Kirche zu ſichern. Es war dies der erſte große und grauſame Streit in Frankreich, deſſen Züge mit verſchiedenen Modificationen ſich in dieſem Lande der Parteien öfter wiederholt haben.

Wenn die Kirche gegen dieſe antihierarchiſche Heterodoxie die Anerkenntniß ihres Glaubens und ihrer Verfaſſung ſiegreich durchſetzte, ſo gelang es ihr nicht eben ſo mit dem Widerſpruch, welcher ſchon während der Bildung der kirchlichen Dogmatik durch die Scholaſtik in dieſer ſelbſt gegen ihre Autorität ſich entwickelte. In dem Glauben ſelbſt und ſeiner verſtändigen Wiſſenſchaft lagen die beiden Elemente involvirt, welche immer beſtimmter das Unzureichende der Autorität für die höchſte Gewißheit darlegten, das Gefühl und der Verſtand. Das Gefühl entfaltete ſich in einem Myſticismus, der auf eine unmittelbare Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott drang. Wie ſehr er nun auch in ſeinem Beginn, den wir in den Schriften des Areopagiten nachwieſen, mit einem hierarchiſchen Cultus noch vereinigt war, ſo verhielt ſich dennoch die Unmittelbarkeit der Empfindung gegen jede äußerliche Vermittelung negativ. Gott ſelbſt ſollte in dem Menſchen, der ſich ihm unbedingt hingab, ſein Weſen einwirken. Alles von Außen Gegebene, Schrift, Weihe, Sacrament u. ſ. w. mußte daher mehr als ein Secundäres erſcheinen, was von dem Princip ſelbſt abſorbirt wurde. Aeußerlich kam das Mönchthum dieſem Zuge zur Beſchaulichkeit entgegen und ließ ihn vom zwölften bis funfzehnten Jahrhundert zu einer großen Stärke anwachſen. In jener ſehnſüchtigen Zeit, welche die Erſcheinung des Erlöſers noch mit Liebe in ihren irdiſchen Spuren feſtzuhalten, welche ſein Grab noch zu erobern ſuchte und noch von dem Gedanken entzückt wurde, eben da zu wandeln, wo er, der Logos, im Fleiſch gelebt hatte, in dieſer Zeit des Abendlandes finden wir in Bernhard von Clairvaux die erſte beſtimmte Aeußerung der myſtiſchen Contemplation. Sein Buch de consideratione ſetzte die verſchiedenen Stufen auseinander, in denen die Seele immer reiner und heiliger zu Gott ſich aufſchwingt und zu ihm zurückkehrt. Eben ſo unterſchied Hugo von St. Victor in ſeinen Büchern de anima, de sacramentis und in ſeinen libris didascalicis den Weg des Fleiſches, der Vernunft und des Geiſtes als die verſchiedenen Momente, ſich in Gott zu verſenken. Richard von St. Victor ſchloß ſich ihm an und unterſchied in ſeinem Benjamin minor ſechs Stufen des myſtiſchen Proceſſes, worin ihm Bonaventura in ſeinem Itinerarium animae in Deum folgte. Bei den Deutſchen wurde die myſtiſche Theologie durch Ekkhard, Tauler, Suſo, Ruysbroek, Thomas u. A. im vierzehnten Jahrhundert ſehr tief ausgebildet, und Gerſon konnte in ſeinen considerationes de theologia mystica am Anfang des funfzehnten Jahrhunderts ſchon eine Kritik des Myſticismus in ſeinem Verhältniß zur Scholaſtik aufſtellen, indem er die Einſeitigkeiten beider Richtungen bemerklich machte und eine Identität des Gefühls mit dem Verſtande als das Ziel der Theologie angeſehen wiſſen wollte.

Der Myſticismus entwickelte die ſubjective Innerlichkeit; der ſpätere Nominalismus die Objectivität des Verſtandes. Der Glaube erhielt durch dieſen die nämliche Stellung, wie nachher auch in der Proteſtantiſchen Welt, nämlich ein dem Verſtande unerreichbares Object zu ſein. Nur Dasjenige könne man wiſſen, was außer uns als ein beſtimmter Gegenſtand für unſer Erkennen gegeben ſei, d. h. das Sinnliche und äußerlich Hiſtoriſche. Das Innere der Objectivität ſei uns verborgen; das Erkennen habe nur in der Welt der Realität die ihm faßlichen Gegenſtände, weshalb die ganze

Theologie auf ſich beruhen und dem kindlichen Vertrauen des über ſeinen Inhalt nicht weiter nachdenkenden Glaubens überlaſſen werden müſſe. Derjenige, welcher dieſes Nichtwiſſen als den wahren Standpunct der theologiſchen Wiſſenſchaft vertheidigte, war der auch ſonſt als Gegner der Hierarchie und als Apologet der fürſtlichen Souverainetät bekannte Wilhelm von Occam, der in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts ſtarb. Er unterſtützte ſeine Anſicht beſonders durch die Widerſprüche, welche er in den bis dahin geführten Beweiſen für die Einheit, für das Daſein, für die Eigenſchaften Gottes u. ſ. w. aufzudecken ſuchte. In Folge ſolcher Anſichten war es natürlich, daß Peter d'Ailly mit Eifer auf eine beſtimmte und klare Scheidung der Theologie von der Philoſophie drang.

Von dieſer Epoche an, wo Paris der geographiſche Mittelpunct der Theologie zu ſein aufhörte, wuchs die Verwirrung der Wiſſenſchaft in das Unendliche, und Werke, wie Raimunds von Sabunde natürliche Theologie im funfzehnten Jahrhundert, wie geſchickt ſie auch gearbeitet war und wie ſehr ſie die verſchiedenen Quellen der Erkenntniß gleichmäßig berückſichtigte, waren doch nicht tief genug, um eine durchgreifende Einigung wirken zu können. In Italien wurden die Geiſter durch das Studium der antiken Welt revolutionirt. Das Platoniſche Syſtem und die Kabbala erzeugten die wunderbarſten Geſtalten, in welchen das Chriſtenthum wie ein fremdes Weſen erſchien. Während hier die Speculation ganz phantaſtiſch wurde, ergriff ſie in England die Empirie der Natur und bannte ſie an die irdiſche Deutlichkeit der Dinge feſt, welche damals aber eine wahrhaft magiſche Gewalt über das Gemüth ausübte, weil die Theologie des Mittelalters die Natur vernachläſſigt und faſt mit Gleichgültigkeit angeſehen hatte. Dieſer Zuſtand einer totalen Auflöſung der ſo lange beſtandenen Weltanſicht der Katholiſchen Kirche ſollte in Deutſchland zum Selbſtbewußtſein ſich concentriren und eine neue Periode der Erkenntniß herbeiführen.

Drittes Capitel.

Die Periode der ſyſtematiſchen Erkenntniß.

§. 132. Einleitung.

Dem oberflächlichen Blick könnte es leicht ſcheinen, als wenn die Periode des Mittelalters die eigentlich ſyſtematiſche der Chriſtlichen Theologie wäre; allein wenn wir auch jede Ordnung, jede Zuſammenſtellung mit dem Namen Syſtem zu beehren pflegen, ſo iſt doch zwiſchen einer Syntheſis der Reflexion und zwiſchen einem wahrhaften Syſtem noch ein großer Unterſchied. Die Scholaſtik kam über die Anwendung allgemeiner Kategorieen und über die Schematiſirung des dogmatiſchen Stoffs nicht zu dem Gedanken *Eines Principes* hinaus, was als das Identiſche die Totalität der Dogmen zu durchdringen hätte. Erſt in der modernen Theologie kam es zu dem Begriff des Syſtems auf dem Wege, daß eine Menge von *Grundſätzen* für die Bearbeitung der geſammten Theologie nach und nach auftraten, welche mit einander in Conflict geriethen, ſich ſelbſt gegenſeitig als mangelhaft widerlegten und dadurch einen freien Blick über das Ganze eröffneten. Dies immer tiefere Ergreifen der Idee hat ſich beſonders in dem unaufhörlichen Kampf der Theologie mit der Philoſophie ausgedrückt, indem beide, als an und für ſich in ihrem Grunde identiſch, in der Erſcheinung als Differenz ſich zu ſetzen ſtrebten. — Den Gang, welchen die Theologie von der Reformation an bis auf unſere Tage genommen hat, wagen wir für dieſe Skizzen in folgenden Momenten zu bezeichnen: erſtens entwickelte ſich aus der Auflöſung der alten Kirche die Mannigfaltigkeit der Proteſtantiſchen Kirchen mit *poſitiver* Beſtimmtheit, welche zur Begründung eines feſten Charakters zunächſt mit Strenge und Zähigkeit ergriffen und durchgeführt werden mußte; — zweitens hob ſich das Poſitive durch eine *negative* Richtung auf, welche theils von der Subjectivität des Gefühls, theils von der Objectivität des Verſtandes ausging und mit der Schrift, mit den ſymboliſchen

Büchern, mit ſich ſelbſt in die größte Entzweiung verfiel; — drittens hat dieſe Entzweiung des Glaubens mit dem Gefühl und mit dem Denken den Anfang einer *Verſöhnung* gemacht, welche allerdings, wenn man die Sache darnach anſieht, zu welcher Facultät die Männer gehören, denen ſie vorzüglich am Herzen liegt, nicht das Werk der Theologie, ſondern der Philoſophie iſt. Denn Leibnitz, Hamann, Jacobi, Kant, Schelling, Hegel ſind Philoſophen, aber gewiß eben ſo ſehr Theologen. Wenn man mit kleinlicher Seele über die Präcedenz der Theologen vor den Philoſophen ſtreitet, ſo iſt dies gerade eben ſo, als wenn man darüber zankt, daß der Staat jetzt Vieles in ſich und ſeine Thätigkeit einſchließt, was ſonſt die Praxis der Kirche war. Auf die *Realität* ſehen dieſe mehr oder weniger pfäffiſch geſinnten Leute nicht; ſonſt könnten ſie nicht ſo Vieles vermiſſen, deſſen Verluſt ſie beklagen, ſtatt daß es nicht verloren, nur anders geſtellt iſt.

I.

Das Princip der ſymboliſchen Orthodoxie.

§. 133. a) Der Katholicismus.

Die Reformation war eine jener Bewegungen des Geiſtes, in welchen er ſich ſelbſt, ſo zu ſagen, *anhält* und ſein ganzes Daſein in eine vergangene und zukünftige Zeit mit vollem Selbſtverſtändniß eintheilt. Das Alte iſt verblichen; ſeine Geſtalten ſind noch da; allein der beſeelende Hauch des weiterbildenden Lebens iſt ihnen entflohen. Der Geiſt erkennt die Irrwege, in denen er ging, die Krankheiten, die an ihm zehrten, und dieſe Erkenntniß erweckt ihm die Sehnſucht, ſeine Vergangenheit zur *abſoluten* Vergangenheit zu machen und ihr ſich ſo zu entreißen, *als wenn ſie nicht geweſen wäre.* Auf der anderen Seite ſucht er nach einem Princip, was ihn fortan leiten könne, ohne der Verzerrung der Idee ſich ſchuldig zu machen und um in ſeiner Wirklichkeit ſein göttliches Weſen abzuſpiegeln. Dies Princip iſt aber die Idee ſelbſt; denn ſie iſt es, welche ihn dazu beſtimmt, gegen ſeine Vergangenheit ſich negativ zu verhalten, ihr ſich zu entfremden und in einer neuen Gegenwart die Bildung von friſchem anzufangen. So entſagte der Geiſt der Reformation dem Mittelalter, ſeiner hierarchiſchen Verfaſſung, ſeinem farbenreichen Cultus, ſeiner bis in das Kleinſte entfalteten Lehre, und ging auf die erſte Zeit der Chriſtlichen Religion zurück, um durch ſie die wahre Geſtalt der Religion wieder zu erreichen und gegen die zwiſchenliegenden Formen durchzuſetzen.

Während der Geiſt auf dieſe Weiſe ſeine unendliche Freiheit bewies, daß er über eine ganze Welt, die er ſich geſchaffen hatte, erhob, ſie hinter ſich liegen ließ und einen neuen Schöpfungsbau anhub, mußten jedoch diejenigen Völker, welche beſonders die Träger des alten Syſtemes geweſen waren, das Bewußtſein über ihre Religion ſammeln und dies Selbſtbewußtſein ein-für-allemal ausſprechen. Dies geſchah von der Römiſchen Kirche in dem Tridentiniſchen Concil, nach deſſen Beſchluß der Catechismus Romanus von Pius V, Gregorius XIII und Anderen zum ſymboliſchen Buch der Kirche erhoben wurde und allen anderen Katechismen zu Grunde liegen blieb; auch die der Gallicaniſchen Kirche von Boſſuet u. A. gingen darauf zurück.

Von hier an iſt zwar in der Römiſchen Kirche eine bedeutende Veränderung des Bewußtſeins vorgegangen, indem die Spanier, Italiener, Franzoſen, Irländer, Süddeutſche u. ſ. f. der Einwirkung ſich nicht haben entziehen können, welche die auch nur hiſtoriſche Theilnahme an den Fortſchritten des Proteſtantismus auf ſie geübt hat. Allein weil alle dieſe Veränderungen das Leben der Römiſchen Kirche erſt im Inneren, in ihren Organen durchziehen und noch nicht von ihr ſelbſt anerkannt ſind, ſo ſcheint ſie ſeit dem Tridentinum ſtill zu ſtehen und nur in Erhaltung ihres bisherigen Syſtems lebendig zu ſein. Der Orden der Jeſuiten war es beſonders, welcher dieſe Aufgabe zu löſen über ſich nahm. Er ging auf alle Beſtrebungen des Proteſtantismus ein, trieb die Naturwiſſenſchaften mit Eifer, ſchrieb Geſchichte, cultivirte das Sprachſtudium, zog vortreffliche Redner groß und ſetzte die Scholaſtiſche Philoſophie und Theologie in zahlreichen Werken fort. Man kann den Jeſuiten dieſe Verdienſte nur aus Unwiſſenheit oder übertriebenem Haß ſtreitig machen wollen; gethan haben ſie viel; allein das Charakteriſtiſche ihrer vielſeitigen und ausgedehnten Thätigkeit lag darin, daß ſie *nur das Endliche* mit Glück behandelten. So haben ſie z. B. für die Naturwiſſenſchaft in der Mathematik und Mechanik, für die Geſchichte in der Geographie und Chronologie, für die Philoſophie in der formalen Logik und Moral das Meiſte und Beſte gethan. Denn, um dies letztere zu rechtfertigen, ſo können zwar auch andere Disciplinen wie die Dogmatik in die Abſtractionen der Endlichkeit verzogen werden, aber bei der Moral als ſolcher iſt durch die *Subjectivität des Willens*, der in ihr das Hauptmoment ausmacht, dies am eheſten möglich. Und hierin haben nun die Jeſuiten das negative Verdienſt, alle *Beſchönigungen*, durch welche das Gewiſſen der Menſchen ſich über ihr Böſes zu beruhigen ſucht, dargeſtellt zu haben. Weiter als ſie gegangen ſind, kann man in dieſer *Kunſt der Ruhe* nicht kommen und für dieſe *Sophiſtik* des Verſtandes, die einfachſte und unmittelbarſte Beſtimmtheit des Gemüthes, das Gewiſſen, zum Schauplatz der ſubjectivſten Dialektik zu machen, iſt das Studium der Werke eines Buſenbaum, Escobar u. A. ſehr lehrreich. Wenn die Jeſuiten, ſeit Pascals Angriffen vornehmlich, für die Rechtfertigung ihrer Moral ſich darauf berufen haben, daß ſchon Jahrhunderte zuvor, beſonders in der berüchtigten Vertheidigung des Jean Petit, ähnliche Grundſätze als bei ihnen verbreitet geweſen wären, ſo iſt das in der That die ſchlechteſte und ſeichteſte Apologie, die es geben kann; denn mit dürren Worten heißt dies ſo viel, als, weil Andere erbärmlich ſind, kann ich es auch ſein. Der Jeſuitiſche *Probabilismus*, nach welchem das Gewiſſen in einem zweideutigen Fall die Nothwendigkeit mit der Willkür verwechſeln und für die wahrſcheinlich wahre die wahrſcheinlich falſche Beſtimmung ergreifen; wornach die Nichtidentität des Mittels mit dem Zweck ein Adiaphoron iſt; wornach es eine That begehen kann, welche von ihm ſelbſt für böſe, von einem Anderen aber, dem Geiſtlichen, für gut, ad majorem Dei gloriam, erklärt wird; wornach der Eid ſogar vermöge einer leichten mentalen Reſtriction immerhin den Anderen, denen ich ſchwöre, nur mir nicht, der ich ja meine heimliche Reſervation kenne, Lüge ſein mag — Alles dies, *ohne unmoraliſch zu ſein* — eine ſolche Caſuiſtik mußte ſich den Höfen vor allen Dingen empfehlen und die Jeſuiten (La Flèche, Tellier u. ſ. f.) wurden daher auch die Beichtväter der Franzöſiſchen Könige. Es konnte nicht fehlen, daß eine ſolche Vernichtung aller ächten Moralität unter dem Schein ächter Moralität eine Reaction gegen ſich hervorrief. Sie concentrirte ſich in den *Janſeniſten*, den Anhängern der Auguſtiniſchen Lehre, daß nur der Glaube beſelige und daß Gott allein die Sünde vergebe, welche der Biſchof Janſen von Ypern erneuet hatte. Es iſt kein Zweifel, daß das Pariſer Parlament, die Pariſer Univerſität, daß die Orden der Bettelmönche, zumal in den Streitigkeiten über die Jungfräulichkeit Maria's, daß viele Weltgeiſtliche dem raſch emporblühenden Orden der Jeſuiten nicht wohl wollten, aber es iſt auch kein Zweifel, daß die Jeſuiten den Janſeniſten Vieles aufbürdeten, woran dieſe unſchuldig waren. Der Streit drehete ſich um die Gnade und man muß des Racine Geſchichte von Port Royal leſen, um einen anſchaulichen Begriff aller der Intriguen, der kleinen Motive, der damaligen höfiſchen und kirchlichen Verhältniſſe zu erlangen und die Charaktere eines Annat, Pascal, Arnaud richtig zu beurtheilen. Vom ſiebzehnten Jahrhundert an zog ſich die Entzweiung der Jeſuiten und Janſeniſten, wenn auch nicht in gleicher Heftigkeit, doch noch lange fort, obſchon die Jeſuiten äußerlich obſiegten und ihr Princip, Niemand *neben* ſich zu dulden, beinahe durchſetzten. Dies zeigte ſich beſonders in den Streitigkeiten über den Commentar, welchen Paſchaſius *Quesnel*, einer der Väter des Oratoriums, zum Neuen Teſtament geſchrieben und den ſelbſt der Cardinal von Noailles, Erzbiſchof von Paris, als ein ſehr brauchbares Buch empfohlen hatte, wogegen die Jeſuiten vom Papſt Clemens dem Eilften die Conſtitution Unigenitus erwirkten, welche es wegen Hundert und Einer Ketzerei verdammte. — Von dieſer Zeit an, ſeit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, gehört auch in Frankreich die weitere Entwicklung der Theologie nach Boſſuet, Fenelon und Huetius nicht der Theologie als ſolcher, vielmehr der Philoſophie an.

§. 134. b) Die ſymboliſchen Bücher des Proteſtantismus.

In der Geſchichte der Verfaſſung und in der des Cultus der Kirche haben wir ſchon auseinandergeſetzt, theils in welche Mannigfaltigkeit beſonderer Kirchen der Proteſtantismus ſich zertheilte (§. 95), theils welches in ihm die beiden Hauptrichtungen waren (§. 105). In dogmatiſcher Rückſicht iſt hier deswegen nur noch zu erwähnen, daß die verſchiedenen Nationen, welche von der alten Kirche abfielen, ſowohl in Verhältniß zu ihr, als in Verhältniß zu einander die Beſonderheit ihres Glaubens ausſprechen mußten. Was bis dahin bei einem Wicleff, Huß, Arnold von Brescia und Aehnlichen als particuläre Anſicht und Parteiſache erſchienen war, verſchaffte ſich jetzt die Geltung kirchlicher Norm durch die Symbole und ſo allgemein war dies Streben, daß ſelbſt die Griechiſche Kirche davon erregt ward und gegen die Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts unter Petrus Mogilas ihre Orthodoxie genau fixirte. Den nach ihrer Abſicht für die ganze Römiſche Kirche gültigen Decreten der Tridentiner Synode gingen in der Proteſtantiſchen Kirche die für Deutſchland, Dänemark und Schweden allgemein beſtimmenden Bekenntnißſchriften der Augsburgiſchen Confeſſion, ihrer Apologie und der Schmalkaldiſchen Artikel voran. Aber dieſe allgemeinen Symbole, welche den Kern des alten Proteſtantismus in ſich befaſſen, erhielten in den verſchiedenen Ländern mannigfache Modificationen. Für Sachſen geſchah dies durch die Bergiſche Concordienformel; für die Schweiz in den Cantonen Bern, Schafhauſen, Baſel, Zürich, eine Zeitlang in Genf, durch die Formula Consensus ecclesiarum Helveticarum Reformatarum; für die Pfalz verfaßten Olevian und Urſinus ſtatt des im übrigen Deutſchland üblichen kleinen und großen Katechismus Luthers den Heidelberger Katechismus; die Dordrechter Synode befeſtigte durch ihre Schlüſſe den geiſtigen status quo der Niederländiſchen und die ſogenannten Neun und Dreißig Artikel den der Engliſchen Kirche. — Die Modificationen, welche die Tridentiner Decrete in den verſchiedenen Katholiſchen Staaten empfingen, wurden nicht durch eigentliche Symbole, ſondern durch Concordate beſtimmt.

§. 135. c) Der Supernaturalismus.

Der Proteſtantismus iſt nicht in ſich negativ, d. h. Nichts; er iſt, wie wir früher bemerkt haben, negativ nur in Beziehung auf das Nichtchriſtliche in der Römiſchen Kirche. Die Autorität, wodurch er die Autorität des Papſtes, der Concilien, der Tradition negirte, war die heilige Schrift als das auch von der Römiſchen Kirche anerkannte Zeugniß von der urſprünglichſten Geſtalt der Chriſtlichen Religion. Allein zugleich mit der Bibel entſtanden in der Proteſtantiſchen Kirche auch die Symbole und die Theologie hatte daher auf beide Quellen zu achten. Die ganze Bewegung der Lutherſchen Kirche von der Augsburgiſchen Confeſſion an bis zur Formula Concordiae hin reproducirte in den Streitigkeiten des Flacius, Oſiander, Stancarus, Schwenkfeld u. A. faſt denſelben Cyclus, welchen die Kirche in den dogmatiſchen Differenzen der erſten ſechs Jahrhunderte durchlief. Man wird immer die Bemerkung machen können, daß, wo ein neues Princip entſteht, alles Frühere, was in das junge Leben mit hinübergenommen werden muß, ſo lange mit Argwohn betrachtet wird, bis es durch eine Kritik probehaltig hindurchgegangen iſt. Dieſe Kritik aber muß als Kampf erſcheinen, wie die Franzöſiſche Revolution in kurzen Jahren alle politiſchen Formen convulſiviſch durchlebte, um aus der Nivellirung aller jede zurücknehmen und in ihr organiſches Gleichgewicht ſetzen zu können, womit die Nation freilich ſo lange nicht zu Ende iſt, ſo lange ſie nicht weiß, was ſie mit dem Adel machen ſoll. — Die Proteſtantiſche Theologie mußte ſich nothwendig in eine Menge kleiner Controverſen auflöſen, bei welchen die Gelehrſamkeit zuletzt eine eben ſo große Rolle ſpielte, als in der Scholaſtiſchen Theologie die formelle Logik. Melanchthons Loci communes und Calvin's Institutiones dogmaticae ſind die tüchtigſten Werke der ganzen Zeit und drücken auch, jenes durch die ſtete Beziehung auf die Schrift, dies durch ein Vorwiegen der Reflexion und ihrer Dialektik, den verſchiedenen Charakter der Lutherſchen und Reformirten Kirche unmittelbar aus. Die Geſchichte dagegen, welche eifrig ſtudirt wurde, war ſehr durch die Polemik gegen die Katholiſche Kirche geſchwächt, ſo wie umgekehrt dieſe daran kränkelte, in Luther gern nur einen Muhamed zu ſehen. Der kleinliche, auf die Ehre der Perſönlichkeit geſtellte Geiſt der Proteſtantiſchen Theologen niſtete ſich beſonders auf den Univerſitäten ein. Für die Reformirte Kirche war Genf in der Schweiz; für die Niederländiſche Leiden; für Würtemberg Tübingen; für Heſſen Gießen und für Sachſen Jena und Wittenberg der Mittelpunct dieſer ſchreibſeligen und leidenſchaftlichen Zänkereien, die ſchlechterdings kein großes Reſultat zur Folge hatten. Für die Exegeſe, welche nach und nach das Hauptgeſchäft der Proteſtantiſchen Theologie wurde und ſelbſt die Dogmatik mit ihrem Geſpinnſt ſo überwebte, daß ſie allen Begriff und Zuſammenhang verlor, mußte der Grundſatz der Analogia fidei mit Nothwendigkeit eintreten, weil das Symbol der Kirche damals ſo viel war wie die Bibel; der Exeget hatte daher die Wahrheit ſeiner Auslegung ſowohl durch die Uebereinſtimmung der Schrift in ſich ſelbſt als auch durch die Uebereinſtimmung mit dem Symbol der particulären Kirche, der er angehörte, nachzuweiſen. Dieſe exegetiſche Theologie iſt daſſelbe, was man heut zu Tage Supernaturalismus nennt und was ſich nur durch die Oppoſition anderer Richtungen ſchärfer zugeſpitzt hat; dem Princip nach war aber die Sache längſt vor Reinhard da, welcher nur die Namen von Supernaturalismus und Rationalismus in Gang bringen half.

II.

§. 136. Das Princip des ſubjectiven Glaubens und Unglaubens.

Schon während der erſten Epoche der Proteſtantiſchen Kirche vom Anfang des ſechszehnten Jahrhunderts bis zum Weſtphäliſchen Friedensſchluß hin hatten ſich nicht nur einzelne abweichende Anſichten, wie die eines Flacius u. A. gezeigt, ſondern auch größere häretiſche Maſſen waren bereits aufgetreten, welche ſich auf den Gegenſatz der ſogenannten Enthuſiaſten und der Unitarier zurückbringen laſſen. Jene ſuchten eine Vertiefung des Proteſtantiſchen Lehrbegriffs in eine Einzige, Gott, Natur und Geſchichte umfaſſende Anſchauung und fanden ſich durch die Bibel und durch das Symbol allein nicht befriedigt. Von Weigel und Jacob Böhm, welche dieſem Bedürfniß entgegenzukommen ſuchten, empfingen die, welche dieſe mehr ſpeculative Richtung theilten, auch den Namen Weigelianer und Böhmiſten. Die Unitarier dagegen verflachten den Proteſtantiſchen Lehrbegriff dadurch, daß ſie nichts als einen Deismus annahmen und alle Religion in die Moralität ſetzten. Als Socinianer mußten ſie daher von der orthodoxen Kirche eine harte Verfolgung leiden und zerſplitterten ſich endlich in Polen, Siebenbürgen und Ungarn. Die Entzweiung mit der Katholiſchen Kirche hielt aber die Proteſtantiſche noch in Einheit zuſammen und ließ ſie den Geiſt der ſymboliſchen Orthodoxie bewahren, welchen wir in den vorigen Paragraphen nach ſeinen Hauptmomenten angedeutet haben. Allein nach dem Weſtphäliſchen Frieden ließ die Spannung beider Kirchen gegen einander um Vieles nach; die von der Reformation errungene *Freiheit des Glaubens, des Gewiſſens, des Denkens* realiſirte ſich und entwickelte ſich in einem doppelten Extreme. Das eine hielt an dem Glauben feſt, verwandelte aber ſeine Objectivität in lauter Subjectivität, wogegen das andere Extrem den Glauben überhaupt aufgab und vom Deismus zum **Materialismus**, von dieſem zum **Atheismus** überging und durch die Reflexion ebenfalls von allem objectiven Inhalt ſich zu befreien ſuchte. Es iſt der nämliche Gegenſatz, wie der, welcher am Ausgang der mittelaltriſchen Theologie als Myſticismus und ſkeptiſcher Nominalismus auftrat und jetzt als Pietismus und Philoſophie erſchien: — als Pietismus, denn ſeit Jacob Böhm entwich aus der auf das Abſolute gerichteten Subjectivität das Element der Erkenntniß; ſie hörte auf, theoſophiſch zu ſein und ſetzte ſich mit Gott nur durch das Gebet in Contact, um durch ſeinen unmittelbaren Beiſtand über den Schmerz des Irdiſchen hinweggehoben zu werden; — als Philoſophie, denn ſeit Carteſius war das Princip der abſoluten Erkenntniß nicht mehr der gegebene, von dem Erkennenden als die Wahrheit vorausgeſetzte Glaube, wie zu den Zeiten des Anſelmus (vgl. §. 125), wo das Wiſſen als Wiſſen zu dem Wiſſen des Glaubens als ein Anderes hinzutrat, ſondern die Subjectivität ſelbſt begriff ſich als den unmittelbar exiſtirenden Begriff, als die Identität von Sein und Denken. Alles ſtürzte vor der Skepſis der Reflexion: aber der Gedanke ſelbſt, das Princip des Zweifels und der Negation aller Autorität, blieb unwankend und erkannte ſich als das Weſen, was nicht außer ſich, nur in ſich niederzugehen hat, um die Tiefe der Welt zu erforſchen. — Dieſer Kampf des Glaubens mit dem Wiſſen hat beſonders in England, Frankreich und Deutſchland ſein Leben. Spanien und Italien einerſeits, Dänemark, Norwegen und Schweden andererſeits ſind wenig davon afficirt worden. Er hat das Großartige, daß ſeine Bewegungen durch jene Länder hin allgemein ſind, wenn ſie auch in einem jeden für ſich auf beſondere Weiſe ſich geſtalten.

In England zeigt ſich die erſte große Regung des pietiſtiſchen Princips in der Secte der Independenten, welche ſich während der politiſchen Zerwürfniſſe vor der Revolution bildeten und im Zuſammenhang mit den Bedürfniſſen der Verfaſſung einen politiſchen, durch Cromwell ſelbſt militäriſchen Charakter annahmen. Der Fanatismus dieſer Levellers verſchmolz das Neue Teſtament ſo mit dem Alten und ergab ſich ſo chiliaſtiſchen Erwartungen über das Reich der auserwählten

Heiligen, daß ſie dem Judenthum näher ſtanden als dem Chriſtenthum. Nach der Zurückführung der Stuarts trat in England eine ähnliche melancholiſche Periode ein, wie bei den Deutſchen nach dem dreißigjährigen Kriege und erzeugte die Secte der Quäker, deren Stifter der Schuſter Fox war. Sie hat keinen anderen Zweck als die Erbauung; aller Reichthum des geiſtigen Lebens durch Kunſt und Wiſſenſchaft, alle Anmuth und Zierde deſſelben durch den Luxus ſind ihr gleichgültig; die Unterſchiede der Stände ſind vor ihrer Abſtraction verſchwunden und ſie duzen einen Jeden; in ihren Verſammlungen iſt der Unterſchied der Männer und Frauen ganz aufgehoben; Mann oder Weib, Jeder kann die Gemeine durch Rede oder Gebet beleben. Denn eben darin beweiſen ſie die Subjectivität ihres Princips, daß ſie alle Tradition und alle Actuoſität des religiöſen Daſeins verbannen und ſich der Ekſtaſe durch den heiligen Geiſt überlaſſen, der ſie, wie die Apoſtel der erſten Kirche, inſpirire. Die rigoroſe Sittlichkeit der Quäker, ſo wie ihre ſchlichte Arbeitſamkeit läßt ſie von der Regierung geduldet werden, obwohl ſie keinen Eid ſchwören und keine Kriegsdienſte thun. Und gewiß ſind ſie in vieler Hinſicht ehrenwerth; die Zufälligkeit aber, welche in dem Momentanen der ſubjectiven Begeiſterung liegt — nicht ſelten verbringen ſie auch die Stunden ihres Gottesdienſtes in einem ſtummen Hinbrüten, ohne daß einer von ihnen zur Rede entflammt wird —, führt doch ſo viel Leeres mit ſich, daß ſie immer nur als Secte, nicht als Kirche betrachtet werden können; das Mangelhafte eines ſolchen Zuſtandes, ja das Irreligiöſe deſſelben kennen zu lernen, muß man Swifts Schriften leſen, der unſtreitig die gründlichſte Kenntniß der Engliſchen Kirche ſowohl in England als in Irland beſaß. Der Standpunct in ſeinem Mährchen von der Tonne iſt dem Parteigeiſt ziemlich entrückt; in Beziehung auf die Quäker iſt ſeine Schrift von der mechaniſchen Erzeugung des Geiſtes vielleicht zu bitter, aber doch voll einer ſachlichen Wahrheit, die man untrüglich durchfühlt. — Nach den Quäkern bildete ſich ſeit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts die Secte der Methodiſten durch einige Studenten, an deren Spitze Wesley ſtand. Sie wuchs ſeitdem zu einer ungeheuren Ausdehnung an, weil ſie mehr kirchliche Organiſation hat, als die Secte der Quäker, der ſie ſonſt in vielen Stücken identiſch iſt, nur daß ſie das Dogma aller pietiſtiſchen Secten von einem plötzlichen Durchbruch der Gnade noch craſſer geſteigert hat. In Nordamerika als in einem Lande, wo noch tauſendfache Bildungen durcheinandergehen, haben dieſe Secten ſich beſonders ausgebreitet und zugleich das Negative ihres Princips in monſtröſen Geſtalten entwickelt, wie die Quäker in den Shakers und die Methodiſten in den Anhängern des Neuen Lichtes.

Wenn Puritaner, Quäker und Methodiſten eigentlich ein nur lyriſches religiöſes Leben haben, ſo bildete ſich ihnen gegenüber die Reflexion nicht weniger ſtark aus. Baco legte dazu einen umfaſſenden Grund; ſein Freund Hobbes machte ſchon die Materie zum poſitiven Princip, die Natur nicht blos, auch den Geiſt zu begreifen. Eine Menge Supernaturaliſten, Theophilus und Thomas Galeus, Joſeph Glanville, Heinrich More, Ralph Cudworth, Parker und Pordage widerſtrebten dem Materialismus und gingen zur Reaction gegen ihn nicht allein auf die Schrift, ſondern ſelbſt auf die Neuplatoniſche Philoſophie und auf die Kabbala zurück. Doch drangen ſie ſo wenig durch, daß Locke's Senſualismus faſt Alles mit ſich fortriß und die Hauptſtütze der vielen Syſteme der natürlichen Theologie wurde, welche damals in England erſchienen und durch ihren Deismus von der geoffenbarten Religion ſich ganz losgeſagt hatten. Denn nicht Alle gingen ſo umſichtig, wie Wollaſton, zu Werke, ſondern Viele, wie Toland, Tindal u. A. verhielten ſich gegen das Chriſtenthum mit einer Frechheit, daß Swift zu jener beißenden ſatiriſchen Bittſchrift: über die nothwendige Abſchaffung des Chriſtenthums veranlaßt wurde. Der Gedanke wollte aus ſich ſelbſt die Religion erkennen; die von der Kirche gegebene Religion enthielt ſo viel Hiſtoriſches, was er mit Dem, was er Vernunft nannte, nicht in Identität zu bringen vermochte und deswegen für unvernünftig zu erklären bald kein Bedenken mehr trug. Die Weiſſagungen der Jüdiſchen Propheten von dem Meſſias, die Wunder Chriſti, die Lehre von der Zerrüttung der menſchlichen Natur durch die Sünde, Alles dies wurde angefochten. Gott als der Eine, außerweltliche Schöpfer empfing die Stellung eines der Natur und Geſchichte jenſeitigen Weſens; dieſe dagegen, die Welt, empfing ein ebenfalls in ſich abgeſchloſſenes Daſein, was zu Gott ein nur äußeres Verhältniß hatte; die Verſehung wurde zu einem vielgebrauchten aber ſinnloſen Wort. In Hume erreichte dieſe Weltanſicht ihren Gipfel: denn alles Geiſtige war ihm in ſeiner Wirklichkeit nur eine Gewohnheit, die, in das Unendliche hin veränderlich, den Menſchen heute ſo, morgen ſo beſtimme; ein abſolut Gewiſſes gebe es nicht und aller Glaube ſei eine endliche, leicht biegſame Meinung; die Eindrücke des Sinnlichen auf die Seele ſeien die Urſachen aller Bewegungen derſelben in Neigung, Leidenſchaft u. ſ. w. Gegen eine ſolche Zerſtörung des Chriſtlichen Glaubens kämpften Viele der Zeitgenoſſen Locke's und Hume's an. Clarke beſonders erwarb ſich die Achtung und Liebe der Engländer durch ſeine Polemik gegen den Skepticismus, durch ſeine Apologie des dogmatiſchen Beſtandes des Chriſtenthums und namentlich des Daſeins Gottes; denn dies ſchien unter die ſchwierigſten Probleme zu gehören; der ontologiſche Beweis wurde von dem abſtracten Verſtande nicht begriffen, weil er die Vernichtung der Abſtraction, die Identität des Seins und Denkens, den Begriff der Idee verlangt; die anderen Beweiſe, vorzüglich der teleologiſche, ſprachen daher jetzt mehr an und die Schottiſchen Moralphiloſophen haben in ihrer Theologie gerade dies Capitel ausführlicher behandelt.

Man kann von England ſagen, daß es in Beziehung auf die Dogmatik noch denſelben Standpunct hat, der in Clarke (Prieſtley) und Hume ſich ausdrückt; ein Skepticismus einerſeits, dem ſich das Göttliche in eine trübe Ferne verflüchtet, der in der Auffindung von Widerſprüchen ſeine Luſt hat, der mit jedem Element des Daſeins ſo entzweiet iſt, daß er nur durch die Kraft der Subjectivität, durch den Charakter, über die öde Wüſte des vorurtheilvollen, plagenreichen, ſegenloſen Lebens ſich erhebt; ein Dogmatismus andererſeits, der das Chriſtenthum als wahre Religion anerkennt, aber dennoch als Wiſſenſchaft der Religion ihre Grunddogmen in die endliche Auffaſſung des Deismus verzogen und die Idee der Menſchwerdung auf den dürftigen Begriff der Moralität reducirt hat und damit ebenfalls der Subjectivität anheimgefallen iſt. Die Keime einer anderen Theologie ſind jetzt für England (und wahrſcheinlich nicht für dies allein) in Byrons Poeſie ausgeſtreuet.

In England ſind von der alten Katholiſchen Kirche an alle kirchlichen Bildungen der modernen Zeit aufgetreten. In Frankreich war die Entzweiung eine einfachere, einerſeits der Reformirten Kirche mit der Katholiſchen, andererſeits der Katholiſchen mit ſich ſelbſt als der gläubigen und ungläubigen, und auch dadurch der Gang des dogmatiſchen Bewußtſeins ein anderer, weil hier die Römiſche Kirche, wenn auch in der Modification als Gallicaniſcher, Staatsreligion blieb. Die Proteſtantiſche Kirche als Reformirte war nur die tolerirte und entwickelte durch die Entgegenſetzung, worin ſie ſich befand, ein ſtarres, ſogar finſteres Weſen; Calvin und Beza waren Franzoſen und hatten mit vielen alten und großen Geſchlechtern Frankreichs einflußreiche Verbindungen, welche ihrem dogmatiſchen Syſtem eine nachdrückliche Haltung gaben, ſo daß Friedrich Schlegel mit der Bemerkung ganz Recht hat, daß der Janſenismus nur ein kryptiſcher Calvinismus geweſen ſei; die Identität der Principien in der Lehre von der Freiheit läßt ſich nicht leugnen, wenn auch für die Reformirte Kirche ſelbſt, abgeſehen von ihrer Oppoſition gegen die Lutheriſche in dieſem Dogma, beſonders in den Niederlanden durch die Parteiungen der Arminianer und Gomariſten der Begriff der Gnade durchgearbeitet und beſtimmt wurde. Dieſer Begriff war der wichtigſte, weil er unmittelbar der Begriff des Geiſtes iſt; Geiſt und Freiheit iſt Daſſelbe; ſo ſehen wir, was ſchon das Mittelalter hindurch eingeleitet, was von Auguſtinus und Pelagius als ſchroffer Gegenſatz ausgeſprochen war, ſeit der Reformation überall hervortreten und überall die Subſtanz mit dem Subject ſich entzweien, indem das ſeiner Selbſt bewußt gewordene Subject das Mein und Dein des menſchlichen und göttlichen Willens auf das Schärfſte unterſchied. Die reformirte Kirche und der Janſenismus verſenkten den einzelnen menſchlichen Willen in die Subſtantialität des göttlichen und dies war der eine Gegenſatz gegen die Katholiſche Kirche und deren Lehrbegriff, in welchem die Werkheiligkeit nach und nach eingewurzelt war.

Eine andere Entzweiung entſpann ſich aber im Schooß der Katholiſchen Kirche ſelbſt aus dem Gegenſatz des Denkens gegen die Beſtimmtheit des Glaubens durch die Autorität der Tradition. Denn der Gedanke erzeugt ſeine Poſition ſich ſelbſt; er iſt der ſich ſelbſt als reines Object ſetzende Geiſt; die freieſte Geſtalt der Freiheit. Der Glaube enthält alle Beſtimmungen der Freiheit in ſich, allein er ſtellt ſie in der Form des Geſchehens, alſo in einer äußerlich poſitiven Geſtalt dar, welche dem einzelnen Geiſt ebenfalls auf hiſtoriſche Weiſe ſich einbildet, gegen welche er ſich aber negativ verhält, ſobald er die Erſcheinung von dem Weſen zu unterſcheiden anfängt. Daher ſehen wir in Frankreich vom ſechszehnten Jahrhundert bis zu dem ſogenannten goldenen Zeitalter ſeiner Literatur unter Ludwig dem Vierzehnten einen immer kühneren Skepticismus aufwachſen; Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer, Bayle u. A. bildeten dieſe Richtung aus. Auf die ſpeculativen Seiten der Carteſianiſchen, Spinoziſtiſchen und Leibnitziſchen Philoſophie gingen die Franzoſen weniger ein, als auf das, was durch ſie für die Mechanik, Phyſik und Mathematik gethan wurde. Sie verwandelten daher dieſe Syſteme in materialiſtiſche und verflochten mit ihnen die Newtoniſchen und Lockeſchen Anſichten auf die mannigfaltigſte Weiſe. Die Abſtraction der Kraft ward ihnen der tiefſte Begriff und alles Lebendige zerſplitterten ſie in die todten, geiſtloſen Zuſammenſetzungen der Atomiſtik. Während das nur verſtändige Denken ſo mit der Decompoſition des natürlichen Univerſums ſich beſchäftigte, löſte der Trieb der

Freiheit auch das beſtehende politiſche und kirchliche Leben aus allen ſeinen Fugen. Die Monarchie hatte die Ariſtokratie freilich überwunden und die Schmeichelei ihres Einzigen Namens erreicht; aber nur durch den tiers état war ihr dies möglich geweſen, weshalb nach dem Tode Ludwigs des Vierzehnten die Forderung der *allgemeinen Rechte der Menſchheit* immer lauter wurde. Und hierin ſind die Franzoſen groß geweſen. Die Lauigkeit der Orden gegen das allgemeine Intereſſe der Kirche ließ ſolche Meinungen auch in den Klerus eindringen und die Schriftſteller der Kirche, ſo gelehrt ſie waren, ſo tüchtig ihre Geſinnung, ſo glänzend ihre Diction ſein mochte (Tillemont, Fleury, Boſſuet, Huetius, Fenelon, Maſſillon u. ſ. w.), waren doch nicht im Stande, dem Zauber der Encyklopädiſten, Voltaire's und Rouſſeau's etwas Aehnliches entgegenzuſetzen. Denn dieſe producirten das, was die Zeit erſtrebte, eine Befreiung der Individualität von allen Feſſeln der Vergangenheit, die ſich allerdings oft einſeitig als *Haß der Gegenwart* überhaupt Luft machte. So konnte Rouſſeau's concentrirter Grimm die Geſchichte ganz und gar zernichten wollen, um den Menſchen von der Bedingtheit und Ungleichheit zu erretten, in welche ihn ſeine Geburt in *dieſem* Staat, in *dieſer* Kirche ſogleich verſetzt; kein Staat alſo, keine Kirche; ein reines, natürliches, kunſtloſes Daſein. So konnte Voltaire, indignirt durch die ſchamloſe Heuchelei eines großen Theiles des damaligen Klerus und durch die oft bis zur Entſtellung des Chriſtenthums verbildete Form des Cultus, gegen beide mit einer Wuth und Erbitterung ſchreiben, welche durch ihre Anmuth einen magiſchen Effect hervorbringen mußten. So konnten die Encyklopädiſten den Materialismus ungeſcheut als die eigentlich national gewordene Weltanſchauung Frankreichs ausſprechen und der Reflexion die Waffen in die Hand geben, den Glauben als einen tollen Wahn zu zertrümmern. Aus der eiſigſten Kälte gegen alle Tradition hob ſich dennoch der Drang nach Freiheit glühend hervor. In dieſen Bewegungen liegt die wahre Geſchichte der Franzöſiſchen Theologie, nicht in den Wiederholungen, welche die Gelehrten von den Scholaſtiſchen Syſtemen machten. Die Revolution iſt nur der Krater, aus welchem in gediegenen Maſſen der feurige Lavaſtrom der rein ſubjectiven Freiheit ſich ergoß, der ſchon lange von vielen Canälen her zuſammengefloſſen war. Wenn man den finanziellen Zuſtand Frankreichs, Law's verunglückte Speculationen, Ludwigs des Funfzehnten Verſchwendung u. dgl. m. längere Zeit als die hauptſächlichen Urſachen der Revolution betrachtet hat, ſo iſt dies nur halb wahr; das innere Motiv iſt das wahrhaftere, gerade wie man ſeit dem funfzehnten Jahrhundert große kirchliche Rieſenbauten wahrhaftig nicht darum nicht aufgeführt hat, weil das Geld gemangelt hätte; im Gegentheil, man hatte mehr Geld und die großen Canal-Straßen- und Feſtungsbauten, die man ausführte, zeigen auch ſeine architektoniſche Verwendung; aber ſolche heilige Bauten waren nicht mehr Bedürfniß und aus dieſem geiſtigen Grunde unterblieben ſie. Man darf nur Rameau's Neffe von Diderot leſen, um auf die ſchlagendſte Art ſich zu überzeugen, wie ein ſo zur Allgemeinheit erſtarktes und doch ſo ganz ungläubiges Selbſtbewußtſein, was über ſeinen Eudämonismus, den Genuß der Weiber, des Weins und einer guten Tafel, den es ſeinem Bekenntniß nach für das Höchſte hält, weit hinweg iſt, wie ein ſo gebildetes Bewußtſein nicht anders als in einer Revolution ſich beruhigen konnte, und es verräth eine wirkliche Rohheit, eine große Unbekanntſchaft mit den geheimen Leiden der Menſchheit, mit dem Böſen, genug mit den Kämpfen der Freiheit, die Revolution als ein diaboliſches Unternehmen in die olla potrida alles Schlechten zu werfen. Es fällt uns nicht im Mindeſten ein, die Greuel und Scheußlichkeiten vertheidigen zu wollen, welche die Revolution mit ſich führte; ihre Nothwendigkeit aber können wir uns nicht ableugnen und, um mich hier, wo Oppoſition anderer Anſichten aufreizt, nicht gehen und über das Maaß dieſer flüchtigen Zeichnungen hinreißen zu laſſen, will ich auf den Abſchnitt in Hegel's Phänomenologie verweiſen, der überſchrieben iſt: die abſolute Freiheit und der Schrecken. Hier iſt die Nothwendigkeit eines ſolchen

Standpunctes für die geſchichtliche Entwicklung des Geiſtes nachgewieſen. Ich werde der Kürze halber aus dem Mignet die wenigen Zeilen zuſammenſtellen, welche den für die Theologie intereſſanteſten Punct betreffen, die Annullirung des Glaubens an Gott und das Umſchlagen dieſes aus dem Materialismus hervorgegangenen Atheismus in den Deismus. Pendant la durée de la crise en France, le catholicisme ultramontain fut représenté par le clergé réfractaire; le jansénisme par le clergé constitutionnel; le déisme philosophique par le culte de *l'Être suprêm,* qu'institua la comité de salut public; le matérialisme de la société d'Holbach par *le culte de la raison et de la nature,* que fit décréter la commune. — La faction d'Hébert, qui popularisait dans le Père Duchène l'obscénité du langage, les sentiments bas et cruels, — força l'évêque de Paris et ses vicaires à abjurer le christianisme à la barre de la convention, et la convention à décréter, que le culte catholique serait remplacé par le culte de la raison. Les églises furent fermées ou transformées en temples de la raison, et l'on établit dans toutes les villes des fêtes, qui furent de scandaleuses scènes d'athéisme. — Robespierre fit dédier les fêtes décadaires à l'Être suprême, à la Vérité, à la Justice, à la Pudeur, à l'Amitié, à la Frugalité, à la bonne Foi, à la Gloire et à l'Immortalité, au Malheur etc., enfin à toutes les vertus morales et republicains. Il *prépara* de cette manière à l'établissement du nouveau culte de l'Être suprême — dont il avait fait *décréter l'existence* le 18 floréal. La célébration du nouveau culte avoit été fixée pour le 20 prairial dans toute l'étendue de la France. Le 16 Roberspierre nommé président de la convention à l'unanimité, pour qu'il servit de *pontife* à la fête etc. Wie alſo der politiſche Ausgang der Revolution den Völkern die Gewißheit gab, daß ohne Geſetz keine Freiheit ſei, ſo auch der auf das Engſte hiermit verflochtene religiöſe Ausgang, daß ohne Gott keine Religion, keine Kirche, kein Cultus ſein könne und daß das ganze Heer der Tugenden dennoch gegen die Begeiſterung des Glaubens todt und nichtig ſei.

Dieſe Gewißheit von der Nothwendigkeit der Religion war das große Reſultat der Revolution, in welcher ein ganzes Volk ohne Religion zu leben verſucht und aus ſeinem Geiſt und deſſen Vernunft Gott das Daſein erſt abgeſprochen, dann es ihm feierlich durch einen Beſchluß wieder zuertheilt hatte und ſodann durch die Abſtraction des Deismus zum Glauben der Chriſtlichen Kirche zurückkehrte. So wenig nun aber in einer Schlacht Alle, welche daran Theil nehmen, dem Tode als Opfer zu fallen brauchen, ſondern wie nur ein Theil der Kampfenden ihm erliegen kann, ſo brauchen auch nicht alle Völker die Revolution eben ſo wie die Franzoſen zu durchleben, ſondern es iſt für die Menſchheit genug, daß Ein Volk auf eine ſo gigantiſche Weiſe mit der Religion ſich entzweie, gerade wie es nur Ein Volk iſt, welches, dem Chriſtenthum entgegen, mit dem Bewußtſein des Widerſpruchs auf einen noch kommen ſollenden Meſſias hofft. Daher ſehen wir, daß Deutſchland alle Kriſen des Geiſtes auf eine mehr geräuſchloſe und doch höchſt intenſive Weiſe durchlebt und in Verhältniß zu den übrigen Völkern vorzugsweiſe poſitiv ſich verhält, weil es, ohne wie Spanien das Negative von ſich auszuſchließen und eine Inquiſition dagegen zu ſtiften, ohne wie Frankreich das Negative vorherrſchen zu laſſen, ſowohl das Poſitive als das Negative in ſich faßt, oder, um es beſſer auszudrücken, das Negative immer auf ſeinen poſitiven Werth zurückzuführen verſteht.

Die Deutſche Theologie verlor ſeit dem Ende des ſechszehnten Jahrhunderts den ſpeculativen Charakter immer mehr, indem das Princip, durch welches ſie die Scholaſtiſche Theologie überwand, die Bibel, für ſie ſelbſt eine ſo harte und todte Autorität wurde, daß alles Gedankenleben zur Mumie der exegetiſchen, hiſtoriſchen und kritiſchen Gelehrſamkeit vertrocknete. Die Formula Concordiae in ihrer zweiten Abtheilung, der ſogenannten Affirmativa, enthält wirklich den ganzen Inbegriff Deſſen, was durch Hutter, Calov, Quenſtädt, Calixtus u. A. nur mehr in das Einzelne ſcharfſinnig herabgeführt wurde. Die zwölf Artikel der Concordienformel bezogen ſich faſt ſämmtlich auf das Dogma von der Gnade als demjenigen, welches, wie wir ſchon bemerkten, das für das Intereſſe der göttlichen und menſchlichen Freiheit weſentlichſte iſt. Sie waren: 1) de peccato originis. 2) de libero arbitrio et viribus humanis. 3) de justitia fidei coram Deo. 4) de bonis operibus. 5) de lege et evangelio. 6) de tertio usu legis. 7) de coena domini. 8) de persona Christi. 9) de descensu Christi ad inferos (dieſer Artikel war nur wegen der ziemlich iſolirt daſtehenden Hamburger Streitigkeit). 10) de caeremoniis ecclesiasticis. 11) de aeterna praedestinatione et electione Dei. 12) de haeresibus et sectis etc. Die Zwiſtigkeiten über den Synergismus zwiſchen Major und Amsdorf, ob gute Werke zur Seligkeit nützlich oder ſchädlich wären, bildeten kurz vor der Abfaſſung der Formel bereits den Ausgang der lebendigen Theilnahme an eigener gründlicher Erforſchung des Glaubens. Nach dieſer Zeit, das ganze ſiebzehnte Jahrhundert hindurch, trat eine Periode der Erſtarrung des Denkens ein. Die Trennung der Dogmatik von der Moral durch Calixtus war das Einzige, was in ſpeculativer Hinſicht als ein Fortſchritt genannt werden kann. Die Wolfiſche Philoſophie des ſiebzehnten Jahrhunderts veränderte an dieſer mechaniſchen Theologie nichts, ſondern ſchwellte durch ihre demonſtrative Methode die Compendien nur mehr in die Breite an, ohne von dem Geiſt der Leibnitziſchen Philoſophie das Geringſte in ſie einzulaſſen.

Indem auf ſolche Weiſe die orthodoxe Theologie in Abſtractionen verfiel, mußte ſich als Ergänzung der leeren Reflexion das Bedürfniß einer innigeren Auffaſſung der Religion regen. Das Verſtändniß der heiligen Schrift ſollte nicht ſowohl von dem Buchſtaben, nicht ſowohl von der Dogmatik und dem kirchlichen Lehrbegriff, vielmehr von dem heiligen Geiſt ſelbſt als dem Princip ausgehen, von dem auch die Bibel urſprünglich ausgegangen war. Hiermit entfaltete ſich zunächſt das ſubjective Princip und entſagte, damals noch ganz unbewußt, der Objectivität des Glaubens in der Erkenntniß Gottes und der Welt, wogegen es aus der Dogmatik den Locus von der Heilsordnung deſto mehr hervorhob und alle Wiſſenſchaft, alles Bibelleſen nur als Vermittelung einer beſſeren Geſinnung, eines reineren Herzens und fleckenloſeren Wandels betrachtet wiſſen wollte. So richtete ſich die Reflexion der Subjectivität auf ſich ſelbſt, beobachtete ſich in dem Gefühl ihrer Einheit oder Nichteinheit mit Gott und gründete die collegia pietatis, um Wiſſenſchaft und Andacht mit einander zu verſchmelzen. Spener und Franke waren die Führer dieſer Bewegung, welche beſonders in Halle unter dem Namen Pietismus Wurzel faßte und mit der Wolfiſchen Philoſophie auf eben dieſer Univerſität in Conflict gerieth. Aber für die Wiſſenſchaft taugt der Pietismus nicht, weil das Object an und für ſich ihm keine Freude macht, weil er ſich im Gegentheil nur wegen des Heils ſeiner Seele, aus Angſt für die Seligkeit des Einzelnen, darum bekümmert. Daher hat der Pietismus, ſo erregend er für die Reinigung des Individuums wirkt, weder in Kunſt noch in Wiſſenſchaft etwas Großes hervorgebracht. Wo er auf das Wiſſen geht und in einen Gegenſtand ſich zu vertiefen die Kraft erlangt, da nimmt er auch ſogleich einen myſteriöſen Charakter an, der ihm außerdem in ſeinem Gram um die menſchliche Verderbniß, in ſeiner bis zur Splitterrichterei verfeinerten Aufmerkſamkeit auf die individuelle Moralität und in ſeiner blinden Hingabe an das Wort der Schrift nicht eigen iſt. Die neuere Zeit hat in den Swedenborgianern auch eine ſolche Geſtalt des religiöſen Bewußtſeins hervorgebracht; denn dieſe erinnern halb an Pietiſten, halb an Freimaurer, und um ihnen ſich anzunähern iſt immer eine gewiſſe Bildung nothwendig; wie kann man ſonſt die Hauptlehre Swedenborgs von der Correſpondenz der natürlichen und geiſtigen Dinge verſtehen, wie kann man ſonſt in die Verwerfung ſo vieler bibliſchen Bücher ſich finden, wie die Lehre von dem ſchon Geſchehenſein des jüngſten Gerichtes, wie die von Gott als dem Einen Herrn u. ſ. w. begreifen? Daher ſehen wir auch, daß der Swedenborgianer im Ganzen nur wenige ſind und die Mehrzahl gebildeten Weltleuten zugehört. In Schweden, wo ſie doch ihr Centrum haben, leben nicht über zweitauſend. Der Pietismus dagegen, weil er vornehmlich den Zweck einer Zerknirſchung des einzelnen Gemüthes, eine Reue deſſelben über ſeine Sündhaftigkeit und eine Wiedergeburt des Willens durch die göttliche Gnade mit ſich führt und hierauf alles Leben concentrirt, kann auch dem gewöhnlichſten Menſchen plauſibel gemacht werden, wofern den Bekehrenden nur gelingt, die Gewißheit des Subjectes von der Einheit und Freiheit ſeines Willens bis zur Empfindung der Ohnmacht aufzuweichen. Dies iſt darum nicht ſo ſchwer, weil wirklich jeder Menſch ein Sünder iſt, alſo auch zum Selbſtbewußtſein ſeiner Schuld gebracht werden kann. Der Pietismus, ſtatt dies negative und von der Religion ſchlechterdings als nothwendig geforderte Moment wiederum zu negiren, fixirt daſſelbe zur Subſtanz der Religion, was eben das Falſche und Engherzige in ihm iſt. — Er erhielt durch den unbeſchreiblich achtungswürdigen Grafen von Zinzendorf, der in Halle gebildet wurde, ſeine welthiſtoriſche Geſtaltung im Herrnhutianismus, dieſer höheren Potenz der vordem ſogenannten Stillen im Lande. Frankreich hat ſolche Secten nicht genährt, weil in ihm die Mönchsorden noch fortexiſtiren; die Engliſchen Secten dieſer Art haben wir oben kürzlich charakteriſirt; den Herrnhutern aber muß man zugeſtehen, daß ſie unter allen dieſen pietiſtiſchen Bildungen bei Weitem die meiſte Beſonnenheit, Ausdauer und Vernunft an den Tag gelegt haben. Die Tändelei und Spielerei mit den hiſtoriſchen Erinnerungen des Chriſtenthums, wie mit den Wunden Chriſti, ſeiner Auferſtehung u. ſ. w. iſt ein Vorwurf, der ſie mit vielen anderen Secten trifft. Das Nämliche gilt von dem Kahlen und Seelenloſen, was in ihrer Disciplin und in ihrem Cultus ſo widerwärtig hervortritt, wie z. B. in jener Hinſicht die Schließung der Ehe durch das Loos (Fatum), in dieſer das Stubenmäßige ihrer Verſammlungen, das Verſtändige und kloſterhaft Monotone ihrer Brüderlichkeit und Schweſterlichkeit u. ſ. w. Von Wiſſenſchaft kann natürlich bei ihnen die Rede nicht ſein.

Der Pietismus verhielt und verhält ſich gegen die Ausbreitung des Glaubens in der Erkenntniß gleichgültig und, wie es kommt, auch wohl feindſelig, weil ihm an der Conſtituirung der Moralität der Einzelnen das Meiſte gelegen iſt. Ich weiß recht gut, daß kein Pietiſt es Wort haben will, daß die Moral ihm das Letzte ſei; vielmehr iſt es unter den neueren Pietiſten nach der Polemik, welche Kants Philoſophie durch Schelling und Hegel erfuhr, Mode geworden, auf die Moralität als auf etwas Untergeordnetes herabzublicken und gegen die Tugend mit heftigen Phraſen zu declamiren. Allein wenn man ſich durch die bibliſche Sprache nicht täuſchen läßt, in deren Gewand ſich der Pietismus hüllt, ſo kann man in ſeinem Inneren als das wirklich Lebendige in ihm die Moralität nicht verkennen; die Angriffe auf die Kunſt, auf die geſelligen Zerſtreuungen, das beſtändige Gerede vom Gewiſſen, von den Falten des menſchlichen Herzens u. ſ. f. u. ſ. w. eröffnen dieſen Standpunct mit unzweifelhafter Klarheit, und nur die Entgegenſetzung gegen den Rationalismus bringt den Schein hervor, als wenn der Begriff der Verſöhnung den Pietiſten kein moraliſcher wäre, indeſſen Alles dies, was der kirchlichen Dogmatik angehört, mehr unverſtanden und ohne wahrhafte Uebereinſtimmung mit ſeinem Inhalt von ihnen angenommen wird. — Der Pietismus haftet alſo wohl an dem Chriſtlichen Glauben, aber mit einer Beſchränkung deſſelben auf das Subject, um demſelben die Pein des menſchlichen Daſeins zu erleichtern. Neben ihm entwickelte ſich der Rationalismus, der in England durch die ſogenannten Freigeiſter, in Frankreich namentlich durch die Encyklopädiſten mit großer Kühnheit aufgetreten war, in Deutſchland aber in einer gemäßigteren Geſtalt erſchien. Längere Zeit exiſtirte er nur als Ueberſetzung und Empfehlung der Engliſchen und Franzöſiſchen Werke und noch in der Gelehrtenrepublik konnte ihn Klopſtock durch den heraufbeſchworenen Rohrdommel als eine mehr ausländiſche Kirche verſpotten. Die tiefe Bitterkeit des Engliſchen Skepticismus, die brillante Witzigkeit des Franzöſiſchen Materialismus und Atheismus wurden in Deutſchland zu einem laulichten Deismus, welcher den herben Ton der Skepſis zu einer kleinlichen Zweifelei, die geniale Frivolität eines Voltaire u. A. zu einer prickelnden Sucht, nach Lächerlichkeiten im Chriſtenthum zu jagen, umſtimmte. Die Fortſchritte, welche man in der Geographie und Geſchichte machte, wurden gegen die Bibel gewendet und Semlers Unterſuchungen über den Kanon waren der Beginn der kritiſch-hiſtoriſchen Richtung, welche die Autorität der Bibel, von welcher der Proteſtantismus ausgegangen war, gänzlich abzuſchwächen drohte. Das Centrum dieſer nur auf das Nützliche gerichteten Aufklärung war damals Berlin, wo Irwing, Gedicke, Mendelsſohn, Bieſter, Büſching, Nicolai u. A. in dieſem Sinne wirkten. In Wien konnte dieſe allem Poetiſchen, allem Tiefen abholde Verſtandesbildung trotz Joſeph's Vorliebe dafür und trotz Blumauer's Talent, ihr durch witzige Poliſſonerieen eine den Wienern appetitliche Geſtalt zu geben, keinen Eingang auf die Länge finden und faßte nur bei Privaten, nicht im Volke, Fuß. Die wahre, Deutſchland mit ungeheurer Gewalt ergreifende, Form des Deismus wurde erſt durch den Kantiſchen Kriticismus geſchaffen. Er iſt die einzige und conſequente Durchführung des Rationalismus, weil er von der Autonomie ſowohl der theoretiſchen als praktiſchen Vernunft ausgeht, durch das Princip des Selbſtbewußtſeins die Subjectivität befriedigt und allen Inhalt der poſitiven Religion nicht geradezu verwirft, vielmehr ihn in die Beſtimmungen der Moral auflöſ't. Alle Theologen, welche ſich an das Kantiſche Syſtem anſchloſſen, bis auf Wegſcheider herunter, haben in ihm ſelbſt nichts verändert, nur ſeine Beziehung auf das poſitiv Gegebene der kirchlichen Lehre weiter geführt, als es von Kant geſchehen war. Das merkwürdige Buch: die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, muß für den damaligen religiöſen Standpunct des Geiſtes als deſſen eigentliche Dogmatik in derſelben Bedeutung angeſehen werden, wie Melanchthon's, Calvin's, Peter's, Johannes von Damaskus und Origenes dogmatiſche Werke in Bezug auf frühere Perioden. Die Theologen haben in ihren Dogmatiken oft weiter Nichts gethan, als den Kern dieſes Buches zu vernachläſſigen und nur ſeine negativen, vorzüglich in die unter den Text geſetzten Anmerkungen verſtreueten Winke in das Breite auszutreten und zu verſeichtigen. Um mich aller Weitläufigkeit über dieſen Punct zu enthalten, will ich aus dem erſten Abſchnitt des zweiten Stückes die Auseinanderſetzung von der perſonificirten Idee des guten Princips herſchreiben, weil hier in der Kürze Alles zuſammengefaßt iſt, was den Rationalismus in ſeinem Verhältniß zum Chriſtlichen Glauben charakteriſirt. Man kann dabei einerſeits an die Parallele des Franzöſiſchen Bewußtſeins in der Revolution denken, deren Hauptmomente ich mit wenigen Strichen aus dem Mignet zuſammenſtellte; andererſeits aber die Vergleichung von dieſem Wandnachbar rückwärts bis zu dem Nicäniſchen Symbolum ſchweifen laſſen, welches wir §. 113 mitgetheilt haben. Kant ſagt in jener Paſſage ſeiner Religionslehre: „Das, was allein eine Welt zum Gegenſtande des göttlichen Rathſchluſſes und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, iſt die Menſchheit (das vernünftige Weltweſen überhaupt), in ihrer moraliſchen ganzen Vollkommenheit, wovon als oberſter Bedingung, die Glückſeligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchſten Weſens iſt. — Dieſer allein Gott wohlgefällige Menſch „iſt in ihm von Ewigkeit her"; die Idee deſſelben geht von ſeinem Weſen aus; er iſt ſofern kein erſchaffenes Ding, ſondern ſein eingeborener Sohn; „das Wort (das Werde!), durch welches alle andre Dinge ſind, und ohne das nichts exiſtirt, was gemacht iſt", denn um ſeinet d. i. des vernünftigen Weſens in der Welt willen, ſo wie es ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach gedacht werden kann, iſt alles gemacht). — „Er iſt der Abglanz ſeiner Herrlichkeit." — In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur in ihm und durch Annehmung ſeiner Geſinnungen können wir hoffen „Kinder Gottes zu werden"; u. ſ. w. — Zu dieſem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, iſt nun allgemeine Menſchenpflicht, wozu uns auch dieſe Idee ſelbſt, welche von der Vernunft uns zur Nachſtrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber ſind, ſondern ſie in dem Menſchen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menſchliche Natur für ſie auch nur habe empfänglich ſein können, kann man beſſer ſagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen ſei, daß es die Menſchheit angenommen habe (denn es iſt nicht eben ſowohl möglich, ſich vorzuſtellen, wie der von Natur böſe Menſch das Böſe von ſelbſt ablege, und ſich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das Letztere die Menſchheit (die für ſich nicht böſe iſt) annehme und ſich zu ihr herablaſſe). Dieſe Vereinigung mit uns kann alſo als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angeſehen werden, wenn wir uns jenen göttlich geſinnten Menſchen, als Urbild für uns, ſo vorſtellen, wie er, ob zwar ſelbſt heilig, und als ſolcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, dieſe gleichwohl im größten Maaße übernimmt, um das Weltbeſte zu befördern; dagegen der Menſch, der nie von Schuld frei iſt, wenn er auch dieſelbe Geſinnung angenommen hat, die Leiden, die ihn, auf welchem Wege es auch ſei, treffen mögen, doch als von ihm verſchuldet anſehen kann, mithin ſich der Vereinigung ſeiner Geſinnung mit einer ſolchen Idee, obzwar ſie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muß. — Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit (mithin einer moraliſchen Vollkommenheit, ſo wie ſie an einem von Bedürfniſſen und Neigungen abhängigen Weltweſen möglich iſt) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menſchen, der nicht allein alle Menſchenpflicht ſelbſt auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beiſpiel das Gute in größtmöglichem Umfange um ſich auszubreiten, ſondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen verſucht, dennoch alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode um des Weltbeſten willen, und ſelbſt für ſeine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre. — Denn der Menſch kann ſich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moraliſchen Geſinnung iſt, machen, als wenn er ſie mit Hinderniſſen ringend, und unter den größtmöglichen Anfechtungen, dennoch überwindend ſich vorſtellt. — Im *praktiſchen Glauben an dieſen Sohn Gottes* (ſofern er vorgeſtellt wird, als habe er die menſchliche Natur angenommen), kann nun der Menſch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch ſelig) zu werden; d. i. der, welcher ſich einer ſolchen moraliſchen Geſinnung bewußt iſt, daß er *glauben* und auf ſich gegründetes Vertrauen ſetzen kann, er würde unter ähnlichen Verſuchungen und Leiden (ſo wie ſie zum Probierſtein jener Idee gemacht werden), dem Urbilde der Menſchheit unwandelbar anhängig und ſeinem Beiſpiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein ſolcher Menſch, und auch nur der allein, iſt befugt, ſich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenſtand iſt.“ Dies iſt in Summa das Glaubensbekenntniß des Rationalismus, wie er in Deutſchland im Zuſammenhang mit der allgemeinen Aufklärung ſich geſtaltete.

III.

§. 137. Die Idee der ſpeculativen Theologie.

Das Reſultat erſt, das Ende, gibt den wahrhaften Begriff jeder dialektiſchen Bewegung. So tritt nun aus der allgemeinen Entzweiung der Anſichten die Idee eines ſpeculativen Syſtems der Theologie mit einer Beſtimmtheit hervor, welche früher unmöglich war, weil der Geiſt noch nicht alle die Standpuncte durchlebt und durchkämpft hatte, welche jetzt hinter ihm liegen. Die erſte Periode des Bewußtſeins des Chriſtlichen Geiſtes über ſich ſelbſt, die analytiſche, enthielt eine einfache Reflexion auf den *Inhalt* des Glaubens; die Subſtanz und ihre Erkenntniß im Subject waren noch ungetrennt. — Die zweite Periode, die ſynthetiſche, ging auf die *Form* des als für ſich abgeſchloſſenes Object überlieferten Glaubens; die Subſtanz als der Gegenſtand der Wiſſenſchaft und das Subject als das, dem es um die Erkenntniß des ſubſtantiellen Objectes zu thun war, traten auseinander. Der Begriff als die Identität des Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen, konnte die dogmatiſchen Reflexionsbeſtimmungen nicht durchdringen und das Wiſſen als Philoſophie entzweiete ſich mit dem Glauben als kirchlicher Theologie. Die Tradition reichte nicht mehr aus, weil ſie über die Freiheit des denkenden Selbſtbewußtſeins nicht übergreifen konnte. Die Ariſtoteliſche, Platoniſche, Kabbaliſtiſche Philoſophie befriedigten nicht, weil ſie alle eine Vereinigung mit dem Chriſtlichen Lehrbegriff verlangten, welche oft angeſtrebt, nirgends mit dauerndem Erfolg vollzogen ward. — So bildete ſich der Anfang der dritten Periode, der ſyſtematiſchen, welche den Inhalt in der ihm angemeſſenen Form darſtellen, die Subſtanz mit dem Subject vereinigen und den Glauben mit dem Wiſſen verſöhnen will. Sie verwarf daher jedes Syſtem menſchlicher Erkenntniß; Ariſtoteles, Plato, die Scholaſtik, die Kirchenväter, die Tradition, Alles verſchwand vor ihrer Kritik gegen die in der Schrift dem Menſchen gegebenen unmittelbaren göttlichen Offenbarung und ſo trat die Autorität der Bibel als das beruhigende und einigende Princip auf. Aber das Syſtem, was aus ihr hervorging, der Supernaturalismus, verlor ſich endlich in die Gelehrſamkeit der Subjecte, die ihn bearbeiteten. Gegen eine ſolche Knechtſchaft des Buchſtabens regte ſich der Geiſt der Freiheit, der unerſchöpfliche, und bildete die Subjectivität in allen ihren Formen aus; einerſeits entwickelte ſich der Pietismus als der Eudämonismus der frommen Gläubigkeit; andererſeits der Rationalismus als der Eudämonismus der ihrer Rechtſchaffenheit ſich ſelbſt bewußten und für die Würdigkeit ihrer Tugend den Himmel fordernden praktiſchen Vernunft, deren Autonomie als theoretiſche ſogar Gott ſelbſt entthronte und ſich an ſeine Stelle ſetzte. Dieſe Selbſtvergötterung der pietiſtiſchen Sentimentalität und Schönſeligkeit wie der rationaliſtiſchen Uebermüthigkeit und Gottloſigkeit war nothwendig, um das Subject über ſich ſelbſt hinwegzuheben und die Nichtigkeit der Kriecherei vor Gott ſowohl als der Frechheit, ſeiner entbehren und ganz auf eigene Hand leben zu wollen, klar einzuſehen. Dieſe Einſicht erarbeitete der Cyclus der philoſophiſchen Bildung, welche Kant begründete und welche ſich durch Fichte, Schelling und Hegel vollendete. Wir ſind noch ſo ſehr auf dieſem Standpunct, daß Vieles, was von dieſen Männern am Ende des vorigen und am Anfang des jetzigen Jahrhunderts ausgeſprochen ward, noch immerfort als neu gelten kann, obwohl Einige ſind, welche ſich überreden möchten, daß ſie erſt über Hegel zu dem wahren Syſtem hinausgegangen wären. Als wenn der Geiſt der Welt in der Hervorbringung ſo großer Entwicklungsknoten ſo eilig wäre und Decennium nach Decennium ſolche Geburtswehen haben könnte, als zur Zeit der Revolution und des Kaiſerreichs! Nur Eitelkeit kann dieſe Einſicht ſchwer machen. Doch gehört die Darſtellung dieſes Proceſſes der Wiſſenſchaft nicht hierher, ſondern in eine Geſchichte der Philoſophie. Hier iſt nur zu bemerken, daß durch Schelling zunächſt der wirkliche Begriff der Wiſſenſchaft als ſyſtematiſcher Totalität erfaßt und durch Daub in den Theologumenen zuerſt innerhalb der Theologie durchgeführt wurde, ſo daß von dieſem Werk an, was den Gegenſatz zur Kantiſchen Vernunftreligion bildet, der Anfang der ſpeculativen, auf ſyſtematiſche Organiſation dringenden Theologie gerechnet werden kann, in welcher der Inhalt des kirchlichen Glaubens, das Zeugniß deſſelben in der heiligen Schrift und die Gewißheit der Vernunft von ſich ſelbſt als ein und daſſelbe unter einander ſich bewähren und durch den Begriff die Identität der Subſtanz mit dem Subject, des Subjectes mit der Subſtanz als das Weſen der Idee ſich manifeſtiren muß.

Anmerkung.

Es iſt in den theologiſchen Encyklopädieen hergebracht, einem jeden Abſchnitt ſeine Literatur hinzuzufügen. Dieſe Sitte iſt an ſich ſehr löblich. Allein in einem ſolchen Punct darf es gewiß erlaubt ſein, ſeiner Neigung zu folgen. Da mir nun viel mehr an der Entwickelung der theologiſchen Grundbegriffe lag, als an einer Angabe der literariſchen Hülfsmittel für das Studium der Theologie, ſo habe ich die Nachweiſung der Literatur verabſäumt. Allein ich glaubte auch aus dem Grunde mich derſelben entübrigen zu können, weil wir nicht nur in den bisherigen Encyklopädieen dieſe Seite vortrefflich ausgeſtattet finden, die Seite der Realität aber faſt im Nachtheil erblicken, ſondern weil wir jetzt auch Werke beſitzen, in denen für die Befriedigung des literariſchen Bedürfniſſes in extenso geſorgt iſt. So haben wir für die allgemeine theologiſche Literatur Winer's Handbuch; für die Dogmatik bieten Wegſcheider's Inſtitutionen eine ziemlich vollſtändige Collection der Literatur; für die bibliſche Theologie empfehlen ſich de Wette's ſo reich ausgeſtattete Einleitungen in das Alte und Neue Teſtament; für die ſymboliſche Theologie ſind Marheineke's Institutiones symbolicae unſchätzbar; für das Leben Jeſu hat Haſe die Literatur zuſammengeſtellt; die Geſchichte der Kirchengeſchichte hat Stäudlin in einem eigenen Abriß geliefert; die Patriſtik hat Engelhard ſo behandelt; die Dogmengeſchichte Auguſti u. ſ. w. In dieſen Büchern kann man ſich wahrhafte Fingerzeige über die Literatur holen. Sonſt dürfte wohl noch am meiſten eine Geſchichte der Theologie deſiderirt werden, welche, von der Tiefe der dogmatiſchen Entwicklung aus, die verſchiedenen Abzweigungen der theologiſchen Wiſſenſchaft gleichmäßig in der Identität ihres allgemeinen Principes darſtellte, denn Stäudlin's, Plank's, Tittmann's und Flügge's hieher gehörige Arbeiten laſſen doch, ſo brav ſie ſind, noch Vieles zu wünſchen übrig.

Dritter Theil.

Die praktiſche Theologie.

§. 138. Eintheilung.

Die ſpeculative Theologie hat den Begriff der abſoluten Religion ſelbſt, die hiſtoriſche Theologie den Begriff der Erſcheinung dieſer Idee entwickelt. Jene hat mit einer Gegenwart zu thun, welche nie Vergangenheit wird, weil ſie ewig iſt; dieſe hat mit einer Vergangenheit zu thun, in welcher jene Idee das Gegenwärtige und den Zuſammenhalt Producirende iſt. Die hiſtoriſche Theologie vermittelt daher die ſpeculative mit der praktiſchen, welche die jedesmalige unmittelbare Gegenwart der Kirche und die Fortbildung derſelben in die Zukunft hin zum Inhalt hat. Das, was die Chriſtliche Religion an und für ſich iſt, will ſie in einem beſonderen, beſtimmt gegebenen Kreiſe verwirklichen. Innerhalb ſolcher Particularität die Religion in ihrer Wahrheit dem Leben zu erhalten und dem Bewußtſein die höchſte Gewißheit derſelben zu erzeugen, iſt ihr Zweck. Da nun die Religion in ihrer Erſcheinung und concreten Exiſtenz nur als Kirche beſteht und da jede Kirche ein zwiefaches Verhältniß hat, nach Innen zu ſich ſelbſt und nach Außen hin zu anderen Geſtalten der Geſchichte, ſo theilt ſich die praktiſche Theologie, wie die ſpeculative und hiſtoriſche, in ein mehr ruhendes und in ein mehr bewegliches Element. Das erſtere haftet vorzüglich an der bibliſchen, das zweite vorzüglich an der kirchenhiſtoriſchen Theologie. Jenes umfaßt den Dienſt, dieſes das Regiment der Kirche.

Erſte Abtheilung der praktiſchen Theologie.

Der Kirchendienſt.

§. 139 Eintheilung.

Für alles Folgende muß hier die Vorbemerkung gemacht werden, daß es damit eine ganz andere Bewandtniß, als mit dem hiſtoriſchen und ſpeculativen Theile der Theologie hat. Die ſpeculative Theologie entfaltet die Idee der Chriſtlichen Religion ohne Rückſicht auf die Erſcheinung; umgekehrt entfaltet die hiſtoriſche dieſelbe Idee nur, wie ſie dem erkennenden Bewußtſein als Erſcheinung gegeben iſt. Die praktiſche Theologie aber hat es mit der Idee zu thun, wie ſie in der Erſcheinung ſich verwirklichen ſoll. Da nun die abſolute Religion eben durch ihr geſchichtliches Daſein eine Menge beſonderer Bedingungen mit ſich führt, ſo kann die praktiſche Theologie nur ganz im Allgemeinen die Momente darlegen, welche in der Verwirklichung der Idee mit Nothwendigkeit hervortreten müſſen; ihre ächte Beſtimmtheit empfängt ſie erſt durch die Beziehung auf eine beſondere Geſtaltung der Kirche, inſofern die Praxis der Katholiſchen, Griechiſchen Kirche u. ſ. w. eine andere ſein muß, als die der evangeliſchen. Alles daher, was wir hier ſagen werden, iſt theils um ſeiner Allgemeinheit willen ſehr kurz und für die beſtimmte Thätigkeit in einem geſchichtlich gegebenen Kreiſe ungenügend; theils iſt es durch den gegenwärtigen Standpunct der evangeliſchen Kirche beſtimmt und deswegen nur für dieſe völlig wahr. Wegen der Beziehung der Gegenwart auf die Zukunft hin, welche der Praxis eigenthümlich iſt, läßt ſich aber, zumal in einer nur encyklopädiſchen Ueberſicht, die Sache ſchwerlich anders geſtalten. Die ſpeculativen Principien, welche die Baſis der folgenden Theorie ausmachen, ſind oben in dem Abſchnitt der Dogmatik von der Kirche enthalten.

Der Dienſt der Kirche begreift die Technik in ſich, durch welche die Exiſtenz der Religion als der lebendige Geiſt der Gemeine gefördert wird. Der Geiſt ſelbſt iſt das Princip, von welchem ſie ausgeht. Zunächſt aber hat die Gemeine in ſich den Unterſchied ſolcher Individuen, welche den Glauben der Kirche ſchon verſtanden haben und ſolcher, welche ihn noch nicht verſtanden haben, ihm vielmehr erſt zugebildet werden ſollen. Daher iſt das erſte Geſchäft der praktiſchen Theologie im Dienſt der Kirche die Belehrung im Glauben: die Katechetik. — Den Gegenſatz der Katechetik bildet die Feier der heiligen Handlungen, welche ſich theils an die Abfolge der heiligen Zeiten anſchließen, theils außerhalb derſelben für Privatverhältniſſe ſich ergeben: die Liturgik. — Endlich iſt es denjenigen, welche ſchon zur Erkenntniß des Glaubens vermöge des katechetiſchen Unterrichts gelangt ſind und die ſelbſtbewußte Theilnahme an den heiligen Handlungen und dem kirchlichen Leben erreicht haben, nothwendig, durch die Erinnerung an die Idee und durch ein ſtetes Eingreifen derſelben in ihr unmittelbares Leben erbauet zu werden. Die Form dieſer Bekräftigung der Religioſität iſt die Predigt, und die Homiletik hat die Theorie dieſes Geſchäftes zu entwickeln.

Erſter Abſchnitt.

§. 140. Die Katechetik.

Die Chriſtliche Religion als die des ſich ſelbſt offenbaren Geiſtes fordert, daß ein Jeder, der zu ihr ſich bekennt, wiſſe, was er bekenne, welches ohne vorangegangene Erkenntniß unmöglich iſt. Dieſe Erkenntniß muß alſo die des bekennenden Subjectes ſelbſt ſein und die Lehre der Religion hat daher zu bewirken, daß der in der Kirche und von ihr überlieferte Glaube lebendiges Eigenthum des Einzelnen werde. Der Proceß, welcher durch dieſe Nothwendigkeit eingeleitet wird, hat die Momente, erſtlich, den zu Belehrenden mit der geſchichtlichen Stiftung der Chriſtlichen Religion vertraut zu machen; zweitens, ihn zur Einſicht in die Wahrheit ihres Glaubens zu erheben; drittens, ihn ſeine eigene Gewißheit derſelben ausſprechen zu laſſen.

1) Die Chriſtliche Religion hat in der heiligen Schrift die unauslöſchliche Erinnerung an ihre Stiftung und an den Zuſammenhang derſelben mit den anderen Formen der Religion überhaupt dargelegt. Mit dieſen hiſtoriſchen Geſtalten muß der Katechumene zunächſt befreundet werden. Iſt er vorher nicht einer anderen Religion zugehörig, ſondern hat er das Glück gehabt, bereits innerhalb der Chriſtlichen Kirche geboren zu werden, ſo ſtrömen ihm ſchon unmittelbar von Jugend auf dieſe Erinnerungen zu und ſenken ſich, ihm ganz unbewußt, in das Gemüth. Der katechetiſche Unterricht ſoll damit anheben, daß alle dieſe Geſtalten dem Sinne deutlich werden, indem eine jede von ihnen ein beſonderes Moment des religiöſen Lebens enthält, aber zuſammen ſie untereinander zu einem Ganzen ſich vereinigen. Deswegen ſollen die Kinder nicht mit einer Memorie von der Aufeinanderfolge der bibliſchen Bücher und dem Manöver eines fixen Aufſchlagens in denſelben geplagt werden. Auch ſollen ſie die Bibel nicht Zeile für Zeile durchleſen, was einem reiferen Alter zukommt. Auch ſollen ſie nicht Spruchweiſe, jetzt aus dem Alten, jetzt aus dem Neuen Teſtament und dazwiſchen wohl gar noch mit Verſen aus dem Geſangbuch einen Wuſt von Fragmenten auswendig lernen müſſen, der nicht in das Innere eindringt, vielmehr bald wieder verraucht und nur nothdürftig für die Stunden des Unterrichtes ſelbſt in das Gedächtniß gefaßt wird. Sondern der Lehrer gebe ihnen, zumeiſt mit den Worten der Bibel ſelbſt, eine ſchlichte und würdige Erzählung von den Schickſalen des Jüdiſchen Volkes, von der Geſchichte des Erlöſers und von der der Apoſtel; die Seele der Kinder iſt dafür auf das Höchſte

empfänglich und prägt ſich die Charaktere eines Abraham, Joſeph, Jonathan, David, Petrus, Paulus u. A. für immer ein. Alles Gelehrte iſt von dieſen Darſtellungen fern zu halten, wie z. B. eine Verfolgung des Zugs der Juden durch die Wüſte auf der Karte, um Punct für Punct anzugeben, wo ſie ihr Lager aufgeſchlagen haben. Ferner alles Kritiſche und Skeptiſche, ob es ſonſt nur Engel gegeben habe und jetzt nicht, ob Chriſti Tod nur eine Ohnmacht geweſen ſei, ob Paulus auf dem Wege nach Damaskus nur *in ſich*, oder wirklich *außer ſich* Chriſtum geſehen habe u. dgl. m. Das kindliche Gemüth denkt an ſolche Reflexionen des Verſtandes nicht, weil es überhaupt noch nicht reflectirt, ſondern entzückt ſich an dem poetiſchen Wunderglanze der ewigen Geſchichte. Deswegen ſind für dieſe erſte Stufe der Belehrung Bücher, wie Hübner's bibliſche Geſchichten, ganz zweckmäßig; nur die untergeſetzten lateiniſchen und deutſchen Verslein ſind als ſtörende Anhängſel wegzuſchneiden.

2) Wenn auf dieſe Weiſe die *Anſchauung* durch kraftvolle Geſtalten erregt und belebt iſt, ſo hat der Unterricht eine andere Stufe zu betreten, wo die *Reflexion* geweckt und gebildet werden ſoll. Bei der erſteren iſt die eigene Thätigkeit des Belehrten dahin einzuſchränken, daß er die erzählten Geſchichten *nacherzähle*. Jetzt aber muß er auch zum *Nachdenken* gewöhnt werden, um den geiſtigen Inhalt der Religion mit Freiheit ſich anzueignen. Wenn nun jenes erſte der Phantaſie vornehmlich angehörige Moment durch die hiſtoriſche Seite der Bibel bezeichnet iſt, ſo dies zweite der Reflexion durch die didaktiſche Seite derſelben in den gnomiſchen, prophetiſchen und epiſtolariſchen Schriften. Das aber, was in dieſen, unter *Vorausſetzung* des Geſchichtlichen enthalten iſt, begreift der *Katechismus* in conciſer Geſtalt in ſich. Sein Verſtändniß fordert bereits ein erwachſeneres Alter, einen helleren Sinn, wenn er nicht einen blos ephemeren Durchgang durch den Kopf der Katechumenen nehmen ſoll. Der Katechismus hat in ſeiner Form ſich dem bibliſchen Ausdruck auf das Engſte anzuſchließen. Jedoch ſoll er in ſeinen Beſtim-

mungen die beſtätigenden bibliſchen Stellen nicht im Uebermaaß häufen, noch gar dieſe mit Stellen aus dem Geſangbuch vermiſchen, denn die kirchlichen Geſänge haben ihren eigenen Kreis im Cultus, von welchem losgeriſſen ſie ſo leicht ihre Würde und Bedeutung verlieren, und die todte Aufſpeicherung von Bibelſtellen erregt bald eine Gleichgültigkeit gegen ihren Unterſchied. Deshalb ſollen immer nur die Stellen angezogen werden, welche für die betreffende Materie gerade die prägnanteſte Geltung haben. — Die Frage und Antwort drücken in der Form des Katechismus die einfachſte Geſtalt der Reflexion aus; denn die Frage enthält die Bewegung des Bewußtſeins zur Aufmerkſamkeit auf ein Object; es beſtimmt durch ſie das, was ihm Gegenſtand wird, als Gegenſtand des Wiſſens, ſo wie die Antwort die beſtimmte Ausfüllung der allgemeinen Kategorieen darbietet und den verſchiedenen Subjecten ihre Prädicate gibt. Das Was, Wie, Wozu, Warum u. ſ. w. reicht vollkommen dazu aus. Die ſogenannte Erotematik kann dem Katecheten eine Ueberſicht ſeines Geſchäftes ertheilen und durch eine gebildete Einſicht ihm daſſelbe erleichtern, obwohl auch hier — wie in allem Praktiſchen — das ſubjective didaktiſche Talent das Beſte thun muß; denn der Katechet, der erſt aus einer Katechetik die Wendungen lernen will, wie er ſich zu verhalten habe, wenn eine oder wenn keine Antwort erfolgt, oder wenn die Antwort falſch iſt, oder wenn ſie mehr ſagt, als die Frage wiſſen wollte u. ſ. w., ein ſolcher von dem Buchſtaben der Theorie abhängiger Katechet würde ein ſchlechter Lehrer ſein. — Der Katechismus darf die erotematiſche Form nicht bei Seite legen und nicht in den Ton eines Lehrbuchs übergehen, wie neuere Katecheten angefangen haben. Dieſe Methode mag für Gymnaſien gut ſein, aber die Katechumenen ſollen die Hauptſtücke und Artikel des in der Kirche als ſymboliſch geltenden Katechismus inne bekommen, um wirklich dem allgemeinen Geiſt der Kirche aſſimilirt, nicht in die vielleicht einſeitige Anſicht eines Doctors oder Profeſſors oder gelehrten Paſtors verzogen zu werden, der in das Lehrbuch auch ſeine Reflexion hat miteinfließen laſſen. Um das Einſchleichen ſubjectiver Meinungen zu verhüten, ſoll auch der Katechet bei dem Unterricht nicht die *Sokratiſche* Methode anwenden, die eine Zeitlang als der wahre Schlüſſel der Erkenntniß angeprieſen wurde; denn ſie erzeugt in den Katechumenen den Dünkel, als wenn *ſie* die Religion hervorbrächten und zwingt ſie faſt zu einer naſeweiſen Kritik des Glaubens, deſſen Weisheit ihnen doch noch gar nicht aufgegangen iſt. Aus dieſem Zweck des katechetiſchen Unterrichtes ergibt ſich auch, daß er zwar die Ueberzeugung der Katechumen erwecken, allein keine Disquiſitionen mit ihnen über die *Möglichkeit eines Andersſeins* der Religion anſtellen ſoll; dieſe Skepſis gehört der *Theologie* als ſpeculativer an; die Katecheſe aber iſt kein wiſſenſchaftlicher Vortrag.

3) Iſt nun der Katechumene ſowohl mit der urſprünglichen Geſchichte, als mit den fundamentalen dogmatiſchen Beſtimmungen des Chriſtlichen Glaubens durch Bibel und Katechismus vertraut gemacht und iſt das Reſultat dieſes Unterrichts, eine innige Gewißheit von der Wahrheit des Glaubens als des den Menſchen allein beſeligenden, in ihm reif geworden, ſo hat er *öffentlich vor der verſammelten Gemeine das in ihr gültige* Glaubensbekenntniß als das *ſeinige* abzulegen. Die Methode, den Katechumenen *ſelbſt* ein *Bekenntniß verabfaſſen* und *dies* als den Ausdruck ſeines wahren Glaubens ableſen oder herſagen zu laſſen, iſt ganz gegen allen Sinn des kirchlichen Unterrichtes, der von dem Katechumenen ein Eingehen in den *objectiv* beſtehenden Glauben der Gemeine fordert; ſonſt kann er mit ſeinem privaten Glauben und ſeiner ſelbſt gemachten, wahrſcheinlich ſehr klugen und bequemen Religion zu Hauſe bleiben und hat ſich nicht erſt zu bemühen, der Gemeine ſeine ſchönen Einfälle vorzutragen, als welcher es um ihren, nicht um ſeinen Glauben zu thun iſt.

Zweiter Abſchnitt.

§. 141. Die Liturgik.

Die Katechetik hat die Intelligenz zu ihrem Element; die Liturgik dagegen das Gefühl, inſofern ſie alle diejenigen Acte umfaßt, welche zwiſchen der reinen Belehrung und zwiſchen der auch das Gemüth erregenden geiſtlichen Rede mitten inne ſtehen. Die Liturgik iſt nämlich die Theorie der Form des Cultus in ſeiner Totalität. Vollſtändig ausgeführt würde ſie enthalten müſſen, erſtlich: eine Theorie der heiligen Architectur in Verbindung mit dem, was von der bildenden Kunſt überhaupt noch darauf Bezug hat; zweitens, eine Theorie der heiligen Muſik, um das Verhältniß der Inſtrumental- und Vocalmuſik zur Idee des Chriſtlichen Cultus gehörig zu beleuchten und den Begriff des Chorals vor den Abweichungen in das Weltliche hin zu bewahren; drittens, eine Theorie der heiligen lyriſchen Poeſie, um von den Hymnen der Gemeine alles Eudämoniſtiſche, Platte, Niedrige, Spielende, Gedankenloſe fern zu halten und auch hier die Würde des Chorals nicht untergehen zu laſſen; viertens, eine Theorie der heiligen Formulare, um eine dem Chriſtlichen Geiſt angemeſſene Agende zu geben. Da wir Oben in der hiſtoriſchen Theologie in dem Abſchnitt von der Archäologie §. 96 ff. in Beziehung auf die Kunſtſeite des Cultus ſchon Vieles beigebracht haben, ſo werden wir hier nur noch Weniges darüber bemerken und mehr auf die Agende eingehen.

In Betreff der Kunſt im engeren Sinn erinnern wir nur daran, daß die Chriſtliche Gemeine das Höchſte der Menſchheit und daß es deswegen nothwendig iſt, daß ſie in ihrer Erſcheinung dieſe unendliche Bedeutung auch offenbare. Sie hat darum nicht blos ein Recht, vielmehr iſt es ihr nothwendig, in der Form ihrer Darſtellung alle Kunſt in ſich zu vereinigen, um auch ſymboliſch auszudrücken, was in ihrem Inneren abſolut gegenwärtig iſt, das Leben des göttlichen Geiſtes ſelbſt. Byron meint zwar, daß die Natur den Menſchen zur Ehrfurcht und Bewunderung des Göttlichen aufgelegter mache; aber dies iſt nur eine ſubjective Meinung, die für ihn, der in der Einſamkeit der großen Natur ſich am wohlſten fühlte, ganz wahr ſein mochte, an und für ſich aber nicht wahr iſt, weil der vom Geiſt für den Zweck der Verehrung Gottes erbauete Raum dem Geiſte deswegen mehr zuſagt, als die Höhen der Berge, die ſchaurigen Haine u. ſ. w.; weil er, wie er ſich Gott denkt, unmittelbar an dem Gebäude veräußerlicht; ein Baum aber, die Sterne, Berge u. dgl. nur einem Bewußtſein angemeſſen ſind, was entweder von dem Naturleben noch nicht geſchieden iſt, oder aus dem Chaos geiſtiger Zerriſſenheit in ſeine Unbeſtimmtheit ſich zurückſehnt. Warum ſollte der Geiſt auch ſonſt in der heiligen Kunſt ſo fleißig geweſen ſein und ſo ungeheure Anſtrengungen darin gemacht haben? — Weder iſt es alſo zufällig, daß die Kunſt in den Cultus als eine Dienerin der Religion eintritt, noch iſt es hier die Kunſt als eine Dienerin des Luxus, vielmehr muß die Kunſt, welche die Gemeine verherrlicht, von ihrem göttlichen Geiſt ſelbſt ausgehen, der in der heiligen Schönheit ihrer Gebilde ſeine Menſchwerdung fortſetzt. Beſonders iſt es die Architectur, welche zunächſt das Weſen der Chriſtlichen Gemeine an ſich darſtellt, weil ſie dieſelbe von der Natur zur Sammlung in ſich und ihrem Geiſt abzuſchließen hat. Die Sculptur und Malerei haben dieſe allgemeine Grundlage in ihren einzelnen Theilen auf angemeſſene Weiſe zu ſchmücken, indem ſie vornehmlich auf der einen Seite eine vergeiſtigende Symbolik der Natur erſchaffen, auf der anderen die heilige Geſchichte für die Anſchauung in allen ihren Momenten vergegenwärtigen. Die Chriſtliche Muſik belebt dieſe ſtumme Sprache der plaſtiſchen Kunſt und ſetzt ihren allgemeinen Inhalt für den Genuß der Empfindung heraus. Man kann von der Chriſtlichen Kirche ſagen, daß ſie in der Orgel ſich das Inſtrument erfunden hat, welches alle ſonſt in beſonderen Inſtrumenten vereinzelten Töne in ſich zuſammenfaßt. Die Poeſie endlich drückt im Chriſtlichen Hymnus oder im Choral die Vorſtellung aus, welche alle Glieder der Gemeine von ihrem Geiſt haben und ſchließt alſo auch für das Bewußtſein den unendlichen Inhalt auf, der außerdem ſchon für die Empfindung durch die Muſik, für die Anſchauung durch die bildende Kunſt da iſt. Die Organiſation aller dieſer Elemente zu einer harmoniſchen Totalität iſt von der architectoniſchen Form der Kirche an bis auf die Glocke hin, durch deren wunderbaren Klang ſie zur Andacht ruft und welche auch erſt von ihr vollkommen ausgebildet wurde (wenn man gleich ſchon in Indien, lange vor dem Campaniſchen Erfinder, Spuren der Glocke hat), ein ſo vollendetes Ganzes, daß es in der Erſcheinung der Idee, in ihrer concreten Exiſtenz, nichts Erhabneres und Schöneres geben kann, als den Chriſtlichen Gottesdienſt.

Die Gemeine hat in ihrem Cultus ſich 1) durch einen gemeinſamen Geſang zur Empfindung des Abſoluten zu erheben. Alle privaten Intereſſen, Neigungen, Geſinnungen u. ſ. w., mit denen der Einzelne in die Kirche eintritt, ſoll er auf ihrer Schwelle liegen laſſen; das Gefühl, nicht für ſich allein, nur in der Identität mit dem heiligen Geiſt Gottes in der Menſchheit der Zweck der Welt zu ſein, ſoll ihn ergreifen; ſeine Particularität, Eigenliebe, Bildung, Alles dies ſoll er in die Subſtanz des Univerſums verſenken; daß Gott allein das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit zugehört, und daß der Einzelne, für ſich genommen, alles Ruhmes vor ſeinem heiligen Angeſicht ermangelt, dies Gefühl ſoll ihn durchdringen. Ein Chorgeſang, welcher die Gemeine blos repräſentirt, kann dieſe Stimmung nicht vermitteln; nur der Strom des Geſanges, der von allen Gliedern der Gemeine aufrauſcht, iſt im Stande, das Subject von dem Beharren in ſich wegzureißen und zu Gott aufzurichten. Der Chor kann dieſen Geſang leiten, um ihm in ſeinem muſikaliſchen Rhythmus mehr Nachdruck zu geben und das Diſſonirende und Schwankende ſo verſchiedener Stimmen von Jung und Alt, von Männern und Weibern mehr auszugleichen, (wozu die Orgel für ſich allein ſchon hinreicht), aber vorherrſchen ſoll er nicht, um nicht die Gemeine zu verleiten, ihm nur zuzuhören. — 2) Iſt auf dieſe Weiſe das Gemüth der Unruhe ſeiner weltlichen Geſchäftigkeit ab- und der ewigen Ruhe des Reiches Gottes zugewendet worden, ſo folgt das *Altargebet*, welches die Gemeine an ihre Würde, an ihre Beſtimmung, an ihren Geiſt *erinnert*, nicht ſie darüber belehren will, vielmehr die Lehre und deren Erkenntniß *vorausſetzt*. An dies Gebet ſchließt ſich die Vorleſung des *Bibelabſchnittes*, der dem Tage gewidmet iſt und worin das Evangelium als der mehr epiſche und die Epiſtel als der mehr didaktiſche Theil ſich einander zweckmäßig ergänzen. Das *Vaterunſer* macht wohl am beſten als das allgemeine *Gebet der ganzen Kirche* hier den Beſchluß, da es außerdem vor oder gar inmitten der Predigt keinen rechten Zuſammenhang hat. — 3) Der eben beſchriebene Theil des Gottesdienſtes leiſtet in Verbindung mit dem gemeinſamen Geſange mehr, als eine in lauter kleine Spruch- und Geſangfragmente zerſtückte Liturgie, bei welcher die Gemeine, zwiſchen dem das Formular leſenden Geiſtlichen und zwiſchen dem correſpondirenden Chor hin und her geworfen, in einen oberflächlichen Wechſel der Vorſtellungen verſetzt wird, wogegen die in ſich zuſammenſchließende Folge des typiſchen Altargebetes, des geordneten Bibelabſchnittes (dem das Credo ſich anreihen mag), und des Vaterunſers, undurchbrochen von kleinen Antiphonieen, das Gemüth bei weitem mehr concentrirt. Nach dieſem Act, in welchem der Gedanke aufblickt, muß abermals ein Geſang eintreten, um das Gefühl zur Empfänglichkeit für die *Predigt* zu ſteigern. Dieſer auf die Predigt, von welcher weiter unten die Rede ſein wird, nur *überleitende* Geſang darf aber nicht ſo lang ſein, als der erſte Geſang zum Introitus, um die durch das Gebet leiſe erregte reflectirende Stimmung nicht zu ſehr in das Lyriſche auszudehnen. Die Predigt muß mit dem Segen enden als der Weihung für das göttliche Leben und die durch ſie hervorgerufene Betrachtung einer *beſonderen* Seite der Religion abermals durch einen Geſang in das Gefühl Aller auflöſen, daß Ein Geiſt es ſei, der ſie in Glaube, Liebe und Hoffnung beſelige.

Es beſteht alſo der Gottesdienſt aus drei weſentlich von einander unterſchiedenen Momenten, dem Geſang, dem Gebet und der Predigt; aber nur in Gemeinſchaft mit einander machen ſie die vollſtändige Feier des Gottesdienſtes aus. Wir haben nur die allgemeine Grundform beſchrieben; die beſonderen Modificationen aber, welche darin eintreten, ſind unendlich reich und entnehmen ihre Beſtimmung aus den qualitativen Differenzen, welche das in der Archäologie §. 99 beſchriebene Kirchenjahr in ſich entwickelt. — Die Modification des Vormittags- und Nachmittagsgottesdienſtes beſtimmt ſich dahin, daß jener alle oben angegebenen Elemente, dieſer aber nur das dritte, eine durch Geſang eingeleitete und durch ihn wiederum beſchloſſene Predigt, enthalten ſoll.

Der Theil des Cultus, welcher die Gebete und Anreden in ſich befaßt und nach ſeinem iſolirten Hervortreten zwiſchen dem Geſang und der Predigt ſeine hauptſächliche Stelle findet, macht den eigentlichen Gegenſtand der Agende aus. Denn obſchon das Altargebet der Sache nach immer daſſelbe ſein muß, ſo darf doch dieſe Identität den Unterſchied nicht ausſchließen, ſondern je nach der beſonderen Bedeutung der Feier muß außer dem allgemeinen Gebet der Gemeine eine Anrede und ein Gebet in Beziehung auf dieſe Beſonderheit ſtatt finden. Wo eine ſolche Beſonderung nicht da iſt, genügt das typiſche Altargebet. Die particulären Anreden und Gebete gehen von den kirchlichen Zeiten aus; Advent, Weihnachten, Oſtern, Pfingſten und die Zeit nach Trinitatis bis zum Advent hin ſind die feſten Wendepuncte derſelben. Es iſt nicht ſchlechterdings nothwendig, daß an einem ſolchen Tage immer das nämliche Gebet, ganz mit den nämlichen Worten gehalten werde, vielmehr muß dem Geiſtlichen eine gewiſſe Freiheit darin zuſtehen. Allein weil der Charakter dieſer Zeiten ein ein für alle mal beſtimmter iſt, ſo wird die Wiederholung derſelben Gedanken und damit auch derſelben Worte ganz von ſelbſt nothwendig. Daher iſt das Bedürfniß ſtehender Formulare ein unausbleibliches. — Bei ihrer

Abfaſſung iſt in Bezug auf dem Stoff der kirchliche Lehrbegriff das Princip, von dem ausgegangen werden muß, um gegen alles Nichtchriſtliche eine feſte Cautel zu haben, was aus einer Laune der Zeit oder aus den ſpeciellen Anſichten der Verfaſſer ſich könnte eindrängen wollen; — in Bezug auf die Form iſt es der bibliſche Styl, der feſtgehalten werden muß. Denn in der Sprache der Bibel iſt das Erweckliche mit dem Belehrenden gerade ſo vereinigt, wie der Zweck des Formulars verlangt, welches nicht belehren will, was für ſich in der Katecheſe geſchehen iſt, was vielmehr durch eine herzliche, lautere und geſalbte Sprache die Gemeine zu beſeelen ſtrebt. Daher muß bei den Formularen, wie aus dem Inhalt alles Selbſtſüchtige und Sentimentale, ſo aus der Form alles Spielende, Geſchminkte, Gezierte und Schöngeiſteriſche verbannt werden, und nur darauf iſt zu achten, daß aus dem Bibliſchen der Ton der Pſalme und der Propheten vor dem Tone des Neuen Teſtamentes nicht überwiege, weil er wohl erhaben iſt, jedoch der Innigkeit ermangelt, welche wir Chriſten in unſerem Verhältniß zu Gott gewohnt ſind. Der Herr von Zion, der Herr Zebaoth, die Cherubim u. ſ. w. ſind uns doch fremder, als der Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti, ſeine heiligen Boten, die Apoſtel u. ſ. f. Man fühlt bei den Ausdrücken ganz unmittelbar die Verſchiedenheit des Bedens, dem ſie entſtammen.

Was man gegen die Einrichtung ſtehender Formulare eingewendet hat, daß ſie als ein todter Mechanismus die Andacht erkälteten, iſt mehr eine Ueberverfeinerung des Geſchmacks, als gegründete Wahrheit. Denn das Nothwendige — und die Nothwendigkeit der Erinnerung an die Wahrheit wird doch wohl Niemand in Abrede ſtellen — kann man weder oft genug hören, noch kann die Identität ſeiner Geſtalt uns für ſeine Aneignung unempfänglich machen. Auch liegt ja zwiſchen Sonntag und Sonntag immer die Woche mit ihrer Werkelarbeit, wie zwiſchen Feſt und Feſt ein ganzes Jahr, ſo daß Oſtern u. ſ. f. ſtets in einem neuen Licht erſcheint. Wie oft beten wir das Vaterunſer und wie ſehr erquickt es uns jedesmal, weil das in ſich Unendliche den Geiſt nicht ermüdet. So werden wir auch nicht müde, das Licht der Sonne und der Sterne zu ſchauen, die Jahreszeiten wechſeln zu ſehen, im Homer die typiſchen Verſe bei den Geſprächen, Gelagen, Schlachten, Anzügen u. ſ. w. wieder zu leſen. Es kommt nur darauf an, daß die Formulare wahrhaft aus Chriſtlichem Gemüth entſproſſen, daß ſie ferner weder in das Poetiſche noch in das Homiletiſche überſchweifen und daß ſie nicht zu lang ſind. — Die Formulare unſerer beiden Sacramente, der Taufe und des Abendmahls, haben wir unmittelbar aus der Schrift ſelbſt. Die übrigen Formulare müſſen, wie wir ſchon bemerkten, ſo viel möglich, ebenfalls auf die Schrift zurückgehen, wie z. B. auch für die Weihung des Ehebundes die Worte aus der Schrift genommen ſind.

Dies wären die Forderungen, welche für die Verabfaſſung der Formulare, namentlich als Ausdruck allgemeiner kirchlicher Verhältniſſe, zu beobachten wären. Allein es gibt auch noch eine Menge ſpecieller Beziehungen, für welche Formulare gebraucht werden können, bei denen aber zugleich dem Geiſtlichen eben ſo ſehr nicht nur die Veränderung des Formulars, ſondern auch das eigene Gebet und die eigene Anrede geſtattet ſein muß, weil dieſe Fälle nicht von dem allgemeinen, ſondern von dem beſonderen Bedürfniß ausgehen und eine Verknüpfung des Beſonderen mit dem Allgemeinen verlangen. Hieher gehört ſchon die Trauungsrede, inſofern ſie die Individualität des einzuſegnenden Ehepaars berückſichtigen kann; ferner die Anrede bei der Krankencommunion; ſodann die Rede vor Eidleiſtungen; vornehmlich aber die Fürbitte. Mit dieſer wird immer noch ein großer Unfug getrieben und durch lang hergebrachte Gewohnheit ein magiſcher Charakter in ſie gelegt, der gegen den Chriſtlichen Glauben auf das Höchſte ſtreitet. Die Witterung, die Krankheit u. ſ. w., Alles, was der Naturſeite des Lebens angehört, wird von Gott, wenn man ihn auch noch ſo ſehr darum bitten wollte, nicht verändert; — ſondern, warum er allein gebeten ſein kann und gebeten ſein will, iſt, daß er uns durch ſeinen Geiſt ſtärke, ſolche Drangſale der Endlichkeit mit Freudigkeit zu überwinden, uns ihretwegen nicht einem zaghaften Kleinmuth hinzugeben und in allem Wirrwarr des natürlichen und geſchichtlichen Daſeins Ihn nicht aus den Augen zu verlieren. Dieſem unendlichen Zweck des Geiſtes gemäß muß die Fürbitte verfaßt werden. Gegen den Standesunterſchied beſonders hat ſich die Kirche ganz indifferent zu verhalten und alle Titulatur zu entfernen, wie z. B. ganz recht unſer evangeliſches Kirchengebet von dem Könige nur als dem Knechte Gottes redet.

Dritter Abſchnitt.

§. 142. Die Homiletik.

Ein Blick auf die Geſchichte des Cultus beweiſ't uns, daß, wie das Chriſtenthum mit der Predigt des Glaubens anfing, eben dies Element im Verlauf ſeiner Bildung ſich wiederum vor den anderen Formen des Cultus geltend machte. In der Byzantiniſchen Kirche, wenn man von den Hofpredigern des Kaiſerthums als von vereinzelten Erſcheinungen abſtrahirt, herrſcht das Gebet vor; in der Römiſchen Kirche durch das Meßopfer die Actuoſität des Symboliſchen; in der Proteſtantiſchen aber das Wort als die unmittelbare Darſtellung des Geiſtes ſelbſt. Die *Predigt* iſt deshalb das Centrum des Evangeliſchen Gottesdienſtes.

Die Katecheſe bewegt ſich im *Dialog*; der Katechet darf nicht ableſen, was er fragt; er darf auch, was er lehrt, nicht rhetoriſch, ſondern, obgleich mit Wärme, nur einfach und ſchlicht auseinanderſetzen, um die verſtändige Auffaſſung des Glaubens nicht zu verwirren. Die Liturgik hat nicht, wie die Katecheſe, mit Individuen zu thun, deren ſubjective Verſchiedenheit von ihr berückſichtigt werden müßte. Sie wendet ſich an die Gemeine und ſpricht ſelbſt in particulären Fällen, bei

Privatcommunionen, Privatbeichten, Trauungen u. ſ. w. zu den Einzelnen als zu Gliedern der Gemeine, in welchen der Glaube derſelben vorauszuſetzen ſteht. Da ſie alſo das Stabile der Kirche feſtzuhalten hat, ſo lieſ't der Liturg die betreffenden Anreden und Gebete aus der Agende ab. Die Predigt aber vereinigt beides in ſich, die Belehrung des Verſtandes und die Erhebung des Gemüthes; ſie muß daher frei geſprochen werden, um an ſich ſelbſt ſchon auszudrücken, daß ſie das bewegliche Element des Cultus in ſich faßt. Nicht darin aber beſteht dieſe Beweglichkeit, daß der Prediger aus dem Glauben der Gemeine herausginge und ſie mit Proben ſeiner eigenen Speculation über die Religion beſchenkte; im Gegentheil hat der Prediger ſeine Individualität zu verleugnen und ſtets zu bedenken, daß er nur inſofern ſeinem Begriff entſpricht, als er in ſeinen Predigten den Geiſt der Gemeine manifeſtirt und als deſſen Organ ſich verhält. Alle Krankheiten des Proteſtantiſchen Gottesdienſtes fließen aus dieſer Quelle des Egoismus der Bildung, wie man es nennen könnte, daß der Prediger nicht das Evangelium Chriſti, ſondern ſeine Philoſophie, oder, wie man jetzt ſagt, ſeine eigenthümliche Weltanſicht auf die Kanzel bringt und es beinahe für einen Makel gilt, wenn nicht jeder Paſtor eine Eigenthümlichkeit in ſeine Auffaſſung des Chriſtenthums hineinzulegen und mit ihr ſowohl von dem Glauben ſeiner Gemeine als auch von den Eigenthümlichkeiten der anderen Paſtoren ſich zu unterſcheiden weiß. Es iſt mit dieſem Stolz der intellectuellen Cultur ſo weit gekommen, daß man den Glauben für ſich als unzureichend anſieht, Jahrelang darüber zu predigen und nun ſeiner vermeinten Armuth durch allerlei Abſtractionen wohlthätig zu Hülfe kommen will. Und wenn noch wirkliches Studium ſolchen Meinungen zu Grunde läge, ſo könnte man dergleichen Mißgriffe wenigſtens entſchuldigen; allein wie viele verzerren die philoſophiſchen Carricaturen der Idee, welche ſie ſich mühſam eingezwängt haben, noch einmal, ſo daß eine ſolche Predigt einem hin und her wallenden formloſen Dunſt gleicht, worin die zuweilen citirten Bibelſtellen wie Sonnenblicke ſeltſam abſtechen. Es iſt gewiß, daß die Proteſtantiſche Kirche, da ſie von der Predigt ſich nicht wird losſagen können, auf die Bildung ihres Predigerſtandes die größte Sorgfalt wenden muß, um das widerwärtige Schauſpiel von Heuchlern, frommen Salbadern, einfältigen Schwätzern, grübelnden Docenten aus ihren Kirchen los zu werden. So ſchwer dieſe Aufgabe iſt, den Muth ihrer Löſung dürfen wir nicht verlieren und am wenigſten haben wir uns nach dem Zuſtande der Katholiſchen Kirche zurückzuſehnen, um die Bedeutung, welche die Predigt unter uns gewonnen hat, wieder zu verſchwächen.

Der allgemeine Begriff der Predigt iſt alſo, wie aus ihrem Zuſammenhang mit dem Liturgiſchen und Katechetiſchen ſich ergeben hat, der, daß ſie nicht einſeitig belehren, auch nicht einſeitig erregen, vielmehr ebenſo ſehr den Verſtand als das Gefühl beleben will. Als dieſe Identität des katechetiſchen und liturgiſchen Elementes ſucht ſie die Erbauung, die Verſtand und Gefühl gleich ſehr ergreifen muß; welcher nothwendigen Beſtimmung jedoch nicht entgegenſteht, daß in der einen Predigt mehr das Didaktiſche, in einer anderen mehr das Lyriſche vorherrſche. Wir haben nun die Predigt erſtlich nach ihrer Materie, zweitens nach ihrer Form, drittens nach ihrem mündlichen Vortrag durchzugehen.

Was den Stoff der Predigt betrifft, ſo zerlegt er ſich in dieſelbe Theilung, welche die kirchlichen Lieder und die Gebete der Agende von einander ſcheidet. Die eine Maſſe deſſelben iſt nämlich durch den Rhythmus des kirchlichen Jahres beſtimmt (nach welchem Alcuin die Folge der Perikopen mit großer Einſicht ordnete). Dieſe Organiſation der heiligen Feſte darf der Prediger nie übergehen, weil der ganze ideelle Gehalt der Religion in dem Charakter derſelben niedergelegt iſt. Nichts iſt daher ertödtender für das Leben der Religion, als wenn die geſchichtliche Baſis der Erinnerung in den Predigten vernachläſſigt wird. Es iſt die nämliche Leerheit, wie die

Manier, ſchon dem kindlichen Gemüth abſtracte Grundſätze des Handelns für ſeine moraliſche Wohlfahrt beibringen zu wollen, ſtatt es erſt mit der Anſchauung heller und großer Geſtalten zu erfüllen; ein Kind aſſimilirt ſich alle bibliſchen Charaktere hundertmal leichter und mit tauſendfach beſſerem Erfolg, als daß es begreift, daß der unendliche Gott unbegreiflich, daß für den Tugendhaften eine Unſterblichkeit nothwendig ſei u. ſ. w., wenn man es ihm auch tauſendmal vorredet. Das Kind ſpricht es eben ſo oft nach und kommt nicht einen Schritt weiter. Wie wir nun in Bezug auf den katechetiſchen Unterricht alle Methodik verſchmähen, welche die blühende Poeſie der Bibel und die kräftige Sprache des Lutheriſchen oder Heidelberger Katechismus durch moraliſche und deiſtiſche Abſtractionen und gemeine Popularität verwäſſert und verſeichtigt, ſo verwerfen wir auch alle jene Homiletiken, welche den geſchichtlichen Grund des Chriſtenthums auszutilgen ſtreben. Wenn z. B. am Charfreitage wirklich von Chriſti Tode gepredigt wird, ſo iſt das von ganz anderer Wirkung, als wenn man über die Vorſicht ſpricht, welche wir im Tode (wie Chriſtus für Johannes und ſeine Mutter) unſeren Angehörigen müſſen zukommen laſſen; oder wenn, ſtatt am Oſtertage von der Auferſtehung des Herrn zu reden, die Frühlingsfeier der Natur als ein ſchönes Bild unſerer künftigen Auferſtehung mit unendlichen Blümeleien vorgeſtellt wird u. ſ. w. Dieſe eingeriſſene Gewohnheit, ſtatt einer ernſten Vertiefung in die heilige Geſchichte, nur die Allgemeinheiten einer nüchternen Verſtandesbildung oder ſüßlichen Sentimentalität darzuſtellen, hat auch auf unſer Leben die nachtheilige Wirkung gehabt, daß die Einzelnen, ſtatt in der Anſchauung des Lebens Chriſti zu ſeiner Nachfolge ſich zu entzünden, von der Reflexion auf das Irdiſche und von der Befangenheit in ihren endlichen Intereſſen nicht loskommen, weil ſelbſt die Kirche, die eine ſolche Engbrüſtigkeit des Gemüthes zu heilen und einen friſchen, fröhlichen Muth einzupflanzen hätte, die Niedrigkeit der Geſinnung unterſtützt. — Die Reihenfolge der kirchlichen Erinnerungen macht alſo die eine *fixe* Maſſe des Predigtſtoffes aus; eine gewiſſe, wenn auch nicht Jahr für Jahr an dem nämlichen Text haftende permanente Gebundenheit iſt ihr weſentlich, um die Hauptmomente des Glaubens durch das Bewußtſein der Gemeine hindurchzuführen; die andere Maſſe des homiletiſchen Stoffes geht nicht von der heiligen Geſchichte, ſondern von dem hiſtoriſchen Leben der Gemeine ſelbſt aus. Dies hat im Allgemeinen eine doppelte Beziehung, eine auf die Natur, eine auf den Staat. Ernte, Seuchen, Peſt, Tod, Krieg und Frieden, Thronveränderungen u. ſ. w., alle dieſe verſchiedenen Fälle ſind Momente des äußeren Daſeins der Gemeine, welche als mehr zufällig dem in ſich geſchloſſenen Cyclus des heiligen Kirchenjahrs gegenüberſtehen. Die Caſualpredigt muß deswegen dieſer immerfort ſich verändernden Metamorphoſe nicht zu viel Geltung einräumen, vielmehr die Wandlungen der Natur und die Kataſtrophen der weltlichen Geſchichte nur in Beziehung auf des Menſchen ewige Geſchichte behandeln. Dies iſt der einzige Weg, wodurch die Kirche dem Geiſte in aller tumultuariſchen Regſamkeit des Lebens die ſeiner würdige Ruhe und Beſonnenheit erhalten kann. Der Prediger hat z. B. bei einer ſchlechten Ernte alle Threnodieen zu unterlaſſen und ſie weder als eine Strafe Gottes für begangene Sünden, noch als eine unverſchuldete Prüfung unſeres Glaubens an ſeine Barmherzigkeit darzuſtellen; denn das erſtere iſt nicht wahr; Gott gibt ſich nicht damit ab, eine Ernte durch Froſt, Hagelſchlag u. ſ. w. zu verderben, um den üppig gewordenen Menſchlein ſeine Macht zu zeigen; und das andere iſt eine Blasphemie des Chriſtlichen Glaubens der Gemeine, als wenn ſie deswegen, daß ſie in einem Jahr, obſchon ſie redlich gearbeitet hatte, knapper als ſonſt leben muß, ſogleich an der Güte ihres himmliſchen Vaters zweifeln würde. Freilich können ſchlechte Predigten der Art, deren wir leider in Menge haben, dem Volk am Ende ſolche elende Gedanken einreden. Sondern in Allem, was die Natur betrifft, muß der Gedanke vorwalten, daß ſie das Mittel des geiſtigen Lebens, dies aber der an ſich von der Natur freie Zweck iſt. In Hinſicht auf die Fälle, welche das geſchichtliche Daſein herbeibringt, darf eben ſo der Maaßſtab der Religion nie aus der Hand gelegt werden. Bei einer Leichenpredigt z. B. darf dasjenige, was der Verſtorbene gethan hat, nicht ſo aufgefaßt werden, als wenn kein Anderer es hätte leiſten können, denn für den Geiſt und ſeine ſchöpferiſche Gewalt gibt es nichts Unerſetzliches; ferner darf der Tod nicht ſo angeſehen werden, als habe er den Geſtorbenen zu früh ereilt; man macht damit der göttlichen Vorſehung eine geheime Anklage, die dadurch, daß man nach Seufzen und Jammern in ihre Führung ſich halb unwillig ergibt, nicht aufgehoben wird; noch weniger darf das Bild der Vernichtung weitläufig ausgeführt werden, weil es lächerlich iſt, da nur die Lebenden es übel vermerken würden, wenn ſie bei Lebzeiten von Würmern geſpeiſ't werden ſollten, die Todten aber keine Empfindung ihres Vermoderns haben; Luther und Abraham a St. Clara fertigen dieſen Punct ganz kurz und naiv immer damit ab, daß ſie dem Menſchen zu Gemüth führen, wie er ein bloßer Madenſack ſei u. ſ. w. Eben ſo hat der Prediger bei politiſchen Unruhen alles Debattiren Für und Wider von der Kanzel zu laſſen und die Gemeine in Bezug auf ſolche Obſtände nur daran zu erinnern, daß der ewige Zweck der Geſchichte, die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit, trotz Krieg und Kriegsgeſchrei, ſich herrlich vollführen werde. Wir ſind überzeugt, daß eine ſolche Mahnung die Gemeine nicht allein im Willen ſtärken, ſondern ſelbſt ihre Einſicht in die parteiiſchen Verwicklungen des Endlichen reinigen wird. Alle ſpecielle Rückſichtnahme auf das Politiſche gehört aber nicht auf die Kanzel, ſondern auf die Tribune, wo ſie ihre Heimath hat.

Was die Form der Predigt angeht, ſo findet darin zuerſt derſelbe Unterſchied ſtatt, den wir in der Liturgik zwiſchen dem Nachmittags- und Vormittagsgottesdienſt bezeichneten. Jener nämlich als der kürzere, da er nicht dieſelbe feierliche Spannung des Gemüthes, wie der Morgen, vorausſetzen kann, muß hauptſächlich die Homilie; dieſer, zu welchem die Gemeine mit aller Friſche der erſten Tagesſtimmung kommt, die eigentliche Predigt zu ſeinem Vorwurf machen. Wir ſagen, hauptſächlich, denn eine abſolute Regel kann es dafür nicht geben. Die Homilie iſt die einfache Erklärung eines Textes; ſie erhält die Kenntniß und das Verſtändniß der Bibel in der Gemeine lebendig und geht Vers für Vers, Wort für Wort, den gegebenen Abſchnitt durch. Doch darf ſie nicht den Charakter der wiſſenſchaftlichen Exegeſe annehmen, auch nicht durch ihr paraphraſtiſches Verfahren zu einem bunten Allerlei von Gedanken ſich zerſplittern, ſondern muß den Grundgedanken des Textes durchklingen laſſen, ohne ihn gerade zu einem abgeſchloſſenen Thema zuzuſpitzen. Die Predigt dagegen unterſcheidet ſich von der Homilie dadurch, daß ſie mit Beſtimmtheit Einen Gedanken ergreift und nach ſeinen verſchiedenen Seiten betrachtet. In der Liturgik haben wir die allgemeine Stellung der Predigt innerhalb der Totalität des Cultus bezeichnet, wie ſie zwiſchen dem liturgiſchen Act und dem Schlußgeſang des Gottesdienſtes als ſeine Culmination daſteht. Der Geſang nach dem Altargebet, nach Vorleſung des Evangeliums u. ſ. w. muß alſo zu ihr ſchon den Uebergang machen. Sie ſelbſt bleibt am beſten vom Geſang undurchbrochen. Nur die alte weitſchweifige Partitionsmethode konnte ein Einſchieben des Geſanges nöthig machen, weil die Gemeine ſonſt nicht Anhaltſamkeit genug gehabt hätte, den doppelten Tranſitus vor und nach dem Text, die vielen Diviſionen und Subdiviſionen, den Uſus mit der ſiebenfachen Application u. ſ. f. zu ertragen. Die Predigt kann aber, genau angeſehen, nur drei Momente haben: 1) Das Eingangsgebet, um den Geiſt der Gemeine auf den beſonderen Punct ihres Glaubens, der ſie beſchäftigen wird, hinzuleiten. 2) Die Predigt als ſolche. Dieſe muß von dem bibliſchen Text ausgehen und aus ihm das Thema entwickeln. Sie darf dieſes nicht dem Text blos anſpritzen und ankleben, vielmehr muß es aus ihm als ein Reſultat entſtehen, was die Betrachtung mit einer gewiſſen Nothwendigkeit herausfordert. Die Manier, den Text nur oberflächlich dem aus ihm, wie man vorgibt, hergenommenen Thema unterzulegen, iſt eine Laxität des Nachdenkens über den Text, welche ihn eigentlich überflüſſig macht. Es ſieht in den meiſten Fällen gequält aus, wenn der Prediger dann von ſeiner moraliſchen oder dogmatiſchen (oder, wie weiland bei den Predigten für die Empfehlung der Kartoffeln, gegen das Tragen der Schnürbrüſte u. ſ. w. naturhiſtoriſchen und phyſiologiſchen) Propoſition auf die Worte des Bibeltextes zurückkommt, um ſich doch den Schein zu geben, als wenn ſeine Gedanken von ihm herrührten. Das Thema ſelbſt iſt ſodann ſo auszuführen, daß die Gemeine die innerſten Regungen ihres Geiſtes darin aufgeſchloſſen ſieht und ſich von der höchſten Bedeutung ihres Daſeins durchdrungen fühlt. Dieſe Ausführung iſt ſchwer zu beſtimmen, denn ſo ſehr der Prediger der Gemeine mit ſeinem Geiſt nicht zur Laſt fallen, ſondern als Diener Gottes demüthig ihrem Geiſt ſich unterordnen ſoll, ſo iſt es doch gerade das Formelle in der Darſtellung, was ſeiner Individualität freien Spielraum geſtattet; ſo ſehr er dem Inhalt nach durch das kirchliche Dogma und durch die Bibel ſich muß binden laſſen, ſo wenig iſt ihm in der Darſtellung ein Heraustreten ſeiner Eigenthümlichkeit zu verweigern. Man kann nun wohl abſtracte Regeln für die Geſtaltung der Predigt auffinden und deren verſchiedene Tonarten claſſificiren, allein immer macht hier die Individualität einen Reſt aus, der nicht in der Rechnung aufgeht. Alle Theorieen über Eintheilung von logiſcher und rhetoriſcher Seite her ſind deswegen nur ſecundäre Hülfsmittel, um dem Prediger die Natur ſeines Geſchäftes klarer zu machen. Sonſt iſt es ganz gleichgültig, ob die Predigt in zwei, drei oder vier Theile ſich zerlegt — oder auch gar keine Theile hat. Die Regiſtrirungsmethode in drei Theile, die Zerſpaltung dieſer Haupttheile in neue Unterabtheilungen, die Theilung dieſer Theitungen in wieder andere und ſo in das Endloſe fort, iſt ſchlechterdings zu verwerfen, weil es nichts Steiferes und Unerquicklicheres als eine auf einem ſolchen Dispoſitionswege zuſammengeleimte Predigt geben kann. 3) Wenn nun die Predigt von der ruhigen Contemplation an bis zur Concentrirung des Geiſtes in die Anſchauung ſeines ewigen Weſens hin ſich erhoben hat, ſo ſoll das Schlußgebet die erweckte Begeiſterung in herzlicher Beſonnenheit beſtätigen und von dem beſonderen Intereſſe, welches die Predigt zur Sprache gebracht hat, wieder in das allgemeine Intereſſe der ganzen Kirche übergehen, welche Stimmung zuletzt in den Segen ausläuft.

Dies wäre die Form der Predigt, wie ſie aus ihrem Zweck, der Erbauung, ſich unmittelbar ergibt, und ſo ſehr einer Verſchwemmung in einſeitigen Gefühlserguß, als einer Atomiſtik in einſeitige Verſtandesreflexion entgegenſteht. Die Sprache endlich, worin die Predigt erſcheinen muß, hat ſich an die bibliſche anzuſchließen, jedoch nicht in ſo enger Nähe, wie dieſe Identität im liturgiſchen Element nothwendig iſt. Durch das Feſthalten des bibliſchen Ausdruckes wird ſie zugleich diejenige Bildlichkeit und Allgemeinheit der Darſtellung erreichen, welche man als Popularität bezeichnet und deren ganzes Geheimniß in der Einfachheit liegt. Man muß nur bedenken, daß die kirchliche Beredſamkeit nicht, wie die politiſche, mit particulären Zwecken, ſondern mit dem Einen Zweck aller Geſchichte und Bildung, mit der Religion zu thun hat, daß ſie nicht überreden, nicht blos (wie man allerdings ſo oft meint) belehren, nicht für eine Parteiſache erhitzen — vielmehr durch die ſchlichte Entfaltung der abſoluten Wahrheit eben ſo ſehr den Sinn erleuchten als den Willen bekräftigen will. Aber die Popularität ſchließt nicht den Unterſchied aus, welcher in der Rede durch den beſonderen geiſtigen Standpunct der Gemeine nothwendig gemacht wird. „In einer volkreichen Stadt, in welcher ein Zuſammenfluß geiſtiger Bildung iſt, wo Wiſſenſchaft, Induſtrie, Handel, Geſelligkeit, Völkerverbindung, eine beſtändige Bewegung faſt in allen Claſſen veranlaßt, wäre es zum mindeſten unbeſonnen, wenn man das Wort Gottes nicht anders auslegen wollte, wie in einer Gemeinde, die von allem geſelligen Verkehr mit anderen Städten abgeſchnitten, in unwegſamen Gegenden von Geſchlecht zu Geſchlecht nur zunächſt unter ſich Umgang hat und keine weitere Weltkenntniß beſitzt, als welche die mühſame Beſchäftigung ihrer armen Natur ihr geſtattet. Es iſt zwar dieſelbe Wahrheit, welche von beiden Gemeinden bekannt wird, und welche beide zu Brüdern im Glauben macht, aber in der Darſtellung, Erweiterung und Auseinanderſetzung derſelben iſt eine Verſchiedenheit unvermeidlich. Wir brauchen aber gar nicht die äußerſten Grenzen zu berühren, wie oft findet ſich ſolche Ungleichheit ganz nahe. In einer Kirche, zu welcher ſich Glieder des Hofes, und höhere Staatsbeamte mit ihren Familien halten, wird die Wahrheit doch anders hervorgehoben und behandelt werden müſſen, als vor einer Gemeinde, die vielleicht innerhalb derſelben Mauern, wie jene, meiſt nur Ackerleute zu Beſuchern hat, oder in einer Kirche, die zunächſt für arme, alte, lebensmüde und kränkliche Perſonen geſtiftet iſt. Ein Prediger als ſolcher hat daher immer nach dem Zuſtand ſeiner Gemeinde ſich zu richten, und ſeine Predigt muß ſich nach dem Grad der Receptivität ſeiner Zuhörer geſtalten."

Wenn nun die Homiletik in Bezug auf die Sprache der Predigt immer nur im Allgemeinen den Zweck der Predigt als das Princip hervorheben kann, dem gemäß ſie ſich würdig, einfach und herzlich ohne alle Künſte — wenn auch nicht ohne Kunſt — zu geſtalten hat, ſo kann ſie vollends in Bezug auf den mündlichen Vortrag nur gute Rathſchläge geben, indem bei dieſem die Individualität des Predigers ganz unmittelbar ſich äußert und alles Zufällige derſelben in den Vortrag mitbeſtimmend einfließt. Die Geſtalt, ihr Habitus, die ſtraffe oder ſchlaffe Haltung, die Stärke der Stimme, die Lebhaftigkeit der

Action, die Schärfe der Betonung, das richtige Schwellen und Sinken der Stimme u. dgl. m. muß hier vorzüglich der Uebung überlaſſen bleiben; denn einen allgemeinen Kanon gibt es dafür eben ſo wenig als für den Doppelweg eines ſtrengen Memorirens oder eines nach vorangegangener Meditation freien Extemporirens der Predigt. Wir ſehen, daß der eine Prediger mit einem ſchwachen Organ eben ſo viel leiſtet, als ein anderer mit einem kraftvollen; daß eine Rede faſt ohne alle mimiſche Begleitung hier eben ſo wirkt, als dort die abgerundetſte Declamation und Action; daß dieſer Wort für Wort des Conceptes in das Gedächtniß prägen muß, während jener nur dann fließend und begeiſtert begeiſternd ſpricht, wenn er gar kein geſchriebenes Concept abgefaßt, ſondern nur in ſich die Sache durchgearbeitet hat. Genug, wir gerathen hier auf das Gebiet der Zufälligkeiten, welche durch die Exiſtenz des Geiſtes in den Bedingungen des Endlichen ſich ergeben. Nur die Forderung darf in Hinſicht des mündlichen Vortrags nicht umgangen werden, daß er frei zu halten iſt. Der Liturg kann und ſoll die Anreden und Gebete leſen, wüßte er gleich durch Länge der Zeit ſie bereits auswendig; aber der Prediger ſoll die Rede nicht ableſen, weil es dem Begriff der Rede widerſpricht. Und wenn, wie in England, die Predigt wirklich geleſen wird, ſo iſt es noch erträglich, weil doch keine Ziererei in dieſem Fall ſtatt findet. Wenn aber der Prediger ſich den Anſtrich geben will, als ob er frei ſpräche, indeß er ſeine Augen wechſelnd auf die Gemeine und auf ſein Concept hin und wieder verdreht, wenn er faſt heimlich die Blätter umſchlägt und damit doch zuweilen in Verwirrung geräth, — ſo entſteht ein ſo arges Zwitterweſen zwiſchen Leſen und Reden, zwiſchen Wollen und Nichtkönnen, daß es eine wahre Schändung der heiligen Stätte iſt. Dieſer faule Fleck unſeres Predigtweſens, daß wir der freien Rede nicht ſo mächtig ſind, rührt vornehmlich davon her, daß wir zu ſehr an das Leſen und Schreiben, zu wenig an das Denken gewöhnt ſind und daher eine Predigt ganz im Inneren auszuarbeiten — oder ſie niederzuſchreiben, dann aber wieder zu verbrennen — für etwas beinah Unerſchwingliches halten. Ja, man kann unter uns die Urtheile hören, daß diejenigen, die frei zu reden wiſſen, ſchon deswegen für Genie's gelten. Nicht eine Memnonik, nur die Kraft der durch das Denken zum tiefſten Eigenthum erhobenen Gewißheit der Wahrheit zeugt die freie Rede.

Zweite Abtheilung der praktiſchen Theologie.

Das Kirchenregiment.

§. 143 Eintheilung.

Der Dienſt der Kirche iſt mit ſeinem Unterricht in der Lehre des Glaubens, mit der Würde ſeiner heiligen Handlungen und mit der Innigkeit ſeiner Erbauung unmittelbar auf die Gemeine gerichtet. Das Regiment der Kirche bezieht ſich mehr darauf, dies in ſich abgeſchloſſene innere Leben der Gemeine in ſeiner lauteren Geſtaltung zu bewahren und ſeinen Unterſchied von anderen Formationen des geiſtigen Lebens an das Licht zu ſetzen. Es hat daher zu ſeinem *erſten* Element die ſymboliſche Theologie, d. h. die Erkenntniß, daß Alles, was in der Katecheſe, Liturgie und Predigt einer Gemeine enthalten iſt, dem Weſen des beſtimmten Glaubens entſpricht, zu welchem ſich die Gemeine bekennt. Das Symbolum der Kirche iſt die Darlegung dieſes Bekenntniſſes. — Durch den Glauben in ſeiner Beſonderheit iſt aber auch *zweitens* eine eigenthümliche Geſtaltung der Verfaſſung der Kirche mitgeſetzt. Wie ſie ihren beſonderen Glauben hat, ſo hat ſie auch, ihm gemäß, ihre beſondere Sitte und ihr beſonderes Recht. Die Erkenntniß des beſonderen Kirchenrechtes macht daher den zweiten Abſchnitt dieſer Disciplin aus. — *Drittens* iſt die Beſonderung der Einen und allgemeinen Chriſtlichen Kirche in verſchiedene Kirchen zwar hiſtoriſch nothwendig, aber dem wahrhaften Begriff der Kirche doch nicht angemeſſen, weshalb die Zertheilung des Ganzen in beſondere Kreiſe ſich immer wieder von ſelbſt aufhebt und keine particuläre Kirche zu einer abſoluten Fixirung gelangen läßt. Das Element, wodurch ſich das Abſchleifen der Beſonderheiten vornehmlich vermittelt, iſt die dialektiſche Kraft der theologiſchen Wiſſenſchaft ſelbſt, weil ſie die Wahrheit und Nothwendigkeit des Beſonderen und Einzelnen nur aus dem Allgemeinen, was an und für ſich iſt, rechtfertigen kann und hierdurch in die ſpeculative Theologie übergeht.

Wir erinnern hier noch einmal ausdrücklich an Das, was §. 139 über die Natur der praktiſchen Theologie überhaupt geſagt iſt, daß ſie wegen ihrer Beziehung auf eine beſtimmte Wirklichkeit nicht in dem Sinne eine *fertige* Entwicklung geſtattet, wie die übrigen theologiſchen Wiſſenſchaften, daß daher in ihr nur Regeln gegeben werden können, um das Verfahren im Praktiſchen auf eine vernünftige Weiſe zu leiten. Das Beſte, was der Theologe für dieſen Zweck thun kann, iſt ein gründliches Studium der ſpeculativen und hiſtoriſchen Theologie. Denn durch die Erkenntniß des Geſchichtlichen wird er ſich in jeder *gegebenen* Sphäre leicht orientiren können und durch die Wiſſenſchaft der abſoluten Idee der Religion wird er für das Neue, was aus dem Alten ſich entfaltet, immer einen verſtändigenden Maaßſtab beſitzen. Schleiermacher hat in dieſer Hinſicht die Idee eines Kirchenfürſten aufgeſtellt; die Forderungen, die er an einen ſolchen macht, ſind die vollkommenſte Einheit des höchſten wiſſenſchaftlichen und des höchſten kirchlichen Intereſſes in Identität mit einem ſolcher Theilnahme correſpondirenden Talent; die Forderungen ſind ganz richtig, allein der Ausdruck iſt zu hierarchiſch und beruhet auf der zu ſtrengen Scheidung des Klerikaliſchen und Laienhaften, die in ſeiner Anſicht der Kirche nach durchblickt. Denn, — wie er auch wiederum zugibt, — der Kleriker hat in der Evangeliſchen Kirche keine ſpecifiſche, nur eine momentane Präponderanz, inſofern *er* vorzüglich die Angelegenheiten der Kirche *repräſentirt*.

Erſter Abſchnitt.

§. 144. Die ſymboliſche Theologie.

Die Chriſtliche Religion zeigt gerade darin ihre Tiefe, daß ſie als Erſcheinung in eine ſo unendliche Mannigfaltigkeit von Bildungen zergeht; immer beſtimmter, immer klarer will ſie ihr Weſen offenbaren und immer neue Formen, ungeahnte, entquellen den alten. Aber dann erſt iſt eine ſolche Geſtaltung für eine kirchliche zu halten, wenn ſie ihr Princip ſich zum Bewußtſein bringt und ſowohl für ſich als für Andere ausſpricht. Das Loquere ut te videam iſt hier ſo nöthig als in anderen Gebieten, z. B. im politiſchen; der Staat duldet in ſich keine Corporation, keine Geſellſchaft, deren Zweck ihm nicht offenbar iſt. So muß auch jede beſondere Geſtalt der Chriſtlichen Religion darlegen, worin ihre Beſonderheit beſteht und warum ſie aus der allgemeinen Identität zu einer ſolchen Particularität ſich zuſammenzieht. Erſt durch jene Beſtimmtheit in ſich und durch dieſe Offenheit nach Außen erwirbt ſie ſich das Recht der Anerkenntniß in der Kirche; außerdem bleibt ſie eine formloſe Parteiung, ein trübes Conventikelweſen, was ſo wenig über ſich ſelbſt klar iſt, als Andere, weſſen ſie ſich davon zu verſehen haben, mit Sicherheit ſagen können. Da nun in der Kirche der Proceß ihrer geſchichtlichen Bildung nie ruhet, ſo folgt daraus, daß auch die Nothwendigkeit, den Sinn der neuen kirchlichen Formen mit Präciſion anzugeben, eine bleibende iſt, weil es von Zeit zu Zeit immer wieder zu hiſtoriſch noch nicht dageweſenen Geſtalten kommen wird. Die alten, woraus die neuen ſich erzeugen, haben für dieſe keine Macht und Geltung mehr; ſie müſſen ihre Bedeutung ſelbſt aufſchließen und haben ihrerſeits ebenfalls nur ſo lange ächte Lebendigkeit, als ſie aus ſich ein Anderes zu erzeugen im Stande ſind. Iſt das Andere als Reſultat ihrer Thätigkeit da, ſo verlieren auch ſie wieder als antiquirt ihre Geltung für die weitere Evolution.

Aus dieſer Natur des geſchichtlichen Daſeins des Geiſtes ergeben ſich für das Kirchenregiment zunächſt die Regeln für die Compoſition ſolcher Bekenntnißſchriften, in denen eine eigenthümliche Geſtaltung des Glaubens ſich ausdrückt. Im Allgemeinen muß derjenige Kreis, aus welchem das Symbol ſich hervorbildet, die Gewißheit über ſich haben, daß es ihm nicht um ein ſubjectives Intereſſe zu thun iſt, daß er vielmehr den ewigen Beſtand der Religion zu erfaſſen und darzuſtellen ſtrebt. Daraus ergibt ſich ſodann eine poſitive und eine negative Seite ſeiner Bekenntnißſchrift.

1) Das Symbolum muß eine declarative Darſtellung des Chriſtlichen Glaubens enthalten, in deſſen Bekenntniß alle Glieder der beſonderen Kirche ſo miteinander übereinſtimmen, daß ſie nur dieſe Darſtellung, keine andere, für die wahrhafte halten. Dieſe poſitiven Beſtimmungen müſſen aber nicht blos als ſolche hingeſtellt, ſondern auch durch das Zeugniß der heiligen Schrift begründet und bewahrt werden; denn, wie different auch die Summe des Glaubens in den verſchiedenen Kirchen ſein möge, ſo erkennen ſie doch alle die Schrift an.

2) Durch den declarativen Theil des Symbolums ſagt die Kirche ſich ſelbſt, was ihr eigener Geiſt iſt und ſetzt ſich mit der erſten Erſcheinung der Chriſtlichen Religion in Identität; — ein anderes Bekenntniß wäre kein kirchliches, ſondern ein philoſophiſches. Aber die Kirche muß auch nach Außen hin ſich wenden und den Status controversiae, in welchem ſie mit den anderen Kirchen ſich befindet, beleuchten. Wodurch ſie nach Innen zu unter ſich zuſammengehalten wird, eben dieſe Einheit ſcheidet ſie nach Außen zu von den Anderen ab; die Auseinanderſetzung mit ihnen muß alſo die dogmatiſche Rechtfertigung enthalten, warum die Kirche von dem bis dahin für ſie beſtandenen allgemeinen Verbande auszutreten und eine beſondere Gemeinſchaft zu conſtituiren für nothwendig erachtet habe, indem ſie in der alten Kirche nicht den vollkommenen Ausdruck der Chriſtlichen Religion zu erkennen vermöge.

Erfüllt eine kirchliche Corporation dieſe nur im Allgemeinen hier ausgeſprochenen Bedingungen, ſo kann ſie ihre Anerkennung von den übrigen Kirchen erwarten und eine Ueberwindung des nothwendig gegen ſie ſich erhebenden Widerſpruchs erhoffen; außerdem nicht.

Zweiter Abſchnitt.

§. 145. Das Kirchenrecht.

Ich geſtehe, daß ich dieſen Abſchnitt ſo gut wie ganz zu übergehen geneigt bin, weil die Begriffe, welche hier concurriren, gegenwärtig in einer ſolchen Verwirrung ſich befinden, daß eine kurze, unkritiſche Darſtellung, wie ſie hier ganz poſitiv ſtatt haben müßte, ſo gut wie gar nichts nützen kann. Eben ſo wenig aber dürfen wir uns bereden, mit einem gutmüthigen Feſthalten der hergebrachten Anſichten der Wiſſenſchaft zu genügen; denn, wie tauſendfache Zeichen verkünden, iſt die Verfaſſung der Kirche im Begriff, eine andere Geſtalt zu gewinnen, als ſie bisher hatte. Und zwar wird dieſelbe nicht unmittelbar von der Kirche, ſondern vom Staate ausgehen, welcher ſeine Idee in unſeren Tagen tiefer als je erfaßt. Dieſe *Beſtimmtheit der politiſchen Freiheit* wird wiederum günſtig auf die Kirche zurückwirken und auch ſie den Begriff *ihrer* Freiheit beſtimmter als bisher faſſen laſſen. — Die praktiſche Theologie hat es mit dem als *gültig Beſtehenden* zu thun. Im Beſonderen iſt dies immer durch die Vergangenheit für die Gegenwart gegeben; hier aber kann nur von abſtracten Beſtimmungen die Rede ſein. Denn alles Beſondere gehört als ſolches der Geſchichte an, in welcher wir die Entwicklung der kirchlichen Verfaſſung bereits betrachtet haben. So wenig wir nun bei der ſymboliſchen Theologie alle jetzt noch gültigen Symbole aufführen oder Vorſchläge zu neuen machen konnten, ſo wenig können wir auch hier weder die noch in Vollkraft exiſtirenden Kirchenrechte aufführen, oder uns weitläufig unſeren Vermuthungen über die weitere Geſtaltung des Kirchenthums hingeben. Nur die kurze Erwähnung einiger Hauptpuncte des Kirchenrechtes überhaupt bleibt unſerem Zweck angemeſſen.

Zuerſt iſt auf den Grund des Rechtes der Kirche zu reflectiren. Dieſer iſt die Freiheit des Geiſtes ſelbſt, wie er ſie in dem Symbolum ausſpricht. Das Weſen des religiöſen Glaubens iſt es, aus welchem die beſondere Form der kirchlichen Verfaſſung hervorgeht und dem gemäß ſie ſich demokratiſch, ariſtokratiſch, monarchiſch oder repräſentativ geſtaltet. Es iſt eine ſehr verbreitete, ja zum Grundſatz gewordene Anſicht, daß die Chriſtliche Kirche mit einer jeden politiſchen Verfaſſung ſich vertrage, weil ſie einen rein inneren Zweck habe, der auf gar keine äußere Realität ſich beziehe. Man ſucht dieſen Satz gewöhnlich durch die Geſchichte zu erläutern und weiſ't z. B. nach, wie unter den Türken eben ſo gut als unter den Chineſen Chriſten leben und gelebt haben. Allein es iſt ein großer Unterſchied, wie die Chriſten in eigenen Staaten und wie ſie, mühſam geduldet, in barbariſchen Staaten leben. Denn das Chriſtenthum ſelbſt nimmt in der Iſolirung und Entfremdung von der Chriſtlichen Welt Europa's und Amerika's auch einen ganz anderen Charakter an, wovon Habeſch unſtreitig das merkwürdigſte Beiſpiel aufſtellt. Wenn aber in der Europäiſchen Welt die verſchiedenſten Staatsformen ſich entwickelt haben und wenn die Bürger dieſer Staaten zugleich Chriſten ſind, ſo darf man doch nie vergeſſen, daß hier auch das Chriſtenthum ein eben ſo vielfach individualiſirtes iſt. Es mag Manchem wunderlich vorkommen, wenn wir ſo oft erinnern, daß die Identität ſich in ſich ſelbſt unterſcheidet. Allein es haben ſich in unſerer Wiſſenſchaft eine ſolche Menge Abſtractionen eingeniſtet, daß man dieſen Satz nicht oft genug wiederholen kann. Wenn man alſo die Geſchichte Europa's überblickt und das Römiſche Kaiſerthum, die Fränkiſche Monarchie, die Venetianiſche Republik, das Polniſche Wahlreich, die Engliſche Conſtitution u. ſ. w., wenn man alle dieſe verſchiedenen politiſchen Formen überſchauet und dann im Allgemeinen urtheilt: alle dieſe Staaten vertrugen ſich mit dem Chriſtenthum oder auch, das Chriſtenthum vertrug ſich mit ihnen: ſo iſt auf der einen Seite die Differenz der politiſchen Form ganz richtig, ſo wie auf der anderen die Identität des Chriſtlichen. Und nichtsdeſtoweniger iſt das Urtheil, ſo lange es in dieſer Abſtraction bleibt, höchſt ſeicht und oberflächlich, weil es ganz überſieht, wie *verſchieden zugleich* in den verſchiedenen Staaten das kirchliche Leben ſich geſtaltete. Bei einem Eingehen auf daſſelbe würde ſich denn bald ergeben, daß der Standpunct der Kirche in ihrer Objectivität mit dem ſittlichen Standpunct des Staates auf das Engſte zuſammenhängt: *weil ja das nämliche Volk in beiden Sphären, in der kirchlichen und politiſchen*, ſein Daſein hat.

Wir behaupten daher, daß, wenn auch das Chriſtenthum gar nicht unmittelbar auf die Begründung eines politiſchen Lebens ausgeht — wie in der Dogmatik von uns erkannt worden —, wenn es daher auch nur Bekenntnißſchriften, nicht eigentliche Verfaſſungsurkunden, producirt, dennoch durch die Chriſtliche Religion das Princip auch für die politiſche Geſtaltung der modernen Welt gegeben ſei, und drücken dies Princip ſo aus: dem Einzelnen denſelben Genuß der Freiheit wie dem Ganzen zu erzeugen. Von dieſem Standpunct aus halten wir eine Löſung der mannigfachen und in ihrer concreten Particularität allerdings ſehr ſchwierigen Aufgaben für möglich, welche gegenwärtig die Geiſter in dieſer Hinſicht beſchäftigen.

Denn nur durch die Erwägung, daß *der moderne Staat weſentlich ein Chriſtlicher iſt*, glauben wir die vielbeſprochene Oppoſition von Staat und Kirche ſich zur Verſöhnung auflöſen zu ſehen. Man iſt auch jetzt weit über jene niedrige Anſicht des Staates hinweg, welche in ihm nur Endlichkeiten entdecken will, welche ihm die Verfolgung nur irdiſcher Zwecke vorwirft, wornach er nichts wäre, als ein Inſtitut für die Sicherheit und das Wohlbefinden der ſich für ſeine Bürger ausgebenden Perſonen, wornach er in dem Zuchthaus einerſeits, in einer guten Küche andererſeits ſeine höchſten Anſtalten, das Maximum ſeiner Thätigkeit beſitzen müßte. Aber wir haben auch früher gezeigt, daß, wenn gleich die ſittliche Freiheit den Inhalt des Staates ausmacht, eben dieſe dennoch durch die Beſonderheit des Volksthümlichen wieder gebunden iſt. Und weil nun die Chriſtliche Religion nicht eine particuläre Freiheit, vielmehr die abſolute zum Inhalt hat, ſo folgt daraus, daß ſie *nicht*, wie etwa die Chineſiſche Religion für den Chineſiſchen Staat, die Indiſche für den Indiſchen, der Islam für Deſpoticen u. ſ. w. *Staatsreligion* zu ſein vermag. Dem Chineſiſchen Staat würde die Chriſtliche Kirche bei einer größeren Ausdehnung allerdings gefährlich werden, weil ſein Princip gegen das ihrige ein ſo dürftiges und trockenes iſt, daß es nothwendig zum Conflict zwiſchen beiden und allmälig zum Siege des Chriſtlichen kommen würde. Wir dagegen könnten Miſſionarien der Chineſiſchen Religion ſehr wohl unbedingte Freiheit geben, Proſelyten unter uns zu machen; ſie würden unſerem religiöſen Leben ſo wenig als unſerem politiſchen etwas anhaben.

Die Verfaſſung der Chriſtlichen Kirche kann daher nicht monarchiſch ſein, beſtehe dieſe Monarchie, wie bei der Römiſchen Kirche, in einem Papſt, oder, wie bei der Stiftung der Engliſchen Hochkirche, in einem König; denn das monarchiſche Element in ihr iſt der heilige Geiſt ſelbſt, der, nach Chriſti Verheißung, die Gläubigen in alle Wahrheit führen ſoll. — Sie kann auch nicht ariſtokratiſch ſein, wie in der Anglicaniſchen Kirche; denn in dieſem Fall *wird* die Gemeine ohne alle Selbſtbeſtimmung *regiert*. — Sie kann auch nicht blos demokratiſch ſein, wie es bei vielen Secten war, denn in dieſem Fall kommt es unausbleiblich zu einer unorganiſchen Anarchie, weil dann Jeder Alles allein beſtimmen und ſeine Willkür für das allgemeine Geſetz gehalten wiſſen will.

Die wahrhafte Verfaſſung der Kirche iſt deswegen die *repräſentative*, welche aber nur da zu Stande kommen kann, wo durch den Begriff der Gemeine ihre Spaltung in eine Kleriſei und in ein Laienthum aufgehoben und durch eine Vernichtung alles Hierarchiſchen die Möglichkeit einer Landeskirche geſchaffen iſt. Hier kann die Gemeine für ihre Angelegenheiten einen Ausſchuß aus ſich bilden. Mehre Gemeinen können eine Diöceſanſynode formiren. Von dieſen Synoden kann ein neuer Ausſchuß eine Provincialſynode begründen und von den Provincialſynoden kann eine abermalige Deputation eine Generalſynode bilden. Das Intereſſe des Staates als ſolchen kann durch einen ſpeciellen Regierungsabgeordneten bei den Provincial- und General-Synoden vertreten und wahrgenommen werden. Dies Syſtem wird auch in den meiſten Proteſtantiſchen Kirchen angeſtrebt; in Schweden und in den Niederlanden exiſtirt es eigentlich ſchon, und in Preußen und anderen Ländern Deutſchlands geht die Verwaltung durch Conſiſtorien ebenfalls auf eine ſolche Vermittelung aus, in welcher der Charakter der ganzen Kirche und deſſen Nothwendigkeit eben ſowohl als das Bedürfniß der einzelnen Gemeine gekannt und befriedigt ſei. Dieſe Verfaſſung negirt das hierarchiſche Syſtem, welches den Staat nur als Kirche und die Kirche nur als Staat will; es negirt aber auch das ultrapolitiſche Territorialſyſtem, welches die Kirche als eine bloße Lehranſtalt, als eine fromme Genoſſenſchaft betrachtet, die mit der allergnädigſten Erlaubniß, daſein zu dürfen, hinlänglich befriedigt ſei und in jeder Hinſicht ihre Abhängigkeit von der fürſtlichen Gewalt anzuerkennen habe.

Indem wir uns nun aller weiteren Ausführung in das Einzelne, über die biſchöfliche Würde des Landesherren, über das jus circa sacra und in sacra, über das jus reformandi, inspectionis saecularis und advocatiae, über den Werth der Vertragshypotheſe im Collegialſyſtem, über die Ehe und dgl. enthalten, wollen wir zum Schluß nur noch die Bemerkung machen, daß die Proteſtantiſche Kirche zwar eine geordnete Verfaſſung mit feſten Principien erlangen, daß in Folge dieſer Organiſation ihrer Oekonomie, Beamtenkreiſe und Geſchäftsführung, der Cultus neue Blüthen treiben wird, daß aber eine Herſtellung der kirchlichen Diſciplin unmöglich iſt. Viele ſcheinen dies zu wünſchen, weil ſie es für nothwendig halten und weil ihnen aus den früheren Jahrhunderten der Kirche, ſo wie aus der Römiſchen, das Bild einer ſolchen auf die Sittlichkeit und Moralität des Individuums gerichteten Zucht vorſchwebt. Allein dies Moment haben wir überlebt und, was den Inhalt der Kirchenzucht ausmacht, iſt jetzt in die Inſtitutionen des Staates übergegangen. Denn indem die modernen Staaten in der Chriſtlichen Religion den Mittelpunct gefunden haben, von welchem ſie ſelbſt abſolut abhängig ſind, ſo iſt auch der Geiſt des Chriſtenthums in alle ihre Inſtitutionen allmälig ſchon übergegangen oder doch auf dem Wege einer weiteren Einbildung. Die harte Ungleichheit der Stände in Sclaverei und Knechtſchaft, die Grauſamkeit gegen Kriegsgefangene, die Heimlichkeit der Rechtspflege, die rohen Ausbrüche barbariſcher Sitten u. ſ. w., Alles dies verſchwindet immer mehr, und die Staaten ſelbſt, die Regierungen ſind es, welche in dieſem Geiſte der an und für ſich freien Menſchheit handeln, der der Geiſt des Chriſtenthums iſt. Eben dadurch aber, daß die Staaten ſelbſt Chriſtliche ſind und an der Chriſtlichen Religion das höchſte Intereſſe nehmen, wird die Kirche von allem Schmutz der Pfafferei rein gehalten, der ſo leicht ſich anſetzt, wo ſie durch eine eigene Diſciplin ein polizeiliches Gebiet der Thätigkeit hat.

Dritter Abſchnitt.

§. 146. Die Theologie.

Die ſymboliſche Theologie gibt für die Leitung der Kirche den beſtimmten Standpunct an; das Kirchenrecht enthält die Darlegung der aus dieſem beſonderen Standpunct ſich entwickelnden Pflichten der Kirche, die nach Außen zu eben ſo viel Rechte ſind; die Theologie als die Wiſſenſchaft der Chriſtlichen Religion geht über die Beſonderung der Kirche aus ihrem particulären Glauben und aus dem ihm entſprechenden beſonderen Rechte in die Idee der Kirche an und für ſich zurück. Ihren Ausgang nimmt ſie von dem Beſtreben, die *beſondere* Geſtaltung der Kirche als die wahrhafte, der Idee angemeſſene, beweiſen zu wollen, woraus eine zwiefache Form der Wiſſenſchaft entſteht, die polemiſche und die apologetiſche. Die *Polemik* ſucht alle anderen Geſtalten der Religion als nicht abſolut mit ihrer Idee congruirende zu *widerlegen* und durch dieſe negative Richtung das wahrhaft Poſitive des particulären Glaubens darzuthun. Die *Apologetik* geht umgekehrt von dieſer Particularität aus und ſucht ſie als in ſich ſelbſt wahr und vernünftig zu *rechtfertigen*. Der Sache nach fallen Widerlegung des Negativen und Rechtfertigung des Poſitiven in Eines zuſammen, weil das Poſitive als das Widerlegende dem Negativen, welches widerlegt wird, an und für ſich ſelbſt zu Grunde liegt. Daher vermögen weder die Polemik noch die Apologetik für ſich abgeſchloſſene Wiſſenſchaften zu ſein, ſondern haben ihr Princip nur in der ſpeculativen Theologie als ſolcher, von welcher ſie als verſchiedene Seiten im praktiſchen Leben auftreten, die in ihr ſelbſt als *Momente des Ganzen* enthalten ſind. Denn alle für das beſondere Intereſſe geführte Polemik und Apologetik treibt ſich über ſich ſelbſt zum Begriff des *Allgemeinen* hinaus, der das Beſondere als ſein aus ihm ſelbſt ſich erzeugendes Anderes in ſich faßt. Die tiefſte Wurzel der ganzen praktiſchen Theologie iſt deswegen die *theologiſche Wiſſenſchaft* ſelbſt, indem ſie den ächten Gehalt der erſcheinenden Wirklichkeit zu erkennen und zu beurtheilen lehrt. Aus dieſer immanenten Nothwendigkeit hat keine Religion eine ſo innige Theilnahme an der Speculation, als die Chriſtliche.

Aber für die praktiſche Wirkſamkeit der theologiſchen Wiſſenſchaft iſt die *formelle* Seite der Entwicklung der

Religion nicht zu überſehen, welche ſich darin ziemlich conſtant in folgenden Momenten manifeſtirt. Die Religion nämlich an und für ſich oder ſie in ihrer ewigen Idee iſt nur Eine. Die Erſcheinung der Idee aber (welche Erſcheinung, wie wir früher ſahen, ſelbſt ein Moment derſelben) enthält dieſe Einheit nur in einer Menge von Unterſchieden, welche, jeder für ſich, ein Moment der Idee zum weſentlichen Inhalt haben. Dieſe Unterſchiede gehen aus dem *Bewußtſein* hervor, welches ſein an und für ſich beſtehendes Weſen *für ſich ſelbſt* hervorzubringen hat, damit es ihm in ſeiner ganzen Ausdehnung und einfachen Tiefe Gegenſtand werde. Daher treten in die Religion ſogleich die Unterſchiede des Objectiven und Subjectiven ein. Wie nur Ein Geiſt iſt, in welchem wir leben, weben und ſind, ſo iſt auch nur Eine Religion. Inſofern nun dieſe ewige mit dem Geiſt ſelbſt identiſche Religion den bleibenden und unvergänglichen Gehalt aller Religion ausmacht, ſo iſt die Gewißheit des ſubjectiven Bewußtſeins von ihr als der alleinigen Wahrheit auch der wahrhafte *Glaube*; er iſt die Einheit des ſubjectiven Bewußtſeins mit dem objectiv beſtimmten Inhalt der Religion. Es kann alſo, wie nur Einen Geiſt und Eine Religion, nur Einen wahrhaften und durch ſeine Wahrheit beſeligenden Glauben geben, nicht mehre, ſo wenig es mehre Unendlichkeiten, mehre Vernunften u. ſ. w., gleichſam verſchiedene Sorten, geben kann. In dieſer Hinſicht iſt das objective Moment von dem ſubjectiven unabtrennbar und der Glaube und das Glauben fallen als die Einheit beider Momente zuſammen.

Aber der an und für ſich ſeiende Glaube geht eben in die Erſcheinung ein und durchläuft hier eine Bewegung, in welcher er mit zwei Extremen verknüpft iſt, welche nur durch ihn Bedeutung haben und daher auch nur durch ihn zu verſtehen ſind. Dieſe gegen den Glauben als wahrhaften negativen Extreme ſind der *Aberglaube* einerſeits und der *Unglaube* andererſeits. Der Aberglaube iſt im Allgemeinen die Gewißheit des religiöſen Subjectes von einem Inhalt, den es zwar für die Wahrheit nimmt, der aber an ſich nicht die Wahrheit iſt. Es nimmt alſo das Falſche für das Wahre, ohne daß dieſer Widerſpruch für es ſelbſt vorhanden wäre; für ſich iſt es vielmehr mit dem unwahren Schein in Einheit, und nicht die Gewißheit, wohl aber die Wahrheit mangelt. Der *Unglaube* dagegen iſt *theils* der gänzliche Mangel an Religion, ſo daß dem Bewußtſein gar kein Weſentliches, kein Allgemeines, was die Macht der Welt wäre, exiſtirt; es hat auch eine Gewißheit, aber eine ſolche, welche die abſolute Negation aller Religion iſt; alle Religion iſt ihm ein frommer Wahn, ein gutgemeinter Selbſtbetrug. *Theils* iſt der Unglaube nur in *Verhältniß* zu anderem Glauben, indem die negative Beſtimmung der Unglaubens die poſitive eines objectiv anderen Glaubens in ſich ſchließt. In dieſem Bezuge iſt der Chriſt für den Juden eben ſo ſehr ein Ungläubiger, als der Jude für den Chriſten. Die ſubjective Gewißheit des Objectes iſt in beiden gleich. Der Jude wie der Chriſt kann in derſelben für ſeinen Glauben zum Märtyrer werden; aber der Glaube eben, die objective Wahrheit, iſt für jeden eine andere.

Weil nun der Geiſt den unendlichen Trieb hat, ſich der alleinigen Wahrheit auf das Höchſte gewiß zu werden und ſeine Gewißheit der Wahrheit gleich zu machen, ſo folgt daraus, daß er vor der abſoluten Erreichung dieſes Ziels fort und fort Beſchränkungen, die er ſich ſelbſt als weitere Beſtimmungen ſeines Fortganges ſetzt, wird aufzuheben haben. So müſſen z. B. alle nichtchriſtliche Religionen als *endliche* beſtimmt werden, weil ſie in ihrer Beſchränktheit gegen die allſeitige Wahrheit nicht ausdauern können. Darum vergehen ſie. Nicht das wirklich Religiöſe in ihnen vergeht, denn das Ewige kann nicht ſterben, wohl aber, was in ihnen dem Begriff der abſoluten Religion unangemeſſen und in dieſem Sinn irreligiös iſt, weshalb die Chriſtliche Religion als der poſitive Grund der negativen Bewegung jener Religionen erſcheint. Indem nun eine beſondere Geſtaltung der Religion ſich auflöſ't, weil das Beſondere zum Allgemeinen ſich aufheben muß, ſo entſteht eben hiermit Aberglauben und Unglauben, und zunächſt zwar in Einzelnen, welche ſich von dem allgemeinen Glauben, der für den wahren galt, ausſcheiden. Sie werden gleichgültig gegen den beſtehenden Cultus und empfinden Langeweile dabei. Sie fangen an, über die Wahrheit ihres bisherigen Glaubens nachzudenken und verſuchen eine Rechtfertigung deſſelben durch den Gedanken. Sie finden in ihm auch wahre Gedanken, zugleich aber, wie es ihnen vorkommt, augenſcheinlich falſche. Es iſt einmal von ihnen an der Wahrheit, mit welcher ſie bis dahin unbefangen in Einheit gelebt hatten, gezweifelt worden; wie einem durch einen Fluch zum Verweilen und Wachen in einſam mitternächtiger Stunde gebannten Geiſt, läßt es dem einmal mißtrauiſch gewordenen Selbſtbewußtſein nicht Ruhe noch Raſt. Durch den ganzen Bau ſeiner alten Dogmatik wühlt ſich ihm die negative Stellung des Denkens zum Glauben fort. So wird der vorige Glaube ſeinem prüfenden, Alles dem Gedanken unterwerfenden, Alles zur reinen Einſicht erheben wollenden Wiſſensdrang zum Irr- und Aberglauben; die alten Götter des Volkes werden zu Götzen, die alten heiligen Gebräuche zu leeren, ſinnloſen Ceremonieen.

Dieſe Aufklärung verbreitet ſich gemach von den Einzelnen weiter und wächſ't endlich durch die Vielheit der Einzelnen zur Maſſe, zur Partei an, welche von dem noch im alten Glauben ſtehenden Volk als die Maſſe der häretiſchen Ungläubigen bezeichnet wird. Vorzüglich geſchieht dies von den Prieſtern, welche die Erhaltung des alten Glaubens mit Recht für ihre heilige Pflicht halten und deswegen für eine Depreſſion der begonnenen Entzweiung durch die äußere Autorität ihrer Kirche am thätigſten ſind. Gerade aber, weil ſie beſonders als der feſte Halt der noch beſtehenden Religion erſcheinen, richtet ſich auch umgekehrt wieder die Thätigkeit der aufklärenden Partei vorzüglich gegen ſie und behandelt ſie als *Obſcuranten* und *Servile*, welche, was wahrhafte Religion ſei, aus abſichtlichem Mißverſtändniß, um ſich keine Unruhe zu machen, oder aus Bornirtheit, für Irreligion und Nichtreligion ausgäben. So kommt es zum Kampf der alten und jungen Partei. Die Entzweiung ſteigert ſich zum *Fanatismus* und dieſer ruft gegenſeitig die größte Ungerechtigkeit hervor. Die Aufklärer werden nicht blos theoretiſch als Atheiſten verſchrieen, ſondern auch praktiſch wird ihre Sittlichkeit verdächtig gemacht. Von der anderen Seite laſſen die Aufgeklärten es nicht an Beweiſen fehlen, an der alten Partei, insbeſondere an ihren Führern, der Prieſterſchaft, den Aberglauben, die Dummheit, Faulheit, den Stolz u. ſ. f. aufzuzeigen. An empiriſchen Belägen für die empörendſten Behauptungen kann es bei der Unvollkommenheit alles Menſchlichen niemals fehlen; ausgezeichnet ſchlechte Individuen werden von beiden Seiten *mit der Abſicht* herausgehoben, das, was ſie als beſondere ſind, zum allgemeinen Charakter der ganzen Partei umzuſtempeln. Aber nichtsdeſtoweniger iſt dieſer Kampf die Geburt der Wahrheit, welche als das verſöhnende Reſultat aus dem Gezänke der privaten Leidenſchaften, aus der Noth der endlichen Verhältniſſe, aus dem Gemiſch und auf- und abſchwankenden Gewirr der Parteiungen ruhig und klar hervorgeht; keine Partei alſo ſiegt — es wäre denn, daß es überhaupt keiner Partei um Wahrheit, *nur* um irdiſche Zwecke zu thun geweſen wäre. Von ſo Unwürdigem kann dann nicht in der Theologie die Rede ſein, die einen, wäre es auch ein beſchränkter, doch mindeſtens objectiven Sinn fordert.

Somit ſehen wir, daß durch die Bewegung des Bewußtſeins nach rückwärts hin in die Vergangenheit der Aberglaube, nach vorwärts hin in die Zukunft der Unglaube hervorgeht. Beide Begriffe beſtimmen ſich wechſelſeitig. Wird nun aus einer beſtimmten Geſtalt der Religion in eine ihr vorangegangene und darum in ihr als überwunden enthaltene Stufe zurückgeſchritten, was nie von einem ganzen Volk, nur von Einzelnen und von Secten geſchehen kann, ſo iſt ein ſolcher

Rückſchritt in eine niedrigere, dem Geiſt ſchon verlebte Bildung Aberglaube, der nothwendig die Gegenwirkung der Anderen gegen ſie erregt, um ſie wieder zum rechten Glauben zu reformiren. Daher unterſcheidet ſich auf dem Gebiet des religiöſen Handelns die revolutionaire Seite von der hiſtoriſchen als der reformatoriſchen. Beiden liegt die Idee zu Grunde; aber im revolutionairen Handeln wird die Idee als noch nicht in der Wirklichkeit exiſtirend gefaßt; ſie iſt nicht, ſoll aber ſein und zum Beſtehenden werden. Im Reformatoriſchen ſoll auch etwas geſetzt werden, was nicht iſt. Wenn aber das revolutionaire Handeln ein Ideal verwirklichen will, was noch nicht iſt, ſo will das reformatoriſche etwas ſchaffen, was war, aber in der Gegenwart nicht mehr iſt. Es findet alſo ſeine Idee in der Vergangenheit und will ſie, wie es ſagt, nur wiederherſtellen; indeſſen verändert ſich ihm Alles unter der Hand, weil die Idee ſich nicht wie der Zeiger einer Uhr auf eine entflohene Stunde genau eben ſo zurückſtellen läßt, ſondern in ewiger Selbſtverjüngung weiter wandelt, in allen Geſtalten ihres Lebens reinſter Seligkeit ſich erfreuend, wie wenig die kranke und egoiſtiſche Reflexion an die Gegenwart des Göttlichen auf dieſer Erde glauben möge:

Sieh' dieſe harte, rauhe Wirklichkeit,
Sie iſt des wunderbarſten Kernes Schaale;
In ihrem Innern liegt, nicht himmelweit
Von ihr entfernt, das Reich der Ideale.
Nach höchſter Form ringt künſtleriſch Natur,
Vorfühlt der Menſch die göttlichſten Entzücken:
Was uns dereinſt ſoll ewig rein beglücken,
Zeigt ſchon im Endlichen die flücht'ge Spur.
Zu brechen hier iſt noth die dumpfe Schranke,
Nicht bricht ſie uns der Gottheit Gnadenhand,
Und in der Geiſter lichtes Vaterland
Führt nur das Werk, die That, und der Gedanke!

Halle,
gedruckt in der Gebauerſchen Buchdruckerei.

Hegel.

Sendſchreiben

an den

Hofrath und Profeſſor der Philoſophie,

Herrn Dr. Carl Friedrich Bachmann

in Jena

von

Dr. Karl Roſenkranz,

Profeſſor der Philoſophie zu Königsberg.

Königsberg, 1834.
Bei Auguſt Wilhelm Unzer.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Der Verfaſſer.

„Wir haben unter uns geſprochen, wie wir unter uns zu ſprechen pflegen d. h. wir haben einen Hund einen Hund, eine Katze eine Katze genannt. Wollen wir es uns wieder nachſagen laſſen, daß wir den Reinhold einen Schwachkopf genannt, ein Exempel der Dummheit, und von ihm geurtheilt, er ſei ganz herunter und laſſe ſich von einem Narren beſchlafen, von dem Lehrer aber, er ſei ein Narr und in ſeiner Narrheit trivial, platt, pöbelhaft u. ſ. w.“?

Der Freund.

„Laſſen Sie doch, (denn es iſt ſchon viel zu abgenutzt, auf die falſche Humanität loszuziehen) diejenigen ruhig ihre Gloſſen machen, welche jene mild ſich anſtellende Rechtſchaffenheit mit der beſtändigen Verſuchung zu falſchen Streichen, und der alle Augenblick eintretenden Gefahr, zur Niederträchtigkeit umzuſchlagen, weit eher reimen können, als die keine Rückſicht kennende Geradheit des Urtheils. Sie haben ſich ja nie an ſie gekehrt.“

Schelling im Journal, Stück I, S. 88.

Mein Herr,

Da Sie in Ihrem Vorwort S. V. erklären, Hegel vollkommen, nicht nach dem Buchſtaben, ſondern dem Geiſt nach verſtanden zu haben, ſo iſt das Unternehmen, Ihrer Kritik eine Kritik entgegenzuſetzen, ſehr mißlich; da Sie ferner erklären, Sie würden jeden Kritiker mit demſelben Maaße meſſen, als er Sie mißt, ſo klingt dies gefährlich, denn wer weiß, wie Ihnen das Maaß, das man an Sie legt, erſcheint? Zunächſt haben Sie demjenigen eine Entgegnung zugedacht, der Sie in den Berliner Jahrbüchern für Kritik recenſiren wird; wer nun dort Sie beurtheilen werde, weiß ich nicht. Da ich Sie vorzüglich gereizt zu haben ſcheine, wie ich aus einigen Noten zu ſchließen mir erlaube, worin Sie auf mich beſonders mißfällige Blicke werfen, ſo darf ich dieſe Erwähnung halb und halb wohl als eine Herausforderung zu dem Turnier anſehen, von dem Sie S. 132 ſprechen. Ich öffne, Ihrer Forderung gemäß, das Viſier; ich bediene mich gegen Sie keiner Waffe, die der Wiſſenſchaft, die Hegels, die Ihrer und meiner unwürdig wäre. Daß Sie mir nach dem Kampfe die Hand zum Frieden reichen werden, bezweifle ich aber; ich bin S. 132 kein neuer Prophet, noch werde ich Ihnen eine andere Ueberzeugung beibringen. Eine Erwiderung Ihrer Schrift halte ich aber für Sie in moraliſcher Hinſicht für nothwendig, damit Sie zur Einſicht in Ihr oberflächliches Verfahren und zur Reue — wenn es möglich iſt — wenigſtens über Ihren Leichtſinn kommen; außerdem aber bedarf das Publicum einer Auskunft über die Sache. Ich bin Ihres guten Willens gewiß, allein Ihr grenzenloſer Mißverſtand und Ihre pedantiſche Verſtändigkeit haben Sie zu Behauptungen fortgeriſſen, die ich nur um Ihretwillen bedauren kann. Wenn Liebe zur Wahrheit und Wiſſenſchaft Sie zu dieſem Schritt „verleitet“ haben, [Die Schriſt, auf welche dies Sendſchreiben ſich bezieht, heißt: „Ueber Hegel's Syſtem und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgeſtaltung der Philoſophie. Von D. Carl Friedrich Bachmann. Leipzig 1833.“ gr. 8. VI. und 322 S. — Bei der Citation der Hegelſchen Encyklopädie iſt immer die zweite Ausgabe gemeint.

Königsberg, den 17. März 1834.

K. Roſenkranz.]

ſo gebietet mir dieſelbe Liebe die Polemik dagegen, denn Ihre Schrift iſt eines jener Producte der Mittelmäßigkeit, welche um ihrer philiſterhaften Lauheit willen und wegen ihres Scheines von Gründlichkeit da am zerſtörendſten zu wirken pflegen, wo weder das Gemüth noch die Intelligenz zu einer beſtimmten Geſtalt durchgebildet ſind, ein Zuſtand, in welchem bei der herrſchenden Abgeſchliffenheit der Convenienz und krankhaften Ueberbildung ſo Viele unſerer Zeitgenoſſen ſich befinden.

Daß man Ihre Schrift als den Damm preiſen werde, an deſſen Feſtigkeit die überſchwemmenden Fluthen Hegelſcher Philoſophie ſich brechen, dürfen Sie zuverſichtlich erwarten. Auch wegen der Humanität Ihres Tones wird man Sie loben. Meine Entgegnung wird man theils als die letzten Anſtrengungen des böſen Gewiſſens verſchreien, daß die Hegelſche Philoſophie doch nicht das ſei, wofür ſie ſich halte, theils wegen ihrer Form verachten, denn Ihre Gemeſſenheit werde ich nicht feſthalten können. Es iſt wahr, Sie ſind nirgends grob geweſen — aber boshaft, vielleicht, das gebe ich zu, in aller Unſchuld; Sie wußten nicht, was Sie thaten; Sie ſind immer in den Grenzen des Anſtandes geblieben, wie die beliebte Formel lautet — aber welche lügenhaften Dinge haben Sie in dieſem anſtändigen Gewande zu ſagen ſich erdreiſtet! S. 34 klagen Sie über den Ton, den Schelling in ſeiner Polemik gegen Reinhold 1802 in der Philoſophie angeſtimmt habe und finden darin eine gemüthloſe, gemeine Geſinnung. Ich verſichere Sie, daß Niederträchtigkeit, Leerheit der Geſinnung auch in der zierlichſten Form erſcheinen kann und daß ich von Herzen wünſche, unſere Literatur möchte mehr ſolcher groben Beurtheilungen haben; ſtatt der breiten und eleganten Höflichkeit, mit welcher, ſeltene Ausnahmen abgerechnet, in unſeren Journalen die Kritik der Philoſophie gehandhabt zu werden pflegt, würde eine ſolche derbe Sprache doch zuweilen durchgreifen; die Barbarei würde unſerer Cultur aufhelfen.

Daß ich das **juste milieu** des Anſtandes je zuweilen verletzen, daß ich nicht **sine ira et studio** ſchreiben werde, iſt mir ſehr wahrſcheinlich; wo mich die Leidenſchaft der Wahrheit — eine andere wird man hoffentlich nicht finden — wo ſie mich beherrſcht, da kann ich dem Anſtand als einer elenden Kunſt oft gram werden.

Sie daher ſowohl als das Anſtandliebende Publicum muß ich im Voraus um Verzeihung bitten, wenn ich die feine Grenzlinie des Ceremoniels mitunter überſchreiten ſollte; Intention iſt es bei mir nicht, nur ein Ueberſprudeln des wiſſenſchaftlichen Pathos. Freilich, wollte ich nicht in ſolcher Sprache zu Ihnen reden, ſo würde ich ja ganz und gar nicht den Ton der Hegelſchen Schule zeigen, „deren Glieder nach Ihrem Vorwort p. IV. alle häßlichen Kennzeichen einer fanatiſchen Secte zur Schau tragen, unduldſam, eingebildet, anmaßend ſind, alle andere Lehren unterdrücken, wenigſtens anfeinden u. ſ. w.“ Wenn ich den Fanatismus, mit welchem man gegen die Hegelſche Philoſophie kämpft, wenn ich die Unduldſamkeit, Einbildung, Anmaßung erwäge, womit dieſelbe, unter anderen auch von Ihnen, behandelt wird, ſo muß ich geſtehen, daß ich die Sprache der Schule noch viel zu zahm finde, um Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Doch von der Schule zu reden, werde ich noch beſondere Gelegenheit haben.

Ihre Einleitung, Blicke auf den Gang der neueren Philoſophie bis auf Hegel, übergehe ich, weil die Kritik Ihrer Kritik mich billig am längſten beſchäftigen wird, und bemerke nur, daß, was Sie über Fichte und Schelling ſagen, wohl der Reviſion bedürftig iſt; namentlich über letzteren äußern Sie ſich ſo ſeicht als möglich. Sie ſind flach genug, S. 25, ſein Unternehmen, aus der abſoluten Einheit des Realen und Idealen die Natur und Geſchichte in ihren einzelnen Momenten zu conſtruiren, einen unglücklichen Gedanken zu nennen und daſſelbe, „wie verführeriſch und ſchmeichleriſch es für die menſchliche Eitelkeit war, für nichts weiter, als für einen intereſſanten, naturphiloſophiſchen Roman“ zu erklären. S. 30 machen Sie Schelling die ihm gewiß höchſt unerwartete Hoffnung, daß Sie ſelbſt — welche Ehre für Sie! — ihn freudig auf einem Gebiet würden willkommen heißen, das Raum für uns Alle hat; Sie verſtehen darunter jene Mattheit des Denkens, welche die Aufgabe der Philoſophie, es zum Wiſſen der Wahrheit zu bringen, aufgegeben und zur gedankenloſen Demuth des Geheimniſſes ſich degradirt hat. Sie behaupten, die chriſtliche Philoſophie beſcheide ſich, Gott zu erkennen, wie er an ſich iſt und, wenn man ein Unerforſchliches, der Speculation Unerreichbares vorausſetze, beweiſe man, die Aufgabe der

Philoſophie richtig gefaßt zu haben. Schelling ſoll ſich in dem letztverfloſſenen Decennium der poſitiven Offenbarung zugewandt haben; doch gewiß, um in ihrem Licht Gott zu erkennen, wie er an ſich iſt; Sie vermuthen aber voreilig, wie mich dünkt, aus dieſer Wendung ſogleich, er werde auf die breite Heerſtraße herunterkommen, deren Staub zu athmen Sie ſammt anderen Gefährten ſo ſüß finden. Aber in welcher Weiſe auch Schelling ſeine Philoſophie umgeſtalten mag, niemals wird er im Stande ſein, mit Ihnen gemeinſame Sache zu machen; ſeiner ſtets bewieſenen ariſtokratiſchen Haltung gemäß muß er jede Verbindung mit der akephalen Popularität verſchmähen. Ich kenne Schelling nicht perſönlich, aber glauben Sie mir, daß das Princip noch immer in ihm ſteckt, was von Zeit zu Zeit bei ihm losbrach, gegen Reinhold, gegen die Schütziſche Literatur-Zeitung, gegen Eſchenmayer, gegen Jacobi, zuletzt noch gegen Kapp und worin Sie ſogar S. 35 in der Note Kants Hypotheſe vom radicalen Böſen beſtätigt ſehen wollen. Wäre er nicht endlich der Polemik müde oder wären Sie ihm nicht vielleicht zu bedeutungslos, ſo möchte er Sie auf gut Ariſtophaniſche Weiſe über Ihre ſanguiniſche Hoffnung einer Verbrüderung mit ihm vielleicht ſchon eben ſo enttäuſcht haben, als er Kapps Dedication von ſich ablehnte. —

Von S. 32 folgt der erſte Theil Ihres Buchs: die Entſtehung und Ausbildung des Hegelſchen Syſtems, worin Sie bis S. 126 Auszüge aus Hegels Schriften in chronologiſcher Ordnung mittheilen. Es ſteht zu hoffen, daß dieſe Auszüge manchen Leſer mehr intereſſiren und ihm weiter helfen werden, als Ihre lahme Kritik; Sie haben daran Ihrem kritiſchen Gift ſogleich ein Gegengift mitgegeben. Wie Sie im Stande waren, nach ſo ausführlichen Excerpten doch noch Ihre Kritik zu ſchreiben und in ihr einen ſo ausgeſuchten Mißverſtand an den Tag zu legen, iſt zu verwundern; es ſcheint, daß Sie ſich gegen Speculation hieb- und ſtichfeſt zu machen gewußt haben. Ihrer Kritik ſelbſt ſchicken Sie die Entwickelung Ihres Entſchluſſes dazu voran und benehmen ſich dabei als ein Virtuoſe in den Kunſtgriffen der ordinären Kritik; Sie fangen immer mit einem Lobe Hegels an, damit man nicht etwa ſage, Sie hätten den Mann nicht zu begreifen und zu würdigen verſtanden, dann aber gießen Sie deſto bitterer die Zornſchaale ihres Tadels über ihn aus, der Alles direct aufhebt, was Sie kurz vorher lobend zu äußern gutmüthig, redlich, ſchwach genug waren; ein Menſch, der ſo verabſcheuungswürdige Gedanken hegte, wie Hegel, der frech genug war, ſeine Lüge das Syſtem der ſich wiſſenden Wahrheit zu nennen, verdiente Ihre Herablaſſung zu ſeinem Preiſe gar nicht, am wenigſten die menſchenfreundliche Schonung (Vorwort p. IV.), durch Ihre Polemik ſein Gemüth nicht zu verletzen und die Zärtlichkeit gegen Sie ſelbſt, ihn möglicher Weiſe Ihnen dadurch zu entfremden. Sie erzählen dem Leſer, wie Sie nach und nach die Mängel des Hegelſchen Syſtems immer klarer erkannt, ſchon 1816 Winke darüber gegeben, 1828 aber mit Ihrer Logik eine Rettung der Ariſtoteliſchen gegen die Hegelſche verſucht hätten, auch habe Ihre Arbeit in und außerhalb Deutſchland eine nachſichtsvolle Aufnahme und Anerkennung gefunden, — worin Sie alſo viel glücklicher als Hegel mit ſeiner Logik geweſen, die beſonders um des Anfanges und Endes willen ſo wenig Nachſicht und ſo viel Verkennung erfahren hat. Hegel, meinen Sie, habe mit Ihrem Buch nicht wohl zufrieden ſein können und die Berliner Jahrbücher hätten wahrſcheinlich deshalb ein Stillſchweigen darüber beobachtet. Es iſt möglich; ich weiß nicht, wie die Sache ſich verhält. Wenn Sie aber, wie die Anmerkung vermuthen läßt, andeuten wollen, H. habe in Ihrer Logik eine Inſtanz gegen die ſeinige empfunden und ſie aus dieſem Grunde, aus Scheu ignorirt, ſo dürften Sie ſich wohl in großem Irrthum befinden. An Ihrer Logik (um mit dem Lobe anzufangen) iſt zweierlei ſchätzenswerth, erſtens, daß ſie ein ziemlich vollſtändiges Repertorium aller Formen der vulgären Logik iſt und zweitens, daß in den Anmerkungen eine Menge Irrthümer und Abgeſchmacktheiten logiſcher Compendien gerügt werden. Auf dieſen kleinen Krieg verſtehen Sie ſich gut und aus beiden Rückſichten habe ich Ihr Buch ſowohl mir ſelbſt angeſchafft, als auch Anderen es empfohlen. Sonſt aber iſt an Ihrer Logik gar nichts Ausgezeichnetes und Ihre Trennnng des Logiſchen und Metaphyſiſchen ein Rückſchritt, über den Sie weder in der Logik (Einl. S. 11) noch in der vorliegenden Kritik rechte Auskunft zu geben wiſſen. Recht liebevoll für die Verbreitung Ihrer Logik und für den Beutel des Publicums recht großmüthig haben Sie damals das Buch durch weitläufigere Rückſichtnahme auf Hegel nicht ſtärker machen und ſo durch Erhöhung ſeines Preiſes den Ankauf deſſelben nicht erſchweren wollen; was Sie nun dort verſäumten, wollen Sie jetzt nachholen. Es folgt eine Belobung Hegels, der ſeltenen Urkräftigkeit ſeines Geiſtes, ſeines großen Scharf- und Tiefſinnes u. ſ. w. Nach Beilegung ſo rühmlicher Prädicate ſprechen Sie von der Neuheit, in der Alles bei ihm erſcheine. Welch' eine Neuheit? „Es iſt uns, als ob wir den Boden von Neuholland betreten, wo wir lauter wunderbare, barocke und monſtröſe Geſchöpfe erblicken, welche Naturproducte zu ſein und doch den Naturgeſetzen zu ſpotten ſcheinen.“ Vielleicht verdanken Sie dies witzige Bild nur der Ideenaſſociation, von der Neuheit auf Neuholland geleitet zu ſein; vielleicht aber dem Inſtinct der Bosheit. Die Leidenſchaft hilft zu Genie: ſo erſcheinen Ihnen denn Hegels Werke wie Schnabelthiere, Känguruh's, Beutelratzen u. ſ. w. Wirklich nur Ihre Phantaſie konnte ſo ſinnreiche Bilder entdecken, das Frappante zu bezeichnen, was aus Hegels Werken uns entgegentritt und in nichts Anderem als in der Tiefe beſteht, womit er die Wahrheit enthüllt hat; dies iſt es, was Jeden trifft, was Jeden, auch den Widerſtrebenden, bei ihm feſthält. Wunderbarer Weiſe thun Sie S. 130. gerade, als würde man Ihnen Ihre Kritik für eine Impietät auslegen und rufen — als hätten Sie ein böſes Gewiſſen, das durch die Menge ſeiner Betheurungen ſich Muth zur Unwahrheit macht, nicht blos die höhere Rückſicht auf die Wahrheit, welche Sie zwinge, „die Accente der Freundſchaft zu dämpfen,“ ſondern finden ſelbſt nöthig, an das Verhältniß des Ariſtoteles zu Plato zu erinnern, wobei ich nur bedauern kann, daß Sie kein Ariſtoteles ſind; die Worte Ihres Titelblattes, die eine nochmalige Umgeſtaltung der Philoſophie verheißen, würden dann doch einen Gehalt haben, nach dem wir jetzt uns vergebens umſehen.

Von der Schule Hegels, auf die Sie nun zu ſprechen kommen, werde ich am Schluß meines Schreibens reden. Sie wiederholen hier alle Gemeinplätze, welche ſeit lange über dieſelbe üblich geworden ſind. Was Sie dabei über mich in der Anmerkung und ſonſt zu ſagen belieben, berichtigt am beſten die betreffende Recenſion ſelbſt. Wer die Worte derſelben mit Ihren Anführungen und Auslegungen vergleicht, wird wenigſtens ſo viel ſehen, daß meine Bewunderung Hegels nicht blinde, leere Vergötterung, nicht eine Modekrankheit, ſondern das nothwendige Ergebniß eines anhaltenden in den verſchiedenſten Lagen des Lebens fortgeſetzten Studiums iſt. Verlangen Sie nun, daß meine Dankbarkeit gegen einen Mann, dem die Welt, dem ich ſo viel ſchuldig geworden, eine kalte Sprache reden ſoll? Und zumal bei ſolcher Veranlaſſung, als ich in jener Recenſion hatte! Es ziemt ſich nicht für den Philoſophen, viel Worte über ſolche Verhältniſſe zu machen; ſo hoffe ich denn durch Thaten des Gedankens dem unvergeßlichen Manne, deſſen liebenswürdige Perſönlichkeit ich leider erſt wenige Wochen vor ſeinem unerwarteten Hintritt näher kennen lernte, meinen innigſten Dank auszudrücken — und ſomit laſſen Sie mich von mir ſelbſt ſchweigen.

Erſtes Capitel.

Von der Philoſophie im Allgemeinen.

So lautet die Ueberſchrift bei Ihnen. Sie wundern ſich, daß Hegel die Encyklopädie mit einer Definition der Philoſophie beginnt, da nach ihm die *Definition* im Anfang einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung nichts weiter als eine Verſicherung iſt, die erſt in der Ausführung ihr Gewähr findet. Aber H. will ja auch in der Einleitung nichts Anderes. Halten Sie es nicht auch ſo? Bedürfen Sie nicht auch erſt einer ungefähren Begrenzung des Gebietes, auf dem Sie ſich ergehen wollen? Gibt nicht auch Ihre Logik eine Einleitung, worin Sie den allgemeinen Begriff des Logiſchen und deſſen Eintheilung feſtſtellen? Folgt nicht dann erſt die eigentliche Entwicklung? Sie würden doch gewiß von Jemandem, der nur Ihre Einleitung geleſen, nicht zugeben, er verſtehe und kenne Ihre Logik, denn dazu müßte er doch wohl durch Studium der ganzen Auseinanderſetzung ſich erſt das Recht erwerben. Hegel ſagt ja §. 18. ausdrücklich, daß alle Beſtimmungen der Einleitung nur Anticipationen ſeien. Ich begreife Ihre Mäkelei daher gar nicht. Sie wollen aber in jener Definition etwas um ſo mehr Auffallendes finden, als die Definition ein Moment des ſynthetiſchen Erkennens ſei. Was dieſe wunderliche Bemerkung ſoll, bekenne ich kaum zu verſtehen; verlangen Sie, man ſolle reden, ohne Vocale und Conſonanten zu gebrauchen? Iſt nicht die Geneſis des Begriffs der Definition innerhalb des Syſtems, wo ſie allerdings in die Sphäre des ſynthetiſchen Erkennens hingehört, etwas ganz Anderes, als eine Definition? Fängt denn etwa Ihre Logik mit einer Definition der Definition an?

Sodann ſtoßen Sie ſich daran, daß als Inhalt der Philoſophie die Wahrheit, dieſe aber als Gott angegeben und damit die Philoſophie der Religion gleichgeſetzt wird. Sie beſtreiten die Identität der Philoſophie mit der Religion, denn, ſagen Sie, „zwei Wiſſenſchaften, welche ſich mit demſelben Object beſchäftigen, fallen dadurch noch keineswegs in Eins zuſammen. Die Thätigkeit des Naturhiſtorikers in der Beſchreibung einer Pflanze iſt eine ganz andere, als die des Chemikers, der ſie in ihre Grundſtoffe zerlegt.“ Sie bedenken nicht, mein Herr, daß jede wahrhafte Identität aus ſich ſelbſt zum Unterſchiede fortgeht und dadurch allein zur Zurücknahme des Unterſchiedes in die Einheit fähig wird; Sie haben die Identität als Einerleiheit im Sinn, welche den Unterſchied von ſich ausſchließt, weil ſie ſonſt mehr als nur ſich ſelbſt gleich ſein würde. Hegel behauptet, die Philoſophie habe denſelben Inhalt, wie die Religion, nämlich Gott; ſagt er aber, Religion iſt daſſelbe, was Philoſophie? Religion iſt ja keine Wiſſenſchaft, die mit der Philoſophie als einer anderen in Colliſion käme; Hegel ſetzt die Einheit von Religion und Philoſophie, was den Inhalt beider betrifft, aber auch ihren Unterſchied, was die Form angeht. Die Wahrheit der Philoſophie iſt keine andere, als die der Religion, aber die Vermittelung von der Gewißheit derſelben Wahrheit iſt in beiden eine andere und macht ihren Unterſchied von einander aus. (S. Hegels Phänomenologie, VIII, das abſolute Wiſſen, wo die vollſtändige Auseinanderſetzung ſowohl der Einheit der Philoſophie mit der Religion als ihrer Unterſchiedenheit gegeben iſt. Hinrichs Werk: die Religion im innern Verhältniß zur Wiſſenſchaft, Heidelberg 1822, iſt eine weitere Entwicklung dieſes Abſchnittes mit Bezug auf Jacobi, Kant, Fichte und Schelling. Daſſelbe Thema behandeln Göſchel's Aphorismen, Berlin 1829. Vergl. beſonders Hegels Einleitung zu ſeiner Religionsphiloſophie wegen der größeren Popularität des Tones.) Daß die Identität den Unterſchied an ſich hat, kann aber ſelbſt Ihr ſchlechtes Beiſpiel (ſchlecht iſt es, weil es die relative Behandlung eines Gegenſtandes zum Gleichniß für ein Gebiet macht, in welchem die wahrhafte Unendlichkeit alle Relativität entfernt) nicht ganz verleugnen, denn die beſchriebene Pflanze iſt doch die nämliche als die chemiſch analyſirte, wie der bebauete Acker derſelben als der vom Geometer gemeſſene. Wenn Philoſophie und Religion, wie man heut zu Tage ſo oft will, im Inhalt auseinander gehen ſollen, ſo vergißt man, daß alsdann, ſofern es mit der Speculation noch Ernſt iſt, der Standpunct der mittelalterlichen Scholaſtik herauskommt, als der Biſchof Stephan von Paris 1277 erklärte, es könne Etwas der Philoſophie nach wahr ſein, was dem katholiſchen Glauben nach nicht wahr iſt und der Wahrheit in den heiligen Schriften ſei eine andere in den Ausſprüchen der Heiden entgegen. — Sie machen aber den beſprochenen Unterſchied zu einem ſolchen, der für den Philoſophen gehäſſig wird, indem Sie ſagen, die Philoſophie ſolle nach H. höher ſtehen, als die Religion; die empörende Conſequenz, die ſchon oft gemacht worden, daß Herr Hegel erſt der wahre Chriſtus ſei, da dieſer nur den Glauben, an welchem gezweifelt werden könne, Hegel aber die ihrer ſelbſt gewiſſe Speculation, die ſich ſelbſt wiſſende Wahrheit geſtiftet habe, liegt bei dieſer Subordination nicht weit ab. Sie ſuchen in der Sphäre des Abſoluten nach einem Rangunterſchiede, eine Quälerei, welche der gemeine Verſtand dem Speculativen überhaupt anthut, wenn er fragt, ob man Göthe höher ſtelle als Schiller, Homer höher als die Nibelungen, die Malerei höher als die Sculptur, Napoleon höher als Friedrich den Zweiten von Preußen, Ariſtoteles höher als Plato u. ſ. w. u. ſ. w. Seit der Platoniſchen Philoſophie ſind Religion, Kunſt und Philoſophie als die Unterſchiede anerkannt, in denen das Abſolute ſich manifeſtirt; aber der inneren Beziehung nach — und darum auch in der äußeren Erſcheinung — geht die Philoſophie hinter der Kunſt, hinter der Religion her; ſie tritt auf, wenn Religion wie Kunſt die Friſche ihres unmittelbaren Daſeins überlebt haben und zum Begriff ihrer ſelbſt ſich erheben wollen. Es kann übrigens die größte Eintracht unter ihnen beſtehen, weil ſie ohne Entgegenſetzung des Inhaltes ſind; ich könnte Ihnen dies auch in der detaillirenden Vereinzelung biographiſcher Notizen zeigen: Plato's Lieblingslectüre war der Ariſtophanes, die Göthe's Spinoza u. ſ. w. Hegel ſteht nicht höher als Göthe und Luther, aber ſie ſtehen auch nicht höher als er; das Ueber- und Untereinanderſtellen wechſelt zwiſchen ihnen nach dem für ihre Beziehung angenommenen Standpunct. Iſt von der Einſicht in die Idee die Rede, ſo muß Hegel unbedenklich höher geſtellt werden, wie er auch nach ihnen ſeine Entwicklung hatte und von ihren Früchten ſich nähren konnte; dafür aber entbehrte er — was den einen auszeichnete, des allbezwingenden Zaubers der Kunſt, und, was den andern unſterblich machte, des weltbewegenden Handelns; darin ſteht er unter ihnen. Das Bild des einen wird in Kunſtgallerien, in Theatern, in Bibliotheken; das des andern in Kirchen und auf öffentlichen Plätzen, das des dritten nur auf Univerſitäten und in Studirzimmern lebendig fortdauern. — Sie führen die nichtphiloſophirenden Frauen als ein Beiſpiel an, wie man Religion haben könne ohne Philoſophie. Ich zweifle gar nicht daran und bin unendlich weit von Friedrich Schlegels Meinung entfernt, als ob die Frauen vorzugsweiſe zur Philoſophie beſtimmt wären, wenn er mit dieſem Paradoxon nicht eine Ironie auf die zu wenig philoſophirenden Männer hat geben wollen (im Athenäum, Brief an Dorothea, der er den Spinoza empfiehlt). Aber folgt denn nun daraus, daß man ohne Philoſophie religiös ſein kann, daraus, daß der Philoſoph, was die Frauen in ihrer Gemüthlichkeit glauben, der Strenge des Begriffs zu unterwerfen ſucht, daß er deshalb *ohne Religion* ſein müſſe? Das aber zu folgern, haben Sie eine Zuſammenſtellung gemacht, die nur aus Ihrer Geſinnung und aus der Stumpfheit Ihres Verſtandes hervorgehen konnte. Sie haben die letzten Paragraphen der Hegelſchen Encyklopädie mit einer Stelle der Vorrede zur Phänomenologie ſo zuſammengeſtoppelt, daß es das Ausſehen gewinnt, als wäre für Hegel die Religion zu etwas ganz Bedeutungsloſem herabgeſunken. Durch die Fabrication dieſes Amalgams gewinnen Sie nun für den unkundigen Leſer eine gewiſſe Berechtigung, S. 134 mit ſchnödem Mitleid ausrufen zu können: „Schlimm wahrlich wäre es und ſehr zu bedauern der Philoſoph, der die Religion hinter ſich hat und ſie wie eine abgelebte Geſtalt und die Spiele ſeines Knabenalters nur noch in der Erinnerung feſthält.“ So haben Sie eine der herrlichſten Darſtellungen des Weſens der Bildung, jede Stufe durch das Hinausgehen darüber zum Moment ihrer Totalität zu machen, zu verhunzen und zu einer Beſchuldigung zu verwenden gewußt, welche bei dem großen Haufen von jeher eins der ſolideſten Vorurtheile gegen die Philoſophie war, zur Verdächtigung Hegels als eines der Religion durch die Speculation entfremdeten Menſchen.

Sie machen nun den Uebergang zur Phänomenologie und fragen, wie das Bewußtſein zum Standpunct der Logik komme? Was Sie S. 136 darüber beibringen, laborirt an einer Zweideutigkeit. Sie möchten gern über das Reſultat der Kantiſchen Vernunftkritik hinaus, denn, meinen Sie in Ihrem **empressement** für den Fortſchritt der Cultur, „es würde ja unſerem Zeitalter keine Ehre bringen, wenn es nicht weiter gekommen wäre.“ Wenn nun auch das Zeitalter weiter gekommen ſein ſollte, ſo ſind doch Sie es nicht, Herr Hofrath; der Sache nach haben Sie den Kantiſchen Standtpunct nicht überſchritten, wie dieſe Kritik aller Orten, wie Ihre Logik und namentlich das Capitel derſelben von den Schranken der Erkenntniß S. 530 ff. zur Genüge darthut. Ihr Kopf iſt kein Janushaupt; Sie ſind blos zur Vergangenheit gewendet. Dieſe nicht in der Gegenwart zu finden, iſt Ihr Verhältniß zu derſelben. Was Sie S. 135 von dem Bewußtſein Gottes ſagen, iſt ein Meiſterſtück Ihrer ärmlichen Phantaſie. Da für die Idee Gottes bei Ihnen das unbegriffene Ding an ſich im Hinterhalte lauert, ſo haben Sie einer ſolchen Undurchdringlichkeit deſſelben gemäß einen Vergleich aufgefunden, auf den Sie gewiß ſtolz ſind. Berufen Sie ſich nicht auf Boccaccio's Parabel, auf Leſſings Nathan, wo der Glaube als ein unſchätzbares Kleinod in einer ganz anderen Verbindung ſymboliſirt iſt. Bei Ihnen heißt es wörtlich ſo: „Das Bewußtſein Gottes iſt ein Juwel vom unſchätzbarem Werth, der aber roh und umſchloſſen von einer Maſſe unedlen Geſteins tief in unſerem Gemüthe ruht. Die Wiſſenſchaft muß ihn kunſtgerecht zu Tage fördern, von den gemeinen Anhängſeln befreien, reinigen und ſchleifen, damit ſein göttlicher Glanz die Welt durchdringe und unſer Leben erleuchte. Die kunſtgemäße Bearbeitung dieſes Kleinods beſteht nicht blos in der Methode, ſondern auch in der Bekanntſchaft mit den Bedingungen der Methode.“ Man ſieht, daß Sie nicht umſonſt Mitglied mehrerer mineralogiſchen Geſellſchaften und Prodirector der Jenaiſchen ſind, die Philoſophie und Theologie zu einer Steinſchleiferin zu machen!

S. 138. folgt der eingeleitete Vorwurf, daß bei Hegel die Philoſophie einen *doppelten erſten* Theil hat, die Phänomenologie und die Logik. Sie denken gewiß Wunder wie witzig zu ſein, wenn Sie äußeren, H. habe im Kanonendonner der Schlacht von Jena den zweiten Theil des Syſtems überſehen, als er die Phänomenologie den erſten nannte. Dachten Sie denn nicht an die Stelle der Phänomenologie, worin die Logik beſtimmter Weiſe angekündigt wird: „was der Geiſt ſich in der Phänomenologie bereitet, iſt das Element des Wiſſens. In dieſem breiten ſich nur die Elemente des Geiſtes in der *Form der Einfachheit* aus, die ihren Gegenſtand als ſich ſelber weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegenſatz des Seins und Wiſſens auseinander, ſondern bleiben in der Einfachheit des Wiſſens, ſind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verſchiedenheit iſt nur Verſchiedenheit des Inhaltes. Ihre Bewegung, die ſich in dieſem Element zum Ganzen organiſirt, iſt die *Logik* oder *ſpeculative Philoſophie*.“ Die Philoſophie muß einen doppelten erſten Theil haben, den einen in Bezug auf das Bewußtſein, welches philoſophiren will; dies muß auf den Standpunct der Speculation erhoben werden und dieſe Erhebung bewirkt die Phänomenologie, welche die Kritik der reinen Vernunft überwunden und deren negatives Reſultat als den Begriff des — ſich mit ſich ſelbſt erfüllenden — Geiſtes unangemeſſen dargethan hat. Will Jemand philoſophiren, ſo iſt das Erſte, daß er ſich mit der Natur des ſubjectiven Denkens, des Bewußtſeins vertraut mache, einen Gedanken, den Sie ja ſelbſt S. 136 einen ewig wahren nennen; aus dieſem Grunde hat Gabler ſeine Bearbeitung des erſten Drittels der Hegelſchen Phänomenologie eine Propädeutik genannt; aus dieſem Grunde hat Kapp daſſelbe in ſeiner Einleitung zur Philoſophie gethan; aus dieſem Grunde hat Fichte der Sohn mit Hegel ſich entzweit und im zweiten Theil ſeines Werkes über das Ziel und den Wendepunct der heutigen Philoſophie eine logiſch-pſychologiſche oder pſychologiſch-logiſche Introduction zur Speculation geſchrieben, die am Ende auf die Intereſſen der Phänomenologie zurückkommt, nur daß er das Denken in den Formen des Begriffs, Urtheils und

Schluſſes weitläufiger entwickelt; aus dieſem Grunde — — doch ich will Ihnen nicht die ganze Literatur von Schriften herzählen, die ſämmtlich denſelben Standpunct haben, Variationen deſſelben Thema's ſind. Von dieſer *Bildung des Bewußtſeins*, von dieſer Schule deſſelben für die Speculation iſt aber weſentlich der Anfang verſchieden, welchen das *Syſtem der Idee in ſich ſelbſt hat*: hier iſt die Logik der erſte Theil, weil die *logiſchen* Beſtimmungen in ihrer Einfachheit *eben ſo ſehr* auf die Natur *als* auf den Geiſt ſich beziehen, folglich Natur und Geiſt ohne Vorausſetzung der logiſchen Kategorien nicht dargeſtellt werden können. Auch Ihre Logik, ſo verworren dieſelbe iſt, ſoll ja im Weſentlichen keine andere Stellung haben; Sie ſchicken dieſelbe den beſonderen philoſophiſchen Disciplinen als eine Art Kanon voran (Bachmann's Logik S. 19 u. 23 ff.); ſtellten Sie uns alſo einmal ein Ganzes der Philoſophie dar, ſo würde auch bei Ihnen die Logik der Philoſophie der Natur und des Geiſtes vorangehen. Da nun das Bewußtſein unleugbar in der Entwicklung des einzelnen, für ſich ſeienden, ſubjectiven Geiſtes ein *Moment* ausmacht, ſo folgt doch wohl, daß in der Lehre von dem ſubjectiven Geiſt die Phänomenologie vorkommen müſſe; *hier* iſt ſie keine *Vorwiſſenſchaft*, ſondern gehört zum Adyton des Tempels; hier zeigt ſich, daß ſie für die philoſophiſche Bildung nur zur Bequemlichkeit des philoſophirenden Subjectes aus der organiſchen Totalität des Syſtems herausgeriſſen wurde. — Wenn aber die Darſtellung der Phänomenologie innerhalb der Encyklopädie bei weitem kürzer iſt, als in dem beſonderen Werke dieſes Namens, ſo iſt dieſe Kürze durch zweierlei vollkommen motivirt; erſtlich in äußerlicher Rückſicht dadurch, daß die Encyklopädie überhaupt Alles nur in aphoriſtiſchen Umriſſen zeichnet, ein Motiv, das auf der platten Hand liegt, und zweitens, daß aus ihr der beſondere Inhalt weggelaſſen iſt, der in der ausgeführteren Darſtellung die Bildung des Bewußtſeins durch alle Kreiſe des ſittlichen, politiſchen, moraliſchen, religiöſen und wiſſenſchaftlichen Lebens hindurch leitet, eine Ausführlichkeit, die in der Encyklopädie um ſo mehr wegfallen konnte, als alle dieſe Beſtimmungen in ihr, abgeſehen von der Beziehung des zu ihnen ſich als zu ſeinem Gegenſtand verhaltenden Bewußtſeins, vorkommen. Dies iſt der einzige

Unterſchied beider Phänomenologien; diejenigen Momente des Bewußtſeins aber, auf welchen der Proceß aller ſeiner Erfahrung beruhet, nämlich das Bewußtſein als ſolches, das Selbſtbewußtſein und die Vernunft, ſind ſich in beiden Behandlungen ganz gleich; wo wäre der Widerſpruch? Die weitere Expoſition vom Begriff des Geiſtes an, wie er ſeinem unmittelbaren Daſein im Geiſt der Familie und des Volkes durch die Bildung ſich entfremdet, in dieſer Entäußerung zur Moralität gelangt und, durch den tiefen Schmerz ihrer unendlichen Zerriſſenheit geläutert, in der Religion zur Verſöhnung mit ſich zurückkehrt, konnte in der kurzen Auseinanderſetzung der Encyklopädie aus dem ſchon beigebrachten Grunde vollkommen entbehrt werden; iſt nun wohl Länge und Kürze des Ausdrucks ein Unterſchied des Gedankens? Wenn Sie von einem Verſtecken der Phänomenologie, die doch S. 398 — 409 einnimmt, in einen Winkel, von einem Einklemmen derſelben in wenige Paragraphen reden, ſo haben Sie nur gezeigt, daß Sie nicht im Stande ſind, eine und dieſelbe Wiſſenſchaft trotz der Verſchiedenheit ihrer äußern Körperlichkeit für die nämliche zu erkennen.

Sie belieben S. 139. zu äußern, die Phänomenologie ſei in der Encyklopädie als ein „ganz unhaltbares Werk aufgegeben und ſei mithin auch gar nicht das große epochemachende Werk, als welches es dem Schüler erſcheint.“ Da Sie ſo viel auf philologiſche Genauigkeit in Citaten halten, ſo darf man an Sie wohl die Forderung ſtellen, wo denn Hegel die Phänomenologie zurückgenommen habe? Ich wüßte mich deſſen gar nicht zu erinnern; vielleicht aber übertrifft Ihre Beleſenheit die meinige. Für die Zurücknahme ſtellen Sie nun allerlei Hypotheſen auf, deren es natürlich, da dieſelbe ein von Ihnen blos fingirtes Factum iſt, ganz und gar nicht bedarf. Sie meinen, Hegels Methode ſei falſch, oder, ſei ſie die wahre, ſo habe er ſie falſch angewendet; ſei ſie nun nicht die wahre, ſo ſtürze das ganze Syſtem; ſei ſie aber falſch angewendet, ſo könne das in der Logik und Encyklopädie eben ſo gut als in der Phänomenologie geſchehen ſein. So weit eilen Sie Prometheiſcher Mann gleich mit Ihren Folgerungen! Wenn Sie nun S. 137 ſagen, Hegels Syſtem ſei durch das Verſchrumpfen der Phänomenologie ſeines Stützpunctes beraubt, das logiſche Wiſſen Gottes ſchwebe in der Luft, ſo muß ich wiederholen, daß eben dies Factum nur in Ihrem Kopf exiſtirt, denn einmal hält das Syſtem ſich ſelbſt und in ſich die Phänomenologie und ſodann iſt ja dieſe für den ſubjectiven Anfang der objectiven Logik gar nicht verſchwunden, da die abſolute Abſtraction des Bewußtſeins daſſelbe iſt als der Begriff des Seins an ſich, was um ſeiner Inhaltsloſigkeit willen das reine genannt wird; es iſt rein von jeder Beſtimmung; in dieſer Beſtimmtheit iſt es eben Nichts. Ich begreife nicht wie der kleine Auszug der Encyklopädie Ihnen gleich ſo mörderiſche, vernichtende Gedanken beigebracht hat. In der Vorrede zur Logik, Bd. I. p. IX, in der Einleitung daſelbſt p. X ff., im Anfang der Logik S. 6, Bd. III, S. 308, genug überall erwähnt Hegel der Phänomenologie in demſelben Sinne, ohne ſich jemals untreu zu werden: ſie iſt nach ihm die Darſtellung des Geiſtes, wie er ſich als Bewußtſein, d. h. als erſcheinender Geiſt auf die Erſcheinung der Natur wie des Geiſtes, auf dies ihm Andere als auf ſein Anderes, d. h. im Anderen auf ſich ſelbſt bezieht. Er erfährt endlich, daß er in allem Erfahren ſich ſelbſt der wahrhafte Gegenſtand iſt, deſſen er bewußt wird. Ihre Folgerungen von einem Rückſchritt des Syſtems in der Encyklopädie ſind daher eben ſo unwahr als Ihre Behauptungen von der weſentlichen Verſchiedenheit beider Behandlungen grundlos. Die Größe der Phänomenologie, deren gerechte Bewunderung die ganze Hegelſche Schule theilt und die auch Jean Paul hingeriſſen von dem Eindruck bald nach ihrem Erſcheinen ſo ſchön ausſprach, liegt in der Vollendung ihres Inhaltes und ihrer Form; von dieſer Seite iſt ſie Hegel's Meiſterwerk. Ich habe in einer im Publicum vielbeſprochenen Stelle, die auch von Ihnen beſpottet zu werden die Ehre gehabt hat, die Nüancen in Hegel's Darſtellungen anzugeben verſucht. Ich bemerke deshalb hier nur, daß alle das Gepräge der Originalität und Vollendung an ſich tragen, daß aber Logik, Naturrecht und Encyklopädie der ſchönen, plaſtiſchen Rundung und allſeitigen Ausarbeitung entbehren, welche die Phänomenologie charakteriſirt, deren Studium ja auch Ihnen einſt „großes Vergnügen gewährte, deſſen Sie ſich noch ſehr lebhaft erinnern.“ Wäre ich boshaft, ſo würde ich hier auf Sie anwenden, was Sie von Hegel's Religioſität gern möchten geltend machen: aus der Lauheit, mit welcher Sie von dieſem wundervollen Kunſtwerk der Wiſſenſchaft reden, würde ich bedauernd ſchließen, daß es für Sie wahrſcheinlich zu einer verlebten Geſtalt geworden, an welche Sie ſich wie an die Spiele Ihres Knabenalters oberflächlich erinnern. — Von dem Verhältniß der Phänomenologie zur Pſychologie nachher.

S. 145 bringen Sie den Weltgeiſt auf die Tortur Ihres Scharfſinns, ihn zu inquiriren, weß Geiſtes Kind er eigentlich ſei. Hegel hat nämlich die Phänomenologie nicht blos als eine Anleitung des unwiſſenſchaftlichen Bewußtſeins zur Wiſſenſchaft begriffen, ſondern als eine für ſich ſelbſtſtändige Entwicklung von allgemeinem Werth. Von der pädagogiſchen Manipulation wollte er die Speculation los machen, von dieſer Veränderung der Philoſophie durch die Rückſichten auf die individuelle Beſchaffenheit der zu bildenden Subjecte, eine Rückſicht, welche billig der Accommodation der lebendigen Praxis, dem didaktiſchen Talent des Lehrers anheim geſtellt wird. Die Phänomenologie iſt die *Erziehung* des Bewußtſeins zur Wiſſenſchaft; indem dieſe aber ein Product nicht blos einzelner Menſchen, wie Hegel, Schelling, Kant u. ſ. f. ſondern der Vernunft, des Geiſtes der Menſchen iſt, ſo machen auch die beſonderen Stufen der Erziehung beſondere Momente in der *Geſchichte des Geiſtes* aus. Die ausführlichere Phänomenologie iſt aus dieſem Grunde **implicite** zugleich zur Philoſophie der Geſchichte geworden; es verſteht ſich, nicht ſo, daß die Anſprüche, die an eine ſolche zu machen ſind, die Entfaltung des Allgemeinen in das Concrete, darin befriedigt würden, wohl aber, was das Weſentliche, die Grundzüge des Bewußtſeins in ſeiner geſchichtlichen Metamorphoſe angeht. Hegel unterſcheidet das *einzelne* Individuum von dem Geiſt der Menſchheit als dem *allgemeinen* Individuum. Jenes iſt immer der unvollſtändig, der einſeitig gebildete Geiſt: dies iſt der menſchliche Geiſt in der *Totalität aller ſeiner Bildungen*. Indem dieſe die Welt ausmachen, ſo iſt der Geiſt des Menſchen als Träger dieſer unendlich vielen Geſtalten der Weltgeiſt. Sie fragen, ob Gott damit gemeint ſei; bei Dichtern, wie Schiller, zuweilen bei Philoſophen der Schellingſchen Schule, ausſchließlich aber in Daumers ächt pantheiſtiſchem Syſtem kommt das Wort in dieſer Bedeutung vor; Hegel unterſcheidet den Geiſt Gottes vom Geiſt der Welt ſo, daß dieſer mit der Mannigfaltigkeit aller ſeiner Bildungen in der einfachen

Tiefe von jenem zu Grunde geht; ohne dieſe Unterſcheidung hätten Sie zu eben ſo lächerlichen als grauenhaften Conſequenzen ganz Recht. Sie finden dieſe ſelbſt ſo abſcheulich, daß Sie fragen, ob der Weltgeiſt des Menſchen Geiſt? Allerdings. Nun machen Sie aber eine Schwierigkeit, die ſich von Ihnen erwarten ließ. Sie ſagen, es exiſtire derſelbe nicht als allgemeines Individuum, denn Exiſtenz hätte der Geiſt nur in den exiſtirenden Geiſtern der Individuen, Familien, Corporationen und Völker. Dies ſind die Particulariſationen des Geiſtes, aber Geiſt zu ſein iſt doch eben in allen dieſen mannigfachen Bildungen das Identiſche; wie der Gaben viele ſind und doch nur Ein Geiſt, ſo erſcheint in allen beſonderen Geiſtern nur der Eine Geiſt der Welt. Aber nach Ihnen wird nicht dieſe Gattung, nur der einzelne Philoſophirende zum Wiſſen geführt. Und dieſer, meinen Sie, ſei doch keine ſo unvollſtändige Geſtaltung, in deren Beſtimmtheit die anderen nur in verwiſchten Zügen da ſind? Hierauf iſt zu erwidern: es wird die Gattung ſo ſehr zum Wiſſen geführt, als das Individuum; beider Wiſſen ſteht in gegenſeitiger Vermittelung, in einem unzuberechnenden Geben und Empfangen; ſo war Plato, durch die Joniſche, Pythagoräiſche, Eleatiſche, Anaxagoräiſche und Sokratiſche Philoſophie als mit einem reichen Erbe ausgeſtattet, das er durch die Vermittelung der Gattung empfing, aber zugleich erhob er die Wiſſenſchaft auf einen höheren Standpunct als alle ſeine Vorgänger und erweiterte dadurch das Wiſſen der Gattung. Was aber den Hegelſchen Philoſophen als ſolchen betrifft, ſo iſt er wohl nicht das jämmerliche Weſen, das Sie aus ihm machen, indem Sie den Ausdruck Hegels von einem „Verwiſchtſein der Züge" in dem Sinne nehmen, daß dadurch die Nichtexiſtenz der Beſtimmung angegeben ſein ſoll. Sie ſchreien wieder über den Philoſophen, der „menſchlich zu fühlen und zu wollen und die Stimme des Gewiſſens zu vernehmen" aufgehört hat. In einem Spottgedicht auf einen Hegelianer heißt es doch nur:

Hat er den Begriff gefunden,
Stört ihn nichts in ſeiner Ruh',
Und des Schwärmers tiefen Wunden
Sieht er kalt und ſtrenge zu.

Sie fügen aber gleich, um des Effectes beim Pöbel gewiß zu ſein, die Gewiſſenloſigkeit hinzu. Bewahre uns der Himmel vor ſo entmenſchten Speculanten! Aber warum fühlten Sie denn nicht menſchlich genug, an Hegels Lehre zu denken, daß das Negiren zugleich ein Poniren und daß das Aufheben einer Beſtimmung eben ſowohl ein **tollere** als ein **conservare** iſt? (Log. Bd. **I.**, S. 9 ff. **III.** S. 395). Oder wollten Sie nicht an die Lehre denken, daß im Geiſt alle Unterſchiede ideeller Weiſe coexiſtiren, nicht, wie in der Natur, äußerlich zerfallen? Doch, wenn Sie nur das Aufheben begriffen haben, ſo werden Sie über die Gewiſſenloſigkeit Hegelſcher Philoſophen ſich hoffentlich beruhigen. — Aber, wenden Sie ein, das allgemeine Individuum iſt doch nicht der Philoſoph, ſondern der Weltgeiſt. Wenn Sie die Neigung Ihres Verſtandes zum Trennen der Begriffe nur einen Augenblick ſuspendiren und nur Einmal die Einheit des Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen denken wollen, ſo wird Ihnen deutlich werden, daß der Philoſoph ohne ſein Volk und dies Volk ohne die Menſchheit wenig ſein, daß er alſo ohne die Vermittelung des Geiſtes der Welt nicht weit gelangen würde, daß aber derſelbe, wie weit er immerhin komme, für ſich doch nur ein Fragment der zahlloſen Geſtalten des Weltgeiſtes, daß er nur Eine derſelben bleibt; hier gilt recht das Pauliniſche: unſer Wiſſen iſt Stückwerk, ein tiefſinniger Spruch, den theils die Liebe zur Unwiſſenheit, theils die pfäffiſche, denkſcheue Plattheit, theils die weichliche Faſelei der Empfindſamkeit ſo oft mit Unrecht gegen die Speculation wenden, ihre ernſte Arbeit als vermeſſenen Luxus des Geiſtes zu ſtrafen und ſich in dem engumſchriebenen Horizont der Verwirrtheit das Gefühl zu geben, mit der Wiſſenſchaft fertig ſein zu dürfen. Der Philoſoph bildet das ſpeculative Wiſſen aus; er umfaßt die Welt in der Wiſſenſchaft, aber er iſt nicht die Welt. Die Agricultur, die induſtrielle, mercantiliſche, politiſche, diplomatiſche, künſtleriſche, prieſterliche und welche andere Culturen Sie noch nennen wollen, ſind nicht die ſeinige; in ſie, worin die Welt ſich bewegt, hat er ſich als in Elemente hineinzuverſetzen, die nicht unmittelbar ihm angehören. Unmittelbar iſt er — durch unendliche Vermittelung — nur im Element des Wiſſens einheimiſch und gerade wegen der Vollſtändigkeit in demſelben in anderen Beſtimmtheiten einſeitig, mangelhaft. Doch was mühe ich mich ab, Ihnen das Verhältniß des einzelnen Geiſtes zum allgemeinen Geiſt zu entwickeln, deſſen Allgemeinheit jedoch, das Menſchliche an ſich, nicht mit der Abſolutheit des göttlichen Geiſtes, ihrem Princip, zu verwechſeln iſt; S. 181 ſprechen Sie ſelbſt aus, warum es zu thun iſt; bei den Thieren haben Sie begriffen, was Ihnen bei den Menſchen ein Räthſel blieb; Sie ſagen: „die Incongruenz der Idee und der Erſcheinung liegt darin, daß die Idee Eine, eine unendliche iſt, alle möglichen Thierformen in ſich begreifende, jedes Thier aber von dieſer unendlichen Vielheit nur eine einzige beſtimmte Form zur Erſcheinung bringt, die übrigen hingegen negirt und ſo nur ein ſehr mangelhaftes, vergängliches Bild einer unvergänglichen Weſenheit darſtellt.“ So, verſichere ich Sie, hat es Hegel auch von den einzelnen Menſchen gemeint; z. B. ſind Bachmann und Roſenkranz nur unvollſtändige Geiſter, deren ganzes Daſein einer Beſtimmtheit, dem Profeſſorenleben, anheimfällt; laſſen Sie uns dem allſeitigen Publicum dies Geſtändniß in heiterer Beſcheidenheit ohne Groll gegen diejenigen Geſtalten der Bildung ablegen, die in der unſeren nur in verwiſchten Zügen vorhanden ſind.

S. 143 machen Sie Hegels Erklärung der Philoſophie neue Vorwürfe; S. 135 haben Sie daraus, daß H. Gott für den einzigen Gegenſtand der Philoſophie erklärt, die Folgerung gezogen, ſo müſſe die Philoſophie auch *mit Gott anfangen*, d. h. zwar mit dem Erhabenſten und Würdigſten, aber auch mit dem Schwerſten Sie brechen dieſe Materie bald ab, erwecken jedoch im Leſer die dunkle Vermuthung, Hegel habe nicht mit dem rechten Anfang angefangen. H. ſagt in der Encyklopädie §. 85. ausdrücklich: „das Seyn ſelbſt — die logiſchen Beſtimmungen überhaupt, können als Definitionen des Abſoluten, als die *metaphyſiſchen Definitionen Gottes* angeſehen werden, näher jedoch immer nur die erſte, einfache Beſtimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf ſich iſt.“ Wollen Sie leugnen, daß Gott das Sein und Maaß, das Weſen und die Wirklichkeit der Dinge, daß er der Begriff, die Idee iſt? H. widerſpricht ſich alſo nicht; ſein Syſtem beginnt mit

Gott und ſchließt mit Gott, allein er hat ſich wohl gehütet, den Anfang mit Gott in dem Sinne zu machen, wie Sie es zu wünſchen ſcheinen und wie es nicht ſelten verſucht iſt, mit einem Panegyrikus der Tiefe und Fülle des göttlichen Lebens und auf dieſen Rauſch des Entzückens eine nüchterne Entwicklung der Natur und des Geiſtes folgen zu laſſen, wo dann nur ſubjective Reize eine Erhöhung des trocken didaktiſchen Tones hervorzubringen im Stande ſind; es ſieht aus, als verwunderte ſich der Philoſoph im Stillen, daß aus dem unendlichen Weſen doch nur eine ſo gebrechliche Welt hervorgegangen. Die Jacobiſche Philoſophie befindet ſich namentlich in dieſem Fall, auch bei ihren von Kant, zuweilen auch von Schelling influenzirten Bearbeitern; nach dem Jubel über die Exiſtenz des Unbedingten bleibt für die Betrachtung des Bedingten d. h. der Welt, nur eine proſaiſche Stimmung übrig, die ſich theils durch rückwärtsgewendete, in's Unbeſtimmte hinſchmelzende Sehnſucht nach dem Unbedingten, theils, wie bei dem kräftigen Jean Paul, durch Ironie über die Flüchtigkeit und Bedingtheit des Irdiſchen einen Erſatz zu geben ſucht. Solch' Verfahren gleicht dem, eine Oper mit dem Finale beginnen oder ſeinen Lebenslauf in abſteigender Linie mit der vielfachen Erfahrung und erprobten Reife des Greiſenalters anheben zu wollen. Es iſt für das Studium eine der genußreichſten Seiten der Hegelſchen Philoſophie, daß ſie die Tugend der Geduld mit den herrlichſten Ueberraſchungen zu belohnen weiß und es gehört zu Hegels größten Eigenſchaften, daß er in der Darſtellung die Enthaltſamkeit gehabt hat, Moment um Moment, Schritt vor Schritt die Sache ſich entfalten zu laſſen; wie er ſich ausdrückte, behielt er ſich blos das Zuſehen. In der Vorrede zur Phänomenologie hat er, daß der Begriff des Abſoluten weſentlich Reſultat ſein müſſe, ſo gründlich auseinandergeſetzt und dieſe Einſicht in der Religionsphiloſophie Bd. I. S. 17 ff., ſo feſtgehalten, daß man, verlohnte es ſich der Mühe, in Verzweiflung gerathen könnte, zu ſehen, wie die trefflichſte Belehrung fruchtlos bleibt; aber, ſagt Corporal Nym (eine gute Autorität), das iſt der Humor davon.

Sie geben S. 143 einſtweilen zu, daß die Philoſophie von Gott handeln ſolle, verlangen aber und, wie mir ſcheint, billiger

Weiſe, es ſolle auch die Beziehung der Natur und des menſchlichen Geiſtes auf Gott angegeben werden, eine Beziehung, die Sie bei H. nicht finden. Sie verſichern, er ſetze die Natur gegen die Idee herab. Welch' ein Unſinn! Gegen den Geiſt ſetzt er die Natur herab und muß er ſie herabſetzen, denn der Geiſt iſt der Herr der Natur, aber gegen die Idee ſetzt er ſie nicht herab. Er ſagt in der Encykl. §. 248.: „die Natur iſt an ſich, in der Idee, göttlich; — weil ſie — Darſtellung der Idee iſt, ſo mag und ſoll man in ihr wohl die Weisheit Gottes bewundern.“ Sie ſelbſt haben in Ihrem Auszug S. 104 die Definition aufgenommen: „die Natur iſt die Idee in der Form des Andersſeyns, der Aeußerlichkeit.“ Wie kommen Sie nun zu der Verſicherung, Hegel ſetze die Natur gegen die Idee herab? Iſt das nicht offenbare Erdichtung von Ihnen? Sie verlangen 1) es ſolle die Beziehung der Natur a) auf Gott b) auf den menſchlichen Geiſt angegeben werden. a) Die Beziehung Gottes auf die Natur iſt am Schluß der Logik Bd. III. S. 399 und Encykl. §. 244. vollkommen angegeben. b) Die Beziehung der Natur auf den menſchlichen Geiſt und damit auch des menſchlichen Geiſtes auf die Natur iſt in der Encykl. §. 376., 381., 388 — 412., 557. und 562. enthalten; das unmittelbare Verhältniß beider zu einander begreift die Anthropologie; das durch Reflexion vermittelte die Phänomenologie und Pſychologie; in der Familie tritt die Natürlichkeit ſchon in ihrer unmittelbaren Identität mit der Sittlichkeit auf, denn die Beziehungen der Familienpietät ſind eben ſowohl durch die Natur als durch den Geiſt vermittelt; ſodann erſcheint ſie im Begriff des mit der Bearbeitung der Natur beſchäftigten ſubſtantiellen Standes (Philoſophie des Rechts §. 203.) und zuletzt im Begriff der Erblichkeit der fürſtlichen Gewalt (der König ſtirbt nicht! Philoſ. des Rechts §. 280. und 281). 2) Sie fordern die Angabe der Beziehung des menſchlichen Geiſtes auf Gott und zwar in allen einzelnen Momenten. Freilich ſagt Hegel nicht, wie Eſchenmayer (Grundriß der Naturphiloſophie S. 24): „Es gefiel Gott wohl, ein Geiſterreich zu ordnen und demſelben ein Naturreich gegenüber zu ſtellen,“ auch wiederholt er nicht, wie Krauſe in ſeinem Naturrecht, den beſtändigen Refrain, die Familie ſei in Gott, der Staat ſei in Gott

u. ſ. w., aber niemals vergißt er den Ausgang. Gott ſchafft nach ihm die Natur (ein Act, der freilich nach Sengler, nach Günther u. A. eigentlich bei Hegel gar nicht vorkommt) und der Menſch lebt ſich aus ihr in ſich und in Gott hinein. Die directe Beziehung des Menſchen auf Gott und Gottes auf ihn iſt Inhalt der Sphäre des abſoluten Geiſtes, die H. in allen ihren Geſtalten als Kunſt, geoffenbarte Religion und Wiſſenſchaft Encykl. §. 554. als Religion überhaupt bezeichnet. Der ſubjective Geiſt hat im Bewußtſein ein Verhältniß zu Gott, ſofern er ihn erkennt, ihn als Gegenſtand vor ſich hat, wie dies in der Phänomenologie der Fall iſt; der objective Geiſt der Familien, Geſellſchaften und Völker hat ein Verhältniß zu Gott durch objective That, durch das Setzen ſeines Begriffs; Philoſ. des Rechts §. 30.: „das Recht iſt etwas heiliges überhaupt, allein, weil es das Daſein — der ſelbſtbewußten Freiheit iſt.“ Die Moralität enthält in der Lehre vom Gewiſſen, eben dort §. 129—141. nichts Anderes, wie die Idee des Guten als abſoluten Endzweckes der Welt. Die Heiligkeit des Familienlebens hat H. am ausführlichſten in der Phänomenologie VI. A. dargeſtellt und in der Encykl. ſagt er in der Anmerk. zu §. 552. eigends: „die wahrhafte Religion und wahrhafte Religioſität geht nur aus der Sittlichkeit hervor; — nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geiſt gewußt; außerhalb des ſittlichen Geiſtes iſt es daher vergebens, wahrhafte Religion und Religioſität zu ſuchen.“ Und bei der Lehre vom abſoluten Geiſt ſagt er daher in der Einleitung §. 553.: „der ſubjective und der objective Geiſt ſind als der Weg anzuſehen, auf welchem ſich dieſe Seite der Realität oder der Exiſtenz ausbildet.“ Ich fürchte, Sie mit den Citaten vielleicht gelangweilt zu haben; da Sie aber dieſe Genauigkeit fordern, weil nach Ihnen Hegel's Schüler oft in's Blaue hinein redeten, ſo habe ich mich dazu entſchloſſen; Viele im Publicum möchten ähnlichen Argwohn hegen, ſo daß auch von dieſer Seite ein wörtliches Anführen Hegel's nicht überflüſſig ſein dürfte.

Sie machen es nach dieſen Prämiſſen Hegel zum Vorwurf, daß er erſt am Ende bei der Religion und Philoſophie von Gott rede. Sie haben hierbei 1) die Kunſt überſehen, in deren ſchöner Form das Göttliche ebenfalls den Inhalt ausmacht; 2) haben Sie vergeſſen, daß nach der dialektiſchen Methode erſt am Ende der volle Begriff Gottes reſultiren kann, gerade wie erſt am Ende die Naturwiſſenſchaft den menſchlichen Organismus als die einfache Totalität aller Organismen, zu entwickeln vermag; 3) daß von Gott als ſolchem, von dem Abſoluten in ſeiner Abſolutheit nur da die Rede ſein kann, wo alle Relativität überwunden iſt; die Beziehung auf Gott als den abſoluten Geiſt iſt an ſich auch im Logiſchen, im Natürlichen, im ſub- und objectiven Geiſt, aber die unmittelbare Reflexion des Abſoluten in ſich iſt nur in der Schönheit der Kunſt, in der Andacht der Religion, in der Gewißheit der Speculation; erſt in dieſen Regionen wird der Begriff Gottes nach ſeiner unendlichen Wahrheit erfaßt. Wenn Sie daher Gott nach Hegel's Darſtellung dem *νοῦς* des Anaxagoras vergleichen, als wäre er bloß ein **Deus ex machina**, ſo iſt dieſe Inſinuation von Ihnen eben ſo unwahr als unüberlegt; überlegt haben Sie wahrſcheinlich nur, wie gottlos und abſcheulich doch ein Philoſoph erſcheinen müſſe, der erſt nur von Gott zu reden verſpricht und bei welchem dann blos des Schmuckes halber, der Name Gottes zuweilen genannt wird, wie ein lockendes Aushängeſchild heuchleriſcher Accommodation an das gemeine, in den Sumpf des vorſtellenden Glaubens verſunkene Bewußtſein, das zur Reinigkeit der Logosidee noch nicht durch Hegelſche Speculation heraufpräparirt iſt, denn, nicht wahr, das iſt es doch, was Sie, mein Beſter, gern glauben machen möchten? Nach Ihnen bemühete ſich Hegel, die todten Knochen ſeiner Philoſophie mit eben ſo todten Phraſenblumen zu überhüllen; er tünchte das Grab ſeines Unglaubens von Außen mit dem leeren Namen Gottes an. Wahrlich, ſolcher Decorationskünſtelei bedurfte er nicht; wenn er weniger als Andere die Wörter Gott, Göttliches, Heiliges, Ewiges, Himmliſches im Munde führt, ſo hat er uns deſto mehr das Göttliche in ſeiner concreten Exiſtenz gezeigt. Er hatte einen ſehr gründlichen Widerwillen gegen die oft heuchleriſche oft gedankenloſe Declamation vom Göttlichen und Heiligen bekommen, gegen dieſen Mißbrauch des Namens Gottes. Wenn ſich durch den Ernſt der Zeiten, durch ein ſtrengeres Studium der Religion dieſe wohlfeile Manier, für religiös und — was im geſelligen Leben oft noch höher angeſchlagen wird — für geiſtreich zugleich zu gelten, etwas verloren hat, ſo war dagegen Hegel's Ingrimm zu der Zeit, als er in der Vorrede zur Phänomenologie und im kritiſchen Journal dieſe Indignation ausſprach, gewiß nur zu ſehr berechtigt. Namentlich erinnere ich an ſeine Kritik der Jacobiſchen Philoſophie Bd. II. Stck. 1. S. 94, wo er erwähnt: „Am beſten ſagt Köppen in der Schlußdeclamation zu Jacobi über den Kriticismus (Reinholds Beiträge Hft. 3.), um was es zu thun iſt: „freies, unſterbliches Weſen, Menſch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe; wie kann der Buchſtabe deiner philoſophirenden Vernunft dich ſtärker lehren, was du im Allerheiligſten deiner Seele lebendiger glaubſt, hoffeſt und weißt: Walten des Unendlichen über dir, Tugend und Freiheit, und ewiges Leben! u. ſ. w." — Solch' froſtiges und ſchaales Herzergießen, das aus der Vernunft als Inſtinct kommt, meint wohl mehr zu ſein, als ein Satz der philoſophirenden Vernunft, die es entbehren will."

S. 144 ſtimmen Sie nach Ihrer Doppelgängernatur, theils Hegel's Schatten, theils Profeſſor Bachmann zu ſein, erſt damit überein, daß die Philoſophie Begriffe an die Stelle der Vorſtellungen ſetzt, dann will Ihnen wieder die Trennung von Begriff und Vorſtellung nicht einleuchten. Da wir nun unter Trennung einen Unterſchied verſtehen, in welchem die Beziehung der Unterſchiedenen auf einander ein Ende hat, ſo ſind Sie es wieder, der ſich, was bei Hegel als Unterſchied iſt, erſt als Trennung zurecht macht und dann mit dem ſelbſtgeſchaffenen Popanz ſich bramarbaſirend herumſchlägt und an ſolchen Phantomen zum glücklichen Helden wird. Die Auseinanderſetzung des Unterſchiedes von Vorſtellen und Denken finden Sie bei H. Encykl. S. 419—433, außerdem im letzten Abſchnitt der Phänomenologie. Sie rechnen die Vorſtellungen zu den Begriffen als eine beſondere Art derſelben. Von der Sprache werde ich weiter unten reden; ich müßte ſonſt Alles zu ſehr zerſplittern. Der Ausdruck Hegel's, die Vorſtellung werde in den Begriff erhoben, enthält ja ſchon, daß im Begriff der Sache nach die Vorſtellung wiederzufinden iſt; da ſie nun realer Weiſe zuſammenſtimmen, ſo iſt die Veränderung der Vorſtellung durch den Begriff eine nur formelle. Schon ſo oft hat die Speculation dieſen Mißverſtand bekämpfen müſſen und nach jedem abgeſchlagenen Kopf wächſ't der Hyder ein friſcher. Ein gewiſſes Mißtrauen werden die Nichtphiloſophirenden gegen die Philoſophirenden namentlich in der Religion behalten; vor Gott iſt kein Anſehen der Perſon; im Cultus ſteht der kindlich Gläubige mit dem ſpeculativ Begreifenden auf Einer Linie: aber wer glaubt den Philoſophen hierüber? Ich habe mich jedoch über dieſen Punct bereits in meiner Schrift: der Zweifel am Glauben S. 57 ff. hinreichend erklärt.

Hegel nennt die Welt und Wirklichkeit als den Inhalt der Philoſophie, was mit der Definition, nach welcher ſie Gott zum alleinigen Inhalt haben ſoll, zunächſt nicht übereinzuſtimmen ſcheint. H. polemiſirte gegen die Verketzerung der Philoſophie als einer Weltweisheit, wie ſie bei Frömmelnden, bei Katholiſirenden und Hyperkatholiſchen, genug, wie v. Baader ſie nennen würde, bei Wiſſensſcheuen beliebt war und iſt; bei ihnen galt und gilt Philoſophie als Spitzname für „eine Erkenntniß der äußerlichen Maſſe des empiriſchen Daſeins und Lebens.“ Gegen dieſe Erniedrigung wendete ſich H. mit der Erklärung, die Philoſophie ſei Erkenntniß des Nichtweltlichen, deſſen, was ewig iſt. Nun greifen Sie das Wort Welt an, nörgeln mit mückenſeigeriſcher Reflexion daran herum und belehren H., was unter Welt verſtanden werden müſſe. Es iſt zum Lachen, Ihre feierliche Erklärung zu leſen, daß „ſelbſt unſer Geiſt mit Allem, was er zu wirken, zu denken vermag, zur Welt gehöre!“ Wie neu, wie wunderbar! Der Geiſt wird ſich glücklich ſchätzen, daß Sie ihn gehörig etabliren, ihm auch mit ſeiner ganzen Habe ein Plätzchen in der Welt verſchaffen. — Bei dieſem Act berühren Sie das Schiboleth der Journaliſtik in Bezug auf Hegelſche Philoſophie und ſind huldreichſt geneigt, den ſo oft an den Pranger geſtellten Satz von der Wirklichkeit des Vernünftigen beinahe zuzugeben. Ich vermuthe, daß die Verrufung dieſes Satzes am Ende eben ſo langweilig werden dürfte, als ſeine Vertheidigung, ſeine Auslegung im Sinne Hegel's, zumal dieſer ſich ſelbſt in der von Ihnen angeführten Stelle genügend gerechtfertigt hat. Tauſendfach ſchon bin ich Menſchen begegnet, die von Hegelſcher Philoſophie auch weiter nichts, als die ſchiefſte und craſſeſte Auffaſſung jenes Satzes ſich gemerkt hatten. Der alberne Spott mit der ſelbſt gemachten Albernheit ſchien Einigen wie Witz vorzukommen; Andere, von politiſcher Weisheit geblähet, erblickten darin nichts als eine Schmeichelei erblicher Ariſtokratie und monarchiſcher Willkür. Die Wechſelfragen: iſt die Vernunft ohne Wirklichkeit? and die andere: iſt die Wirklichkeit ohne Vernunft? machen ſolche Leute allerdings bald bedenklich, bringen ſie zur Vernunft und nähern ſie der Anerkennung der zuerſt mit wahrem Jubel als vernunftlos verſchrieenen Wirklichkeit an, denn kleinliche, gallſüchtige, eitle, in ſich verbiſſene Menſchen, die ihre Einſicht unbedingt für das Maximum des Weltverſtandes halten, ſolche hochmüthige Krittler ſind es beſonders, für deren Verdrießlichkeit und thatloſe Unzufriedenheit die Welt die Phyſiognomie der Unvernunft und Schlechtigkeit darbietet; ſie haben ihre Seligkeit im Klagen und Tadeln und erſt, wenn ſie uns die in Kirche und Staat, in Wiſſenſchaft und Kunſt überall noch exiſtirenden Unvernunften herangeſchleppt, erſt, wenn ſie uns die Welt ſo ausgehölt haben, daß man ihren Schöpfer wegen ſo ſchlechter Einrichtung und Regierung derſelben mit Ingrimm zur Rede ſtellen möchte, dann erſt wird ihnen wohl.

Sie bleiben noch bei dem Unterſchied der Erſcheinung als weſentlicher und als zufälliger ſtehen und werfen H. vor, daß er die blos zufällige Erſcheinung nicht mit dem emphatiſchen Namen des Wirklichen benannt wiſſen will. Weil in der Erſcheinung nach Hegels eigener Lehre das Weſen ſich offenbart, ſo folgern Sie geſchwind, alle Erſcheinung ſei weſentlich und vergeſſen, daß das Weſen den Unterſchied des Weſentlichen und Unweſentlichen, der weſenhaften Erſcheinnng und des weſenloſen Scheines in ſich enthält; ſ. Hegels Log. II, S. 7 ff u. S. 235 ff. Sie thürmen Erde, Meer und Himmel aufeinander und fragen, ob das nicht Erſcheinungen ſeien, die für bedeutungslos und zufällig zu erklären wohl Niemand wagen würde? Sie fragen, ob nicht ein Erdbeben als ein recht ſchmerzlich wirkendes empfunden werde? Sie denken endlich ſarkaſtiſch zu ſein und fragen, ob denn Hegels Erſcheinung ſo ganz bedeutungslos ſei? Ich muß Ihnen hierauf antworten, daß Sie durch ſolche Fragen nur zeigen, ſich jenen Unterſchied der Erſcheinung nicht klar zum Bewußtſein gebracht zu haben. Die von Ihnen gebrauchte Redensart, dem Philoſophen, der den höchſten Standpunct der Intelligenz einnimmt, ſolle Nichts als zufällig und bedeutungslos erſcheinen, iſt einer der zweideutigen Gemeinplätze, die eben ſo viel Wahrheit als Unwahrheit enthalten; das Zufällige, wie Sie bei Hegel in der zuletzt angeführten Stelle ſehen können, hat freilich einen Grund, denn als Exiſtirendes iſt ſein Daſein Product einer Vermittelung; aber eben ſo ſehr iſt es grundlos; es kreuzt einen Zuſammenhang, wie ein Blitz aus heiterem Himmel; von dieſer Seite, nach Vorwärts hin, iſt es unbegreiflich. Die Zufälligkeit, die Zerſplitterung des Einzelnen, das Unweſen des Scheines ſind daher durch ihren Zuſammenhang mit der Nothwendigkeit, mit der concentrirenden Energie des Allgemeinen, mit der Erſcheinung des Weſens der Bedeutungsloſigkeit und Zufälligkeit im Sinn des abſolut Grundloſen entnommen, aber eben ſo ſehr hat das Zufällige und Weſenloſe Exiſtenz und gerade der Philoſoph, je tiefer und klarer er in das Weſen eindringt, je mehr er Alles **sub specie aeterni** zu betrachten ſich gewöhnt, wird viel mehr das Geſpenſtiſche des Scheinlebens in der Welt empfinden und erſchauen, als das von der bunten Oberfläche der Dinge leicht befriedigte Bewußtſein, das die Erſcheinungen entweder wie Sie ohne Differenz des Weſentlichen und Unweſentlichen gelten läßt oder ſich dieſelbe nach Laune und Willkür dem ſubjectiven Bedürfniß gemäß conſtruirt (vgl. Hegels Log. II, S. 8 unten). In dieſer Hinſicht irrt daher Hegels Syſtem ſo wenig als es ſich wiederſpricht.

Sie bedauern, mein Herr, daß H. den empiriſchen Ausgangspunct der Philoſophie nicht feſtgehalten habe, denn „durch dieſen fruchtbaren Gedanken würde Ihre Einrede vielleicht entbehrlich geworden ſein.“ Natürlich, H. wäre ja dann zum Bachmannſchen Syſtem gekommen, d. h. zu einem von Inconſequenzen wimmelnden Amalgam aus halbem Kantianismus und einer Menge zerſtreuter Reminiscenzen aus allen möglichen Philoſophieen, beſonders aus der Hegelſchen ſelbſt, wobei Sie eine ſolche Geſchicklichkeit im Zuſammenkneten zeigen, daß Ihnen Eigenthümlichkeit nicht abzuſprechen iſt. Sie verſichern mit der größten Süffiſance, das Syſtem fange mit der abſoluten Idee an, ohne vorher nachgewieſen zu haben, wie es zu dieſem Bewußtſein gekommen iſt. Wo bleibt denn die Phänomenologie? Beginnt nicht Hegels Logik Bd. I S. 6 mit den Worten: „Aus der Phänomenologie des Geiſtes oder der Wiſſenſchaft des Bewußtſeins als des erſcheinenden Geiſtes wird vorausgeſetzt, daß ſich als deſſen letzte abſolute Wahrheit das reine Wiſſen ergiebt u. ſ. f.“ Was ſoll man nun wieder von Ihrer Gewiſſenhaftigkeit ſagen?

Noch einmal fallen Sie auf die von Hegel gelehrte Gegenwart der Vernunft zurück, wodurch nach Ihnen „ein dichter Schatten auf das Verhältniß ſeiner Philoſophie zur Wirklichkeit geworfen wird.“ Ihnen erſcheint als nächtlich, was mir und, wie ich aus dem perſönlichen Bekenntniß der Männer weiß, vielen Andern eine Morgenröthe neuen Lebens war, was uns zum Vertrauen zur Welt ermuthigte, und zur Hingebung und Aufopferung ſtärkte, durch bittere Erkenntniß unſerer Schwäche uns erkräftigte und über den heimlich zehrenden, finſter brütenden Unmuth hinweghob, die Welt unſeren einſeitigen Idealen unangemeſſen zu finden. Als ich im vorigen Herbſt die mit Flammenzügen des Geiſtes geſchriebenen Briefe Rahel’s las, wie erſtaunte ich, von dem liebenswürdigſten, edelſten und weltumfaſſenden Gemüth eines Weibes Kämpfe durchlebt zu ſehen, die zu demſelben Reſultat führten, wie ward ich bei der Anſchauung einer ſo auf die letzten Gründe dringenden Entwicklung des Herzens und des Bewußtſeins in Allem beſtätigt, was Hegels Syſtem von der Verwirklichung des Göttlichen lehrt. Ich ſah, wie eine reine Geſinnung, eine reiche Intelligenz, der gütigſte Wille und die ſtrengſte Wahrhaftigkeit über den gewöhnlichen Gegenſatz des Himmliſchen und Irdiſchen nothwendig zu einer Einheit des Göttlichen und Menſchlichen hinausdringen, welche den Kern des Chriſtenthums enthält. Und zugleich überzeugte ich mich wieder, daß gerade in ſolcher Geſinnung ein Indifferentismus gegen das Schlechte und Verkehrte der Gegenwart am wenigſten genährt werde, weil die Liebe nicht ohne Zorn iſt und jene Toleranz auf das Bitterſte haßt, welche ſich als Weisheit und Humanität brüſtet, wenn ſie, nur, um die ruhige Sicherheit ihrer beſchränkten Behaglichkeit nicht geſtört zu ſehen, jedes Treiben gewähren läßt.

Es iſt Inconſequenz von Ihnen, wenn Sie hier die Congruenz von Erſcheinung und Weſen nicht wollen, nachdem Sie kurz zuvor gegen die Incongruenz beider Einſpruch eingelegt hatten. H. hat geſagt, die Philoſophie müſſe begreifen, was iſt; als dies Was Iſt hat er die Vernunft beſtimmt; das Wiſſen um die Vernunft hat er aber von der ganzen Bildung einer Epoche der geſchichtlichen Entwicklung des Geiſtes abhängig gemacht. Sie nehmen dies ſo, als ob Hegel unter der „in Gedanken erfaßten Zeit“ alle einzelnen Erſcheinungen derſelben verſtanden habe, ſo daß über den Augenblick gar nicht hinfortzukommen wäre. Es iſt unglaublich, aber das Factum iſt wahr: ſo haben Sie H. verſtanden. Nachdem Sie nun einen ſolchen nonsens ſich zurecht gemacht haben, müſſen Sie ſich freilich wundern, wie H. zu einer Logik, zu einer Naturphiloſophie und gar zu einer philoſophiſchen Conſtruction der Geſchichte kommen könne. Sie nennen dieſen Gedanken eines Don Quixote würdig. Der edle Manchaner hatte in ſeinem Wahnſinn unſtreitig vernünftigere Gedanken; wollen wir aber das verbrauchte Bild ſtatuiren, wahrlich, ſo ſind Sie der Don Quixote, denn, den Kopf voll von nichtexiſtirenden Hirngeſpinnſten, erblicken Sie in Hegel's Syſtem Ungeheuer und verwünſchte Caſtelle, wo anmuthige Geſellſchaft und wohnliche Stätten für unbefangene Menſchen bereitet ſind. Wenn über H. immer geſchrieen wird, als ſei er ſo hochmüthig, über ſich hinaus keine weitere Entfaltung der Philoſophie wollen gelten zu laſſen, ſo hat er eben in den von Ihnen berührten Worten, daß jedes Individuum ein Sohn ſeiner Zeit ſei, das beſcheidene Bekenntniß abgelegt, ſeine Philoſophie nicht für die letzte zu halten. Er hat ſich nicht weiſer gedünkt, als die mit ihm coexiſtirende allgemeine Bildung. — Den ſchmutzigen, unendlich gemeinen Witz, den Sie mit der zweiten Bedeutung von ῥοδόν machen, wird Ihnen übrigens der Genius des Anſtandes um ſo weniger verzeihen können, als Sie die Miene annehmen, einer ſeiner eifrigſten Verehrer zn ſein.

Vom Staat werde ich erſt nachher reden; ich müßte ſonſt Alles zweimal ſagen. Wenn Sie ſo wichtig thun, das Sollen als ein Hauptmoment jeder praktiſchen Idee zu vertheidigen, ſo iſt nicht abzuſehen, was Sie Hegel dabei anhaben wollen, weil er ja in der Log. I, S. 71—74 den reinen Begriff des Sollens und III, S. 362 ff das Sollen als das nothwendige Moment der praktiſchen Idee dargeſtellt hat. Verhält er ſich feindlich gegen das Sollen, ſo geſchieht dies nur, wo er dazu berechtigt iſt. Das Sollen als das Verendlichen, als das Setzen der Schranke iſt allerdings die Seele jedes reformatoriſchen Handelns; aber es gibt auch eine Caricatur dieſes Verhaltens, eine unausſtehliche, triviale Naſeweisheit des Alles Beſſerwiſſens, einen Dünkel des Fortſchreitens und Aufklärens, der nichts Beſtehendes nach der ihm inwohnenden Vernünftigkeit anerkennt, ſondern ſich darin gefällt, für das Gute, Wahre und Schöne immer noch ein Beſſeres und Trefflicheres zu fordern (H. Encyklop. S. 9). Dieſer Progreß in's Unendliche kommt zuletzt bei dem lächerlichen Gedanken an — deſſen er ſich freilich ſelten bewußt wird — über der Vernunft noch eine Vernunft, über der Freiheit noch eine Freiheit, über dem Chriſtenthum noch ein Chriſtenthum, über dem Göttlichen noch ein Göttliches zu fordern. Das Schickſal des St. Simonismus iſt ſehr intereſſant in Beziehung auf eine ſolche Stimmung, raſtloſe, wechſelvolle Unzufriedenheit für die einzige Vernunft zu halten; St. Simon hatte allerdings, wie Moritz Veit ſo ſchön als inſtructiv entwickelt, ein weſentliches Moment der menſchlichen Geſellſchaft ergriffen, die gleiche Berechtigung Aller zu allen Genüſſen und die Beſeelung aller Individuen eines Staates zu Arbeitern der Idee, ſo daß das ganze Leben in jeglicher Regung ein Cultus des Ewigen und alle Gemeinheit abſolut vernichtet wäre, allein die Entfaltung deſſelben durch die St. Simoniſten führte in's Leere; die in den beſtehenden Inſtitutionen der Staaten vorhandene Vernunft ließ dieſe Beſtrebungen auf der Oberfläche verlaufen, während die Geſellſchaft aus dem Kreiſe der Gliederung Europa's ausſcheidet und in den Orient ſich zurückzieht, in das Land der Wunder, der Träume, der Willkür und der Despotie; es zeigte ſich, daß von dem als nicht daſeiend Geforderten in der That viel mehr da war, als die St. Simoniſten glaubten. Doch ich kehre zu Ihnen, mein Herr, zurück, Sie aufmerkſam zu machen, daß Hegel nicht, wie Sie verſichern, bei jeder Gelegenheit, ſondern bei der beſtimmten Veranlaſſung, wo daſſelbe nicht ſein ſollte, das Sollen herabſetzt. Was Sie Herabſetzung nennen, beſteht darin, daß er es auf ſeine Schranke beſchränkt, wie z. B. in der Phänomenologie VI, C, in der ironiſchen Entwicklung der Verſtellung, welche die Moralität des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes enthält. Daß H. übrigens gegen Plato und Fichte eine vornehme Miene annehme, iſt wohl nur Ihnen ſo erſchienen. Die Bemerkungen über die Ammen des erſteren, über die Paßpolizei des zweiten als Extravaganzen ihrer vorſetzlichen Conſtructionen ſind richtig und der Anerkennung, welche H. dieſen Helden der Philoſophie überall widerfahren läßt, wird dadurch doch ſchwerlich etwas geraubt. Vornehm ſein heißt bekanntlich ſich ablehnend verhalten; das Ignoriren iſt der Tick der Vornehmheit; wo aber hat H. das mit Fichte und Plato gethan? Was ich bekämpfe, darauf laſſe ich mich ein; ſeine Achtung Fichte's hat Hegel gerade in der gründlichen Kritik gezeigt, die er ihm widmete; was aber Plato betrifft, ſo liegt ſeine Charakteriſtik im zweiten Bd. von Hegels Geſchichte der Philoſophie als hinreichende Widerlegung Ihres Ausſpruches vor.

S. 149 geben Sie den beſtrittenen Satz wieder zu; dies Zugeben, wie ſich von ſelbſt verſteht, iſt nur ironiſche Begnadigung. Sie kommen auf den Schluß der Vorrede zum Naturrecht, wo H. behauptet, daß die Philoſophie erſt aus der *Entzweiung* des Lebens erzeugt werde und daher immer dann erſt auftrete, wenn die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß fertig gemacht habe. Sie meinen, dieſe Stelle ſei Hegel unwillkürlich entſchlüpft, das Syſtem müßte ſie verleugnen, denn nur die Erſcheinung verblühe, das logiſche Weſen ſei ewig jung. Aber wovon iſt denn die Rede? Von dem *geſchichtlichen Auftreten der Philoſophie*; dies ſei bedingt durch den Untergang einer reellen Welt, das iſt Hegels Anſicht, die er ſchon in der Schrift von der Differenz des Fichteſchen und Schellingſchen Syſtems 1801 im Abſchnitt von dem Bedürfniß der Philoſophie ausſprach und welche Sie jetzt in ſeiner Geſchichte der Philoſ. Bd. I. S. 66 und 67 factiſch ausgeführt ſehen können. Wollen Sie nun die Geſchichte widerlegen? Fangen die Völker und Individuen in der Ihrigen etwa mit der Philoſophie an, um mit der Poeſie aufzuhören? Quillt bei Ihnen die Anſtrengung des Gedankens nicht aus der Empfindung geiſtiger Entzweiung, dieſe in ideeller Verſöhnung zu verſöhnen? Was unſere Zeit betrifft, ſehen Sie nicht, wie eine ganze große und herrliche Geſtalt des Lebens, die des Mittelalters, im Verſinken begriffen iſt, wie wir am Grabe deſſelben ſtehen und von wie grenzenloſen Schmerzen viele unſerer Zeitgenoſſen deshalb gequält werden, z. B. der ſinnige und lebensvolle Hiſtoriker Leo? Theilen wir uns nicht faſt Alle in ſolche, die entweder in abgeſchiedenen Räumen des vergangenen Geiſtes mit Wehmuth wohnen — wie die Juden an den Strömen Babylons ſaßen und weinten, wenn ſie an Zion gedachten; — in ſolche, welche die Intereſſen der Gegenwart verfechten und mit prophetiſchem Eifer die Zukunft anticipiren möchten — und ſind nicht deren nur Wenige, welche Vergangenheit und Zukunft mit kräftiger Beſonnenheit in ſich zuſammenzuſchließen Fülle, Weite, Geduld genug beſitzen? Scott hat Nachahmer, Byron auch, ſogar in Rußland — aber Göthe? O mein Herr, fühlen Sie nicht, daß Europa unter Anderem auch alt geworden iſt und daß ihm ſeine Verjüngung ſeit der Franzöſiſchen Revolution überall die furchtbarſten Kämpfe bereitet? Das friſche Colorit früherer Zuſtände iſt verblichen und die Eule der Minerva umſchwirrt die coloſſalen Trümmer, die wir zu unſeren Neubauten noch nicht recht zu benutzen verſtehen. Darum fallen ſie noch ſo oft wieder ein und nehmen ſich winzig aus gegen die rieſenhaften Verhältniſſe des Mittelalters; und doch iſt das nur ein Schein; wir ſind in der That weiter. Wir werden keine Thürme mehr bauen, die im ungemeſſenen Emporſtreben unvollendet abbrechen, aber ein gleichmäßiger erfülltes Daſein wird Alles durchdringen. Sie gerathen über Hegel's Sentimentalität ſelbſt in eine ſentimentaliſirende Capuzinade und machen dann einen höchſt gelungenen Uebergang zum Hohn der Schule: „Auf den Flug der Eule der Minerva in der Dämmerung wolle man die ohnehin ſchon geblendet umherſchwirrenden Jünger doch ja nicht aufmerkſam machen; ſie möchten das ſo verſtehen, als ob der Philoſoph abſichtlich Dunkelheit verbreiten müſſe, um darin deſto ungeſtörter herrſchen zu können und ſo durch unbeholfene Dialektik in eigenen Netzen ſich verſtrickend der Jeſuitiſchen Moral und den verneinenden Geiſtern zur Beute werden."

Mögen die Legionen, die zur Fahne der Gemeinheit geſchworen haben, Ihnen für dieſe witzige Wendung ein ſchallendes Bravo, meinetwegen auch ein Da Capo zuklatſchen! Ich bewundere, wie weit Sie in der Routine des Anſtandes gekommen ſind, ſo ſchändliche Dinge mit dieſer unbeleidigenden Form der Möglichkeit zu ſagen. Kein Hegelianer kann Sie wegen Injurien vor Gericht ziehen, obgleich Sie die Hegelianer gern mit dem Stempel politiſcher Infamie brandmarken möchten. Jeſuitismus, dieſe Einheit von Obscurantismus und Despotismus, wer weiß nicht, zum wenigſtens durch Menzels Literaturblatt, daß der Pöbel ſie für die Seele der Hegelſchen Philoſophie und ihrer Anhänger hält. Sie ſcheuen eine directe Anklage, allein man ſieht, weiter wollen Sie es trotz aller Excerpte Hegels auch nicht bringen, als bis zu dieſem Verdacht der Niederträchtigkeit.

Ueber das geſchichtliche Verhältniß der philoſophiſchen Syſteme untereinander begegnen Sie zuerſt wieder „Ihrer innigſten Ueberzeugung.“ Dann aber wollen Sie den Satz, auf den es gerade ankommt, nicht zugeben, daß „die der Zeit nach letzte Philoſophie das Reſultat aller vorhergehenden Philoſophieen iſt und daher die Principien aller enthalten muß; ſie iſt darum, wenn ſie anders Philoſophie iſt, die entfalteſte, reichſte und concreteſte.“ Sie nehmen das „der Zeit nach letzte“ in dem Sinn von 1833, 1834 u. ſ. f. Indeſſen dürfte doch wohl ein etwas längerer Zeitraum zu ſetzen ſein. Nach Ihrem Zuſchnitt, einzelne Jahre zu berechnen (und in Deutſchland ſind Jahre noch zu viel, da gewiß jeder Monat bei uns die Geburt eines nagelneuen philoſophiſchen Syſtems erlebt), nach Ihrem Etat iſt die Sache mir völlig ſo unbegreiflich, wie Ihnen. Bei einer ſo accuraten Chronologie kann das der Zeit nach letzte Syſtem unmöglich das vollkommenſte ſein. Wollen Sie aber einige Menſchenalter anzuwenden nicht verſchmähen, ſo dürfte die Sache ihre Richtigkeit haben. Gelegentlich muß ich noch rügen, daß Sie in Ihrem Beiſpiel ſich vergreifen, wenn Sie Herbart's Metaphyſik als ein Syſtem anführen, das über das Hegelſche als ein ſpäter erſchienenes hinaus ſein müßte, was Sie ſelbſt freilich auch nicht zugeben, ſondern Herbart wegen ſeiner Verlegenheit, welche Stelle er Gott anweiſen ſolle, vielmehr hart anlaſſen. Herbart's Philoſophie war der Sache nach ſchon 1808, als er ſeine Hauptpuncte der Metaphyſik herausgab, völlig fertig, die ſpätere Bearbeitung unterſcheidet ſich davon nur durch die reiche, ſorgfältige und mit mannigfacher Polemik gegen Spinoza, Hegel, Kant, Schleiermacher u. ſ. f. durchwebte Ausführung. Inſofern nun bei Herbart der Begriff des Widerſpruchs den durchgreifenden Hauptpunct ſeines Philoſophirens ausmacht, ſo würde doch wohl Hegel's Syſtem die Herbartſche Philoſophie ihrer weſentlichen Bedeutung nach in ſich faſſen; fehlt doch der Begriff des Atomiſtiſchen mit ſeiner Selbſterhaltung und Störung (als Repulſion und Attraction des Eins) auch nicht. Wenn der jüngere Fichte in ſeiner Kritik der gegenwärtigen Philoſophie Herbart zu Ende ganz allein hinſtellt, ſo hat er vollkommen Recht dazu, weil Herbart mit Allen — auch mit ſich — in Widerſpruch iſt und durch ſeine Eigenthümlichkeit von jedem Connex mit Anderen ſich ausſcheidet; daß aber in ſeiner Philoſophie, abgeſehen von Einzelheiten, dem Princip nach ein Element zu finden wäre, wodurch ſie über die Hegelſche hinauszugehen vermöchte, bezweifle ich; die Beſtimmtheit der Hegelſchen Dialektik iſt durch Anwendung mathematiſcher Formeln nicht zu erreichen und es kann nur Leid thun, einen ſo kräftigen und ſelbſtſtändigen Mann als Herbart von dieſem Phantom beherrſcht zu ſehen, denn jeder Gewinn, namentlich in der Pſychologie, iſt hier ein Verluſt. Das Leben ſträubt ſich gegen den Calcul, der dem Mechaniſchen angehört und ſchon im Chemiſchen ſchwierig und unſicher wird. Die Beiſeiteſtellung der immanenten Dialektik muß aber bei Philoſophen darauf führen, welche durch ihre Stärke zur Beſtimmtheit und Schärfe geneigt ſind; auch bei Eſchenmayer findet ſich, wie bei Herbart, daſſelbe Phänomen, durch geometriſche, arithmetiſche und andere Formbeſtimmungen dem Begriff Genüge zu leiſten; Eſchenmayers Religionsphiloſophie lieſ't ſich daher gerade ſo wunderlich als Herbarts Pſychologie. Durch ihre logiſche, ſo einfache als tiefe und lebendige Grundlage wird die Hegelſche Philoſophie nothwendig den vollendeten Mittelpunct der Speculation für geraume Zeit bilden; Rahel ſagt, jedes Syſtem will Maſchine werden. So wird auch die Hegelſche Philoſophie theilweiſen Verknöcherungen nicht entgehen, aber dieſe wird ſie immer wieder überwinden, wie die Erde ihre Petrefacten mit jugendlicher Vegetation überwuchert. Schon wenn man die Conſtellation der Welt, unter der das Syſtem von der Franzöſiſchen Revolution bis zur Reſtauration der Europäiſchen Verhältniſſe erzeugt ward, wenn man die langſame, tiefbeſonnene Entwicklung deſſelben, wenn man in ſeinem Stifter die wunderbare Gleichheit von Gefühl, Phantaſie und Denkkraft erwägt, kann man dies nicht bezweifeln. Ein *univerſelles* Intereſſe bei uns wie bei den philoſophirenden Romaniſchen und Scandinaviſchen Nachbarvölkern hat jetzt nur die Hegelſche Philoſophie. Wenn Sie franzöſiſche Journale — die **Revue encyclopédique, universelle** u. ſ. f. — Engliſche **Reviews** durchblättern, werden Sie die Beſtätigung finden. Und in Deutſchland, wenn wir *zählen* wollen, würde die Majorität ihm gewiß zukommen. Männer wie Windiſchmann, Baader, Günther, Pabſt, Kreutzhage, Staudenmaier, Sengler, die als Katholiken gegen daſſelbe proteſtiren, ſind nichts deſtoweniger von ſeiner größten Anerkennung durchdrungen und finden in ihm das Hauptintereſſe. Am Ende ſehe ich doch auch nicht, welch' ein Unglück es wäre, wenn die Philoſophie zum Begriff der Wahrheit und zur davon untrennbaren wahrhaften Form ihrer Darſtellung gelangt ſein ſollte. Wollen Sie mir dieſe Aeußerung als Arroganz der Hegelianik auslegen, ſo bitte ich um Exegeſe Ihres Titelblattes, wo Sie „von der Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgeſtaltung der Philoſophie" ſprechen; dabei iſt doch nur an die Bachmannſche zu denken und ſomit wäre dieſe, hinter der Herbartſchen und Hegelſchen als die der Zeit nach letzte auftretend, auch die vollkommenſte.

Was Sie über den Ausdruck ſagen, ſich das Syſtem als einen ſich in ſich zuſammenſchließenden Kreis von Kreiſen vorzuſtellen, bedarf jetzt keiner weiteren Erläuterung, ſeitdem R. v. L. (gegen Hegel's Warnung vor ſolchen Operationen, deren Leerheit er Log. III. S. 61 berührt) verſucht hat, dieſe Kreiſe zu zeichnen und ebenfalls, wie billig, ſo wenig damit reuiſſirt iſt, als Krauſe mit der ſchwarzgrauen Abbildung der Weſen-weſenheit in ſeiner Logik, oder als Sie ſelbſt mit den Ihrer Logik zur Verſinnlichung der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe eingedruckten Holzſchnitten. Wer könnte auch die untrennbare Einheit der Unterſchiede des Begriffs, wer die Syſtole und Diaſtole der Idee in ihrer Pulſation mit geometriſchen Formen erreichen? Dieſe unendliche Lebendigkeit iſt für Ihren ruhigen Verſtand jedoch nur eine „heilloſe Verwirrung."

Der Schluß des erſten Capitels iſt von Ihnen mit pretiöſer Feierlichkeit verfaßt: „Doch dies ſei genug von der Philoſophie im Allgemeinen geſagt. Laßt uns nun das Innere des prächtigen Gebäudes etwas genauer in Augenſchein nehmen. Vielleicht iſt es unſerem Meiſter ergangen, wie nicht ſelten den größten Künſtlern, daß ſie, in den Erklärungen ihrer Kunſt nicht befriedigend, deſto bewunderungswürdiger in der Ausübung ſind." In dieſen Sokratiſch boshaft ſein ſollenden Worten iſt ein un je ne sais quoi von Platonik, das Ihnen gerade ſo ſteht als — doch ich überlaſſe es Ihrer ſinnreichen Phantaſie, ſich ſelbſt ein Bild zur Parade Ihres Menuettenpathos zu wählen.

Zweites Capitel.

Von der Methode des Syſtems und von der Logik.

Sie machen, mein Herr, den Anfang deſſelben wieder mit einem Lobe von Hegel's Syſtem: „der Ruhm wird ſeinem Urheber durch alle Zeiten ungeſchmälert bleiben, ein Syſtem im ſtrengſten Sinne des Worts, nach der ſtrengſten aus dem Weſen der Dinge ſelbſt genommenen Methode erſtrebt zu haben.“ Doch das iſt nur ein leeres Compliment, denn hinterher ſtellen Sie dieſe Methode als die weſenloſeſte und vernichtendſte dar. Sie ſagen, es werde dieſelbe verſchieden beſchrieben; wollen Sie dadurch andeuten, der Begriff der Methode ſei von Hegel verſchieden beſtimmt worden? Iſt die rein formelle Verſchiedenheit des Ausdrucks eine Aenderung der Sache?

1) Sie behaupten S. 157, man könne die gewöhnliche Logik die Ariſtoteliſche nennen; nun uſurpiren Sie dieſe Anſicht ſo, daß Sie die Folgerung machen, Hegel habe die Verachtung der Ariſtoteliſchen Logik behauptet. Es iſt wahr, daß unſere gewöhnliche Logik auf der Ariſtoteliſchen beruhet, aber es iſt auch wahr, daß ſie in der Behandlung ſeit der Syllogiſtik des Mittelalters und ſeit der modernen Lockeſchen Pſychologie ſich ſehr verändert und oft ſehr verſeichtigt hat, ſo daß ſich fragt, ob Ariſtoteles erlauben würde, die gewöhnliche Logik z. B. die Ihrige für die ſeinige anzuſprechen. Ich muß, um Mißverſtand zu verhüten, bemerken, daß Sie wirklich des Ariſtoteles Organon kennen, aber wie ſo Viele von denen, welche Logiken fabriciren, haben nie auch nur eine

Selbe davon geleſen; in ſolchen Compendien werden Dinge für Ariſtoteliſch ausgegeben, die in Ariſtoteles ſelbſt nirgends zu finden ſind. Hegel hat ſich in der Geſchichte der Phil. Bd. II. über die Ariſtot. Logik erklärt; in der Einleitung zur Logik hat er nicht unmittelbar dieſe, ſondern ihre Geſtaltung bei den Neueren im Sinn; er ſagt S. XVI: „In der Form und im Inhalt, wie ſie ſich in den Lehrbüchern zeigt, iſt ſie, man darf ſagen, in Verachtung gekommen.“ Dies Factum der Verachtung iſt nicht nur im Publicum überhaupt, ſondern namentlich in der Gelehrtenrepublik unableugbar. Jeder, der Univerſitäten kennen gelernt hat, vor allen Docenten der Philoſophie, werden ſie beſtätigen; wenn Sie, Herr College, eine Ausnahme davon machten, würde dies ein außerordentliches Phänomen ſein. Die Jugend macht im Durchſchnitt das Collegium logicum ſo ab; es iſt ein onus für ſie und ſie tröſtet ſich mit Göthe's Biographie, der ohne Logik doch ein großer Mann geworden und mit der Belehrung des Mephiſtopheles für den angehenden Studenten, ſich den Verſtand nicht in ſpaniſche Stiefel einſchnüren zu laſſen. Die logiſchen Beſtimmungen erſcheinen dem jugendlichen Sinne wie die Eiſenſchienen orthopädiſcher Inſtitute. Von poſitiver Seite iſt dieſe Verachtung in der Vergötterung des unmittelbaren Wiſſens enthalten; was bedarf mein Gefühl, meine Anſchauung ſo künſtlicher Vermittelungen, wie die Logik mir aufdringen will? Das Aeußerſte, wozu ich mich bequeme, iſt, mir ein Pfennigmagazin zu halten, Natur und Geſchichte aus Bilderchen mühelos einzuſchlürfen und zu Gedanken über Alles zu kommen, ohne zu denken. Das iſt die Stimme des Bildungseifrigen Publicums, das momentan in die unbeſtimmte Weichheit der Knabenjahre herabgefallen zu ſein ſcheint.

Was Sie über die Bedeutung der Logik äußern, iſt weiter nichts, als eine Ausführung der Hegelſchen Worte, daß man die Logik noch mit fortgeſchleppt habe, im Gefühl, daß eine Logik nicht zu entbehren ſei und was Sie darüber ſagen, daß das Ignoriren der Logik bei Fichte und Schelling den Verfall ihrer Syſteme herbeigeführt habe, das hat H. ſchon vor Ihnen geſagt, Log. I. S. 2, in der Note, wo er ſich rechtfertigt, weshalb er gerade auf die Kantiſche Philoſophie ſo häufig Rückſicht nehme, „weil ſie ſich auf wichtige beſtimmtere Seiten des Logiſchen näher einläßt, ſpätere Darſtellungen der Philoſophie hingegen daſſelbe wenig beachtet, zum Theil oft nur eine rohe, — aber nicht ungerächte — Verachtung dagegen bewieſen haben.“ Sie ſchließen: „Und daſſelbe Schickſal wird das Hegelſche Syſtem auch haben.“ Abgeſehen davon, daß Sie Schelling vielleicht ein wenig Unrecht thun (denn im Bruno iſt S. 159—166 und in den philoſophiſchen Schriften S. 407, beſonders in der Note von ihm die alte „tiefſinnige“ Logik ſehr wohl von der verflachten neueren unterſchieden), ſo müſſen Sie bei Hegel, wie ich noch zu erleben hoffe, mit Ihrer Weiſſagung zu Schanden werden, weil er den Gehalt der Ariſtoteliſchen Logik von der ſeinigen keineswegs ausgeſchloſſen hat. Hätte er Ariſtoteles ſo barbariſch verachtet, wie Sie zu erdichten belieben, ſo würden Sie wahrſcheinlich nicht Unrecht haben. So aber hat H. der Ariſtoteliſchen Logik das genaueſte Studium gewidmet, was jeder, der damit bekannt iſt, überall durchfühlt. Auch ſagt ja H. Log. **III.** S. 29 ausdrücklich: „Soll in den logiſchen Formen auch weiter nichts geſehen werden, als formelle Functionen des Denkens, ſo wären ſie ſchon darum der Unterſuchung, in wiefern ſie für ſich der Wahrheit entſprechen, würdig. Eine Logik, welche dies nicht leiſtet, kann höchſtens auf den Werth einer naturhiſtoriſchen Beſchreibung der Erſcheinungen des Denkens, wie ſie ſich vorfinden, Anſpruch machen. Es iſt ein unendliches Verdienſt des Ariſtoteles, welches uns mit der höchſten Bewunderung für die Stärke ſeines Geiſtes erfüllen muß, dieſe Beſchreibung zuerſt unternommen zu haben. Aber es iſt nöthig, daß weiter gegangen und theils der ſyſtematiſche Zuſammenhang, theils aber der Werth der Formen erkannt werde.“

2) S. 158 äußern Sie, es ſei offenbares Mißverſtändniß, um nicht zu ſagen, abſichtliche Verdrehung, wenn der Logik vorgeworfen wird, ſie abſtrahire von allem Inhalt; es ſei dies nur zum Theil richtig. Trotz dieſer Proteſtation geben Sie ſelbſt S. 160—63 eine Auseinanderſetzung, wie jede Wiſſenſchaft eine Einheit von Stoff und Form ſei und ſagen, um dieſen Unterſchied an dem Gedanken der Pflanze zu erläutern: „beide (nämlich Gedanke und Pflanze) bleiben immer von einander verſchieden und außereinander: jedes hat unabhängig von dieſer Verbindung ein Sein für ſich. — Wie wir

die Pflanze ſo können wir auch das Thier, die Erde, das Licht und unzähliges Andere denken. Es gibt mithin einen unendlichen Stoff des Denkens, welcher ſucceſſiv ins Bewußtſein tretend die Formen unſeres Denkens annimmt und ſo iſt auch unſer Verſtand gewiſſermaßen (sic!) unendlich, nämlich in dem Sinn, daß er unbeſtimmt Vieles aufnehmen und ihm das Gepräge ſeines eigenen Weſens aufdrücken kann.“ Wenn nun der Stoff des Denkens wie formloſes Metall und das Denken wie ein Prägeſtock ſich verhält, iſt darin nicht das Bekenntniß abgelegt, was H. Log. I. Einl. S. 2 erwähnt: „Wenn die Logik als die Wiſſenſchaft des Denkens im Allgemeinen genommen wird, ſo wird dabei verſtanden, daß dies Denken die bloße Form einer Erkenntniß ausmache, daß die Logik von allem Inhalt abſtrahire und das ſogenannte zweite Beſtandſtück, das zu einer Erkenntniß gehöre, die Materie, anderswoher gegeben werden müſſe, daß ſomit die Logik, als von welcher dieſe Materie ganz und gar unabhängig ſei, nur die formalen Bedingungen wahrhafter Erkenntniß angeben, nicht aber reale Wahrheit ſelbſt enthalten könne.“ Sie führen dieſen Gedanken noch in einer anderen Wendung an und bemerken S. 172: „Es gehört zu den Kunſtgriffen Hegel's, daß er die Meinungen ſeiner Gegner nicht mit ihren eigenen Worten, ſondern in den von ihm ſelbſt fabrizirten Ausdrücken die ſo craß und ſchreiend wie möglich ſind, hinſtellt, um ſie ſo deſto leichter bezwingen zu können. So erfahren wir in dieſer Anklage gar nicht, wer dergleichen gelehrt hat und wo, ſondern es wird Alles in Einen Haufen zuſammengeworfen u. ſ. f.“ Wer einigermaßen mit Hegels Werken, namentlich mit ſeinen Recenſionen im kritiſchen Journal, in den Heidelberger und Berliner Jahrbüchern bekannt iſt, wird billig die Treue ſeiner Relationen anerkennen, worin die gang und gäbe Flüchtigkeit und Gewiſſenloſigkeit der meiſten heutigen Recenſenten ſich ſpiegeln kann. Ihr Vorwurf iſt ganz aus der Luft gegriffen. Wenn Sie meinen, Hegel ſtelle Alles ſo craß und ſchreiend als möglich hin, um mit dem Abſurden leichteres Spiel zu haben, ſo verkennen Sie eine ſeiner ſchönſten kritiſchen Eigenſchaften, die jeder Recenſent ſich wünſchen muß: mit entſchiedenſtem Ausdruck das endliche Reſultat falſcher Richtungen angeben zu können. Sie beneiden ihm ſeine Phantaſie, ſeinen Witz und hüllen dieſen Neid in die Anklage der Verdrehung. Wenn Sie zuletzt fragen, gegen wen der Vorwurf gerichtet ſei, den Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb dem Denken zu nehmen, ſo ſind ſo Unzählige in dieſer Anſicht begriffen, daß in einer Vorrede bei dieſer Gelegenheit einen Einzelnen anzuführen, wohl nicht bedurfte. Wollen Sie aber — und daß Sie es wollen, beweiſt der Schluß — durch Ihre Frage dem unkundigen Leſer den Verdacht induciren, als ob Hegel vielleicht ohne allen Grund ſich einen nicht exiſtirenden Gegner geſchaffen habe, ſo hätte doch Log. III, S. 16, unten, Sie eines Beſſeren belehren können. Statt aller hierherzuziehenden Stellen will ich nur Eine Hauptſtelle citiren, Kant's Critik der reinen Vernunft, 1781, S. 51: „Gedanken ohne Inhalt ſind leer, Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind. Daher iſt es eben ſo nothwendig, ſeine Begriffe ſinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenſtand in der Anſchauung beizufügen) als ſeine Anſchauungen ſich verſtändlich zu machen (d. i. ſie unter Begriffe zu bringen. Beide Vermögen oder Fähigkeiten, können auch ihre Functionen nicht vertauſchen. Der Verſtand vermag nichts anzuſchauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß ſie ſich vereinigen, kann Erkenntniß entſpringen.“ Sehen Sie hier daſſelbe gelehrt, was Sie ſehr craß und ſchreiend S. 172 ſo ausdrücken: „Die Verbindung des Denkobjects mit dem Denken iſt keine abſolute, ewige Einheit, ſondern eine relative, zeitliche: beide ſind trennbar.“ Wer ſollte das nicht zugeben, daß unſer Denken, der Act des Denkens, zeitlich iſt! Aber iſt denn das Denken nur dieſe Correſpondenz unſerer Intelligenz mit der gegebenen Welt? Iſt denn das Denken nicht auch dem Sein immanent? Iſt das Denken an und für ſich nicht dem Gott angehörig, der durch ſein Denken die Welt ſchafft, erhält und regiert, der die Seele der denkenden Vernunft den Sternen und Elementen, den Gebirgen und Pflanzen, Thieren und Menſchen, Staaten und Religionen eingießt? Iſt nicht das abſolute Denken, d. h. das mit dem Sein an ſich identiſche das Moment, wodurch allein die Immanenz Gottes in der Welt eben ſo begreiflich wird, als ſeine Transcendenz, ſein von ihr freies Für ſich ſein, eine Lehre, welche Hegels Philoſophie nicht haben ſoll, weil man ſie immer als pantheiſtiſch und unchriſtlich in Verruf bringen will und welche gerade ihren tiefſten Kern ausmacht, ſo daß man erſtaunt, wenn Günther in Wien, Pabſt, Staudenmaier, Sengler u. ſ. f. ſich etwas Anderes herausleſen? Wenn der Anfang des Johanneiſchen Evangeliums: „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν. Πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο· καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων“ wenn dieſer Anfang als chriſtlich anerkannt wird, ſo möchte ich wiſſen, wie zwiſchen Hegels Syſtem und dem Chriſtenthum eine Controverſe möglich iſt! Aergern Sie ſich nur, daß ſelbſt die Bibel, die äußere Grundlage unſeres heiligen Glaubens, Hegelſche Philoſophie enthalten ſoll, daß das Evangelium nach ſo verworrenen Speculationen in allegoriſirenden Deutungen entſtellt wird; ziehen Sie ſich nur, wie zu erwarten ſteht, hinter die „excentriſche Speculation“ der Neuplatoniker (Bachmanns Logik S. 598) zurück, um dieſen Eingang der Johanneiſchen Darſtellung vom Chriſtenthum zu trennen: das Logiſche wird doch in göttlichen Ehren bleiben! Zur Uebung in ſolchen Begriffen empfehle ich Ihnen Daub's mit wahrhaft Neuplatoniſchem Scharf- und Tiefſinn geſchriebene Abhandlung über den Logos in den Studien und Kritiken von Umbreit und Ullmann, J. 1833.

Doch ich muß zurück, mein Herr, einige Puncte zu rügen, welche durch gleißneriſche Popularität Unmündige blenden könnten. Es ſind reißende Wölfe in Schaafskleidern. Sie ſtimmen S. 159 den alten Geſang an, daß die Wiſſenſchaft, wie ſich von ſelbſt verſtehe, nur menſchliche Wiſſenſchaft ſei, die ſich in keiner Zeit vollenden laſſe, durch keine Schule, viel weniger durch einen Einzelnen, weil die Idee derſelben unendlich iſt. Sie ermangeln nicht, predigerhaft der Enge des irdiſchen Standpunctes, der Zeitſpanne unſeres Lebens, der vielen Feſſeln zu erwähnen, welche uns von Jugend an mit der Erziehung und ihrem ganzen Gefolge angelegt werden und bis zu unſerem Hingang umſtricken. Fallſtaff würde ſagen: der Mann ſpricht weiſe, ſehr weiſe! Wann wird doch endlich in der Wiſſenſchaft dies Klagelied enden, das im Praktiſchen anzuſtimmen wir uns als Menſchen allerdings oft genug genöthigt ſehen, obgleich auch da der Gedanke an die urſprüngliche Herrlichkeit unſeres Weſens als des Ebenbildes Gottes uns zur Verdauung des mannigfachen Elendes, das mit in unſer Loos fällt, ſchneller und kräftiger auf den rechten Weg führen und auf ihm feſthalten würde, als das ſchlaffe, weichliche, ergebene Bebrüten unſerer misère. Welch' ein Jammer, das Erbärmliche zu etwas Nothwendigem zu machen! Sie verfolgen das Thema von der menſchlichen Beſchränktheit S. 170 noch weiter, indem Sie „die Vernunft für eine beſondere Richtung unſerer Seelenthätigkeiten erklären, die zu ihrer eigenen Entwicklung der Unterſtützung der übrigen, ſo wie des ganzen kunſtreichen Apparates bedarf, den wir unſeren Leib nennen." Faſt ſollte man glauben, Sie hätten Ihre Kritik in einem Spital geſchrieben, ſo öde und lebensmüde, ſo ausgetrocknet und ausgemergelt erſcheint mir dieſe vernunftloſe Darſtellung der Vernunft. Kommt ſie nicht ganz auf das Condillacſche: Les nerfs, voilà l'homme! heraus?

„Sie leugnen aber weder den Urſprung unſerer Vernunft aus Gott, noch ihren Zuſammenhang mit ihm in dieſem Leben, allein weder das Eine noch das Andere berechtigt uns zu einer Vergötterung derſelben; immer bleibt ſie ein Geſchöpf, welches das Licht von oben empfängt, ohne mit dem Urquell deſſelben zu Einem Weſen zuſammenzuſchmelzen." So iſt es recht. Dies Gemiſch von Göttlichem und Menſchlichem, wo weder das eine noch das andere recht deutlich wird, dieſe Halbheit iſt Ihrer Beſcheidenheit würdig. So etwas vom Göttlichen an der Vernunft gelaſſen, aber die Hauptſache iſt das Menſchliche, das Terreſtriſche, das Vernitte, vom Leibe Abhängige. Das iſt dieſer kahle Rationalismus, der unter Vernunft ein pures Raiſonnement verſteht, der nicht ſo viel Macht des Denkens hat, zu ſehen, wie ſeine Bilder vom Licht, von der Quelle gegen die Trennung ſich empören, die er als das wahrhaft Vernünftige ausgiebt! Sind die Strahlen des Lichtes nicht Eines mit dem ausſtrahlenden Licht, ſind die Wellen nicht Eines mit der in ihnen ſtrömenden Quelle? Und iſt nicht zugleich Beides verſchieden? Lernen Sie doch von den ſcholaſtiſchen Darſtellungen der Trinität oder von den Neuplatoniſchen des Verhältniſſes zwiſchen dem ὄντως ὄν, dem νοῦς und dem λόγος, wie dieſe Bilder gerade die Identität im Unterſchiede von ſich ſelbſt enthalten! Aber warum mußte Gott auch die Grille haben, uns dieſen ſtörenden Leib anzuerſchaffen, ja, ſelbſt in dieſer Geſtalt — ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο — leibhaftig unter uns zu wandeln? Wie kann er dies vor der geſunden, wie vor einer Bachmannſchen Vernunft verantworten, die im Leibe nur einen künſtlichen Unterſtützungsapparat der Seelenthätigkeit, nicht die nothwendige Geſtalt des Geiſtes erblickt? Wie fürchterlich müßte derſelben in einer Verſammlung der Olympiſchen Götter zu Muthe werden!

Im Grunde wollen Sie nun S. 160 ſagen, daß Hegel und ſeine Schule den Gedanken nährt, der Begriff der Wahrheit ſei wirklich begriffen. Ich zweifle nicht daran. Ihnen nun und mit Ihnen vielen Anderen ſcheint, was, wenn es ſich ſo verhält, doch nur als das größte Glück der Wiſſenſchaft anzuſehen wäre, vielmehr das größte Unglück zu ſein. Sie faſſen dieſe Vollendung der Philoſophie als eine Beendigung des Philoſophirens, das höchſte Leben als den Tod. Sie hegen die Meinung, die Hegelſche Philoſophie wolle über ſich hinaus keine andere Philoſophie gelten laſſen. Das Bewußtſein, den Begriff der Wahrheit erfaßt zu haben, begleitet jedes wahrhafte Philoſophiren; der Untergang der einen Philoſophie durch die andere iſt als Widerſpruch der einen mit der anderen auch eine Rechtfertigung der einen durch die andere, wie es H. z. B. mit Spinoza, mit Kant und Fichte gemacht hat. Philoſophieen ſind die Platoniſche und Ariſtoteliſche, Leibnitziſche und Kantiſche u. ſ. f. nur durch den Begriff der Wahrheit. Was wäre ſonſt an ihnen daran? Es wäre gerade, als ob die Chriſten im Bewußtſein, den Standpunct der abſoluten Religion inne zu haben, behaupten wollten, die Nichtchriſten, Juden, Muhamedaner, Inder u. ſ. f. beſäßen gar keine Religion, lebten ganz ohne Verhältniß zu Gott. Hegel hatte das Bewußtſein, in der Wahrheit zu ſtehen und die ſich ihm anſchließen, haben es auch. Nennen Sie es Anmaaßung, kleingeiſtige Anſicht der Geſchichte, Blödſichtigkeit, meine Ueberzeugung werde ich wegen ſolcher Verurtheilung nicht verhehlen, daß von allen Philoſophieen die Hegelſche bis jetzt die wahrſte und gebildetſte iſt; ſie iſt kein Couſinſcher Eklekticismus; eine ſolche Einfachheit und Tiefe in Einheit mit ſolcher Ausbreitung der reichſten Fülle iſt bis jetzt in keiner anderen Philoſophie erzeugt. Aber ſowohl Hegel als ſeine Schüler haben nirgends ausgeſprochen, daß in der Philoſophie nichts mehr zu thun ſei. Hinrichs hat behauptet, H. habe den Dualismus ein für allemal überwunden; Pabſt in der Vorrede zu den Januskoͤpfen ſcherzt über dieſen „Jubelruf,“ allein iſt denn Göſchel's Monismus, dieſe Quinteſſenz des Hegelſchen Syſtems, ſchon widerlegt? Hat es jetzt etwa Müller (Studien und Kritiken, 1833, Heft 4, S. 1114 ff.) mit ſeinen eben ſo gutgemeinten als ſchwachen Bedenklichkeiten gethan? — Ich dächte, die Einſicht in die ungeheuren Aufgaben der Speculation müßte jetzt erſt recht aufgegangen ſein, denn die ſyſtematiſche Totalität und die Strenge der Methode haben überall die Lücken entblößt, welche in dem lockeren Zuſammenhang früherer Syſteme weniger ſichtbar werden konnten. Zu thun iſt alſo genug und ſtatt der Beſorgniß eines Erſchlaffens der Philoſophie in Faulheit iſt wohl eher das angeſtrengteſte Arbeiten zu erwarten. Das Bewußtſein, die Wahrheit ergriffen zu haben, hat H. höchſt beſcheiden in der Vorrede zur Phänomenologie, beſonders am Schluß und Logik I, S. XX ausgeſprochen: „Ich erkenne, daß die Methode, die ich in dieſem Syſtem der Logik befolgt, noch vieler Vervollkommnung fähig iſt; aber ich weiß zugleich, daß ſie die einzige wahrhafte iſt.“ Das andere Bewußtſein der Perfectibilität der Philoſophie hat er an vielen Orten in ſeiner Anſicht von der geſchichtlichen Bildung der Philoſophie ausgeſprochen. Schon vorhin haben wir eine Stelle berühren müſſen, wo er davon ſpricht, daß jede Philoſophie ihrer Zeit angehöre, daß ſie in das Ganze einer beſtimmten Entwicklungsepoche verflochten ſei. Ich füge nur noch aus den Vorleſungen über Geſchichte der Philoſ. I, S. 29 hinzu: „Jede Philoſophie tritt zwar mit der Prätenſion auf, daß durch ſie die vorhergehenden Philoſophieen nicht nur widerlegt, ſondern ihrem Mangel abgeholfen, das Rechte endlich gefunden ſei. Aber der früheren Erfahrung gemäß zeigt ſich vielmehr, daß auf ſolche Philoſophie die Worte der Schrift anwendbar ſind, die der Apoſtel Paulus zu Ananias ſpricht: „Siehe, die Füße derer, die dich hinaustragen werden, ſtehen ſchon vor der Thüre.“ Siehe die Philoſophie, wodurch die Deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, ſo wenig als ſie bei jeder anderen ausgeblieben iſt.“ Hierbei ſteht mir jedoch unumſtößlich feſt, daß auf keinen Fall es die Bachmannſche Philoſophie iſt, welche die Hegel'ſche begraben wird. — Der Gewöhnlichkeit, der Unreife und Unlauterkeit ſchmeichelt nichts mehr, als die Verſicherung, daß das Aechte noch lange geſucht werden müſſe: es ſei immer noch nicht gefunden. Jeder Suchende — und zu ſtreben, zu ſuchen bildet ſich leicht auch der Unthätigſte ein — macht ſich in ſeiner Einbildung zu einem Heros der Wiſſenſchaft. Findet er auch nicht ihren Begriff, oder, wie die ſieben Schwaben am Bodenſee, ſtatt des gewaltigen Thiers nur ein Häslein, ſo iſt er doch auch mit ausgezogen, Jagd auf das große Unbekannte zu machen. Der Jaſon, der den Drachen der Unwiſſenheit erſchlägt und die bräutliche Medea heimführt, kann nur Einer ſein, aber ſeine Gefährten auf der Argo ſind doch auch wackere Leute. Dem großen Haufen kann man nichts Plauſibleres ſagen, als des Meſſias noch zu warten; bis jetzt wären nur Propheten ſeiner zukünftigen Erſcheinung gekommen, die an ihn als an der ſchon Geoffenbarten glaubten, ſeien von Verſtocktheit und Blödſichtigkeit der Intelligenz gefangen und wegen ihres Vorurtheils wahre Antichriſten der Wiſſenſchaft. Als wenn dieſe nicht ſchon in Plato und Ariſtoteles wirklich vorhanden wäre! Aber jene Sellung gewährt der thatloſen Willkür für ihre wohlfeilen Meinungen freien Spielraum und entbindet durch ihre eitle Hoffnung von dem Ernſt der Wahrheit. Eben bemerke ich, daß ich mein letztes Gleichniß übel wählte, denn werden Sie nicht daraus den Schluß ziehen, daß alſo auch ich, — was der Schule ſchon oft vorgeworfen — Hegel für den wahren Erlöſer halte, ihn über Chriſtus erhebe und wie der Unſinn weiter lautet?

Die Hauptkategorien der Logik geben Sie kürzlich S. 163 an und meinen, „in wildem Fluge werde man in ſchwindelnde Höhe fortgeriſſen, Hören und Sehen vergehe hier.“ Das Letztere hat ſeine volle Richtigkeit; das Denken hat ſich des Hörens und Sehens entäußert. In dieſer Welt der Schatten, wie H. bekanntlich die logiſchen Beſtimmungen nennt, kommt nichts Sinnliches vor; unſer Auge wird nicht vom farbigen Spiel der Erſcheinung, unſer Ohr nicht von den lockenden Tönen derſelben ergötzt; im abſolut Einfachen müſſen wir wandern, weshalb eben die ſinnlichen, von Maja's Wunderſchleier umwobenen Menſchen hier nichts erblicken, als Worte und kraftloſe Begriffe, z. B. v. Keyſerlingk in ſeinem neulich abgelegten Glaubensbekenntniß. Dies iſt die gewöhnliche Meinung; in der Bewegung der Kategorien einen wilden Flug zu erblicken, das iſt bis jetzt wohl keinem Sterblichen als Ihnen begegnet. Vielleicht ſind Sie ein Sonntagskind, ordinairen Menſchen verborgene Dinge zu ſchauen. Ein Fortgeriſſenwerden zu ſchwindelnden Höhen habe ich bei H. nie verſpürt; im Gegentheil fühlte ich mich immer durch die Strenge der Methode und Beſtimmtheit des Inhalts zu unendlicher Beſinnung angeregt; es war kein elektriſcher Reiz, es war eine langſam aber allſeitig und ſicher durchdringende Erſchütterung, die Herz und Kopf in ebenmäßigen Schwingungen durchbebte. Von der narkotiſchen Kraft Ihrer Schriften habe ich freilich nie auch nur das Geringſte bei H. gemerkt. Auch in der Identität des Logiſchen und Metaphyſiſchen finden Sie ſeltſamer Weiſe „einen zauberiſchen Glanz, der die Jugend, die ohnedies gewöhnlich oben hinauswill, leicht beſticht.“ Wenn die Jugend durch den Glanz dieſer Identität wirklich, wie Sie verſichern (denn Herr v. Keyſerlingk, der doch in Berlin, dem Hauptſitz der Hegelſchen Schule lebt, hat ſo eben dem Publicum geſagt, Hegel ſei ſchon halb vergeſſen und werde es bald ganz ſein), wenn dieſelbe magiſch gefeſſelt wird, ſo iſt ihrem beweglicheren noch nicht durch Philiſterei incruſtirten, noch nicht durch Lebensproſa zur Entſagung des Genuſſes der Idee herabgeſtimmten Sinne zuzutrauen, daß ſie das Beſſere, was an der Zeit iſt, ſtatt des verlebten Schlechteren ergreife. Das heranwachſende Geſchlecht fühlt inſtinctmäßig die höhere Bedeutung; gegen dies unmittelbare Intereſſe iſt es umſonſt, daß Sie ihm ſagen, das, was es in H. Syſtem *mehr* erwarte, ſei ein Ueberſchuß verdorbener Säfte, ein üppiger Auswuchs. Sie möchten die Hegelſche Philoſophie als ein krebsartiges Geſchwür aus der Zeit ausſchneiden. Wie nun die Verweſung den aufkeimenden jugendlichen Geiſt an ſich zu ziehen, für ſich einzunehmen verſtehe, darüber iſt von Ihnen noch phyſiologiſch und pſychologiſch Aufſchluß zu erwarten; mir iſt es ein Räthſel.

Doch ich gehe zu den Anklagen, die Sie, mein Herr, gegen die H. Logik im Beſonderen erheben. Von dem Vorwurf, daß H. die logiſchen Beſtimmungen für Definitionen Gottes erklärt, war ſchon oben die Rede. Ohne Berückſichtigung deſſen, was H. über den verſchiedenen Werth des erſten und dritten Momentes jeder Begriffsſphäre bemerkt, äußern Sie S. 164: „Nach Hegel's Logik iſt es Gott ſelbſt, welcher in ſeinem ewigen Weſen vor der Schöpfung durch einen nothwendigen logiſchen Prozeß ſich in die kategoriſchen und andere Schlüſſe verwandelt, ſo wie er ſich ſelbſt definirt, eintheilt, urtheilt, beweiſ't, um ſich zuletzt als abſolute Idee zu finden. Nun frage ich jeden Gelehrten auf ſein Gewiſſen, ob er dieſes für ſeine Wiſſenſchaft brauchen, ob er daran die Richtigkeit eines Schluſſes oder Beweiſes prüfen kann." Wer Hegel's Logik nicht kennt, ſondern von ihr nur durch dieſe Relation vernimmt, muß dieſelbe natürlich im äußerſten Grade lächerlich finden; glücklicherweiſe kann der von Ihnen S. 67—99 aus Hegel gegebene Auszug den Leſer eines Anderen belehren. Daß Gott bei Hegel ohne Selbſtſtändigkeit ſei, daß er nicht ſchöpferiſch ſich verhalte, ſo daß das von ihm Geſchaffene in freigelaſſener Selbſtſtändigkeit ſich bewegt, daß Natur und Geſchichte nur Metamorphoſen des ſich ſelbſt, ſeinen Begriff ſuchenden Gottes ſeien, das iſt ein bei Ihnen eben ſo feſter Irrthum, als daß die logiſchen Beſtimmungen bei Hegel nur fließende und verſchwindende Momente wären, wogegen Sie Dauerhaftigkeit derſelben verlangen. Sie denken bei dem dialektiſchen Verſchwinden eines Momentes in anderen an das zu Nichtswerden eines Etwas. Das Verſchwinden gilt Ihnen als eine Auflöſung des Etwas in das **Nihil privativum**. Nur mit Indignation kann ich einem Manne, wie Ihnen, der ſo lange mit Hegelſcher Philoſophie ſich beſchäftigt haben will, in's Gedächtniß zurückrufen, daß die Negation einer Beſtimmung durch eine andere nicht ein abſolutes, ſpurloſes Vernichtigen der erſten durch die zweite, ſondern weſentlich ein Uebergehen der einen in die andere iſt. Dieſe negative Beziehung, welche die von Ihnen gewünſchte Feſtigkeit flüſſig macht, iſt der einzige Weg, die logiſchen Formen nicht zu mißbrauchen, ſie in ihrer Geltung nicht zu verkennen. Sie, mein Herr, ſcheinen Definition, Eintheilung, Begriff, Urtheil, Schluß, als Inſeln anzuſehen, welche im Ocean der Logik unbekümmert um einander daliegen. Eine ſolche Zuſammenhangloſigkeit findet ſich bei H. nicht; bei ihm iſt eine Beſtimmung Bedingung aller übrigen, ſo wie umgekehrt ſie ſelbſt an allen anderen ihre Bedingtheit hat; Bedingen aber iſt ein poſitives Negiren, vgl. Hegel's Log. I. S. 45, 46 und S. 9 und 10 über den Begriff des Reſultats. Sie denken gewiß, über H. vollſtändig zu triumphiren, indem Sie die Juriſten, namentlich Herrn Gans in Berlin und Herrn Göſchel in Naumburg fragen, was ſie im Praktiſchen mit einer ſolchen ſchlüpfrigen Logik anfangen wollen, z. B. eine eines Verbrechens angeklagte Perſon als unſchuldig zu beweiſen? Ich zweifle nicht, daß dieſe Herren in der Praxis bei der Hegelſchen Logik ſich recht wohl befinden werden, aber noch weniger, daß ſie in der Praxis oft nur mit der formellen Logik des bloßen Verſtandes zu thun haben werden, die ja in der ſpeculativen Logik mitenthalten iſt (Encykl. S. 95). Was aber den von Ihnen geſetzten Fall betrifft, ſo hat H. zufällig gerade die logiſche Beſtimmung des Verbrechens angegeben, Log. III. S. 99: „das Verbrechen iſt das unendliche Urtheil, welches nicht nur das beſondere Recht, ſondern die allgemeine Sphäre zugleich negirt, als Recht das Recht negirt. Es hat zwar die Richtigkeit damit, daß es eine wirkliche Handlung iſt, aber weil ſie ſich auf die Sittlichkeit, welche ihre allgemeine Sphäre ausmacht, durchaus negativ bezieht, iſt ſie widerſinnig.“ Vgl. Philoſ. des Rechts S. 93. Alle Nüancen des Logiſchen aber in Betreff des Begriffs von Schuld und Unſchuld finden Sie bis zur feinſten Subtilität in Michelets Moral S. 19 — 102. Ich hoffe daher, daß es mit der praktiſchen Jurisprudenz der Hegelſchen Schule keine Noth haben wird. — Eben ſo unnütz iſt Ihre Furcht, daß der Gelehrte mit dem Erfahrungsbeweiſe nichts mehr werde beweiſen können. Die arme Gelehrſamkeit! Hat denn Hegel ihre Bedürfniſſe ſo wenig gekannt oder hat er den Werth der Empirie ſo niedrig angeſchlagen? Dann wundere ich mich, daß er in der Log. S. 167 — 179 den Schluß der Allheit, Induction und Analogie vorgetragen und in der Phänomenologie den weitläufigen Abſchnitt von der beobachtenden Vernunft geſchrieben hat; denn jene Schlüſſe ſind die Formen, in welchen die Erfahrung beweiſ't, und in dieſem Proceß der Beobachtung hat Hegel ſelbſt das Werden aller Zweige der Naturwiſſenſchaft, eine unübertroffene Geſchichte derſelben vom Begriff des Lebens an bis zur Schädellehre entwickelt.

Den Grund einer ſo excentriſchen Anſicht der Logik, „welche dem geſunden Menſchenverſtande ſo Hohn ſpricht,“ finden Sie nun in allen Anderen eher, als im Logiſchen; ein äußerlicher Hergang wird Ihnen der Schlüſſel des Phänomens, denn auf die Frage, wie mag Hegel dazu gekommen ſein, finden Sie die Antwort in der Geſchichte des Syſtems. Bei Fichte, bei Schelling war auch ſchon vom Abſoluten als der Identität des Seins mit dem Denken die Rede und — was kann einfacher ſein? — ſo ſetzte ſich der gute Mann dies auch in den Kopf und ſprach von der Einheit der Logik und Metaphyſik, von einer göttlichen Vernunft. Wie verſtändlich iſt das nicht! Was Sie nun gegen die Abſolutheit und Göttlichkeit der Vernunft vorbringen, iſt unter aller Kritik; zum Ergötzen des Publicums hebe ich S. 170 eine Paſſage heraus, die es verdiente, in den Annalen der Abſurdität eine bleibende Stelle zu erhalten: „Denken wir uns ein unendliches Weſen, welches durch keinen Leib gefeſſelt iſt, das folglich auch nicht durch ähnliche Sinnesorgane von der Außenwelt erregt wird, keine ähnlichen Gefühle, Gedanken, Vorſtellungen hat, wo mithin auch der Verſtand, als Denkkraft, die einzelnen Vorſtellungen gar nicht ſo bearbeiten und organiſiren kann, wie bei uns, wodurch doch erſt die Vernunft, als dieſer göttliche Strahl, leuchtend und wärmend in unſer Weſen tritt, ſo weiß ich nicht, ob das übrig bleibende dann noch den Namen der Vernunft verdient." Was Sie aber S. 171 behaupten, daß H. den Unterſchied zwiſchen Verſtand und Vernunft gar nicht berückſichtige, gehört zu den frechen Lügen, die Sie auf ſich geladen haben. Wenn Kant und Jacobi dieſen Unterſchied in ſeiner tieferen Analyſe zuerſt auseinanderſetzten, wenn Fichte und Schelling ihn in der Wiſſenſchaft durchzubilden verſuchten, ſo iſt es wohl gerade eins der unſterblichſten Verdienſte Hegel's, nicht nur den Unterſchied auf das Schärfſte und Genaueſte beſtimmt, ſondern auch ihn in dieſer Beſtimmtheit durch alle Gebiete der philoſophiſchen Erkenntniß hindurchgeführt zu haben. Von ſeiner erſten Schrift an, wo er in der Einleitung das Verhältniß der Speculation zum geſunden Menſchenverſtand erörterte, hat er durch alle ſeine Schriften hin jene Differenz beſtändig berückſichtigt. Anderwärts werfen Sie ihm vor, den Verſtand unerbittlich verfolgt zu haben; aber nur, inſofern derſelbe von der Vernunft ſich losreißt, in ihr nicht ein Moment ſein, ſich ſelbſt als die Vernunft ſetzen will; ſonſt hat er, wie auch Schelling in ſeinem Denkmal Jacobi's ſich dazu genöthigt ſah, den Begriff des Verſtandes in ſeiner Würde erhalten; welche wundervolle Beſchreibung deſſelben in der Vorrede der Phänomenologie von den Worten an: „Die Thätigkeit des Scheidens iſt die Kraft und Arbeit des Verſtandes, der verwunderſamſten und größten Macht u. ſ. f.“ Hegel unterſcheidet ſehr wohl den Verſtand als nothwendige Beſtimmung der Vernunft und den Verſtand wie er der Bildung der ſubjectiven Intelligenz angehört, die ihre kahle Verſtändigkeit mit der Vernunft zu verwechſeln im Stande iſt. In der Log. III. S. 53, in dieſer meiſterhaften Expoſition des Begriffs ſagt er eigends: „Indem der Verſtand die unendliche Kraft darſtellt, welche das Allgemeine beſtimmt, oder umgekehrt, dem an und für ſich Haltungsloſen der Beſtimmtheit durch die Form der Allgemeinheit das fixe Beſtehen ertheilt, ſo iſt es nun nicht Schuld des Verſtandes, wenn nicht weiter gegangen wird. Es iſt eine ſubjective Ohnmacht der Vernunft, welche dieſe Beſtimmtheiten ſo gelten läßt u. ſ. w.“ Wenn Sie ferner verſichern: „H. nehme alle Momente der Reflexion als poſitiv-vernünftige, ohne des Antheils zu gedenken, den der Verſtand an ihrer Erzeugung nimmt, ein Mißgriff, deſſen nur derjenige fähig ſei, welcher das menſchliche Denken mit dem göttlichen verwechſelt,“ ſo iſt eine von Ihnen ſo keck hingeſtellte Unwahrheit kaum noch ein Mißgriff zu nennen, denn S. 103 haben Sie ſelbſt in Ihrem Auszug drucken laſſen: „Der Verſtand bleibt bei der feſten Beſtimmtheit und der Unterſchiedenheit derſelben gegen andere ſtehen und nimmt ein ſolches beſchränktes Abſtractes als für ſich beſtehend und ſeiend. Die Dialektik iſt das immanente Hinausgehen, worin die Einſeitigkeit und Beſchränktheit der Verſtandesbeſtimmungen ſich als das, was ſie iſt, nämlich als ihre Negation darſtellt. Das Speculative oder Poſitiv-Vernünftige faßt die Einheit der Beſtimmungen in ihrer Entgegenſetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflöſung und ihrem Uebergehen enthalten iſt.“ Die ganze Lehre vom Weſen iſt aber die von der Reflexion des Seins in den Begriff, wie das Beſondere, das zum Urtheil heraustritt, in der Sphäre des Begriffs das negative Moment der Reflexion ausmacht. Ingrimm, Ekel, Langeweile befällt mich, Spott und Hohn zuckt in mir, wenn ich Ihren kahlen Abſchluß leſe, daß Hegel die Identität von Sein und Denken zwar vorausgeſetzt, aber nirgends bewieſen habe. Wem von Seiten des ſubjectiven Denkens der Identität nicht die Phänomenologie und von Seiten der an und für ſich ſeienden Identität die Logik nicht Beweis genug ſcheinen, bei dem muß man Impotenz oder einen organiſchen Fehler der Intelligenz vorausſetzen, in ſolchen Werken nichts als Nichts zu ſehen.

Sie ſtellen num S. 173 wieder eine Reihe von Sätzen in Schlachtordnung. 1) Sie beſchreiben das Denken, wie den Läuterungsproceß eines Minerals, das auf dem Schmelzofen des Verſtandes ausgeſchlackt wird. 2) Sie geben die gewiß vernünftige Verſicherung, daß wir durch unſer Denken weder die Natur außer uns — wie Idealiſten zuweilen geträumt haben — noch die an ſich beſtehende Geſetzmäßigkeit unſeres Geiſtes hervorbringen, wie der Liberalismus der Materialiſten und der Skepticismus zuweilen beliebt haben, indem ſie die Geſetzmäßigkeit als abſolute aufhoben und eine bloße Façon, eine Regularität zufälliger Gewohnheit an ihre Stelle ſetzten. Wenn Sie aber die Welt nicht wollen für fertig gelten laſſen, ſondern ſich obſtiniren, daß ſie eine im Sein werdende iſt, ſo wird wohl das eine und das andere, ein Fertigſein und Nichtfertigſein gedacht werden müſſen. Gott, der Schöpfer der Welt, iſt mit der Idee der Welt ſeit Ewigkeit fertig; daß die Welt alſo fertig iſt, wird wohl ſeine Richtigkeit haben; mit dieſer Idee hat es das ſpeculative Erkennen allein zu thun. Wir Menſchen freilich werden niemals weder mit uns noch mit der Welt fertig werden; die Natur wie der endliche Geiſt ſind in ihrem Sein zugleich immer werdende, was Hegel vortrefflich darin ausgedrückt hat, daß er das Leben als das unmittelbare Sein der Idee, das Erkennen aber als die Idee des Wahren und Guten innerhalb der Idee als Uebergang zur ſeligen, von keiner Unruhe getrübten Klarheit der abſoluten Idee entwickelt. Sie haben das Fertigſein geſchwind als gleichbedeutend mit verſteinert genommen, wie Sie denn auch S. 181 darauf zurückkommen, die Nothwendigkeit des Sollens zu urgiren, die Incongruenz der Idee und ihrer Realität; Sie müſſen eine wahre Angſt vor dem Vollkommenen haben. 3) Die Macht des Denkens, die Beſtimmung der Natur durch den denkenden Willen u. ſ. f. wird doch wohl von H. nicht geleugnet? Ich begreife daher nicht, was Ihr leidiges Declamiren über den Vorrang der Idealität vor der Realität ſoll. Ich will Sie nur an die Encyklopädie S. 109

und an die Logik I. S. 95 erinnern, wo die Idealität als die Wahrheit der Realität bewieſen iſt. 4) Das Gegenwärtige wird von Ihnen wieder als das ganz unmittelbar, ſinnlich Gegenwärtige genommen. Es iſt lächerlich, wenn Sie ſich damit aufblähen, daß Sie nicht blos das Daſeiende, ſondern auch das, was ſein ſoll, denken können und wenn Sie in dem Genuß ſchwelgen, Hegel's Syſtem an die Idee der Wiſſenſchaft zu halten, zu prüfen, ob es auch ſo iſt, wie es ſein ſoll! Es iſt lächerlich, wenn Sie im Gefühl Ihrer kritiſchen Majeſtät ſagen S. 174: „Es fragt ſich nun, wer hat mehr Denkkraft, der, welcher auf dieſe Weiſe zur Einſicht in die Mängel des Syſtems gelangt, oder die gläubigen Schüler, welche das Syſtem als eine fertige Arbeit des Meiſters in ihr leeres Denken aufnehmen, es lernen, ſich nach fremder Vernunft bilden um ſich ſo, nach einem ſcherzhaften Ausdruck Kants in der Geſellſchaft als Gypsabdrücke lebender Menſchen zu präſentiren? Hegel ſcheint alſo mit ſeinem Vorwurf des leeren Denkens und einer fertigen vollendeten Welt außerhalb deſſelben nicht die Gegner getroffen, ſondern eine Satyre auf ſeine eigenen Schüler geſchrieben zu haben.“ Ich führe dieſe Stelle in aller Breite zur Beluſtigung des Publicums an. Ich kann mir Sie recht lebhaft vorſtellen, wie Sie, nachdem Sie dieſe witzige Stelle zu Papier gebracht, wohlgefälligſt dieſelbe noch einmal überlaſen und die Rauchwolken dicker und häufiger aus Ihrer Pfeife mit ſchmunzelnden Lippen hervorblieſen. Den ganzen Tag über werden Sie nach dieſer unvergleichlichen Wendung heiterer als ſonſt geweſen ſein und im Voraus immer an dem Aerger ſich geweidet haben, den Sie dadurch den Hegelianern zu bereiten gedachten. Ich hoffe aber zur Ehre der Vernunft, daß ſich alle an Ihrer Anſtrengung, witzig ſein zu wollen, an der plumpen Schwerfälligkeit, ſobald Sie dieſe Region betreten — wie der Elephant, der auf dem Seil tanzen ſoll — eben ſo erluſtigen werden, als ſie ſich an Gruppe's mit leichtfüßigem Witz hinſchwebenden Winden und ſeinen phantaſiereichen Tönen aus Oberons Horn von Herzen ergötzt haben. Freilich werden Sie ſowohl als der mißwollende Theil des Publicums uns eine ſolche Harmloſigkeit gar nicht zutrauen, da wir in Ihrer geſtrengen Anſicht blos individualitätsloſe Silhouetten des großen Mannes ſind. 5) Ihr kraftloſer Verſuch, aus der Natur des Bewußtſeins als eines Wiſſens, welches iſt und eines Seins, welches gewußt wird, ſelbſt einen Grund für die Identität des Seins und Denkens herbeizubringen, dann aber wieder durch die Bemerkung aufzuheben, daß die Einheit von Sein und Denken als Bewußtſein eine entſtandene ſei, zeigt von der unglaublichen Rohheit, mit welcher Sie jene Identität erfaßt haben. Sonſt würde und könnte ein ſolcher Verſuch Ihnen gar nicht in den Sinn kommen; ſtatt des Bewußtſeins würden Sie Gottes ſich erinnert haben, in welchem Sein und Denken doch wahrhaftig nicht als heterogene Beſtimmungen außereinander liegen! Aber faſt noch roher und ſchiefer iſt, was Sie über die Entſtehung des Bewußtſeins äußern, daß es damit wohl wie mit dem elektriſchen und galvaniſchen Proceß ſich verhalten könne; nun, Glück auf zu dieſer Phyſik des Denkens!

Sie preiſen S. 176 den Dualismus, eine wohlfeile Großmuth, nachdem Schelling und Hegel die Nothwendigkeit deſſelben bewieſen haben. Aber Sie preiſen ihn, um nur ihn gelten zu laſſen, während Schelling und Hegel auch die Auflöſung deſſelben, die Identität ſeiner Extreme behaupten. Es iſt nur zu wahr, was Hinrichs in der Anzeige von Fichte's Schrift über Gegenſatz und Wendepunct der heutigen Philoſophie darthat, daß der Rückgang zu abſoluten, ſchon überwundenen Standpuncten gegenwärtig ſo oft als ein Fortſchritt angeſehen wird. Lobt nur Eure Waare! Schwachköpfige, urtheilloſe, durch Oberflächlichkeit, durch ſchöne Diction, durch Schmeichelei, durch Nebenrückſichten zu beſtechende Käufer werdet Ihr immer finden. So nehmen Sie ſich wieder des Dualismus von Sein und Denken, von Menſchlichem und Göttlichem an und perhorresciren das göttliche Denken als Grundlage der Philoſophie. Es iſt in der That merkwürdig, wie in der Philoſophie der Begriff deſſen ſo ſchwer fällt, was in unſerer Religion längſt vorhanden iſt. Wir glauben an die Menſchwerdung Gottes, an die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in der Kirche, in uns. So wie aber Ernſt mit dieſem Glauben gemacht wird, ſo wie z. B. die Philoſophie in der ſpeculativen Erkenntniß die Einheit des menſchlichen Denkens mit dem göttlichen in Anſpruch nimmt, ſo wird dies als eine abſcheuliche, nicht zu duldende Gottloſigkeit verworfen. Iſt das nicht recht eine Feindſchaft des Fleiſches wider den Geiſt? Iſt das nicht, bei Licht beſehen, die Sünde der Philoſophen gegen den Geiſt? Freilich keine Todſünde für ſie, denn ſie ſind ja eben der Meinung, daß durch ſolchen Dualismus das Heilige recht geehrt, recht fixirt werde. Ihr balſamirt es gleichſam ein und haltet den Firniß Eurer ſchönen Redensarten für das friſche Colorit des Lebens. Ihr werdet erfahren, was für Früchte Ihr durch das demüthigſtolze Verleugnen des Göttlichen ausſäet, erfahren, daß Gott ſich nicht für zu gut hält, mit dem Menſchen, den Ihr als einen Erdenwurm verachtet, zu verkehren, daß im Chriſtenthum das vornehme Ablehnen des Menſchlichen von ſich, wie Gott dem Hiob erſchien, keinen Sinn mehr hat, erfahren, wie nicht blos die Philoſophie, ſondern das ganze Leben, die Reben des Herrn in allen Schößlingen und Trauben, in der Sonne des Bewußtſeins allein erblühet, daß die menſchliche Vernunft in ihrem Weſen die göttliche und daß daher in ihr nur das Göttliche das wahrhaft Vernünftige iſt. Dann wird Euer bedenkliches Achſelzucken über dieſe thörigte, von titanenhaftem Wahnſinn aufgeſpreizte Vermeſſenheit zu Schanden werden. Eure Warnungen vor dieſem Pantheismus werden als Aeußerungen grämlichen Unverſtandes erſcheinen und Eure Philoſophie überhaupt als ein Alpdrücken der Menſchheit, unter welchem ſie in kleinmüthigen und dumpfen Träumen erbangte.

Ihre gelegentlichen Mäkeleien über die Veränderung des Sprachgebrauchs bei Hegel ſind ganz von der Oberfläche geſchöpft und verrathen weder etymologiſchen Sprachſinn noch philoſophiſchen Sprachtact. Jeder Fortſchritt des geiſtigen Lebens verändert auch die Sprache ſowohl in der Bedeutung der Wörter als im Bau der Sätze. Hegel's Terminologie iſt die conſequenteſte, die wir ſeit der Kantiſchen Philoſophie haben; die Fichteſche, Jacobiſche und Schellingſche, letztere beſonders in ihren mannigfachen Abzweigungen, haben eine bei weitem größere Unbeſtimmtheit und leiden an einem oft willkürlichen Wechſel der Wortbedeutung. H. hat ſich mehr dem allgemeinen Sprachgebrauch zugewendet und namentlich auch die ſpeculative Tiefe der Deutſchen Sprache zu Ehren gebracht, ein großes Verdienſt, wovon diejenigen freilich nichts wiſſen, die ſeine Werke nur obenhin angeſehen haben und, mit compaßloſer Flüchtigkeit darin umirrend, ſeine Terminologie als ſcholaſtiſche Barbarei verſchreien. Solch „feinen Kennern" darf man Kants Kritiken in die Hand geben und man wird die nämliche Klage vernehmen, denn wie wenige ſind unter den Schreiern, die ſich einer ordentlichen Beleſenheit in Kants unſterblichen Schriften rühmen könnnen; die meiſten fechten mit Kants Namen und einigen allgemein bekannten Sätzen ſeiner Philoſophie; dieſe Unwiſſenden vertrauen auf den Nachdruck des großen Namens, wie ſchlecht memorirende Schauſpieler auf ihr Coſtum und den Souffleur. Sie, mein Herr, wollen H. tadeln und finden dann unglücklicherweiſe eine Berechtigung für ihn in „der Zweideutigkeit des gemeinen Sprachgebrauchs." Gerade, was Sie in der Sprache als einen Mangel bezeichnen wollen, iſt die Tiefe derſelben. Ihnen iſt es Leid, daß das Wort Begriff ebenſowohl unſer ſubjectives Begreifen, als das Weſen der Sache ausdrückt. Das ſcheinen Sie auch zu fühlen und kommen mit der Bemerkung hintennach „ſo weit würde man ſich ſchon mit H. verſtändigen können, aber ſeine Inconſequenzen verdürben Alles." Und worin beſtehen dieſe? Darin, daß H. das Wort Begriff in jener doppelten Bedeutung nimmt, die Sie eine Seite vorher, 176, ſelbſt als dem gewöhnlichen Sprachgebrauch eigen zugeben. Wenn das nicht von Ihrer Seite Inconſequenz genannt werden muß, ſo weiß ich nicht, was dieſen Namen verdient. Eben ſo, daß H. die Logik in die ob- und ſubjective unterſchieden hat. Er hat dieſe Benennungen gebraucht, um durch erſtere an die Ontologie, durch die zweite an die Logik im gewöhnlichen Sinn zu erinnern, indem er ſelbſt, die ſcheinbare Kluft zwiſchen Metaphyſik und Logik ausfüllend, die Beſtimmungen beider in neuem Lichte darſtellte. Er ſagt aber Log. Bd. I, S. 5 ausdrücklich: „Indem das Subjective das Mißverſtändniß von Zufälligem und Willkürlichem, ſo wie überhaupt von Beſtimmungen, die in der Form dem Bewußtſein gehören, mit ſich führt, ſo iſt auf den Unterſchied von Subjectivem und Objectivem, der ſich ſpäter innerhalb der Logik ſelbſt näher entwickeln wird, hier kein beſonderes Gewicht zu legen. Die Logik zerfällt zwar überhaupt in die ob- und ſubjective Logik, beſtimmter aber hat ſie drei Theile I, des Seins, II, des Weſens, III, des Begriffs."

Die Forderung aber, die Sie S. 178 machen, überſteigt alle Philoſophie und iſt eine der merkwürdigſten Abnormitäten Ihres

Verſtandes. Weil H. den Begriff des Begriffs in ſeinem Werden darſtellt, ſo ſoll nun von einem Begriff der dem *Begriff als ſolchem* vorangehenden Momente ſo wenig die Rede ſein dürfen, als von einem Begriff der Beſtimmungen, welche nach dem ſubjectiven Begriff eintreten. Sie meinen, H. ſuche ſich damit zu helfen, daß er lehre, der Begriff verſchwinde zwar in der Objectivität, zugleich aber werde er darin erhalten. Der Begriff iſt die allgegenwärtige Bewegung, die *abſolute Form* des natürlichen wie des geiſtigen Lebens in allen ihren Geſtaltungen, allein wie er im Logiſchen in den Kategorien des Seins und Weſens ſein Werden hat, bevor er durch ihre Vermittelung in ſeiner Reinheit für ſich hervortritt, ſo auch in der Natur, wo das Mechaniſche und Phyſikaliſche das Sein und Weſen ſind, die er ſich zur Vorausſetzung macht, bevor er im Organismus in voller Selbſtſtändigkeit erſcheint. Eben ſo iſt es im Reich des Geiſtes, wo die Ichheit, die punctuelle Subjectivität des Geiſtes und, das objective Daſein deſſelben in der Breite der rechtlichen, moraliſchen, ſittlichen, geſelligen und politiſchen Verhältniſſe die Grundlage ſeiner wahrhaften Exiſtenz im Religiöſen ausmachen; erſt im Göttlichen findet der Geiſt Ruhe, nicht in der Welt und noch weniger in ſich. Allein, weil Sein und Weſen, das Mechaniſche und Phyſikaliſche, das Subjective und Objective die Elemente ſind, die der Begriff als freie Einheit des Entgegengeſetzten in ſich zuſammenfaßt, folgt denn daraus, daß ſie für ſich begrifflos ſind? Vielmehr haben Sie ganz Recht, zu meinen, auf ſolche Weiſe müßte ja ſchon in der erſten Sphäre des Seins das Sein — an ſich dem Begriff an ſich, das Daſein als das reale Sein — für — Anderes dem Urtheil und das Fürſichſein, die Beziehung des Daſeins auf ſich im Andern ſeiner ſelbſt, dem Schluß entſprechen. So iſt es auch. Die Bewegung des Begriffs iſt auf dieſer unterſten Stufe des Logiſchen ſchon eben ſo vorhanden, als auf der höchſten. Wie wäre ſonſt *Harmonie* in der Welt, wie ſonſt Einigung ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit! Aber es iſt ein Unterſchied, ob der Begriff erſt an ſich iſt, ob er in ſeinem Daſein auch für ſich, aus ſeinem Anſich in ſich reflectirt oder endlich, ob er, wie in der Idee, an und für ſich iſt, als Einheit der Indifferenz des Unmittelbaren und der Differenz der Vermittelung. Wenn man auf den Begriff und ſeine Momente ſchmähet als auf etwas Todtes, als auf einen unverſtändlichen Wortkram, ſo hat man den Verſuch noch gar nicht gemacht, einen Gegenſtand ſpeculativ zu erfaſſen und darzuſtellen. Sie machen auch dem Begriff der Idee den Krieg. Sie ſtimmen H. in Anſehung der Hohheit und ſchöpferiſchen Kraft derſelben bei, tadeln ihn jedoch wieder, ſie als Art beſtimmt zu haben. Dies iſt nicht ganz richtig. H. hat die Idee als Identität des ſub- und objectiven Begriffs beſtimmt. Die Idee iſt der Begriff, wie er nicht blos Begriff, ſondern zugleich außerſichſeiende Objectivität und in dieſem Andersſein bei ſich, darin mit ſich identiſch iſt. Sollte Ihnen dieſe Ausdrucksweiſe wegen ihrer Einfachheit zu ſcholaſtiſch vorkommen, ſo bitte ich ergebenſt um einen Vorrath anderer Wörter und Wendungen; ich werde mich gegen eine vernünftige Popularität nicht ſperren, obſchon, wie das Sprichwort ſagt, jeder Narr ſeine Kappe liebt. Art iſt die Allgemeinheit der Gattung im Unterſchiede von ſich ſelbſt; in den Arten hat das Allgemeine der Gattung ſeine objective Beſtimmtheit; die Kunſt als Gattung iſt der allgemeine Begriff der Hervorbringung des Schönen; Kunſt überhaupt gibt es aber nicht, ſondern nur in ihren Arten, Poeſie, Muſik, Maleri u. ſ. w. hat ſie Exiſtenz, reale Objectivität und mit dieſer iſt die Gattung identiſch. Die Arten ſind Arten nur durch die Gattung, aber umgekehrt iſt auch die Gattung nur Gattung, inſofern ſie in den Arten ſich beſondert. H. ſagt in der Vorrede zur Phänomenologie: „Die nach Anaxagoras begriffen beſtimmter die Natur des Daſeins als εἶδος oder ἰδέα, d. h. beſtimmte Allgemeinheit, Art. Der Ausdruck Art ſcheint etwa zu gemein und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu ſein, die zu dieſer Zeit graſſiren. Aber in der That drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus als Art.“ Damit übereinſtimmend äußert er ſich über Plato, Geſchichte der Philoſ. II, S. 224. Sie ſcheinen bei der Art nur an den verächtlichen Nebenſinn des Wortes, an die verrufene espèce gedacht zu haben, ſonſt wüßt' ich gar nicht, wie Sie zu dem Pathos des Ausrufs kämen: „Wäre die Idee nichts mehr und nichts weniger als Art, ſo würde es ganz unbegreiflich ſein, wie H. über die Erhabenheit und Göttlichkeit der Idee ſo in Begeiſterung gerathen könnte, wie in der Logik.“ Faſt vermuthe ich, Sie ſtellen ſich die Idee als das Verklärungsfeuer am Finale der Zauberflöte und anderer Opern vor, über deſſen blendenden Glanz der Gallerie alles Vorige in Vergeſſenheit ſinkt. Hätten Sie nur die Platoniſche Idee näher in's Auge gefaßt, ſo würden Sie ſich auch wohl darin finden, die Philoſophie in den Philoſophieen zu erkennen. Die Hegelſche iſt in der Gattung, Philoſophie zu ſein, eben ſo eine Art, wie die Platoniſche und Schellingſche, Ariſtoteliſche und Kantiſche u. ſ. w. Hegel hat dieſe Coordination gewiß ernſthaft genommen, ſo ſcherzhaft auch ſein leutſeliges Beiſpiel iſt, daß man, wolle man Obſt haben, ſich an die Kirſchen, Birnen, Trauben u. ſ. w. halten müſſe, ſintemal Obſt nimmermehr als Obſt exiſtirte. Ich glaube, Verehrter, es iſt Ihnen beſonders um das Wörtlein Idee zu thun, weil Sie ſich beklagen, daß in der Phänomenologie das Wort Idee blos in der Vorrede vorkomme. In der That, wenn es Ihnen, mein Beſter, auf eine Erſättigung an dem Worte ankommt, ſo empfehle ich Ihnen Griepenkerls Aeſthetik, wo Sie einige hundert Ideen finden können; jeder Paragraph dieſes Büchleins iſt eine Idee.

Ihre eigne Unordnung, mein Herr, iſt Schuld daran, wenn ich ſchon wieder, vielleicht zum Verdruß des Leſers, von Vorn anfangen muß. 1) Sie fordern, S. 183, daß die Logik die Zeit als eine Kategorie in ſich aufnehmen müſſe, eine Forderung, welche auch Weiße in Leipzig ſchon 1828 an H. machte; eine Forderung, welche beweiſ't, die Natur des Logiſchen nicht völlig verſtanden zu haben. Unter den Ariſtoteliſchen Kategorieen kommt freilich auch Raum und Zeit vor, aber dieſelben ſind auch nur nebeneinander hingeſtellt, nicht in innerem Zuſammenhang miteinander entwickelt. Die logiſchen Kategorien haben für ſich nur im Denken Exiſtenz. H. Encykl. §. 19.: „Die Logik iſt die Wiſſenſchaft der reinen Idee, d. h. der Idee im abſtracten Elemente des Denkens.“ Abſtrahirt wird von der Natur und vom Geiſt in ihrem concreten Daſein; der Gedanke iſt in ihnen, aber nicht rein für ſich; für ſich iſt er nur im Denken. Somit iſt das Logiſche die Grundlage des Natürlichen und Geiſtigen, aber nur die Grundlage; ſein Grund, wie der Grund der Exiſtenz der Natur und des endlichen Geiſtes, iſt Gott, der abſolute Geiſt, wie deſſen Begriff ſich als letztes Reſultat der Speculation ergibt; dies Ende iſt auch der Anfang. Das Logiſche iſt von dieſer Seite nicht ſich ſelbſt der Grund, ſondern der göttliche Geiſt iſt das Princip ſeiner Kategorien; er aber in ſeinem Denken iſt ohne Zeit. Die abſolute Einfachheit des Logiſchen hat H. durch die Erinnerung an das ewige Weſen Gottes zu verdeutlichen geſucht, wie es vor Erſchaffung der Welt, d. h. der Natur und des endlichen Geiſtes iſt. Da Sie die Bewegung der Kategorien nicht ideell nehmen, wie es ſein muß, ſo verlangen Sie für die Dialektik des logiſchen Proceſſes Zeit; ohne dieſelbe würde nach Ihrer Auffaſſung Bewegung unmöglich ſein. Sie wollen daher die Zeit nicht blos innerhalb der Naturphiloſophie begriffen ſehen; die Zeit iſt Ihnen eine allgemeine Form des Lebens, indem ſelbſt das Wirken des Geiſtes an die Zeit geknüpft ſei. Aber das Leben, was durch die Zeit bedingt wird, iſt doch nur das der Natur und des endlichen Geiſtes; das ewige Leben iſt frei von dieſer Bedingtheit, weshalb die Religionen die endlichen Zeitmomente als vor Gott abſolut verſchwindend vorſtellen: tauſend Jahre ſind vor Ihm wie ein Tag. Die Zeit kann nicht ſein ohne das Zeitloſe; das Vergängliche iſt nur durch das Unvergängliche. Wie ſchön ſagt Plato im Timäus, daß Gott die Welt zum beweglichen Bilde der Ewigkeit geformt habe und ſie in der Zeit wandeln machte: dem Ewigen kommt nur das Iſt zu, das War und Wirdſein aber dem in der Zeit Entſtandenen und Entſtehenden. Und vom Raum ſagt er, er ſei der nie vergehende und diene allem Entſtehenden gleichſam zur Unterlage; er ſei ohne eigentliche Berührung berührbar und man könne ſein Sein kaum annehmen. Für die Vorſtellung kann man von Raum und Zeit nicht anſchaulicher ſprechen; ſie ſind nicht bloß ſubjective Formen der äſthetiſchen Anſchauung, ſondern haben Objectivität; die Zartheit, wie das Materielle in ihnen zu ſein beginnt, das Unſichtbar — Sichtbarſein von Raum und Zeit, die ihre nicht logiſche ſondern äußerliche Weiſe der Exiſtenz im Entſtehen und Vergehen des Endlichen offenbaren, iſt vortrefflich dadurch bezeichnet. — 2) Wenn von allem Endlichen abſtrahirt wird, ſo gibt dieſe Abſtraction bei Ihnen zum Product nicht das reine Sein, ſondern es iſt das für Sie eine bloße Fiction d. h. das reine Sein iſt nicht. Allerdings geht das reine Sein durch ſeine Prädicatloſigkeit in die entgegengeſetzte Beſtimmung des Nichtſeins über, allein nichts deſtoweniger iſt es auch.

Sie möchten es gern neben anderem Sein ſehen; ſo wäre es nicht mehr Sein an ſich; es wäre Daſein im Unterſchiede von anderem Daſein. Das reine Sein iſt wegen ſeiner Reinheit d. i. Beſtimmungsloſigkeit ſo undarſtellbar, wie die Materie, von der ſchon Plato ſagt, daß ſie als ſolche nie erſcheinen könne, ſondern, ſolle ſie in die Wirklichkeit treten, müſſe ſie immer an einem Anderen ſein. Daraus folgt aber nicht, daß das Sein ein nur Fingirtes, nur Nichtſeiendes iſt, denn, wollen Sie leugnen, daß das Sein iſt? Worin beſteht der Kern der Eleatiſchen Philoſophie anders, als in der Wahrheit dieſer Tautologie? — Daß Gott zu Endlichem erſt durch die Erſchaffung des Endlichen ein Verhältniß habe, iſt wohl wahr, aber nicht, wie Sie behaupten, daß die Kategorie des Endlichen vor dem Schaffen gar keine Bedeutung habe. Wenn Sie verſichern, Gott mache ſich frei zum Endlichen, ſo drücken Sie doch offenbar aus, daß die Endlichkeit eine Beſtimmung in ihm iſt. Wie vermöchte Gott, Endliches zu ſetzen, wenn nicht das Endlichſein ein Moment der Unendlichkeit wäre? Damit iſt nicht geſagt, Gott iſt das Endliche, Natürliches, Menſchliches u. ſ. w. wie der gemeine Verſtand die Speculation auslegt, ſondern im Gegentheil, da das Endliche nur ein Moment iſt, da es ſich immer aufhebt, ſo iſt es eben ſo ſehr nicht und nur das Unendliche iſt das abſolut Affirmative, denn das Unendliche iſt unſterblich und unbeſiegbar. Wäre das Endliche Gott ein Fremdes, wäre es ein Sein außer ihm, ſo würde es eine Macht gegen ihn bilden. Wie aber das Unendliche das Endliche ſetzt, ſo hebt es daſſelbe auch wieder auf; erſt durch dieſe doppelte Thätigkeit iſt das Unendliche wahrhaftes Leben. Das Chriſtenthum lehrt in der Menſchwerdung Gottes nichts anderes, als den Uebergang des Unendlichen zum Endlichen: Gott der Sohn nimmt Knechtsgeſtalt an. Aber umgekehrt hebt das Endliche ſich ſelbſt wieder zum Unendlichen auf: der Sohn ſtirbt, er erleidet das Schickſal des Endlichen — um aufzuerſtehen und zur Rechten des Vaters in ewiger Herrlichkeit zu thronen. Es iſt für chriſtliche Philoſophen ſeltſam, das Unendliche und Endliche ſo von einander geſchieden zu halten, als wäre jenes die ungetrübte Heiterkeit des Olymps, dieſes die traurige Schattenwelt des Hades. Da Sie in Ihrer Logik, was ich ſehr rühmlich finde, Plato's Verdienſte um die Logik als bisher ungerecht vernachläßigt hervorheben, ſo erinnere ich Sie leiſe an die ſchöne Entwicklung, welche er uns im Philebos von der Einheit des ἄπειρον und des πέρας gegeben hat. — 3) Mit dem eben Auseinandergeſetzten ſteht in genaueſter Verbindung, daß Sie den Begriff der Erſcheinung aus der Logik herausweiſen; hiervon war aber ſchon oben die Rede. Sie bemerken hier noch in Folge Ihres Mißverſtändniſſes dieſes Begriffs, daß bei Gott nicht von Erſcheinung die Rede ſein könne. Allein erſcheint denn Gott nicht ſich ſelbſt? **Deus Deum Deo manifestat.** Das Erſcheinen iſt ein Moment in dem Weſen Gottes. Gott erſcheint nicht blos Anderem; er, der offenbare Gott, offenbart ſich nicht blos uns, den endlichen Geiſtern, ſondern er iſt auch ſich ſelbſt offenbar; aus dem Act des Offenbarens bezieht er ſich auf ſich ſelbſt wieder zurück; das Ausgehen von ſich und das Zurückgehen in ſich ſind in Einem Schlage. Der Sohn, ſagt die Schrift, kennet den Vater; Niemand kennet den Vater als der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. — 4) und 5) Der Begriff des Atoms und der Monade ſoll nach Ihnen in der Logik ebenfalls nicht vorkommen dürfen, weil Sie ſich beide als untheilbare Urkörperchen vorſtellen. Allerdings hat die Atomiſtik des Epikur, des Gaſſendi u. A. den Begriff des Atomons auch ſo beſtimmt, daß man ſich ſubtilſte Körperlichkeiten darunter vorſtellen ſoll und die Leibnitziſchen Monaden ſind auch als zwar ſehr ſchwindſüchtige, indeß immer noch mit einiger Solidität behaftete Perſönchen beſchrieben worden. Jedoch iſt im Atomon, wie in der Monas, als das ſubſtantielle Moment nur der Begriff des Eins zu finden, des Daſeins, das in ſeiner abſoluten Einfachheit ausſchließende Beziehung auf ſich, von Außen her undurchdringliches Für — ſich — ſein iſt. Hierin hat Hegel ganz Recht. Leibnitz iſt ſo durch und durch Spiritualiſt, daß ich mich wundere, wie Sie ſeine Monaden in die Sinnlichkeit herunterziehen wollen; die Monas iſt ja nur Vorſtellen; der Unterſchied der Monaden beruht auf der Differenz der verworrenen und der klaren Vorſtellungen; Anderes aber, als die Monaden, exiſtirt gar nicht. 6) Das Maaß belieben Sie eine Contrebande zu nennen, welche in die Logik durch Schleichhandel eingeſchwärzt worden „denn das Unendliche ſei maaßlos, das Maaß ſei etwas Subjectives, Relatives, welches ein Meſſendes vorausſetze.“ Wie iſt doch Plato im Philebos und Timäos mit dieſem Begriff auf einem viel höheren Standpunct, denn Sie, Herr Hofrath, haben offenbar nur an die Schneiderelle, den Scheffel, die Meßkette u. ſ. f. genug, an willkürlich begrenzte Quanta gedacht, deren wir uns als angenommener Einheit zur Beſtimmung der unbeſtimmten Vielheit der Anzahl bedienen. Bei Hegel Log. I. S. 269 iſt der Maaßſtab ausdrücklich von dem Maaß unterſchieden, wie es als die Einheit des Qualitativen und Quantitativen das unmittelbare Sein der Dinge auf ſeiner höchſten Stufe ausdrückt. Jeder Stern, jedes Metall, jede Pflanze, jedes Thier, jeder Menſch, jedes Talent, jeder Staat, jede Kirche iſt die Einigung der Qualität und Quantität, die wir Maaß nennen, wogegen das ſubjective Maaß nichts iſt, als ein beliebiges Quantum. Wenn Sie das Unendliche als das Maaßloſe ſetzen, ſo iſt es nur das Schrankenloſe; die tiefere Entwicklung der Maaßloſigkeit hat Hegel in der Knotenlinie der Maaße gegeben, Log. I. S. 375 ff.; durch die quantitative Veränderung der Qualität geht das Maaß über ſich ſelbſt S. 315 in das Maaßloſe hinaus, eine Kategorie, die alſo bei Hegel gar nicht fehlt, bei der er aber das noch Größere geleiſtet hat, ihren Uebergang in den Begriff des Weſens zu zeigen; denn das Weſen iſt das wahrhafte Maaß des Seins. — 7) Noch größer iſt Ihr Mißverſtand, wenn Sie behaupten, der Begriff der ſpecifiſchen Größe (Sie ſagen fälſchlich: Schwere), der Neutralität und der Wahlverwandtſchaft gehöre nicht in die Logik, ſondern in die Naturwiſſenſchaft. Freilich in der gewöhnlichen Logik iſt dafür kein Raum und ich weiß aus eigener Erfahrung, wie wunderlich mir Anfangs die Zumuthung vorkam, ſolche Begriffe als logiſche zu faſſen. Iſt aber das erſte πρῶτον ψεῦδος überwunden, die Metaphyſik nur getrennt von der Logik zu behandeln, ſo iſt die Einſicht in die Nothwendigkeit dieſer Beſtimmungen nicht mehr ſo ſchwierig. Da nach Hegel jede logiſche Kategorie ſowohl im Natürlichen als im Geiſtigen vorkommen muß, ſo iſt die Orientirung durch Beiſpiele nach beiden Seiten hin ſehr erſprießlich, aber der Begriff iſt von denſelben unabhängig und muß in ſeiner nackten Einfachheit gedacht werden können. Als Göthe im vierten Capitel ſeiner Wahlverwandtſchaften auseinanderſetzt, wie der Begriff der Affinität im Geiſtigen eben ſo vorhanden ſei, als im Natürlichen, bringt er ihn zuletzt auf eine Formel zurück, in welcher er die ſich verbindenden und trennenden Glieder durch Buchſtaben bezeichnet. Es iſt eine ungerechte Ungenauigkeit von Ihnen, wenn Sie der chemiſchen Stoffe ſo erwähnen, als ob dieſelben bei Hegel ein eigenes Moment des Logiſchen ausmachten, während er ſich ihrer S. 301 in einer Anmerkung doch nur als Beiſpiel bedient. Sie wollen mit der Ihnen eigenen Witzigkeit dieſe Begriffe in der Frage lächerlich machen, ob denn in Gott vor der Schöpfung dergleichen denkbar ſei? Specification, Neutraliſation u. ſ. f. ſind nur Momente im Begriff des Maaßes; wäre das Maaß an ſich nicht in Gott, ſo wäre es auch weder in der Natur noch im endlichen Geiſt; ſo lächerlich es daher klingt, von einer Specification in Gott zu reden, ſobald ich das Moment von dem anderen iſolire, ſo wahr iſt es, daß Gott der Grund des Maaßes iſt, eben damit aber auch die beſonderen Beſtimmungen deſſelben, alſo das Specifiſche u. ſ. f. in ſich begreift. Woraus wollen Sie ſonſt z. B. die ſpecifiſchen Unterſchiede der Materie ableiten? Sind dieſelben causa sui oder müſſen ſie auf Gott als ihren Urſacher zurückgeführt werden? Iſt dies der Fall, nun, müſſen wir dann nicht vor dem Act des Schaffens — der doch nur ein Setzen des ſchon im Begriff Geſetzten iſt — die Specification als ideelles Factum in ihm annehmen? Die Unbeſtimmtheit der endloſen Endlichkeit und die Beſtimmtheit der in ſich einfachen, unendlichen Endlichkeit, die im Maaß identiſch ſind, müſſen *an ſich* in Gott enthalten ſein. Wenn Protagoras in ſchlechtem Sinne von Menſchen ſagte, daß er das Maaß aller Dinge ſei, indem er damit das ſubjective Meinen und Wollen für abſolut erklärte, ſo läßt ſich von Gott vollkommen wahr behaupten, daß er das abſolute Maaß aller Dinge, die Gerechtigkeit ſei. In den Pſalmen, im Hiob, in den Propheten können Sie deshalb auch ſehr ſchöne, poetiſche Ausführungen davon leſen, wie Gott es ſei, der jedem Dinge ſeine Grenze ſetze und es nach ſeinem Maaß beſchränke. — 8) Daß Sie in der logiſchen Idee die *Kraft* vermiſſen, finde ich begreiflich; weil Sie im Begriff Nichts davon entdecken, halten Sie das Sein, das logiſche, für kraftlos. Daß daſſelbe das Princip ſeiner Fortbeſtimmung, ſeiner Bewegung in ſich ſelbſt hat, können Ihre nach ſinnlichen Schauſpielen begierigen Augen, wie Sie oben ſchon documentirten, freilich nicht ſehen. Auch der Götheſche Fauſt iſt unzufrieden, daß es heißt: im Anfang war das Wort; er verſuchte eine Aenderung:

„Es ſollte ſtehn: im Anfang war die Kraft.“ Aber er ſieht das Unzureichende derſelben bald ein:

„Doch auch, indem ich dieſes niederſchreibe,
Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.“

Hätte doch Athene Sie auch am Ohr gezupft! Oder werden Sie uns wirklich einmal eine Philoſophie vorführen, die mit der Kraft anfängt, um vielleicht mit der Schwäche zu enden? H. hat die Kraft als einen Reflexionsbegriff im Uebergang des Weſens aus der Erſcheinung zur Wirklichkeit beſtimmt (Log. II, S. 197 ff). Ehe Sie dies nicht widerlegen, müſſen wir die Kraft als für den Anfang untauglich liegen laſſen. — 9) Ihre letzte Aeußerung bekenne ich, nicht recht zu verſtehen. Sie ſcheinen ſagen zu wollen, daß in Gott der Begriff der Reflexion des Inneren und Aeußern gar nicht vorkommen könne. Allein da Gott in dem Schaffen der Welt ſeines Inneren d. h. ſeiner ſelbſt, wie er aus ſich in ſich iſt, ſich entäußert, ſo muß doch dieſe Innerlichkeit ſchon vor dem Schaffen als Creation begriffen werden, denn der Act des Schaffens iſt ja nur die reale Manifeſtation der fürſichſeienden Idealität. Gott iſt das Innere der ihm äußeren Welt; die Welt iſt nicht ein gegen ihn Inneres; daß ſie Aeußerlichkeit hat, iſt ein durch ihn Geſetztſein. Nur ſo iſt ſeine Immanenz zugleich Transcendenz.

Noch ſeltſamer als das Bisherige erſcheine Ihnen die Lehre vom Begriff. Sie können ſich S. 186 nicht genug wundern, daß in derſelben von der Objectivität des ſubjectiven Begriffs die Rede iſt. Daß der Begriff überhaupt zugleich Begriff des Subjectiven iſt (dem Subject iſt, was in den von ihm geſetzten Unterſchieden, den Prädicaten, mit ſich identiſch bleibt; dies iſt erſt im Begriff und nur im Begriff der Fall, wo das Einzelne, das Beſondere und Allgemeine miteinander in untrennbarer Einheit verbunden ſind), daß der Begriff der Subjectiven durch ſich ſelbſt die entgegengeſetzte Beſtimmung des Objectiven eben ſo herbeiführt, wie der des Innern den des Aeußeren, der des Weſens den der Erſcheinung, der der Qualität den der Quantität, der des Seins den des Weſens, davon haben Sie alſo gar keine Ahnung. Sie trauen Ihren Augen kaum, wenn Sie als die concreteren Definitionen der Objectivität des Begriffs den Mechgnismus u. ſ. f. finden. Ich trauete auch meinen Augen kaum, als ich fand, daß Sie die Sache ſo darſtellen, als wenn das Mechaniſche die Kategorie der Objectivität allein ausfülle, indem Ihnen die Objectivität zu mechaniſchen Objecten herabſinkt. In dieſem Uebergang muß es denn wohl unmöglich ſein, etwas von dem ontologiſchen Beweiſe zu entdecken! Allein daß Sie die Objectivität des Begriffs, die Selbſtbeſtimmung deſſelben zur Realität als ein Werden zu mechaniſchen Objecten darſtellen, iſt eine Hartnäckigkeit Ihrer Intelligenz, die aufzulöſen ich mich zu ſchwach fühle. Die Dialektik des Mechaniſchen, Chemiſchen und Teleologiſchen gehört zu den ſchönſten, recht con amore gearbeiteten Entwicklungen Hegels, wie auch Weiße, mit dem Sie mehrfach übereinzuſtimmen lieben, in ſeiner ſchon citirten Schrift gebührend anerkannt hat. — Den Chemismus werfen Sie, wie früher die Wahlverwandtſchaft ſpecifiſcher Quanta, in die Naturphiloſophie, obgleich H. ſelbſt Beiſpiele, wie Freundſchaft und Liebe anführt, wodurch er das Daſein des chemiſchen Proceſſes in der Sphäre des Geiſtes nachweiſ't. Wenn das Uebergehen zweier an ſich differenter Subſtanzen durch ihre eigene Auflöſung zu einem Dritten, worin ihre gegenſeitige Spannung ſich aufhebt, eben ſowohl in der Natur als im Geiſt nachgewieſen werden kann, ſo iſt eine ſolche Beſtimmung doch unzweifelhaft eine logiſche, eine abſolut einfache d. h. eine ſolche, die, weil ſie weder dem Leben der Natur noch dem des Geiſtes allein angehört und nicht in dem qualitativen Unterſchied derſelben begründet iſt, ebenſowohl dem einen als dem anderen Gebiet vindicirt werden muß, folglich ihre eigenthümliche Beſtimmtheit in ſich hat und als logiſche qualitativ von ihnen ſich ſondern läßt. Wärme, Licht, Magnetismus u. ſ. f. gehören alſo, wie Sie nun wohl einſehen werden, noch gar nicht hierher. Unſere Zeit iſt übrigens in der Literatur, im Politiſchen und Kirchlichen ſo reich an chemiſchen Proceſſen, daß unſere Journale für Darſtellung dieſer Verhältniſſe allgemein dieſer Kategorie ſich bedienen. — Auch in die Teleologie wiſſen Sie ſich nicht zu finden. Wenn im Mechanismus das Centrum dem mechaniſchen Object äußerlich iſt, ſei dies ein Naturproduct, ein Ding oder ein Fragment geiſtigen Lebens, wenn daher Einheit ſowohl als Unterſchied, Allgemeinheit und Vereinzelung in gleichgültiger Beziehung aufeinanderſtehen —; wenn im Chemismus die Unterſchiedenen, ſeien dies Baſen und Säuren oder ſeien es geiſtige Subjecte, wie Mann und Weib, Staat und Kirche, Völker, wie Germanen im Verhältniß zu den Celten und Slaven u. ſ. f., wenn ſie ihren Unterſchied von einander zu einer ununterſcheidbaren Einheit aufheben, ſo muß doch wohl über dieſe Indifferenzirung zweier an ſich differenten Subſtanzen zum Begriff des Teleologiſchen fortgegangen werden, wo in ein und demſelben Subjecte die Vermittelung des Einzelnen mit dem Allgemeinen und die Einheit zugleich im Unterſchiede von ſich ſelbſt vorhanden iſt. Habe ich einen Zweck, ſo bin ich in mir und außer mir zugleich; erfülle ich einen Zweck, habe ich ihn erreicht, ſo bin ich in dieſem ſcheinbar Anderen zugleich zu mir ſelbſt gekommen; der Zweck war eben mein Zweck; ich unterſcheide ihn von mir als dem Subject des Zweckes; indem ich aber ihn zu erreichen arbeite, vernichte ich den Unterſchied; es gehen nicht, wie im Chemismus, zwei an ſich differente Subſtanzen zu einer dritten Subſtanz zuſammen; es wird auch nicht ein Object auf ſein ihm äußeres Centrum bezogen, ſondern ich bin ſelbſt Centrum und Peripherie und gehe in dem Andern mit mir ſelbſt zuſammen. Der Zweck iſt aber nicht blos ſo als ein Zweck, den ein Subject hat, er iſt auch immanente Beſtimmung, wie Ariſtoteles ihn in der ἐντελέχειᾳ, Kant in der Kritik der Urtheilskraft im Begriff des Selbſtzweckes, des Organiſchen u. ſ. f. begriff. Hätten Sie an dieſe Philoſophen gedacht, ſo würden Sie es nicht „gar zu komiſch“ finden, daß der Zweck eine abſolute Bedeutung haben ſoll und nicht die erbauliche Wendung nehmen, daß „unſer Gemüth erſt durch die Wahrnehmung der Zweckmäßigkeit in der Natur und in unſerem eigenen Leben zu Gott geleitet werde.“ Ich könnte es dagegen mit Recht komiſch finden, daß Sie den teleologiſchen Beweis für das Daſein Gottes zu ſtatuiren ſcheinen und nichts deſto weniger den Begriff des Zweckes an ſich von ſeiner reinen Idee ausſchließen wollen. Wenn in der Natur wie in unſerem Leben die wunderbare Harmonie des Zweckes wahrnehmbar iſt, ſo ſo muß ſie doch darin geſetzt ſein, und zwar nicht durch die Natur und nicht durch uns, ſondern durch Gott, den unerſchaffenen Schöpfer. Iſt aber in der Natur wie in der Geſchichte Zweckmäßigkeit, ſo muß doch Gott, wenn wir ihn uns als ohne Welt vor ihrer Schöpfung vorſtellen, an ſich den Begriff des Zweckes haben; wie ſollte er ſonſt in die Welt hineinkommen? Ja, iſt nicht Gott der Endzweck d. h. der Zweck, in welchem alle Zwecke ſich zuſammenfaſſen? Iſt er nicht, in ſeinem Thun, ſich ſelbſt Anfang, Mitte und Ende? — Um ſich Hegel's Begriff des Teleologiſchen näher zu bringen, darf man jetzt nur ſeine Vorleſungen über die Beweiſe vom Daſein Gottes nachſehen, S. 449 ff, eine Darſtellung, worin die Popularität des Ausdrucks mit der Tiefe des Gedankens um den Lorbeer ſtreitet.

Das ganze Syſtem mit Einem Schlage zu vernichten, wenden Sie S. 788 „Ihre Aufmerkſamkeit auf deſſen innerſte Springfeder, um zu erkennen, ob ſie auch von der Beſchaffenheit iſt, daß ſie alle einzelnen Räder dieſer großen Maſchinerie des Gedankens in Bewegung zu ſetzen vermag." Sie wollen die Dialektik unterſuchen und thun zunächſt ſehr böſe über den Mißverſtand der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Dialektik bei Hegel. Ich muß Sie hierüber auf ſeine jetzt gedruckten Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie verweiſen und abwarten, was Sie nach dem über dieſen Punct Geäußerten urtheilen. Ihr Tadel der Hegelſchen Dialektik reducirt ſich hauptſächlich auf folgende Momente:

1) Durch das Aufheben der geſetzten Beſtimmungen würden dieſe ſelbſt vernichtet;

2) Das wahre Princip der Dialektik ſei nicht das göttliche Leben, ſondern das Negative, der Tod, der Teufel;

3) Das Reſultat könne nicht der wahrhafte Grund der in ihm ſelbſt aufgelöſten Beſtimmungen, der in ihm zuſammengeſchloſſenen Momente ſein.

Ihre ſentimentalen Threnodien bei Seite laſſend, halte ich mich vor Allem an den Begriff, den Sie bekämpfen. H. ſagt, die Dialektik iſt die abſolute Methode der Wiſſenſchaft. Jede Beſtimmung hat, für ſich genommen, ihren eigenthümlichen Werth, ihre ſpecifiſche Bedeutung, jede iſt poſitiv. Aber keine Beſtimmung innerhalb des Syſtems ſteht iſolirt; jede iſt in ihrer Poſitivität auch negativ; jede hängt rückwärts und vorwärts mit anderen zuſammen. Nach rückwärts hin kommt ſie ſelbſt aus anderen Beſtimmungen her; ſie iſt deren Reſultat; nach vorwärts geht ſie über ſich ſelbſt hinaus und wird der Anfang anderer Beſtimmungen. Nach jener Seite als Reſultat eines vorausgegangenen Proceſſes iſt ſie ein Vermitteltes; nach dieſer Seite, als Beginn des Fortganges zu neuen Entwicklungen, womit ſie ſchwanger geht, hat ſie weſentlich den Charakter der Unmittelbarkeit, der friſchen Selbſtſtändigkeit. Wird nun eine Beſtimmung aus dem Kreis der ſyſtematiſchen Totalität für ſich herausgehoben, ſo erſcheint ſie einſeitig, halbwahr; wird ſie aber innerhalb ihres Zuſammenhanges mit allen anderen Beſtimmungen betrachtet, wie ihre Natur es fordert, ſo iſt ſie der vollſtändige und wahrhafte Begriff des Wahren und hat eine doppelte Negation an ſich. Als poſitiv beſtimmend iſt ſie ſelbſt Negation: ſie ſetzt eine Grenze. Indem aber in ihr der Boden neuer Beſtimmungen vorhanden iſt, erzeugt ſie in ſich ihre eigene Negation; die aus ihr emporkeimende Beſtimmung negirt ihre Negation und hebt damit ihren poſitiven Inhalt in ſich auf. Dies iſt kürzlich der allgemeine Begriff der Dialektik.

Sie nehmen nun das Negiren, wie ich ſchon mehrfach rügen mußte, nur im Sinn des Zunichtemachens und nennen S. 189 die Wiederherſtellung der Vermittelung zur Unmittelbarkeit eine Spielerei. Sie machen es wie der Fuchs, dem die Trauben zu hoch hingen und der deshalb verſicherte, er möge ſie gar nicht, weil ſie bitter wären. Sie ſind ganz von dem Gedanken erfüllt, das Publicum glauben zu machen, durch den dialektiſchen Proceß würden alle Begriffe zu einem truben Chaos zuſammengemiſcht. Was dem Menſchen am theuerſten ſei, werde ihm durch die Negation als ein verſchwindendes Nichts entriſſen. Sie verſichern, das Wahre und Gute werde bei Hegel durch den Widerſpruch ineinandergewirrt. Sie können zu dieſer Anſchuldigung nur kommen, indem Sie die Unterſchiede des Guten und Wahren nicht wieder zur Einheit in der Idee zurückführen. Das Wahre, das Gute und Schöne iſt die Idee; aber dieſe Unterſchiede ſind in der Einen Idee identiſch. Das Wahre iſt ein Anderes als das Gute und zugleich kein Anderes; es iſt die erſte Beſtimmung der Idee; die Güte hebt die Wahrheit als ein Moment in ſich auf.

Das Wiſſen des Wahren iſt ohne Güte denkbar („Du glaubſt, daß ein einiger Gott iſt: du thuſt wohl daran; die Teufel glauben's auch und zittern." Jac. Ep. II, 19.); aber das Gute iſt nicht denkbar ohne Beſeelung durch die Wahrheit und das Schöne eben ſo wenig ohne ſittliche Güte und Wahrheit der Weltanſchauung. Sie machen ſich nun zum Vertheidiger des Guten, als wenn deſſen Begriff ein fauler Fleck der Hegelſchen Philoſophie wäre und ſagen S. 191: „das Gute hat einen abſoluten Werth, welcher durch keine Dialektik negirt, in das Gegentheil verwandelt und zu einem fließenden Moment herabgewürdigt werden kann." Wohlweislich haben Sie, um mit dieſer Polemik ſich breit zu machen, in Ihrem Auszug aus Hegel's Log. S. 98 die wichtige Stelle (Log. III S. 363) fortgelaſſen: „Das Gute tritt in der Würde auf, abſolut zu ſein, weil es die Totalität des Begriffs in ſich, das Objective zugleich in der freien Einheit und Subjectivität iſt. Dieſe Idee iſt höher als die des betrachteten Erkennens, denn ſie hat nicht nur die Würde des Allgemeinen, ſondern auch des ſchlechthin Wirklichen." Nach Ihrer Darſtellung erſcheint es unglaublich, bei Hegel eine ſolche Anerkennung des Guten ausgeſprochen zu finden.

Was Sie S. 192 ff. mit vielen blumenreichen Wendungen über die Negativität ſagen, läuft im Kurzen darauf hinaus, daß Hegels Syſtem gemüthlos, ſophiſtiſch, heuchleriſch und atheiſtiſch ſei; Ihr Epilog: „ich ehre H. als Menſch viel zu ſehr, als daß ich ihn der Sophiſtik und Heuchelei beſchuldigen ſollte," ſcheint mich zwar Lügen zu ſtrafen, allein, indem Sie dies ſchrieben, mußten Sie ſchon wieder vergeſſen haben, was Sie dicht vorher ſagten, daß H. nicht ſo offen ſei als Spinoza, daß er den Leſer verführe, viel von einem perſönlichen Gott, von der Dreieinigkeit, Freiheit und Tugend rede, durch ſeinen dictatoriſchen Ton einſchüchtere u. dgl. Sollte wirklich in ſolchen Angaben keine Charakteriſtik des Heuchleriſchen und Sophiſtiſchen enthalten ſein, ſo hätten Sie auf Ihren Ausdruck mehr Vorſicht und Sorgfalt wenden müſſen; jetzt iſt nichts Anderes herauszuleſen. Hegels gründliche, immer mit der Sache beſchäftigte Natur hat mit keiner Zeile der leeren Declamation geopfert, die ſo oft um ihrer ſchwulſtigen Phraſen und Ausrufungszeichen willen für gemüthlich gilt, aber wahrlich, er hat mit Göthe und Tieck nicht wenig dazu beigetragen, uns das Gemüth zu erhalten. Weil wir Deutſche im Gemüth unſere Stärke haben, ſo lauert darin zugleich die Gefahr eines falſchen Myſticismus und einer leeren Sentimentalität. Hegel hat durch die Erkenntniß des Negativen, des Schmerzes u. ſ. w. für die Anerkennung und männliche Ueberwindung deſſelben viel gethan. Ueberall ſehen wir ihn polemiſch gegen die moderne Verdrießlichkeit, im Leben keine Befriedigung zu finden, gegen die zu ſittlicher Abſtumpfung führende ironiſche Stimmung, gegen die kraftloſe Selbſtzerfleiſchung des Pietismus, gegen die Verknöcherung in äußerlichen Formen, gegen die Unzucht der thatenarmen ſich ſelbſt befleckenden Schönſeligkeit, gegen die Unterjochung des freien Geiſtes durch Autorität — und von einem ſo wahrhaft frommen Manne wollen Sie nun Gemüthloſigkeit prädiciren? Hätte Hegel das Negative ohne Negation gelaſſen, ſo konnten Sie von ihm und ſeiner Schule das allmälig verbrauchte Citat aus dem Fauſt anführen, daß dies Völkchen ſeinen Patron Mephiſtopheles nicht ſpüre, auch wenn er es beim Kragen hätte. Aber gerade das Diaboliſche hat H. überall ſchonunglos aufgedeckt, auch da, wo es ſich, wie bei der Schönſeligkeit, in die Larve der Gemüthlichkeit hüllt und mit höheren Formationen des Lebens innigſt verſchmolzen iſt. Als Probe Ihrer hohlen Rhetorik, als die parodiſche Nachahmung einer oben berührten Stelle Hegels kann ich mir nicht verſagen, Folgendes für den Leſer herauszuheben: „das ganze Syſtem gleicht einem weiten Kirchhof und Murtener Beinhauſe, in welchem bei einbrechender Dämmerung die Schatten der Abgeſchiedenen umgehen und der kleine Todesprophet, das Käuzchen, ſein klägliches Geſchrei erhebt.“ Und wiſſen Sie, Herr Hofrath, wie mir Ihre Kritik Hegels vorkommt? Wie die Beſchreibung, die vor einigen Jahren ein Chineſe, der ſich in London aufgehalten hatte, ſeinen Landesleuten in einem Gedicht vom dortigen Leben machte, worin er erzählte, die Häuſer wären ſehr hoch, die Männer heiratheten ſehr ſpät, die Schauſpieler des Königs trügen ſehr ſchöne Kleider, Nachts mache man ſehr viel Lärm in den Häuſern u. ſ. f. aber von der dieſe Aeußerlichkeiten producirenden Seele des Volkes keine Ahnung hatte.

Ihre Beſtreitung des letzten Punctes, in der Ordnung des Syſtems das ſpätere Moment zugleich als das der Wahrheit nach frühere zu begreifen, ſo daß das erſtere im Folgenden zu Grunde geht und Gott, das letzte Reſultat, eben ſo ſehr das abſolute Prius aller Beſtimmung iſt, hat mir in Ihrer Ausführung S. 195—200 das reinſte Vergnügen gewährt. Ich bin Ihnen für dieſe Beluſtigung aufrichtiger Dank ſchuldig, denn Tolleres iſt ſelten auf die Bahn gebracht, als dieſe Prüfungen, die Sie Hegels Syſtem beſtehen laſſen. Sie haben die Einheit des Analytiſchen und Synthetiſchen im Speculativen nicht verſtanden und experimentiren nun mit der Abfolge der verſchiedenen Momente alſo S. 199: „Hiernach gab es alſo eine Religion, eine Kunſt und Staaten, ehe es Menſchen gab, Menſchen, als noch kein Thier, keine Pflanze, keine Erde da war, eine Erde, aber noch ohne Elemente, Elemente, aber noch weder Materie u. ſ. w.“ Es verſteht ſich, daß Sie bei dieſem allen Buddhiſtiſchen Unſinn hundertfach übertreffenden Galimathias ganz Recht haben, zu ſchließen: „die Geneſis der Welt ſo zu denken, wäre Unſinn“, wobei nur zu bedenken, daß die Ehre, dieſen Schelmufskyſchen Unſinn erdacht zu haben, Ihnen, Herr Hofrath, allein gebührt.

Drittes Capitel.

Von der Naturphiloſophie.

In dieſem Abſchnitt hätte ich von Ihnen bei weitem mehr Widerſpruch und ein genaueres Eingehen in die einzelnen Beſtimmungen erwartet, theils, weil Hegel uns nur einen ſo kleinen Umriß der Naturphiloſophie hinterlaſſen hat, theils weil Sie mit der Naturwiſſenſchaft ſich ſpecieller befaßt haben; ich habe mich getäuſcht; gerade die ſchwierigſten noch im Streit befangenen Puncte, den Galvanismus, die Farbentheorie, den Begriff der Blutbereitung und Aehnliches übergehen Sie. Nur das alte Gerede tiſchen Sie wieder auf, daß H. eine ſcholaſtiſche Anſicht der Natur habe, daß er der Meiſter ſein wolle, der Gott als ſeinem Schüler die Formeln zur

Weltſchöpfung vorſchreibe, daß die Natur von ihm mißhandelt ſei und Anderes, was wir nun ſchon ſo oft gehört haben, Allgemeinheiten, die uns in der Erkenntniß nicht einen Schritt weiter bringen. Die philoſophiſchen Darſtellungen des Naturlebens, die eine ſyſtematiſche Totalität verſuchen, Oken's Naturphiloſophie, Schubert's Vorleſungen über die Nachtſeite der Naturwiſſenſchaft, ſeine Geſchichte der Seele, Steffen's Anthropologie und Eſchenmayer's Grundriß der Naturphiloſophie ſind von Hegel's Entwicklung nicht in dem Grade entfernt, als es theils die blühendere Sprache dieſer Forſcher, theils der größere Reichthum der beſonderen Ausführung auf den erſten Anblick vermuthen läßt. Die letztere konnte bei H. nicht ſtatt finden, nicht, wie man ſo oft meint, weil ihm nicht die Empirie in ihrer Fülle geläufig geweſen wäre, ſondern weil er eben nur einen encyklopädiſchen Abriß ſchrieb. Es iſt zu verwundern, daß ein Menſch, der der Betrachtung des Gedankens und Geiſtes ſo viel Zeit und ſo gründliche Werke widmete, für das Studium der Natur noch ſo viel Muße und für ihre Darſtellung noch ſo viel Kraft übrig hatte. Die Sprache iſt bei ihm in der Naturphiloſophie am härteſten und am wenigſten durchgebildet; ſie ſchwankt noch, was ſehr begreiflich, zwiſchen der Entſchiedenheit logiſcher Schärfe und der bald größeren bald geringeren Unklarheit poetiſcher Färbung, wie ſie bei v. Buquoy, bei Oken, Steffens und Schubert vorherrſchend iſt. Da dieſe ſämmtlich von der Schellingſchen Philoſophie ausgingen, und da in derſelben das Logiſche durch den Reiz der Anſchauung zurückgedrängt war, ſo erklärt ſich dies Phänomen durch den Mangel an Methode vollkommen; aber die Naturphiloſophie machte ſich auch durch ihre poetiſche Ausdrucksweiſe oft der äußerſten Unbeſtimmtheit ſchuldig, wie Gruppe in ſeinem Antäus S. 163 ff. an einigen Beiſpielen recht gut erläutert hat. H. wollte der Darſtellung der Natur jene dialektiſche Lebendigkeit und Deutlichkeit ertheilen, wozu ihn ſeine Logik in den Stand ſetzte; da er aber erſt den Anfang dazu machte, ſo mußte Vieles noch ſchwerfällig und dunkel erſcheinen; und nichts deſtoweniger, ſolchen Anfang gemacht zu haben, welch' große That für die Wiſſenſchaft.

Ihrer lauen Billigkeitstheorie gemäß, fangen Sie S. 200 wieder mit einem Lobe Hegel's an, indem Sie verſichern, daß, hätte er mit ſeiner Logik nichts weiter beabſichtigt, als ein Syſtem der Kategorien, Sie wahrſcheinlich immer noch ihm zur Seite ſtehen würden. Wie Schade doch, daß Hegel ſo theoſophiſche Schrullen nährte, das logiſche Element aus ſeiner leutſeligen Humanität, die Geſetze des menſchlichen Denkens umfaſſend, herauszuheben und die Idee ſelbſt darin finden zu wollen. Er hätte dann doch Ihre Gemeinſchaft nicht verſcherzt; Sie hätten ihm dann zur Seite geſtanden und müſſen ihn jetzt — was Ihnen, wie Sie verſichern, ein wehmüthiges Gefühl erregt — in ſo großem, ſo unverzeihlichem Irrthum finden. Wie grauſam iſt der Gedanke, daß Sie mit dieſem Geſtändniß erſt nach dem Tode Hegel's auftreten! Können Sie ſich, Herr Hofrath, dieſe Nachläßigkeit verzeihen? In der That ſcheint die Wehmuth Sie ganz confus zu machen, denn Sie widerſprechen ſich in Einem Athem: erſt S. 200 reden Sie von dem Syſtem der Kategorien „welche die ideale Subſtanz unſeres ganzen Weſens ſo wie der Natur ausmachen“ als von etwas ſehr Plauſiblem und S. 201 finden Sie plötzlich in den Kategorien nichts als Abſtractionen von leb- und farbloſen Allgemeinheiten, ein Univerſum der Schatten und Geſpenſter. H. hat die logiſchen Kategorien auch farblos genannt, denn ſie haben für ſich weder Fleiſch noch Bein, aber nicht für leblos hat er ſie gehalten, ſondern für die Seele aller Bewegung; er hat ihr Syſtem ein Schattenreich genannt, nicht aber ein Reich der Geſpenſter, ein Blocksbergrendezvous; Odyſſeus, Aeneas, Dante, Fauſt reden wohl mit Schatten, aber nicht mit Geſpenſtern; Mephiſtopheles iſt es, der mit Hexen, Meerkatzen, Lamien, Empuſen, helliſchen Schemen ſich einläßt.

Sie werden nicht müde, davon zu ſchwatzen, daß Gott in der logiſchen Idee nimmermehr begriffen werden könne; von dem lebendigen Gott wolle H. nichts wiſſen, weil der ihm nicht logiſch genug ſei u. ſ. f. Ich möchte wohl wiſſen, Herr Hofrath, ob Sie jemals eine chriſtliche Dogmatik angeſehen haben. Iſt dies der Fall, ſo werden Sie einen Abſchnitt vom Sein und Weſen Gottes und von ſeinen Eigenſchaften, der Subſtantialität, Cauſalität, Aeternität, Einfachheit u. dgl. gefunden haben; da nun im Begriff Gottes alle dieſe Beſtimmungen nach ihrem abſoluten Werth vorkommen, noch ohne Bezug auf die Welt, ſind ſie nicht logiſch-metaphyſiſcher Natur?

Sie werden ferner bemerkt haben, daß manche Attribute nur **via negationis**, wie man es nennt, formirt ſind, z. B. das der Immaterialität, der Unendlichkeit; was heißt dies anders, als daß man für die Auseinanderſetzung des poſitiven Begriffs des Abſoluten dem Begriff des Negativen nicht hat vorbeigehn können? In Folge dieſer Nothwendigkeit hat H. das Negative überall in ſeine Darſtellung aufgenommen. Wenn die früheren Syſteme, namentlich auch die theologiſchen, wegen dieſes Begriffs in ſichtbarer Verlegenheit ſind, ſo hat H. dieſem drückenden Mangel ein Ende gemacht; den Grund dazu hat allerdings Jacob Böhm gelegt, der Erſte, der im Natürlichen wie im Geiſtigen das Negative in ſeiner Einheit mit dem Poſitiven, das Böſe im Guten, den Irrthum in der Wahrheit, den Schmerz in der Luſt, das Endliche im Unendlichen geſchauet (vgl. die Darſtellung von Böhme's Syſtem, die Sie ſelbſt gaben, als Sie in Belp bei Bern lebten, Studien von Daub und Creuzer, 1809, Bd. V. S. 225 ff.; tiefer und den Wendepunct, worauf es ankommt, zum erſtenmal mit einfacher Gründlichkeit entfaltend, iſt die Darſtellung von **L. A. Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie, Ansbach,** 1833, S. 150 ff.); aber die rein ſpeculative Erkenntniß und Durchführung dieſes Momentes war erſt Hegel's Werk, indem er das Negative als das Element aller Vermittelung entwickelte.

1) Ihr erſter Einwurf iſt S. 206, daß zwiſchen der Logik und Naturphiloſphie ein gewaltiger Hiatus ſei. Daß Sie darüber böſe ſind, nimmt mich Wunder. Bedenken Sie, wenn hier kein qualitativer Abſprung, oder, wie Schelling es ſtark aber richtig ausdrückte und worüber Sie nach dem Vorgang Anderer ſo viel Aufhebens machen, kein Abfall wäre, ſo würde ja eine *Emanation* der Natur aus Gott ſtatuirt; eine emanatoriſche Evolution führt aber direct zum Pantheismus, zu einer unterſchiedloſen Einheit Gottes und der Welt. Gott iſt zur Schöpfung nicht neceſſitirt; ſie iſt ein freier, zwangloſer Act; H. hat ſich des Wortes „Hinauswerfen“ bedient, um Gottes Unabhängigkeit von der Natur recht beſtimmt anzugeben, wogegen Sie das alte Mährchen wiederholen, bei H. werde Gott erſt durch die Natur und durch den Menſchen zum Gott. Die Natur iſt die Idee, aber ſie iſt in der vollſtändigen Bewegung der Idee nur die

Mitte; es fehlt ihr das Moment des Bewußtſeins; ihre Begeiſtung iſt nur an ihr und in ihr, iſt nicht für ſie; vom Geiſt erſchaffen, iſt ſie deſſen herrliches Zeugniß, allein ein ſtummes, nicht in ihn und in ſich reflectirtes. Aus der Idee als ſolcher oder aus der logiſchen Idee iſt ein allmäliger Uebergang in die Natur unmöglich; die Aeußerlichkeit ihres Daſeins, dies qualitative Andersſein, iſt ein Sprung, ein Bruch, ein Abfall, wie wir ihn überall finden, wo eine neue Sphäre ihren Anfang nimmt. Die reale Möglichkeit der Natur iſt in der Idee an und für ſich theils in der Objectivität des Begriffs, theils im Begriff des Lebens enthalten; dieſe Beſtimmungen ſind ſchon der Uebergang, was Sie ganz überſehen zu haben ſcheinen. An der Vorbereitung zur Schöpfung der Natur, an der immanenten Geneſis derſelben fehlt es daher bei H. nicht; nur bei Ariſtoteles, Hegel und Schelling finde ich zwiſchen dem reinen Begriff Gottes und zwiſchen der Natur einen wirklichen aufgezeigten Zuſammenhang, denn die übrigen Syſteme laſſen das Schaffen wohl als ein Wort in unſere Ohren klingen, geben uns aber keinen Begriff deſſelben. Sie ſagen, H. laſſe die Idee den Salto mortale in die Aeußerlichkeit des Beſtehens mit bewunderungswürdiger Kühnheit machen; überſetze ich mir das in Ihren Sinn, ſo haben Sie ſagen wollen, mit unverzeihlichem Leichtſinn, denn S. 207 gerathen Sie ſehr in Angſt, was dem Abſoluten gegenüber mit den endlichen, nichtabſoluten Dingen werden ſolle, die von Schelling und Hegel ſo ſehr herabgeſetzt würden. Wenn das Abſolute nur als Subſtanz beſtimmt wird, ſo müſſen die endlichen Dinge als gar Nichts begriffen werden, aber das wahrhaft Abſolute läßt ſie auch von ſich frei; es iſt durchaus humoriſtiſch; in der ungeheuerſten Arbeit, der Weltſchöpfung, ſcheint es zu ſpielen; im härteſten Gegenſatz, etwas zu ſchaffen und dennoch das Geſchaffene als ein in ſich Seiendes, auch aus ſich Lebendes zu ſetzen, erhält es ſich. So ſind denn die Dinge Etwas und zugleich ſind ſie Nichts; eine Aſſecuranz ihres Beſtehens iſt unmöglich, denn nur der Grund ihres Beſtehens iſt ewig. H. ſagt am Schluß der Log. S. 400: „das Uebergehen (in die Natur) iſt hier ſo zu faſſen, daß die Idee ſich ſelbſt frei entläßt, ihrer abſolut ſicher und in ſich ruhend. Um dieſer Freiheit willen iſt die Form ihrer Beſtimmtheit eben ſo ſchlechthin frei —, die abſolut für ſich ſelbſt ohne Subjectivität eiende *Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit.*“ Wenn Gott einerſeits als Schöpfer der Natur für ſich ſelbſtſtändig bleiben und wenn andererſeits der von ihm erſchaffenen Natur nicht alle ſelbſtſtändige Bewegung in ſich genommen werden ſoll, ſo wird es wohl bei jenem Sprunge oder Abfall ſein Bewenden haben müſſen. In Religionen, welche die abſolute Perſönlichkeit Gottes lehren, werden Sie auch keine andere Vorſtellung finden, als daß der Gedanke Gottes plötzlich in die Aeußerlichkeit umſchlägt; das von Gott Gedachte iſt das objective Sein; er ſchafft durch ſein Wort, weshalb es vom Logos heißt: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Eine Brücke läßt ſich zwiſchen Gott und Natur nicht bauen und die Philoſophie iſt nur die Interpretin der erhabenen Worte: Es werde Licht — und es ward Licht.

2) Weil nach der Dialektik des Syſtems jede folgende Stufe die Wahrheit der früheren iſt, ſo ſoll ſie mangelhaft ſein; die Natur ſoll nicht *mehr* ſein als die logiſche Idee. Will man bei dieſem Unterſchiede nach der Kategorie der Größe von Mehr und Weniger reden, ſo hat die Natur allerdings ein Mehr in ſich vor der logiſchen Idee voraus. Aber es iſt dies Mehrſein nicht in ſchiefem Sinne zu nehmen, denn die logiſche Idee iſt ſo nothwendig als die Natur; ein Rangſtreit iſt unter ihnen ſo widerſinnig als der ſchon oben berührte zwiſchen Kunſt, Wiſſenſchaft und Religion. Als Stufe betrachtet iſt die logiſche Idee gegen den unendlichen Reichthum des Naturlebens wegen ihrer Einfachheit niedriger; von einer anderen Seite her iſt das wieder ein Vorzug; hat aber *jede ihren* Vorzug, ſo ſind ſie in ihrer Dignität an und für ſich gleich. Es iſt die ungebildete Rohheit des Denkens, welche ſich mit dem Mehr und Weniger, dem Hoch und Niedrig herumſchlägt und über ſolchen quantitativen Relativitäten, die nie zu einem dauernden Reſultat gebracht werden können, die Präciſion des Begriffs aus den Augen verliert. Gegen Ihre eigene Anſicht verdammen Sie hier die Logik wieder zu einem Gewebe lebloſer blos abſtracter Begriffe und halten der Natur eine Standrede, die ſehr vernehmlich an bekannten Stellen bei Cicero und Kant erinnert. „Wenn die Diſſonanzen der menſchlichen Geſellſchaft unſer Gefühl verletzen, wenn ſich uns hier ſchauderhafte Scenen einer inneren Verworfenheit darbieten —: da erfriſcht und erheitert uns die

Anſchauung des gemeſſenen Ganges der Natur, und ein Blick in den geſtirnten Himmel gibt uns unſere Faſſung und das Bewußtſein unſerer Würde wieder.“ Sie beneidenswerther Mann, wie leicht wird Ihnen die Wiederherſtellung aus der Zerriſſenheit der Seele! Natürlich, ein trüber Wolkenhimmel darf nicht jeden Stern verdecken, eine Ueberſchwemmung, ein Orkan, ein Erdbeben, nicht Ihre Umgebung verwüſten, ein gefräßiger Wolf Sie nicht anfallen — welchen Erfriſchungs- und Erheiterungsapparat haben Sie für ſolche Fälle erſonnen? Hier im Norden, wo in winterlicher Zeit zuweilen Wochen vergehen, ohne daß ein Stern durch das Grau der Nebeldecke einen ſchüchternen Blick hervorwagte, würde auch nur ein Surrogat des Sternenhimmels ſehr erwünſcht ſein. Doch in allem Ernſt, iſt für uns wohl die Natur der Jungbrunnen, in welchen niederſteigend, wir unſere Würde, unſere Heiterkeit wiedergewinnen, wenn wir durch „die Fratzen der Menſchheit“ erſchüttert worden ſind? Vermag wohl der gemeſſene Gang der Natur das wunde Herz gründlich zu heilen? Iſt der Anblick deſſelben nicht mehr einem Firniß zu vergleichen? Iſt es nicht das bitterſte Gefühl, mit einer zerſpaltenen Seele ~~der~~ Schönheit und Ruhe der Natur gegenüber zu ſtehen? Sehnen wir uns in ſolchen Momenten nicht vielmehr nach einem Bruderauge, das unſere Schmerzen in ſich aufſaugt, während die Natur ſich um uns gar nicht kümmert? Byron ſtürmte in ſeiner Unruhe von Land zu Land; er liebte die Natur ſo innig, wie ſelten ein Menſch und hatte ein durchgebildetes Organ für ihre Herrlichkeiten, aber nicht in ihr ſtreifte er den Gram, die Sorge von ſeinem in Feuerpein ringenden Geiſt; in zahlloſen Schöpfungen, in Gedichten, Briefen, Geſprächen, im Denken mit Einem Wort, mußte er Herr ſeiner Entzweiung zu werden ſuchen; Ein Blick Maria's, der Guiccioli, der Bleſſington, oder eines Moore, eines Shelley, wird ihm mehr Faſſung zugeführt haben, als der funkelnde Glanz des Sternenzeltes beider Hemiſphären. Iſt es alſo nicht vielmehr die Erkenntniß, daß auch wir zur Verworfenheit herabſinken, zu ſchauderhaften Scenen Anlaß geben können, iſt es nicht die Erinnerung an die Vernunft, der Gedanke der göttlichen Vorſehung und Weltregierung, iſt es nicht ein Blick auf Chriſtus, der uns die wahre Verſöhnung mit der Menſchheit wiedererzeugt, ſtatt daß wir bei einem Hinausſchweifen in die Natur ja nichts thun, als von dem Menſchlichen und ſeinen Verwicklungen zu abſtrahiren? Wir gleiten über den Widerſpruch hinfort, kämpfen ihn aber nicht durch; die Natur kann wohl die äußerliche Grundlage der Beſchwichtigung eines Gemüthes ſein; Grund der Geneſung deſſelben aus Schmerz und Qual, die Menſchen uns bereiten, kann ſie allein nie werden. Ja, die immerwährende Gleichheit der Natur in ſich kann uns ſogar gräßlich dünken, wenn ihr Contraſt mit dem Elend des Menſchen ſich bis zum Grellen ſteigert, z. B. die Wiederkehr der üppigen Frühlingsblüthe für einen in Schwindſucht Dahinwelkenden; der geſtirnte Himmel über einem Schlachtfelde voll Todter und Sterbender, die zierliche und ſinnreiche Anmuth der Blumen neben dem verſtandloſen Wortſchwall eines Wahnſinnigen, der heiterſte Sonnenglanz, der munterſte Lerchenwirbel über einem Schaffot u. ſ. w. Haben Sie nie das Grauſame empfunden, was bei ſolchen Vergängen in der unempfindlichen Fröhlichkeit der Natur liegt?

3) Es ſoll S. 209 der Ideenlehre H. widerſtreiten, wenn er die Natur für den unaufgelöſten Widerſpruch erklärt. Die Natur iſt als Idee an ſich göttlich oder, wie H. anderswo ſagt, unmittelbar iſt Gott nur die Natur; aber die Natur erſchöpft nicht den Begriff Gottes; ihre Aeußerlichkeit, in Raum und Zeit zu ſein, iſt der Widerſpruch der Natur mit ſich ſelbſt, Idee zu ſein und doch in ihrem Sein gleichgültiges Beſtehen, zuſammenhangloſe Vereinzelung ihrer Gebilde, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, keine Freiheit zu zeigen (Encykl. S. 219). Dieſer Widerſpruch löſt ſich nur im endlichen Geiſt, der in ſeiner Individualität ſich zugleich der Allgemeinheit des Geiſtes als ſeines Weſens bewußt iſt. Nach Ihnen ſoll in der Idee der Widerſpruch unmöglich ſein, weil H. ſelbſt die Idee als Identität des ſub- und objectiven Begriffs, des Ideellen und Reellen erklärt; allein H. behauptet ja nicht, daß die Natur ihrer Idee nicht entſpreche, ſondern, daß die Idee als Natur wegen der Aeußerlichkeit derſelben mit ſich in Widerſpruch ſei, denn, nur äußerlich zu ſein, ſetzt auch die Idee als das nur Innere gegen das Aeußere, nicht als das im Aeußeren Innern. Die Idee entäußert ſich in der Natur, ohne innerhalb derſelben in ſich zurückzukehren. Können Sie denken, daß Gott nur die Natur erſchaffen, mit ihrer Schöpfung ſich befriedigen möchte? Würden wir da nicht in

ſeiner Offenbarung nur die eine Seite, die Subſtanz haben, keineswegs ſein wahrhaftes Weſen, die Perſönlichkeit, die Subjectivität, die er nur darin beweiſ't, daß er Subjecte frei von ſich mit eigener Centralität entläßt? Die himmliſchen Körper, die Elemente, Pflanzen, Thiere, ſind bewußtloſe Vernunft; ihre Objectivität iſt von der Vernunft durchdrungen — wo leugnet Hegel das? — aber zugleich verliert ſich die Idee als Natur oft in die bedeutungsloſe Zufälligkeit, deren Nothwendigkeit durch ihre Aeußerlichkeit allerdings ganz begreiflich wird, jedoch nicht weiter, da ſie ein phantaſtiſches Spiel iſt, aus Gründen conſtruirt werden kann. Man hat es H. ſehr übel genommen, daß er von der Ohnmacht der Natur geſprochen hat, den Begriff feſtzuhalten und conſequent darzuſtellen, er hat aber ganz Recht, denn die abſolute, den Begriff abſolut realiſirende Macht iſt nur die des Geiſtes und ſeiner Freiheit; dieſe iſt in der Natur nur an ſich d. h. ſie iſt nicht wirklich. Dieſer Umſtand iſt es, weshalb die höhere Anſchauung des Naturlebens in der neueren Zeit eine totale Veränderung deſſelben, eine von der Reintegration des Menſchen in ſeinen Urſtand abhängig gemachte Verklärung der Natur erwarten konnte; man forderte eine Auflöſung des mit der Natur geſetzten Widerſpruchs innerhalb ihrer; ſtatt denſelben als zu ihrem Weſen gehörig anzuerkennen, machte man die Vorausſetzung eines nicht mehr exiſtirenden Normalzuſtandes. So poetiſch dieſe Anſicht dargeſtellt werden kann, ſo ſinnreich Pabſt in den Januskoͤpfen (S. 80—90) mich von ihrem Standpunct aus angegriffen hat, ſo finde ich doch in der Natur nur die ſymboliſche Offenbarung des Geiſtes; inſofern mag ſie als das Grab deſſelben mit Wehmuth betrachtet und in ihr das Seufzen der Creatur vernommen werden — aber die Natur müßte aufhören Natur zu ſein, wenn je der Seufzer des in ihr veräußerten Geiſtes zum ausgeſprochenen Gebet werden könnte. Wir müßten Inder werden; wir dürften keinen Grashalm betreten, kein Thier verſpeiſen; die künftige Apotheoſe der Natur müßte alle Entwicklung ſuſpendiren. Nur weil der Idee als Natur die Freiheit und die Macht derſelben fehlt, konnte Gott, ihr Schöpfer, der abſolute Geiſt, das Princip ihrer Nothwendigkeit ſagen, Moſes 1 B. I, 26: „Laſſet uns Menſchen machen, ein Bild, das uns gleich ſei, die da herrſchen über die Fiſche im Meer, und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürme, das auf Erden kriechet.“

4) Sie wollen H. in Verdacht bringen, als ſei es ihm mit ſeiner Religionsphiloſophie nicht Ernſt geweſen und als ſtimme die Trinitätslehre nicht mit dem Syſtem überein, denn er mache die Welt zu Gott dem Sohne und nun frage ſich, ob die Natur oder, wie Sie S. 210 ſprechen „dies äußerliche, ohnmächtige, zufällige Scheinweſen“ den Namen Gottes verdiene? Sie loben dabei, was Hegel in der Schrift über die Differenz zwiſchen Fichte und Schelling längſt vor Ihnen gethan hat, das Systeme de la nature wegen ſeiner Ehrlichkeit, vermiſſen bei H. Ehrfurcht vor Gott und machen die Inſinuation, daß der Teufel das eigentliche Princip der Hegelſchen Dialektik ſei „freilich nicht in ſeiner natürlichen Geſtalt, ſondern als Herr Baron mit falſchen Waden, wie er der Marthe die Cour macht.“ Wer zwiſchen den Zeilen zu leſen verſteht, muß herausbringen, bei Hegel iſt Gott der Sohn als das Moment der Negativität der Teufel. Wie Viele auch gegen Hegel's Religionsphiloſophie ſich haben vernehmen laſſen, der jüngere Fichte, Staudenmaier in den Jahrbüchern, am ausführlichſten Weiße in Sengler's religiöſer Zeitſchrift, die Ehrlichkeit, den Ernſt, die innigſte, aufrichtigſte Anſtrengung, die Myſterien des Chriſtenthums zu ergründen, hat bisher noch Niemand daran vermißt. Ihnen, mein Herr, war der Triumph aufbehalten, mit oberflächlichen Tiraden, mit übermächtigen, witzig ſein ſollenden Redensarten zuerſt die unverſchämte Verſicherung von Hegel's Unehrlichkeit zu geben. Sie behaupten, H. mache die Natur zu Gott dem Sohn. Dies iſt ganz falſch; er ſetzt in der zweiten Perſon der Gottheit die Beziehung auf die Natur, keineswegs aber identificirt er Chriſtus mit der Natur. Soll die Trinität begriffen werden, ſo darf es bei einer bloßen Wiederholung der Beſtimmungen der katholiſchen Symbola nicht verbleiben, denn dieſe geben nur die Reſultate, nicht das Werden derſelben. Das Apoſtoliſche, das populärſte, hält ſich in der Form eines hiſtoriſchen Verlaufs; das Athanaſianiſche iſt formell dialektiſch; das Nicäniſche ſteht in der Mitte zwiſchen beiden. Der Begriff der Trinität iſt aus ihr ſelbſt in unſerer Zeit zuerſt wieder

von Daub, Theologumena, S. 435 ff., ſodann von Marheinecke in der Glaubenslehre, endlich von Hegel im zweiten Theil der Religionsphiloſophie entwickelt worden. Da nun in ihr nicht blos die Erſcheinung Chriſti, ſondern Chriſtus als der Sohn Gottes oder ſtrenger als Gott der Sohn begriffen werden muß, ſo kommen darin Momente vor, welche in der Jeſuslehre Ihres ſchaalen Deismus, der von einer Chriſtologie nichts weiß, für paradox gelten. Wie wollen Sie im Nicäniſchen Symbolum die Worte auslegen: **credo in — Jesum Christum — Deum — consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt?** Ich könnte ſagen, H. ſetze die Natur und den endlichen Geiſt als das zweite Moment der Trinität, würde aber damit doch die Entwicklung, auf die es weſentlich ankommt, kaum andeuten. Zur Verſtändigung unter uns nur ſo viel: ſind nicht in Chriſto beide Beſtimmungen, der Natürlichkeit und der Subjectivität? Hat er nicht die Natur an ſich genommen, hat er nicht von der Geburt bis zum Tode alle Nothwendigkeit und Zufälligkeit des phyſiſchen Daſeins, Hunger und Durſt, Ermüdung und Mattigkeit getragen? Die Kirche begreift dieſe Zuſtände als Momente der Erniedrigung, als den **status exinanitionis**, aber es iſt dabei weſentlich zu bedenken, daß Gott es iſt, der ſie durchduldet; kann es eine faßlichere Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Natur für die Vermittelung der realen Erſcheinung des Geiſtes geben? Mit der natürlichen Individualität iſt aber auch die geiſtige Vereinzelung, die atome Perſönlichkeit geſetzt. Iſt Chriſtus in ſeiner göttlichen Univerſalität nicht zugleich ein Menſch neben anderen Menſchen geweſen? Hat er nicht eine Entwicklung ſeines Lebens gehabt, hat er nicht als Sohn, als Bruder, als Freund in Neigung und Liebe gelebt, haben ihn nicht die Affecte göttlichen Zornes, liebevoller Betrübniß, zarten Kummers, ſchmerzlichen Vorgefühls, triumphirender Verklärung durchzittert, ohne doch die Seligkeit in ihm auszulöſchen? Ja, iſt er nicht ſo ſehr Menſch geweſen, daß ſogar das Böſe, „das ſich ſelbſt wollende Negative“ an ihn gekommen iſt? Iſt er nicht verſucht worden, allenthalben, gleich wie wir? Sagen Sie, mein Herr, hat H. alſo nicht Recht, Chriſtum als die Mitte zwiſchen Gott dem Vater und Gott den Geiſt als totalen Inbegriff der Natur, deren Tod, und des menſchlichen Geiſtes, deſſen Sünde er in ſich überwunden, zu ſetzen? Gegen Ihre Verdrehung oder gegen Ihren zum Haſſe Hegel's aufreizenden Mißverſtand bemerkt H. in der Religionsphiloſophie ausdrücklich: „In dem Erſcheinen Gottes in der Endlichkeit iſt die Welt, das Andere, Gott Aeußerliche nicht als Sohn beſtimmt. Als Natur tritt die von Gott erſchaffene Welt nur in das Verhältniß zum Menſchen, nicht für ſich in das Verhältniß zu Gott.“

5) S. 211 wollen Sie nichts davon wiſſen, daß die Stufen der Natur nicht natürliche Fortzeugungen, ſondern Entwicklungen des Begriffs ſind, wobei Sie dieſen wieder nur in der Geltung abſtracter Denkbeſtimmungen nehmen. S. 211 laſſen Sie aus Hegel drucken, der dialektiſche Begriff ſei das Innere der Stufen, der ihre Fortleitung ausmache und S. 212 ſoll es wieder nicht der Begriff ſein, der das „plaſtiſche Princip dieſer Uebergänge, dieſer (wie Sie recht maleriſch fortfahren) Hebungen und Senkungen enthält.“ Allein der Begriff iſt es wirklich. Schon Anaxagoras ſetzte den νοῦς als den Weltbildneriſchen; Plato lehrte, daß die endlichen Dinge Nachbilder der Idee ſind und daß die Seele früher iſt als der Körper; Ariſtoteles, daß das Materielle nur als δύναμις iſt: die Energie der Formthätigkeit wird durch den immanenten Zweck, die Entelechie, d. h. durch den Begriff beſtimmt; die Stoiker ſetzten das Princip der Natur in das σπέρμα λόγικον u. ſ. f. Die Uebergänge der Stufen ſind nicht ein ſinnlich anſchaubares Hervorkommen des Einen aus dem Anderen, nicht ein allmäliges ſich in einander Hinüberſteigern; inſofern entſprechen ſie nicht ganz der Vorſtellung von einem Uebergang, ſondern zwiſchen zwei ſolchen Puncten iſt immer ein Aufgehobenſein der Continuität, ein Abſprung. Das Geologiſche wird auf keinem Punct ſeiner Exiſtenz Vegetabiliſches: die Schieferformation iſt nur die Weiſſagung deſſelben; unter den Pflanzen gibt es zwar Senſitiven, die uns mit dem Schein der Empfindung necken; umgekehrt unter den Thieren gibt es Zoophyten, die ſich in die Pflanzenform verlarven, aber es iſt in ihnen ein Moment individueller Lebendigkeit, das ſie ſchlechthin vom Schlummerdaſein des Vegetativen ſcheidet; das kleinſte Infuſionsthier iſt von dieſer Seite mehr als die königliche Palme, das höchſte Product der Pflanzenwelt.

Das Neue wird zwar immer vorbereitet, aber, wo es auftritt, iſt es ſelbſt dann doch ein qualitativ Anderes. Doch ich brauche Sie ja nur an das zu erinnern, was Sie ſelbſt S. 190 ſagen: „So bleibt die Pflanze in allen Stadien ihres Lebens immer Pflanze, ohne je zur thieriſchen Empfindung, viel weniger zu der Anſchauung, Vorſtellung und dem höheren Leben des Geiſtes zu gelangen.“ Wenn es ſich alſo verhält, iſt es dann wirklich nicht der Begriff, der als der geheime Chorag die Metamorphoſen des Naturlebens in ihrem wunderbaren Reigen leitet?

Nach dieſen fünf Haupteinwendungen machen Sie noch eine Reihe flüchtiger Bemerkungen. Ueber Raum und Zeit und die Atome habe ich oben ſchon geſprochen; gegen Hegel's Worte: „nur das Natürliche iſt der Zeit unterthan, inſofern es endlich iſt; das Wahre dagegen, die Idee, der Geiſt, iſt ewig,“ ſagen Sie S. 243: „Iſt auch die Wahrheit an ſich zeitlos, ſo iſt es doch nicht der Geiſt, der ſie findet.“ Der endliche Geiſt, der die Idee erkennt, allerdings; ich frage aber, iſt nicht die Wahrheit an ſich der in ſeiner Unendlichkeit unendliche Geiſt? Sonſt wird die Wahrheit nur als Subſtanz, nicht auch als Subject, als Gewißheit ihrer ſelbſt begriffen. — Für den Begriff der Materie verlangen Sie wieder ein Werden in ſinnlicher Anſchaubarkeit; H. macht Raum und Zeit zu den Vorausſetzungen der Materie, die ihre Identität und darum die ſchlechthin ſich bewegende iſt. Die chriſtliche Kirche lehrt eine Schöpfung der Welt aus Nichts, um dem Dualismus einer für ſich ſelbſtſtändig exiſtirenden Materie und eines ſie nur formirenden Gottes zu entfernen; aber aus ſich ſchafft Gott die Materie. Indem er aber dieſe als ſpecificirte ſchafft, was die Theologen zu vergeſſen pflegen, iſt darin ihre Begeiſtung geſetzt. Nichtsdeſtoweniger iſt das materielle Sein ſo ſehr der — in Gott jedoch aufgelöſte — Gegenſatz des Denkens, der immateriellen Geiſtigkeit, daß Hegel's abſtracter Ausdruck, die Natur ſei die Idee in ihrem Andersſein, nicht unglücklich iſt; er bezeichnet die Entfremdung nicht nur, ſondern deutet auch ſchon auf die Negation derſelben hin, weil Gott nicht mit der Natur allein gedacht werden kann, wie ich ſchon erwähnte. Wenn Ihnen nun das Logiſche, namentlich der Uebergang vom ſubjectiven Begriff zum objectiven, keinen Aufſchluß über die Schöpfung der Materie gibt, ſo müſſen Sie ſich ſchon mit einem Wunder helfen. Das Waſſer bei der Hochzeit zu Kanah wurde auch nicht allmälig Wein, vielmehr plötzlich ward es dazu; ſo iſt es auch mit der Materie; ohne dieſelbe ſind Raum und Zeit ſo wenig Etwas, als die logiſchen Kategorien ohne den Logos. — Ihrer Verſicherung, daß die abſolute Mechanik der Haltung ermangele, ſetze ich die Verſicherung entgegen, daß ſie eine Haltung hat, welche ſie zu ewiger Dauer befähigt. — S. 215 wollen Sie den Leſer glauben machen, H. ſei mit dem Begriff oder genauer mit deſſen Triplicität in Widerſpruch gerathen, weil er zuweilen vier Momente ſetzt, wie ſpecifiſche Schwere, Cohäſion, Klang und Wärme u. ſ. f. Abgeſehen davon, daß dieſe Quadruplicität auch in der Geſchichte und ſonſt zu finden iſt, wenn man ſich auf das Zählen einläßt, gibt H. über die Natur Aufſchluß in der Geſchichte der Philoſophie, Bd. II. S. 254, wo er die Platoniſche Conſtruction der Elemente im Timäus berührt, Feuer und Erde als die Extreme, Luft und Waſſer als deren vermittelndes Band zu ſetzen: „Wir haben ſo eine gebrochene Mitte, und die Zahl Vier, die hier vorkommt, iſt in der Natur eine Hauptgrundzahl. Die Urſache, daß das, was im vernünftigen Schluß nur Dreiheit iſt, in der Natur zur Vierheit übergeht, liegt im Natürlichen, indem nämlich das, was im Gedanken unmittelbar Eins iſt, in der Natur auseinandertritt. — In der Natur iſt der Gegenſatz, damit er als Gegenſatz exiſtirt, ſelbſt ein Doppeltes; ſo haben wir, wenn wir zählen, Vier.“ Daß Sie endlich etwas Gezwungenes darin finden, Feuer und Waſſer als Elemente des Gegenſatzes aufgeführt zu ſehen, ſcheint auch mir eine erzwungene Polemik; vollends aber S. 216 und 17 wollen Sie mit der Hegelſchen Definition von Licht und Feuer nur Scherz treiben, denn nachdem Sie heftig tadeln, daß das Licht das exiſtirende allgemeine Selbſt der Materie als erſte abſtracte Manifeſtation ſein ſoll (Worte, die außer dem Zuſammenhang ſchwer verſtändlich ſein mögen), ſagen Sie 217 ſelbſt: „das Licht in ſeiner Freiheit und ſchnellen Bewegung ſteht auf der Grenze zwiſchen Idealität und Realität und nähert ſich mehr dem Geiſt.“ Somit ſagen Sie noch mehr als H. und ſind dicht an Okens Satz §. 182. der Naturphiloſophie: „das Licht iſt das Leben des Aethers oder ſein Denken.“

Nachdem Sie auch an den Stufen der Natur das ſinnloſe Experiment wiederholen, was Sie früher ſchon in der Logik machten (es ſei abſurd zu behaupten, die Kryſtalle wären der Zeit nach das Erſte, ihre Geburten, Wärme, Klang u. ſ. f.), kommen Sie auf das Verhältniß der himmliſchen Körper untereinander. H. hat dieſe ſo geſtellt: 1) das Moment der Abſtraction: der ſolariſche Körper, das allgemeine Centrum; 2) das negative Moment, das in ſich zerfällt α) der ſtarre lunariſche Körper β) der zerfließende kometariſche Körper; 3) das Moment der Concretion, der planetariſche Körper, der den Waſſerproceß des kometariſchen, den Feuerproceß des lunariſchen mit der Abſorbtion der Lichtemanation des ſolariſchen in ſich vereinigt und in der Totalität dieſer Proceſſe gegen die anderen himmliſchen Körper der fruchtbare, zur individuellen, organiſchen Lebendigkeit fähige iſt. Es ſteht zu hoffen, daß dieſe Theorie bald zu einer weiteren Darlegung heranreift; ſchon die mechaniſche Bewegung nöthigt dazu, den Planeten im Syſtem die höchſte Bedeutung zu geben, weil ſie eigene Rotation und Bewegung um ein Centrum haben, weil ſie ſich um ſich und ihre Sonne drehen. Der ſchwierigere Punct für die Hegelſche Theorie (vgl. Daumer's Andeutung eines Syſtems ſpeculativer Philoſophie, 1831, S. 11 und Göſchel's Hegel und ſeine Zeit, S. 27) iſt, den Beweis zu führen, daß die Erde unter den Planeten den erſten Rang einnehme und die unter ihnen vertheilten Functionen in ſich concentrire. Doch iſt in Okens Naturphiloſophie (1831, S. 45 und 58 ff.) ſchon eine bedeutende Grundlage dazu vorhanden, wie ich auch, was dieſer ſo geiſtreiche, viel zu ſehr bei Seite geſtellte Forſcher S. 51 über die Kometen äußert, vortrefflich finde. Dieſe ſind von Ihnen und auch von Eſchenmayer (Naturphiloſophie S. 85 ff.) mit Vorliebe gegen H. behandelt worden; Eſchenmayer will ſogar in der Unbeſtimmtheit der Bahn eine Freiheit finden „die ſich nicht mehr in den ſclaviſchen planetariſchen Zug nach gleicher Zone und in das Uebergewicht der Schwere einbannen läßt;“ er ſieht alſo die Excentricität etwa ſo an, wie man in der Mitte des vorigen Säculums das Geſetzloſe für das Geniale hielt. Sie ſagen, Hegel's Vorſtellung von den Kometen als oberflächlichen Concretionen, die eben ſo zufällig wieder zerſtäuben mögen, ſeien eines Philoſophen, der in Allem Gott zu erkennen vergißt, ganunwürdig und ſchon die Thatſache, daß die Bahn einiger berechnet werden, hätte auf würdigere Gedanken leiten ſollen! Ich weiß nicht, mein Herr, was Sie unter Würde verſtehen; warum ſoll denn im Kreiſe der himmliſchen Körper die Zufälligkeit nicht eben ſo zu einer beſonderen Form ſich herausſtellen dürfen, als in anderen Regionen des Naturlebens? Wollen Sie mit der Würde etwa auf die Teleologie deuten, daß Gott die Kometen ſchon zu etwas werde zu benutzen wiſſen? Glauben Sie vielleicht, eine ſo enorme Verſchwendung von Raum, Materie, Licht u. ſ. f. als in der göttlichen Oekonomie herrſcht, exiſtire darum nicht, weil ſie im Gehirn dieſes und jenes Philoſophen nicht Platz hat? Glauben Sie nicht, daß Gott im Luxus von Niemand übertroffen wird? Finden Sie darin etwas Unwürdiges, daß ſich die Kometen im ſchrankenloſen Aether, wie flatternde Libellen an feuchtwarmen Sommerabenden, luſtig umhertummeln? Oder wollen Sie uns mit dem Gerede von Würde gar wieder in die Zeiten zurückführen, wo die Kometen das Banner des Aberglaubens aufpflanzten, wo Peſtilenz, Krieg und Weltuntergang von dieſen harmloſen Sonderlingen unſeres Himmels abgeleitet wurden, wenn ſie zwiſchen die altbekannten Sternbilder mit zackigem Schwert hereinſchlugen und der hergebrachten Ruhe der glitzernden Sterne prahleriſch den Kampf anzubieten ſchienen? Die Gediegenheit der anderen himmliſchen Körper, die Kernloſigkeit der Kometen (der Komet von 1770 ging durch die Jupiterstrabanten hindurch, ohne ſie zu ſtören und Olbers beobachtete durch den Kern des Kometen von 1802 einen Fixſtern), ihre excentriſch-elliptiſche Bahn, die vielleicht zweien Syſtemen angehört, nöthigen zur Annahme, ſie wirklich für ſo oberflächliche Concretionen zu erklären, wie Meteore und Wolken. Im Oberflächlichen aber das Tiefe finden zu wollen, iſt oberflächlich.

Auch wegen der Sonne iſt H. durchaus zu rechtfertigen. Die Größe an ſich iſt durchaus kein vernünftiger Grund, ihr das Primat zu ertheilen. Sie machen freilich eine Folgerung daraus, die kein Vernünftiger daraus machen würde: „das Kleinere, Beſchränktere, Abhängige müßte dann vollkommener ſein, als das Größere, Beherrſchende und mithin (sic!) auch das endliche Weſen vollkommener als das unendliche.“ Sie haben alſo das wahrhaft Unendliche von dem Endloſen, der ſchlechten Unendlichkeit, trotz Ihrer

Excerpte aus Hegel's Logik, noch nicht zu unterſcheiden gelernt, ſonſt würden Sie nicht ſo abſurde Conſequenzen machen. Als wenn übrigens die Sonne nicht auch von der Erde abhängig wäre, als wenn ſie, ohne relative Centralindividuen, Centrum ſein könnte! Vollends aber, als wenn es für die Regſamkeit, Lebendigkeit auf die Maſſe ankäme! Der Fleiſchwanſt des phlegmatiſchen Chineſen würde dieſem dann unmittelbar die Superiorität vor dem mageren, choleriſchen Europäer verſchaffen. Iſt denn der Erguß des Lichtes was unſere Erde zur Fruchtbarkeit aufſchließt, ein Beweis eigener Fruchtbarkeit, eigener Lebendigkeit und in ſich ſelbſt mannigfacher Individualität? Die Peruer, die ganz im Lichtcultus lebten, wurden von der Energie weniger Spanier unterdrückt, weil ſie der ſubjectiven Zähigkeit ermangelten. Beruht nicht die Verehrung der Sonne (die freilich, wie davon unter uns als jüngſtes Beiſpiel Herr Rauer exiſtirt, nie ausſterben wird, ſo wenig als die Sympathie Verliebter mit dem Monde), beruht ſie nicht auf der Schönheit, welche das Licht von der Färbung unſerer Atmosphäre empfängt? Iſt nicht der Anblick der Sonne auf den Spitzen der höchſten Berge oder aus der Gondel eines Luftballons wahrhaft triſt, weil ſie dann als leuchtende Kugel auf einem ſchwarzen Grunde ohne jene Glorie erſcheint, in der wir ſie als leuchtende Blüthe der blauen Himmelsblume zu ſchauen pflegen? Sie ſagen, die Sonne beherrſche unſeren Planeten, errege und unterhalte in ihm Leben und Wärme; aber iſt ſie darin mehr als eine ſollicitirende Kraft? Iſt nicht die Wärme an ſich wie das Leben Eigenthum unſeres Planeten? Frieren Sie nicht, wenn Sie über die Schneelinie hinauskommen, auch im heißſten Sonnenſchein? Iſt nicht auch der directe Strahl der Sonne in der tropiſchen Zone auf dem Himelaya, dem Alkomri und Andesgebirge kraftlos? Hat nicht unſere Erde Wärme in ſich, wie die Beobachtungen der Quellen zeigen, deren Temperatur mit der Tiefe wächſ't? Der ſolariſche Körper verhält ſich in ſeiner Allgemeinheit zur organiſchen Fülle und Beſonderung des planetariſchen, wie der ihm entſprechende Welttheil und ſeine ſchwarze Race (car les extrêmes se touchent) zu den übrigen Welttheilen und übrigen Racen. Afrika iſt das Land der gleichgültigen Veränderung, der gleichformigen Stabilität, wie die Neger ohne Erinnerung an eine Geſchichte, ohne Drang in eine höhere Zukunft ſind und erſt auf dem Boden der neuen Welt durch die härteſte Unterjochung zur Emancipation ſelbſtbewußter Freiheit geſtählt wurden. Außerdem aber dienen die Neger. Wie der Sudan alljährlich ſein Gold, ſein Elfenbein, ſeine Straußfedern zum Schmuck der Fremden, ſeine Kinder vom Innern an die Küſten zur Sclaverei als ihrer dermaligen Beſtimmung (die wahre bringt ihnen das Chriſtenthum) ausſchickt, ſo ſendet auch die Sonne ihre Strahlen zum Dienſt der Erde. Dieſer Dienſt iſt ihre Größe.

H warf der Aſtronomie vor, über die Entfernung der himmliſchen Körper von einander noch kein Geſetz gefunden zu haben; Sie fragen nun, warum er es denn nicht vorgetragen habe? Die Antwort iſt ſehr leicht; er hat es auch nicht entdeckt; gerechnet hat er genug dazu, wie ſein mathematiſcher Nachlaß ausweiſ't, der meinem Freunde, dem Bauconducteur Herrn Bömcke zur Durchſicht übergeben worden, aber er iſt nicht damit zu Ende gekommen. Die Phyſik Hegels billigen Sie, was mich ſehr überraſcht hat; der Organologie aber widerſprechen Sie und ſind, wie ſich von dem Director eines mineralogiſchen Inſtituts erwarten läßt, mit der Expoſition des geologiſchen Organismus äußerſt unzufrieden. H. ſoll nach Ihnen ſo viel als Nichts darüber zu ſagen gewußt haben und das von ihm Geſagte ſoll unrichtig ſein. Und was iſt das nun? Er behauptet, die Lebendigkeit des geologiſchen Organismus der Erde ſei eine todte und gehöre der Vergangenheit an. Sie behaupten dagegen, der geologiſche Bildungsproceß ſei ein immer noch fortdauernder und führen den elementariſchen Proceß der Erde an, zu welchem auch die Vulcaneität gehört. Was H. in der Encyk. §. 339 als die Momente des geologiſchen Proceſſes andeutet, iſt augenfällig ein in ſeiner unmittelbaren Aeußerung verſchwundenes Leben. Die Beſtimmung der totalen Geſtalt der Erde iſt etwas ganz anderes, als die Detailveränderungen, welche durch die Gewaltſamkeit der elementariſchen Mächte an den Welttheilen und an den Gebirgszügen geſetzt werden. Die fortdaurende Regſamkeit derſelben hat H. ſo wenig geleugnet, daß er ſie im Gegentheil in der Phyſik conſtruirt hat. Daß aber die Bildung der Erde, was ihre abgeplattete Kugelform, die Neigung ihrer Achſe, die Maſſengeſtaltung ihrer Theile, das Streichen der Gebirge u. ſ. f. betrifft, ein Product vergangener

Kämpfe ſei, das, dächte ich, iſt eine unter den Naturforſchern ſehr allgemeine Anſicht. Die ganze Naturgeſchichte der Petrefacten iſt ein Zeugniß dafür; der Kryſtall iſt Leben, aber das Leben des Todes; das Mechaniſche und Chemiſche waltet im Geologiſchen noch vor, es ermangelt noch der wahrhaft organiſchen Lebendigkeit, die einen ſubjectiven Einheitspunct aller in ihr unterſchiedenen Proceſſe bildet. Steffens, dem Sie doch Kenntniß auf dieſem Gebiet nicht abſprechen werden (er hat eine Oryktoanoſie in 3 Bänden geſchrieben), entwickelt im erſten Band ſeiner Anthropologie mit großer Wahrſcheinlichkeit, wie die Erde mehre Epochen durchgangen ſei, bevor ſie ihre gegenwärtige Geſtalt erlangt habe; eine lunariſche und kometariſche ſind nach ihm in der gegenwärtigen, der ſolariſchen Blüthe unſeres Planeten, als Momente enthalten. Die alte Vergleichung der Gebirge mit dem Knochenſyſtem der Erde iſt noch durch alle Revolutionen nicht verdrängt, welche die Geologie mit ſo reißender Schnelligkeit von Werner bis auf Alexander v. Humboldt, Leopold v. Buch nnd Brogniart durchgemacht hat. Als Ausgangspunct der Mineralogie nimmt H. allerdings nur die Extreme des Granits und des Kalkes an, ſtatuirt aber als das Dritte aus beiden concrescirende Formationen §. 340. Was aber die Lebendigkeit des Erdkörpers als ſolche betrifft, ſo drückt er ſich vortrefflich §. 341 in den Worten aus: „Land und insbeſondere das Meer, als reale Möglichkeit des Lebens, ſchlägt allenthalben in **punctuelle** und **vorübergehende** Lebendigkeit aus; — Flechten, Infuſorien, unendliche Menge phosphorescirender Lebenspuncte im Meer; die **generatio aequivoca** — nicht ſich in ſich zur beſtimmten Gliederung entwickelnde, noch ſich ſelbſt reproducirende, **ex ovo**.“ Dieſen wichtigſten Paſſus haben Sie ganz überſehen. Oken ſagt in ſeiner enthuſiaſtiſchen Sprache a. a. O. S. 147: „Aller Schleim iſt lebendig, das ganze Meer iſt lebendig — die Liebe iſt aus dem Meerſchaum entſprungen.“ Damit können Sie das Ende vom zweiten Act im zweiten Theil des Göthe'ſchen Fauſt vergleichen, wo der Homunculus am Thron Galate's ſich als Eros offenbart. Sie machen ſogar den Schnitzer, den Wärme- und Waſſerproceß, das Athmosphäriſche und Meteorologiſche, für eine Reihe von Phänomenen zu erklären „welche in ihrer geſetzmäßigen Wechſelwirkung alle Kennzeichen des organiſchen Lebens an ſich tragen.“ Wie unterſcheiden Sie nun das Organiſche vom Chemiſchen, denn offenbar iſt letzteres für Sie ſchon organiſch, während nach dem Dafürhalten Hegels und Anderer das wirkliche Organiſche den Chemismus nur als ein Moment ſeiner ſich ſelbſt beſtimmenden Lebendigkeit enthält.

Den Begriff des vegetabiliſchen Organismus übergehen Sie; gegen den des animaliſchen wenden Sie S. 222 ein: 1) daß nicht die Nothwendigkeit der Erhebung des pflanzlichen Organismus in den thieriſchen dargethan ſei, daß alſo die immanente Dialektik fehle. Entweder haben Sie, als dieſer Tadel Ihrer Feder entfloß, die Eintheilung des Organiſchen §. 337 vergeſſen — oder, und das iſt das Wahrſcheinlichſte, Sie wollen wieder, wie auf einer Rutſchbahn, ohne Sprung von einem Punct zum anderen kommen. 2) H. nennt die Selbſtbewegung des Thieres eine zufällige. Dies verſtehen Sie zufällig ſo, als habe er ſagen wollen, die Selbſtbeſtimmung gehöre nicht nothwendig zum Weſen des Thieres. Wir bedienen uns freilich gemeiniglich des Ausdrucks, daß das Thier willkürliche Bewegung habe. H. ſcheint dieſen abſichtlich vermieden zu haben, weil das Thier ohne Willen iſt, der Unterſchied der Willkür vom Willen daher bei ihm nicht vorkommt. Sonſt aber ſagt er ja §. 351 ausdrücklich, daß die Subjectivität des Thieres ſich nach innerem Zufall aus ſich ſelbſt zum Ort beſtimme. 3) H. ſagt ferner, das Thier habe Stimme und erklärt dies aus der Beſeelung, aus der Idealität des Thieres. Sie wollen ihn belehren, daß es Thiere gebe, die ſtumm ſind, Würmer, Fiſche, Eidechſen. Wenn der Begriff des Thieres im Allgemeinen angegeben wird, ſo macht die Stimme unſtreitig eine charakteriſtiſche Beſtimmtheit deſſelben aus, trotz der unleugbaren Richtigkeit jener Thatſachen. Würmer in den Eingeweiden der Thiere, Menſchen, der Erde, die Mollusken des Meers, die zirpenden, ſchrillenden, ſummenden Inſecten, die Schlangen und Eidechſen, in mooſigem Geklüft, in zuſammenfaulendem Laube, in Felſenritzen, in hohlen Baumſtämmen, die im Waſſer lebenden Fiſche ſind ohne Stimme; manche Schlangen pfeifen, die Fröſche quaken, aber erſt die Vögel und vierfüßigen Landthiere, deren Element entſchieden die Luft, haben ihre ſpecifiſche Aeußerung im Laut, woran ſie erkennbar ſind, weil ſie ihre Innerlichkeit darin zuſammendrängen. Es iſt die einfachſte, höchſte Manifeſtation des Thieres; ſo unterſcheiden wir die Spielarten der Hunde am Gekläff, die Vögel an ihrem Zwitſchern und Singen u. ſ. f. 4) Die uralte ſchon bei Plato im Timäus vorhandene, ganz richtige Theilung des animaliſchen Organismus nach Kopf, Bruſt und Unterleib, wie der äußere Habitus es darſtellt, Nerven, Blut und Eingeweide mit ihrer Centraliſirung in Gehirn, Herz und Magen, in die Syſteme der Senſibilität, Irritabilität und Reproduction, ſcheint Ihnen unvollſtändig, weil das Geſchlechtsſyſtem übergangen ſei. Zwar ſei der Geſchlechtsproceß bei dem Begriff der Gattung erwähnt, aber die Geſchlechtsorgane fehlten. Aber das ſogenannte Sexualſyſtem iſt eben kein beſonderes; es durchläuft alle drei Syſteme; es hängt eben ſo innig mit der Reproduction, als mit der Irritabilität und durch die Ganglien mit der Senſibilität zuſammen. Was aber die Geſchlechtsorgane betrifft, fiel Ihnen da nicht die Stelle der Phänomenologie ein, wo von der Verknüpfung des Hohen und Niedrigen die Rede iſt „welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs der höchſten Vollendung, des Organs der Zeugung und des Organs des Piſſens naiv ausdrückt." Daß der Geſchlechtsproceß ſelbſt nicht ſchon bei dem animaliſchen Individuum, ſondern erſt bei der Gattung geſetzt wird, iſt vollkommen richtig, denn er iſt die Spannung der Individuen gegen einander durch den Trieb der über ihre Einzelheit hingreifenden Gattung. Das Knochenſyſtem ſetzt H. als den abſtracten Anfangspunct der Totalität; es iſt der Schattenriß der organiſchen Geſtalt und daher macht er mit ihm als allgemeiner Grundlage die Einleitung zum ſenſibeln Syſtem, bei welchem Wort Sie ſogleich an das Nervengeflecht gedacht haben müſſen. Daß er die Bedeutung des Blutes nicht erwogen habe, iſt geradezu unwahr; jeder kann ſich durch Nachleſen von §. 354., b, β, davon überzeugen. 5) Die Stellung der Sinne iſt von H. wieder vortrefflich als Mitte zwiſchen dem Individuum als ſolchem und der Außenwelt, als Vermittelung ihres Verkehrs, als Moment der Aſſimilation beſtimmt worden. Da ihnen die Geſtalt und deren allgemeine Syſteme ſchon vorausgeſetzt ſind, ſo iſt Ihre Bemerkung, daß die Sinne zum Nervenſyſtem und zur Geſtalt gehörten, ganz oberflächlich. 6) Zuletzt berühren Sie einen Punct, der bei Vielen Anſtoß erregt hat, die

Aeußerung Hegel's, daß das Thierleben überhaupt ein krankes, ſo wie ſein Gefühl ein unſicheres, angſtvolles, unglückliches ſei. Sie halten S. 223 ff. eine weitläuftige Rede, wie ſehr H. das Glück der Thiere verkannt habe, wie das naturgemäß lebende Thier ſo geſund und wohl ſich befinde, wie es erſt durch die Behandlung des Menſchen erkranke. Faſt möchte man wünſchen, ein Thier zu ſein, um ohne Reflexion dies naturae convenienter vivere aus der erſten Hand zu haben. Daß das Unglück des Thieres von H. nicht als geiſtiges Unglück gemeint ſei (vergl. auch Log. III. S. 217), verſteht ſich von ſelbſt. Unſtreitig iſt dieſer Ausdruck bei H. aus der tiefen Auffaſſung der Beſchränktheit und Unfreiheit des Thierlebens hervorgegangen: es kommt nur darauf an, daß man die Natur erkennt, wie ſie iſt, und nicht davor zurückbebt, ſie zu finden, wie ſie iſt. Das Thier iſt in ſo großer Sympathie mit dem ganzen Leben der Natur, daß jede Veränderung deſſelben in ſeine Individualität ſich hineincontinuirt. Im menſchlichen Organismus werden dieſe Affectionen durch die Macht des Geiſtes gebrochen, verändert; das Bewußtſein leiſtet Widerſtand gegen dieſelben, eine Reaction, deren das nur ſeeliſche, nicht im Pſychiſchen auch geiſtige Leben des Thiers nicht fähig iſt. Hunger und Durſt, Schläfrigkeit, Behagen, Geſchlechtstrieb reißen das Thier unmittelbar fort; jede Veränderung der Oberfläche ſeiner Umgebungen beſtimmt es unaufhaltſam. Eine Katze, wenn ſie lauernd ihrer Beute aufpaßt, iſt in Aug' und Ohr gleichſam von Zauber gefeſſelt; der Geier ſchwebt in der Luft in ſtolzer Ruhe, aber nicht freie Behaglichkeit breitet ſeine Schwingen, denn die Gier des Blickes hält ihn am Boden feſt, einen Raub zu erſpähen; der Pudel ſtirbt auf dem Grabe ſeines Herrn, weil er nur hier in der ihm eingewöhnten Athmoſphäre athmet, nur hier noch im Rappert mit dem ihn beherrſchenden Individuum ſteht u. ſ. f. Jedes Thier iſt der Schnecke vergleichbar, wenn ſie ihre Fühlhörner verſtreckt, aber bei der leiſeſten Empfindung der Hemmung von Außen ſie ſchnell wieder in ſich zurückzieht. Dies Außerſichſein, dieſe Gebundenheit an die Erſcheinung, dies von ihr mechaniſch Durchzitterttwerden kann an jedem Thierleben, auch an dem königlichſten, des Birmaniſchen Elephanten, des Bengaliſchen Tigers und Löwens nachgewieſen werden. Sie alle ſind dieſem Schickſal der Zerſplitterung in äußerlicher Unruhe unterthan. Dazu kommt noch die Bedrängniß der Thiere durch die Wuth der Elemente, z. B. der wilden Pferde bei den Ueberſchwemmungen der Südamerikaniſchen Steppen, der Hungersnoth bei ſehr ſtrengen Wintern u. ſ. f. Iſt nicht Angſt und Unſicherheit in vollem Maaße da? Nur dadurch iſt ſie erträglich, daß ſie ohne Bewußtſein gelebt wird. In meiner Naturreligion S. 188 — 192 habe ich entwickelt, weshalb wir uns über die Thiere täuſchen, weil wir das, was in ihren Bewegungen Product der Zufälligkeit und relativen Nothwendigkeit iſt, von unſerem Standpunct aus anſehen, wo das phyſiſche und pſychiſche Daſein Gegenſtand des ſeiner ſelbſt bewußten Geiſtes wird. Aber dieſe Interpretation iſt ſo falſch, als die allegoriſche hiſtoriſcher Facta. Nur in der Dumpfheit des Traums durchleben wir analoge Zuſtände des Zuſtandes, in welchem die Thiere ſich immer befinden, deren höchſte Luſt — in der Brunſt oder im Freſſen und Saufen, oder, wenn ſie geſättigt ſind, und ihre Lebendigkeit als ſolche äußern, wie ſpielende Hunde, ſingende Vögel, harlekinhaft kletternde Affen, koaxende Fröſche u. ſ. f. immer durch grenzenloſe Abhängigkeit vom Aeußern getrübt wird. Ich will Ihnen nicht wünſchen, Herr Hofrath, jemals, wenn das Unvereinbare der Verbindung fähig wäre, mit Wachen hinter den Schlaf zu kommen, ſo mit vollem Bewußtſein das enge Leben einer Auſter, einer Spinne, eines Krokodils, einer Maus, eines Sperlings führen zu müſſen. Unzweifelhaft würden Sie dann empfinden, wie tiefſinnig die Inder das Thierleben in ihre Phantaſie aufgenommen haben, wenn ſie für Nichts ſo große Sorge tragen, als einer Wanderung durch die Thierleiber entnommen zu werden; gewiß würden Sie dann jene Worte nicht ganz mißbilligen und nicht von dem äußeren Schein ſich berücken laſſen „von der unendlichen Mannigfaltigkeit der Thierformen, dieſer ewig jungen Schöpferkraft, dieſem Ineinanderſpielen der einzelnen Species u. ſ. w.“

Die boshaft ſchmutzige Anmerkung S. 224 über Hegel's, wie Sie ſpöttiſch ſagen, elegante Conſtruction der **faeces** der Kinder widerlegt die Stelle ſelbſt.

Viertes Capitel.

Von der Philoſophie des Geiſtes.

Daß in dieſer letzten Abtheilung, wo „die wichtigſten Angelegenheiten der Menſchheit zur Sprache kommen,“ Ihr Mißverſtand und Ihre Befangenheit den Gipfel erreichen würden, konnte ich mir im Voraus an den Fingern abzählen. Ihre Flachheit wetteifert mit der Tiefe der geiſtigen Intereſſen; je mehr dieſe wachſen, je mehr ſchwillt ſie zu einem uferloſen Ocean an; in der Religionsphiloſophie vollendet ſich Ihre Seichtigkeit, indem ſie zugleich als **sauvegarde** der Moral und des Chriſtenthums den breiteſten Anſpruch auf Anerkennung macht.

Gleich die Bemerkung S. 226 wegen der ideellen Coexiſtenz der Beſtimmungen des Geiſtes, die ſeine Betrachtung ſo ſchwierig macht, zeigt, daß Sie von Idealität überhaupt gar keine Ahnung haben. Im Geiſt ſind alle *Elemente* zugleich *Momente*; man kann Fühlen, Anſchauen und Denken, Rechtlichkeit, Moralität und Sittlichkeit, Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft nicht nebeneinander ſo rein für ſich hinſtellen, wie ich Stickſtoffgas, Kohlenſtoffgas u. ſ. f. als pure Abſtracta präpariren und in Flaſchen hermetiſch verſchloſſen halten kann. Sie können ſich daher S. 227 gar nicht darin finden, daß der Geiſt in ſich ſelbſt die Verdoppelung iſt, Geiſt als abſoluter und Geiſt als individueller zu ſein; gerade, was die Grundanſicht des Chriſtenthums iſt, beklagen Sie als ein Grundgebrechen des Hegelſchen Syſtems in größtmöglicher Verworrenheit. Der Geiſt als der abſolute, als Gott, iſt das abſolute **Prius** der Natur; der Geiſt als der nicht abſolute, als der menſchliche, endliche, vereinzelte, hat dagegen an der Natur die Vorausſetzung ſeiner Exiſtenz. Gott der Sohn nimmt daher in ſeiner Erſcheinung Knechtsgeſtalt an; als des Menſchen Sohn wird er vom Weibe geboren. Das Prärogativ, ohne natürliche Individualität dennoch Perſönlichkeit zu haben, hat nur Gott in ſeiner Abſolutheit als der Dreieinige, weil er als ſolcher nicht ein Geiſt *neben* anderen Geiſtern, alſo kein Individuum, weil er der

Geiſt an und für ſich, abſolute Perſönlichkeit, Quell der Exiſtenz der Natur und der Geiſter iſt. Aber troß dieſer Differenz iſt der Geiſt Gottes vom Geiſt des Menſchen dem Weſen nach nicht different; Chriſtus ſagt, er, der Sohn, wolle mit dem Vater Wohnung machen bei denen, die an ihn glaubten, denn der Geiſt, der heilige und heiligende, geht aus vom Vater und vom Sohn. So iſt nur Ein Geiſt, denn der göttliche iſt die Wahrheit des menſchlichen. Es iſt der Verderb aller Moralität und Religiöſität, den menſchlichen Geiſt in ſeiner Subſtantialität dem göttlichen fremd zu glauben, ein Irrthum, deſſen Kleinmüthigkeit das Chriſtenthum in der Wurzel umgehauen hat, indem es dem menſchlichen Geſchlecht das Bewußtſein gegeben, daß der Geiſt Gottes ſelbſt durch die Vermittelung Chriſti in ihm wirkſam iſt. Sie nun und noch einige Andere in unſerer Zeit gefallen ſich darin, uns wieder in das Judenthum zurückzuwerfen und die Verſöhnung der Geiſter mit dem Geiſt auf ein äußerliches, juridiſches Verhältniß zu reduciren. Es iſt gerade dieſelbe Forderung, wie auf einem anderen Gebiet, daß die Vernunft des Menſchen eine andere als die göttliche ſein ſoll — als wenn ſie dann noch Vernunft zu heißen verdiente.

Dieſe Einheit des Menſchlichen und Göttlichen in ihrem Unterſchied von einander, der über die Identität vergeſſen wird, ſie als das Grunddogma des Chriſtenthums iſt es, welche dem Hegelſchen Syſtem ſo oft ſchon den Vorwurf zugezogen hat, Gott müſſe durch die Natur und durch die verſchiedenen Stufen der menſchlichen Bildung hindurch zu ſich ſelbſt kommen. Sie ſprechen S. 228 — 30 dieſe Meinung ebenfalls, jedoch in der gemeinſten Bitterkeit aus, indem Sie ſagen, „Hegel ſei darnach nicht blos der Sohn Gottes, ſondern auch der heilige Geiſt, und hätte Gott ſich nicht in ſeinen unendlich vielen Incarnationen unter anderen auch in den Philoſophen Hegel verwandelt, ſo würde er bis dieſe Stunde noch nicht zum vollen Bewußtſein ſeiner ſelbſt gelangt ſein.“ Schließlich vergleichen Sie Hegel's Theologie dem Gift der aqua Toffana. Weiße, der jüngere Fichte, Eſchenmayer, Günther, Kreuzhage, Staudenmaier, Sengler, Männer, die mit dem Studium der Philoſophie Ernſt machen, verſtehen Hegel in ähnlicher Weiſe, ſo daß ich vielleicht mir ſagen könnte, ich ſei eben in Vorurtheil befangen, weil ich H. nicht ſo verſtehe. Bei der Anzeige von Günthers trefflichen Schriften in den Berliner Jahrbüchern 1831 habe ich in dieſer Hinſicht die Creationstheorie beleuchtet; H. ſtimmte mit dem dort Geäußerten vollkommen überein; Staudenmaier ſchöpft aber gelegentlich (Religiöſe Zeitſchrift für das kathol. Deutſchl. 1833, Juni, S. 313) daraus die Hoffnung, daß ich aus Hegel's Syſtem wohl noch weiter kommen würde. Daumers Philoſophie iſt bis jetzt, ſo viel ich weiß, in unſerer Literatur die einzige, in welcher jener Proceß des zu — ſich — ſelbſt — Kommens Gottes ſo entwickelt wird, wie man es H. gewöhnlich Schuld gibt; ich habe daſſelbe zugleich mit Kreuzhage's Briefen a. a. O. 1832 aus dem Begriff des Abſoluten widerlegt und gezeigt, daß das ſich als Geiſt Erfaſſen nicht von dem ſich ewig klaren Gotte, ſondern vom menſchlichen Geiſt gilt, wie er ſich des göttlichen als des ſeinigen bewußt wird. Da nun dies unmöglich iſt, ohne daß der göttliche Geiſt ſelbſt mitbeſtimmend in dieſen Proceß eintritt — er offenbart ſich — ſo hat die Sprache unaufhörlich mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dieſe doppelte Thätigkeit als Identität darzuſtellen, weshalb ganz richtige Definitionen, wie, daß die Religion das Selbſtbewußtſein Gottes im Menſchen ſei, von der Seichtigkeit ſo viel Anfechtung erleiden müſſen. Wie ſchwer wird es nicht auch den Theologen, die Gnade Gottes mit dem freien Willen des Menſchen zu vereinigen, um weder in den überdemüthigen Quietismus der Prädeſtination, noch in die freche Autarkie des Pelagianismus zu verfallen. Aber man denkt jetzt zu wenig und klebt an einzelnen Worten feſt, ohne ſich deren Zuſammenhang zu entfalten und ſo durch die Begründung ihres Urſprungs hinter ihren Begriff zu kommen.

Sie ſprechen zunächſt über den ſubjectiven Geiſt. Eine eigentliche Kritik vermiſſe ich ganz. Statt auf die Sache einzugehen, wie es ſich gebührte und einen entſcheidenden Kampf zu eröffnen, bleiben Sie beim Schelten und Verdrießlichthun. Erwägt man die Verwirrung, die ſeit mehr als einem Menſchenalter, wo die Kantiſche Kritik den Wolfiſchen Dogmatismus ſtürzte, in dieſer Region herrſcht, ſo iſt Hegel's Verdienſt, die Momente des ſubjectiven Geiſtes, Seele, Bewußtſein und Geiſt, gehörig geſondert zu haben, unendlich groß. 1) Die *Seele* iſt der ſubjective Geiſt, aber der unmittelbar mit der Natur ſympathiſirende. 2) Das *Bewußtſein* iſt der Geiſt, als ſich von den Dingen, als ſich von ſich ſelbſt unterſcheidend und im Unterſchiede von ſich wie von den Dingen in ihnen und in ſich die Vernunft als das gemeinſame Band erfaſſend. 3) Der ſubjective Geiſt als *Geiſt* iſt in ſeiner Thätigkeit nicht mehr, wie die Seele, an die Natur ohne Weiteres gebunden; nicht mehr, wie das Bewußtſein, nur in Beziehung auf einen Gegenſtand, ſondern als der vernünftige iſt er in ſeiner Thätigkeit der *ſich mit ſich* erfüllende. Seine Gefühle, Vorſtellungen und Gedanken, ſeine Triebe, Begierden und Neigungen ſind eben ſo ſehr ſein Inhalt als er ihre Form iſt; er geht darin nicht aus ſich heraus; zur Entäußerung ſeines Selbſtes kommt es erſt im objectiven Leben des Geiſtes. Dies kann auch ſo ausgedrückt werden: der Geiſt als ſubjectiver findet ſich zuerſt durch die Natur beſtimmt, Anthropologie; zweitens beſtimmt er ſich zwar, wird aber auch durch den Gegenſtand ſeines Bewußtſeins beſtimmt, Phänomenologie; drittens beſtimmt er ſich in ſich, ſo daß, wozu er ſich beſtimmt, er ſelbſt iſt, Pſychologie.

Daß bei Hegel in der Anthropologie der menſchliche Leib kaum eines Blickes gewürdigt werde, wie Sie S. 231 verſichern, iſt wieder eine Lüge. Das Anatomiſche und Phyſiologiſche konnte hier nicht mehr vorkommen, weil es bereits in der Naturphiloſophie, S. 333—46 im Begriff des animaliſchen Organiſmus überhaupt ſeine Stelle gefunden. So weit es aber für die Seele als Naturgeiſt nothwendig iſt, finde ich die Leiblichkeit beſtändig berückſichtigt, bis hin zur Pathognomik und Phyſiognomik S. 395. Daß, wie Sie verlangen, Recht und Moralität, Kunſt und Religion, zur *Anthropologie* hinzugezogen werden ſollen, iſt nur ſcheinbar dadurch berechtigt, daß dies Alles Elemente des menſchlichen Geiſtes ſind, die in der Totalität ſeiner Bildung vorkommen. Es fehlt nicht an Anthropologieen, die ſo verfahren, wie die Hillebrandſche, die Heinrothſche, die Schubertſche, in deſſen Geſchichte der *Seele* ſogar eine ganze Geſchichte der Kunſt enthalten iſt; Troxler hat dieſen Standpunct am weiteſten ausgedehnt und die ganze Philoſophie zu einer Anthropoſophie gemacht. Noch beſſer und wahrer würde man Alles für Theologie erklären können. Aber ſolche Expanſion iſt nur möglich, inſofern nicht auf eine ſyſtematiſche Totalität der Wiſſenſchaft in allen Gliedern hingearbeitet wird, ſondern ein gemüthliches, willkürliches Ergreifen des Stoffs vorwaltet; ſonſt werden wohl Moral, Politik, Aeſthetik, Religionsphiloſophie immer als beſondere Momente erſcheinen müſſen.

Auch daß Hegel die Immaterialität der Seele, wie Sie S. 233 verſichern, mit zwei Worten abfertige, iſt abermals eine Lüge, denn er widmet dieſer Sache §. 389. von S. 366 — 68 und berückſichtigt ſelbſt die Geſchichte der Philoſophie. Er ſagt dabei, daß der Geiſt die exiſtirende Wahrheit der Materie ſei, daß die Materie ſelbſt keine Wahrheit habe (hierin liegt der poſitive Begriff der Immaterialität des Geiſtes). Dieſer Idealismus, zu dem bis jetzt noch alle ächten Philoſophen ſich bekannt haben, iſt H. ſchon von Schubarth und Carganico ſchwer verübelt; ſie gebehrdeten ſich über einen ſolchen Untergang der Natur im Geiſt ſehr kläglich. Als ob es nicht Materialismus ſein würde, wenn die Materie dem Geiſt gegenüber Wahrheit hätte? Der Geiſt, der als einzelner an dem Natürlichen die Vermittelung ſeiner Exiſtenz, ſeiner reellen Erſcheinung hat, würde dann nicht das Durchdringende der Materie ſein. Sie nehmen die Materie zärtlich in Schutz. „Ein vom Dach herabfallender Ziegel u. ſ. f. könne uns das Bewußtſein rauben.“ Zweifelsohne. Aber ſind wohl Verletzungen des Gehirns und Rückenmarks, Schwindel, Ohnmachten, Nervenfieber u. ſ. f. Inſtanzen gegen die Macht des Geiſtes über das Natürliche? Wollen Sie durch ſolche Calamitäten den Idealismus einſchüchtern, der Materie das ſouveraine Scepter zu überlaſſen? Es iſt ein Leichtes, aus den Schätzen der empiriſchen Pſychologie, aus den Magazinen ihrer Beobachtung, aus Beneke's Schriften z. B. zahlloſe Thatſachen anzuführen, wie der Geiſt mitten in Krankheiten dennoch ſeine Intereſſen feſtgehalten, wie er Zahnweh und Kopfweh annullirt, wie er in Schlachten ohne Speiſe und Trank viele Stunden in angeſtrengtem Wachen zugebracht u. ſ. f. Sie nehmen den Ausdruck, daß im Geiſt die Natur verſchwinde, wiederum als ein gar nicht Daſein der Natur, ein Mißverſtand, den ich einen abſichtlichen nennen muß, da H. überall die Beziehung des Geiſtes auf die Natur bemerklich macht, wie ſchon oben S. 21 angegeben worden. Nicht er lehrt den Dualismus, Sie lehren ihn, denn Sie verſichern, das Bewußtſein, daß wir als Geiſt mit einer organiſchen Natur unmittelbar verbunden ſind und durch ſie mit der Außenwelt zuſammenhängen, bleibe immer und die Verdunkelung, das Erlöſchen dieſes Bewußtſeins geſchehe allemal auf Koſten der Geiſtesthätigkeit. Sie kommen alſo aus dem Gegenſatz von Materie und Geiſt gar nicht heraus. Glücklicherweiſe iſt es umgekehrt. Je mehr wir uns in das wahrhafte Leben des Geiſtes vertiefen, je mehr tritt das Bewußtſein jener Scheidung zurück. Wir können uns darin zurückſtellen, werden es aber nicht für das Weſentliche erklären wollen, als ob Eſſen und Trinken unſer Beruf wäre. Schon der Spieler an der Farobank, der Philologe im Conjecturiren, der Naturforſcher im Experimentiren, der Feldherr im Commandiren u. ſ. w. vergeſſen ſich und damit auch jenes Bewußtſein. Wie viel mehr aber iſt dies im Religiöſen der Fall! Der Menſch, der in der Andacht ſich nicht vergißt, mag wohl ſich ſelbſt betrügen, andächtig geweſen zu ſein; actu war er es nicht. Sie belächeln wahrſcheinlich dergleichen als vernunftwidrige Extaſe — allein ſein Leben in Gott gewinnt man nur, wenn man das ſeinige verliert. Wo der Geiſt in der abſoluten Wahrheit culminirt, iſt es nothwendig, daß jene Reflexion entweiche. Sie gehen S. 234 ſo weit, daß Sie wirklich von der Natur Beſtimmungen der Weltgeſchichte ableiten. Im erſten Heft ſeiner Zeitſchrift Concordia, in einem Aufſatz, Signatur des Zeitalters, hat Fr. Schlegel recht erbaulich dies ſchon vor Ihnen gethan. Die Witterung, die Diätfehler werden von Ihnen als Urſachen moraliſcher Erkrankungen angeführt; die heiße Witterung, der paradoxe Barometerſtand, der Aufruhr der Elemente mit den politiſchen Revolutionen in Frankreich, Spanien, Neapel zuſammengebracht. Wie ungerecht handeln dann die Regierungen, die Carbonari, die Henricenquiſten, die Republicaner u. ſ. w. zu beſtrafen, da nur die Natur in ihnen gährte! Wie lächerlich iſt dann der Stolz der Franzoſen auf die maleriſch gruppirte, theatraliſch ſauber gehaltene Julirevolution, die ſie nicht dem Verdienſt ihrer Mäßigung und Rechtlichkeit, ſondern lediglich der ſchönen Sonne und dem heiteren Himmel verdanken! So könnte man vermuthen, daß auch Ihre wunderliche Kritik Hegel's blos Folge eines paradoxen Witterungszuſtandes von Jena iſt und daß Sie unter anderen klimatiſchen Einflüſſen auch eine andere geſchrieben hätten. Bedenken Sie, Herr Hofrath, daß, wenn die momentanen Depreſſionen des Geiſtes durch ſeine Naturbeſtimmtheit von ſolcher Wichtigkeit wären, das Leben deſſelben ein unſicheres, krankes und angſtvolles ſein würde, eine Charakteriſtik, welche Sie für das Thier zu ſchlecht gefunden haben.

Was Sie über die Paſſivität des Embryo gegen die Pſyche der Mutter ſagen, namentlich Ihre Rettung des väterlichen Einfluſſes auf die Entſtehung des Kindes, auf ſeine Geſtalt und ſein Temperament, verdient keine Widerlegung. Ueber den thieriſchen Magnetismus drücken Sie ſich ſo unbeſtimmt aus, daß ich nicht recht wiſſen kann, wie hoch Sie ihn ſetzen; ich erfahre nur, daß H. ihn für Sie zu tief ſetzt. Daß im Magnetismus die Seelenthätigkeit durch neue Organe weit über ihr normales Maaß geſteigert würde, iſt nicht der Fall. Da der Menſch im Somnambulismus nur als Seele exiſtirt, da ſein bewußtes Leben ganz in dieſen Zuſtand zurückgefallen iſt, ſo kann dieſe Contraction als eine Steigerung der Pſyche gelten, allein welche neue Organe wären darin? Was die innere Erleuchtung dieſes zauberiſchen Schlafes, ſeinen geiſtigen Inhalt betrifft, ſo habe ich denſelben in der Naturreligion S. 86—91 beleuchtet; denn hierin iſt zwiſchen der natürlichen und künſtlichen Magie nur ein formeller Unterſchied. Sie reden vom Willen des ſomnambulen Geiſtes. Wille iſt aber nicht im Somnambulismus. Thaten Somnambuler ſind keine Thaten. Das Moment des Selbſtbewußtſeins durchdringt ſie nicht mit ſeinem Licht. Halten Sie ſich etwa für Ihre Träume verantwortlich? So wenig als der Träumende iſt auch der Somnambule zurechnungsfähig. — Ihr Hin und Her über die Verrücktheit und deren Heilung iſt eine wahre Faſelei und Ihr Eifer, die Freiheit des Menſchen S. 238 nur als bedingte, als eine von den Organen ſeines Leibes abhängige zu predigen, verabſcheuungswürdig.

Sie nennen S. 238 die Darſtellung der Phänomenologie in der Encyklopädie wieder eine verkrüppelte Geſtalt und betrachten die darin vorkommende tiefſinnige Deduction der Herrſchaft und Knechtſchaft ſo wie des damit zuſammenhängenden Beginnes der Staaten — als einen entſtellenden Auswuchs. Sie haben folglich nicht begriffen, daß die ganze Baſis der geiſtigen Perſönlichkeit in der Differenz des ſelbſtſtändigen und des unſelbſtſtändigen Selbſtbewußtſeins enthalten iſt. — Auch über die Stellung der Vernunft poltern Sie recht unvernünftig, etwa wie ein Bibliothecar, der einen Folianten zwiſchen eine Reihe Duodezbändchen verſtellt findet. Sie vermögen alſo nicht, den Begriff der Vernunft, wie das Bewußtſein zu ihm kommt, von dem vernünftigen Denken zu unterſcheiden, wie daſſelbe dieſen Begriff ſchon hat und innerhalb deſſelben ſich productiv verhält, im Setzen vernünftiger Beſtimmungen. — Hegel's Klage über die Schlechtigkeit der pſychologiſchen Wiſſenſchaft rührt allerdings dem Urſprung nach aus einer Zeit her, wo die Arbeiten von Treviranus, Eſchenmayer, Carus, Schubert, Steffens, Heinroth, Hartmann, Beneke u. A. noch nicht da waren. Allein ſelbſt jetzt fehlt eine Pſychologie in ſeinem Sinn; er wollte die Ariſtoteliſche als die trefflichſte wieder benutzt wiſſen. Nun haben zwar Weiße in ſeiner Ueberſetzung und Trendelenburg in ſeiner Ausgabe und ſeinem Commentar für deren tiefere Erkenntniß ſchon viel geleiſtet; wir können jedoch nicht ſagen, daß dadurch unſere Pſychologien bereits wahrhaft befruchtet wären.

Sie rangiren für die Pſychologie folgende Einwürfe. 1) Sie meinen, bei H. würden die Thätigkeiten der Seele iſolirt, weil ſie in der Folge einer Entwicklung ſich darſtellen. Allein das Nacheinander iſt im Geiſt eben ſo ein Miteinander. Die einzelnen Momente können nicht wie die Kügelchen eines Roſenkranzes nebeneinander aufgeſchnürt werden; ihr Hervorgehen auseinander iſt in der einfachen Tiefe des Geiſtes zuſammengeknotet. Daß aber die ſucceſſive Stellung von Gefühl, Anſchauung, Vorſtellung u. ſ. f. bei H. richtig iſt, das beweiſt ihre Dialektik, deren Proceß Sie zu widerlegen gehabt hätten. Freilich, von Gefühl, Anſchauung u. ſ. w. zugleich zu ſprechen, iſt unmöglich, obſchon im wirklichen Leben des Geiſtes alle dieſe Beſtimmungen oft ein Simultanes ſind, wie ich z. B., ein Gemälde anſchauend, mich dabei zugleich fühlend und denkend verhalten kann. 2) Das Bewußtſein ſoll nach Ihnen in der Pſychologie aufhören, weil die Phänomenologie ihr vorangeht. Iſt denn die Negation nur das Schwert eines Scharfrichters, ein Haupt vom Rumpf zu trennen? 3) Das Denken iſt in der Pſychologie nur ſeiner Allgemeinheit nach formell, nicht actu in ſeiner concreten Exiſtenz, denn es iſt nicht blos, wie in der Phänomenologie, mit dem Erkennen eines vorausgeſetzten Inhaltes beſchäftigt, ſondern zugleich inhaltsvoll, wie H. es bezeichnet, dem Inhalt nach frei. 4) „Am unglücklichſten iſt die Sprache placirt worden.“ Schon vor Ihnen hat Weiße die Sprache als das erſte Moment des objectiven Geiſtes geſetzt, das mit dem Staat und der Weltgeſchichte eine Triplicität ausmachen ſoll. So weit ich die Sache verſtehe, iſt es die Logik, in welche die Philoſophie der Sprache von Seiten ihrer inneren Nothwendigkeit, und die Phyſiologie, in welche dieſelbe von Seiten ihrer äußeren Geſtaltung niedergeht; das Vorſtellen iſt die Vermittelung beider Momente zur Erzeugung der Wörter und der Syntax. Bliebe der Geiſt in der Anſchauung oder gar im Gefühl ſtehen, ſo brächte er es nicht zur Wortbildung; lautlos in ſtummen Erſtaunem würde er vegetiren. Und durchdränge er nicht die Wort- und Satzbildung mit dem Nervengeflecht des Logiſchen, ſo würde er nur ſtammeln, nicht ſprechen. Die Vorſtellung als die Mitte zwiſchen der ſinnlichen Anſchauung und dem nichtſinnlichen Gedanken, wie er beſonders in den Partikeln und Präpoſitionen ganz farblos hervorbricht, iſt deshalb die wahre Heimath der Sprache. Ich wüßte daher nicht, wo von ihr ſchicklicher die Rede ſein könnte, als da, wo ſie genetiſch entſpringt. Die Betrachtung der Sprache als Bildungsmittel für die Individuen iſt eine ganz andere Seite; Hegel hat dieſe mit großer Tiefe erkannt, ſo daß Ihre poetiſche Schilderung der Sprache, deren Bedeutſamkeit fühlbar zu machen, H. gegenüber, ein wahres hors d'oeuvre iſt. Soll ich Ihnen aus der Phänomenologie, aus der Logik, beſonders aus der Vorrede zur zweiten Auflage die Stellen noch beſonders vorführen, wo H. mit höchſter Inbrunſt von der göttlichen Natur der Sprache als dem vollendetſten Organ für die Aeußerung des Gedankens redet? Sie haben Weiße's Anſicht, die ich für künſtlich und geſchraubt halte, wahrſcheinlich blos nachgeſprochen, denn Sie ſelbſt, Herr Hofrath, haben noch 1828 die Sprachphiloſophie zu einem Moment Ihrer Logik gemacht (Log. S. 381—392) in dem Sinn, wie Lambert in ſeinem Organon auch eine Semiotik aufſtellte. 5) Den Urſprung des Uebels leitet H. aus dem Widerſpruch des praktiſchen Geiſtes mit der gegen ſeine Zwecke, gegen ſein Sollen an ſich gleichgültigen Welt ab; eine tiefe Deduction, deren humoriſtiſche Darſtellung uns Cervantes in ſeinem Don Quixote gegeben hat. Uebel iſt etwas Relatives, eine Unvollkommenheit — gegen was? Gegen mein Gefühl, gegen meine Triebe und Zwecke. An und für ſich iſt gar kein Uebel. Es entwickelt ſich erſt aus der vielſeitigen Regſamkeit des Lebens. Das Uebel wird von uns gemacht, indem die Ungeduld des Bedürfniſſes die beſtehenden Schranken überfliegen möchte. Je mehr der Menſch von ſich loskommt, je freier er in ſich wird, um ſo weniger wird er von Uebeln geplagt, denn um ſo weniger vermag die Welt ihm Gewalt anzuthun, da er den Widerſpruch zu ertragen im Stande iſt, nicht vor ihm als vor einer ihn vernichtenden Macht ſich ängſtigt. So iſt der Tod z. B. nur demjenigen ein Uebel, der ihn fürchtet. Wer mit Epikur und Swift ſagen kann: o Tod, wo ich bin, biſt du nicht, und wo du biſt, bin ich nicht! wird ſeinetwegen ganz ruhig ſein. Die Löſung des Räthſels, daß Schmerz, Verkümmerung, Uebel da iſt, liegt alſo in der Unangemeſſenheit der Triebe, Begierden, Anſprüche zur daſeienden Wirklichkeit, die, im Verhältniß zu ihnen, anders ſein ſollte. Was in aller Welt hat hier aber das Uebel mit dem Böſen zu thun? Liegt deſſen Geneſis nicht in einer ganz anderen Sphäre, als in der pſychologiſchen? Gehört ſie nicht der Ethik an? Das Böſe kann das Uebel zur Folge haben, aber auch nicht. Der Liederliche z. B. kann krank werden, aber auch geſund bleiben; Caſanova, ein Virtuoſe unter den Wüſtlingen, wurde ein alter Mann, der immer rüſtig war. Sie ſagen: „es iſt hier nicht blos von unſerem Schmerze die Rede, ſondern auch vom böſen Willen.“ Aber warum wollen Sie denn beides confundiren? Ueberlaſſen Sie doch eine ſolche Vermiſchung denjenigen Theologen, die bei den Worten, der Tod ſei der Sold der Sünde, immer nur an den leiblichen Tod als das Maximum der Uebel denken und welche es zu ſpirituell finden, die Sünde ſelbſt als den Tod des Geiſtes zu begreifen. Mit dem Böſen als ſolchem iſt auch die Vernichtung der ſubſtantiellen Exiſtenz (nicht der Subſtanz) des Geiſtes identiſch. Krankheit und äußeres Unglück iſt im Zuſammenhang mit der Sünde ein eben ſo Zufälliges, als Geſundheit, Wohlergehen, Glück, Ehre mit der Tugend. (S. Hegel's Encykl. §. 510.) Es iſt nur Egoismus, der uns dieſe beſeligende von aller Lohnſucht freie Einſicht zu faſſen und feſtzuhalten hindert; das Letzte noch mehr als das erſtere. +

In der Kritik des objectiven Geiſtes S. 241—77 pochen Sie auf die Moralität, auf die Tugend und Freiheit, als wenn von alle Dem bei H. ſo gut wie Nichts zu finden wäre. Was er etwa davon ſagt, ſoll theils ungenügend, theils ſophiſtiſch ſein, wogegen Sie nun thun, als hätten Sie in Ihrer praktiſchen hausbackenen Philoſophie den Stein der Weiſen gefunden. Selbſt der Altariſtoteliſche Satz, daß das Ganze eher iſt als ſeine Theile und daß der Staat eher iſt als die Familien und die Individuen, findet bei Ihnen S. 263 keine Gnade, weil Familien zum Staatsleben übergehen können! Statt Nordamerika's hätten Sie noch beſſer Rom citiren können, den merkwürdigſten aller durch Concrescenz erwachſenen Staaten. Die Sache iſt einfach die, daß Sie ſich nicht in den Fortſchritt finden können, welchen die Ethik durch Fichte, Schelling und Hegel gemacht hat. Sie ſprechen daher in den Wind, trotz aller ſchönen und achtbaren Worte, mit denen Sie über das Gute ſich auslaſſen. Für die Wiſſenſchaft vom Guten kommen Sie einige Decennien zu ſpät. Je weiter das Detail der Wiſſenſchaften ſich ausbreitet, um ſo nothwendiger wird es, dieſe reiche Ausdehnung auch wieder in die urſprüngliche Tiefe zurückzunehmen. Mit dieſer Ihnen fremden Vereinfachung des Ganzen muß natürlich auch eine andere Stellung der einzelnen Momente eintreten. So hat nun H. alle Beſtimmungen der praktiſchen Philoſophie aus dem Einen Begriff der Freiheit in folgenden Kreiſen entwickelt: 1) die Freiheit an ſich in dem als daſeiend geltenden Willen, d. h. die Anerkennung des freien Willens, das Recht; 2) die für ſich ſeiende Freiheit, den ſeines Werthes ſelbſt bewußten Willen, die Moralität; 3) den Willen, wie er gleich ſehr für Andere gilt, als in ſeinem Daſein auf ſich bezogen, Daſein für ſich ſelbſt iſt, die unmittelbare Einheit der allgemeinen — rechtlichen — und der vereinzelten — moraliſchen —

Freiheit, die Sittlichkeit, deren Element nicht mehr die Perſon in Verhältniß zu Sachen und zu anderen Perſonen, oder die Perſon in Verhältniß zu ſich ſelbſt, zum Urtheil, was ſie über ſich fällt, ſondern die Familie, die Geſellſchaft und der Staat iſt. In der Entwicklung derſelben haben die Nationalökonomie, die corporative und polizeiliche Organiſation, das innere und äußere Staatsrecht ihre nothwendige Stelle empfangen. Die einzelnen Staaten gehen durch ihre Geſchichte in die Weltgeſchichte über, eine der herrlichſten Entwicklungen, welche die Philoſophie erlebt hat. Es iſt mir platterdings unbegreiflich, wie Weiße und A. die Auflöſung des beſchränkten Nationallebens in der Allgemeinheit des Weltlebens Hegel haben abſtreiten wollen. Weiße iſt ſchwach genug geweſen (über das Verhältniß des Publicums zur Philoſ. 1832, S. 67), drucken zu laſſen, nach H. ſei die Geſchichte im Staat als dem abſoluten Endziel aufgehoben, während bei H. (Philoſ. des Rechts §. 341. ff.) gerade das zu leſen iſt, womit Weiße als mit höherer Einſicht prunkt: „Die Weltgeſchichte iſt ein Gericht, weil in ſeiner an und für ſich ſeienden Allgemeinheit das Beſondere, die Penaten, die bürgerliche Geſellſchaft und die Völkergeiſter in ihrer bunten Wirklichkeit nur als Ideelles ſind."

Den Grund zu dieſer Geſtaltung der praktiſchen Philoſophie legte Hegel in ſeiner vortrefflichen Abhandlung über die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, ſeine Stelle in der praktiſchen Philoſophie und ſein Verhältniß zu der poſitiven Rechtswiſſenſchaft (Kritiſches Journal, II, Stck. 2, 1802; jetzt auch im erſten Band ſämmtlicher Werke). Hätte es Ihnen gefallen, ſich derſelben zu erinnern, ſo wären eine Menge Ausſtellungen bei Ihnen ganz unnütz geworden, z. B. Ihre Auseinanderſetzung S. 242 vom Unterſchied des Naturrechts und der Philoſophie des Rechts. Letztere ſoll nach Ihnen nur die Kritik des Rechtsſyſtems eines beſtimmten Staates ſein. Dieſe Differenz zwiſchen Geſchichte, poſitiver Verfaſſung und abſtract philoſophiſchem Recht iſt jetzt unter Hiſtorikern, Juriſten und Philoſophen, ſo viel ich weiß, ziemlich verſchwunden. Denn eine poſitive Geſetzgebung und Verfaſſung entwickelt ſich nur hiſtoriſch; das poſitive Recht hat aber zur Seele ſeiner Bildung dieſelbe Vernunft, welche ihre freie, von der Bedingtheit durch eine beſondere Nationalität unabhängige Geſtaltung im Syſtem der Philoſophie erlangt. Zur Kritik des poſitiven Rechtes kann daher nicht eine beſondere Rechtsphiloſophie poſtulirt werden. Schon am Anfang dieſes Jahrhunderts faßte Schelling in der zehnten ſeiner unſterblichen Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums die Jurisprudenz mit der Hiſtorie zuſammen und auch gegenwärtig hält ſein bekannteſter Schüler, Stahl, dieſe Coincidenz des abſoluten Rechtes mit den geſchichtlich gewordenen Rechten feſt.

Statt auf den Grund zu gehen, treiben Sie ſich mit Sprachſcrupeln und leeren Verſicherungen herum. Der Titel: Philoſophie des Rechts, ſoll dem abgehandelten Inhalt nicht entſprechen, weil von H. nicht blos das Recht, auch Moral und Staatswiſſenſchaft aufgenommen wären. Müſſen aber das moraliſche und politiſche Handeln nicht ebenfalls berechtigte ſein? Iſt nicht die Freiheit in ihrer concreten Entwickelung überall ein zum Recht Werden? Ueberſchrieb nicht Plato ſeine Staatslehre περὶ δικαίου? Da wir Neuere die Freiheit als den Grund hervorzuheben pflegen, aus welchem das Recht als ihre Exiſtenz hervorgeht, ſo kann man wohl, wie jüngſt Matthias gethan hat, dieſe ganze Sphäre auch als die Idee der Freiheit behandeln. Indem aber, was Matthias auch berückſichtigt hat, die Freiheit außer der praktiſchen des als frei geltenden Willens auch die Freiheit der Intelligenz, die theoretiſche und außerdem im Religiöſen die abſolute iſt, ſo drückt die Benennung Recht viel beſtimmter aus, um was es hier zu thun iſt. Jener Titel ſelbſt, eine reine Nebenſache, rechtfertigt ſich alſo und Ihre Vorſchläge, Sittenlehre oder Ethik zu ſetzen, würden das Unbeſtimmtere geben. Auch ſind Sie wirklich über die Sache ſo wenig im Klaren, daß Sie S. 243 wieder ſagen, H. wäre dem wahren Standpunct ganz nahe geweſen, ja S. 248, nachdem Sie ein allgemeines Bild Ihrer praktiſchen Philoſophie entworfen haben, ſprechen Sie ſelbſt auf dem Gebiet der Moralität von Gerechtigkeit und Rechtlichkeit, was doch ein Eingeſtändniß iſt, daß der Begriff des Rechts in den der Moralität übergeht, wie dies bei H. der Fall iſt. Sie freilich nehmen S. 251 den Uebergang wieder als Untergang und klagen ſchwermüthig über die vernichtende Gier der Dialektik. S. 250 ſoll nach Ihnen bei H. ſogar der Begriff der Perſönlichkeit fehlen, das Recht ſoll bei ihm nicht Recht der Perſon, das Eigenthum dagegen weſentlicher Zweck für ſich ſein! Dazu citiren Sie ſogar Stellen aus der Rechtsphiloſophie, die man freilich durch Ihre Brille leſen muß. In Betreff der Perſon wird dies ganze Gerede auch nur durch einen Paragraphen widerlegt, den ich aus dem weiteren Zuſammenhang heraushebe §. 36.: „Die Perſönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die ſelbſt abſtracte Grundlage des abſtracten und daher formellen Rechtes aus. Das Rechtsgebot iſt daher: ſei eine Perſon und reſpectire die anderen als Perſonen.“ In Betreff des Eigenthums muß ich auf die ganze Deduction verweiſen; wegen Ihrer die Freiheit herabwürdigenden Anſchuldigung führe ich aus der Encykl. §. 489. an: „Das für ſich blos praktiſche Prädicat des Meinigen, welches die Sache durch das Urtheil des Beſitzes zunächſt in der äußerlichen Bemächtigung erhält, hat hier die Bedeutung, daß Ich meinen perſönlichen Willen hineinlege, der abſolut iſt. Durch dieſe Beſtimmung iſt der Beſitz Eigenthum, der als Beſitz Mittel, als Daſein der Perſönlichkeit aber Zweck iſt.“ — Daß das Recht bei H. nur Recht des Stärkeren, daß die Perſon nur Durchgangspunct ſei, „den das Unendliche in ſeinem Weltproceß paſſiren müſſe“ ſind völlig unredliche, nirgends begründete Ausſagen. — Daß im Recht als ſolchem von Betrug und Verbrechen, in der Moral aber von Vorſatz und Schuld die Rede ſein muß, liegt darin, daß die Zurechnung der Handlung das Moment des ſelbſtbewußten Thuns fordert. Es kann Jemand eine Handlung vollbringen, welche die Form des Verbrechens hat, ohne daß er ſelbſt ſie als ein Verbrechen ſich anrechnet. **De facto** iſt die äußere Schuld von ihm unabtrennbar, die innere aber d. h. wie er ſelbſt unter den Begriff der Freiheit ſich ſubſumirt, nicht blos vom Gericht auf den Grund des Rechts ſubſumirt wird, iſt vielleicht für ihn gar nicht vorhanden, ein ſo häufig vorkommender Fall, der uns, wie bei Kotzebue's Ermordung durch Sand, bei der des Herzog von Berry durch Louvel, gerade wegen der Entzweiung des factiſchen Rechts und der Moralität höchlich intereſſirt. Die Imputation iſt die ſubjective Spitze des Rechts, die aus ſeiner Sphäre zur moraliſchen Beurtheilung hinüberführt; ſie fällt in das Gewiſſen des Handelnden. Die Criminalgeſetzgebung der Germanen fordert daher entweder das eigene Zugeſtändniß des Inculpaten oder den Ausſpruch eines ſein Gewiſſen repräſentirenden Geſchwornengerichtes. In Betreff der neueren, beſten Bearbeitungen des Criminalrechts von Feuerbach u. A. hat Michelet dieſen Punct vollſtändig im erſten Buch ſeiner Ausführung der Hegelſchen Moral abgehandelt.

Sie äußern S. 253: „Die Familie und die Ehe werden nur als Momente der Sittlichkeit nicht von Seiten des Rechts betrachtet und daher kommen weder die Rechte der Ehegatten, noch der Eltern gegen die Kinder und umgekehrt in Frage, oder es wird ihrer höchſtens im Vorbeigehn mit Einem Worte gedacht.“ Dies iſt erlogen, denn, abgeſehen davon, daß der Standpunct der Sittlichkeit das Weſen des Rechts und der Moralität in ſich zur concreten Einheit zuſammenſchließt, ſind S. 168—186 der Rechtsphiloſophie die Rechte der Gatten, Eltern und Kinder wirklich entwickelt. Sie entblöden ſich nicht, obſchon Sie S. 254 die Moral für die der Bedeutung nach wichtigſte Wiſſenſchaft, für den Angel und Probierſtein der Syſteme halten, mit ſchamloſer Dreiſtigkeit zu jammern: „So iſt denn das eigentliche Naturrecht, von H. das abſtracte Recht genannt, durch ſeine Dialektik ſo verſchnitten und verſtümmelt worden, daß es nur noch wie ein Schatten der Wiſſenſchaft einherwankt.“ Damit Sie bei Ihren Leſern Recht behalten und troz aller Immoralität unredlicher Berichterſtattung moraliſch erſcheinen mögen, haben Sie in Ihrem Auszug aus Hegel S. 116 pfiffigerweiſe nur die Worte geſezt: „die ſittliche Subſtanz iſt als unmittelbarer oder natürlicher Geiſt die Familie.“

„Die angeborenen perſönlichen Rechte fehlen ganz.“ Als wenn dieſe nicht, abgeſehen davon, daß ihre erſte Begründung in die Phänomenologie, in den Begriff des Selbſtbewußtſeins fällt, in der Einleitung und eben im Recht als ſolchem, in der Lehre vom Eigenthum und Vertrag enthalten wären?

„Die Sclaverei kommt nur unter der Rubrik der Beſiznahme vor.“ Für das Recht iſt das auch ihre Stelle, weil ja der Sclav als **res**, nicht als **persona** behandelt wird; er iſt **mancipium** nicht **sui juris**. Den Urſprung der Sclaverei ſowohl als die Nothwendigkeit der Emancipation der Sclaven hat H. ſo tief, wie Niemand außer ihm, in der Phänomenologie im Abſchnitt von der Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeins als dem Princip der Herrſchaft und Knechtſchaft entwickelt; im Auszug Encyklopädie §. 433—35. Die Analyſe vom Verhältniß der Begierde zur Arbeit iſt darin vollkommen neu.

„Die dinglichen Rechte ſind nur oberflächlich behandelt.“ H. hat S. 57—76 die Beſitznahme, den Gebrauch und die Proprietät als Vernichtung der Sache, als Dereliction und Alienation (Uebergang in den Vertrag) behandelt. Kennen Sie nun auf dieſem Felde noch mehr weſentliche Beſtimmungen?

„Vom Erbrechte auch kein Wort.“ S. 181—185 handeln nur von der Erbſchaft und vom Teſtamentiren.

„Und die Definitionen, wie die vom Vertrag und andere, ſind ächte Originale, würdige Gegenſtücke zu den ſchon ausgeſtellten Kunſtwerken der Dialektik.“ Dieſe ſpöttiſche Aeußerung wäre unmöglich, hätten Sie die Juſtinianiſchen Inſtitutionen, Kant's (Schmalz und Groos), Fichte's Naturrecht mit Aufmerkſamkeit geleſen.

Auch mit Ihrer Synonymik über die Bedeutung von Moralität und Sittlichkeit werden Sie zu Schanden. Das Moraliſche ſoll nach Ihnen S. 253 das Praktiſche überhaupt, das Sittliche das moraliſch — Gute charakteriſiren. Aber Sittlichkeit hat eben einen Sinn, der die volksthümliche Exiſtenz der Freiheit, ihre Bildung im objectiven Leben ausdrückt, wie ſchon das Sprichwort ſagt: ländlich, ſittlich. In der Moral ſtimmen wir mit Heiden und Juden, mit Chineſen und Muhamedanern überein; in der Sitte aber nicht. Die Sitte iſt nicht die Innerlichkeit des Gewiſſens, wo die Gedanken des einzelnen Subjectes einander anklagen und entſchuldigen; das Innere, die Freiheit, iſt in ihr ebenſoſehr veräußert; ſie iſt, wie H. ſich ausdrückt, die zur Natur gewordene Freiheit. So kommt das Wort ſchon im älteren Deutſch vor. Lachmann ſagt in dem Wörterbuch zu ſeiner Auswahl: „Sitte iſt die Art und Weiſe des Benehmens, beſonders des anſtändigen.“ Was iſt denn aber das Maaß dieſes Benehmens, des Anſtandes? Offenbar die Freiheit des Volkes, die ſich darin ihre beſtimmte Form gibt. Ein ſeefahrendes, ein bergbewohnendes, ein in Ebenen ſich ausbreitendes Volk, ein continentales, ein inſulariſches u. ſ. f. ſind in ihren Sitten nothwendig verſchieden. Ja, die Sitte hat eine ſolche Macht, daß ſie auch das

Unmoraliſche in ſich einläßt, in welchem Fall die Individuen ſich von allen Gewiſſensbiſſen diſpenſiren; der Italiener lebt im Cicisbeat d. h. im Ehebruch, den die Moral ſtreng verpönt; der Franzoſe duellirt ſich d. h. er nimmt ſich ſelbſt ſein Recht; der Deutſche trinkt u. ſ. w. Weil es Sitte iſt, ſo gelten ſolche Handlungen zwar moraliſch für verwerflich, ſittlich aber für erlaubt. Der gemeine Sprachgebrauch erkennt ſich alſo gerade in dieſer Terminologie ſehr wohl an und Sie brauchten bei H. am wenigſten von einer Babyloniſchen Sprachverwirrung zu reden. Ihre von der Mineralogie ganz in Beſchlag genommene Phantaſie, welche S. 229 die Würde der Perſon einem Juweel von unſchätzbarem Werth vergleicht, erkennt S. 255 an der Moral eines Philoſophen, ob ſeine Lehre ein ächter Edelſtein oder nur Fluß und Paſte und macht ſie S. 257 zur Scheidekunſt, das Metall von den Schlacken zu reinigen. Und was thun Sie nach dieſer ſchönen Rede? Das Einſeitigſte, Unangemeſſenſte, den Staat mit dem Maaßſtab der Moralität zu betrachten. Vgl. Rechtsphiloſophie S. 40.

Ihre Aeußerungen über den Begriff der Familie überſteigen jede gedenkbare Vorſtellung. Hegel's Darſtellung deſſelben ſoll der Wirklichkeit widerſtreiten „weil manche Familien ſehr verdorben und tief geſunken ſind, in anderen blos einzelne Glieder und nur in ſehr wenigen alle Glieder auf einer hohen ſittlichen Stufe ſtehen.“ Soll denn der Philoſoph alle Familien oder ſoll er Die Familie ſchildern, deren Mächte Zutrauen, Liebe und Gehorſam ſind?

Aus der Entwicklung der bürgerlichen Geſellſchaft reißen Sie den Satz heraus, der ihre Verwüſtung ſchildert und können nun begreiflicher Weiſe nicht begreifen, warum die Geſellſchaft ein höheres Moment als die Familie bilden ſoll? Sie überſehen dabei ganz den Ausgangspunct der Geſellſchaft, das Syſtem der Bedürfniſſe und die Theilung der Arbeit; Sie überſehen, daß erſt durch deren Verwicklung der naturgemäße Verlauf patriarchaliſcher Einfachheit verändert und getrübt wird. Im Beginn eines geſchichtlichen Lebens, wo der Familien wenige ſind, waltet Heiligkeit in ihnen vor. Das Laſter iſt ſporadiſch. Späterhin, wenn der wachſende geſellige Verkehr die Begierden und Leidenſchaften ſo wie die Mittel zur Befriedigung der Bedürfniſſe vermannigfacht, entzündet ſich erſt das Verderben der

Familien. Die Geſchichte der Chineſen, der Juden, der Araber läßt uns Stufe um Stufe dieſen Proceß erblicken.

Total abweſend müſſen Sie mit Ihren Gedanken geweſen ſein, als Sie S. 259 ſchrieben, die Nationalökonomie gehöre weder in das Naturrecht noch in die Moral, denn Hegel ſtellt Sie ja auch nicht dahin, ſondern unter die Kategorie der Sittlichkeit, wo er ſie als ein Moment der bürgerlichen Geſellſchaft behandelt. Wie Sie aus der Encykl. §. 527. und 528. die Folgerung ziehen können, der dritte Stand bei H. ſei der Gelehrtenſtand, wird mir nur durch Vorausſetzung der Tendenz erklärbar, daß Sie ſagen wollen, H. ſtelle die Philoſophen an die Spitze des Staats. Hegel's Worte ſind: „Der dritte Stand hat die allgemeinen Intereſſen zu ſeinem Geſchäfte und wie der zweite eine durch die eigene Geſchicklichkeit vermittelte und wie der erſte eine aber durch das Ganze der Geſellſchaft geſicherte Subſiſtenz.“ Hätten Sie die ſchon erwähnte Abhandlung über das Naturrecht berückſichtigt, ſo würden Sie gewußt haben, daß die ganze adminiſtrative Beamtenwelt, und das Militair eben ſo ſehr als der ſogenannte Lehrſtand von H. dazu gerechnet werden.

Daß in der Rechtspflege einer beſtimmten bürgerlichen Geſellſchaft das Recht die Macht der Wirklichkeit hat, zu gelten, daß es poſitives Recht iſt, wollen Sie das beſtreiten? Unzweifelhaft können dabei in der geſchichtlichen Entwicklung die unmenſchlichſten Tyranneien vorkommen, wie Roms Familienrechte, Englands Strafgeſetze über den Diebſtahl u. ſ. f. beweiſen. Iſt daran aber die Philoſophie Schuld? Iſt der Begriff, daß die bürgerliche Geſellſchaft ſich ſelbſt ihre Geſetze gibt, die allerdings auch Unrecht in ſich einſchließen und daſſelbe der Form nach als poſitives Recht geltend machen können, eine Rechtfertigung des Unrechts, wozu Sie dieſen Begriff machen wollen? Ich möchte wohl erfahren, wie Sie ohne denſelben es anfangen, von der Exiſtenz ſolcher Geſetzgebungen ein Verſtändniß zu gewinnen?

Daß Sie bei der als zu unendlichem Unheil führen könnenden ſchrankenloſen Macht der Polizei nicht noch eine Andeutung über einen wahrſcheinlichen Zuſammenhang Hegel's mit einer Preußen von der Demagogie immer vorgeworfenen aber zur Ehre unſeres Volkes notoriſch gar nicht exiſtirenden geheimen Polizei geben, iſt eine außerordentliche Mäßigung Ihrer gallichten Verdächtigungsſucht. Das Prädicat „ſchrankenlos“ können Sie nur auf §. 234. beziehen, den ich hiermit dem geneigten Leſer zur eigenen Beurtheilung vorlege: „Die Beziehungen des äußerlichen Daſeins fallen in die Verſtandes-Unendlichkeit; es iſt daher keine Grenze an ſich vorhanden, was ſchädlich oder nicht ſchädlich, auch in Rückſicht auf Verbrechen, was verdächtig oder unverdächtig ſei, was zu verbieten oder zu beaufſichtigen, oder mit Verboten, Beaufſichtigung und Verdacht, Nachfrage und Rechenſchaftgebung verſchont zu laſſen ſei. Es ſind die Sitten, der Geiſt der übrigen Verfaſſung, der jedesmalige Zuſtand, die Gefahr des Augenblicks u. ſ. f., welche die näheren Beſtimmungen geben.“ Ohne alle Beziehung auf Politik haben wir ja erſt vor ein Paar Jahren auf Veranlaſſung der Cholera alle Gradationen einer ſolchen Unbeſtimmtheit durchlebt; die Geſundheitspolizei mußte ihre Maaßregeln nach den Veränderungen verändern, welche der herrſchende Begriff der Krankheit von einer abſolut contagiöſen bis zu einer nichtcontagiöſen allmälig durchlief.

Ueber Staat und Geſchichte hätten Sie beſſer gethan, zu ſchweigen, als ſo ſeicht darüber zu reden. Weil Sie nichts davon verſtehen, ſo erſcheint Ihnen Alles verfehlt. Sie müſſen nach Ihren Anſichten nicht blos Hegel's Entwicklung des Staats, Sie müſſen auch die Ariſtoteliſche und Platoniſche verwerfen. Daß der Staat im Weltlichen die Macht iſt, über welche nur die Bewegung der Weltgeſchichte hinausgeht, iſt ſo wahr, daß Sie ſelbſt S. 265 ausrufen: „Der Staat iſt ein Bild des Univerſums ſelbſt, eine zweite Weltſchöpfung vom Standpunct des Menſchen aus, der höchſte abſolute Zweck des Lebens, weil in ihm alle Zwecke und Intereſſen der Einzelnen ſich begegnen und verſöhnen können.“ Iſt es Ihnen mit dieſen Worten Ernſt, ſollen ſie nicht ein blos declamatoriſcher Pomp ſein, ſo haben ſie damit alle Ihre Ausſtellungen gegen H. ſelbſt widerlegt. S. 266 thun Sie mit dem Gedanken einer vergleichenden Staatslehre als einer neuen Wiſſenſchaft in Analogie mit der comparativen Anatomie ſehr groß; es ſoll nach Ihnen erſt einige Vorarbeiten dazu geben. Das finde ich nicht. Freilich mit dem Titel einer Phyſiologie des Staats haben wir jetzt erſt Leo's vielſeitige und kühnhingeworfene Skizzen. Aber ſchon Ariſtoteles hatte eine ſolche comparative Anatomie angefangen; ſie iſt verloren gegangen; doch haben wir aus ſeiner reichhaltigen Sammlung in der Politik unſtreitig viel Reſultate übrig, namentlich was die Kretenſiſche und Karthagiſche Verfaſſung angeht. Machiavelli's Discorsi, Montesquieus Esprit des loix, v. Haller's Reſtauration der Staatswiſſenſchaft, v. Gagern's Sittengeſchichte, Steffen's Carricaturen des Heiligſten, Balliſch (Hegewiſch) über politiſche Freiheit, Stuhr's ausgezeichnete nur zuweilen in der Akribie des Details erſtarrende Schrift über den Untergang der Naturſtaaten, Michelet Introduction à l'histoire, E. Lerminier, Introduction à l'histoire du droit u. ſ. f. behandeln ſämmtlich dieſen Gegenſtand.

Mit der Miene des liebevollſten Intereſſes für das Wohl der Menſchheit kommen Sie endlich S. 267 zu dem Lieblingsthema der ununterrichteten Menge, Hegel als einen Vertheidiger des Despotismus anzuklagen. Daß er die Monarchie als die conſtitutionelle entwickelt hat, davon findet ſich in Ihrem Auszug S. 116 keine Spur; eben ſo wenig berühren Sie dieſen Punct in Ihrer Kritik. Iſt das redlich, Herr Hofrath? Sie bemühen ſich, in Hegel's Lehre vom Staat den Widerſpruch nachzuweiſen, einmal, daß Hegel den Monarchen als die abſolute Perſönlichkeit, als den Repräſentanten der abſoluten Vernunft darſtelle „und überlaſſen dann dem Leſer ſelbſt, zu unterſuchen, wohin dies führt.“ Hierauf aber, nachdem Sie H. ſolcher unmenſchlichen Tyrannei halber nach China verweiſen, geben Sie zu verſtehen, die Fürſten würden ſich ſehr täuſchen, wenn ſie in dieſem Syſtem eine philoſophiſche Begründung ihres Rechtes erhalten zu können glaubten, weil doch im Grunde Alles wieder von den Metamorphoſen des Weltgeiſtes abhinge, dem alles Wirkliche auch für vernünftig gelte, wobei Sie auf Ludwigs XVI Hinrichtung anſpielen. So einſeitig es nun iſt, die Souverainetät des Fürſten zu lehren, ohne zu zeigen, wie ſie durch die Selbſtſtändigkeit eines nationalen Willens vermittelt wird, eben ſo einſeitig iſt es, die Souverainetät des Volkes zu lehren, ohne zu zeigen, wie ſie nur durch die Perſönlichkeit des Fürſten zur Energie des einfachen Willens ſich zuſammenfaßt. Beide aber, was die Ultra's der Monarchie wie der Demagogie zu vergeſſen pflegen, ſind „von Gottes Gnaden.“ H. hat auf das Vortrefflichſte die Ausgleichung dieſer Extreme entwickelt; er hat das Recht der Völker nicht minder vertreten, als das Recht der Fürſten. Der Leichtſinn des Verſtandes läßt beide Seiten auseinanderfallen, wo dann nothwendig auf der einen Seite der Rouſſeauſche contrât social, auf der anderen Seite der Hobbeſiſche Despotismus herauskommen muß. Wenn in unſerer Zeit das Intereſſe der Völker an dem Bewußtſein größer geworden iſt, was ſie ſelbſt über die Geſtaltung ihres Staatslebens zu erlangen ſuchen, wenn ferner die Staatsformen ſelbſt zu einer gegen das Alterthum unendlich größeren Mannigfaltigkeit gediehen ſind und wenn damit in die Begriffe vom Staat, von der Regierung, von den Ständen eine große Verwirrung — die Periode der Umbildung — eingetreten iſt, ſo iſt die Klarheit und unerſchütterliche Feſtigkeit des Hegelſchen Syſtems eine der größten Wohlthaten für die tiefere Orientirung auf dieſem Gebiet. Weil H. ſich derb gegen die principienloſe Sentimentalität von Fries erklärt, weil er die Mängel und Fehler der Würtembergiſchen Landſtände unverholen gerügt und die Nothwendigkeit der erblichen Thronfolge gezeigt hat, gilt er namentlich im ſüdweſtlichen Deutſchland für einen Vertreter monarchiſcher Willkür; Sie, Herr Hofrath, ſpielen mehr den Bedenklichen, als den direct Anklagenden; warum haben Sie denn nicht gründlich „die verführeriſchen Sätze geprüft, die ein Gift in ſich ſchließen, was nur ein Feind der Fürſten ihnen als heilſam anpreiſen könnte?“ Was namentlich die Erblichkeit der Fürſten betrifft, ſo muß ich bemerken, daß Schleiermacher, der doch immer für einen Repräſentanten des Liberalismus gegolten hat, in ſeinem Aufſatz über die verſchiedenen Regierungsformen darin ganz mit H. zuſammentrifft; was aber das Verhältniß des Fürſten zur Totalität des Staates angeht, ſo freut es mich, in der neuen Ausgabe der Hegelſchen Rechtsphiloſophie S. 372 einen Zuſatz zu finden, deſſen Ende ich hier einrücke, weil man mir außerdem kaum glauben würde: „Es iſt bei einer vollendeten Organiſation nur um die Spitze formellen Entſcheidens zu thun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menſchen, der „Ja“ ſagt und den Punct auf das J ſetzt; denn die Spitze ſoll ſo ſein, daß die Beſonderheit des Charakters nicht das Bedeutende iſt. Was der Monarch noch über dieſe letzte Entſcheidung hat, iſt etwas, das der Particularität anheimfällt, auf die es nicht ankommen darf.

Es kann wohl Zuſtände geben, in denen dieſe Particularität allein auftritt, aber alsdann iſt der Staat noch kein völlig ausgebildeter, oder kein wohl conſtruirter. In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Geſetz allein die objective Seite zu, welchem der Monarch nur das ſubjective „Ich will“ hinzuzuſetzen hat.“ Beiläufig kann ich nicht umhin, meinen Unwillen über eine Stelle in der Rede des Herrn Obermedicinalrath N. Ringseis (über den revolutionairen Geiſt auf den Deutſchen Univerſitäten, München 1834, 2te Aufl., S. 13) auszulaſſen. Hier heißt es: „Mit der atheiſtiſchen auf dem Ich beruhenden Praxis des Franzöſiſchen Königs entwickelte ſich nicht ohne inneren Zuſammenhang die vom Ich ausgehende Philoſophie und Staatsrechttheorie in den Schulen von Hobbes, Descartes, Spinoza, Kant und Fichte, und die Spitze des Egoism erreichte ſie im Napoleonism von Hegel.“ Dieſe Phraſe klingt ſehr geiſtreich, aber was ſoll eigentlich damit geſagt ſein? Ueber Napoleon hat ſich H. in der Einleitung der Kritik der Verhandlungen der Würtembergiſchen Landſtände erklärt, wo er meiſterhaft mit der ganzen großen Art, die ihm für Schilderung weltgeſchichtlicher Bildungen eigen war, die Entfaltung der neueren Politik beleuchtet. Außerdem kenne ich keine Aeußerung Hegels über Napoleon, denn Anführungen von Witzworten ſind keine Urtheile. Aber wahrſcheinlich ſoll Napoleonism eine Metapher ſein? Dann, geſtehe ich, finde ich gar keinen Zuſammenhang zwiſchen der Napoleoniſchen Autokratie und dem Hegelſchen Syſtem, ich mag es anfangen, wie ich will, denn ich kenne kein Syſtem, worin „die Spitze des Egoismus“ weniger fühlbar wäre, als das Hegelſche und Spinozaſche. Und das hat Hr. Ringseis öffentlich den Studirenden vorgetragen! Wirklich, der intellectuelle Egoismus unſerer Zeit iſt zur confuſeſten Gewiſſenloſigkeit herabgeſunken; um irgend eine Anſicht durchzuführen, muß Alles ſich ſchmiegſam accommodiren, ſelbſt bei Männern, die von offenbar gutem Willen beſeelt ſind. Davon, das erklärte ich ſchon am Eingang dieſes Schreibens, bin ich auch bei Ihnen, Herr Hofrath, überzeugt, aber Ihre Vorurtheile reißen Sie zum craſſeſten Selbſtbetrug hin; ſo behaupten auch Sie einen gewiſſen „Napoleonism“ der Hegelſchen Philoſophie, indem Sie äußern, „dieſelbe ſolle dem Staate als das Alleinwahre mit Gewalt aufgedrungen werden.“

Aber eine gewaltſam conſtituirte Philoſophie iſt nicht mehr Philoſophie; eine Regierung kann ein Syſtem mit Vorliebe auszeichnen, allein ſie iſt nicht im Stande, ihm eine lebendige Haltung zu geben. Iſt das Syſtem nicht an der Zeit, iſt ſein Kern ohne Wahrheit, ſo kann durch blos äußere Begünſtigung nur ein leerer Mechanismus deſſelben in papageienhaft abgerichteten Individuen entſtehen; die Geltung im Reich des Geiſtes kann einer Philoſophie nur durch ſie ſelbſt von Innen, nur durch ihren Geiſt kommen; aller andere Apparat der Unterſtützung iſt eine kraftloſe Krücke, eine Scheinexiſtenz, welche den Schwachen, der ſich auf ſie verläßt, nur zu bald zum Falle bringt.

Der Vorwurf S. 271, daß H. die Pflichten und Tugenden oberflächlich behandelt habe, rührt bei Ihnen wahrſcheinlich daher, daß Sie nirgends bei H. ein Regiſter derſelben gefunden haben, wie Sie denn auch behaupten, von Pflichten der Familienglieder, der Staatsbeamten, Gelehrten und Fürſten ſei bei H. gar nicht die Rede und die Tugend habe er in einen kleinen Paragraphen, §. 150., wie in einen Winkel verſteckt. So wenig H. den Begriff Gottes in der geiſtloſen Manier abgefertigt hat, daß er ihn als Subject vorausſetzte, dem er dann eine Reihe von zuſammenhangloſen Prädicaten einknüpfte, ſo wenig hat er auch den Begriff der Pflichten und Tugenden als ein bloßes Aggregat behandelt. Da die Bildung der Freiheit weſentlich nur in beſtimmten Verhältniſſen ſich realiſirt, ſo enthalten dieſe zugleich die Pflichten, die, ausgeübt, zu Tugenden werden. Wie daher in der ſpeculativen Logik die formelle Verſtandeslogik *mitenthalten* iſt (ſ. oben S. 48), ſo auch in der ſpeculativen Ethik jene formelle. Ich darf nur die Rechtlichkeit, Gewiſſenhaftigkeit, Gattenliebe, kindlichen Gehorſam, Vertrauen zur Menſchheit, Arbeitſamkeit u. ſ. f. aus den concreten Kreiſen des praktiſchen Verhaltens als Abſtracta herausziehen, ſo habe ich alle jene Vereinzelungen, um die es Ihnen zu thun iſt. Aber erſt in der Deduction der Verhältniſſe ſelbſt kann der vollſtändige Begriff der Pflicht und Tugend gegeben werden; S. §. 148. Eine höchſt ungerechte Inſinuation iſt es, wenn Sie S. 270 verſichern, daß H. das Gute nur in das Denken ſetze, ſo daß die gute Handlung wegfalle, ferner daß die Frage nach dem höchſten Gut und den Zwecken des Lebens nicht einmal aufgewerfen werde, denn der Begriff des Guten an und für ſich kommt ſchon in der Logik vor; das Verhältniß des Willens zur Idee des Guten umfaßt den ganzen dritten Abſchnitt der Moralität, worin der Begriff der guten Handlung auseinandergeſetzt wird und die „Güterlehre“ iſt ja in allen einzelnen Momenten der Sittlichkeit enthalten. Es iſt Ihnen wie den Pietiſten ergangen, welche das Chriſtliche da nicht anerkennen, wo nicht das Aushängeſchild des Namens es verkündet.

Daß H. die bisherigen Moralſyſteme verächtlich behandelt habe, wird, außer durch ſeine Geſchichte der Philoſophie, beſonders dadurch widerlegt, daß zwei ſeiner Schüler, Herr v. Henning in chronologiſcher Folge und Herr Michelet bei einem jeden einzelnen Element der Moral die verſchiedenen Moralſyſteme nach Hegel's Anleitung gewürdigt haben. Ein Syſtem der Rechtsphiloſophie iſt doch keine Geſchichte der Moral? Dieſe ſcheinen Sie S. 272 zu verlangen. Trotz der ungeheuren Verſtändigkeit unſeres Zeitalters kann es doch von einem Durcheinandermengen der verſchiedenſten Stoffe nicht ablaſſen; ſo iſt es Gewohnheit geworden, in Moralſyſtemen eine Kritik der Moralprincipien **in extenso** voranzuſchicken und nun ſcheint man zu glauben, eine ſolche hiſtoriſche Auseinanderſetzung gehöre zum Syſtem ſelbſt; von der höheren Einſicht, daß alle dieſe Principen im Syſtem allerdings als Momente vorkommen müſſen, wie Michelet verfährt, iſt dabei noch gar nicht die Rede. H. hat ſich in der Einleitung zur Encykl. S. 20 und 25 über das Verhältniß der Geſchichte zum Syſtem erklärt.

Wenn Sie S. 273 Hegel anempfehlen, vom Platoniſchen Staat zu lernen, ſo iſt das wieder eine lächerliche Blöße, welche Sie ſich geben, denn ſchon 1802 hatte er ſich denſelben vollkommen zu eigen gemacht, wie aus der bereits angeführten Abhandlung über das Naturrecht (jetzt Bd. I. ſämmtl. Werke, S. 376 ff.) unwiderſprechlich hervorgeht. Wenn Sie aber die flüchtige Bemerkung über das Verhältniß von Perſon und Eigenthum bei Plato Rechtsphil. S. 51 ſo darſtellen, als umfaſſe dieſelbe Hegel's Anſicht vom Platoniſchen Staat überhaupt und wenn Ihnen daraus zur Genüge erhellt, daß ihm die hohe ſittliche Tendenz dieſes Meiſterwerks ganz und gar verborgen geblieben, ſo iſt das eine empörende literariſche Untreue, denn Sie mußten wiſſen, wie H. ſeine allgemeine Anſicht über die Bedeutung des Platoniſchen Staats in der Vorrede zur Rechtsphiloſ. S. XIX ausgeſprochen hat. Ich muß noch dazu den Zweifel hegen, ob Sie auch mit der Platoniſchen Politik ſo vertraut ſind, eine ſolche Sprache führen zu dürfen, denn S. 259 ſcheint Ihnen die Theilung der Stände bei Hegel, die Folge derſelben nicht richtig zu ſein und doch hätten Sie gerade hier auf die tiefſten Coincidenzen Plato's und Hegel's ſtoßen müſſen.

In Dem, was Sie über den Begriff der Weltgeſchichte ſagen, bleiben Sie ſo ganz hinter dem Standpunct der hiſtoriſchen Wiſſenſchaft unſerer Zeit zurück, daß ich Ihr Jammern wirklich nicht zu widerlegen brauche, wenn Sie S. 274 ausrufen: „Wer irgend über den wahren Charakter der Hegelſchen Dialectik in Zweifel ſtehen, wer von ihr für die Menſchheit etwas Großes erwarten könnte; dem müßte es an dieſen Stellen, wo die Maſke fällt und das natürliche Geſicht zum Vorſchein kommt, wie Schuppen von den Augen fallen. Alſo darauf iſt es abgeſehen! Gerechtigkeit und alle Tugenden, Unrecht, Gewalt und Laſter, Schuld und Unſchuld, Glück und Unglück der Einzelnen und der Staaten haben blos für unſeren menſchlichen Standpunct Bedeutung, nicht für den Weltgeiſt in ſeinem ſich ſelbſt gebährenden Proceſſe." Ihr moraliſches Gefühl wird niedergeſchlagen, wird empört, Ihr Glaube an die Vorſehung vernichtet und Sie flüchten ſich angſtvoll zu Bibelſprüchen. O, mein Herr, ich will Ihres Schauerns nicht ſpotten, ich ehre es, allein Sie müſſen nur nicht glauben, daß die Empfindung, welche Sie in den ungeheuren Räumen der Weltgeſchichte, im Chaos ihrer Begebenheiten, in der Umgebung ihrer Rieſennaturen zerdrückt, der Standpunct ſei, die Weltgeſchichte begreifen zu können. Sie würden mit Chriſto wohl gebetet haben, allein zweifelnd und erſchrocken würden Sie vor ihm geflohen ſein, wenn ſeine Stimme verkündete, wie er nicht gekommen ſei, den Frieden, ſondern das Schwert zu bringen, wie um ſeinetwillen die tiefſte Zerrüttung die Familien durchdringen, ſeinetwegen viele Herzen brechen würden! Das weltenrichtende Auge des Herrn würde Ihnen eine Hölle geſchienen haben, wenn er den Untergang Jeruſalems, wenn er das Gericht des Geiſtes über die Menſchen ſchilderte. Ja, am Kreuze des Erlöſers, auf der Schädelſtätte, hätten Sie den Glauben an Gott abſchwören müſſen, als Sie den Heiligen Gottes dem Hohn ſeiner Feinde preisgegeben ſahen. Hunderttauſend Scenen der Weltgeſchichte müſſen Ihnen ein Räthſel bleiben; die Erſtürmung Karthago's, die Judenverfolgungen des Mittelalters, die Guillotine des Terrorismus, der Uebergang über die Bereſina u. ſ. f. ſo viel Qual und Thränen und Blut — und Er „ohne deſſen Willen kein Sperling vom Dache fällt, Er, der auch die Haare auf unſerem Haupte zählt“ ließ dies Alles geſchehen! Wer, wie Sie, nur einen Deismus hat, wer ſich, wie Sie, aus dem Drang der geſchichtlichen Bewegung in den Gedanken der Vorſehung nur hinüberrettet, ohne die Wirkſamkeit derſelben im Leben der Völker zu ſchauen, ſo daß die Härte der Geſchichte und die langmüthige Güte des himmliſchen Vaters einen ſteten Widerſpruch bilden, wer in einer verſtandloſen Ergebung nur eine gewaltſame Beendigung ſeines peinlichen Gefühls, keine verklärende Auflöſung findet, der kann die Weltgeſchichte nicht begreifen. Von einem ſo ſchaalen Nivellement, als Sie Hegel vorwerfen, iſt er weit entfernt; wegen Ihres totalen Mißverſtändniſſes verzeihe ich Ihnen ſogar die furchtbare Anklage der Heuchelei: „Die Maske“ fällt nicht, denn es iſt keine da. Es bedarf nur, daß Ihnen die Schuppen von den Augen fallen, damit Ihnen das natürliche Geſicht der Weltgeſchichte erſcheine. In Ihrer Befangenheit wiſſen Sie nicht, wie H. über die Weltgeſchichte hinaus Religion, Kunſt und Philoſophie ſetzt. Hier zeigt ſich eben, daß Sie ganz von der Vorſtellung eines pantheiſtiſchen Weltgeiſtes verdüſtert ſind, denn obſchon in der geſchichtlichen Entfaltung der Geiſt der Welt in der That die unbeſchränkte Macht iſt, welche die Völker in das Gericht führt, ſo iſt doch die Sphäre des abſoluten Geiſtes über die Unruhe, über die Gewalt der Geſchichte erhaben. Selbſt in der Erſcheinung drückt ſich dies aus. Die Staaten der Hellenen ſind verſchwunden, das Weltreich des großen Alexander iſt verſtäubt: aber das, was Griechiſcher Geiſt in künſtleriſchem Bilden, in tiefſinnigem Denken, im Cultus des Ewigen erſchuf, iſt zur unſterblichen Erinnerung der Welt geworden. Das Epochemachen eines Volkes in der Weltgeſchichte faſſen Sie mit unglaublicher Rohheit auf; weil H. ein ſolches als die herrſchende Macht aller anderen Völker darſtellt, ſo folgern Sie, daß bei ihm das Epochemachen ſich lediglich durch die Gewalt der Waffen vermittele; wenn große Waffenthaten dazu ausreichten, dann müßten die Hunnen, die Mongolen, die nur untergeordnete Momente größerer Bewegungen ſind, mit Juden, Griechen, Römern und Germanen in Eine Reihe treten! H. hat vier welthiſtoriſche Reiche geſetzt; natürlich finden Sie dies mit der Dreiheit des Begriffs im Widerſpruch. Bloße Kurzſichtigkeit. Jedes Weltalter hat in ſich einen Gegenſatz, das Orientaliſche nicht minder als das Germaniſche; im antiken Zeitalter tritt aber der Gegenſatz in den Griechen und Römern auf das Entſcheidenſte hervor, ſo daß die Seite der ſinnigen Idealität und der praktiſchen, proſaiſchen Ernſthaftigkeit in zwei beſonderen Völkern nirgend anderswo ſo klar erſcheint, weshalb hier die beiden Extreme wohl für ſich genannt werden können. Wäre H. ein Pedant, wäre er von der numeriſchen Triplicität der Begriffsmomente abhängig geweſen, wär' es ihm mehr auf die formelle Seite der Dialektik als auf die Sache angekommen, ſo hätte er den Anſtoß für den Verſtand gar leicht aus dem Wege räumen können, da das Wort: Antik beide Völker zuſammenfaßt. Mit dem Germaniſchen Weltreich ſchließt die Weltgeſchichte. Vom welthiſtoriſchen Standpunct klingt Ihnen dies komiſch. Und doch iſt nichts wahrer. Die Germanen ſind als die welthiſtoriſchen Träger des Chriſtenthums auch das letzte welthiſtoriſche Volk. Wer freilich dem alten Rom die Weltherrſchaft abſpricht und dieſelbe erſt dem päpſtlichen beilegt, deſſen Herrſchaft über die Welt wegen der Oppoſition der Griechiſchen Kirche einerſeits, des Germaniſchen Feudalismus andererſeits nur eine halbe, in ſich gebrochene war, wer in der Weltgeſchichte „Claſſiker, Juriſten, Maler und Künſtler anderer Art, die verſchiedene Epochen bildeten," für ſich herausgehoben verlangt, dem geht für die Höhe, welche der welthiſtoriſche Blick fordert, noch gar zu viel ab. Schon eine Berechnung ſtatiſtiſcher Art hätte Sie eines Anderen belehrt. Die Celtiſchen Völker ſind von Stämmen der Germanen erfriſcht; die Finniſchen und Slaviſchen erhalten durch Germanen ihre Begeiſtung; in Rußland ſind die Deutſchen als Apoſtel der Bildung durch alle Räume des weiten Reiches zerſtreut; Griechenland hat einen Deutſchen

König empfangen; Amerika iſt im Norden und Süden ein Reflex der Romaniſchen und Engliſchen Völker; auf den Südſeeinſeln ſchlägt Germaniſche Cultur überall Wurzel; Aſien und Afrika werden von den Küſten her überall damit umzogen. Getrennt vom Chriſtenthum würde der Germaniſche Stamm eine ſo univerſelle Bedeutung nicht haben, aber mit ihm iſt er unüberwindlich und pflanzt ſein ſiegreiches Banner in allen Zonen auf; er wird die Verweſung nicht ſehen; aus der grenzenloſeſten Verzweiflung, wie nun bereits zweimal in der kirchlichen Reformation und in der politiſchen Revolution geht er durch Umgeburt nur immer reicherem und höherem Leben entgegen. Keine Philoſophie hat nach meiner Ueberzeugung ſo viel Talent für den Begriff der Geſchichte als die Hegelſche. In Kapps Schriften ſprudelte zuerſt eine trübe Gährung allſeitig empor, wegen ihrer Formloſigkeit und Flüchtigkeit ohne Erfolg. Mit Unrecht kam eine Schrift von Sietze: Grundbegriff Preußiſcher Staats- und Rechtsgeſchichte, in ähnlichen Mißcredit. Allerdings herrſcht darin ein gewiſſer Schematismus; es kommen einzelne Irrthümer, auch Wunderlichkeiten darin vor. Allein bei ſo viel Gutem, als dies Werk außerdem enthält, war ſein Verruf durch beſchränkte Juriſten unverzeihlich; die Kritik wird dies Unrecht zu vertilgen haben, denn Sietze hat mit Geiſt und mit Gelehrſamkeit den Verſuch gemacht, die neuere Europäiſche Geſchichte wahrhaft philoſophiſch zu begreifen, namentlich hat er die Slaviſchen Völker beſſer als ſo viele Hiſtoriker verſtanden, eine Bemühung, welche ihm durch den Scherz, den Gruppe in der Komödie der Winde damit getrieben, ſelbſt zur Erweckung gehäſſiger Antipathie umgeſchlagen iſt. Durch die umfaſſendſten Studien, durch vielſeitige Weltkenntniß und zarte Spürkraft vor allen Anderen zur philoſophiſchen Durchdringung der Weltgeſchichte berufen iſt Leo, nur daß ſeine Vertiefung in mittelalterliche Zuſtände, ſeine Sehnſucht nach poetiſcher Färbung des Lebens, ihn mit der modernen Geſchichte mehr entzweiet und ihn mehr von ihr zurückſtößt, als zum Begriff derſelben erhebt. Seine Ergänzung iſt unſtreitig Gans, der, alle Intereſſen des modernen Lebens mit Begeiſterung pflegend, von aller Vorliebe für die Vergangenheit ſich losgemacht hat. Moritz Veit (in deſſen Darſtellung des St. Simonismus Sie von S. 228

ab eine Skizze der Philoſophie der Geſchichte nach Hegelſchen Principien finden) iſt ebenfalls hierher zu rechnen. Ferner Matthias (Idee der Freiheit S. 338 ff.), nur daß ſich derſelbe wohl irrt, wenn er der Auflöſung des Gegenſatzes des Katholicismus und Proteſtantismus erſt noch entgegenſieht, denn im Proteſtantismus ſelbſt iſt dieſe ſchon vollbracht (vgl. meine theol. Encykl. S. 212 ff.). Soll ich nun noch fortfahren, um anzugeben, was ſeit einem Decennium etwa in der Geſchichte der Religion, der Kunſt und Philoſophie auf dem Grund des Hegelſchen Syſtems geſchehen iſt? Wenigſtens Windiſchmann's will ich gedenken, deſſen Philoſophie im Fortgang der Weltgeſchichte eine der großartigſten Unternehmungen iſt, nur daß ſie zu ſehr in die Breite zerfließt und den Orient zu günſtig interpretirt.

Wenn Sie Ihrem Tadel wieder ein Lob nachhinken laſſen und das Glücklichſte der Rechtsphiloſophie in den Noten unter dem Text erblicken, ſo iſt das die Sprache der Verkleinerung welche ſich ihres Unrechts halb und halb bewußt iſt. Wie ſollte wohl die Polemik der Noten „geiſtreich und ſchlagend" ſein, wenn nicht der Text ſelbſt die geiſtwahre Begründung derſelben enthielte?

Was nun S. 277 ff. von Ihnen gegen den Begriff des abſoluten Geiſtes geſagt wird, habe ich im Vorigen ſo oft ſchon berühren müſſen, daß ich, um nicht ermüdend zu werden, mich kurz faſſen muß.

Der Kunſt erwähnen Sie S. 282 mit dem oberflächlichen Zweifel, ob eine conſequente Kunſtwiſſenſchaft bei H. möglich ſei, ſo im Allgemeinen, daß man gar nichts darauf erwidern kann. Warum haben Sie denn nicht wenigſtens angedeutet, was in Hegels Begriff des Schönen und des künſtleriſchen Schaffens das Falſche ſei, denn Ihre Bemerkung, daß die Beſchränkung der Kunſt auf das Göttliche bei H. die mannigfaltigen Süjets des eigentlich Menſchlichen davon ausſchlöſſe, iſt ganz ungereimt. Wo das Göttliche nicht mehr das Princip der Kunſtſchöpfungen ausmacht, wo in ſeiner Flamme das Menſchliche ſich nicht mehr reinigt, da iſt die Kunſt auf dem Wege der Ausartung; die geiſtbeſeelte Schönheit verſchwindet in ſinnlichem Reiz, wie z. B. unſer gegenwärtiges nur auf dem Effect baſirtes Theater documentirt. Sie finden es unbegreiflich, wie aus jenem Princip Tragödien, wie Lear, wie Romeo und Julie, abgeleitet werden können; alſo in dieſen ſehen Sie nur das Menſchliche, nichts

Göttliches? Ich kann mein Bedauern nicht unterdrücken, daß Ihnen dieſer Genuß verſagt iſt. Sie ſind ferner um die Exiſtenz der Kunſtwerke zweiter, dritter, vierter Größe beſorgt, wo die Armen eine Stelle finden werden. Edelmüthiger Beſchützer der Mittelmäßigkeit, fürchten Sie nichts! Die Quantität iſt eine Kategorie; Sie wiſſen, was das ſagen will. Endlich aber können Sie auch hier ohne Lüge nicht abkommen. Sie behaupten nämlich, H. ſcheine das Schwierige ſeiner Theorie erkannt zu haben, indem er ja nicht einmal den Verſuch einer Ableitung der einzelnen Künſte aus jenem Princip verſucht habe. Ich habe allerdings Hegel's Vorleſungen über Aeſthetik nicht ſelbſt gehört, aber die Grundzüge derſelben ſind, wie ich nicht bezweifle, in der Phänomenologie im Abſchnitt: die Kunſtreligion enthalten; nur die Architectur findet ſchon vorher unter der Kategorie: der Werkmeiſter, im Uebergange von Aegypten zu Griechenland, ihre Stelle. Dieſe Deduction der einzelnen Künſte, ſelbſt der Orcheſtik und Mimik, aus dem Princip des Göttlichen haben Sie ſelbſt S. 57 ff. Ihres Buchs excerpirt, aber gerade für dieſen Auszug ſcheint Ihr Gedächtniß ſehr treulos zu ſein.

Sie geben, in den grellſten Ausdrücken, die Sie herausleſen konnten, einen Auszug aus Hegel's Religionsphiloſophie und wiederholen dabei, was ich ſchon mehrfach in dieſem Schreiben widerlegt habe. Die Hauptpuncte Ihrer Polemik ſind 1) der Begriff der Trinität, 2) der freien Schöpfung, 3) der Unſterblichkeit.

1) Ihre Theologie iſt das trübſeligſte Gemiſch aus einem mit einigen Sentiments verſetzten flachen Rationalismus und aus einer dürren Exegeſe. Sie reden von nichts als Kräften. Da Sie ein bloßer Deiſt ſind, ſo verwerfen Sie S. 298 das Dogma von der Dreieinigkeit, weil die Idee des Unendlichen nur Eine ſei und weil unſere Vernunft nicht die Einheit als Dreiheit, die Dreiheit als Einheit denken könne. Herrſchte in unſerer philoſophiſchen Literatur ein ſtrengeres Studium, ein lebendigerer Zuſammenhang, ſo würden Sie ſich ſo leerer Verſicherungen geſchämt haben, ſeit Schelling in ſeinem Denkmal Jacobi's das Unzureichende des Deismus unwiderſprechlich aufgedeckt hat. So aber hören wir Deutſche nie auf, Alles zweimal zu thun. In Ihrem deiſtiſchen Eifer drücken Sie ſich, beiläufig ſei es geſagt, oft ganz ſonderbar aus z. B. S. 306, wo

Sie bei der Vorſtellung Gottes als des Vaters ſagen, es ſei dabei ein unendlich wohlthuender Gedanke „daß Gott nicht blos als Geiſt (?) unſer Innerſtes durchſchaut, ſondern auch ein moraliſches Weſen iſt u. ſ. f.“ Daß der Hegelſchen Philoſophie ſo oft der Vorwurf gemacht wird, ihre Auseinanderſetzung des Dogma's der Trinität ſei dem chriſtlichen Begriff derſelben unangemeſſen, liegt weniger in dem Mangelhaften der Speculation, als darin, daß dies Dogma aus dem Bewußtſein der Meiſten ſo verſchwunden iſt, daß ſie ſich überhaupt wundern, wie man ſich mit der Entwicklung eines ſo myſtiſchen Unſinns ſo viel Mühe geben könne. Gruppe hat in ſeinem Antäus über Hegel in dieſer Hinſicht einen recht piquanten Brief geſchrieben und, was mich höchlich Wunder nahm, Fr. v. Baader, die Grundſäule der myſtiſch-ſcholaſtiſchen Theologie, hat dieſe Polemik in der Vorrede zum zweiten Band ſeiner philoſophiſchen Schriften ſogar gelobt. Schleiermacher hat ſich bekanntlich dadurch aus der Sache gezogen, daß er eine neue kritiſche Durcharbeitung des ganzen Dogma's verlangt und daſſelbe nur als einen „verknüpfenden Satz“ nimmt. Exegeten verſichern, im Neuen Teſtament keine Spur von dieſem Dogma zu finden, denn nirgends komme der Name τριάς vor. Kirchenhiſtoriker behaupten, dies vernunftwidrige Dogma ſei eine menſchliche Erfindung, welche unglücklicher Weiſe von dem Nicäniſchen Concil als ein Beſtandtheil des orthodoxen Glaubens feſtgeſetzt worden; Dogmatiker zeigen die Unmöglichkeit ſeines Begriffs; Moraliſten endlich beweiſen, daß das Dogma den Willen gar nicht berühre und daß man ſich bei dem Glauben an Einen allgegenwärtigen, alliebenden und allmächtigen Vater viel behaglicher fühle. Das iſt die allgemeine Stimmung der Zeit von ihrer aufgeklärten Seite; von der buchſtäbiſch gläubigen her, von den Pietiſten wird das Dogma der Trinität angenommen — aber als ein Mrſterium, was dem menſchlichen Verſtande zu hoch ſei. So hat es denn die ſpeculative Philoſophie und Theologie ſehr ſchlimm. Hier wird ſie perhorrescirt, weil ſie das Dogma nicht blos in's Gedächtniß aufnehmen, ſondern denken will; dort wird ſie verlacht, weil man die Nullität des Dogma's längſt bewieſen zu haben glaubt. Daß in ſolchem Zuſtande Gedanken, wie die Röhrſchen, ein neues Symbolum zu ſchreiben, entſtehen müſſen, iſt natürlich. Wir hätten alle ſchon längſt entweder Socinianer, Unitarier oder Katholiken werden ſollen. Es iſt ein Hauptverdienſt Schelling's ſowohl (Lehre von der menſchlichen Freiheit und Sendſchreiben an Eſchenmayer, dieſe Perle philoſophiſcher Polemik) als Hegel's, gegen beide Extreme das Dogma und die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit ſeines Begriffs feſtgehalten zu haben. Ich bemerke, daß Daub (Theologumena S. 435 ff.) das Dogma aus dem Begriff entwickelt hat; daß der treffliche leider ſo früh uns entriſſene Uſteri (Paulin. Lehrbegriff 4te Aufl. S. 335 ff.) die exegetiſche; Matthies (Baptismatis expositio, p. 244 ff.) die dogmenhiſtoriſche; Marheineke endlich in der Glaubenslehre (2te Aufl. S. 254 — 72) die dogmatiſche Expoſition des Dogma's gegeben hat. Sind dies auch erſt Grundzüge einer noch tieferen und umfaſſenderen Behandlung, ſo ſind ſie doch, wie ich hoffe, unumſtößlich wahr. Das Mißtrauen gegen die Speculation iſt ſo groß, daß man gar nicht recht bedenkt, was ſie denn eigentlich ſagt. In meiner theologiſchen Encykl. habe ich verſucht, das Dogma der Trinität nach den Momenten der abſoluten Subſtantialität, Cauſalität und Perſönlichkeit zu behandeln; die Hengſtenbergiſche Kirchenzeitung fand dieſe Expoſitionen der Fülle des göttlichen Weſens unangemeſſen und warf mir vor, dieſelbe auf einige dürftige Kategorien reducirt zu haben. Nun möchte ich doch mich belehren laſſen, welche Kategorie an Abſolutheit die der abſoluten Perſönlichkeit übertrifft? Ferner habe ich geſagt, das Wiſſen Chriſti von Gott ſei ein unmittelbares geweſen, indem ich eine Belehrung Chriſti durch Eſſener und Alexandriner verwerfe. Da nun nach Hegel alles Wiſſen weſentlich Vermittelung in ſich ſchließt, ſo hat mir Herr Müller in Göttingen vorgeworfen, ich degradire Chriſtum unter die ſpeculative Philoſophie, während ich ihn gerade durch jene Unmittelbarkeit (die ihre Vermittelung in Gott ſelbſt hat) unendlich darüber erhebe. Und ſo behaupten auch Sie S. 305, die Apoſtel hätten von Gott keinen wahren Begriff erlangen können, weil nach H. ihnen die dialektiſche Methode gefehlt habe. Daß alles Wahre die Methode des Begriffs hat, iſt ſo wahr, daß, auch ohne das ausdrückliche Bewußtſein derſelben, die Apoſtel von derſelben durchdrungen ſind, namentlich Paulus; die beſtimmte

Entwicklung dieſer Seite iſt dann allerdings das Werk der chriſtl. Philoſophie geweſen. Hegel ſagt in der Religionsphiloſ. Bd. II. S. 287 eigends: „Der Philoſophie iſt der Vorwurf gemacht worden, ſie ſtelle ſich über die Religion: dieß iſt aber ſchon dem Faktum nach falſch, denn ſie hat nur dieſen und keinen anderen Inhalt, aber ſie giebt ihn in der Form des Denkens; ſie ſtellt ſich ſo nur *über die Form des Glaubens*, der Inhalt iſt derſelbe.“

2) S. 288 und ſonſt behaupten Sie, Gott ſei bei H. einem Fatum unterworfen, weil er ſich offenbaren müſſe. Die Schöpfung ſei nicht ein Werk der Freiheit, ſondern der Nothwendigkeit, wobei Sie S. 290 wieder auf den alten Satz kommen, Gott müſſe nach H., ſeinen Begriff zu erfaſſen, durch alle Stufen des Creatürlichen ſich hindurchwinden. Hegel hat dagegen bewieſen, daß die Freiheit der Grund der Nothwendigkeit und daß der ſeiner ſelbſt bewußte abſolute Geiſt der Grund der Natur und des endlichen Geiſtes, ihre ewige, an und für ſich ſeiende Einheit iſt. Dies kann man auch ſo ausdrücken, die *Schöpfung* der Welt iſt eine *nothwendige That der Freiheit*. Gott muß die Welt ſchaffen, nicht weil er muß, ſondern weil er will; ſein Wille zeigt in ihrer Schöpfung ſich als frei; ohne die Schöpfung fehlte gleichſam der Beweis der abſoluten Freiheit. Die Theologen vergeſſen oft, daß das Weſen Gottes die Liebe iſt; dächten ſie daran, ſo würde ihnen das Schaffen ex necessitate naturae nicht als ein Frevel an der Unabhängigkeit Gottes erſcheinen. Hegel hat in ſeiner Kritik Jacobi's und in der Logik, im Uebergang von der Wirklichkeit zum Begriff, den *Spinozismus* widerlegt, Gott nicht blos als Subſtanz, ſondern eben ſo ſehr als Subject zu erfaſſen; des großen Werthes dieſer Widerlegung iſt er ſich ſelbſt ſehr wohl bewußt geweſen. Sie wollen dagegen S. 294 glauben machen, H. habe Spinoza ſchlecht verſtanden und behaupten, zum Zeugniß Ihres ſchlechten Verſtändniſſes, was leider auch Staudenmaier in ſeiner Kritik der Hegelſchen Religionsphiloſophie (Jahrbücher für chriſtliche Philoſophie und Theologie, 1834, Hft. I.) beibringt, bei Spinoza komme der Begriff Gottes als des Geiſtes vor, was H. überſehe. Das Attribut des Denkens veranlaßt dazu. Wie unrichtig! Spinoza erklärt ausdrücklich, daß er den Unterſchied von Verſtand und Willen im Weſen Gottes nicht begreifen könne: „nec

fugit nos vocabulum (personalitas scilicet), quod Theologi passim usurpant ad rem explicandam: verum, quamvis vocabulum non ignoremus, ejus tamen significationem ignoramus, nec ullum clarum et distinctum conceptum illius formare possumus“ (Cogitata metaphys. C. VIII. ed. Paulus I, p. 121.) Feuerbach in ſeiner ſchon angeführten muſterhaften Geſchichte macht S. 374 noch auf eine Stelle, Epist. 50. aufmerkſam: „Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui.“ Hegel hat Spinoza ferner Akosmismus vorgeworfen; Sie ſagen: „Spinoza war ſo weit entfernt, das Seyn der Welt zu läugnen, daß er vielmehr die Natur als gleichbedeutend mit Gott ſetzt, und ſelbſt von den Erſcheinungen, welche Hegel für das blos Subjective, Willkührliche, Zufällige (mithin Geſetzloſe) hält, hat Spinoza eine viel erhabnere Vorſtellung, er erblickt überall, ſelbſt in dem ſcheinbar unbedeutendſten Ereigniſſe, eine Modification des göttlichen Wirkens.“ Aber ſo ſchlagen Sie ſich ſelbſt, Herr Hofrath, denn dieſe Einheit iſt es ja eben, welche bei Spinoza den Unterſchied der Welt von Gott ausſchließt, ſo daß nur Immanenz Gottes, nicht, wie bei Leibnitz, auch Transcendenz vorhanden iſt. Gott geht bei Spinoza immer in die Welt über, allein ohne aus ihr zu ſich zurückzukehren, denn ſie iſt gar nicht für ſich und wird wegen ihrer Unterſchiedloſigkeit von Gott gar nicht geſchaffen, was Sie mit großer Inconſequenz S. 3 und S. 257 in moraliſcher Hinſicht ſo tadelnswürdig finden. In meiner Diſſertation über Spinoza 1828 habe ich dies weiter entwickelt; gleichzeitig erſchien von L. Beumann eine Explicatio Spinozismi, worin die Einleitung dieſen Gegenſtand gründlich behandelt. Die Philoſophie kann ſich mit der kahlen Verſicherung, daß Gott die Welt erſchaffe, nicht begnügen; ihre Ableitung derſelben aus ſeinem Weſen, ihre Darlegung, daß die Welt Gottes Fülle offenbare, wird ihr aber meiſt als ein Götzendienſt der Welt ausgelegt, indem man nicht bedenkt, daß die Schlechtigkeit der Welt auf den Schöpfer unfehlbar als Prädicat zurückfallen muß. Alle wahrhafte Religion und Philoſophie lehrt daher den Optimismus der Welt. Chriſtus iſt wohl über das Böſe in der Welt erzürnt, welches als κόσμος und αἰὼν οὗτος von ihm geſcholten wird, nicht aber iſt er mit der Welt an und für ſich unzufrieden. Was nun das Verhältniß der Welt zu Gott anbetrifft, ſo verweiſe ich auf Hegel's neunte und zehnte Vorleſung über die Beweiſe vom Daſein Gottes, wo die faßlichſte Entwicklung deſſelben gegeben iſt.

3) Endlich kommen Sie S. 309 auf die Unſterblichkeit und nennen dieſelbe eine ſpeculative Idee, eine ätheriſche Flamme, welche, dem gröberen Stoffe ſich entwindend, nach dem Mittelpunct einer anderen Welt gravitirt. Der Mittelpunct der Welt iſt Gott und Gott iſt überall. Die andere Welt iſt in der unſrigen ſchon da. Nur wo man noch, wie Sie thun, vor dem Gott des Deismus knieet, d. h. vor einem freundlichen, humaniſirten Jehova, der nicht mehr mit dem Donner einherfährt, ſondern ſanftes Zureden und weiche Theilnahme gelernt hat, nur da entzieht man der Erde den Himmel. Man ſehnt ſich nur nach der Seligkeit, das Seligſein ſelbſt verbittet man ſich, weil ſonſt alle Prätenſion ein Ende hätte. Sie glauben, daß nach Hegel's Syſtem eine perſönliche Fortdauer nach dem Tode nicht wohl ſtatuirt werden kann; Sie deuten ferner an, es ſcheine H. an Muth gefehlt zu haben, dies auszuſprechen. Warum ſollte er ſich geſcheuet haben? Die Zeiten ſind vorüber, wo man wegen Zweifel an der Unſterblichkeit der Seele, wie Pomponatius, verfolgt werden konnte. Da für das gewöhnliche Bewußtſein in der Vorausſetzung eines jenſeitigen Lebens der Begriff der Ewigkeit des Geiſtes, die ganze Verklärung des Daſeins eingehüllt liegt, ſo iſt keine Frage, daß die Behandlung dieſes Thema's viel Geſchicklichkeit erfordert, um nicht zu dem Wahn zu veranlaſſen, daß Alles in einem pantheiſtiſchen oder materialiſtiſchen Bann befangen ſei. Göſchel hat ſo eben in den Berliner Jahrbüchern gezeigt, daß nach Hegel allerdings aus dem Begriff der geiſtigen Subjectivität die perſönliche, ſelbſtbewußte Fortdauer der einzelnen Geiſter gefolgert werden könne und müſſe. Beiläufig; der Dr. Fr. Richter, deſſen Schriften hauptſächlich Gelegenheit gegeben haben, dieſen Gegenſtand weitläufiger zu behandeln, iſt ein Landsmann und Jugendfreund von

mir, deſſen Bildungsgang ich bis 1829 ganz genau verfolgen konnte, ſeit welcher Zeit unſer Verkehr lückenhaft ward. Wie nun Andere in der Hoffnung künftigen Lebens das Princip ihrer geiſtigen Elaſticität finden, ſo ward für Richter der „fromme Unglaube der Unſterblichkeit“ (S. Schleiermacher's Glaubenslehre, Erſte Ausg. Bd. II. S. 624) der Boden eines ſittlichkräftigen, von religiöſer Begeiſterung durchdrungenen, neuen Daſeins. Es iſt zu bedauern, daß ihn die Negation der Unſterblichkeit faſt zu ausſchließlich, zu einſeitig beſchäftigt, denn die herrlichſten Talente zu einem tüchtigen Popularſchriftſteller ſind bei ihm unverkennbar. Er ſcheint in ſeinen Arbeiten zu ſchnelle Befriedigung zu finden; etwas Uebereiltes oder Jähes, wie ich es nennen möchte, iſt darin ſichtbar; im an ſich wackeren Streben nach Erleuchtung des Publicums wird er mit ſeiner Wärme aufdringlich; ſeine angeborene Tendenz zur Popularität, von Localgeiſtern in ihrem Schwung gehemmt, vergreift ſich noch in ihrem Ausdruck und er fällt je zuweilen in eine Verwechslung des Platten und Niedrigen mit dem Allgemeinverſtändlichen, die ihm am meiſten im Publicum geſchadet hat; ſein Eifer für Volksleben und Kirchenthum läßt ihn ſelbſt mit der Wiſſenſchaft in eine falſche Stellung gerathen und ſo hat er Marheineke namentlich entſchiedenes Unrecht gethan, als wollte derſelbe die Theologen zu einem eſoteriſchen Kirchlein der Wiſſenden von der exoteriſchen Gemeinde der nur Glaubenden abſondern. Aber wir dürfen von dieſem Schriftſteller immer beſſere Früchte erwarten. Er wird wie an Tiefe ſo auch an edler Einfalt gewinnen; von Frivolität, welche die Hengſtenbergiſche Kirchenzeitung ihm vorgeworfen, iſt ſein Gemüth gewiß entfernt; das trübe Zornfeuer, das ihn zuweilen übermannt, die ſcheltende Heftigkeit, in der er ſich ſogar mit proſaiſcher Schulmeiſterlichkeit zu gefallen ſcheint, werden nach und nach verſchwinden. Vergleicht man ſeine letzte Arbeit, die Lehre von den letzten Dingen, mit früheren Schriften, ſo ſcheint es gewiß, daß er, zumal er noch jung iſt, ein ſo günſtiges Vorurtheil mit der That beſtätigen werde. Sie verzeihen dieſe Confeſſionen über meinen Freund an dieſem Ort, aber da er nicht ſelten auf meine Schriften, ſogar auf mündliche Aeußerungen von mir ſich beruft, ſo mußte ich mich rückhaltlos äußern. An dem genannten Buche ſchätze ich vorzüglich, daß es den Egoismus, inſofern er Motiv zum Glauben an die Unſterblichkeit wird, aus allen Schlupfwinkeln verjagt hat. Ich beſchließe dieſe Betrachtung mit Ihren eigenen Worten S. 309: „Man kann als Unſterblicher handeln, ohne an dieſe Fortdauer zu glauben, und man kann ſie hoffen, aber im Leben ſein Herz an das Sterbliche hängen.“

Schluß.

In dieſem fallen Sie über die Schule Hegel's mit giftigem Zahne her. Sie miſchen Schwarz und Weiß ſo grell durcheinander, daß das Sehen faſt unmöglich wird. S. 310 reden Sie vom Geſpenſterſpuk des Syſtems; S. 311 iſt es wieder ein Prachtwerk — worin aber die Geſpenſter des Mittelalters hauſen, wo die Prachtſäle mit ihren hohen Fenſtern nach Norden gerichtet ſind und mit der Ausſicht auf ein unfruchtbares Feld mit Gräbern den Aufenthalt für die Bewohner zu einem ungeſunden, lebensgefährlichen machen. Dann iſt auf derſelben Seite Hegel wieder ein Heros der Wiſſenſchaft, dann aber ſein Syſtem wieder abſtrus, vom natürlichen Standpunct des Menſchen ſich allzuweit entfernend — und ſo geht es Welle auf und ab bis zum Seekrankwerden.

Sie muſtern die Glieder der Schule und ſuchen dieſelben ſo ſchwach als möglich darzuſtellen. In der Theologie nennen Sie nur Daub, Marheineke und Ruſt. Alſo Conradi, Billroth, Benary, Matthäi, Lehnert, Matthies, Vatke rechnen Sie für nichts? In der Jurisprudenz ſoll Gans iſolirt daſtehen; aber Abegg, Sietze, Göſchel und für das kanoniſche Recht Carové? In der Medicin und Naturwiſſenſchaft iſt freilich noch wenig von dem Syſtem in die Literatur übergegangen; wenn Sie aber ſagen, es ſei Ihnen kein namhafter Gelehrte bekannt, welcher eine Anwendung des Syſtems auf ſeine Wiſſenſchaft mit einigem Erfolg verſucht hätte, ſo ſollte mich wundern, wenn Sie Pohls Schrift über den Galvanismus ſo gering anſchlügen. In der Philoſophie als ſolcher nennen Sie Hinrichs, Michelet, v. Henning und meine Wenigkeit. Alſo Gabler, Schmidt in Erfurt, Wendt, Bohtz in Göttingen, Kapp, Hotho vergeſſen Sie. Trahndorf und Rixner, welche Sie nennen, ſind aus offenbarer Unkunde von Ihnen der Schule beigezählt, denn beide gehören ihrer wahren Bedeutung nach zur Schellingſchen Schule.

Doch laſſen wir dies Rechnen, dieſe Eitelkeit des Zählens. Sie ſprechen ausführlicher über Mußmann, Weiße und Göſchel. Ueber Erſteren will ich ſchweigen. Ich habe den Verſtorbenen zu lange und zu genau gekannt, um nicht ſeine Vorzüge wie ſeine Schwächen im ganzen Umfang zu überſehen; ich würde zu weitläufig über ihn werden. Ueber Weiße habe ich mich bei Gelegenheit ſeiner Darſtellung der Griechiſchen Mythologie 1831 in No. 57. der Halleſchen Allgemeinen Literaturzeitung geäußert und habe noch nicht Urſach gefunden, von dieſem Urtheil abzugehen. Wie bei dem jüngeren Fichte, mit dem er dadurch gleichſam verbündet iſt, liegt ſeine Polemik gegen H. in dem Mißverſtändniß der Logik; es verſteht ſich, daß beide dem Hegelſchen Syſtem Schuld geben, das Logiſche mißzuverſtehen, obſchon ſie ſelbſt ſich ſeiner Dialektik nicht entziehen können. Die beſte Schrift Weiße's, die Sie gar nicht erwähnen, iſt unſtreitig ſeine Aeſthetik, wo ſich freilich noch merkwürdige Dinge finden; auch die Monotie, die ihm bei aller feinen Bildung der Sprache eigen iſt, iſt noch nicht verwiſcht. Wie kann man nur das Schöne, die Künſte und den Genius als die dialektiſche Folge ſetzen, da der Genius offenbar das negative Moment der Subjectivität iſt, durch deren Arbeit die abſolute Idee des Schönen zum objectiven Daſein in den Künſten und Kunſtwerken gelangt. Und wie iſt ferner zu verkennen, daß die Muſik zwiſchen den bildenden Künſten und der Poeſie mitten inne ſteht, während Weiße mit ihr den Anfang macht. Solche Mißgriffe ſind die Folgen einer gewiſſen Eigenſinnigkeit, die ohne die Wurzel einer abſoluten Eigenthümlichkeit doch gern ihre Geltung erſtreben möchte, wie dies ſehr unangenehm zum Vorſchein kam, als Weiße gleich nach Hegel's Tode das Publicum auf ſein Syſtem als das wahre aufmerkſam machte und in der Schrift doch gar nichts Anderes vorbrachte, als was er ſchon 1829 und zwar ohne den Nebengeſchmack eines gereizten Affectes viel beſſer geſagt hatte, ein Schritt, den er ſelbſt wahrſcheinlich jetzt wegwünſcht. Ueber Göſchel ſagen Sie merkwürdiger Weiſe, er ſei eigentlich Juriſt und in der Philoſophie nur Dilettant — aber welch' ein Dilettant! Hundert „Gelehrte vom Fach" dürften in dieſem herrlichen, von allen Parteien wegen ſeiner ſeltenen Liebenswürdigkeit verehrten Mann ihren Meiſter finden.

Die Hegelſche Schule hat durch ihre Centraliſirung in den Berliner Jahrbüchern die ſtärkſte Oppoſition erregt. Sie ſind ſo gütig, dieſe Anſtalt S. 312 mit den Dragonaden Ludwigs des Vierzehnten zu vergleichen. Der Neid anderer Blätter, dieſe Jahrbücher vom Staat unterſtützt zu ſehen (als ob das außerhalb Preußen und mit anderen Jahrbüchern, z. B. den Wienern, nicht auch geſchähe), der Aerger, in der Concurrenz mit ihnen ſie nicht niederdrücken zu können, die Wuth der Mittelmäßigkeit über die hohen Anſprüche, welche hier zum Heil der Literatur feſtgehalten werden, das Alles erweckte Haß. Endlich hat ſich zu Anfang dieſes Jahrs über Stiftung und Bedeutung dieſer Literaturzeitung in den Brockhauſiſchen literariſchen Unterhaltungsblättern eine vernünftige Stimme bei Gelegenheit von Varnhagens Sammlung zur Literatur und Geſchichte vernehmen laſſen; fehlte nicht ein gewiſſes ungenirtes Abandon, was Leo's Recenſionen charakteriſirt, ſo würde ich ihn für den Verfaſſer halten; auf jeden Fall iſt er ein erfahrener, ſehr gut unterrichteter Schriftſteller und eine über allen Schmutz der Gelehrtenwelt himmelhoch erhabene Seele.

Was nun die Schule als ſolche anbetrifft, ſo werden Sie mir Folgendes nicht abſtreiten können:

1) Jede Philoſophie, welche durch die Tüchtigkeit ihres Inhaltes Epoche macht, muß ſich als Schule geſtalten, als eine Totalität von Individuen, welche ſämmtlich Ein und daſſelbe Princip anerkennen. So iſt es von jeher in allen Künſten und Wiſſenſchaften geweſen, warum ſoll es nun bei der Hegelſchen Philoſophie anders ſein?

2) In jeder Schule wird für den Meiſter, der ſie ſtiftete, Begeiſterung herrſchen, denn er iſt es, der das Princip, deſſen auch die Schüler als des höchſten ſich bewußt ſind, ausgeſprochen,

der es zuerſt in das Leben eingeführt hat. Ohne Begeiſterung keine wahrhafte Schule d. h. auf unſerem Gebiet keine Einheit der ſpeculativen Bildung. Iſt es denn nun etwas ſo Unerhörtes, wenn auch in der Hegelſchen Schule der Enthuſiasmus für ihren Stifter laut wird?

3) In den meiſten Schulen wird man zwei verſchiedene Maſſen unterſcheiden können, welche ſich in ſich ſelbſt wieder theilen. Die eine derſelben nimmt nur ein äußerliches Intereſſe an der Sache; in ihr iſt die unſchuldige naive die, welche ſich mit dem Enthuſiasmus zu thun macht, weil er hier und da die Allgemeinheit der Mode erlangt hat und weil man ohne ihn eine Lücke der Bildung zeigen würde. Da nun hier der Kern des Studiums fehlt, deſſen Frucht die ächte Begeiſterung ſein würde, ſo iſt ein karrikirter Ausdruck der Bewunderung unausbleiblich. Die andere Abzweigung dieſer Partei iſt die haſſenswerthe; ſie macht die Sache zum Mittel. In den Preis der gerechten Bewunderung miſchen ſich unreine Nebentöne ſelbſtſüchtiger Schmeichelei, eigennütziger Bewerbung. Nicht der Philoſophie ergibt man ſich, ſondern ihren Gönnern; ihnen wird eine Begeiſterung für die Sache vorgeheuchelt, um ſie zu täuſchen und ſo ſie nicht minder als die Wiſſenſchaft zur Vermittelung äußeren Glücks und äußerer Ehre zu verbrauchen. Die andere Maſſe hat ein wahrhaftes, lebendiges, aufrichtiges Intereſſe an der Sache. Sie iſt aber in ſich wieder eine doppelte; die eine Partei derſelben kann man die orthodoxe, die andere die häretiſche nennen. Beide ſind nothwendig. Die eine hält ſtreng an dem Gegebenen feſt und bildet das aufgeſtellte Princip nach allen Richtungen hin aus; die andere ſucht darüber hinauszugehen. Sie will das Gegebene zwar nicht bei Seite liegen laſſen, aber ſie will nicht blos innerhalb deſſelben ſtehen bleiben, ſie will etwas Neues erringen. Beide zuſammen in ihrer Wechſelwirkung erzeugen in ihren Spaltungen den wirklichen Fortſchritt des Philoſophirens. Der Selbſtbetrug der erſteren Partei liegt unfehlbar darin, daß ſie das Reproduciren zuweilen mit Produciren verwechſelt, mit einer weiteren Entfaltung des gegebenen Princips; der der zweiten aber darin, daß ſie ein neues Princip gefunden zu haben glaubt, während zu deſſen Hervorgang noch alle

Bedingungen fehlen. Dieſe Nüancen müſſen ſich in jeder größeren Schule, alſo auch in der Hegelſchen finden.

4) Nichts iſt aber nothwendiger, als, ſtatt immer von der Schule in Pauſch und Bogen zu reden, die Schüler ſelbſt von einander zu ſondern und jeden wieder in ſeiner Eigenthümlichkeit gelten zu laſſen. Ich weiß, wir Schüler gelten ſämmtlich als flach, aber auch die Flachheit wird doch wieder ihre Grade haben; oder wir gelten, wie man uns ſo oft in's Angeſicht zu verſtehen gibt, für verrückt; nun gut, auch in der Verrücktheit ſind Unterſchiede vom ſtillgepflegten Unſinn bis zur tobendſten Manie. Wie Sie davon reden, und wie gewöhnlich davon geſprochen wird, ſollte man Hegel's Schüler in der That für Sclaven halten, die nach demſelben Tact unter der Zuchtknute des Meiſters auf einer Galeere das Ruder ſchlagen. Die Arbeiten ſelbſt werden ſelten tiefer unterſucht; mit der Formel, er hat die Hegelſche Philoſophie auf die Theologie, Aeſthetik, Jurisprudenz u. ſ. f. angewendet, glaubt man der Kritik genug gethan zu haben. Man ſpricht die Namen von Daub, Marheineke, Ruſt u. ſ. w. hintereinander fort, als wäre der Unterſchied dieſer Männer keiner.

5) Das Wort Schüler wird in Bezug auf Hegel's Schule in gar keinem anderen Sinn mehr gebraucht, als in dem von Knechten. Aber Ihr, die Ihr ſo ſprecht, beſinnt Euch doch, ob Ihr nicht auch bei Jemand in die Schule gegangen ſeid? Lernen müſſen wir Alle. Plato ging bei Sokrates, Ariſtoteles bei Plato in die Schule. Seid Ihr Schüler, ſo prüfet Euch wohl, ob Ihr nicht vielleicht Splitterrichter ſeid und den Balken im eigenen Auge nicht ſeht, indem, gleich viel ob Plato oder Kant, ob der Habſucht oder dem Stolz u. ſ. f., Ihr ſelbſt einem Herrn dient. Sagt ſelbſt und greift in Euren Buſen, möchtet Ihr, die Ihr ſo wüthend gegen die Verknechtung der Hegelſchen Schule redet, nicht vielleicht gern ſelbſt Stifter einer Schule ſein, nicht Euch ſelbſt an der Spitze einer Schaar bewundernder Jünger ſehen? Gelingt es nicht, wartet Ihr von einem Jahr zum andern vergeblich, ſo kenne ich freilich die feine Beſchönigung Eurer Ohnmacht. Ihr ſagt: das Publicum iſt noch nicht reif; es iſt durch einen Schwindel verblendet; oder, wir wollen keine Schule, um die freie Entwicklung der Wiſſenſchaft nicht zu beſchränken; wir laſſen deshalb einen Jeden gewähren und ſind zu-

frieden, Anregungen zur Annäherung an das nie zu erreichende Ziel der Wiſſenſchaft gegeben zu haben. — Wie beſcheiden klingen dieſe Worte, wie überredet Ihr ſelbſt Euch, alles Ernſtes daran zu glauben, aber wie oft ſind ſie nur eine Ausrede für das Gefühl der Verlaſſenheit, der theilnahmloſen Einſamkeit!

Zum Schluß des Ganzen geben Sie einen Katalog aller größeren und kleineren Oppoſitionsſchriften gegen das hochmüthige Hegelſche Syſtem „dem die Nemeſis ſchon mit Zaum und Eſchenzweig folge“ und enden dann mit Declamationen, deren allerletzte, worin Sie das Syſtem als ein Meteor untergehen, das Chriſtenthum aber und die himmliſche Sonne des menſchlichen Bewußtſeins in uns in ewigem Glanz fortſtrahlen laſſen (gerade wie das Converſationslexikon der neueſten Zeit und Literatur den Artikel Hegel beſchließt) zwiſchen Hegelſcher Philoſophie, Chriſtenthum und Menſchheit eine gewaltige Trennung vorausſetzt. Der herrliche Novalis (Bd. II, 3te Aufl. S. 201) ſagt einmal und mit Recht: „Es iſt eine falſche Idee, daß man Langeweile haben würde, wenn man alles wüßte. Jede überwundene Laſt befördert die Leichtigkeit der Lebensfunctionen, und läßt eine Kraft übrig, die nachher zu etwas anderm bleibt. Es iſt mit dem Wiſſen, wie mit dem Sehen, je mehr man ſieht, deſto beſſer und angenehmer iſt es.“ Sie dagegen predigen S. 322: „Mit Recht hat man geſagt, der Menſch würde, falls ihm die Gottheit in ihrer ganzen Herrlichkeit erſchiene, unfähig dieſen Anblick zu ertragen, vernichtet werden; — ſo auch würde das himmliſche ungetrübte Licht einer abſoluten Erkenntniß Gottes nur die Sehkraft unſeres Auges für das Irdiſche ſchwächen, aber gemildert durch die Atmoſphäre, in der Miſchung mit der Erkenntniß ſinnlicher Dinge wird ſie zum beglückenden Genuß, der uns zu unſerer wahren Beſtimmung hinleitet.“ Dieſe Philoſophie nennen Sie einen ächten Phosphor. Wiſſen Sie, Herr Hofrath, was ich thun würde, wenn ich als Franzöſiſcher Journaliſt dieſer Stelle anſichtig würde? Ich würde daraus beweiſen, daß Sie ein Obscurant, ein Kryptojeſuit ſind, der das Licht der Aufklärung ſcheut und uns erſt zum Halbdunkel überredet, damit wir uns allmälig an die Finſterniß gewöhnen. Doch ſo boshaft bin ich nicht. Fiel Ihnen denn gar nicht die Bibel ein z. B. der Anfang der Johanneiſchen Briefe, oder die Antwort Chriſti an den nach Gottes

Anſchauung begierigen Philippus? Die Juden fürchteten ſich mit Gott zu reden, denn ſie möchten ſonſt ſterben (Moſ. II, 20, 19), aber im Chriſtenthum iſt die Moſisdecke vom Antlitz fortgenommen. Maria, vom heiligen Geiſt beſchattet, ſtirbt nicht mehr hin, wie die heidniſche Semele, als ihr Zeus in der Glorie ſeiner Majeſtät erſchien.

Doch es wird Zeit ſein, daß ich ſchließe. Ich werde gar Mancherlei vergeſſen haben, doch glaube ich, Herr Hofrath, keinen Hauptvorwurf unbeantwortet gelaſſen zu haben. Ich habe meine theologiſche Encyklopädie mit einigen Verſen beſchloſſen, die ich, weil ſie mir paſſend ſchienen, aus den Xenien vor Daumers Andeutung zu einem Syſtem der Philoſophie entnahm. Man that mir in einigen Journalen die unverdiente Ehre an, ſie auf meine Rechnung zu bringen. Da mich nun eben die Luſt zu einem Schluß in Verſen wieder anwandelt, weil die Kunſt eine heiterverſöhnende Gewalt ausübt, ſo bemerke ich, damit Jedem das Seine bleibe, daß die folgenden Verſe aus dem Ende von Byrons Engliſchen Barden und Schottiſchen Kritikern ſind.

Dickhäutig jetzt in meiner Mannheit Tagen
Erlernt' ich denken, lernte Wahrheit ſagen.
— — — — — —
Mein Handſchuh liegt und Stahl iſt meine Wehr.
So viel hab' ich gewagt. Ob nun mein Lied
Zu arg die Zeit durch ſeine Hechel zieht:
Drob mag fortan die Welt ſtatt meiner richten;
Sie pflegt nicht ſanft, doch ſtets gerecht zu ſchlichten!

Anhang.

Indem ich den geneigten Leſer um gütige Verbeſſerung einiger leichten, in die Augen ſpringenden Druckverſehen erſuche, erlaube ich mir, in Bezug auf S. 6 aus meiner Anzeige von Hegel's ſämmtlichen Werken in den Berliner Jahrbüchern 1832, November, die beiden Stellen, welche den meiſten Anſtoß erregt haben, mitzutheilen.

„Anfangs wurde Hegel als ein Schüler uud Mitarbeiter Schelling's angeſehen und nicht direct, ſondern mehr nebenher als Einer der Vielen aus der neuen Schule beurtheilt. Indeſſen erwachte hier und dort die Anerkennung der tiefen Energie ſeines Gedankens und ſeiner zwar ſchweren aber machtvollen Sprache, wie der eines philoſophiſchen Aeſchylus; ſelbſt von Seiten der Philoſophie gegneriſch Geſinnte, wie Jean Paul, geſtehen dieſe Kraft und Neuheit ein. Hierauf folgte eine Zeit, wo die Phänomenologie ſich in ſtillem Gange durch Deutſchland verbreitete; die kritiſchen Blätter übergingen ſie mit Schweigen und nur die Heidelberger Jahrbücher begannen einen Auszug zu liefern.

Da erſchien die Logik, und obwohl ſie von der älteren Schule als unverſtändlich und träumeriſch bei Seite geſchoben und ebenfalls ohne Kritik gelaſſen ward, ſo wurde doch ein Flüſtern des geheimen Erſtaunens vernehmbar; trotz des Widerſtrebens beugten ſich die Geiſter und fühlten ſich wenigſtens von der Ahnung ergriffen, wie dies Werk die Wiſſenſchaft umgeſtalten werde; es war, als wenn ein Magus ihnen einen Spiegel vorhielte, worin ſie die ganze Welt anders als bisher erblickten, als wenn ſie von nun an nicht mehr mit Worten kramen, ſondern in der That den Samen der Welt und alle Kraft des Wirkens anſchauen ſollten. Unterdeſſen hatte Hegel wieder eine akademiſche Stellung erlangt und begann Viele zu feſſeln; in dieſer Zeit bewegte ihn ſeine Theilnahme an dem politiſchen Geſchick des Vaterlandes zu jener ſo freimüthigen und gründlichen, als in der Darſtellung muſterhaften Kritik von den Verhandlungen der Würtembergiſchen Landſtände, wofür ihm Verkennung, Ungunſt, ja ſelbſt Haß zu Theil wurde. Gleichzeitig ſkizzirte er die erſte Ausgabe der

Encyklopädi[illegible] Philoſophie, eine erſtaunenswürdige Arbeit, die eine förmlich dic[illegible]iſche Gewalt zu üben begann. Jetzt erweiterte ſich für Hegel der Kreis ſeines Lehramtes und in dem Augenblick, wo eine auf ihre vererbten Vorrechte ſtolze Ariſtokratie und eine ſchwärmeriſche Partei, die ſich für die Geſtaltung ihres Freiheitsgefühles maßloſen Entwürfen ohne rechte politiſche Beſonnenheit ergab, wo dieſe mit Argwohn und Erbitterung einander bekämpfen, ſtellt ſich Hegel durch ſeine Philoſophie des Rechtes gegen die extremen Anſichten beider Parteien. Die nothwendige Folge iſt, daß beide ſich gegen ihn wenden und ihn — oft ohne die geringſte Kenntniß weder jener erwähnten Recenſion noch des Naturrechtes — als einen Feind der Freiheit verdächtigen. Es wird dieſe Meinung allmälig in einem großen Theil des Publicums zu einer ausgemachten Wahrheit erhoben und Hegel'n durch dies Gerede eine Phyſiognomie aufgedrückt, als wenn auch von ihm das politiſche Schickſal Deutſchlands unmittelbar abhängig wäre. Je mehr nun die Kenntniß und Anerkenntniß ſeines Syſtems ſich befeſtigt und ausbreitet, je mehr ihm auch perſönlich Neigung, Liebe und eine hier und da ſelbſt bis zur fratzenhaften Uebertreibung geſteigerte Bewunderung gezollt wird, um ſo mehr ſuchen die Stimmführer des Gegenſatzes ſein Syſtem als dialektiſche Taſchenſpielerei, als irreligiös, immoraliſch, despotiſch, ſcholaſtiſch verknöchernd u. ſ. f. zu verrufen. Endlich — was noch kein Deutſcher Philoſoph erlebte — ſammelt ſich der Spott über die Hegelſche Schule ſogar zur Concentration in einer Komödie und dieſe muß zum Zeugniß des großen Intereſſes für die Philoſophie nach einem Jahre ſchon wieder von Neuem aufgelegt werden. Während die kritiſchen Journale — mit Ausnahme der Halleſchen Litteraturzeitung, worin Herbart eine Recenſion der Encyklopädie verſucht — in ihrem Schweigen über Hegel verharren, darin unſtreitig ſtatt der beabſichtigten Nichtachtung vielmehr eine nicht eingeſtandene Ehrerbietung ausdrücken und im Ganzen bei gelegentlichen polemiſchen Aeußerungen ſtehen bleiben, zu welchen ſie bei der Anzeige von Werken aus der Schule veranlaßt werden, ſo zeigt ſich das Phänomen, daß zahlloſe beſondere Schriften und Schriftchen über Hegel und gegen ihn erſcheinen, von denen aber die meiſten gleich ephemeren Inſekten im Aufflattern ſchon wieder verſchwinden und die, weil ſie es größtentheils nicht weiter als bis zu

Auszügen aus der Encyklopädie bringen, um welche ſie ihre abſurden und leichtſinnigen Bemerkungen wie ſchlechte und undeutliche Randzeichnungen herumlegen, nur zu einer weiteren Verbreitung des Syſtems beitragen."

„Die Sprache Hegel's iſt ein oft und gern beſprochener Gegenſtand, weil diejenigen, welche von aller Philoſophie entfernt zu ſein ſich wohl bewußt ſind, wenigſtens hier einen Punct zu erblicken glauben, dem ihre Beurtheilung völlig gewachſen ſei. Ref. mag die Philoſophen gar nicht in Schutz nehmen, wenn ſie mit Willkür und leichtfertiger Bequemlichkeit den geläufigſten Worten eine Bedeutung zu ertheilen, welche ganz heterogen von der iſt, die ſie in der currenten Sprachweiſe des Lebens beſitzen, oder gar, wenn ſie Worte ausbrüten, die, aus aller geläufigen Anſchauung heraus, immer erſt eines Commentars bedürfen und bald, wie „Weſenweſenheit" dem Geſchmackloſen, bald, wie „Bewiſſen" dem Lächerlichen anheimfallen. Man kann Hegel keinen dieſer Vorwürfe machen; weder hat er Begriffe, wie Subjectiv, Objectiv, Real u. ſ. f. eigenſinnig verändert, noch hat er, wie Krauſe u. A. groteske Wortungeheuer erſchaffen. Dagegen hat er den philoſophiſchen Inſtinct unſerer Sprache mit dem tiefſten Gefühl zu benutzen gewußt. Wer die Geſchichte der Deutſchen Sprache nur einigermaßen kennt, der wird einränmen, daß vor dem ſelbſtſtändigen Hervortreten des Deutſchen Philoſophirens in der Wolfiſchen Schule die höchſte ſpeculative Entfaltung der Deutſchen Sprache in den Deutſchen Myſtikern, Suſo, Tauler, Weigel, Böhm u. ſ. w. verhanden iſt, weil alle andere Darſtellungen in ihrer Terminologie ein Uebergewicht von Lateiniſchen und Griechiſchen Ausdrücken haben.

Hegel, darf man behaupten, hat ganz und gar die ſchlichte Einfalt und den glücklichen Sprachſinn unſerer alten Myſtiker beſeſſen und mit ſicherem Tact die einfachen und unſcheinbaren, aber ſo fruchtreichen und klaren Beſtimmungen, wie Inſichſein, Andersſein, Ineinanderſcheinen und ähnliche Ausdrücke hervorgehoben. — Dieſe Bemerkungen betreffen nur die Beſtandtheile der Hegelſchen Sprache, um ſie als der Deutſchen Philoſophie völlig angemeſſen zu rechtfertigen. Aber mit welcher Macht hat nun Hegel dieſe Sprache in ſeinem Syſtem durchgebildet! Schwerlich möchte, mit Ausnahme des Spinoza, ein anderes Syſtem der Neueren dieſe Conſequenz und dieſen Zuſammenhang des Ausdrucks erreichen. Und wie mannigfaltig und vollendet erſcheint Hegel's Sprache nicht in der Darſtellung ſelbſt! Allerdings haftet ihm überall etwas Schweres an, allein dieſe Schwere iſt nie Rohheit, nie Ungeſchicktheit; ſie iſt die Erhabenheit der primitiven Schöpferkraft, die ſich darin wie in der grandioſen Kürze eines Dante zeigt. Man hat dieſe Seite in Hegel's Leiſtungen bisher viel zu oberflächlich betrachtet; wenn aber ſämmtliche Werke vorliegen, ſo wird ſich der künſtleriſche Wechſel, deſſen er fähig war, nach allen Seiten hin vor Augen legen und der ſtiliſtiſche Werth derſelben vollkommen würdigen laſſen; man wird dann einſehen, wie Hegel in jeder ſeiner Schriften einen anderen Ton anſchlägt — die ſanfte Pracht der Phänomenologie, die Choralklänge der Logik, die warme Belebtheit der Rechtsphiloſophie, die ſcharfen Accente der Encyklopädie, die dem Ohr ſich unverlierbar einſchneiden, der milde Fluß der Vorleſungen, die ironiſche Fülle der Kritiken, die prophetiſche Salbung der Vorreden — und wie doch durch alle Ein einziger Grundton mit unergründlich majeſtätiſchem Zauber hindurchwaltet, deſſen höchſte Eigenthümlichkeit wohl darein zu ſetzen wäre, daß Hegel, alle Blümelei verſchmähend, mit welcher ſo mancher Philoſophant den welken, bleichen Leichnam ſeiner Begriffe ekelhaft aufzuputzen ſtrebt, in ſeiner einfachen Rede etwas durchaus Poetiſches hat, das in ſeinen früheren Schriften auch in der Geſtalt kühner und gewaltiger Bilder hervorleuchtet.“

Dem Wunſch von Männern folgend, deren Urtheil mir Vieles gilt, habe ich meinen Vortrag drucken laſſen. Ich glaubte aber durch die angefügten Beilagen manche Seiten, die ich nur flüchtig berühren konnte, in ein helleres Licht ſetzen zu müſſen, als der gedrängte Raum der Rede geſtattete. Bei der immer ſteigenden Wichtigkeit des philoſophiſchen Geſchichtſtudiums wird meine Überſicht, wie ich verhoffe, Vielen als ein erſter Grundriß des Ganzen willkommen ſein.

Königsberg am 13ten März 1835.

Das

Verdienſt der Deutſchen

um die

Philoſophie der Geſchichte.

Vortrag

zum

Krönungsfeſte Preußens

am 18. Januar 1835 in der Deutſchen Geſellſchaft zu Königsberg
gehalten und mit erläuternden Beilagen herausgegeben

von

Karl Roſenkranz.

Königsberg, 1835.
Bei Auguſt Wilhelm Unzer.

Hochgeehrte Verſammlung!

Zum Maaß der Vergangenheit, deren das Menſchengeſchlecht mit Bewußtſein ſich erinnert, hat es Jahrtauſende; Jahrtauſende mögen es ſein, welche dieſer Erinnerung vorangehen. Es hat gegenwärtig eine Überſicht wenigſtens über alle Theile der Erde, über alle darauf wohnenden Völkerindividuen, ſo wie über die Hauptmomente ihrer geſchichtlichen Erinnerung erlangt. Es hat, was von größerer Bedeutung, die Erkenntniß erworben, daß die Freiheit des Geiſtes der einzig wahrhafte Zweck aller geſchichtlichen Bewegung iſt; es hat dieſe Erkenntniß durch die ſchwerſten und blutigſten Opfer geſichert nun durch mannigfache Inſtitutionen die Fortentwicklung der Freiheit für alle Folgezeit befeſtigt. Dürfen wir uns wundern, wenn um dem Menſchengeſchlecht der höchſte Drang entſtanden zu ſein ſcheint, die lange und reiche Erfahrung der Geſchichte ſo anzuſchauen, daß ihm die Bedeutung ſeines Lebensganges klarer, daß ihm die einfache, die bleibende Wahrheit ſeiner verwickelten Schickſale zu Theil werde? Dies Streben des Geiſtes, ſeine vergangene Thätigkeit in ihrem weſentlichen Sinne zu verſtehen, iſt das Princip der Philoſophie der Geſchichte, einer Wiſſenſchaft, von welcher jetzt Niemand, der mit der Wiſſenſchaft überhaupt in engerer Berührung ſteht, ungeſtraft abſtrahiren kann.

Indem ich Ihnen nun zeigen möchte, welches das Verdienſt iſt, das die Deutſchen um dieſe Wiſſenſchaft erworben haben, bin ich genöthigt, mit wenigen Worten in die Zeiten zurückzugehen, welche dem beſtimmten Auftreten der Philoſophie der Geſchichte voranliegen, denn nur aus ſolchem Zuſammenhang läßt ſich das Verdienſt eines einzelnen Volkes um dieſe wichtige Angelegenheit vollſtändig erkennen.

Ich ſchicke zunächſt die Bemerkung voran, daß die Betrachtung der Geſchichte, was ihren Umfang betrifft, im Allgemeinen den dreifachen Standpunct zuläßt, daß ein Volk entweder ſich ſelbſt ausſchließlich oder ſich im Zuſammenhang mit andern Völkern oder endlich in ſeiner Einheit mit der Menſchheit ſelbſt Gegenſtand der hiſtoriſchen Auffaſſung ſein kann. Im erſteren Fall iſt die Hauptform der beſchränkten, an das Zufällige gebundenen Geſchichtſchreibung die genealogiſche. Im zweiten Fall, wo das beſondere Volk auch die anderen Völker auf ſich bezieht, entwickelt ſich die pragmatiſche Geſchichtſchreibung, welche den Cauſalnexus der Begebenheiten darzuſtellen ſucht. Im dritten Fall erhebt ſich das beſondere Volk über ſich ſelbſt zu ſeinem allgemeinen Begriff; es bezieht ſeine eigenthümliche Geſchichte auf einen Zweck aller Geſchichte. So entſteht die teleologiſche Geſchichtſchreibung, von welcher die philoſophiſche ausgeht.

Dieſe Unterſchiede fallen mit den Perioden der Weltgeſchichte ſelbſt zuſammen. Die erſte Form gehört dem Orient, die zweite der antiken, die dritte der chriſtlich-modernen Welt.

In der Orientaliſchen Geſchichtſchreibung iſt die Beſchränkung des Geſichtskreiſes auf Ein Volk das Charakteriſtiſche. Es zeigt ſich kein Bewußtſein darüber, daß jedes Volk nur ein particuläres Glied des ganzen menſchlichen Geſchlechts ausmacht. Jedes große Orientaliſche Volk hält ſich für das einzige und weſentliche, gegen welches die anderen Völker ohne innere Selbſtſtändigkeit ſich nur accidentell verhalten. Die Inder ſehen alle anderen Nationen als Auswürflinge der niedrigſten Kaſten an. Die Chineſen haben nur eine abſtracte, trockene Annaliſtik ihres Reichs. Die Inder ſcheinen gar keine eigentliche Geſchichte zu beſitzen, indem ſich bei ihnen das Hiſtoriſche überall mit dem Epiſchen und Mythiſchen vermiſcht. Bei den Perſern geht die Erinnerung von der mythiſch-epiſchen Haltung der alten Königsbücher zur verſtändigen Anſchauung und deren gemüthlichen Erzählung über. Die Juden können mit den Chineſen verglichen werden, inſofern ſie von Anfang an eine klare, verſtändig gehaltene Erinnerung ihres Lebens zeigen.

Allein die Vermeidung des Phantaſtiſchen charakteriſirt ſie nicht allein; in die äußerlich-genealogiſche Folge miſcht ſich bei ihnen allmälig der teleologiſche Standpunct, ſich nämlich als das von Gott auserwählte **Volk** zu wiſſen, durch welches er auch die anderen Völker zu ſeiner Anbetung führen werde. Der Islam wollte durch ſeine Eroberungen eine ſolche Anerkenntniß des Einen wahren Gottes verwirklichen, blieb aber doch auf dem Standpunct des Judenthums ſtehen; er verhielt und verhält ſich gegen ein ungleichartiges Leben nur abſtoßend und vernichtend. Die Verzweigung der Khalifate, ihre Berührung mit den Europäiſchen und Hinteraſiatiſchen Völkern, die plötzlich aufſtehenden Despotieen eines Timur u. ſ. f. ſind das Univerſellſte, was in das hiſtoriſche Bewußtſein des Muhamedanismus eingedrungen iſt. (1.)

In der *antiken* Geſchichtſchreibung begann der particuläre Standpunct in den univerſelleren ſich hinüberzuziehen. Schon durch ihre Religion war die antike Welt an der Theilnahme für fremdes Daſein nicht ſo gehindert, wie die Orientaliſche, welche das Beharren auf dem heimiſchen Boden zur Pflicht machte, daher auswärtige Schiffahrt verbot und dgl. Auch förderte die Localität einen unbefangeneren Blick. Die Orientaliſchen Nationen ſind durch große Gebirge, Wüſten, Meere ſcharf von einander geſondert. Drei Welttheile dagegen ſchließen das vielküſtige Mittelmeer ein und bringen eine Menge Völkerindividuen einander nahe, ohne ſie zu vermiſchen. Drei Halbinſeln, die Griechiſche, Italiſche und Pyrenäiſche, ſtrecken ſich in das Becken des Meers; zahlreiche und herrliche Inſeln locken zum Verkehr; der Nordrand Afrika's erzeugt eine vortheilhafte Begrenzung, welche dem Indiſchen Meere gänzlich fehlt; und doch iſt zugleich mittelſt der Meerenge von Gibraltar der Ausgang in die weiteſte Sphäre freigelaſſen. Dieſe Lage begründete eine reichere und tiefere Wechſelwirkung der Völker, als ſie auf dem Aſiatiſchen Continent möglich war. Sie mußte, im Reiz ihrer mannigfaltigen Gegenſätze, eine reinere Empfänglichkeit für jedes Product der Natur und Geſchichte erzeugen. So erblicken wir ſchon im Homeriſchen Epos eine bewunderungswürdige Allſeitigkeit. Die Logographen mußten freilich den äußerlichen, genealogiſchen Standpunct durcharbeiten. Herodot aber zeigt gleiche Aufmerkſamkeit für das Helleniſche wie für das Barbariſche. Im Eingang ſeiner Geſchichten ſpricht er als ſeinen Zweck aus, das, was unter den Menſchen überhaupt Denkwürdiges geſchehen, der Vergeſſenheit der Zeit zu entreißen und Thukydides weiß ſchon, daß, was er beſchreibt, das Größte ſei, was unter den Menſchen geſchehen. (2.)

In der inneren Entzweiung, deren Zeuge und meiſterhafter Darſteller Thukydides war, zerſplitterte ſich die Griechiſche Welt. Die Römiſche, die ſich aus und nach ihr erhob, ſchuf eine Einheit, ein Zuſammenleben aller um das geſellige Mittelmeer umherwohnenden Völker, wie ein ſo großer Verkehr zuvor, ſelbſt unter Alexander nicht, am wenigſten in ſo langer Dauer und in ſolcher Organiſation, noch nicht beſtanden hatte. Bei den Römern entſtand etwas Ähnliches, wie bei den Juden. Die Juden ſahen ſich als das wichtigſte Volk, Jeruſalem als den Mittelpunct der Erde an; dieſer Glaube gab ihnen nach Innen, bei aller Zerſpaltung durch den Unterſchied der Stämme, den genaueſten Zuſammenhang, nach Außen hin die Kraft des zäheſten Widerſtandes. Bei den Römern ward Rom und Alles, was Römiſch, ebenfalls als der Zweck der Welt gewußt, ſo daß im **orbis terrarum** keine andere Stadt den Schlußſtein ausmachen könne. Aber in ihrer Beziehung auf die anderen Völker verhielten ſie ſich nicht wie die Juden, daß ſie nämlich von ihnen ſich ausgeſondert bewahrt hätten. Vielmehr war ihre Oppoſition weſentlich Angriff. Was die Juden für ſich vom Jehovah nur erwarteten, daß er alle ſeine Feinde, die als ſolche zugleich Feinde ſeines Volkes, durch ſeinen Meſſias unter ſeine Füße legen und die ihn nicht anerkennenden Heiden für ſeine Verherrlichung bezwingen werde, das führten die Römer ſelbſt aus. Sie warteten nicht auf die Zukunft, ſondern ſetzten ihren Zweck in unaufhörlicher Wirkſamkeit durch. In einer unendlichen Reihe von Siegen, die ihre Trophäen in Rom anhäuften, zerſchlugen ſie einen Staat nach dem andern, auch den Jüdiſchen. Dies Bewußtſein, daß Rom der eigentliche Staat ſei, welchem die übrigen als regierte Provinzen ſich unterordneten, mußte auch die Römiſchen Hiſtoriker beſtimmen. Ohne Beziehung auf Rom beobachten und ſchreiben ſie nichts und ihre Stimmung iſt daher, wie die ihres Volkes, faſt durchgängig kriegeriſch und erobernd. Ich kann nicht umhin, die Worte des Salluſt anzuführen, welche man als Reſultat ſeiner weltgeſchichtlichen Betrachtung anſehen kann. „**Igitur initio reges, diversi, pars ingenium, alii corpus exercebant; postea vero, quum in Asia Cyrus, in Graecia Lacedaemonii et Athenienses coepere urbes atque nationes subigere, lubidinem dominandi caussam belli habere, maxumam gloriam in maxumo imperio putare: tum demum periculo atque negotio compertum est, in bello plurimum ingenium posse.**“

Das Äußerſte, was die Reflexion der Hiſtoriographie auf dem äußerlich pragmatiſchen Standpunct erreichen konnte, war die Abſtraction der ethnographiſchen Totalität aller bekannten, d. h. mit Rom in Berührung gekommenen Völker. Schon Polybius hatte eine katholiſche, eine univerſelle Geſchichte verſucht. Diodorus Siculus, Vellejus Paterculus, Trogus Pompejus, ſein Excerptor Juſtinus u. A. folgten. Die Individualität ſo verſchiedener Völkermaſſen, den aus ihr entſtehenden Conflict, die Vereinigung der heterogenſten Intereſſen, das Zuſammentreffen der mannigfachſten Bewegungen in Rom hat aber wohl Niemand mit tieferem Blick als Tacitus geſchildert. In der ſpäteren Zeit wurde die Geſchichtſchreibung ſeicht; ſie verfiel aus dem Streben nach Pragmatismus in den todten Chronikenſtyl, wie bei Jul. Africanus.

Die Chriſtliche Geſchichtſchreibung hat den genealogiſchen und pragmatiſchen Standpunct zur Vorausſetzung, nimmt ſie alſo in ſich auf, reproducirt ſie in ſich, hält ſich ſelbſt aber weſentlich auf dem teleologiſchen Standpunct. Der Zweck des Chriſtenthums iſt nicht der eines beſonderen Volkes, wie weit daſſelbe ſich auch ausdehnen, wie viel andere Völker daſſelbe auch in ſich faſſen und durch ſeine Bildung beſtimmen möge. Sein Zweck iſt unabhängig von jeder geſchichtlichen Individualität. Je mehr der Umfang des Römiſchen Reiches wuchs, je coloſſaler ſeine Pracht ſich entfaltete, um ſo furchtbarer machte ſich die Ungewißheit über die wahrhafte Beſtimmung des Menſchen fühlbar; dieſem höchſten Mangel ward durch das Chriſtenthum abgeholfen; die Offenbarung, daß der Geiſt Gottes durch die Vermittelung Chriſti die Einzelnen und durch ſie die Völker dem Ziel der Menſchheit entgegenführt, vernichtete alle Beſchränktheit in der Auffaſſung der Geſchichte. Weil nun das Eigenthümliche der Völker nicht länger das Weſentliche ſein konnte, ſondern das Weſen aller Völker in der Menſchwerdung Gottes als der göttliche Geiſt ſelbſt offenbar geworden war, ſo äußerte ſich dies Bewußtſein zunächſt in der Polemik gegen das Beſondere, inſoweit daſſelbe mit der allgemeinen Freiheit des Geiſtes der Menſchheit ſich nicht verſöhnt zeigt. Wie der Römiſche Staat eine Eroberung des äußeren, ſo iſt das Chriſtenthum eine Eroberung des inneren Menſchen, an Macht und Ueberwindung wie an Dauer unendlich. Der Apoſtel Paulus muß als der Erſte genannt werden, der in ſeinem Brief an die Römiſche Gemeine die Gleichheit aller Völker in Bezug auf den Zweck der Menſchheit mit entſchiedenem Bewußtſein ausſprach. Die Erlöſung durch Chriſtus iſt ebenſowohl für die Juden, als für die Hellenen; beide Völker ſind aber die höchſten Repräſentanten, jene für den Monotheismus, dieſe für den Polytheismus als den beiden Formen der Religion, welche außerhalb des Chriſtenthums möglich ſind. Was der Tiefſinn des herrlichen Paulus mit dialektiſcher Schärfe und polemiſcher Gewalt andeutete, wie nämlich die Sünde das Princip des Verderbens der Völker, die Heiligung aber das Princip ihrer Wiedergeburt zum Leben iſt, wie der Menſch dort theils in den Stumpfſinn der Werkheiligkeit, theils in die Ausſchweifungen abergläubiger Idololatrie verfällt, hier aber zur Einigkeit mit Gott durch die Freiheit erhoben wird, das führte der Kirchenvater Auguſtinus in den zwei und zwanzig Büchern ſeines Werkes **de civitate Dei** mit großer Kenntniß des geſchichtlichen Stoffes in einer Menge intereſſanter Beiſpiele durch. Dies unſterbliche Buch iſt ſomit als die erſte Grundlage einer philoſophiſchen Erkenntniß der Geſchichte anzuſehen; es geht von dem Gedanken aus, daß Gott in der Menſchheit ſich einen Staat begründen wolle; dies göttliche Reich ſei der Zweck aller Geſchichte; die alten Religionen und Staatsformen hätten ſich durch Schlechtigkeit und Unhaltbarkeit der eigenen Inſtitutionen aufgelöſt; das Vergehen der alten Religionen und Staaten, ihr Zuſammenfaulen in ſich ſelbſt, falle aber mit dem Entſtehen und Emporblühen des von Ewigkeit her bezweckten Gottesſtaates zuſammen.

Im Mittelalter bis auf das ſechszehnte Jahrhundert hin treffen wir zunächſt wieder den Orientaliſchen Standpunct eines genealogiſchen, annaliſtiſchen und den antiken eines äußerlich pragmatiſchen Verfahrens. Die Völker haben noch zu viel mit ihrer beſonderen Individualität zu thun; ſie ſind mit ihrer erſten Geſetzgebung beſchäftigt; ſie führen in Chroniken ein dürftiges Tagebuch ihres oft auch dürftigen Lebens; zuweilen wird die Biographie eines bedeutenden Mannes, die Führung eines großen Krieges weitläufiger beſchrieben. Aber doch muß man eingeſtehen, daß kein Volk des Europäiſchen Mittelalters ſein Verhältniß zur Idee der Geſchichte ganz vergaß. Dies war eine Frucht des teleologiſchen Charakters des Chriſtenthums. Die Anknüpfung der beſonderen That, des iſolirten Geſchehens an den allgemeinen Zweck des Lebens war Sitte. Der Glaube, daß alle Ereigniſſe von Gott geleitet würden, war Ueberzeugung und dieſer univerſelle Inſtinct ward daher auch von den geringſten Chroniſten und Biographen bewahrt. Es iſt ſehr naiv, wenn eine Stadt ihre Geſchichte mit der Erzählung der Weltſchöpfung anhebt, aber es iſt ein großartiger Sinn darin; es iſt noch naiver, wenn die Chronikenſchreiber zuweilen Blätter gegen das Ende leer laſſen, auf denen die Ereigniſſe bei dem ſo oft erwarteten Weltgericht verzeichnet werden ſollten, aber es verräth eine Erhebung über den Drang des Zeitlichen zum Ewigen hin. Für die Anordnung der Geſchichte hielt man ſich an die vier Monarchieen in den Prophezeiungen Daniels; das Aſſyriſche, Perſiſche, Griechiſche und Römiſch-Deutſche Weltreich löſten ſich einander ab. In den Bildern, welche die Manuſcripte des Mittelalters ſchmücken, iſt dies gewöhnlich ſo dargeſtellt, daß ein Herrſcher die Krone vom Haupt nimmt und ſie einem andern übergibt, z. B. Alexander dem Cäſar. **Carionis Chronicon**, das 1499 erſchien und ſpäter von Melanchthon verbeſſert ward, **Sleidanus Compendium de quatuor summis imperiis**, das 1586 erſchien, haben in dieſer

Weiſe beſonders Epoche gemacht und ſpätere Handbücher, wie von Eſſig, Hilmar, Curas, Zopf u. A. trugen immer noch dies Gepräge. (3.)

Als nun die verſchiedenen Abzweigungen des Germaniſchen Stammes ſich zu Nationen mit eigener Verfaſſung geſondert hatten, als die politiſche Macht ſich ihre Eigenthümlichkeit errungen und die Kirche von der Begierde der Verweltlichung zurückgewieſen hatte, als die Entdeckung anderer Welttheile den Blick in die Peripherie der bisherigen Geſchichte hinauszog, da entſtand auch eine neue Behandlung der Geſchichte. Man begnügte ſich nicht mehr mit der Kenntniß der Thatſachen als ſolcher und mit dem kindlichen Glauben, daß Gott Alles aufs Beſte hinausführen werde, man wollte nun auch mit dem Verſtande das Inwendige der Geſchichte, das Wie ihrer Bildung erkennen. Hierin haben ſich nun bei den Hauptvölkern der modernen Zeit verſchiedene Richtungen hervorgethan. Die Spanier und Italiener blieben im ſechszehnten Jahrhundert auf dem Standpunct des Mittelalters ſtehen; die letzteren können zwar in Vico's 1725 gedruckter **scienza nuova** ein Werk nennen, was die Bildungsſtufen des menſchlichen Geſchlechts ſinnreich zu charakteriſiren verſucht, allein es iſt dies eine Ausnahme, die eben darum ohne Nachfolge bei den Italienern geblieben iſt. — Die Franzoſen halten ſich entweder an das abſtract Einzelne: ſie ſchreiben ſchon ſeit Joinville die trefflichſten Memoiren, vertiefen ſich in das Detail, in die Genrebilder des Biographiſchen; oder ſie ergreifen das abſtract Allgemeine: ſie machen oberflächliche Gemälde, ziemlich willkürlich geordnete Überſichten, flüchtig ſkizzire Anſichten. Das größte Talent für philoſophiſche Durchdringung der Geſchichte unter den Franzoſen dürfte Montesquieu beſeſſen haben. Seine gehaltreiche Schrift über den Wachsthum und Verfall des Römiſchen Staats, insbeſondere aber ſein Werk über den Geiſt der Geſetze, ſind Zeugniß dafür. Das letztere iſt eine Anatomie aller Elemente des Staates. Indem Montesquieu die Natur in ihrer Bedeutung für die Geſelligkeit, die unveränderlichen Beſtandtheile der bürgerlichen Geſellſchaft, die Bedürfniſſe aller Art, Erwerb, Handel und Polizei, den Zuſammenhang der Leidenſchaften mit dem

Klima einerſeits, mit der Verfaſſung andererſeits, das Verhältniß der Stände zur Geſetzgebung und dieſe ſelbſt in ihren mannigfachen Formen betrachtete, ſuchte er die einfachſten Motive des hiſtoriſchen Lebens zu ergründen und die Syſteme der Verfaſſungen in ihrer Wurzel zu ergreifen. Die anderen Beſtrebungen der Franzoſen für Philoſophie der Geſchichte laſſen ſich auf den Unterſchied zurückführen, daß ſie, entweder wie Voltaire, die Abſtraction der Menſchheit, den Kosmopolitismus; oder, wie Rouſſeau, die Abſtraction des einzelnen Volkes, den politiſchen Egoismus, zum Maaßſtab des Urtheils machen. Durch die Revolution und durch den Einfluß der Deutſchen Literatur hat ſich mit dieſen Abſtractionen in der jüngeren Zeit eine neue verknüpft, der Gedanke des endloſen Fortſchrittes. Das goldene Zeitalter liegt vor uns, nicht hinter uns, dieſer Ausſpruch iſt die Seele der Betrachtung bei Condorcet, LaCepède, St. Simon, Olivier, Michelet u. A. Daß Leſſing, Herder und Kant es waren, welche durch den Begriff der unendlichen Perfectibilität des Menſchengeſchlechts die trockne Empirie der Hiſtorie zu organiſchem Leben umwandelten, ſcheinen die Franzoſen in ihrem Leichtſinn und in ihrer Eitelkeit jetzt ſchon ſo vergeſſen zu haben, daß neulich Buchez in ſeiner Philoſophie der Geſchichte behauptete, die Franzoſen ſeien die Urheber dieſer Wiſſenſchaft und es ſei ein Irrthum, die Deutſchen dafür zu halten. (4.)

Den Franzoſen gegenüber haben die Engländer einen vorzüglichen Sinn für die Würdigung des Individuellen an den Tag gelegt. Swinton, Guthry und Gray behandelten die Weltgeſchichte mit der umfaſſendſten, eben dadurch in's Unbehülfliche fallenden Empirie. Die Stärke der Engliſchen Geſchichtſchreibung ſcheint die Einſicht in die Entwicklung der politiſchen Verfaſſung zu ſein. Hierin iſt der eigenthümliche Werth der Griechiſchen Geſchichte Goldſmiths, der Römiſchen Ferguſon's, der Engliſchen von Hume, der des Mittelalters von Hallam zu ſuchen.

Die Franzoſen ſind alſo durch ihre Neigung zum abſtract Einzelnen, wie zum abſtract Allgemeinen, die Engländer durch ihren Hang zum Beſonderen, zum Concreten in der Geſchichtſchreibung bedingt. Die Deutſchen vereinigen Beides in ſich. Ihre einzelnen Leiſtungen zeigen daher eine Verwandtſchaft bald mit dem Franzöſiſchen, bald mit dem Engliſchen Geiſt, allein in der Mitte des Durchſchnitts beurkundet ſich doch als charakteriſtiſch das Vermögen, das Allgemeine im Beſonderen, das Einzelne im Allgemeinen aufzufaſſen. Nur aus dem Deutſchen Volk konnte der Gedanke einer wahrhaften Philoſophie der Geſchichte entſpringen, weil es in ſeiner Selbſtſtändigkeit zugleich der demüthigſten Hingebung an das Fremde fähig iſt. So abhängig die Deutſchen in vieler Hinſicht von Außen ſind, ſo übergroß, wenn man das Verhalten anderer Nationen betrachtet, ihre Empfänglichkeit erſcheint, ſo wenig wird man ihnen das Zugeſtändniß weigern, daß ſie das Empfangene auch in ſich verwinden, daß ſie nicht darin ſtehen bleiben, ſondern es auch zu einer höhern Stufe erheben. Der philoſophiſche Trieb der Deutſchen verrieth ſich in der Geſchichte frühzeitig durch ein Gemiſch von Reflexion und Empirie, welches die Einſeitigkeit der Franzoſen und Engländer unbewußt aufzuheben und durch eine glückliche Einheit beider Elemente auszugleichen ſuchte. Dies war der Standpunct von Gatterer, Remer, Schlözer, Beck, Spittler, Eichhorn u. A.

Die im engeren Sinn philoſophiſche Behandlung der Weltgeſchichte trat zuerſt in dem allgemeinen Gedanken hervor, daß das menſchliche Geſchlecht die ihm inwohnenden Anlagen ſtufenmäßig entwickeln müſſe, d. h. man faßte die Geſchichte als Culturgeſchichte. Die erſte Durchführung dieſer Anſicht gab der Schweizer Iſelin 1764; der Begriff der Cultur iſt bei ihm noch ziemlich unbeſtimmt; aus einem Zuſtand von Rohheit und Unwiſſenheit läßt er den Menſchen zu ihrer Höhe ſich hinaufarbeiten. Iſelin iſt dabei in einer kleinlichen Pſychologie befangen. Immer hat er den einzelnen Menſchen im Auge und läßt in ihm die verſchiedenen Vermögen der Seele operiren; Sinnlichkeit, Phantaſie, Gedächtniß, Verſtand u. ſ. f. wirken ſo und ſo zuſammen, um den Menſchen bald zu dieſem, bald zu jenem zu machen. Eine viel gründlichere Arbeit lieferte der zu Berlin lebende Weguelin, über Philoſophie der Geſchichte; ſie iſt in den Verhandlungen der Berliner Akademie in den Jahrgängen 1773 und 1774 abgedruckt. Man kennt ſie jetzt nicht mehr, weil es das Schickſal der Schriften gelehrter

Geſellſchaften iſt, vergeſſen, perhorrescirt zu werden. Aber gerade jetzt, wo die Philoſophie der Geſchichte von ſo vielen Seiten her Gegenſtand der Aufmerkſamkeit iſt, würde ſie Verwunderung erregen. Zwar ſind Weguelins Principien, in Übereinſtimmung mit dem damals herrſchenden Syſtem des Gleichgewichts, ganz mechaniſch. Der abſtracte Gegenſatz von todten und lebendigen Kräften iſt die Hauptkategorie, deren er ſich bedient; allein es muß anerkannt werden, daß er dieſen Gegenſatz von Materie und Form, von Paſſiven und Thätigem, von Unorganiſchem und Organiſirendem ſinnreich mit einer Fülle anziehender Beiſpiele durchführt. (5.) Bei Weguelin tritt die Rückſicht auf die Bildung der Verfaſſungen als der herrſchende Gedanke hervor, ein Gedanke, den Johannes v. Müller in ſeiner Univerſalgeſchichte ſo trefflich und mit ſo ſelbſtſtändigem Geiſt durchführte. Leſſing erhob 1780 in dem kleinen Büchlein von der Erziehung des menſchlichen Geſchlechts die philoſophiſche Geſchichtsbetrachtung auf den Standpunct der Religion, indem er die göttliche Offenbarung als eine in der Zeit, nach dem Maaß der immer mehr ausreifenden Vernunft, allmälig ſich enthüllende darſtellte. Dieſe Auffaſſung war nicht gerade neu; wir finden ſie ſchon in den Pauliniſchen Briefen; aber die Weiſe, in welcher Leſſing ſie entwickelte, war neu, denn er verſuchte darin, den Supernaturalismus mit dem Rationalismus, die Gabe der himmliſchen Offenbarung mit der Selbſtthätigkeit der Vernunft zu verſöhnen.

Wir hätten ſomit drei verſchiedene Elemente vor uns: Iſelin geht auf die Cultur, auf die allgemeine Humanität aus; Weguelin auf die Geſetze in den Metamorphoſen der Verfaſſungen; Leſſing auf die Entfaltung der Religionen aus Einem Princip. Die weitere Bildung der Philoſophie der Geſchichte wiederholte dieſe Momente, aber in größerem Umfange, in feſterer Conſequenz; Herder ſtand an der Spitze derer, welche überwiegend die Cultur in's Auge faßten; Kant drang auf das Hervorheben der Rechtsverfaſſung; Schelling legte den Hauptaccent auf die Religion.

Herder muß als den Heros geprieſen werden, dem es zuerſt gelang, die Philoſophie der Geſchichte nach allen Seiten hin durchzubilden. Er reflectirte auf Alles, auf die Natur, auf die Politik, auf Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft. Indem er aber dieſe mannigfaltigen Seiten der Weltgeſchichte zur Einheit zuſammenfaſſen wollte, war es der allgemeine Gedanke der Humanität, der ſchönen Menſchlichkeit, der ihm als Leitſtern diente. Ueber die Unbeſtimmtheit des Ausdrucks Cultur beklagte er ſich ſelbſt. Er hatte ſchon 1775 eine kleine Schrift unter dem Titel: auch ein Beitrag zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit, herausgegeben. 1785 erfolgte die Ausgabe ſeines großen Werkes, in welchem er zweierlei leiſtete. Einmal zeigte er aus dem Verhältniß der Natur zum Geiſt und aus den dem Geiſt inwohnenden Anlagen, daß das Menſchengeſchlecht zu unendlicher Perfectibilität beſtimmt ſei; zweitens zeigte er, daß in der wirklichen Geſchichte von Volk zu Volk, von Jahrhundert zu Jahrhundert, von Welttheil zu Welttheil ein ſtetiger Fortſchritt offenbar wird. Die Fügſamkeit der Herderſchen Phantaſie, in die verſchiedenſten Zuſtände ſich zu verſetzen, die glückliche Combination der Thatſachen, der tiefe Glaube an das Walten der göttlichen Vorſehung in den Schickſalen unſeres Geſchlechts ſind die bewunderswerthen Eigenthümlichkeiten dieſes gewaltigen Werkes, deſſen ſchöne Darſtellung ſeines hohen Inhaltes vollkommen würdig iſt. Wie es immer der Fall in der Wiſſenſchaft iſt, wenn der Genius die Tiefen der Erkenntniß erſchloſſen hat, ſo geſchah es auch nach dem Erſcheinen des Herderſchen Buches: es ſtrömte eine Menge herzu, welche für die Verbreitung der Ideen nach Außen hin ſorgte. Es wimmelte in unſerer Literatur von Philoſophieen der Geſchichte der Menſchheit, die ſich mehr oder weniger an Herder anſchloſſen und durch dieſe Canäle ſind eine Menge Anſichten zum Gemeingut der Intelligenz geworden, die ihrem Urſprung nach Herder angehören. Die meiſten dieſer Schriften ſind als bloße Modificationen vergeſſen; Niemand bemüht ſich mehr um die Bearbeitungen dieſes Stoffs durch Adelung, Vierthaler, Meiners, Jeniſch, Walther u. A., während die Lectüre Herders uns noch immer den Schwung zu ertheilen fähig iſt, der ihn begeiſterte, weil die wahrhafte Idee nicht altert und in ihrer ſelbſtgenügſamen Unendlichkeit nicht erſchöpft werden kann.

Es fehlte aber noch an der Strenge der Ableitung, an der Methode. So geiſtreich Herder war, ſo ſehr floh er die äußerſte Beſtimmtheit, welche das Reſultat der Speculation iſt; er floh ſie aus einer Scheu vor Einſeitigkeit, aus einer Furcht, von todten Abſtractionen an der Durchbringung des empiriſchen Stoffs gehindert zu werden. Und doch, ſollte es zu einer Philoſophie der Geſchichte kommen, ſo mußte auch die Philoſophie den Verſuch derſelben wagen. Herder brachte es wohl zu Philoſophemen; nicht aber zur Philoſophie. Es iſt gewiß ſehr merkwürdig, daß es ebenfalls ein Preuße war, der einen ſolchen Verſuch machte. Der ehrwürdige Kant vergaß in ſeiner Revolutionirung der Philoſophie die Geſchichte nicht; er ſchrieb 1784, alſo ein Jahr vor dem Erſcheinen des Herderſchen Werkes, für die Berliner Monatsſchrift einen kleinen Aufſatz: Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht; in welchem er mit gedrungener Kürze die Hauptprobleme der Geſchichte und die Möglichkeit ihrer Löſung deducirte. Er ging davon aus, daß alle Naturanlagen eines Geſchöpfs zur vollſtändigen und zweckmäßigen Entwicklung beſtimmt ſind. Im Menſchen ſoll ſich die Vernunft nicht im Individuum, nur in der Gattung und lediglich durch die Energie der freien That vollſtändig entwickeln. Die Freiheit führt zum Antagonismus, aber der Krieg iſt nur Mittel, um die Erkenntniß und Einrichtung des wahrhaft Geſetz- und Zweckmäßigen hervorzubringen. Das höchſte Problem der Geſchichte iſt die Errichtung einer nach Innen und Außen vollendeten Organiſation der bürgerlichen Geſellſchaft, weil nur in einer ſolchen ein fruchtbares Gedeihen aller Anlagen des Menſchen möglich iſt. Dieſe ſchwerſte Aufgabe wird am ſpäteſten und nur dann gelöſt werden, wenn die einzelnen Staaten ſich als Glieder eines höheren Ganzen erfaſſen, ein Gedanke, welchen Kant in ſeiner Schrift vom ewigen Frieden durch die Hypotheſe eines allgemeinen Staatenbundes, eines univerſellen Amphiktyonengerichtes, weiter ausführte. Als Ergänzung dieſer Anſichten müſſen noch zwei kleine, aber ebenfalls gediegene Aufſätze Kants über den muthmaßlichen Anfang der Menſchengeſchichte und über das Ende aller Dinge betrachtet werden, deren beſondere Inhaltsangabe ich jedoch der Kürze wegen übergebe. Wenn Kant in ſeiner Reflexion über die Weltgeſchichte die politiſche Organiſation beſonders herauskehrte, ſo fand er eine Erweiterung ſeiner Auffaſſung in Schiller's Arbeit über die äſthetiſche Erziehung des menſchlichen Geſchlechts, welche 1795 erſchien. **Schiller** hatte ſich einem tiefen Studium der Kantiſchen Schriften ergeben und bemühete ſich, die Entzweiung zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, zwiſchen Naturnothwendigkeit und geiſtiger Freiheit durch die Kunſt aufzuheben. Bei Kant kam es zu keiner wirklichen Verſöhnung jener Gegenſätze. Schiller zeigte, daß die Entwicklung der vernünftigen Freiheit auch die Überwindung der Natur in ſich ſchließe, daß die Schönheit der äußere Abdruck des freien Inneren ſei, daß die Kunſt ein nothwendiges Moment im Fortſchritt der Freiheit ausmache, daß die Sittlichkeit der Völker in der Anmuth der Sitte die Freiheit des Gemüths zur unmittelbaren, zur gegenwärtigen Anſchauung erhebe.

Dies Dringen auf die Verſöhnung des Geiſtes in ſich führte von ſelbſt wieder auf den ſchon von Leſſing angedeuteten religiöſen Standpunct, weil die Religion die Stätte iſt, auf welcher alle Zerriſſenheit des Bewußtſeins verſchwindet. Den Übergang von der Kantiſchen Philoſophie zur Schellingſchen machte die **Fichtiſche**. In ihr finden wir daher auch eine Philoſophie der Geſchichte, welche das Princip der Moralität und des Rechts mit dem Princip der Religion auszugleichen bemüht iſt. Es war in Berlin, wo Fichte 1804 bis 1805 ſeine Vorleſungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters hielt und in denſelben die Epochen der Geſchichte a priori deducirte. Sein Grundgedanke war etwa folgender. Die Menſchheit iſt zur theoretiſchen und praktiſchen Vernunftfreiheit beſtimmt. Urſprünglich waltet die Vernunft als Inſtinct; dies iſt die Epoche der Unſchuld. Mit der Sünde wird der Inſtinct vernichtet; es tritt eine äußerlich zwingende Autorität ein. Auch dieſe wird abgeworfen; in allgemeiner Anarchie und Zuchtloſigkeit vollendet ſich die Sündhaftigkeit. Allein die Wiſſenſchaft vermittelt wiederum die Erkenntniß des Vernünftigen; der Menſch ſucht ſich zu rechtfertigen und, indem er den gewonnenen Begriff der Vernunft zu verwirklichen ſtrebt, wird die Vernunftwiſſenſchaft zur Vernunftkunſt;

der Menſch geht in die letzte Epoche der Geſchichte, in das Stadium vollendeter Rechtfertigung und Heiligung über. Nach Fichte leben wir im Zeitalter der vollkommenſten Sündhaftigkeit und die Schilderung dieſer Epoche iſt ein herrliches Denkmal des unendlichen Muthes, mit welchem dieſer kühne Philoſoph ſeine Zeitgenoſſen bekämpfte. Mit ſarkaſtiſcher Schonungloſigkeit greift er alles Niederträchtige an, wie fein es ſich auch verlarve, mit rieſenhafter Verachtung ſtößt er Alles von ſich, was nicht den Stempel der Vernunft trägt, mit der Würde eines Propheten ermahnt er in durchdringenden Tönen, ſich der Wahrheit, der Heiligkeit, der Wiſſenſchaft und der Liebe zu widmen.

Die Schelling'ſche Philoſophie mußte ihrer ganzen Anlage nach das religiöſe Element in der Auffaſſung der Geſchichte voranſtellen. Schelling ſelbſt hat nur Andeutungen gegeben, die aber durch ihre Tiefe nachhaltig gewirkt haben. Er wollte, und vielleicht will er es noch, eine vollſtändige Philoſophie der Geſchichte unter dem Titel: die vier Weltalter, geben. Bis jetzt aber hat er nur magere Skizzen ſeiner Anſicht mitgetheilt. Die eine derſelben findet ſich beiläufig in ſeinem Syſtem des transcendentalen Idealismus. Er unterſcheidet dort drei Perioden; die des Schickſals, welches Menſchen und Völker zertrümmert und im Orient und in Griechenland ſeine blinde Macht äußerte; die zweite Periode nennt er die der Naturgewalt: ſie ſoll mit der Römiſchen Weltmonarchie beginnen und bis auf unſere Tage dauern; die dritte Periode, die noch zukünftig iſt, ſoll die der Vorſehung ſein, worin nämlich dem Handelnden der Zuſammenhang ſeines Thuns mit dem Zweck der ganzen Geſchichte unmittelbar deutlich ſein wird. Für bei weitem treffender halten wir den Abſchnitt in Schellings Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums, wo er unter der Kategorie der hiſtoriſchen Conſtruction des Chriſtenthums die Bedeutung der chriſtlichen Religion für die Weltgeſchichte erörterte, indem er in Chriſto den Mittelpunct aller geſchichtlichen Bewegung nachwies; die Zeit vor Chriſtus hat nach ihm weſentlich einen ſymboliſchen Charakter, weil ſie vom Endlichen, vom Sichtbaren ausgeht und das Unendliche, das Unſinnliche in daſſelbe einbildet. Hier erreicht die Kunſt die höchſte Bedeutung, inſofern ſie das Abſolute in der Verklärung der ſchönen Form darſtellt. Der Charakter der Zeit nach Chriſtus iſt weſentlich myſtiſch, inſofern ſie vom Unendlichen ausgeht und demſelben das Endliche, das Sichtbare, die Welt einzubilden ſucht. Hier iſt die Wahrheit und deren Gewißheit das höchſte Ziel.

Schelling gab durch dieſe mehr hingeworfenen als ſorgfältig und mit ſtrenger Hinſicht auf die Erfahrung auseinandergeſetzten Gedanken einen Anſtoß zur aprioriſchen Conſtruction der Geſchichte. Es würde mich zu weit führen, wollte ich alle einzelnen Verſuche der Art nennen. Auch ſind viele derſelben ſchon von der Nemeſis der Vergeſſenheit ereilt worden. Ich erwähne daher nur Görres, Steffens und Fr. Schlegel. Görres ſtellt uns nämlich die Durchführung der Schelling'ſchen Anſicht auf dem Gebiet des Katholicismus, Steffens auf dem des Proteſtantismus dar; in Schlegel aber ringt ein proteſtantiſcher Sinn mit einer unwiderſtehlichen Neigung zum Katholicismus. Görres iſt am meiſten phantaſtiſch; er verſteht es meiſterhaft, ganze Völker, ganze Zeitalter in glühenden Bildern darzuſtellen. Steffens iſt am gedankenreichſten; er ſprudelt über von glänzenden Vermuthungen, von ſinnreichen Combinationen; Schlegel geht am meiſten auf das Factiſche ein. Görres hat ſeinen Beruf für Philoſophie der Geſchichte am ſchönſten in ſeinem Buch: Europa und die Revolution, dargethan. Die Analyſe der conſtanten Elemente aller Geſchichte, die nur in immer anderen, immer höheren Formen ſich wiedererzeugen, iſt darin von dauerndem Werth; die darin enthaltene Ueberſicht der Weltgeſchichte einerſeits vom katholiſchen, andererſeits vom proteſtantiſchen Standpunct aus, iſt mehr als eine bunte Phantasmagorie ſeines blendenden Styls, denn als eine beſonnene Forſchung merkwürdig. Vorträge, welche Görres 1830 zu München über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeſchichte gehalten hat, ſtehen dem genannten Buche entſchieden nach. Sie athmen einen überbibliſchen Geiſt und verlieren ſich in willkürliche Träumereien. Steffens hat in ſeinen Carricaturen des Heiligſten ebenfalls eine Analyſe aller conſtanten Geſchichtselemente, des Bauernſtandes, des Bürgers, des Gelehrten, der Erziehung u. ſ. f. und in ſeinem Werk: Die gegenwärtige Zeit und wie ſie geworden; eine Entwicklung der Weltgeſchichte ſeit dem Auftreten der Germanen und dem damit zuſammenfallenden Erſcheinen des Chriſtenthums gegeben. Der Werth dieſes Buchs liegt vorzüglich in der Kritik der jüngeren Zeit ſeit Karl dem fünften; für die Betrachtung der älteren fehlt es Steffens an rechter Sachkenntniß. Die Darſtellung iſt hinreißend. Bouterweck pflegte von dem Buch zu ſagen, die Deutſche Sprache ſei hier königlich mit goldenen Zügeln gelenkt. Iſt jedoch bei Görres der überreiche Farbenſchmuck ſtörend, ſo bei Steffens der Mangel an Ruhe. Unaufhörlich verſichert er uns, daß, was er ſagt, bedeutend ſei und durchbricht mit dieſer Erinnerung die Vertiefung in den Gegenſtand, die ſcharfe Auffaſſung der Sache. Daher nirgend ein Übergang von einem Object zum andern; nur eine Trennung, ein gewaltſames ſich Losreißen. Daher keine conſequent fortſchreitende Ordnung, ſondern ein Herausgreifen bald dieſer bald jener Seite. Daher kein Erſchöpfen eines Momentes, ſondern ein plötzliches Abbrechen der Unterſuchung, wo ſie ihm intereſſant zu ſein aufhört. Die Holdſeligkeit ſeines Redefluſſes macht jedoch dieſe Unarten, dieſe Verwöhnungen überſehen. Schlegels Philoſophie der Geſchichte, das Product ſeines Greiſenalters, kann man einerſeits als Zuſammenfaſſung alles deſſen anſehen, was dieſer ſo vielſeitig gebildete Mann in der Politik, in der Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft gedacht hatte. Von einer andern Seite kann man aber auch das Streben darin erblicken, ſich ſelbſt wegen der Kriſis des heutigen Europa durch eine genetiſche Darſtellung ſeiner Zuſtände zu beruhigen, ſich ſelbſt wegen der einſeitigen Anerkennung des katholiſchen Principes zu rechtfertigen. Schlegel geſteht die Mängel des gegenwärtigen Katholicismus ein, hält aber die des Proteſtantismus für ungleich größer und meint, daß die Entzweiung, welche unſere Zeit in den verſchiedenſten Sphären zerrüttet, nur durch einen gemeinſchaftlichen Act aller chriſtlichen Völker werde gelöſt werden können, mit welchem Gedanken er alſo auf Kants Föderativſtaat und politiſchen Synergismus zurückkommt. (6.)

Schon die bisher aufgeführten Arbeiten von Leſſing, Herder, Kant, Schiller, Fichte, Schelling, Görres, Steffens und Schlegel haben bei den anderen Nationen nichts, was ſich ihnen zur Seite ſtellen dürfte. Der Deutſche kann ſtolz darauf ſein. Was die Franzoſen in neuerer Zeit Ähnliches hervorgebracht haben, iſt zum großen Theil Nachahmung und Anwendung des Deutſchen. Manches Deutſche Lehrbuch der Geſchichte hat mehr Philoſophie in ſich, als was bei den Franzoſen nicht ſelten dieſen Namen führt. Aber wir Deutſchen beſitzen auch ein Werk, was als Bürgſchaft angeſehen werden kann, daß wir, wie bisher, ſo auch künftighin, in dieſem Kampf die Palme erringen werden: das iſt Hegels Phänomenologie des Geiſtes. Sie wurde bekanntlich unter dem Donner der Kanonen vollendet, welche bei Jena das Geſchick des Preußiſchen Staates entſchieden, von Innen aus, verzichtend auf äußere Größe, in ſittlicher Erhebung, in dehmüthiger ſtiller Beſinnung, durch den Gedanken der unverlierbaren Freiheit des Geiſtes ſich zu kräftigen. Um das in dieſem Werk enthaltene Verdienſt um die Philoſophie der Geſchichte zu würdigen, kann man es als die Einheit der von Herder und der von Kant eingeſchlagenen Richtung bezeichnen. Kant deducirte die Hauptprobleme der Geſchichte **a priori**; eben ſo Fichte und Schelling; Herder ging vom Empiriſchen aus und knüpfte an daſſelbe ſeine Reflexion. Hegel hat auch eine Deduction, wenn man will, **a priori**; aber in ihr ſchimmert die genaueſte Kenntniß des Empiriſchen hindurch, die bei Hegel im Hiſtoriſchen von eben ſo unermeßlichem Umfang als durchgängiger Klarheit geweſen zu ſein ſcheint. Hegel ſetzt in der Phänomenologie zwei äußerſte Puncte des Bewußtſeins; als den unterſten, unter welchem das Bewußtſein Null wird, die ſinnliche Gewißheit; als den höchſten, über welchen das Bewußtſein nicht zu einem noch Höheren hinaus kann, die Selbſtgewißheit aller Wahrheit. Zwiſchen beide Grenzen, die Natur einerſeits, die Gottheit andererſeits, fallen um alle Geſtalten des Bewußtſeins, die überhaupt möglich ſind. Aber dieſe Geſtalten haben unter ſich ein beſtimmtes Verhältniß. Jeder Kreis des Bewußtſeins, das natürliche, das menſchliche, das göttliche Bewußtſein, hat in ſich eine nothwendige Folge mannigfaltiger Bildungen. Das religiöſe Bewußtſein als das höchſte greift über das menſchliche und natürliche über und iſt inſofern der Schlüſſel, alle anderen Geſtalten des Geiſtes zu verſtehen. Die Entwicklung dieſer langen und reichen Gallerie der verſchiedenſten Bildungen iſt bis jetzt das Größte, was in der Philoſophie der Geſchichte erarbeitet worden, denn ſie gibt den Maaßſtab für jede Formation des Geiſtes; die chaotiſch gährende Fülle der geſchichtlichen Production iſt geordnet; der Begriff iſt der in's Grenzenloſe zerrinnenden Erſcheinung für immer Herr geworden.

Die Macht dieſer genialen Schöpfung iſt ſo ungeheuer, daß man natürlich finden muß, wenn eine Menge von Schriftſtellern ihre Anwendbarkeit nach allen Richtungen hin auszubeuten ſucht. Daß auch der Leichtſinn dabei thätig iſt, daß die gröbſten Mißverſtändniſſe den Sinn der urſprünglichen Lehre entſtellen, iſt in der Geſchichte der Wiſſenſchaft gleichfalls ein gewöhnliches Loos. (7.) In ſolcher Beziehung muß uns die Stimme eines Mannes willkommen ſein, der in der gegenwärtigen Epoche der Philoſophie das Amt zu haben ſcheint, durch allſeitigen Widerſpruch zur Nüchternheit, zur Beſonnenheit zu mahnen, um weder eine ſinnvolle Empirie, noch eine ſcharfſinnige aber luftige aprioriſche Conſtruction mit wahrhafter Speculation zu verwechſeln. Ich meine Herbart. Er hat ſich über die Philoſophie der Weltgeſchichte erſt vor einiger Zeit ausgeſprochen und dabei gewarnt, eine Nothwendigkeit des Verlaufs herbeizuzwingen, vielmehr, fern von aller Künſtelei, auch das Recht des Zufälligen in der Geſchichte zu beachten. Was aber von Herbart beſonders treffend mit ächt großartiger Geſinnung erinnert worden iſt, das iſt das Bedenken, daß die Geſchichte der Menſchheit noch eine unendliche Zukunft vor ſich habe und daß wir, ſo viel auch ſchon hinter uns liegt, uns immer erſt als im Anfang eines unbeſchränkten Fortſchrittes anſehen ſollen. Möchten ſich diejenigen an dieſem Gedanken erheben, welche jetzt nicht ſelten ſich gebehrden, als wenn — indem ja ſchon ſo Vieles und auch ſo viel Großes geſchehen — für uns und unſere Nachkommen gar nichts mehr zu thun übrig gelaſſen ſei! (8.)

Ich beſchließe dieſen unvollkommenen Entwurf, in welchem ich von kleineren oft ſehr ſchätzbaren Arbeiten wegzuſehn genöthigt bin, mit einem Blick auf Ferdinand Siebe's Grundbegriff Preußiſcher Staats- und Rechtsgeſchichte. Dies Buch, deſſen Verfaſſer ein Weſtpreuße, iſt aus dem Studium der Hegel'ſchen Philoſophie hervorgegangen und nichts anderes, als ein Verſuch, die Geſchichte

Preußens philoſophiſch zu begreifen. Ich kenne den Spott, mit welchem Unkundige und Halbunterrichtete dies Werk zu verfolgen pflegen, recht wohl; ich kenne die Bitterkeit, mit welcher einige Schriftſteller, die es doch zu benutzen nicht verſchmähten, es verunglimpft haben; auch maaße ich mir nicht an, in Betreff ſeines Werthes für die Jurisprudenz aburtheilen zu wollen. Was aber die philoſophiſche Seite deſſelben betrifft, ſo iſt ſie wohl in Schutz zu nehmen. Sietze hat ſich, wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf, die Wirkung ſeiner mühſamen Arbeit durch einige Geſchmackloſigkeiten verkümmert, die allerdings noch immer die Farbe tragen, aus einem nicht gewöhnlichen Geiſt entſprungen zu ſein, aber durch ihre Seltſamkeit ungenießbar werden. Der Kern des Sietze'ſchen Buchs iſt ungefähr dieſer. Das Ziel der Geſchichte beſteht in der zur Form des Rechts herausgearbeiteten Freiheit des Geiſtes. Das Recht iſt in ſeinem Weſen göttlich; das menſchliche Recht findet alſo ſeine Wahrheit im göttlichen Recht. Die chriſtlichen Staaten haben die Entfaltung des göttlichen Rechts im menſchlichen zur Aufgabe. Jeder chriſtliche Staat hat an der Löſung dieſer Aufgabe einen eigenthümlichen Antheil. Im Byzantiniſchen wird das Chriſtenthum ganz allgemein als Lehre hingeſtellt; in Italien macht ſich das Chriſtliche als geiſtliches Reich, als Kirche geltend, weshalb das Weltliche als unfrei erſcheint. Auf der Pyrenäiſchen Halbinſel wird das weltliche Reich für den Zweck der Kirche verwendet. Umgekehrt erſcheint in Frankreich die weltliche That, welche das Geiſtliche für ihre Zwecke verbraucht. In England wird das Weltliche neben dem Geiſtlichen feſtgehalten; für jede Seite entſteht folglich der Schein des Rechts; in Wahrheit aber iſt die herbſte Entzweiung vorhanden. In den Scandinaviſchen Reichen ſoll das Weltliche nicht mehr als ein gegen das Göttliche Schlechteres gelten; es ſoll der Geiſt vielmehr auch im Weltlichen überall des Göttlichen ſich bewußt werden. Aber es ſoll erſt ſo ſein. Wenn Scandinavien das Bedürfniß hat, die Trennung zwiſchen dem Geiſtlichen und Weltlichen als eine falſche aufzuheben, ſo iſt die Wirklichkeit dieſer Verſöhnung die That des Deutſchen Volkes; es muß ſich daher als die Totalität aller jener einſeitigen Richtungen begreifen laſſen.

Dem Byzantiniſchen entſpricht die Schweiz; die Niederlande finden ihre Parallele in Italien; Öſtreich in Spanien; Baiern in Frankreich; Würtemberg in England; Baden in Scandinavien. Norddeutſchland concentrirt ſich in Preußen und wird zur Reflexion des Deutſchen Geiſtes über ſich ſelbſt, zur bewußten Sammlung ſeiner Geſtalten; es muß ſie daher als Momente in ſich wiederholen.

Die Slaviſchen Völker als die achte große Individualität des chriſtlichen Europa haben keine ſpecifiſche Aufgabe zu löſen. Sie ſtehen daher zu den Romaniſchen und Germaniſchen Völkern urſprünglich in dem Verhältniß von Schülern zu Lehrern. Allein indem ſie durch Lernen und durch Zucht des Geiſtes ihre eigene Natur mittelſt der Wiedergeburt höherer Bildung verwandeln, ſo befähigen ſie ſich dadurch gleichſam zur friſchen Conſervation aller Errungenſchaften der Menſchheit. Was der raſtloſe Trieb der anderen Völker hervorbringt, das gelangt in ihrer duldſamen Natur, nachdem die Cultur ihre angeborne Wildheit veredelt und ihre Richtungsloſigkeit gebrochen hat, zum ruhigen Genuß.

Wie ſich nun Deutſchland zum übrigen Europa, ſo verhält ſich Preußen zu Deutſchland. Aber durch dieſe Vermittelung empfängt es eine überraſchende Dignität, eine nicht mehr abzuleugnende, nicht als bloßer Traum der Nationaleitelkeit zu verwerfende Supremaтie in der geiſtigen Welt überhaupt. Sie werden ſich des Vortrags erinnern, welchen unſer verehrter Profeſſor v. Baer im vorigen Jahr an dieſem Tag in dieſer Verſammlung hielt. Er zeigte, welches Verhältniß Preußen zum Entwicklungsgang der Menſchheit habe und ging in ſeinem Beweiſe vornämlich anthropologiſch und ethiſch zu Werke. Sietze kommt, vom politiſchen Standpunct aus, dem Reſultat nach mit ihm überein. Er ſucht nämlich darzuthun, daß Preußen in ſeinen verſchiedenen Provinzen die Repräſentation der verſchiedenen Deutſchen Stämme, dadurch aber die zuvor charakteriſirte Eigenthümlichkeit der Europäiſchen Nationen in ſich begreift. Sachſen, in welchem der proteſtantiſche Glaube begründet ward, entſpricht Byzanz; Schleſien Italien; Preußen, das ritterliche und glaubensfeſte, Spanien; die Rheinlande Frankreich; Weſtphalen England. Pommern erſcheint als das Scandinaviſche Moment, Brandenburg als das Deutſche, Poſen als das

Slaviſche, das ſeine Wiedergeburt von dem bereits germaniſirten Preußen erwartet. So iſt Preußen auf dem Wege, ſich zum **Sensorium commune** der Europäiſchen Staaten und dadurch auch der übrigen Welt zu machen. Unſcheinbar, geräuſchlos in ſeinem äußeren politiſchen Wirken, greift es im Stillen durch die intenſive Kraft der in ihm ſich entfaltenden Intelligenz deſto weiter.

Man wird geſtehen, daß es dieſer Anſicht weder an Conſequenz noch an Uebereinſtimmung mit dem factiſch Gegebenen fehlt; man wird anerkennen müſſen, daß der Preußiſche Staat zur Vermittelung aller Entzweiungen, zur Begründung eines neuen das Göttliche mit dem Menſchlichen verſöhnenden Rechts berufen iſt. Auf wie Vieles, erſchiene ein ſolches Detail nicht ſpielend, könnte hier aufmerkſam gemacht werden! Und doch wäre es vielleicht mehr als Spiel, wenn man darin, daß Preußen mittelſt des Deutſchen Ordens von Anfang an durch die Elaſticität eines Gedankens, eines Zweckes beſeelt ward; darin, daß Kant und Herder, daß Hamann, der Prophet des Deutſchen Volks, Preußen waren, darin, daß Fichte mit ſeinen erſchütternden Reden ſich von Berlin aus an die Deutſche Nation wandte; darin, daß Preußens Grenze die Gebiete des mobilſten und des ſtabilſten Staates, Frankreichs im Abend, Rußlands im Morgen, zu Nachbaren haben; darin, daß Ancillon, ein Preußiſcher Miniſter, über die Vermittelung der Extreme ſchreibt; ja, darin ſogar, daß Preußens Nationalfarbe keine beſondere Farbe, vielmehr das Extrem aller Farbe, Schwarz und Weiß iſt, wenn man in allen dieſen und in tauſend andern Dingen jenen großartigen Witz ſehen wollte, mit welchem der Geiſt der Welt das Nothwendige bis in die geringſten Züge einer Phyſiognomie auszuprägen liebt. Doch, wie es auch mit dieſen Einzelheiten ſtehe, daß Preußen in der Befreiung der Menſchheit jetzt und in Zukunft, wenn nicht die erſte, doch gewiß eine der erſten Rollen ſpielt, ſcheint ausgemacht. Ich ſchließe mit Sieye's Worten: „In der abſoluten Freiheit ſeiner That wird Preußen alle Völker frei laſſen in ihrer Beſtimmung, nach ſeinem Wahlſpruch, **suum cuique.** Es wird ſie beherrſchen, nicht durch Ketten, aber durch ſeinen Geiſt.“ (9)

Erläuterungen.

1) Was ich hier vom Orient geſagt habe, iſt, wie Alles in dieſer Vorleſung, nur die ſummariſche Zuſammenfaſſung größerer Entwickelungen, für deren Ausarbeitung es mir theils noch an Zeit, theils noch an genauerer Detailkenntniß fehlt, obwohl ich ſeit vielen Jahren ſchon mit Sammlung des Materials beſchäftigt bin.

2) Herodot beginnt: *ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε· ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γίνηται, μήτε ἔργα μεγάλά τε καὶ θωϋμαστα, τα μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισιν ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γενήται· τά τε ἄλλα, καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.* Thukydides ſagt, er wolle den Krieg der Peloponneſier und Athenäer beſchreiben, *ἀρξάμενος εὐθὺς καθισταμένου, καὶ ἐλπίσας μέγαν τε ἔσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων.*

3) Über die Reimchroniken des Mittelalters als den Übergangsmoment aus der epiſchen Poeſie zur proſaiſchen Geſchichtſchreibung kann man meine Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter, Halle 1830, unter dem davon handelnden Abſchnit nachſehen. S. 362. ff.

4) Die Franzoſen ſind noch immer die Meiſter in der Memoiren-Darſtellung. Für die philoſophiſche Behandlung der Weltgeſchichte haben ſie in neuerer Zeit viele und oft rühmliche Anſtrengungen gemacht. Der ausgezeichnetſte Forſcher in dieſer Hinſicht ſcheint mir Michelet zu ſein: **Introduction à l'histoire universelle. Paris 1831, 152 S.** 8. Man vergleiche die geiſtreiche Beurtheilung dieſes Werks von Ed. Gans in deſſen vermiſchten Schriften Bd. **II.**, S. 101 ff. Berlin 1834. — Über Olivier's, St. Simons und Ballanche's philoſophiſche Anſicht der

Weltgeſchichte vergleiche man die Auszüge und Beurtheilung, welche Carové in ſeiner Schrift: Der Meſſianismus u. ſ. f., Leipzig 1834, gegeben hat. — Was P. J. B. Buchez anbetrifft, der mich zu meiner polemiſchen Äußerung gereizt hat, ſo heißt das Buch, worauf ich mich hier beziehe: Introduction à la science de l'histoire ou science du developpement de l'humanité. 2 T. 1834. 8. Mir ſcheint darin, hinter einem ſich ſelbſt unklaren Materialismus, hinter Petrefactenkunde, formeller Logik u. ſ. f. ein derber Prieſterariſtokratismus ſich zu erheben. Die wiſſenſchaftliche Seite iſt ſehr ungenügend. Kraft iſt die beliebte Kategorie der Begriffsſchwäche und nun wird erzählt: il vient une force nouvelle, qui fit etc., was freilich ſehr bequem iſt. Die Entzweiungen der letzten Jahrhunderte Europa's, die damit verbundenen Verwüſtungen im inneren und im materiellen Leben der Nationen werden ſämmtlich von der unheilbringenden Verminderung der päpſtlichen Gewalt abgeleitet. Doch gibt der Verfaſſer in ſchönen Redensarten zuletzt Gott die Ehre: „un jour arrivera, où l'humanité aura accompli sa tâche. Alors un autre monde paraîtra et la volonté de Dieu sera faite.“

5) Ich wollte ſchon vor zehn Jahren eine Überſetzung der Schrift Weguelin's herausgeben. Es wird Vielen, wie ich hoffe, nicht ohne Intereſſe ſein, ſie wenigſtens überſichtlich kennen zu lernen. Ich gebe daher in der erſten Beilage meine damalige Überſetzung bis zum zwölften Paragraphen und von da die Überſchriften der anderen. Ob ich ihn zu ſehr oder — für jene Zeit — zu wenig gelobt habe, wird man daraus hinreichend erſehen.

6) Von Görres gibt es im dritten Band der Studien von Daub und Creuzer, 1807, S. 343—480, eine Abhandlung unter dem Titel: Religion der Geſchichte; erſte Abhandlung: Wachsthum der Hiſtorie; welche voll von genialen Gedanken, treffendſten Ausdrücken, großartigen Überſichten iſt. Die drei Vorträge: über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeſchichte, Breslau 1830, 8., ſind gegen den flammenden und freien Geiſt derſelben matt und manierirt. Doch ſind die Spuren ſeiner eigenthümlichen Anſchauungskraft auch hier noch ſichtbar. — Das beſte Werk

Schlegels auf dem hiſtoriſchen Felde ſind vielleicht ſeine ſo ſehr und mit ſo vielem Unrecht vergeſſenen Vorleſungen über die Deutſche Geſchichte. Die Einſeitigkeit und Abſichtlichkeit, mit welcher er die Öſterreichiſchen Regenten darin erhebt, iſt ſo leicht abzurechnen. Auch ſeine Philoſophie der Geſchichte iſt wenig beachtet. Ich erinnere mich keiner einzigen Kritik und gebe daher in der zweiten Beilage die meinige.

7) Hegel übertrifft Schelling in der Auffaſſung der Geſchichte durch Beſtimmtheit im Einzelnen und durch Zuſammenhang im Ganzen. Schelling hat dieſe Seite der feſten Begriffsunterſchiede an der Hegel'ſchen Philoſophie verächtlich als einen neuen Wolfianismus bezeichnet. Man muß ſeine verſprochenen Leiſtungen abwarten, ob ſie ein ſolches Herabſetzen mit der That rechtfertigen. Einſtweilen iſt der Wahrheit die Ehre zu geben. Ich gehöre zur Schule Hegel's, allein ich glaube mich nicht über mich ſelbſt zu täuſchen, wenn ich mein Urtheil für unbefangen halte; dieſe Unbefangenheit kann ſich jetzt jeder durch das Studium der Hegel'ſchen Logik erwerben. Und ſo kann ich Schellings Äußerungen über „den ſpäter Gekommenen" nur mit dem tiefen Schmerz in mich aufnehmen, den es erweckt, wenn ein Menſch, dem wir die innigſte Liebe, die dankbarſte Verehrung ſchuldig ſind, etwas thut, was ihn nothwendig degradirt, wodurch er der Größe, die er für uns hatte, widerſpricht. Es wird Schelling nicht bloß gleichgültig, es wird ihm vielleicht lächerlich ſein, wenn einer „der dürftigen Köpfe, die Hegel's Erfindungen bewundern," die aber auch ſeine Erfindungen mit aller heiligen Scheu bewundern, welche dem Genie gebührt, über ihn urtheilt, ſeinetwegen wahrhaft bekümmert iſt; er möge aber nicht glauben, daß ſeine höhnende Behandlung Hegel's mich im Geringſten in Bezug auf ſeine Philoſophie ſelbſt afficirt habe.

Hegel hat die Philoſophie der Geſchichte in folgenden Arbeiten gefördert: 1) in ſeiner Kritik des Naturrechts (S. W. I.) gab er eine Menge allgemeiner Andeutungen. 2) Die Phänomenologie des Geiſtes (S. W. II.) iſt im Vortrag ſelbſt charakteriſirt. Wenn man zu ihr einen Commentar von Beiſpielen geben wollte, ſo würde ſie Vielen zugänglicher ſein. Wenn man z. B. aufmerkſam machte, daß die Schilderung des Rechtszuſtandes die Römiſche Welt, die der Bildung des ſich entfremdeten Geiſtes die Feudalmonarchie im Übergang zur ſpäteren Monarchie, das unglückliche Bewußtſein die Religioſität des Mittelalters, die Freiheit und der abſolute Schrekken die Franzöſiſche Revolution zum Gegenſtand haben u. ſ. f., ſo würde dadurch das empiriſche Bewußtſein offenbar zum Begriff angereizt werden. 3) In der Religionsphiloſophie (S. W. **XI.** und **XII.**) und in der Geſchichte der Philoſophie (S. W. **XIII—XV.**) hat Hegel ſeine Anſicht der Weltgeſchichte conſequent in der Entwicklung beſonderer Elemente derſelben durchgeführt. 4) Im Naturrecht (S. W. **VIII.**) hat er am Schluß den allgemeinen Begriff der Weltgeſchichte und ihre Eintheilung in kurzen aber deſto gewichtvolleren Beſtimmungen auseinandergeſezt. 5) Aus ſeinem Nachlaß erwartet man noch durch Profeſſor Gans eine vollſtändige Philoſophie der Geſchichte, die er zu Berlin mehrmals mit großem Beifall geleſen haben ſoll.

In Bezug auf Hegel gebe ich in der dritten Beilage eine Charakteriſtik Kapps, eines Mannes von immenſer Beleſenheit, von Geiſt, Witz, der aber durch eine ſeltſame Formloſigkeit und Zerſtreutheit die Hegelſche Philoſophie wegen ihrer geſchichtphiloſophiſchen Conſtruction ſehr in Verruf gebracht hat. In der vierten Beilage habe ich das Hauptmißverſtändniß der Hegel'ſchen Philoſophie, das Verhältniß der Logik zur Philoſophie des Geiſtes, außerdem aber eine Reihe von Begriffen berührt, welche zum Verſtändniß des Ganzen beitragen werden.

8) S. den Schluß der neuen Ausgabe Herbarts von ſeinem Lehrbuch der Pſychologie, Königsberg 1834. Ob man aber in der Eliminirung der Nothwendigkeit aus der Geſchichte gleich ſo weit gehen ſoll, als Strümpell in ſeinen **Erläuterungen zu Herbarts Philosophie I.**, S. 2 und 3., dürfte doch bei reiferem Nachdenken billig als eine „zufällige Anſicht" bezweifelt werden.

9) Hätte Sietze theils die Durchführung ſeines Schema's bis in die kleinſten Deutſchen Herzog- und Fürſtenthümer, theils

das ſcharfſinnige, aber einen unleugbaren Anzug von Grillenhaftigkeit tragende Ogdoadenſyſtem des Vaterunſers unterlaſſen, ſo würde das Publicum nicht zurückgeſchreckt ſein, den wahren Werth ſeines Buchs kennen zu lernen. Wegen ſeiner wirklichen unter Schnörkeln und Arabesken verhüllten Tiefe wird es in der Geſchichtſchreibung des Preußiſchen Staats immer den Eintritt einer neuen Epoche bezeichnen.

Wenn ich am Schluß meines Vortrags Preußen als eine werdende Centralmacht darſtelle, ſo weiß ich, daß jedes *progreſſive* Volk, Franzoſen, Engländer, mit ſich daſſelbe thut. Es kommt nur auf die *Specification* der Centralität an. Dieſe liegt bei Preußen in der *Vermittelung*, eine Aufgabe, die es ſogar recht proſaiſch erſcheinen laſſen kann, wenn man es mit dem gährenden Zuſtande Frankreichs vergleicht, deſſen Beſtimmung das *Hervorheben der Extreme* zu ſein ſcheint. Der Wunſch der hiſtoriſchen Völker, Mittelpunct der geſchichtlichen Bewegung zu werden, iſt ein Beweis ihrer Tiefe, ihrer Strebſamkeit, des Gefühls, der Menſchheit anzugehören, keine Schwäche. Die S. 21. berührte Vorleſung des Herrn v. Baer iſt gedruckt in den hiſtoriſchen und literäriſchen Abhandlungen der Königl. Deutſchen Geſellſchaft zu Königsberg. Dritte Sammlung, herausgegeben v. Dr. F. W. Schubert. Königsb. 1834. 8. S. 231—47.

Erſte Beilage.

M. Weguelin

über

die Philoſophie der Geſchichte.

Überſetzt aus den Denkſchriften der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften und ſchönen Künſte. Jahr 1770 und 1772.
Berlin 1772 und 1774. 4.

Erſte Denkſchrift.

S. 361—414.

1. Einleitung.

Die Philoſophie umfaßt alle allgemeinen Begriffe, durch welche die verſchiedenen Objectordnungen vereinigt werden. In den ontologiſchen Wiſſenſchaften unterſucht man die Größe und Weſenheit der Dinge. Der Mann von Geſchmack verweilt bei dem harmoniſchen Zuſammenklang der Theile, welche ein Ganzes bilden, der Geſchichtforſcher ſinnend bei dem Verbande der Thaten. Der Philoſoph beſchäftigt ſich mit abſtracten Verſtandesbegriffen. Meiſter, die allgemeinen Begriffe in Claſſen, Gattungen und Arten zu ordnen, entdeckt er daran die unmittelbare Beziehung, und ergreift das abſolut Wahre. Der Theoretiker des Schönen, von den ſymmetriſchen Regeln der Anſchauung geleitet, betrachtet die individuellen Vollkommenheiten der Körper, um ſie in einem idealen Gemälde zu vereinigen. Die unendliche Mannigfaltigkeit der gegebenen Größen, welche dem Geiſte des Geſchichtforſchers ſich darſtellen, hindert ihn, ſeinen Entſcheidungen eine Vollſtändigkeit zu geben, wie ſie der Metaphyſik möglich iſt; und da er niemals ſicher iſt, alles Gegebene zu haben, was auf einen leitenden Begriff der Geſchichte als beſtimmend ſich äußeren ſoll, ſo muß er ſich mit der moraliſchen Gewißheit begnügen. Die Unvollkommenheiten des Menſchen gehören nicht weniger in das Gebiet der hiſtoriſchen Beſchreibung, als ſeine Tugenden und Vollkommenheiten.

Daher beſteht das Amt des Hiſtorikers nicht darin, das Geſchehene zu verſchönern, vielmehr darin, es treu wiederzugeben.

2. Entwurf der Grundgedanken in einer Philoſophie der Geſchichte.

Indeß können die Wege der Aſſimilation und der Verkettung in der Geſchichte ganz, wie in anderen Wiſſenſchaften angewandt werden. Man hat darin allgemeine, particuläre und individuelle Gründe, durch eben dieſe drei Vereinigungen der Facta beſtimmt. Die individuellen Facta, als Erſcheinungen betrachtet, geben eigenthümliche Charaktere, welche die Charakteriſtik der Geſchichte bereichern, und zur Schätzung von Talenten und Tugenden dienen. Wie alle Erſcheinungen der ſichtbaren Welt den Centralkräften unterworfen ſind, ſo finden alle Erſcheinungen der ſittlichen Welt ihren Halt in den Geſetzen der unendlichen Stätigkeit und der unendlichen Verſchiedenheit. Indem das eine dieſer Geſetze nach Vereinfachung und Identificirung, das andere nach Vermannigfaltigung und Veränderung der Facta ſtrebt, bewahrt die ſittliche Welt ihre Gleichförmigkeit in den Principen, und ihre Verſchiedenheit in den Hervorbringungen durch die aufeinanderfolgende und ſtufenweiſe Wirkung und Gegenwirkung dieſer beiden Geſetze. Dem Geſetz unendlicher Verſchiedenheit ſind alle lebendigen Kräfte des Menſchen, wie Genie, Verſtand, Nationalgeiſt, Gefühl, Sitte mit den Hülfsideen aus Literatur, Kunſt und Wiſſenſchaft, untergeordnet. Geſetze, Gebräuche und alle geſellſchaftlichen Einrichtungen haben das Geſetz unendlicher Stätigkeit, welche man als die Vereinigung der todten Kräfte der Geſellſchaft betrachten kann, zur Vorausſetzung. Der Weg der Gewohnheit und der Nachahmung iſt es, auf welchem dieſe Geſetze eine abſolute Herrſchaft über die Menſchen üben. Dieſe Herrſchaft wird ungetheilt geübt, weil Gewohnheit und Nachahmung thätig ſind, wo ein Princip hinzugefügt, und leidend, wo es davon getrennt wird. Dem Faden dieſer Begriffe folgend, werde ich mich bemühen, eine Idee von der hiſtoriſchen Welt zu geben, welche von der ſittlichen ſich nur ſo unterſcheidet, wie ein buchſtäblicher Commentar von ſeinem Texte.

3. Eigenthümlicher Unterſchied zwiſchen den allgemeinen Begriffen der Metaphyſik und der Geſchichte.

Begriffe ſind Darſtellungen der Analogie, welche ſich unter den Facten findet; und jedes Factum iſt ein beſonderer Fall, der, anderen ſowohl durch Urſach als Wirkung analog, auf einen Begriff Einfluß hat. Man kann die Ideen verbinden, weil ſie eine Reihe von Analogieen enthalten, und man kann die Facta verknüpfen, weil ſie den gegebenen Stoff dieſer Reihen enthalten. Die Betrachtung, vereint mit dem Zuſammenhange der Ideen, bildet die Theorien der ſpeculativen Philoſophie; verbunden mit dem Zuſammenhang der Facten, erzeugt ſie die Theorien der praktiſchen Philoſophie. In den philoſophiſchen Verſtandesbegriffen entkleidet man die Facta ihrer Individualität, und faßt nur die allgemeinen Beziehungen auf, wogegen der philoſophiſche Geſchichtforſcher ſich am meiſten auf die Individualität und Örtlichkeit des Geſchehenen ſtützt, woraus er die Begriffe nicht minder, als die Folge der Geſchichte herleiten muß. Da ſeine Ideen collectiv, oder durch die Sammlung aller beſonderen Beſtimmungen gebildet ſind, welche bei einem Factum in Betracht gezogen werden, ſo gründet ſich die Philoſophie der Geſchichte auf die Modificationen und aufeinanderfolgende Ordnung der Facta ſelbſt: ſtatt daß die Philoſophie des reinen Verſtandes ſich auf die abſtracten Begriffe bezieht, welche die allgemeine Betrachtung des Geſchehenen bildet, als der Theile nämlich, welche die geiſtige Welt, oder die allgemeine Vereinigung der Dinge weſentlich ausmachen. Was die Geſchichte betrifft, ſo ſtellt man ſich die Folge der geſchichtlichen Begriffe ſo vor, wie ſie der Faden der Erzählung beſtimmt: in der Metaphyſik folgen die abſtracten Begriffe nach ihrer Stellung in dem Syſtem des Weltalls. Da klare, genaue und vollſtändige Vorſtellungen auf beiden Seiten gleichmäßig ſtatt haben, ſo kann die Vermittelung der Aſſimilation und

Verkettung in der Folgenreihe der hiſtoriſchen Begriffe eben ſo erfolgreich angewandt werden, als in der der intellectuellen Begriffe.

4. Verkettung der Facta.

Die Facta beobachten eine aufeinanderfolgende Ordnung, wenn eines dieſer Facta zur Einleitung eines anderen dient. Bezieht dieſe Einleitung ſich auf eine thatſächliche und örtliche Verknüpfung von Umſtänden, ſo macht dieſe Beziehung der Thatſache zur Urſach, welche ihr ein Daſein in der Wirklichkeit gibt, die Folge der Begebenheiten unmittelbar und geradezu. Die Eingriffe in die Freiheit der Römer durch Cäſar's Unternehmungen und geheime Schleichwege ſetzten die Anarchie der Verfaſſung voraus; darum muß man die kriegeriſche und politiſche Thätigkeit dieſes ehrgeizigen Mannes wie eine Folge von Handlungen betrachten, welche einer wirklich beſtehenden und örtlichen Urſach entſprechend ſind, und die Ordnung, in welcher das eine dieſer Facten dem anderen folgt, iſt eine unmittelbare. Da dieſelbe gelegentliche Urſach die Ausführung einer jeden von dieſen Handlungen erleichterte, ſo ſetzte das Genie und die Tapferkeit Cäſar's nur die günſtigen Nebenumſtände in Wirkſamkeit, welche aus der ſchlechten Verfaſſung entſprangen, und welche das locale Syſtem ihm darbot. Cäſar beobachtete die Veränderungen, welche im öffentlichen Syſtem vorgingen, um den Vortheil wahrzunehmen, welchen er aus allen dieſen Vorfällen ziehen könnte. Der Wunſch, den erſten Rang einzunehmen, verband ſeine Ideen, beherrſchte ſeinen Geiſt unaufhörlich, und brachte Einheit in ſein Handeln, ſo wie die nämliche Verknüpfung zwiſchen den ſeinem Zweck entſprechenden Facten ſtatt fand, welche durch die Anarchie erzeugt wurden. So war die Reihenfolge der Begebenheiten des zweiten Triumvirats eben ſo unmittelbar, als diejenige der Ideen Cäſar's, oder die Folge der Ideen Cäſar's war vielmehr die Copie und Darſtellung der Aufeinanderfolge der öffentlichen Facten. Wenn die Verkettung der Begebenheiten Zwiſchenbegriffe eintreten läßt, welche aus den verſchiedenen Localverbindungen hervorgehen, ſo iſt die Aufeinanderfolge der Begebenheiten mittelbar. Die republicaniſche Regierungsform iſt eine Gattung, welche, wie eben ſo viel ihr untergeordnete Arten, die ſtrenge, vermiſchte und loſe Ariſtokratie, die relative, abſolute und oligarchiſche Demokratie in ſich ſchließt. Will man die Handlungen des Marius mit denen der Gracchen verbinden, ſo muß man den Wechſel dazwiſchen treten laſſen, welcher indeſſen Rom's republicaniſche Regierungsform traf, und ihn aus Gründen betrachten, welche aus dieſer Nacheinanderfolge der Begebenheiten und aus der fortgehenden Folge der Urſachen zuſammengeſetzt ſind. Da dieſe Urſachen durch Umwälzungen gingen, welche ſie veränderten, und dieſer Wechſel die Geſtalt der Begebenheiten verwandelte, ſo muß man das, was von den Zeiten der Gracchen bis zum ſiebenten Conſulate des Marius geſchah, als eine Reihe von Thatſachen anſehen, welche ihren Platz in der mittelbaren Aufeinanderfolge finden. Die Principe der Regierungsformen haben eben durch ihre größere oder geringere Annäherung an die Natur auch mehr oder weniger Verbindung unter einander. Die monarchiſche Regierung, deren Form mehr als die der republicaniſchen auf vergleichender Übereinkunft beruht, läßt keine ſo mittelbare Verkettung zu, als dies bei den Begebenheiten in den Freiſtaaten der Fall iſt. Will man die Facta vereinigen, welche die Geſchichte des abendländiſchen Reiches ausmachen, ſo reicht es nicht aus, den Wechſel zu betrachten, der in der Ausübung der Militär- und Civilmacht der Kaiſer eintrat. Die Grenzen, bald erweitert durch die Tapferkeit der Römer, bald verengt durch die der Barbaren, erzeugten verſchiedene Syſteme gelegenheitlicher Urſachen, welche bei der Verknüpfung der Begebenheiten in Anſchlag kommen. Ein Geſchichtforſcher der Republik würde die Thatſachen vom erſten Brutus bis zum zweiten mittelſt *innerer* Gründe (oder verſchiedener Anwendungen, welche man von dem ariſtokratiſchen Princip auf die veränderlichen Formen der Regierung machte) verbinden können, wogegen ein Geſchichtforſcher des Kaiſerthums ſich genöthigt ſieht, den inneren Gründen *äußere* hinzuzufügen, d. h. ſolche, welche aus Vorfällen, die von Außen her kamen, genommen ſind. Der Grund dieſes Unterſchiedes iſt klar genug; in den Zeiten der Republik bezogen ſich nämlich die Römiſchen Umwälzungen auf verſchiedene Geſtaltungen und Auslegungen der Geſetze, deren Geiſt ſich nie verändert, ſtatt daß die Revolutionen unter den Kaiſern ſich auf die Grundſätze und Launen dieſer Alleinherrſcher bezogen, welche, ſelbſt in jedem Augenblick wechſelnd, auch die Geſtalt des Reiches verwandelten.

5. Reihen der Begebenheiten.

Die hiſtoriſchen Beziehungen ſind nur dann erſt gut geordnet, wenn man die Begebenheiten in Reihen geſtellt hat. Eine hiſtoriſche Reihe iſt eine Folge von Begebenheiten, welche durch ein Princip, das ihnen zum Quellpunct und zur Grundlage dient, zur Aufeinanderfolge beſtimmt waren. Dieſe Principe der Reihen beziehen ſich auf ein gegenwärtiges Intereſſe der Geſellſchaft, oder auf einen vorigen Zuſtand, deſſen Eindruck noch beſteht. Da jedes Volk ſeine Intereſſen hat, ſo hat es zugleich auch Reihen von Facten, welche auf jene Bezug haben. Oft iſt das Nationalintereſſe nur eine Zuſammenſetzung der beſondern Intereſſen aller Intereſſen der Individuen, welche die Nation ausmachen. Dies iſt der Fall mit allen Völkern, wo Alle dieſelbe Lebensart führen. Wer bei Hirten-, Jäger- oder Räubervölkern die unbeſchränkte Freiheit zu jagen, zu fiſchen, Streifereien und Raubzüge zu machen, einzwängt, handelt gegen das Nationalintereſſe. Weil die Natur des Bodens, Beiſpiel und Tradition dieſe Lebensweiſen die Völker, bei denen ſie ſich finden, gelehrt hat, ſo haften dieſe geſellſchaftlichen Einrichtungen weit mehr an der Kraft des Inſtincts, als an der Zähigkeit des Nachdenkens. Allgemeine Annahme und dauernde Befolgung ward einer Lebensweiſe zu Theil, welche leichte Ausführung und reicher Erfolg begünſtigte. Eine ſolche Nation hat keine andere Epoche, als die Abſchaffung ſeiner Lebensart. Genöthigt, dieſer zu entſagen, hört ſie auf, eine Rolle zu ſpielen. Aus dieſem Grunde verſchwanden ſo viel Völker; aus dieſem ging der Faden ihrer Begebenheiten verloren. Sonderbarkeit zeichnete dieſe Völker aus, und kaum hatten ſie gleiche Stufe mit den übrigen erreicht, ſo unterſchied man ſie nicht mehr. Dieſe Reihen ſind unter allen die einfachſten, und wir lernen aus ihnen nicht mehr, als dies aus der Geſchichte von Arbeitern Eines Handwerks geſchehen würde, deren keiner dem andern an Einſicht veranragte.

Die zweite Claſſe hiſtoriſcher Reihen bezieht ſich auf Nationalthaten, welche das Intereſſe und den Nutzen eines Theils der Nation bezweckten, ſobald dieſer Allen die Überzeugung gegeben hatte, daß das Intereſſe der ganzen Nation nie von dem Intereſſe eines gewiſſen Standes von Perſonen geſondert werden könne. Die Reichthümer, welche ſich durch den Handel über alle Claſſen der Bürger verbreiten, bringen die ſchnellſten Wirkungen hervor. In Genua betrachtete man das Intereſſe des Handels, welchen die Genueſer auf dem ſchwarzen Meere nach allen Richtungen hin betrieben, als das Herz der Politik des Senats. Nach dem Verluſt von Kaffa ward der Handel nach Sicilien der erſte Gegenſtand öffentlicher Aufmerkſamkeit. Sobald die Venetianer die Herrſchaft über das Adriatiſche Meer erlangt hatten, nahmen ſie an den Kreuzzügen nur Theil, um die Griechiſchen Häfen zu ihrer Verfügung zu haben, und ſich in allen Stapelplätzen der Levante feſtzuſetzen. Als dieſe Handelszwecke in Eroberungsgeiſt ausgeartet waren, erfuhren dieſe Freiſtaaten Italiens das Schickſal der Karthager in Spanien und Sicilien. — In dieſelbe Claſſe muß man die Folge der Begebenheiten ſtellen, welche das Intereſſe der Handelsgeſellſchaften veranlaßte, die man in Oſt- und Weſtindien errichtete. Da dieſe Folgen nur das Intereſſe, welches ſie gebar, betreffen, ſo haben ſie auch nur eine Dauer, welche der der Handelsniederlaſſungen analog iſt.

Die Reihen vollſtändiger Begebenheiten nimmt man unter Völkern wahr, deren individuelles Intereſſe in dem nationalen gegründet iſt, wie es der Fall war mit allen Nordiſchen Völkern, welche den Weſten und Süden Europa's überſchwemmten. Gedrückt von den nämlichen Bedürfniſſen, genagt von den nämlichen Leidenſchaften, wandte jedes ſeine Kräfte an, alle Hinderniſſe aufzuheben, welche die Ausführung des Nationalzweckes hemmte. Da dieſer auf die Eroberung eines Landes ging, um ſich darin niederzulaſſen, ſo war jeder öffentliche Act das Reſultat aller particulären Thaten. Fragt man nach dem Grunde des glücklichen Erfolgs, welcher die Unternehmungen dieſer Völker begleitete, ſo kann man als den beſten den anführen, welchen man aus dem wirkſamen und einmüthigem Willen der ganzen Nation hernimmt. Da das individuelle Intereſſe nicht getrennt war vom nationalen, ſo wandte Jeder ſeine ganze Thätigkeit darauf, und wirkte für das Intereſſe der Nation, wie er für die Bedürfniſſe ſeiner Familie zu ſorgen gewohnt war.

6. Verkettung der Begebenheiten der ſittlichen Welt.

Als die Nationen aufhörten, ſich durchgehend Einer Lebensweiſe und ſowohl dem particulären, als individuellen Intereſſe anzubequemen, entſtanden Begriffe, welche, zu leitenden geworden, die Völker einem öffentlichen und nationalen Intereſſe unterordneten. Dieſe Begriffe vermochten die Begebenheiten zu vereinigen, weil ſie unter einander durch Einheit verbunden waren. Die ſittliche Welt iſt die Sammlung aller der Begriffe, welche eine lange Folge von Thatſachen hervorgebracht haben. Man denke ſich dieſe Begriffe nicht als das Werk des Zufalls. Wie nichts ohne ein Zuſammentreffen von Gründen, welche ſein Daſein herbeiführten, beſteht, ſo ward auch keiner dieſer Begriffe allgemein aufgenommen, ehe nicht die Folge der Begebenheiten alle Hinderniſſe aufgehoben, und alle Mittel zu ſeiner Aufnahme erleichtert hatte. Da die letzten Begebenheiten einer hiſtoriſchen Periode die erſten der folgenden berühren, und es, ſo zu ſagen, eine Aderverbindung der Facten gibt, ſo findet auch eine Verkettung unter den Begriffen ſtatt, welche die Reihen dieſer Thatſachen aufſtellten. Das Geſetzbuch der Menſchen für Verſtand und Sittlichkeit enthält eine kleine Zahl von Begriffen und Vorſchriften, welche nur durch ihre Erklärung und unendlich mannigfache Anwendung ſich verändern. Setzen wir an die Stelle dieſer verſchiedenen Leſarten die verſchiedenen Faden der Begebenheiten, und an die der Vorſchriften der Natur die leitenden Begriffe der Begebenheiten, ſo ſind wir im Stande zu erkennen, daß die einförmige Folge der leitenden Begriffe der Begebenheiten unabhängig beſtehen konnte von der unbeſtimmten Verzweigung der beſonderen Thatſachen. Jedes Volk, welches nach der Geſammtheit und dem eigenem Triebe zufolge handelt, handelt mit einer abſoluten und dem Naturzuſtande gemäßen Freiheit. Es beſtimmt ſich daher durch die Gemeinbegriffe, deren einer dem andern analog iſt, weil ſie zum Vereinigungspuncte die menſchliche Natur, oder den Gipfel aller Neigungen und Kräfte des Menſchen haben. Überdies gibt jede Nation nach einem Syſtem gelegenheitlicher Urſachen ihren Ideen und Neigungen eine verſchiedene Richtung. Dieſe Syſteme ſind durch die Übereinſtimmung und durch den Zuſammenfluß der Umſtände gebildet; alſo modificiren die Umſtände nur eine Idee, welche ihnen zum Princip und Stützpunct dient; woraus folgt, daß die Menſchen, welche ſie ſo verſchieden beſtimmen, nur daſſelbe Gefühl oder Princip modificiren, indem ſie es durch eine Unendlichkeit localer Verbindungen hindurch gehen laſſen. Hierzu kommt, daß die urſprünglichen und fruchtbaren Ideen nationaler Begebenheiten, von allen veränderlichen und einnehmenden Anſichten, welche man ihnen gegeben hat, entkleidet, eben ſo einfach, eben ſo einförmig ſind, als die erſten Zahlen und die Elemente der Körper. Darum eignen ſich dieſe Ideen auch zur engſten Verbindung. Die Geſchichte aller Zeitalter gleicht der des längſten Lebens der Patriarchen, welches trotz der Länge ſeiner Perioden nur den Plan eines einzigen Lebens umſchließt. Mit den Nationen aller Zeiten und Räume iſt geſchehen, was täglich jedem Menſchen widerfährt. Ändert er ſeine Meinung, ſo thut er es, wenn ein Begriff unbrauchbar und ſo ſchwach geworden iſt, daß er die Herrſchaft verlor, die er über ſeinen Geiſt ausübte; alsdann ſetzt ſich eine andere Idee, die geringe Wirkung der erſten benutzend, an die Stelle derſelben, und beſtimmt den Menſchen zu handeln. Hat man alle Anwendungen der neuen Idee gemacht, welche möglich waren, ſo trifft ſie das nämliche Geſchick, dem der vorhergehende Begriff unterlag. Alle Menſchen, welche in einer langen Periode der Geſchichte leben, haben nur eine einzige Idee, eine einzige Empfindung mit einander gemein, welche in Widerſtreit mit tauſend anderen geräth, ſich abnutzt und endlich unnatürlich wird. Durch Umwandlung und Umkleidung wird die Idee unkenntlich. Da ſie nicht mehr dienen kann, ſo ſetzt man an ihre Stelle diejenige Idee, welche ihr am meiſten analog ſcheint; unter der Form einer Verbeſſerung der alten Idee ſtellt ſich die neue den

Menſchen des folgenden Zeitalters dar. Daher ſetzt die corrective Idee eine Beziehung voraus zwiſchen dem was der Verbeſſerung bedürftig und dem, was als Mittel zur Verbeſſerung dienen ſoll. Alſo ſind die allgemein verbreiteten Ideen, welche zugleich die erzeugenden Begriffe der Begebenheiten, unter ſich verknüpft, und bilden eine Kette, welche die ſittliche Welt ihrer chaotiſchen Form entnimmt, und ſie als ein Syſtem praktiſcher Begriffe erſcheinen läßt. Die Menſchen, der Totalität nach, handeln, wie der natürliche Menſch, welcher um ſich taſtend geht und tauſend unnütze Verſuche macht. Will er endlich bei einer Handlungsweiſe verharren, welche ihm den Vorzug zu verdienen ſcheint, ſo bemerkt man gewöhnlich, daß ſeine neue Handlungsweiſe in irgend einem Punct an die verlaſſene ſtreift. Seine Unwiſſenheit und geringe Geiſtesbildung erlauben nicht daran zu zweifeln, daß dieſe Analogie wirklich ſtatt findet. Die Ideenmaſſe eines beſtimmten Zeitalters iſt eine ungeheure Maſchine, welche ſich äußerſt ſchwer und langſam bewegt. Eines langen Zeitraums bedarf es, um eine durchgreifende Gährung der Geiſter hervorzubringen, welche eine populäre Idee der Wahrheit näher, als vorher, zu fördern im Stande iſt. Da die moraliſche Wahrheit im Mittelpunct ſo vieler veränderlichen Syſteme der menſchlichen Meinungen iſt, ſo dreht ſie ſich nur um ihre Axe, welche der allgemeinſte Nutzen ihrer Vorſchriften iſt. Alle Syſteme der vulgären Ideen durchlaufen Planetenbahnen, deren Geſchwindigkeiten in umgekehrtem Verhältniß ihrer Abſtände von der ſittlichen Glückſeligkeit ſind; denn die dumpfſinnigſten und roheſten Völker haben die meiſte Mühe, ſich von ihren Vorurtheilen loszumachen. Dagegen bemerkt man, daß die Völker, welche die aufgeklärteſten Tugendbegriffe zu haben ſcheinen, ſie oft in der Form wechſeln laſſen, indem ſie dieſelbe unter einer Unendlichkeit verſchiedener Anſichten darſtellen; und deſſen ungeachtet ſtehen alle dieſe Formen nur im Verhältniß der Kindſchaft zu der nämlichen, auf tauſend verſchiedene Fälle angepaßten Idee. Nationen, welche ſich durch die Verknüpfung der Begebenheiten führten, haben ihre geſellſchaftlichen Ideen nicht weniger umgeſtaltet, als geiſtreiche und gelehrte in Geſchmackſachen. Die Geſchichte der Römer iſt nu eine Sammlung von Ausdehnungen und Einſchränkungen, welche dieſes Volk in den Begriff und Gebrauch der Freiheit hineingetragen hat. Da man nur den Schein und den leeren Namen davon bewahrt hatte, verſchwand die Freiheit; und als das Kaiſerthum bis in ſeine Grundveſten erſchüttert war, machten die Italiener ſich daran, die Idee bürgerlicher Unterwürfigkeit durch die einer religiöſen zu verſtärken; das hierarchiſche Princip der Kirche trat an die Stelle des monarchiſchen Princips des Staates; und man ſah eine neue Ordnung von Ideen entſtehen, welche, religiös ihrer Beſtimmung, und politiſch ihrem Gebrauche nach, die Intereſſen des Abendlandes zu regeln dienten. Die Regierungsform des Römiſchen Reichs hatte das Eigenthümliche, daß ſie die uranfänglichen Begriffe aller Stände des Staates umfaßte. Der Cäſar, bekleidet mit der tribuniciſchen Gewalt, war die ſouveraine Obrigkeit der Römer; geſchmückt mit der proconſulariſchen Würde und mit dem Amt eines gebornen erſten Befehlshabers des Staates, genoß er aller Vorrechte eines Alleinherrſchers, und die ewige Dictatur, welche ihn über die Geſetze und über die Verfaſſung ſtellte, erhob ihn zum Range der unumſchränkteſten Fürſten. Zugleich war er Pontifex oder Oberhaupt des prieſterlichen Standes im Staate, und das Cenſoramt gab ihm die Aufſicht über die Sitten und das Betragen eines Jeden. Da dieſe verſchiedenen weſentlichen Elemente der Regierung lange mit einander gekämpft hatten, ſo löſten ſie ſich von einander ab, und ſobald jeder dieſer Begriffe ſich einen abgeſonderten Wirkungskreis ſchuf, veranlaßte er auch eine Reihe öffentlicher Begebenheiten, ſo daß die Geſchichte des Abendlandes, wenn man ſie mit dem Tode des letzten Nachfolgers von Auguſtus beginnt, nur eine allmählige Entfaltung aller der Begriffe iſt, welche in der zu verwickelten Verwaltung der Cäſare enthalten waren. Das religiöſe Princip war das erſte, welches ſich geltend machte. Im unaufhörlichen Kampfe arbeiteten die dem Feudalſyſtem anklebenden Mängel dagegen an. Durch die Ideen, entnommen von den Geſetzen, welche die Wiedergeburt der Wiſſenſchaften veranlaßten, ward das religiöſe Princip nicht minder, als durch reinere Sitte, verbeſſert hergeſtellt, und um die Staaten, welche einen größeren

Umfang, als vorher, gewonnen hatten, im Gehorſam zu erhalten, ließ man die Idee der Gewalt nnd Kraft entſtehen. Nichts zeigt deutlicher die Folge und unmittelbare Verkettung der Begriffe, welche ble Reihen der Begebenheiten begrenzt haben, als wenn zwei gleichartige Begriffe, hervorgerufen durch eine Verknüpfung ähnlicher Umſtände, faſt die nämlichen Wirkungrn erzeugten. Aus den Trümmern des abendländiſchen Reichs, und aus den Unruhen, welche das Morgenland bewegten, ſah man zwei hierariſche Principe hervorgehen, welche ſich mit reißender Schnelligkeit ausbreiteten und zu den Zeiten der Kreuzzüge mit einander in Widerſtreit geriethen; und obgleich das hierarchiſche Princip des Morgenlandes die Form ſeiner Verfaſſung durch die Zerſtörung des Khalifats verlor, ſo hörten doch die religiöſen Ideen nicht auf zu beſtehen, welche ihm zur Theorie und zur Baſis dienten. Das hierarchiſche Princip des Abendlandes war alle Verknüpfungen von Maximen und Begebenbenheiten durchlaufen, durch welche man es gehen ließ, und nun ward es modificirt und geändert durch die Umwandlungen, welche die Denk- und Handlungsweiſe der Abendländer erlitt. Indem man die Reihen der Begebenheiten in der Ordnung der allgemeinen Aufeinanderfolge ihrer Beſtimmungsbegriffe betrachtet, umgeht man die Achtung nicht, welche man für die geſellſchaftlichen Einrichtungen haben muß. Ein Baukünſtler, welcher mit dem Grundplan eines Palaſtes die Zuſätze und Veränderungen vergleicht, welche man ſpäter daran machte, bemerkt die Abweichungen dieſer Zeichnungen niemals in der Abſicht, um andere die Achtung verletzen zu laſſen, welche dem den Palaſt bewohnenden Fürſten gebührt; und die Folge derjeni[illegible] Begriffe, welche die Führer der Begebenheiten waren, kann nur wie die Folge der Zeichnungen zu einem öffentlichen Gebäude betrachtet werden. Übrigens iſt die Verknüpfung der Begebenheiten, welche zum Handeln zwingen, unabhängig von der Summe des Guten und Böſen, welches man den Handlungen beimiſcht. Eben dieſe Betrachtung findet ſtatt bei einer mehr in das Einzelne gehenden Analyſe der Reiche und Staaten. Denn da dieſe Analyſen nach dem Verhältniſſe gemacht werden müſſen, welches die vorherrſchenden und untergeordneten

Theile der Verfaſſung mit einander eingehen, ſo muß man dabei nothwendig den Sitz der Übel berückſichtigen, welche den Staat bedrängt haben. Und ausdrücklich, um den Grund dieſer eingewurzelten Übel kennen zu lernen, muß die allgemeine Politik betrieben werden. Für die Hiſtorie iſt ſie, was die Anatomie für die Phyſik. Von der einen und anderen Seite müſſen dieſe Wiſſenſchaften eine Sammlung genauer Beobachtungen geben, welche geeignet ſind, das Verfahren der Empiriker in der Medicin und in der angewandten Politik zu leiten. Wie man endlich keinen Anſtoß nimmt, wenn das Meſſer des Anatomen auf gleiche Weiſe in den Leib des Monarchen und in den des Stallknechts einſchneidet, eben ſo darf man ſich auch nicht über die Zerſchneidungen aufhalten, die in den geſellſchaftlichen Körpern gemacht ſind, welche zu beſtehen aufhörten und von denen man nur noch Trümmer ſieht.

7. Verkettung derjenigen Theile, welche jeden Staat ausmachen.

Dieſe Verknüpfung der Begebenheiten in der ſittlichen Welt iſt durch die Allgemeinheit der Begriffe erzeugt, welche die Facta leiten, und im Streben nach ihrer Vereinigung und Zuſammenziehung auf Einen Punct die Bande der Geſellſchaftlichkeit enger verbinden. Die Bedürfniſſe des Menſchen im Naturzuſtande ſind dieſelben. Sie wachſen mit dem Wachsthum des geſellſchaftlichen Körpers. Aus der Gleichheit dieſer Bedürfniſſe ergibt ſich eine Gleichheit von Beſtrebungen, ſie zu befriedigen. Da das Intereſſe des Staates alsdann in die Vereinigung der particulären und individuellen Bedürfniſſe eines Jeden mit den öffentlichen und allgemeinen der Geſammtheit geſetzt iſt, ſo muß der Bürger nicht allein auf ſeinen eigenen Beſtand, ſondern auch auf das bedacht ſein, was den Staat könne beſtehen machen. Dieſes Geſetz, dem der Gravitation ſo ſehr ähnlich, wirkt nach einem Grunde, der zuſammengeſetzt iſt aus der zwingenden Kraft des geſellſchaftlichen Princips, und aus der Zahl ſowohl, als Vereinigung der Hülfsmittel, welche das Gefühl der Vaterlandsliebe aufrecht erhalten. Die Mangelhaftigkeit der Regierungsformen des Orients entſpringt einzig daraus, daß das zwingende Princip dort unumſchränkt, von jeder Hülfsidee unabhängig, herrſcht. Da dieſes Princip mit der Summe der Kräfte des Monarchen und der Monarchie wirkt, ſo kann es zu einem ſtrengen und abſoluten Gehorſam eben nur diejenigen nöthigen, welche durch jene Kräfte gezwungen und gehalten werden können. Weil dieſes Princip nach dem Verhältniß der Entfernung wirkt, in welcher man ſich vom Centrum ſeiner Thätigkeit befindet, ſo iſt leicht einzuſehen, warum ſich halbfreie Völker an den Grenzen aller morgenländiſchen Reiche finden. Dieſe Völker ſind Inſeln und Moräſten ähnlich, welche die Überſchwemmung der Ströme nahe bei ihrer Mündung bildet; ihnen eine Richtung anzuweiſen, erſchöpft ſich der menſchliche Kunſtfleiß umſonſt. Vermehrt man die Intenſität des zwingenden Staatsprincips, welches mit derſelben Kraft auf alle wirkt, ſo verſtärkt man zugleich das Princip der Individualität, welches jeden an ſich denken läßt. In dem Maaße, als man ſtärker auf einen Menſchen einwirkt, äußert er ein ſtärkeres Streben zur Gegenwirkung. Dies iſt der Grund der heftigen Umwälzungen, welche das ganze Morgenland aufgeregt und umgekehrt haben, mögen ſie nun durch die vereinten Beſtrebungen Aller, oder durch ihre Vergeſellſchaftung bei dem widerrechtlichen Anſehen eines Einzigen veranlaßt ſein. In wohleingerichteten Staaten läßt man eine Menge von Hülfsideen eintreten, welche, das Princip der Individualität begünſtigend, Jedem die Freiheit geben, ſeine Thätigkeit geltend zu machen, und dadurch eben die zu reißenden Fortſchritte des Princips der Univerſalität zu verzögern, welche das Glück des Einzelnen unter das Glück und den Ruhm des ganzen Staates ſtellen will. Da das allgemeine und zwingende Geſetz als Centripetalkraft, und das der Individualität als Centrifugalkraft wirkt, ſo läßt man die Staaten nur geregelte und einförmige Planetenbahnen durchlaufen, wenn man das eine dieſer Geſetze durch das andere ermäßigt. Iſt dieſes Wechſelverhältniß einmal im Ganzen aufgeſtellt und wahr, ſo können es weder innere, noch äußere Umwälzungen des Staates auflöſen. Mag auch die zwingende Macht immerhin den Namen ändern, wenn dies nur nicht mit ihrer geregelten Wirkung geſchieht; und vorausgeſetzt, daß ihre übergroße

Thätigkeit die Thätigkeit Aller nicht ſchwächt, ſo erhält ſich die Lebenskraft des Staates fortwährend. Die Unruhen in Deutſchland, in England und Frankreich haben niemals die Bande dieſer großen politiſchen Körper zerbrochen. Dies waren ſchmerzhafte Krankheiten, veranlaßt durch Unordnungen, die ſich in das Nervenſyſtem des Staats, oder in die Vertheilung der Kräfte der zwingenden Macht eingeſchlichen hatten. Die verwirrte und gehemmte Function der Kräfte brachte jene krampfigen Bewegungen hervor, welche nicht durch den Mangel, ſondern durch den Widerſtreit der Kräfte entſtehen. Dieſe Kämpfe erhalten ſich nur durch die Gleichheit der Kräfte, und enden, ſobald das Übergewicht einer Partei den Theil ungleich gemacht hat. Hat ſich der Staat wieder in Gleichgewicht geſetzt, ſo geſchieht ihm, was ſich mit abgezogenen Branntweinen begiebt, bei denen die Fremdartigkeit der einzelnen Theile die Gährung veranlaßt hat, und welche durch den Niederſchlag, den die Branntweine auf dem Boden abſetzen, klar werden. Nur muß man ſich hüten, einen zu heftigen Anſtoß zu geben, damit die Unruhen ſich nicht von Neuem erzeugen. Nimmt man dieſe Vorſicht, ſo erſcheint der Staat wie neugeboren. Heinrich's IV. Regierung und Cromvell's Protectorat beweiſen die Wahrheit dieſer Behauptung. So ſehr iſt es wahr, daß der Staat ſich immer wieder von ſeinem Verluſt erhebt, wenn der Zuſammenhang, der unter den Beſtandtheilen der Regierung ſtatt finden muß, nicht zerſtört wurde.

8. Verkettung der allgemeinen Begebenheiten in der politiſchen Welt.

Das Schickſal der Staaten iſt der Totalität nach das des Einzelnen. Da eine Regierung ſich durch das wohl aufgeſtellte und genau beobachtete Verhältniß zwiſchen der Univerſalität der zwingenden Macht und der Individualität der Intereſſen aufrecht erhält, ſo beſteht auch der öffentliche Friede zwiſchen den Staaten durch die Beachtung des Verhältniſſes, welches unter den Kräften und Thätigkeiten eines oder mehrer Staaten, und der Sorge ſtatt haben muß, welche die Rechte und Freiheiten des Staates bewahren ſoll, um deſſen Intereſſe es ſich handelt. Wird dieſes Verhältniß entweder von der Schwäche oder von der Kraft, mag dieſe nun relativ oder abſolut ſein, geändert, ſo ergreift Mißtrauen augenblicklich die Gemüther, und regt den Sturm auf: es gibt alſo eine Verſchiedenheit unter den Staaten, welche an der Verfaſſung, an der Beſchaffenheit des Bodens und an dem Charakter ſeiner Bewohner haftet. Sie ſcheidet die Staaten weſentlich von einander, deren Sammlung von theoretiſchen und praktiſchen Grundſätzen immer eine Stufe höherer Vollkommenheit erſtrebt. Daher iſt der Schluß möglich, daß der Entwurf eines allgemeinen und dauernden Frieden, wie ſchön er übrigens auch ſei, in die Platoniſche Republik verwieſen werden muß. Trotz dem nähern ſich die Staaten bei ihrem Durchgange durch die verſchiedenen politiſchen Beziehungen der Jahrhunderte mehr oder weniger dieſem Gleichgewicht von Kräften und von Intereſſen. Indem die Weltgeſchichte dem Auge des hiſtoriſchen Beobachters die verſchiedenen Anſichten von den Intereſſen und Verknüpfungen der politiſchen Welt darlegt, läßt ſie zugleich die verſchiedenen Grade der Annäherung an dieſes friedliche Ziel überblicken. Kaum hatten die neuen Monarchieen des Abendlandes eine gewiſſe Haltung gewonnen, ſo gab es nur Kriege zwiſchen der herrſchenden und wohleingerichteten Nation, und zwiſchen den Völkern, welche die Grenzen der Monarchie umwohnten. Italien allein, getheilt unter Longobarden und Griechen, war der Gegenſtand ewiger Streitigkeiten, weil ein Land mit Bewohnern von faſt gleichem Charakter, wenn es dem größten Theile nach durch eine fremde Nation erobert wird, die Habſucht des erobernden Volkes aufreizt und es antreibt, auch den Überreſt erobern zu wollen. Es ſcheint, als ob ein abgeſondert und vereint geweſenes Land von ſelbſt nach einer Wiedervereinigung hinſtrebt, durch die Schwierigkeit, welche ſeine Bewohner darin finden, den alten Verkehr zu unterhalten, zu welchem Sprache, Sitten und Nationalintereſſe ſie einladen. Die Kriege unter zwei Nationen Eines Landes ähneln den Factionen, welche in demſelben Staate durch zwei mächtige Parteihäupter gepflegt werden, wo man von beiden Seiten Kräfte und Intereſſen der Eingebornen aufſtellt. Dieſe Zwiſtigkeiten ſind langwierig und hartnäckig. Sie enden nur mit der Vernichtung einer der beiden Parteien, oder der Schwächung der einen und der andern, oder endlich durch die Dazwiſchenkunft eines Dritten. Dieſer letzte Fall hatte in Italien ſtatt, wo die Franken von der Beute der Longobarden und Griechen gleichen Vortheil zogen. Als die Macht der Franken unter Karl dem Großen ihren Gipfel beſtiegen hatte, bereitete ſie dem Abendlande lange und höchſt verderbliche Kriege. Der Regierung der Ottonen folgten die nämlichen tragiſchen Schlußſcenen. Der Grund hiervon liegt darin, daß ein Staat die andern nie verſchlingen kann, ohne daß das Princip der relativen Macht nach Außen zu, und das der Nationalfreiheiten im Inneren auf das tiefſte davon angegriffen wird. Es ſind dies mehre nie mit einander verbunden geweſene Ströme, welche man zu Einem großen Fluſſe vereinigen will, theils um ihn ſchiffbarer zu machen, theils um den Verkehr zwiſchen verſchiedenen Ländern zu erleichtern, wo er vorher noch nicht beſtand; aber die Gewäſſer, zu groß für das Bett, in welchem dieſer Fluß ſtrömte, laſſen ihn über ſeine Ufer hinaustreten und bringen Verwüſtung dem Lande des Freundes und Feindes. Die Zeit, wo der Staat am wenigſten nach Außen hin beſchäftigt iſt, fällt zuſammen mit der, wo ſein Inneres ihn am meiſten beſchäftigt. In den Feudaljahrhunderten gab es wenig auswärtige Kriege, weil es viel Zwietracht und Krieg im Innern gab. Europa hatte damals Kräfte, welche Aſien's Entſetzen und Afrika's Erſtaunen erregten. Durch die Kreuzzüge entledigte ſich Europa der Überzahl kühner und ſtürmiſcher Männer, welche ihm zur Laſt waren. Dieſer Schaum verlief ſich in großen Blaſen. Das Zurückbleibende konnte nun leichter behandelt, gelenkt und ermäßigt werden. Die Gährung der Einzelnen, der Bürger und Landſchaften ward allgemein, geordnet und national. Die Fürſten, welche die wahren Verſteher, und wirklichen Darſteller der ihnen unterworfenen Völker geworden waren, ſtiegen auf die Kampfbahn herab, um ſich zu prüfen, und ihre Kräfte zu verſuchen. Dem Kriege ward die Kunſt hinzugefügt, und weil das Princip der Wirkung und Gegenwirkung ſich zu durchdringen begannen, ſo trachtete man nicht ſo ſehr darnach, ſeinen

Feind aus ſeinem Beſitzthum zu vertreiben, als vielmehr, ihm ſein Uebergewicht in der Kunſt des Krieges und der Unterhandlungen zu rauben. Kaum iſt es wohl nöthig zu ſagen, daß man in den letzten Jahrhunderten einige Schritte mehr, als in denen des Feudalweſens, dem Zuſtande dauernder Feſtigkeit und Ruhe entgegen gethan hat, weil alle Theile der Mehrzahl der monarchiſchen Staaten in der That vereint ſind, und in der Schlachtordnung Waffenkörper aufſtellen, wo die eng geſchloſſenen Glieder dem Feinde nur einen ſehr ſchwierigen Durchgang geſtatten. Wäre eine Vergleichung in einer ſo ſchweren Materie erlaubt, ſo würde ich ſagen, daß, wenn Europa ein wenig mehr zu dem Ziele der Feſtigkeit und Verkettung vorſchreiten wollte, ſo müßte man nach der Weiſe jener wahrhaft geiſtreichen Männer handeln, welche die beſonderen Theorien der Körper auf das ſchärfſte unterſuchen, und endlich durch die Beziehung jener Theorien auf die Natur der Dinge entdecken, daß es beſſer iſt, den Kreis der allgemeinen Kenntniſſe auszudehnen, als den ſolcher Kenntniſſe, welche irgend einem beſonderen Begriffe zugehören.

9. Vereinigung der Begebenheiten der ſittlichen Welt mit denen der politiſchen.

Da man dieſe ihrer Natur nach unvollſtändigen Beſtrebungen einem feſten und bleibenden Verhältniß zwiſchen den Kräften und Intereſſen der Staaten ſich nur nähern läßt, ſo ſind ſie in's Unendliche veränderbar, wogegen die Begebenheiten der ſittlichen Welt, d. h. diejenigen, welche ſich auf die Summe des Guten und Böſen beziehen (das in einem durch die Thatſachen entwickelten Begriffe enthalten iſt) ein feſtes Princip und eine regelmäßige Aufeinanderfolge haben. Man kann dieſe geregelte und fortſchreitende Ordnung nicht nur in allen gewöhnlichen Begebenheiten der ſittlichen Welt bemerken, ſondern auch in den leidenſchaftlichen Thaten der Völker, in welchen man mit dem Bilde des Guten und Böſen eine Kraft und Thätigkeit vereint, welche mehr von den zuſammentreffenden Umſtänden, als von dem Weſen des Bildes abhängt. Da im Gegentheil die Begebenheiten der politiſchen Welt einzig bezüglich ſind auf die Form, welche die Ideen von Vereinigung und Vertheidigung der Nationalintereſſen annehmen, ſo ſind dieſe Facta allen Wechſeln unterwerfen, welche ſowohl aus dem inneren, als äußeren Widerſtreit hervorgehen. In der ſittlichen Welt ſucht man durch die Folge der Begebenheiten zu dem Guten oder zum allgemein Nützlichen zu gelangen; in der politiſchen Welt ſieht man auf das, was im Einzelnen angemeſſen oder nützlich iſt. Hätten die Menſchen das beſondere Gute nicht bis zum geraden Gegenſatz mit dem der übrigen ermäßigt, ſo könnte man die Idee vom Guten des Einzelnen der vom Allgemeinguten unterordnen, ſo daß die eine dieſer Ideen in der anderen enthalten wäre. Die politiſchen Syſteme, ſtatt die Trabanten eines urſprünglichen Tugendbegriffes zu ſein, und von hier aus getrieben zu werden, regeln ſich nach dem Streben, welches ſie zur größten Kraft haben, mag dieſe nun durch die Summe oder durch die Vereinigung aller Beſtandtheile des Staates erzeugt ſein. Darum fällt das politiſche Syſtem mit dem ſittlichen ſelten in einander. Solche Fälle, wo der Lauf der öffentlichen Begebenheiten mit dem Geiſt und den Grundſätzen eines Jahrhunderts übereinzuſtimmen ſcheint, ſind nicht zu zahlreich in der Geſchichte. Sie ſind den Puncten der Zuſammenkunft von Planeten mit der Sonne ähnlich. Eben ſo ereignen ſie ſich mehr oder weniger oft, je nachdem geringere oder größere Einheit ſtattfindet zwiſchen dem allgemeinen Lauf der durch die leitenden Begriffe der Jahrhunderte beſtimmten Begebenheiten und der progreſſiven Folge der politiſchen Syſteme, beſtimmt durch die Reflexion der relativen Kräfte der Staaten. Die unbegrenzte Freiheit, nach welcher alle Staaten auf gleiche Weiſe ringen, iſt mehr ein Mittel zu ihrer Trennung, als Vereinigung. Die Zerſtückelung des Römiſchen Reichs, ein Gegenſtand für alle die Nationen, welche durch Natur und Inſtinct mit jeder Waffe gerüſtet, das Abendland unter ſich theilten, war unverträglich mit der Idee eines allgemeinen Syſtems. Sie glichen den räuberiſchen Horden, welche nach zufälliger Begegnung ſich auf eine reich beladene Karavane werfen. Da man zuvor keine der für Anordnung der Theilung nothwendigen Maaßregeln genommen hatte, ſo geriethen ſie gleich Anfangs in Hader, der nur mit der gewöhnlichen Vernichtung der einen und mit der Anmaaßung des unbeſchränkten Rechts der andern endigte. Wie der zu vorſichtige Gewiſſensrath eines abſoluten Gewalthabers, wollte die Religion das Intereſſe der Sitten mit dem der Fürſten (denen jenes läſtig war) vermitteln. Die Religion ſchloß Waffenſtillſtände, und dieſe einzelne, ſchlecht gehaltene Waffenraſt nannte man Gottesfrieden. Dieſe kirchlichen Waffenſtillſtände, angeordnet von einer zu wenig geehrten Macht, weil ſie parteilich und theilnehmend zugleich war, ließen die Übel, welche die Völker zerrütteten, nur beſchönigen. Faſten und Entbehrungen ſchrieb man ſich auf einige Tage vor in der Ausſicht, die Verbrechen ſeines vergangenen Lebens zu ſühnen, mit dem Vorſatze, immer auf neue Koſten wieder anzufangen. Um den geſellſchaftlichen Formen der Völker mehr Haltung zu geben, begann man in der Folge Einrichtungen zu machen, welche die Kräfte des Nationalkörpers zu ſehr in Anſpruch nahmen, um ihm die Zeit zu laſſen, an eine Verbündung mit den übrigen zu denken. Die Staaten waren damals in der Lage derer, welche, wie man ſagt, ein gutes Haus machen wollen; und wenn man einen zu ſehr für ſich eingenommenen Geiſt hat, ſo kümmert man ſich ſehr wenig um Andere. Erſt nach Erlangung abſoluter Kraft vermehrten und vergrößerten die Staaten ihre relativen Kräfte. Als dieſes Syſtem von politiſchen Beziehungen und Verhältniſſen vorherrſchend ward, veranlaßte es Anſtrengungen und Verluſte, welche, entſpringend aus den geſammten Staatskräften, dieſe Nationalkörper ſchwächten. Mehre Friedensverhandlungen, durch welche die Staaten Erhaltung ihres Beſitzthums und Erſatz für ihren Verluſt ſuchten, waren Ruhepuncte, durch welche die Folge der Begebenheiten in der ſittlichen Welt auf einige Zeit mit dem Syſtem der politiſchen Begebenheiten übereinzukommen ſchien. Die Friedensſchlüſſe von Chateau en Cambreſis, von Vervins, von Weſtphalen, von den Pyrenäen, von Oliva, von Ryswick und von Carlowitz, ſchienen Vereinigungspuncte zu ſein, welche politiſche Klugheit, dieſe Vermittlerin der Fürſten und Reiche, herbeiführte. Dieſe ſo merkwürdigen Raſten in Europa's Geſchichte finden ſich gar nicht in der Aſiatiſchen, wo man nur die abſoluten Kräfte eines Reiches kennt und ſie unaufhörlich den abſoluten Kräften mehr oder minder entfernter Reiche entgegenſetzt. Die plötzliche und unerwartete Verbindung abſoluter Kräfte, welche mehre Nationen auf einmal eingehen, hat das meiſte zur Erzeugung dieſer unſeligen Umwälzungen, oder vielmehr furchtbaren Tragödien beigetragen, welche nicht allein das Gleichgewicht der Theile ſtörten, ſondern ſie alle in den Strom eines neuen Wirbels hinriſſen. Die Zahl ſowohl, als die relativen Kräfte der Staaten Europa's haben dieſen Theil unſeres Erdballes vor den Erſcheinungen dieſer Schwanzſterne bewahrt, welche die Staaten Aſiens verſengten, als ſie die Planetenbahnen, welche dieſe durchliefen, zerſchnitten und ſich ihnen zu ſehr genähert hatten. Einzig dem zufälligen Zuſammentreffen zwiſchen dem politiſchen und ſittlichen Syſteme, oder zwiſchen Intereſſe und Geiſt des Jahrhunderts ſind wir dieſe große Wohlthat ſchuldig.

10. Gebrauch dieſer Verkettungen in der Univerſalgeſchichte.

Dieſe Verkettungen können beſtimmte Puncte angeben, von welchen aus man die Folgen des Geſchehenen anhebt. Jede öffentliche Handlung iſt von dem Standpuncte der zeitgeſchichtlichen Ordnung aus ein Factum. Alle Facten, ihrer entweder politiſchen oder moraliſchen Verknüpfung nach, ſind Begebenheiten. Der Annaliſt beſchränkt ſich auf die Beſchreibung von Facten; ſie als Begebenheiten darzuſtellen, iſt des Geſchichtſchreibenden Pflicht. Mit Berückſichtigung dieſer beiden Beſtimmungen zugleich iſt der Geſchichtſchreiber derjenige, welcher von einer Entfernung zur andern Leuchtthürme und Brennſpiegel aufſtellen ſoll, die zerſtreuten Strahlen der Reflexion auf Einen Punct zu einer klaren und beſtimmten Anſicht zu verſammeln. Die hiſtoriſche Aufzählung der Facta hat mit den Wiſſenſchaften, welche Claſſenſtellung der Gegenſtände bezwecken, gemein, daß eine gedrungene, lichtvolle und genau beſtimmte Eintheilung dem methodiſch Erzählten zur Grundlage dienen muß. Nur eine auf die Natur der Dinge gegründete Eintheilung iſt klar, nur wenn man beſtimmt den Beziehungen folgt, iſt ſie kurz, und erſt, wenn alle Verhältniſſe in alle Theile der Eintheilung aufgenommen werden, wird ſie genau und vollſtändig. Die Univerſalgeſchichte hat vor der beſondern darin den

Vorzug, daß ſie alle Verhältniſſe der Begebenheiten umfaßt. Dies iſt der Stammbaum menſchlicher Thätigkeit, deſſen Mark die menſchliche Natur. Hat man eine Folge von allgemeinen oder beſondern aus der Verkettung der Begebenheiten geſchöpften Eintheilungen, ſo kann man die Form dazu vom Localen entlehnen. Dieſe beſondern und umſtändlichen Beſtimmungen ſind eben ſo viele Geſtaltungen einer öffentlichen Begebenheit, welche dadurch zu einem Urtheil mit vollſtändigem Subject und Prädicat wird. Man braucht nur eine Geſammtheit dieſer leitenden Urtheile der Geſchichte hinter einander zu ſetzen, um mit Leichtigkeit wahre und genaue Schlußfolgerungen daraus zu ziehen. Dieſe hiſtoriſchen Betrachtungen, verſchieden von den magern und beiläufig hingeworfenen, gehören dem Weſen der Geſchichte wirklich an und nützen zur Aufhellung ihrer Principe, zur Beſtimmung der Verknüpfung ihrer Theile nnd ihres allmähligen Wachsthums. Die ſittliche Welt ſteht zur politiſchen in einem ſtätigen Verhältniß der ſittlichen Ordnung zur geſellſchaftlichen; und die ſittliche und politiſche Welt in ihrem gegenſeitigen Bezuge und zwar collectiv betrachtet, verhält zur hiſtoriſchen Welt ſich eben ſo, wie die intellectuelle zur literäriſchen. Wie dieſe nur eine Vorſtellung der Wechſel iſt, welche Vernunft und Geſchmack durchliefen, ſo auch jene nur ein Gewebe von Umwandlungen, welche man die Begriffe des Guten und Böſen erfahren ließ. Die Geſchichte, tief durchdacht, ſollte eigentlich als die Niederlage unſerer moraliſchen Kenntniſſe, ſowohl nach der Theorie als Praxis, angeſehen werden, weil der enge Verband der Begebenheiten durch beſtimmte Urtheile in jedem Sinne lösbar wird. Da der Menſch der Mittelpunct der organiſirten Weſen, ſo ſpielt die Thätigkeit ſeines Geſchlechts, abzweckend auf ſeine Anlagen und Urkräfte, die größte Rolle auf dem Schauplatze der ſichtbaren Welt; und eben dieſe Anlagen werfen auf alle Puncte des Umkreiſes ein rückprallendes Licht. Nicht ſowohl auf die Geſtaltung der Facta, als auf die des Agens, muß man vor allem achten, und der an den Gebrauch ſo vieler Verkleidungen gewöhnte Mrnſch erſcheint nur in der Geſchichte unverhüllt. Hier ſieht man in ganzer Klarheit die Wege, auf denen er ein großer Mann, auf denen er als Fürſt, als Künſtler, Gelehrter, Krieger und Staatsmann, groß, und was mehr als dieſes, rechtlich und verdienſtvoll werden kann. Der Stand, die Eigenſchaften und Vorrechte des Menſchen werden durch die Geſchichte abgewogen, welche ihnen die Schminke und das beſtechende Äußere nimmt und ſie in Gleichgewicht ſetzt mit dem innern Werth dieſer Vorzüge. Die Geſchichte, Alles verzeichnend, was Geiſt und Tugend, was Thorheit und Laſter hervorgebracht haben, ſtellt im Großen wie im Kleinen Alles dar, was den Menſchen erhoben und erniedrigt hat. Die Staaten, in der Ordnung ihrer unmittelbaren Aufeinanderfolge betrachtet, ſind eben ſo viel Syſteme der praktiſchen Philoſophie, veranlaßt durch den Zuſammenfluß der Umſtände, ſo wie dieſe Theorien aus den zuſammenſtimmenden Begriffen entſpringen. Hat der Geſchichtſchreiber eine entſchiedene Vorliebe für die Form eines dieſer Syſteme, ſo iſt dies kein Fehler der Geſchichte, welche durch die Mannigfaltigkeit der in Staaten jeder Art ſich findenden Nebenumſtände den Geſchichtſchreiber auffordern muß, ſie mit derſelben Unparteilichkeit zu beobachten, welche man für die Planeten hegt, wo die Beſchreibung der Bahn, des Lichtwechſels, des Gewichts, der Geſchwindigkeiten, der Entfernung und des periodiſchen Umlaufes genügt. Wenn es ſchwer iſt, in der beſondern Geſchichte unbefangen zu bleiben, ſo ſtellt die Univerſalgeſchichte den Geſchichtſchreiber über jeden Angriff auf ſeine Unparteilichkeit, indem ſie ihm alle politiſchen Syſteme als eben ſo viel Geſtaltungen der geſellſchaftlichen Ordnung zeigt.

11. Analyſis der Facta der Univerſalgeſchichte.

Betrachtet man die Univerſalgeſchichte von dieſem allgemeinen Geſichtspuncte aus, ſo macht man ſich zu einer genauen Analyſis derſelben geſchickt. Es gibt eine Analyſis der Facta und eine Analyſis der Begebenheiten. Die analytiſche Kunſt der Facta beſchränkt ſich auf die Anfertigung chronologiſcher Tafeln, entweder von allgemeinen nach der Ordnung der Dynaſtien, oder von beſondern nach der Ordnung der Regierungszeit jedes Herrſchers, oder endlich nach den merkwürdigen Umwälzungen eines Staates. Dieſe Tafeln ſind einer höheren Vollkommenheit fähig, welche erreicht wird, indem man jeder Claſſe von Facten eine Überſicht des Localen (in ſofern dieſes jene beſtimmt hat) vorhergehen läßt, und die Reihe der Facta nach der fortſchreitenden Ordnung der Vorfälle und Nebenumſtände ſtellt, welche zur Veränderung oder Verknüpfung der Facta beitrugen. Auf ſolche Weiſe würden dieſe hiſtoriſchen Tafeln anatomiſchen gleichen, denen man die Ausdrücke und Elemente der Phyſiologie hinzugefügt hat. Nicht allein zur Darſtellung des Gerippes der Geſchichte beſtimmt, könnten Tafeln, wo man den wahren Gebrauch der Facten nachwieſe, in die Kenntniß des Menſchen einleiten, wenn man ihn als thätiges, nicht blos als leidendes Weſen auffaßt. Will man durch Werke ſolcher Art Nutzen ſchaffen, ſo müſſen ſie geeignet ſein, junge Leute in das einzuweihen, was ein Zweig von Erkenntniſſen Weſentliches hat. Nichts iſt geiſtiger Bildung ſo ſchädlich, und nichts beeinträchtigt die Fortſchritte der praktiſchen Anlagen des Menſchen ſo ſehr, als wenn man nur Nominalvorſtellungen von den Dingen gibt. Des Menſchen Fähigkeiten ſind ſo lebendig, daß er, je weniger man ſie will brach liegen laſſen, beſchäftigt werden muß, indem man ſeine Theilnahme erweckt, und ihn bethätigend, muß man ſeinen Antheil gewinnen Trockene und lichtloſe Methoden vermögen niemals Einſicht in etwas zu geben und können den Geiſt nur dürr, oberflächlich und eingebildet machen. Die Trägheit des Menſchen iſt ſo zur leeren Eitelkeit geneigt, daß ſie, nur im geringſten begünſtigt, Alles verſchmäht, was zum Geiſte der Prüfung führt. Man macht ſich ſtark, über das, was man nicht weiß, ſich hinwegzuſetzen, und der Geiſt, aufgeblaſen durch die Menge ſchlecht geordneter Thatſachen, welche er über einander häuft, ſetzt eine Grenzmauer, welche die Namen von den Dingen, die Wörter von ihrer Bedeutung, die Regeln von ihrem guten Gebrauche trennt. Dieſen nicht leichten Übelſtand zu vermeiden, wünſchte ich dieſen Skizzen der Geſchichte in der Form Ähnlichkeit mit den Moſaikarbeiten auf dem Boden einiger alten Kirchen Italiens, welche die Hauptbegebenheiten der heiligen Geſchichte auf eine maleriſche Weiſe und mit allen nach der Natur des Gegenſtandes ausgewählten Farben darſtellen. Da es im Anfange darauf ankommt, die

Aufmerkſamkeit des Menſchen zu feſſeln und zu ſpannen, ſo müßte eine Folge dieſer wahren, kurzen und anmuthigen Gemälde die Säulenhalle des Tempels des Gedächtniſſes ſchmücken, wo die einfachen und kräftigen Erzählungen von den ausgezeichneten Thaten des Menſchengeſchlechts voll Ausdruck und Leben im antiken Sinne als Hochrelief erſchienen.

12. Analyſe der Begebenheiten der Univerſalgeſchichte.

In Betreff einfacher Erzählungen gibt man ſich nur der Idee der Verknüpfung hin, wogegen man die Begebenheiten verbinden muß, in der ganzen Stärke und im ganzen Umfange dieſes Ausdrucks. Da jede Begebenheit durch einen Grund beſtimmt werden, welcher auf alle Theile der Handlung Einfluß äußerte, ſo muß die geſchichtliche Darſtellung der Begebenheit dieſem oder jenem geſchichtlichen Grunde und ſeiner Weiſe der Wirkſamkeit analog ſein. Eine Geſchichte analyſiren heißt alſo, ſie auf eben ſo viel deutlich unterſchiedene Theile zurückführen, als es durch die Begebenheit entwickelte Gründe gibt. Dieſe Analyſe iſt entweder ſtillſchweigend mitinbegriffen oder ausdrücklich erklärt: dies allemal, wo es ſich um untergeordnete, beſondere und eigenthümliche Gründe handelt. Dieſe Gründe bilden die Paragraphen der Geſchichte, ſtatt daß man die Perioden geſchichtlicher Erählungen mit allgemeinen Gründen beginnt. Denn die Idee der Wichtigkeit, welche man mit einem Begebniſſe verbindet, muß immer bezüglich ſein auf den Umfang der Urſache, welche es hervorbrachte, weil wir für den Preis und den Werth der Dinge nur die Anſicht ihres Urhebers zum Maaß haben. Umfaſſen dieſe Anſichten eine größere Zahl von Objecten, ſo iſt ihre Wichtigkeit dieſer Zahl gleich. In den guten Geſchichtwerken iſt es leicht, dieſe Analyſen zu machen, weil Niemand ein guter Geſchichtſchreiber ſein kann, ohne ſich im Geiſt die allgemeinen und beſondern Gründe der Begebenheiten vergegenwärtigt zu haben. Doch ſoll man darum die Geſchichte nicht, wie den didaktiſchen Theil der Philoſophie behandeln, wo man, aus Beſorgniß, den Ausdruck in anderem Sinne zu deuten, und mit ſeiner feſten Beſtimmung ſein Spiel zu treiben, ſich niemals ſtreng genug an die Regeln der genaueſten Methode wird anhalten können; wogegen die Geſchichte die Sprache des Volkes redet, und, Kunſtausdrücke verſchmähend, Freiheit gibt, ſich dem Drange des Genius zu überlaſſen, welche die Führerhand der Vernunft und der hiſtoriſchen Unterſcheidungskraft leitet. Dieſe Unterſcheidungskraft beſteht in einem Bewußtſein, die Gründe abzuwägen und zu ſondern, und ſie ſo zu ſtellen, daß ſie alle Theile einer Erzählung voneinanderlöſen, wie ein Mahler die Kunſt beſitzen muß, alle Figuren eines Gemäldes frei zu machen, ohne den Einklang und die ſchöne Übereinſtimmung des Ganzen zu ſtören. Überdies werfen die hiſtoriſchen Gründe, wenn ſie einem Begebniſſe angemeſſen und hinreichend angepaßt ſind, das vortheilhafteſte Licht auf alle Theile einer hiſtoriſchen Erzählung; Haupt- und Nebenperſonen ſcheinen alsdann ſich zu bewegen und wirklich zu handeln. So mächtig wirkt die Triebkraft eines aus der Natur des Gegenſtandes geſchöpften Grundes. Iſt dieſe Kraft mit Umſicht auf alle vertheilt, welche eine Rolle zu ſpielen haben, ſo verbreitet ſie Handlung, Bewegung, Leben. Iſt die Übereinkunft der Vorſtellung einer Begebenheit mit dem Örtlichen gehörig begründet, ſo überzeugt ſich der Leſer leicht, daß er unter den nämlichen Umſtänden eben ſo würde gehandelt haben. Man kann ihn ſogar ohne Ermüdung ſeiner Aufmerkſamkeit viele verſchiedene Lagen durchgehen laſſen, wenn man ihn nur zum Vertrauten des Hauptthelden, und mit dem bekannt macht, was im Geiſt und Herzen der wirkenden Grundurſach vorgegangen. Da dies die größte und ſchnellſte Wirkung iſt, welche der Geſchichtſchreiber im Auge haben ſoll, ſo muß er dieſe Wirkung durch die Stellung der Gründe nie verzögern, ſtets befördern. Iſt die Erzählung an und für ſich ſelbſt klar genug, ſo darf er über die Beurtheilung nur leicht dahingleiten. Bald legt er die Triebfeder einer Handlung in der Stellung des Agens, oder in den von ihm getroffenen Anordnungen dar. Bald ſtützt er ſich auf den Hauptumſtand, oder auf einen Zwiſchenvorfall, der das meiſte zur Veränderung der Anſicht des Begebniſſes beigetragen hat. Sein Styl, geſtimmt nach dem Tone der Analogie, den mehre Wörter mit den Dingen haben, welche ſie bezeichnen, iſt raſch und leicht, wenn eine Fülle von Facten den Lauf eines Begebniſſes beſchleunigt hat; ernſt und ſpruchreich, wenn es die Würde des Stoffes erheiſcht; ſchön, gewählt und blühend, wenn er der Ausleger angenehmer Gefühle iſt; und durch die Verſchiedenheit dieſer Vorſtellungen ruft er Empfindungen hervor, analog denen, welche ſeine Helden beſeelten: es reicht hin, daß die Seele in Einklang mit einem Gefühle ſei, um Alles zu ſehen, was ſie erregen konnte. Hatte auch jeder Geſchichtſchreiber, wie jeder Maler ſeine Manier, ſo hat man doch bemerkt, daß die guten Geſchichtſchreiber, wie die guten Maler, alle jene glücklichen Wendungen und ſinnreichen Kunſtmittel beſaßen, die Handlung der Hauptperſon gut und mit Nachdruck darzuſtellen. —

13. Aufgaben der Geſchichte. 14. Geſchichtliche, auf das Agens bezügliche Gründe. 15. Geſchichtliche, auf die allgemeine Handlung bezügliche Gründe. 16. Beſondere Gründe der Geſchichte. 17. Streit der geſchichtlichen Begriffe. 18. Individuelle Gründe der Geſchichte. 19. Erſcheinungen der Geſchichte. 20. Pſychologiſche Erſcheinungen. 21. Sittliche Erſcheinungen der Geſchichte. 22. Politiſche Erſcheinungen der Geſchichte. 23. Gelegentliche Urſachen der Erſcheinungen. 24. Gründe der Geſchichte, welche aus dem Zuſammenfluß der öffentlichen und beſondern Begebenheiten entſpringen. 25. Endurſachen der geſchichtlichen Erſcheinungen.

II. 1772.

1. Begriff der unendlichen Verſchiedenheit der Thatſachen.
2. Die unendliche Verſchiedenheit der Thatſachen iſt ein Princip der philoſophiſchen Geſchichte.
3. Geſetz der Verſchiedenheit der particulären und individuellen Handlungen.
4. Regel, um die politiſchen und öffentlichen Urſachen zu unterſcheiden.
5. Anwendung des Principes der unendlichen Verſchiedenheit der Thatſachen auf die Ruhe der Begebenheiten.
6. Begriff des Principes der Continuität in den Thatſachen im Allgemeinen.

7. Das Princip der Continuität beſchränkt ſich auf die Grenzen des menſchlichen Geiſtes.
8. Die künſtliche Vervollkommnung ſtrebt nach Continuität.
9. Die Idee der Continuität greift ein in die der öffentlichen Geſellung.
10. Continuität der geſelligen Einrichtungen und Formen.
11. Continuität der Volksbegriffe, die ſich auf die Theorie beziehen.
12. Continuität der ſittlichen oder praktiſchen Begriffe.
13. Continuität der Gebräuche.
14. Die Geſetze üben fortwährende Wirkung in einer ſucceſſiven Ordnung.
15. Begriff der todten Kräfte der Geſellſchaft.
16. Lebendige intellectuelle Kräfte.
17. Lebendige Seelenkräfte.
18. Vertheilung der lebendigen Kräfte in den geſellſchaftlichen Körpern.
19. Verſchiedene Verknüpfungen der todten und lebendigen Kräfte in der Geſellſchaft.
20. Zuſtand der Geſellſchaft, wo die lebendigen Kräfte überwiegen.
21. Zuſtand der Geſellſchaft, wo die todten Kräfte überwiegen.
22. Verhältniß der todten und lebendigen Kräfte in gut geordneter Geſellſchaft.
23. Die Neugier und die Erfindung ſind die Mittel, durch welche die lebendigen Kräfte der Geſellſchaft unterhalten werden.
24. Unterſchied zwiſchen der Neubegier des Volkes und der des Geſchmacks und der Vernunft.
25. Der Geiſt der Neugier führt zu dem der Erfindung.
26. Die Gewohnheit iſt das Gegengewicht der lebendigen Kräfte der Geſellſchaft.
27. Begriff d. phyſ. Gewohnh., abgeſchätzt durch d. Beobachtung.
28. Einfluß der phyſ. Gewohnheit, für die Sittlichkeit.
29. Nationalgewohnheit.
30. Die ſittlichen Gewohnheiten entſpringen aus der Anſchauung und dem Nachdenken.
31. Begriff der Nachahmung.

Zweite Beilage.

Friedrich v. Schlegel

Philoſophie der Geſchichte,

in achtzehn Vorleſungen gehalten zu Wien im Jahre 1828. 2 Bde.
gr. 8. Wien 1829.

[Tholucks Literariſcher Anzeiger 1831 No. 49. und 50.]

Wenn man ſich einem ſo ungeheuren Object gegenüber befindet, wie die Weltgeſchichte iſt, ſo wird man unwillkührlich zur Schüchternheit und zur Demuth genöthigt. Nicht das äußerlich Impoſante allein ergreift uns: es drängt ſich auch die Frage nach dem Innern eines ſo unermeßlichen Ganzen, einer ſolchen auf den erſten Anblick völlig verworrenen Maſſe von Begebenheiten, Handlungen, Individuen, einer ſolchen Verwickelung aller Thatſachen auf. Die Beantwortung dieſer Frage iſt ungleich ſchwieriger, als die Beantwortung von der Kunde der Ereigniſſe als ſolcher in ihrem factiſchen Beſtande. Denn ſie iſt nur möglich, in wiefern der Zweck des Lebens ſelbſt begriffen iſt; ohne dieſen Begriff iſt eine Einſicht in das verſchlungene Gewebe der Schickſale der Menſchen und Völker unerreichbar, weil ohne ihn gar kein Band des Zuſammenhangs gedacht werden kann. Die Philoſophie der Geſchichte ſetzt alſo ein Zwiefaches voraus, einmal eine genaue empiriſche Kenntniß der Natur und Geſchichte, und zweitens nicht eine bloß hiſtoriſche Kenntniß der Philoſophie, ſondern ein lebendiges Erkennen der Idee ſelbſt. Der Philoſoph muß die Idee in ihrem göttlichen Leben, in ihrer unveränderlichen Ewigkeit erkennen, wenn er anders ihren Wandel in der Erſcheinung richtig verſtehen, wenn er nicht durch Einzelheiten von dem einfachen und großen Gange des Ganzen ſich will ableiten laſſen. Und wiederum muß er ſich mit allem, was *geweſen* iſt, innigſt befreundet und durchdrungen haben, um in ihm, in ſeiner unendlichen Verſchiedenheit und in ſeinem vorübergehenden Fluſſe, nichts deſto weniger die Einheit der Einen unverwüſtlichen, ihr reiches und unerſchöpfliches Innere verſchwenderiſch offenbarenden Idee durchzuerkennen. Die Philoſophie der Geſchichte iſt in ſofern keine rein empiriſche, ſie iſt keine rein ſpeculative Wiſſenſchaft, ſondern ſie iſt Beides; Empirie und Speculation ſind in ihr vereinigt. Ohne Kenntniß des Speciellen und Individuellen wird ſie oberflächlich und anmaßend und leiſtet nicht, was ſie will und ſoll, den Begriff des Vergangenen, was nicht mehr iſt, zu entwickeln. Ohne Speculation, ohne Erkenntniß deſſen, was in aller Veränderung daſſelbe bleibt, wird ſie ebenfalls oberflächlich und ſinkt in die gewöhnliche Naturbeſchreibung der Völker zurück, in die trockene Hererzählung ihrer Thaten; ſie verſteht alsdann den Sinn deſſen nicht, was ſie darſtellt und leiſtet nicht, was ſie will, den Begriff des Vergangenen zu entwickeln. Dort fehlt es an Inhalt, hier fehlt es an Form, dort iſt des Syſtems und der Methode, hier des Hiſtoriſchen und der Anſchauung zu viel.

Wenn ſich nun ein Mann dieſe Aufgabe ſetzte, von welchem bekannt iſt, daß er in ſeiner Gelehrſamkeit ausgezeichnet, Wenigen nachſtehend war, wenn ein ſolcher Mann zugleich durch Scharfſinn eben ſowohl, als Tiefſinn, durch eine glückliche Combinationsgabe, durch einen gewiſſen philoſophiſchen Tact rühmlichſt hervorragte, ſo iſt ein ſehr günſtiges Reſultat ſeiner Bemühungen, ſo iſt eine ſchätzbare Löſung der Aufgabe zu erwarten. Wer wollte es leugnen, daß Friedrich von Schlegel vor vielen Andern Beruf zur Philoſophie der Geſchichte gehabt habe, eben, in ſofern ihm auf der einen Seite eine umfaſſende und vielſeitige Kenntniß der vergangenen Wirklichkeit, auf der andern ein auf die immer gegenwärtige Wirklichkeit gerichteter, den innern Gehalt des Erſcheinenden ausſpähender Blick eigen waren? Ein mannigfach bewegtes Leben, eine Berührung mit den verſchiedenſten Kreiſen der Geſellſchaft, ein längerer Aufenthalt in mehreren Ländern, Theilnahme an größeren politiſchen Geſchäften, ein Durchleben bedeutender Bildungsepochen, ſowohl in ſich, als in ſeinen Zeitgenoſſen, Alles dies ſind Garantieen für jene Hoffnung.

Nun erkennen wir zuerſt an, daß unter allen Philoſophieen der Geſchichte, welche wir bis jetzt haben, die Schlegelſche Darſtellung ſehr hoch zu ſtellen ſein möchte, ſehe man nun auf die Tüchtigkeit der ihr vorangegangenen Studien des Beſonderen und Einzelnen — ſehe man auf die Leichtigkeit, mit welcher der Verfaſſer den gewaltigen Stoff zu anſchaulichen und cohärenten Ueberſichten zu gruppiren gewußt hat, oder ſehe man endlich auf die Tiefe der philoſophiſchen Anſicht, welche dennoch eine außerordentliche Nettigkeit und Eleganz des Styles zugelaſſen hat. Aber durch Einen Punct, um gleich von vorn herein die Sache, auf die es ankommt, zu nennen, iſt die ganze Darſtellung ſo beſtimmt, daß faſt alles Andere als von ihm gefärbt erſcheint. Auf ihn wollen wir unſer Augenmerk richten, weil es derſelbe Punct iſt, der ſich bei Unzähligen unſerer Zeitgenoſſen wirkſam zeigt und der unſer höchſtes Intereſſe als Proteſtanten in Anſpruch nimmt.

Dieſer Punct iſt das Beſtreben, den **Römiſchen Katholicismus** zu rechtfertigen. Wir ſind keinesweges geſonnen, mit dieſen Worten eine Anklage darüber zu erheben, daß Katholiken ſich rechtfertigen, Katholiken zu ſein; jedem Unbefangenen liegt die Frage zu nahe bei der Hand: warum ſoll nicht auch der Katholik ſein Syſtem zu begründen ſuchen? Im Gegentheil ehren wir ein ſolches Beſtreben, weil nur durch daſſelbe der Katholicismus eines weitern Fortſchrittes und einer weiteren Bildung ſich erfreuen kann. Wir Proteſtanten können durchaus nicht anders, als in der Wiſſenſchaft die Vermittelung ſehen, welche allein den Katholicismus aus ſeiner Starrheit zu löſen und ihn dem Proteſtantismus zu nähern fähig iſt. Nun ſcheint es uns äußerſt intereſſant, daß durch das Schlegelſche Buch der Verſuch gemacht iſt, die katholiſche Anſicht des Lebens durch die ganze Geſchichte hindurchzuführen und ſo den Beweis ihrer Nothwendigkeit durch die Vergangenheit geben zu wollen. Hierin möchten wir in Beziehung auf die Literatur das Eigenthümliche des Schlegelſchen Buches ſetzen.

Aber Schlegel war nicht Katholik im gewöhnlichen Sinne des Worts; er war erſt im Lauf ſeines Lebens in die Römiſche Kirche eingetreten, er war Convertit, was ihn zum Theil vor manchen Einſeitigkeiten bewahrte, an denen katholiſche Schriftſteller zu kranken pflegen, zum Theil aber auch in die Beſchränkung verlockte, welche die hiſtoriſche Welt ſeit der Reformation als in einem grenzenloſen Irrthum befangen anſieht. In ſeiner früheren äſthetiſchen Periode jedem Eindruck offen und bis zum Extrem liberal, ſah ſich Schlegel nach und nach von ſeiner fragmentariſchen Philoſophie verlaſſen, welche ſich ihm nie zu einer großartigen Einheit und Conſequenz abrundete, ſondern ihn mehr nur zum Herrn eines Reiches intereſſanter und geiſtreicher Anſichten erhob. Das eifrige Studium der Geſchichte führte ihn immer tiefer in die Vergangenheit. Die Sehnſucht, in den ſtürmenden Fluthen der empörten Gegenwart einen feſten Halt zu haben, feſſelte ihn an die katholiſche Kirche, welche allein im Niederbrechen und Verſinken ſo vieler und ſo lange geehrter und geliebter Formen des Lebens einen Zuſammenhang des Handelns nach Außen und einen unerſchütterlichen Glauben im Innern darzubieten ſchien. Die Indifferenz, vielfache Zerriſſenheit und den bald atheiſtiſch, bald pantheiſtiſch, bald myſtiſch ſich geſtaltenden Skepticismus der proteſtantiſchen Kirche vermochte Schlegel nicht ganz zu würdigen. Hätte er es gekonnt, hätte er die Nothwendigkeit dieſer Atomiſtik begriffen, ſo würde er nicht Katholik geworden ſein. Allein Schlegel fand auch nicht, was er ſuchte. Mag er für ſich immerhin eine Beruhigung empfunden haben, indem er Mitglied der alten, allein ſeligmachenden Kirche wurde, zu deutlich blickt aus ſeinen ſpäteren Schriften ein nie ganz beſiegter Zweifel hervor, gegen welchen Reſt des Proteſtantismus er beſtändig ankämpfte. Dieſer tief unten in ſeiner geheimſten Seele gährende Skepticismus über das Höchſte unterhielt Schlegels Luſt zur Polemik und trieb ihn ſogar zu dem Unternehmen, ſelbſt eine Philoſophie ſchaffen zu wollen. Sein Uebertritt zur katholiſchen Kirche zwang ihm dieſe Verirrung ſeines Talentes ab; nach dem, was iſt, nach dem Wiſſen der über der Erſcheinung erhabenen Wahrheit ſehnte er ſich. Allein das ſtreng Speculative war nie ſeine Sache; er hatte ſich durch hiſtoriſche Studien zu tief in die Erſcheinung eingelebt und durch dieſen Umgang gleichſam für das Speculative verwöhnt. Seine Beurtheilungen der ſpeculativen Philoſophen ſind daher auch gewöhnlich ſehr oberflächlich und ſtehen mehr oder weniger dem ſchiefen Begriff nahe, welchen er in ſeiner Empfehlung vom Studium des Spinoza für Frauen von der Philoſophie überhaupt gegeben hatte. Allein ungleich beſſer wußte ſich Schlegel in die allgemeinen Zuſtände der Völker einzufühlen. In ſeiner Reflexion über die Geſchichte zeigt ſich nun eben das Eigenthümliche, daß ſeine frühere liberale Bildung in die ſpäter gewonnene katholiſche Weltanſicht einfließt, wodurch eine doppelte Beſchränkung ſich ergiebt, des Proteſtantiſchen durch das Katholiſche, aber auch des Katholiſchen durch das Proteſtantiſche. Dies blickt freilich oft nur trümmerhaft wie eine unbewußte Erinnerung als die von Hauſe aus empfangene Anſchauung durch den ſpäteren mit bewußter Anſtrengung fixirten Katholicismus hindurch.

Indem alſo in Schlegel beide Elemente, das Katholiſche und Proteſtantiſche, vorhanden waren, mußte er nach einer lebendigen Ausgleichung und Einigung derſelben ſtreben. Die Gegenwart bot ihm dieſelbe nicht. Das Proteſtantiſche war ihm zu nüchtern, zu kahl und verſtändig; dieſer Noth hoffte Schlegel durch die katholiſche Kirche zu entgehen; ſie ſollte die gediegene Erfüllung ſeiner Wünſche werden. Allein einem ſo gebildeten Geiſt, wie er war, konnte unmöglich entgehen, daß das Herrliche, was dem Katholicismus ſo unüberſchwänglichen Glanz gibt, ſein feſtgeſchloſſener Organismus, ſein großer Kampf um abſolute Selbſtſtändigkeit, und die Begeiſterung für den Himmel ſeiner Kunſt, das jetzige Geſchlecht nicht befriedigt, daß es ſeinem Leben nicht mehr entkeimt und daß die ächt productive Kraft jener Bildungen ziemlich erloſchen iſt. Schlegel vermochte nicht, über die Mängel und Gebrechen der beſtehenden katholiſchen Kirche ſich zu belügen. So kam er allmählig zu dem Urtheil, daß ſowohl der Proteſtantismus als der Katholicismus ſich verändern, daß beide, um der Idee der chriſtlichen Kirche zu entſprechen, weſentliche Schritte zur Umgeſtaltung ihres gegenwärtigen Daſeins thun müßten. Dogmatiſch jedoch, ſo meinte er, ſtehe Alles unabänderlich feſt; nur im Zuſtand der Kirche ſelbſt ſei Unzähliges, was anders werden müſſe. Die Reformation des ſechszehnten Jahrhunderts ſei nur eine halbe geweſen. Weder die Concordienformel, noch das Tridentinum, noch endlich der große Religionsfriede von Osnabrück hätten Alles gründlich beſeitigt. Es müſſe darum, worauf alle Entzweiungen der Zeit hindeuteten, zu einer neuen allgemeinen Erörterung und Verfaſſung in der Kirche kommen. Aus dieſer von Schlegel lang und lebhaft genährten Erwartung erzeugte ſich bei ihm in ſeinen letzten Jahren etwas Prophetiſches, von dem man die Wurzel bereits in ſeinen Gedichten, z. B. an die Deutſchen, Herkules Muſagetes u. a. finden kann. Es entſtand bei ihm, wie es in ſolchen Kreiſen immer zu geſchehen pflegt, ein praktiſcher Myſticismus, welcher, die Gegenwart mit Unwillen, mit Groll und Gram betrachtend, von ihr in die Segenbringende und erlöſende Zukunft ſchaute. Das Feierliche, was eine ſolche Ausſicht mit ſich führt, das glaubenvolle Vertrauen auf die Zukunft, die Hoffnung einer plötzlich in alle irdiſche Verwirrung einſchreitenden göttlichen Hülfe charakteriſiren dieſe vorletzte Schrift des merkwürdigen Mannes ganz weſentlich.

Das Syſtem, welches Schlegel bei der Betrachtung der Geſchichte zu Grunde legt, geht von Gott als dem Princip alles Lebens aus; weil er das Erſte, das Unerſchaffene iſt, ſo kehrt auch Alles, was durch ihn wird, zu ihm als dem Anfang zurück. Das Creatürliche, was von ihm ſich trennt, um ſich ſelbſt Centrum und Peripherie zu ſein, muß dieſen Abfall durch die Unſeligkeit einer ſolchen Iſolirung büßen; es wird reine Form, welche den weſenhaften Inhalt in der Sucht zu ſich immer ausſtößt. Die Natur iſt von Gott erſchaffen und weder des Guten noch des Böſen fähig; ſie iſt die Schuldloſigkeit des Unfreien. Der Menſch aber, wie die Natur zwar erſchaffen, aber als das Ebenbild Gottes, iſt als Geiſt frei und dadurch in die Möglichkeit geſetzt, entweder den ewig göttlichen Willen oder ſeinen eigenſinnigen, ihm entgegengeſetzten Willen zu thun, gut oder böſe zu handeln. Dieſe Zulaſſung des Böſen iſt das eigentliche, große Myſterium der Weltgeſchichte, ohne welches ſie gar nicht begriffen werden kann, weil ſie ein unendliches Ineinanderweben des Guten und Böſen ausmacht. Dieſe Principien ſind für die Philoſophie der Geſchichte durchaus zu billigen; die Speculation kann Gott nicht anders denn als den ſich ewig offenbarenden, und den Menſchen nicht anders denn als den die Offenbarung ewig in ſich aufnehmenden erkennen; der Menſch iſt Gott ſo nothwendig, als Gott dem Menſchen; daher — weil dieſes Verhältniß ein unauflösliches iſt — müſſen alle Schwankungen der Geſchichte dennoch das Chriſtenthum beſtätigen und Gottes Menſchwerdung iſt das wunderbare Geheimniß, welches das Chriſtenthum völlig enthüllt hat. Aber Schlegel hat ſeine Principien nicht ſowohl durchgeführt, als vielmehr zur Beurtheilung des Gegebenen hier und da angewendet. Er tritt mit ſeinen ſpeculativen Grundſätzen mehr reflectirend zwiſchen die Darſtellung des Factiſchen, als daß er in dem Factiſchen ſelbſt ſchon die Bewegung der Freiheit, wie ſie ſelbſt immerfort ihr Urtheil mit ſich bringt, entwickelte. Die Folge dieſes Verfahrens iſt geweſen, daß es dem Ganzen überhaupt in ſeinem Gange an ſelbſtſtändiger, innerer Fortſchreitung gebricht. Im Anfang der Geſchichte ſteht das von Gott rein und vollkommen erſchaffene menſchliche Geſchlecht. Früh entzweit es ſich mit Gott und mit ſich ſelbſt, und zwei Richtungen, eine mehr auf das Geiſtige, eine andere mehr auf das Irdiſche gewandte, treten in Conflict mit einander. Die Verwirrung wächſt ins Unendliche. Da tritt Chriſtus als vereinigender Mittelpunct der kämpfenden Maſſe auf. Allein von Neuem bricht die alte Spannung hervor und erregt einen furchtbaren, alle Völker in ſich verflechtenden Streit — deſſen Beendigung der Schooß der Zukunft birgt und Gottes unmittelbarer Entſcheidung anheimgegeben iſt. So verläuft ſich die Linie in eine dunkele Ferne, welche nur durch die Hoffnung des Glaubens ſich erhellt. Dieſe Grundbeſtimmungen hält Schlegel feſt und ſchmiegt ihnen die Geſchichte an. Nun hat er ganz Recht, das Böſe als das an ſich Nichtige zu faſſen. Dies will auch der Ausdruck ſagen, daß Gott es zugelaſſen habe. Was er zuläßt, geht nicht direct von ihm aus, wie das Gute, was er ſchafft und worin ſeine eigene Natur ſich ſetzt. Das Böſe geht nur vom Menſchen aus. Daß Gott es zuläßt, heißt, ſeine Thätigkeit iſt im Verhältniß zum Böſen die rein paſſive, ſeine Verwirklichung nicht zu hemmen, vielmehr dem Menſchen die Möglichkeit, böſe zu ſein und ſeinen eigenen ungöttlichen Willen zu haben, aus Liebe zu gewähren. Ohne dieſe Möglichkeit wäre der Menſch nicht frei und ohne Freiheit wäre es nicht werth, mit Bewußtſein zu leben. Freiheit fordert, ſich ſelbſt wollen und den eigenen Willen allem anderen Wollen entgegenſetzen zu können. Das Negative iſt aber für ſich ein Poſitives und der Menſch als Einzelner muß alſo auch ſeinen einzelnen Willen vollführen können. Dieſe Möglichkeit als eine ächte iſt zugleich Wirklichkeit und kein Menſch kann von ſich Zeugniß ablegen, daß er vollkommen heilig ſei. So iſt nun das Böſe zwar ein beſtändiges Moment der Geſchichte; aber auch nur ein Moment; in der Idee an und für ſich hat es keine Geltung. *Gott iſt nicht böſe* und darum iſt das Böſe ſelbſt eine machtloſe Macht, eine immer in ſich ſelbſt zur eigenen Qual zurückſinkende Oppoſition gegen die heilige Nothwendigkeit des göttlichen Willens. Indem jedoch das Princip der Geſchichte *die Freiheit* iſt, ſo muß man unbedingt daran feſthalten, daß dieſelbe ſich immer mehr und mehr entwickelt, daß ſie, man erlaube uns den Pleonasmus, *immer freier werde*. Iſt nicht der Inhalt der Geſchichte ſo ſichtbar das Aufblühen der Freiheit in langen, ſchweren, ja blutigen Kämpfen, daß wir den, welcher es leugnen wollte, entweder für unkundig des Vergangenen oder für ſtumpfſinnig halten müßten? Je weiter wir in die Geſchichte zurück gehen, je länger die Säulenhalle der Jahrhunderte wächſt, je mehr wir uns dem Beginn der Geſchichte nähern, um ſo weniger Freiheit. Wir ſind freier, als unſere Vorfahren im Mittelalter; dieſe waren freier als Römer und Griechen; dieſe freier als die Perſer, dieſe als die Inder u. ſ. w. Nur an dem empiriſch für uns verſchloſſenen Anfang der Geſchichte ſteht die königliche Geſtalt des erſtgebornen Menſchen in unbefleckter Unſchuld, welche freilich für uns keine andere Geſchichte hat, als den Uebergang zur Schuld. Dieſer Blick auf die auseinanderfolgenden Verirrungen des einen Gegenſtandes, der Freiheit, muß den philoſophiſchen Hiſtoriker leiten, denn er iſt Eines mit jenem allgemein menſchlichen Vertrauen, daß Gott die Geſchichte führe, daß Er, daß ſein Wiſſen und Wollen ihre Vorſehung ſei, welche durch alle unſere Unarten, Thorheiten und Bosheiten hindurch ihren unbezwinglichen Entwurf ſiegend vollbringt.

Im Anfange ſetzt Schlegel zuerſt auseinander, was Philoſophie der Geſchichte heiße. Hierauf ſucht er die jüngere Naturwiſſenſchaft zu würdigen, in wiefern ſie die Geſchichte unſeres Planeten zu erforſchen bemüht geweſen iſt. Man hat eingeſehen, daß die Erde in ihrer jetzigen Geſtalt das Reſultat eines ungeheuren Proceſſes iſt, welcher im Zuſammenhange mit den übrigen Körpern des himmliſchen Syſtems ſich entfaltete. Sie vereinigt in ihrer lebendigen Fruchtbarkeit die einſeitigen Bildungen der cometariſchen, lunariſchen und ſolariſchen Natur. Der elementariſche Prozeß iſt in ihr ſo allſeitig, wie wir es bis dahin von keinem anderen Planeten wiſſen. Deßwegen iſt auch das vegetative und animaliſche Leben auf ihr in voller Blüthe und ſie war es würdig, die menſchliche Geſtalt in ſich aufzunehmen und als Mittelpunct des Univerſums zu glänzen. Sehr milde weiſ't Schlegel den Übermuth zurück, der in unſeren Tagen ſo Manche ergriffen hat, als wenn jene Forſchungen der Phyſik die Bibel geradehin als Lügnerin darſtellten und hat das Gegentheil hervorgehoben, daß, im Großen angeſehen, die innere nicht vom Buchſtaben abhängige Wahrheit der Schrift durch ſie vielmehr beſtätigt iſt. Dies gezeigt zu haben, halten wir beſonders für eines der größten Verdienſte, welche ſich Steffens um Religion und Wiſſenſchaft erworben hat. Schlegel zeigt auch ferner, wie die moſaiſche Urkunde zwar nicht im Einzelnen, aber im Allgemeinen, für die erſten Evolutionen der Geſchichte das glücklichſte, weil einfachſte, Verſtändniß eröffnet. Nach ſolchen mehr auf Vermittelung extremer Anſichten auslaufenden Darſtellungen gibt er, meiſt nach Windiſchmann, eine Charakteriſtik der Chineſen als des Volkes der unmittelbaren Vernunft. Die Inder laſſen nach ihm die Phantaſie, die Perſer den Verſtand, die Juden den Willen verwalten. Die Griechen verflüchtigten alle Wahrheit durch luxurirende Kunſt, durch täuſchende Rhetorik und fruchtlos grübelnde Sophiſtik. Die Römer wußten durch Strenge einer großen Expanſion in ihrer Stadt ein Centrum zu geben. Das Chriſtenthum endlich durchbrach die Unterſchiede der Völker und vereinigte die Welt zu dem höchſten Zweck.

Von hier an tritt das Katholiſirende Schlegels bei weitem ſtärker hervor. Unmöglich können wir jedoch im Einzelnen angeben, womit wir und womit wir nicht übereinſtimmen, und müſſen uns auf ſummariſche Bemerkungen beſchränken. Der Verfaſſer hält für die Geſchichte der neueren Zeit den Gegenſatz des Rationalismus auf der einen Seite, des Myſticismus, Gnoſticismus, Supernaturaliſmus, oder wie man es ſonſt bezeichnen will, auf der anderen feſt; zwiſchen beiden Endpuncten ſchwebt die ganze Maſſe der wirklichen Geſchichte in den mannigfaltigſten Schattirungen. Die Wechſelwirkung zwiſchen der römiſchen Hierarchie und dem deutſchen Kaiſerthum hat Schlegel mit einer Begeiſterung dargeſtellt, welche ſeine Wehmuth, daß das eine wie das andere Centrum gänzlich abgeſchwächt iſt, ſehr wohl durchempfinden läßt. Ja, er geht in ſeiner Vorliebe für dieſe Zeit ſo weit, daß er einmal behauptet, *der jüdiſche Prieſterſtand ſei eine durch das Chriſtenthum nicht aufgehobene göttliche Inſtitution, die zwölf Apoſtel, die ſiebzig Jünger und ſpäter der Klerus der chriſtlichen Kirche ſei die von göttlicher Autorität ſanctionirte Fortſetzung der Leviten!* Wenn ein Mann, wie Schlegel, auf dieſe Weiſe zu den „Anfangsgründen der Welt“, welche doch ſelbſt ein Paulus „arm“ nennt (Gal. 4, 3. 9.) zurückkehrt, und ſie mit einem behaglichen Gefühl, von ihrer Wahrheit überzeugt zu ſein, verträgt, ſo weiß man wirklich nicht, wo er in ſolchen Momenten ſeinen hohen Begriff des Chriſtenthums gelaſſen hat; denn um ein ſolches Phänomen zu erklären, muß man allerdings eine Suſpendirung deſſelben annehmen. So befangen iſt er in ſeinem Begriff des *Prieſterthums*, daß er behauptet, die proteſtantiſche Kirche habe daſſelbe gänzlich *zerſtört* und dieſer ungeheuerſte und tiefſte ihrer Irrthümer ſei die Wurzel alles Übels in ihr. Dies Declamiren iſt uns eben ſo vorgekommen, als wenn früherhin die Heiden den Chriſten Schuld gaben, ſie mit ihrer Religion ſeien Urſach des Unheils, welches den römiſchen Staat heimſuchte. Das *Pfaffenthum* haben wir Proteſtanten freilich zerſtört; wir mußten es, denn das Evangelium duldet es nicht. Pfaffenthum aber iſt es, wenn die prieſterliche Würde mit dem Kreiſe ihre Individuen einen durch Weihe, Recht, Cölibat, Beſitz u. ſ. w. *ſpecifiſch* abgeſchiedenen Stand bildet, ſo daß der Kleriker actu über den Laien erhaben ſein ſoll. In dieſer Hinſicht iſt es ganz richtig, daß die proteſtantiſche Kirche durch die Tendenz, alles Pfäffiſche in ſich zu zerſtören, von der katholiſchen am durchgreifendſten ſich getrennt hat.

Mit dem Streben für die geiſtliche Hierarchie hängt gewöhnlich Neigung zur weltlichen Hierarchie, zur Ariſtokratie, zuſammen. Schon in ſeinen früheren hiſtoriſchen Vorleſungen hatte Schlegel den Adel und die öſterreichiſche Monarchie in einem ſo auffallenden Grade hervorgehoben, daß dadurch andere Seiten der Geſchichte verdunkelt und verkürzt wurden. So wenig wir nun die Dignität des wahrhaften Prieſterthums zu verdünnen vermeint ſind, ſo weit ſind wir auch von der platten, hyperdemokratiſchen Anſicht entfernt, welche den Adel annulliren möchte; wir erkennen zu innig und klar, daß er für das politiſche Leben ſo nothwendig iſt, als der Monarch und die Bürger. Wie oft hat nicht die Geſchichte das Schauſpiel wiederholt, daß aus der unterſchiedloſen Gleichheit des demagogiſchen Treibens immer die Differenz des Ariſtokratiſchen wieder hervortauchte? Der politiſche Organismus kann des Adels ſo wenig entbehren, als der animaliſche des Herzens. Aber er ſoll gegen den Bürger, gegen den Monarchen nicht mit ausſchließender Gewalt hervortreten, als wenn er nur zu regieren verſtünde und die Übrigen unglücklich ſein würden, wenn ſie nicht durch ihn ſich regieren ließen. Der Bürger muß alſo in ſeiner Freiheit eben ſo anerkannt werden, wie der Adel, weil der Bürger der Totalität eben ſo nothwendig iſt. Wie viel Blut und Schmerz hat die Erreichung dieſer Einſicht der Menſchheit gekoſtet! Wo ſie nun zum Bewußtſein gekommen iſt, kann ein Staat die Ariſtokratie vielleicht vorübergehenderweiſe heben (ein ſolches momentanes Vorragen der verſchiedenen Stände iſt mit unzuberechnender Beweglichkeit immer im Schwange), aber zur Herrſchaft kann er ſie nie wieder bringen. Dieſe Anerkennung der bürgerlichen Freiheit iſt eines der größten Reſultate geweſen, welche durch die Kirche in der Geſchichte der Menſchheit gewirkt worden ſind. Denn nicht aus den germaniſchen Eichenwäldern allein — wie die Lieblingsrede eifriger Patrioten geht — viel mehr noch aus der Kirche quillt jene Freiheit, weil ſie unaufhörlich das Bewußtſein anfacht, daß die Menſchen Brüder, alſo einander gleich, daß ſie von Gott zu ſeinem Ebenbilde erſchaffen, alſo weſentlich frei ſind. Dieſe Schritte des menſchlichen Geſchlechts in ſeiner Conſtituirung rückgängig machen zu wollen, iſt daher auch eine ganz vergebliche Anſtrengung, weil der göttliche Geiſt ſelbſt die Macht iſt, welche dazu trieb und treibt. Schlegel hat einen ſtillen Haß gegen das demokratiſche Element; er ſieht es nur im Gegenſatz zu den anderen Elementen und erblickt darum in ihm den Feind, welcher den Organismus des Staates untergräbt, indem alle tief befeſtigten Unterſchiede des Lebens durch ihn zu einem grauen und formloſen Brei zuſammengewaſchen würden. Wir verdenken ihm gar nicht, wenn er den neuerungsgierigen, unhiſtoriſchen Pöbel haßt, wenn er ſeine zügelloſe Gemeinheit (ſollte ſie ſich auch Humanität nennen) in gehörige Schranken zurückgewieſen haben will, — — denn wer mag wohl die hirnloſe und brutale Anarchie zur beſtimmenden Autorität über ſich wiſſen? Aber er hätte auch den Pöbel ſorgfältiger vom Volk oder beſtimmter, da zum Volk Adel und Monarch eben ſo ſehr gehören, vom Bürger unterſcheiden und anerkennen ſollen, was in dem demokratiſchen Element Großes und wahrhaft Chriſtliches liegt.

Sehr gut hat Schlegel die Abfolge der Zeiten ſeit dem Mittelalter charakteriſirt. Er unterſcheidet die romantiſch-ſcholaſtiſche, die heidniſch-antiquariſche und die polemiſch-barbariſche Epoche. Von hier an, von der Reformation her, entwickelt er das dem dreißigjährigen Kriege folgende, von England beſonders durchgehaltene Syſtem des Gleichgewichts, die Aufklärung des Verſtandes und die revolutionäre Gluth der jungen Zeit, welche im Staat wie in der Wiſſenſchaft ſich Raum zu machen ſtrebt. Aber je näher er der Gegenwart kommt, um ſo weniger verſteht er die Zeit, um ſo mehr ſieht er Alles in einem düſtern Licht, um ſo mehr drängt ſich in der Beurtheilung das Schiefe und Mangelhafte des katholiſchen Standpunctes hervor und er erblickt um ſich herum faſt nur Verweſung. Da wir uns Kürze auferlegt haben, ſo können wir das, warum es ſich handelt, mit Wenigem vortragen, hoffend, daß es dennoch eindringlich genug ſein werde, indem wir den Leſer des Beſonderen wegen auf das Buch ſelbſt verweiſen, was kennen zu lernen einerſeits eine Pflicht gegen die Litteratur, andererſeits bei Schlegels viel unterrichtetem und geiſtreichem Sinn ein Vergnügen iſt. Mit Einem Wort alſo, Schlegel will das Streben, das Ziel nicht, was wir unſer heiligſtes Beſitzthum nennen und welches gegen äußeren Angriff zu vertheidigen wir jede Minute mit unſerem Leben bereit ſind, wie denn unſere Kirche dies ſchon oft genug bewieſen hat; Schlegel will den Proteſtantismus nicht. Daher ſtellt er ihn immer als alles Herrliche zerſtörend, als alles Große zertrümmernd, als die Religion ſelbſt in ihrem zarteſten Innern verletzend dar. Zuweilen billigt er zwar dies und jenes, ſpricht auch zuweilen recht ſchön und ſchmeichelhaft von den Beſſeren, Edleren, Scharfſichtigeren unter uns Proteſtanten. Aber das geſchieht eigentlich nur aus einer Schlegeln natürlichen Unparteilichkeit und um uns nicht ganz vor den Kopf zu ſtoßen.

Um zwei Worte hat Schlegel hier Alles verſammelt. Alle durchgreifenden, dem Katholicismus durchaus gefährliche Tendenzen des Proteſtantismus nennt er Abſolutismus; alle Beſtrebungen dagegen, welche auf Beſtätigung und Förderung des Katholiſchen gerichtet ſind, nennt er Reſtauration. Dies Wort iſt für die Katholiken in Bezug auf die Proteſtanten ganz richtig, denn wir können ihnen nur gemäß ſein, in ſofern wir wieder Katholiken werden, alſo das wiederherſtellen, was durch unſeren jetzigen Proteſtantismus aufgehoben iſt. Denn ſonſt gibt es für uns Proteſtanten keine Wiederherſtellung, nur Fortſchritt, man müßte denn ſpielenderweiſe die chriſtliche Wiedergeburt in dieſes Gebiet hineinziehen, als wenn es mit der Reſtauration auf nichts anderes, als auf dieſe abſolute Regeneration angeſehen ſei. Wir wollen zur Ehre des Verſtorbenen glauben, daß er wirklich in völliger Unbefangenheit keinen jeſuitiſchen Sinn mit jenen Worten verknüpft hat, obſchon der Schein gegen ihn iſt.

Was rechnet er nun zu dem Abſolutismus, vor dem er die möglichſte Perhorreſcenz einzuflößen ſtrebt? Erſtlich den Proteſtantismus in der Kirche ſelbſt, wenn er auch, wie wir ſchon bemerkten, nicht beleidigend über ihn abſpricht, ſondern eine relative Nothwendigkeit deſſelben zugiebt; zweitens den conſtitutionellen Staat; drittens endlich die Philoſophie, inſofern ſie ſich von jeder Autorität, namentlich von der des kirchlichen Glaubens, frei macht. In allen dieſen drei Geſtaltungen des geiſtigen

Lebens iſt die Hauptſache, daß der Geiſt von ſeinem Glauben, Wollen und Wiſſen ſelbſt den Beweis ihrer Nothwendigkeit führen will. Die proteſtantiſche Kirche verſchmäht in Sachen des Glaubens alle menſchliche Autorität, möge ſie eine Form haben, welche ſie wolle, womit der Klerus, die äußere Vermittelung eines actuoſen Cultus und die Tradition geſtürzt ſind, was natürlich ein Katholik von der ſtricten Obſervanz ſehr unbequem und ungebührlich finden muß. Der Staat iſt ebenfalls, wie die Kirche, dahin gekommen, nicht eher an ſeine Freiheit zu glauben, bevor er nicht von ihrer Nothwendigkeit ſich überzeugt hat. Etwas Anderes, als dieſe Beweisführung, enthält der Begriff der conſtitutionellen Monarchie nicht. Schlegel behandelt die Verehrung dieſer Verfaſſung mit ziemlicher Wegwerfung. Es iſt nicht ſo ſchwer, diejenigen lächerlich zu machen, welche in ihrem Enthuſiasmus für die Engliſche Conſtitution bis zum Wahnſinn der Vergötterung ausſchweiften oder darüber zu affectirten Narren wurden. Aber, daß auch das Heiligſte Mode werden kann, erlebt man ja alle Tage. Wer wollte ſich die Zeit nehmen, ſich über die Poetaſter, Philoſophanten, Staatskünſtler, Kirchenprotectoren ꝛc. in vollem Ernſt zu ärgern? Solche extravagante Thoren ſind nicht im Stande, die Wahrheit der Sache ſelbſt, welche von ihnen nur halb ergriffen wird, zu erſchüttern, und, um ſie kennen zu lernen, muß man nicht auf die Caricaturen ſehen, gerade, als wenn ich, um die franzöſiſche Revolution zu bezeichnen, immer nur die Bergpartei und den Terrorismus vor Augen haben wollte. Schlegel hat vollkommen Recht, daß eine repräſentative Verfaſſung keinem Lande aufgedrungen werden, daß ſie aus dem eigenen Bedürfniß eines Volkes lebendig und hiſtoriſch ſich entfalten muß. Es wäre ganz verkehrt, wenn man ſagen wollte: Frankreich, England, die Niederlande ꝛc. haben eine Conſtitution, alſo muß Öſtreich, Rußland ꝛc. auch eine haben. Aber Schlegel hat den Umſtand, daß manche Staaten jetzt noch keine Charte haben können, mit dem Begriff der Sache ſelbſt confundirt, als wenn ſie überhaupt nicht ſein ſollte und als wenn ſie etwas in ſich Hohles und Verwerfliches ſei. Wie die Kirche nur Gott, wie der Staat nur die als geſetzlich ſich ausweiſende Freiheit als Autorität anerkennt, ſo erkennt auch die Wiſſenſchaft des Proteſtantismus nur den Beweis von der Wahrheit des Wiſſens als Autorität. Die Menſchen ſind, ihrer göttlichen Beſtimmung ganz entgegen, aus tauſendfachen Motiven ſolche Verehrer der Autorität, daß ſie auch in der Wiſſenſchaft nicht von ihr laſſen können und in ihr das ipse dixit gern erhalten möchten; ein ſolches Citiren, eine ſolche Unterwerfung, ſollte ſie auch begrifflos ſein, machen ſie zu einem moraliſchen Capital und ſchlagen ihren Defect im Erkennen als Demuth an. Wollten ſie doch nur bedenken, daß Autorität nichts anderes als Begründung iſt, daß aber die Wiſſenſchaft den Grund ſelbſt erkennen muß, daß er alſo auf dieſe Weiſe ſelbſt in die Wiſſenſchaft eintritt. Für die Wiſſenſchaft kann nur der Beweis Autorität ſein; damit iſt aber nicht ein nur formell-logiſcher oder mathematiſch demonſtrirender, ſondern ein wirklich ſpeculativer gemeint, wo die Autorität oder Begründung mit der völligen Enträthſelung, mit der Offenbarung der Natur der Sache ſelbſt zuſammenfällt. So viel und ſo vortheilhaft, ja dringend Schlegel von der Philoſophie und ihrem Studium ſpricht, ſo iſt ihm doch eine ſolche Philoſophie, welche wirklich alle Dinge zwiſchen Himmel und Erde wiſſen will und dieſe Tendenz für göttlichen Beruf hält, ein Greuel, ein tantaliſches, von teufliſchem Stolz durchdrungenes Streben. Nun, Lucifers Fall iſt eine alte Sache und bekannt genug. Was hilft es, wenn Schlegel ſich begütigend vernehmen läßt, daß ein ſolcher Hochmuth nicht gerade den Einzelnen zu imputiren, daß er Eigenthum einer ganzen Zeit ſei u. ſ. f. Die Einzelnen wird doch eben der Schuh drücken und ſie werden, um nicht irreligiös zu wergen — dem zehrenden Drange, Alles abſolut wiſſen zu wollen, entſagen müſſen. Wenn die katholiſche Welt dieſe Bedenklichkeit und Beſcheidenheit zur Maxime machen wollte, ſo würde ſie nie aus der dämmernden Morgenröthe in den vollen Tag treten.

Dies ſind die verſchiedenen Seiten des Abſolutismus, der mit frechem Zahn an allem Göttlichen nagt. Was Schlegel nun, dieſen herben mit den dauerndſten und tiefſten Bemühungen der Zeit in Widerſpruch ſtehenden Anklagen gegenüber, zur Reſtauration rechne, brauchen wir kaum noch zu ſagen: Menſchengeſchlecht, könnte er ſprechen, wiſch den Schweiß der letzten drei Jahrhunderte, die Frucht eines unſeliger. Irrthums, von deiner gerunzelten Stirn und komm, wieder unter dem geſegneten und ſegnenden Krummſtab zu wohnen! Schlegel verhüllt ſeine Hoffnung. Er freut ſich von Herzen über die Reſtauration der Bourbonen, über eine Bonald'ſche, de Maiſter'ſche Philoſophie u. dgl. und vertrauet mit edelmüthigem Glauben der Zukunft, daß ſie den Proteſtantismus mit ſeinen abſoluten Tendenzen aufheben und den Katholicismus durch Befreiung von ſeinen mancherlei unleugbaren Gebrechen vollenden werde. In Bezug auf dieſe Richtung des Greiſes iſt die Überſchrift des letzten Capitels: „Ich komme bald und mache Alles neu" — ſehr rührend.

Dritte Beilage.

Chriſtian Kapp

über den

Urſprung der Menſchen und Völker,

nach der Moſaiſchen Geneſis. Nürnberg 1829. gr. 8.

[Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik. 1830.
No. 97. und 98.]

Der Kern dieſes Buchs iſt offenbar die Philoſophie der Geſchichte, ein Studium, was in unſeren Tagen ſo Viele beſchäftigt, nachdem der Geiſt es müde geworden iſt, ſich ſeines vergangenen Lebens nur in einer äuſſerlichen Nomenclatur zu erinnern. Kapp iſt darin nicht, wie Andere, vom Intereſſe an einem beſonderen Thema ausgegangen, vielmehr iſt er gegen alles Beſondere in dem Sinne gleichgültig, daß er über jedes ihm Vorkommende mit gleicher Schnelligkeit und Biegſamkeit reflectirt. Als innere Grundlage ſeines Forſchens muß man hauptſächlich Hegels Logik anſehen. Aber es iſt zu beklagen, daß er, ſtatt durch ſie zum ſtreng genetiſchen Wege beſtimmt zu ſein und Schritt vor Schritt die Erzeugung der Geſtalten, um die es ſich handelt, zu betrachten, häufig in einen Schematismus verfällt, deſſen Oberflächlichkeit er ſelbſt bei Anderen oft ſo bitter und mit ſo vielem Rechte rügt. Bei ihm ſieht es nicht ſelten wirklich ſo aus, als wenn die Geſchichte des Geiſtes nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um der Logik willen, als ob das Logiſche in ihrer Lebendigkeit nicht aufgehoben, vielmehr der Geiſt auf daſſelbe als auf ſeinen Zweck bezogen wäre; denn er bedient ſich der logiſchen Kategorieen oft ganz formell, indem er die Momente des Seins, Weſens und Begriffs, des Qualitativen, Quantitativen, Maaßes u. ſ. f. einem Gegenſtande, den er vorfindet, bloß von Außen her anheftet, und ſo mit den tiefſten Beſtimmungen bloße Experimente anſtellt. Oft trifft er es; allein wie oft bringt er auch nicht mit dieſer Manier ganz irrige und verfehlte Dinge zu Markt! — Er will die Geſchichte als das Syſtem aller dem Geiſt in ſeiner Erſcheinung nothwendigen Geſtalten begreifen. Aber nicht ruhig läßt er die Sache in ſeiner Darſtellung alle Momente wieder durchwandern, welche ſie in der Wirklichkeit durchlebt hat, ſondern ungeduldig durchſchweift er das ungeheure Gebiet des empiriſch Gegebenen und redigirt es halb und halb zur ſyſtematiſchen Form. Weil er nun die Mühe ſcheut, ſich ſeiner ſelbſt ganz zu entäußern, um das Weſen des Objectes zu durchdringen, ſo beglückt ihn auch der Genius der Idee, welche ihm vorſchwebt, bei ſeinem ungeſtümen Aufwühlen und weitſichtigem Umherſpähen nur mit zufällig gefundenen Perlen. Es iſt der Widerſpruch des Speculativen mit der Gelehrſamkeit, woran er krank liegt; er möchte ihre concrete Verſöhnung, er möchte eine auch logiſch begriffene Geſchichte der Welt. Wirklich weiß Herr Kapp auch ſehr viel und hat in alle Winkel des Wiſſens geblickt.

Aber er erregt mehr wirbelnde Staubwolken, als daß er den Proteus des empiriſchen Wiſſens durch reine Erfaſſung ſeiner Seele zu beſchwören und zu bändigen wüßte. Er iſt daher in ſeinen Conjecturen und Combinationen und in Darſtellung derſelben ein warnendes Beiſpiel, bis zu welch' unſäglicher Zerſtreuung die Intelligenz geführt werden kann, wenn ſie die ihrer ſelbſt gewiſſe Ruhe des Begriffs und die Stätigkeit ſeines Zuſammenhanges aufgibt.

Um dies harte Urtheil näher zu begründen, erinneren wir an ſeine bisher gelieferten Schriften, mit Ausnahme derer, welche von der Baierſchen Regierung confiscirt wurden. Gleich in ſeinem erſten Buche, „Chriſtus und die Weltgeſchichte“, wälzte er eine ſolche Beleſenheit aller Art planlos durcheinander, daß man beim guten Verſtändniß des Geleſenen, bei dem treffenden polemiſchen Witz und bei dem ungewöhnlichen combinatoriſchen Talent, welche überall ſichtbar waren, nur wünſchen konnte, daß dies Aufſchäumen ſich verlaufen möchte. Und allerdings zeigte ſich auch in der darauf folgenden „Encyclopädie“ ein mehr beſtimmter Gang, ſo wie in den Paragraphen ein engeres Zuſammenhalten der Gedanken! Der kriegeriſche Eifer, die unermeßliche Beleſenheit und unbeſiegbare Luſt der Vergleichung machten ſich in den Anmerkungen und Anhängen Raum. Aber der Verſuch einer Philoſophie der Geſchichte im „concreten Allgemeinen der Weltgeſchichte“ fiel formell wieder ſehr ungenießbar aus. Bis zur Römiſchen Geſchichte hin iſt in dem zerbröckelnden Styl noch eine einigermaaßen klare Bewegung zu verfolgen, aber von hier an, wo der Verf. weniger vorgearbeitet fand und wo noch ſo viel Streit über die Principien herrſcht, taumeln Völker und Begebenheiten wirr durcheinander. So ſehr nun anzuerkennen iſt, daß Herr Kapp durch Fortlaſſung aller Periodiſirung in alte, mittlere und moderne Geſchichte, in ethnographiſche Abſätze u. ſ. w. die Continuität des Geſchehens und das Ineinanderfließen aller Particulargeſchichte zur Weltgeſchichte äußerlich plauſibel gemacht hat, ſo hätte er doch darüber die Architektonik nicht ſo ſehr verſchmähen und in der Vorrede nicht ſo herzhaft darüber ſich hinwegſetzen ſollen, als von ihm geſchieht. In dem Buch „über den Urſprung der Menſchen und Völker" hat er die Allgemeinheit ſeiner vorigen Schriften etwas verlaſſen und ſich vorgeſetzt, den Anfang der Geſchichte zu ergründen. In ſeiner Unterſuchung iſt er für jetzt von der Moſaiſchen Geneſis ausgegangen; am wenigſten phantaſtiſch, entfaltet dieſe Urkunde die Entwickelung der erſten Geſchichte ſtufenweiſe nach allen Seiten hin. Die neben dieſer hiſtoriſchen Quelle ſtehende, die Natur, welche in der neueren Zeit vornehmlich durch die Geologie aufgeſchloſſen wurde, hat der Verf. nur kurz, beſonders nur in Betreff der Wärmeſcheidung nach der Fluth, berührt. Er verſpricht eine eigene Abhandlung dieſes Gegenſtandes in einem beſonderen Buche und will darin ſchließlich, um ein allſeitiges Reſultat zu gewinnen, die Überlieferung der Geneſis mit der für ſich beſtehenden Archäologie der Natur vergleichen. Uns ſcheint jedoch, als habe er außerdem auch noch die Überlieferungen anderer Völker, der Baktrer, Bretonen, Chineſen u. ſ. f. zu berückſichtigen. — In der Form der vorliegenden Schrift iſt die beſtimmtere Haltung und das ruhigere Fortſchreiten derſelben ein ſehr erfreulicher Vorzug vor den anderen Leiſtungen des Hrn. Verf. Zwar fehlen ſeine üblen Angewöhnungen nicht, aber ſie ſind doch dem Ganzen mehr untergeordnet. Hätte er nicht ſo Vieles zerriſſen, hätte er die oft ſehr langen Anmerkungen zur Kette der Paragraphen, und die abermaligen Anmerkungen unter dem Text mehr in einander arbeiten und oft weniger ſkizziren und unſicher anregen, als ausführen wollen, wie er vielleicht bei einiger Zurückhaltung bald gekonnt, ſo dürfte er ein viel anſprechenderes Buch geliefert haben.

Eine eigene Krankheit des Hrn. Verf. iſt auch das aphoriſtiſche Zurückkommen auf gewiſſe Anſichten. In dem angeführten Buch: „Chriſtus und die Weltgeſchichte“ konnte er nicht oft genug, wo es irgend ſich anbringen ließ, wiederholen, daß Platon in Schelling, Ariſtoteles in Hegel wiedergeboren ſei, daß die Demagie die gefährlichſte Zerrüttung alles politiſchen Lebens, daß die Religion der Griechen die der Schönheit, die Religion der Römer die der Nützlichkeit geweſen ſei u. ſ. w. In der Encyklopädie klingt es von einer Seite zur anderen wieder, daß die Wiſſenſchaft Sache des Staates ſei, daß Winkelmann von der Metaphyſik ſchon ſehr gut geſprochen habe, daß das wiſſenſchaftliche Erkennen Heilung der tiefſten Seelenwunden ſei u. dergl. m. In der Weltgeſchichte ſind die fixen Gedanken, in deren Wiederholung er ſich beſonders gefällt, der ſynthetiſche Geiſt der Hebräer und ſeine Parallele mit dem der Deutſchen, Deutſchlands centrale Innigkeit, die ſchon früher enthuſiaſtiſch vorgetragene Vergleichung Hamanns mit dem Täufer Johannes, dem Prediger in der Wüſte, die Bezeichnung unſerer Gegenwart als einer Wiedergeburt Chriſti im Element der Wiſſenſchaft u. ſ. f. In der neueſten Schrift ſind Schellings Gottheiten von Samothrake, v. Autenrieths Hypotheſen über die Schlange des Paradieſes und das Werk von Hrn. Schulz über die Urgeſchichte der Germanen die Eckſteine, über welche er immer fällt. — Weil Hr. Kapp die nothwendige Forderung der Wiſſenſchaft von Seiten der Form ſehr wohl kennt, ſo entſteht daraus bei ihm ein unaufhörliches Selbſtbeobachten und ein Wahrnehmen ſeiner Unvollkommenheit. Anſtatt aber, etwa in einem Vorwort, ein für allemal zu erklären, daß er hier Vieles nur fragmentariſch berühren und anderen geeigneteren Ortes weiter und beſtimmter entwickeln werde, wiederholt er dieſe Litanei ſeines Mangels mit einem wahrhaft komiſchen Selbſtbewußtſein beſtändig, und eröffnet die Ausſicht in eine ganze Bibliothek von Büchern, die er noch ſchreiben werde. Eben ſo läſtig, als dies ewige Ausſprechen ſeines literariſchen Gewiſſens, fällt ſeine Beleſenheit; denn er ſpielt häufig mit ihr, weiß oft nicht, wie viel er von ſeinen Schätzen geben ſoll und bringt ſie oft da an, wo man ſie gar nicht verlangt. Und doch überſieht er oft wichtige Schriften;

ſo haben wir uns gewundert, daß er in dem vorliegenden Werk das vierzehnte und funfzehnte Buch vom Auguſtinus: **de civitate Dei,** nicht benutzt hat, worin der fragliche Gegenſtand ſo gelehrt als ſinnreich abgehandelt iſt.

Endlich verdirbt ſeine Haſtigkeit allen Zuſammenhang der Sprache, ſo daß bei ihm wenig Parthieen von Seiten der Darſtellung genügen, obwohl das Talent einer ſchönen und kräftigen Sprache überall durchſchimmert, weshalb dieſe Nachläßigkeit um ſo mehr gerügt zu werden verdient.

Nachdem wir dem Leſer auf dieſe Weiſe einen Überblick über die bisherige Thätigkeit des Herrn Verfaſſers gegeben haben, müſſen wir zweitens von ſeinem Verhalten zu den verwandten Arbeiten Anderer reden. Herr Kapp hat durch die Herausgabe des Sendſchreibens an Schelling ſelbſt dazu aufgefordert, ſo daß Recenſent davon Notiz nehmen muß. Doch thut er es nur ungern, weil es der wiſſenſchaftlichen Kritik eigentlich nicht angehört, abzuwägen und nachzurechnen, wie ein Buch erwächſt, weil der literariſche Verkehr heutiges Tages unbegrenzt, das Übergehen der Gedanken von Einem zum Anderen wie ein elektriſcher Schlag iſt, und beſonders, weil die Zeit eine zuverläſſig entſcheidende Gerechtigkeit durch den gewiſſen Untergang von Werken ausübt, welche geiſtiger Selbſtſtändigkeit ermangeln. Was irgend Jemand, es ſei wer es wolle, in der Wiſſenſchaft erarbeitet, iſt ein gemeinſames Gut der Wiſſenſchaft ſelbſt. Es *kann* daher nicht blos von Anderen benutzt werden, ſondern es *ſoll* dies auch; dieſe Allgemeinheit, dieſe raſtloſe Verbreitung des Erkannten iſt ein Zweck, den die Natur der Sache mit ſich bringt. Tritt nun ein Individuum auf, das ein Princip ſo innig ergreift und ſo zwingend ausbildet, daß eine beſondere Richtung der Zeit oder die Zeit überhaupt ihren eigenen Begriff darin ausgeſprochen findet, ſo entſteht durch dieſe innere Einheit der Individuen, welche ſich ihrem Weſen nach zu dieſem Princip bekennen müſſen, das, was man Schule nennt. In der Schule ſelbſt iſt nun das formelle Wiederholen Deſſen, was ihr Uhrheber gegeben hat, von Dem zu unterſcheiden, was auf eine reale Förderung der Aufgabe, welche ſie ſich gemacht hat, hinausgeht. Jene Seite, z. B. wenn man alle dickeren und dünneren, friſcheren und bleicheren, treueren und unſinnigeren Copieen von Kants Kritiken aufzählen wollte, verſchwindet eigentlich in der Geſchichte; dieſe dagegen, welche auf die Vernichtung der Schule von Innen aus durch Entwickelung ihres Principes hinarbeitet, enthält das hiſtoriſche Moment des Fortſchrittes. — Wo ſich nun zeigt, daß Jemand eine Erweiterung des Principes, eine Anwendung deſſelben in einem concreten Falle u. ſ. f. erſtrebe, wo alſo nicht blos äuſſere Reproduction, ſondern ſelbſtſtändige Production auftritt, da entſteht die Frage, was iſt hier Neues geliefert? ganz natürlich.

Herr Kapp hat im vorliegenden Buch einen Gegenſtand behandelt, der ſchon für unzählig Viele ein Problem des Nachdenkens geweſen iſt; auch zeigt er eine große Bekanntſchaft mit der Literatur deſſelben. Sollen wir nun angeben, wie ſein Verſuch zu den vorigen Auffaſſungen der Sache ſich verhalte, ſo müſſen wir zugeſtehen, daß Herr Kapp wirklich einen Fortſchritt derſelben gemacht hat, welcher nach unſerer Anſicht in der Unbefangenheit gegen bisherige Einſeitigkeiten liegt. Dahin rechnen wir die Vermittelung, welche er im Eingange zwiſchen den Elohiſten und Jehoviſten verſucht, ſeine Andeutungen über den Zuſammenhang der Semitiſchen Sprache mit den übrigen Sprachſtämmen, ſeine Äuſſerungen über die Anſichten, welche ein Urvolk, Bauten deſſelben annehmen u. ſ. f. Je mehr wir darin einen richtigen Tact anzuerkennen haben, deſto mehr hätten wir gewünſcht, daß der Verfaſſer die Kritik der Anſichten, welche er beſtreitet, ſeien es myſtiſche oder hyperkritiſche, im Zuſammenhang und nicht in lauter Fetzen durch das Buch verzettelt gegeben hätte. Um zu zeigen, mit welcher Freiheit der Verfaſſer ſich bewegt, möge der Leſer eine Schrift vergleichen, welche gleichzeitig im vorigen Jahr von einem Ungenannten zu Greifswald, (Prof. Schirmer): „über den urſprünglichen Entwickelungsgang des Menſchen“ erſchienen iſt, und durch Nettigkeit und Sorgfalt einen guten Pendanten des Kappſchen Buches abgibt. Ihr Verfaſſer hat den Act der Freiheit, durch welchen ſie ſich in ihrem Einen Subject, dem Geiſt, in ein doppeltes Reich auseinanderlegt, deſſen entgegengeſetzte Potenzen dann auch in der Geſchichte als einander bekämpfende Maſſen auftreten, in der nicht weiter abgeleiteten Annahme von zwei Urvölkern dargeſtellt, von denen das eine im nicht durch ſich gewordenen Sein der Freiheit, d. h. doch wohl, in der Unfreiheit der Freiheit, in der Auctorität und im unmittelbaren Glauben; das andere aber im Werden, in der Freiheit der Selbſtbeſtimmung und in der Vermittelung des verſtändigen Erkennens gelebt habe. Die Durchdringung des Geſetzes und der Freiheit ſei in Chriſtus geſchehen. Im Paradieſe aber und in jener Vermiſchung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menſchen ſollen ſchon Kaſtenunterſchiede thätig geweſen ſein. In dieſer Beziehung müſſen wir unſerem Verfaſſer durchaus Recht geben, (zumal in ſofern die Geneſis, wie jener Unbekannte thut, zur Grundlage gemacht wird), wenn er vor der Noachiſchen Fluth die Exiſtenz ſolcher ſtändiſchen Unterſchiede abweiſt, als welche noch nicht bei Geſchlechtern und Stämmen, ſondern erſt bei Völkern ſich ergeben hätten.

Dieſe Unbefangenheit, welche unleugbar aus Achtung vor der Selbſtſtändigkeit des Begriffs hervorgeht, iſt gewiß ein großer Gewinn der Sache. Unmöglich iſt es uns jedoch, zu beurtheilen, was hier im Einzelnen Eigenthum des Verfaſſers iſt; am wenigſten vermögen wir zu erkennen, was mündlichen Mittheilungen von Hegel, Schelling und Solger angehört. In Anſehung deſſen, was von ihren Arbeiten dem Publicum durch den Druck zugänglich geworden, ſehen wir wohl, daß er theils viele Beſtimmungen der Sache ſo gelaſſen hat, wie er ſie fand, theils, daß er die überkommenen allgemeinen Principien mit dem Detail des empiriſchen Stoffs, wo er dies verſucht, gar noch nicht recht durchdrungen hat. So hat er z. B. die fragliche Conjectur Schellings über den Zuſammenhang der Nephilim mit den Nibelungen auch um kein Haar breit weiter gefördert, ſo oft er ſie auch wiederholt. Daß er den Begriff der Geſchichte, des Paradieſes, der chriſtlichen Religion, der Penia des Jüdiſchen Volksgeiſtes u. a. hauptſächlich der Hegelſchen Phänomenologie und dem Naturrecht Hegels verdankt, iſt klar; jedoch hat er dieſe Principien im Einzelnen anzuwenden ſich diesmal bemüht, und in dieſer Hinſicht kein neues Plagiat ſich zu Schulden kommen laſſen. Was das Verhältniß zu Solger betrifft, von dem

Vieles unmittelbar entnommen zu haben, er ſelbſt geſteht, ſo empfängt freilich der Leſer durch die wenigen Worte Solgers (nachgel. Schr. II. 713.) über die untergeordneten Weſen im kretiſchen Dienſte des Zeus und der Rhea ein bei weitem helleres Bild der Sache, als durch das zerfloſſene Reflectiren Kapps S. 123—139. — Was er S. 167—172 über Moſes ſagt, daß derſelbe gethan habe, was dem Geiſt ſeines Volkes zu thun nothwendig war, iſt ganz richtig. Aber wenn man auch nur deſſen ſich erinnern will, was Schiller in dem Aufſatz, die Sendung des Moſes, Göthe in den Anmerkungen zum Divan und Wagner in ſeiner Schrift: Religion, Wiſſenſchaft, Staat und Kunſt 1819 S. 81—115 über dieſen außerordentlichen Menſchen geſagt haben, ſo hätte wohl, auch in der Kürze, etwas ganz Anderes vorgebracht werden können. — Wenn er ferner die Epochen der jüdiſchen Nation ſo unterſcheidet, daß ſie in Paläſtina zunächſt als Familie, in Aegypten als Stand exiſtirt und erſt durch Moſes ſich zum politiſchen Volk entſchieden habe, ſo ſtimmen wir zwar mit dem Begriff der erſten und dritten, aber nicht der mittleren Epoche überein, weil wir nicht einſehen können, in wiefern hier der Stand als ſolcher (denn das verſteht Herr Kapp doch wohl unter „Gaden"?) für die Juden eine productive Bedeutung erhalten habe. Die Ägypter mochten ſie wohl nach ihrem Syſtem der Hirtenkaſte coordiniren, aber für ſich ſind die Juden, da ſie dem Syſtem der Ägypter nie auf eine heimiſche Weiſe integrirt wurden, nur als Volk bei ihnen geweſen, was durch den Druck der Knechtſchaft in ſich zurückgedrängt ward, ſich im Ankampf gegen die einbrechende Vernichtung als Ich auszuſprechen. Moſes repräſentirte alsdann dieſe zu ſich gekommene Selbſtſtändigkeit, welche von jetzt an neben den andern Völkern als eine beſondere ſich begründete.

Wir kommen drittens auf den Inhalt der Schrift und wollen mit ſeiner Angabe die Kritik in ſofern verbinden, als wir ſeine Gliederung ohne Beziehung auf die mannigfachen Nebenrückſichten, welche der Verfaſſer genommen hat, kurz und ſyſtematiſch darſtellen. Im Anfang der Geſchichte iſt der Menſch, das Geſchlecht und Volk zu unterſcheiden. Der Menſch iſt von Seiten der Natur die Spitze ihrer Thätigkeit. Die Vollendung ihrer Schöpfungen iſt die nothwendige Grundlage für die Schöpfung des Menſchen. Als Geiſt iſt er eben ſo ſehr das abſolute Prius alles Natürlichen und die Natur von hier aus nur der Träger ſeiner Erſcheinung. Denn die Vollendung der Natur iſt er nicht blos dadurch, daß in ſeiner phyſiſchen Organiſation alle Organiſation zur innigſten Einheit zuſammentritt, alſo in ihm ſich auflöſt, ſondern eben auch dadurch, daß ſie in ihm überwunden und für ſich geiſtig wird. Unmittelbar iſt daher der Menſch der mit der Natur zuſammenlebende Geiſt, welcher eben, weil und in ſofern er Geiſt iſt, auch über der Natur ſteht als das Ebenbild Gottes und als der Herr alles Creatürlichen, dem Gott das Werk ſeiner Hände unterthan gemacht hat. Dieſe an ſich ſchon in ſich entzweiete Einheit des natürlichen Lebens mit dem geiſtigen iſt der Begriff des Paradieſes, was alſo keinesweges ein bloßer Thiergarten, ſondern als Thiergarten zugleich unendlich vieles mehr iſt, nämlich die reale Möglichkeit, ihn zu verlaſſen und ſich vom Thieriſchen, überhaupt vom Natürlichen zu unterſcheiden. Und wegen dieſer urſprünglichen Identität in der Differenz des Natürlichen und Geiſtigen kann der Baum des Lebens nicht getrennt gedacht werden vom Baum des Erkennens, ſondern gehört er mit ihm nothwendig zuſammen, und nicht umſonſt läßt der Mythus ſie beide vom Herrn in dem Einen Eden pflanzen. — Die vieldeutige Schlange verführt den Menſchen, indem ſie ihn von Außen zu ihm ſelbſt führt. Sie iſt nicht als ein außerhalb des Menſchen ſtehender teufliſcher Verſtand, ſondern als die unausbleibliche Bewegung des menſchlichen Geiſtes zu denken, wodurch er in ſein einfaches Innere niedergeht, ſich als Ichheit zu faſſen, damit aber auch Gott, der Welt und ſich ſelbſt gegenüberzuſtellen. Dieſer Act der Freiheit iſt einerſeits ein Aufheben der unmittelbaren Freiheit, worin Gott den Menſchen als in ſich ſelbſt eingeboren hat; andererſeits aber eben deswegen der Beginn poſitiver Unfreiheit, weil erſt von dieſem Moment an das Sein des Menſchen ſich auch für ſich zum Werden beſtimmt und nun erſt den Gegenſatz eines Daſeins entwickelt, was mit dem ewig ſich ſelbſt gleichen göttlichen Geiſt daſſelbe oder gut, oder von ihm unterſchieden, ihm alſo ungleich,

d. h. böſe iſt. Furcht, Krankheit, Tod ſind die Begleiter dieſer Zerreißung der reinen und unbefangenen Natur des Anfangs in dem Sinn, als der Menſch die Gefahr der Endlichkeit, worin er durch die Natur verwickelt wird, nicht blos *lebt*, wie die Natur, ſondern zugleich *erlebt*, d. h. ſich zum Wiſſen des Unterſchiedes zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen bringt; das Opfer geht in dieſer Kriſis als Act der Verſöhnung aus dem Gefühl der nothwendigen Einheit des Geiſtes mit ſich ſelbſt, des menſchlichen mit dem göttlichen, hervor.

Die Entzweiung des Menſchen mit ſich, mit der Welt und mit Gott *muß* anfangen, wenn anders die Freiheit ihre Möglichkeit zur wirklichen Exiſtenz umgeſtalten und ihre göttliche Abkunft bewähren ſoll. Daher ſchreitet von dieſem unendlichen Bruch an durch alle Geſchichte das ſchmerzliche Gefühl des Mangels als der Zug des Sohnes zum Vater, eben weil ſich der Menſch mit Gottes Weſen identiſch zu ſein bewußt wird. Die Entzweiung des Inneren tritt aber auch nach Außen hin. In der Familie als dem primitiven Boden des Geiſtes in ſeiner Erſcheinung bricht ſie zuerſt aus, indem der Bruder den Bruder erſchlägt. Als aber der Mörder erkennt, wie er im Bruder das eigene Blut und den eigenen Geiſt verletzt hat, heftet ſich die Unruhe an ſeine Ferſen. Er muß ſich dem Kreis der urſprünglichen Liebe entfremden und eine andere Heimath ſuchen. Die Flucht Kains gen Morgen zum Lande Nod iſt die erſte Bewegung der Geſchichte, durch welche ſie nächſt der anfänglichen Familie einen neuen Anſatz gewinnt. Die in ihren Wohnſitzen verbliebene Familie breitet ſich durch Seth ruhiger nach Abend hin aus. Bei den Sethiten iſt das religiöſe Leben und ein Friede der Andacht ſichtbarer, als bei den Kainiten, wo der innere Drang in Erfindung von mancherlei Künſten, im Bau von Städten und in der Polygamie ausſchlägt. Jene ſind vorzugsweiſe mehr Hirten, dieſe mehr Ackerbauer. Doch ſind noch keine Beſonderungen von Völkern vorhanden, ſondern aus den Familien entwickeln ſich zunächſt die Geſchlechter. Die Geſchlechter aber ziehen ſich nach und nach zur einfacheren Geſtalt der Stämme zuſammen und werden ſo die Anlage zur Differenz von Völkern. Eben ſo wenig iſt in dieſer Zeit an eine beſtimmte Religion, weder an einen Indo-pantheiſtiſchen Monotheismus, noch an einen Jüdiſchen Particularismus, am wenigſten an das Chriſtenthum zu denken; alle ſolche Unterſchiede ſind für dieſe embryoniſche Zeit ſchon zu beſtimmt. Selbſt das Hervorragen Einzelner hat die Überlieferung ſehr ſchwankend gelaſſen, unſtreitig, weil auch das Übergewicht ſolcher gigantiſchen Nephilim an ſich noch ſchwankte. Denn Vieles, oft höchſt Seltſame, was wir kaum ahnen können, mußte in dieſer Periode eintreten; die Söhne der Elohim trieben Unzucht mit den Töchtern der Menſchen und dies Werden des Böſen ſtieg bis auf einen Punkt, wo es abbrach und wo eine äußere Vernichtung deſſelben durch Wegwaſchung aller ſündigen Individuen erfolgte.

Dieſe Fluth, welche die Geneſis als allgemeine und als Erſcheinung des göttlichen Urtheils über das Böſe ſetzt, fällt mit dem zweiten Anfang der Geſchichte in ihr zuſammen. Faſt allenthalben kommt uns in den Mythen ein ſolcher Wiederbeginn entgegen, mit welchem das Gute in einzelnen Guten gerettet wird. Alle in die erſte Periode geſetzten Acte ſind hier nun ſchon geläufige und vorausgeſetzte, welche als Momente der Evolution mehr als ſchon gewohnte wiederholt werden, weshalb ſich nun auch, da die Menſchen in Fülle vorhanden ſind, ein raſcheres und gedrungeneres Leben der Geſchichte ergibt. Sie entſcheidet ſich zu Völkergruppen. Bedenkt man, daß die Unterſchiede der Völker erſt allmälig durch Concrescenz der Stämme zur Beſtimmtheit reifen konnten, daß alſo jeder qualitativen Differenz eine quantitative voranging, in welcher ſich jene für ſich erzeugte, ſo iſt begreiflich, daß die Zertheilung der Völker auf der Erde, bei welcher die Moſaiſche Urkunde den Nachdruck auf Noah's Nachkommen Peleg legt, nicht eigentlich als werdende, ſondern nur als daſeiende in die Tradition eingehen konnte. Etwas Anderes iſt es beim Zuſammentritt unterſchiedener Elemente, welche ſich mit einander chemiſch zu einem neuen Product durchdringen, wie bei Wanderungen der Völker. In der Sage vom Thurmbau, von ſeiner Unvollendung und von der mit ihm verknüpften Verwirrung der Sprachen iſt das göttliche Schickſal eben die Vorſtellung von der Nothwendigkeit eines Auseinandertretens der Menſchheit zum concreten Unterſchiede von Völkern.

Die Völker, auf dem Erdboden ſich nach allen Richtungen hin fortſchiebend, verwuchſen mit ihrer beſonderen Natur auf das Engſte, ſo, daß die Völker der äthiopiſchen Raçe als der am wenigſten thätigen und hiſtoriſchen in Afrika; die der mongoliſchen als der in ihrer Thätigkeit und Geſchichte am meiſten ſich gleichbleibenden in Aſien; die der kaukaſiſchen als der in anſteigender und innerlich am meiſten zuſammenhängender Bildung begriffenen, in Süd- und Weſtaſien und in Europa zumal ihr natürliches Centrum finden.,

Allein nicht ſowohl der äußere Unterſchied der Raçe u. ſ. f. ſondert die Völker, vielmehr ihre Penia oder ihre inviduell begrenzte geiſtige Arbeit. Jedes Volk nämlich, was ſich zu einem eigenthümlichen Leben in ſich abſchließt, bringt mit dieſer Discretion ſeine Geſchichte nur dadurch hervor, daß es die in ihm liegende Entzweiung entwickelt. Ohne geiſtige Entzweiung iſt es noch unfähig, in die Geſchichte als in den Proceß des ſich ſelbſt erkennenden Geiſtes einzutreten. An ſich iſt der Zwieſpalt immer ein einfacher, erſcheint aber zwiefach ſowohl als ein Proceß des beſonderen Volksgeiſtes in ſich ſelbſt, denn auch als ein Proceß deſſelben mit den anderen ihn räumlich und zeitlich umringenden Volksgeiſtern. Aber an ſich iſt dieſer Proceß identiſch mit jenem, weil das Verhalten nach Außen an ſich daſſelbe iſt mit dem nach Innen, und weil die Entfaltung und Empfindung des eigenen Mangels nicht zu trennen ſteht von der Arbeit ſeiner Ergänzung. Beſtimmter iſt dieſe Erfüllung und Vervollkommnung das nothwendige Streben eines jeden Volksgeiſtes, ſich zum Geiſt der Welt als ſeinem ihm immanenten Weſen zu erheben, weshalb er nur durch das Ringen, ſeine zufällige Eigenthümlichkeit, wie ſie aus der Natur abſtammt, von ſich abzuſtreifen, nothwendige, d. h. wirkliche Individualität und die unſterbliche Ehre empfängt, im Gang der allgemeinen Geſchichte der Menſchheit als ein beſonderes Moment ihrer Entwickelung zu gelten. Erſt durch die in ihr ſich offenbarende Allgemeinheit des Weltgeiſtes iſt die Beſonderheit eines Volksgeiſtes geheiligt.

Das Daſein eines Volkes iſt äußerlich durch die Natur vermittelt; aber ſo ſehr es Natur iſt, ſo ſehr iſt es Geiſt, und wegen dieſer Identität des Seins mit dem Weſen iſt im Verfolg der Zertheilung der Völker die Idendität des Volkes mit der Religion und Sprache feſtzuhalten. Mit den Völkern theilen ſich die Sprachen und Religionen, welche ſich nun erſt in den Gegenſatz des Monotheismus und Polytheismus unterſcheiden, ſo wie ſich wiederum in beiden die Unterſchiede zu ganz individuellen Religionen heranbilden. Jede alte Volksreligion iſt als ſolche Mythologie und alle Mythologieen zuſammen müſſen ſich durch einander zu einem vollſtändigen Syſtem der religiöſen Idee ergänzen.

Dies dürfte im Allgemeinen der Vorrath von Gedanken ſein, welche der Verfaſſer durchmiſcht von unzähligen Einzelheiten, auch in geologiſcher Hinſicht, in ſeinem Buche niedergelegt hat. Der Unterſchied des Orients und Occidents iſt zwar häufig zur Sprache gebracht, aber leicht hätte der Herr Verfaſſer dieſe für die Völkerſcheidung ſo wichtige Differenz klarer behandeln können, als bei ſeiner übergroßen Beweglichkeit und unaufhörlichen Zerſtreuung geſchieht. Die Kymmerier des Gomer, die Skythen und Germanen, Sarmaten und Kelten, flattern mehr vor den Augen umher, als daß man nur einigermaßen zur Gewißheit über ſie, mindeſtens zur Gewißheit der Ungewißheit käme, wie dieſe großen Elemente der Geſchichte dem Ort und der Zeit nach ſich ſetzten. Wir verkennen die unſäglichen Schwierigkeiten in Betreff von Beſtimmungen auf dieſem eben ſo dunkeln, als trockenen und mageren Felde der Geſchichte, wo man ſich nur zu leicht für Namen begeiſtert, keineswegs, laſſen auch die Vergleichung der Germania des Tacitus mit der Moſaiſchen Geneſis in dieſer Beziehung uns ganz wohl gefallen, haben uns aber gewundert, daß Hr. Kapp das ganze Buch hindurch faſt unbewegt in der Behauptung ſtehen geblieben iſt, der Germane ſei als beſtimmtes Volk auf ſeinem Grund und Boden eingeboren. Soll das heißen, er iſt ein Autochthone? Denn wir wiſſen wirklich nicht, wie wir mit dieſem immer wiederkehrenden Ausdruck daran ſind. Bei den Orientaliſchen Völkern erkennt der Verf. in Übereinſtimmung mit den meiſten Forſchern eine in Satzungen fixirte, von einem mächtigen Klerus gehaltene Religion, eine ungeheure Baukunſt, einen großen und regelmäßigen Handel, eine Tendenz zum Kryſtalliſiren und zur Wiederholung des einmal Daſeienden als charakteriſtiſch an, wogegen bei den Abendländiſchen Völkern, hauptſächlich bei den Germanen, eine flüſſigere Mythologie, eine ſtete Bewegung und Verklärung der Sitte, und der Gegenſatz von Freiheit und Knechtſchaft mehr hervortreten. Aber dieſe Wahrnehmungen ſind mit der eigentlichen Frage nach dem Urſprung der Völker zu wenig in Berührung geſetzt, ſo wie uns der Verfaſſer das ſimultane Auftreten der Germanen mit dem Chriſtenthum, die Monogamie derſelben und ihre Servi mehr als Gegenſtände ſeines Nachdenkens angibt, denn daß er begreifend die Natur dieſer Momente enthüllte

Vierte Beilage.

Über

Mythus, Sage und Geſchichte
in Bezug auf Chr. H. Weiße's Schrift:

Über den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie. Als Einleitung in die Darſtellung der Griechiſchen Mythologie. Leipzig 1828. 8.

[Halleſche Literaturzeitung 1831. Nr 57 und 58.]

Die Wiſſenſchaft der Mythologie liegt ſchon ſeit längerer Zeit in einer Kriſis, welche immer noch kein beſtimmtes, der allgemeinen Anerkennung genügendes Reſultat erreicht hat. Ein Hauptgrund dieſer Verzögerung iſt wohl das unaufhörlich fortlaufende Entdecken neuer Quellen. Zwar gilt dies weniger von der Griechiſchen als von der Orientaliſchen Mythologie, wie dieſe jüngſt z. B. durch die Kenntniß der Nubiſchen Denkmale unendlich viel gewonnen hat. Aber eben die Griechiſche ſelbſt erſcheint nun durch die Orientaliſche in einem ganz neuen Licht und in einem zuvor nicht ſo angeſchaueten Zuſammenhange. Auch wird ſie außerdem fortwährend durch andere dicht anſtoßende Forſchungen gefördert z. B. um nur Eines anzuführen, durch die deutlichere Überſicht, welche wir jetzt von Müller über das Leben, die Religion und Kunſt der Etrusker empfangen haben.

Auch die Philoſophie iſt jetzt in die mythologiſche Forſchung eingetreten, um die vereinzelten Erkenntniſſe zum Leben eines Ganzen und zur Einheit der Idee zurückzuführen. Sie kann in ihrem Bemühen nur ein doppeltes Schickſal haben, entweder mit dem hiſtoriſch Gegebenen in Widerſpruch zu ſtehen, oder ſich mit demſelben wirklich in Einheit zu wiſſen. Iſt das Letztere der Fall, ſo iſt das von Außen durch die Hiſtorie gegebene Factum in ſeinem Innern, in ſeinem Werden aus der ideellen Nothwendigkeit, für uns aufgeſchloſſen: es iſt begriffen. Eine Philoſophie mit ihren Definitionen auf das empiriſch Gegebene nur anwenden, iſt immer mißlich und irreführend. Der philoſophiſche Forſcher muß den geſchichtlichen Gegenſtand — und die Mythologie iſt nichts Anderes — ſich ſelbſt ſeinem Weſen nach ausſprechen und die eigene Seele deſſelben erſcheinen laſſen. Thut er dies, ſo werden wir ihm zugeſtehen müſſen, daß er ihn begriffen habe und mehr als den Begriff der Sache kann die Philoſophie nicht erkennen; als Philoſophie der Geſchichte hat ſie aber außer der an und für ſich beſtehenden Allgemeinheit des Begriffs auch noch die zufällige Eigenthümlichkeit der Erſcheinung zu betrachten, um zu erkennen, daß das Zufällige, dies Land, dieſe Natur, dieſes Naturell, dieſer Zeitpunct u. ſ. w. mit dem Nothwendigen ſich vermählt hat. So ſehen wir denn ein, daß der Griechiſche Geiſt nicht auch in einem anderen Lande, als in Hellas, hätte erblühen können und welche andere Beiſpiele man für dieſe Congruenz des Begriffs und ſeiner Realität als Erſcheinung wählen möge.

Herr Weiße hat auch die Nothwendigkeit ſehr gut erkannt, daß die Philoſophie, ſobald ſie über eine beſtimmte Vergangenheit reden will, zuvörderſt des empiriſchen Stoffs ſich bemächtigen müſſe, um nicht in leere, unpaſſende und nichtsſagende Allgemeinheiten ſich zu verlieren. Ein ernſtes Studium der Quellen iſt ihm gar nicht abzuſprechen.

Aber deſto unbeſtimmter iſt ſein Begriff der Mythologie und Philoſophie. In der Vorrede entwickelt er ſeinen Widerſpruch gegen manche Anſicht der neueſten Zeit und iſt ſeitdem in ſeiner Schrift: über den gegenwärtigen Standpunct der Philoſophie mit beſonderer Beziehung auf das Hegel'ſche Syſtem: ſo wie in der Vorrede und in den Anmerkungen zu ſeiner jetzt erſchienenen Äſthetik immer beſchäftigt geblieben, ſeine eigene Philoſophie mehr in's Licht zu ſetzen. Wir können uns hier auf dieſen Widerſpruch, da er bei dem vorliegenden Buch hauptſächlich nur in der Vorrede beſprochen wird, nicht weitläuftiger einlaſſen, und wollen nur ganz kurz auf den Widerſpruch aufmerkſam machen, worin der Vf. offenbar ſich befindet und mit welchem er ſich jeden Augenblick herumquält. Er treibt ſich nämlich immer in dem Kreiſe herum, daß er im Allgemeinen das Hegel'ſche Syſtem der Philoſophie anerkennt, beſonders was den Begriff der ſpeculativen Methode angeht. Plötzlich aber ſpringt er um und hat einen ganz anderen Begriff des Syſtems als zuvor vor Augen. Dieſen greift er an und beſtreitet ihn mit Lebhaftigkeit; am Ende aber ſteckt er ſelbſt wieder mitten in der Hegel'ſchen Philoſophie und wird unaufhörlich durch ſie beſtimmt. Er wiederholt beſtändig, daß der allgemeine Begriff noch nicht die Sache ſelbſt, erſt deren Abſtractum ſei; daß die einfache Allgemeinheit vielmehr in den Gegenſatz mit ſich ſelbſt übergehe und daß erſt die Zurücknahme dieſer Entzweiung, der zur lebendigen Einheit aufgehobene Gegenſatz der vollſtändige und wahrhafte Begriff, die wirkliche Sache ſei. Danach ſollte man ihn mit Hegel in ſo gutem Einverſtändniß glauben, daß er in den logiſchen Beſtimmungen die Idee nur in ihrer Abſtraction: in der Natur aber die Idee in der Fülle und Schönheit ihrer äußerlichen und ſinnlichen Erſcheinung; in dem Geiſt endlich die Idee in der höchſten und wahrſten Geſtalt ſehen werde, wo ſie in ihrem Sein ſich deſſelben zugleich bewußt und durch das Wiſſen eben der Zurückgang in die Natur nnd in jene einfachen und abſoluten Principien des Anfangs iſt. Aber, obwohl dieſer Zuſammenhang im Grunde Weiße's eigene Anſicht iſt, ſo verwandelt ſich doch bei ihm der Sinn jenes Syſtems dahin, daß nicht Gott als der ſich wiſſende, lebendige und ſchöpferiſche Geiſt, vielmehr die logiſche Idee die abſolute Wahrheit, Gott ſelbſt ſei. Dagegen empört er ſich dann; wie uns ſcheint, mit großem Recht; denn mit einem ſolchen Gott, ohne Natur, ohne Geſchichte, ohne Liebe alſo, könnte kaum die Reſignation eines Spinoza ſich vertragen. Allein, wie wir zu Ehren der Gerechtigkeit und ganz vom hiſtoriſchen Standpunct aus ſagen müſſen, eben dieſe Anſicht ſcheint uns nicht ſowohl in jenem Syſtem, als vielmehr in Hrn. Weiße's äußerlicher Auffaſſung deſſelben zu liegen, welche der Logik eine ſo hohe Bedeutung gibt, als ſie in jener Philoſophie ſchon als Anfang, als erſtes, abſtractes im Fortgange ſich aufhebendes Princip, auch bei dem oberflächlichſten Blick darauf, nicht haben kann. Somit kämpft der Vf. ſtets mit einem Irrthum, den er ſelbſt gemacht hat.

Alle ſeine Beſtrebungen wollen nun eben eine Verbeſſerung der Hegelſchen Philoſophie bewirken, um ſie aus der Erſtarrung herauszureißen, in welche ſie durch die Gewalt ihrer Logik zu verſinken drohe. Wir müſſen dies Streben, da wir es mit Kenntniß und Redlichkeit zu Werke gehn ſehen, billigen, können aber nur um ſo mehr bedauern, daß es bisher ſo unklare und verworrene Früchte gebracht hat, aus denen man der Philoſophie noch keineswegs einen neuen Aufgang auguriren kann, welchen Herr Weiße beſtändig verſpricht. Er ſcheint beſonders durch Hegel's Phänomenologie zu den wunderlichſten Meinungen verleitet und durch ein ſeltſames Mißverſtändniß dieſes allerdings höchſt ſchwierigen Buches von einer wahren Angſt ergriffen zu ſein, als ob die ganze Weltgeſchichte ein langweiliges Drängen des menſchlichen Geſchlechtes ſei, was wie ein Schatten vorüberzuſchwinden und nur die Hegel'ſche Logik als das Caput mortuum ihrer Mühe und Anſtrengung zurückzulaſſen habe. Eine ſolche Anſicht iſt, wie der Verfaſſer es auch fühlt, grauenhaft und zertritt alles freie und fröhliche Streben. Und wenn man dazu die Logik als das allein wahre Leben auffaßt (zu deſſen Genuß viele Millionen nie gelangt ſind und nie gelangen werden), wenn man, wie Herr Weiße in ſeiner Anklage gegen Hegel thut, die Natur zu einer bloßen Maske der logiſchen Beſtimmungen und den Geiſt zu einem kahlen Reflex derſelben macht, ſo iſt gar keine Frage, daß eine ſolche Anſicht vom Grauen zur Wehmuth, von der Wehmuth endlich entweder zur trübſten, thatloſeſten Verzweiflung oder zum kälteſten Hohn gegen alles Erfreuende der Natur und gegen alles Zarte, Heitere und Wundervolle in der Geſchichte führen müſſe.

Die Mythologie nun ſoll nach unſerem Verfaſſer eine zwiſchen der Philoſophie und zwiſchen der Geſchichte mitten inne ſtehende Wiſſenſchaft ſein. Sie ſoll die Urgeſchichte eines Volkes enthalten, deren Erfaſſung aber ohne Poeſie nicht möglich ſei, weil in jener Periode die Geſtaltung des Geſchichtlichen ſelbſt noch poetiſch erſcheine.

Das ganze Buch zerfällt in drei Abtheilungen. Die erſte macht die Vorrede aus S. I.—XXXIX. In ihr ſetzt Herr Weiße jenen Standpunct auseinander, welchen wir zuvor als die Grundlage aller ſeiner Verirrungen kürzlich charakteriſirt und gerügt haben. Die zweite Abtheilung S. 1.—37. iſt ein Aufſatz über die Behandlung der Mythologie, der eigentlich eine Rechtfertigung des Verfaſſers gegen eine Kritik im literariſchen Unterhaltungsblatt enthält. Er deutet darin den bekannten Gegenſatz an, in welchem die Creuzer'ſche und Voß'iſche Anſicht mit einander ſtehen und hebt S. 24. die Solger'ſche als die wahrhafteſte hervor. Auch iſt wirklich die letztere, nach Ausſöhnung des hiſtoriſchen und ideellen Momentes ſtrebende Theorie bei Herrn Weiße die hervorſtechendſte. Was aber das Thema ſelbſt betrifft, ſo iſt es unſtreitig von Otfried Müller in ſeinen Prolegomenen zur Mythologie als Wiſſenſchaft ſowohl tiefer als gelehrter behandelt. Müller hat die bisher umſtändlichſte und gediegenſte Kritik der antiken und modernen Auffaſſungen des Mythiſchen gegeben, und auch auf ihn hat die Solger'ſche Theorie den glücklichen Einfluß geübt, das religiöſe Element des Mythiſchen anzuerkennen und in der hiſtoriſchen Erſcheinung und Formirung deſſelben zu erhalten. Wenn nun unſer Verfaſſer S. 25. ff. ſich über die Bedeutung der Zahl in der Urgeſchichte erklärt, ſo können wir ihm darin nicht beiſtimmen. Er ſieht nämlich die Zahl als ein bildendes Princip in der urſprünglichen Geſtaltung der Völker an. Das iſt ſie aber nicht, trotz ſeiner metaphyſiſchen Expoſition ihres Begriffs, und es wundert uns, daß Herr W., der doch ſonſt dem Ariſtoteles ſo viel Studium zuwendet, ſogar nicht an das gedacht zu haben ſcheint, was derſelbe in der Metaphyſik, beſonders im dreizehnten Buch, über die Natur der Zahl entwickelt hat. Schwerlich würde er dann das Quantitative ſo überſchätzt haben, wie er hier in der Reflexion auf die Menge und auf die Einheit thut. Die Zahl iſt bei der anfänglichen Bildung eines Volkes das Zufällige, und wie groß die Zahl der Individuen eines Stammes ſei, iſt unweſentlich. Wird nun auf die Unterſchiede geſehen, welche ein Stamm in ſich ſetzt, ſo kommt es bei denſelben nicht auf die Zahl, ſondern auf das Weſen derſelben an. Die Anzahl der beſonderen Kreiſe, in welche das Ganze ſich eintheilt, iſt ein Accidentelles. Die Geſchlechter, Genoſſenſchaften und politiſchen Theilungen verhalten ſich in ihrem Entſtehen nicht nach der Zahl, ſondern die Zahl verhält ſich nach ihnen. Die Unterſchiede können gezählt werden, wenn ſie da ſind, aber an ſich gelten die Zwei, Drei, Vier u. ſ. f. ganz gleich und ſind keineswegs die Beziehung des Volkes auf ſich, was zwar als Horde, in der niedrigſten Geſtalt des Gemeinweſens, aber doch nicht in einem völlig ſelbſtloſen und aufgelöſten Zuſtand, wie Herr Weiße ſagt, exiſtiren kann. Es würde ſonſt nicht menſchliches Leben, ſondern die Horde würde eine Heerde ſein, wie ein Trupp Strauße, Elephanten, Büffel, die in der Wildniß als Aggregate umſchweifen. Die einzelne Familie iſt in ihrem Stamm und der Stamm im Volk enthalten, wie in Afrika die Horden der Kaffern und Hottentotten, in Amerika die Braſilianiſchen Camacans und Botocuden, und Nordamerikaniſchen Indianer, wie in Aſien die Sibiriſchen und Mongoliſchen Völkerſchaften zeigen. Hier haben wir in Volk, Stamm und Familie die Dreizahl, aber wahrlich nicht der Drei wegen, ſondern weil die Natur des menſchlichen Geſchlechtes dieſe Kreiſe erzeugt, von denen der höhere immer über den geringeren hingreift und ihn in ſich einſchließt. Das Volk iſt z. B. von Seiten der Natur ſogleich in einer höheren Einheit, in der Race, begriffen und die Race wiederum in der Menſchheit als ſolcher. So hätten wir durch Race und Menſchheit ſchon zwei Zahlen mehr und ſtatt der Drei eine Fünf. Und wenn auch manche Zahlen z. B. die Drei, Sieben und Zwölf, in der Geſchichte häufiger vorkommen, ſo zeigen ſich doch die Eins, Zwei, Vier, Fünf u. ſ. w. auch nicht ſelten, und verbieten, als eben ſo berechtigt, hinter der Zahl eine höhere Bedeutung zu ſuchen. Jenes öftere Vorkommen mancher Zahlen iſt theils in der That zufällig, theils wird es ſpäterhin eine epiſche Gewohnheit und Bequemlichkeit, welche der beſtimmten harmoniſchen Zahl bedarf. Daß, wie der Verfaſſer ſagt, ein Volk in ſeinem originairen Zuſtand durch die Zahl ſich auf ſich ſelbſt bezieht, iſt ſeine Betrachtung und liegt nicht in der Sache. Die Zahl wird einer Herde höchſtens dann als Anzahl wichtig, wenn ſie in den Fall kommt, mit einem anderen Stamm ſich im Kampf zu meſſen; dann reflectirt ſie vielleicht auf ihre Quantität.

Die Meinung, als wenn die Zahl an ſich in der Mythologie eine große Stimme haben müſſe, iſt nach unſerem Urtheil eine ſpätere Reflexion, welche die Vorausſetzung macht, daß in dieſer Beſtimmtheit der Zahl eine große Bedeutſamkeit liege. Man kann nicht ſagen, welche. Denn gerade, weil für die Zahl der Individuen die Natur das Princip iſt, ſo iſt ſchlechterdings nicht abzuſehen, worin das Höhere in der Gleichförmigkeit gewiſſer Zahlen beſtehen ſolle. Wogegen wäre es denn ein Höheres? Was wäre denn das Niedrigere? Daß nicht die Dreizahl oder Zwölfzahl, ſondern Acht, Siebzehn, Dreizehn oder ſonſt eine Zahl ſich fände? —

In der Natur iſt die Zahl freilich als Beſtimmung des Maaßes von großer Bedeutung, aber in der Kraft des geiſtigen Lebens iſt ſie gering und verliert allen Sinn. In der Aſtronomie, Kryſtallographie, Stöcheometrie wird die Zahl wichtig; in der letzteren z. B. haben die Verhältniſſe der chemiſchen Wahlverwandſchaft durch die Zahl ihren beſtimmten quantitativen Ausdruck gefunden, der auf ihrer qualitativen Eigenheit beruht und die Ausdehnung, den Umfang der ſpecifiſchen Kraft des chemiſchen Körpers in der Verſchiedenheit aller Miſchungen bezeichnet. Aber im Organiſchen wird die Zahl ſchon ſehr gleichgültig. Wie viel Zweige eine Pflanze treibt, wie viel Junge ein Thier wirft, kann nicht als fixe Grenze, ſondern nur ungefähr angegeben werden, daß die niederen, mehr pflanzenhaften Thiere bei der Zeugung in's Unendliche pulluliren, die höheren aber nur wenige, meiſt nur Ein Junges zur Welt bringen u. ſ. w. In der geiſtigen Welt aber wird die Zahl vollends unweſentlich und es iſt von nicht ſo großer Wichtigkeit, ob ein Volk ſich in zwei, drei oder zehn Stämme ſcheidet. Dieſe Quantität wird unter die geiſtige Qualität ſubſumirt, zu welcher die Stämme durch ihren Conflict mit einander ſich nach und nach verdichten. Dieſe innere Entgegenſetzung der Stämme eines Volkes iſt daher endlich der wahrhafte Begriff, auf welchen es ankommt.

Man kann deswegen in der Mythologie mit der Zahl nicht ſorgfältig genug umgehen, weil ſie durch das Eins und durch das Wiederholen gewiſſer Zahlen einerſeits den Schein eines Gedankens mit ſich bringt, ſo daß der Mytholog, wenn er zwei Stammväter mit drei Söhnen gefunden hat, darauf ausgeht, noch mehr ſolcher Väter und Söhne zu finden; andererſeits aber iſt die Beſtimmtheit der Zahl keine Selbſtbeſtimmung (in welchem Fall ſie das wäre, wofür ſie von den myſtificirten Mythologen genommen wird), ſondern eine äußerliche, welche als ſolche von Außen an ſie geſetzt wird, da es in der Zahl gar nicht liegt, hier oder da aufzuhören. Sie kann ſich, ohne ihrem Begriff untreu zu werden, durch Hinzufügung neuer Einheiten in's Unendliche fortſetzen laſſen. Herakles hätte ſo gut zwanzig als zwölf Arbeiten verrichten können. Er hat nur zwölf vollbracht und dies wird von den Mythologen darauf zurückgeführt, daß er ein Sonnenheld ſei und daß die Sonne in ihrem Laufe durch die zwölf Häuſer des Thierkreiſes ſchreite. Man kann dies zugeben. Aber unmöglich iſt, wie man doch conſequenter Weiſe verlangen muß, die einzelnen Thaten des Herakles nach dieſer Vorausſetzung zu deuten. Die Tödtung der Hyder, die Reinigung vom Stall des Augias u. ſ. f werden bei ſolcher Exegeſe zu einem ſinnigen Unſinn und die Mythologie artet in ein ſelbſtgefälliges Spielen und in einen leeren Myſticismus aus, eben weil die Beſtimmung der Zahl im Geiſtigen (wie doch das Mythiſche iſt, wo es nicht beſtimmte kalendariſche Verhältniſſe zum Inhalt hat, wie oft in Ägypten) eine flache und äußerliche iſt.

So wenig wir nun einſehen können, wie ein Volk „in einem aufgelöſten und ſelbſtloſen Zuſtande nur durch die Zahl ſich geſtalten und Selbſtheit gewinnen könne,“ eben ſo wenig vermögen wir uns mit der Deutung zu befreunden, welche Herr Weiße von dem Mythus der Danaë vorlegt, als ob in ihr, als einer potenzirten Jo, das ganze Weſen des Helleniſchen Geiſtes ſich abſpiegele. Wie ſehr uns auch die ideelle Erklärungsweiſe des Mythus am Herzen liegt, ſo müſſen wir doch geſtehen, daß uns dieſe Deutung zu weit von der Aufgabe abzuirren ſcheint, welche die Mythologie als Wiſſenſchaft zu löſen hat. Here ſoll den geſetzlichen Geiſt des Orients, Zeus die Freiheit des Helleniſchen darſtellen, welche mit allen Völkern ſich zu vereinigen ſtrebt und die Ausſchließlichkeit des Orientaliſchen Lebens verlaſſen hat. Daher vermählt ſich Zeus hinter dem Rücken ſeiner Gattin mit der Jo, Leda u. ſ. w. Das erſte Geſetz aller Intetpretation ſieht darauf, ob der Begriff der Exegeſe auch an ſich in dem, was ausgelegt wird, enthalten iſt. Nun iſt keine Frage, daß wir Spätere durch das Zuſammenſchauen des Zuſammenhanges Vieles ſehen, was die, welche in dem Produciren des Zuſammenhanges ſelbſt lebten, nicht ſo zu ſehen und zu erkennen vermochten. Dennoch ſcheint uns, daß, wenn manche Mythologen bei den Vermählungen des Zeus zu viel Luft, Sonnenſchein, Regen, Waſſerfluth u. ſ. w. aufwenden, unſer Verfaſſer dagegen zu viel Geſchichte in die Mythen legt. Unzweifelhaft erſcheint in den Griechiſchen Mythen der Geiſt des Griechiſchen Volkes. Aber nicht immer laſſen ſich die allgemeinen Grundzüge deſſelben bei der Entwickelung der Mythen in eine ſo enge Cohärenz und in ein ſo genaues Detail herabführen, daß jeder einzelne Zug ſtreng aus dem Princip der Totalität begriffen werden könnte. Beſteht man auf einer ſolchen Durchführung, ſo geräth man in Gefahr, das Mythiſche und Poetiſche vorgefaßten Ideen aufzuopfern und eine vielleicht ſehr ſcharfſinnige und geiſtreiche, aber doch nicht wahrhafte Erklärung zu liefern, welche das Mythiſche eigentlich in ein Allegoriſches verwandelt. Unſer Verfaſſer kennt dieſen Irrweg recht gut und iſt von ſich der Uberzeugung, ihn nicht zu gehen. Aber ſeine Auslegung iſt gegen ihn. Man ſieht zu klar, wie ſehr er in der Deutung des Mythus durch ſeinen Begriff der Griechiſchen Geſchichte beherrſcht wird.

Die dritte Abtheilung, S. 41—350., handelt von den Quellen der Griechiſchen Mythologie und zwar von S. 43—232. von den Quellen im objectiven, S. 233ff. von den Quellen im ſubjectiven Sinne. Der Verfaſſer ſcheint uns auch hier in dem löblichen Beſtreben nach Genauigkeit zu weit gegangen zu ſein und ſich in allerhand Abſtractionen verloren zu haben. Wir waren wirklich erſtaunt, als wir die Differenz erfuhren, welche Herr Weiße zwiſchen objectiven und ſubjectiven Quellen macht. Objective nennt er den Geiſt überhaupt, welcher die Dichtung der Sage erzeugt und belebt; ſubjective die beſtimmte Darſtellung dieſes Geiſtes, ſei ſie durch die Kunſt oder Wiſſenſchaft vermittelt. Dieſer Unterſchied iſt uns ganz neu geweſen und wird es wahrſcheinlich vielen Anderen auch ſein. Denn wenn von Quellen die Rede iſt, ſo verſteht man doch allgemein die Objecte darunter, welche den Stoff der Betrachtung darſtellen. Außer dieſen Objecten iſt der Stoff nicht da. Dieſe Objecte aber ſind eben deßhalb auch die objectiven Quellen. Herr Weiße will von ihnen den ſchaffenden Geiſt als ſolchen unterſchieden wiſſen, der in der Production und Mittheilung der Mythen thätig iſt. Allein die Einheit der mannigfaltigen Objecte, der ſagenſchöpferiſche Geiſt der Griechen, worin iſt er denn zur Wirklichkeit geworden und worin hat er ſeine Realität? Offenbar doch wohl in ſeinen Werken. Und welches ſind die Werke? Seine Religion, Verfaſſung, Kunſt, Wiſſenſchaft, Geſchichte. Dieſe Werke ſind zwar in der Form ihrer beſonderen Exiſtenz von Einzelnen, von Subjecten hervorgebracht. Aber haben die Einzelnen nur ſich darin verwirklichen wollen? Im Gegentheil. Die Realität aller dieſer Werke beſteht gerade darin, daß der objective an ſich beſtehende Geiſt des Griechiſchen Volkes in ihnen ſich darſtellt. Durch ihn haben ſie ihre Selbſtſtändigkeit, nicht durch das Thun der Subjecte. Von dieſer geiſtigen Allgemeinheit ſind die Griechiſche Architectur, Sculptur, Poeſie erfüllt. Wir glauben daher, daß der Verfaſſer eine unnöthige Diſtinction macht, da die Objectivität eben in der Objectivirung und Entäußerung des Inneren als Objectivität iſt. Ihr Weſen kann daher nur aus den beſonderen Quellen reſultiren, wogegen der Verfaſſer das Reſultat in ſeiner Theorie der Sagen und ihrer Mittheilung ganz abſtract veranſtellt.

In dem, was er Quellen der Griechiſchen Mythologie in objectivem Sinne nennt, hat er beſonders das Verhältniß des Orientaliſchen zum Griechiſchen unterſucht und daſſelbe darin geſetzt, daß dort das Symboliſche, hier das Mythiſche vorherrſche, ſo jedoch, daß das Mythiſche das Symboliſche in ſich aufhebe. Dies iſt ein Satz, dem wir völlig beitreten, doch mit der Einſchränkung, daß auch das Symboliſche das Mythiſche an ſich hat, wofür z. B. aus dem Indiſchen außer dem Ramayana und Mahabharata ſogar die Puranas und ſpätere Saſtras; aus dem Buddhiſtiſchen die weitläuftigen Sagen vom Tewethat: aus dem Perſiſchen die von Dſchemſchid, Roſtem, Isfendiar u. ſ. w. angeführt werden können. Man muß nur bei dieſem Unterſchiede des Helleniſchen vom Morgenländiſchen nicht einſeitiger Weiſe Ägypten, ſondern den ganzen Orient mit allen ſeinen Zuſtänden und Bildungsſtufen im Sinn haben. — Daß unſer Verfaſſer bei der Griechiſchen Mythologie, obgleich er darin die Wichtigkeit der Helleniſchen Götterwelt anerkennt, dennoch vorzugsweiſe die Heroen im Auge hat, ſcheint uns den mythologiſchen Kreis ohne Noth zu beſchränken. Denn die Götter ſind eben ſo gut die Vorausſetzung der Heroen bei den Griechen, wie im Gang der Geſchichte das Morgenland die nothwendige Vorausſetzung des antiken Lebens iſt. Die Heroen können deswegen ohne den Begriff des in ſich vollendeten Kreiſes der Götter nicht genügend begriffen werden, und manche Götter, z. B. Bakchos, haben ſogar vieles Typiſche für das Heroenleben.

Bei den ſubjectiven Quellen unterſcheidet der Verfaſſer 1) das cykliſche Epos: 2) Quellen der Kunſt; lyriſche und dramatiſche Kunſt; die bildende Kunſt in allen ihren Formen; die Philoſophie, in ſofern ihre Form noch poetiſch iſt, und die Geſchichtſchreibung; 3) die Wiſſenſchaft ſeit Ariſtoteles. Sonderbarer Weiſe ſoll nun Epos hier wiederum nicht im gewöhnlichen Sinne ſchon Kunſt ſein, weil es unmittelbar aus der Sage hervorgehe. Wir ſehen nicht, warum dies eine Differenz ſein ſoll. Das Epos iſt dieſer Grundlage wegen nichts deſto weniger Poeſie, ſo gut als die Werke des Xenophanes, Parmenides, Empedokles Philoſophie ſind, wenn ſie auch die epiſche Form des Hexameters haben. Warum ordnete der Verfaſſer die Quellen nicht nach ihrer inneren Zuſammengehörigkeit, wonach die Geſchichte, die Kunſt und die Wiſſenſchaft klar und einfach neben einander getreten wären? So würde ſich das genetiſche, künſtleriſche und wiſſenſchaftliche Element deutlich herausgeſtellt und den Unterſchied der verſchiedenen Epochen der mythologiſchen Bildung ohne Schwierigkeit nachgewieſen haben, ſtatt daß jetzt eine gehörige Sonderung vermißt wird.

Auch die Differenz der Religionsphiloſophie von der Mythologie iſt nirgends mit gehöriger Schärfe beſtimmt, ſo oft der Verfaſſer auch auf dieſe Differenz zu reden kommt. Uns ſcheint die Philoſophie der Religion die höhere Totalität zu ſein, in welcher die Mythologie nur Ein Moment ſein kann und zwar dasjenige, welches die Formbeſtimmtheit des Göttlichen zu ſeinem

Inhalt hat. Die Mythologie iſt alſo nur Eine Seite der Religionsphiloſophie und hat in dieſer, welche die Religion allſeitig, in ihrem Begriff, ihrer Form, ihrem Cultus betrachten muß, ihr Princip. Um mit Herrn Weiße's Sprache zu reden: die Religion iſt die objective Quelle der Mythologie.

Um nicht weitläufig zu werden, ſei es uns erlaubt, unſere Anſicht über das Verhältniß des Mythus zur Sage und Geſchichte mit Kurzem anzugeben und ſo poſitiv Manches auszuſprechen, worin wir von unſerem Verfaſſer abzuweichen genöthigt ſind.

Das Mythiſche und Epiſche unterſcheidet ſich nur als Einheit von einander, weshalb man ſich nicht irren laſſen darf, wenn das Mythiſche ſo häufig in das Epiſche hineinſpielt. Der Mythus iſt älter als die Sage, weil der Menſch eher die Vorſtellung des Göttlichen als die Erinnerung ſeiner Geſchichte producirt. Doch iſt der wahre Mythus nur heidniſch und in der Jüdiſchen, Muhammedaniſchen und Chriſtlichen Welt gibt es keinen Mythus. Die Geſchichten von Abraham und Moſes, von Muhammed und Chriſtus haben nichts Mythiſches an ſich, und was etwa dem Ähnliches ſich dabei findet, hat nur eine untergeordnete Bedeutung, wie z. B. in dem Leben Chriſti der Gruß der Magier. In allen polytheiſtiſchen oder heidniſchen Religionen iſt dagegen das Mythiſche ein nothwendiges Element und das Theogoniſche oder Kosmogoniſche der weſentliche Inhalt deſſelben. Der Monotheismus, welcher die Natur und den geiſtigen Gott als geſchiedene Welten auseinanderhält, ermangelt eines ſolchen Bodens. Das Mythiſche enthält die Momente ſolcher Religionen in der Form von Geſchichten und das Bewußtſein, was mit dieſen Geſchichten ſich herumträgt, hat kein Bewußtſein darüber, daß es ſo ſich vorſtellt, was an und für ſich nicht in die Zeit als ſolche fallen kann. Alle kosmogoniſchen Sagen z. B. ſtellen die Schöpfung der Welt als ein ſucceſſives Geſchehen, als eine Reihe von göttlichen Handlungen vor, obwohl das Schaffen ein ewiger Act des göttlichen Weſens iſt, der ſo wenig als es ſelbſt der Zeit angehört; nur das Geſchaffene gehört der Zeit an.

Der Mythus muß ſehr wohl von Formen unterſchieden werden, welche oft täuſchend ähnlich ſind, vom Mährchen und von der Allegorie. Das Mährchen ächter Art iſt rein phantaſtiſch und hat ſeinen Werth nur durch das Spiel, was es mit allem Wirklichen treibt. Es will nichts anders, als eine Verflüchtigung aller Beſtimmtheit der bekannten Welt, weshalb es dem Träumen nahe kommen kann, in welchem die Schranken der realen Welt ebenfalls nicht exiſtiren. Es iſt ganz ein Product der phantaſirenden Willkür, und das Sinnige in ihm, wenn es ſich zeigt, iſt zufällig. Wird in dieſe Form abſichtlich ein Sinn gelegt, ſo wird das Mährchen Allegorie. Das große Mährchen in Novalis Heinrich von Ofterdingen z. B. hat durchaus einen allegoriſchen Charakter. Es ſtellt den Kampf der Poeſie mit dem Verſtande, den Sieg der erſteren über den letzteren und die allgemeine Weltherrſchaft derſelben im Verein mit der Phantaſie, mit der Schönheit, dem thätigen Leben und der himmliſchen Weisheit dar. Von einer ſolchen Reflexion weiß das wirkliche Mährchen nichts. Die Allegorie iſt eben darum der Gegenſatz des Mährchens, weil ſie in bedeutenden, ja wunderbaren Geſtalten eine Idee vorſtellen will. Hier iſt die Reflexion der eigentliche Quell der Dichtung und durch ſie wird von vorn herein die Naivetät erſtickt, welche das wahrhafte Mährchen ſo reizend macht.

Der Mythus, welcher das Göttliche in geſchichtlicher Form darſtellt, iſt nun allerdings, wie Herr Weiße auch zugibt, im Orient da. Aber es mangelt neben dem Mythus die Selbſtſtändigkeit der Sagenwelt, die im Occident ſich hervordrängt und den Mythus vervollſtändigt. Eine ganze Welt von Heroen erſcheint, welche, bald mehr ſymboliſch, wie Bellerophon und Perſeus, bald mehr myſtiſch, wie Herakles, die rein menſchliche Welt vorbereiten helfen, in welcher Achilleus und Hektor, Agamemnon und Priamos, Menelaos und Paris, Odyſſeus und Ajax u. ſ. w. auftreten. Um nun die Sage zu begreifen, muß man ſie als eine beſondere Epoche im Leben eines Volksgeiſtes verſtehen lernen. Der Mythus iſt die erſte Epoche im Moment der Scheidung der Völker, in der Ableitung ihres Daſeins vom Urſprünglichen. Die Sage iſt die zweite Epoche, wo das Volk ſeiner ſelbſt in ſeiner Beſonderheit ſich bewußt zu werden anfängt. Daher gehören der Sage vornehmlich diejenigen Helden an, welche ein Volk in Verhältniß zu andern Völkern geſetzt und ſeine Selbſtſtändigkeit geltend gemacht haben. Hiedurch unterſcheiden ſich die epiſchen Helden mit Beſtimmtheit von den mythiſchen. Wie dieſe mehr den Göttern und den Myſterien, ſo gehören dieſe mehr den Menſchen und der bewußten Geſchichte an. So lange nun ein Volk abgeſchloſſen für ſich lebt und mit anderen Nationen nicht in Contact tritt, ſo lange hat es auch nur erſt eine halbe Geſchichte. Wirklich beginnt dieſe erſt in ſeiner beſtimmten Stellung zu anderen Völkern. Dieſe Beſtimmtheit iſt nicht eine bloß natürliche, die ja an ſich ſchon da iſt, ſondern eine geiſtige und deshalb durch Thätigkeit hervorgebrachte. Sie iſt alſo Handlung und, im eminenten Sinn des Worts, erſte Handlung eines Volkes. Solche Helden ſind Cyrus, welcher die Perſer conſtituirte und daher noch in ihren Dichtungen lebt; Artus, der Silurenkönig, der gegen die Angelſachſen ſtritt; Arpad, welcher die Magyaren in ihre jetzigen Wohnſitze führte; Wladimir „die helle Sonne von Kiew," der die Ruſſen zuerſt in ſich ſelbſt concentrirte u. ſ. w.

Um ſich das Geſagte recht anſchaulich zu machen, darf man ſich nur in eine Geſchichte verſetzen, welche die baare Unmöglichkeit der Entſtehung der Sage zeigt. Dies iſt Amerika. Hier fehlt es an der Erzeugung eines mächtigen Streites. Die Eingeborenen ſind zu ſchwach, einen erhabenen Widerſtand zu leiſten und ſich als ſelbſtſtändig zu erhalten, und die Europäer haben im Ganzen noch zu viel mit der Bezwingung der jungen Natur zu thun, als daß ſie ſchon einer poetiſchen Sorgloſigkeit fähig wären. Außerdem iſt die Beobachtung zu rege, welche jeden Act, er ſei ſo groß oder ſo klein als er wolle, augenblicklich zu einem Zeitungsartikel macht. Weil nun die Amerikaniſchen Europäer ihre Geſchichte ſogleich mit einem geſchichtlichen Bewußtſein anfingen, ſo haben ihre Helden auch einen ſo verſtändigen Charakter, entweder einen beſchränktreligiöſen, wie Penn, oder einen ökonomiſchen, wie Franklin, oder einen militäriſchen, wie Waſhington und Bolivar, aber durchaus keinen heroiſchen.

Wo die Sage aufhört, hebt die Geſchichte an. In dieſer Beziehung kann man die Sage eben ſo den Anfang der Geſchichte, wie den Mythus Anfang der Sage nennen. Die wirkliche Geſchichte beginnt, ſobald ein Volk das Bewußtſein ſeiner ſelbſt nicht blos in Einzelnen, in ſeinen Heroen hat, ſondern daſſelbe in der Conſtituirung eines politiſchen Organismus auszubreiten beginnt. Weil nun die Sage da, wo ein politiſches Leben ſich regt, keinen inneren Beſtand mehr hat, ſondern von der Kraft und dem Licht des kritiſch gewordenen Bewußtſeins verzehrt wird, ſo erhält ſie ſich auch nur da, wo das Leben einer Bewegung durch die großen Revolutionen der Geſchichte ferner liegt, wo man ihren Strom wohl rauſchen hört, aber nicht in ihn hineingeriſſen wird. Eine ſo einfache und vom allgemeinen hiſtoriſchen Leben mehr ausgeſchloſſene Geſchichte führen z. B. Inſelvölker, wie die Faröer und Isländer, oder Bergvölker, wie die Schweizer, Kuhländer und Norweger. In vielen Fällen iſt es jedoch ſchwer zu beſtimmen, was der Sage und was der Geſchichte angehört, eben, weil die Sage durch ſich ſelbſt in die Geſchichte übergeht.

Zur Geschichte

der

Deutschen Literatur.

Von

Carl Rosenkranz.

Königsberg, 1836.
Im Verlage der Gebrüder Bornträger.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Seinem Freunde

Heinrich Leo,

Professor der Geschichte zu Halle

in treuer Liebe

zugeeignet

vom

Verfasser.

Vorbericht.

Der Gedanke zur Mittheilung der folgenden Aufsätze entstand in mir theils durch äussere, theils durch innere Anregung. Durch äussere, indem die Sammlungen, welche Varnhagen v. d. Ense, Gans, Carové u. A. von ihren kritischen Arbeiten machten, mich zu einem ähnlichen Unternehmen aufmunterten. Durch innere, indem ich wohl einsehe, dass ich immer weniger Zeit haben werde, mich auf ein Gebiet einzulassen, dem ich bisher viel heiteren Genuss verdankt habe. Die Speculation, das fühle ich wohl, nimmt mich zu sehr in Anspruch, als dass ich die Entwicklung der Poesie und Literatur fernerhin in derselben Ausdehnung sollte verfolgen können, wenn ich ihr auch mich nie entziehen werde, da sie ein Grundelement meines Daseins ausmacht. Ich mache daher mit der folgenden Sammlung einen vorläufigen Abschluss dieser Richtung.

Ich habe viele dieser Kritiken ursprünglich in der Allgemeinen Halleschen Literaturzeitung und in den Berliner Jahrbüchern drucken lassen. Allein ich habe keine derselben ohne weiteres hier wiedergegeben, sondern eine jede theils durch Fortlassungen, theils durch Erweiterungen zu einem kleinen Ganzen abzurunden gesucht. Auch habe ich in ihrer Stellung eine chronologische Folge beobachtet. Von dem Aufsatz über die Bilderliteratur des Deutschen Volkes bemerke ich noch, dass ich denselben im vorigen Herbst in der hiesigen Königl. Deutschen Gesellschaft in einem freien Entwurf vortrug, und ihn in diesen Osterferien, da meine Auffassung Anklang gefunden hatte, besonders ausarbeitete.

Möge man diese Blätter mit so viel Nachsicht aufnehmen, als ich sie anspruchlos darbiete. Die vielen und zum Theil sinnentstellenden Druckfehler, die Inconsequenzen der Orthographie und das zuweilen Wunderliche der Interpunction sind durch meine weite Entfernung vom Druckort veranlasst, und bitte ich deshalb um Verzeihung, wenn ich den geneigten Leser ergebenst ersuche, nicht eher zu lesen, als bis er wenigstens die gröbsten und sinnreichsten vertilgt hat.

Königsberg, den 27. Mai 1836.

Carl Rosenkranz.

Inhaltsanzeige.

Seite.

I.

Christlich-Germanische Zauberformeln 1

II.

Das Leben der Deutschen Heldensage 8

III.

Die Erneuung der Haimonskinder und des Todtentanzes 20

IV.

Die Deutsche Mystik 37

V.

Das historische Volkslied der Deutschen. 58

VI.

Verzweigung der Abendländischen Novellen 67

VII.

Insel Felsenburg 79

VIII.

Göthe und Lavater 89

IX.

Zur Literatur der Faustdichtung:

1) Die Sage vom Militarius und Theophilus 95
2) Zum Leben der Sage 98
3) Göthe's Faust; zweiter Theil 102
4) Andere Bearbeitungen 143
5) Faust und Merlin 156

Seite.

X.

Gruppe's Alboin 162

XI.

Die jetzige Lyrik 174

XII.

Die Tiecksche Romantik in Schweden. 186

XIII.

Die Orientalische Poesie, der Deutschen angeeignet durch Göthe, v. Hammer, Rückert, Stieglitz und v. Bohlen . . 196

XIV.

Das jetzige evangelische Kirchenlied 213

XV.

Die Bilderliteratur des Deutschen Volks 245

I.

Christlich - Germanische Zauberformeln.

Diutiska, Denkmäler deutscher Sprache und Literatur, aus alten Handschriften zum ersten Mal theils herausgegeben, theils nachgewiesen und beschrieben. Den Freunden deutscher Vorzeit gewidmet von *E. G. Graff.* 2r Bd. Stuttgart 1827. gr. 8.

Sehr früh treffen wir den Germanischen Volksgeist im Kampf mit den christlichen Vorstellungen. Die Zauberei, ein Element aller Naturreligionen, konnte nicht so schnell verschwinden, weil sie mit der Sitte des ganzen Lebens in zu engem Zusammenhang war. Sie änderte daher zunächst nur die Form. Der christliche Priester trat an die Stelle des heidnischen; christliche, biblische Namen drängten sich in die Formeln, und es entstand ein abenteuerliches Gemisch, dessen Analyse nicht uninteressant ist, und als deren vorzüglichster Pfleger Mone unter uns da steht. — Für sehr wichtig, von Seiten der Culturgeschichte, müssen wir daher die Gebetsformeln halten, welche der Herausgeber des oben genannten Buchs verschiedentlich mitgetheilt hat, weil sie nämlich eine Vorstellung des ganzen Verlaufs darbieten, welchen das altgermanische Bewusstsein bei seiner Christianisirung in der religiösen Sphäre durchmachen musste. Um nicht zu weitläuftig zu werden, abstrahiren wir von ähnlichen Zeugnissen an andern Orten und beschränken uns auf das von Graff Gegebene. Es unterscheidet sich erstens: Das Moment des heidnischen Bewusstseins, welches sich zum christlichen umkehrt; sodann das christliche, was der Form nach kirchlich, der Sache nach heidnisch sich verhält; und zuletzt das christliche Bewusstsein selbst, welches die heidnische Natur in der That von sich ausgeworfen hat.

1) Dem heidnischen Bewusstsein ist in seiner Religiosität die Zauberei darum mehr oder minder wesentlich, weil bei ihm die Begierde noch der Herr ist, welchem das Denken dienen muss. In der dumpfen Trunkenheit seiner Idealität will das Bewusstsein durch die Macht des Denkens und Sprechens die empirische Realität der Dinge, ja der Personen und Geister, den selbstsüchtigen Wünschen des Einzelnen gemäss verändern. Hierher rechnen wir z. B. die Beschwörungsformeln S. 189 und 190, welche gewiss uralt sind. Die eine, „contra vermes," hat den ächten Charakter des Beschwörens. Man muss sich etwa vorstellen, dass der Beschwörende den Pfeil (Strâla) in der Hand hält, und dass von einer Fäulniss die Rede ist, welche den Knochen ergriffen hat. Nun soll das Putrescirende, was als Wurm vorgestellt wird, von dem Marke aus zum Bein, d. h. Knochen, vom Bein zum Fleisch, vom Fleisch zur Haut, und von da an den Pfeil fortwandern. — In der anderen Formel, „de hoc, quod spurihaz dicunt," wo noch Alliteration durchspielt, ist das vorgesetzte Paternoster und das nachgesetzte Amen eine spätere äusserliche Einrahmung für eine früher auf einem ganz anderen Boden entsprungene Anschauung. — Als nun das Chri-

stenthum die alte Naturreligion der Germanen stürzte, trat die Vernichtung derselben bei dem Sächsischen Stamm ungleich härter hervor, als bei dem Fränkischen und Gothischen, welche schon seit länger und in vielfacher Rücksicht an das Assimiliren fremder Elemente gewöhnt waren. Die bekannte, beim Uebertritt gesetzliche Formel theilt H. G. aus der Vaticana, cod. 577. lat. palat. mit.— Hieran knüpft sich die confessio publica, welche freilich schon in Arx Geschichte von St. Gallen, aber so fehlerhaft gedruckt war, dass der neue, von Herrn Gr. veranstaltete Abdruck S. 280 und 281, sehr willkommen ist.

2) Der Act des Abschwörens von der heidnischen Religion und das Bekenntniss des neuen Glaubens war allerdings ein Act des Wissens und Wollens, eine gewusste Entzweiung, verhielt sich aber zur Wirklichkeit nur erst, wie der Entwurf einer Arbeit zu dieser selbst. Im Allgemeinen wusste man wohl, was sein sollte, aber bevor der gefasste Begriff sich in das unmittelbare Leben nach allen Seiten hin einschuf, bedurfte es einer langen Bemühung. Das Bewusstsein war daher durch das Bekenntniss oft nur formell ein christliches. Das alte heidnische drängte sich noch immer durch und verwebte sich mit dem christlichen nicht selten so, dass heidnische Magie als der wirkliche Inhalt, und christliche Gedanken und Vorstellungen als dessen Form zusammengebracht wurden, ohne dass man aus dem Widerspruch ein Arg hatte. Dafür sind nun die hier mitzutheilenden Formeln höchst merkwürdig.— Der S. 70 befindliche Reisespruch ist zwar in der Form ganz christlich, in der Sache aber ganz heid-

nisch. Wir setzen ihn in der Uebersetzung her, mit Beibehaltung der durch die magische Endung der zauberstark gemachten Worte. Er lautet: „Ich dir nachsehe, ich dir nachsende mit meinen „fünf Fingern fünf und funfzig Engel. Gott dich „gesunde, heim dich gesende! Offen sei dir dies „Sigidor, so auch sei dir dies Selgidor! Beschlossen sei dir dies Wagidor, so auch sei dir dies „Wafindor! Des guten St. Ulrichs Segen vor dir „und hinter dir und über dir und neben dir gethan, wo du wohnest und wo du seis't, dass da „also guter Friede sei, als da war, da meine Frau, „Sancta Maria, des heiligen Christ's genas." — Manches Verwandte in der Structur und in der Gleichheit des Schlusses hat der Waffensegen aus dem Kloster Muri, No. d, welcher auch mit einer Formel im Wunderhorn (1806. S. 161.) mehrfach übereinkommt und so lautet: „In nomine domini! „Das heilige lignum domini gesegene mich heute, „unten und oben; mein Bauch sei mir beinen, „mein Herz sei mir stählin, mein Haupt sei mir „steinen!"

Die Gebetsformeln aus einem Codex des Klosters Muri S. 291—97 thun die Mischung des Heidnischen und Christlichen der Form nach, so dar, dass das letztere überwiegt. Hier sind auch Handlungen beschrieben, mit denen die Gebete begleitet werden müssen, und welche dies Zaubern noch finsterer und gespenstischer machen, als sein trübes Wesen an sich schon ist. „Wer seines Freun„des Seele will helfen aus ihrer Noth, der soll neh„men ein Brot, und soll es theilen in drei, und soll „nehmen einen Theil, soll sprechen dies Gebet u. s. w. — Kerzen werden geweihet, in abgemessenen Intervallen bestimmte Psalme gesungen, Paternoster gebetet und vielerlei seltsame Geberden gemacht. So heist es nach einem Gebet, welches Gott alle Menschen für den Betenden günstig zu stimmen, anruft, man solle die rechte Hand vom längsten Finger bis an den Rest, und vom Daumen bis zum kleinsten Finger messen, dann die Lichte auf den Altar geben, und also sprechen: „Herr, ich bitte dich, allmächtiger Gott, der du „den Himmel und die Erde an deiner Hand hast, „Herr, du gesetzest heut in meine Hand und in „meine Gewalt alle die Menschen, die mir schaden wollen, dass sie mir unterthan und gehorsam „sein müssen zu allen Dingen, da ich ihrer zu „bedürfe.“ — Von Gottes Allmacht ist hier offenbar der nämliche Begriff unfreier Willkür, wie ihn der Koran hat, wenn er unaufhörlich wiederholt: Gott kann, was er will. Die Psalme passen sich auch deswegen zu einer solchen Gesinnung, weil in ihnen die Selbstsucht noch oft genug bei der göttlichen Macht sich bewirbt, dass sie die Hasser und Feinde zerschmettere und Rache übe für erlittene Schmach. Die religiöse Verknüpfung des Einzelnen mit Gott ist hier nur, dass jener in seiner Kraft der beschränkte, dieser der darin unbeschränkte ist, und deswegen der Willkür des Begehrens genügen kann. Ihn in diese herabzuziehen, wird der ganze wunderliche und schauerliche Dienst begangen.

Diese deutschen Formeln haben in ihren Beziehungen noch einen fasslichen Mechanismus, aber die lateinischen S. 296 ff. und S. 189 sind schon im vollen Unsinn der Wuth des Begehrens begriffen, und durch magische Gelehrsamkeit ganz dunkel gemacht. Die erste nimmt, um die Liebe des Ehemanns unverbrüchlich zu befestigen, noch einen verständigen Gang. Sie knüpft sich nämlich an Eva's Schöpfung und an den Begriff der Gemeinschaft des Mannes und Weibes an, ut essent cor unum et anima una et isti duo in carne una, und begründet sich so gleichsam das Recht, Gott beschwören zu dürfen, in ihm selbst, da er doch nothwendig seinen eigenen Willen erfüllen müsse. Die zweite aber schwebt ganz in der Luft und sucht ihre Stärke in der Anhäufung streitbarer Massen. „Tu, qui es Alpha et Omega, coniurationem facio per magos Caspar, Melchior, Balthasar, Leviathan protine et crinite. Sidraac, Misaac, Abdenego.“ Die noch genannten heiligen Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer und Confessores haben hier nur die Geltung von Figuren; sie sind hier Dämone, deren Gewalt durch das Schwören für die besondere Absicht des Subjectes zusammengezwungen wird.

3) Das Gebet aus cod. 77 des Klosters Rheingau, zeigt eine ganz andere Gesinnung, welche sich ihres inneren Unterschiedes von Gott bewusst ist, und denselben auch innerlich durch die Reue aufheben will. Es geht von der Vorstellung aus, dass Gott die drei Männer im feurigen Ofen beschirmt, den Lazarus erweckt, der Ehebrecherin vergeben habe, und also auch seine Seele begnaden werde. Assonirend kann man aber die Form des Gedichtes nicht wohl nennen. Assonanz wäre bewusste wirkliche Kunstform, wie im Süden, hier ist aber der unvollkommene Reim, wie nicht selten im Otfrid, im Rother, im Pfaffen Konrad. Doch wollen wir mit dieser Bemerkung der unschul-

digen Ueberschrift des Gedichtes bei Hrn. Graff keinen Vorwurf gemacht haben. — Die Gebete endlich S. 288. 289. 382 tragen gar nichts mehr vom heidnischen Wesen an sich, sondern sind wirklich in und mit dem christlichen Glauben beschäftigt.

Sehr beachtenswerthe Bemerkungen über diesen Gegenstand, der sich auch einer besonderen Aufmerksamkeit der Theologen erfreuen sollte, finden sich von Mone im Anzeiger für Kunde des Mittelalters Jahrg. 1834. S. 277—90. Er macht ebenfalls einen Unterschied zwischen volksmässigen, oft durch Alliteration und Reim kenntlichen, und zwischen kirchlichen Beschwörungen und Segen, welche davon ausgehen, dass auch Christus durch Beschwörung, durch Exorcismus geheilt hat, so dass die Aufgabe die ist, das dem vorliegenden Fall entsprechende Factum in Christi Leben aufzufinden, an dieses den Heilungsprocess anzuknüpfen. Mone erörtert dabei den volksmässigen Begriff der Sympathie, und scheidet als eine eigene Classe der Zauberformeln die der Alchymisten ab, welche auf Teufelsbann und Höllenzwang beruhen, und sich durch ihr verstandloses Kauderwälsch und eine verworrene Symbolik signalisiren. Mone hat charakteristische Proben von allen Gattungen gegeben.

II.

Das Leben der deutschen Heldensage.

Die deutsche Heldensage von *Wilh. Grimm.* Göttingen 1829 8.

Der verehrte Herr Verfasser gibt uns hier ein Werk, zu welchem er die Grundlage schon 1813 in den altdeutschen Wäldern mittheilte, hat es aber so vermehrt und umgewandelt, dass es als ein ganz neues zu betrachten ist. Es zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste, S. 1—332 enthält die Zeugnisse für unsere Heldensage, der zweite bis S. 403 eine Folge kleiner vortrefflicher Abhandlungen über Ursprung und Fortbildung der Sage. Angefügt ist noch ein vollständiges und brauchbares Register.

Wir besitzen nun in diesem Buche Alles, was das Leben unserer Sage anschaulich machen kann. Der Inhalt der Sagen selbst und jeder ihrer Bestandtheile ist angegeben, ihre verschiedenen Abfassungen sind unterschieden, die älteste Grundlage ist immer aufgesucht, die Ableitung, Verschmelzung und Verbindung der Sagen ist erörtert, die Sprache charakterisirt, genug, es ist nichts vergessen, was die Kritik fordern kann. Die erste Abtheilung gibt 172 Zeugnisse, wobei die Sagen selbst mit Recht als beweisend genommen sind. Die Angelsächsische und Scandinavische Literatur ist nicht an und für sich, nur in ihrem Verhältniss zur Deutschen genommen, weil eine weitergehende Betrachtung in das Nicht-Deutsche gerathen würde. Die deutschen Gedichte, sowohl die nationalen, welche die Sage unmittelbar zu ihrem Gegenstande haben, als die romantischen und lyrischen, didaktischen und allegorischen, geben über die Sage Auskunft, und finden ihre Ergänzung in den Chroniken und in den Werken der Historiker. Diese Zeugnisse hat der Herr Verf. in drei Perioden eingetheilt: die erste vom VI. bis XII., die zweite vom XII. bis zum XVI. Jahrhundert, und die dritte von da bis jetzt. Die Ordnung, welche er befolgt hat, ist, so weit dies möglich gewesen, die chronologische, so dass man in ihr den Anfang, die Blüthe und den Verfall der Sage übersehen kann. Die Zeugnisse selbst hat er aber ganz vereinzelt nach einander hingestellt, ohne den Unterschied der drei Perioden weiter anzugeben. Obwohl nun die Zeugnisse selbst das Wesentliche sind, so hätte uns doch eine Einleitung zu jeder Periode schicklich geschienen, um den Geist der Zeugnisse, welche sie liefert, im Allgemeinen anzudeuten. Vielleicht hätte der Verf. seine zweite Abtheilung, welche den mannigfaltigen Veränderungen der Sage in bestimmten Beziehungen nachgeht, mit der ersten vereinigen und auf diese Weise ein völlig genetisches und organisches Ganze geben können. Wir stimmen übrigens mit der Anlage der Perioden gänzlich überein, und erlauben uns eine nähere Charakterisirung derselben, weil sie auch den Inhalt und Umfang des Buches von dieser Seite bezeichnen wird.

Die erste Periode vom VI.—XII. Jahrhundert ist die Zeit der unmittelbaren Existenz der Sage, wo sie als lebendige Tradition in Lied und Erzählung gesungen und gesagt wurde. In ihr bestand auch noch die Scandinavische Sage rein für sich, und hatte die Dietrichsage noch nicht mit der von Sigurd verknüpft.

In der zweiten Periode vom XII.—XVI. Jahrhundert, erblicken wir theils die letzte poetische Abfassung, theils eine bedeutende innere Veränderung der Sage. Sie wurde nämlich Gegenstand der Literatur, indem man sie aufzuschreiben und umzudichten anfing, wie mit Chaudrun und den Nibelungen geschah. Zugleich drangen aber so viel andere Sagen in Deutschland ein, zugleich entfaltete sich die lyrische und didaktische Poesie, zugleich wurden in Staat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft, so viel andere und neue Interessen rege, dass die alte Sage intensiv von ihrer Frische, und extensiv von ihrer Verbreitung, nothwendig einbüssen musste. Daher wurden nun Veränderungen der Sage vorgenommen; willkürliche Compositionen in ihrem Charakter wurden versucht, wie der wilde Wunderer, und wie Biterolf und Dietlieb, von welchem der Verfasser S. 123—153 eine ausgezeichnete Analyse gegeben hat; ja, der Typus des romantischen Epos drang ein, wie im Otnit und Wolfdietrich. Diese Producte sind weniger Sage als Erdichtung, sagten jedoch wegen der neuen Elemente, die sie in sich aufnahmen, dem damaligen Geiste mehr zu, und so ist es gekommen, dass wohl Sigenot und Ecke, der kleine und grosse Rosengarten, Otnit und Wolfdietrich, keineswegs aber die Nibelungen und

Chaudrun gedruckt sind. Doch kann man diese Fixirung durch den Druck, vorzüglich da sie sich so oft wiederholte, gar nicht als zufällig ansehen. — Jetzt fertigte auch Kaspar von der Rön in rein verständigem Sinne sein Heldenbuch. Nicht die Poesie in der Sage, nur den äusseren factischen Bestand derselben, wollte er haben. Er machte also Auszüge, drängte zusammen, und war durch sein Bestreben nach Verkürzung, oft zu Auslassungen und willkürlichen Uebergängen genöthigt. Man könnte seine prosaische Arbeit den Anthologieen der Byzantiner und jenen Unternehmungen unserer Tage parallel stellen, welche den Geist aus den Werken grosser Schriftsteller ziehen wollen, und in ihrem geistlosen Bemühen die unerquicklichsten Dinge zur Welt bringen; Kaspar, wie sehr es ihm auch an Phantasie gebrach, steht insofern noch über ihnen, dass er doch ein Ganzes lieferte. — In dieser Epoche wurde auch das Volksbuch vom gehörnten Sigfried erzeugt, was durchaus als der Reflex genommen werden muss, welchen die tragische Geschichte der Nibelungen nach und nach im Bewusstsein des Volkes erlangt hatte. — Als das Ende der Epoche sehen wir die dramatische Gestaltung des Epos an, indem Hans Sachs den Sigfried, Jacob Ayrer den Otnit und Wolfdietrich dramatisch behandelten; wie unvollkommen dies auch geschah, so wird doch durch diese Form ein bestimmter Abschluss bezeichnet.

Denn in der dritten Periode vom XVI. Jahrhundert bis auf unsere Tage, sehen wir zuerst ein Einschlummern der Sage bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, und von da an bis jetzt ein Wiedererwachen derselben durch die Wissenschaft. Die Zerrissenheit Deutschlands, die herrische Gewalt der Gegenwart, der Eifer und die Vielartigkeit der Beschäftigung verhinderte ein fröhliches Zurückgehen in die graue Vergangenheit. Der Faden war abgeschnitten, und die Zeit bedurfte einer andern Poesie, wenn sie sich befriedigen wollte. Daher ist die Sage nun in völligem Absterben begriffen, und wir treffen sie entweder nur bei Historikern erwähnt, welche wenig Glauben daran haben, oder bei Philologen, welche durch das classische Alterthum genährt sind, so dass, wenn früher der kirchliche Standpunct von Seiten des Klerus der Volkssage entgegen trat, jetzt der antike Standpunct ihr widersprach. Es war den Philologen eine gute Notiz, dass im Volke eine trübe Ueberlieferung von Helden bestand, welche man wohl mit Hektor und Achilles vergleichen konnte, was z. B. Freher (st. 1614, bei Grimm, S. 316) recht deutlich zeigt. Schon Fischart betrachtete in einer Stelle (Geschichtklitterung C. III.), auf welche der Verf. nicht reflectirt hat, die Sage von den Riesen und Recken mit dem Lächeln, was die durch den erwachsenen Verstand gewonnene Bildung schuf, und sagt: „Vorzeiten, in die illa — — ha, da war nur die Sage von Zwergen Elberich, Rauh Elsen Aufwartern, König Laurin, des Hermann von Sachsenheim Eckartszwerg, — gleich wie heut zu Tage, da dreikniehohe Leute fallen und Herzen auf einem niederen Gerüst, sagt man hingegen von Riesen und Hunen, zeigt ihr Gebein in den Kirchen, unter den Rathhäusern, ihre Nimrodische Spiess, stählene Stangen, Goliatische

Weberbäume, Hörnenseifrige Wurmstecher, Durandal u. s. f. welches eine Anzeigung gibt heutiger Unvollkommenheit, dass die Leute wie erfrorner oder verdörrter Froschlaich — nicht mehr zu rechtzeitiger Grösse gelangen.“ — Dies Vergessen und Versinken der alten Sage geht bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts, von wo an die Wissenschaft ihre Erinnerung an sich genommen hat. Von ihrem Wesen legt Grimm's Buch selbst ein höchst vollkommenes Zeugniss ab. Als unmittelbare Tradition ist die Sage ziemlich verschollen und regenerirt sich jetzt nur im gebildeten Bewusstsein. Ist sie auch noch nicht ganz untergegangen, so ist sie doch verworren und verbleicht, wie namentlich die Sage beweisst, welche Grimm nach v. d. Hagen aus der Lausitz anführt. Der dreissigjährige, siebenjährige und französische Krieg haben der Nation diese Lethe zu trinken gegeben, und der Bauer liest jetzt eher die Zeitung als ein Volksbuch. Die Sammlung der Zeugnisse ist übrigens so vollständig, dass schwerlich, mit Ausnahme von Kleinigkeiten, eine Vermehrung derselben möglich ist. Wir führen nur noch aus Michael Sachsens neuer Kaiserchronik (Magdeburg 1615. Fol. T. II. p. 32.) eine merkwürdige Stelle an. „In Gegenwart dieses Königs Ditrich hat im Rosengarten zu Worms sich ritterlich gehalten der Mönch Ilsanes, aus dem Kloster Eysenburg, denn er hat nach Erlegung des stolzen Ritters Staudenfass noch mit 32 starken Männern gekämpft, deren zwölf erschlagen und die anderen flüchtig gemacht, und von der jungen Königin Grimmhild 25 Rosenkränze empfangen und der Königin 25 Küsse gegeben, und mit seinem Barte ihre zarten Lippen so gerieben, dass sie geblutet haben, und dabei gesagt haben: also solle man noch küssen eine ungetreue Maid, dass sie auch solle wissen, was sie habe gestiftet für Leid! Denn sie hatte den Kampf angestiftet, darinnen viele Helden zu Grunde gegangen sind und König Diterich mit seinem Beistande den Preis davon gebracht hat.“ Sachse citirt dabei ausser Crusius (I. S. f. 220.) Heinrichs Ofterdingensis Heldenbuch, und erwähnt gleich darauf, wie ein Einsiedler in der Insel Aeolien ein Gesicht gesehen, dass der Teufel König Dietrichs Seele geführt und gestürzet habe in eine feurige Kluft, daraus, wie aus dem Berge Ethna, Feuerkugeln zu fahren pflegen; was ein weiterer Beleg zu den von Grimm S. 38 ff. auseinander gesetzten Sagen ist.

S. 63 ff. hat der Herr Verf. auch die vielbesprochene Frage über die Abfassung der Nibelungen berührt. Er stellt erst das Ganze als das Werk einer Hand, sodann aber die Gründe dar, welche diese Annahme unmöglich machen, und verweiset deshalb auf Lachmann, welcher diese Untersuchung bereits 1816 so scharfsinnig als gründlich geführt hat. Grimm sagt zuletzt: „Welchen Antheil der Ordner, oder wie man ihn nennen will (denn es ist schwer, einen passenden Namen dafür zu finden), an dem Gedichte habe, wird nicht leicht auszumitteln sein. Eingriffe in die Sage selbst, hat er sich nicht erlaubt, sondern das Ueberlieferte mit Scheu und Achtung behandelt, das zeigt die Beibehaltung Alles dessen, was die geringste Regung des kritischen Gefühls würde entfernt haben, und was eben die Annahme eines einzigen Dichters nicht gestattet.“

Ich halte, wie ich anderwärts zu zeigen versucht habe, die Nibelungen, wie sie für uns jetzt da sind, und wie sie in Lachmanns Ausgabe uns vorliegen, allerdings für das Werk eines Dichters. Es kommt nur darauf an, sich über den Begriff des Dichters zu verständigen. Lachmann und Grimm nennen Hartmann von der Aue, Wolfram von Eschenbach und Rudolf von Montfort nicht Uebersetzer, sondern Dichter; und doch ward ihnen ihre Poesie der Ableitung nach von Aussen gegeben. So fand auch derjenige, welcher die Nibelungen im ersten Decennium des dreizehnten Jahrhunderts zum letztenmal abfasste, den Gang und die nationale Form der Dichtung schon vor. Er erfand sie nicht willkürlich, sondern er schöpfte aus der Sage, welche unstreitig auch in der Form von Liedern vorhanden war. Nur durch unbedingte Hingebung an den Sinn des Volkes konnte er sich des Geistes unseres alten Epos in dem hohen Grade bemächtigen, wie sein Gedicht jetzt zeigt. So geschieht dem Volk sein Recht, in welchem die Sage lebte, so aber auch dem Dichter, welcher sie in ihrer Totalität ergriff und die rhapsodisch und in mannigfachen Recensionen existirenden Lieder zu Einer Anschauung vereinte. Grimm gesteht, dass das Gedicht zuerst den Eindruck völliger Harmonie mache, nur bei näherer Betrachtung entdecke sich ein gestörter Organismus und eine hier und da verletzte, oft nur flüchtig wieder vereinigte Oberfläche. Aber wirklich nur die Oberfläche ist verletzt. Denn der Unterschied des ersten und zweiten Theiles, indem jener nicht so rasch und in einander gewebt erscheint, ist doch wohl durch die Natur der dargestellten Begebenheiten eben so bedingt, als die Ungleichheit des Tones in den einzelnen Abschnitten. Wer wird es nicht natürlich finden, dass eine Jagd in einem kecken, eine Berathung in einem langsameren Styl gehalten ist? So schroff dünken uns diese Unebenheiten der Diction nicht, dass man darnach die einzelnen Lieder mit Bestimmtheit von einander absondern könnte, welche der letzte Dichter jedesmal vor Augen hatte, denn die eigenthümliche Beschaffenheit des Gegenstandes muss sich auch die ihr angemessene Form erschaffen. Die kaum merklichen Wiederholungen und Widersprüche in unwesentlichem Detail, z. B. bei Zahlen, sind wohl nicht auffallend, wenn man die Menge der Begebenheiten und Personen bedenkt, welche in den Nibelungen vom Dichter concentrirt sind. Die Einführung Volkers aber, auf welche auch Grimm Gewicht legt, scheint uns gerade dafür zu sprechen, dass die Abfassung nicht blos einem Ordner und Diaskeuasten zukommen könne, der sich äusserlich und formell zu dem Vorgefundenen verhalten habe. Dass Volker durchweg im Geist der Sage erscheint, wird zugegeben; wir setzen voraus, dass Lachmann's Beweis unumstösslich ist, dass dem Ordner, wie er sich ausdrückt, an seiner Einführung der grösste Antheil zustehe; zeigt sich denn nun hierin keine Productivität, kein Bedürfniss, zur völligen Abrundung des Gedichtes diesen Charakter auszuführen? — Grimm will Lachmann durch einen Widerspruch gegen die Wahrscheinlichkeit, der ihm aufgestossen ist, unterstützen. Er macht darauf aufmerksam, dass Chrimhild schon funfzig Jahr alt sei, da sie dem Ezel noch ein Kind gebäre, da sie die Rache noch mit allem Feuer jugendlicher Leidenschaft vollführe und dass die Sage sie noch als sehr schön schildere. Aber ist dieser Einwurf richtig? Warum soll ein so bejahrtes Weib nicht mehr schön sein, nicht mehr leidenschaftlich handeln können? Widerspricht dem die Wirklichkeit? Wir glauben nicht; die Geschichte der herrschenden Geschlechter allein schon zählt viel solcher kräftigen Weiber. Es dürfte unbescheiden gegen den verehrten Hrn. Verf. sein, wenn wir Beispiele anführen wollten, um seine Ansicht zu widerlegen. Allein abgesehen von der Geschichte, so kümmert sich die Poesie und gerade das Epos am wenigsten um das Aelterwerden. Penelope hat immer noch Freier, obwohl sie zwanzig Jahre auf ihren Gatten wartet; Helena ist immer schön, im Hause des Menelaos, wie in dem des Priamos; Chaudrun wird in ihrer langen Gefangenschaft durch schlechte Kost und Misshandlung zwar magerer, aber nicht hässlich und matt; Isold ist eine ewige Blüthe u. s. w. Wir können dies daher keine Unschicklichkeit nennen, und wiederholen noch einmal, dass diese Grösse und Ruhe der Anschauung, diese Sicherheit und stätige Entwickelung des Pathos, diese Einheit und Klarheit des Ganzen wohl schwerlich bei einem blossen Zusammenfügen und kritischem Ueberarbeiten entstehen kann, und dass wir, auch gerade um jener kleinen Ungenauigkeiten und Inconsequenzen willen, die letzte Reproduction der Sage auch als productiv, und den Urheber derselben nicht blos als Ordner, sondern auch als Dichter bezeichnen müssen. —

In der zweiten Abtheilung, über Ursprung und Fortbildung der Sage, hat der Hr. Verf. so gediegene Forschungen mitgetheilt, dass wir nur bedauern können, dass er nicht ausführlicher gewesen ist. Doch sind wir ihm auch jetzt schon vielen Dank schuldig, weil seine Ansichten jeden wichtigen Punct der Sage betreffen und wir bis jetzt noch keine so umfassende, Alles berücksichtigende Betrachtung besassen. Zuerst giebt er den Cyklus der Sagen an, zeigt ihre Einbildung in die Geschichte und Geographie, ihre Veränderung durch Anknüpfung und Verschmelzung verschiedener Sagen, die Erweiterung mancher Sagen in sich selbst. Sodann stellt er auch die Veränderung der Sage durch das Leben, z. B. in dem Prinzip der Blutrache und des Ritterthums, ihren poetischen Werth, ihre Veränderung durch Gesang und Schrift, ihr Verhältniss zur jedesmaligen Bildung und zuletzt das Wunderbare, so wie den Begriff der ursprünglichen Gestalt der Sage dar, in welchem Allen wir nur beistimmen können. S. 380 sagt der Verf., dass im Suchenwirt auch nicht die leiseste Andeutung der alten Sage vorkomme. Das ist auch ganz richtig; doch machen wir bei dieser Gelegenheit auf die Verwandtschaft aufmerksam, welche Suchenwirts Gedicht: Ein red von hubscher lug (bei Primisser No. XLV. S. 148.) mit dem Wachtelmähre in Wackernagels Lügenmährchen (bei Grimm S. 168.) hat, indem auch V. 48 vorkommt: „Ein gute pleyen tüchser Pawt zu Etzelburg den sal.“

Grimm erscheint in seinem Werk als Vermittler zwischen den Extremen, von denen das eine ist, die Sage als Mythus, und das andere, dieselbe als Geschichte anzusehen. Gegen dies

Einseitigkeit hebt er mehr den poetischen Standpunct hervor. Und wirklich ist auch wohl nur durch Hinzutritt dieses dritten Elementes, der Poesie, eine unbefangene und damit wahrhafte Erkenntniss der alten Sage und ihrer Dichtung möglich. Grimm hat diese verschiedenen Elemente theils, wo es nothwendig war, gesondert, theils ihre Vermischung in der Sage erkannt, theils ihre Verwandlung nachgewiesen. Und gerade diese Weise der Betrachtung ist gewiss am fruchtbarsten und belehrendsten, denn sie überzieht nicht Alles mit Einer Farbe, sondern lässt das eine aus dem anderen entstehen. Sie bewahrt die wesentliche Einheit, in der Einheit aber den Unterschied, so dass die Veränderung der Sage und Dichtung an sich selbst die Bewegung des in seinem Leben immer und allwärts sich umgestaltenden Geistes zu erkennen gibt.

Als eine Ergänzung der Grimmschen Schrift in Bezug auf die Nordische Sage, kann man folgendes Werk ansehen: Untersuchungen über die Geschichte und das Verhältniss der nordischen und deutschen Heldensage, aus P. F. Müller's Sagabibliothek II. Band, mit Hinzufügung erklärender, berichtigender und ergänzender Anmerkungen und Excurse, übersetzt und kritisch bearbeitet von Georg Lange, Dr. der Philos. und Privatdocent zu Giessen. Frankfurt a. M. 1832. 8.

III.

Die Erneuung der Haimonskinder und des Todtentanzes.

1) Die Haimonskinder, ein Gedicht aus dem Sagenkreise Karls des Grossen in vier Sängen. Mit fünf Vignetten. Leipzig 1831. 8.

2) Der Todtentanz. Mit 48 Kupfern in treuen Conturen nach H. Holbein. Leipzig 1831. gr. 12.

Es ist in der neuern Zeit viel die Rede davon gewesen, wie man die altdeutsche Poesie demjenigen Publicum zugänglich machen könne, welches nicht selbst mit dem Studium der alten Sprache und Geschichte sich zu befassen vermöge. Man übersetzte zur Hälfte, wie v. d. Hagen es zuerst mit seiner Erneuung der Nibelungen machte, wo Altes und Neues durcheinander schwankt; oder man übersetzte ganz, wie Zeune die Nibelungen, in eine verständige, lesbare Prosa brachte, oder Simrock sie eben so poetisch als getreu nachbildete; oder man reproducirte die Dichtung ganz von Neuem, so dass nur ihr Stoff als die alte Grundlage blieb, die Form aber ganz der modernen Gegenwart gehörte, wie dies A. W. von Schlegel mit dem Eingang des Gottfriedschen Tristan so schön gelungen ist, und worin ihm S. Knorring in der Behandlung von Flos und Blancflos nacheiferte. Die erste halbe Weise der Annäherung der Vergangenheit an die Gegenwart verwerfen wir ganz, weil sie weder vom Alten noch vom Neuen ein reines Bild gibt. Reine Uebersetzungen aber, und mögen sie noch so schlicht und prosaisch sein, billigen wir eben so sehr als wirklich dichterische Reproductionen, welche den alten Inhalt in neuer Form verjüngen. Für das grössere Publicum ist jedoch in dieser Hinsicht auch die Natur des Stoffs zu beachten, in dessen Wahl besonders Tieck glücklich gewesen ist, in sofern er solche Sagen durch lebendige Darstellung wieder auffrischte, welche das Gemüth unmittelbar immer und überall ansprechen. Auch die Haimonskinder hat er in einer schönen derben Holzschnittmanier wieder erneuert und den bauschigen, faltigen Redefluss der alten Prosa so viel als nöthig dabei abgestreift.

Hr. Bechstein hat uns eine neue Bearbeitung des Gegenstandes, den wir gewiss Alle lieb gewonnen haben, in Reimen gegeben, denn für ein Gedicht, obwohl dies Wort auf dem Titel steht, können wir sein Machwerk nicht halten. Es ist wenig Gutes, desto mehr Schlechtes davon zu sagen, und die Vergleichung sowohl mit Tieck als mit dem alten Volksbuch, die sich so nahe aufdrängt, lässt nicht das geringste Lob aufkommen, was man etwa für die gut gemeinte Mühe noch geben könnte. Selbst die elenden Vignetten des Buches gehen auf eine Caricatur der alten Holzschnitte in ähnlicher Weise aus, wie Hr. Thormod Legis in seiner Alkuna Bilder der nordischen Götter geliefert hat, welche nichts als die widerlichsten Verzerrungen antiker Ideale, des Zeus, der Here, des Poseidon u. s. w. mit Verbrämung einiger nordischen Attribute sind.

Hrn. Bechstein's Reimerei theilt sich in vier

Gesänge, deren jeder zwölf Abtheilungen umfasst. Das Metrum wechselt unaufhörlich, wie in Tegners Frithiofssage. Aber wo ist eine Spur der schöpferischen, erfindsamen Kraft und Individualität Tegners in dieser Hinsicht? Im Gegentheil, ein ermüdender, leiernder Ton, wie in schlechten Kirchenliedern, z. B.

Es führt mit Heldenmuthe
Ob ihm das Herz auch blute,
Graf Haimon seine Schaar.
Die Brüder seh'n beklommen,
Die Menge näher kommen,
Und Reinold sinnbenommen
Nimmt ihre Noth nicht wahr.

Und Ritsart ruft mit Schrecken:
„O Mutter, wo verstecken
Wir uns vor jenem? Ach,
Der Bruder liegt hier, trunken
Zu Boden hingesunken,
In ihm kein Lebensfunken,
Der Starke — bleich und schwach!"

Gegen diese bänkelsängerische Weise ist der Ton des alten Volksbuches in seiner naiven, epischen Breite überaus anmuthig. Um dem Leser einen kleinen Begriff des Unterschiedes zwischen beiden zu geben, will ich dieselbe Stelle aus einem jungen Cölnischen Druck anführen. Es heisst da S. 78: „Da zogen sie ihre Waffen an und gingen mit Haimon vor den Saal, der Meinung, er wolle sie ergreifen. Als Adelhard darin war, seufzte er zu Gott und sagte: Nun wolle uns Gott und seine liebe Mutter beistehen, denn wir stehen allhier in grossen Sorgen, ich sehe meinen Vater kommen mit einer Menge Volks; lief zu der Mutter und sagte: Mutter wisset ihr uns keinen Rath zu geben, dass wir unserm Vater mögen entrinnen? Reinold liegt fast todt in Ohnmacht. Da sagte die Mutter: Ich weiss keinen Rath u. s. w.“

Von den Misshandlungen, welche das Nibelungenmetrum durch den Verf. erlitten, so wie von manchem Anderen, schweigen wir und wünschen, dass er zu der Einsicht gelangen möge, wie eine lebendige Gestaltung des Vergangenen ohne die innigste Hingabe, an dasselbe, unmöglich ist. Wäre davon etwas in ihm, so wäre z. B. nothwendig gewesen, den komischen Zug der alten Sage mit ihrem tragischen contrastiren zu lassen, wovon sich aber nirgends eine Ahnung zeigt. Die poetische Productivität unserer Tage scheint so erschlafft zu sein, dass sie, auf eigenen Füssen zu stehen unfähig, aus matter Bequemlichkeit immer an ein Fremdes sich anlehnen will. Der Orient, alte Novellen und Gedichte, pittoreske Historiker, Reisebeschreibungen sollen den Versemacher stützen, der die Erfindung umgehen will. Aber gerade die Leichtigkeit, welche er damit erzielt, bringt ihn vollends zum Fall und verdirbt die Poesie, deren er vielleicht noch fähig wäre, ganz. Denn nun hat er, seiner Meinung nach, einen Stoff, den er nur zu gestalten braucht. Dieser Wahn hintergeht ihn, und die Sucht, einerseits mühelos zu schaffen, d. h. Verse zu machen, was ja so Viele vermögen, und anderseits doch recht gross und bedeutend zu scheinen, bestraft sich an der inneren Gehaltlosigkeit der Production. Wir können dies Dichten am faglichsten dem Illuminiren von Kupferstichen vergleichen, was ein Bemalen und Bepinseln, aber noch lange kein Malen ist, worin Zeichnung und Colorit mit einander selbstständig geboren werden. Wo ist in Bechstein's hölzernen Reimgeklapper auch nur eine Spur von selbstbildender Phantasie? Vielmehr ist die eben so grossartige als zarte Sage — Görres hat sie mit der Ilias verglichen und die Parallele an der Oekonomie beider Gedichte durchgeführt — verhunzt und unter die fadeste Prosa heruntergebracht. Wir sind der Hoffnung, dass Hrn. Bechstein's Arbeit nur wenig Beifall finden wird; denn das Gegentheil wäre ein sehr niederschlagendes Zeichen der Zeit. Bei dem literarischen Anhang, über welchen er selbst um Schonung bittet, wollen wir ihm diese angedeihen lassen, und nicht weiter davon reden, obwohl er recht in seinen Sinn blicken lässt und seine geringe Kenntniss des Mittelalters mehr als einmal verräth, z. B. wenn er die Legende vom heiligen Reinold mystisch abenteuerlich und frömmelnd nennt.

Hr. Bechstein versichert S. 247, dass ihm Tieck's Bearbeitung nächst dem alten Volksbuche bei seiner Arbeit beständig zur Seite gelegen habe, was einem unwillkürlich die Reflexion abnöthigt, wie er dessen ungeachtet nichts Besseres geleistet habe. Aehnlich verhält es sich mit seiner Bearbeitung des Holbeinschen Todtentanzes, welche jedoch mehr Phantasie, Geschmack und Gefühl verräth. Da nun aber der Verfasser die Holbein'schen Zeichnungen zur Grundlage gemacht hat, woran er seine Poesie anknüpft, so ist eine Vergleichung zwischen dem Dichter und Maler unausweichlich. Der Gegenstand, um welchen es sich hier handelt, ist so wichtig für die moderne Kunstgeschichte, dass wir weitläuftiger davon reden müssen.

Der Todtentanz ist die Vorstellung, dass der Tod mit jedem Menschen ohne Ausnahme von der Bühne des Lebens in das Grab tanze; der Tanz ist das Ironische der Vorstellung, welche bei den Deutschen uralt ist, weil sie den Tod weniger als andere Völker gefürchtet haben, wie Tacitus von ihnen sagt, securi adversus deos, securi adversus homines. Im funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert wurde diese Idee durch die Kunst mannigfach ausgebildet; auch die Franzosen machten im Danse des Macabres einige Versuche darin, an welche Jacob Bibliophile in seinem danse macabre jüngst wieder erinnert hat. Holbein's Zeichnungen können von Seiten der Malerei als eine vollendete Erscheinung dieses Gedankens angesehen werden, weil sie alle Beziehungen, welche derselbe umfasst, in sich versammelt haben. Wir wollen diese mit einigen Worten näher andeuten. — Gott der Vater schafft den Menschen als Mann und Weib. Auf dem zweiten Blatt kosten sie von der verbotenen Frucht. Auf dem dritten vertreibt sie der strafende Engel aus den Grenzen des Paradieses, und hier nun, an seinem Ausgang, tritt als Folge der Sünde, vortanzend und Zither spielend, der Tod zum erstenmal auf, die Gefallenen als unzertrennlicher Mitgenosse in die Welt zu begleiten. Jedem einzelnen Leben ist er gewiss; im Leben schon lebt er mit ihm, und das Ende des Lebens lässt ihn nur, wie ein sicheres Resultat, offenbar und völlig hervortreten. Auf dem vierten Blatt sehen wir, wie er in öder Felsengegend, wo Eva ihr Kind säugt, dem Adam arbeiten hilft, weil die Arbeit im Schweiss des Angesichts die Kraft des Menschen verzehrt. Hierauf erscheinen auf dem fünften Blatt, wo zerstreutes Gebein, nach unserer Auslegung, den erschlagenen Abel bezeichnet, alle Todesengel mit Pauken und Posaunen, und jubeln um den ersten Todten. Was die ersten vier Blätter im Werden zeigen, ist hier nun wirklich da; das Leben ist gestorben. Von hier an zieht sich in den folgenden Blättern durch alle Stände und Alter der Widerspruch des Lebens mit dem Tode in den verschiedensten Situationen fort. Unversehens ergreift es der Tod gewöhnlich, wie es con amore mit der Entwickelung eitler Weltlichkeit beschäftigt ist. Der geisstliche, adliche und bürgerliche Stand bis zum feisten Narren herab, werden vom Tode auf solche Weise hinweggerafft. Hiervon sind drei Ausnahmen. Dem Greis und der Greisin ist der Tod willkommen; mit dem Spiele des Hackebretes geleitet er die Lebensmüden in die Gruft. — Ferner auf dem Blatt der Spieler kämpft der Tod mit dem Teufel, nach dem Sprichwort, dass der Teufel den Erzbösewicht bei lebendigem Leibe hole. Der eine Spieler streicht sein Geld ruhig ein; der andere ruft den Teufel an; der dritte sitzt mit übergebogenem Haupt zwischen Tod und Teufel verzweifelnd in der Mitte; während Beide, wem er eigentlich angehöre, mit Wuth sich streitig machen. Hier lässt Bechstein den Tod die Seele nehmen, und den Spieler unter moralischen Reflexionen umkommen, während die Pointe der Scene gerade in der Unentschiedenheit zwischen Tod und Teufel beruht. — Endlich das Bild eines

Elenden auf dem Strohlager, aussen am Eingang eines Stadtthores; das bärtige, kummervolle Antliz, die um Vernichtung flehenden Blicke, die nach Ruhe müden Arme aufwärts hebend. Es ist der den bisherigen Bildern ganz entgegengesetzte Widerspruch: Das Leben, das nicht sterben kann, dem der Tod nicht erlösend nahe tritt; es ist, wie Bechstein meint, wie aber in der Zeichnung an sich, eigentlich noch nicht begründet liegt, der es mehr nur darum zu thun scheint, einen einsam Hülflosen, einen Ausgestossenen, einen Lazarus, einen Hiob auf einem Misthaufen zu zeigen, es ist also nach ihm der von Gott zum Leben verdammte Ahasverus. Nachdem dies Bild das Wünschenswerthe und Nothwendige des Todes für den Menschen anschaulich gemacht hat, schliesst das Ganze mit dem Anblick der Auferstehung der Todten. Der Himmel ist eröffnet; der Todtengewältiger Christus sitzt in der Herrlichkeit des Richters, und die Auferstandenen gehen ein in das ewige Leben, über welches der Tod keine Macht hat.

So hat der grosse Maler sinnreich die Entstehung des Todes aus dem Leben; die vielfachen Formen seines Erscheinens und die Allgewalt desselben über alles irdische Dasein vorgeführt, bis sich am Schluss der Mensch mit dem Tode versöhnt, indem er ihn selbst in der geistigen Auferstehung als das Nichtige erkennt. Ueber das Leben herrscht er, nicht über den Geist. Das ist der oberflächliche Umriss des tiefen Holbein'schen Gedankens. Wundervoll ist derselbe von ihm in seinen verschiedenen Seiten ausgeführt. Wie hat er z. B. dem Todtengerippe eine so unendliche

Mannigfaltigkeit zu geben gewusst, dass es jedesmal als individueller Charakter auftritt, dass der kahle Schädel jedesmal eine andere Physiognomie zeigt, dass die Knochen, das Spiel der Muskeln, Wohlbehagen, Anstrengung u. s. f. ausdrücken! Mit dem Behang einiger Kleidungsstücke, mit der Veränderung der Kinnladen, welche bald grinsen, bald lächeln, bald drohen, mit der Ausstattung des Craniums durch einige Haare, hat er die höchsten Effecte erreicht. Interessant ist besonders, wie er den Tod zur Parodie des Lebendigen, den er abfordert, zu machen gewusst hat; z. B. der Tod, der dem Wucherer das Geld, und ihm damit seine Seele nimmt; der, welcher vor dem Weltgeistlichen, der mit pfäffischer Salbung die Monstranz trägt, mit Glocke und Laterne als Diener einhergeht; der, welcher in reisiger Rüstung mit dem Grafen kämpft u. s. f. alle diese drücken das aus, was an den Lebenden das Nichtige ist. Dadurch weiss der Maler auf das Vollkommenste anschaulich zu machen, dass der Tod ihnen nichts Fremdes, dass sie selbst ihr Tod sind, nur dass sie, an sich schon durch Eitelkeit und Wollust, Thorheit und Bosheit Todte zu sein, während des Lebens sich zu verbergen suchen, wogegen der Tod diese Selbstbelügung abschneidet und der Lust der Welt unerbittlich den Rücken kehren heisst. Darin sind manche Bilder voll des grössten Humors, z. B. wo der Astronom weit in die himmlischen Sphären berechnend blickt, während der Tod ihm unter ihnen her einen Todtenschädel als näheres und nothwendigeres Object der Betrachtung zeigt, was der Sterndeuter bei seinem Calcul übersieht. Die ausführliche Auslegung dieser Ironie wäre hier eben so Pflicht des Exegeten, wie bei den Lichtenbergischen Erklärungen zum Hogarth. Holbein's Werk ist anerkannt genug, auch durch früheren Kupferstich und Steindruck schon verbreitet; doch müssen wir die Zeichnung, wie den Stich der vorliegenden Blätter durch Pfau, der sie äzte, und durch Frenzel, den Königl. Sächsischen Kupferstich-Gallerie-Inspector zu Dresden, als ausgezeichnet an Kraft, Zartheit und Reinlichkeit rühmen.

Die Holbein'schen Zeichnungen sind so reiche Compositionen, dass auch eine mittelmässige Phantasie dadurch erregt werden muss. Wir wollen Herrn Bechstein zugestehen, dass er den ernstlichen Willen gehabt hat, dieses Kunstwerk zu durchdringen und poetisch zu reproduciren. Er hat vielerlei Gedanken über den Tod aufgetischt, die allerdings auch auf die Bilder Anwendung leiden, weil diese den Tod darstellen, die aber die specifische Originalität derselben nicht erreichen, um die es doch zu thun sein muss. Er hat Krieg, Pest, Eifersucht und vieles Andere mit der herkömmlichen dichterischen Phraseologie hergezählt; er hat die Schrecken und Verwüstungen des Todes mit dem Reiz des Lebens, mit Blüthen und freundlichen Sonnenlicht, mit sehnsüchtigen Herzen und leidenschaftlich unruhigen Wünschen gehörig contrastiren lassen; er hat hier und da sogar eine epische Individualisirung versucht — aber bei alle dem hat er kein Gedicht geliefert, am wenigsten eines, was den Sinn der Holbein'schen Dichtung wiedergäbe.

Der Fehler, welche der Verf. nach unserer Meinung begangen hat, sind unzählige. Wir wollen nur einige hervorheben. Zuvörderst ist die scenische Malerei bei diesem Sujet am unrechten Ort; es fordert eine sententiöse Haltung, die am besten durch einen kurzen Dialog erreicht wird, wie schon die älteren deutschen Dichter in der Behandlung dieses Stoffs verfahren sind. Hr. Bechstein ist dagegen durch sein Reflectiren und pittoreskes Schildern zu ganz wiedersagenden Weitschweifigkeiten getrieben. Wie fällt z. B. die Schilderung der Wassersnoth bei dem schlemmenden Könige so ganz aus der Luft, wie gekünstelt ist der sentimentale Anfang beim Bilde des Räubers u. s. w. — Dazu gesellt sich die metrische Unbestimmtheit des Vortrags. Wir würden gar nichts dagegen haben, dass der Verf. Bild vor Bild mit dem Metrum wechselte, da jedes in eine eigenthümliche Welt einführt. Hier lag ihm so gut wie dem Maler die grösste Freiheit vor. Aber dies zufällige Wogen des Reimes und gar zu bequeme Sichgehenlassen des Rhythmus ist bei einem Gegenstande nicht angewandt, der eine präcise Behandlung fordert, weil der Tod ein Mann von wenig Umständen ist. Der Verf. werfe uns nicht etwa den plattdeutschen Lübecker Todtentanz ein, der in freien Reimen gedichtet ist. Es ist ein so bestimmter Schlag der Reime und eine so feste Modulation des Rhythmus darin, dass er bei der Vergleichung sehr zu kurz kommen würde. Bei ihm sieht man den Schlendrian nur zu deutlich. Um ihn davon zu überzeugen, wollen wir die erste, beste Seite aufschlagen. S. 74. No. 18, der Richter; beginnt so:

Der Wandrer weilt in Kerkereinsamkeit,
Wo das Verbrechen sass bei der Verworfenheit;

Durch Unschuld, oft verachtet und verhöhnt,
Ihr ungehörtes Flehn in Klagen ausgestöhnt.
Ihm war es wohl in diesen Schauerhöhlen,
Die Grausamkeit erfand, die Tyrannei gebaut,
Die Marterkammern hat er angeschaut,
Bestimmt, unmenschlich Menschen abzuquälen.
Die schrecklichen Geräthe waren voll
Von Blut befleckt der Opfer, ungereinigt,
Es war, als zitt're sterbend mancher Hall
Von Seufzern derer u. s. w.

Was ist das für eine lockre ungelenke Sprache, als wäre sie die schülerhaft mühsame Uebersetzung aus einer andern! — Mehre der eingestreuten kleinen Lieder, z. B. was der Narr singt, sind besser gerathen. Aber auch hier fehlt es nicht an grossen Mängeln, z. B. wenn es im Liede vom Tod des Kindes einmal heisst:

„Mutter, trockne die Thrän' dir ab,
Niemals ein Kind gehabt ich hab' "

Welch eine Construction! Von dem unpassenden Gedanken, der nur einem so humanen Tod, wie der Bechstein'sche ist, in den Sinn kommen kann, will ich nicht einmal etwas sagen.

So viel über die Sprache. Was nun die Auffassung der einzelnen Situationen angeht, so ist der Verf. mitunter auf dem Wege zum Glück gewesen, wie bei dem Bilde der Gräfin. Im Durchschnitt hat er aber darin einen Missgriff gethan, dass er, statt sich zu beschränken, statt dem Genius des grossen Meisters sich zu fügen und sein getreuer Interpret zu sein, die Individualität der Scenen durch eine Menge seiner modernen moralischen Ingredienzen und durch eine überall und nirgends, bald in Zion, bald in Sichara, bald auf den Gletschern umherpromenirende Phantasie gänzlich verwischt hat. Nun schwimmt man in dunstig unbestimmten Gemälden umher, die sich zu keiner rechten Anschauung abschliessen, während Holbein's Bilder zum Nachtheil jener, mit der grössten äusseren Klarheit und geistigen Durchsichtigkeit daneben stehen. Was für eine unbegreifliche Verirrung — über welche der Verf. wahrscheinlich als über etwas recht Prächtiges stolz sein mag — ist es nicht, den Commentar zum zwanzigsten Bilde vom Rathsherren mit Reflexionen über St. Helena und Napoleon, wie wir sie nun schon bis zum Ueberdruss gehört haben, anzufüllen und mit den im Munde Herrn Bechstein's vielleicht recht hübsch, aus dem des Todes aber lächerlich klingenden Worten zu schliessen:

„Singe! Sinke! Sei mein! — Und dann
Will ich auf diesem Felsen sitzen
Und trauern über den grossen Mann!“ —

Als wenn der Tod der Trauer fähig wäre! Konnte der Verf. einmal nicht unterdrücken, auch über Napoleon ein Wort zu sagen, warum wählte er nicht ein schicklicheres Bild, etwa das des Kaisers? Aber da hat er individualisiren wollen, und die Ermordung Albrechts durch Johann von Schwaben auf eine sehr verfehlte Weise angebracht.

Wir wollen dem Leser die Entzweiung der Holbein'schen Phantasie mit der Bechstein'schen wenigstens an Einem Bilde ausführlicher zeigen, und wählen dazu das der Nonne, wo der Contrast mit am grellsten erscheint. Hier hat Holbein ausdrücken wollen, wie ein liebliches, üppiges Nönnchen ihr Gelübde mit einem mannhaften Ritter zu brechen im Begriff ist. Der Ritter sitzt mit einer Theorbe auf dem Bett des Mädchens und blickt die zarte Gestalt verlangend an. Sie knieet, den schönen Nacken zeigend, vor einem Altar, und erwiedert süss und zärtlich den Minneblick, während sie den Rosenkranz lässig in den gefaltenen Händen niederhangen lässt. Auf dem Altar steht nicht etwa ein Crucifix, oder eine mater dolorosa, sondern ein Paar fleischige Venusbilder mit dicken Bäuchen, das eine mit Eva's verführerischem Apfel, sind zu schauen. Der Tod, eine alte Vettel andeutend, mit Fetzen und Tüchern eingelumpt, mit schlaffen, ekeln Brüsten, schleicht hinter dem brünstigen Mägdlein, was eben in die sündliche, todtbringende Begier willigt, und löscht die Lichter des Altars mit hämisch froher Hand aus. Was bedarf sie zu ihren Werken der Finsterniss, des Kerzenscheines? — Diese angegebenen Züge sind so schlagend ausgedrückt, dass man meinen sollte, Jeder müsse sie erkennen. Was hat Herrn Bechstein's angenehme Phantasie daraus gemacht? Eine ordinäre Geschichte. Eine fromme Schwester Agathe, die in der stillen Zelle um einen verlorenen schönen und geliebten Ritter Adolar trauert, für ihre Sehnsucht Trost im Gebet sucht, und, gegen die Worte der Schrift, dass man droben weder freiet noch sich freien lässt, ihren Liebling jenseit des Grabes zu umhalsen hofft.

„Der stille Freund der Müden, Schmerzgequälten,
Tritt näher, löschend ihres Lebens Licht.
Agathe sinkt, ihr mattes Auge bricht,
Und droben fand sie wieder den Erwählten!“

Ueberhaupt, und hiermit wollen wir unsere Bemerkungen beschliessen, hat der Verf. vom Tode, wie Holbein, wie das ganze Mittelalter ihn nahm, kein rechtes Verständniss. Ich will hier nicht wiederholen, was ich in meiner Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter, im Abschnitt von der verkehrten Welt, darüber gesagt habe, besonders was die innere Zusammengehörigkeit der Narrheit mit dem Tode betrifft, und den Verf. nur darauf noch aufmerksam machen, dass er den Hauptpunct, welchen der Maler so schön vorstellt, den Uebergang des Lebens durch sich selbst zum Tode, also, um sich schroff, aber richtig auszudrücken, den Selbstmord, den es begeht, nicht gefasst hat. Das Mittelalter hing darin an der Schrift: der Tod ist der Sünde Sold. Das gerade, was dem Menschen seine Lust ist, ein beschränktes Element seines Daseins, Spiel, Handel, Liebe, Krieg, Macht u. dgl. m., diese Einseitigkeiten tödten den Menschen. Wie Gott das Leben, so bringt er selbst den Tod hervor. Daher erscheint der Tod als die unausbleibliche Nemesis des Unmaasses, als die Vernichtung alles Bösen, an dessen Wahnsinn in ihm selbst der Wurm nagt, der es verschwinden macht. Diesen Widerspruch hat Holbein ganz einzig charakterisirt. Man fühlt die Lust, mit welcher der Tod den Mast des Schiffs zerknickt, womit er die Kriegstrommel wirbelt, vor dem Fürsten und der Fürstin die lächerlich kleine Freudenpauke schlägt, bocksbeinig tanzend dem geilen Narren den Dudelsack vorpfeift, den Bischof vertraulich bei Seite nimmt, an einem kühlen Ort ihm ein Wörtchen schweren Inhaltes in das Ohr zu flüstern — und so durchgehends. Von dieser Lust des Vernichtens, von der bacchantischen Raserei, die es mit kalter Gluth entzündet, hat der düstere Pilger, der greise Wanderer, wie

Hr. Bechstein den Tod euphemistisch betitelt, nur eine schwache Ahnung. Die Milde und Barmherzigkeit Gottes müssen immer die Oberhand behalten, Gott kann nicht zürnen; er kann nur lieben; er verlässt den schwachen Menschen nicht, und wie die weichherzigen und sentimentalen Gemeinplätze weiter lauten. Diese glatte und vertuschende Sanftheit hebt aber das Grauen des Todes wirklich nicht so auf, wie Holbein's Humor, und sein letztes Bild von der Auferstehung. Durch diese falsche Weichmüthigkeit sind die schönsten poetischen Stoffe verwässert. Was soll man dazu sagen, wenn in diesem Buche, was hie und da eine gute Schilderung bietet, der ewige Jude durch die Bitten einer schuldlosen Thorwächter-Tochter von seiner Qual erlöst wird? Hat der Verf. die alte schauerliche Sage, die ja oft genug aufgefrischt ist, so wenig gekannt, und hat er bei dem Holbein'schen Bilde so wenig bemerkt, dass der Tod mit Absicht nirgend zu sehen ist, wie ersehnt er auch dem Lebenssatten wäre, dass er sagen kann:

„Die Bitten frommer Unschuld trug
Ein Seraph hin zum Quell der Gnade,
Und ihre Thränen löschten in dem dunkeln Buch
Des Sünders Schuld; er stand am Markstein seiner Pfade.
Der Pilger trat ihm nah und seine Stunde schlug.“

Herr Bechstein hat sich dem Publicum der Leihbibliotheken durch eine Menge anziehender Geschichten, deren Scene mehr oder weniger in das Mittelalter fällt, mit Recht beliebt gemacht. Das Verdienst, was er sich dadurch erworben, wollen wir ihm nicht im Mindesten streitig machen. Allein ein ganz anderer Maassstab, als der

der blossen Unterhaltung, die uns über einige müssige Stunden im leichtbewimpelten Nachen eilig forttragen soll, ist da anzulegen, wo es auf wahrhafte Poesie ankommt. Hier muss die Kritik rücksichtslos sein, denn der Dichter fordert sie selbst dazu auf. Unser Urtheil ist daher zwar streng, aber es ist gerecht. Hr. Bechstein ist ein sinniger und geschickter Mann, dessen Darstellung es wohl verräth, dass er in Thüringens Thälern und Wäldern den Offenbarungen der Natur und dem Nachhall alter Sagen lauscht. Er hat einmal ein Büchlein Arabesken geschrieben, worin er das, was wir als das Sinnige an ihm loben, recht anmuthig aussprach. Allein mit solchen Gedichten, wie der Todtentanz, Faustus u. a., überschreitet er die ihm angewiesene Sphäre. Er wird dann mehr von dem formellen Auspinseln, als von der inhaltsvollen Energie des Darzustellenden gefesselt; daher das Declamatorische der Reflexion und die mehr als behagliche Breite der Scenerie. Manche Kritiker haben ihn durch unüberlegten Preis in seiner Verworrenheit bestärkt. Ist es z. B. nicht höchst unangemessen, den Deutschen Luther in Italienischer Canzonenform zu besingen? Der Gegenstand gebietet Ehrfurcht; der Wille des Dichters ist rein und warm; darf dies aber über die poetische Leerheit des Panegyricus blenden! Die Rhetorik ist ein Moment der Dichtkunst, aber sie ist nicht die Poesie.

IV.

Die deutsche Mystik.

Heinrich Suso's, genannt Amandus, Leben und Schriften. Nach den ältesten Handschriften und Drucken mit unverändertem Texte in jetziger Schriftsprache herausgegeben von *Melchior Diepenbrock*; Priester und Privatsekretär des Hochw. Herrn Bischofs von Seiler. Mit einer Einleitung von *J. Görres*. Regensburg 1829. 8.

Bei diesem Buch können wir nicht umhin, uns vorerst einigen allgemeinen historischen Betrachtungen zu überlassen, durch welche wir dem Leser am ersten eine Anleitung zur richtigen Würdigung desselben zu geben hoffen. Er möge also die folgende Entwickelung als einen kleinen Versuch ansehen, die Geschichte der deutschen Mystik und damit auch den Standpunct der Suso'schen Schriften seinem Verständniss näher bringen zu wollen.

Die Mystik nämlich hat ein bestimmtes Verhältniss zur Wissenschaft. Die Erkenntniss der Wahrheit, dies gemeinsame Gut der Menschheit, hat in den besonderen Völkern auch eine besondere Geschichte. Sie kann also in dieser besonderen Durchbildung betrachtet werden. Jedoch hat sich diese ethnographische Behandlung der höheren unterzuordnen, welche die Evolution der Erkenntniss an und für sich, die allgemeinen Epochen derselben entwickelt. In dieser sind jene ethnographischen Unterschiede nur Momente der ideellen, umfassenderen Totalität.

Im Mittelalter sehen wir nun zuerst eine gewisse Einheit der Intelligenz über die verschiedenen germanischen Staaten verbreitet. Die Kirche ist im Besitz der höchsten Erkenntniss und überliefert dieselbe in ihren Klöstern und Schulen. Diese traditionelle Wissenschaft ist der Scholasticismus, der gegen die volksthümliche Differenz sich gleichgültig verhält. Die Lehrer gehen, ohne in ihrer Wirksamkeit einzubüssen, von einem Volk, von einer Schule zur anderen. Italiener lehren zu Paris, Franzosen zu Oxford. Die Form der Mittheilung ist eine künstlich belebte, nur durch Unterricht erlernte, nicht mit der Muttermilch eingesogene Sprache, die Lateinische. Die Speculation selbst ist durch das Dogma der römischen Hierarchie zusammengehalten. Es ist die erste Gestaltung der im neu geschaffenen Abendlande noch jungen Wissenschaft.

Aber nach und nach treten die nationalen Differenzen mächtiger hervor und wirken nicht wenig zu einer eigenthümlichen Bewegung der Philosophie. Der bestimmte Durchbruch dieser charakteristischen Unterschiede, durch Jordano Bruno, Montaigne, Baco u. A. bezeichnet, fällt allerdings erst in das sechzehnte Jahrhundert, in die Zeit der allgemeinen Erschütterung des alten Systems. Aber schon vom dreizehnten Jahrhundert an, lassen sich die Regungen zur Ausscheidung dieser besonderen Kreise im Zusammenhang mit der Bildung der eigenen Verfassung und Sprache der Völker, deutlicher verfolgen, bis Italien, Frankreich, England, Deutschland mit selbstständigen Philosophieen dastehen, die alsdann von dem einen Volke zum anderen übergehen und im Conflict mit einander in Deutschland eine neue universelle Wissenschaft hervorrufen.

Die deutsche Philosophie hat sich bis auf unsere Gegenwart so gebildet, dass ihre erste Epoche, der Mystik; ihre zweite, dem analysirenden und synthesirenden Verstande; ihre dritte, der systematischen und ihrer Methode sich bewussten Speculation angehört. Die erste Epoche reicht vom dreizehnten Jahrhundert bis auf den Beginn des dreissigjährigen Krieges; die zweite, deren Mittelpunct die Leibnitzisch-Wolfisch-Philosophiee, von da bis auf Kant; die dritte beginnt mit Kants Idealismus, welcher alle der Philosophie wesentliche Fragen zu einem verworrenen Knoten zusammenschlingt.

Jene erste Epoche ist es, welche hier unsere nähere Aufmerksamkeit fordert. Mystisch ist sie, weil sie das Erkennen der Wahrheit von unmittelbarer Anschauung derselben abhängig macht. Wird auch, was die Wahrheit sei, im Einzelnen von den Mystikern anders bestimmt, so sind sie doch in der Angabe des Weges, zu ihrer Gewissheit zu gelangen, einig. Es ist die praktische Entäusserung seiner selbst, welche die theoretische Freiheit vermittelt und diese, die begreifende Erkenntniss, ist wesentlich ein Erkennen Gottes in dem Erkennenden durch Gott selbst. Dies ist der allgemeine Charakter in der primitiven Epoche der deutschen Wissenschaft, welcher die zweite mit dem Gegensatz trocken logischer und äusserlicher Vermittelung nachfolgte.

Aber diese Mystik hat auch einen Höhenpunct erreicht, auf welchem sie sich vollendete. Sie war nämlich zuerst, im vierzehnten Jahrhundert, rein theologisch. Im funfzehnten wendete sie sich auch zur Betrachtung der Natur und wurde physikalisch. Im sechzehnten suchte sie das Theologische mit dem Physikalischen zu vereinigen. Tauler, Paracelsus und Jacob Böhme sind die grossen Individuen, welche diese Bewegung an sich darstellen.

Die deutsche Wissenschaft musste sich nothwendig zuerst auf die Theologie richten, weil sie von der Kirche ausging. Als die frühesten Spuren dieser Reflexion kann man, wenn man die voranlaufende allegorische und didaktische Poesie übergehen will, die deutschen Predigten des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts betrachten, welche eine sehr grosse und freie Weltansicht, besonders auch ein tiefes Gefühl für die Schönheit der Natur ausdrücken. Die von Hoffmann v. Fallersleben in den Fundgruben des Nordens gesammelten Predigten, die von Kling herausgegebenen Predigten des Franciscaners Berthold, die Predigten Taulers, legen hiervon ausreichendes Zeugniss ab. Auch eine dialektische, von Docen edirte Abhandlung über die mögliche und wirkliche Vernunft, athmet diesen freien Geist. Eine grössere und tiefere Entfaltung war die Mystik Suso's, Taulers und Ruysbroek's, des Doctor ecstaticus. Suso (st. 1365.) ist höchst mannigfaltig. Homiletische, allegorische und didaktische Darstellungen sind von ihm übrig. Vorzüglich ist er aber durch die Schilderung seines Lebens denkwürdig, weil er durch sie den ganzen Process eines solchen in Gott versunkenen Gemüthes höchst anschaulich gemacht hat. Hier ist das Werden der zartesten und lieblichsten, wie der abstrusesten und finstersten Regungen der Mystik in seiner geheimnissvollen Geburt aufgeschlossen, und lässt uns die grösste Achtung für ein so unendlich ernstes Streben fassen, wenn es auch dem Tadel frommer Spielerei nicht immer sich entziehen kann. **Tauler** (st. 1361.) ist eine wirklich plastische Gestalt. Seine Predigten, seine Abhandlung von den Tugenden, insbesondere seine vier Bücher von der Nachfolge des armen Lebens Jesu, sind vollendete Werke, in denen eine so gründliche Kenntniss der Schrift und Tüchtigkeit des Verstandes, als Reinheit und Tiefe des Gefühls mit würdiger, scharfer und doch anmuthiger Klarheit der Sprache zu einem wundervollen Bunde sich vereinigen. **Ruysbroeck** in seinem Tractat von den Tugenden, in seinen Commentaren zum Tabernaculum Mosis u. s. f. ist mehr auf die Erkenntniss als solche gerichtet. Aber er hat nicht die adlige Simplicität Taulers, und geht nicht selten in das Phantastische über. Alle Mystik haftet in ihrem Ausdruck an den Bildern des Lichts und der Finsterniss, der Zeugung und Geburt, der Liebe und des Hasses. Suso und Tauler sind darin von schönem Maass. Ruysbroeck aber (st. 1385.) springt bei ihrem Gebrauch zuweilen in das Wilde und Wüste über, weshalb auch Leibnitz in seinem discours sur la conformité de lu foi avec la raison sagt: Gerson a deja écrit contre Rusbroeck, Auteur Mystique, dont l'intention étoit bonne apparemment, et dont les expressions sont excusables; — mais il vaut mieux écrire d'une manière, qui n'ait point besoin, d'être excusée. Von den

Uebrigen, welche dieser sogenannten Schule der Weisheit sich anschliessen, von Meister Ekkhard, Heinrich von Passau u. A. wissen wir weniger. Thomas von Kempen aber, in den diese reintheologische Richtung ausläuft — er st. 1471 — ist schon bei weitem weniger contemplativ, als die Genannten, sondern überwiegend auf das Asketische gerichtet. Sein vielberühmtes und mit Recht auch vielgelesenes Buch von der Nachfolge Christi ist eben dadurch zu einer extensiv so ungeheuren Popularität und Unverwüstlichkeit gekommen, dass es dem Contemplativen mehr den Rücken kehrt und mehr die Moralität, die gewissenhafte Selbsterkenntniss, die Kraft des Gebetes, den Segen des Abendmahls u. s. w. herzlich, eindringlich und verständig empfiehlt. Mit Taulers wahrhaft speculativer, durch und durch gediegener Nachfolge des Lebens Jesu können Kempens Imitationen sich in keiner Weise messen. Dagegen ist das bekannte Buch von der deutschen Theologie, was verschiedenen Verfassern, unter Anderen auch dem Tauler zugeschrieben wird, unstreitig dasjenige Product dieser Epoche, welches die Grundansicht derselben am meisten wissenschaftlich darstellt. Es geht von dem Gedanken aus, dass das Vollkommene die Einheit des Ganzen und seiner Theile als seiner eigenen Unterschiede ist, und entwickelt sodann die Lehre von der Entstehung und Vernichtung des Bösen so vortrefflich, mit einer solchen Ruhe der Erkenntniss und Gewalt der Sprache, dass diese Abhandlung kühn neben die Leibnitzische und Schelling'sche über diesen Gegenstand, hintreten kann. Die Freiheit in ihrer abstracten Gestalt, als die in ihr eigen Nichts zurückfallende Willkür, in ihrer concreten, als die Production der an sich mit ihr identischen Nothwendigkeit des göttlichen Willens, ist hier auf das Tiefsinnigste entwickelt. Die stete, bis auf die jüngsten Tage reichende Erneuung des Buches durch Luther, Spener, Marheineke und Andere, ist auch ein äusserer Beweis seines Werthes und seiner Unentbehrlichkeit.

Weil alle Thätigkeit dieser Epoche auf die innige Versöhnung des Menschen mit Gott gerichtet war, und das letzte Ziel des Lebens nie aus dem Auge verlor, so kann man sie mit Recht die theologische nennen. Wir haben die nächste die physikalische genannt. Sie setzt sich die Erkenntniss Gottes als des Schöpfers und der Welt, als der Creatur voraus, welche das göttliche Wesen als dessen Ebenbild in sich widerstrahlt. Die Theologie reflectirte auf die Natur nicht weiter, als nur in wiefern dieselbe für das freie Leben des Geistes hemmend oder fördernd wird, oder bediente sich ihrer Beispielsweise zur Erläuterung. Nur hie und da, am meisten in Bertholds Predigten, und stellenweise bei Suso, zeigt sich ein theoretisches Interesse an der Natur. Im funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert aber erwachte der Sinn für die Erkenntniss der Natur nach den Blüthenträumen des Minnegesangs in höherem Grade. Aber diese Erkenntniss war noch magisch. Was in der Theologie die Ekstase als unmittelbare Identität des Menschen mit Gott war, das war in der Naturwissenschaft die Magie als ein unmittelbares Wirken der zur Natur sich entäussernden göttlichen Essenz. Die Aufgabe der Chemie stellte sich in der Vorstellung einer primitiven, absolut einfachen Materie, als dem Princip aller besondern Materie, im philosophischen Stein, dar. Alle Steine, Pflanzen und Thiere waren voll wunderbarer Kräfte und mysteriöser Bedeutung. Der Sternen- Elementen- und Erdgeist regte sich in den Pflanzen und Thieren, in den Temperamenten und Krankheiten. Am meisten erhob sich Paracelsus st. 1541, über die egoistische Ansicht der Natur, welche in der zumal von den Rosenkreuzern fanatisch betriebenen Alchymie, ihren Gipfel erreichte. Er war ein mystischer Naturforscher im ächten Sinne dieses Wortes, fern von der eitlen Charlatanerie eines Agrippa von Neltesheim u. A.

Als Uebergang zum Schluss der mystischen Bildung der Wissenschaft überhaupt, kann man Valentin Weigel (st. 1588) betrachten, dessen „Goldener Griff“ eigentlich eine mystische Metaphysik ganz im Sinn der unmittelbar durch Gott gewiesenen Erkenntniss ist. Der Vollender der deutschen Mystik ist Jakob Böhme (st. 1624), in dessen Werken das theologische und naturwissenschaftliche Element sich zu durchdringen streben. Böhme's Standpunct der Erkenntniss ist das, was man intellectuelle Anschauung genannt hat. Er sieht alles Einzelne in seiner ihm inwohnenden Allgemeinheit. Aus dem Sterblichen blickt ihn das Unsterbliche an. Das Eine göttliche Leben offenbart sich ihm in allen seinen Gestalten so, dass Gott selbst ihm, was er schauet, eröffnet. Daher nennt er sich selbst einen Theosophen und einen Magus. Oft drückt er sich völlig speculativ aus, so dass an der Darstellung wenig auszusetzen ist. Anderemal kann er, was ihm vorschwebt, nicht so rein und klar hinstellen. Dann greift er nach Farben, Tönen, Leidenschaften, um durch sie die Idee und ihren Process begreiflich zu machen. Wenn er so von dem einfachen Gedanken in das Bildliche sich verliert, so ist, ihm nachzufolgen sehr schwer. Es gährt eine Fülle von Erkenntniss in dunkler Glut, die nicht zur hellen Flamme aufschlagen kann. Im Gefühl, nicht deutlich zu sein, wird Böhme dann gewöhnlich auch polemisch, und überlässt sich den heftigsten Angriffen gegen die äusserliche Vernunft und gegen die Schriftgelehrten. Aber so verworrene Gestalten seine Phantasie oft durcheinander mengt, so grob er oft in seiner Polemik ist, nichts desto weniger findet man immer Spuren selbstthätiger Production, unerwartete Zusammenstellungen, interessante Aeusserungen. Besonders spiegelt seine wunderbare, an eigenen und treffenden Bildungen unerschöpfliche Sprache, die Eigenthümlichkeit seines Denkens im höchsten Grade. Alles, was die Mystik belebt, ist in Böhme vereinigt. Gott in seinem Leben ausser der Natur und Creatur; die Schöpfung des creatürlichen Daseins, wie aus dem Einen Vater als dem Abgrund und Ungrund die entgegengesetzten Principien und Qualitäten des Hasses und der Liebe, der Kälte und Hitze, des Zorns und der Freude, des Bittern und Süssen zur Geburt und Selbheit hervorbrechen, und entweder im Grimm ihrer Schiedlichkeit beharren oder aber, ihre Sprödigkeit zerbrechend, nach dem Centrum, von dem sie ausgegangen sind, sich wieder zurücksehnen, und, die finstere Qual ihrer Eigenheit verklärend, durch die Wiedergeburt in das Reich des lauteren Lichtes zurückkommen. — Diese tiefsinnige Theologie hat er in seinen grösseren Werken, der Aurora', von den drei Principien göttlichen Wesens und de Signatura rerum dargestellt. Hierin ist auch Alles aufgenommen, was die damalige Naturwissenschaft, besonders die Chemie, von der Qualität der Metalle, von der magischen Influenz der Planeten, und von der verschiedenen Temperatur der Organismen lehrte. Andere Schriften, vom dreifachen Leben des Menschen, besonders aber das Mysterium magnum, sind ganz im Sinn der alten allegorischen Schriftauslegung, und dürfen den Origenischen und Philonischen kühn an die Seite treten. In allen diesen Werken geht Böhme, wie Herakleitos, derjenige unter den Alten, dem er am meisten vergleichbar ist, auf die Harmonie des Gegensatzes, auf die Entwickelung der Identität des Positiven und Negativen, des Guten und Bösen. In seinem Begriff der Freiheit ist er ganz mit den älteren deutschen Mystikern, besonders mit der Theorie der deutschen Theologie, einstimmig, obwohl kein einziger von ihm den Ursprung des Bösen aus der Subjectivität des Geistes so tief, wie er, erkannt hat. Lässt man sich nur auf das Beantworten der Frage, wie wird das Böse? ein, so geräth man sehr bald in Schwierigkeiten, die den gewaltigen Kampf Böhme's, sie zu lösen, und das Trübe, Unförmliche seines Ausdrucks wohl verständlich machen, wogegen, sobald man von jener Frage sich abkehrt, die Prädicate der Barbarei und Faselei meist die einzigen sind, welche dem grossen Mann von der Seichtigkeit des Verstandes zu Theil werden. Dass die christliche Religion das Gute und Böse auf das Höchste gegen einander gespannt hält, und die

Vernichtung des Bösen, die Wiedervereinigung Gottes mit dem Menschen, zum vorzüglichsten Thema hat, ist von Böhme besonders in seinen drei Büchern von der Menschwerdung Christi auseinandergesetzt, die eine, so viel Böhme'n möglich war, systematische Dogmatik in seiner Weise enthalten. Die übrigen kleineren Schriften schliessen sich sämmtlich an diese grösseren, theils als Wiederholungen, theils als weitere Ausführungen einzelner Puncte an. Durch erweckliche Betrachtungen und Gebete hat er in ihnen auch für das Bedürfniss der Andacht gesorgt, so wie in seinen vortrefflichen Apologieen gegen Esaias Stiefel, Balthasar Tilken und Gregorius Richter, zum Theil auch in seinen Theosophischen Sendbriefen, den Unsinn der nur historischen Theologie, die Aufgeblasenheit des gelehrten Verstandes, den leeren Dünkel seines sterilen Dogmatismus mit derben Witz, mit Laune und beissender Satire verfolgt. Es geht übrigens Böhme's Schriften in der neuern Zeit fast wie denen des Abraham a. St. Clara. Man hat sich an Einzelheiten gehalten; man hat auf's Gerathewohl dies und jenes wieder abgedruckt; man hat das Ungewöhnliche, barock Erscheinende besonders urgirt und durch solch Fragmentarisiren ganz falsche Bilder von diesen Männern erschaffen, so dass bei der urtheillosen Masse, der eine in seinem Tiefsinn als ein Tollhäusler, der andere in seinem Humor und seiner reichen Menschenkenntniss als ein homiletischer Hanswurst erscheint. Bei Böhme ist von besonders übler Wirkung gewesen, dass man seine früheste Schrift, die Morgenröthe im Aufgange, vor andern gelesen, excerpirt und zur Grundlage eines Urtheils gemacht hat. Für Böhme war auch diese Aurora als der Durchbruch seines Genius zur Erfassung seiner selbst, höchst wichtig, aber für die Erkenntniss seines Wesens sind spätere reifere Schriften bei weitem lehrreicher und zugänglicher. Böhme ist nun, wie wir eben andeuteten, der Schluss der deutschen Mystik, weil die durch Schauen, durch unmittelbar von Gott gewirkte Erkenntniss des Universums in ihm intensiv durch die Tiefe, und extensiv durch den Umfang sich vollendet, indem er den Geist eben so sehr, als die Natur, zum Gegenwurf seines Verständnisses gemacht hat, und dadurch die Einheit der Bestrebungen von Tauler und Paracelsus geworden ist.

Alles, was nach Böhme bei uns als mystisch erscheint, ist entweder eine vollkommnere Gestaltung der Wissenschaft, wie z. B. Leibnitz, oder es ist eine unvollkommnere als Böhme. Denn was man in der Conversation häufig als Mysticismus bezeichnet, ist von der Macht der Intelligenz jenes alten Mysticismus unendlich weit entfernt. Die ganze Hallesche Schule Franke's und Speners, den Herrnhutianismus und die jüngeren Verzweigungen dieser stillen Frömmigkeit, nennt man daher auch mit Recht Pietismus; denn das Feuer des Willens und die speculative Erkenntniss jener Alten, ist hier nicht zu finden. Mit der grösseren Verbreitung des ekstatischen Gefühls in die Masse, ist auch ein einförmiges, schwächeres und beschränkteres Wesen eingetreten. Das welke Herz sucht nach Trost und Erbauung, und dies Bedürfniss zieht mehr den Thomas v. Kempis und Arndts wahres Christenthum, als den Jacob Böhme wieder ans Licht. Die Natur ist den Blicken des Pietismus ganz entrückt; theils sieht er nur im Allgemeinen über sie hin, theils will er aus ihr Stoff für seine Erbauung, Rührung über die Grösse, Macht und Weisheit des Schöpfers holen, weil er überhaupt die Wissenschaft nicht ihrer selbst, sondern vornehmlich der Frömmigkeit wegen will. Die blosse Regeneration des Mysticismus in der Erinnerung ist natürlich etwas ganz Anderes, als die wirkliche Zeugung einer neuen Gestalt desselben, welche zu denen des Mittelalters, der Alexandrinischen Epoche, der Persischen Sofi's und Indischen Joghi's als ein fortschreitendes Moment hinzuträte. Novalis Schriften, Fichte's Anweisung zum seligen Leben und Schellings Abhandlung über die Freiheit, wären etwa diejenigen Producte unserer Zeit, die des Namens ächter Mystik würdig wären. Alles Andere, was bei der Menge für mystisch gilt, ist entweder, wie schon gesagt, etwas Höheres, als das Mystische; es ist gediegene Speculation; oder es ist etwas viel Schlechteres, es ist kranke Phantasie, delirirende Speculation, süsslich tändelnde Gott- und Christusliebhaberei, dies schwächliche Afterbild der göttlichen Liebe.

Suso's Schriften sind herrliche Urkunden des wahrhaften Mysticismus. Der Hr. Herausgeber Diepenbrock hat sich S. I — XXVII. über die literarischen Quellen, deren er sich bediente, mit vieler Umsicht ausgelassen und in seinem Verfahren Alles gethan, um weder dem Eigenthümlichen in Suso's Sprache Abbruch zu thun, noch dem heutigen Leser das Verständniss unzugänglich zu lassen, indem er wenig mehr gebräuchliche oder dem Schwäbischen Dialekt angehörige Worte, auch orginelle Sprachbildungen Suso's durch zwischengesetzte Erklärung passend aufgehellt hat. Ausser den gedruckten lateinischen und deutschen Ausgaben Suso's wurde er besonders durch Handschriften der Münchner Bibliothek unterstützt, namentlich durch einen Papiercodex in 4to, aus dem Ende des XIV. Jahrh. von Suso's Leben, und durch zwei Papiercodices aus der Mitte des XV. Jahrh. in 4to und 8vo. vom Buch der ewigen Weisheit.

S. XXVIII—CXLVIII. folgt Görres Einleitung, worin er das Wesen des Mysticismus entwickelt, Andeutungen über seine Geschichte und eine Charakteristik Suso's gibt. In solchen Arbeiten, welche zwischen der historisch gegebenen Anschauung und zwischen dem Besprechen allgemeiner Principien mitten inne schweben, ist Görres recht eigentlich zu Hause, wie er zuvor schon öfter, zumal in seiner Kritik Swedenborgs an den Tag legte. Dieser Einleitung scheint er sich mit besonderer Liebe unterzogen zu haben. Sie ist mit wirklich jugendlicher Frische geschrieben und hat die Görres so eigenthümliche Tendenz von ruhiger und verständiger Exposition zu einer blendenden Bilderwelt in vollem Maasse an sich. Doch ist hier dies Wallen und Brausen der Phantasie durch die Selbstständigkeit des historischen Stoffes ermässigt. Wir würden nicht aufhören können, wenn wir anfangen wollten, auf Einzelheiten, welche in dieser Einleitung Aufmerksamkeit verdienen, uns einzulassen. Görres sucht zuerst den Zustand des vierzehnten Jahrhunderts, in welchem Suso lebte, zu schildern. Hierauf gibt er kürzlich die historische Bildung der ersten deutschen Mystik an, und sucht dann den Begriff der Mystik selbst zu bestimmen. Wir können ihm darin nicht beipflichten, dass er die Zustände des Mysticismus so hoch stellt. Die Mystik geht vom Gemüth aus. Dies wendet sich zunächst mit seiner ganzen Energie an den Willen, um über das praktische Gefühl und alle Ichheit Herr zu werden. In diesem Kampf sind viele Mystiker Heroen gewesen und haben mit Heiterkeit unsäglichen Schmerz geduldet. Aber sich selbst Torturen aller Art auszusinnen, künstlich die ausgesuchtesten Peinigungen zu erfinden —- war eine missverstandene Frömmigkeit, ein unbewusst eudämonistisches Raffinement. — Zweitens, das Object, worauf der Mystiker mit ungetheilter Kraft sich richtet, ist Gott. Seine Gnade besiegt die Sünde, sein Geist die Lust der Natur. Der Mensch lässt ihm seinen Willen und leidet sein Wirken in sich. So verstummt er, geht in sich und schwebt gleichsam in sinnender Ruhe. Aber freier geworden von den Banden des Sinnlichen, hat auch seine Intelligenz in diesem neuen Zustande ein anderes Verhältniss zu Gott gewonnen. Er erkennt ihn. Doch diese Erkenntniss ist zugleich ein Emporgehobensein in Gott, ein in Ihn Sich Verlieren, ein als Er Dasein. Dies ist die Ekstase. In solcher Verzuckung scheint dem Entrückten, als flöge er weithin über die Erde, als läge ihm Alles in der Natur und Geschichte aufgeschlossen, als sähe er die grauen und lauernden Gestalten der satanischen Dämonen, die lieblichen Chöre der Engel, ja, Gott selbst. An sich ist Alles das, was geschauet wird, nicht so. Nur in dem Visionair ist es auf diese Weise. Daher dünkt es ihm auch hinterher so unaussprechlich und unsagbar. All' seine

Beschreibung ist ein dürftiges Wort gegen die namenlose Herrlichkeit, in der er verschwebte, worin er nicht bei sich war. Das Bewusstsein der Mystiker war, nach ihren eigenen Ausdrücken, bei solchen Zuständen in Schauen übergegangen. Was aber schaueten sie? Das Wesen und die Einheit alles Lebens, Gott. Sie schaueten ihn nicht blos, sie empfanden ihn. Sie empfanden ihn nicht blos, sie waren in ihm, unmittelbar mit ihm verschmolzen. Das höchste Licht schien ihnen überall zu sein und war ihnen daher, nach ihrem eigenen Bericht, wie eine Anschauung im Dunkeln, wo das Ganze und dessen Theile unterschiedlos in einander weben. — Drittens, dieser Zustand ist ein seliger, weil das Subject in demselben sich vergisst. Daher das Streben nach solchen Visionen und Verzuckungen, zumal da sie als Beweise der Gnade des in ihnen sich mittheilenden göttlichen Wesens angesehen werden. So geschieht es wohl, dass dieser Genuss Zweck wird und dass der Mystiker, ihn herbeizuzwingen, sich anstrengt. Dann artet Alles aus und der feinste Epikuräismus vergiftet das Gebet. Jene ernste Arbeit des Willens, von allem Bösen sich zu entäussern, jene andere Thätigkeit des Bewusstseins, Gott zu schauen, verschwimmen in der Wollust, nicht zu sein und mit süssen Schauern in dem umschwebenden Gott hinzusterben.

Die grossen Mystiker haben diese Gefahr sehr wohl erkannt und vor dem Geizen nach Visionen und Entzückungen gewarnt. Aber dieser Untergang ist unausbleiblich, wenn der Mystiker sich dem Müssiggang des Fühlens ergibt und die Erkenntniss verschmäht. Nur das Denken ist das

Princip, was Gott erkennen lässt, ohne so in Pausch und Bogen mit ihm umzugehen und in ihm sich zu berauschen. Die auf die Spannung der Ekstase folgende Nüchternheit und Wüstheit ist unausstehlich. Dem Verwöhnten wird Alles in der Welt entweder gleichgültig oder ekelhaft. Von jeder reellen Thätigkeit sucht er sobald als möglich in sich zurückzuflichen und von Neuem in seine trübe Exaltation sich zu versenken.

Görres zieht den Somnambulismus, sogar die Seherin von Prevorst, in den Kreis des Mystischen. Und es ist wohl keine Frage, dass nicht viele Mystiker durch ihre übertriebene Asketik ihr Nervensystem zerrütteten. Aber diese krankhaften Zustände sind durchaus nicht so hoch anzuschlagen. So interessant von psychischer Seite der Somnambulismus ist, diese Ausdehnung des zur reinen Seelenhaftigkeit herabgesunkenen Geistes, diese Aufhebung der selbstbewussten Objectivität der Intelligenz, so gering ist seine Bedeutung für die wahrhafte Mystik. Görres verkennt dies. Aber seine eigene vortreffliche Auseinanderlegung des Somnambulistischen widerspricht seiner Meinung, als wenn Gott sich darin auf besondere Weise manifestirte. Er nennt dasselbe eine Umkehrung des Selbstbewusstsein, eine Steigerung des Gangliensystems als der unteren Lebensmitte zum wahrhaften Gehirn, ein Schauen der Dinge aus ihrer Mitte, eben weil der Geist den Unterschied von ihnen verloren hat und in nur psychischer, fast thierischer Sympathie mit ihnen lebt, vom wachen Selbstbewusstsein des Magnetiseurs mechanisch und willenlos beherrscht.

Die ganze folgende Darstellung der modernen

Mystik in ihrer historischen Bildung bis S. CXXVII leidet eben an diesem Gebrechen einer Ueberschätzung des Ekstatischen. Bernhard von Clairvaux, Hildegardis, Franz von Assisi, Angela von Foligni, Catharina von Siena, Lidwina in Schiedam, Catharina von Bologna, Peter von Alcantara und Johannes vom Kreuz werden kürzlich charakterisirt. Bei den genannten Frauen hat sich fast alles Leben in die Ekstase verflüchtet. Zwar haben sie die Pflichten der wirklichen Welt verrichtet, aber doch meist so, als wenn sie ihnen im Grunde fremd wären, weil sie im eigentlichsten Sinn des Wortes in anderen Regionen lebten. Am merkwürdigsten ist der furchtbare Kampf, welchen alle diese Menschen mit der Wollust und Eitelkeit kämpften. Man hat sich die Härte dieses Kampfes aus der ununterbrochenen Reflexion auf sich selbst zu erklären, indem sie in ihrer Abgezogenheit von der Welt, ewig sich selbst beobachteten. Dies Brüten über seine enge Persönlichkeit hatte dann, zumal bei den Frauen, eine höchst raffinirte Quälerei zur Folge, welche die nicht abzuläugnende Existenz des Fleisches nur immer fühlbarer machte, so dass hier gilt, was die fromme Gallizin von sich sagte, dass ihr Alles das Sünde scheine, was sie mit Lust und nicht mit Widerwillen thue.

Von Suso selbst hat Görres zum Beschluss seiner Einleitung ein höchst gelungenes Bild gegeben, was wir, sollten wir den Mann mit wenigen Umrissen in seiner Totalität darstellen, nur zu wiederholen wüssten. Wir gehen daher zu einer kurzen Angabe der Schriften Suso's über. S. 1—236 ist Suso's Leben, von ihm selbst erzählt, ein sehr schätzbares Document. Er war um 1300 aus den damals in Constanz und Ueberlingen blühenden alten, ehrbaren und vornehmen Geschlechtern derer von Berg oder Berger und Säussen geboren, in Constanz erzogen und trefflich unterrichtet worden. Im dreizehnten Jahr trat er in den Predigerorden. Während seines Lebens zog er das ganze Rheinthal hindurch, scheint auch oft in Cöln gewesen zu sein, und starb zu Ulm am 25. Jan. 1365. Seine kräftige, wie er sagt, wilde Natur, marterte er durch die ungeheuersten Kasteiungen. Sechzehn Jahr ging er in einem mit Nägeln besetzten Unterkleid und in Handschuhen, die er mit Spitzen beschlagen hatte; die Arme spannte er sich Nachts durch Bande von einander; auf dem Rücken trug er ein hölzernes Kreuz u. s. w. Allein diese Peinigungen und Entsagungen hatten auch ihren Genuss, indem er von Engeln, von der himmlischen Jungfrau, von Christus mit Erscheinungen und Anreden gewürdigt wurde, durch welche er, als anfangender, zunehmender und vollkommener Mensch in einem steten Wechselverhältniss mit ihnen lebte. Er erschuf sich nach und nach einen Kreis von ihm eigenthümlichen Beziehungen zu diesen Personen, in welchen viele seltsame Geschichten fallen, wie ein Knabe ihm, dem Hungernden, zur Fastnacht ein Körbchen frischer Erdbeeren bringt, wie er häufig erquickende und aufmunternde himmlische Stimmen singen hört, wie er sich während einer Krankheit den blutigen Namen Jesus auf dessen Geheiss eingräbt u. s. f. Zwei Vorfälle scheinen ihn aber vor allen angegriffen zu haben, die Verführung seiner Schwester, die er hinterher jedoch zu einem exemplarisch geistlichen Leben bekehrte, und die gegen ihn von einem böswilligen Weibe aufgebrachte Beschuldigung, dass sie ein Kind von ihm geboren habe, was die Folge hatte, dass seine Genossen sich längere Zeit hindurch seiner Gesellschaft entzogen. Uebrigens scheint er, trotz seiner grossen Reizbarkeit, ja Furchtsamkeit, eine gewisse Macht durch seine Persönlichkeit ausgeübt zu haben, wie er denn von mehreren Personen, selbst von einem glühendsinnlichen Mädchen erzählt, die er durch seine Vorstellungen zu einem geistlichen Wandel bekehrte. Den innigsten Umgang hatte er mit seiner geistlichen Tochter Elisabeth Stäglin, in dem Kloster Thüss bei Winterthur, die um 1360 starb. Die letztere Hälfte seines Lebens enthält meist theologische Gespräche mit ihr, die ganz vortrefflich sind. S. 236—496 folgt das in vier Bücher getheilte Buch von der ewigen Weisheit, worin die Weisheit selbst ihren Diener und Jünger in dem Process unterrichtet, den er in sich durchzugehen habe, von der Aeusserlichkeit der Welt zum inneren Frieden eines in Gott ruhenden Menschen einzukehren. Hier sind alle Stufen der Bekehrung und Heiligung, hier sind alle Formen der ächten Anbetung Gottes, hier ist endlich die Erkenntniss seines Wesens mit einer sehr gründlichen Polemik gegen den Pantheismus in einer so naiven, einfachen und doch phantasiereichen Weise dargestellt, dass man in dieser Hinsicht Görres wohl Recht geben mag, wenn er meint, dass der Duft des Minneliedes auf diesen Schilderungen schwebe. S. 497—590 folgt das Büchlein von den neun Felsen, was zuerst die Mängel und Laster aller Stände rügt und nachher in Frag' und Antwort das verschiedene Verhältniss des Geistes zu Gott, als so viel verschiedene Standpuncte, durchgeht. Diese sind als Felsen vorgestellt, deren Bewohner charakterisirt, bildlich bezeichnet und in ihren Uebungen beschrieben werden. — Zuletzt, S. 593—636 sind fünf Predigten, deren Ton ziemlich mit dem der Taulerschen übereinkompt. Obwohl Suso, auch in seinen anderen Darstellungen, grosse Belesenheit in der Schrift, im heiligen Augustinus, Dionysius, Damascenus, Bernhard u. s. w., obwohl er darin grosse Menschenkenntniss und Gewandtheit der Rede zeigt, so möchten wir doch behaupten, dass seine Predigten seine erhabene und liebevolle Gesinnung, so wie sein schönes Talent ergreifender Darstellung durch ihre lebendige und compendiarische Weise nach allen Richtungen hin und mit einem Male vor Augen stellen.

V.

Das historische Volkslied der Deutschen.

Sammlung historischer Volkslieder und Gedichte der Deutschen. Aus Chroniken, fliegenden Blättern und Handschriften zusammengetragen von Dr. *O. L. B. Wolff*, ausserordentlichem Professor an der Universität zu Jena. Stuttgart und Tübingen in der Cotta'schen Buchhandlung. 1830. XXXIV. 769. S. 8.

Es ist gegenwärtig bei Gelegenheit spanischer, serbischer und italiänischer Volkslieder vom Charakter und Werth der Volkspoesie schon so oft und genügend gehandelt worden, dass ich in Bezug auf Würdigung von Unternehmungen, welche die Volksdichtung der allgemeinen Literatur durch Sammlung und Druck ihrer vereinzelten Denkmale integriren wollen, nur auf jene Stimmen zu verweisen brauche. Es bedarf keiner Frage, mit welchem Dank ich das Bestreben des Hrn. Wolff anerkenne, eine besondere Seite der Volkspoesie, die historische, herauszuheben und den Cyklus der hierhergehörigen Lieder und Gedichte zusammenzustellen. Ebenso erkenne ich dankbar das Neue an, was Hr. Wolff aus Handschriften und bis daher unbekannt gebliebenen fliegenden Blättern mitgetheilt hat.

Allein ich kann nicht bergen, dass Hr. Wolff mit etwas mehr Kenntniss unserer älteren Literatur und mit mehr Berücksichtigung unserer Geschichte unstreitig etwas Besseres hätte liefern können. Bei einer Sammlung historischer Lieder ist es nicht genug, das Vorgefundene zu geben, obwohl dies von Seiten des Stoffs die Hauptsache ist. Es tritt vielmehr auch die Forderung ein, dass der Sammler in seiner Anordnung dem Zuge der Geschichte selbst folge. Der Verf. hat dies auch gefühlt und seinen Vorrath in mehre Gruppen zusammengefasst, jedoch so sorglos sich dabei benommen, dass man diese Nachlässigkeit nur bedauern kann, weil mit geringer Mühe die einzelnen Lieder viel enger unter einander hätten verknüpft werden können. Wie leicht hätte er besonders die Lieder, welche er unter der Rubrik Lieder vermischten Inhalts mittheilt, grösseren Massen anschliessen können, statt dass sie jetzt in eben solcher Verwirrung durcheinander stehen, wie im Wunderhorn. Wir halten es daher für unsere Pflicht, auf diesen Uebelstand aufmerksam zu machen, damit entweder der Verf. bei einer zweiten Auflage seiner Sammlung, oder ein anderer Sammler eine solche Fahrlässigkeit sich nicht wieder zu Schulden kommen lasse, vielmehr in der streng chronologischen Folge der Gedichte dem Leser eine poetische Geschichte der Deutschen darbiete, welche, unmittelbar vom Volke selbst ausgegangen, dessen eigne Anschauung seines Lebens enthalte. Bei den historischen Volksliedern ist diese Forderung am ersten zu erfüllen, weil Begebenheit und Dichtung in der Zeit zusammenfallen, wogegen erotische und geistliche Lieder nicht nur viel länger sich erhalten, sondern auch von Stamm zu Stamm übergehen, indem sie nicht so durch eine beschränkte Localität an eine individuell bestimmte Gegenwart gebunden sind. Daher kann allerdings bei dieser Gattung von Liedern Zeit und ursprünglicher Dialekt nicht so scharf ausgemittelt werden, wie bei den historischen Gedichten.

Unsere Bemerkungen über die Mängel der vorliegenden Sammlung wollen wir zwischen die einzelnen Partieen einstreuen, in welche, nach unserer Ansicht, die Lieder hätten vertheilt werden müssen. Die deutsche Geschichte hat bisher unverkennbar drei Epochen entwickelt, deren Gliederung im Besonderen wir hier nicht weiter bezeichnen können. Der Gegensatz von Christenthum und Nationalität ist im Allgemeinen das Element, aus welchem die besonderen Gestalten entspringen. Denn zuerst herrscht die Kirche; dann entzweiet sie sich mit dem Staat; hierauf herrscht der Staat, und nun scheint derselbe in einer vierten Epoche mit der Kirche sich innerlich und äusserlich versöhnen zu wollen. Die drei ersten Perioden haben ihre weltgeschichtlichen Repräsentanten in Gregor VII., Luther und Napoleon; die vierte ist noch ohne einen solchen. Die erste Epoche concentrit sich demnach in dem Kampf der Römischen Kirche mit dem Deutschen Reich.

Das älteste Denkmal der deutschen Geschichte aus dieser ersten Epoche ist das bekannte Hildebrandslied. Dies allein ist von unserem grossen Epos bis in späte Tage zum Volksliede geworden, und hätte daher als Erinnerung an unsere heimische Sage die ganze Sammlung eröffnen müssen, wogegen Hr. Wolff es ganz verloren S. 688 einfügt. Als Seitenstück dazu, als erste bestimmte

Aeusserung des historischen auf die Erfassung der Gegenwart gerichteten Sinnes hätte das bekannte Ludwigslied folgen müssen, was S. 592 mitgetheilt wird. Hierbei haben wir noch zu rügen, dass der Verf. mit der verbesserten Gestalt, welche das Lied durch Docen's Revision und strophische Eintheilung 1813, die Lachmann 1825 einer nochmaligen Kritik unterwarf, empfangen, ganz unbekannt zu sein scheint, da er den Text als ein in sich ununterbrochenes Continuum gibt.

Die folgende Periode der Kreuzzüge ist bei Wolff ganz dürftig ausgefallen, wahrscheinlich, weil er verschmäht hat, die Manessische Sammlung durchzulesen, welche ihm einen reichen Stoff, auch für die inneren Angelegenheiten Deutschlands, dargeboten hätte. Er hat offenbar für diese Zeit nur das Wenige gekannt, was Görres in seiner Sammlung 1817. p. 211 ffg. gegeben hat. Daher ist es auch wohl gekommen, dass er nicht einmal den Namen des Dichters, nämlich Walthers von der Vogelweide, angibt, eben weil Görres nichts davon sagt; ja, aus Unkunde versetzt er sogar das erste Lied, Deutschlands Ehre, im Inhaltsverzeichniss in das vierzehnte Jahrhundert, und wirft wunderlicher Weise Lieder, welche sich an die Kreuzfahrtlieder hätten anschliessen müssen, wie das von den Gegenkaisern, vom Streit mit den Päpsten, vom deutschen Bund, ganz nach hinten. Ferner hat er auch darin eine Blösse gegeben, dass er einen viel schlechteren Text lieferte, als nach Lachmanns Ausgabe des Dichters möglich war; dieser Mangel ist um so schlimmer, als er selbst in seiner Einleitung S. VIII. so hochmüthig auf Arnim und Brentano als willkürliche Textverderber herabsieht. Eine Auswahl von Liedern der Minnesänger, in denen historische Gegenstände berührt werden, würde um so interessanter gewesen sein, als man sehen würde, wie das historische Lied der Deutschen von der Betrachtung der allgemeinsten Verhältnisse, vornehmlich von der Entgegensetzung der Päpste und Kaiser, nach und nach zur lebendigen Auffassung particulärer Thatsachen übergeht. Diese ist vom eilften bis vierzehnten Jahrhundert noch Eigenthum der Chroniken, tritt in Liedesform nur schwach und sparsam auf, und erscheint erst im funfzehnten Jahrhundert völlig, zugleich mit dem Erlöschen des alten Epos.

Auf diese Periode hätten die Lieder folgen müssen, welche die allmälig fortwachsende Suprematie des Habsburgischen Hauses zum Hintergrund haben; der Tod Konradins S. 714, das alte Geisslerlied S. 607, die Gedichte auf Ludwig von Ungarn S. 13, 660, 726 sind Ueberreste dieser Zeit. Hr. Wolff hat hiebei eine Hauptquelle, den Peter Suchenwirt übersehen, von dessen so bedeutenden historischen Poesieen, in seinen von Aloys Primisser 1827 herausgegebenen Werken S. 1—68, er doch wenigstens einige hätte herausheben können. Indem Suchenwirt auf der Seite des Oesterreichischen Hauses steht, so würden sodann auf seine Lieder am zweckmässigsten die Schweizerischen gefolgt sein. Hätte Wolff den Suchenwirt berücksichtigt, so würde man nun z. B. der schweizerischen Auffassung der Schlacht von Sempach gegenüber auch die Oesterreichische haben. Auch Michael Beham würde dem Verf. manche Beiträge geliefert haben, z. B. das Lied: ein

Exempel von den Herrn von Oestreich, und das andere: vom Grafen Eberhart von Würtemberg, welche in der Sammlung für Altdeutsche Literatur (Breslau 1812. S. 42—45) mitgetheilt sind. Unbegreiflich ist es, warum der Verf. den Schweizerliedern, das von Wilhelm Tell S. 719 und vom Mönch Burckhard S. 718 nicht unmittelbar hinzugefügt, sondern beide in die Lieder vermischten Inhalts verwiesen hat.

Als Uebergang in eine Reihe von weniger zusammenhängenden Anschauungen hätten neben die Schweizerlieder füglich die durch Sprache, Inhalt und Ton am meisten contrastirenden Ditmarschen Lieder treten können. Sie haben eine sehr eigenthümliche Färbung, und unterscheiden sich von den übrigen Liedern theils durch ausgezeichnet genaue Kenntniss der einzelnen handelnden Personen, theils durch ein keckes, lustiges Wesen. Hieran hätten sich die Schilderungen localer Unruhen geknüpft. Die grosse Uneinigkeit in der heiligen Stadt Cöln 610, die Lüneburger Fehde 370, Fehdezeit 600, der Krieg von Nürnberg durch Hans Rosenblüt den Schnepperer 48, die Zerstörung der Raubschlösser, besonders von Hohenkreen 636 und 645, Kunz von Kauffungen 655, der Seeräuber Störtebeker 693, der Lindenschmidt 698, die Stifft'sche Fehde u. s. w.

Der Tanehäuser und Doctor Faust sind nur als balladenartige Denkmale des trüben Tiefsinnes der Zeit zu nehmen, welche in eine andere Epoche übergeht, deren Mittelpunct der entschiedene Kampf der Protestanten und Katholiken ausmacht, bis sie durch den dreissigjährigen Krieg die gegenseitige Anerkennung ihrer Selbstständigkeit erringen. Nun erst, nachdem man durch die vorige Gruppe einen Blick in die inneren Zustände des deutschen Volkes vor der Reformation gewonnen, durften die Lieder von dem Kriege gegen die Türken folgen, S. 7—16, wogegen der Zug nach Morea S. 18, eher in die Reihe der Schweizerlieder gehört. — Auf diese Erinnerung an die von Süden und Osten her drohende Gefahr mussten die Lieder für und wider Karl V. S. 182—188, mit dem Liede von der Schlacht bei Pavia 657, vom alten Landsknecht 674, auf Frondsberg 701 und 702 einrücken, und dann erst die Reformation mit ihren Folgen S. 63—102, erscheinen. Der Bauernkrieg (von welchem sehr merkwürdige und historisch als Quelle höchst brauchbare Gedichte S. 194—236 gegeben sind), die Braunschweigischen, Grumbachschen und Hessischen Händel, endlich der Kampf zwischen Albrecht von Brandenburg und Moritz von Sachsen, sind eigentlich nur einzelne Fragmente der allgemeinen Gährung, welche nothwendig entstehen musste, bevor das neue Princip durch den Frieden zu Osnabrück seine äusserliche Organisation empfing; jetzt begann das Hohenzollersch-Brandenburgische Haus die Hegemonie Norddeutschlands zu übernehmen, und die vielfach zersplitterten Interessen desselben in sich zu concentriren. Die interessanten, oft recht witzigen Gedichte von den Calvinischen Händeln S. 305—316 würden sodann im fortlaufenden inneren Zusammenhang die eigene Entzweiung der jungen Kirche mit sich selbst bezeichnen, so wie die Lieder gegen die Jesuiten, von dem durch sie so hart bedrückten Böhmen herausgesungen, S. 411—420, eine analoge Anschauung vom Zustand der

Römischen Kirche darstellen. Nachdem auf diese Weise die geistigen Principien sich ausgesprochen hätten, könnten die einzelnen Lieder auf Gustav Adolph, auf Magdeburg (bei welchen das S. 442 doch wohl mit denen S. 731 und 735 näher zusammenzustellen wäre), auf Holke, auf Tilly (wo abermals zu S. 433 das Lied von S. 758 hinzuzunehmen sein würde) nachfolgen. Obwohl der Verf. von bekannten Dichtern nie etwas aufgenommen hat, so glauben wir doch, dass, wenn einmal die Geschichte der Deutschen in der Poesie sich offenbaren soll, allerdings auch auf die classischen Dichter der Nation hätte reflectirt werden müssen. Wie sehr würde z. B. das Gemälde des dreissigjährigen Kriegs gewonnen haben, wenn Flemming, Logau und andere gleichzeitige Dichter berücksichtigt wären; von Flemming besonders das Danklied nach der Schlacht bei Lützen, und die Neujahrsode 1633 nach Gustav Adolphs Tode, worin die Stimmung des Sächsischen Landes so vortrefflich ausgesprochen ist; von Logau aber die Epigramme: Ein Kriegshund redet von sich selbst; der verfochtne Krieg; an die Schweden. Die ungeheure Zerstörung, welche damals den deutschen Wohlstand auf viele Jahre hin vernichtete, spiegelt sich nirgends lebhafter ab.

Nach dem Schluss des dreissigjährigen Krieges, in der dritten Epoche unserer Geschichte, wo das politische Interesse immer unvermischter mit dem kirchlichen hervortrat, wo der Staat im Gegensatz zum Mittelalter sich sogar über die Kirche stellte, sind es besonders die Feldzüge Eugens, der siebenjährige Krieg, und unser letzter Kampf mit den Franzosen, welche der Entstehung historischer Lieder günstig waren. Für diese letzten anderthalb Jahrhunderte bietet der Verf. indessen fast gar Nichts dar, das Gespräch zweier Hennebergischer Bauern über die Franzosen etwa ausgenommen. Und doch hätte schon das Wunderhorn viel Stoff gegeben, um wenigstens den siebenjährigen Krieg auszustatten. Aber noch viel mehr lag aus der jüngeren Zeit vor, welche mitunter wahrhaft unsterbliche Lieder in dieser Gattung hervorgebracht hat. Wir wissen nicht, warum Hr. Wolff diese nächst verflossene Gegenwart ganz unbeachtet gelassen hat, hoffen aber, dass er späterhin seine Sammlung auch hierin vervollständigen werde.

Es ist in der That zu bedauern, dass man in einer nationalen Angelegenheit, wie die Erhaltung unserer Voklslieder, im Durchschnitt mit so wenig Tact zu Werke gegangen ist. Hr. von Erlach machte die Hoffnung rege, ein wahrhaftes Bedürfniss unserer Literatur in dieser Beziehung befriedigt zu sehen. Stoff genug ist auch zusammengebracht, allein davon abgesehen, kann das ganze Unternehmen nur als ein missrathenes betrauert werden, da es ihm eben so sehr an organischer Ordnung, wie an Kritik gebricht. In meinem Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie Bd. III. S. 327 habe ich mich in einer Note über die Erfordernisse einer Herausgabe der deutschen Volksbücher und Volslieder kürzlich ausgelassen, und damals Hoffmann's Behandlung des deutschen Kirchenliedes als Muster empfohlen. Seitdem hat Hoffmann im zweiten Theil seiner Horae belgicae, in den Holländischen Volksliedern, Breslau 1833, gezeigt, dass er auch das Volkslied trefflich zu behandeln versteht, und kann nun auf diese Arbeit zur Nachachtung hingewiesen werden.

VI.

Verzweigung der abendländischen Novellen.

Bibliothek der Novellen, Mährchen und Sagen. Herausgegeben von Dr. *Theodor Echtermeyer, Ludwig Henschel* und *Karl Simrock.* 3 Thle.

Auch unter dem Titel:

Quellen des Shakespeare in Novellen, Mährchen und Sagen u. s. w. 3 Thle. 1831. 8. Thl. I. 266 S. Thl. II. 268 S. Thl. III. 288 S.

Die Herausgeber der vorliegenden Sammlung beabsichtigen mit ihr einen Cyklus von Erzählungen zu eröffnen, der in ähnlicher Weise alle abendländischen Sagen in sich zusammenfasse, wie das muhamedanische Morgenland bereits in seiner Tausend und Einen Nacht und seinem Tausend und Einen Tag, eine Vereinigung seiner zahllosen, von Mund zu Mund, von Geschlecht zu Geschlecht durch Jahrhunderte überlieferten Novellen, Mährchen u. s. w. besitzt. Sie wollen mit ihrem Unternehmen einerseits der Wissenschaft den Dienst leisten, den Ursprung der mannigfachen unter den europäischen Völkern umlaufenden Sagen und die Umbildung derselben bei den verschiedenen Nationen, in den verschiedenen Zeitaltern genauer verfolgen zu können, andererseits wollen sie auch dem Freunde der Dichtung eine Gabe darbieten, welche ihn erheitere, anrege, unterhalte. Sie haben sich daher das Gesetz gemacht, einmal bei ihrer Auswahl nur diejenigen Sagen auszuheben, welche wirklich im Volk lebendig gewesen sind, und sodann, in der Mittheilung derselben die Gestalt der Ueberlieferung zu bewahren, in welcher sie selbst die Sage trafen; sie schliessen also dort Alles aus, was nur einer individuellen Phantasie angehörte, ohne in das Bewusstsein des Volkes hin Wurzel getrieben zu haben; und hier verschönern sie nicht durch eigene Zuthaten; sie geben, um die eigenthümliche Farbe der Tradition nicht zu verwischen, eine schlichte Uebersetzung und erlauben sich nur zuweilen eine Zusammenziehung der zu sehr auseinanderlaufenden Redseligkeit einiger Quellen.

Sie haben in den ersten drei Bänden die Quellen derjenigen Stücke Shakespeare's gegeben, welche auf einem sagenmässigen Grunde beruhen, und die Art und Weise, wie dies geschehen ist, kann nur zu dem Urtheil bestimmen, dass die Herausg. in der angefangenen Weise fortfahren mögen. Bis Bd. III. S. 135 finden sich hier die übersetzten Novellen und Sagen in folgender Ordnung: I. Romeo und Julie, nach Bandello. II. Die Sage von Amleth, nach Saxo Germanicus. III. Maass für Maass, nach Giraldi Cinthio. IV. Der Mohr von Venedig, nach Giraldi Cinthio. V. Zum Kaufmann von Venedig: 1) Der Kaufmann von Venedig, nach Giovanni Fiorentino. 2) Die drei Kästchen, nach den Gestis Romanorum. 3) Die beiden Kasten, nach Boccaccio. VI. Zu Cymbeline. Weibliche Treue, nach Boccaccio. VII. Zu den lustigen Weibern von Windsor. 1) Die Kunst zu lieben, nach Giovanni Fiorentino. 2) Die Rache, nach Straparola. 3) Der Ring, nach Straparola. VIII. Die gezähmte Keiferin, nach Straparola. IX. Zu Ende gut, Alles gut. Giletta von Narbonne, nach Boccaccio. — Zweiter Theil. X. Viel Lärmen um Nichts, nach Bandello. XI. Das Wintermährchen, von Dorastus und Faunia, nach Robert Greene. XII. Zu den beiden Veronesern, Felismene, nach Montemeyer. XIII. Zu Was ihr wollt, Die Zwillingsschwester, nach Bandello. XIV. Zu Pericles, Fürst von Tyrus. Apollonius von Tyrus, nach den Gestis Romanorum 1497, Kap. 153 und nach dem Volksbuch: Ein schöne History, vom König Apollonius, Wie er von seinem Landt vertrieben, Schiffbruch und mancherlei Unglück erlitten, und doch endlich durch Glück wieder in sein Landt kommen ist. 1556. — Dritter Theil. XV. Zu König Lear. 1) nach Holinshed: König Lear. 2) nach Sidney's Arcadia: der Bastard. XVI. Macbeth, nach Holinshed. XVII. Zu Wie es euch gefällt. Rosalinde, nach Thomas Lodge. XVIII. Locrine, nach Galfred von Monmouth und Holinshed. XIX. Cromwell nach Bandello.

Hierauf bis zu Ende folgen die Anmerkungen des Hrn. Simrock, welche die Entstehung einer jeden Sage und ihre Verarbeitung durch Shakespeare mit eben so viel Sinn als Gelehrsamkeit betrachten. Man kann behaupten, dass gegenwärtig eine Wissenschaft der Volkssage im Werden begriffen ist, welche vielleicht nach und nach zu eben so bestimmten Principien und zu eben so umfassender Ausdehnung gelangen wird, als die Wissenschaft der Göttersage. Die Wolffischen Untersuchungen über das altgriechische, die Lochmann-Grimmschen über das altdeutsche Epos haben den Anstoss dazu gegeben. Hat sich nun der Leser in den oben mitgetheilten Erzählungen vergnüglich ergangen, so kann er hier in den Anmerkungen lernen, worin die allgemeine Bedeutung jeder Sage liege, und wie es dem grossen Dichter gelungen, den tiefen Gehalt der volksthümlichen Poesie in der unendlichen Schöpferkraft seines Genius zu verklären; nie hat er die Idee der Sagen zerstört, aber reiner und gediegener hat er sie immer dargestellt. Wie sehr sowohl die Erkenntniss Shakespeare's, als die Erkenntniss der Volkspoesie in unserer Zeit gewachsen ist, davon legen diese Anmerkungen einen erfreulichen Beweis ab. Bekanntlich haben die Engländer nicht blos einzelne Stücke bis zu den frühesten Quellen verfolgt; sie haben auch Werke, die eine solche Analyse des ganzen Shakespeare bezwecken. Schon 1753 und 54 gab Fielding's Schwester, Mrs. Lenox, in 2 No. 12, ein ähnliches Buch, wie unsere deutschen Verfasser, heraus: Shakespeare illustrated: or the Novels and Histories on which the Plays of Sh. are founded, collected and translated from the original Authors, with critical Remarks. Eschenburg fällte darüber in seiner Schrift über Shakespeare (Zürich, 1787. 8. S. 412.) bereits das Urtheil, dass hier nur selten die nächsten Quellen, aus welchen Sh. schöpfte, eröffnet seien; in den beigefügten Beurtheilungen und Vergleichungen des Stoffs mit der Bearbeitung sei nur allzu oft die absichtliche Tadelsucht der Verfasserin sichtbar. Hr. Simrock nennt sie (Thl. III. Vorrede S. IV.) mit Recht geradezu geschmacklos, und bezeichnet ihre Tendenz als die verfehlte, alle Schönheiten Shakespeare's als aus seinen Novellisten erborgt und alle Abweichungen von denselben als sündhafte Missgriffe darzustellen. — In Deutschland verbreitete Eschenburg in den kritischen Anhängen, die er zu jedem von ihm übersetzten Stück lieferte, viele in das Quellenstudium des Dichters einschlagende Notizen. — Einen grossen Fortschritt machte dasselbe durch das treffliche Werk von Fr. Douce: Illustrations of Shakespeare and of ancient manners, with dissertations of the clowns of Sh., on the collection of popular tales, entitled gesta Romanorum etc. London 1807. 8. 2 Bde. — Nicht geradezu den Shakespeare betreffend, aber oft auf ihn hinweisend ist das reichhaltige Werk von J. Dunlop: The history of fiction, being a critical account of the most celebrated prose works of fiction, from the earlist greek romances to the novels of the present age. Ed. II. considerably enlarged. Lond. 1816. 8. 3 Bde. — Hr. S. hat alle diese Quellen benutzt, sie aber noch durch neue Beziehungen erweitert und besonders dadurch sich ein Verdienst erworben, dass er in dem Unterschied der Sagen auch ihre Einheit aufzufinden verstanden hat. Nur Gemüther, denen die Empfänglichkeit für das innere Leben der Dichtung mangelt, die nicht sowohl Verse und deren Melodie vernehmen, als Substantiva und Verba, lange und kurze Sylben darin erblicken, denen jede Forschung nach dem wunderbaren Zusammenhang aller Gestalten des Geistes ein eitles Spiel mit sogenannten Ideen ist, nur solche können sich gegen Bestrebungen, wie die von Hrn.

S. verneinend erklären. Es ist gewiss, dass das Suchen nach dem ewigen Grundgedanken, der durch ganze Reihen von Dichtungen seine Blüthen treibt, wie ein Baum sich in das Unendliche auszweigend, dass es zu verfehlten Combinationen verleiten kann und auch wirklich dazu verleitet hat; soll man aber das Kind mit dem Bade ausschütten und die Richtung überhaupt verwerfen! Wie schwierig das Maas in diesen Studien zu halten sei, haben selbst Männer gezeigt, denen man im Ganzen nicht mindere Beherrschung des grössten Stoffes, als feinen Tact in Entfaltung des Verwandten zugestehen muss, z. B. die beiden Grimm. Wer wollte aber darum, dass sie in dieser und jener Deutung zu weit gegangen ist, dass sie hier und da Beziehungen versucht haben, die sich nicht bewährten, wer wollte darum ihren Forschungen dieser Art überhaupt abhold sein! Würden wir ohne diese kleinen Mängel jene schätzbaren Uebersichten erhalten haben, wie wir sie nun über die dänischen und deutschen Sagen und Mährchen von den beiden Grimm's besitzen? Für die Sagen der romanischen Völker hat Val. Schmidt theils in seinen Mährchen des Straparola (Berlin 1817.), theils in seinen Beiträgen zur romantischen Poesie (Berlin 1821.), worin er den Decamerone des Boccaccio erläuterte und die spanischen, englischen und deutschen Metamorphosen seiner Novellen nachwies), so wie in den Anmerkungen zu des Alphonsus disciplina clericalis 1827, ungemein viel gethan und in diesen von Volk zu Volk wandernden Betrachtungen eine musterhafte Mässigung bewiesen; dasselbe gilt von seiner zu wenig beachteten Illustration aller Stücke des Calderon, der ächten, wie der unächten, in den Wiener Jahrbüchern 1822, worin er nicht minder nach rückwärts hin, die dem Dichter vorliegenden Quellen, als nach vorwärts hin, die Umgestaltung der Calderonschen Dramen in anderen Bearbeitungen darlegte. — In Ferdinand Wolf zu Wien, diesem überaus kenntnissreichen und sinnigen Literaten, ist uns wohl für Schmidt ein Ersatz, oder vielmehr eine Fortsetzung gegeben. Allein es scheint, als wenn auch ihn durch besondere Umstände das Geschick verfolgte, dass seine Arbeiten nur einem kleineren Kreise bekannt würden.

Wir wünschen nichts mehr, als dass die allgemeinen Gesichtspuncte, von denen aus Hr. Simrock die Sachen betrachtet, eine fruchtbare Anwendung finden mögen; Andeutungen dazu gibt er in Fülle. Wir beschränken uns, die Kategorieen anzugeben, auf welche er hauptsächlich zurückkommt, Es ist dies 1) die Liebessage, 2) die Freundschaftssage, 3) die Verbindung der Liebes- und Freundschaftssage. Jeder dieser Kreise schliesst aber in sich eine unberechenbare Mannigfaltigkeit ein. Das allgemeine Princip für die doppelte Theilung eines jeden Kreises ist 1) die Treue, welche dem bestehenden Verhältniss das Irdische, wo es hemmend eintritt, zum Opfer bringt; 2) die Untreue, welche nicht die Kraft der Entsagung erreicht, und von Liebe und Freundschaft zu Hass und Verrath umschlägt; 3) die glückliche Vereinigung der Liebenden oder Freunde durch Ueberwindung aller widerstrebenden Collisionen, ohne also, wie bei dem ersten Fall, den Genuss des Irdischen ganz zu verlieren, oder, wie im zweiten Fall, durch Bosheit zu Grunde gerichtet zu werden. Damit man sehe, welche Wendungen diese hier nur ganz trocken hingestellten Principien in den besondern Sagen nehmen, wollen wir nur eine einzige Stelle aus der Erläuterung von Romeo und Julie hersetzen, welche Sage der Verf. als Liebessage auffasst und mit Hero und Leander, Pyramus und Thisbe, Tristan und Isold in Verbindung setzt. Er untersucht namentlich die verschiedene Gestaltung des Motivs, was die Liebenden als Familienhass, als Meer, als Wand, Ehe auseinanderhält und bemerkt S. 145: „Die Liebe kennt in ihrer Einseitigkeit kein anderes Gesetz, als das eigene, das sie zwingt, sich zu vollbringen. Sie überwindet alle Hindernisse, welche die Aussenwelt ihr entgegenstellt, durchbricht jede Schranke der Sitte, um ihr Ziel zu erreichen, das ihr allein Gültigkeit hat. Indem sie aber diesem nachstrebt, muss sie sich von allen Bedingungen des irdischen Daseins so weit los sagen, dass der kleinste Zufall hinreichend scheint, das schwache Band völlig zu zerreissen, das sie noch mit demselben verbindet und die Aussenwelt, so wie die Sitte für die erfahrene Zurücksetzung zu rächen. Jener Zufall würde ihr aber nichts anhaben können, wenn er für sie ein bloss Aeusserliches bliebe, denn sonst würde ihn die Liebe, wie alle andern Dinge der Aussenwelt, überwinden und beseitigen: er muss sich also in die Liebe selbst verkleiden, und ihr einen Irrthum über den geliebten Gegenstand erregen. Hat er diess bei dem einen Theile vermocht, und hat dieser dann freiwillig das Band aufgehoben, das ihn noch mit der Erde verknüpfte, so hat sich für den andern Theil der Irrthum in traurige Wahrheit verwandelt. Er folgt dem Vorangegangenen, und beide flüchten aus diesem verkümmerten Dasein in ein höheres, seligeres Leben, wo sich das ganz erfüllen wird, was sich hier vergebens zu verwirklichen strebte. Somit sind denn die Liebenden nicht sowohl an der Aussenwelt, als an der Liebe selbst untergegangen. — Es versteht sich von selbst, dass die einzelnen Sagen, welche diese Idee enthalten, darum nicht verschieden sind, weil sie bald für die Liebenden und die Liebe, bald für die Aeltern und die Pflichten Partei zu nehmen scheinen, gegen welche sich jene versündigen. Letzteres findet sich in den Gestaltungen der Sagen, welche dem Alterthum aus dem Orient überliefert sind, während die neueren Darstellungen derselben mehr die Liebe begünstigen, und das Unrecht auf Seiten der Aeltern zu finden geneigt sind.“ Nächst den Bemerkungen über Romeo und Julie sind die zum Hamlet und zum Kaufmann von Venedig die ausführlichsten und interessantesten.

Es ist ein wahrer Verlust unserer Literatur, dass ein Unternehmen, wie das Simrocksche, nicht hat fortgesetzt werden können. Seine treffliche poetische Bearbeitung der Wielandsage ist ein Beweis, dass er selbst in seiner Liebe nicht erkaltet, in seinem Streben nicht stillgestanden ist. Aber die literarische Erfassung des Gegenstandes, wie sie ursprüngliche Absicht war, scheint in's Stocken gerathen zu sein, vielleicht durch locale Trennung der Herausgeber. — Herr von Bülow hat seither ein Novellenbuch herauszugeben angefangen, worin er, von allen Europäischen Völkern, aus allen Zeiten, hundert der besten Schwänke und Erzählungen mittheilen will. Tieck selbst hat dies Werk mit günstigen Worten eingeführt. Der Gedanke verdient auch unumwundenen Beifall, so wie der aufgewendete Fleiss aufrichtigen Dank. Sonst aber muss derselbe Tadel, wie über v. Erlach's Volksliedersammlung erhoben werden. Es ist eine schöne Gelegenheit versäumt worden, etwas Bleibendes, der Literatur fruchtendes zu schaffen. Mit leichter Mühe konnte der nämliche äussere Aufwand ein ganz anderes Werk liefern. Herr v. **Bülow** hat sich auf den Standpunct gestellt, vornehmlich für die Unterhaltung der Leser zu sorgen, wo er denn doch zunächst nur auf das Leihbibliothekenpublicum rechnen musste. Er hat daher 1) sich nicht streng an das Original gehalten, sondern sich oft mancherlei willkürliche Aenderungen erlaubt; 2) er hat die Erzählungen der Italiener, Franzosen, Deutschen u. s. f. bunt durcheinandergemischt. 3) er hat seine literarischen und kritischen Notizen, die nicht selten ganz Neues bringen, in derselben Unordnung vorangeschickt. Denken wir uns nun, dass 1) die Nationen gesondert, 2) eine chronologische Folge beachtet, 3) eine dem Original möglichst genau nachstrebende Uebertragung gegeben, 4) der literarische Apparat jedesmal an Ort und Stelle eingefügt wäre, so würden wir eine Arbeit besitzen, welche höchst instructiv, uns dabei doch nicht minder ergötzlich, für die Unterhaltung gedeihlich wäre. Da für diese schon Tausende von männlichen und weiblichen Händen in den grossen Novellenfabriken des In- und Auslandes arbeiten, so hätte Herr v. Bülow gerade durch einen strengeren literarischen, auf die Geschichte der Poesie gerichteten Charackter sich ausser dem gewöhnlichen Publicum noch ein anderes erwerben können.

Noch will ich erwähnen, dass 1835 in der Cotta'schen Buchhandlung ein Volksbüchlein erschienen ist, welches zwischen der tragischen Geschichte des ewigen Juden und der komischen der sieben Schwaben, eine Menge kleiner Erzählungen etwa in dem Geschmack bietet, wie sie 1563 in den kurzweiligen, nachher öfter aufgelegten Historien unsern Voreltern zusagten. Hierbei ist mir Manches aufgefallen, z. B. wenn der unbekannte Herausgeber versichert, dass er die Geschichte des Ahasverus aus dem Munde seiner Amme habe; ich besitze einen Abdruck des Volksbuches, welcher Wort vor Wort eben so lautet. Oder sollte jene Wendung eine poetische Phrase sein? Dann wäre sie, wie mich dünkt, übel angebracht und erregte nur Verwirrung.

Wir nehmen indessen dies Volksbüchlein, was in wackerem Sinne geschrieben worden, als Bevorwortung einer grösseren Unternehmung. Sollte nämlich nicht eine Bibliothek unserer Volksbücher möglich sein, welche, alle Gelehrsamkeit als Mittel gebrauchend, aber sie selbst aus dem Spiel lassend, in reinlichem, nicht kostbaren Druck einen guten Text darböte? Wenn man bedenkt, wie in der Solbrig'schen Druckerei in Leipzig die alten Bücher verhunzt, versentimentalisirt werden, wie geschmacklos sie in diesem

Lafontain'schen Schlafrock weichlicher Gefühle und moralischer Redensarten erscheinen, so muss man von Rettungseifer durchglüht werden. Das wäre eine Aufgabe unserer Deutschen Gesellschaften. Sie würden für die Nation ein schönes Werk vollbringen, und Herr von Meusebach in Berlin, würde die Ehre, Redacteur des Ganzen zu sein, gewiss nicht von sich ablehnen.

VII.

Insel Felsenburg.

Die Insel Felsenburg oder wunderliche Fata einiger Seefahrer. — Eine Geschichte aus dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts. Eingeleitet von *Ludwig Tieck.* Erstes bis sechstes Bändchen. Breslau 1828.

Wenn ein Classiker, er gehöre einem Volke an, welchem er wolle, von Neuem herausgegeben wird, so hat Niemand nach der Berechtigung einer solchen Erneuung zu fragen. Sie versteht sich von selbst; denn einmal ist kein anderes Mittel vorhanden, das Dasein der Vergangenheit zu erhalten, als ihre Wiederholung, und sodann ist sie nothwendig, weil der Classiker ein wesentliches Moment der allgemeinen Bildung des Geistes enthält, dessen Erinnerung ihm also wesentlich ist. Dieser absolute Werth der Classiker, indem sie ein absolutes Bedürfniss des Geistes befriedigen, rechtfertigt also ihr stetes Reproduciren. Anders ist es mit Schriften, welche nicht diese Geltung haben. Besondere Motive müssen sich finden, welche ihre Wiederholung herbeiführen. Tieck hat für Herausgeber der Insel Felsenburg, dem Werk des Kammersecretair Schnabel im Anfang des achtzehnten Jahrh., in seiner Einleitung in einem Gespräch mit einem Freunde seine Rechtfertigung niedergelegt und zugleich sein Benehmen als Herausgeber geschildert. Wir thun deshalb am besten, wenn wir ihn selbst sprechen lassen. Er sagt: „Wir haben in unserer Literatur viel mit den Worten „Naiv“ und „Sentimental“ gespielt: mir scheint, als könne man dergleichen Benennungen, wenn man sich erst über die Bedeutung der Zeichen verstanden hat, auch auf Zeitalter übertragen. In diesem Sinne möchte man die Jahre seit Rousseau, im Gegensatz der früheren, sentimental nennen und jene früheren, da sie alle die Bedürfnisse, die sich seitdem ausgesprochen haben, noch nicht kannten, mit naiv bezeichnen. — Am meisten aber die Versuche jener Schriftsteller, die noch ohne Kunst und Bildung, ohne eigentliches Studium, aber auch ohne alle Kränklichkeit und süssliche Verweichlichung, wie ohne falsches Bewusstsein und literarischen Hochmuth, nur ihrer Phantasie und den Eingebungen ihrer Laune so bescheiden und redlich folgten, und eben deshalb so vieles in einem richtigen Verhältniss, ja mit einem grossartigen Verstande darstellen konnten, was bei anscheinend grösseren Mitteln so vielen ihrer Nachfolger, die so oft das Verzerrte für das Geniale nahmen, nicht gelingen wollte. Und so wären wir denn doch wieder zu unserer Insel Felsenburg angelangt. Ich weiss wohl, dass lange Zeit dieser Name bloss galt, um etwas ganz Verächtliches zu bezeichnen. Auch damals noch, als der Rinaldo Rinaldini (das trockenste, was je diese Art Literatur hervorgebracht hat), viele Editionen und selbst eine Prachtausgabe erlebte. Aber eben, weil jene treuherzige Chronik der Insel und das Leben des Altvaters, so wie die Erzählungen der Bewohner und Ankömmlinge, aus jener naiven

Zeit herrühren, sind sie in unserer verwirrten und verstimmten Zeit von neuem und mehr, wie so vieles andere, ergötzlich und lehrreich; ja sie können für Manchen, der vor Allwissen nicht aus und ein weiss, wahrhaft erbaulich werden. Dieser Autor, welcher in jenen Jahren viele Bücher geschrieben hat, zeigt eine vielseitige Kenntniss seines Zeitalters und des damaligen Wissens; auch Chemie, Astrologie und die Goldmacherkunst sind ihm nicht fremd; er hat die Menschen mit scharfem, sicherem Auge betrachtet. Vorzüglich interessant sind die mannigfaltigen Lebensbeschreibungen der Colonisten, von denen fast alle den echten Beruf eines Schriftstellers beurkunden. Wenn also der neue Bearbeiter nur den Canzleistyl jener Tage mildert und verbessert, vorzüglich aber manche Stellen des Buches abkürzt, am meisten die Beschreibungen des Gottesdienstes, welche zu oft wiederkehren, und für einen Roman mit zu grosser Vorliebe ausgemalt sind, kurz, wenn er, ohne das Gute zu verkennen, nur das auslässt oder neu darstellt, was als blosse Zufälligkeit jener Tage sich dem Buche beimischte, so hat er der Lesewelt ohne Zweifel ein lobenswerthes Werk wieder in die Hände gegeben, die ihm für seine Bemühung danken muss.“

Wenn wir nun dem Herausgeber dankten, und uns mit seinem Verfahren in Hinsicht der getroffenen Abänderungen vollkommen einverstanden zeigten, so könnten wir etwa noch den Wunsch hinzufügen, dass es Tieck gefallen haben möchte, die äussere Literatur der Insel Felsenburg in seinem Vorwort zu erwähnen, wie er denn sonst diese löbliche Gewohnheit hat, und sein deutsches

Theater, die Vorschule des Shakespeare, die Ausgabe des Kleist und Lenz mit schätzbaren literarischen Notizen von ihm versehen sind. Denn wenn auch die ältern Personen sich bei uns von ihrer Jugend her der Lectüre jenes Buchs noch erinnern, was erst mit der Revolution in Vergessenheit sank, und wenn Manche mit der Abkürzung bekannt sein möchten, welche der Vf. der grauen Mappe in seiner Bibliothek der Reiseabenteuer versuchte, so dürfte doch das jüngere Geschlecht um so weniger von dem grossen Beifall wissen, welcher diesem Buche zu Anfang und Mitte des vorigen Jahrhunderts gezollt ward. Es sei uns erlaubt, mit wenigen Worten die Bedeutung dieses beliebten Romanes für unsere Literatur anzugeben, und dadurch theils das Unternehmen des Herausgebers noch weiter zu rechtfertigen, theils den Leser auf diese Lectüre zu lenken. Tieck ist in seiner Rechtfertigung besonders von dem Leben der Lectüre ausgegangen, dessen Bedürfniss ein mit der veränderten Zeitbildung unendlich wechselndes sei, was also nicht auf einseitige Weise befriedigt werden könne, sondern stets andere und andere Nahrung verlange, weshalb die Vergnügung der Insel Felsenburg wohl wieder ihren Platz und ihren Kreis von Lesern finden werde. Wir fügen hinzu, dass in der allenthalben sichtbaren Unbestimmtheit unserer jetzigen schönen Literatur die Erneuung eines Werkes, was Festigkeit einer höchst mannichfaltigen Anschauung mit Sicherheit der Darstellung verbindet, eine sehr angenehme Erscheinung ist. Denn wie reich auch im gegenwärtigen Zeitpuncte unsere Literatur erscheinen mag, so dürfen wir uns doch ihre Armuth an wirklich durchgebildeten Werken nicht verhehlen. Diese uns jetzt eigenthümliche Charakterlosigkeit, die auf allen Seiten nach einem festen Anhalt umhergreift, ist auf der einen Seite Resultat einer tüchtigen Vergangenheit, welche abstirbt, und auf der andern Seite der Beginn der jungen Gestalt, welche sich an das Licht drängen will. Es wollen sich neue Formen erzeugen, es will sich eine andere, noch nicht dagewesene Literatur erschaffen, aber im Augenblick scheint uns eben die Verwirrung des Ueberganges zu beschäftigen, in welcher die neuen Richtungen noch ungewiss, noch vermischt mit dem ältern, im Untergang begriffenen Sinne, und unter einander selbst noch im Zwiespalt auftreten, und nur hie und da erblicken wir auf dem stürmischen Meer einige muthige Schiffe, welchen vielleicht die Entdeckung neuer Welttheile zufallen wird. Von Seiten der Form scheint uns an der Insel Felsenburg der Memoirenton auszuzeichnen. Der Styl der Memoiren ist aber dem ganzen Wesen nach derselbe, welcher in der Novelle herrschen muss. Die Insel Felsenburg ist in dieser Hinsicht, wie in vielem andern Betracht, für unser achtzehntes Jahrhundert dasselbe Product, was unser siebzehntes in seinem abenteuerlichen Simplicissimus darbietet. Simplicissimus verbringt nach vielem Wechsel seines Schicksals, wo er bald in üppiger Schwelgerei, im Drangsal des Krieges, bald in der Abgeschiedenheit eines klausnerischen Daseins sich aller Orten herumtreibt, am Abend seines Lebens ebenfalls eine grosse Zeit auf einer glückseligen Insel des stillen Oceans und hat in der Fülle der Begebenheiten, welche er schildert, und in der ungenirten Form, wie er es thut. Vieles mit dem Vf. der Insel Felsenburg gemein, nur dass bei letzterem mehr Uebersicht über das Ganze herrscht, und der Styl ruhiger und reiner ist. Memoiren stellen uns das Leben des Einzelnen im Fluss der Handlung dar; sie sind deswegen überwiegend novellistisch, selbst wenn es die Bekenntnisse einer stets über sich reflectirenden schönen Seele wären; der Charakter entfaltet sich in ihnen als Begebenheit. Daher werden die Memoiren zu einer Kette von Ereignissen, durch welche und in welchen das Geschick des Individuums sich verläuft. Dies selbst mit seiner Eigenthümlichkeit bildet das Centrum, worauf alles Andere sich bezieht. Aber aus der Welt, die es umgibt, und auf die es sich bezieht, erscheint beständig eine Anzahl der bedeutendsten Elemente, welche durch die enge Berührung, worin sie mit dem Charakter des Individuums treten, zugleich die unmittelbarste Anschauung des Lebens überhaupt gewähren. So können wir denn aus der Insel Felsenburg die Geschichten des Herrn von Blac, des Capitäns Wolfgang, des Mathematikus Litzberg u. s. f. als Memoiren der damaligen Zeit ansehen, welche uns immer auf den gediegenen Boden des wirklich Erlebten versetzen. Diese Wirklichkeit ist vortrefflich, und sie ist es gerade, welche durch ihre Einführung in das Besondere und Einzelne so sehr anzieht. Dies ist das reizende Princip aller memoirenhaften Berichterstattung. Das Terrain, mag es in Preussen, Sachsen, Holland, Marocko, Brasilien u. s. f. sein, ist völlig getreu, die Entwickelung der Motive der Handlungen ist natürlich, die Wendung des Schicksals freigelassen und doch durch den Charakter der

Individuen nothwendig. Nur wenige Puncte sind mit dieser Wirklichkeit nicht recht übereinstimmend, obwohl ihnen die Deutlichkeit nicht mangelt, nämlich die Insel Felsenburg selbst als eine Sammlung aller irdischen Glückseligkeit, die phantastische Geschichte der persischen Prinzessin Mirzamanda und die Geisterbeschwörungen und Gaukeleien des Vincentio, obschon der Contrast dieser Geschichten mit den Biographieen sehr unterhaltend ist. Die einfache belebte Erzählung hat besonders die gute, bei vielen unserer Tagesschriftsteller nur zu sehr vermisste Eigenschaft, dass sie weiss, was sie schon gesagt hat, so dass Alles im gehörigen Zusammenhange wirkt, nichts ungebraucht liegen bleibt und keine Tautologieen uns angähnen. Dies wäre, was über die Darstellung zu bemerken sein dürfte. Der Inhalt ist unbeschreiblich reich; wir wollen jedoch dem Leser nur den Mechanismus der Composition angeben, und ihm ihren Ausgangspunct zeichnen. Seit der Reformation wurde der Drang zur Umgestaltung aller socialen Verhältnisse immer heftiger und sprach sich endlich, bevor die Revolution einen höheren Weg dazu zeigte, in dem Extrem aus, von der nicht länger befriedigenden Heimath ganz fortzuwandern und anderwärts das Leben von vorn zu versuchen, ob es etwa gedeihlicher ausfallen möchte. Das grosse Seewesen, was angefangen hatte, die fortwährenden Länderentdeckungen und Anlegungen neuer Colonien, der Welthandel, unterstützten solche Wünsche, und gaben Mittel und vielfache Aussichten auf ihre Realisirung an die Hand. Das höchste Ideal war, einen Ort zu finden, der, von der Natur in aller Rücksicht begünstigt, durch seine Lage gegen Angriff von Aussen geschirmt, ein friedliches und genussreiches Leben bei mässiger Thätigkeit gewähren könnte. In Campe's Robinson lebt unsere Jugend diese Wünsche und Träume noch durch, nachdem sie der Wirklichkeit bereits entflohen sind, seitdem man weiss, welch' Loos den Auswanderer in Nordamerika und Brasilien, auf dem Caplande und auf Van Diemens Eiland erwartet. — Ein gewisser Albert Julius geräth durch Schiffbruch auf eine wundervolle Insel zwischen St. Helena und Amerika, verheirathet sich mit einer ebenfalls schiffbrüchigen Frau, und wird durch Hinzukommen noch anderer gestrandeter Menschen der Gründer einer wohlhabenden Colonie. Der allmählige Wachsthum derselben, die kluge Besiegung von mancherlei Uebelständen, welche ein so einsames Leben z. B. im Betreff der Ehen, zunächst mit sich führt, die Constituirung einer Religion und Obrigkeit, die Erhaltung der Selbstständigkeit und Freiheit gegen feindselige Habgier und Herrschsucht, genug alle Stufen, welche jeder gesellschaftliche Verein zu durchgehen hat, bevor er sich eine dauerhafte Organisation erschafft, sind mit grossem Verstande ausgeführt. Felsenburg heisst die Insel, weil sie rings von einem natürlichen Felsendamm umschlossen ist. Ueber die Niederlande, welche recht als Sammelplatz zwischen den scandinavischen Reichen, zwischen Deutschland, Frankreich und England mitten inne liegen, kommen nun viele Auswanderer auf der Insel an, welche durch irgend eine Fatalität ihrem Vaterlande den Rücken zu wenden, bestimmt wurden. Viele von ihnen, vorzüglich die Handwerker, sind aus Deutschland gebürtig. An heiteren

Abenden theilen sie der Gesellschaft die Geschichte ihres Lebens mit; diese interessanten Biographieen wechseln mit der fortschreitenden Gestaltung der Insel selbst ab, so dass Gegenwart und Vergangenheit sich unter einander auf das Ergötzlichste ablösen.

Eben in diesen Erzählungen spiegelt sich das gesellschaftliche Leben des 17ten und 18ten Jahrhunderts, hauptsächlich am Ende von jenem und Anfang von diesem, mit der anziehendsten Genauigkeit ab. Vom Sturz Granada's durch Ferdinand bis zum Schwedisch-Russischen Kriege läuft die Ausdehnung. Alle Nationen und Stände in ihrem individuellen Habitus, in ihren charakteristischen Trachten, alle Lagen des Lebens bis zu den verwickeltesten hin treten auf, und nicht mit Unrecht sahen unsere Vorfahren die Insel Felsenburg darum als dasjenige Buch an, was in die Kenntniss des Weltlaufs einzuführen, am besten geeignet sei. Denn die Veränderlichkeit menschlichen Geschickes, die Laune des Glücks, die Gewalt der Begierden und Leidenschaften in jeder Form, waren hier aufrichtig dargelegt. Die Wollust in ihrer Unersättlichkeit schildert Don Valaro's Geschichte; die Feinheit und Rachsucht der Jesuiten, so wie den precären Stand eines Candidaten die Geschichte des Magister Schmelzer; das Getriebe damaliger Bettler- und Spitzbubenbanden, Peter Morgenthal aus Magdeburg; die Wuth des Spieles und die Verschmitztheit der Cartouchianer, der Müller Krätzer; die Intrigue und cavaliermässige Liederlichkeit und Tapferkeit, der Kammerdiener Horn; den Wahn eines Alchymisten, der Mechanicus Plager; die Bekehrung von den verderbten Neigungen des Pöbels zu einer ehrbaren, dem Fleiss des Handwerks ergebenen Bürgerlichkeit der Deutsche Hans u. s. w. Durchgreifende und für die damalige Zeit charakteristische Züge sind in diesen Geschichten die Leichtigkeit, mit welcher sich die meisten dieser Menschen zum Wechsel ihres Aufenthalts und ihrer Lebensweise entschliessen, bei aller Unsicherheit des Lebens die Werthschätzung und genaue Berechnung von Besitz und Eigenthum; die Neigung zum leiblichen Wohlbehagen, indem die sinnliche Lust am Essen und Trinken sich stehend durch das ganze Buch gar nicht ungeschickt durchzieht, die noch unerschütterte Festigkeit des Zunftlebens; die Achtung vor dem Predigerstande, das strenge Halten am kirchlichen Lehrbegriff und die genaue Kenntniss des Glaubens, dem man zugethan ist; endlich die ungeheure an Brantome erinnernde Wollust, welche überall, wo nur die Gelegenheit sich macht, ausschlägt; diese Seite ist, so breit sie auch wird, gewiss nicht übertrieben, und die Offenherzigkeit und Naivität — freilich keine Herodoteische — hierin, halten wir vom historischen Standpunct aus für ein Hauptverdienst der Insel Felsenburg, welche gewiss oft geradezu copirt hat.

VIII.

Göthe und Lavater.

Briefe von *Göthe* an *Lavater*. Aus den Jahren 1774 bis 1783. Herausgegeben von *Heinrich Hirzel*. Nebst einem Anhang und zwei Facsimile. Leipzig, 1833. 8.

Diese Sammlung hat überall grosse Theilnahme gefunden, weil sie uns in eine Periode des Dichters versetzt, wo er noch selbst im Werden war. Späterhin stand er dem Publicum sieggewohnt gegenüber, und in dem Briefwechsel mit Schiller ist es gerade der alle Regungen der Literatur überschauende Blick und die stolze, ihrer selbst bewusste, in den schönsten Productionen sich bewährende Kraft, welche den Grundton seiner Verhandlungen angeben. Hier ist er noch nicht zu dieser, in sich allseitig durchgebildeten Selbstständigkeit gelangt; er ahnet die Gewalt, mit der er das Publicum, in höherem Sinne, das Volk zu bestimmen fähig sei, allein er hat selbst noch unendlich viel mit den wechselnden Erscheinungen des Lebens zu thun, sich von ihnen nicht zu sehr bestimmen zu lassen, ihren wahren Werth zu erforschen, im Gedränge des Weltlaufs die höchsten Anforderungen an sich, nie aus den Augen zu verlieren, und unter jeder Bedingung dem productiven Vermögen Raum zu schaffen. Auf das Lebendigste mit der unmittelbaren Wirklichkeit verwachsen; die Natur, die Interessen der Gesellschaft, die Bildung der Kunst und Wissenschaft, die Eigenthümlichkeit der Charaktere, die in seine Nähe kommen, dies Alles mit einer fast gleichmässigen Energie in sich aufnehmend; versteht er zugleich, die stillen Augenblicke göttlicher Besinnung zu erlauschen, und den eingesammelten Stoff zu ewiger Gestaltung zu fixiren. Die Frische, mit welcher die vorliegenden Briefe uns diese kämpfende, bald in die Breite des Aeusseren sich versenkende, bald in die Tiefe des Gemüthes und Geistes hinabtauchende Stimmung versinnlichen, ist überaus reizend; in wenigen Worten ist sie oft ein Gedicht; z. B. „In meinem jetzigen Leben weichen alle entfernten Freunde in Nebel; es mag so lang währen, als es will, so hab' ich doch ein Musterstückchen des bunten Treibens der Welt recht herzlich mitgenossen. Verdruss, Hoffnung, Liebe, Arbeit, Noth, Abenteuer, Langeweile, Hass, Albernheiten, Thorheit, Freude, Erwartetes und Unversehenes, Flaches und Tiefes, wie die Würfel fallen, mit Festen, Tänzen, Schellen, Seide und Flitter ausstaffirt; es ist eine treffliche Wirthschaft.“ Oder: „Ich lerne täglich mehr steuern auf der Woge der Menschheit. Bin tief in der See.“ Oder auch eine Nachschrift, wie folgende: „Nachts in meinem Garten, da mir draussen über Schnee und hellem Mondenschein, Waldhörner über's Thal herüber blasen.“ Die Briefe, die fast ein Decennium umfassen, sind an Lavater gerichtet. Ueber diesen und über Göthe's Verhältniss zu ihm weitläufiger zu sein, ist unnöthig, nach dem was Göthe selbst jetzt in „Wahrheit und Dichtung aus seinem Leben“ darüber gesagt hat.

Aus diesen Briefen heraus und in Bezug auf sie, liesse sich etwa Folgendes sagen. Das Verhältniss ging von der Begierde aus, welche die damalige Zeit so eigenthümlich charakterisirt, das Ewige, das wahrhaft Geistige in einzelnen Menschen, gleichsam verkörpert zu wissen, woraus eine fast vergötternde gegenseitige Verehrung und Liebe der Individuen entstand, die da nicht mehr Statt haben kann, wo die Gewissheit von der Existenz der Idee — sei es in der Kunst und Wissenschaft, oder im Staat und in der Kirche — sich verwirklicht hat. Solche aus der Sehnsucht nach absoluter Befriedigung entspringender Anhänglichkeiten, Freundschaften und Liebesbündnisse bedurften aber zur Befestigung eines ideellen Gehaltes. Wo sie im Gefühl verharrten, nahmen sie gewöhnlich ein schlechtes Ende, weil es an concreter Bewegung ermangelte. Ein solch objectives Band zwischen Göthe und Lavater, war nun hauptsächlich die Physiognomik. Sowohl von Seiten der Natur, ihre Abweichungen in der Gestaltung des Kopfes, als von Seiten der Geschichte, in der Architektur der Züge den individuellen Geist ausgeprägt, seine ganze in tausend Momenten auseinandergestreuete Geschichte in einen so engen Raum einfach auf bleibendere Weise, zusammengefasst zu sehen, nahm Göthe lebhaften Antheil daran, und widmete diesem Studium viel Zeit und Mühe. Jedoch sehen wir, dass er späterhin das physiognomische Tasten nach den Charakterzügen eines Menschen u. s. w., mehr in den Hintergrund schiebt, und die Kupferstiche, Portraits, Gemälde, Holzschnitte, mehr vom rein ästhetischen Standpuncte aus, zu betrachten anfängt. In diesem Interesse fanden sich also Göthe und Lavater auf gleichem Boden. Aber im tiefsten Inneren waren sie sich fremd; sie hatten keine gemeinsame Religion. Lavater sah die Religion nur, wo sie auch als Religion sich fühlte und aussprach; Göthe suchte ihr Wesen in den verschiedensten Formen zu entdecken, ging damit über den nur kirchlichen Kreis ihrer Existenz hinaus, und begrenzte sich gegen den prophetisch-priesterlichen Mann eben durch diese Universalität. Bei Lavater war die Physiognomik mit seiner Religion auf das Genaueste verschwistert. Er hatte sich von Christus ein Ideal entworfen, nach welchem als Kanon er alle menschlichen Gestalten als ihm sich nähernd, oder als sich von ihm entfernend, beurtheilte. Weil Gott selbst die Knechtsgestalt an sich genommen hatte, war ihm das Studium derselben bedeutend; sonst würde es ihm wahrscheinlich als Zeitverschwendung erschienen sein. Bei Göthe dagegen war diese Beschäftigung eine rein objective, in die er auch ohne solche Zurückbeziehung auf die Religion sich einliess. Wenn nun Lavater sein eigenes Leben, mit höchstem Ernst, dem Leben Christi nachbildete, wenn er in seinen Schriften beständig auf die Nachahmung des Erlösers zurückkam, und wenn ihm endlich im Umgang mit seinen Freunden nichts Angelegentlicheres zu thun war, als auch sie zu einer solchen treuen Nachfolge zu ermahnen, so verhielt sich Göthe gegen ein solches Streben allerdings ehrerbietig, im vollsten Maasse anerkennend, aber es war ihm zu enge. In diesen Briefen erscheint dies besonders in seiner Beurtheilung der Lavater'schen Schriften; sie stossen ihn ab, er findet seinen theuren Freund darin nicht wieder, ja, sie reizen ihn zum Spott. Dann aber fängt er an, ein solches Urtheil zu bedingen; er entdeckt dies und jene Vortreffliche, und scheint sich mit den Büchern zu versöhnen; wie es uns aber vorkommt, mehr auch Achtung vor der Gesinnung, die in ihnen sich ausspricht, als aus innigster Ueberzeugung. Darum sind ihm auch Lavater's Briefsammlungen und historische Versuche lieber, und er lobt sie mit wärmerem Beifall, als die Offenbarung, die Messiade und besonders den Pilatus; das erste verletzende Urtheil über diese Schriften war gewiss das Göthe'sche; die ferneren Belobungen gingen unstreitig mehr aus der Zärtlichkeit hervor, den wackern, tüchtig strebenden Freund, über die erste scharfe Kritik zu begütigen, und durch Anerkennung seiner biblischen Phantasie zu weiterm Thun zu ermuntern. In der Physiognomik reichen sie sich nach solchen Differenzen wieder brüderlich die Hand. Interessant ist es dabei, dass Göthe zu keiner positiven Bestimmung seines Glaubens gelangt. Lavater ist ihm eine stete Aufforderung dazu, doch bleibt es beim Abweisen des seiner Gesinnung nicht Angemessenen. Er hat es keine Hehl, dass er im Glauben mit dem Freunde uneinig sei, allein er will ihn in den Missgriffen, die er bei der Darstellung seiner Religiosität in künstlerischer und anderer Hinsicht begeht, schonen, eben weil der Inhalt der Sache ihm heilig ist. Hierbei kommen sehr schöne, recht aus dem Herzen gerissene Aeusserungen vor, wie z. B.: „Mir ist das Gleichniss vom ungerechten Haushalter, vom verlornen Sohn, vom Säemann, von der Perle, vom Groschen u.

s. f., göttlicher (wenn je was göttliches da sein soll), als die sieben Botschafter, Leuchter, Hörner, Siegel, Sterne und Wehe. Ich denke auch aus der Wahrheit zu sein, aber aus der Wahrheit der fünf Sinne, und Gott habe Geduld mit mir wie bisher." — Ueberhaupt sind diese, oft sichtbar eilig geschriebenen Briefe voll der tiefsten und geistreichsten Bemerkungen über Menschen, Bücher und Verhältnisse. Selbst bekannte Erfahrungen sind durch kräftige Fassung neu gemacht, z. B.: „In der Jugend traut man sich zu, dass man den Menschen Palläste bauen könne, und wenn's um und an kömmt, so hat man alle Hände voll zu thun, um ihren Mist bei Seite zu bringen. Es gehört immer viel Resignation zu diesem ekeln Geschäft, indessen muss es auch sein." — Die Charakteristik der Personen ist meist sehr kurz, aber Vieles andeutend, wie wenn es von Herder heisst: er fahre fort, sich und Andern das Leben sauer zu machen. Ueber Wieland und Jacobi findet sich mehr; die sich täglich steigernde Liebe und Verehrung Göthe's für den Herzog, ist aber der Theil solcher Mittheilungen, der den reinsten und erhabendsten Eindruck hinterlässt.

Der Anhang enthält einige Briefe an den Buchhändler Reich, die als unbedeutend wohl ungedruckt hätten bleiben können. Der erste von 1770. zeigt uns noch den jungen Autor, der durch die Aufmerksamkeit des Buchhändlers sich geschmeichelt fühlt.

IX.

Zur Literatur der Faustdichtung.

1.

Die Sage vom Militarius und Theophilus.

Ueber wenig Gegenstände ist in neuerer Zeit so viel geschrieben worden, als über die Faustsage und die sie betreffenden Dichtungen. Man kann sich daher über das viele Leere und Hirnlose, was dabei mit untergelaufen, nicht wundern, denn viele Unberufene hielten es für Pflicht, bei einer solchen Sache auch ihr Schärflein zu geben, um doch zu zeigen, dass sie literarisch und ästhetisch gebildete Leute wären. Ich habe eine, wie ich glaube, ziemlich vollständige Sammlung der hierher einschlagenden Literatur, und träume zuweilen davon, in Einem soliden Quartbande, mit gespaltenen Columnen, alle den Faust betreffenden Sagen, Lieder und Dichtungen, mit literarischen und kritischen Einleitungen, zusammendrucken zu lassen. Der würdige Probst Stieglitz hat früherhin in Schlegel's deutschen Museum und wiederholt, mit etwas weiterer Ausführung, jüngsthin in „Raumer's historischem Taschenbuch" eine möglichst vollständige Uebersicht der hieher gehörigen Literatur gegeben. Allein er scheint Vieles nur dem Titel nach zu kennen, ohne es selbst gesehen und gelesen zu haben. Als Repertorium wird sein Aufsatz jedoch immer brauchbar sein.

Was mir aber, in Betreff der Sage, das Wichtigste der neueren Literaturforschungen zu sein scheint, ist, dass Mone 1834, im Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters, S. 266 ff., auf die ältesten Quellen der Faustsage hingewiesen, und ein Gedicht in lateinischen Hexametern, 330 an der Zahl, bekannt gemacht hat, welches mit der schon früher bekannten, auch französisch behandelten Sage von Theophilus zusammentrifft, nur dass statt des Geistlichen ein Ritter der Held ist, weshalb auch das Gedicht Militarius heisst. Die Tendenz zur Verherrlichung Maria's, durch die von ihr bewirkte Erlösung des Sünders, ist ebenfalls die nämliche.

Mone theilt noch mehre Variationen der Sage mit, und macht dann S. 275 ff. einige Bemerkungen, die mir vortrefflich schienen, und die ich hier wieder mittheile, weil ich leider zu bemerken glaube, dass man den einfachen, anspruchlosen, aber fast immer mit sinnigem Tact, wichtige Puncte treffenden Mann, viel weniger berücksichtigt, als er es in der That verdient. Er sagt: es ergeben sich zwei Quellen der Sage von Gottesleugner. In der einen heisst er Theophilus und ist ein Geistlicher; in der andern hat er keinen Namen, und ist ein Ritter. Für diese zweite Ausbildung kenne ich keinen älteren Gewährsmann, als den Cäsarius von Heisterbach, und mir scheint, dass seine Erzählung nur die Wiedererweckung und Anwendung einer älteren Sage sei, indem der gleichzeitige Walther von Coinsi (im ersten Theile seiner miracles de Notre Dame, in einem Gedicht von 2087 Versen) beweist, dass die Sage vom Theophilus schon unter dem Volke bekannt war. In dieser ist der Jude als Verführer nothwendig nicht nur zur Verleugnung des Gekreuzigten, sondern auch seiner Mutter, und der Gegensatz des Judenthums und Christenthums ist ein Grundstoff dieser Sage.“ Ich mache hier die Zwischenbemerkung, dass wir dann in der Sage vom Cyprianus, welche Calderon im wunderthätigen Magus behandelt hat, und deren Quellen in der kirchlichen Legende von Val. Schmidt in seinem Aufsatz über Calderon nachgewiesen sind, die Ergänzung dazu besässen, nämlich den Gegensatz des Heidenthums zum Christenthum, wobei es sogleich charakteristisch ist, dass Cyprianus zur Verzweiflung getrieben wird, weil er es nicht aus sich zum Wissen der Wahrheit bringt, ein Zug, von welchem Göthe späterhin so vortrefflich den Uebergang machte zu der Richtung auf den Lebensgenuss, die in den Sagen, welche vom Militarius und Theophilus handeln, vorherrscht. Mone fährt fort: „Die Quelle der Erzählung vom Theophilus geht aber viel weiter zurück. Dieser lebte zu Adana in Cilicien um 835, und machte wegen einer ihm unerträglichen Zurücksetzung im Amte einen schriftlichen Bund mit dem Teufel, der ihm zu seiner früheren Würde verhelfen sollte. Ein jüdischer Zauberer war der Unterhändler. Christus wurde abgeleugnet; ob auch Maria, ist nicht deutlich gesagt. Diese brachte ihn aber wieder zu Gottes Gnade, und zum Wahrzeichen stellte sie ihm seinen schriftlichen und besiegelten Vertrag zurück. Theophilus bekannte seine Schuld vor versammelter Kirche, und zeigte den Vertrag vor. Drei Tage darauf starb er einen seligen Tod. Sein Diener und Freund Eutychianus, der alles selbst mit angehört und gesehen, schrieb die Begebenheit auf.“ Mone gibt hierauf noch verschiedene Quellen an und schliesst: „Es ergibt sich, dass die Sage vom Gottesleugner in Deutschland und Frankreich lang vor dem Faust bekannt und volksmässig war. Daher ist die Sage vom Faust keine neue Dichtung, sondern beruht auf einer älteren, von welcher sie die Hauptumstände in sich aufgenommen. Diese sind der schriftliche Bund mit dem Teufel, die Ableugnung Gottes und das Glück durch Zauberei. Die Rettung durch Maria fehlt aber im Faust, und dies ist eine historische Einwirkung seiner Person. Als Betrüger war er bekannt, als reumüthiger Sünder nicht; die Rettung eines solchen Menschen durch Maria, wäre ein christlicher Widerspruch, seine Strafe aber musste dem christlichen Sinne nothwendig erscheinen. Nicht die Person des Faust allein, sondern auch die Bekanntheit der älteren Sage, hat wesentlich mitgewirkt, die Abenteuer des Dr. Faust so weit in Europa zu verbreiten.“

2.

Zum Leben der Sage.

Es ist hier natürlich nicht meine Absicht, von dem volksthümlichen Leben der Faustsage nach seiner weitverzweigten Ausbreitung zu handeln. Ich ergreife nur die Gelegenheit, darauf aufmerksam zu machen, dass 1835 zu Reutlingen ein mit hübschen Holzschnitten gezierter Abdruck des Volksbuches vom Faust (d. h. eines Auszuges aus Widmann's Historie, denn ausserdem existirt keine besondere, im Volk verbreitete Abfassung) erschienen ist, der Vielen höchst willkommen sein dürfte, weil der volksmässige Druck, wie er sonst auf Jahrmärkten u. s. w. feil geboten wurde, durch die Nachstellungen der Polizei sehr selten geworden ist. Die Polizei hat den löblichen Zweck, der Aufklärung in die Hände zu arbeiten. Sie will allen Aberglauben ersticken und verfolgt daher die Traum- und Punctirbücher, die Planetenbüchlein, Glücksrädlein u. s. f. Rührend ist es aber zu sehen, wie das Volk sich seine alten geliebten Sagen zu erhalten sucht. Ich besitze z. B. einen Abdruck vom gehörnten Siegfried, wo die Prinzessin auf dem Drachenstein Lieder aus unserm Gesangbuch singt. Durch solche Opfer an unseren Glauben erkauft man dem alten Heidenthum die Erlaubniss der Existenz. Man macht die entsetzlichste Geschmacklosigkeit zu einer Steuer an die Aufklärung, um christlich-legitim zu erscheinen und der Polizei Sand in die Augen zu streuen, als wenn es mit den Volksbüchern doch um gute Lehre, schöne Empfindungen, Frömmigkeit u. s. f. zu thun sei. Auch der Vorredner jener Ausgabe vom Leben des ruchlosen Zauberers Faust hebt hervor, dass unsere Jugend sich daran als an einem eclatanten Beispiel spiegeln solle.

Die lebendigste Gestalt für das Volk hat die Faustsage noch immer in dem Puppenspiel, und es ist sehr zu bedauern, dass wir nicht mehrere Recensionen desselben besitzen. Ich meine nicht bis auf die Worte hin, denn bei der Beweglichkeit der Improvisation, die auf dem Marionettentheater herrscht, ist das nicht möglich. Allein der Gang der Fabel, die Accentuirung der einzelnen Momente, die Manier des Witzes, das Fortlassen oder Hinzuerfinden von Scenen, dies Alles ist einer grossen und keineswegs zufälligen Verschiedenheit unterworfen. Zoller in seinem trefflichen Büchlein: Bilder aus Schwaben, hat uns die Umrisse einer zigeunerischen Behandlung mitgetheilt, worin Faust einen sehr ritterlichen Charakter annimmt. Ich habe an verschiedenen Orten Deutschlands das Puppenspiel ziemlich in der Gestalt gesehen, welche Franz Horn in seiner Geschichte der deutschen Poesie dem Publicum mitgetheilt hat. Ich habe es aber auch von einer Berliner Gesellschaft aufführen gesehen, welche die alten Elemente sehr in das Moderne hinüberzog, wodurch ein heftiges Schwanken der Phantasie zwischen mittelalterlicher Haltung und neuester Aufklärung entstand. Von Faust's Figur war die geisterhafte Dämmerung entwichen, aus der er mit seinen kühnen Thaten blitzend hervortritt. Kasperle riss das Hauptinteresse mit Production von Berliner Eckensteherwitzen an sich, also das Wortspiel waltete vor. Faust erschien nicht in einer düstern Studirstube, sondern, was natürlich auch eigends auf dem Anschlagzettel bemerkt war, in einem grossen, prachtvollen, kerzenerleuchteten Saal, der zu beiden Seiten mit Statuen besetzt war. Das Puppentheater hielt also Schritt mit dem grossen Theater; es liess die Decoration spielen, und machte sich's mit dem Dramatischen bequem. Die Tochter des Herzogs von Padua (in der zigeunerischen Darstellung geht Faust nach Mantowa, wo er vier Ritter ersticht, als er sich um die „Prinzess“ bewirbt) hiess Lucrezia. Statt Griechenland war schon recht zeitungsmässig Constantinopel gesetzt; die Teufel des Puppenspiels haben sonst hebraisirende Namen von kabbalistischem Gepräge; statt dessen figurirte Pluto, Alekto u. s. w. Das Interessanteste aber war der Vertrag zwischen Faust und Mephistopheles. Faust fordert Geld, Weiber, Ruhm. Kleinigkeit, erwidert der Teufel. Er verlangt, er soll ihm einen Damm über die Donau bauen. Ha, meint der Satan, du fängst an, sinnreich zu werden; indessen, es sei. Endlich aber rückt der Doctor mit dem Postulat hervor: er solle das Unmögliche möglich machen. Sehr naiv entgegnet der Teufel: das sei unmöglich, wie er selbst einsehen werde. Da Faust den Vertrag jedoch nur unter Erfüllung dieser Bedingung eingehen will, entschliesst er sich endlich auch dazu. Diese Art von Metaphysik ist gewiss für unsere Zeit sehr characteristisch. Man bleibt nun gespannt, was dann Faust fordern werde, das die Kräfte des Mephistopheles übersteige. Endlich will er nach Jerusalem. Das ist unmöglich, entgegnete M., diese Stadt ist uns Teufeln zu betreten verboten. Natürlich wirft ihm der Doctor seine Ohnmacht und sein Versprechen bitter vor. M. sucht ihn zu beschwichtigen, und verspricht ihm, das Kreuz Christi vom Calvarienberge zu holen, was auch geschieht. Indem nun Faust vor demselben sich knieend in reuige Empfindungen versenkt, stellt Meph. in seinem Rücken die verführerische Grazie der schönen Helena auf, und vom Gebet, von den Mahnungen des guten, den

Einflüsterungen des bösen Engels stürzt er, wie immer in dieser Scene des Puppenspiels, jählings in ihre Arme.

3.

Göthe's Faust. Zweiter Theil der Tragödie.

Göthe begann nichts, wenn ihm nicht das Ganze des Werkes vorschwebte. Diese planvolle Bestimmtheit erhielt ihm unverwüstliche Anhänglichkeit an von ihm ergriffene Stoffe; es waren Elemente seines Daseins, die für ihn, weil sie sein Innerstes ausmachten, unsterblich waren. Er konnte sie in der ausführenden Entwickelung auf Jahre verlassen und doch gewiss sein, dass die Neigung zu ihnen ihm immer wiederkehren, dass das Interesse daran ihn stets von Neuem beleben würde. Durch diese Tiefe der Conception erhielt er sich die anfängliche Stimmung bis zu Ende frisch; er brauchte nicht zu fürchten, dass ihm das Feuer der ersten Begeisterung erlöschen möchte; zu den verschiedensten Zeiten konnte er sein Werk mit immer junger Kraft wieder aufnehmen. So haben ihn im Kreise seiner poetischen Arbeiten zwei Dichtungen durch das ganze Leben begleitet, die in innerem Gegensatz zu einander stehen. Die eine schildert einen talentvollen, aber unselbstständigen Menschen, der sich, der Bildung bedürftig, bald an diesen, bald an jenen anschliesst, geistig selbstständig zu werden. Dies Bestreben führt ihn in die Breite des Lebens, in mannichfache Verhältnisse, denen er die Seele abzugewinnen und sich anzueignen trachtet; es ist Wilhelm Meister. Die andere ist das Gemälde einer absolut selbstständigen Persönlichkeit, die in einsamer Hoheit ihre Herrschermacht ausgebildet hat, und die Welt sich kühn zu unterwerfen trachtet; es ist Faust. In der Gestaltung beider Stoffe findet sich ein entschiedener Wendepunct, der in dem ersteren durch die Wanderjahre, im zweiten durch den zweiten Theil der Tragödie bezeichnet wird. Bis dahin herrschen in Wilhelm Meister wie in Faust subjective Zustände, deren Stufenfolge sich nach und nach zu höheren Ansichten und Zwecken läutert; die Verlobung mit Natalien schliesst für den einen, Gretchens Tod für den andern die Welt jugendlich ungestümer Sehnsucht; der eine tritt in die bürgerliche Gesellschaft und ihre vielverzweigte Thätigkeit mit der ernsten Tendenz, alle Momente dieses Daseins zu umfassen, Erwerbung, Erhaltung, Verschönerung des Eigenthums, Verklärung, Veredelung der geselligen Verhältnisse schaffen zu helfen: der andere nimmt auch eine practische Richtung, aber vom Gipfel der Gesellschaft aus, vom Standpuncte des Staates selbst. Wenn daher in den Lehrjahren und in der Tragödie erstem Theil wegen des Ueberwiegens subjectiver Zustände eine innigere Verflechtung der Personen, und ein leidenschaftliches Pathos nothwendig ist, so zeigt sich in den Wanderjahren und in der Tragödie zweitem Theil, eine Alles ermässigende Besonnenheit, eine kühle Absichtlichkeit; die besonderen Elemente werden scharf charakterisirt, aber die Personen erscheinen mehr als Träger allgemeiner Zwecke, in deren Vollbringung ihre Persönlichkeit und

Eigenheit aufgeht; das Allgemeine und dessen Sprache ist ihr Pathos und das Interesse an ihrer Geschichte, das früherhin so bedeutend fesselt, stumpft sich ab.

Faust haben wir vor unsern Augen von Fragment zu Fragment wachsen sehen. So lange nur der erste Theil der Tragödie da war, bestanden zwei Ansichten derselben. Die eine behauptete, so, in dieser Abgerissenheit, ein wundervoller Torso, sei sie, was sie sein solle; nur als Fragment könne dies grossartige Gedicht die Welt spiegeln, um anzudeuten, dass der Mensch das Universum immer nur unvollständig, einseitig ergreifen könne; wenn nun der Dichter die Geheimnisse der Welt berühre, jedoch die volle Lösung unterlasse, so sei das Räthselhafte, Ahnungsreiche eben das ächt Poetische, unendlich Reizende, wahrhaft Mystische. Diese Ansicht galt besonders deshalb für geistreich, weil sie Jedem Spielraum liess, Jeden aufforderte in seiner Ahnung, die Umrisse weiter zu gestalten, denn weder philosophisch noch künstlerisch liess sie sich gründlich vertheidigen. Dem Wissen ist es nicht um halbe Erkenntniss, der Kunst nicht um Halbheit der Ausführung, um Unvollständigkeit zu thun. Hat z. B. Dante in seinem Weltgericht irgend ein Element der Natur, der Geschichte verabsäumt, hat er nicht alle mit gleichmässiger Beharrlichkeit im entsprechenden Ebenmaass hindurchgeführt und wollte man sagen, dass sein Gedicht ohne diese Vollendung höher stehen würde? Umgekehrt, soll man es als einen Vorzug preisen, dass z. B. Novalis Ofterdingen fragmentarisch, skizzenhaft geblieben ist? Es wäre dies gerade so, als wenn man den Kölner Dom, würde er fertig ausgebaut, nicht mehr wie jetzt bewundern dürfte. Eine andere Ansicht meinte, es sei allerdings ein zweiter Theil der Tragödie möglich und es entstand die Frage, wie soll man sich diese Möglichkeit denken? Hier zeigte sich wieder eine entgegengesetzte Auffassung. Nach der einen musste Faust untergehen; Versöhnung mit Gott gezieme dem nordischen Wesen dieses Titanischen Charakters nicht; der zähneknirschende Trotz, die unersättliche Friedenlosigkeit, der zermalmende Zweifel, die himmelverachtende Unbändigkeit müssten ihn der Hölle überliefern. Hierin sprach man den Geist der alten Sage, wie sie zur Zeit der Reformation sich gestaltete (denn im Mittelalter trat die Erlösung des Schuldigen durch die Fürbitte der Maria ein) aus, wie das Volksbuch einfach, aber erschütternd sie erzählt, wie der Engländer Marlowe sie so trefflich in seinem Doctor Faustus gedichtet hatte. Allein auf den Göthe'schen Faust konnte man dies nicht gut anwenden, denn dieser hatte eine Veränderung der alten Sage im Sinn; so behauptete denn eine andere Partei, Faust müsse gerettet werden. Die Andeutung des Dichters im Prolog führe dazu hin; Gott könne nicht gegen den Teufel die Wette verlieren und Faust's Untergang würde eine blasphemische Ironie der göttlichen Vorsehung sein. In einer Zeit, wie die unsrige, welche zwar nicht, was überhaupt unmöglich, das Bewusstsein und die Anerkennung des Bösen, wohl aber den Glauben an einen aparten, aussermenschlichen Teufel aufgegeben hat, welche nicht blos Bestrafung, auch Besserung der Verbrecher bezweckt, welche sogar die Todesstrafe aufheben, die Sühne des Mordes also ganz in das Innere und die auflösende Macht des Geistes verlegen will, fand diese Behauptung von der Nothwendigkeit einer Versöhnung Faust's vielen Anklang. Allein wie sollte die Poesie einen solchen Uebergang von innerer Entzweiung zu himmlischem Frieden darstellen? Hier meinten Einige, wie Hinrichs, da Faust's Verzweiflung ursprünglich von der Wissenschaft ausgehe, die ihm nicht gewährt, was sie zuerst verheissen, da durch den Skepticismus vorzüglich sein kindlicher Glaube zerstört worden, so müsse er durch den wissenschaftlichen Begriff der Wahrheit, der christlichen Religion errettet werden; ächt speculative Philosophie müsse ihn mit Gott, mit der Welt, mit sich, wieder versöhnen. Freilich gestanden sie, sei dieser Process — das Studiren und Speculiren — poetisch nicht darstellbar, und deswegen ein zweiter Theil des Faust nicht zu erwarten. Andere, besonders Dichter, nahmen Faust allgemeiner; nicht bloss die Wissenschaft, das ganze Leben sollte er durchdringen; das vielfachste Handeln sollte ihn bewegen und der Schweiss der Arbeit die Busse sein, die ihm den Frieden brächte, und ihn die vom Herrn verheissene Klarheit gewinnen liesse. Manche versuchten sich auch an einer Reihe von Scenen; Pfitzer vielleicht am grossartigsten; Schöne zu bunt und planlos; Hoffmann sich immer vergreifend und was eben auch Schöne's Fehler ist, schon durchlebte Zustände wieder erneuend. Ist namentlich die fade Liebesgeschichte Faust's mit dem sentimentalen Fräulein Klara etwas anders als die formloseste Carrikatur von Faust's Liebe zu Gretchen?—

Wie nun der Dichter selbst einen zweiten Theil zum ersten bringen, welchen Standpunct er selbst einnehmen würde, blieb ein Geheimniss. Jetzt ist es entsiegelt; vollendet ist die Dichtung vor uns aufgerollt; mit staunendem Blick stehen wir vor ihr, mit klopfendem Herzen lesen wir und mit schüchternster Bangigkeit, von tausend Gefühlen und Ahnungen angeregt, wagen wir, uns die Absicht des grossen Meisters vorläufig zu deuten, denn es werden Jahre verschwinden, bevor der Sinn des weltumfassenden Gedichtes sich im Einzelnen völlig entschleiert. Doch ist diese Exegese des Einzelnen in der Poesie eine Nebensache. Die Haupttendenz eines Gedichts muss sich sogleich aufdringen, und es würde ein schlechtes Machwerk sein, wenn es nicht das erste Mal, wo es einem Volk zum Genuss geboten wird, dessen lebendiges Interesse erregte, wenn dies erst aus mikrologischen Entdeckungen, aus feiner Enträthselung versteckter Anspielungen hervorgehn, wenn die Begeisterung auch sowohl aus der Poesie, als aus der Gelehrsamkeit und Scharfsinnigkeit des Dichters entspringen sollte. Solche Einzelheiten, die schwer verständlich sind, wird fast jede grössere Dichtung darbieten; bei epischen Gedichten sind in neuerer Zeit die erläuternden Anmerkungen sogar stereotyp geworden; allein man muss sie übersehen können; es muss nichts Wesentliches durch ihr Unverständniss verloren gehen.

Der erste Theil hatte uns Faust zuerst in seiner stillen Zelle, im Studium aller Wissenschaften gezeigt. Die Resultate seines Forschens befriedigten nicht den grenzenlos Strebenden und experimentirend verband er sich dem Teufel, ob dieser vielleicht ihm Stillung des raschen Dranges schaffen möchte.

So stürzte er in's Leben. Irdischer Genuss umgab, Liebe fesselte ihn; Begierde trieb ihn zu raschen, zu bösen Thaten; in der tollen Walpurgisnacht erstieg er den Gipfel wüster Weltlichkeit. Aber tiefer, als der Teufel wähnte, fühlte Faust für sein Gretchen, er verlangte Rettung der Unglücklichen, musste aber erfahren, wie er nicht Rettung bringen konnte, sondern wie nur Duldung der Strafe des Verbrechens das zerrüttete Gemüth dem Frieden wieder zurückzugeben im Stande war. Die einfache Liebesgeschichte hielt hier Alles dramatisch zusammen. Man konnte den Prolog im Himmel, die Hexenküche, mehrere contemplative Scenen, die Walpurgisnacht fortlassen und erhielt doch ein theatralisches Ganze von bedeutender Wirkung.

Das Verhältniss zu Gretchen, ihr Tod, hatte Faust über alles Subjective hinweggehoben. In der Fortsetzung seines Lebens konnten nur objective Verhältnisse den Ausgangspunct seines Handelns bilden. Der lebendige, frische Hauch des ersten Theils entsprang eben daraus, dass alles Objective, Allgemeine von dem subjectiven Interesse aus, erfasst wurde; im zweiten Theil steht das Allgemeine, das Objective voran; die subjectiven Interessen treten nur unter seiner Voraussetzung auf; die Form wird allegorisch. Es fehlt an einer Geschichte, an einer sich in sich abrundenden Handlung und daher an der dramatischen Wärme, welche durch alle Scenen des ersten Theils pulsirt. Die Einheit, welche sich durch das Gewebe der mannigfaltigen Situationen hindurchschlingt, ist die allgemeine Tendenz des Faust, durch Arbeit sich ein Genügen zu schaffen. Mephistopheles hat nicht mehr die Stellung eines durch seinen grossen Verstand und seine affectlose Kälte Uebermächtigen, der Faust's Streben bitter verhöhnt, sondern er erscheint mehr als ein kräftiger Gesellschafter, der für die Zwecke Faust's die materiellen Mittel gewandt herbei schafft, und in allem Treiben nur auf den Augenblick lauert, wo Faust endlich gesättigt zu sein, bekennen soll. Aber Faust's Streben ist unendlich; jedes erreichte Ziel wird wieder überflogen; nirgends, nicht in der Gesellschaft, nicht in der Natur, nicht in der Kunst, nicht im Kriege, nicht in der Betriebsamkeit rastet er: nur der Gedanke der Freiheit selbst, das Vorgefühl des Glücks, auf freiem, dem Meer abgerungenen Grund mit freiem Volk zu stehen, durchzuckt den Greis mit momentaner Befriedigung — und er stirbt. Auf Gemälden und Holzschnitten des Mittelalters findet man Darstellungen von Sterbenden, wo auf der einen Seite des Todtenlagers Teufel, auf der anderen Engel die scheidende Seele begierig erwarten, sie an sich zu reissen. Diese uralte Vorstellung eines Neides und Zwistes der Engel und Teufel um den Menschen, hat Göthe erneuet. Mephistopheles rüstet sich mit seinem teuflischen Heer, Faust's Seele zur Hölle zu entführen, vergisst sich aber in einem unnatürlichen Gelüsten, und die Engel tragen Faust's Unsterbliches zur Höhe, wo die Beruhigung und Verklärung des Sterbenden beginnt.

Eine solche allegorische Anlage konnte nicht anders als in grossen Massen sich entfalten; die

Gliederung jeder Masse in sich, so dass alle Momente des zu Grunde liegenden Hauptgedankens hervortraten, ward die eigentliche Aufgabe der Composition. Der erste Theil konnte auch wohl insofern allegorisch genannt werden, als er, im Einzelnen das allgemeine Wesen des Geistes reflectirt; aber man konnte es von ihm nicht in anderem Sinne, als von jeder Dichtung sagen; Allegorie im engeren Sinne war nicht da; die Gestalten hatten alle Fleisch und Blut und man fühlte keine Absicht. Im zweiten Theil treibt sich Alles in das wirklich Allegorische, wozu Göthe, je älter er wurde, desto mehr Neigung bekommen zu haben scheint; die Xenien, die Trilogie der Leidenschaft, die Lieder zur Loge, die Maskenzüge, Epimenides Erwachen, die Pflege der morgenländischen Manier, alles dies ging von einer didaktischen, sich gern in Gnomen, Bildern und symbolischen Gestalten aussprechenden Richtung aus. Mit bewundernswerthem Scharfsinn hat Göthe immer die charakteristischen Bestimmungen des Begriffs zu treffen und in zierlicher, lebendiger Sprache zu enthüllen gewusst; indessen liegt es in der Natur solcher Dichtungen, dass sie mehr die Reflexion als das Gemüth ergreifen, und es dürfte sich voraussehen lassen, dass der zweite Theil des Faust nie die Popularität des ersten erlangen, dass er nicht, wie dieser, die Nation entzücken, sie über sich selbst zum Bewusstsein bringen, fortbilden, sondern stets ein gewisses esoterisches Dasein haben werde Manche werden auch durch die mythologische Gelehrsamkeit des zweiten und dritten Actes abgestossen werden, um so mehr, je weniger sie durch die Dialektik einer Handlung sich entschädigt sehen; indessen würden wir den Dichter gegen diesen Vorwurf unbedenklich in Schutz nehmen; ein Gedicht, was den unermesslichen Weltstoff zu bezwingen hat, kann sich in dieser Hinsicht nicht beschränken. Was hat nicht Dante seinen Lesern an Gelehrsamkeit zugemuthet? Demüthig hat man sie sich zum Verständniss seines Gedichtes zu erwerben gesucht, in der Gewissheit, reich belohnt zu werden; der Tadel, den man deswegen krittelnd erhoben hat, ist nie durchgedrungen. Ja, solche Tadler würden hier vergessen, was schon der erste anerkannte Theil des Faust zu lernen genöthigt hat. — Mit dieser Verschiedenheit der Anlage musste auch der Styl sich ändern. Statt des dramatischen Pathos, ist, weil es an Handlung fehlt, das Beschreiben, Erklären, Andeuten nothwendig geworden, und statt des lebendigen Wechsels des Dialogs ist das Lyrische umfangreicher geworden, um die Elemente des gewaltigen Weltlebens einfach verkörpern zu können. Die Naturschilderungen verdienen vorzüglich hervorgehoben zu werden. Die verschwendrischste Phantasie, die tiefste Empfindung, die genaueste Kenntniss und bestimmteste Anschauung bis in das Einzelne hinab, waltet in allen diesen Gemälden mit unbeschreiblichem Zauber. — Wir wenden uns nun zu einer kurzen Inhaltsangabe der einzelnen Acte. Bei einer ausführlicheren Darstellung würden wir die Stellen, in welche sich die Kraft der besonderen Entwickelungen zusammendrängt, eigends hervorheben, in diesen Umrissen glauben wir uns mehr an die Aufspürung des allgemeinen Sinnes halten zu müssen. Durch einzelne Verse und Gesänge aber die wundervolle Schönheit der Sprache, namentlich in den lyrischen Partieen darzuthun, würde uns eben so überflüssig vorkommen, als jenes Bemühen, durch Anekdoten von seltsamen Fügungen, das Dasein einer göttlichen Vorsehung beweisen zu wollen.

Der erste Act führt uns in das gesellschaftliche Leben; eine Menge Gestalten gehen an uns vorüber, die verschiedensten Wünsche, Meinungen und Stimmungen werden laut; doch waltet durch das verworrene Treiben eine geheime Einheit, die wir bald näher werden kennen lernen. — In anmuthiger Gegend, auf blumigem Rasen gebettet, sehen wir Faust einsam, von wilden Schmerzen zerrissen, Ruhe, Schlaf suchend. In reinem Mitleid, gleichgültig, ob der Unglückliche heilig oder böse, umschweben ihn Elfen und wiegen ihn ein, damit, was geschehen, in die Lethe des Vergessens getaucht werde. Anders ist ein Fortleben, Fortstreben nicht möglich. Der Geist hat die Kraft, von seiner Vergangenheit sich loszumachen, sie hinter sich zu werfen und als ein Nichtgewesenes zu behandeln. Das Geheimniss, sich selbst in stätiger Folge zu verjüngen, beruht darin, dass man sich in sich selbst zu vernichten und aus der Asche solcher schmerzlichen Selbstverbrennung als eigener Phönix wieder aufzuerstehen wisse. Doch reicht dies negative Thun für seine Freiheit noch nicht aus, das Positive muss sich ihm verbinden: die Sonne neuer Thätigkeit, frischen Wirkens, von welchem das stille In-sich-versinken der nächtlichen Ruhe, die Verflüchtigung aller stabil gewordenen Gefühle und Gedanken im auflösenden Schlummer verschwindet, geht mit „ungeheurem Getöse“ auf. Der erwachte Faust fühlt alle Pulse frisch lebendig schlagen. Zwar blendet ihn der Glanz des reinen Sonnenlichtes, der Sturz der Wasser durch die Felsenriffe malt ihm seine Unruhe, aber aus dem Sonnenlicht und dem Silberstaub des Strudels erzeugt sich der ewig bewegte, doch ruhig schimmernde, farbenreiche Bogen: er ist das Leben. Nach dieser einsamen Ermuthigung zu neuem Wagen und Wirken empfängt uns der kaiserliche Hof, wo die Mummenschanz fröhlich gefeiert werden soll. Aber zuvor schlagen dem Kaiser von allen Seiten die prosaischen Klagen des Kanzlers, des Marschalks, Heermeisters, Schatzmeisters an das Ohr, wie es dem Staat am Kitt aller Verhältnisse, an Geld fehle; für den Verkehr, für den Genuss, den Luxus sei das schlichte Geld die unentbehrliche Basis. Da drängt sich Mephistopheles als Narr an die Stelle des alten, eben verblichenen Hofnarren ein und macht Hoffnung, verborgene Schätze zu heben; dem Kanzler scheint ein solcher Weg nicht recht christlich, die Menge erhebt das Gemurmel des Verdachtes, der Astrolog aber erörtert die Möglichkeit — und man lässt sich den Vorschlag gefallen. Nach dieser beruhigenden Aussicht kann die Maskerade erfolgen, ohne dass heimliche Beklemmung ihren Jubel trübte. Auf heitere Weise stellt sich das Wesen der Gesellschaft dar. Keiner ist, was er zu sein scheint, jeder hat sich in ein ihn selbst verhüllendes Gewand geworfen, jeder weiss auch vom Anderen, dass er nicht ist, wofür seine Person, seine Rede ihn ausgibt; dies Bemühen, sein eigenstes Dasein zu verbergen, sich in ein anderes hineinzuverstellen und hinüberzuträumen, sich Anderen in aller Offenbarkeit zum Räthsel zu machen, ist der tiefste, piquanteste Reiz der geselligen Interessen.

Die Gesellschaft will sich geniessen; sie vereinigt sich mit Hingebung zum festlichen Spiel und verbannt den rohen Egoismus, dessen etwaige Ausbrüche der umsichtige Herold scharf abweist: aber im Stillen bleibt doch bei jedem eine gewisse auf irdische Zwecke gerichtete Absichtlichkeit: die jungen Florentinerinnen wollen gefallen, die Mutter wünscht, dass das Töchterchen sich einen Mann erobere, Fischer und Vogelsteller locken den Fang, die Holzhauer, Pulcinelle und Parasiten suchen sich, so gut sie können, geltend zu machen, der Betrunkene vergisst Alles über seiner Flasche, die Poeten, die Alles besingen könnten, überschreien einander in ihrer Eifersucht und dem Satiriker bleibt kaum zu einem dürftigen Sarkasmus Raum. Die folgenden allegorischen Figuren stellen uns die inneren Mächte vor, welche das gesellschaftliche Leben bestimmen. Voran erscheinen die Grazien, denn mit Anstand sich zu benehmen ist die erste Forderung der Geselligkeit; ernster sind die Parzen, der beständige Wechsel der Dauer; doch wirken sie nur mechanisch; die Furien aber, wenn sie auch als hübsche Mädchen kommen, wirken dynamisch durch Erregung der Leidenschaften. Hier gilt es zu siegen: die Victoria thront hoch auf einem sicherschreitenden Elephanten, den die Klugheit mit gewandtem Stäbchen lenkt, während Furcht und Hoffnung an den Seiten einhergehen; zwischen ihnen schwankt die That, bis sie die stolze Ruhe des Sieges erreicht. Doch selbst, ist dies geschehen, so bricht der zänkische, hässliche Thersites vor, die Herrlichkeit mit seinen bissigen Schmähungen zu begeifern. Allein die Verläumdung dringt nicht völlig durch. Der Herold, als der regelnde Verstand, als die distributive Gerechtigkeit, weiss die entstehenden Unebenheiten und Verirrungen auszugleichen und den gallichten Schwätzer so zu treffen, dass er berstend als Otter und Fledermaus davon huscht. Allmälig kehrt die Gesellschaft zu ihrer äusseren Grundlage zurück; das Gefühl des Reichthums muss ihr das unerschöpfliche Behagen sichern. Allein der Reichthum ist ein doppelter, der irdische des Geldes, der himmlische der Poesie. Beide müssen in der Gesellschaft sich vereinigen, wenn sie sich nicht matt und schwach fühlen soll. Der Knabe Lenker, d. h. die Poesie, welche in allen Verhältnissen des Lebens ein Unendliches hervorzukehren, durch dasselbe das Gemüth zu erweitern, zu erheben, zu beruhigen versteht, wird von Plutus, dem Gott des gemeinen Reichthums selbst, als der anerkannt, der da gibt, wo er geben zu können zu arm ist. In übermüthiger Jugendfülle, keck mit der Peitsche umherschnippend, fährt der holde Genius, der alle Herzen lenkt, mit flügelschnellen Rossen durch die Menge. Des Plutus Hanswurst, der abgemagerte Geiz, wird von den Weibern lustig verspottet; die Poesie entzieht sich, von dem väterlich liebreichen Plutus gemahnt, dem Getümmel, das sich um die goldenen Schätze erhebt. Gnomen, Riesen, Satyrn, Nymphen dringen mit bacchantischen Toben ein; irdische Begier durchglühet die Gesellschaft und sie feiert den grossen Pan, die Natur, als ihren Gott, als den Spender kräftigen Reichthums und derber Lust. Ein wirbelnder Taumel droht Alle zu ergreifen, eine ungeheure Flamme leckt züngelnd überall umher, allein des Kaisers Majestät, die ihrer selbst bewusste menschliche Grösse, vernichtet das gaukelnde Spiel des halb entfesselten Erdgeistes und stellt die geistige Besinnung wieder her.

Doch wozu Mephistopheles sich verpflichtet hat, das hält er auch; durch frische Summen die Gesellschaft wieder zu beleben gelingt ihm, doch seinem Wesen gemäss, nicht dadurch, dass er mit der Wünschelruthe im Inneren der Berge vergrabene Schätze höbe, sondern dadurch, dass er Papiergeld macht! Von realem Metall ist freilich nichts daran, aber die Wirkung ist die nämliche, denn in der Gesellschaft beruht Alles auf der Willkür der Annahme; dadurch ist ihre Erhaltung und Belebung aus ihr selbst heraus vollkommen garantirt und ihre Autorität, hier vom Kaiser repräsentirt, hat unendliche Kraft. Die papiernen Scheine, dies von der luftigen Phantasie geprägte Geld, verbreiten überall Vertrauen, Glück und heiteres Geniessen. Es zeigt sich, dass es gar nicht an Mitteln zum Wohlsein, an Vorrath zum Essen und Trinken, nur an der Form gefehlt hat, den breiten Stoff in Bewegung zu setzen und ihn in die Metamorphosen der Circulation einzuflechten. Mit Behagen berichten Kanzler, Marschalk, Heermeister, Schatzmeister vom vortrefflichen Zustand des Heeres und der Bürger; ungemessene Geschenke entzünden die üppigste Laune von den Grossen des Reiches an bis zum Pagen und Narrn herunter, und in solcher Fröhlichkeit kann man unbedenklich nach neuem Genuss sich umsehen. Weil die Gesellschaft in der Hervorbringung des Scheines ihr Wesen hat, strebt ihre innere Unruhe zum Künstlichen; jeder fühlt sich am wohlsten, wenn er gekannt unerkannt bleibt und so entwickelt sich die Neigung zum Theatralischen. Denn vom Dramatischen als wahrhafter Kunst ist hier in Bezug auf den Egoismus, der die Gesellschaft bindet, nicht eigentlich die Rede. Das Theater versammelt die müssige Menge vor sich, sie hat nichts zu thun, als nur zu sehen, zu hören, zu vergleichen und zu urtheilen. Der Theatergenuss übertrifft also an Bequemlichkeit alle andern, während er doch der mannigfaltigste ist. Der Kaiser wünscht, dass der grosse Magus Faust ihm und dem Hof ein Schauspiel gebe, Paris und Helena zeige. Unmittelbar kann Mephistopheles nichts dazu thun; auf einer finsteren Gallerie im Gespräch mit Faust erklärt er ihm, dass er selbst die Gestalten schaffen und deswegen zu den Müttern gehen müsse. Faust schaudert bei diesen Namen. Mephistopheles gibt ihm einen kleinen, aber gewichtigen Schlüssel, mit welchem er im Schattenreich der Mütter auf einen glühenden Dreifuss zu gehen und diesen zurückbringen solle; Weihrauch darauf entzündend, würde er alsdann jede ihm beliebige Gestalt erschaffen können. Als Grund, warum er sie zu bilden unfähig sei, gibt Mephistopheles ausdrücklich an, dass er wohl mit keilkröpfigen Zwergen und Hexenfratzen zu Diensten stehe, nicht aber mit Heroinen, und dass das Heidenvolk seine eigene Hölle habe, die ihn, den christlichen, romantischen Teufel, nichts angehe. Und doch hat er den Schlüssel dazu, ist damit nicht unbekannt? Und warum schaudert Faust bei dem Namen Mütter? Wer sind diese Frauen, von denen so geheimnissvoll gesprochen wird? Wollte man sagen, es sei die Phantasie, so würde nicht von Müttern die Rede sein können; wollte man sagen, es wäre Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so würde der Schauder Faust's nicht hinlänglich sich erklären, denn wie sollte ihn, der den Schrecken des Todes längst durchlebt hat, die Zeit so entsetzen? Nach den Prädicaten, welche den Müttern beigelegt werden, wie sie im Schrankenlosen mit allen Bildern der Creaturen den geschäftigen Sinn ewig unterhalten, wie aus den Schatten, die sie in tausendfältigem Wandel umgeben, aus diesem Sein, das Nichts ist, Alles wird, wie aus ihrer leeren, einsamsten Tiefe doch das lebendige Dasein, an die Fläche der Erscheinung tritt, nach solchen Bezeichnungen hat man sich wohl kaum etwas Anderes, als die Welt der reinen Gedanken unter diesem Reich der Mütter vorzustellen. Diese Erklärung könnte auf den ersten Anblick befremden; es darf aber für Gedanke, nur Idee gesetzt, es darf nur an die Platonische Ideenwelt erinnert werden, um sich schon besser zurecht zu finden. Sind die ewigen Gedanken, die Ideen, sind sie nicht der stille, schattenhafte Abgrund, dem das blühende Leben entkeimt, in dessen finsterer, bewegter Tiefe seine Wurzeln fussen? Mephistopheles hat den Schlüssel dazu, denn der Verstand, das negative Bestimmen ist nothwendig, um nicht in der unendlichen Allgemeinheit des Denkens unterzugehen; er selbst ist aber nur das Negative und deshalb vermag er eine wirkliche Idee, die Schönheit, nicht zur Erscheinung zu bringen, sondern muss dies in seiner diabolischen Unfruchtbarkeit dem Faust überlassen; er kann ihm nur Beschränkung anempfehlen, sich nicht in die Schemen zu verlieren, und ist neugierig, ob er wiederkommen wird. Faust aber schaudert, denn er soll nicht nur irdische Einsamkeit erfahren, wie auf dem grenzenlosen Ocean, wo doch noch Stern an Stern, Welle an Welle, Fischheerden an Fischheerden sich reihen: die innerste Einsamkeit des schöpferischen Geistes, die Zurückgezogenheit in den unscheinbaren, doch allmächtigen Gedanken, die Vertiefung in die ewige Idee wird von ihm gefordert. Wer die Kühnheit dieses Gedankens gehabt, wer in die Magie des Logischen und seiner weltdurchherrschenden Dialektik, in dies einfachste Element der unendlichen Gestaltung und Umgestaltung einzudringen gewagt hat, der hat, weil er die nackte Wesenheit erschaute, weil die Nothwendigkeit sich ihm enthüllte, Alles überstanden und Nichts mehr zu fürchten, wie es Homunculus späterhin ausspricht. Es ist aber wohl zu bemerken, dass auch der Dreifuss erwähnt wird, denn mit ihm ist offenbar auf die subjective Begeisterung und individuelle Phantasie hingedeutet, durch welche die Idee in der Kunst aus ihrer Universalität zum bestimmten Dasein der concreten Erscheinung verdichtet wird. Die Schönheit ist dem Inhalt nach mit der Wahrheit identisch, aber ihre Form gehört dem Reich des Sinnlichen an. — Indessen Faust nun der Schönheit nachringt, wird Mephistopheles in hellerleuchteten Sälen von Weibern bestürmt, ihnen ihre Schönheit und Liebeshändel zu verbessern. Gilt es diesen delicaten Punct, so ist ihnen bekanntlich kein Aberglaube zu crass, keine sympathetische Cur z. B. ein Fusstritt, zu seltsam und der Schalk äfft sie so lange, bis sie endlich sammt einem weibersüchtigen Pagen ihm doch zu fatal werden. — Hierauf gibt die Bühne durch ihre Decoration, die griechisches Bauwerk vorstellt, Anlass zur Besprechung des antiken und romantischen Geschmacks; Mephistopheles hat humoristisch den Souffleurkasten in Beschlag genommen, und so unterhält man sich salonmässig, bis Faust wirklich erscheint und Paris und Helena im Namen der allwaltenden Mütter aus dem zauberkräftigen wallenden Rauch sich bilden lässt. Das Publicum ergiesst sich in einem Schwall egoistischer Kritik; die Männer schmähen den unmännlichen Paris, und interessiren sich für die Reize der Helena; die Weiber bespötteln die buhlerische Schöne mit neidischer Moral und verlieben sich dafür einstweilen in den hübschen Jungen. Als aber Paris die Helena entführen will, stürzt Faust, von tiefster Inbrunst für ihre wunderbare Schönheit ergriffen, auf die Bühne, sein eigen Werk zerstörend. Die Phantome zerstieben, doch bleibt der Vorsatz, Helena zu erwerben; d. h. der Künstler soll am Ideal festhalten, aber er soll auch wissen, dass es das Ideal ist. Faust verwechselt es noch mit der gemeinen Wirklichkeit und muss erst die Erfahrung machen, dass die absolute Schönheit nicht irdischer, sondern flüchtig-ätherischer Natur ist.

Der zweite Act führt uns von wohlbekannter deutscher Heimath bis zum Grunde des Meeres und seinen mysteriösen Heimlichkeiten. Faust sucht Helena; wo kann er sie, die vollendete Schönheit anders finden, als in Griechenland? Er sucht sie aber erst und begegnet daher lauter Gestalten, die erst dem natürlichen Dasein sich entwinden, die noch nicht wirkliche Menschheit sind. Ja, weil er die natürliche Schönheit sucht — denn die geistige, als solche, hat er bereits in Gretchens himmlischem Gemüth genossen — so thut sich uns das ganze Reich der Natur auf; alle Elemente erscheinen nach einander; die Felsen, worauf die ernsten Sphinxe ruhen, worin die Imsen, Daktylen, Gnomen arbeiten, geben den umzirkenden Grund; die feuchten Wasser enthalten in ihrem Schooss den Samen aller Dinge. Das heilige Feuer umflammt es mit sehnsüchtiger Glut: nach uralter Sage ging Aphrodite aus den schäumenden Wogen hervor. — Zunächst finden wir uns in Wittenberg, in der uralten Behausung, der man an Spinnengeweben, erstarrter Dinte, vergilbtem Papier und Staub wohl anmerkt, dass viele Jahre seit Faust's Auszug in die Welt verflossen sind. Mephistopheles muss aus dem alten Flaus, in dessen Umwurf er einst den lernbegierigen Schüler hänselte, die Läuse und Farfarellen herausklopfen, die den alten Patron mit munterm Gruss umschwärmen, wie ja schon der Parsismus den Ahriman zum Vater alles Ungeziefers macht. Faust liegt auf seinem Bette, schläft und träumt Leda's lüsterne Geschichte, welche doch am Ende nichts ist, als die zierlichste und daher producirbare Darstellung der Begattung. Während Mephistopheles sich humoristisch und so gut der Teufel das kann, selbst idyllisch amüsirt, während er theilnehmend bei dem jetzigen

Famulus nach Wagner sich erkundigt, stürmt eben jener Schüler, der indessen Baccalaureus geworden, herein, um zu sehen, was der Herr mache, der ihm einst so weise Lehren gegeben, und ihm zu zeigen, wie er nun selbst ein ungeheuer vernünftiger Mensch geworden sei. Eine Persiflage mancher Auswüchse der jüngeren deutschen Naturphilosophie scheint darin unverkennbar. Das Alter verachtend, sich als die Morgenröthe eines neuen Lebens preisend, kramt er die Taschen seines idealistischen Standpunctes leer, vermöge dessen er Alles, Sonne, Mond und Sterne lediglich durch die Absolutheit seines subjectiven Denkens erschafft. Mephistopheles, so barsch er ihn anlässt, hört doch mit ironischer Lammesgeduld die sehr weisen Reden an, und geht nach dieser erbaulichen Scene in Wagners Laboratorium. Der Gute ist im Hause geblieben und hat sich auf die Chemie geworfen, durch ihre Processe Menschen zu schaffen. Seinem zarten, humanen, anständigen und verständigen Sinne ist die ordinäre Kinderzeugung zu schlecht und des Geistes zu unwürdig. Die Wissenschaft muss ihm den Menschen zeugen; ein reeller Materialismus wird ihn produciren! Eben kommt Mephistopheles, dem Wagner ein Stillschweigen zugewinkt und ihm sein Unternehmen bedeutungsvoll zugeflüstert, als in der Glasretorte das hermaphroditische Knäblein, der Homunculus, sich regt. Aber ach! das Künstliche verlangt verschlossenen Raum. Der Arme kann nur in der Glasretorte leben, die Aussenwelt ist ihm zu derb und doch hat er den grössten Drang, wirklich geboren zu werden. Ein lüsternes, allseitiges Vorgefühl des Naturlebens sprühet mit hellem Glanz aus ihm und der Vetter Mephistopheles nimmt ihn mit zur classischen Walpurgisnacht, wo Homunculus einen günstigen Augenblick zu finden hofft. Mephistopheles ist mit dem kleinen Naturmenschen deshalb verwandt, weil er nur ein Naturproduct, weil ihm, nicht, wie dem wahrhaften Menschen, Gottes Odem eingeblasen ist.

Diesen ironischen Scenen folgt die grauenvolle Nacht der pharsalischen Felder, wo die antike Welt ihr freies Leben beendigte. Diese von trüben Erinnerungen, blutigen Schatten umschwebte Ebene ist das Terrain der classischen Walpurgisnacht. Göthe konnte kein anderes Terrain wählen, denn eben auf diesen Schlachtgefilden schied der Geist des griechisch-römischen Alterthums aus der lebendigen Wirklichkeit ab. Als äusserer Grund lag noch vor, dass Thessalien bekanntlich für die Alten die Heimath der Zauberer, und insbesondere der Hexen war, so dass also von dieser Seite die Parallele mit dem germanischen Blocksberge vollkommen treffend ist. Faust, von Ungeduld getrieben, Helena zu erlangen, wird anfänglich, ihren Aufenthalt zu erfahren, von Kunde zu Kunde geschickt, bis Chiron ihn auf seinen Nacken nimmt, der einst die holdeste Schöne getragen, und mit weidlichem Spott über die Conjecturquälereien der Philologen, ihm von den Argonauten, von dem schönsten Manne, von Herakles, von der schönsten Frau, von Helena erzählt, bis er seinen unbändigen Lauf bei der weissagenden Manto anhält, welche den Faust im Olympus zur Helena zu führen verspricht. Mephistopheles irrt indessen unter Greifen, Sphinxen, Sirenen u. s. w. herum. Ihm, dem Teufel der christlich-germanischen Welt, ist auf diesem classischen Boden gar nicht recht geheuer; er sehnt sich nach dem trefflichen Blocksberg des Nordens und seinen gespenstischen Fratzen; mit den Lamien denkt er sich zwar seinen lüsternen Spass zu machen, wird aber neckisch ausgehöhnt; endlich kommt er zu den scheusslichen Phorkyaden und staffirt sich nach ihrem musterhaften Vorbild mit Einem Auge und Raffelzahn zum Amüsement aus, d. h. er wird zum absolut Hässlichen, während Faust der höchsten Schönheit sich vermählt. In der christlichen Welt stellt man sich den Teufel im Grunde zwar auch als hässlich, als widerwärtig vor; allein er kann auch in allen Gestalten, selbst als ein Engel des Lichts erscheinen. In der Kunstwelt hingegen kann er nur als das Hässliche auftreten. In allen diesen Scenen ist ein Gemisch von Hoheit und Niedrigkeit, von Grausigem und Lächerlichem, von Verdriesslichkeit und Laune, von Räthselhaftem und verständig Klarem, dass man für eine Walpurgisnacht nicht bessere Widersprüche wünschen kann. Der Homunculus seinerseits mühet sich unaufhörlich zur Geburt zu kommen, und schliesst sich an Thales und Anaxagoras, welche sich streiten, ob die Welt auf nassem oder trockenem Wege entstanden. Thales führt den Kleinen zum Nereus, der aber seine Macht dem Bittenden verschliesst, theils weil er den Menschen gram geworden, die, wie Paris und Odysseus, immer gegen seinen Rath gehandelt, theils weil er ein grosses Fest feiern will. Hierauf gehen sie zum Proteus, der anfänglich auch zurückhaltend ist, sich aber sogleich für Homunculus interessirt, als er seinen leuchtenden Glanz erblickt, denn dem verwandelten Feuer fühlt er sich verwandt und nimmt ihn mit sich, mahnend, wie er Alles werden könne, nur Mensch zu werden soll er sich in Acht nehmen, denn es sei die traurigste aller Existenzen. Dazwischen rauscht der Peneios; der erderschütternde Seismos bricht brummend und polternd hervor; die verschwiegen und emsig arbeitenden Berggeister werden wach. Aber immer deutlicher verkündet sich das Wasser als der Schooss der Dinge; der Festzug der Telchinen weisst auf die ehrwürdigen Kabiren; lockend erschallen die Lieder der Sirenen; Hippokampen, Tritonen, Nereiden, Psellen und Marsen tauchen aus dem grünen, perlengeschmückten Grunde hervor; Galathee's und Nereus Thron wölbt sich über der krystallnen Tiefe; zu ihren Füssen zerschellt der sehnsüchtige Homunculus, und strömt nun, der allbewegende Eros, in strahlenden Flammen aus. Entzückende Gesänge rauschen auf zur Feier der heiligen Elemente, welche die ewigzeugende Liebe zusammenhält und verklärt. Thales hat so wenig allein Recht, als Anaxagoras; vereint aber haben Beide Recht, denn die Natur wird durch die Vermählung des Wasser- und Feuerprocesses zu immer neuem Leben angefacht.

Der Unterschied dieser Walpurgisnacht von der im ersten Theile liegt darin, dass für diese das Verhältniss des Geistes zu Gott das Princip war. In der christlichen Welt ist die erste Frage, die nach der Stellung des Menschen zu Gott, und darum erschienen hier sich in sich selbst widersprechende, geistig zerrissene, von dem Fluch der

Verdammniss zu allem Gräuel verzerrte Gestalten. Das classische Leben hatte zu seiner Basis das Verhalten zur Natur; die Götter gingen aus ihr hervor; die geheimnissvollen Kabiren waren nichts als Werkmeister der Natur. Die Natur findet aber im Menschen ihr höchstes Ziel, in seiner holden Gestaltung, in der Majestät seiner Form beendigt sie ihr Streben und daher sind die Widersprüche der classischen Walpurgisnacht dem Mephistopheles der mit Gutem und Bösem zu schaffen hat, zwar nicht so fremd, dass er nicht seinen Contact mit ihnen fühlte, aber sie sind ihm doch nicht recht heimisch. Der allgemeine Widerspruch, den wir treffen und der auch bei Mephistopheles wenigstens im Pferdefuss sich äussert, ist die Verknüpfung der menschlichen Gestalt mit der thierischen; die menschliche ist erst zur Hälfte vorhanden, auf der Erde in den Sphinxen, Oreaden, Sirenen, Centauren, im Wasser in den Hippokampen, Tritonen, Nymphen, Doriden u. s. w. Denn die glänzenden Leiber der Letzteren theilen noch die feuchte Wollust ihres Elements. So breitet sich die Natur in zahllosen Schöpfungen aus, um in dem Menschen, dem seiner selbstbewussten Geist, sich zu verklären, in ihm den unendlich schwellenden Trieb der Gestaltung zu beruhigen und abzuschliessen, weil sie über ihn zu keiner neuen Form hinausgeht. Er ist das leibhaftige Ebenbild Gottes. Der eingeschlossene Homunculus mit seiner feurig zitternden Strebsamkeit, in eine selbstständige Wirklichkeit überzutreten, ist gleichsam die scherzhaft-wehmüthige Abbreviatur dieser Tendenz, bis er das enge Glas zerbricht und nun ist, was er sein soll, die Vereinigung der Elemente, denn das ist ja Eros nach der ältesten griechischen Anschauung, wie wir sie noch selbst bei den Philosophen finden.

Im dritten Act hat sich Göthe an die alte Sage angeschlossen, wornach Faust durch Mephistopheles Helena zur Concubine nahm und mit ihr einen Succubus, Justus Faust, erzeugte. Gewiss war die Benutzung dieses Zuges sehr schwierig; noch eben in unseren Tagen ist ein Dichter, L. Bechstein, in seinem Faustus daran gescheitert. Er lässt die Helena dem Faust vermählen, sie zeugen auch ein Kind miteinander, aber am Ende als Faustus sein Testament macht, und lieblos von Weib und Kind sich abwendet, entdeckt sich, dass die griechische Helena, die auf den Kupfertafeln auch völlig antik costümirt ist, eine vom Teufel untergeschobene, leibhaftige, mit gesundem Fleisch begabte deutsche Gräfin ist, eine Enttäuschung, die Mitleid erwecken soll. Göthe hat diese Sage auf herrliche Weise idealisirt, er hat die Vereinigung der antiken und romantischen Kunst darin ausgedrückt. Der dritte Act, diese Phantasmagorie, möchte wohl von allen der vollkommenste, am lebendigsten durchgeführte sein. So vortrefflich die Diction des ersten und zweiten Actes ist, namentlich in den lyrischen Partieen, so wird sie doch hier noch bei weitem übertroffen. Eine solche Pracht und Einfalt, eine solche Stärke und Milde, Einheit und Mannigfaltigkeit auf so engem Raum sind erstaunenswürdig. Erst ertönt der Wechsel aeschylisch-sophokleischer Würde und aristophanischer witzgestählter Schärfe; dann erklingt spanischer Romanzenton, einschmeichelnder jambischer Tact, süsser, schmachtendkräftiger Wohllaut; endlich aber stürmen neue Weisen auf, wie abgebrochene Weissagung; antike und moderne Rhythmen schlagen an einander und die Harmonie zerreisst. — Helena kehrt nach dem Troischen Brande zur Heimath des Gatten Menelaos; die Schaffnerin, alt, runzlich, hässlich, aber erfahren, vielwissend, verständig, Phorkyas, empfängt nach Geheiss die Herrin in der Burg. Der Schönheit gegenüber kann, wie vorhin angedeutet wurde, Mephistopheles nur als Hässlichkeit auftreten, weil im Reich der schönen Formen, der Kunst, das Hässliche, das Böse ist. Es erhebt sich ein Streit der anmuthigen, anspruchvollen Jugend des Chors mit dem redesüchtigen, klugdenkenden, widrigen Alter. Helena muss besänftigend eingreifen und erfährt mit Schaudern von Phorkyas, wie Menelaos sie dem Tode opfern wolle. — Doch (wie ja einst nach der Eroberung von Byzanz griechische Flüchtlinge überall hin in das germanische Leben den Sinn für classische Schönheit verbreiteten, ja, wie einer der Ottonen in der Theophania — dem Faust vergleichsam -- sich eine Helena erwarb, und wie dadurch überall ein Streben nach Aneignung des Antiken erwuchs) die alte Schaffnerin rettet sie durch die Luft sammt ihrem jugendlichen Gefolge zur gothischen Burg des Faust, wo die demuthvolle Zierlichkeit des Benehmens der eisernen Männer gegen die Frauen, im Gegensatz zur harten Behandlung an den Ufern des Eurotas die weiblichen Herzen sogleich gewinnt. Der Thurmwächter Lynceus, in staunendes Entzücken über die nahende wunderbare Schönheit verloren, hat ihre Meldung vergessen und schwere Strafe verwirkt, doch Helene, die Ursach seines Vergehens, soll selbst über ihn entscheiden und begnadigt ihn.

Faust und alle Vasallen huldigen der mächtigen Schönheit, der das antike Pathos bald entschwindet. In der neuen Umgebung, im Wechselgespräch schneller und trauter Liebe fliesst der süsse Reim bald von der küssenden Lippe. Da unterbricht ein Angriff des Menelaos das minnigliche Kosen, aber die Tapferkeit, welche im Kampfe für Schönheit und Frauenhuld ihre höchste Ehre und Bestimmung sucht, ist unüberwindlich und dem Menelaos wird rasche Heeresmacht siegreich entgegengestemmt. Die christliche Ritterlichkeit schützt das zu ihr gerettete Kleinod des Schönen gegen alle vom Orient andringende Barbarei. — Hierauf schwinden die Tage den Liebenden in heimlichen Grotten unter schäferlichem Tändeln; wie schon Ares in den Armen Aphrodite's sich erholte, so ging auch das Mittelalter aus dem Kriegssturm gern zum Gegensatz, zum Luxus des süssen Frauendienstes in verschwiegener Traulichkeit über. Doch der Sohn, den sie zeugen, Euphorion, sehnt sich aus dem müssig arkadischen Leben hinweg. Der Mutter und des Vaters Wesen jagt ihn vom Boden auf, schnellt ihn der Decke zu. Schön und anmuthig wie Helena, glüht in ihm unzählmbarer Drang nach Freihheit, wie in Faust. Er schlägt die Leier mit wunderbar fesselnder Gewalt; er tummelt sich wild mit den jauchzenden Mädchen; er dringt von den Gründen des Thals auf die Spitzen der Berge, weithin zu schauen in die Welt und frei unter Freien zu athmen. Der elastische Drang hebt ihn, einen zweiten Ikarus, in die Lüfte, aber bald stürzt er todt zu den Füssen der Eltern, indess eine Aureole kometenartig durch den Himmel streift. So ging Lord Byron unter. Er ist der Dichter, dem romantischer noch als Göthe, dennoch die Kunst keine letzte Befriedigung gab, weil er eine Sympathie für die Leiden der Völker und der Menschheit hatte, welche ihn dringend zur That aufrief. Seine Gedichte sind voll von diesem Streben. In ihnen weinte er seinen Schmerz um die Freiheit aus. Walter Scott, der im Mittelalter stehen blieb, ist mehr gelesen, als Byron. Aber Byron ist machtvoller als er, weil die Idee in ihm tiefere Wurzel schlug und seine dämonische Gestalt alle Kämpfe unserer bewegten Zeit in sich concentrirte. Die göttlichste Poesie besänftigte nicht den wilden Schmerz seines Gemüthes und sein Opfertod für die Freiheit des geliebten Volkes und Landes konnte die classische Schönheit nicht wiedergebären. Die schöne Mutter, die freilich des Sohnes stürmisches, selbstbewustes Wesen nicht verstanden hat, sinkt ihm nach in die Unterwelt. Da in dieser Phantasmagorie Alles allegorisch ist, so frage ich, ob dies etwas Anderes heissen kann, als dass die Freiheit für die Schönheit nothwendig ist! die Schönheit aber auch für die Freiheit! Euphorion ist maasslos in seinem Streben; die Warnungen der Eltern fruchten nicht. Er stürzt in den Untergang. Allein Helena, die Schönheit, kann auch nicht ihn überleben, denn alle Schönheit ist Ausdruck der Freiheit, der Selbstthätigkeit, obwohl sie es nicht zu wissen braucht. Nur Faust, der Alles in sich versammelnde, der über Natur und Kunst, über Gegenwart und Vergangenheit hinausstrebende, das Wissen des Wahren überlebt sie; auf den wolkenartig sich ausbreitenden Gewanden Helena's schwebt er fort. Was ist nun, da der Trieb des geistigen Lebens, da die Verklärung der Natur in der Kunst, da die unmittelbar geistige Schönheit verschwunden sind, noch übrig? Nichts als die nackte Natur, deren Chöre von Oreaden, Dryaden und Nymphen in die Berge, Waldungen, Weingeländer fortschwärmen zum bakchantischen Rausche, eine Dichtung, die zu den höchsten Leistungen aller Poesie gehört. Es ist die Gutmüthigkeit des Teufels, wenn Phorkyas sich schliesslich als Mephistopheles enthüllt, und, wo es Noth sei, zum Commentator sich anbietet.

Das Leben der Kunst, der Schönheit, der anmuthigen Sitte verdunstet wie eine Wolke; auf der Höhe des Gebirges tritt Faust aus der zerflatternden hervor und sieht ihr nach, wie sie in immer anderen Formen sich auflöst. Sein unruhiger Sinn sehnt sich nach neuer Thätigkeit. Das Wasser möchte er bekämpfen und ihm Land abgewinnen, d. h. das Land soll, indem er es sich künstlich hervorbringt, sein eigenstes Eigenthum werden. Wie jenes Geld, was er dem Kaiser gab, nicht aus vorgefundenen Metall geprägt ward, sondern ein Product des Gedankens war, wie jene Schönheit die ihn entzückte, eine mühsam gesuchte, der Natur abgerungene war und wie er, zum Schutz der Schönheit das Schwert ergreifend, die Liebe zur Arbeit des Minnedienstes wandelte, so soll auch das Land, der neue Stoff seines Wirkens, noch nicht da sein, sondern er selbst will es sich erst durch Vermittelung der That erzeugen. Ein Krieg des Kaisers mit einem Gegenkaiser giebt ihm Gelegenheit zur Realisirung seines Wunsches. Er unterstützt den Kaiser in der entscheidenden Schlacht. Mephistopheles ist gegen das Recht, gegen die eigentliche Freiheit indifferent; der materielle Gewinn des Krieges ist ihm die Hauptsache und so nimmt er denn die drei Gewaltigen, Raufebold, Habebald und Haltefest aus Samuel: II, 23, 8. mit sich. Die Elemente müssen ebenfalls mitfechten, die Schlacht wird gewonnen und der dankbare Kaiser gewährt Faust die Bitte, den Saum des Meeres zum Lehn zu nehmen. Der Staat ist durch Vernichtung des Gegenkaisers wieder beruhigt; eine reiche Beute im Lager desselben hat manche Entschädigung gebracht; die vier Erzämter versprechen ein frohes Geniessen, aber die Kirche kommt noch, Grundbesitz, Capital und Zins zu fordern, damit der Kaiser von der Schuld gereinigt werde, sich einst mit dem verdächtigen Magus eingelassen zu haben. Demüthig verspricht der Kaiser Alles; wie aber der Erzbischof sogar von dem noch nicht existirenden Meeresstrande den Zins sich versprechen lässt, wendet er sich mit verdriesslichem Unwillen ab. Die grenzenlose Verweltlichung der Kirche empört den Staat gegen sie. Dieser Act ist ohne das lyrische Feuer der vorigen; die Handlung, wenn man das Kriegführen so nennen kann, ist gedehnt; die Schlacht, so breit sie sich macht, ist ohne wahre Spannung; die drei Gewaltigen sind allegorisch wahr, wenn man auf den Begriff sieht, den sie ausdrücken sollen; sonst aber wenig anziehend. Bei allen herrlichen Einzelheiten, tiefsinnigen Gedanken, treffenden Wendungen, piquantem Witz, kluger Anordnung, das Gemälde des Kriegs vollständig zu entwerfen, fehlt ein lebendiger Hauch, ein innerer Zusammenhalt. Und doch möchte man nach einigen Zeichen glauben, dass diese Langweiligkeit Absicht gewesen sei, das schleppende Einerlei, das geistig Oede des äusseren Staatslebens, die Kleinlichkeit des Egoismus ironisch zu malen (denn es ist hier vom Bürgerkrieg die Rede; der eigentlich poetische Krieg, wo sich Volk gegen Volk stellt, fallt in die Phantasmagorie) die letzte Scene dürfte in dieser Beziehung die gelungenste sein. Die unablässige Beharrlichkeit des geistigen Herrn, im Namen der himmlischen Kirche irdisch Gut zu fordern, die anfängliche Ergebenheit des Kaisers, die endliche Verstimmtheit über die schrankenlos wachsende Unverschämtheit des Pfaffen sind vortrefflich gezeichnet, und das philisterhaft Feierliche des Alexandriners hat nie bessere Dienste gethan.

Im fünften Act erblicken wir einen Wanderer, der einst von einem Schiffbruch zu einem alten Ehepaar, Philemon und Baucis, in's Haus gerettet ward. Er besucht die alten Leute, speist an ihrem frugalen Tisch, sieht sie noch immer glücklich in ihrer Beschränktheit, vernimmt aber von ihnen mit Erstaunen, wie sie die Anlagen ihres reichen Nachbars schildern; auch äussern sie ihm ihre Befürchtung, von ihm verdrängt zu werden. Doch ziehen sie das Glöcklein ihrer Capelle, vor dem alten Gotte in gewohnter Feier zu knieen und zu beten. — Der Nachbar ist Faust. Er hat Dämme erhoben, Canäle gegraben, Paläste gebauet, Ziergärten angelegt, Volk herangezogen, Flotten ausgesendet. Die Industrie unserer Zeit beschäftigt ihn rastlos; er schwelgt in Handelsreichthum, Menschengewimmel, Weltverkehr. Dass die alten Leute mitten in seinem Besitz noch ein Eigenthum haben, ist ihm fatal, denn gerade diesen erhabenen Fleck, wo das alte morsche Kirchlein steht, dessen Glockenklang ihm das Herz durchschneidet, wo die duftigen Linden sich breiten, möchte er zu einem Belvedere haben, alle seine Schöpfungen mit Einem Blick zu übersehen. Er meint es, nach vornehmer, planvoller Menschen Art, gut mit den Leuten; will ihnen grössern Besitz geben, wo sie den Tod beharrlich abwarten können und sendet Mephistopheles ab, mit ihnen zu unterhandeln. Doch die Alten, denen es nicht um Essen und Trinken sondern um Gemüthlichkeit zu thun ist, wollen ihre glückliche Hütte nicht verlassen; über ihre Weigerung kommt es zur Härte und die Wohnung sammt den Alten nud den Linden geht bei diesem Conflict des geschäftigen Verstandes mit der Poesie des im Einerlei frommer Sitte am Alten haftenden Gemüthes in Feuer auf. Faust ist zwar ärgerlich über diese Wendung, besonders über den Verlust der schönen Linden, tröstet sich aber mit dem Vorsatz, sich dafür eine Warte zum Spähen zu erbauen. Da erscheinen todverkündend in der Nacht vier graue Weiber vor dem Palast, Noth, Mangel, Schuld und Sorge, als die Furien, welche das äusserlich blendende Glück unseres industriellen Jahrhunderts begleiten. Doch nur die Sorge kann bei dem Reichen durch das Schlüsselloch dringen und steht erschütternd plötzlich neben ihm. Das Negative des Gedankens ist durch keine Mauern abzusperren. Allein Faust hat sich sogleich wieder gefasst; mit besonnener Klarheit spricht er sich über sein Leben, über den Werth des irdisch Gegenwärtigen aus; die Sorge hasst er und erkennt sie für sich nicht an. Sie will sich ihm noch am Ende des Lebens bemerklich machen und fährt ihm über das Gesicht und macht ihn blind. Doch Faust obschon durch die Sorge der Augen beraubt, äussert keine Sorge darüber; man bemerkt keine Veränderung an ihm, er ist nur auf seine Zwecke gerichtet; die Energie seiner Spannung bleibt sich gleich: der Geist, der Gedanke ist das wahrhafte Auge; wenn gleich das äussere erblindet, so bleibt doch das innere wach und offen Der Uebergang von hier zum Schlusse ist eigentlich der, dass aus der Thätigkeit des endlichen Verstandes immer nur Endliches hervorgehen kann. Alle Industrie, zu deren Belebung Mephistopheles so dienstfertig, wie einst im Kriege, mitwirkt, vermag dem Geist seinen Hunger nach Geist nicht zu stillen. Sie schafft nur ein Aggregat von Glückseligkeiten, keine Seligkeit. Unser Jahrhundert ist in industrieller Thätigkeit wirklich gross. Sie soll aber nur Mittel, nur Durchgangspunct für die wahrhafte Freiheit als das in sich Unendliche sein. Und dazu muss Faust kommen, wenn auch am Rand des Grabes. Mephistopheles lässt nach jenem Vorgange mit der Sorge von schlotternden Lemuren dem Greise das Grab graben. Faust meint, als er das Klirren der Spaten hört, seine Arbeiter seien beschäftigt. Eifrig bespricht er mit Mephistopheles seine Pläne und vertieft sich endlich in das Glück, auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehn. Täglich, fühlt er, müsse der Mensch die Freiheit und das Leben neu erobern und die Vorempfindung, dass die Spuren seines ununterbrochenen Strebens auch in Aeonen nicht untergehen würden, sei von allen durchlebten Momenten der höchste Augenblick. Dies Geständniss der Befriedigung tödtet ihn und er stürzt todt zu Boden. Alles versuchend, nach so grossem Wechsel von sich fort auf die Zukunft des Geschlechts gewendet, rastlos arbeitend, ist er zur Anerkenntniss gereift, dass der Einzelne nur im Ganzen, dass der Mensch nur in der Freiheit der Menscheit Frieden haben könne. Mephistopheles glaubt seine Wette gewonnen, lässt den gräulichen Höllenrachen sich aufthun und befiehlt den Dick- und Dürrteufeln, auf Faust's Seele wohl Acht zu haben. Doch Engel kommen Rosen streuend von Oben; die Rosen, die Blumen der Liebe schmerzen, wo sie hinfallen, die Teufel gewaltig und selbst Mephistopheles klagt. Er schlägt sich mit den schwebenden Rosen herum, die sich ihm wie Pech und Schwefel, weit spitziger als Höllenfeuer im Nacken klemmen. Erst schilt er die Engel gleissnerische Laffen mit bübisch mädchenhaftem Gestümper, doch näher angesehen, findet er nun in ihnen allerliebste Jungen, gar heimlich kätzchenhaft begierlich. Nur stünden ihnen die langen Faltenhemden zu übersittlich, denn von hinten besonders wären die Racker gar zu appetitlich. Indess er einen langen Burschen sich heraussucht und sich ganz in sein päderastisches Gelüsten vertieft, entführen die Engel Faust's Unsterbliches zur Höhe. Nun geht Mephistopheles in grösster Unzufriedenheit mit sich selbst ab, dass er durch eine so triviale Lüsternheit so lange Arbeit sich vernichtet habe. Diese Abführung des Teufels ad absurdum muss zu den grössten Meisterzügen des Humors gerechnet werden. Die heilige Unschuld der Engel ist für ihn nicht da; er sieht nur die netten Leiber, die dicken H—n; seine Gemeinheit verstrickt ihn in's Unnatürliche und Zufällige, gerade wo sein grösstes Interesse und sein baarster Egoismus auf dem Spiel stehen. Dieser Ausgang wird die Meisten überraschen, aber, wenn sie des Teufels Natur erwägen, völlig befriedigen; er wird bei aller Pfiffigkeit zuletzt als dumm ausgelacht und vernichtet sich durch sich selbst.

Schliesslich erblicken wir eine waldige, felsige Einöde, mit Einsiedlern besetzt. Es ist noch nicht der Himmel selbst, erst der Uebergang zu demselben, wo die Seele zur himmlischen Klarheit und Seligkeit sich vereinigt. Daher finden wir die glühende Andacht und Busse des Pater ecstaticus, die Contemplation des Pater profundus, das Aufringen des Pater serapticus, der den seligen kleinen Knaben, sie in seine Augen nehmend, weil ihre Organe für die Erde zu schwach sind, Bäume, Felsen, Wasserfall zeigt. Die Engel bringen Faust's Unsterbliches, der als Doctor Marinus in der höchsten und reinlichsten Zelle mit brünstigem Gebet zur einherschwebenden Himmelskönigin sich Gnade flehend wendet. Um Maria ist ein Chor von Büsserinnen, unter denen die Magna peccatrix, die Mulier Samaritana und die Maria Aegyptiaca. Sie bitten für die irdische Seele vor;

die eine der Büsserinnen, sonst Gretchen genannt, wagt, sich anschmiegend, besondere Fürbitte. Die Mater gloriosa deutet an, dass Gretchen Faust's Seele zu höheren Sphären führen werde, denn, sie ahnend, werde er folgen. Heisses Gebet strömt von den Lippen des Doctor Marinus und der Chorus mysticus schliesst mit der Versicherung von der Gewissheit der Seligkeit durch die erziehende, läuternde Liebe. Die Sehnsucht, das Ewig-Weibliche, ist in Faust, so tief er sich auch in alle Sphären der Welt einliess. Die analoge Stellung Gretchen's zu Faust, wie der Beatrice zu Dante, ist hier unverkennbar; auch den weitern Fortgang von Faust's Leben muss man sich ähnlich denken, wie er gleich Dante in der Erkenntniss und Empfindung des Göttlichen bis zur vollen Anschauung desselben wachsen werde: die Trinität schauet Dante, ohne weiter von Jemand geführt zu werden, vollkommen frei und selbstständig. Von diesem Standpunkt aus, dass der Dichter die Versöhnung als werdende, in's Unendliche wachsende nur andeuten wollte, rechtfertigt es sich, dass er auf Gott, den Vater und auf Christus, unseren Erlöser nur leise hindeutet und statt dessen den Cultus der Maria, überhaupt die Andacht der Frauen so stark hervortreten lässt. Die Andacht hat ein passives Element, welches in den Frauen seinen angemessensten poetischen Träger findet. Auch stimmen diese Elemente, da Göthe das ganze Gedicht im Costüm des Mittelalters gehalten hat, sehr wohl zu den übrigen Theilen des Drama's; sonst möchte man sich bei der offenbar protestantischen Gesinnung des Faust schwer darin finden und einen nothwendigen Zusammenhang mit früheren Zuständen Faust's vermissen.

Für die Geschichte Faust's an sich, dramatisch genommen, könnten vielleicht die vier ersten Acte ganz wegfallen. Der fünfte, indem er uns zeigt, dass alles Streben, wenn nicht sein Inhalt die Religion, die göttliche Freiheit des Geistes ist, kein inneres Genügen geben kann, indem er uns zeigt, dass in dem ernsten Streben nach Freiheit, wie mannichfach es auch irre, doch der Pfad zum Himmel sich offen bewahrt, der dem nicht Strebenden allein, sich verschliesst, würde die Versöhnung, auf die es nach der Katastrophe ankam, hinlänglich gezeichnet haben. Allein Göthe wollte nicht bloss diesen Schluss, wie die Geschichte von Faust's Gemüth ihn forderte, er wollte auch das Werden eines solchen Resultates darstellen. Faust war einmal für ihn und durch ihn für die Nation, ja für Europa der Repräsentant der weltumsfassenden, selbstbewussten Innerlichkeit des Geistes geworden und deswegen liess er nun um diesen Mittelpunct alle Elemente der Welt krystallisirend anschliessen. So sind die Acte des zweiten Theils Bilder, die neben einander auf ein und derselben Wand al fresco gemalt sind, und so ist Faust wirklich geworden, was man früher schon so oft von ihm gesagt hat, eine allseitige Manifestation des Universums.

Blicken wir auf das zurück, was wir im Eingang von dem Gegensatz in den Charakteren Wilhelm Meisters und Faust's sagten, dass jener der von Aussen bestimmte, dieser der sich aus sich bestimmende sei, so können wir diesen

Gegensatz auch so fassen, dass Meister immer auf Bildung, Faust auf Freiheit ausgeht. Meister ist daher immer nach neuen Eindrücken begierig, um sie auf sich wirken zu lassen, seine Kenntnisse zu erweitern, seinen Charakter abzurunden. Seine Bildungsfähigkeit und sein Cultureifer, die Vielseitigkeit der erstern, der Fleiss des letztern, nöthigen ihn zu einer gewissen Zahmheit und in Bezug auf Andere Zuvorkommenheit. Faust hingegen will selbst wirken. Er will nur besitzen, was er selbst schafft. Eben darum hat er sich dem Teufel verbündet, weil derselbe im Weltlichen die höchste Macht ist, die er nun schonungslos für seine Zwecke verwendet, so dass der Teufel wirklich einen harten, launischen, unersättlichen Herrn an ihm hat. Wilhelm (den, wie es in Karls Versuchen und Hindernissen treffend heisst, so brav an sich hatte bilden lassen) wäre die Bekanntschaft des Teufels, moralisch psychologisch und ästhetisch zwar sehr interessant gewesen, aber den Muth einer Fraternität mit ihm hätte er nie gehabt. Diese Autonomie und Autarkie des Faust hat dem Deutschen Volk und seiner Literatur einen mächtigen Impuls gegeben. Allein wenn man nun in der Fortsetzung des Faust auch die Fortdauer des titanenhaften Unmuths erwartete, so irrte man. Das Ungeheure der Tendenzen hört nicht auf; man müsste denn blind dagegen sein wollen. Aber an die Stelle des Geniessens der Welt tritt nach der Katastrophe mit Gretchen das werkthätige Eingreifen in dieselbe, ein Zug, welchen ja auch Klinger u. A. immer festgehalten haben. Nun kann aber die Arbeit an sich dem

Geist noch keine Befriedigung geben, sondern es kommt auch auf den Inhalt an. Oder vielmehr, die äussere Objectivität der Arbeit ist gleichgültig; ob Jemand Gelehrter, Künstler, Krieger, Hofmann, Priester, Manufacturist, Kaufmann u. s. w. sei, das ist zufällig: ob er aber die Freiheit wolle oder nicht, ist nicht zufällig: sondern nothwendig, denn der Geist an und für sich ist frei. Mit der engen Studirstube, in Wagners Genossenschaft, beginnt Faust; mit dem Blick auf das völkerverbindende Meer, mit Handel und Grenzstreitigkeiten, blind und einsam, endet er seinen Lauf.

In der Welt realisirt sich nun zwar die Freiheit, allein als absolut kann sie nicht in ihr, nur in Gott zur Existenz kommen.

Es ist daher ganz richtig, wenn Göthe von der Freiheit der Völker den Uebergang zur religiösen Freiheit macht. Mehr kann der Mensch nicht vollbringen, als die Verwirklichung der Volksfreiheit, denn die Menschheit hat nur in den Völkern concrete Existenz; sind die Völker frei, ist sie auch frei. Dieser Gedanke muss also Faust aufs Höchste entzücken. Mit ihm aber stirbt er auch schon der Welt ab; der Himmel hat sich über ihm geöffnet. Aber, wenn gleich der Himmel Gnade spendet und wenn er den, der strebend irrte, liebend in sich aufnimmt, so fordert er doch auch bussfertige Gessinnung und völlige Reinigung vom Irdischen. Diesen Kampf, dies Ringen der Seele finde ich in den Gesängen der Einsiedler und der Chöre auf eine erschütternd-erhabene Weise ausgesprochen, und wüsste nicht, was unsere Zeit an geistlicher Kraft, sowohl an zermalmender Stärke wie an unwankender Hoffnung, gerade Höheres producirt hätte, obwohl ich gestehen muss, in der jüngeren so fruchtbaren, lyrischen Literatur des Pietismus nicht genugsam bewandert zu sein, ob sich darin nicht solche Perlen finden.

Uebrigens sieht man bald, dass der gefügige Meister und der störrische Faust die beiden Seelen sind, die in Göthe's Genius vereint waren. Er war Dichter und wurde Hofmann; er war Hofmann und blieb Dichter. Aber in weiterem Sinne ist jener Gegensatz auch der aller modernen Völker, namentlich der Deutschen. Sie wollen sich bilden und scheuen deshalb keine Art von Gesellschaft, wenn sie nur gefördert werden. Aber sie wollen auch frei sein. Sie lieben die Bildung so ehrlich, dass sie vielleicht eine Zeitlang darüber der Freiheit vergessen. Dann mahnt sie aber der Geist. Sie seufzen auf, wie Faust, dass sie so lange über Philosophie, Theologie u. s. w. im dumpfen Mauerloch gesessen. Mit Löwengrimm werfen sie alle Cultur der Freiheit halber bei Seite und schliessen im edlen Wahnsinn sogar mit dem Teufel einen Bund.

4.

Andere Bearbeitungen.

Faust im Gewande der Zeit. Ein Schattenspiel mit Licht. Von Harro **Harring**, dem Friesen, von Ibenshoff an der Nordsee. Leipzig 1831. 160 S. 2.

Wir glauben nicht, dass der Inhalt unserer Zeit von dem, was den Inhalt des Göthe'schen Faust im ersten Theil ausmacht, schon so weit entfernt ist, dass wir nicht in ihm uns selbst wieder zu erkennen vermöchten. Doch hat Hr. Harring eine neue Einkleidung des Faust in das Gewand unserer Zeit für nöthig erachtet; leider gibt er aber auch nur das Gewand. Wenn eine Nation schon so lange gelebt und schon so viel Bildung erworben hat, dass in jedem Gebiet eine gewisse Technik feststeht, so tritt unfehlbar eine Epoche ein, welche nicht eigentlich productiv, sondern mit der Verarbeitung des Producirten beschäftigt ist, und ihren Genuss desselben durch Nachspiegelungen kund gibt. Die Assimilation wird dann eben so schnell zur Secretion. Solche Zeiten — und unverkennbar leben wir in einer solchen Epoche — sind dem Talent am gefährlichsten, weil sie dasselbe verleiten, schon auf eine rein technische Behandlung einen Werth zu legen und die Schöpfung eines wahren und dauernden Lebensgehaltes zu versäumen, der seine Form schon mit sich bringen würde. Aber jede Dichtung, die nicht den Grund des Geistes erreicht, ist ephemer und schwebt spurlos vorüber. Wo die Form zuerst vollendet hervortritt, ist auch der Inhalt gediegen; wo die Form nur in die äussere

Geberde hin aufgenommen wird, kann sie den fehlenden Gehalt nicht ersetzen. Man kann sich von Göthe's Faust eine ironische Manier anlernen; man kann sich von Heine den Tact anlernen, mit allem Schmerz coquettirend zu spielen und damit verrathen, dass man gleichgültig ist — aber die Manier, glücklich geübt, ist noch unendlich weit von einem Gedicht entfernt.

Hr. Harro hat Talent, sogar ein vielseitiges; allein es zeigt sich nur in Einzelheiten, womit der Kunst nicht geholfen ist. Als Ganzes genommen ist, was er schreibt, flüchtig und weniger von Kunstsinn zeugend, als auf Effecte berechnet. Aber dieser Faust ist wohl das Schlechteste, was er gemacht hat, eine gestaltlose Anhäufung von Widrigkeiten und Geschmacklosigkeiten. Eigene Gedanken sind nicht darin, sondern die allgemein grassirenden Urtheile, die man aus den Correspondenzartikeln jeder Zeitschrift, aus dem Munde jedes Ladendieners, allenfalls Kellners, die eine sogenannte Bildung affectiren, vernehmen kann, klingen wieder. Diese Urtheile sind theils dem Dichter und Schauspiel-Director des Vorspiels, theils dem breit monologisirenden Faust, theils dem Mephistopheles, der als Kleinmeister agirt, theils einem Schwarm von Studenten und rohen Gesellen in den Mund gelegt, so dass von Anfang bis zu Ende Nichts als ein kaltrecensirender Ton erschallt. Von Handlung ist gar nicht die Rede; die Personen sprechen blos und sagen mit unaustehlicher Naseweisheit, was sein soll. Der einzige Haltpunct, den man doch nicht Handlung nennen kann, ist, dass Kleinmeister ein Fass mit Wein auf den Fisch legen lässt, von dessen reichlichen Gaben sich

Alle betrinken und dann in ihrer crapula ihre rohen Recensionen ausbrüllen. Wäre nun in dieser Beurtheilung unserer Zeit noch einigermaassen eigene Anschauung, Witz und echte Persiflage enthalten, so könnte man selbst den totalen Mangel des Dramatischen übersehen. Aber daran ist gar nicht zu denken, sondern jeder Sprecher lässt sich so aus, wie man in jeder halbguten Gesellschaft, deren Laune ein Glas Wein belebt, es immer hören kann. Eben dies reine Copiren des gewöhnlichen Lebens ist uns das höchst Abstossende an dieser Farce gewesen. Am besten kleidet es noch die vorgeführten Studenten, weil im burschicosen Leben und Reden des Studenten an sich ein heiterer Zug liegt, der auf das Poetische anweist. Aber in Auerbach's Keller wird es wirklich so grell, dass man sich mit beklommenen Missbehagen daraus weg und zur Stube des Wirthshauses hinsehnt. Es ist freilich nicht der Mühe werth, noch mehr von dieser sauberen Sippschaft zu reden. Um jedoch dem Leser nur eine etwas nähere Anschauung zu geben, will ich nur Einiges herausheben. Eine lange Scene dreht sich darum, dass Staberle, der sich hier zu den Studenten verirrt und den Humoristen spielen soll, im Gasthof Milch verlangt. Die Kellner versichern, Milch würde bei ihnen nicht geschenkt. Staberle wird heftig, jene werden es auch. Endlich klärt sich das grosse Räthsel auf: er will Liebfrauenmilch! S. 115 ff. kommen folgende Kraftstellen vor:

Kleinmeister.

Gebt her ein Privilegium!
Hab' eine Kunst erfunden;

Ich mach' ein Rindvieh, noch so dumm,
Gescheut in wenig Stunden.

Argeswill.

Was fördert nicht die Poesie,
Sie kultivirt die Zunge:
O ungeheure Ironie:
Ruft jeder Schusterjunge.

Flach.

Ein voller Magen schadet sehr
Dem regen Dichtergeiste.
Drum lässt man ihm den Magen leer,
Dass er was Grosses leiste.

Gigl.

Was kümmert mich die Poesie,
Ich lobe mir die Prosa;
Doch zehnmal lieber noch als die
Hab' ich die Schwanen-Rosa u. s. w.

Fortsetzung des Faust von Göthe. Der Tragödie zweiter Theil von C. C. L. Schöne. Berlin, 1823. 12.

Faust, eine Tragödie von Göthe, fortgesetzt von I. D. Hoffmann. Leipzig, 1833. 12.

Beide Bearbeitungen liegen zehn Jahr auseinander, stehen aber, dem Gedankeninhalt und der Construction nach, ziemlich auf gleicher Linie. Vielleicht hat Hoffmann grösseres Talent. Auch ist möglich, dass er durch die seit 1823 so weit vorgeschrittene Technik der Poesie, von der wir oben bei Harro sprachen, getragen wird. Der Grundfehler bei Beiden dürfte sein, dass sie zu wenig aus dem ersten Theil herauskommen, sondern, bei aller Anstrengung, zu erfinden und neu zu sein, immer in ihn zurückfallen. Hier, in der Parallele mit ihnen, kann man recht die Grösse Göthe's erkennen. So manches Verwandte zwischen seinem zweiten Theil und dem dieser Dichter ist, so wird man doch nur bei ihm in noch nie betretene, erst durch seinen Genius eroberte Gebiete geführt, die uns eine unerwartete Perspective eröffnen.

Ueber die Verbindung, in welche Grabbe Faust mit Don Juan gebracht hat, habe ich schon 1829 in meiner kleinen Schrift über Calderons wunderthätigen Magus S. 74 gesprochen, in welchem Büchlein ich auch eine Charakteristik des Müllerschen und Klingerschen Faust und des Byronschen Manfred gegeben habe. Ich bemerke aber noch, dass es höchst anziehend sein würde, die Entwicklung der Don-Juansage ebenso zu verfolgen, als es mit der des Faust zum Theil schon geschehen ist. Das Puppenspiel dürfte man dabei am wenigsten vergessen. Der Scandinavische Norden scheint diese Sage, welche der romanische Süden gebar, gar nicht zu kennen. In England scheint sie sich ausgelebt zu haben, wenn man nämlich den Punch, mit dem uns Pückler-Muskau eine so treffliche Bekanntschaft erworben hat, als das Extrem nimmt, in welchem die Genussucht in diabolische Frechheit überschlägt, welche selbst dem Teufel, insofern er das göttliche Strafgericht executiren will, den Garaus macht und, allerdings ächt humoristisch, in den tollsten Jubel über diese That aller Thaten ausbricht. Das andere Extrem ist Byron's Don Juan. Er ist ein Spanier, macht die Tour durch die Welt, raisonnirt, metaphysicirt viel; hat also einen Anflug von Faustianismus, sollte aber, nach des Dichters Intention, auf dem Schaffot in der Revolution als politischer Roué, als ein blasirter Diplomat sterben. Don Juan kennt wohl die Liebe, aber nicht den Glauben. Und eben darum kehrt sich ihm an der Liebe immer der sinnliche Charakter hervor und lässt ihn ohne Treue sein. Im Weltlichen ist eine solche Persönlichkeit Meister. List und Verwegenheit geben ihr eine zähe Dauer. Endlich aber muss er doch den Mächten des Geistes unterliegen. Diese Nothwendigkeit hat, so viel ich weiss, Hotho in seinen Vorstudien für Leben und Kunst bis jetzt am besten entwickelt. Der Genussucht des Don Juan, ihrer Expansion in die sinnliche Breite, steht im Faust zunächst die Einsamkeit des Wissensdranges, des magischen Studiums, die sich in sich, in das weitverzweigte Labyrinth des Innern vergrabende Concentration entgegen. Don Juan ist oft genug des Teufels; er weiss es aber kaum. Faust hingegen ergibt sich dem Teufel, dem Verderben, um sich zu retten, mit vollstem Selbstbewusstsein. Weil er aus Verzweiflung am Himmel diesen Schritt thut (schon in den ältesten Formationen der Sage, wie wir oben zeigten), so irrt er und die Widerlegung seines Irrthums durch die traurige Erfahrung, die er macht, muss ihn consequent zum Göttlichen zurückführen, das er nicht aus Leichtsinn, sondern aus Ernst aufgab. Indem er sich nun aber in's Leben stürzt, sich erst sein Geniessen anschaut, mit lustigen Gesellen zecht, ein Mädchen verführt, Bacchanalien feiert, nimmt er offenbar, was den Inhalt des Don Juan ausmacht, als *Moment* in seine Charakterentwicklung auf. Grabbe hatte daher eine schwere Aufgabe, die er, weil er die Hauptcharaktere nicht gehörig individualisirte, auch nicht genügend gelöst hat. Ganz richtig handelte er aber, wenn er in Faust das Zaubermächtige mehr hervorhob, weil er darin ein Element gewann, welches der verführerischen Schönheit und socialen Grazie des Don Juan auch äusserlich imponirend entgegentreten konnte. Trotz aller Mängel steht Grabbe's Bearbeitung poetisch unter seinen Mitstrebenden am Höchsten.

Faust eine Tragödie von B. v. B(raunthal) 1835. 8.

Diese Composition ist nicht ohne poetische Situationen, ohne dichterisches Feuer, in der Hauptsache aber ganz verfehlt. Ist ein Typus, wie der Faustische, einmal geschaffen, so verbindet man mit dem Wort auch schon eine Idee. Sieht man doch, dass die Dichter den Mephistopheles zu treffen wissen; also darf auch aus seinem Gefährten das Colossale, das tiefsinnige Ringen, das Gewitterdrohende, das Prometheische mit Einem Wort nicht so verwischt werden, als es von Braunthal geschehen ist. Faust ist bei ihm ein leidenschaftlicher Mensch, dessen Reden, gut declamirt, auf dem Theater vielleicht einigen Eindruck machen würden, aber es fehlt aller metaphysische, Hamletische Nachklang; es durchschneidet unsere Seele kein Gedankenschwert: es lagert sich kein Alp eines uralten, dem sinnenden Menschengeist dennoch ewig jungen Räthsels auf sie. An dramatischer Verwirrung, an Liebesavantüren, an Verbrechen und Kampf fehlt es nicht, allein darin eben kann man vom Dichter sagen: mole ruit sua. Die Idee verliert bei ihm, was das Drama an Begebenheiten gewinnt, und so lässt uns das Ganze kalt, wenn es auch im Einzelnen anzieht.

Lenau, dieser herrliche, die Natur in ihren leisesten Athemzügen belauschende Lyriker, überraschte in dem 1835 von ihm herausgegebenen Musenalmanach ebenfalls mit einem Fragment von einer Dichtung der Faustsage. Die sprachliche Schönheit desselben ist, wie sich erwarten liess, ausgezeichnet. Aber das Ganze ist schwach. Es ist nicht episch, nicht lyrisch nicht dramatisch. Obschon ich viel auf Reinheit der Formen halte, weil sie im Durchschnitt auch eine Klarheit des Inhalts garantirt, so sehe ich doch recht wohl ein, dass die verschiedensten Formen auch harmonisch zusammenwirken können. Allein auf ideale Weise muss dies geschehen, wie es Dante mit seiner Komödie, Byron mit seinem Harold so gelungen ist. Allein bei Lenau vereinzelt sich Alles. Der epische Faden ist so dünn, die drastische Entwickelung so spärlich und unbeholfen, die lyrischen Aufsätze sind so schüchtern, die didaktischen Partieen voll feiner, aber nicht durchgreifender Gedanken, dass man am Ende verstimmt wird und die sonstige

Kunst des Dichters als verloren ansehen muss. Die geistige Unselbstständigkeit in Bezug auf Göthe's Auffassung vollendet dies Missbehagen. Am tiefsten haben mich die Stellen oder vielmehr Abschnitte angesprochen, welche Morgengang und Abendgang überschrieben sind. Das ist ächte Poesie, das ist der wahrhafte Lenau, nicht der, welcher sich in die Manier eines Andern hineinversetzt und ein Kunststück liefert statt des originalen Kunstwerks, dessen er fähig ist.

Wenn es Lenau's Conception an Straffheit, an Einheit fehlt, wenn man in ihr kein eigenthümlich organisirendes Princip ausfindig machen kann, so leidet das geistliche Nachspiel zum Faust, welches ich 1831 herausgab, an dem entgegengesetzten Fehler, dass es zu viel Einheit hat d. h. in aufrichtiger Prosa, dass es zu abstract, zu berechnet ist und den Leser mit dem Frost des Allegorischen abschreckend anhaucht. Ich verdenke es dem alten Zelter gar nicht, wenn er im Briefwechsel mit Göthe erzählt, er habe nur die Hälfte des Gedichts lesen können, und wenn er mich für den Küster erklärt, der die Leute blos zusammenläutet, damit sie sich das Heil am rechten Orte selber holen. Allein — und nur deswegen erlaube ich mir, von mir selbst zu sprechen, es hat mich gewundert und bei aller Resignation auf Erfolge verletzt, dass die Majorität meiner Kritiker meine Intention, wie ich sie durch den Titel eng genug begrenzte, ganz übersah. Ich wollte nur eine Seite Faust's benutzen, sein Studium der Theologie. Ich machte ihn zu einer allegorischen Figur, die Parteien der damaligen Gegenwart auf jenem Felde mit der immer sich selbst gleichen Wahrheit zu contrastiren. Mehr wollte ich nicht. Statt dessen nahm man die Sache so, als hätte ich den Faust Göthe's durch einen zweiten Theil (wie Schöne u. A.) überhaupt beendigen wollen, eine Anmaassung, welche mir nicht in den Sinn kommen konnte. Auch im Dedicationssonnett an Göthe hatte ich mit bescheidener Bestimmtheit erklärt, seinem Dom nur eine winzige Capelle anbauen zu wollen — es half nichts; was hat nicht deutsche Kritik Alles aus dieser armen Capelle gemacht!

Faustus, ein Gedicht von Ludw. Bechstein. Leipzig 1833. Mit Kupfern. 105 S.

Nachdem Faust's Geschichte so oft dramatisch behandelt worden, konnte eine epische Auffassung derselben eine neue Anschauung dieses unsterblichen Thema's darzubieten scheinen. Nur fragt sich, ob nicht in dem Stoffe selbst eine unmittelbare Anlage sei, welche ihn bei weitem mehr für die dramatische, als für die epische Gestaltung eigne. Widmann's weitschweifige Erzählung, der schlichte Ton des aus ihm excerpirten, Volksbuches und Klingers Faust sind die einzigen uns bekannten prosaischen Darstellungen. Indessen wollen wir einmal von der Majorität der dramatischen Behandlung von dem Puppenspiel an, durch Marlow, Maler Müller, Göthe, Klingemann, Holtei u. A. hindurch bis auf Grabbe's Faust und Don Juan absehen; es könnte in der geschichtlichen Entwickelung der Poesie das Gesetz enthalten sein, dass ein Stoff, der ursprünglich episch war, die dramatische Form überginge, und, nachdem er in derselben sich vollendet, noch einmal in höherer Verklärung zur epischen Form sich erhöbe; allein ohne dass der Stoff selbst zur epischen Breite sich hinneigte, werden wir diesen Gang nicht finden. Er ist da z. B. in der Sage des Fortunatus; diese wurde schon im sechszehnten Jahrhunderte dramatisirt; Tiek erhob sie in dieser Gestalt auf den Gipfel der Vollendung; Uhland endlich hat eine epische Gestaltung in der heiteren Weise des Ariostischen Tons begonnen. Dass die Geschichte des Faust in Göthe's Bearbeitung die Vollendung erreicht habe, ist wohl kein Zweifel mehr. Herr Bechstein hat zum Volksbuche zurückkehren müssen, um Beziehungen vor sich zu haben, welche noch nicht von Anderen ergriffen und erschöpft wären. Er hat daher vorzüglich die Schwänke zum Gegenstande erwählt, welche das Volksbuch von dem grossen Zauberer erzählt, der bald artig und galant, wie gegen die Gräfin von Anhalt, bald burschicos, wie in Auerbach's Keller, bald mit phantastischer Pracht, wie bei dem Kaiser Maximilian, sich geberdete. Es wäre nun gegen eine Ausführung dieses Stoffes nichts zu sagen, wenn sie malerisch, individuell vollbracht wäre, wie dies z. B. von Marlow geschehen ist, der alle diese Spässe behandelt und doch den strengen finsteren Geist der Sage festhält. Allein der Vf. hat aus Faust einen sentimentalen Träumer gemacht, der in Schwermuth versunken, eine kraftlose Sehnsucht nach Wissenschaft, Genuss und Ruhm hegt; es ist so gar kein Zusammenhalt der einzelnen Begebenheiten in diesem unbestimmten Charakter, dass sie, jede für sich, selbstständig erscheinen und Faust nur das äussere Band ist, welches der Dichter um sie herumgewunden hat.

Worin sich der Mangel an poetischer Individualisirung kund gibt, ist der Hang des Vfs. zu allegorischen Figuren. Wenn die Allegorie wirkliche Allegorie ist, so hat sie ihre vollkommene Berechtigung in der Kunst; wenn aber das Allegorische die Ohnmacht des Dichters verräth, mit frischer Lebendigkeit das unmittelbare und wirkliche Dasein zu schildern, so wird es lästig. Im Epischen können wohl Götter, Teufel und Engel auftreten; allegorische Personen aber wie in Voltaire's Henriade, in den Amadisromanen, verschwimmen in das Nebulose; die Personification des Begriffs ist darin einem untergeordneten Standpuncte angehörig, welchen die Europäische Kunst während des Mittelalters in zahllosen und weitschweifigen Allegorieen überwunden hat. Unsere Kunst fordert die Darstellung der Idee in der Wirklichkeit; schon ein Marquis Posa ist ihr zu flach und allgemein, zu wenig ein wahrer Mensch, nur die geistreiche Repräsentation der Menschheit, in welcher Beziehung ihn Jean Paul treffend mit einem Leuchtthurm verglich. Für sich mag nun das Allegorische noch bestehen; aber so bald es, wie in der Aeneis, in der Henriade u. s. w. und, als Reue, Furcht, Gewissen, Schwermuth u. dergl. wie bei unserem Vf., auftritt, wird es trocken und ungeniessbar.

Hr. Bechstein hat die Faustische Sage, was wir ihm auch schon früher in Bezug auf die Heimonskinder und den Todtentanz vorwarfen, nicht tief genug genommen; er hat sich an die äusseren

Contraste, Einsamkeit und Weltgewühl, Unschuld und Verdammniss, Liebe und sinnliche Lust u. s. f. gehalten, ohne uns die innere Entzweiung dieser Zustände zu entfalten. Als epischer Dichter konnte er das freilich nicht in dem Maasse, als der dramatische; indem er aber mehr die Erscheinung malte, musste er doch den Zusammenhang der einzelnen Momente, genauer als von ihm geschehen, begründen, und das Eigenthümliche einer jeden Situation localer, sinnlicher, bestimmter veranschaulichen; Faust musste in trüben, verzweifelnden Augenblicken nicht bloss die Stirn schlagen u. s. w. Der Verf. kann sehr leicht täuschen, indem jeder einzelne Vers, jede einzelne Strophe selbst einzelne Romanzen, befriedigend, dünken; jedoch im Ganzen angesehen, verschwindet dieser Schimmer, der durch das Blühende der Diction und Klingende des Metrums über das Einzelne hingegossen wird, z. B. S. 44:

> Hoch Faustus! Hoch! Er lebe!“ so schallt's im hellen Saal
> Vom Munde froher Zecher, Pokal klingt an Pokal;
> Gewandte Diener fliegen den Elfen gleich umher;
> Süss rauscht von holden Klängen ein unsichtbares Meer.

So schön solche Einzelheiten sind, so ist doch in keiner etwas enthalten, das zu einem längeren Verweilen stimmte, weil sie immer zu allgemein und gewöhnlich ausfallen. Man kann sich kein getreueres Bild von dieser äusserlich blendenden Poesie machen, als die hinzugefügten Kupfer geben. Diese sind recht sauber und scharf gestochen; aber in der Zeichnung ist immer etwas Verfehltes, bald in den Gliedern, bald im Gesicht. Das Charakteristische des Momentes ist schwer zu enträthseln, weil die Bestimmtheit des Affectes mangelt; die Gestalten haben sämmtlich das Ansehen, nach Modellpuppen gefertigt zu sein; welche Missgestalt ist der die Helena um Liebe bittende Faust, wie gemacht erscheint das Entsetzen auf den Gesichtern bei Prästigiar, wie philisterhaft der von Helena, einer leblosen Statue, scheidende Faust und so durchgehends! Dagegen ist auf das Beiwerk, auf die Ausschmückung der umgebenden Scenerie eine übertriebene Sorgfalt verwandt, wodurch der Eindruck der Hauptgestalten, die Auffassung des individuell Hervorspringenden vollends verlöscht wird. (Im oben erwähnten Abdruck des Volksbuchs sind einige dieser Entwürfe benutzt, aber besser ausgeführt.)

5.

Faust und Merlin.

In meiner Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter habe ich die Differenz im Charakter der mittelaltrigen durch die Poesie gefeierten Zauberer an Ort und Stelle entwickelt, worauf ich hier verweisen muss. Der älteste ist der Celtisch-Arturische Merlin; ihm folgt der Fränkisch-Karolingische Malegis; diesem der Slavisch-Germanische Klinsor, der den Uebergang macht zu dem bürgerlich Deutschen Faust. Die Sage von Merlin ist, nach Alt-Französischen Quellen, am schönsten von Friedrich Schlegel dargestellt worden, im siebenten Band seiner sämmtlichen Werke.

In literarischer Beziehung kann man sich am besten Raths darüber bei Villomain erholen, Cours de litterature Francaise T. II. 1830, p. 295 ff.; in Betreff der bibliographischen Literatur behauptet natürlich Schmidts nicht genug zu empfehlende Ergänzung des Dunlop den ersten Rang. Die Sage Merlins ist höchst poetisch, unterscheidet sich aber von der Faustsage dadurch, dass sie mystisch ist. Die Magie aber ist so wenig mystisch, als der Vertrag mit dem Teufel. Merlin ist der Sohn des Teufels, den er mit einer schuldlosen und frommen Jungfrau zeugt, indem er diese während des Schlafs nothzüchtigt (eine Erzählung, welche der von der übernatürlichen Geburt Jesu durch Maria's Beschattung vom heiligen Geist gegenüberstehen soll).

Vom Vater hat Merlin die umfassende Intelligenz; der zwar nicht Alles, aber doch Vieles bewusst ist, angeboren. Er wird also nicht Zauberer, sondern ist es schon.

Von der Mutter hat er die Heiligkeit des Willens überkommen. Er ringt also nicht in der Weise, wie Faust, sondern hat auch hier eine unmittelbare Bestimmtheit, was offenbar nicht so poetisch ist, als das Reinmenschliche.

Die Absicht des Teufels war, sich, wie Gott in Christo, so in Merlin einen Sohn zu zeugen, der ihn mit dem Menschengeschlecht vermittelte und, Christi Kirche zerstörend, das Reich der Sünde zum allherrschenden machte.

Aber es geschieht das Gegentheil. Merlin kämpft für Christus gegen seinen Vater. Dieser

Zug wird von der alten Sage nur wenig berührt, nach streng kirchlichen Begriffen. Die Pariser Welt hat in Robert dem Teufel eine im Punct der Diabolischen Verwandtschaft ähnliche Sage schön zu entmittelaltern und Robert im Teufel einen zärtlichen, Kotzebue'schen, thränenreichen Vater zu geben gewusst, der den Sohn fühlen lässt, wie sein zerrissenes Herz für ihn schlägt, weil er Gott die Ehre geben und nicht der Hölle fröhnen will, zu welcher der satanische Vater ihn selbst durch Balletbacchanale und Orgien reizt! Von so miserablen Teufeln wusste das Mittelalter nichts. Es kannte den Teufel nur als herzlos, thränenlos. Merlin kämpft aber für das Christenthum, indem er sich des Artus und seiner Tafelrunde schützend annimmt.

Immermann hat diesen Stoff in einer dramatischen Form behandelt, welche der des Götheschen Faust analog ist: eine Reihe von Scenen, die der Phantasie des Lesers viel zu ergänzen geben und nur die Hauptmomente in concentrirter Schärfe zusammenfassen. Von allen Werken Immermanns hat mich dies am meisten angesprochen, wobei ich jedoch nicht wissen kann, wie viel Antheil an dieser Gunst meine literarische Vertrautheit mit der mittelaltrigen Sage haben mag. Für das Schroffe, Reservirte, Muskelstarke, was in Immermann liegt, mussten die oben berührten Contraste, Unschuld und Bosheit, Christus und Teufel, Kirche und Hölle, den grössten Reiz haben. Diejenigen Scenen des Gedichts, worin sich die Qual des Widerspruchs und das, wenn auch widerwillige Geständniss seiner Nothwendigkeit für die Welt offenbart, scheinen mir zu dem Vorzüglichsten zu gehören, was Immermann je gedichtet hat. Es ist ein Schatz tiefsinniger Gedanken in würdiger Form. Merlins Gespräch mit seinem Vater an den Steinblöcken des mütterlichen Grabes und das Nachspiel, worin Satan versuchend, die Zähne gegen den im christlichen Glauben treu ausduldenden Sohn fletscht, haben den Lorbeer verdient. Auch die selbst erfundene Contrastirung des christlich, spirituell gesinnten Merlin mit dem heidnischen, naturalistischen Klinsor und der Sturz des letzteren sind recht gut durchgeführt.

Aber mehre andere Puncte sind verfehlt. Einmal die Darstellung der Tafelrunde, welche mit dem Gralcultus verschmolzen ist. Hier ist es Immermann nicht gelungen, die schlanke Ritterlichkeit, die waffenrüstige Kampflust, die anmuthige Courtoisie, die weibliche Schönheit und Liebenswürdigkeit dieses Kreises zu treffen. Er fällt hier in's Trockene, Herbe, Harte und Eckige. Die Gestalten stehen vereinzelt neben einander und sind nicht, was sie doch sprechend behaupten, sein zu sollen. Als epigrammatische Erklärung zu Bildern liesse man sich diese Poesie noch gefallen.

Sodann ist es dem Dichter nicht gelungen, das Verhältniss Merlins zu Niniana (Viviane) recht zu treffen. Männer zeichnet Immermann im Durchschnitt immer besser, als Frauen. Er hat das Weibliche zwar im Begriff, aber nicht im Gefühl, wo sich ihm stets der in sich abgeschlossene Mann vordrängt, welcher die Faust gegen die Welt ballt. Niniane ist ein wunderschönes, schalkhaftes, leichtsinnig tändelndes Mädchen. Merlin findet sie, kaum der Kindheit entwachsen, in einem Walde, wo er sich ihr sogleich durch eine Menge Zaubereien beliebt zu machen weiss. Es ist kein Faustischer Wissensdurst, der sie treibt, von Merlin alle Geheimnisse der Zauberei zu erlernen. Sie will in ihrem Besitz sein, weil sie die amüsanteste Unterhaltung darin sieht. In solchen Händen muss der Zauber gefährlich werden. Merlin gibt sich ihr ganz hin. Er, der reine, nur dem Christenthum zugewandte Geist, wird von dem Reiz eines schmeichelnden Mädchens unterjocht. Er wird gegen sie widerstandlos und muss durch die Waffen fallen, welche er der unbesonnenen Geliebten unbesonnen in die Hand giebt. Diese Bethörung des Weisen durch die Liebe ist ein tiefer Zug der alten Sage, welcher an Merlin recht die menschliche Seite hervorkehrt. Sie entlockt ihm endlich sein letztes Geheimniss, ihn selbst unwiderbringlich an Einem Ort zu fesseln und — fesselt ihn. Vergebens dringt nun der Hülferuf der reisigen Tafelrunder in die Höhle: verzweifelnd vernimmt ihn Merlin, kann aber nichts mehr thun und zehrt sich nun in seiner machtlosen Einsamkeit auf. Niniane hat sein und und ihr Glück ewig zerstört und nur im Glauben findet Merlin Trost. Immermann hat die Bedeutung dieses Widerspruchs in Merlin, zwischen seinem objectiven Interesse, an der Welterlösung kräftig mitzuwirken, und seinem subjectiven Interesse, der Alles aufopfernden Leidenschaft für Niniane, wohl erkannt. Aber ich bin der Meinung, dass er in der Darstellung desselben nicht so glücklich gewesen ist, als die alte Dichtung, welche Fr. Schlegel gibt. Niniane ist nicht muthwillig, nicht quecksilbern, nicht kindlich genug; ihre Naivetät ist wie aus Stein gehauen; die begehrliche Beweglichkeit, die sie entzündet, ist so träge in ihrer Schnelligkeit, und Merlin, als er mit ihr kosend zur berühmten Weissdornhecke schleicht, fällt in jenen fatalen, frostigen Ton, der so oft die Lectüre Immermanns verleidet, wo er von der directesten Nachahmung Shakespeare's nicht loskommen kann.

Aus diesem Bericht wird sich nun ergeben, dass Merlin an mystischem, aber nicht an poetischem Gehalt die Faustsage überflügelt. Der Kreis des Strebens ist in der letzteren grösser und freier und es ist nur die anderweite Umgebung so wie das unmittelbare kirchliche Interesse, welche einen Augenblick darüber täuschen können.

X.

Gruppe's Alboin.

Alboin. König der Longobarden, von Otto Friedrich Gruppe. Zum Besten der durch Ueberschwemmung in den Danziger Niederungen Verangläckten. Berlin 1830. Dazu ein Heft mit 10 Kpf. 4.

Paulus Diaconus erzählt uns in seiner Geschichte der Longobarden die interessanten Schicksale des Königs Alboin so anziehend, dass schon Viele, sie poetisch zu gestalten, angereizt wurden. Dennoch hat keiner dieser Versuche sich einen dauernden Beifall erworben. Dem Verf. des vorliegenden Gedichts muss zugestanden werden, dass er den gefundenen geschichtlichen Stoff sich ganz anzueignen, dass er ihn zur wirklich poetischen Form durchzubilden gestrebt habe. Die ihm eigenen Vorzüge einer immer ansprechenden Darstellung, welche den guten Geschmack nie beleidigt, und einer gefälligen Anordnung der Massen, welche für den bequemen Leser so einladend ist, finden sich hier in diesem Epos eben sowohl, als in seiner ergötzlichen Komödie, in den „Winden.“ Allein wie in der letztern diejenige Tiefe der Weltanschauung fehlt, durch welche die in jedem Moment heitere und unterhaltende Dichtung auch eine nachhaltige Wirkung zurücklässt und dem Gemüth einen nicht zu verwischenden Eindruck einprägt, so ermangelt auch dies epische Gedicht einer solchen idealen Einheit. Der Verf. hat sich den Grundzügen nach, streng an die Geschichte gehalten. Dies können wir nur billigen, weil dadurch der einfache Ton, welchen das Epos fodert, am sichersten ergriffen und festgehalten werden konnte. Die Ausführung dieser Grundgestalten ist im Ganzen mit Maass und Geschick vollbracht; die Localität der Handlung, das Costume der epischen Figuren, die im Gang der Geschichte unverkennbar hervorspringenden Wendepunkte, die contrastirenden Empfindungen, dies Alles ist mit vieler Einsicht in ein anschauliches Detail ausgearbeitet. Und doch vermissen wir an dem Gedicht jenen Zauber, der aller Poesie erst das letzte Siegel der Vollendung aufdrückt!

Diesen Tadel nöthigt uns zuvörderst die Auffassung des Stoffs selbst ab. Der Verf. hat bis S. 175 die Geschichte Alboin's bis zum Augenblicke seines Todes in 7 Büchern erzählt. Hier bricht er plötzlich ab, und es folgt bis zu Ende des Buchs die Geschichte der Longobardenkönigin Theudelinde. Wir glauben mit der Vermuthung nicht zu irren, dass er durch die letztere einen Gegensatz zur erstern habe bilden wollen, wie er auch anhebt:

„O vernehmt, was ich erzähle!
Weder Krieg noch Thatenwunder,
Schlacht noch Blut, doch schweren Kummer
Aber Hochzeit, Fest und Krönung,
Und wie Authari der König
Einst um Theudelinden warb."

Dem düstern Verhängniss in Alboin's Schicksal sollte die glückliche Geschichte Theudelinden's versöhnend entgegengestellt werden. Allein dies scheint uns darum ein Missgriff, weil dieser Contrast ein blos äusserlicher ist: Theudelinde, Authari, Algilulf haben mit Alboin nur den Boden ihrer Geschichte, das Volk der Longobarden, gemeinsam: ein anderer Verband findet nicht statt, und die Romanzen von ihnen erscheinen als von Alboin's Leben und Tod durchaus unabhängig. Wir können uns daher der Verwunderung nicht entschlagen, warum der Dichter, statt mit Theudelindens Geschichte, nicht mit der von Rosamunde fortfuhr. Denn wollte er uns gegen dies Verlangen einwenden, dass es die Natur des epischen Gedichts mit sich bringe, überall anfangen und überall aufhören zu können, so würden wir ihn erinnern, dass diese Schlegelsche Ansicht vom unendlichen Fluss des Epos doch ihre Schranken habe; da, wo das Epos auch als Sage existirt, mag der Sänger auftreten und aus der Breite der Begebenheiten jetzt diesen, jetzt jenen Punkt herausnehmen können, um ihn zur Rhapsodie zusammenzufassen. Wo aber in der Poesie eines Volkes die Zeit des unmittelbar lebendigen Epos vorüber ist, da strebt es auch nach einer Abrundung in sich selbst. Diesen Satz unternehmen wir aus der Geschichte jeder epischen Poesie zu beweisen. Man vergleiche die dem Kalidasas zugeschriebene Nalodaya mit der entsprechenden Erzählung des Mahabharata, Nisani mit Firdussi, den Rhodischen Apollonius mit Homer, Ariosto mit dem Reali di francia u. s. w.

Nun drängt es sich unwiderstehlich auf, bei dem Morde Alboin's auf Rosamunde zurückzusehen. Der Verf. befriedigt dies natürliche Verlangen nicht, sondern schliesst ohne Weiteres ab. Wie leicht aber hätte es ihm werden müssen, Rosamunde's

Geschichte weiter fortzuführen und durch sie Alboin's blutigen Schatten wahrhaft zu versöhnen. Es ist hier der nämliche Fall, wie mit der ersten Hälfte der Nibelungen und des Shakespear'schen Cäsar. Wie Siegfrids Blut seine Wittwe bis zur Furie des Rachewahnsinns empört, wie Cäsars Schatten mit der „drei und zwanzigfachen Wunde“ den Republikanern folgt, so auch Alboin's Geist der Verrätherin, bis sie selbst verrathen und verrathend stirbt. Um dies Urtheil näher zu motiviren, erlauben wir uns, nach unserer Uebersetzung aus dem Paulus Diaconus II., 29, die Entwickelung des Ganzen mitzutheilen, damit der Leser sich überzeuge, wie vortrefflich das Gedicht durch die Aufnahme dieses Stoffes sich in sich selbst abgeschlossen hätte: „Durch Eines Weibes List kam der um, der durch so vieler Feinde Niederlagen als der Schlachtenberühmteste dastand. Umtönt von dem Wehgeheul und den Thränenströmen der Longobarden ward sein Leib unter dem Aufgang einer gewissen an den Palast anstossenden Treppe begraben. Er war aber schlank von Gestalt und zur Kriegführung mit ganzem Leibe geschickt. — Nach Alboin's Ermordung versuchte Helmichis sein Reich an sich zu bringen, allein es misslang ihm, weil ihn die Longobarden, aus Schmerz über Alboin's Tod, zu tödten trachteten. Rosamunde aber gab dem Präfecten Ravenna's, Longinus, sogleich den Auftrag, auf's Schnellste ein Schiff zu schicken, was sie aufnehmen könnte. Longinus, erfreut von solcher Botschaft, sandte eilig ein Schiff ab, in welches Helmichis mit Rosamunde, die schon seine Gattin, in nächtlicher Flucht stiegen und, des Königs

Tochter Absuinda nebst dem ganzen Schatz der Longobarden entführend, bald in Ravenna ankamen. Da nun begann der Präfect Longinus Rosamunden zu überreden, den Helmichis zu ermorden und sich mit ihm zu vermählen. Diese zu jeder Schlechtigkeit leicht beweglich und Herrin der Ravennaten zu werden begierig, willigte in die Ausführung eines so grossen Verbrechens und brachte dem aus dem Bad kommenden Helmichis einen Becher mit Gift entgegen, indem sie versicherte, es sei ein Heiltrank. Als dieser fühlte dass er den Kelch des Todes getrunken, zwang er Rosamunden mit über ihr gezucktem Schwerte, das Uebrige zu trinken. So fanden durch das Gericht des allmächtigen Gottes die ungerechtesten Mörder in einem Augenblick ihren Untergang.“ Der Vf. wird uns unserer Forderung wegen nicht den Einwand machen, dass er nur Alboin habe besingen wollen, und, auf unsere Ansicht eingehend, sein Gedicht Alboin und Rosamunde hätte nennen müssen: hatte er aber Raum für den Anhang von Theudelinde, so hätte er denselben für Rosamunde unstreitig befriedigender verwandt, denn was wäre Alboin's Geschichte ohne Rosamunde! Ist es nicht ihr Verhängniss, was das eigentlich Interessante darin ausmacht, wie sie, dem Feinde ihres Volkes, dem Mörder ihres Vaters vermählt, durch Uebermuth im Innersten gekränkt, mit dem Morde sich rächt, das Werkzeug ihres Willens durch Ehebruch erkaufend, und, nach der That von Stufe zu Stufe in das Verderben sinkend, endlich sich selbst vernichtet?

Hätte nun der Dichter dieses Ganze vor Augen gehabt, so zweifeln wir nicht, dass auch die

Bildung der einzelnen Charactere individueller und bestimmter geworden wäre. Denn hier können wir uns etwas Unfertiges, Schwankendes nicht verbergen. Namentlich ist Peredeo eine rechte Dunstgestalt, vielleicht gerade dadurch, dass der Dichter ihn recht eigenthümlich darstellen wollte. Aber dieses mürrische, man weiss nicht warum, verstimmte Wesen scheint den Trübsinn nur vom Dichter geliehen zu haben, um für den Mord nicht unpassend zu sein. Viel glücklicher, als in der Zeichnung der Charactere, ist der Verfasser im Ausmalen einzelner Situationen, wie der Jagd, des grossen Brandes, Alboins letzter Bettung, der Geschenke von Narses Gesandtschaft u. a.

Endlich können wir die metrische Form nicht ohne Tadel lassen. Der Vf. hat reimlose fünffüssige Trochäen gewählt, bekanntlich das Versmaass, in welchem die epischen Lieder bei den Serbischen Völkerschaften gesungen werden. So gewiss nun bei diesen durch die Artung ihrer Sprache, ihrer Sinnesweise und selbst der Physiognomie ihrer Erlebnisse dies Metrum das vollkommen angemessene ist, so gewiss der Vortrag in demselben durch die musikalische Begleitung zweckmässig belebt wird, so widersagend scheint uns dasselbe für eine Sprache, deren Rhythmus ursprünglich kein trochäischer ist. Gruppe's Verse sind leicht und fliessend: auch hat er als ein Mann von Tact das Epos nicht bloss in Bücher, sondern diese nochmals in kleinere Abschnitte, oft von sehr geringem Umfang getheilt. Und nichts desto weniger leidet das Ganze an einer sehr ermüdenden Einförmigkeit, weil jenes Metrum einen hinschmelzenden, halbwehmüthigen, oft ganz indifferenten

Tonfall mit sich führt, der unserer Sprache nicht genug Wechsel frei lässt. Fassen wir nun diese äussere Monotonie, die nicht zur Reife gelangte Characteristik und die fast eigensinnig mangelhafte Verkennung des vom Historiker gebotenen Stoffs zusammen; erinnern wir uns aber auch zugleich der lobenswerthen Anordnung, der gutgemalten Decoration und der klaren, biegsamen Diction des Vfs., so werden wir mit dem Bekenntniss schliessen müssen, dass dieses Gedicht als das Erzeugniss eines feinen Geschmacks und einer beweglichen Phantasie im Bunde mit grosser technischer Uebung manche sehr schöne Seiten zeige, dem Ganzen nach jedoch nicht zur Vollendung sich erhoben habe.

Ungefähr dasselbe Urtheil hätten wir über das Heft Kupfer zu fällen, das zu dem Buche gehört. Das erste Kupfer, gezeichnet von A. Henning und gestochen von Grüzmacher, stellt Alboin dar, wie er einen Bären mit den Fäusten erwürgt; Alboin ist gut gezeichnet, aber der Bär steht zu sehr so, als habe er sich auf den Tod in dieser Manier eingerichtet; es musste mehr Widerstand in ihm hervortreten; die obere linke Klaue deutet denselben bloss an, so schlaff liegt sie auf Alboin's Arm, und die Hinterfüsse spreizen sich zu behaglich auseinander. — Das zweite Bild, gez. von Hübner, ist von Funke zwar gut gestochen, aber vom Maler schlecht entworfen; Alboin sieht viel zu sentimental, Rosamunde viel zu schnippisch aus. Ueberdies ist Alboin's Hals offenbar verzeichnet. — Das dritte Kupfer, Alboin's Fahrt mit Rosamunde, ist von Kolbe eben so vortrefflich ersonnen, als von Dörbeck gestochen. — Das vierte, gest. von Grüzmacher und gez. von Dähling, ist reizend gruppirt; Rosamunde schwebt sylphidenartig mit der Scheere um den Träumer; aber warum ist dieser so alt dargestellt? Ohne die Geschichte zu kennen, würden Viele in dem Weibe die Tochter, im Manne den Vater erblicken. — Das fünfte Blatt von Reinick, gest. von Funke, ist eins der besten; die heimliche Glut der Liebenden contrastirt mit der Aussicht auf die Burgmauern und die fernen Berge sehr schön. — Dagegen scheint uns das sechste Blatt von Bouterweck, gest. von Dörbeck, nur in der Anlage ausgezeichnet, in dem Einzelnen aber zu flüchtig zu sein. — Plüddemann hat auf dem siebenten Blatt, gest. von Funke, den einsam über den Mord brütenden Peredeo darzustellen versucht; allein da er bereits das Schwert gezogen hält, so sieht er mit seinem in sich versunkenen Spleen, mehr Einem ähnlich, der sich selbst zu morden im Begriff ist. — Das achte Blatt von Nerenz, gest. von Dörbeck, ist untadelhaft; das kleine Töchterchen Alboin's ist zum Küssen und Rosamunde's Antlitz höchst ergreifend; Alboin's Gesicht hätte vielleicht etwas freundlicher sein können. — Das neunte Blatt, Alboin's Ermordung, von Holbein, gest. von Funke, ist missrathen. Alboin sieht zu erschrokken aus und Peredeo zu henkerhaft; sein Bart ist unnatürlich gross und schwächt den Eindruck des Gesichts, an welchem der festgeschlossene Mund sehr gut gezeichnet ist. — Das zehnte Blatt ist ein hors d'oeuvre; es stellt uns noch einmal Alboin's Ermordung dar: aber Hr. Siebert muss nicht einmal die Geschichte gekannt haben, da er zwei

Mörder auf den König eindringen lässt: Gesichter, Costume und Haltung mahnen gänzlich an die Bilder, womit Schröckh's nun vergessene grössere Welthistorie für Kinder geschmückt ist. Der Stich von Grüzmacher ist auch hier sauber und scharf.

Es drängt sich uns bei Gruppe's Gedicht wieder recht lebhaft die Ueberzeugung auf, wie ganz umsonst Zeit, Kraft und Talent auf grössere epische Dichtungen jetzt noch verwendet werden. Ernst Schulze's Cäcilie dürfte eigentlich das letzte Werk dieser Art sein, welches noch Epoche machte. Die kriegerische Stimmung, die von den Freiheitskämpfen erzeugt war, tönte noch in allen Gemüthern nach und trug das Interesse an Schlachtgemälden, Zweikämpfen, mittelalterlichem Gebarem. Nun vergeht freilich kein Jahr, ohne uns mehrere epische Poesieen in Hexametern, Stanzen oder Nibelungenstrophen zu bringen. Heinrich der Löwe, die Tunisias, das gerettete Malta u. s. w. Sie werden von dem einen und andern gelesen und von kritischen Blättern pflichtmässig besprochen. Aber ein weit greifenderes Interesse, eine Aufregung aller Leserclassen, eine Theilnahme des Volks vermögen sie nicht zu erwerben. Bei aller Liebe und Sorgfalt, welche die Verfasser ihnen zuwenden, bei aller Anerkennung geschmackvoller Kritiker, bleibt ihr Dasein todt. Man hat oft genug und mit Recht gesagt, dass der Roman das moderne Epos sei. Der Roman ist aber in der jüngeren Zeit von der Novelle verdrängt worden, bis diese aus sich wieder zur Bedeutung, ja auch zum Umfang des Romans mittelst der cyklischen Novellen zurückzukehren scheint.

Will man sich nun erklären, warum die Zeit solchen epischen Dichtungen, wie die von Gruppe, Pyrker u. A., nur einen flüchtigen Blick zuwendet, so muss man bedenken, dass der Geist in der Poesie vollkommene Gegenwart verlangt. Wahrhaften Genuss können daher nur solche Dichtungen gewähren, welche einst ihre Gegenwart befriedigten und dadurch mit ewiger Jugendfrische beseelt wurden, oder welche in der Gegenwart Das aussprechen, was im tiefsten Inneren derselben vorgeht. Nur insofern die Kunst dem Geist zur Gestaltung vorhilft, nur insofern sie ihn ihm selbst zum Gegenstande macht, erkennt er sich auch in ihr an; er empfindet dankbar, wie ihr zauberisches Weben die Räthsel löst, welche in den geheimsten Winkeln des Herzens zusammen gefaltet liegen. Romane, wie die von Bulwer, von George Sand u. A., pulsiren daher schnell durch das Publicum, weil sie, bei aller Flüchtigkeit, die der Darstellung oft anhaftet, doch auf Ideen und Interessen der Gegenwart ausgehen.

Wir glauben, dass bestimmter Weise bei uns folgende Entwickelungsstufen auf diesem Gebiet unterschieden werden können: 1) Während der Kaiserzeit wendeten wir uns, weil die laute Betrachtung der Gegenwart misslich war, desto eifriger der Vergangenheit zu, in ihren Gothischen Domen, Burgen, Hainen u. s. f. das Peinliche der Gegenwart zu verträumen und im Anschauen früherer Grösse zu erstarken. In Fouque's Zauberring culminirte diese romantische Periode. — 2) Von den Freiheitskriegen bis zur Julirevolution machte die Poesie den Uebergang von dem Gefühl der Sehnsucht, welches jene Romantik durchdrang, zum Bewusstsein über das Vorhandene. Man suchte die Wirklichkeit zu begreifen. Der letzte Grund derselben ist die Religion. Dichtungen, welche auf die Idee ausgingen, wie es alle ächte Poesie thun soll, mussten daher in irgend einer Wendung an dieselbe anknüpfen. Nun scheint hier der Gang der gewesen zu sein, dass zunächst ein Gegensatz entstand. Einerseits copirte sich die unmittelbare Gewöhnlichkeit des Lebens mit eitler Selbstgefälligkeit; die Frömmigkeit wurde nicht vergessen, allein sie war nur die Rührung darüber, dass die Vorsehung, oder das Schicksal oder der Himmel (denn vor dem Namen Gottes scheute man sich doch etwas) Jemanden das grosse Loos oder ein geliebtes Mädchen hatte gewinnen lassen. Der Anführer dieser Gattung hiess, wenn wir nicht irren, Clauren und musste zuletzt dem Publicum fast unverschämt zuschreien, dass es ihn doch nicht vergessen solle. Es gibt ein Bild von Schröter: Der Stillvergnügte. Ein Kerl mit blödsinnig schmunzelnder Freundlichkeit huckt vor einem Koben voll Schweine. Zwischen seiner Jacke und Hose quillt das Hemde gemächlich vor. Welche Andacht aber in dem mit den fressenden Rüsseln liebäugelnden Blick! Kein Wunder, wenn bei solcher Gemeinheit auf der andern Seite das Diabolische, die verneinende Verzweiflung, der Jubel der Hölle, aller Wahnsinn, alles Gespenstergrauen, Bodenlose in Hoffmann, Weisflog und anderen aufloderte. Wir überspringen alle kleinen Mittelglieder, weil wir sie nur den Namen nach kennen, und glauben, dass die Novellen von Tieck, Steffens und Schefer den wirklichen Schluss dieser Periode machten, weil sie sowohl factisch gegebene Zustände der Gegenwart schilderten, als auch die Reflexion darüber entfalteten und die *Entzweiung* des Daseins weder zu verbergen, durch oberflächliche Auffassung zu verschleiern, noch in ihr als solcher eine infernalische Seligkeit zu finden suchten. Vielmehr war es ihnen um Versöhnung zu thun. Steffens Norwegen nebst Walseth und Leith waren eine vollständige Gruppirung aller Zeitphasen von den Freiheitskriegen an durch die Revolution bis zum siebenjährigen Kriege hin. — 3) Diese Periode könnte man vielleicht die *episch-novellistische* nennen. Ihr ist die *kritisch-sociale* gefolgt. Die Schriftsteller beobachten die Zustände der Gesellschaft, weder um sie nur zu copiren noch zu verhöhnen, sondern um aus der Gegenwart in die *Zukunft* hinüber zu deuten. Sie präpariren dieselbe, indem sie aus dem Ideal die *Ergänzung* unserer Lücken zu entnehmen suchen. Sie messen das Individuum an der Gesellschaft, die Zustände der Gesellschaft an der Weltstellung der Völker, die Völker an der Idee der Menschheit, den Weltgeist an der Idee der Freiheit, oder, was eben so viel ist, an dem göttlichen Geist. Diese Scala wird bald von Oben bald von Unten her durchgemacht. Die Anatomie des Gesellschaftsleben bis auf die Meubel und Tapeten herunter von Pückler-Muskau, die Genrebilder grosser Städte von Lewald und Beuermann, Kritiken, wie die Laubeschen und Heinischen u. s. w. sind die Vorarbeiten solcher Werke, welche nothwendig, weil sie ein wissenschaftliches Element besitzen, jetzt mehr den Gedanken, als die Phantasie beschäftigen.

XI.

Die jetzige Lyrik.

Berlin, bei Reimer: Skizzenbuch von Franz Kugler. 1830. IV und 168 S. gr. 8. Mit Kupfern und vielen Musikbeilagen.

Jeder ist jetzt wohl misstrauisch, wenn er eine neue Gedichtsammlung in die Hand nimmt. Wer kann den Gedanken unterdrücken: wirst Du jetzt Sachen in Göthe'scher, Uhland'scher oder Heine'scher Manier zu lesen bekommen! Der Schaar der geistlichen Poeten wollen wir gar nicht erwähnen; sie schwebt noch zwischen Tied'ges Manier und unserm Gesangbuch in unglückseliger Mitte: über Schiller's Manier ist man beruhigt. Sie greift wenig mehr ein und Pfizer ist der einzige, der sie in grösserem Umfang repräsentirt. Auch Göthe's frühere Lyrik ist nicht mehr so wirksam, sondern mehr die spätere des Westöstlichen Divan's und die Reflexionsweise der zahmen Xenien, welche auch Gewöhnlicheres in einer zierlichen Form erscheinen lässt. Uhland hat die Naturliebe und süsse Sentimentalität des Minnegesangs mit der Ballade des tiefern Volksliedes in der höchsten Formbestimmtheit, wie sie durch Göthe geworden ist, zu vereinigen gewusst. Feste Anschauung der Natur, Heiterkeit und Laune eines gesunden Gemüthes und doch auch wieder ein namenloser, in alles Menschliche eingreifender Schmerz schmelzen in seiner Poesie zusammen. Sie hat den Uebergang gemacht von der romantischen Periode zur kritisch-socialen, welche der Dichter mit seinen politischen Liedern betrat. Bei **Heine** ist die Vergangenheit aus dem Andenken weggespült; kein Band der Gegenwart reicht in sie hinüber, der Dichter in seinem Leben ist sich die Welt. Was er von der Natur und Geschichte in den Kreis seines Fühlens und Denkens zieht, ist nicht sowohl Erinnerung, als nur das krampfhafte Erfassen eines Stoffs, den er im trüben Feuer seines melancholischen Humors verbrennen lässt. Ein Glück, soviel ist klar, hat er verloren und über diese unendliche Lücke seines Herzens grämt er sich ebensowohl herb und wehmüthig, als er auch durch Ironie und Witz die Last des Schmerzes von sich wegzuspotten und gewaltsam fortzulachen sucht. Zuweilen scheint ihm die Welt noch einmal Freundliches zu bieten; aber bald ereilt es der Fluch der Nichtigkeit und der Dichter ist mit seinem leeren, zerrissenen Innern wieder allein. Um das Schmerzliche dieser Leerheit zu vernichten, greift er dann zuweilen selbst zum Koth, sich und die Welt damit zu bewerfen. Er will lieber noch mit dem Pöbel fraternisiren, als kopfhängerisch in sich zu verdumpfen. Dadurch nun, dass Göthe eine Neigung zur Anerkenntniss und zum liebevollen Genuss des Bestehenden erregt; dadurch, dass Uhland den Schimmer der vergangenen romantischen Zeit, ihre Burgen und Könige, Ritter und Sänger, Frauen und Kämpfer mit dem sehnsüchtigen Streben der jungen Zeit so magisch zu verknüpfen versteht; dadurch dass Heine den pantalischen

Verdruss eines wunderreichen, friedenlosen Sinnes nackt und bitter darlegt, und durch einen Anflug von Wehmuth, durch den gedämpften Preis eines Herrlichen seinem Grimm zuweilen eine Folie unterlegt — dadurch sind diese Drei in unserer Lyrik so überherrschend geworden, dass eine Menge der lebenden Dichter sich zu ihnen nur wie Nebenflüsse zu Hauptströmen verhalten.

Eben so sehr regt sich aber auch der Trieb, eine Lyrik zu schaffen, welche die skeptische Ironie, die elegische Süsse und die plastische Befriedigung in sich zusammen fasse und das weiterschreitende Weben des Zeitgeistes offenbare. Zu diesen Dichtern Franz Kugler zu zählen, tragen wir kein Bedenken. Es ist wahr, wir haben unter seinen Gedichten gar manche gefunden, welche mit grosser Bestimmtheit auf Lieder von Göthe, Uhland, Heine zurückgeführt werden können. Allein zugleich mischt sich etwas so Eigenes hinein, dass sie auch wieder ihren selbstständigen Werth behalten, wozu besonders das Gedicht von Ikarus S. 71 als Beleg dienen kann, was einerseits an den Erlenkönig von Göthe erinnert, und am Ende doch etwas ganz Anderes ist. Diese Eigenheit der Empfindung und Anschauung ist durchgängig. Besonders ist der Abdruck der Natur so treu, dass gar nichts daran auszusetzen bleibt. Waldeslust, Blüthenpracht, Himmelblau, Wolkeneilen, Wasserrauschen, Blumengrüssen, sind hier nicht blos, wie jetzt so oft, todte Surrogate, womit die Dichter das Publicum stimmen wollen, an ihre geheuchelte Poesie zu glauben. Hier ist wirkliche Liebe der Natur, welche ihr nachdringt bis in ihre Heimlichkeit und all' ihren Reichthum mit einer gewissen

Demuth sorglich hegt und pflegt. — Eben so treu und poetisch ist die Auffassung des Mittelalters, von dessen Leben der Dichter manche Gestalt zurückgerufen hat. Unter den hierher gehörigen Liedern haben wir besonders bedauert, dass die Scenen eines Todtentanzes nicht weiter mitgetheilt sind, da der Verfasser den humoristisch-epigrammatisch-dramatischen Ton, welchen der Gegenstand fordert, ganz in seiner Gewalt zu haben scheint. Wir geben am besten eine Probe S. 42.

Student:

Ein simples Glas will gar nichts sagen,
Nichts für den Schmack und für's Behagen!
Eins läuft so verloren im Magen umher,
Als ob ich allein in der Kneipe wär'.
Die Quantität erst lehr' euch schmecken,
Mögt dann Qualität an Fingern ablecken.
Aber Leute, was seid ihr heut' denn so trist!
Sitzt ihr doch alle wie auf dem Mist!
Wahrhaftig, seit der Brandfuchs gekommen,
Hat alle Fidelität ein End' genommen.
Wie der Kerl glasaugig hereinstiert,
Als sei er schon trefflich illuminirt,
Und an sein'm Glas ist's nicht zu spüren!
Gesell, willst ein Lanzenbrechen entriren!

Tod.

Sechs Gläser vor! Fürcht mich halt nicht.

Student.

Zwölf nach, vermaledeites Kalkgesicht!

Eine andere, in unseren Tagen nicht genug anzuerkennende Seite dieser Gedichte, ist die Wahrheit derjenigen Empfindungen, welche unmittelbar das eigene Herz des Dichters zum Inhalt haben, und welche bald als kleine Xenienartige Einfälle, bald als Triolette, bald als Sonette und Lieder hervortreten. Der innere Umfang dieser Lieder ist nicht gerade gross, allein sie sind desto intensiver und selbst die kleinsten sind von einer Reinheit durchdrungen, welcher man anfühlt, wie ihr Leid und ihre Freude des Dichters Busen bewegt haben. Es unterscheidet ihn von so vielen Poeten unserer Tage vortheilhaft, dass er sich keine falsche Ueberschwänglichkeit anlügt, mit keiner gemachten Verzweiflung kokettirt, mit keiner faden declamatorischen Frömmigkeit sich beruhigt, genug, dass er ein Herz zeigt, zu welchem er mit dem Homerischen Spruche sagen kann:

> Dulde nur aus, mein Herz, noch Härteres hast du erduldet!

Einen besonderen Kreis der Sammlung machen die Gedichte aus, welche der Feier der Kunst gewidmet sind, wie S. 92, das Memento mori, S. 95, zu Schinkels Geburtstag, S. 99, das Lied der Künstler u. a. Sie haben die grosse Schwierigkeit solcher Gegenstände, im Aussprechen der Begeisterung nicht zu erkälten und zu langweilen, mit Geschick und Humor überwunden. Denn nichts ist misslicher, als die Gefühle einer Gesellschaft, eines gemeinsamen Ganzen so zu äussern, dass Jeder, der ihm angehört, seine Empfindung und Meinung darin anerkennen müsse und das Gedicht, trotz seiner Allgemeinheit, nicht in die Trivialität der Gemeinplätze verfalle. Hier hat der Verf. auch von einem Maler Reineck, einem Mitglied des Berliner Architekten-Vereines, Mehres mitgetheilt, was mit Wohlgefallen aufgenommen zu werden verdient.

Aber nicht blos, dass dies Skizzenbuch mit geringer Ausnahme fast lauter gelungene Gedichte gibt, so bietet es auch eine Menge sehr ansprechender musikalischer Compositionen zu Liedern von Uhland, Müller, Brentano, Heine, Adalbert von Chamisso, Graf von Schlippenbach u. A. Mehre eigene Lieder des Verf. waren auch, so viel wir wissen, schon vor ihrem Druck durch ihr volksthümliches Wesen viel verbreitet und gesungen, z. B. S. 12, das von der Rudelsburg:

> An der Saale hellem Strande
> Stehen Burgen stolz und kühn.
> Ihre Dächer sind gefallen,
> Und der Wind streicht durch die Hallen,
> Wolken ziehen drüber hin u. s. w.

Indem wir nun derjenigen Lesewelt, welche für Poesie sich interessirt, die frischen und zarten Gedichte, wie die melodiereichen Compositionen mit der grössten Freude empfehlen, und, dass wir sie durch unser Lob nicht betrügen, mit gutem Gewissen versichern, können wir nicht umhin, schliesslich noch die schöne Ausstattung des Buches in Anschlag zu bringen. Reimer's Verlag steht in dieser Hinsicht keineswegs im besten Ruf, aber dies Buch macht ihm durch gutes Papier und eleganten Druck Ehre. Haben wir den Verf. schon als Dichter und Componisten kennen gelernt, so zeigt er sich hier auch noch als Zeichner und Kupferstecher. Auf den Seiten des Umschlages scheint der Wanderer er selbst zu sein. Das Titelblatt ist symbolisch im älteren deutschen Styl. Das zweite Blatt ist in der nämlichen Weise eine allegorische Arabeske: aus einem Blumenkelch steigt Nymphenhaft eine schöne Mädchengestalt auf; links auf einem Gezweig, wo unter jungen Blüthen Vögel nisten, sitzt ein Hornbläser, dessen Gesicht von verschlagener Tücke nicht frei ist;

rechts kriecht auf einem Dornenzweig, wo eine Spinne ihr Netz angehäkelt hat, ein Dolchbewaffnetes mit kurzem Hemd umkleidetes Todtengerippe heran, was den Kelch der Blume mit beiden Armen packt. — Das dritte Blatt ist eine einfache Landschaft, die Rudelsburg. Das vierte wieder eine Arabeske: Liliengewinde; inmitten ein Armleuchterartiger Springquell mit glitzernden Wassern; links ein greiser Ritter, das Schwert über beide Knice gelegt, mit dem linken Arm das bärtige Kinn stützend, wehmüthig in die hinter ihm liegende Vergangenheit blickend; rechts ein junges Mädchen in leicht phantastischem Gewande, mit herabwallendem Haar, eine Zither haltend und mit sehnsüchtig trüben Augen in die Zukunft schauend. Das fünfte Blatt ist Maria's Verkündigung nach dem bekannten Relief im Bamberger Dom. Das sechste der colossale Kopf Friedrichs Barbarossa zu einer Romanze. Das siebente eine phantastische Darstellung zu Uhlands Ballade: des Sängers Fluch, als weitere Folge nach der grässlichen That aufgefasst. Der Fluch ist erfüllt. Eine oberhalb mit dürrem Gestrüpp bewachsene Säule ragt aus wallendem Nebel hervor. Am Knauf als Ornament eine Schlange, deren Kopf einem Raubvogel ähnlich, als Erinnerung an die erloschene Königspracht. Der alte Sänger mit flatterndem Haar und weithin flottendem Gewande, mit verzweifelnd fluchendem, prophetisch zu schauendem Antlitz, schwebt geisterhaft an der Säule hin und trägt den Sohn im Arm, wie er, das Schwert im Busen, hinzustürzen im Begriff ist.

Kuglers Gedichte erschienen gerade in jener

Wendungszeit unseres ganzen politischen, kirchlichen und literarischen Lebens, welche wir jetzt mit dem Ausdruck der Julirevolution noch so lange bezeichnen werden, bis eine mehr den geistigen Gehalt der Sache aussprechende Benennung erfunden sein wird. Die Nachahmung Göthe's ist seitdem immer unbedeutender geworden; Uhland hat sehr wenig Neues und das Neue in der alten Weise gegeben; Fortsetzer der Heine'schen Richtung sind seitdem genug aufgetreten; sogar Höllenlieder sind zum Vorschein gekommen, aber Heine selbst hat sich noch immer in seiner Manier auch den ersten Platz zu erhalten gewusst. Dass in der Zeit der sogenannten Restaurationsperiode vor 1830 das Epische in unserer Literatur wieder vorzuherrschen anfing, seitdem die politische Tendenz der Lyrik, welche die Freiheitskriege aufgeregt hatten und die in Körner, v. Schenkendorf, v. Stägemann und Arndt so rühmliche Organe besass, durch die grosse Katastrophe von 1819 zurückgedrängt wurde, ist begreiflich. Eben so begreiflich ist aber auch, dass sie sogleich mit der Julirevolution wieder auftrat, wenn sie nun auch statt der Deutschen Freiheit die Polnische besang.

Da das Philhellenenthum eine ähnliche Situation dargeboten, da W. Müller dem Griechenkampf so schöne Lieder zugesungen hatte, so war man gewissermassen schon dafür geübt. Pfizer, Lenau, v. Platen u. A. gehören theilweise hieher. Die Lyrik ist seit 1830 zu einer so mannigfaltigen und vollendeten Entwickelung gekommen, dass es schwer hält, sich eine richtige Anschauung von ihr zu bilden. Die Klage, dass Gedichte jetzt nicht geachtet würden, bezieht sich nur auf untergeordnete, schwache Leistungen, denn die besseren haben binnen kurzer Zeit sämmtlich mehrfache Auflagen erlebt, was unstreitig der solideste Beweis ihrer Wirksamkeit ist. Der heiterste, sinnigste, volksthümlichste Lebensmuth, wie bei Hoffmann von Fallersleben, die bescheidene und rührende Sehnsucht nach Freiheit in den Spaziergängen eines Wiener Poeten, die idyllische Naturschwärmerei Mayers, das Besinnungsvolle und doch die Entzweiung der Zeit in allen Regungen so tief Empfindende der Chamisso'schen Gedichte, die formelle Virtuosität Platens, die reelle Universalität und nicht geringere formelle Meisterschaft Rückerts, welch' eine Fülle! Und doch sind dies nur die Koryphäen. Welche Massen lyrischer Producte haben sich ausserdem in Zeitschriften, Musenalmanachen und besonderen Sammlungen gehäuft, die aus dem Bewusstsein der Geschichte bereits wieder verschwunden sind; fallende Sternschnuppen, die nur im Sinken momentan leuchten. Wir möchten hier nur noch folgende Bemerkungen mittheilen:

Erstens wäre es höchst wünschenswerth, wenn der statistische Gesichtspunct für die Poesie unserer Gegenwart einmal strenger, als bisher geschehen, festgehalten würde. Deutschland zerfällt in so viel charakteristische Individualitäten, dass die Dichter nothwendig mehr oder weniger davon durchdrungen sein müssen. Gerade der Künstler kann das Heimathliche am wenigsten verleugnen. Die Luft, die er zuerst athmete, das Licht, das ihm strahlte, der Horizont, der ihn umfing, der Dialekt, der zuerst durch das

Ohr in seine Seele schlich und derselben ihre Urgestalt heimlich aufdrückte, solche Elemente behaupten bei dem Dichter das ganze Leben hindurch ein gewisses Recht. Man hat dies auch anerkannt. **Gervinus** hat den Gedanken einer poetischen Statistik, welche gerade für die Lyrik den entschiedensten Werth haben muss, bestimmt ausgesprochen.

Dr. **Kahlert** hat die Schlesische Poesie monographisch behandelt. **Zoller** hat uns in seinen trefflichen Bildern von Schwaben gezeigt, wie Uhland, Kerner, Mayer u. A. mit der Natur und Sitte des Landes zusammenhängen. **Lewald's** Panorama von München hat uns begreiflich gemacht, warum in einem Lande, wo Katholicismus und Protestantismus noch mehr neben einander stehen, als dass bereits, wie in Preussen, eine tiefere Durchdringung beider sich erzeugt hätte, warum hier die bildende Kunst ein Uebergewicht erhalten muss. Bedenkt man dies, so muss die Platensche Poesie mit ihrer kunstvollen Rhythmik als der nothwendige Reflex eines solchen Zustandes erscheinen. Solche Betrachtungen sollte man verfolgen, um die genetische Production völlig zu durchdringen. Das Zufällige würde dann eine interessante Beleuchtung erhalten, wie z. B. dass Heine aus Düsseldorf gebürtig ist. Muss man nämlich zugeben, dass in Norddeutschland die Reflexion, in Süddeutschland die naive Gemüthlichkeit vorherrscht, dass aber Süddeutschland in Oestreich und dem alten Schwaben zwei verschiedene Brennpuncte besitzt, eben so Norddeutschland in Preussen, Pommern und den Marken einerseits, in Westphalen, Cleve u. s. f. andererseits, so wird man auch zugeben müssen, dass Düsseldorf ein Punct ist, wo Gefühlsinnigkeit, naturfrische Anschauung, in sich gekehrte Reflexion im seltensten Verein möglich ist. Was aber besonders hervorgehoben werden kann, ist der Anhauch, welcher dort aus Frankreich, den Niederlanden, durch Hannover aus England, und durch die Vermittelung des nahen Rheins von den Schweizeralpen her dem Gemüth zugeführt wird. Es muss das ein Weltbewusstsein zur Folge haben, wie es Heine bei der subjectivsten Ausgelassenheit in so hohem Grade besitzt.

Zweitens ist es merkwürdig, dass alle die, welche als Führer der modernen Literatur angesehen werden, mit Ausnahme Heine's kein lyrisches Talent zeigen, sondern entweder Novellen und Romane oder Dramen schreiben. Dies scheint uns ein Zeichen zu sein, dass vielleicht das Drama endlich zu einer höheren Gestalt gelangen werde. Immermann ist eigentlich mit dieser Erwartung geboren, aber die Erfüllung möchte in ihm mehr den fleissigen Verarbeiter, als den wirklichen Messias besitzen. Grabbe's Sachen könnten oft eben so gut aus der Sturm- und Drangperiode des vorigen Jahrhunderts herstammen; die jüngste dramatische Darstellung des Neronischen Wahnsinns ist ein Product der kühnsten, gedankenreichsten Genialität, der formbeweglichsten Phantasie, aber ohne theatralische Absicht u. s. w. Das Drama ist einerseits durch die Oper aufgelöst, andererseits durch das Melodrama und sogenannte historische Schauspiel d. h. durch Madame Birch-Pfeiffer und Raupach, um den eigentlich poetischen Gehalt, um das ächte Pathos gekommen. Nun scheint uns die schöne

Lyrik, die sich entfaltet hat, die herrlichste Vorschule des tieferen Drama's zu sein. Wer wollte nicht in dem Gedanken schwelgen, auf der Bühne Menschen und Handlungen zu sehen, mit Gefühlen, wie die Lyrik sie schon athmet!

XII.

Die Tieck'sche Romantik in Schweden.

Die Insel der Glückseligkeit von D. A. Atterbom. Ein Sagenspiel in fünf Abtheilungen Aus dem Schwedischen übersetzt von H. Neus. Leipzig bei Brockhaus. 2 Bde. gr. 8. 1833.

Atterbom, Professor der Universalgeschichte zu Upsala, ist bekanntlich das Haupt der romantischen Schule der Schwedischen Poesie, welche der Französirung derselben seit dem Ende des ersten Decenniums dieses Jahrhunderts mit heftiger Polemik entgegentrat, später aber, zur Bewährung ihrer Ansprüche, in positiven Hervorbringungen ihr Recht zu erlangen suchen musste. Der bekannteste Gegner Atterbom's ist Wallmark; er sucht den Ton der französischen Schule am entschiedensten fest zu halten. Aber sein stärkster ist er nicht. Dieser dürfte, ohne dass irgend eine äussere Spannung zwischen ihnen wäre, Tegnér sein. Tegnér ist der Sprache so mächtig, als Atterbom; er ist im Versbau so mannigfaltig, als dieser; er ist, wie Chateaubriand und Delavigne in Frankreich, im Verhältniss zur ältern Schule, ein romantischer Dichter. Aber es ist ein grosser Unterschied zwischen Beiden. Tegnér ist dem Altnordischen zugewandt; er ist plastisch in seinen Figuren; er ist so zu sagen, factisch in seinen Handlungen, er ist abgeschlossen in seiner

Sprache. Atterbom webt mehr in der neuen Zeit; seinen Gestalten mangelt es an irdischer Gegenwärtigkeit, sie sind mehr von Begriffen getragen, sie sind allegorisch, ohne die scharfen Ecken unmittelbarer Wirklichkeit; seine Plane sind weitschichtig; seine Sprache schwärmt gern in das Träumerische. Es ist die Manier, welche Tieck unter uns am weitesten ausgeführt hat. Der epische Faden hält die Handlung nur lose zusammen; die Characteristik der handelnden Personen hat etwas Verschwimmendes; aber der Lyrik und malerischen Beschreibung ist der grösste Spielraum gegeben. Ein Gedicht, Lycksalighetens ö, das zuerst in Upsala 1824 bekannt ward, dürfte den Reichthum seiner Phantasie, die Eigenthümlichkeit seiner Dichtung am klarsten darstellen, und der Uebersetzer hat mit ihm unstreitig eine sehr zweckmässige Wahl getroffen, die Deutschen mit diesem Dichter näher zu befreunden. Die Uebersetzung ist mit grossem Fleiss gemacht.

Der Gedanke, der dieser Dichtung im Allgemeinen zu Grunde liegt, ist der Unterschied von Glückseligkeit und Seligkeit. Die Seligkeit wird nur durch Schmerz erkauft. Ein junger Fürst, Astolf, im Begriff, mit einer reizenden Jungfrau sich zu verbinden, verirrt sich auf der Jagd. Eine Höhle nimmt ihn auf. Er findet hier Anemotis, die Mutter der Winde. Ihre Söhne kommen aus den verschiedenen Weltgegenden, und Zephyr schildert das Reich der Felicia im Süden auf ihren Inseln, mit so blühenden Farben, dass Astolf sich, von Begierde darnach überwältigt, von ihm durch die Luft dahin tragen lässt. Mit einer Schaar von Nymphen herrscht hier die schöne Felicia in unsterblicher Jugend. Sie theilt dieselbe durch einen Trank mit Astolf und beide führen nun ein duftiges Blumenleben. Gesang, Tanz, Spiel, Liebesgekose wechseln in der entzückendsten Umgebung. Aber für den Geist ist ein solches Hinleben in ungestörtem, thatlosem Glück nicht das Angemessene. Die Sehnsucht nach Arbeit regt sich in Astolf; die Heiterkeit befriedigt ihn nicht. Nach Jahrhunderte langer Abwesenheit kehrt er in sein Reich zurück. Aber hier findet er Alles verändert. Seine eigene Geschichte tritt ihm als Sage entgegen, die man in alten Balladen singt; man zeigt ihm die Gräber seiner Ahnen, ja sein eigenes Kenotaphium, aber mit dem kritischen Zweifel an der Wahrheit der Ueberlieferung; die alte Sitte ist verschwunden, der Staat ist eine Republik geworden. Der Generalstaatsopinant sitzt an ihrer Spitze, als der allmeine Meiner, der für jeden Tag etwas meint, was man zu meinen und zu glauben hat. Auf ihn folgt der Präsident; man hält ihn sehr knapp, um durch Hunger seinen Patriotismus zu schärfen, um ihn zum Cincinnatus zu machen. Demüthig und bescheiden, in dürftiger Kleidung, ausgeschlossen von den patriotischen Festgelagen, zur Verauctionirung seiner Habe genöthigt, verwaltet er sein undankbares Amt. An ihn reihen sich die Ephoren, die schon mehr Selbstständigkeit haben, allein durch Neid und Misstrauen gegen einander hemmen. Der grosse und erhabene Ochlos, jeden Augenblick zur blutigen Empörung geneigt, jeden Augenblick durch prunkende Worte besänftigt und gekirrt, umtobt die Staatsversammlung bald mit wüthender Drohung, bald mit beifälligem Jubelgeschrei, von rauschendem Fanfarrengeschmetter begleitet. Astolf versucht der Republik nützlich zu werden. Ein General Pantaleon hat eine Gelegenheit vorübergelassen, dem Feinde empfindlich zu schaden. Er hätte aber wenigstens zwölf Republicaner daransetzen müssen. Seine Humanität erkauft den Frieden mit den uncivilisirten Feinden lieber durch Geld, als das Blut zwölf freier, gebildeter Staatsbürger daran zu wagen. Was ist gegen sie das leidige Metall! Erst sollte Pantaleon vor ein Kriegsgericht gestellt werden; als er aber mit siegender Beredtsamkeit seine humanen Gründe entwickelt, geräth Alles vor Bewunderung ausser sich über so feine und tiefe Einsicht, über so edle und patriotische Gesinnung. Astolf erinnert dagegen an die Ehre; man verlacht jedoch diese mystische Grille des Mittelalters. Die geschmeichelten Republicaner spannen sich selbst vor den Wagen des Generals und im Triumph ruft er: On marche toujours entre la roue et l'immortalité! Astolf zieht sich von diesem Gewirr zurück. In den Trümmern der alten Königsburg umherschwärmend, von Republicanern seiner Schätze wegen banditenmässig angefallen, nimmt er sein Flügelross, zu Felicia zurückzureisen. Aber die Zeit, eine allegorische Figur, verwehrt es ihm. Aus dem Gedränge des thätigen Weltlebens kann man nicht zum zweitenmal in die weiche Glückseligkeit sich verlieren. Er stirbt. Sein Leichnam wird Felicia gebracht. Ihr Glück ist dahin. Die Liebe selbst mit ihrem Schmerz öffnet ihr den Blick in die Seligkeit, welche in geistiger Fülle über die Glückseligkeit, über ihre lange Dauer, ihre Erwerbungen und Verluste erhaben ist.

Das Ganze ist dramatisch gehalten. Für den Mittelpunct des Gedichts möchten wir einerseits die Liebe Astolf's und Felicia's, andrerseits die Heimkehr Astolfs in sein väterliches Reich erklären. Dort ist die Zartheit und Ueppigkeit schmelzender Gefühle, hier die Energie des Momentes, die Raschheit der sich ungestüm fortwälzenden Ereignisse vortrefflich dargestellt. Doch sind wir geneigt, die Heimkehr noch höher zu stellen. Schilderungen sinnlich glückseliger Liebe haben wir schon oft gehabt; Atterbom musste hier Tasso, Ariosto zu überbieten suchen, und hat dies durch eine orientalische Färbung, die an Moore's Lalla Rookh erinnert, auch gethan. Aber eine *politische Komödie* in diesem grossartigen Sinne haben wir noch nirgends weiter, so viel mir bekannt ist, in neuerer Zeit erhalten, wenn auch Anklänge, von Tieck namentlich, dazu vorhanden sind. Die Kehrseite des Liberalismus, die sophistische Beschönigungskunst, die grenzenlose Einbildung der Aufgeklärtheit, die patriotisch sich gebehrende Selbstsucht, die Verkettung der niedrigsten Leidenschaften mit den höchsten Interessen, die launenhafte Raserei der öffentlichen Meinung sind in lebensvollen Carricaturen gezeichnet. Bei Tieck finden wir im König Sebastian (im Zerbino) die Schwäche der Monarchie, hier die Mängel einer *einseitigen Democratie* geschildert. Astolf erscheint als die gewaltige Persönlichkeit, die eine feste Einheit abzugeben im Stande wäre, aber er muss auch von dem Fluche leiden, nicht selbst die Entwickelung der republicanischen Zustände erlebt zu haben. So ist er ein Neuling in ihnen. Seine alther angeerbte

Gesinnung ist wie eine hoffnungslose Liebesleidenschaft zum Verstummen gezwungen. Er sehnt sich zurück zur Ruhe. So hat der Dichter auch die Strafe dargestellt, wenn der Sinn sich dem wahrhaften Bedürfniss der Zeit verschliesst, und altfränkisch zu spät kommt. Furchtbares Wort, sich sagen zu müssen: Es ist zu spät, du hast deine Zeit, du hast den Augenblick deiner That verloren!

Die Scene, wo die Republicaner bei Mopsus speisen, ist mit einem Uebermuth geschrieben, der nichts zu wünschen übrig lässt. Das Tischlied der Edlen lautet folgendermassen:

Staat, sei gelobt für Speis' und Trank,
Republik, filibom, Republik!
Licht wird dem Denker nun, dir sei Dank,
Republik, filibom, Republik!
Wir sind es, welche die Macht verleih'n,
Republik, filibom, Republik!
Wer uns tractiret, dess soll sie sein;
Republik, filibom, Republik!

Die Einleitung zur Liebe Astolf's und Felicia's, die Luftreise, die Trennung beider von einander und der Schluss sind wohl am wenigsten gelungen. Es sind viel Breiten, viel — wenn auch zierlich ausgesprochen — Grübeleien und schleppende Allegorieen darin. Die ganze Dichtung ist mehr eine Mosaik der verschiedensten Formen, als ein organisches Ganze. Die Tieck'sche Poesie fing negativ an. Die Ironie stellte sich gegebenen Zuständen, den Producten der Aufklärungsperiode, mit feindlichem Lächeln entgegen. Sie nahm sich ihren Stoff und contrastirte ihn, wie man sich ganz richtig ausgedrückt hat, mit der Poesie der Poesie. Daher stammt das Zerfahrene, was der Tieck'schen Poesie eigen ist. Die romantische Unendlichkeit wurde weniger in dem Gehalt, in der gestalteten Innerlichkeit, als in der schlechten Unendlichkeit des Grenzenlosen, des Unbestimmten, Gemüthlichen überhaupt, und in dem Bunten der Staffage gesucht.

Atterbom ist unstreitig bei Tieck, wenn auch nicht allein bei ihm, in die Schule gegangen. Das Lockere der Composition, das Nebulose der Characteristik hat sich daher bei ihm noch potenzirt. Tieck ist einer unserer grössten Dichter; das Musikalische der Empfindung hat sich bei ihm mit der Schärfe des hellsten Witzes wunderbar verknüpft; allein die Magie der vollen, gedrungenen Wirklichkeit ist bei ihm nicht zu Haase. Vielmehr übt er seine grösste Gewalt über uns durch etwas Transcendentes, durch ein Hinausrücken aus der lebendigen Wirklichkeit in eine Feenhafte Welt, der er durch das Blendende seiner Darstellung die ganze Illusion der Wahrheit zu leihen weiss. Allein es ist nur eine Illusion; die Wahrheit ist eine nur geliehene. Daher kann man in fast allen Tieckschen Dichtungen folgenden Gang beobachten. Zuerst werden wir ganz zutraulich in die unmittelbarste Wirklichkeit versetzt. Dann entfernen wir uns aus ihrer Engheit und Deutlichkeit in ein fernes, abenteuerliches, unermessenes Reich voll der seltsamsten Dinge. Wir ersterben fast vor Wonne, so Wunderbares uns aufgethan zu sehen. Aber es ist darin kein ewiges Verweilen. Wir müssen wieder aus dieser Poesie des ätherischen Jenseits in die Kartoffelprosa des Diesseits zurück und enden nun mit

Wahnsinn, oder mit dem auszehrenden Schmerz wehmüthiger Erinnerung oder mit einem derben ironischen Achselzucken. Tiecks schönste Dichtungen, Sternebalds Wanderungen, der Pokal, Liebeszauber, der Runenberg, der blonde Ekbart, Blaubart, Zerbine u. s. w. zeigen uns alle eine solche Entfremdung von der Wirklichkeit, deren Resultat ein Nichtverständniss derselben ist.

Atterboms Astolf ist daher selbst zu einer allegorischen Repräsentation des Wesens der Tieckschen Dichtung geworden. Der *Wind* trägt ihn von dem festen Boden der Heimath zur Felicia, einem abstracten Ideal, bei welchem er, trotz aller Süsse des Daseins, doch keinen wahren Frieden findet. Er kehrt also zurück in das Vaterland. Allein nun *passt* er nirgends mehr hin. Er sieht wohl die Schiefheit von so Vielem ein; er hat Muth, sich in den Drang der Begebenheiten zu stürzen; er hat einen edlen Willen — aber er ist eben durch seine *geisterhafte Ueberlegenheit* von dem Weben des geschichtlichen Geistes ausgeschlossen. Es fehlt seiner himmlisch hohen und reinen Ueberlegenheit an der für das Handeln so nothwendigen Erkenntniss des monde des details, wie Napoleon sich ausdrückte. Er muss die Schuld, durch *phantastische Schwärmerei*, durch den Dienst eines *abstracten Ideals*, der Geschichte sich entzogen zu haben, mit dem Tode büssen. Die *Thatlosigkeit* ist an sich schon der Tod. So endigt das Ganze mit der Ironie jener hohlen Vornehmheit, welche die unmittelbare Gegenwart verächtlich behandelt und in ungemessener Sehnsucht überspringt. Das Glück kennt in seiner menschlichen Wahrheit keine insularische Abgeschlossenheit, Schmerzlosigkeit und Endlosigkeit, sondern ist im Endlichen auf alle Puncte seiner Oberfläche verbreitet. Die Geschichte ist das Werden der Versöhnung. Jeder Moment für sich hat daher seine ihm immanente Versöhnung. Nichts ist falscher, als den Schmerz fliehen. Die Glückseligkeit kann freilich durch ihn getrübt werden, aber nicht die Seligkeit, welche den Schmerz wohl empfindet, aber dennoch Herrin desselben bleibt.

Eine andere Eigenthümlichkeit der Tieck'schen Poesie, welche mit der eben Besprochenen zusammenhängt, ist, dass die Situation und die aus ihr hervorquellende Reflexion oder Gefühlsstimmung nicht recht in einander aufgehen. Bei dem vollendeten Kunstwerk darf man von der Forderung dieser Harmonie nicht einen Finger breit weichen. Tieck aber, in seinem romantischen Sichgehenlassen, hat oft nicht gehöriges Maass gehalten. Er hat sich ein gewisses Spiel mit der Form erlaubt, welches später in manchen seiner Novellen, wie in der Ahnenprobe, total ausgearbeitet ist. Gar Manches entbehrt der Ueberzeugungstiefe und erweckt den Argwohn, es sei ohne innere Nothwendigkeit gemacht. Atterbom hat auch von dieser Manier gelitten; sein allegorisch-mythologisches Personal hat ihm besonders zur Stütze dieser Unart gedient und er hat, so schön Alles, wie auch bei Tieck, im Einzelnen zu sein pflegt, doch der Haltung des Ganzen durch das kokette Auspinseln des Besondern sehr geschadet. Der Kampf des idealen Fürstenjünglings mit der aufgeklärten, humanen und republicanischen Wirklichkeit musste die Hauptsache bleiben; das Verhältniss zu Felicia musste so gehalten werden, wie das Leopoldstädter Theater das Geisterreich und seine Zauber als reinen Mechanismus zu benutzen versteht (Bäuerle, Raimund, Nestroy), aber dasselbe nie zum Mittelpunct macht.

XIII.

Orientalische Poesie, der Deutschen angeeignet durch Göthe, v. Hammer, Rückert, Stieglitz und v. Bohlen.

Schi-King, chinesisches Liederbuch, gesammelt von Confucius, dem Deutschen angeeignet von Friedrich Rückert. Altona bei Hammerich 1833. 8.

Bilder des Orients von Heinrich Stieglitz. Vier Bände. Leipzig 1833. 8.

Die Sprüche des Bhartriharis. Aus dem Sanskrit metrisch übertragen von P. v. Bohlen. Hamburg 1835. 8.

Wenn sich über ein so altes Volk, als das Chinesische, bei den Europäern allmählig eine stereotype Ansicht festgesetzt hat, so ist die Wahrheit derselben im Allgemeinen zwar unläugbar, im Besondern aber bedarf sie, um nicht unwahr zu werden, immer von Neuem der näheren Bestimmung, die uns das Ganze erst zu einem deutlichen Bilde in individuellen Zügen gestaltet. Die Zusammenfassung der bis zu seiner Zeit bekannt gewordenen Materialien über China, die Herder im eilften Buch seiner Ideen machte, ist eigentlich die seither tausendfach wiederholte Charakteristik des Landes, von der Viele gar nicht mehr wissen, dass sie Herder ihren Ursprung verdankt. Die neueren Forschungen, besonders die literarischen von Klaproth, Davies und Abel-Remüsat, sind noch weit davon entfernt, ein Gemeingut der historischen, conversationslexikonmässigen Intelligenz zu sein. Höchst erfreulich ist in solchem Falle die Mittheilung poetischer Gaben, die das Unbestimmte der allgemeinen Anschauung zu mindern und eine concrete Lebendigkeit herbeizuführen im Stande sind; und dies ist der Fall mit den vorliegenden Büchern.

Sie gehören der Richtung unserer Literatur an, welche in Göthe's west-östlichem Divan ihre entschiedene Fixirung gefunden hat, der Reproduction der Orientalischen Formen in Deutschen, welche, indem sie überall die Morgenländische Individualität durchscheinen lassen, dennoch die Selbstständigkeit unserer Sprache erhalten; erst nachdem sie die Schule der Nachahmung der antiken Versmaasse bis zur Reife durchgegangen war, konnte sie es wagen, die phantastische Mannigfaltigkeit des Orients mit Erfolg nachzubilden. Herr von Hammer erwarb sich das grosse Verdienst, unsere Anschauung der Morgenländischen Poesie durch vielfache Uebersetzungen zu erweitern; immer zeigt er Feuer und Geschmack; nur ist er, im lebendigen Interesse für die Assimilation, gegen die Genauigkeit der metrischen Form und des sprachlichen Eigensinnes oft ziemlich gleichgültig gewesen, und hat z. B. Manches in Hexametern und Pentametern übersetzt, was vielleicht schon in einer der romantischen Versformen dem Geist des Orients näher gewesen wäre. Wie dem auch sei, wir wollen ihm Dank wissen für die Eroberung so mancher Schätze, die bis dahin nur dem Namen nach bekannt waren, oder in zufällig gedruckten Fragmenten nur dürftige Begriffe gewährten. Seine zahlreichen Werke, namentlich die „schönen Redekünste Persiens,“ haben den unleugbaren Werth materieller Ausdehnung der Kenntniss Orientalischer Dichtkunst, und sein Hafis war es vornämlich, der Göthe's Genius anregte, im Divan eine so wunderbare Verschmelzung Occidentalischer Tiefe des Gefühls und Abgeschlossenheit der Form mit der Sprachfülle, dem Bilderreichthum, der symbolischen Bedeutsamkeit und für uns zuweilen altklug erscheinenden Lehrhaftigkeit des Orients zu erzeugen. Diese Gedichte haben für die Aneignung des Orientalischen Epoche gemacht; Alles was von solchen Versuchen jenseits derselben liegt, ermangelt der gründlichen Innigkeit, der frischen Bildlichkeit, der unerschöpflichen Sprachmannigfaltigkeit und allseitigen Biegsamkeit. So z. B. lässt der Koran in seiner bisherigen Form durch Boysen völlig unbegreiflich, wie die Phantasie Morgenländischer Poeten an diesem Buche sich habe nähren und entzünden können, und wartet noch des Uebersetzers, der mit imperatorisch-hierarchischer Salbung das Aufsprudeln glänzender Bildkraft und einen Anflug verständiger Grübelei zu verbinden wisse. Nach Leistungen aber, wie die Rückert'schen, dürfen wir auf einen solchen Interpreten wohl mit Bestimmtheit rechnen.

Durch die grössere Aufgeschlossenheit des Orients, wie sie durch die Wissenschaft vermittelt wurde, konnten auch Versuche, wie der von H. Stieglitz, hervorgerufen werden, und wozu Göthe eben durch seinen Divan wie seine Chinesischen Tageszeiten wohl den grössten Impuls gegeben hatte. Man konnte gegen das Unternehmen, das Leben fremder Nationen, die der Verf. nicht durch

Reisen, nur durch Bücher kennen lernte, in poetische Bilder zusammen zu drängen, misstrauisch sein. Die Neuheit und den Fleiss dieser auf einer Basis von Gelehrsamkeit ruhenden Dichtung konnte man achten; auch konnte man den ersten Darstellungen seinen Beifall bis auf einen gewissen Grad nicht versagen; manche Stellen waren hinreissend, allein die Befriedigung, die ein Totaleffect gewährt, mangelte. Wie das Pleorama, das Diorama u. s. f. nur Surrogate für die unmittelbare Anschauung sind, so fühlte man auch hier zu häufig die Grundlage des gelehrten Studiums hindurch; ja, sie steigerte sich bisweilen bis zu jener todten Lebendigkeit, mit welcher Wachsfiguren uns gerade durch den Anspruch auf Natürlichkeit zu erschrecken pflegen.

Manche Bilder schienen aus der Reisebeschreibung, aus dem Kupferstich in die metrische Form nicht ohne Verlust ihrer Eigenheit übertragen zu sein; es fehlte die zauberische Verwandlung, welche den durch künstliche Vermittelung erworbenen Stoff bis zur Selbstständigkeit beseelt hätte. Als eine Gallerie instructiver Gemälde, als Mittel, sich auf eine anmuthige und bequeme Weise von Zuständen des Orients zu unterrichten, musste diese Poesie den meisten Werth haben; denn, wie Wachsfiguren, wie Panoramen, ging sie nicht von der Kunstwahrheit, sondern von der Naturwahrheit aus, und unwillkührlich werden sich Viele bei diesen Bildern nach wirklichen Bildern zur anschaulicheren Belebung fernabliegender oder complicirter Formen umgesehen haben. Bei Arabien hatte der Verf. die schwerste Aufgabe, denn hier galt es, Scenen in energischen Skizzen zu malen, worin wir gegenwärtig von Jugend auf mit unserer Phantasie heimisch gemacht werden. In Persien gelang dem Dichter der „Tag in Ispahan" am Besten, wo er im Wechsel der Stunden alle charakteristischen Figuren an uns vorüberführte, die das Persische Leben in seiner Hauptstadt concentrirt. Der Begründer auch dieser Manier, ist wieder Göthe durch seinen Jahrmarkt von Plundersweilen, durch die Walpurgisnacht, die Maskenzüge u. s. w., die alle ein solch' epigrammatisches Pointiren zeigen. Im dritten Bande waren die Lieder das Schönste, in denen der Verf. theils den stolzen Kriegerruhm der Osmanen, theils den Freiheitskampf der Griechen und das Verhältniss desselben zum übrigen Europa mit Wärme schilderte. Aber die Türkische Tragödie von Selim, schien uns verfehlt; ihre statistische und diplomatische Genauigkeit konnte für den Mangel poetischer Interessen nicht entschädigen. In der Schilderung der Volksmasse verdarb das Bestreben, humoristisch sein zu wollen, Alles; die gemeinen Türken waren Amphibien von Muselmännern und von Englischem oder Französischem Pöbel. Der Pöbel aller Völker hat zwar die grössten Analogieen, wie ihm gegenüber die aristokratischen Bildungen; allein ein specifischer Unterschied, eine concrete Individualisirung, ist überall vorhanden, und auf diese kam es an. Die hohen Beamten aber und der Sultan Selim selbst, waren in ihrem Pathos so vollkommen mit der prätensionsreichen Feierlichkeit ausgestattet, die seit Schiller in seinen Nachahmern sich als Norm einer edlen und gefühlvollen Sprache festgesetzt hat, dass Langeweile dabei unausbleiblich war. Das Tragische der Tragödie war aber ächt Türkisch, d. h. es war nichts Tragisches darin, sondern nur das Schreckliche, das im ganzen Orient jene Explosionen der militairischen und hierarchischen Macht begleitet, die zu einem Regierungswechsel dort ganz natürlich erfordert werden. Der vierte Theil scheint uns jedoch durchaus lobenswürdig, und hat uns die Ueberzeugung gegeben, dass der Dichter durch die Arbeit in seiner Kraft fortdauernd gewachsen ist, so dass wir uns von seinem Indien im fünften Theile gewiss etwas Tüchtiges versprechen können. Herr Stieglitz hat nur eine passive Phantasie, aber diese hat er in seltenem Maasse, und für diese Empfänglichkeit hat er auch seine Sprache auf das Gewandteste ausgebildet. Er besitzt durchaus nichts Individuelles, das seine Diction specifisch von andern unterscheiden liesse; aber gerade diese Weiblichkeit ist für seine Genremalerei, für seine pittoresken Conversationsstücke, deren höchstes Ziel das Interessante sein muss, sehr brauchbar. In seinem Panorama China's hat er die groteske Erscheinung, den prosaischen Beischmack der Phantasie, die nüchterne Verständigkeit, die studirte Absichtlichkeit des Ausdrucks, die ceremonielle Heuchelei des Betragens und den egoistischen Materialismus der Gesinnung, genug alle Ingredienzen des heutigen China's (wie es in den grossen Städten ist) mit glücklichem Pinsel zu treffen gewusst. Ein Schauspiel, der grosse Bücherbrand Shihoangti's, oder die Gelehrten in der Noth, ist zwischen die sich kreuzenden, bald so, bald so sich zusammenfügenden Gruppen von Käufern und

Verkäufern, Spaziergängern, Wirthshausgästen u. s. f. geschickt zwischengeflochten. Dadurch ist es dem Verf. gelungen, die hohlen Carricaturen der Gegenwart mit der Folie einer markigen Vergangenheit zu contrastiren. Der Usurpator Shihoangti ist unstreitig der revolutionairste Charakter in der ganzen Chinesischen Geschichte; um Alles von Vorn nach seiner Einsicht anfangen zu können, wollte er durch das Feuer die ganze gewordene Bildung, wie sie in den Schriften und in der Tradition der Gelehrten sich fixirt hatte, zerstören. Diesen Antichinesischen Geist hat Herr St. in dem Sinne genommen, dass er ihm, der darin vom Hanswurst und dem Dichter unterstützt wird, das wahrhaft Menschliche repräsentirt, das sich von den Fesseln der Etiquette und dem Tode mechanischer Gelehrsamkeit freigehalten hat, während alles Uebrige, hauptsächlich aber die in Zwischenacten kritisirenden Zuschauer des Drama's, in leerer Complimentirsucht, in Egoismus und oberflächlichem Raisonnement zerstäubt. Der Verf. hat es nicht an piquanten Zügen fehlen lassen, in diesen Bildern Verzerrungen unserer eigenen Cultur vorzuführen; namentlich ist ihm die Schilderung der gelehrt und philosophisch sein wollenden Naseweisheit gelungen, welche die Wissenschaft und Speculation zum Mittel der Befriedigung ihrer Eitelkeit verkehrt und ihre seichte Spitzfindigkeit mit Tiefsinn, ihren Curiositätenkram mit ächter Gelehrsamkeit verwechselt. Auch die Afterpoesie und Afterreligiosität werden, im bunten Weltgedränge vorüberstreifend, mit ergötzender Ironie gezeichnet. Die Sprache ist recht gut; trotz aller Geläufigkeit, wie der Chinesische Anstand sie fordert, ist sie nicht ohne Fülle, und diese Einheit eines gleichsam marktschreierischen Plapperns mit Sinn und Witz hervorzubringen, war gewiss nicht leicht.

Hr. Stieglitz hat uns ein Bild der Chinesischen Gegenwart aufgestellt; das Schiking, welches bei ihm von einem Buchhändler schön gedruckt und schön gebunden, feil geboten wird, führt uns in die Zeit China's zurück, wo die Formen seines Lebens sich zwar schon entwickelt, aber noch nicht überlebt hatten. Die heutige Poesie, die im achten Jahrh. n. Ch. ihren Typus ausprägte, ist ihrem Wesen nach die nämliche, die bei den Italienern als Marinismus, bei den Spaniern als Culteranismus, bei den Franzosen als Ronsardscher Schwulst, bei den Engländern als Euphuismus, bei den Deutschen als Hoffmannswaldau-Lohensteinscher Bombast eine vorübergehende Existenz gehabt hat; es versteht sich von selbst, dass in China diese Geschmacklosigkeit durch so viele Jahrhunderte hindurch eine Höhe erreicht haben muss, gegen welche die Verirrungen der Europäer noch als Natur erscheinen. I. I. Ampère in seinem Aufsatz de la Chine et des travaux de M. Abel Rémusat (Revue universelle, Livr. XVII., p. 19.) sagt vortrefflich: „à juger de cette poésie d'impromptus, d'acrostiches „de bout-rimés, par ce que nous en connaissons, elle „est, ce qu'elle doit être chez une société raffinée et blasée par une civilisation de tout de siècles. „Ce que lui agrée surtout, c'est l'emploi d'un langage contourné, auprès duquel celui des précieuses „et de l'hôtel de Rambouillet est une merveille „de simplicité; ce sont des allusions d'autant plus „goutées qu'elles sont plus détournées et plus ob-

„scures: c'est une élégance molle et recherchée, c'est
„le retour constant des mêmes images empruntées
„de préférence à ce que la nature offre de plus
„pâle et de plus frêle, la fleur du pêcher, la feuille
„du saule, l'eau ridée par la brise, la neige éclai-
„rée par la lune; le genre descriptif domine dans
„ces compositions, et la description y est à la fois
„minutieuse et vague.“

Von solcher Manier ist im Schiking erst der Anfang: es ist hier noch nicht die conventionelle Poesie der Gesellschaft, die sich durch Versmachen bei einer Tasse Wein die Zeit vertreiben will und das Spiel der Reime nur als eine Schmarotzerpflanze des Luxus pflegt, etwa, wie bei uns heut zu Tage das Clavierspiel geübt wird, um als „gebildet“ passiren zu können. Vielmehr ist es der Ton des Volksliedes, der in diesen Gesängen herrscht. Wir erblicken die Liebenden, wie ihre Gedanken einander suchen; wir vernehmen die Gatten, wie sie einander ihre Zärtlichkeit, die Kinder, wie sie ihren Gehorsam, die Geschwister, wie sie ihre aufrichtige Neigung mit rührender Naivetät versichern. Wir sehen das Volk mit seinen mannigfachen Arbeiten, vornämlich mit dem Feldbau beschäftigt; Fischerei und Jagd begleiten ihr fröhliches Werben mit lustigen Klängen; die Soldaten ziehen dem Feind entgegen; Gekränkte, Misshandelte, Verstossene weihen uns in ihre Leiden ein; die Wirthe bewillkommnen ihre Gäste; die Fürsten versammeln sich bei dem Kaiser, der sie feierlich haranguirt. Dem Himmel werden Opfer gebracht bei Saat und Ernte, den ruhmwürdigen Todten in den Hallen, wo sich „die tonspielkundigen und wohllautmundigen Blinden“ zu ihrem Preise einfinden. Den Kaisern selbst, den Fürsten, den Feldherrn eröffnet das Volk seine Beschwerden, seine Befürchtungen, und durch alle diese Verhältnisse weben sich die kernigen Sprüche kluger Welterfahrung und scharfblickenden Verstandes.

Die Entstehung dieser Sammlung verdanken wir bekanntlich dem Kong-fu-tseu, als er aus den Handschriften der kaiserlichen Bibliothek der Dynastie Tscheu die kanonischen Kings excerpirte, und mit kurzen erläuternden Anmerkungen versah. Die Vangs d. h. die Vasallenfürsten mussten, wenn sie bei Hof erschienen, die besten Lieder, die in ihrer Provinz gesungen wurden, vorlegen, aus welchen dann nach dem Chinesischen Maassstab für den Werth der Poesie, nach ihrem moralischen Gehalt, eine Auswahl getroffen wurde. Dem Kong-fu-tseu sollen an 3000 solcher Lieder vorgelegen haben, von denen er 311 als unsterblichen Fortbestehens würdig, ausschied. Man unterrichtet sich über alle diese Umstände jetzt am Besten durch Windischmanns Geschichte der Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte als der am meisten quellenmässigen Darstellung. Shihoangti vernichtete auch das Schiking, allein es wurde aus einem geretteten Exemplar und aus Reminiscenzen Lebender wieder hergestellt. Es besteht aus 4 Theilen: 1) Kue-fong; 2) Siao-ya; 3) Ta-ya und 4) Song. Diese Ordnung ist historisch; jede Abtheilung theilt sich wieder nach den einzelnen Geschlechtern und Fürsten, wobei sich die Bemerkung machen lässt, dass unter den Songs das politische Interesse in den Liedern das Uebergewicht erhalten hat. Wir hatten vom Schiking bisher nur einzelne Gesänge in den Mémoires, concernants la Chine, aus welchen Klaproth im Asiatischen Magazin Uebersetzungen in's Deutsche machte. In Paris, diesem Stapelplatz Chinesischer Literatur (es ist dort eine Bibliothek von 8000 Bänden), war schon eine vollständige Uebersetzung ins Lateinische von Lacharme. Diese gab Jul. Mohl 1830 (Stuttgart, 8! XXII. und 322 S.) mit erklärenden Anmerkungen heraus. Nach derselben hat Rückert sein Liederbuch gearbeitet; warum er in demselben die äussere Ordnung des Chinesischen nicht beibehalten hat, wissen wir nicht. Wie genau er sich aber an das Original gehalten, möge die Vergleichung des ersten besten Liedes zeigen, z. B. P. I., Cap. I, Ode 8.

Colligimus herbam Feou-y, colligamus: Colligimus herbam Feou-y, quaeramus.

Colligimus herbam Feou-y; agite, humi repositam attollamus. Colligimus herbam, Feou-y; agite, grana ex calice depromamus.

Colligimus herbam Feou-y; agite, in angulum vestis anterioris includamus. Colligimus herbam Feou-y; agite, angulum vestis interioris zonae nostrae adnectamus.

Bei Rückert, Lied der Pflanzenleserinnen S. 15.

Wir lesen das Kraut Fiu-Y.
Kommt, lesen wir, lesen wir ein!
Wir lesen das Kraut Fiu-Y.
Kommt, suchen wir, suchen wir fein.

Wir lesen das Kraut Fiu-Y.
Kommt, bücken wir, bücken wir uns!
Wir lesen das Kraut Fiu-Y.
Kommt, pflücken wir, pflücket mit uns!

Wir lesen das Kraut Fiu-Y.
O hebet, o hebt nur den Saum!
Wir lesen das Kraut Fiu-Y.
Wo gebet, wo gebt ihr ihm Raum?

Wir lesen das Kraut Fiu-Y.
Wie fassen wir, fassen wir's ein?
Wir lesen das Kraut Fiu-Y.
Hie lassen wir, lassen wir's sein!

Kann wohl volksmässiger übersetzt werden? Kann man einen so prosaischen Stoff — in einer Uebersetzung — poetischer halten? Ueberall kann man prüfen und überall wird man finden, dass Rückert für jeden Stoff das seiner Eigenthümlichkeit angemessene Versmaass und den rechten Ton getroffen habe. Er hat die Lateinische Prosa so in Poesie verwandelt, dass, könnten wir eine Vergleichung mit dem Chinesischen Original anstellen, wir darin gewiss immer in der Anlage des Ganzen, wie im Rhythmus, das Analoge finden dürften. Rückerts formelle Vielseitigkeit ist eines der wunderbarsten Phänomene. Seine Volkslieder im Befreiungskriege und die zwischengereiheten mystischen Poesieen hatten etwas Manierirtes und sind, wie seine Komödie von Napoleon, ohne besondere Wirkung vorübergegangen. Die geharnischten Sonette haben sich im Andenken erhalten, weil diese für die Reflexion der Liebe erschaffene Form in ihrer Künstlichkeit einer so gewaltigen Sprache, als Rückert ihr einhauchte, nicht fähig schien; auch hat erst v. Chamisso vor einigen Jahren in seinen apostolischen Sonetten wieder etwas Aehnliches geleistet.

In den verschiedenen Lesen seiner westöstlichen Rosen war gar manches Zerflossene, manches in leere Tändelei und trockene Reimerei Uebergehende, wogegen die phantastische Erzählung von Edelstein und Perle ein schönes Gleichgewicht von Sinnigkeit und unendlicher Sprachgewandheit darbot. Das Trefflichste aber achten wir die kleinen Lieder, Ritornelle, Stanzen, Verszeilen, die Rückert bald hier bald dort unaufhörlich uns mitgetheilt hat. Viele unserer Dichter quälen uns jetzt mit ihrer Verzweiflung; sie wollen die intensivste Lust mit dem unauslöschlichsten Schmerz verbinden; die heiterste Gegenwart muss ihnen immer durch die bittere Sehnsucht nach einem überschwänglichen Glück getrübt werden, für dessen Erinnerung keine Lethe strömt. Mitten in dieser Verstimmung quellen Rückerts Lieder von der Seligkeit der Liebe über, und frischer Muth wird in ihnen Meister jeder Sorge; freie Unschuld, gehaltvolle, aber dem Witz sich Preis gebende Innigkeit, zartes Kosen, selbstbewusstes und doch nie kokettirendes Geniessen, eine einfache Sprache, bildvoll wie die Blüthenfarben des Frühlings und leichtschwebend wie seine Schmetterlinge, das sind die Vorzüge dieser Gedichte. Neben dieser Ursprünglichkeit der Empfindung und Phantasie hat Rückert zugleich die ungemessenste Weite der Hingebung auch an das Heterogenste. Das Indische Epos in seiner einfachen, wie in seiner kunstreich verwickelten Form (in Nal und Damajanti, in den Wiener und Berliner Jahrbüchern), Hariri's reim- und witzreiche, in quecksilberner Redebeweglichkeit oscillirende Makamen, die strenge, von göttlichem Zorn zum Donnersturm anschwellende, von göttlicher Barmherzigkeit zum linden Säuseln sich herablassende Majestät der Hebräischen Propheten — und nun auch schlichte Chinesische Gesänge mit ihrem symbolischen Putze — also den Orient in allen seinen Hauptformen hat er mit einer Treue und doch mit einer Deutschheit dargestellt, die uns im Fremden das Heimathliche nicht vermissen lässt. Wir könnten aus dem Schi-king dies Lob mit den glänzendsten Beweisen vom einfachen Naturgefühl und seiner herzlichen Sprache an, bis zur reflectirten Feinheit des höfischen Lebens und seiner selbstbewussten Eleganz des Ausdrucks belegen.

An den Liedern selbst ist characteristisch, dass sie immer mit einer bis zur Trockenheit bestimmten Auffassung Einer Situation, Einer Anschauung, Eines Gefühls zu thun haben. Diese einseitige Erfüllung giebt ihnen etwas Monotones. Für den eigentlichen scharf abgegrenzten Inhalt wird dann nach einem passenden Bilde gesucht, nach einem veranschaulichenden Naturobject. Die mannigfachen Bestimmungen der Sache werden kategorisch angegeben und mit den Nüancen des Naturobjectes, als dem Symbol, in Beziehung gesetzt, eine Analyse, die sich oft refrainartig, wie es das Volkslied bedarf, gestaltet. Wir geben ein kurzes Beispiel, S. 153, an die Günstlinge:

Am Teiche wohnt der Pelikan,
Sein Flügel nimmt kein Wasser an.
Ihr seid nicht mit dem Glück zufrieden,
Das unverdient euch ist beschieden.

Der Pelikan wohnt an dem Teich,
Sein harter Schnabel wird nicht weich.
Ihr habt die Füll' allein zu weiden,
Weil hübsche Leute Hunger leiden.

Die Chinesen unterscheiden selbst die Lieder in drei Klassen, Hing, Pi und Fu. In dieser letzteren wird ohne Umschweif in directer Rede gesprochen; Pi ist die Allegorie; Hing macht den Anfang mit der Beschreibung von Naturgegenständen, die in einer gewissen Verbindung mit dem eigentlichen Thema stehen. Im Allegorischen, wo Sache und Bild getrennt und wiederum vereint sind, wird der Vergleich meist deutlich; in dieser Symbolik aber ist die Beziehung des Bildes auf die Sache oft sehr entlegen, weshalb bei Prüfungen die Auseinandersetzung dieser Identität den Examinanden gewöhnlich als Stoff ihrer Reden aufgegeben wird.

Merkwürdig ist in den Liedern eine Traurigkeit des Kleinmuths, der mit seiner Sorge verdriesslich und ängstlich sich zu schaffen macht, ohne dem Druck etwas Anderes entgegenzusetzen, als die stumme Erwartung, dass es sich schon ändern werde. Es ist hier auch schon das indifferente Tragen des Wechsels, welches Ermann in seiner Reise durch Russland in dem sprichwörtlichen: Kak ni bud! der Moscovitischen Slaven bemerklich machte. Diese Geduld ist ächt Orientalisch und hat sich selbst in die Kriegslieder eingeschlichen. Gewiss zwei Drittel der Lieder sind von dieser Dumpfheit einer halben Resignation durchzogen. Die fröhlichsten Lieder sind die, welche sich auf die Gastlichkeiten beziehen; manche derselben haben die lieblichste Munterkeit, wie S. 181 u. 249. Bei andern, namentlich bei den kaiserlichen, ist die Hauptsache, vorzurechnen, wie vortreffliche Gäste man als vortrefflicher Wirth vortrefflichst zu bedienen wisse. —

China ist eine Tulpe; in reichen Farben prangend, zur symmetrischen Schönheit entfaltet, ist es geruchlos. Die Arabische Poesie ist eine feurig duftende, buntgesprenkelte Nelke, die uns berauscht. Indien symbolisirt sich selbst durch die Lotoslilie, die sehnsuchtsvoll aus dem Wasserspiegel emporträumt. Der wackere v. Bohlen, der so Vieles schon für die nähere Kenntniss Indiens unter uns gethan, hat auch die unter dem Namen der Centurien des Bhartriharis bekannten Indischen Sprüche, Epigramme und Parabeln in ähnlicher Weise bearbeitet, wie Rückert das Schi-king. Er hat sie nationalisirt. Es sind diese Sprüche theilweise schon durch Herders „Gedanken eines Brahmanen" bekannt gewesen. Herder hatte eine Holländische Paraphrase vor sich, welche der Missionair Abraham Roger auf der Koromandelküste aus dem Munde eines Brahmanen entnahm, wodurch sie, mit Ausnahme des ersten Buches, bereits vor zweihundert Jahren in Europa bekannt wurden. Ich habe mich anderwärts näher auf den Inhalt dieser Sprüche eingelassen, die uns den Kern der Indischen Denkweise von den verschiedensten Seiten her aufschliessen, die uns bald zum Genuss der glühendsten Liebe, bald zur stoischen Pflichtstrenge und Selbstbeherrschung, bald zum Büsserleben, zu Abgeschiedenheit in Wald und Felsen, zur demüthigsten Hingebung an das All, ja zur Verflüchtigung in dasselbe auffordern. Ich wiederhole hier das Bekenntniss, dass die Anschauung von der ewigen Gleichheit und Unwandelbarkeit des menschlichen Gemüths, die sich aus dieser Lectüre aufdrängt, höchst erschütternd ist. Diese Identität des Psychologischen, Moralischen und Religiösen kann in dieser einfachen Form deshalb so sehr ergreifen, weil wir einsehen lernen, dass so Vieles, womit auch wir uns plagen, was uns betrübt und erfreut, längst vor uns Millionen beschäftigte und nach uns wieder beschäftigen wird. Diese Einsicht schmettert uns nieder, indem sie uns erhebt. Sie lässt uns unser Thun und Leiden in seiner ganzen Kleinheit erscheinen, und giebt uns doch zugleich die so tröstliche Ueberzeugung, dass der Geist wahrhaft, dass die Idee keine Einbildung, also auch unser Denken und Wollen, Geniessen und Entbehren ein reelles ist. Die Welt, ruft uns der Geist zu, kann nicht anders sein, als sie ist. Die Extreme, zwischen denen unser Leben schwankt, Selbstvergötterung und Selbstvernichtung, treten übrigens gerade in der Indischen Weltanschauung grell hervor, obschon es auch nicht an einer schönen Mitte fehlt, wie in folgenden Maximen:

Nach guten Menschen nur verlangen,
Des Nächsten Tugend stets erheben,
Mit Ehrfurcht an dem Lehrer hangen
Und nach der Weisheit eifrig streben;
Nach fremden Weibern niemals trachten,
Mit Demuth an die Gottheit denken,
Beständig seinen Ruf beachten
Und fähig sein, sich selbst zu lenken:
Die so geschmückt mit reinen Sitten,
Muss man mit Ehren überschütten.

XIV.

Das jetzige evangelische Kirchenlied.

Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch. Hamburg, im Verlag von Fr. Perthes 1833.

Ein Versuch, wie der vorliegende, musste in einer Zeit gemacht werden, wo das kirchliche Leben eine Bestimmtheit sucht, die auf dem Begriff der Sache selbst gegründet ist. Der Rationalismus, in der objectiven Bedeutung des Worts, hat gesiegt. Die Vertilgung äusserlicher Autorität in der protestantischen Kirche hat die Autorität nicht vertilgt, welche die Wahrheit sich selbst ist; ausser sich erkennt sie nichts an; aber was sie ist, muss sie in der Gewissheit, sich darin zu finden, anerkennen. Die Vernunft kann das Vernünftige nicht verwerfen; aber das Vernünftige strebt auch darnach, dass in ihm als einem Besondern die Vernunft als das Allgemeine, Substantielle gewusst werde. Die Kirche hat sowohl die Zeit verlebt, in welcher die äusserliche Bestimmbarkeit, das unbefangene Zutrauen zu dem geschichtlich Gegebenen herrschte, als auch die, worin die Willkür und Zufälligkeit subjectiver Einsicht den Inhalt des Glaubens nicht minder, als die Form seiner Darstellung im Cultus schwankend machte. Wir sind durch Reformation und

Revolution von der Gewalt der Geschichte frei geworden, wir sind aber auch über die glückliche selbstzufriedene Behaglichkeit hinweg, die mit der sorglosen Ausübung subjectiver Theorieen verbunden war. Indem wir so, weder mechanisch bestimmt werden, noch in wagelustiger Naivetät uns selbst bestimmen, der Nothwendigkeit der Bestimmung jedoch nicht entgehen können, sind wir übel daran, denn es bleibt uns nichts weiter übrig, als die Sache selbst ausfindig zu machen, und sie gewähren zu lassen. Vortrefflich, könnte man freilich sagen, dass wir endlich dahin gekommen sind, nun müssen ja alle Gefahren schwinden, die mit den früher eingeschlagenen Wegen verknüpft waren; mit der Sache selbst sollen, können, müssen wir uns beruhigen, denn über sie hinaus können wir nichts Anderes, nichts Besseres suchen. Allein man würde ganz vergessen, dass wir Menschen sind, wenn man meinen wollte, dass die Sache selbst, d. h. der Begriff derselben, so leicht gefunden wäre. Er gerade ist als die einfache Wahrheit das Schwierigste. Ist die Theorie wirklich zum substantiellen Kern hindurchgedrungen, so hat es um die Praxis keine Noth; mag sie vielleicht dagegen polemisiren, also selbst theoretisiren, practisch schliesst sie sich ihr doch ganz instinctmässig an. So müssen wir denn jede Bemühung mit Dank annehmen, welche zur Erreichung jenes Ziels einen förderlichen Beitrag liefert; als einen solchen haben wir das vorliegende Buch zu rühmen. In keinem anderen ist so vollständig Alles zusammengestellt, worauf es bei Ausarbeitung eines Gesangbuches ankommt; der Begriff desselben, die innere Organisation der verschiedenen Liederkreise, die Regeln für die Textbehandlung, ein Nachweis über die Hauptschulen des geistlichen Gesanges, über die einzelnen Dichter und über die aus ihnen entnommenen Gesänge, endlich eine sehr umsichtige Erörterung der Bedingungen, unter welchen ein Gesangbuch in den Gemeindegebrauch übergehen kann, das Alles ist hier geleistet. Der Verf. ahnt selbst, dass seine Arbeit den Forderungen noch nicht genügen werde, die von allen Seiten her an ein solches Werk gemacht werden dürfen; er spricht dies bescheiden aus, hat es auch im Titel schon ausgedrückt. Aber dass an seinen Versuch sich die mannigfachsten Untersuchungen anreihen werden, dass er dafür die Grundzüge auf längere Zeit geliefert hat, ist unleugbar. Ein kirchliches Andachtsbuch muss dasjenige, was die Vergangenheit als eigenthümlichen Ausdruck der Frömmigkeit hervorgebracht hat, mit dem Geist der Gegenwart vereinigen. Die gegenwärtig existirende Kirche, welche keine Autochthonie, sondern durch Vermittelung eines tiefen geschichtlichen Processes erwachsen ist, folglich alle früheren Bildungsstufen als Momente in sich trägt, soll darin den christlichen Glauben in der ihr gemässen Form ausgesprochen sehen; diese Eigenthümlichkeit zu empfinden, zu kennen, dazu gehört ein offener Sinn für die Zeit, eine Gewöhnung, ein Tact. Ueber den dogmatischen Gehalt der Lieder und Gebete entscheiden für die besondere Kirchengemeinschaft, deren symbolische Bücher; über das Colorit des Ganzen die Sprache der Bibel als die allgemeinste Norm des christlichen Ausdrucks; über die Richtigkeit der

Wörter und Verse Grammatik und Metrik. In allen diesen Beziehungen ist etwas Festes, Objectives vorhanden. Aber die Entscheidung, ob ein Lied der früheren Zeit noch jetzt singbar sei, ob es noch jetzt dem Sinn der gegenwärtigen Bildung entspreche, ist dem wählenden Subject und seiner ästhetischen Bildung überlassen, die sich mit der dogmatischen durchdringen muss. Es muss sich so in die Kirche, in ihre verschwundenen wie noch dauernden Zustände eingelebt haben, dass es sich zutrauen darf, das Allgemeine, das an und für sich Lebendige zu erfassen. Unmittelbar muss es vom Wesentlichen angezogen werden, vom Unwesentlichen unberührt bleiben. Ob es nun in seiner Wahl sich geirrt, oder mit ihr das wahrhafte Bedürfniss der Zeit getroffen habe, kann nicht durch es selbst und nicht durch einzelne Stimmen über dieselbe entschieden werden, sondern wird das Werk des allgemeinen Interesses, was unausbleiblich die Erscheinung, als aus dem Wesen der Sache hervorgegangen, empfindet, oder, ist dies nicht der Fall, sie an sich kalt vorübergehen lässt. Dies allgemeine Interesse, als der Richter über den Werth der Leistung, darf daher nicht mit dem Interesse einzelner Personen, z. B. der Litteratoren und Historiker, einzelner Parteien in der Kirche, z. B. der pietistischen, oder auch einzelner Behörden, wie eines geistlichen Ministeriums u. s. f. verwechselt werden. Alles, was von solchen vereinzelten Puncten ausgeht, ist nur Moment, nur einseitiges Organ der öffentlichen Meinung, denn diese, als das Gericht des Geistes, gehört dem Gesammtprocess der Bildung an. Wir wollen, wie sich hiernach von selbst versteht, auch unsere Kritik für einseitig halten. Hat sich dies Andachtsbuch wirklich auf die Höhe der Zeit gestellt, so wird es, wie alles wahrhaft Vernünftige, eine widerstandlose Macht sein, die — wie eine Ansteckung — unsichtbar sichtbar alle Gemüther für sich gewinnt; kein Widerspruch wird es in seinem Siege aufhalten; wogegen im anderen Fall keine Begünstigung es wird fixiren können, weder die der Kritik, noch die einer Behörde oder eines Fürsten. Was die Kritik betrifft, so wird sie sich anzustrengen haben, das allgemeine Interesse wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen, aber keine wird sich als eine letzte Instanz ansehen dürfen, weil das objective Urtheil hier nur durch die Vermittelung der Objectivität selbst, der Kirche, allmälig sich hervorbilden kann. Vor nichts dürfte daher in dieser wichtigen und heiligen Angelegenheit mehr gewarnt werden, als vor irgend einer Uebereilung; der Verf. sieht dies auch ein und ist zufolge der Vorrede von dem Missverstande, den wir bei schlecht Unterrichteten wohl vernommen haben, frei zu sprechen, als wenn sein Versuch die Geltung eines definitiv allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs sich anmaassen wollte. Wir wünschen mit unserm Urtheil dem Verf. in seinem wackeren Bemühen, so weit wir vermögen, freundlich zu Hülfe zu kommen. Bemerkungen und Zusätze literarischer Art, die wir geben könnten, lassen wir bei Seite, indem wohl zu hoffen steht, dass Hoffmann in Breslau, als der durch seine Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luther und durch seine Darstellung von Ringwalt und Schmolke dazu am meisten Befähigte, diesem Buche eine besondere Aufmerksamkeit widmen werde.

Das Ganze besteht aus einem Gesang- und Gebetbuch. Der Gedanke, ein Gebetbuch in der nämlichen cyklischen Organisation auszuarbeiten, wie das Gesangbuch, ist vortrefflich; die häusliche Andacht wird durch solche parallele Stellung mit der kirchlichen immer an das Princip ihres Lebens erinnert; sie kann sich nicht so in's Private fallen lassen, wie es viele der für die häusliche Andacht bestimmten Bücher thun; die Neigung, ohne den kirchlichen Cultus mit einer durch sentimentale Poesie und nützliche Reflexion bald dem schlaffen Gefühl, bald dem Verstandesegoismus schmeichelnden Lectüre fertig zu werden, kann sich nicht so befestigen; es bleibt eine männlichere Religiosität lebendig. Dass die Ueberfülle unserer Zeit an Erbauungsmitteln nicht gerade ein Beweiss ächter Andacht, christlicher Erkenntniss ist, dass eine Menge dieser Bücher nur einen frommen Müssiggang vertreiben helfen, dass das Liederdichten, Gebetmachen, oft eben so fabrikmässig betrieben wird, als der häusliche Gottesdienst werkheilig, ist eine jetzt von den entgegengesetztesten Seiten eingestandene Thatsache. Weil aber bei den Gebeten die Beurtheilung des Aechten und Unächten noch schwieriger ist, als bei den Liedern, so muss auch das Urtheil über solche Compositionen zurückhaltender, vorsichtiger sein. Das Gebet ist subjectiver als das Lied, dem schon die Kunstform eine objectivere Haltung aufnöthigt; Gedanke und Gefühl schiessen in ihm zur vereinten Opferflamme auf. Der Verf. hat in die Reihe der Gebete auch eine

Anzahl Lieder aufgenommen, von denen er glaubt, dass sie mehr dem einsamen Genuss, der häuslichen Betrachtung, als dem gemeinsamen Gottesdienst und dem Gemeindegesang sich eigenen; er nennt sie Leselieder, hat ihnen aber eine von den Nummern des Gesangbuchs an fortlaufende Zahl gegeben, so dass sie auch im öffentlichen Cultus angezogen und benutzt werden können, eine Einrichtung, die wir insofern billigen, als Gebet und Gesang auf einander sich beziehen sollen.

Bei der Anordnung der Massen eines Andachtsbuches kann der Grund derselben nur im Verlauf des Kirchenjahres gegeben sein, den der Verf. auch befolgt. Allein zweierlei kann ihm hier zum Vorwurf gemacht werden, erstlich, dass er sich nicht streng genug an die Idee des Kirchenjahres gehalten hat, und zweitens, dass er bei der besonderen Theilung der allgemeinen Liederkreise zu sehr in's Einzelne verfallen ist.

Der Verf. unterscheidet: 1) Morgen- und Abendlieder; 2) Fest- und Zeitlieder; 3) Lieder für die Trinitatis- oder Kirchenzeit und 4) Feierlieder oder Lieder bei Abendmahl und Taufe, so wie bei den anderen geistlichen Feiern und Handlungen. — Bedenkt man, wie wichtig die Anordnung der Lieder für die Gemeinde ist, indem sie in deren Folge die Hauptmomente ihres religiösen Bewusstseins abgedrückt finden muss, so ist jene Theilung von einer bei Weitem grösseren Bedeutung, als derjenige sie nehmen mag, der den organischen Rhythmus des kirchlichen Lebens verkennt und das Gesangbuch als ein Aggregat von

Liedern ansieht, die unter gewissen einander coordinirten Kategorieen zu einer ungefähren Einheit versammelt sind: kann man das Lied nur finden, auf das Wo kommt es nicht sonderlich an. Der Verf. ist von der hohen Bedeutsamkeit der Anordnung überzeugt; er hat selbst eine Theorie für dieselbe entworfen, allein die einfachen Grundbestimmungen des christlichen Glaubens durch ein zu breites Heraussetzen von Nebenbestimmungen verdunkelt. Die drei Feste: Weihnachten, Ostern und Pfingsten, auf den Vater, Sohn und Geist sich beziehend, müssen nach unserm Dafürhalten am hellsten als die Grundangeln alles christlichen Fühlens, Denkens und Wollens hervortreten. Es würden sich darnach Adventlieder ergeben, die mit den Weihnachtsliedern schlössen; Lieder von Christo, die mit den Himmelfahrtsfeste sich beendigten; sodann Pfingstlieder, welche, da nach Pfingsten ein neues Entwicklungsmoment mehr in die Kirche eintritt, nur eine Fortsetzung, Erweiterung, Ausarbeitung des Errungenen, in die Kategorie der allgemeinen Sonntagslieder von selbst übergingen. Ausser diesen Liedern würden wir nur noch eine Abtheilung von Feierliedern bei besonderen Gelegenheiten machen; Trau- und Ordinationslieder würden darin die wichtigsten sein; das Neujahr, das Andenken an die Reformation und an die Todten, so wie Erndte- und Friedensfestlieder würden wir ebenfalls hierher setzen, denn sie machen keine nothwendigen Momente des Kirchenjahres aus; sie unter dasselbe zu subsumiren, ist eine Verunreinigung seiner Idee mit heterogenen Elementen. Zu solchen, wie uns scheint, auszustossenden Elementen rechnen wir auch das Michaelisfest als das Fest der Engel. Dies Fest ist ganz unevangelisch; der Glaube an die Engel ist seit der Reformation immer schwächer geworden, welches Factum an sich allein freilich ein schlechter Grund gegen das Fest wäre, wenn ihm nicht eine innere Nothwendigkeit zu Grunde läge, nämlich die todte, abstracte Haltung des ganzen Verhältnisses; die Engel sind in der protestantischen Welt um allen reellen Einfluss gekommen und zu einer Allegorie herabgesunken. Eine Wechselwirkung zwischen ihnen und uns kann man nicht erfahren. In den Schmalkaldischen Artikeln wurde in dem Paragraphen de invocatione Sanctorum die Adoration der Engel als eine Idololatrie verworfen und in der Parenthese zu den Worten: etsi Angeli in coelo pro nobis orent (Sicut ipse quoque Christus facit) der rechte Punct hervorgehoben, auf den es ankommt. Alles, was Engel für uns thun, was sie uns sein können, haben wir in Christo viel besser; sie sind ein Ueberfluss der heiligen Phantasie; Schleiermacher hat in seiner Dogmatik sogar sinnreich gezeigt, wie verderblich der Engelglaube für die Moralität sein könne; es ist also keine subjective Ansicht, die wir hier vortragen, wenn wir behaupten, dass dieser Glaube, und zwar ohne allen Verlust für den christlichen Glauben, actu bei den Protestanten untergegangen und nur innerhalb der Poesie verblieben ist, wo er als Symbol ein beständiges Recht behaupten wird. Wir unterscheiden scharf den alten, aufrichtigen Glauben an die Engel, wie das Mittelalter ihn hatte, von dem krampfhaften Gemächt jener

Leute, welche sich christlicher zu sein dünken, wenn sie etwas glauben, das zu glauben kein vernünftiger Grund vorhanden ist. Ein solches an die Engel und ihre Einwirkung Glaubenwollen kann pfäffisch sein als Betrug oder wirklich fromm, als Selbstbetrug und Selbsttäuschung. Ausdrücke von den Engeln aber, wie in No. 233. wo sie nach alttestamentischem Typus Helden genannt werden, finden in dem „zur Allgemeinheit erstarkten Selbstbewusstsein“ unserer Zeit und in ihrer Phantasie gar keinen Anklang mehr.

Wir bemerken hier gleich, dass im Gebetbuch S. 494 das Gebet an die Engel noch anstössiger ist; es fängt mit den Worten an: „Herr Jesu, du grosser Engel des Bundes,“ eine Benennung, der, wie wir glauben, unsere Dogmatik gänzlich widerstreitet; wird Christus, sollte etwa auch eine antiquarische Begründung dieses Ausdrucks beigebracht werden, nicht dadurch degradirt? Was nun dort weiter von der Thätigkeit und dem Wesen der Engel gesagt wird, muss einem evangelisch-christlichen Ohre ganz matt klingen; z. B. „Deine Engel sind heilig und rein; hilf auch mir, dass ich sei heilig und unsträflich vor dir.“ Warum nicht lieber an Christi Heiligkeit und Reinheit gedacht? Diese ist doch ein lebendiges Bild für uns; wir wissen von seinem Leben und Wandel, haben eine Brücke von dem unsrigen zu dem seinigen, aber die Engel! Wie unbestimmt und verschieden ist deren Vorstellung! Die Extreme kindlicher Selbstlosigkeit und energischer Thatkraft, ohne doch eigenen Impuls zur That zu haben, sondern immer vom Herrn befehligt zu sein, springen hier für die Phantasie zur mannigfaltigsten Ausbildung hervor. — Wir erklären nochmals, dass wir die Benutzung der Engel für Predigt und Gesang unverkümmert wissen wollen; aber ihnen ein eigenes Fest, also einen expressen Cultus, und besondere Gebete, also ein eigenthümlich-persönliches Verhältniss zu widmen, scheint uns gegen den Grundbegriff des Christenthums, die Vermittelung in und durch Christus, anzulaufen und in's Katholisirende zu fallen. In Hinsicht der Morgen- und Abendlieder schiene es uns zweckmässig, sie theils, wo sie allgemeiner gehalten sind, dem Kreise der Trinitatislieder einzureihen, theils, wo die Beziehung auf die Tageszeit eigends hervorgehoben ist, sie der häuslichen Andacht zu überlassen; eine eigentlich kirchliche Bedeutung ist in ihnen eben so wenig als im Neujahrsliede zu finden.

Wir fordern demnach für die allgemeine Eintheilung die höchste Einfachheit und Natürlichkeit; noch mehr Einspruch müssen wir gegen die besonderen Abschnitte einlegen, in welche die Hauptkreise der Lieder zerfallen. Bei allem, was der Popularität angehört, ist eine al fresco Manier nothwendig; eine zu subtile Ausbildung allgemeiner und nothwendiger Bestimmungen verwischt dem Volke zu leicht diese selbst. Die kräftigen Conturen dürfen nicht in's Weichliche hin ausgezeichnet, nicht durch zu viel Pinselstriche nebulos verwaschen werden. So ist es offenbar eine ganz unnöthige Wiederholung, wenn im zweiten Abschnitt der allgemeinen Sonntagslieder für die Trinitatiszeit: A) von Gott im Allgemeinen; B) von Gott dem Vater, Schöpfer, Erhalter, Regierer und Herzenskündiger; C) von Gott dem Erlöser;

D) von Gott dem Heiligmacher – Lieder zusammengestellt sind, denn von Vater, Sohn und Geist als „Gegenstand des Glaubens“ ist ja schon in allen Festliedern vom Advent an die Rede. Und welche fremdartige Ueberschriften? Von Gott dem Erlöser, dem Heiligmacher. Warum nicht von Christo, vom heiligen Geist? — Nicht, dass die Sache an sich nicht wahr wäre, aber die Bezeichnung weicht aus der Popularität der kirchlichen Dogmatik heraus, welche die Function der Erlösung Christo und die der Heiligung dem Geist zuertheilt. Ebenfalls unnöthig ist die Wiederholung der Tauf- und Abendmahllieder, die erst ganz richtig im Kreise der Kirchenzeitlieder bei den Mitteln des Glaubens, dann noch einmal bei den Feierliedern zu besonderen geistlichen Festen vorkommen; wozu das? Eben so, warum in der zweiten Abtheilung VI. C ein besonderes Lied zur Ostercommunion, gleichsam als wenn das Sacrament an diesem Tage ein anderes wäre? — Ebenfalls unnütz ist es, für die Verbreitung des Christenthums und seiner heiligen Schrift aparte Lieder zu geben, welche den Verf. zu einem Anhang bei den Fest- und Zeitliedern gezwungen haben, denn, was hier 255—60 vorkommt, gehört das nicht zu den Liedern vom göttlichen Wort 365—73? — Ferner, warum sind die Lieder von No. 390—585 nicht, zufolge der Schrift und Dogmatik, nach dem Unterschied der christlichen Tugenden in Glaube, Liebe und Hoffnung eingetheilt? Ist IV. B. vom Verlassen des Irdischen und dem Streben nach dem Himmlischen, nicht eine recht weitschichtige, matte, sentimentale, hyperallgemeine Kategorie? Ist sie aber ihrem Gehalt nach etwas Anderes, als die Opferlieder darbieten? Diese 554—585 sind nicht minder viel zu sehr verspalten; die Differenzen A) der Sehnsucht der gläubigen Seele nach der Vereinigung mit Gott und Christo, B) der Hingabe des Herzens an Jesum, und C) der eigentlichen Opferlieder sind für ein Gesangbuch viel zu fein, um besondere Auszeichnung zu verdienen. Nach unserer Meinung würde die Ueberschrift von der christlichen Liebe mehr sagen, und die Lieder von der Hoffnung 481—495 würden am Besten die Reihe der Kirchenzeitlieder beschliessen, wogegen es hier auffällt, nach der Besingung des ewigen Lebens, nach den Liedern vom jüngsten Gericht, nach einer ganzen Folge christlicher Tugenden, der Gottgelassenheit, Wachsamkeit, Tapferkeit, unter Anderen auch der Liebe, noch von Lob-, Dank- und Selbstopfern zu lesen. Der Verf. legt auf diese Lieder ein besonderes Gewicht; auch in Tholucks literarischem Anzeiger ist dies geschehen, als wenn der Gedanke des Opfers gleichsam untergegangen gewesen wäre, und hier erst wieder in die Christenheit eingeführt würde; unbegreiflich, wie man dazu kommt. Was ist denn der christliche Glaube, wenn er nicht dem Menschen die Nothwendigkeit zeigt, dass er, um frei zu sein, von sich selbst und allem Endlichen losmachen müsse? Was ist die Liebe anders als die Verwirklichung dieses Begriffs? Die christliche Liebe ist nicht, wie die der Zöllner und Heiden, um der Gegenliebe willen; sie ist wesentlich Selbstverleugnung; und ist diese nicht ein Opfer seiner selbst, da „seine Grenze wissen, sich aufopfern“ heisst? Warum also besondere

Opferlieder! Der Gedanke des Opfers zieht sich so tief durch alle Momente des christlichen Glaubens hin, dass er auch in crass rationalistischen Gesangbüchern nicht hat verwischt werden können, wenn auch die eigenthümliche Benennung solcher Lieder fehlte. Wir halten daher die Aeusserung in jenem erwähnten Anzeiger für übertreibend, welche sagt: „Wohl ist der Verf. nicht der Erste und Einzige, der in unserer Zeit die Würde und Bedeutung des evangelischen Gottesdienstes so aufgefasst und in's Licht gestellt hat, aber er hat das Verdienst, der Erste und Einzige zu sein, der die Einsetzung des öffentlichen Gottesdienstes in seine wahre Stellung nicht nur theoretisch gerechtfertigt, sondern auch practisch ausgeführt hat, indem die christlichen Opferlieder und entsprechenden Gebete nicht nur ihren Platz im Buche finden, sondern recht als der Culminationspunct des öffentlichen Gottesdienstes hervortreten."

Für die Anordnung der einzelnen Lieder in den besonderen Abtheilungen der grossen Liederkreise hat der Verf. den interessanten Gedanken gehabt, sie nach der Folge ihrer chronologischen Entstehung zu ordnen, indem auf solche Weise von selbst eine naturgemässe Steigerung im Ausdruck des Grundgedankens eines jeden Abschnittes sich ergeben müsse. Wir billigen diese historische Construction, weil durch sie allerdings die Entwickelung des Bewusstseins der evangelischen Kirche in ihren verschiedenen Abstufungen lehrreich vor Augen tritt. Man kann das Wesen des protestantischen Kirchenliedes kürzlich so definiren, dass in ihm der ätherische

Chorgesang der römischen Kirche in seiner transcendenten Feierlichkeit, aus welcher Engelzungen hervortönen, sich mit der volksthümlichen Kraft der ganzen, nicht mehr in Kleriker und Laien geschiedenen Gemeinde, durchdrang. Daher im Kirchengesang der Protestanten eine gewisse materielle Innigkeit, welche auch das Volkslied an sich charakterisirt. Die einfachen dogmatisch strengen Lieder der Böhmischen Brüder; die ebenfalls noch schlichten aber von dem Jubel des Sieges durchströmten Lieder der Reformationszeit; die stille Innigkeit Paul Gerhards, den der Verf. mit Recht als den Mittelpunct des früheren evangelischen Gesanges erhebt; die kunstreiche Reflexion und Mannigfaltigkeit der Schlesischen Schule; die Wehmuth der Halleschen und Zartheit der Herrnhuthischen; die anspruchlose Frömmigkeit, Biederherzigkeit und Deutlichkeit der Gellertschen Schule greifen unmittelbar in einander ein. Der Verf. hat auch einige von den im Mittelalter schon verdeutschten Liedern der Lateinischen Kirche nach späteren Bearbeitungen mitgetheilt, von den neueren Dichtern aber, seit Klopstock, nur Weniges in Verhältniss zu dem, was er der Schlesischen und Halleschen Schule entlehnt hat. Doch ist es immer genügend, um den älteren Gesang mit dem jüngeren zu vergleichen. Der dem Buch gemachte Vorwurf, es sei kein evangelisches, sondern nur ein pietistisches Andachtsbuch, ist ungerecht; die Uebersicht der Liederdichter und der von einem Jeden entnommenen Lieder legt den speciellen Beweis ab, dass keiner Richtung unseres geistlichen Gesanges ganz vorbeigegangen ist. Den Wunsch, von den neueren Dichtern seit Gellert und Klopstock eine grössere, von der Halleschen und Schlesischen Schule eine geringere Auswahl gemacht zu sehen, können wir freilich nicht unterdrücken, und der Verf. wird nach seinem eigenen Princip uns darin beistimmen müssen. Denn bei der Einsicht, dass die spätere Gesangschule zugleich auch den fortgeschrittenen Geist der Kirche ausdrücke, wird er zugeben, dass die unserer Gegenwart näher liegenden Lieder auch die unserem dermaligen religiösen Bewusstsein angemesseneren sind. Geistlose, undichterische, unkirchliche, dem Wesen des Christenthums entfremdete Lieder sollen immer und überall aus einem classischen Gemeindegesangbuch ausgeschlossen bleiben, ein Kanon, der auch für ältere vom Verf. vorzugsweise geehrte Schulen gilt, und in welchem auch das Princip für die nothwendigen Aenderungen im Text der älteren Lieder liegt, ohne die wir sie unserer jetzigen Bildung nicht wohl als unmittelbar lebendige Elemente des Gottesdienstes würden aneignen können, denn wir dürfen bei den Gemeinden das wissenschaftliche Interesse nicht voraussetzen, das sich durch solche geschichtliche Entfaltung vorzugsweise befriedigt finden muss; die Gemeinde will etwas haben, das ohne Rücksicht auf seine Entstehung, ihrem Gefühl, ihrer Anschauung Worte leihe. — Die Gegenwart hat ein absolutes Recht. Bleiben wir aber innerhalb der zur Vergangenheit mit Vorliebe hingeneigten Ansicht unseres Verf. stehen, so scheint uns klar, dass jene oben schon gerügte Zersplitterung der Hauptabtheilungen in Unterabtheilungen seinen eigenen Zweck geschichtlicher Auseinanderlegung geschadet habe. Hätte er drei grosse Kreise von Gott, als Vater, Sohn und Geist, und ausserdem nur noch einen Anhang besonderer Feierlieder zu Neujahr, Trauung, Ernte u. s. w., so würde er von jeder Epoche des Gesanges auf Einmal mehr Lieder zusammenstellen und damit einen entschiedneren Eindruck haben hervorbringen können, statt dass jetzt in den kleinen Abschnitten die Unterschiede entweder sehr schroff neben einander stehen oder auch gar nicht fühlbar werden. Hätte der Verf. z. B. in der dritten Abtheilung drei Abschnitte gemacht, von der Kirche, von den Mitteln des Glaubens, und von den christlichen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung, so würde er in der Kategorie von der Tugend des Glaubens die Buss- und Beichtlieder 282—308, die von Gott dem Heiligmacher 355—58, von der Rechtfertigung 390—96, vom Vertrauen auf Gott und von der Ergebung in seinen Willen 420—53 gewiss in einer schöneren und eindringlicheren Folge haben zusammenfassen können, als sie jetzt zerstreut auseinander liegen. Dasselbe müssen wir von den Adventliedern sagen, wo der Verf. A) Lieder zur Eröffnung des Kirchenjahres, B) Lieder über Christi Ankunft in's Fleisch, in's Herz und zum Gericht, C) besondere Adventlieder, 1) über Christi Aukunft in's Fleisch und Herz, 2) zum Gericht und 3) über Christi Menschwerdung im Fleisch, unterschieden hat. Da die Ankunft Christi, die Menschwerdung Gottes, keine andre Beziehung hat, als die Erlösung vom Bösen, die Versöhnung der Menschen mit Gott, so fallen die Lieder der verschiedenen Rubriken doch oft ganz in einander und heben so durch sich die gemachten Unterschiede auf. Wie herrlich wäre es gewesen, wenn 67, 71, 78, 91 zusammengestanden hätten; und wiederum die jauchzenden Stimmen 70, 89, 90, 96 u. 97! So hätte sich der Anfang dieses Abschnittes zu einem grösseren Ganzen der Anschauung, die Mitte der anbetenden Betrachtung des Heils und das Ende des Entzückens über die kommende Erlösung zu einer in sich gerundeten Liederreihe abgeschlossen, wogegen jetzt die vielfachen Theilungen die Kraft des Eindrucks verschwächen. Der Verf. kann uns nicht entgegnen, dass diese Differenzen für den kirchlichen Gebrauch, für das Bedürfniss des Predigers nothwendig seien, denn bei demselben findet doch eine freie Auswahl der einzelnen Lieder nach den besonderen Stimmungen und Verhältnissen Statt, welche durch keine noch so sorgfältige Sonderung zuvor erschöpft werden kann, weshalb wir darauf zurückkommen, die Abtheilungen einfacher zu machen. Die Bibel, Dogmatik, das Gesang- und Gebetbuch einer Kirche müssen in derselben Harmonie zusammenklingen. Die Bibel enthält im A. T. zuerst die Offenbarung Gottes als des Vaters; die Psalmen preisen ihn; die Propheten deuten auf die Zukunft des Messias; im N. T. steht zuerst die Geschichte Christi; ihr folgt die Erzählung vom Beginn der Kirche, die Darstellung von der Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Paulinischen Briefen, und der Hinblick auf die endliche Verklärung der ganzen Geisterwelt durch die versöhnende Macht des Christenthums. Nach diesem Grundtypus hat auch die Dogmatik vom Wesen Gottes, von Christo, dem Sohne Gottes, von der Stiftung, Wirksamkeit und Vollendung der Kirche, als der Stätte des heiligen Geistes zu handeln; die geschichtliche Aufeinanderfolge der biblischen Bücher stimmt unmittelbar mit der nothwendigen in sich bestimmten Folge der Momente des Begriffs überein, und nach eben derselben sollte auch das Andachtsbuch der Kirche nur drei grosse Abtheilungen haben, mit nicht zu vielen Subdivisionen.

Vielleicht hätte diese stete Rücksicht auf Bibel und Dogmatik, den Verf. auch davon abgehalten, so viel Lieder aufzunehmen, in welchen die Versöhnung einseitig, als durch den Tod Christi bewirkt, vorgestellt wird. Wir sind weit entfernt, das Anrecht der Poesie auf eine solche Darstellung zu leugnen, denn es ist nothwendig, dass die Stimmung, worin die unendliche Liebe, die uns Christus durch seine Aufopferung, durch sein Leiden und seinen Tod bewiesen hat, so recht innig empfunden wird, ihren feierlichen Ausdruck finde; die seelenvolle Anerkennung dieser göttlichen Liebe mag immerhin so sprechen, als wenn durch jenen Tod an sich schon alle Sünde vernichtet sei. Wir sind noch weiter entfernt, die Wahrheit zu leugnen, oder auch nur irgend zu beschränken, dass ohne den Tod Christi dem Werk der Erlösung das Siegel gefehlt habe, und das Christenthum ohne ihn eine blosse Religionslehre gewesen sein würde; erst dieser Tod hat uns das Räthsel unserer Natur enthüllt und den Vorhang aller Mysterien zerrissen. Aber wir billigen es nicht, wenn die Vorstellung zu sehr genährt wird, als wenn das Factum an sich, das Sterben Christi als solches, den Menschen bereits von der Sünde und ihrer Schuld befreie; dadurch wird ein falscher Mysticismus genährt, ein faules sich Verlassen auf die Person Christi, ein Schwelgen in der Wollust, durch den Purpurstrom seines Blutes von Sünde reingewaschen zu sein; das ist aber mit vielen der hier gegebenen Lieder geschehen. Dass die Wunden des Lammes, das Blutbad Christi uns von Sünden mit magischer Kraft rein waschen, ist in so vielen Liedern und Gebeten ausgesprochen, dass bei der überwiegenden Anzahl derselben, sich in das Gesang- und Gebetbuch unwillkürlich, so zu sagen, eine dogmatische Unwahrheit eingeschlichen hat; dass wir selbst sterben, dass wir den Process des Leidens und Sterbens Christi in uns erfahren müssen, und ohne diese Wandlung nicht mit ihm auferstehen können, dieser Gedanke der geistigen Wiedergeburt ist zu wenig ausgedrückt; selbst in den Opferliedern, wo dies Thema hauptsächlich vorherrschen sollte, wird diese Arbeit des Menschen an seiner Eitelkeit zu oft und zu breit in die Thätigkeit des Gottmenschen hinüber verlegt. Der Pelagianismus ist der wahren Freiheit so nothwendig, als der Augustinismus. Wir wollen keinen Pelagianismus, aber bei genauer Prüfung der Opferlieder wird der geehrte Verf. selbst finden, dass sie mehr den Gegenstand des Opfers, als den Act des Opferns, diese schmerzliche Umkehr unserer Natur, betreffen; sie rufen Jesum an als den heiligenden, kräftigenden Erlöser, erklären, dass er das Theuerste sei, was die Seele habe, und sprechen das Vertrauen aus, dass er, die Perle, der Bräutigam, die Seelenweide, Himmelsspeise, Lebensquelle, Freudenlicht u. s. w., durch seine Todespein uns ein süsser Jesus sein wolle. Wir führen aus 560 Strophe 4 an, die den Sinn der meisten Opferlieder darlegt:

„Ich fall' in deine Gnadenhände,
Und bitte mit dem Glaubenskuss:
Gerechter König! wende, wende
Die Gnade zu der Herzensbuss;
Ich bin gerecht durch deine Wunden,
Es ist nichts Sträflichs mehr an mir;
Bin aber ich versöhnt mit dir,
So bleib' ich auch mit dir verbunden."

Die geistliche Poesie unserer Zeit ist freilich oft so verweltlicht, dass im Kampf mit ihr, im Bemühen, den ächten Ausdruck des Christenthums wieder herzustellen, in der Beschäftigung mit der älteren Hymnologie, eine Vertiefung in die Weihe der früheren Kirche entstehen kann, welche das Widersprechende derselben mit unserem gegenwärtigen Standpunct nicht so scharf fühlt. Die Vorurtheile unserer Zeit gegen biblischen und bildlichen Ausdruck in den Liedern sind verwerflich; wir stimmen in dieser Beziehung vollkommen mit dem überein, was Billroth in seinen Beiträgen zur Kritik der practischen Theologie und unser Verf. an vielen Stellen, darüber sagen. Das Volk hat mehr Sinn für wahre Poesie und mehr lebendige Erinnerung aus der Bibel, als jene nüchternen, leeren Köpfe, die uns ihre seichte Prosa, ihre dürftige Reflexion gern für das Heiligthum der „Bildung" ausgeben möchten: sie können sich darum in die geistliche Liederpoesie am wenigsten finden: sie sehen nur rohe Ausbrüche einer überspannten Phantasie, Verirrungen einer obsoleten Orthodoxie darin, welche dem „ungebildeten" Volke nur gefährlich sein könnten. Solche

Ansichten und Declamationen stammen aber nicht selten, theils aus Mangel an poetischem Gefühl, theils aus Unbekanntschaft mit der Bibel her. Was nun den Zusammenhang zwischen der Sprache der Letzteren und der des Gesangbuches betrifft, so hat der Herausgeber die zweckmässige Anordnung gemacht, über jeden Gesang eine ihm entsprechende Bibelstelle zu setzen; dies Motto kann eben sowohl für eine Rechtfertigung des dogmatischen Gehaltes als der Form gelten. In poetischer Hinsicht stimmen wir nun wohl mit den Grundsätzen überein, welche Anhang II. mit vieler Umsicht entwickelt, aber mit der Ausführung können wir uns nicht immer vertragen. Der Rhythmus ist fast durchgängig wohllautend, und die Recension der Lieder verdient, in dieser Beziehung, der des neuen Berliner Gesangbuches vorgezogen zu werden, worin oft viele Härten und unnöthige, verschwächende Sinnesveränderungen sich tadeln lassen. Merkwürdig ist auch die Identität, welche in sprachlicher und rhythmischer Hinsicht das neue Gesangbuch der reformirt-evangelischen Gemeinde zu Lübeck, das mit vorliegendem Versuch gleichzeitig ist, mit demselben beweist; wir sehen in dieser zufälligen Uebereinstimmung eine Bewährung von der Richtigkeit der im zweiten Anhang aufgestellten Regeln. Was wir aber missbilligen, ist das Stehenlassen so vieler undichterischen Ausdrücke, die, wie wir glauben, ohne alle Wirkung oder aber befremdlich gesungen werden möchten. Wir erlauben uns, an einigen Beispielen unsere Meinung zu erörtern. No. 50, Nr. 1 würden wir das Wort „beschmitzet“ nach Anhang II, V, 4 verwerfen; beschmitzen heisst mit Koth so besudeln, wie z. B. die Schwalbe dem alten Tobias that, und darum ist das Bild, vom Satan beschmitzet zu werden, unsauber und gemein. — 68, Nr. 3 „das lass bekleiben“ ist ein uns entfremdetes Wort; warum nicht: das lass uns bleiben! — 85 ist scheinbar poetisch durch eine bildvolle Sprache und hüpfende Bewegung (No. 19 hat selbst einen opernhaften, spielenden Rhythmus); allein die Bilder sind ohne Zusammenhang; Thau, Regen, Berge, Sonnenschein sind ohne alle Entwicklung neben einander gesetzt; Nr. 4 „benetze unser dürr Gemüth, verbinde das verrenkte Glied“ geht oder springt vielmehr unangenehm von der Dürre zur Wunde ohne Beziehung, abgesehen davon, dass eine Verrenkung nicht wohl zum Verbinden, sondern zum Wiedereinrichten passt; Nr. 5 ist ganz leer und überflüssig. — 108, Nr. 2: „Wie könnt' ich dich, mein Herzelein, Aus meinem Herzen lassen!“ ist spielend; eine Gemeinde kann dies unmöglich singen; zur Privatandacht, die sich der Würde des Heiligen in ihrer Vertraulichkeit mehr begeben kann, eignet sich ein solcher Ton eher. — Und doch würden wir ihn auch da dem Ernst der Religion nicht angemessen finden. 123, Nr. 6: „Mit gebücktem Geist den Namen (Jesu) ewiglich anzubeten.“ Man bedenke, ewig mit gebücktem Geist anbeten; wir glauben nicht, dass uns Protestanten, die wir vor unserem Gott nicht knieen, sondern als Freie stehen, dies Bild der Ehrfurchtsbezeugung im Gesang zusagen würde: warum nicht mit entzücktem Geist?“ — In der katholischen Kirche ist das Knieen Sitte; in der protestantischen beschränkt es sich auf ausserordentliche

Gelegenheiten, wo sich das Gefühl der Demuth auf's Höchste steigert, etwa am Busstage, oder, wie an manchen Orten, beim Genuss des heiligen Abendmahls u. s. w. Sonst sitzt und steht der Protestant z. B. beim Empfang des Segens, beim Gebet, beim Vorlesen des Evangeliums und der Epistel. Das Knieen ist mehr Herzenssache des einsamen Kämmerleins. Dieser Unterschied beider Kirchen scheint nur darauf zu beruhen, dass die protestantische ein grösseres Maass subjectiver Freiheit besitzt. No. 158 enthält einen falschen Schimmer von Poesie und ist darum zu verwerfen; z. B. No. 2, „ich umfange, herz' und küsse;“ gut, aber was? „Die Zahl der gekränkten Wunden!“ Wie grenzenlos prosaisch! No. 5 heisst es: „man solle die Füsse Jesu halten, so gut man immer könne, und dazu solle er die Falten der Hände freundlich von dem hohen Kreuzesbaum anschauen.“ Diese Individualisirung, er soll die Falten der Hände anschauen, ist total unpoetisch; wenn es noch hiesse, „die gefaltenen Hände,“ wie die mater dolorosa sie auf Bildern öfter hält. — 164 ist wohl poetisch, aber zu bluttriefend; im Eifer wird es selbst sinnlos, wie Nr. 5: „Liebe, die mit so viel Wunden Gegen mich als seine Braut Unaufhörlich sich verbunden.“ Warum nicht: Ewig mir als seiner Braut Gnadenströmend sich verbunden; oder ähnlich. — 236 ist als historisches Denkmal merkwürdig, aber sehr prosäisch in der dritten Strophe durch das Bild vom Vogel, der dem Strick entgeht. — 277 ist als spielender Witz zu verwerfen; es ist ein Sonntagslied und schliesst: „die Sonne deiner Gnad Kehr' heute bei mir ein, So wird mir dieser Tag

Ein rechter Sonntag sein.“ — In den Buss- und Beichtliedern hätten wir mehrfach die Vermeidung der Ausdrücke gewünscht, die in der Halleschen und Herrnhutischen Gesangschule vornehmlich sich festsetzten, von der Flucht zu Christi Wunden; wir können darin keine sonderliche Poesie entdecken, z. B. 290, Nr. 10.

„Herr Jesu Christ, ich flieh allein,
Zu deinen tiefen Wunden;
Lass mich da eingeschlossen sein
Und bleiben alle Stunden.“

No. 369 ist ganz prosaisch: „Gesetz und Evangelium Sind beide Gottes Gaben, Die wir in unserm Christenthum Beständig nöthig haben; Doch ihren grossen Unterschied Allein ein solches Auge sieht“ u. s. w. Das ist nicht singbar; es ist eben so unpoetisch, als die kaltmoralischen Lieder neuerer Dichter, die der Verf. mit Recht von seiner Sammlung ausgeschlossen hat; es ist eine trockene geistlose Orthodoxie, die durch die vorgesetzten Bibelworte nicht lebendig wird. — 441 ist in der ersten Strophe die Zeile: „Wie mich zu Zeiten beisst der Rauch“ als prosaisch auszumerzen; warum nicht:

Wie's Gott gefällt, mir's auch gefällt,
Und lass mich gar nicht irren,
Ob mich zu Zeiten drängt die Welt“ u. s. f.

183, Nr. 4 erscheint die Spielerei mit Christi Wunden in dem Ausdruck: „Verbirg mein' Seel' aus Gnaden In deine off'ne Seit“ sehr widrig: wir können uns nicht überzeugen, dass diese Bilder, die meist grosse Geltung hatten, noch gegenwärtig in der Anschauung der protestantischen Kirche Existenz haben, dass sie noch gefühlt werden;

vielmehr glauben wir, dass sie zu einer Beute des reflectirenden Verstandes werden, besonders wenn sie in der Crassheit erscheinen, wie 594, Nr. 3, wo es heisst:

„Wer bin ich, o Blutbräutigam!
Ich steck' im tiefsten Sündenschlamm;
Doch kommst du mich zu laden“ u. s. f.

oder spielend, 488, Nr. 5: „Mach' mir stets zuckersüss den Himmel“ und Aehnliches, namentlich auch das oft vorkommende Bild, dass uns Gott oder Christus in das Bündlein der Lebendigen einbinden solle. Fast möchten wir sagen, es sei nicht anständig so zu sprechen; das „Häuflein“ der Gläubigen ist uns geläufig, denn Viele sind berufen und Wenige auserwählt, aber ein „Bündlein“ ist so mager und dünne für die Vorstellung, dass wir ihm zugesellt zu werden, kaum der Mühe werth halten sollten. Wir könnten noch manche solcher Ausstellungen machen, wollen es aber bei diesen bewenden lassen, um nicht zu weitläufig zu werden. Wir können unseren Kanon für die Kritik des Poetischen zum Schluss etwa so ausdrücken: Jedes Lied, worin bildlich-typische Ausdrücke, wie Teufel, Aepyten, Lamm, Perle, Trauerhöhle, Schwermuthshöhle, Schlangenbiss, Wundenthür, Hochzeitkleid, Glaubenskerze, Sündenschlaf, Nachtgeschäfte, Wundenhöhle, Fleischgeschäfte, Schaafstall u. s. w., u. s. w. vorkommen, ist einer strengeren Prüfung zu unterwerfen, als solche, wo dies nicht der Fall ist. Hier ist eine Empfindung; die Gedanken sind klar: Ein Fluss der Sprache durchdringt es. Dort verbirgt sich hinter dem Glanz, der solche Bezeichnungen als typische umgibt, zu leicht eine Armuth des Gemüthes, und es entsteht ein Aggregat von Phrasen, das oft sehr täuschend sein kann, jedoch der inneren Fülle der wahrhaften Poesie entbehrt; wir können den Verf. bei aller Sorgfalt, die er für die Scheidung des Dichterischen und Prosaischen gehabt hat, nicht davon frei sprechen, von jenem Schein sich öfter haben berücken zu lassen; im Gesang soll das Wahre auch als schön erscheinen, sonst ist es keine Poesie; er hat sich oft nur an das Wahre gehalten, und oft auch das Spielende der Form mit ächtpoetischem Ausdruck verwechselt. Um nur Ein Beispiel zu geben, so ist 569 wahrhafte, innigempfundene Dichtung, 568 aber, worin dasselbe Thema behandelt wird, ist todt und spielend: Nr. 2:

> Lass mich in den Armen
> Deiner Huld erwarmen;
> Lass mich dich geniessen
> Und in deinem Lichte,
> Schönstes Angesichte,
> Deine Lippen küssen.“

mag für eine Herrnhutische Gemeinde oder für einen Conventikel singbar sein, für eine evangelische Gemeinde ist sie es nicht. —

So viel von dem Gesangbuch. Das Gebetbuch befolgt im Ganzen die nämliche Organisation, wie jenes, nur dass es, als für die häusliche Andacht bestimmt, die Bedürfnisse des Privatlebens zu berücksichtigen hat, wie in den Gebeten für Kinder, für Schwangere, Kranke u. s. f. Das Lobenswerthe jener Bestimmung haben wir schon oben bemerkt. Aber ausserdem hätten wir auch dieselbe Ausstellung zu machen. Es sind zu viel Unterabtheilungen, die in's Kleinliche geben, wie z. B. IV. vom Leben des Glaubens solche Abschnitte vorkommen, als „Sehnsucht und Heiligkeit im Hinblick auf Jesum, Seligkeit des Wandels vor den Augen Jesu, Christi Leben in uns, Grund unserer Freude, unserer Liebe, unseres Glaubens und unserer Hoffnung, die innere Herrlichkeit der Gläubigen;" No. 719 und 720 sind sogar Leselieder auf das Herz und die Brust des leidenden Jesu: gar nicht zu duldende, traurig prosaische Verse, z. B.:

„O süsse Brust, thu mir die Gunst
Und fülle mich mit deiner Brunst;
Du bist der Weisheit tiefster Grund,
Dich lobt und singt der Engel Mund;
Aus dir entspringt die edle Frucht,
Die dein Johannes bei dir sucht."

Sodann haben wir die grosse Eintönigkeit zu tadeln, die aus der schon gerügten dogmatischen Aussicht des Verf. entspringt, den Tod Christi als solches für das Princip der Versöhnung zu nehmen, und so Christi stellvertretende Genugthuung zu veräusserlichen. Was in No. 88 gesagt wird: „Ja, mein Heiland, es sei meine Noth so gross sie wolle, so habe ich keine bessere Arzenei als deine heiligen Wunden. Wenn ich nur dieselbigen erreiche und mich hineinsenke, so bin ich genesen. — — Du weisst, dass ich auf das Verdienst deines Todes allein traue und alle meine Zuflucht darauf setze. Ich habe sonst keinen Werth, ich weiss sonst keine Zuflucht und kein Heil, als dieses dein Verdienst." Das klingt in gar zu vielen Gebeten wieder. Es sind viel treffliche Gebete mitgetheilt, recht im Charakter des Gebetes, doch würde es ein Verdienst gewesen sein, auch solche mitaufzunehmen, in welchen der Gedanke, die sinnige Betrachtung zur Sprache gelangen, denn da unsere Zeit einmal so ganz von der Reflexion durchdrungen ist, so hätte das Bedürfniss, diese zu beschäftigen, nicht ganz umgangen werden sollen. Sind die „Stunden der Andacht“ durch etwas Anderes so bedeutend geworden, als einzig dadurch, dass sie den Trieb, zu denken, denkend sich die Widersprüche der Welt aufzulösen, befriedigten? Die Frauennatur neigt sich von Hause aus nicht zum Reflectiren; aber gerade bei den Frauen hat dies Erbauungsbuch grossen Eingang gefunden, weil es den Anreiz zur Belehrung über Welt und Menschen (der an sich auch im Christenthum als einer rein geistigen Religion liegt) auf populäre Weise befriedigte. In unserer Zeit, wo die Denkfreiheit, welche der aufkeimende Protestantismus als ein Postulat forderte, bereits durch tausend Canäle zu einer gewissen Allgegenwart geworden ist, bedürfen die Frauen auch einer gewissen Gedankenbildung, um gegen den Skepticismus, der sie streifen könnte, einen Halt zu haben und überhaupt das Interesse der Welt theilen zu können, welche doch immer auch die Welt Gottes ist. Die Religion erhebt sich über die Welt, schliesst sie aber nicht von sich aus, sondern nimmt sie vielmehr in sich auf. Gottes Wille soll im Himmel geschehen, aber auch auf Erden. Wird sich das vorliegende Andachtsbuch nicht eben dadurch den Kreis seiner segensvollen Wirksamkeit verengen, dass es diese Richtung der Reflexion zu wenig beachtet hat! —

Möge der Vf. in unseren Bemerkungen nur

den ernstlichen Willen wahrnehmen, dem heiligen Werke der Verbesserung unseres Cultus hülfreiche Hand zu leisten. Dass eine so interessante Erscheinung, wie sein Buch, wozu erfahrene und gelehrte Männer, wie H. Schmieder, R. Rothe, Tholuck und Friedrich v. Tippelskirchen, ihm mit Rath und That beistanden, wirklich aus der Zeit hervorgegangen ist, und deshalb auch in der Zeit Anklang finden werde, dafür bürgen uns folgende Zeichen, die er zum Theil selbst mit in Anschlag bringt; 1) Es ist wahr, dass seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts die provinciellen Eigenthümlichkeiten, die Namensindividualitäten, immer mehr gegen eine allgemeine Bildung in Deutschland verschwunden sind, wodurch auch für die Form des Cultus eine grössere Allgemeinheit möglich, ja nothwendig geworden ist. 2) In Folge der universelleren Bildung wurde 1817 die Union constituirt, worin, wenn auch noch nicht überall in der That, doch dem Begriff nach, die Auflösung der in der protestantischen Kirche Bestehenden Unterschiede zu einer höhern Einsicht, der evangelischen, ausgesprochen wurde. 3) Die Preussische Agende 1822 regte wenigstens dazu an, den Cultus einer Revision zu unterwerfen, und die nothwendigen Elemente desselben so wie die dafür angemessensten Formen zu untersuchen. 4) Im Zusammenhang mit solchen Bestrebungen fand die Umgestaltung der Gesangbücher Statt. Wie die Agende den Versuch machte, die liturgischen Formen in einer grössern Allgemeinheit und principienmässigen Kirchlichkeit zu entwickeln, so arbeiteten einzelne Gemeinden und Synoden an einer Umgestaltung des Gesanges. Seit 1817 sind eine Menge Gesangbücher nicht blos erschienen, sondern die Kritik hat sich auch vielfach mit den Regeln abgegeben, die bei Abfassung derselben zu beobachten wären. Der bedeutendste Versuch, der bis jetzt gelungenste, ist das neue Berliner Gesangbuch von 1829. Sein Ursprung fiel mit der Feier der Union 1817 zusammen; Kenntniss des Vorhandenen, geschickte Umbildung des für die Sprache oder Empfindung, Abgestorbenen, und besonders richtiges Ergreifen des gegenwärtigen Standpunktes der Kirche, vereinten sich darin zu einer sehr vorzüglichen Leistung. Der vorliegende Versuch wurde gleichzeitig mit dem Berliner Gesangbuch begonnen; aber wenn sein Plan noch universeller, seine historische Reichhaltigkeit grösser, seine Sprache gleichförmiger und wohllautender genannt werden muss, überhaupt, wenn es gleichsam als ein Repertorium des evangelischen Kirchengesanges gelten kann, so ist es doch in seinem dogmatischen Standpunct beschränkter. Das Berliner, obwohl mangelhaft in der Feststellung älterer Texte, obwohl auch in der Wahl zuweilen missgreifend, trifft, ohne die heilige Ueberlieferung früherer Zeit zu verkennen oder zu verschmähen, mehr unsere jetzige Gefühls- und Anschauungsweise; es zieht das Alte in diesen Ton der Gegenwart hinüber. Das vorliegende stellt uns mehr in die Vergangenheit zurück, befreundet uns mit der Weise aller uns vorangegangenen Jahrhunderte bis zur Griechischen Kirche hinab. 5) Wenn wir nun am Eingang dieser Untersuchung äusserten, dass wir eine Entscheidung auch in dieser Angelegenheit weder von einer geschichtlichen Auctorität, noch von einer subjectiven Meinung, die durch das Gefühl u. s. w. sich bestimmen liesse, erwarteten, sondern darauf vertraueten, dass in dem Wechselgespräche der Geister aus der Einsicht in die Natur der Sache endlich die wahre Entscheidung resultiren müsste, so erinnern wir noch schliesslich an die Versuche der Wissenschaft, es ebenfalls zu einer solchen Einheit und Allgemeinheit zu bringen, wie Schleiermacher und Warheineke, Hase, Hahn u. A., wenn auch auf verschiedenem Wege wollen. Wir wünschen, dass der Vf. auf diese Ausbildung unserer Dogmatik mehr Acht haben möge, weil er ohne sie das schöne Ziel, das er sich gesteckt, niemals mit Sicherheit erreichen dürfte; die Dogmatiken aber sind die untrüglichen Nilmesser vom Stande der Kirche, die Magnetnadeln, in allen Zonen und Richtungen der Zeit sich zu orientiren, denn der göttliche Geist ist in allen Wegen die Wahrheit, das Maass des menschlichen.

XV.

Die Bilderliteratur des deutschen Volkes.

Wir sind seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts auf die Eigenthümlichkeit der Bildung aufmerksam geworden, welche das Volk, im Unterschied von den sogenannten höheren Ständen, in sich bewahrt. Diese Stände gehören selbst zum Volk, allein ihre allgemeine Bildung verdeckt nicht selten die nationelle Individualität, verwischt die charakteristischen Aeusserungsweisen derselben. Das Volk aber, d. h. hier der bäuerliche und gewerbliche Stand, stellt die nationelle Eigenheit schroff heraus. In einem Salon wird man Mühe haben, die Nation, der ein Individuum angehört, sogleich zu bestimmen; nicht so auf dem Markt, in den Wirthshäusern u. s. w. Es scheint jedoch, als ob gegenwärtig eine Krisis in dem sogenannten Volksleben vorhanden sei, welche darin besteht, dass die Bildung des Verstandes, welche mit der fortschreitenden Cultur nothwendig verbunden ist, die nationelle Form in die allgemeinen Formen der Europäischen Gesellschaft aufzulösen beginnt. Es kann freilich ein Zustand der Nation gedacht werden, wo alle Individuen, von den höchstgestellten, zu den geringsten herunter, in einem Gleichmaass der Sitte leben, so dass das Benehmen des dem Stande nach Niedrigeren mit dem des sogenannten Vornehmen harmonirt, ihm an Höflichkeit, feinen Tact u. s. w. wenig nachgiebt. Huber behauptet dies von den Spaniern, und die ältere Literatur derselben dürfte diese Ansicht bestätigen. Davon ist hier aber nicht die Rede, sondern das conventionelle Gepräge ist gemeint, welches in den höheren Ständen seine grösste Glätte erreicht und von den unteren Ständen mit Begierde nachgeahmt wird. Dadurch entsteht ein Nivellement, welches zunächst, gegen die mannigfaltige Schattirung der früheren Unterschiede, öde erscheint und den wärmeren Freunden des Mittelalters so weh thut. Selbst die Thatsache, dass jetzt Volksbücher, Volkslieder, Züge aus dem Volksleben, mit so grossem Eifer gesammelt werden, ist ein Beweis für das Untergehen dieser Elemente. Dem poetischen Gemüthe muss dies Verschwinden Schmerz bereiten, aber die Aussicht, dass dasselbe zur Gestaltung höherer Zustände nothwendig ist, muss uns trösten. Jenes Nivellement der Sitte und Lebensart äussert sich am auffallendsten in dem Herrschendwerden der Französischen Tracht als der conventionellen durch alle Stände hindurch. Der Handwerksgesell affectirt einen fashionabeln Ton und spielt, im Frack mit Pantalons und Vatermördern angethan, bald mit der Lorgnette, bald mit der Badine. Das Theater hat die Carricaturen, welche dies Gentlemanwesen hervorbringen muss, in seinen kleinen Genrestücken schon zu benutzen gewusst; Angely hat in seinem Fest der Handwerker den Modehelden Hähnchen vorgeführt; die Pariser haben einen Dachdecker in einen Grafen; die Wiener einen Marquis in einen Fiacre metamorphosirt; Immermann hat in seinem Auge der Liebe die gebildete oder vielmehr verbildete Ziererei von Kammermädchen ergötzlich persiflirt u. s. w. Ferner arbeitet die Oper dem Volksgesang entgegen. Die unmittelbare lyrische und musikalische Productivität des Volkes erstirbt und es singt die Melodieen nach, welche ihm von der Bühne her am schneidensten in das Ohr tönen. Karl Witte hat gezeigt, dass auch der jetzige Italienische Volksgesang nur ein Nachhall der beliebtesten Opern ist. Ist es nicht ein interessantes Schauspiel, das Durcheinander der Nationen in dieser Hinsicht zu betrachten! Ein Königsberger Schusterjunge pfeift und trällert Melodieen aus der Stummen von Portici, aus dem Maskenball u. s. w. und hat keine Ahnung davon, dass dieselben mitten in Frankreich componirt worden sind. Der Leierkasten, bald vom Tamburin, bald von Horn oder Clarinette begleitet, übernimmt die Vermittelung zwischen dem Publicum, welches, wenn auch nur für die Gallerie, das Entrée bezahlen kann, und den Proletariern, welche von der Hand in den Mund leben und die Theaterherrlichkeit nur durch Hörensagen kennen, wie die Alten das ferne Wunderland Indiens. Der Leierkasten ist gar nicht so unwichtig. Stellt man seine Lieder, Balladen, Tänze chronologisch zusammen, so wird es sich zeigen, dass alle Zeitstimmungen darin reflectiren. Im Mittelalter hielt man, wie die Limburger Chronik bekanntlich nachweist, eine Aufzeichnung der Lieder, welche allgemein gesungen und gepfiffen wurden, nicht für unnütz, und hoffentlich wird es auch jetzt nicht an aufmerksamen Beobachtern dieses Moments des Volkslebens fehlen. — Wenn die Kunstpoesie und Kunstmusik der Oper im Gegensatz zur Naturpoesie und Naturmelodie des unmittelbaren Volksliedes eine andere Richtung in das Volk bringen, so wird endlich durch die Lectüre vollends auch der innere Unterschied der Intelligenz zwischen den Ständen aufgehoben. Die letzten Erinnerungen alter Mährchen und Sagen werden von dem modernen Roman weggefluthet; die träumerisch-poetische Weltanschauung wird durch Geschichte und Geographie verständig gelichtet; durch die Abbildungen der Pfennigmagazine wird die Unbestimmtheit der Phantasie aufgehoben und das gespenstisch-Ungeheure ihrer Uebertreibungen unmöglich gemacht.

Ein solcher Moment allgemeiner Neutralisation dürfte geeignet sein, auch von den Bildern Sammlungen zu veranstalten, in welchen das Volk bisher alle Richtungen seines Lebens sich darstellte, denn auch hier lässt sich bemerken, dass ein Uebergang in das Vornehme hin Statt findet. Wie in gesellschaftlicher Hinsicht das Billardspiel, die Schnellposten u. s. w. zur Verwischung der ständischen Unterschiede beitragen, so ist es hier der Steindruck, der von Kunstwerken wohlfeile Nachbildungen liefert, welche dem Volk ausserdem fremd bleiben würden. Die Bilder, von denen ich hier rede, werden besonders von den Lumpensammlern verbreitet. In einem Queersack tragen sie dieselben und lassen die neuesten, buntesten als Anlockungsmittel heraushängen. Ueber den Rücken haben sie den Lumpensack geschlagen. Von Zeit zu Zeit ertönt der durchdringende Schrei ihrer kleinen Pickelpfeife. Er gilt den Köchinnen, den alten Kinderwärterinnen, den Mägden überhaupt, welche sich gegen aufgesparte Lumpen Volkslieder und Bilder kaufen, die gewöhnlich mit Versen begleitet sind. Die Mägde pflegen da, wo gesponnen wird, die Bilder um den Spinnrocken herumzuschlagen, theils als Zierde, theils um die mitgegebene Poesie sich während des Spinnens einzuüben. Ich habe ganze Stösse von „neuesten Liedern“, die schon ganz zerblättert und von einem antiken Rost überzogen waren, so aufgebunden gesehen. In Stuben werden diese Bilder gewöhnlich an der Thür angeklebt und namentlich pflegen die Windmüller ihr brettern Lustschloss reich damit zu schmücken. Sie sind so einsam und wollen sich die Welt doch in etwas vergegenwärtigen. Geht der Luxus weit, so werden die Bilder auch wohl in schmale Holzrahmen eingefasst und unter dem Spiegel oder über dem Bett aufgehängt. Doch habe ich dies niemals bei Bauern, nur bei Bürgern bemerkt, welche schon ein genügliches Auskommen hatten, als kleine Gastwirthe, Zollaufseher, Magistratsschreiber, Fleischer, Brauer u. s. w. Hier findet man auch Schattenrisse der Familienglieder, zuweilen sogar Wachsportraite, Kupferstiche des Landesherrn, des beliebtesten Geistlichen und dgl. In den letzten Decennien, seit den Freiheitskriegen, sind in diesem Kreise, der zwischen Volksleben im engeren Sinn und der höheren Bildung ein Mittelglied ausmacht, Carricaturen auf den Rückzug der Franzosen aus Russland, Spottbilder auf Napoleon, wie z. B. auf Elba ein Heer von Ratten exercirt, Bilder zu den Schillerschen Schauspielen, von Sands Mordthat und Hinrichtung. Carricaturen auf die Erfindung der Draisinen, auf die Juden u. a. sehr verbreitet gewesen. Aber alle diese Bilder waren illuminirte Kupferstiche und kosteten im Durchschnitt 5 Silbergroschen, wogegen die Bilder, die ich hier im Auge habe, immer ganze Bogen sind und den Preis von einem halben Silbergroschen haben, ein für ihre Popularität bedeutungsvoller Umstand.

Wenn man sich nicht um das Volk bekümmert, so ahnt man gar nicht, wie es alle Elemente der Idee in sich verarbeitet und woran es eigentlich Theil nimmt. Es ist höchst merkwürdig, dass es sich von dem, was in der Welt Epoche macht, Nichts entgehen lässt und doch zugleich mit grosser Lebendigkeit seine besondersten Interessen verfolgt. Ich werde die Hauptkreise des sittlichen, politischen und religiösen Lebens durchgehen und von jedem durch Beispiele anschaulich zu machen suchen, wie er sich in der Phantasie des Volkes wiederspiegelt.

Die Liebe eröffnet billigerweise den Prospect. Das Italienische Volk lässt sich seine Liebesbriefe schreiben; auf dem Venetianischen St. Marcusplatz lässt es sich gar bequem im Freien sitzen und der Schreiber ist immer zur Hand. Unser Klima ist einer solchen Oeffentlichkeit nicht günstig: auch eine gewisse Verschämtheit, die in solchen Dingen uns eigen, würde es kaum gestatten, uns auf offenem Markt einen Liebesbrief schreiben zu lassen. Auf dem Dorfe zum Schulmeister, in der Stadt zu einem Advokatenschreiber, einem heruntergekommenen Candidaten der Theologie zu gehen, der mit Anfertigung solcher Zärtlichkeiten sein Brod verdient, hat sein Beschwerliches. Da kommt der Druck mit seiner freundlichen Vermittelung. Denn lernt das Volk jetzt auch in den Schulen das Schreiben nach den besten Methoden, so kommt es ihm doch immer sauer an, und die Orthographie und Interpunction namentlich, setzen es in verzweifelte Verlegenheit. Auch möchte es einen rechten Ausdruck für seine Gefühle und der ist nicht so leicht zu finden. Das: Ich liebe Dich! ist Alles, worauf es sich besinnen kann, wenn es die Feder zur Hand nimmt und das weisse Papier vor sich hat. Die gedruckten Liebesbriefe sind überdem wohlfeiler. In einem ovalen Rosenkranz steht folgende Adresse:

Dieses kleine Briefelein kommt an die Herzallerliebste
in Herz und Liebe.

Dann folgt, nach einigen Ueberschriften, von Blumenguirlanden und rothröckigen, blaugeflügelten Engeln eingefasst, der eigentliche Brief:

Herzallerliebstes Kind, an die ich stündlich denke,
Der ich mein treues Herz zum Unterpfande schenke;
Nur Dir allein, mein Kind, weih' ich hinfort mein Leben,
Denn, Engel, Du hast's mir zum zweitenmal gegeben,
u. s. f.

Von diesen Briefen gibt es natürlich eine Sorte für die männlichen, eine andere für die weiblichen Herzen. Das Volk denkt ächt episch. Es macht nicht die Prätension einer subjectiven Unendlichkeit, einer nie vorher gewesenen Eigenthümlichkeit seiner Empfindungen, die eines ganz aparten Ausdrucks bedürften. Es hält sich an die Sache. — In der neueren Zeit haben sich an die alten Liebesbriefe noch Blumenbouquets angeschlossen, welche schon ein Nachklang der Selamssprache der sogenannten Gebildeten sind; es ist theils eine gewisse Ueppigkeit, theils eine Sentimentalität darin, welche dem Volk nicht angemessen ist. Nur Ein Beispiel: Federnelke, Iris, Brennende Liebe:

Voll von kühnem, schmachtendem Verlangen
Hab' ich meine Arme ausgestreckt,
Innig Dich, Geliebte, zu umfangen,
Wenn der Sterne Glanz den Himmel deckt.

Auf dem Baum der Liebe sitzen die Männer, alt und jung; die Mädchen kommen heran; das eine steigt mit einer Leiter hinauf und holt sich einen Husaren herunter; ein anderes schlägt sich mit einem Stock den Geliebten herab; ein drittes wirft einen Strick hinauf; Christelchen und Gustchen aber, um Alle zu haben, sägen den Baum um:

Holder, lieber Baum der Liebe,
Wo befindest du dich doch!
Mit dem sehnsuchtsvollsten Triebe
Sucht Dich manches Mädchen noch.
Der mit der Champagnerflasche,
Mit der immer leeren Tasche,
Wenn er's noch so arg auch treibt,
Wird am Ende doch beweibt.

Auf dem Weibermarkt sehen wir eine Bude. Oben sind Schilder ausgehängt: links zwei Tauben, die sich schnäbeln, rechts Hund und Katze, die sich giftig anknurren. Der Herr der Weibermenagerie, die hinter den Fenstern sichtbar wird, deren Exemplare aber ausserdem besonders abgebildet sind, ladet die schüchternen Junggesellen ein, bei ihm zu kaufen; ironisch empfiehlt er die Faule, Stolze, Putzsüchtige, die Gelehrte, Geizige, die Säuferin, Bucklige; doch

Wollt Ihr nach altem deutschen Brauch
Nach einem Mädchen fragen,
Die Kindgeschrei und Küchenrauch
Gehörig kann vertragen,
Die Strümpfe stopft und waschen kann:
So Eine schafft Euch selber an.

Die Aussteuer, wo der Bauer Klaus mit dem Freier verhandelt, der um seine Tochter Martha wirbt, enthält ein gar nicht übles Genrebild der Deutschen Bauernwirthschaft. Es ist in zwei Hälften getheilt. Rechts die Stube, deren Thür nach Aussen hin geöffnet steht. Ein bunt eingerahmter Spiegel, ein hoch aufgemachtes Bett, ein wohl verschlossener Geldkasten, eine Mausefalle, Kochgeschirr, auf dem Tisch ein Schinken in Gesellschaft einer Wurst u. s. w. Das junge Mädchen im grünen Mieder und rothen Friesrock sitzt auf einer Bank am Spinnrade; der Werber in gelben Lederhosen, rother Weste, blauer Jacke, steht mit dem Hut in der Hand vor dem Vater, der den blauen Oberrock trägt, welcher die Nationaltracht aller Deutschen Bauern ausmacht, ein pelzverbrämtes Manchesterkäppchen auf dem Kopf. Auf dem Hof sieht man das Vieh sich durch einander tummeln. Die begleitenden Verse sind ganz kernig und zeigen auch das religiöse Leben als Sitte.

Ja, ein Gesangbuch, golden blank,
Mit Jahreszahl und Namen,
Von Birkenholz n'en Kleiderschrank,
Christus im schwarzen Rahmen,
Damit Ihr fromm und bieder bleibt,
Und keine losen Dinge treibt.

Hab' eine goldne Kette noch,
Die soll die Martha tragen,
Mit der Bedingung aber doch:
Nicht in den Wochentagen;
Nur Sonntags, wenn's zur Kirche geht,
Ein solcher Schmuck ihr lieblich steht.

Das hübsche Jettchen und ihre Freier warnt die Mädchen, in der Wahl des Gatten nicht allzu kitzlich zu sein. Im Hintergrunde sieht man das Dorf; vorn die schmucke aber pretiöse Dirne, wie der Herr Küster ihr mit tiefer Reverenz einen Blumenstrauss überreicht; allein er wurde, wie schon die Bauernsöhne vor ihm, abgewiesen; eben so der feiste Herr Schulze und der Wirth vom Kruge, der den Feldzug als Landwehrmann mitgemacht hatte und durch seine Uniform zu siegen dachte.

Doch nun ging auch die Freierei
Mit einem Mal zu Ende;
Denn Niemand wollt' am heissen Brei
Verbrennen sich die Hände.
Kein Mann stand mehr vor Jettchens Thür,
Man floh sie fast wie Sauerbier.

— — — — —

Denkt, eine alte Jungfer sein,
Welch' bittres Loos auf Erden! —
Die Mädchen sollen einmal frei'n,
Soll'n Frau'n und Mütter werden;
Ein Mädchen, die da sitzen bleibt,
Hat sich so gut wie selbst entleibt.

Die Hochzeitunterredung einer Alten wegen eines schönen jungen Mannes persiflirt das Gelüsten der greisen Natur. Der junge Mensch, wohlgenährt und wohlgeputzt, mischt sich nicht in die Unterredung, welche die Alte, die sich auf den Krückstock stützt, mit dem Geistlichen führt.

Braut.

Schönen guten Morgen, Herr Pastor!

Pastor.

Guten Morgen, guten Morgen! Was bringt Ihr Gutes, liebe Alte?

Braut.

Ich komme, den Herrn Pastor um die Zusammengebung mit meinem Bräutigam zu bitten.

Pastor.

Wollt Ihr denn noch heirathen?

Braut.

Es ist mir ja zum Bedürfniss geworden; ich gestehe, dass ich ohne Mann nicht sein kann.

Pastor.

Wäre es denn nicht besser, dass Ihr ein Gebetbuch nähmt und Euch hinter den Ofen setztet, statt zu heirathen? Wie alt seid Ihr?

Braut.

Ich bin erst 99 Jahr alt.

Pastor.

Und wie alt ist denn der Bräutigam?

Braut.

Schon 19 Jahr.

Pastor.

Wartet, alte Mutter, bis Ihr 100 Jahr alt werdet und Euer Bräutigam 20, dann will ich Euch kopuliren.

Braut.

Werden es der Herr Pastor auch verantworten können, wenn zwischen uns etwas Unbilliges vorgehen sollte!

Pastor.

Geht aus meinem Zimmer, sonst führe ich Euch hinaus.

Braut.

In Gottes Namen; ich werde gehen, aber auf Ihr Gewissen u. s. w.

Höchst willkommen muss den Alten die Mühle sein, wo die Runzeln abgeschliffen werden und der ganze Mensch nach Erduldung der schrecklichen Procedur in Jugendfrische wieder auferstelit. Es findet sich unter den Bildern sowohl eine Männermühle als eine Weibermühle, letztere in verschiedenen Wendungen. Zu Wagen und Pferde, auf Karren, an Stricken, führen die Männer ihre Weiber, die Weiber ihre Männer herbei. Oben werden die Alten aufgeschüttet; unten erscheinen sie wieder verjüngt und werden mit zärtlichen Küssen und Umarmungen empfangen.

Die Prophezeiungen für junge Mädchen sind nach dem Kalender eingerichtet; oben in einem Kranz das charakteristische Bild und darunter die Auslegung. Nach den verschiedenen Monaten ist auch das Naturell der Mädchen ein verschiedenes; wie es aber damit auch komme, es wird keins leer ausgehen, z. B. Monat October:

Ein Mädchen im Monat October geboren,
Ist zum Tanzen und Springen auserkoren;
Leichtfüssig ist sie wie ein Reh,
Bald hier, bald dort, gleich einer Fee.
So oft im Dorfe Musik erklingt,
Sie gleich zehn Fuss in die Lüfte springt
Der Kuhhirt darf sein Horn nicht blasen,
Gleich fangen die Füsse bei ihr an zu rasen.
Zwölf Walzer so in einer Tour
Tanzt Sonntags im Kruge sie nach der Schnur;
Kein Bursch' im Dorfe kann mit ihr bestehn,
Sie müssen alle zu Grunde gehn.
Doch aber auch sie wird elend und krank,
Sieht aus wie ein Schatten an der Wand,
Und nur durch die äusserste Mässigkeit
Erholt sie sich endlich mit der Zeit:
Da find't sich ein Mann, bescheiden und gut,
Der mit ihr theilet sein Hab und Gut.

Die Ehe der Gatten ist die eine Seite des Familienlebens; die andere Seite sind die Kinder. Für diese sorgt unsere Bilderliteratur durch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Spielen und Anschauungen, welche dem Fassungsvermögen und der Phantasie der Kleinen zugänglich sind. Oben an steht hier, wie billig, unsre alte Fibel, welche Jean Pauls Exegese unsterblich gemacht hat. Auch ist zu erwähnen, dass Herr Gubitz in seinem Volkskalender auf 1836 den löblichen Versuch gemacht hat, die alten Bilder in guten Zeichnungen zu erneuen. Unter den Spielen finden wir die neueste Lotterie mit 90 Loosen, auf welchen das ganze Universum kunterbunt durcheinandergeworfen ist: Eidechse, Sonne, Tempel, Krebs, Haus, Meilenstein, Vogelnest u. s. w.; das neue Affenspiel, wo in der Mitte der Herr Affe mit der Madam Aeffin zu sehen ist; das Gänsespiel u. a. Im Verwandlungsspiel können aus den zerschnittenen Stücken von Thier- und Menschenköpfen tausend verschiedene Zusammensetzungen gemacht werden. — Die Geschichte des treuen Pudels führt den Kindern denselben von seiner ersten Jugend bis zum Tode hin durch alle möglichen Situationen vor, wie er Schildwachstehen, apportiren lernt, wie er mit der Katze kämpft, seinen Herrn gegen Räuber vertheidigt, eine Wurst vom Tische stiehlt u. s. f. — Viele dieser Belustigungen suchen die Kinder auf die Widersprüche des Lebens aufmerksam zu machen. In der verkehrten Welt schlägt der Ochs den Fleischer todt, fährt die Gans die Bauerfrau auf der Karre zu Markt u. dgl. m. Ein Blatt ist ganz mit Kutschen bedeckt, welche alle möglichen Richtungen des socialen Lebens vorführen, z. B.:

Zum Kranken eilt der Arzt, Arznei ihm zu verschreiben,
Auch nebenbei manchmal die Zeit sich zu vertreiben.

Zum Schauspiel fährt man hin, die Zeit sich zu vertreiben,
Oft aber kann man da vor langer Weil kaum bleiben.

Zum Hofconditor fährt das Leckermäulchen hin,
Zum Frühstück zehnerlei ist ganz nach seinem Sinn.

Der Vater hat gespart, der Sohn verbringt das Geld.
Denn zum Vergnügen nur besieht er sich die Welt.

Denselben Zweck hat auch das Schattenspiel an der Wand, oder die lustige Zauberlaterne. Doch ist diese auch schon für Aeltere berechnet. Dieser Bilderbogen ist recht gut gezeichnet; er zertheilt sich in zwei Hälften, die sich entgegengesetzt sind oder parallelisirend erläutern. Auf dem ersten Felde links sieht man z. B. einige Alte in altfränkischem Putz, eine Menuett tanzen, mit der Unterschrift:

Als der Grossvater die Grossmutter nahm,
Da war der Grossvater ein Bräutigam.

Gegenüber erblickt man einen Tanzlehrer, der, auf den Fussspitzen wippend, die Geige mit gehobenen Schultern streicht; er unterrichtet ein junges Pärchen von funfzehn bis sechszehn Jahren. Hierzu die Unterschrift:

Blühe, liebes Veilchen, das ich selbst erzog,
Blühe noch ein Weilchen, werde schöner noch.

Hierauf folgt links eine Darstellung des Sündenfalls mit der Erklärung:

Hier steht Herr Adam im Paradies,
Frau Eva ihm zur Seite.
Der Apfel schmeckt doch gar so süss;
Ja, ja, ihr armen Leute.

Gegenüber spinnt Eva, im rothen Frieskittel; Adam, ganz nackt, aber mit einem grünen Frack angethan, und, wie auf züchtigen Antikencabinetten, seine Schaam mit einem Weinblatt deckend, also in Summa die traurigste Figur, gräbt die Erde:

Als Adam grub und Eva spann,
Wo war denn da der Edelmann!

Das Ganze schliesst dann mit einem Witz:

> „Nun kommt das schönste Stück, geben Sie Acht; erst gehe ich aber mit dem Teller herum. Jungens! seid nicht dumm und verkriecht euch unterm Tisch; seid doch Standespersonen!"

Eine besondere Erwähnung verdienen hier noch die Ziehkarten, deren es sowohl Französische als Deutsche gibt. Sie haben eigentlich eine streng moralische Tendenz. Sie wollen durch ihre praktische Weisheit einerseits die Leidenschaft ermässigen, andrerseits dem Verzagten Muth zur Fortsetzung des Lebens, Kraft zum Handeln einflössen. Auf eine Unterstützung des Aberglaubens, des Hazardirens mit seinem Geschick, wie man zunächst meinen könnte, ist es dabei in keiner Weise abgesehen. Einige Beispiele werden dies hinlänglich zeigen. Ich bemerke hierbei aber den Unterschied der Karten. 1) Die Französischen. Sie sind ohne weitere Zeichnungen, als König, Bube und Dame. Eben so sind auch die Devisen kurz, bildlos, abstract.

Verlass dich nicht zu sehr auf dich selbst, du brauchst Hülfe.

Hüte dich vor einer gewissen Person, die du so lieb hast.

Du musst nicht gleich über jede Kleinigkeit ärgerlich werden u. dgl. m.

2) Die Deutschen haben neben den Herzen, Schellen u. s. f., lauter Bilder, einen Vogelsteller, Dachdecker, Eseltreiber u. a. Die Sprüche sind ausführlich, voller Leben, mit ächt poetischen Ingredienzen. Wenn die Französischen Karten die Ueberschrift haben: „zur angenehmen Unterhaltung," so vergessen die Deutschen nicht: „zur Belustigung" hinzuzufügen. Das Angenehme ist ein zu farbloses Wort; das Volk will entweder hellaufjauchzende Lust, bis zum Ersticken vor Wonne und Lachen, oder es will tiefe Trauer bis zum Zerbrechen des Herzens. Von der kernigen Volksweisheit unserer Karten nur einige Proben:

Dein Herz ist wie ein Schaafpelz: zwischen jedem Haar hat ein halbes Dutzend Liebhaber Platz. Hüte dich nur, dass die Motten nicht hinein kommen!

Dein butterweiches Herz schmilzt an jedem feurigen Auge. Geht das so fort, so wirst du am Ende herzlos in den heiligen Ehestand treten.

Du suchst immer dein Glück im Monde. Such' es hier unten, so hast du es bequemer, wenn du nur sonst kein Theekessel bist, und den rechten Zeitpunkt benutzest.

Armer Zwickel! Du bist zu bedauern, denn du musst mit einer langen Nase abziehen, weisst ja schon, wo. Tröste dich nur, es dient zu deinem Glücke.

Wie kannst du nur über jede Kleinigkeit so mürrisch werden, du Sauertopf! Betrachte die schöne Natur, folgt nicht auf Regen immer Sonnenschein?

Mit diesem concreten Ausdruck vergleiche man das aus dem Französischen übertragene: wie man gleich so ärgerlich werden könne! Das Abstracte ist einmal die Natur der Franzosen, wie sie sich in neuerer Zeit im Verhältniss zu der unsrigen auch darin zeigte, dass in einem Nachstich der Retz'schen Zeichnungen zu Göthe's Faust, bei

Audot, 1828, deuxième édition, auf dem Titelblatt die Person Gott des Vaters fortgelassen war, und die Engel vor einem leeren Weiss als dem bestimmungslosen être suprême anbeteten.

Die bürgerliche Gesellschaft entwickelt durch die Theilung der Arbeit einen Unterschied der Stände, deren poetische Bedeutung ich in meiner Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter unter dem Abschnitt, der vom Volksliede handelt, auseinandergesetzt habe, und worauf ich mich hier der Kürze wegen beziehen will. Insofern nun die Natur eine äussere Grundlage für die Theilung der Arbeiten gibt, ist hier die Darstellung der verschiedenen Beschäftigungen in den zwölf Jahresmonaten wohl zunächst zu erwähnen, Bilder und Sprüche, welche eben so auf einzelnen Bogen zusammengestellt sind, als sie sich in mannigfachen Variationen in den Holzschnitten aller Volkskalender wieder finden. — Die Bilder, welche sich auf das Landleben beziehen und deren ich habhaft werden konnte, haben alle den Ton des Wildheim'schen Liederbuchs, dessen die Aelteren unter uns sich wohl noch erinnern werden. Es ist allerdings ein volksthümliches Element darin, aber versetzt mit einer modernen, der Periode der sogenannten Aufklärung angehörigen Richtung auf das Nützliche und Moralische. Diese Reflexion ist jedoch an sich dem bäuerlichen Stande fremd, der in religiösem Vertrauen und naiver Sittlichkeit leben muss, wenn er anders seines Lebens froh werden will. Auf einem Blatte, wo die ländlichen Beschäftigungen dargestellt sind, finden wir z. B. folgende Verse:

Sehr fleissig ist die Binderin,
Denn Fleiss bringt immerdar Gewinn.
Der Flegel klopft das Korn heraus,
So treibt der Stock die Faulheit aus.
Das Mädchen wäscht die Rüben rein,
Denn schmutzig sein, das ist nicht fein.

Gleiche Manier herrscht in dem Lob des Landmanns, seiner Haushaltung und seines Viehes. Ringsum in einzelne Felder vertheilt, erblicken wir hier Pferd, Ochse, Schwein, Hahn, Taube u. s. w. Von ihnen eingerahmt in der Mitte ein junges Bauermädchen und einen Bauerburschen, recht gut gezeichnet, in der ächten Deutschen Tracht. Von den vielen Versen nur einen:

Tauben sind nur zum Vergnügen,
Weil sie oft zum Teufel fliegen,
Nützen wenig, kosten viel,
Und man hält sie nur zum Spiel.
Mäuse machen oft dem Bauer
Und der Bäurin grosse Trauer,
Fressen ihren besten Speck,
Und sie kriegen — Mäusedreck.

Das Beste in dieser Sphäre dürfte sein: die Ansicht des bekannten Bildes, welches der reiche Bauer Kohl durch den berühmten Maler Franck anfertigen liess. Es ist die bildliche und ganz vortrefflich ausgeführte Darstellung des bekannten Liedes: „Mein Herr Maler, wollt Ihr wohl uns abconterfeien! Mich, den reichen Bauer Kohl, und mein Weib Mareien u. s. f.“ Für das Gelungenste sind gewiss die beiden Scenen zu erklären, wo Kohl, in den grünbelederten Sorgenstuhl zurückgesunken, im Schlaf eine Prise nimmt und hinterdrein brav nieset. Auch die Scene ist nicht übel, wo der Schimmel im Stall so laut wiehert, dass der Frau darüber ihr geliebter Kater, mit dem sie sich hätschelt, vom Schooss fällt. Dieser Kohl repräsentirt den Deutschen Bauer auf der höchsten Stufe der Wohlhabenheit, wo sich ein gewisses vierschrötiges, trotziges und doch sehr respectables Wesen in ihm entwickelt. Man denke nur an den bekannten Traum des Bauern Klappenburg, für welchen Gott der Vater, als er in den Himmel kam, seinen Sohn vom Stuhl aufstehen und den Ehrenmann neben sich sitzen liess. Dieser Traum soll zugleich den Uebergang des Bauernstolzes in das Irreligiöse bezeichnen.

Was nun den Gewerbtreibenden Stand anbetrifft, so muss hier zuvörderst an eine Gattung von Bildern erinnert werden, welche jetzt ganz verschwunden ist, an die sogenannten Handwerkerbilder. Auf Duodezblättchen war ein junger Handwerker, Fleischer, Schuster, Maurer u. s. f. mit einem jungen Mädchen, das gewöhnlich einen Korb am Arm trug, als im Gespräch begriffen, dargestellt. Darunter standen denn sehr zweudeutige, ja frech obscöne Verse. Diese Bilder wurden von den Knaben und Mädchen, die den Confirmationsunterricht genossen, eifrig gesucht. In die Zeit dieses Unterrichts fällt die Ausbildung der Pubertät und fallen daher auch die ersten ernstern, erotischen Regungen. Jene Bilder wurden in die Bibel gelegt, und der Knabe, der ein Schuster, Drechsler u. s. f. werden wollte, schenkte nun dem Mädchen, das ihn anzog, ein solches Bild; oder es geschah auch umgekehrt, dass ein Mädchen einem Knaben ein Bild zusteckte. Durch dies Treiben, besonders aber durch die geheime Lüsternheit, welche in den begleitenden

Versen ausgesprochen war, wurde der Segen des heiligen Unterrichts gänzlich zerstört, obschon vielleicht auch die frühere Manier, das Gedächtniss mehr als den Verstand und das Gefühl zu beschäftigen, einen Theil der Schuld trug. Genug, die Stunden, welche den jungen Christen eine Weihe für ihr ganzes Leben ertheilen sollten, wurden nur zu gemeinen Liebeshändeln benutzt, welche oft sehr traurige Früchte trugen. Die Polizei hat daher vollkommen Recht gehabt, diese Bilder zu vernichten. Die Bilder, welche ich ausser diesen kenne, beziehen sich nur auf wenige poetische Figuren, die sich aus der Masse der Gewerbe charakteristisch hervorheben, oder auf den Lebensgenuss überhaupt, wie die Gesellschaft sich denselben zum letzten Zweck macht. Eine jener Figuren ist der Schneider. Im feinsten Anzuge, das Haar wohl frisirt, die Scheere nebst den Maassen aus der Tasche hervorragend, reitet er auf einem ungeheuren, störrischen Bock, und hält sich an seinen Hörnern fest. Vorn flieht Alles vor Entsetzen. Hinten sehen wir den Altmeister, der mit einer Lorgnette den Bock beschauet, weil derselbe unter dem Schwanz hervor eine Menge Schneiderlein fortbläs't, die mit Maassen, Scheeren, Bügeleisen, in eleganten Fracks, durch die Luft auf den Boden taumeln. Von den Aristophanisch derben Versen nur den letzten:

Der Bock, der hat ja guten Wind,
Drum alle Schneider luftig sind.

Der Flickschneider ist in der dürftigsten Tracht, mit der Brille auf der Nase, in seinem Kämmerlein beschäftigt, einem vor ihm stehenden Manne, der den Hut auf dem Kopf hat, an den Beinkleidern etwas zu bessern:

Flickschneiderchen, näht mir das Loch hinten zu,
Es pfeift mir der Wind durch und lässt mir nicht Ruh!
Näht sauber und macht ja die Stiche hübsch fein,
Doch stecht nicht zu tief mir im H—n hinein.

Der Nürnberger Schuster ist ein sehr gutes Bild; es stellt eine Werkstatt dar. Zwei Gesellen arbeiten. Der Meister hat ein Pferd bestiegen und schneidet demselben grosse Stücke Fell bei lebendigem Leibe ab; in der Voraussetzung, dass die Haut immer wieder nachwächst, sieht er durch diese Speculation sich von aller Sorge befreit; es kann ihm nie mehr an Leder fehlen. Die Hauptfigur des Bildes ist der Breitgeselle, der mit einer Miene, wie Heinrich im politischen Zinngiesser, ebenfalls ein ökonomisch vortheilhaftes Geschäft am Hintertheil des Pferdes versieht, von dem der Anstand jedoch zu schweigen verbietet.

Auf einem andern Bogen sieht man Schuster, Schneider und Tischler so dargestellt, wie Stirn, Auge, Nase, Mund sich bis zum Eckigen der Carricatur bei ihnen ausgebildet hat. Mit instinctmässigem, physiognomischem Tact haben die Figuren nur die Ueberschriften: Ich ziehe, ich steche, ich stosse! Denn in der That erklärt diese Hauptbewegung ihres Geschäfts ihre Physiognomie. Vor diesen Thätigen steht, auf einen Stock gestützt, einen Schmeerbauch vor sich hertragend, ein Thonpfeifchen schmauchend, ein Ekkensteher, No. 22; er ist in seiner runden Fülle, die sogar das Rücktheil seiner Jacke sprengte, ihre leibhafte Ironie. — Nestroy's Lumpacivagabundas hat jüngst Veranlassung zu einem Bilde gegeben, vor den Thoren Münchens das liederliche Kleeblatt des Schusters, Schneiders und Tischlers zusammenzustellen:

Das Wandern ist eine Lust,
Frei athmet die menschliche Brust;
Die Luft in der Werkstatt behaget uns nicht,
Und eben so wenig des Meisters Gesicht.
Juchhei, Juchhei, Juchhei!
Wir sind die lustige Drei!

Komm, Fläschchen, komm nur heraus;
Der letzte Tropfen muss aus.
Vivat! es lebe der Handwerksgesell,
Der alle Tag' ändert die Arbeitsstell!
Juchhei! u. s. f.

Wer das Leben auf dem Lande kennt, wird wissen, welch' wichtige Person der Dorfbarbier ist, der grosse Doctor und Medicus Barribarriba. Er gehört zu den besten Bildern. Knappe Nankinghosen, ein kurzer, bis oben zugeknöpfter brauner Oberrock, weisses Halstuch mit Vatermördern, eine Tuchmütze mit breitem Schirm, den Scheerbeutel in der Linken, den rechten Arm gekrümmt, so wie die rechte Hand vom Schaumschlagen ganz kugelartig, schreitet er von Dorf zu Dorf. Das Gesicht drückt eben so viel Neugier in der spitzen Nase und den vorgedrängten Augen, als Mittheilungslust in den dünnen Lippen aus. Wer sollte nicht die Verse kennen:

Ich bin der grosse Medicus,
Curir' auf Hiebe, Stich und Schuss,
Kurz, alle Uebel, gross und klein,
Sie müssen straks vertrieben sein.

— — — —

Ein Mann, der einen Buckel trug,
Mich jüngst um meinen Beistand frug;

Ich sägte ihm den Hügel fort,
Jetzt sieht man eine Eb'ne dort.

— — — —

Es litt ein Weib seit Jahren schon
An einem Zungenskorpion:
Ich setzt' ihr funfzig Wespen dran,
Und heut' bedankt sich noch ihr Mann.

Heran, heran, wem Etwas fehlt!
Heran, heran, wen Etwas quält!
Ich treib's Euch aus dem Leib heraus,
Und ging Euch auch der Odem aus!

Viel weniger gelungen ist die Schule zu Schöppenstädt. Die Knaben sitzen mit Ochsen-, Frosch-, Esel-, Bocks- und Storchköpfen, die Mädchen mit Gänseköpfen da; der Lehrer, mit Eselohren ausstaffirt, ist eine stakige, flache Caricatur; das Beste ist noch ein Junge mit einem Eselkopf, der auf der armen Sünderbank sitzt, sich in einem Spiegel sein holdes Antlitz beschauet und sich hinters Ohr kratzt. Da unser Schulwesen jetzt schon ein ganz anderes ist, als vor zwei Decennien, so kann ich nicht umhin, auf eine kleine Schrift: der Gräff, wie er leibt und lebt, Frankfurt a. M. 1834, 8., aufmerksam zu machen. Hier hat der gemüthliche Schlendrian der früheren Zeit ein vortreffliches Denkmal erhalten, das auch für die Geschichte unseres Erziehungswesens merkwürdig ist. Doch ist hier nicht der Ort, näher darauf einzugehen, was für Elemente sich in jener Schulstunde, wie der alte Gräff sie zu Frankfurt gehalten, manifestiren.

Ein Bild stellt das Glück des Leiermanns dar. Es ist gut gezeichnet. Der tölpelhaft pfiffige Tamburinschläger ist eine magere Figur, mit jüdischer Physiognomie, in gelbem Leibrock mit langen spitzen Schösen, kurzen Aermeln, knappen, rothgestreiften Hosen, grünen Kamaschen u. s. f. Der eigentliche Leierkastenführer verhält sich zu ihm, wie die Substanz zum Accidens; er ist eine stämmige, ja plumpe Figur in blauem Oberrock mit guten über die Hosen gezogenen Stiefeln. Der Ausdruck aber im Gesicht des einen wie des andern ist gemein. So poetisch der Leierkasten wirken kann, besonders an sternenklaren Abenden, wenn man ihn durch die stilleren Strassen hinrauschen hört, so wichtig er, wie wir oben andeuteten, als ein Medium der Volkspoesie ist, so darf doch nicht geläugnet werden, dass die Menschen, die sich mit ihm zu thun machen, meistentheils elende, ja verworfene Subjecte sind, die gelegentlich auch die gröbste Lasterhaftigkeit nicht scheuen. Die Verse, mit denen dies Bild versehen ist, sprechen auch nichts als eine gemeine Gesinnung aus:

Was kann uns auf Erden wohl mehr erfreu'n, juchhe!
Als Mädchen, Musik und ein Gläschen Wein, juchhe! u. s. w.

Auf dem Bilde, welches vor mir liegt, bemerke ich an dem Kasten die Worte angeschrieben: das neue Lied von wegen dem Ding da. Dies Lied gehört zu den allerzweideutigsten, welche je durch das Organ des Leierkastens verbreitet sind; es enthält ferner eine Satyre auf die Heirathen der Juden. Aber es hat eine Melodie, welche sich dem Ohre unvergesslich einschneidet, weil sie einen, so zu sagen, Janitscharenmusikartigen Charakter besitzt. Es kam 1827 in der Pfalz auf. Die Polizei verbot es, allein alle Thäler des Odenwaldes und der Vogesen schmetterten den ganzen Herbst sein Echo wieder.

Der Lebensgenuss erscheint uns in Hans und

Frau Immerdurst. Er frisst Wurst und säuft dazu Weissbier; sie schlampampt Kaffee. Der Genuss des letzteren Getränkes ist bei dem Volk in der That bis zu einem Umfange gediehen, dass er nur noch von dem des Branntweins überboten wird. Die nahrhafteren Getränke, wie Bier, oder der Genuss von Suppen treten leider immer mehr zurück, und es ist betrübend genug, einräumen zu müssen, dass die Devise der Frau Immerdurst, geborenen Kaffeelieb:

Eher will ich Männer hassen,
Als den lieben Kaffee lassen;

und die des Herrn Immerdurst:

Alles versoffen vor meinem End',
Macht ein richtiges Testament,

für so Viele aus den untern und mittlern Ständen eine schreckliche Wahrheit aussprechen. — Freilich suchen die Wirthe vom Borgen abzuschrekken. Auf einem Bilde, Borgen macht Sorgen, weis't der Wirth mit barscher Miene den Eintretenden zurück, wenn er etwa zu stehlen, oder mit den Mädchen zu sponsiren im Sinne habe. Neben dem Schenktisch hängt sogar eine Warnungstafel mit folgendem Sprüchlein:

Das Borgen wäre freilich gut;
Allein das Wiederzahlen
Gibt in der Regel böses Blut,
Man kann das Geld nicht malen.
Denn keiner gern zufrieden ist
Mit leeren Complimenten.
Er läuft dir nach, wo du auch bist,
Und nennt dich Insolventen.
Am Ende kommt das Stadtgericht
Und mahnt dich fürchterlicher,
Und zahlst du dann zur Stelle nicht:
Kommst du nach Numm'ro Sicher.

Allein dafür tritt auf einem andern Bilde, mit kurzer blauer Jacke und grüner Schürze, der Marqueur Bruder Freundlich auf: „Bon jour, meine Herren! Willkommen! Platz genommen“ u. s. f. Die folgenden Redensarten, die natürlich auch das Bezahlen in Erinnerung zu bringen nicht vergessen, sind ein widriges Gemisch von alten Sprüchwörtern, z. B. es ist besser des Freundes erster Zorn, als zuletzt den Freund und auch das Geld verlor'n: — mit modernen, witzig sein sollenden, ankirrenden Schlagwörtern. — In diese Kategorie des Lebensgenusses müssen auch die meisten Bilder gebracht werden, welche seit den letztvergangenen zwei Decennien von Berlin aus in Umlauf gesetzt sind. Doch ist es hier nicht blos die Feier des materiellen Genusses, sondern bei den ächtesten Producten Berlins ist es der Witz, der „jettlige“ Witz, der die Hauptsache ausmacht. Durch ihn erhebt sich der Berliner über Alles. Was dem Slaven sein kak ni bud, das ist ihm in tausend Variationen sein Witz. Hat er seinen Witz gemacht, wenn auch noch so schlecht, so fühlt er, selbst in der grössten Calamität, wieder Boden unter sich. Der Charakter dieses Witzes ist in der neueren Zeit so oft besprochen worden, dass ich still darüber schweige. Ich erwähne also nur, dass er bekanntlich mit dem Schnaps den genauesten Zusammenhang hat. Es ist etwas Trockenes, Brennendes und zur Gemeinheit Tendirendes darin. Berlin kann man in seinen Licht- wie in seinen Schattenseiten nur durch die Parallele mit Wien richtig würdigen, wie Gans in seinen Briefen über das jetzige Theater, Laube in seinem Aufsatz über Seydelmann u. A. gethan haben. Es ergibt sich daraus auch die Ergänzung des Wiener Volkswitzes, der phantasiereicher, und des Berliner, der kaustischer ist. Hegel macht in seinen Briefen aus Wien (S. W. XVII, S. 588.) ausdrücklich die Bemerkung: „Die verdammt vielen Schnapsboutiquen, Schnapstische, Schnapskneipen, die sich in Berlin überall einnisten, sieht man nicht.“ Die Mehrzahl der Witze dreht sich entweder um den Schnaps oder lässt doch seine Stimmung durchfühlen. Die von Gropius herausgegebenen sogenannten Berliner Redensarten sind für das Volk durch den Holzschnitt auf Bogen zusammengedrängt. Ich übergehe sie, weil sie genugsam bekannt sind. Ausserdem gibt es aber: der Berliner lustige Fahrt zu Fuss und Pferd nach Stralow. Es ist dies bekanntlich der Culminationspunct des Berliner Volkslebens. Das Blatt stellt alle Vergnügungen dar, welche der Fischzug gewährt, wozu denn natürlich auch gehört, dass ein Betrunkener arretirt wird. Ein anderes Blatt stellt das „Courmachen“ dar, wie das junge Herrchen seinem geliebten „Gegenstande“ auf der Schlittenfahrt, dem Ball, der Rutschpartie u. s. w. alle mögliche Aufmerksamkeit erweist. Dies Bild hat etwas sehr Abstossendes und geht lediglich auf einen Kitzel der Sinne aus. Es ist zwar nichts Obscönes darin; allein über alle Situationen ist eine Weichlichkeit, Fadheit, verlebte Leichtsinnigkeit verbreitet, welche im Flitter des modernen Putzes von aller wahren Volksthümlichkeit weit entfernt ist. Ein anderes Bild: Berlinische Idylle betitelt, das wirklich obscön ist, und sich einen schmutzigen Gegenstand erwählt hat, kann, gegen solche Leerheit gehalten, durch seine Derbheit eine ordentliche Erquickung gewähren. — Ein anderes Blatt zeigt im Vordergrunde den Kreuzberg, mit Gruppen von Spaziergängern angefüllt, im Hintergrunde die Stadt; es ist der Sonntag in Berlin. Die lange dazu gegebene Beschreibung ist sehr detaillirt; ihr Hauptzweck ist, den Gegensatz zwischen der Arbeit und dem „Plaisir“ recht fühlbar zu machen.

Nach Pankow und nach Moabit
Ein lust'ges Chor Gesellen zieht:
„Ein freies Leben führen wir,
Versaufen's Geld in Schnaps und Bier,
Schlagen Stühle, Tisch' und Bänk' entzwei,
Prügeln die Wache und Polizei — Juchhei! u. s. w.

Der „sanfte Heinrich“ mit seiner Saufcompagnie stellt nichts als Trinkende von allen Ständen und Altern dar, und hat zu seiner Glossirung das bekannte Lied: „Wenn eener weess, wie eenen is.“ Man könnte das Leben in dieser Gemeinheit in folgenden Kreislauf zusammenfassen. Arbeit, Geld, Schnaps und Bier, Trunkenheit, Skandal, die Gensdarmerie und Polizei, Gefängniss, Ausschlafen des Rausches; Arbeit, Geld, Schnaps und so in's Unendliche fort. Das Geld, die Flasche und der Gensdarm sind unzertrennliche „Ideen.“ — Zu den poetischen Figuren dieser erzprosaischen Welt gehören der Polizeicommissarius, der Eckensteher, die Köchin, die Hökerin und der Holzhauer. Die beiden ersteren sind durch „Nante“ hinlänglich bekannt. Ihm und seiner Verherrlichung des Eckensteherlebens ist, wie sich von selbst versteht, ein eigener Bogen gewidmet. Eben so der Köchin. Dies Bild ist gut. Im

„Staat,“ hochauffrisirt, Bommeln in den Ohren, eine Fraise und ein Crepptuch um den Hals, ein blaues Kleid mit Schinkenärmeln an, den Pompadour am Arm hängend, den Sonnenschirm vor sich niedersetzend, die gelben Handschuh fester anziehend, steht eine appetitliche Köchin vor einem Hause, an dessen geöffneter Thür eine andere in der Arbeitstracht, die Küchenschürze vorgebunden, einen alten Eimer neben sich, mit ihr in einem neidisch betrübten Gespräch begriffen ist. Die hinzugefügten Verse beschreiben die Herrlichkeit des Lebens einer Berliner Köchin, besonders auch die Kniffe, womit sie die Herrschaft betrügt: z. B.:

Die erste Schoten-, Bohnen-,
Salat- und Spargelzeit,
Muss jeder Köchin lohnen,
Ist sie nicht ganz von heut.
Da fällt bald hier ein Sechser,
Bald dort ein Groschen ab,
Die steck' ich, Pfennigheckser.
Tief in der Tasche Grab.

Die Hökerin finden wir unter ihren Obstkörben, von dem wachsleinwandnen, schwarzen, breitkrämpigen Hut überdeckt, rechts und links an die Käufer Grobheiten austheilend:

Mir kümmert jar nischt in de Welt,
Ick dhue mir nich jrämen;
Wen meine Waare nich jefällt,
Der kann sich andre nehmen.
Man immer rann, Herr Muschketier!
Recht saft'ge Perjemotten hier!
Wat sächt Er! Sind nich scheene!
Mach' Er sich nich jemeene! u. s. w.

Das Bild von den Holzhauern ist ganz gut gezeichnet: das Lied derselben ist schlecht: ihr politisirendes Gespräch aber vortrefflich. Sie sprechen über die Auswanderungen nach Nordamerika. Der Eine tadelt dieselben, weil doch geschrieben stehe: Bleibe im Lande und nähre Dir redlich. Der Andere meint, die Leute gingen fort, weil sie nichts zu beissen hätten, und weil sie glaubten, in den andern Welttheilen wüchse Alles auf den Bäumen: sie brauchten nur Teller zu sagen, so hätten sie Kuchen, oder Flasche, so hätten sie Schnaps. Der Dritte fragt endlich, ob man nicht in Nordamerika thun könne, was man wolle, ob es dort wohl keine Gensdarmen gäbe? Der Zweite belehrt ihn, dass das nicht wohl sein könne, denn wie sollten sie dorthin kommen? Sie müssten etwa auswandern. Das thäten sie aber nicht, weil dort das Tabakrauchen keine zwei Thaler koste, indem jeder sich seinen Tabak pflanzen und allein aufriechen könne u. s. f.

Viele der zuletzt betrachteten Figuren sind an sich Carricaturen. Es gibt aber auch eigene Bilderbogen, mit den mannigfaltigsten, oft scheusslichsten Frazzen angefüllt. Manche Carricaturen sind vortrefflich: unsere Voraltern in ihrem Sonntagsstaat, der Portier, der Supplicant, der Säufer, der Orchesterbediente, der Trompeter vor der Bereiterbude, der ci-devant jeune homme u. a. Aber eine Menge anderer, namentlich solcher, wo Riesenköpfe auf Zwergleiber aufgesetzt sind, oder solche, die ein Laster darstellen sollen, sind Ausgeburten einer wahrhaft höllischen Phantasie. Die gute Carricatur muss immer fühlen lassen, dass ihre Verzerrung Product einer innern Schiefheit ist; in der schlechten Carricatur tritt aber an die Stelle der Nothwendigkeit die Willkür. Die Gestalten verbilden sich nicht selbst von Innen heraus, sondern werden von Aussen her gewaltsam verrenkt und verdreht. Die ächte Carricatur macht daher den Uebergang vom Hässlichen zum Komischen, allein die schlechte fällt in's Hässliche zurück, und erregt statt des Lachens, Abscheu. Doch ist in den Köpfen mancher gute physiognomische Zug.

Der Soldatenstand hat eine grosse Menge ihm gewidmeter Bilder. Das Exercitium, der Generalmarsch, das erste Nachtquartier eines jungen Soldaten auf dem Marsche zum Manöver, wo zu den Karten Spielenden das Mädchen hereinschleicht, der Abschied der Soldaten von ihren Liebsten, sind hier die Hauptmomente. Zum Andenken finden sich Bilder von schön gewachsenen Leuten aus allen Waffengattungen. Darunter steht:

> Dies ist mein lieber NN. aus dem und dem Regiment, in der und der Compagnie, in der Garnison zu NN.

Eben so gibt es Bilder der verschiedenen Truppengattungen in voller Uniform „zur Erinnerung und zum Andenken an meinen Militairstand.“

Auch fehlt die Erinnerung an den Krieg selbst nicht; der alte poltronisirende Landwehrmann in der Dorfschenke erzählt die Schlachten an der Katzbach, bei Dennewitz und Grossbeeren. Die Bauern sitzen aufmerksam am Ofen und den Tisch; er steht mit seinem Stelzfuss und haranguirt die jungen Bursche auf gut Blüchersche Weise; dann fängt er an zu erzählen:

Als uns unser König rief
Zum Franzosentanze,
Ich gleich, wie besessen, lief,
Kroch nicht, wie 'ne Wanze.
Donnerwetter! Säbel her!
Ohne Lauf nahm ich's Gewehr;
War der Kolben doch noch dran,
Todtzuschlagen, wen man kann u. s. f.

Die Stände der Gesellschaft machen an sich schon den Staat aus, aber das wirkliche Dasein desselben ist durch das Selbstbewusstsein bedingt, das sie über sich gewinnt. Sie muss sich dazu erheben, nicht blos ihr Wohl sich zum Zweck zu machen und die äussere Ordnung des Ganzen polizeilich zu controliren; sie muss vielmehr ihr Wohl in der Freiheit suchen, welche sich als Endzweck die einseitigen Interessen der verschiedenen Stände unterordnet. Dies Selbstbewusstsein der Freiheit, als des höchsten Zwecks eines Volkes, hat wiederum sein lebendiges Dasein im Fürsten. Der Fürst ist der persönlich gewordene Staat, die Incarnation der volksthümlichen Freiheit. Das Volk kennt noch keine Abstractionen; es denkt nicht an Deutschland, Frankreich u. s. f., als an Staaten, welche eine solche Verfassung, eine solche Weltstellung, eine solche allgemeine Aufgabe haben. Es stellt sich die Staaten noch in den Fürsten vor; der Fürst und der Staat sind ihm Eins; es hat noch eine Poesie in der Politik. Daraus hat man sich zu erklären, warum es auf die Bildnisse der Fürsten einen so grossen Werth legt. Es bekümmert sich mit Sorgfalt um alle Glieder des Regentenstammes. Wir finden unter den Bildern sogar solche, die einzelne Scenen aus dem Privatleben der Fürsten darstellen, z. B. wie Sr. Majestät Friedrich Wilhelm III., der Fromme und Gerechte, nebst seiner hohen Familie am grünen Donnerstage das heilige Abendmahl in der Garnisonkirche zu Potsdam geniesst. — Im Preussischen Volke lebt insbesondere noch die Erinnerung an Friedrich den Grossen. Auf einem Bild erzählt der Grossvater einer Bauernfamilie vom alten Fritz, und schliesst seinen plattdeutschen Panegyricus mit den naiven Worten:

Un kümmt he mir — wenn't Gott gefällt —
Entgegen moal in jenne Welt:
Hoch schmieten will ik miene Mütz;
Mit Juchhei! Juchhei! Voader Fritz!

Aber nicht blos für das angestammte Regentenhaus interessirt sich das Volk mit frommer Pietät. Es hat nicht blos für sich, für seine Interessen einen Sinn, sondern es wird von Allem getroffen, was sich in der Welt regt. Man studire nur das Volk, und man wird sich überzeugen, dass es gar nicht so untheilnehmend an den grösseren Veränderungen der Welt ist, als Diejenigen wohl zu glauben geneigt sind, welche nie mit ihm in unmittelbare Berührung gekommen sind. Man schaue nur in einen Kuckkasten, um zu erkennen, wie sich das Volk Nichts entgehen lässt, was eine welthistorische Bedeutsamkeit hat. Unter den hierher gehörigen Bildern finden wir die Prospecte von allen Hauptstädten Europa's; das lustige Leben der Matrosen in den Seestädten, eine rechte Emancipation des Fleisches; ferner Darstellungen der berühmtesten Congresse, Leichenfeierlichkeiten, z. B. Lafayette's Begräbniss, Hinrichtungen z. B. Sand's, Schlachten u. s. w. Aus der jüngsten Zeit noch machten eine Menge Blätter das Volk mit allen Sehenswürdigkeiten der grossen Revue von Kalisch, mit dem grossen Tambourmajor, den Kaukasischen Völkern, dem Griechischen Gottesdienst, dem brillanten Feuerwerk, dem colossalen Zapfenstreich bekannt, und so dürfte das Volk durch seine Bilderliteratur von dem, was in der Welt vorgeht, oft besser unterrichtet sein, als Mancher der sogenannten Gebildeten. Napoleon insbesondere hat sich dem Volksbewusstsein aufs tiefste eingeprägt. Wir sehen ihn in seiner bekannten Stellung mit gekreuzten Armen einsam am Ufer des Meers. Wir finden eine Reihe von Blättern, Napoleons Leben und Thaten, von da an, wo er auf der Kriegsschule zu Brienne studirt, bis zu seinem letzten Athemzuge, mit der Ueberschrift: eine Erinnerungstafel für Jedermann, worin doch also die Voraussetzung liegt, dass ein Jeder billig davon wissen müsse. Ein Bild zeigt ihn auch, wie er auf Helena das Portrait seines Sohnes beschauet. Auch die letzten Augenblicke desselben sind dargestellt, mit der Unterschrift: „Ein und zwanzig Jahr alt, ohne Ruhm zu sterben," seufzte der Herzog von Reichstadt, „und der Degen meines Vaters, den ich halte, machte Europa zittern."

Das Volk denkt sogar über Europa hinaus. Da werden seine Blicke freilich unsicher. Das alte Fabelreich erwacht in diesen Anschauungen. Dennoch ist ein Hauptmoment der Sache irgend wie ergriffen. Ein grosses Bild stellt z. B. den Kaiser von China in vollem Ornat mit folgender Unterschrift dar:

> China ist ein altes Kaiserthum in Asien, welches schon über 2000 Jahr besteht. Die Gelehrten sind noch streitig, ob es fortbestehen, oder bald aufhören wird.

Das hohe Alter ist hier als das Charakteristische herausgehoben. An dem Kaiser von Marokko dagegen, aus dessen Gürtel mehre reichverzierte Dolche blitzen, die Wollust der Grausamkeit; die Unterschrift des Bildes sagt nämlich von ihm:

> Ein Afrikanischer Fürst, der sich durch seine Grausamkeiten berüchtigt gemacht hat, und oft zu seinem Vergnügen ein Dutzend Köpfe abhauen lässt.

Das Volk hat das Gefühl, dass es in dem grossen Weltleben nur ein Moment ausmacht. Es vereinigt mit dem zähesten Patriotismus den tolerantesten Kosmopolitismus. Aber es hat auch das Gefühl, dass die Welt, so gross und mannigfaltig sie sei, und eine so gewaltige Macht sie über das einzelne Volk ausübe, doch nicht der Grund ihrer selbst ist. Ueber der Welt steht Gott. Mitten in allen Veränderungen des Weltlebens bleibt die Religion das Asyl des Ewigen. In ihr sammelt sich der Mensch aus der weltlichen Zerstreutheit; in ihr gewinnt er himmlische Ruhe und eine „Dauer im Wechsel.“ Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir diese Region der heiligen

Erhebung besonders reich ausgestattet finden. Sehr Vieles darin gehört dem Katholicismus an. Dadurch aber, dass in der neueren Zeit durch Kupferstich und Steindruck classische Darstellungen aus der heiligen Geschichte eine grosse Verbreitung gewonnen haben, hat sich auch bei den Protestanten wieder eine grössere Neigung zu Bildern entwickelt. Eine eigene Gattung von Bildern sind die sogenannten Hauchbilder von allen Farben mit weissem Druck, der, gegen das Licht gehalten, schwarz erscheint. Sie sind von der Grösse eines kleinen Octavblatts, und haben gewöhnlich symbolische und allegorische Beziehungen zum Inhalt. Die symbolischen Objecte sind durch andeutende Worte verbunden, in deren Reihe man den betreffenden Gegenstand mit aufnehmen muss. Hauchbilder heissen sie, weil sie sich krümmen, wenn man sie anhaucht. Sie werden häufig von terminirenden Mönchen an Kinder ausgetheilt. Eine andere Gattung sind die Heiligenbilder, welche mit bunter Farbenpracht und goldnen Heiligenscheinen ziemlich grell gemalt, ringsum aber mit einer Durchbrechung des Papiers verziert sind, die in den mannigfaltigsten Sternen und Verschlingungen sich am besten den Mustern der Brabanter Spitzen vergleichen lässt. In meiner Kindheit habe ich dergleichen oft von den Schwestern Agnes und Cäcilie in dem Nonnenkloster der Neustadt zu Magdeburg bekommen, und erinnere mich noch mit grossem Vergnügen des wunderbaren, stillheitern Eindrucks, welchen diese Bilder auf mich machten. Ich glaube, dass die Klöster hauptsächlich der Ort sind, wo sie verfertigt werden. — Bedenkt man, welch' ein grosses Bildungsmittel bildliche Anschauungen für das kindliche Alter sind, so wird man es zu würdigen wissen, wenn einzelne Bogen dem Volk, das keine grossen Ausgaben machen kann, die vorzüglichsten Scenen aus den Geschichten des alten und neuen Testaments darstellen, Abels Tod, Noah's Opfer, Abrahams Opfer, den Thurmbau zu Babel u. s. w. Manche dieser Geschichten sind auch besonders für sich auf einzelnen Bogen in aller Ausführlichkeit dargestellt, wie die Geschichte Josephs, Davids, des frommen Tobias.

Die Geschichte Christi finden wir vollständig in ihren Hauptmomenten auf besonderen Bogen dargestellt. Die grösste Aufmerksamkeit ist der Passion gewidmet, für welche die Deutschen, wie es wenigstens nach ihren Malern den Anschein hat, eine eigenthümliche Empfänglichkeit besitzen. Eines dieser Bilder, unseres theuren Heilandes blutige Marter, Leiden und Sterben, muss sehr alt sein. In der Mitte, gut gezeichnet, ist das: Ecce Homo! Oben darüber das Antlitz des Erlösers auf dem Schweisstuch der heiligen Veronica; ringsum die zerstochenen Hände und Füsse, das durchbohrte, mit Dornen gestochene und dennoch in Liebe brennende Herz, die Leuchte in der Nacht des Verraths, die Ruthen, womit er gegeisselt wurde, die Säule, woran ihn die Soldaten banden, der Speer, der seine Seite durchstach, der Hahn, der des Petrus Verleugnung bezeichnete u. s. f. Jeder dieser Gegenstände ist mit einem Verse begleitet, z. B. die Hände:

Wenn auch die Hände blutig sind,
So segne mich doch als Dein Kind.

Die Laterne.

Die Leuchte brauchte man, als Judas Dich verrathen.
O Herr, wie schaudre ich vor diesem Teufelsbraten.

Auf einem anderen Bilde, dem geistlichen Haus-Segen für christliche Familien, finden wir das Crucifix und an den Seiten die Apostel dargestellt. Der todte Christus ist wahrscheinlich nach einem typischen Modell der Byzantinischen Kirche; auch hat er unter den Füssen das Brett. Auf der rechten und linken Seite stehen Gebete, aus denen ich zur Probe folgende Stellen ausheben will:

O göttlicher Jesus, der Du Deiner Erhabenheit Dich entäussertest und Knechtsgestalt annahmst, und Alles, was Dir oblag, treulich erfülltest, schenke dem Gesinde dieses Hauses Deine Demuth, Deine Bescheidenheit und Deine Treue, dass sie Alles redlich thun, was der Wirthschaft förderlich und nützlich, und Alles sorgsam vermeiden und verhüten, was derselben schädlich oder gefährlich sein kann.

Barmherziger Jesus, der Du mit zärtlichem Herzen ausgingest unter die Menschen, und die Gebrechen des Leibes und der Seele heiletest, bewahre dies Haus vor Unglück, Seuchen, Krankheit, Feuer, Blitz, Hagel und Wassergüssen, und senke Dein göttliches Erbarmen in die Herzen aller Bewohner dieses Hauses, dass sie als Deine Nachfolger ausgehen, wie Du ausgingest, dass sie vor keiner Gelegenheit vorübereilen, wo sie die Liebe ausüben können, die Du uns allen als Christen geboten hast, und dass sie heimkehren im Gefühl der Seligkeit, welche die Erfüllung Deines heiligen Gebotes dem Herzen gewährt.

Das Vaterunser ist so dargestellt, dass in der Mitte die Trinität in der Glorie der Himmel erscheint. Christus hängt am Kreuz, das aus den

Wolken ragt. Der Vater, die Krone auf dem Haupt, mit dem langen weissen Bart die Inschrift des Kreuzes berührend, breitet seinen Purpurmantel über ihm aus. Ueber der Krone schwebt die Taube des heiligen Geistes. Oben sind zu beiden Seiten Engelchöre; unterhalb Heilige aus dem Alten und Neuen Testament. Das Volk denkt also bei dem Unser Vater! nicht monotheistisch, sondern hält sich an den kirchlichen Glauben der Dreieinigkeit. Auffallend ist es, dass nur das Weib als Träger der Religion erscheint. Bei der Bitte: Geheiliget werde Dein Name! verrichtet eine Mutter mit ihren Kindern vor einem Crucifix die Andacht. Zu uns komme Dein Reich! Ein knieendes Mädchen mit gesenktem Haupt empfängt von einem Engel den Kelch, über welchem die bekreuzte Oblate schwebt. Dein Wille geschehe! Ein Weib in Trauerkleidern steht an einem frischen Grabe. Unser täglich Brod gib uns heut! Eine Frau spendet einem armen Alten ein Almosen. Vergib uns unsere Schuld! Ein gefesseltes Frauenzimmer mit zerstreutem Haar und abgehärmten Wangen sitzt auf der Steinbank eines Gefängnisses. Und führe uns nicht in Versuchung! Ein junges Mädchen ist in ihrer Schlafkammer allein, und besieht einen glänzenden Schmuck; also ein Gretchen. Sondern erlöse uns von dem Uebel! Ein junges Mädchen liegt auf dem Todtenbett; ein buntgeflügelter Engel, angezogen wie die Chorknaben in den katholischen Kirchen, fasst es bei der Hand und zeigt ihm den Weg zum Himmel. Die Doxologie kommt nicht besonders vor, weil sie ganz passend in die Glorificirung des Mittelbildes aufgenommen ist.

Eine Menge von Bilderbogen stellt die Mutter Maria mit dem Kinde, den Schutzengel der Kinder, die Apostel und Heiligen dar. Da sich die letzteren nicht, wie die Griechischen Götterindividualitäten, durch einen specifischen Typus an sich charakterisiren, so ist bei ihrer Darstellung das unterscheidende Symbol die Hauptsache, das Kreuz des heiligen Andreas, das Rad der heiligen Katharina u. s. f.

Umständlich muss ich hier eines höchst merkwürdigen Bogens erwähnen, über dessen Entstehung ich gar keine Rechenschaft geben kann, und worin wahres Christenthum mit Aberglauben auf seltsame Weise gemischt ist. Vor einer aufgehenden Sonne her eilt ein Engel mit einer Posaune in der Linken, einer Palme in der Rechten. Ueber seinem Haupte schwebt ein Sternenkranz. Darunter steht nun:

Himmelsbrief, welcher mit güldenen Buchstaben geschrieben, und ist zu sehen in der Michaeliskirche zu St. Germain, wird genannt Gredoria, allwo der Brief über der Taufe schwebet. Wer ihn angreifen will, von dem weichet er, wer ihn aber abschreiben will, zu dem neiget er sich und thut sich selbst auf. — Darunter links:

Also gebiete ich euch, dass ihr des Sonntags nicht arbeitet an euren Gütern, und sonst keine Arbeit thut, sondern sollt fleissig zur Kirche gehen und mit Andacht beten, eure Haare nicht kräuseln und Hoffarth in der Welt treiben, und von eurem Reichthum den Armen mittheilen und glauben, dass ich diesen Brief von meiner Hand in Jesu Christo ausgesandt, damit ihr nicht thut, wie die unvernünftigen Thiere. Ich gebe euch sechs Tage, eure Arbeit fortzusetzen, und am Sonntag früh in die Kirche zu gehen, die heilige Predigt und Gottes Wort zu hören.

Werdet ihr das nicht thun, so will ich euch strafen mit Pestilenz, Krieg und theurer Zeit. Ich gebiete euch, dass ihr des Sonnabends nicht zu spät arbeitet, des Sonntags früh in der Kirche mit Jedermann, Jung und Alt, andächtig für eure Sünden betet, damit sie euch vergeben werden. Schwöret nicht boshaftig bei meinem Namen, begehret nicht Silber oder Gold, und sehet nicht auf fleischliche Lüste oder Begierden: denn sobald ich euch erschaffen habe, sobald kann ich euch auch wieder vernichten. Einer soll den andern nicht tödten mit der Zunge und sollet nicht falsch gegen euren Nächsten hinter dem Rücken sein. Freuet euch eurer Güter und eures Reichthums nicht. Ehret Vater und Mutter. Redet nicht falsch Zeugniss wider euren Nächsten, so gebe ich euch Gesundheit und Segen. Wer aber diesen Brief nicht glaubet, und sich nicht darnach richtet, der wird kein Glück und Segen haben. Diesen Brief soll einer dem andern geschrieben oder gedruckt zukommen lassen: und wenn ihr so viel Sünden gethan hättet, als Sand am Meere, Laub auf den Bäumen und Sterne am Himmel sind, so sollen sie euch vergeben werden, wenn ihr glaubet und thut, was dieser Brief euch lehret und saget; wer das aber nicht gläubet, der soll sterben. Bekehret euch oder ihr werdet ewiglich gepeiniget werden, und ich werde euch fragen am jüngsten Tage: dann werdet ihr mir Antwort geben müssen wegen eurer vielen Sünden. Wer den Brief in seinem Hause hat oder bei sich trägt, dem wird kein Donnerwetter schaden und ihr sollt vor Feuer und Wasser behütet werden. Welche Frau den Brief bei sich träget und sich darnach richtet, die wird eine liebliche Frucht und fröhlichen Anblick auf die Welt bringen. Haltet meine Gebote, die ich euch durch meinen Engel Michael gesandt habe.

Diesem Mosaik von Religiosität und crasser Superstition gegenüber ist ein schönes christliches Gebet, alle Tage und Stunden zu beten:

Gott, der Du Deine Lust im Himmel hast zu wohnen,
Im Wesen ewig bist, dreieinig von Personen,

Gott Vater, Sohn und Geist, all', die Dich rufen an,
Kein Gott mir ohne Dich den Himmel geben kann.

Dann folgt ein Gemenge von guten alten Sprüchwörtern: Gott bescheeret, Hoffnung ernähret u. s. w.

Von Bildern modernen Schlages wüsst' ich hier nur das Bildniss Luthers und eine dem Andenken an theure Verstorbene und entfernte Lieben gewidmete Familien- und Gedächtnisstafel zu nennen. Vor einem Monument knieet hier an einem kleinen Altar, der die Inschrift führt: Wir werden uns wiedersehen jenseits im höheren Lichte! ein betendes Frauenzimmer, und eine leergelassene Tafel, die an das Monument angelehnt ist, dient dazu, die Namen der geliebten Personen einzutragen.

So wären wir denn bei unserer Musterung dieser Bilderliteratur wieder bei der Liebe angelangt, von welcher wir ausgingen und das Volk durch alle Stände, durch alle Situationen, durch Welt und Himmel begleiteten. Die Anregung zu diesem Aufsatz, wie ich hier dankbar erwähne, gab mir eine vortreffliche Abhandlung über die Schriftstellerei des Russischen Volks von Dr. W. F. Dahl in Orenburg, in den Dorpater Jahrbüchern für Literatur 1835, IV, 1, S. 37—53. Ich bin überzeugt, dass noch viel mehr und noch viel interessantere Bilder vorhanden sind, als mir bei meiner weiten Entfernung von Deutschland zu Gebote standen, oder mir aus der Erinnerung auftauchten. Nicht weniger wird noch eine ganz andere Behandlung des Gegenstandes möglich sein, als ich gegeben habe. Nichtsdestoweniger wollte ich zu einer Berücksichtigung dieser Hervorbringungen für die Kenntniss unseres Volkslebens einen Anstoss geben. Möge das Vaterland mein Schärflein freundlich aufnehmen!

München

Zu verbessernde Druckfehler.

S. 31 Z. 2 v. unten lies Sahara statt Sichara
- 41 - 6 - - - la st. In
- 44 - 14 v. oben - Nettesheim st. Neltesheim
- 54 - 4 - - - Assisi st. Assibi
- 63 - 7 v. unt. - Tannhäuser st. Tanehäuser
- 69 - 10 v. ob. - Montemayor st. Montemeyer
- 70 - 1 - - - Lachmann st. Lochmann
- — - 14 v. unt. - To. st. No.
- 71 - 16 - - - earlist st. carlist
- 79 - 6 - - - fehlt hinter für: den
- 107 - 14 - - - nicht st. auch
- 117 - 5 - - - kielkröpfig st. keilkröpfig
- 133 - 15 v. ob. - geistlichen st. geistigen
- 137 - 11 v. unt. - seraphicus st. serapticus
- — - 6 - - - Marianus st. Marinus
- 138 - 6 v. ob. - Marianus st. Marinus
- 140 - 16 - - - der st. den
- 144 - 2 v. unt. - Tisch st. Fisch
- 150 - 4 - - - Ansätzen st. Aufsätzen
- 157 - 2 v. ob. - Villemain st. Villomain
- 164 - 2 - - - Agilulf st. Algilulf
- — - 8 v. unt. - Nisami st. Nisani
- 171 - 11 v. ob. - verhilft st. vorhilft
- 175 - 1 v. unt. - tantalischen st. pantalischen
- 176 - 1 v. ob. - wundenreichen st. wunderreichen
- 184 - 14 v. unt. - Vorarbeiter st. Verarbeiter
- 193 - 5 v. ob. - Ekbert st. Ekbart
- 194 - 11 v. unt. - ausgeartet st. ausgearbeitet
- 225 - 7 - - hinter Endlichen lies sich
- 236 - 9 v. ob. - uns st. nur
- 237 - 3 v. unt. - einst st. meist
- 238 - 11 - - - Aegypten st. Aepyten
- 240 - 15 - - - solchen st. solches
- 242 - 13 u. 14 v. ob. l. Stammesind. st. Namensind.
- — - 13 v. unt. lies bestehenden st. Pestehenden
- — - 12 - - - Einheit st. Einsicht
- 244 - 12 - - - Marheineke st. Warheineke
- 249 - 2 - - hinter wie lies er
- 261 - 13 - - lies Mildheim st. Wildheim
- 263 - 7 v. ob. - Kloppenburg st. Klappenburg.

Kritik

der

Schleiermacherſchen Glaubenslehre

von

Karl Roſenkranz.

Königsberg, 1836.
Bei Auguſt Wilhelm Unzer.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Der chriſtliche Glaube nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche im Zuſammenhange dargeſtellt von Dr. Friedrich Schleiermacher. Zweite umgearbeitete Ausgabe. Erſter Band. Berlin 1830, bei Reimer. X. und 522 S. Zweiter Band, 1831. X. und 594 S.

Vorwort.

Die erſte Ausgabe der Schleiermacherſchen Glaubenslehre erſchien 1821 und 1822. Sie erregte, wie billig, ſogleich das größte Aufſehen. Unter den Beurtheilungen, welche die Journaliſtik lieferte, zeichneten ſich die der Wiener und der Heidelberger Jahrbücher für Literatur beſonders aus.

Ein ſo bedeutendes Werk mußte aber auch noch umfangreichere Unterſuchungen hervorrufen, als der Raum der Journaliſtik zuläßt. Es erſchienen zunächſt von J. G. Rätze: Erläuterungen einiger Hauptpunkte in Dr. Fr. Schleiermachers chriſtlichen Glauben u. ſ. f. Leipzig 1823, 8. Rätze wollte vorzüglich dazu beitragen, das Befremden zu mildern, ein „iſolirtes“ Abhängigkeitsgefühl in die Dogmatik eingeführt zu ſehen und doch lauter „Verſtandes- und Vernunftbegriffe“ darin anzutreffen. Da der Kampf zwiſchen dem Rationalismus und Supernaturalismus damals in vollem Gange war, ſo lag ihm daran, „das Poſitive der chriſtlichen Religion durch die Vernunft feſtzuhalten“, um auf ſolche Weiſe eine Verſöhnung der Religionswiſſenſchaft mit ſich ſelbſt herbeizuführen. Schleiermachers Arbeit kam ihm in dieſer Beziehung ſehr entgegen, weil ſie auf der Nothwendigkeit der Erlöſung durch Chriſtus beharrte, wenn ſie auch in vielen Puncten mit der kirchlichen Dogmatik nicht recht conſonirte.

1824 erſchien von C. J. Braniß ein kritiſcher Verſuch über Schleiermachers Glaubenslehre zu Berlin. Braniß wollte theils auf die Schwierigkeiten ihres Verſtändniſſes aufmerkſam machen, theils das Seinige dazu beitragen, dieſelben zu entfernen. Seine Schrift iſt eine ſehr empfehlungswürdige Exegeſe, eine kritiſche, umſichtige und gutgeſchriebene Reproduction der Schleiermacherſchen.

Steffens Buch über die falſche Theologie, eine Stimme aus der Gemeinde, enthielt ebenfalls ein Urtheil über Schleiermachers Anſicht, insbeſondere eine beredte Polemik gegen ihr Princip des Abhängigkeitsgefühls. Da Steffens aber eine methodiſch und wiſſenſchaftlich durchgeführte Oppoſition vermied, ſo trat dieſe Schrift auch weniger in den Kreis der eigentlich theologiſchen Bewegung ein, ſondern übte ihre Wirkung mehr im Kreiſe geiſtreicher Laien.

1830 und 1831 erſchien die zweite Ausgabe der Dogmatik. Ich war 1824 und 1825 Schleiermacher's eifrigſter Schüler geweſen. Ich hatte im Sommer 1825 ihn ſelbſt über ſeine Glaubenslehre gehört und war von dem unvergeßlichen Manne wie bezaubert. Eine Vorleſung, eine Sitzung in der Akademie bei öffentlichen Vorträgen, eine Predigt zu verſäumen, wurde mir Gewiſſensſache. Mit Heißhunger verſchlang ich alle ſeine Schriften. Aber mehr noch als dieſe feſſelte mich die univerſelle Virtuoſität Schleiermachers auf den verſchiedenſten Gebieten der Wiſſenſchaft wie des Lebens. Dieſe Gewalt ſeiner Perſönlichkeit über mich wuchs bis zu einem wahrhaften Druck, der mir endlich unerträglich wurde. Ich ſtand mit Schleiermacher in gar keinem näheren Verhältniſſe, ſondern umkreiste ihn mit ſcheuer Liebe in ehrerbietiger Entfernung. Nächſt Steffens, deſſen Einwirkung mich ſchon viel früher ergriffen hatte, war er die erſte große Geſtalt, welche mich durch und durch erſchütterte. Steffens Schriften, die ich ſchon in meinen erſten Jünglingsjahren in Magdeburg kennen lernte, und die Vorträge, welche ich im Winter von 1824 auf 1825 in Berlin zufällig bei ihm hörte, lockerten mein verworrenes, nach allen Seiten hin maaßlos ausſtrebendes Weſen fruchtbar auf. Das Studium Schleiermachers dagegen gab mir eine Elaſticität des

Denkens, eine Beweglichkeit der Reflexion, welche allmälig über ein poetiſches und hiſtoriſches Element in mir überherrſchend ward. — Im Frühjahr 1825 verließ ich Berlin und ging nach Halle, wo ich ein Jahr lang mit F. W. Genthe und H. Hinrichs ſehr glücklich in angeſtrengten Studien lebte. Die Bekanntſchaft mit Hinrichs weckte alle Erinnerungen in mir auf, welche ich in Bezug auf die Hegelſche Philoſophie aus Berlin mitbrachte. Ich hatte hier bei meinem Freunde, Herrn v. Henning, einige Vorleſungen darüber gehört, auch die Encyklopädie Hegels nach Kräften durchdacht; aber wie ſehr ich mich auch getroffen fühlte von dem einfachen, großartigen Bau des ganzen Syſtems, wie ſehr mich gerade das Räthſelhafte des Ausdrucks anzog, wie Vieles daraus tiefer, als ich ahnte, in mich eindrang — im Ganzen konnte ich mich nicht in dieſe Philoſophie finden und genoß die größte Befriedigung nur in Schleiermacher. In Halle änderte ſich dies. Seine Perſönlichkeit beſtimmte mich nicht mehr unmittelbar. Ich fing an, Hegels Phänomenologie und Naturrecht zu ſtudiren und ward, durch erſtere namentlich, in eine ganz neue Welt entrückt. Die Bekanntſchaft mit Hinrichs befeuerte dieſe Studien. Nun gerieth ich aber in die furchtbarſte Entzweiung. Ich ſchwankte zwiſchen Schleiermacher und Hegel verzweiflungsvoll hin und her. Immer tiefer öffnete ſich mir die Kluft zwiſchen beiden. Auf der einen Seite das Nichtwiſſen des Abſoluten aus der Jacobiſchen Philoſophie, ſyntheſirt mit der praktiſchen Strebſamkeit und monarchiſchen Selbſtgenügſamkeit des Fichtianismus. Auf der anderen Seite das Wiſſen des Abſoluten, die Idee als die ſich ſelbſt als alle Wahrheit wiſſende Wahrheit, die Tilgung alles Dualismus zwiſchen Sein und Denken und zugleich die höchſte Entäußerung ſeiner ſelbſt, die gänzliche Unterwerfung des in ſeiner Unendlichkeit endlichen Ichs unter die Objectivität. Auf der einen Seite eine höchſt gewandte, allein nur formelle Dialektik, eine reinliche, geſchmeidige Sprache. Auf der anderen Seite eine rein ſachliche Dialektik, eine Entwicklung des Gegenſtandes durch ſich ſelbſt und eine kernvolle, Tiefſinn athmende, mit wunderbaren, ahnungsvollen Schlaglichtern durchblitzte Darſtellung. Auf der einen Seite ein Mann, deſſen ganze Perſönlichkeit bis auf die kleinſten Geſten und Mienen hin ſich mir lebhaft eingeprägt, deſſen ſcharfer Blick mich oft erfaßt, deſſen Stimme, beim Altargebet namentlich, mich oft im Innerſten erſchüttert hatte, vor deſſen Wohnung ſelbſt ich nie ohne eine gewiſſe heilige Erregung vorbeiging, dem ich oft nach beendeter Vorleſung mit trunkenem Enthuſiasmus unter den Linden nachſchlich und ſeiner jugendlichen, für alles Menſchliche gleich ſehr ſich intereſſirenden Rüſtigkeit mich bewundernd freuete. Auf der andern Seite ein Mann, den ich nur ſelten durch die Kaſtaniengänge hinter dem Berliner Univerſitätsgebäude mit gebrechlichem Anſtande hatte durchwandeln ſehen, in deſſen Vorleſungen ich nur wenige Male als Hospitant von Freunden hineingezogen war, ohne ihnen Geſchmack abgewinnen zu können, denn ich lechzte damals nach Schönheit der Rede und war noch zu ungebildet, aus Hegels Vortrag das Tiefere auch in Betreff der Form vernehmen zu können. So war Hegel, Schleiermacher gegenüber, ſeiner Perſönlichkeit nach, für mich ein ſchattenhaftes Bild, eine bloße Silhouette. Man erwäge darnach meine Lage. Ich war höchſt unglücklich. Die Wiſſenſchaft forderte Opfer von mir, gegen welche meine ganze bisherige Bildung und der Cultus des Herzens, den ich Schleiermacher gewidmet hatte, ſich durchaus ſträubte. Ich ſtürmte oft, wie von dämoniſchen Flügeln getragen, die Felſen und Berge des Saalthals ziellos auf und nieder, von der brennendſten Unruhe über Himmel und Hölle, Chriſtus und Teufel, Fühlen und Wiſſen, Bibel und Vernunft u. ſ. w. gefoltert. Vorleſungen, die ich bei Tholuck über Meſſianiſche Weiſſagungen und über Dogmatik hörte, gaben meinem Denken nur vermehrten Stoff, ohne es eigentlich zu erleuchten, denn, was Tholuck damals ſeine wiſſenſchaftliche Dogmatik nannte, hatte einen ziemlich compilatoriſchen Charakter und oft gebrauchte er Beſtimmungen der Schleiermacherſchen Dogmatik als Fäden zu den Guirlanden von Bibelſtellen, womit er ſeine Zuhörer überſchüttete. Eine Wirkung auf einen ſittlichen Purismus des Gemüths war ihnen aber nicht abzuſprechen. Da ich einmal dieſe Geſchichte meines Bewußtſeins in dieſer Beziehung hier zur Sprache gebracht habe, ſo kann ich nicht umhin, mit innigſtem Dank der herrlichen Predigten des Herrn Dr. Rienäcker zu erwähnen, die mich damals oft auf Tage lang wieder tröſteten und etwas von dem Frieden mittheilten, der das höchſte und unveräußerliche Kleinod kirchlicher Gemeinſchaft iſt. Sie halfen mir auch den kirchlichen Glauben für ſich in mir friſch zu halten, abgeſehen von allen ſpeculativen Rückſichten.

Ich wußte endlich mir nicht anders zu rathen als dadurch, daß ich für mich eine Kritik der Schleiermacherſchen Theologie niederſchrieb. Sie wurde mir ſehr ſchwer, denn ich kämpfte dabei einen Streit auf Leben und Tod. Ich wurde mir aber dadurch um Vieles klarer und mußte mich nach dieſer Reviſion ganz für das Hegel'ſche Syſtem entſcheiden. Meine Geſundheit war ſehr angegriffen und ich ging im Frühjahr 1827 nach Heidelberg, wo ich ſo glücklich war, mit Daub in näheren Umgang zu kommen. Dieſer Neſtor der Deutſchen ſpeculativen Theologie (und gibt es eigentlich jetzt eine ſolche außer Deutſchland?) wurde gewiſſermaßen der Beichtvater meiner Intelligenz. Wie oft, wenn die Wonne der reizendſten Natur das Toben meines ſkeptiſchen Geiſtes noch zu beſchwingen ſchien, wenn auf den waldigen Bergen, in den Thälern, beim Rauſchen des Neckar, meine Unruhe rieſengroß wurde und mich faſt zerſprengte, wie oft habe ich da den trefflichen Mann in Garten und Zimmer beläſtigt, wie oft ihn unterbrochen und wie hingebend ging er beſtändig auf alle die Zweifel, die mich quälten, ein! Ich theilte ihm die Anſicht mit, welche ſich bei mir über Schleiermacher gebildet hatte und fand bei ihm Widerſpruch, beſonders meinen ſtürmiſchen Uebermuth zu zügeln, im Durchſchnitt aber Beſtätigung meiner gewonnenen Reſultate.

Späterhin wurde ich in Halle Privatdocent. Als nun die zweite Ausgabe der Schleiermacherſchen Dogmatik erſchien, bat ich ſelbſt die Redaction der Berliner Jahrbücher, mir die Kritik derſelben anzuvertrauen. Sie that es und nun erſchien dieſelbe in mehren Artikeln 1830 und 1831. Ich erzähle dies Alles hier abſichtlich, weil man in dieſer Kritik oft das Werk einer parteiiſchen Reaction gegen Schleiermacher hat ſehen wollen, die mich zu ihrem Organ benutzt hätte, während ich begierig nach einer Gelegenheit griff, meine Meinung zur Widerlegung oder Rechtfertigung öffentlich vorzulegen. Iſt alſo in meiner Kritik Verletzendes, ſo gehört es mir an und in mir dem Drange, mich aus der tiefſten geiſtigen Verwirrung durch ihre Bekämpfung herauszureißen. Allein ich glaube bei aller Offenheit und Schärfe meiner Oppoſition nirgends meiner dankbaren Verehrung für Schleiermacher untreu geworden zu ſein.

Gegen dieſe Verſicherung könnte man mir dasjenige einwerfen, was ich in demſelben Jahre über Schleiermachers Anſicht des kirchlichen Symbols geſagt habe und was ich auch hier aus dem Grunde wiederhole, weil es meine Anſicht über die Dogmatik in hiſtoriſcher Beziehung erläutert und weil noch eben gegenwärtig der Streit über die Symbolik zwiſchen der proteſtantiſchen und katholiſchen Kirche heftig geführt wird. Es kam aber damals darauf an, zu zeigen, wie Schleiermachers dogmatiſche Grundanſicht, die Unbeſtimmtheit des Abhängigkeitsgefühls und die Stellung, welche er der Dogmatik in der hiſtoriſchen Theologie gibt, wo er ſie in die Relativität des in's Unendliche fortlaufenden Bildungsproceſſes wirft, ihn zu einer ſolchen Laxität verführen konnte. Wo durch das Gefühl die Individualität zur Abſolutheit erhoben iſt, da darf man ſich über die Conſequenz nicht wundern, welche aus ſeiner Biegſamkeit eine Auslegung hervorlockt, die von der Moralität nicht gebilligt werden kann, über welche aber der Fühlende ſich in ſofern erhaben weiß, als ja überhaupt nichts Poſitives exiſtirt, welches ſeiner frommen Eigenthümlichkeit abſolut entſprechend wäre; muß er alſo nicht beſtändig von *ſeiner* Wahrheit gegen *andere Wahrheiten* etwas aufopfern? Hier kommt das Ironiſche, Haltloſe, rein Subjective der Schleiermacherſchen Dogmatik factiſch ſo unumwunden zu Tage, daß ſchon um deswillen das Andenken an dieſe Aeußerung fortleben wird. Kleinlich wäre es, auf Schleiermachers Perſönlichkeit ſelbſt aus ſolchen Bekenntniſſen Schlüſſe zu ziehen. Solche gehäſſige Inſinuationen müſſen auch von den Manen des theuren Mannes zurückgewieſen werden und ich denke, Schleiermachers Stimmung, welche ihn damals beherrſchte, richtig gezeichnet zu haben.

Ich wurde ſeit jener Zeit mannigfach aufgefordert, meine Kritik über Schleiermacher beſonders herauszugeben. Ich widerſtand dieſen Aufforderungen, bis in den letzten zwei Jahren die Stimmen über Schleiermacher ſich ſo vervielfältigt haben, daß ich der Wiſſenſchaft einen Dienſt zu leiſten glaube, wenn ich eine von Neuem durchgearbeitete Ausgabe derſelben veranſtalte, denn das Verdienſt meiner Kritik liegt eben in dem Streben, von dem *Hegel'ſchen* Syſtem aus das Schleiermacherſche zu begreifen.

Als Schleiermacher 1834 ſtarb, blieb wohl kein gebildeter Deutſche ohne die tiefſte Mitempfindung. Es war eine allgemeine Trauer. Unſere Zeit iſt nicht mehr dazu geeignet, glänzende Individuen als weithin herrſchende Auctoritäten hervorzubringen. Die Ariſtokratie der Bildung verſchwindet immer mehr in die ungeheure Bewegung der Maſſen. Daher die ſeltſame Empfindung der Deutſchen, durch den Tod eines Göthe, Hegel, Schleiermacher u. A. gleichſam verwaiſ't zu werden. Man ahnt, daß noch ungekannte neue Zuſtände des Lebens und der Literatur ſich geſtalten werden. Zunächſt feierten *Hoßbach*, *Steffens* und *Marheineke* am Grabe, auf der Univerſität, in der Kirche das Andenken des großen Todten. — Fr. *Lücke* gab in den Theologiſchen Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1834, Hft. IV., ſehr leſenswerthe Erinnerungen an Schleiermacher, in denen er zugleich eine Ueberſicht der Leiſtungen des Verſtorbenen für die Theologie mittheilte. Nur kann ich Lücke nicht Recht geben, wenn er die bekannten Aeußerungen in der Allgemeinen Zeitung über die veränderte Stimmung Schleiermachers in den letzten Lebensjahren eine zuſammenhangloſe, ungeſalzene Rede, ja wenn er ſie toll und unſinnig nennt. Denn der Verfaſſer will ja nicht ſagen, daß Schleiermacher ein in ſich ohnmächtiger Menſch geweſen ſei, ſondern nur, daß er ſich in ſich unbefriedigt gefunden habe. Ein ſo „gebrochenes Daſein“ ſcheint uns in Schleiermacher von Seiten ſeines Syſtems eine nothwendige Conſequenz und das Hervortreten einer ſtärkeren Rührung, das ſehnſüchtigere ſich Hinflüchten zur gnadenvollen Perſönlichkeit Chriſti, die myſtiſche Auflöſung ſeines ganzen Lebens in das des Erlöſers, dünkt uns gar nicht in Widerſpruch mit der Thatſache zu ſtehen, daß Schleiermacher bis zum letzten Hauch ſeines Lebens klar und beſonnen, ein Muſter geiſtiger und körperlicher Friſche blieb. Im Gegentheil ſcheint uns nur der tiefe Menſch einer ſolchen Erſchütterung fähig, wie ſie, nach vielen Beobachtungen, Schleiermachern zuletzt durchzittert zu haben ſcheint. Der Verfaſſer ſagt ja auch ausdrücklich, daß Schleiermacher vielleicht ſelbſt nicht gewußt habe, wie er zu jener Gebrochenheit in ſich gekommen ſei, was uns auch ſehr wahrſcheinlich iſt. Und den Tod des Sohnes nennt er ja nur als eine der Veranlaſſungen, daß der ſchon lang in ihm lebende Widerſpruch mit machtvollerer Regung hervorgetreten. Warum nun eine ſolche Anſicht gleich ſo hart als Unſinn verdammen? — Nächſt Lücke's Aufſatz folgte eine kleine Schrift von Dr. L. F. O. Baumgarten-Cruſius: über Dr. Fr. Schleiermacher, ſeine Denkart und ſein Verdienſt. Jena 1834. 8. Es iſt darin mit treuem und zartem Sinn manches recht Gute geſagt, allein der Verfaſſer hat ſich dadurch geſchadet, daß er Schleiermachers Lehren und Wirken, ſeine Bildung dafür, ſeine Schriften u. ſ. f., daß er dies in einzelne Abſchnitte zerſplittert hat. Es fehlt der Totaleffect. — Eine ähnliche Schrift war: Friedrich Schleiermacher, die Darſtellung der Idee eines ſittlichen Ganzen im Menſchenleben anſtrebend. Eine Rede an ſeine älteſten Schüler aus den Jahren 1804—1806 zu Halle von einem der älteſten unter ihnen (Thiel), Berlin 1835, 8. Man mag daran das Verwickelte der Perioden tadeln, man mag eine gewiſſe philologiſche gern aus Cicero und Horaz ſprechende Pedanterie daraus wegwünſchen, das Büchlein hat dennoch einen entſchiedenen Werth durch richtige Auffaſſung der Schleiermacherſchen Perſönlichkeit, welche in glänzendem Bilde und doch ohne geſuchten Schmuck daraus hervortritt. — Zu Bonn hielt Dr. K. H. Sack den Studirenden 1835 am 12ten Februar eine würdige Vorleſung zum Gedächtniſſe Schleiermachers (in den Ullmann-Umbreitſchen Studien. 1835. Hft. IV.).

An dieſe Kränze, welche mit noch anderen die gerechteſte Anhänglichkeit und Bewunderung dem Grabmal Schleiermachers weihete, knüpften ſich wieder kritiſche Arbeiten an, theils mehr als gelegentliche Aeußerungen, wie von Staudenmaier in den von ihm redigirten Jahrbüchern, von Kühne über S. als Kanzelredner, theils als eigenthümliche Arbeiten, wie das Buch von Hr. Schmid: über Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Leipzig 1835. 8. In dieſer Kritik ſind Einzelheiten ganz richtig gefaßt, allein man dürfte im Allgemeinen wohl von ihr ſagen können, daß der Verfaſſer auf der einen Seite in Schleiermacher nicht genug hinein, auf der andern nicht genug über ihn hinaus gekommen iſt. Sie iſt daher auch bis jetzt ziemlich erfolglos geblieben. Mehr Aufſehen erregte eine Kritik der Schleiermacherſchen Reden über die Religion im XV. Band, Hft. 6. der Röhr'ſchen krit. Predigerbibliothek, worin der Verſtorbene in ſeiner Auffaſſung der Religion eines epikuräiſchen Naturalismus bezüchtigt wird. Ich habe ſie jedoch noch nicht zu leſen bekommen und kann daher auch nicht wiſſen, wie ſich dazu die Beleuchtung und Würdigung derſelben von H. Karſten, Roſtock 1835, die mir jüngſthin zugegangen iſt, eigentlich verhält.

Ein allgemeines Intereſſe wurde durch die Geſammtausgabe der Schleiermacherſchen Werke, auch ſeiner nachgelaſſenen Vorleſungen und Reden, erzeugt. Schnell verbreitete ſich das Gerücht, man werde nur eine caſtrirte Edition veranſtalten; man werde das Kühne, Gewagte, Freiſinnige ausmärzen. Ich kann nicht wiſſen, was zu ſolchen Vermuthungen trieb. Voreilig waren ſie auf jeden Fall, denn da Schleiermachers Vorleſungen in zahlloſen Heften exiſtiren, ſo mußten die Herausgeber die ſtrengſte Controle fürchten; man hätte alſo, ohne im Voraus zu verdächtigen, doch erſt die That ſelbſt abwarten ſollen, welche jetzt ſchon ſehr erfreulich mit der Herausgabe der akademiſchen Reden und der philoſophiſchen Sittenlehre hervorgetreten iſt. Aber man wollte auch wiſſen, daß Schleiermachers Briefe über Schlegels Lucinde nicht in die Sammlung würden aufgenommen werden. Mir ſcheint hier ein gefährliches Mißverſtändniß obzuwalten und ich bin überzeugt, daß daſſelbe, wenn man den böſen Willen, der dabei mit im Spiel iſt, ſubtrahirt, die Unkenntniß der Sache, wie ſo oft, zur Urheberin hat. Schlegels Lucinde iſt ein Buch, worin ſich eine kränkliche, raffinirte Wolluſt und eine großartige Anſchauung der Liebe auf ſeltſame Weiſe verſchwiſtert haben. Aechtes Gefühl für das Weſen der Liebe und ſinnliche, ihres Zweckes nur zu ſehr bewußte Lüſternheit ſind hier ſo wunderlich verbunden, daß die Zwitterſchaft kräftiger Ueberfülle und genußſüchtiger Impotenz oft bis zur Monſtroſität aufſchwellt. Auch die Sprache theilt dieſe Heterogenität. Aus dieſem Tragelaphen machte Schleiermacher eine uraniſche Aphrodite. Seine Briefe ſcheinen mir, ich mag ihre Betrachtung anfangen wie ich will, großer Berückſichtigung werth. Ich frage Alle, welche ſich mit der Moralwiſſenſchaft gründlicher beſchäftigen, ob nicht die Art und Weiſe, wie die Liebe von Seiten ihres ſinnlichen Elementes behandelt zu werden pflegt, wahrhaft die partie honteuse dieſer Wiſſenſchaft iſt, ob ſie nicht hier in knabenhafter Unerfahrenheit blöde, triviale Worte ſtammelt? Theils huſcht man leichtſinnig darüder fort, theils verfällt man in eine oberflächliche, wenn auch noch ſo gut gemeinte, Pruderie. Der Gegenſtand iſt höchſt ſchwierig, allein dies im Durchſchnitt geiſtloſe Ignoriren kann unmöglich das Rechte ſein. Hier dünkt mich nun Schleiermachers Entwicklung des Begriffs der Schamhaftigkeit eine Lücke zu füllen und, ſelbſt im Schiefen, zu weiteren Entwicklungen auf's Beſte die Hand zu bieten. Weil er ſeine Anſichten auf die Lucinde pfropfte und weil er ſpäterhin wahrſcheinlich das Buch, das ſo viel in ihm angeregt hatte, was ſein war, mit ruhigeren, ſtrengeren Augen betrachtete, mochte er, um nicht dem auf dieſem kitzlichen Gebiet ſo leicht namentlich bei Geiſtlichen aufkeimenden Mißverſtande ausgeſetzt zu ſein, dieſe Briefe gewiſſermaßen ſtiefväterlich verleugnen. Es iſt nur zu bedauern, daß der neue Herausgeber (deſſen Befugniß zur Herausgabe nicht dem literariſchen Forum, ſondern dem Civilgericht angehört) durch ſeine von krankhafter Gereiztheit und fanatiſirendem Uebermuth überſprudelnde Vorrede theils das Gute, was er ſelbſt gibt, unwirkſam gemacht, theils den Blick auf gar nicht mit der Sache zuſammenhängende Perſönlichkeiten hingelenkt, theils endlich von der Lectüre der Briefe ſelbſt das Intereſſe mehr auf Schlegels Lucinde hingezogen hat. Seine Jugendſünde hat er ſelbſt ſchon bereut. Er will zwar noch nichts vom Inhalt der Vorrede aufgeben, aber er beklagt doch ſchon bußfertig den athemloſen Ton, worin er ſie geſchrieben und es iſt ſomit zu hoffen, daß er, bei ſeinen großen Talenten und dem harten Widerſtande, der ihn betroffen, auch allmälig zu einer tieferen und gründlicheren Erkenntniß des Chriſtenthums und ſeiner Moralität gelangen werde. Soll nun aber die Jugendſünde des Herausgebers Veranlaſſung werden, jene Briefe auch fernerhin noch als eine Jugendſünde Schleiermachers anzuſehen? Sollen ſie nicht, auch dann ſelbſt, wenn ſie eine Verirrung waren, nothwendig ſein, uns ein allſeitiges Bild von ihm zu entwerfen? Soll nicht ihr Kern der Wiſſenſchaft zu Gute kommen? Ich erinnere mich nicht, irgendwo eine ernſtere Betrachtung der Briefe in dieſer Hinſicht geleſen zu haben und fürchte eben daher hier daſſelbe Mißverſtändniß, wie mit anderen Producten, z. B. Diderot's Schriften: weil ſich einmal ein gewiſſer Verruf traditionell an ihre Ferſen angeheftet hat, weil ein Anathema über ſie ausgeſprochen, ſo iſt jeder ängſtlich, in ſolcher Geſellſchaft betroffen zu werden. Man ſpricht daher gedankenlos nach, ohne durch eigene Kenntniß die Sache begriffen zu haben. Man verdammt ebenfalls, nur um keinen Zweifel an die eigene Reinigkeit aufkommen zu laſſen. Iſt eine ſolche ſelbſtgefällige Unwiſſenheit, welche dennoch mit dem ſcharfrichterlichen Schwert ſich bewaffnet, nicht auch eine Verſündigung an der Wahrheit? Iſt ſie nicht ein Heiligſein auf Koſten Anderer?

Auf den Tumult, welchen die eben beſprochenen Briefe, weniger alſo durch ſich, denn durch ihre neue Einführung-erregten, folgte ein neuer, der freilich nicht, wie dieſer, mit Perſönlichkeiten anfing, wohl aber damit zu enden ſcheint: F. C. Bauer in ſeiner Chriſtlichen Gnoſis, Tübingen, 1835, gab S. 626—668. eine Darſtellung der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre. Ich darf mich freuen, dieſen eben ſo gelehrten als tiefdenkenden Theologen in den meiſten Puncten mit mir einverſtanden zu ſehen. Auch er iſt übrigens, wie auch der ſelige Uſteri und ich ſelbſt, nur jeder in ſeiner eigenthümlichen Weiſe, von dem Schleiermacherſchen Syſtem allmälig zum logiſch-ſpeculativen Standpunct übergegangen. Eins der gelehrteſten und intereſſanteſten Werke Bauer's, ſeine Darſtellung der Naturreligionen, iſt vielleicht die geheime Loslöſung deſſelben von Schleiermacher geweſen. Denn er legte demſelben noch die ganze Conſtruction ſeiner Glaubenslehre als leitenden Schematismus unter; allein die innere Vielſeitigkeit des darunter ſubſumirten concreten Stoffs nöthigte ihn oft zu anderen ergänzenden Analyſen und zu neuen, nicht aus Schleiermacher abzunehmenden Combinationen. Doch es gehört nicht hierher, dieſe Hypotheſe noch weiter zu verfolgen. — Gleichzeitig mit Bauer's Gnoſis erſchien in Tübingen das Leben Jeſu von D. F. Strauß.

Strauß. Es iſt unſtreitig eine faſt directe Emanation der Schleiermacherſchen Theologie, temperirt durch das Studium der Hegelſchen Philoſophie. Höchſt geſpannt muß man auf das Leben Jeſu von Schleiermacher ſein, welches deſſen Nachlaß bringen wird, denn es wird ſich darin zeigen, wie weit Strauß mit Schleiermacher ſelbſt auch kritiſch und exegetiſch, nicht blos dogmatiſch, übereinſtimmt. Strauß hat in ſeiner dogmatiſchen Schlußabhandlung das Mangelhafte der Schleiermacherſchen Chriſtologie nachzuweiſen geſucht und gemeint, daß ich ihr Unrecht gethan habe, da am Ende die Chriſtologie, wie ich ſie in meiner theologiſchen Encyklopädie im flüchtigen Umriß angedeutet habe, auch auf eine vage Allgemeinheit, auf ein Allegoriſiren in der gegenſeitigen Entäußerung der göttlichen und menſchlichen Natur hinauslaufe. So ſehr mich nun das Straußiſche Werk durch ſeine wiſſenſchaftliche Conſequenz, durch die kaltblütige Entſchloſſenheit und Aufrichtigkeit ſeiner Kritik erfreut hat, ſo glaube ich doch, daß er ſein Reſultat nicht wird feſthalten können. Er iſt aus der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie in den Schleiermacherſchen Standpunct zurückgefallen, ſtatt ihn entſchieden zu überwinden. Ich ſehe den Grundfehler der Straußiſchen Auffaſſung darin, daß er die Subjectivität der Subſtanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der Gattung der Menſchheit, will gelten laſſen. Aber das Weſen der Idee ſchließt gerade auch die Abſolutheit der Erſcheinung als Individuum, als dieſer einzelne Menſch, in ſich. Die Vollendung der Realität in Chriſto iſt daher in ihm, dem einzelnen Menſchen, wirklich geweſen: die göttliche Natur hat ſich auch actu als die Wahrheit der menſchlichen bewieſen. Strauß wolle nur bedenken, daß ſein Gedanke, in der Menſchheit Chriſtum zu ſehen, den er S. 735. im zweiten Theil ſo ſchön ausſpricht, erſt durch die Vermittelung der abſoluten Menſchwerdung Gottes volle Wahrheit erhält und keineswegs aufgehoben wird. Chriſtus iſt kein Collectivum von Prädicaten, welche der Geiſt der Menſchheit ihm zuertheilt hätte: er iſt die concrete Einheit derſelben und „hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu ſein.“ Chriſtum als den leibhaftigen Gottmenſchen zu wiſſen, iſt keine anerzogene Gewohnheit unſerer Bildung, es iſt die Nothwendigkeit der Idee ſelbſt. Alle Widerſprüche, welche ſeine äußere Geſchichte liefert, die Unbedeutendheit ſo mancher Wundererzählungen, das Klaffende, Unzuſammenhängende der Tradition u. ſ. f. kann man gern zugeben; ja man muß es, wenn man nicht einen Selbſtmord der Intelligenz begehen will; aber dadurch kann die Sache an ſich, die Wirklichkeit der Idee in der Erſcheinung, nicht verletzt werden. Es iſt ein pueriler Kleinmuth Vieler unſerer Zeitgenoſſen, zu meinen, daß die Wiſſenſchaft das Chriſtenthum als ein Antichriſt zerſtören, nicht, ſelbſt im Zweifel und durch ihn, verherrlichen werde. Welche Schlaffheit des Glaubens, darüber ſogleich den Kopf zu verlieren und den Untergang der Welt als eines Sodom und Gomorrha auszuſchreien! Was der Anfang des Johannesevangeliums und der Johanneiſchen Epiſteln ausſpricht, dieſes *unmittelbare Ueberzeugtſein*, was auch Thomas, der Zweifelnde, erfahren mußte und was im Sacrament des Abendmahls zu ewiger Gegenwart für uns geworden iſt, dieſe innige Gemeinſchaft mit Chriſto, wird alle Stürme der Kritik überleben.

Wir ſagen dies nicht, das Werk von Strauß im Geringſten zu beeinträchtigen; noch weniger, um dadurch auf Schleiermacher einen Schatten zu werfen; vielmehr ſtimmen wir Strauß mit vollem Herzen bei, wenn er ſagt, daß Schleiermacher ſeinen Chriſtus für den wahrhaften, auch hiſtoriſchen, gehalten habe.

So viel hätte ich in dieſer Vorrede über Schleiermacher, mein Verhältniß zu ihm und ſein Verhältniß zur jetzigen Wiſſenſchaft zu ſagen. Ich kann aber nicht ſchließen, ohne noch einen Blick auf unſere nächſte Zukunft zu werfen. Die *Evangeliſche Kirchenzeitung* hat die Hegel'ſche Philoſophie in dem Vorwort zum Jahrgang 1836 auf eine Weiſe angegriffen, die ſehr bedenklich machen muß, weil darin Inſinuationen enthalten ſind, welche die Regierungen gegen ſie mißtrauiſch machen ſollen. Die ernſten Beſtrebungen von unbeſcholtenen Männern, wie v. Bohlen, Strauß und Vatke, werden als Rückſchritte der Zeit zu einem desorganiſirenden Unglauben bezeichnet; die Hegel'ſche Philoſophie in Pauſch und Bogen als Pantheismus verurtheilt; Hegel als Belial, ſeine Anhänger als Unreine, als dem Satan Verfallene charakteriſirt; es wird nicht undeutlich zu verſtehen gegeben, wie gefährlich es ſei, Männer als Lehrer der Jugend wirken zu laſſen, welche vielleicht mit Franzöſiſcher Frivolität u. ſ. w. ſympathiſirten; es wird verſichert, daß im Fetiſchdienſt mehr religiöſer Gehalt zu finden ſei, als im Hegel'ſchen Syſtem; endlich, es würde demſelben vor dem göttlichen Gerichte erträglicher gehen, wenn es nur ſpielte und nicht ſo beſtimmt wüßte, was es wollte.

Gott ſei Dank! Ich hoffe, daß die Hegelſche Philoſophie weiß, was ſie will und auch, daß ſie will, was ſie weiß.

Wenn wir Hegelianer auf eine ſo empörende Manier behandelt werden, wenn man durch Aufreizungen aller Art die Böcke von den Schaafen, die Kinder des Lichts von den Weltkindern, die Auserwählten von den Ungerechten gewaltſam ſcheiden will, wenn Hegels Religionsphiloſophie den Pietismus ſo wenig von ſeinem Feldgeſchrei des Pantheismus hat zurückbringen können, wenn das Verketzern von Univerſitätslehrern, das nach dem Proceß gegen Wegſcheider und Geſenius einzuſchlummern ſchien, wieder auftaucht, nun, ſo werden heiße Schlachten geſchlagen werden müſſen. Die Wiſſenſchaft wird für ihr Leben fechten und die Frömmelei wird erfahren müſſen, daß es Dinge nicht blos zwiſchen Himmel und Erde, ſondern auch im Himmel und auf Erden gibt, von denen ſie ſich nichts träumen läßt.

Die jüngſte Zeit hat uns in Frankreich wie in Deutſchland genugſam belehrt, wie wahr das Wort der Schrift iſt, daß wir Rechenſchaft geben müſſen von jeglichem unſerer Worte. Wachen müſſen wir mehr als je, um nicht in fleiſchliche Sicherheit weder einer Bibliolatrie noch einer Syſtemvergötterung hinein zu gerathen. Kämpfend wird ein Jeder ſeinem Herrn ſtehn oder fallen!

Königsberg, am 29ſten Februar 1836.

Karl Roſenkranz.

Die Dogmatik Schleiermachers iſt ſo ſehr der Culminationspunct ſeiner theologiſchen, ja in Bezug auf die Richtung, die er der Frömmigkeit Vieler unſerer Zeitgenoſſen gegeben, ſeiner kirchlichen Wirkſamkeit, daß uns für ihre Betrachtung erlaubt ſein muß, von ihr rückwärts zu gehen, um ihr Verhältniß innerhalb ſeiner vielſeitigen Thätigkeit überhaupt zu erkennen, ſoweit in der Kürze eine ſolche Darlegung thunlich iſt.

Wir treffen Schleiermacher, nachdem er aus der ſtillen, in ſeinem ſpäteren Leben oft rührend durchdringenden Innigkeit ſeiner Herrnhutiſch abgeſchloſſenen Jugendzeit herausgetreten war, zuerſt in jener ſchönen Periode unſerer Literatur, wo eine allgemeine Kriſis das Leben in jedem Gebiet erſchütterte und die Zeit, alle ererbte Grenzſteine verrückend, mit den höchſten Erwartungen ſchwanger ging. Der hölzerne Dogmatismus, welchen die Wolfiſche Schule in weiter Ausdehnung begründet hatte, wurde durch den Kriticismus bekämpft; Natur und Geſchichte zogen den Schleier von ſich, mit welchem der dürre Verſtand ſie verkleidet hatte; die Kunſt ſollte Gott auch als den Gott der Schönheit einheimiſch machen im menſchlichen Geſchlecht und entfaltete viele ihrer ſchönſten Blüthen. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Göthe, Schiller, Tieck, Novalis, die Schlegel, die Humboldt's, Jacobi u. ſ. w. wirkten in gegenſeitiger Ergänzung. Jena war der merkwürdige Mittelpunct einer poetiſch-philoſophiſchen, wie Heidelberg nach ihm der einer romantiſch-hiſtoriſchen Begeiſterung. Schleiermacher wurde von jeder dieſer Regungen ergriffen und erwarb ſich eine ungemeine Empfänglichkeit für alles Bedeutende in jeder Sphäre. Alle Kenntniß und Fertigkeit, die ihm von Außen geboten ward, ſuchte er ſich anzueignen und für die Darſtellung ſeines Dichtens und Trachtens eine künſtleriſche Form zu gewinnen. Das Gefühl, umbildend auf ſeine Zeit wirken zu wollen, durchzog ihn im Innerſten. In dieſer Empfindung der eigenen Kraft und der erglühenden Begeiſterung für eine Wiedergeburt des geſammten Daſeins legten ſich die Elemente zurecht, deren Ausarbeitung das thätige Leben des Mannes erfüllten.

Die Richtung auf die Erforſchung der Griechiſchen Philoſophie iſt das eine dieſer Elemente. Wir wiſſen, was dieſer Zweig der Literatur Schl. verdankt. Die Sammlung der Fragmente des Herakleites im Buttmanniſchen Muſeum, die nähere Würdigung des vernachläſſigten Diogenes von Apollonia und des Anaximander, eine philologiſche Unterſuchung über des Ariſtoteles Nikomachiſche Ethik, die Charakteriſtik des Sokrates als Philoſophen, endlich die Anordnung, Erläuterung und zum großen Theil vollendete Ueberſetzung der Platoniſchen Dialoge ſind die ehrenwerthen Früchte dieſer Tendenz. Anreihen läßt ſich daran die Abhandlung über die verſchiedenen Methoden des Ueberſetzens, als worin er ſelbſt den Maaßſtab ſeiner meiſterhaften Uebertragung dargeboten hat.

Auf dieſem philologiſchen Felde hat Schleiermacher beſonders ſeine Gelehrſamkeit gezeigt. In einem andern Element, in der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß des Sittlichen, hat er mehr die Natur ſeines Philoſophirens zu Tage gegeben, eines Reflectirens über gegebene Gedankenbeſtimmungen, eines Aufdeckens ihrer Einſeitigkeiten und eines Schematiſirens analoger Definitionen. Er begann ſeine Arbeit auf dieſem Gebiet mit einer Kritik aller bisherigen ethiſchen Syſteme. Ihr Reſultat war, daß die ſchon entwickelten Geſtalten der Wiſſenſchaft die Idee des Ethiſchen noch nicht vollendet hätten, weder erſchöpfend in der Auffindung des Princip's, noch conſequent und genügend bei Durchführung des Princips in der Totalität ſeiner detaillirten Beſtimmungen. Somit forderte dieſe Kritik eine poſitive Ergänzung, welche ſie bei den Begriffen der Pflicht, der Tugend und des höchſten Gutes nur ſparſam und ſchwankend andeutete. Dieſe ſyſtematiſche Organiſation der Ethik hat Schleiermacher bisher nur fragmentariſch in einzelnen Abhandlungen der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften gegeben: in den Unterſuchungen über die wiſſenſchaftliche Behandlung der Begriffe der Tugend, der Pflicht, des Erlaubten und über das Verhältniß der Ethik zur Naturwiſſenſchaft, wobei eine beſondere Hinneigung zum Schellingſchen Syſteme auffällt, indem die Entfaltung des Sittlichen der des Phyſiſchen ſo parallel geſtellt wird, daß beide Seiten als nur mit einander progreſſiv geſetzt werden ſollen. An dieſe Abhandlungen ſchließen ſich noch andere an, welche nicht die Moralität, ſondern die Politik im Auge haben, z. B. die Schrift über die Einrichtung der Univerſitäten, die Abhandlung über Auswanderungsverbote, über den Begriff der verſchiedenen Regierungsformen, worin das ſtete Uebergehen des Demokratiſchen, Ariſtokratiſchen und Monarchiſchen in einander und das Ungenügende der antiken Staatsformen für die politiſchen Verhältniſſe der modernen Welt, beſonders für die conſtitutionelle Monarchie, gezeigt wurde u. ſ. f.

Das dritte und größte Element Schleiermacher's iſt die Religion. Hier blieb er nicht bei vereinzelten Aufgaben und bei dem Wankendmachen vorgefundener Anſichten ſtehen, wie bei dem Ethiſchen, ſondern hier erhob er ſich zum Umfang und zur poſitiven Einheit eines Syſtems. Wir ſehen ihn für die Religion in dreifacher Weiſe thätig: praktiſch, rhetoriſch und ſcientifiſch. Im Praktiſchen hat er auf die Geſtaltung der kirchlichen Verhältniſſe, je nach den von der Zeit gebotenen Veranlaſſungen, einen großen Einfluß zu äußern ſich bemüht. Wir übergehen die Polemik, in welche er darüber, bis auf dieſen Tag herunter, mit Anderen ſich einließ und erinnern nur an ſeinen liberalen Aufſatz über das bindende Anſehen der ſymboliſchen Bücher bei Gelegenheit des Reformationsfeſtes und an ſein Gutachten als **Pacificus sincerus** über die Königlich Preußiſche Agende, bei dem Schwanken, beſonders der reformirten Gemeinen, über ihre Annahme. — Dieſer Eifer, das kirchliche Intereſſe wahrzunehmen und die chriſtliche Gemeinſchaft, ſeiner Anſicht gemäß, in ihrer Eigenthümlichkeit für ſich zu erhalten, zeigt ſich auch in den Predigten. Bevor er den erſten Band herausgab, bewährte er ſich propädeutiſch, in Gemeinſchaft mit S. G. Sack, als geſchickten Ueberſetzer der Predigten von

Blair und Fawcet. Seine eigenen Predigten ſind nach und nach zu einer nicht geringen Zahl herangewachſen und bleiben ſich in ihrer Ruhe und Eleganz ziemlich gleich, nur daß, was den Inhalt betrifft, die früher direct ausgeſprochene moraliſche Weltanſicht allmählig einen mehr dogmatiſchen Hintergrund ſich anzueignen ſtrebt; nach anfänglicher Betrachtung iſolirter moraliſcher Zuſtände und Verhältniſſe iſt Schleiermacher erſt das chriſtliche Familienleben, dann das kirchliche Jahr in ſeinen Momenten auf meiſterhafte Weiſe durchgegangen. Neben dieſe Predigten ſind als rhetoriſche Producte die Monologen, die Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern und die novellenartige Erzählung, die Weihnachtsfeier zu ſtellen; ſie machen einen eigenen Kreis für ſich aus, der tiefer unten zur Sprache kommen wird. — Die Reden bilden bei Schleiermacher den Uebergang vom Rhetoriſchen in das Scientifiſche. Seine Weltanſicht hatte er einmal fixirt und ſuchte ſie nun auch in der Wiſſenſchaft der Religion, in der Theologie, zu realiſiren. Von gelehrten Arbeiten im engeren Sinne gab er hier nur eine dogmenhiſtoriſche Abhandlung über den Sabellianismus in der von ihm mit de Wette und Lücke angefangenen theologiſchen Zeitſchrift, eine kritiſche Unterſuchung über die Aechtheit des erſten Pauliniſchen Briefs an den Timotheus und eine kritiſche Exegeſe vom Evangelium des Lukas. Dieſe letztere Arbeit, worin er die Hypotheſe eines ſogenannten Urevangeliums ſcharfſinnig bekämpfte, iſt vorzüglich anziehend, weil ſie uns in die engſte Anſchauung einführt, welche ſich Schleiermacher von Chriſtus gebildet hat. Wir nehmen darin eine außerordentlich zarte Fügſamkeit der Phantaſie wahr, auf alles Beſondere zu achten, welches ſich hauptſächlich in der Darſtellung der letzten Reiſe Chriſti nach Jeruſalem offenbart. Aber es iſt auch nicht zu leugnen, daß er durch die Vertiefung in das Particuläre der Perſönlichkeit, in das Materielle der den Augenblick bedingenden Umſtände häufig in eine gewiſſe Kleinlichkeit verfällt, über deren Expoſition er den Gott im Menſchen ganz vergißt und ſich zu den wunderlichſten Erklärungen und Vermuthungen hintreibt. Ein durchgreifender und gut gehaltener Zug ſeiner

Auslegung iſt die Oppoſition gegen das Wunderbare, bei welchem er in Auffindung factiſcher Widerſprüche oft recht glücklich iſt, z. B. was die Empfängniß, Geburt und Jugend Chriſti angeht. In Auffaſſung der Parabeln dagegen hat ihn ſein philologiſcher Scharfſinn oft ganz mißleitet, namentlich beim Begriff der Parabel vom ungerechten Haushalter, die er, ſeltſam genug, ganz hiſtoriſch nimmt und den dogmatiſchen Gehalt ganz bei Seite ſchiebt. Viel bedeutender iſt, was er für die ſyſtematiſche Theologie unternommen hat; zuerſt die encyklopädiſche Darſtellung des geſammten theologiſchen Studiums; ſodann die Gliederung der Chriſtlichen Glaubenslehre ſelbſt, nach den Grundſätzen der Evangeliſchen Kirche, die nun bereits in einer neuen Bearbeitung vor uns liegt.

Mit dieſen flüchtigen und äußerlichen Umriſſen wollten wir nur an die vielen und mannigfachen Beſtrebungen Schleiermacher's erinnern. Etwas Anderes iſt es, das eigentlich Lebendige darin, die ſo vielfache, ſo verſchiedene Aeußerungen in Einheit zuſammenhaltende Kraft zu verſtehen. Wir müſſen uns, indem wir dies kürzlich verſuchen, unſerer Aufgabe gemäß, auf die Theologie beſchränken. Wir vermeiden dabei jede Weitläuftigkeit und ergreifen nur das Nothwendige, da das Allgemeine der verſchiedenen Standpuncte, deren wir erwähnen müſſen, ſonſt ſchon oft und hinreichend auseinandergeſetzt iſt.

Die Schleiermacherſche Theologie hat ein weſentliches Verhältniß nach zwei Seiten hin und damit den Widerſpruch gegen beide. Die eine iſt die hiſtoriſche, die andere die ſpeculative. Das hiſtoriſche Princip iſt bedingt durch die Particularität einer Kirche, durch die Beſtimmtheit ihres Lehrbegriffs, in allgemeinſter Beziehung durch die heilige Schrift, deren Autorität die Evangeliſche Kirche von menſchlicher Willkür befreiete und zur ſelbſtſtändigen Erfaſſung des göttlichen Wiſſens und Wollens reinigte. Ob dieſer vorgefundene Inhalt mehr rationaliſtiſch oder mehr ſupernaturaliſtiſch behandelt wird, macht freilich einen Unterſchied. Der Rationaliſt ſucht bei ſeinem dogmatiſchen Verſtändniß das Poſitive des Geſchichtlichen zu entfernen und von der autonomiſchen Vernunft durch Kritik, durch Moraliſiren und

Symboliſiren abzuſtreifen. Der Supernaturaliſt ſucht das Poſitive zu erhalten und die Tradition, ſei ſie auch noch ſo ſeltſam, auf jede Weiſe anzuerkennen. Ohne ein Gegebenes ſich vorauszuſetzen, was verneint oder bejaht wird, iſt der eine ſo leer als der andere. Daher iſt die ſcientifiſche Darſtellung in beiden Fällen eine formelle Syntheſis der Gelehrſamkeit und des raiſonnirenden Verſtandes. Es iſt eine trübe Confuſion des hiſtoriſch Gegebenen und des äußerlichen, loſe reflectirenden Denkens, welche die Dogmatik zu einem wahren Chaos der heterogenſten Geſichtspuncte zuſammenmiſcht. Exegeſe, Kirchen- und Dogmenhiſtorie, Wolfiſche und Kantiſche Philoſophie und die Sätze der ſymboliſchen Bücher ſchwanken in dieſem Bachanal des Verſtandes ſo entſetzlich durch einander, daß man in der heilloſen Verwirrung nur ſich als den conſequenten Faden übrig behält. Der Ingrimm, mit welchem Daub's Werk von der Selbſtſucht in der dogmatiſchen Theologie jetziger Zeit aufgenommen worden, die ungeſtüme Haſtigkeit, mit welcher man ihm den Vorwurf der Selbſtſucht als einen Hegelomanen zurückzugeben ſuchte, beweiſt nur zu ſehr, daß er leider Recht hat. Und forderte ſeine Schrift nicht ein gebildetes Denken heraus, ſo würde die Empörung noch allgemeiner ſein, weil man ſich noch tiefer getroffen fühlen würde, während jetzt Viele Vieles nicht verſtehen.

Dieſer Bildung der Dogmatik gegenüber geht das ſpeculative Princip davon aus, daß der Geiſt an und für ſich ungetrennt die Wahrheit und das Wiſſen derſelben ſei und daß der Menſch Gott in und durch ihn ſelbſt zu erkennen vermöge. Um ſich zu ſolcher Erkenntniß Gottes zu erheben, muß der Menſch ſich ſelbſt in ſeiner Subjectivität überwinden und ſich ihrer entäußern; umgekehrt entäußert Gott in demſelben Act für den Erkennenden ſich ſeiner ſelbſt, macht ſich ihm offenbar und geht in den ihn denken wollenden Menſchen ein. Die Schrift drückt ſich über dieſe Einigung ſo aus, daß Gott ſich uns nahet, wenn wir uns zu ihm nahen. So nur iſt eine abſolute Erkenntniß Gottes wirklich, weil Gott ſich ſelbſt im Menſchen und der Menſch ſich in Gott offenbar wird. Das ſpeculative Princip hat alſo das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt zu ſeinem Anfang und zu ſeinem Ende nnd ſcheint der Schrift nicht zu bedürfen, welche Kühnheit, oder richtiger, welchen Frevel weder der Rationalismus noch der Supernaturalismus ihm vergeben können, weil beide darin einig ſind, daß die menſchliche Vernunft Gott, das an und für ſich Unendliche, nicht zu erkennen vermöge. Aus ſich kann ſie das auch nicht, ſondern nur, wiefern ſie ein Vernehmen des Wiſſens iſt, welches Gott von ſich ſelbſt hat. So aber iſt ſie als menſchliche dennoch die göttliche. Daub begründete unter den Deutſchen die ſpeculative Theologie von Neuem durch ſeine Theologumena, ein wegen ſeiner Tiefe und Schwierigkeit und um der Lateiniſchen Sprache willen zu wenig beachtetes Buch. Schrift und kirchliche Lehre tritt bei ihm nur als Erſcheinung der göttlichen Lehre auf, welche als das in ſich ruhende Weſen ſich ſelbſt der Begriff iſt. Weil die Wahrheit ſich ihr ſelbſt der Grund iſt, iſt die Schrift u. ſ. w. nicht Grund, nur Zeugniß der Wahrheit. Seitdem hat Hinrichs in ſeinem der Theologie ſo gut wie unbekannt gebliebenen Buche: „die Religion im innern Verhältniß zur Wiſſenſchaft“ die Nothwendigkeit dieſes Standpunctes zu beweiſen und Marheineke die Dogmatik, ihm gemäß, in allen ihren Artikeln umzubilden geſtrebt.

Welcher andere Standpunct iſt nun außer dem über das Gegebene reflectirenden und außer dem im reinen Begriff der Sache ſich bewegenden noch möglich? Offenbar nur ein ſolcher, wo der Einzelne ſich ſelbſt in ſeiner Individualität Gegenſtand der Beobachtung wird. Gott wird hier, im Gegenſatz zur ſpeculativen Erkenntniß, in dem Menſchen durch den Menſchen erkannt; der Menſch erkennt Gott nicht in Gott, ſondern nur in ſich. Dieſer Standpunct iſt der des Gefühls oder, wie Schleiermacher es nennt, der unmittelbaren Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins. Denn dieſer iſt nicht, wie der hiſtoriſche, durch ein Gegebenes bedingt, deſſen Einfluß er von ſich abzuweiſen oder dem er ſich zu unterwerfen hätte. Auch iſt er nicht, wie der ſpeculative, durch freie Vernichtung der Subjectivität, ſondern eben durch die Empfindung des Subjectes und durch die hinzutretende, der Empfindung äußerliche Reflexion, ſich ſo oder ſo zu finden. Dies Princip iſt alſo empiriſch. Allein, weil die Erfahrung das Subject in ſeinem abſoluten Zuſtande, in ſeiner Frömmigkeit, belauſchen will, ſo hat es die Anlage zum Myſtiſchen; es ſtößt auf den Widerſpruch, die endliche Natur in den Momenten ihrer Vereinigung mit der ewigen zu erfaſſen. Das Abſolute wird nicht abſolut, nur in der Relativität eines menſchlichen Zuſtandes erkannt. Ebenſo wird das Subject in Beziehung auf das von Außen Gegebene ſkeptiſch, weil es bei der Reflexion über ſich Vieles, was die Tradition enthält, in ſich, in ſeinem beſonderen, zur Geſtalt reinen Gefühls abgeſchloſſenen Weſen nicht findet und daher die Wahrheit des Ueberlieferten, wo daſſelbe mit dem Gefühl nicht conſonirt, zu bezweifeln gedrungen iſt: dieſer Zweifel trifft daher Alles, was dem unmittelbaren Gefühl als ein Nicht-Unmittelbares ſich entzieht.

Daß Schleiermacher dieſen Standpunct, welcher den Gott im Menſchen ſo zu ſagen untertaucht, ergriffen, und, ſo weit die Beſchränktheit des Standpuncts es zuläßt, ſogar ſyſtematiſch entfaltet hat, iſt das große Verdienſt ſeiner Arbeit, wofür ihm beſonders diejenigen zu danken haben, welche daſſelbe Princip in der Religion und ihrer Wiſſenſchaft annehmen zu müſſen glauben. Durch den Ernſt ſeiner Arbeit iſt denn doch dieſe dunkle Welt zu einem Verſtande gekommen, der die Erkenntniß ihrer Einſeitigkeit möglich macht. Zwar proteſtirt er in ſeiner neuen Vorrede ausdrücklich gegen die Ehre, ihn zum Haupt einer Partei zu machen. Allein, wenn er auch für ſein Theil ſich losſagen will, ſo müſſen wir ihm dennoch wider ſeinen Willen dieſe Ehre von Neuem vindiciren, ohne dabei ihn mit dem Haufen jener ſeichten Theologen zu vermengen, welche das Gefühl für ihren Standpunct erklären, mit dieſer formellen Declaration aber genug gethan zu haben vermeinen, ohne ſich auf irgend eine Entwickelung und Durchführung einzulaſſen. Von allen dieſen wiſſenſchaftlich Unmündigen iſt Schleiermacher abſolut und rühmlichſt zu unterſcheiden. Aber wenn er durch ſeinen Standpunct eine beſtimmte Tendenz zu einer hohen Stufe der Bildung erhoben hat, wenn er zwiſchen der verſtändig gelehrten und ſpeculativen Theologie als ein ſelbſtſtändiges Element erſcheint, wenn er im

Kreis der Geſtalten unſeres gegenwärtigen Geiſtes als ein nothwendiges Glied des Ganzen daſteht, ſo iſt, trotz dieſer Bedeutſamkeit, ſein dogmatiſches Princip und deſſen Ausbildung kein Letztes, kein ſolches, bei welchem die Wiſſenſchaft beharren könnte und müßte. Der weitere Verlauf unſerer Kritik wird den Beweis für dieſe Behauptung liefern.

Für die Dogmatik ſelbſt muß man bei Schleiermacher drei Epochen unterſcheiden, in denen ſie nach und nach ſo geworden iſt, wie ſie nun vor uns liegt. Dieſe Epochen könnte man ſo unterſcheiden, daß Schleiermacher in der erſten ſich mit der Philoſophie in Identität befunden, in der zweiten ſie zwar noch an die Spitze der Theologie geſtellt, jedoch dieſe ſchon ſehr von ihr abgeſondert, in der dritten endlich poſitiv die Theologie von der Philoſophie geſchieden habe. Dabei iſt aber zu bemerken, daß man, ihm gegenüber, in einer gewiſſen Verlegenheit iſt, von der Philoſophie zu reden, weil man ſeinen Begriff der Philoſophie nicht kennt: denn er philoſophirt auch, nur auf ſeine Weiſe (wie ihm denn von Andern, z. B. von Wegſcheider zum Vorwurf gemacht iſt, er miſche zu viel Philoſophie in die Dogmatik ein). Es finden ſich bei ihm Anklänge aus faſt allen Syſtemen, am meiſten aus Spinoza, Kant, Jacobi, Fichte und Schelling. Aber, ohne ſie zu nennen, rafft er von ihnen jetzt dieſe, jetzt jene Kategorie auf und nie hat er weder einem beſtimmten Syſtem ſich ganz hingegeben, noch ſelbſt ein eigenthümliches erzeugt, ſo daß man, was dieſen Punct betrifft, bei ihm, dem immer Philoſophirenden, dennoch ganz im Dunkeln ſchwebt; er freilich hat durch ſolche Unbeſtimmtheit den ſcheinbaren Vortheil, jedem determinirten Gegner entſchlüpfen zu können.

Die erſte, gleichſam embryoniſche Periode der Bildung ſeiner Dogmatik zeichnet ſich durch Keckheit, Enthuſiasmus und poetiſches Colorit aus und hat ſich in den Monologen, in den Reden und in der Erzählung: die Weihnachtsfeier, abgeſchloſſen. In den Monologen, wo er das Eigene und Fremde zu differenziren nicht müde wird, zittert es wie ein Rauſch vom Studium der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre nach. Das Ich ſtellt ſich hier in ſeiner Blöße dar, wie es, ohne irgend ein Gefühl der Abhängigkeit von Gott, ſich ſelbſt zum Univerſum erweitert; der ironiſche Uebermuth des abſoluten Selbſtgefühls ſtreift darin ſo oft an eine leere Allgenugſamkeit und Selbſtvergötterung, daß man ſich kaum über die ſpätere Erſcheinung der entgegengeſetzten Seite, von Gott ſich abſolut abhängig zu fühlen, wundern kann. Die Betrachtung des Ichs, was ſich ſelbſt ein unerſchöpfliches Capital iſt; die Prüfungen, wodurch das empiriſche Ich fein ſäuberlich von Allem ſich abſcheidet, was es nicht iſt, jedoch, wenn es ſeiner Cultur nützlich ſcheint, andere Ich's, z. B. in der Freundſchaft, behaglich aufzehrt; die einerſeits mürriſche und verdrießliche Weltanſicht, welche das Ich mit einer ſo hohlen Unendlichkeit aufſpreizt, daß es die Vollkommenheit und deren Genuß an das unabſehbare Ende der Zukunft hinwirft und die ſchlechte Gegenwart nur darum annimmt, weil es ihr als exiſtirend einmal nicht ausweichen kann; die andererſeits überſchwängliche Ausſicht, daß Ich in ſeiner Thätigkeit ſich immer mehr mit Unendlichkeit erfüllen kann, in ſeiner Phantaſie ſich alles Mögliche, das Vergangenſte und Fernſte, vorſtellen kann, endlich ſeine ewige Jugend, weil Ich, immer ſich ſelbſt gleich, gar nicht altert, Alles dies drückt Schleiermachers Selbſtmächtigkeit auf das Vollkommenſte aus. Das Subject verwechſelt ſich in den Monologen, wie bei Fichte, mit der Subſtanz. Daher iſt der Grundwiderſpruch dieſer Bekenntniſſe einer ſchönen Seele, daß Ich, um eigenthümlich nur es ſelbſt zu ſein, von Allem ſich ausſcheiden will und doch ſeine Proprietät, ſeine Abſperrung von Anderem wiederum nicht aushalten kann. Das Nicht-Ich läuft dem Ich wie ein ewiger Doppelgänger nach. Bei Schleiermacher fällt es eben in die arge Täuſchung, was es aſſimilirt, was es durch die allgemeine Vermittelung der Natur und Geſchichte empfängt, im Wahn ſeiner Autokratie immer nur ſich zuzuſchreiben. Dennoch wollen wir ihm für die Monologen herzlichen Dank wiſſen. Sie haben, eben durch die glänzende Feier der Macht der Subjectivität, ſo manches Gemüth erhoben, das an ſich ſelbſt verzweifelte. Sie haben zarten Seelen, die an einer gewiſſen frommen Auszehrung litten, den Muth wiedergegeben, ihre Subjectivität nicht blos zu verachten, mit Schnödigkeit niederzutreten, ſondern anzuerkennen, daß das Subjective ein nothwendiges Moment des Geiſtes iſt. — In den vorzüglich gegen das Platte der damaligen Aufklärerei gerichteten Reden über die Religion herrſcht ein wirklich reformatoriſches Feuer und in der Verachtung der einzelnen Perſönlichkeit und des gemein-ſinnlichen Eudämonismus ein offenbarer Nachklang vom Studium des Spinoza. Aber um ſo ſchlimmer, um ſo widerſprechender brach der Eudämonismus der Liebhaberei ſeiner ſelbſt hindurch. Schleiermacher wollte keinen Eudämonismus und verfiel ihm dennoch. In der erſten Rede rechtfertigte er ſein Unternehmen, wie er ſich darin, zumal als Theologe, den Schein der Parteilichkeit zuziehen könne. Was ihn aber treibe, die Grundloſigkeit aller Entfremdung von der Religion zu zeigen und vor Allem ihren Verächtern unter den Gebildeten zu beweiſen, daß ihre Anſicht, der Religion nicht mehr zu bedürfen, ein vornehmer Mißverſtand und leere Meinung ſei, das ſei eine innere, das ſei eine göttliche Nothwendigkeit. — In der zweiten Rede beſtimmt er das Weſen der Religion. Alle Thätigkeit des Geiſtes unterſcheidet ſich nach ihm darin, daß ſie entweder ein Wiſſen iſt, wo dem Bewußtſein etwas außer ihm Seiendes eingebildet wird; oder ein Thun, indem Ich dem außer ihm Seienden ſich einbildet und ſo die Welt nach ſich geſtaltet, das Gefühl aber iſt die Indifferenz jenes idealen und dieſes realen Proceſſes, aus welcher eben deswegen ſowohl ein Wiſſen, als ein Thun entſtehen kann. Das Gefühl iſt Sitz der Frömmigkeit, welche daſſelbe iſt mit Religion. Sie iſt von der Wiſſenſchaft, welche das Erkennen zum Gegenſtande hat und von der Sittlichkeit, deren Aufgabe im Handeln beſteht, gleich ſehr unterſchieden, obwohl ſie als weder das eine noch andere, fähig iſt, in beide überzugehen und beide Thätigkeiten mit ihrem ätheriſchen Duft zu durchdringen. Die Frömmigkeit beſteht näher darin, daß Ich in jedem Moment, ſowohl indem es ſich anſchauet oder im Selbſtbewußtſein, — oder indem es die Welt anſchauet, im Bewußtſein, — das Abſolute gegenwärtig hat, deshalb auch, ſich im Univerſum und das Univerſum in ſich findend, immerfort ewig iſt. Dies Gefühl begleitet das theoretiſche und praktiſche

Verhalten des religiöſen Menſchen wie eine heilige Muſik. Durch dieſe Anſchauung des Univerſums, welche Ich ſelbſt iſt, unterſcheidet ſich Schleiermacher von Jacobi, bei welchem Ich das Unendliche immer außer ſich hat, nach ihm als ſeinem Andern ſich ſehnt, aber als endlich nicht zur Durchdringung, nur zur Berührung mit ihm gelangt. Bei Schleiermacher iſt nun die Jenſeitigkeit des Abſoluten allerdings verſchwunden. Das Subject iſt in jedem Moment der Unendlichkeit voll. Aber Alles iſt auch auf dieſe Spitze der Ichheit geſtellt, welche nicht ſowohl für Gott, als umgekehrt, für welche Gott da iſt. Schleiermacher iſt durch dieſe Fiction in einer ununterbrochenen Erzeugung des Abſoluten für ſich begriffen, um ſich zum Herrn darüber zu machen und die Freude dieſes ungeheuren Eigenthums zu haben. In der dritten Rede über die Bildung zur Religion zeigte er mit ſehr gelungener Perſiflage die Verkehrtheit der aufgeklärten Erziehungsmethode in Verwandlung von Allem, nach dem Princip der Nützlichkeit, für den endlichen Gebrauch. Er zeigte, wie auf ſolche Art der religiöſe Sinn, der auf das Anſchauen des Univerſums gehe, geradezu vernichtet werde. Dieſer Sinn iſt nach ihm die Jeglichem urſprünglich inwohnende Anlage zur Religion. Hieran knüpfen ſich Betrachtungen über die Orientaliſche, Aegyptiſche und Griechiſche Religion von untergeordnetem Werth. Die vierte Rede ſpricht über das Geſellige in der Religion oder über Kirche und Prieſterthum. Nur auf die Individualität, nicht aber auf den die Individualitäten aus ihrer atomen Sprödigkeit durch ſeine Einheit in ſich verzehrenden Geiſt achtend, faßt Schleiermacher erſtens die Entſtehung der kirchlichen Gemeinſchaft rein ſubjectiv, ohne alle höhere objective Nothwendigkeit. „Es hat Jemand eine ſolche oder ſolche Anſchauung des Univerſums. Er verkündigt, manifeſtirt ſie irgendwie. Andere, in denen auch ſchon eine analoge Anſchauung exiſtirt, finden ſich darin ausgeſprochen und ſchließen ſich daher an ihn als an einen Anknüpfungspunct an. Aus dieſem wie durch einen elektriſchen Schlag fortgeſetzten Zuſammenhang entwickelt ſich eine Gemeinſchaft, in welcher Jeder, der ſich mitzutheilen vermag, Prieſter iſt. — Man muß geſtehen, daß die Entwicklung der Religion in der Geſtalt von Conventikeln, oder, bei größerer Ausdehnung, in der Bildung von Secten, ſo beſchrieben werden kann; aber eine wirkliche Religion entſteht nicht ſo durch ein bloßes Aſſociiren wahlverwandter Individualitäten, vielmehr aus dem Geiſt eines Volkes, in wiefern er des göttlichen Geiſtes ſich bewußt wird; der Geiſt *ſtiftet* die Religionen. *Zweitens* iſt nach Schleiermacher das Ergreifen ſeiner eigenen Unendlichkeit, (worunter aber nichts Anderes als eben jene aparte Anſchauung des Univerſums zu verſtehen iſt), einer Ausbildung fähig, wodurch es gelingt, dieſelbe Stimmung, wie in ſich, ſo auch in Anderen zu bereiten, indem kunſtreich die heiligen Töne ſo angeſchlagen werden, daß ſie der Andere, wie ich ſelbſt, vernehmen, mein Urbild in ſich nachbilden und der nämlichen Herrlichkeit des Univerſums, wie ich, genießen könne. Dies iſt die *Virtuoſität* in der Religion. So wird aber der Prieſter nicht in ſeinem wahrhaften Begriff als derjenige genommen, durch welchen die religiöſe Gemeine *ihren* eigenen Geiſt ſich ausſprechen hört, deſſen Organ der Prieſter ſein ſoll, ſondern der Prieſter hält *ſeine* Eigenheit feſt und behandelt die Glieder der Gemeine mehr wie einer, der für ſeine Religion *Proſelyten* werben will. Denn der Prieſter kann einfach und rückſichtslos der Gemeine ihren Glauben verkündigen, der Proſelytenmacher aber bedarf einer gewiſſen Berechnung und Virtuoſität, ſeinen Glauben bei Anderen plauſibel zu machen und ſich durch eine angemeſſene Inſinuation in ſie hinein zu continuiren. Wenn eine Kirche zur Darſtellung und Auslegung ihres Glaubens Theologen bildet, ſo iſt dies eine ganz andere Frage. Dieſe Rückſicht auf die Theologie, ein Blick auf die zu große Kunſtloſigkeit, auf die Rohheit ſo vieler Theologen, die Erfahrung, wie Viele keine Ahnung von der Würde der Beredſamkeit beſitzen, mag dieſe Anſicht Schleiermachers ſehr geſchärft haben. *Drittens*, weil die religiöſe Gemeinſchaft eine geiſtige, weil, nach Chriſti Ausſpruch, das Reich Gottes nicht von dieſer Welt iſt, *ſo ſollen Staat und Kirche* immer *auseinander* gehalten werden. Zwar will Schleiermacher keine Theokratie, wie *Novalis* im Sinne hatte, ſondern meint den Staat anerkennen zu müſſen. Allein er ſoll ſich nicht in den geweihten Bezirk der Kirche wagen, weil dann dieſe eben ſowohl verunreinigt werde, als er ſelbſt in ſolcher Vermiſchung von ſeiner Eigenthümlichkeit einbüße. Deswegen nun ſoll ſich die Kirche eine ſelbſtſtändige Verfaſſung erringen, damit ſie, in ſich ſelbſt lebend, auf keine Weiſe in den politiſchen Mechanismus hineingeriſſen werde. Dieſe Auseinanderſetzung von Staat und Kirche vergißt aber, daß Ein und daſſelbe Individuum Glied des Staats und der Kirche iſt und iſt doch er nichts Anderes, als der Standpunct des Germaniſchen Mittelalters. Wird der Unterſchied beider Kreiſe äußerlich genommen, indem für die Energie des Staates der unendliche Zweck geleugnet und derſelbe zu einem Syſtem bequemer Geſelligkeit und endlichen Genießens herabgeſetzt wird, ſo ſchlägt dieſe Trennung immer in einen Kampf des Staates mit der Kirche aus. Denn die Kirche will ſich eine politiſche Gliederung erzeugen und muß daher eben ſo gegen den Staat ſich empört fühlen, als dieſer gegen ſie und ſo iſt weder die Kirche vom Staat, noch der Staat von der Kirche frei. Die Geſchichte hat dieſen Streit theilweiſe zu dem vernünftigen Reſultat geführt, daß die Staaten, die Organiſation der ſittlichen Freiheit in ſich vollbringend, die Religion als das Adyton der abſoluten Freiheit des Geiſtes in ihrer erſcheinenden Geſtalt in ſoweit frei laſſen, als ſie keine dem Zweck der Kirche als der Verwirklichung des göttlichen Lebens unangemeſſene, d. h. eben, rein politiſche Form annimmt, als z. B. die Seelſorge nicht in Polizei, die Einheit der Confeſſion nicht in ein demokratiſches oder ariſtokratiſches Element u. ſ. w. übergeht. Schleiermacher verkennt das Weſen des modernen Staates, im Princip mit der Kirche übereinzuſtimmen oder noch richtiger, ihr Princip zu dem ſeinigen zu machen, und ſteift ſich nun in ſeiner Meinung, wie er ſelbſt ſich ausdrückt, zum Cato der gegenſeitigen äußeren Unabhängigkeit, der Kirche und des Staates auf, als wenn ſomit das Princip, welches ſeit der Stiftung der chriſtlichen Kirche die Geſchichte beſtimmt, nicht auch der Bildung der chriſtlichen Staaten zu Grunde läge, ſondern als wenn dieſe eine der religiöſen Freiheit ganz heterogene Freiheit realiſiren wollten. — In der fünften Rede, die *Religionen*, geht er davon aus, daß jede Religion eine *beſtimmte*, *differente Anſchauung des Univerſums* zu ihrer Baſis habe, welche im Allgemeinen darauf zurückgebracht werden könne, ob das Bewußtſein daſſelbe als ein *Chaos*, als ein loſes Durcheinander, wo denn Fetiſchismus und Pantheismus; oder als eine *Vielheit* einzelner Geſtalten, wodurch Polytheismus; oder als ein geordnetes *Ganze* anſchaue, wo die Vielheit in die Einheit aufgegangen, wodurch Monotheismus entſtehe. In dieſem unterſcheidet er vorzüglich das Judenthum, deſſen anfänglicher Charakter ein ununterbrochenes Zwiegeſpräch des Volkes mit dem Herrn geweſen, nachher aber durch das Geſetz in eine Entzweiung Gottes mit dem Menſchen übergegangen ſei. In der chriſtlichen Religion ſei die Grundanſchauung, daß der Menſch, von Gott abgefallen, zu demſelben wieder zurückgeführt werden ſolle und könne. Der, von welchem dieſe Vermittelung angefangen, habe nicht wieder nur ein Menſch, auch nicht nur Gott für ſich, ſondern als der Gott mit dem Menſchen verſöhnende, ein Gottmenſch ſein müſſen. Dieſe Vermittelung ſei aber kein ruhendes Daſein, ſondern vielmehr ein ſtetes Werden. Daher ſei das Chriſtenthum weſentlich polemiſch, laſſe das *Daſeiende* nie gelten, ſondern dringe unaufhörlich auf deſſen Aufhebung, weil in allem *Wirklichen*, d. h. empiriſch Gegebenen, ſich immer noch *Unheiliges* verberge. Aus dieſer Tendenz nach abſoluter Reinigung gehe auch der eigenthümliche Charakter der Reden Chriſti, ſeines Weſens überhaupt, die *Wehmuth*, hervor. Somit ſchließen dieſe Reden mit dem Gefühl des *Widerſpruchs* des menſchlichen Lebens überhaupt. Chriſtus, obwohl er für ſich mit Gott ſich nicht entzweiet weiß und darum Seligkeit empfindet, trauert doch darüber, daß die Welt *nicht ſo iſt*, *wie ſie ihrem Begriff nach ſein ſollte*. Dieſe Entgegenſetzung des Seins und Sollens, des Begriffs und ſeiner Realität, alſo die mit ſich ſelbſt entzweite, in ſich unverſöhnte Idee iſt der Gehalt jener ironiſchen Wehmuth.

Wir haben den Inhalt dieſer Reden weitläuftiger angegeben, weil ſie *alle weſentlichen Puncte* der Schleiermacherſchen Theologie, wenigſtens dem Keime nach, umfaſſen. Schleiermacher gab die Reden zuerſt ohne ſeinen Namen heraus. Ihre Wirkung war ungemein, weil er die religiöſe Philiſterei, worin viele ſeiner Zeitgenoſſen verſumpft waren, bitter und nachdrücklich rügte und den Verzerrungen des Abſoluten in die gemeinſte Endlichkeit mit männlichem Zorn, edler Geſinnung und in der prächtigſten rhetoriſchen Geſtalt entgegentrat. Intereſſant iſt es, daß damals ſchon zwei Beurtheilungen der Reden erſchienen, welche ſich ſeitdem faſt nur wiederholt haben. Die eine war die im Schlegelſchen Athenäum, welche beſonders die rhetoriſche Kunſt mit Entzücken pries. Obwohl nun im Athenäum auch ein Sonett auf den Hierophanten gedichtet war, der, Heiliges enthüllend, immer Heiligeres noch zurücklaſſe, ſo konnte doch die Recenſion nicht bergen, daß ein gewiſſer irreligiöſer Zug durch das Ganze webe. Allein nach der damaligen Philoſophie von Fr. Schlegel war dieſe Irreligion eher ein Lob; weil das Schwelgen des Subjectes in der Fülle aller ſeiner Thätigkeit, im Genießen aller Genüſſe, ſelbſt im Verzehren der ganzen Sinnlichkeit der rechte göttliche Lebenswandel war und durch die Lucinde dem Publicum eine ſolche äſthetiſche Abſolutheit auch verſtändlich und annehmlich gemacht werden ſollte. In ihrem wirklichen Beſtande wurde dagegen jene Religioſität faſt gleichzeitig von Hegel begriffen, im kritiſchen Journal der Philoſophie am Schluß der Recenſion über Jacobi S. 135—137. Hegel zeigte beſonders, wie die Durchführung des Princips der eigenthümlichen Religioſität eine Zerſplitterung der kirchlichen Totalität in lauter Gemeinchen zur Folge haben müſſe; „daß die Gemeinchen und Beſonderheiten ins Unendliche ſich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit auseinander ſchwimmen und ſich ſuchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern, deren jeder zugleich, wie billig, die Beſonderheit ihrer Anſicht und ihre Eigenheit etwas ſo müſſiges und ſogar ungeachtetes ſei, daß ſie gleichgültig gegen die Anerkennung derſelben auf Objectivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomiſtik alle ruhig neben einander bleiben können, wozu freilich die aufgeklärte

Trennung,

Trennung der Kirche und des Staates ſehr gut paßt, und in welcher Idee eine Anſchauung des Univerſums nicht eine Anſchauung deſſelben als Geiſtes ſein kann, weil das, was Geiſt iſt, im Zuſtande der Atomen, nicht als ein Univerſum vorhanden iſt und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelſeins beſteht.“

Die Geſpräche der Weihnachtsfeier haben mit den Reden ganz denſelben Standpunct, nur daß ſie gleichſam monographiſch den Begriff davon auffinden wollen, was die chriſtliche Vorſtellung, daß der Gottmenſch von einer Jungfrau geboren worden, für die ganze Menſchheit ausſage. Seine Exegeſe in höherem Sinne iſt es alſo, was Schleiermacher hier in halb poetiſchem Gewande entdeckte. Hier findet man in concentrirter Form die Auflöſung des von den Evangelien als hiſtoriſch Gegebenem in das Mythiſche, welche ſpäter in der Kritik des Lucasevangeliums ſich in's Breite auslegte.

Eine zweite Epoche in Schleiermachers theologiſcher Bildung wird durch ſeine encyklopädiſche Darſtellung des theologiſchen Studiums bemerklich. Die philoſophiſche, hiſtoriſche und praktiſche Theologie traten darin nach ſeiner Auffaſſung auseinander. Hatte man ſonſt Dogmatik und Moral in der Geltung des ſpeculativen Theils der Theologie überhaupt behandelt, ſo machte er ſie zu integrirenden Theilen der hiſtoriſchen, weil beide Disciplinen mit dem in's Unendliche hin ſich verändernden Standpunct des frommen Bewußtſeins eine immer andere Geſtalt empfingen und ihrer Beziehung wegen auf eine Beſonderheit der chriſtlichen Kirche ſtets eigenthümlicher Natur wären, ſo daß nicht der Dogmatismus der Wahrheit an und für ſich, vielmehr die religiöſe Wahrheit innerhalb dieſer vorüberfließenden Beſchränktheit als individuelle ihr Gegenſtand ſei.

Die Aufgabe der philoſophiſchen Theologie aber ſei Apologetik und Polemik, indem beide Wiſſenſchaften über jene für Dogmatik und Moral durch die Geſchichte geſetzte Beſonderheit hinausgingen, da ſie die Berechtigung des Eigenthümlichen gegen andere Eigenthümlichkeiten theils zu vertheidigen, theils die Verunreinigung der beſtimmten religiöſen und kirchlichen Individualität durch ihr widerſprechende Elemente, möge dieſe Krankheit in Lehre, Ritus, Leben wie immer erſcheinen, zu bekämpfen habe. Darum ſeien beide Disciplinen nothwendig die Wurzel, der Anfang des theologiſchen Syſtems überhaupt, weil ſie die Vermittelung einer particulären Geſtalt der Religion mit der univerſellen Idee derſelben, oder die Identität der beſonderen Religion mit der Einen und allgemeinen, hiſtoriſch nicht exiſtirenden Religion zu zeigen hätten. Was ſie theoretiſch leiſteten, das bewähre die praktiſche Theologie im wirklichen Leben und daher ſei dieſe, welche die Empfindung der religiöſen Unluſt zu tilgen und die der Luſt zu fördern arbeite, die Rückkehr in jenen Anfang, denn die allgemeinen Begriffe, welche Apologetik und Polemik, abgeſehen von ihrer ſpeciellen Durchführung in gegebenen Fällen, zum Gegenſtand hätten, ſeien Offenbarung, Weiſſagung, Wunder, Heterodoxie, Häreſis, Schisma u. ſ. w.

Von dieſer Zeit an verwickelte Schleiermacher ſich immer beſtimmter in den Widerſpruch, die Theologie philoſophiſch begründen und ſie nichts deſto weniger von der Philoſophie unabhängig machen zu wollen. Das Product dieſer dritten Epoche ſeiner völligen Entzweiung mit der Speculation iſt die Dogmatik. Dieſe Spannung gibt ſich auch in den Anmerkungen kund, welche er jetzt den neuen Ausgaben ſeiner Reden hinzuzufügen für nöthig hielt. Zwar haben dieſe Annotationen meiſt die Form einer Antikritik gegen gemachte Ausſtellungen, aber ſie haben auch den Charakter, Manches, was paradox, oder in jugendlichem Drang mit vornehm prophetiſcher Gewißheit, oder in redneriſcher Gluth übertreibend geſagt war, zu mildern und ſo die Differenz, die zwiſchen den Reden und der Dogmatik da iſt, hinwegzunehmen. Die Beſtimmtheit des kirchlichen Lehrbegriffs, wie wenig Schleiermacher auch von Seiten ſeines frommen Gefühls darauf geben mochte, forderte doch jetzt eine Berückſichtigung ſeiner objectiven Autorität. Er hat in dieſen Retardirungen und Einſchränkungen einer früherhin ſchroff ausgeſprochenen Weltanſicht dem Schickſal nicht ganz entgehen können, was ſo Manche aus jener Periode der durch Schelling beſonders erregten Begeiſterung getroffen hat.

Das Subjective der poſtulirten intellectuellen Anſchauung, das Nihiliſtiſche, wozu die vorausgeſetzte abſolute Indifferenz des Realen und Idealen oft verleitete, der Kitzel der Genialität, der nicht Wenige durch eine träumeriſche Ekſtaſe täuſchte — dies Alles führte, da man die Gründlichkeit der Erkenntniß und die Schwierigkeit des ruhigen Beweiſens nicht ſelten vergaß, bei Einigen zur Aſthenie nach ihrer halb ſpeculativen Trunkenheit, bei Einigen zur Feindſeligkeit gegen ihr früheres, nunmehr als ein hochmüthiger Frevel verworfenes Syſtem, bei noch Anderen ſogar zur Hingabe an den ſtarrſten ſowohl politiſchen, als religiöſen Dogmatismus.

Schleiermachers Dogmatik frappirte die literariſche Welt, weil ſie ſo ganz ihren eigenen Gang einſchlug und weil die damals gedankenarm gewordene Theologie auf einmal einen großen Vorrath von Beſtimmungen und Entwickelungen empfing, welche in dem ordinairen Schlendrian der theologiſchen Compendien nicht enthalten waren. Wir ſind nun im Begriff, unſere Kritik der Dogmatik ſelbſt anzufangen und hätten dabei auch die Verpflichtung, beſtändig auf den Unterſchied der erſten und zweiten Ausgabe zu reflectiren. Wir können aber dieſe Rückſicht weniger nehmen, weil im Kern des dogmatiſchen Geiſtes Schleiermachers keine Veränderung vorgefallen iſt; blos in Nebenſachen und Aeußerlichkeiten iſt eine Metamorphoſe ſichtbar. Wir bemerken im Allgemeinen nur, daß die neue Ausgabe, beſonders bei der Entwickelung der Principien, in der Schärfe des Ausdrucks und in der architektoniſchen Abſonderung der verſchiedenen Elemente bedeutende Verbeſſerungen erhalten hat.

Der allgemeine Widerſpruch, der ſich durch die Einleitung, S. 1 — 180. hinzieht, iſt, daß Schleiermacher die Dogmatik als eine für ſich ſelbſtſtändige Disciplin angeſehen wiſſen will, aber ſo viel anderwärts hergeholte Vorausſetzungen macht, daß durch ſie die zuvor angeſtrebte Selbſtſtändigkeit wieder gänzlich verloren geht. Die Selbſtſtändigkeit ſoll darin beſtehen, daß von der Thatſache des frommen eigenthümlich chriſtlichen Gefühles ausgegangen werde. Hieran ſoll die Theologie ein eben ſo feſtes Princip haben, als die Philoſophie durch den Begriff des wahren Wiſſens in der neueren Zeit ſeit Carteſius empfangen hat. Sie ſoll dadurch von aller Philoſophie, von aller Speculation unabhängig gemacht ſein. Hinrichs hat in ſeinem oben erwähnten Buch eine Darſtellung und Kritik theils der Religion des Gefühls, theils der Wiſſenſchaft dieſer Religion gegeben und den Widerſpruch gezeigt, in welchen das Gefühl geräth, indem es Gefühl bleiben, nichts Anderes ſein und doch eine Wiſſenſchaft von ſich entwickeln will. Wir wollen darauf als auf die ſtrengſte Durchführung der Sache im Allgemeinen verwieſen haben. Näher manifeſtirt ſich der Widerſpruch bei dieſer Einleitung darin, daß das Fühlen, was ſeiner Natur nach in ſich zu verweilen hätte, da es die Prätenſion einer Wiſſenſchaft ſeiner ſelbſt macht,

1) an beſtimmte philoſophiſche Wiſſenſchaften ſich anlehnt:
2) zur Controlle ſeiner ſelbſt den factiſchen von der Geſchichte gegebenen Beſtand der religiöſen Wahrheit herbeizieht und
3) als aus ſich ſelbſt zu einer wiſſenſchaftlichen Organiſation unfähig, eine äußerliche Claſſification ſeiner Zuſtände anordnet.

Gleich im erſten Capitel S. 3—131, zur Erklärung der Dogmatik, nimmt Schleiermacher zur Begründung des Begriffs der Dogmatik Lehnſätze aus anderen Wiſſenſchaften zu Hülfe. Abgeſehen von dem unwiſſenſchaftlichen Verfahren, eine Wiſſenſchaft, der in der Frömmigkeit ein eigenes Princip zugeſtanden wird, durch Lehnſätze aus anderen Disciplinen und nicht durch ſich ſelbſt einzuleiten, ſo wird man noch mehr überraſcht, in den Wiſſenſchaften, von denen ſie entlehnt, lauter philoſophiſche zu finden. Es ſind dies nämlich die Ethik, Religionsphiloſophie und Apologetik. Die erſte ſoll den Begriff der Kirche, die andere das Verhältniß der chriſtlichen Religion zu den übrigen, die letzte das Eigenthümliche des Chriſtenthums angeben. Das Schlimmſte bei dieſen Entlehnungen iſt, daß noch keine dieſer Wiſſenſchaften nach Schleiermacher anerkannter Weiſe exiſtirt, die gemachten Vorausſetzungen alſo ganz problematiſch werden. Nach dem Schema der encyklopädiſchen Darſtellung hätten übrigens Apologetik und Polemik die *einzigen* Disciplinen ſein dürfen, auf die er von der Dogmatik aus ſich zurückbeziehen konnte.

Die *Ethik* ſoll den Begriff der *Kirche* geben, weil die dogmatiſche Theologie nur als ein fließendes Moment im Leben einer kirchlichen Gemeine verſtanden werden könne. Hier begegnet uns der ſchon in den Reden aufgeſtellte Begriff der *Frömmigkeit* als des Principes, aus welchem eine Gemeinſchaft eine kirchliche werde, nur daß in den Reden mehr die ſchöne, hier mehr die herbe Seite der Frömmigkeit herausgekehrt iſt. Die Frömmigkeit, wird geſagt, iſt weder ein Wiſſen, noch ein Thun, ſondern eine Neigung und Beſtimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins und zwar ſo, daß wir uns ſchlechthin abhängig fühlen, d. h. unſerer als in Beziehung mit Gott bewußt ſind.

Das Gehäſſige, jedes männliche Gefühl Aufbringende, was dieſe Definition mit ſich bringt, hat Schleiermacher in dieſer neuen Ausgabe ſo viel möglich abzuſtumpfen und den ihm hierüber gemachten Entgegnungen, ſo viel er konnte, nachzugeben geſucht. Aber die Sache iſt geblieben, denn alle Euphemismen ſind nicht im Stande, ein Dependenzverhältniß zu einem freien umzuwandeln. Man kann eine Abhängigkeit ſüß und milde machen; man kann ſtolz ſein auf ſeine Abhängigkeit; ſie bleibt doch, was ſie iſt. Dadurch, daß Gott es iſt, von dem man ſich abhängig fühlt, wird nichts gebeſſert. Gott iſt dann nur Subſtanz, abſolute Macht, der Herr. Das Gefühl der Abhängigkeit von ihm iſt ein nothwendiges Moment der Religioſität, welches in der Jüdiſchen Religion zur welthiſtoriſchen Geſtaltung gelangt iſt. Aber das Moment iſt nicht die Totalität und in der wahrhaften Religion iſt die Abhängigkeit von der Freiheit beſiegt. Der Herr wird zum Vater und die Furcht zur Liebe. *Das Gefühl iſt unmittelbares Beſtimmtſein.* Ob es unmittelbares Selbſtbewußtſein genannt werde, ändert bei Schleiermacher nichts, denn ſeiner ſelbſt in ſeiner Unmittelbarkeit bewußt zu ſein, will bei ihm nur ſagen, daß der Fühlende einen frommen Moment ſeines Fühlens ſehr wohl von anders erfüllten Momenten deſſelben unterſcheiden könne; zugleich will er abweiſen, das Gefühl nicht in die Sphäre des Thieriſchen, wie er es nennt, Untermenſchlichen, zu bringen. Das Gefühl des Menſchen iſt auch nicht identiſch mit dem thieriſchen; aber es iſt, wenn auch *an ſich Geiſtigkeit*, doch in der Identität, das Unmittelbare, Unfreie zu ſein. Das Beſtimmtſein des Gefühls iſt allerdings weder ein Wiſſen, noch ein Thun; es iſt als Fühlen gegen dies Höhere noch gleichgültig; es iſt, in der Duplicität des theoretiſchen, wie z. B. im Sehen, und des Praktiſchen, wie z. B. im Durſt, nur die *Möglichkeit*, zu dem Einen oder Anderen überzugehen. Geht es aber dazu über, wird es alſo Anſchauung, Vorſtellung, Gedanke, Zweck, Wille, ſo iſt es nicht mehr Gefühl als ſolches, ſondern, als im Anderen, iſt es *aufgehobenes* Gefühl. Dieſe Natur des Ueberganges überſieht Schleiermacher und läßt das Gefühl daher an das Theoretiſche und Praktiſche, als für ſich immer daſſelbe, nur heranſpielen.

Da aber das Gefühl ſich nicht durch ſich beſtimmt, ſondern, wie er ganz richtig ſagt, beſtimmt wird, oder in ſeiner *Beſtimmtheit* von Anderem *abhängig* iſt, ſo iſt offenbar die Frage nach der *beſonderen* Beſtimmtheit des Gefühls und die Frage nach dem das Gefühl *Beſtimmenden* eine und dieſelbe. Das Fühlen als ſolches iſt die träge Indifferenz, die allgemeine Faulheit, welche auf die an es tretende *Erregung* wartet. Da nun Frömmigkeit eine *qualitative* Erfüllung des Gefühles iſt, welche mit anderen Erregungen deſſelben nicht identiſch geſetzt werden kann, ſo wird das Fühlen eben dadurch zu einem frommen, daß *Gott* der Impuls der Erregung iſt. Kann alſo die Aufregung des Gefühls von dem Fühlenden auf nichts Einzelnes, nur auf die Negation alles Einzelnen, auf Gott zurückgeführt werden, ſo iſt die Frömmigkeit da; iſt dagegen ein Moment des Fühlens nicht auf dieſen unendlichen Anſtoß zurückzubringen, ſo iſt es auch kein frommes.

Indem nun das Gefühl in ſich der Selbſtbeſtimmung ermangelt, und, ohne durch Anderes beſtimmt zu werden, Nichts iſt, ſo iſt es conſequent, die Frömmigkeit als das Gefühl der *abſoluten Abhängigkeit* zu definiren. Das fühlende Ich, das unmittelbare Selbſtbewußtſein, fühlt ſich, als durch Gott beſtimmt, abſolut nicht von ſich, ſondern von Gott abhängig.

Hier iſt nun der große Uebelſtand, daß, was Gott ſei, von Schleiermacher nicht geſagt iſt. Denn, weil das Fühlen für ſich Nichts iſt, ſondern, was es iſt, erſt dnrch das es Erregende wird, ſo iſt ihm dies, was dem Gefühl beſtimmte Farbe giebt, eine Vorausſetzung.

Anſtatt nun vor allen Dingen dieſe Vorausſetzung durch die Erkenntniß, durch den Begriff Gottes aufzuheben und einen Blick in das Innere des frommen Gefühls zu eröffnen, läßt Schleiermacher das Weſen Gottes dahingeſtellt ſein. Könnte er dieſe Einſicht gewinnen, ſo würde ihm die Nothwendigkeit klar werden, in der Dogmatik nicht mit Sich, dem ſich fromm fühlenden Subject, ſondern mit Gott als dem Quell alles Lebens anfangen zu müſſen. Gott erſcheint bei ihm in abſtractem Sinne nur als das Abſolute, gegen welches ein Beſtimmen unmöglich ſein und was daher, wenn es ein Anderes beſtimmt, eine Reaction gegen ſich ausſchließen ſoll. So aber iſt Gott nur die Subſtanz, die das abſolut Beſtimmende deſſen iſt, was ſie und in ihr ein ſcheinbar Anderes iſt. Dies Andere iſt nämlich nicht ein wahrhaftes Andere, ſondern wird von der Subſtanz als dem allein ſich ſelbſt Beſtimmenden abſorbirt. Bei Schleiermacher geht freilich das Andere der Subſtanz, das Ich, nie ganz zu Grunde; die Verſenkung des Selbſtes in ſein Weſen iſt nur ein verſchwindender Schein; das Ich lechzt ſelbſt nach der Subſtantialität.

Frei bin ich nur, wenn ich mich ſelbſt beſtimme. Als Fühlender bin ich nicht frei, denn die Beſtimmtheit meiner Empfindung iſt nicht von mir, ſondern von Anderem abhängig. Ein freies wird mein Gefühl erſt durch mein Denken, indem ich es als das meinige weiß und will. Soll ich nun im Verhältniß zu Gott nur das Gefühl haben, durch ihn beſtimmt zu werden, ſo bin ich nicht frei, weder von Ihm, noch von Mir. Von Ihm nicht, denn ich fühle ihn nur als die mich überwältigende widerſtandloſe Macht, von Mir nicht, denn als mich abhängig empfindend gebe ich in meinem Untergang dennoch mein Selbſt nicht auf. — Frei wäre ich nur, wenn mein Beſtimmtſein durch Gott zugleich ein Beſtimmtſein meiner durch mich ausmachte; ſo wäre meine formelle Freiheit, mich ſelbſt zu ſetzen, und meine ſubſtantielle Freiheit, nur Gott, nur mein Weſen zu ſetzen, identiſch; dieſe Verſöhnung der unendlichen Form mit dem unendlichen Inhalt iſt die wahrhafte Freiheit. Sie iſt die Freiheit Gottes ſelbſt, denn er iſt das abſolute Weſen, aber auch das ſich ſelbſt beſtimmende; als Subſtanz iſt er Subject, als Subject Subſtanz. Daher könnte man die Frömmigkeit gerade umgekehrt als das Gefühl definiren, ſich durch Gott beſtimmt oder ſich ſchlechthin frei zu fühlen. Und will man Schleiermacher rechtfertigen, ſo iſt dieſe Wendung gewiß die einzige, der es wirklich gelingt. Sie iſt jedoch zugleich diejenige, welche der Sache nach ſein Princip aufhebt. — Weil Schleiermacher von der Egoität nie ganz abläßt, ſo ſollen wir uns als fromm nur in Beziehung mit Gott wiſſen. Eine reelle Einheit iſt nicht in der Frömmigkeit, nur ein äußerliches Eingehen des Menſchen in Gott. Das Gefühl der Freiheit iſt ihm nur Bedingung des Abhängigkeitsgefühls; ohne uns frei d. h. hier, in der Möglichkeit willkürlicher Selbſtbeſtimmung zu fühlen, könnten wir uns, das geſteht Schleiermacher ein, auch nicht abhängig fühlen. Schleiermacher läßt das Gefühl der Abhängigkeit von Gott ſich an dem der Abhängigkeit vom Sinnlichen nur reiben, ſo daß dies ein bloßes Subſtrat von jenem wird, als wenn die Freiheit nicht das Element ihrer ſelbſt, nicht auch, als Subject, ihr eigenes Prädicat wäre.

Da das Gefühl das Unmittelbare des Ichs iſt, ſo hat es an ihm ſelbſt keinen weiteren Unterſchied, als den des Angenehmen und Unangenehmen. S. 24. Das Angenehme iſt die Empfindung, gefördert, das Unangenehme die, gehemmt zu ſein; für das fromme Gefühl alſo, mehr — oder weniger durch Gott ſich beſtimmt zu fühlen. Die Quantität ſpielt alſo hier die Hauptrolle und die Leichtigkeit und Stätigkeit der Einigung aller particulären Empfindungen mit der abſoluten Empfindung iſt hier die Aufgabe. Schleiermacher erklärt ſehr naiv, daß es zu religiös erfüllten Momenten gar nicht kommen könnte, wenn nicht das Gefühl noch anderen Inhalt hätte, als nur Gott. Denn in Gott ſei keine Entgegenſetzung, nur in der ſinnlichen Welt.

Ohne alſo an dem Gegenſatz der Luſt und Unluſt Theil zu nehmen, komme die höchſte Stufe des Selbſtbewußtſeins nirgends wirklich vor. Hierin liegt dreierlei. Einmal, daß das höchſte Gefühl an ſich ganz leer iſt. Wäre es nicht leer, ſo wäre es unabhängig von der Sinnlichkeit und frei von dem Gegenſatz der Endlichkeit. Allein ſo wenig iſt es darüber erhaben, daß es zweitens dieſes niederen Gegenſatzes ſogar bedarf und ohne denſelben zu keiner Wirklichkeit gelangen kann. Wirklichkeit hat hier den Sinn der gemeinen zeiterfüllenden Exiſtenz. Indem nun das Gefühl der abſoluten, oder, wie Schleiermacher jetzt nach Delbrücks, wie uns dünkt, nicht gerade nachahmungswerthem Beiſpiel ſagt, ſchlechthinigen Abhängigkeit für ſich ſelbſt keinen beſtimmten Inhalt darzubieten im Stande iſt, vielmehr, was als das Höchſte geprieſen wird, in ſich ſelbſt als ein ganz Armes, Wüſtes und Nichtiges erſcheint, und indem weiter das übrige Fühlen aus dem Wohl- oder Uebelbefinden des ſich angenehm oder unangenehm beſtimmt Fühlens nicht loskommt, alſo an einem elenden Gegenſatz ſich abquält, der für unüberwindlich genommen wird, ſo folgt daraus drittens, daß die Frömmigkeit überhaupt nur der Begriff iſt, das beſtimmt gegebene Gefühl, ſei es der Luſt oder Unluſt, in die Unbeſtimmtheit des Gefühls, ſich mit Gott in Beziehung zu wiſſen, zu verflüchtigen. S. 29. ſagt Schleiermacher daher: „dieſes Bezogenwerden des ſinnlichen beſtimmten auf das höhere Bewußtſein in der Einheit des Momentes iſt der Vollendungspunct des Selbſtbewußtſeins.“ „Auch wenn das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbſtbewußtſein wäre, ſo würde dies ein unvollkommener Zuſtand ſein: denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Beſtimmtheit des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins entſteht.“

Es wäre doch wirklich eine armſelige Religioſität, welche eine das „Endlichkeitsbewußtſein“ ſich nie zu Gott erheben, ſondern dies immer zum Haltpunct haben müßte, um ja nicht im Ewigen, in Gott ſich zu verlieren; und es iſt wunderbar, wie ein ſo geiſtreicher und ein ſo ächt frommer, die Gluth ſeiner religiöſen Begeiſterung weithin aushauchender Mann, als Schleiermacher, in ſeiner Theorie mit der unaufhörlichen *Abwechſelung* eines leeren Abſoluten und eines im Sinnlichen auf- und abwogenden Ichs ſich zu erhalten und mit einem äußerlichen bloß verſtandesmäßigen *Beziehen* beider Seiten ſich zu befriedigen vermochte. Eine weitere Folge dieſes grellen Widerſpruchs zwiſchen Gott und Ich iſt die ſchon oben beſprochene Ableitung der kirchlichen Gemeinſchaft nicht aus dem Geiſte ſelbſt, der aus der Zerſtreuung in die Individualitäten ſich nothwendig zur Anſchauung ſeines an und für ſich ſeienden Lebens ſammelt, ſondern aus dem Bewußtſein Einzelner, die ſich zu verſchiedenen Kreiſen frommer Gemeinſchaft abſchließen. Daher fängt Schleiermacher auch mit der Ethik an, weil ſie unter dem Begriff der geſelligen Vereine auch den des kirchlichen enthalte, was man freilich in Bezug auf die Verfaſſung der Kirche, nicht aber in Beziehung auf ihren inneren Begriff zugeben kann, der von jeher und mit Recht als ein *urſprünglich dogmatiſcher*, d. h. als ein aus dem Begriff der Religion reſultirender, behandelt iſt.

S. 42. wird der Verſuch gemacht, die *Verſchiedenheit* der frommen Gemeinſchaften überhaupt zu begreifen. Die aus der Ethik geborgten Sätze ſollen nämlich das Daſein frommer Gemeinſchaften als ein weſentliches und conſtantes Element der Menſchheit darthun. Jetzt, in der *Religionsphiloſophie*, frage es ſich weiter nach dem Unterſchied derſelben. S. 74. folgt daher die Darſtellung des Chriſtenthums ſeinem eigenthümlichen Weſen nach als ein Lehnſatz aus der *Apologetik*. Wir können nicht einſehen, warum Schleiermacher dieſe Unterſuchungen an zwei verſchiedene Wiſſenſchaften vertheilt. Wenn die Religionsphiloſophie wirklich das innere Verhältniß der Religionen zu einander als verſchiedener Entwickelungsknoten der Religion überhaupt darlegt, ſo wird die chriſtliche nothwendig ein Glied dieſer Totalität ſein müſſen. Dies kann nur geſchehen, ſo ferne ihre Eigenthümlichkeit verſtanden wird, denn es iſt doch unmöglich, daß ihr Begriff ein Anderes und ihre Eigenthümlichkeit für ſich auch ein Anderes ſein ſoll. Somit kann ihre Eigenthümlichkeit vollſtändig nicht nur aus ihr ſelbſt, ſondern zugleich aus ihrem Bezug auf die übrigen Religionen erkannt werden, weil nur ſo eine Darſtellung der Einheit der chriſtlichen Religion mit den anderen Religionen und ſo nur eine Darſtellung des Unterſchiedes der chriſtlichen Religionen von den übrigen möglich iſt. In der früheren Ausgabe der Dogmatik hatte Schleiermacher noch den Ausdruck, daß man, um das Eigenthümliche des Chriſtenthums zu erkennen, ſein chriſtlich beſtimmtes Selbſtbewußtſein einen Augenblick ruhen laſſen müſſe, um ſich über das Chriſtenthum ſtellen und ſeinen Ort in der Schaar der Religionen ausmitteln zu können. Er mag gefühlt haben, wie wunderlich das klingt und hat den Ausdruck diesmal vermieden. Daß die Apologetik in die Philoſophie der Religion falle, ſcheint er S. 83. ſelbſt zu empfinden, wenn er ſagt: „Vielleicht läßt ſich in einer allgemeinen Religionsphiloſophie, auf welche dann, wenn ſie gehörig anerkannt wäre, die Apologetik ſich würde berufen können, der innere Charakter des Chriſtenthums auf eine ſolche Weiſe darſtellen, daß dadurch dem Chriſtenthum ſein beſonderes Gebiet in der religiöſen Welt hieher geſtellt würde.“ — Die Religionsphiloſophie kann bei dem Unterſcheiden der Religion in ihre beſonderen Momente nichts Anderes ſein als der Beweis für die freie Nothwendigkeit der Unterſchiede; der beſtimmte Unterſchied aber iſt der Begriff des Eigenthümlichen. Es kommt in dieſen beiden Abſchnitten, beſonders über das Verhältniß des Judenthums zum Chriſtenthum, über Wunder, Weiſſagung und Eingebung, über das Uebernatürliche und Uebervernünftige der Offenbarung Gottes in Chriſto u. ſ. w. viel Gutes vor und es würde ein krittelnder Eigenſinn ſein, wenn wir hier manche ſeltſame Einzelnheiten herausgreifen wollten.

Wir halten uns aber an die Hauptſache. Schleiermacher ſetzt, wie in den Reden, 1) Fetiſchismus, 2) Polytheismus, 3) Monotheismus und hierin Judenthum, Chriſtenthum und Islam, als in der Gattung coordinirte Arten, welche unter ſich einander ſubordinirte Stufen ſind. — Dies iſt falſch. Hätte Schleiermacher, was er nach Anleitung der Pauliniſchen Auffaſſung S. 84 ff. von dem gleichen Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Chriſtenthum entwickelt, tiefer ergründen wollen, ſo würde er nach unſerer Meinung den rechten Fleck getroffen haben. Die Religion als die Einigung Gottes mit dem Menſchen iſt in ſich in Bezug auf ihre Geſtaltung nur eines dreifachen Unterſchiedes fähig. Entweder wird Gott als Natur, oder als das Jenſeits der Natur, als Geiſt im abſtracten Sinne des Worts, oder als die Einheit des Geiſtes mit der Natur, als der wirklich Menſch-werdende beſtimmt. Die erſte Seite entwickelt ſich in der Folge der ethniſchen Religionen. In ihnen iſt Gott a) die Subſtanz überhaupt. Der Menſch iſt noch unmittelbar in die Natur verſunken. Sein Fühlen, Ahnen, Fürchten, Zaubern, Beſchwören, iſt der Zuſtand der Naturreligion. b) Der Geiſt, als an ſich Einheit mit ſich und Wiſſen von ſich, ſucht ſich Gegenſtand zu werden und verläßt die finſtere und träumeriſche Welt der Naturreligion, indem er zunächſt die ganze, vorgefundene, durchgefühlte und angeſtaunte Natur aus ſich heraus bildet. So entſteht eine neue ideelle Welt. Die Natur wird dem Menſchen durch ſeine Arbeit Object der Anſchauung.

Er ſchauet ſie nicht mehr nur in ihrer Unmittelbarkeit an, ſondern in der von ihm geſetzten Vermittelung, in ſeinen Werken. Hier verſchwindet in den Gebilden, welche dem Bewußtſein das Göttliche zeigen, der Fetiſch allmählig; es iſt die ſymboliſche Religion. c) Die Natur erreicht aber kein adäquates Abbild des nach ſeiner Anſchauung ſuchenden Geiſtes, als nur in der Geſtalt des Geiſtes, welche die menſchliche iſt. So kommt er zu ſich ſelbſt, nachdem er jedes Element der Natur, das Licht, das Feuer, Waſſer, Pflanzen, Thiere, durchlaufen iſt, was das Daſein der menſchlichen Geſtalt zu ihrem natürlichen Werden ſich vorausſetzt. Nun wird Alles heiter. Das ganze Univerſum tritt in mannigfaltigen, feſten und glänzenden Individualitäten aus einander. Es iſt die plaſtiſche Religion, in welcher die Kunſt zwiſchen der Natur und zwiſchen dem Menſchen verſöhnend mitten inne ſteht. So führt ſich in dieſer Reihe die Religion von dem verworrenen Anfang des unmittelbaren Lebens bis zu dem reizenden Kreiſe göttlicher, aber menſchlich gebildeter Individualitäten hinauf, welche endlich in einander verfließen und deren Olymp in das Grab des abſtracten Gedankens, des ϑειον, **numen supremum**, verſchüttet wird. —

Ihr gegenüber ſteht die andere Religion, die monotheiſtiſche. Hier iſt Gott von Anfang an das Eine, einfache, von der Welt unterſchiedene Weſen. Er iſt nicht Natur, er iſt nicht Menſch. Beides, als die Welt, iſt ſein Werk und ein Spiegel ſeiner ſelbſt, den er bei Gelegenheit, wenn es ihm belieben ſollte, wieder zerbrechen kann. Er iſt Geiſt, aber nur als das der concreten, ſinnlichen Wirklichkeit jenſeitige Denken, als der von der Welt in einſamer Erhabenheit für ſich abgeſchiedene Herr, der ſeines Gleichen nicht hat und von dem der Menſch ſich kein Bild machen darf. Dieſe Religion, die ohne alle ſinnliche Geſtaltung des Gedankens iſt, ſpricht nur. Sie iſt die Stufen durchgegangen, daß ſie a) als Vormoſaiſche, Religion einer Familie; b) als Moſaiſche, Religion eines Volkes; c) als Muhamedaniſche, Religion einer Mehrheit von Völkern geworden iſt, an ſich unfähig, Religion der Menſchheit zu ſein. Jene ethniſche und dieſe monotheiſtiſche Richtung iſt der beſtimmte Gegenſatz. Dort vertieft ſich Gott in die Natur und Geſchichte, verbirgt ſich gleichſam dahinter, hier entzieht er ſich ihnen und ſchwebt darüber. Dort reißt die Individualität endlich allen Beſitz der Subſtanz an ſich und verhöhnt dieſe zuletzt als einen machtloſen Schemen. Hier tritt Gott die Individualität in den Staub und verhöhnt, im Gefühl ſeiner Subſtantialität, ihr Streben, frei zu ſein und ſich ſelbſt zu beſtimmen. So endigt dort Alles in menſchlicher, wie hier in göttlicher Willkür und Frechheit. Im Heidenthum haben die Götter, im Monotheismus hat der Menſch zuletzt ein tragiſches Geſchick.

Das Chriſtenthum iſt nun die abſolute Religion eben dadurch, daß es jene, wie dieſe Seite, das individuelle Subject und die allgemeine Subſtanz in ſich vereinigt. So wenig es daher in das Polytheiſtiſche einſchlägt, ſo wenig auch in das Monotheiſtiſche, weil es, als der aufgehobene Gegenſatz, ſo ſehr polytheiſtiſch als monotheiſtiſch iſt; die Trinität iſt ſeine innerſte Wurzel. Die Subſtanz in ihrer Allgemeinheit und für ſich ſeienden Einheit und das Subject in ſeiner concreten Individualität iſt darin identiſch, weshalb die übrigen Religionen, als für ſich einſeitige, ſich ſämmtlich auf das Chriſtenthum beziehen; das Chriſtenthum iſt ihre negative Einheit. Daher iſt die Menſchwerdung Gottes zwar auch in den anderen, nicht chriſtlichen Religionen vorhanden; ſie wären ſonſt gar nicht Religion. Aber der menſchgewordene Gott, der Begriff des wirklichen Gottmenſchen iſt in der Erſcheinung der ewigen Religion erſt mit demjenigen aufgetreten, der ſelbſt unmittelbar die Einheit Gottes und des Menſchen, der ſelbſt als zufälliges, empiriſches Subject die unendliche Subſtanz und das Selbſtbewußtſein dieſer Einheit war, mit Chriſtus.

Wir können daher, ſo herkömmlich dieſe Coordination auch iſt, Schleiermachern die Beiordnung des Chriſtenthums zum Islam und Judenthum nicht zugeben. Zwar unterſcheidet er es ausdrücklich von beiden durch das reine Vorherrſchen des ethiſchen Zweckes und durch die Gewißheit, daß Jeſus von Nazareth die Erlöſung des menſchlichen Geſchlechtes an und für ſich vollbracht habe. Allein eben dieſe Unterſcheidung iſt bei Schleiermacher nicht tief genug. Er ſtellt Chriſtus, wie auch ſchon die von ihm gebrauchte Bezeichnung als Jeſus von Nazareth verräth, zu ſehr als hiſtoriſche Perſon neben Moſes und Muhamed, als das Individuum, in welchem, was in der chriſtlichen Religion das Weſen ausmacht, als Grundthatſache geweſen ſei. Die Urſprünglichkeit einer darin wirkſamen göttlichen Cauſalität ſetzt er S. 70. ſchlechthin voraus. Das Ganze ſeiner Anſicht kommt mit ſeiner Mangelhaftigkeit in mehren ſehr prägnanten Aeußerungen vor, z. B. S. 65.: „wenn doch auch in anderen Glaubensweiſen Menſchwerdung Gottes vorkommt, und göttliche Geiſtesmittheilung: was ſoll wohl das ſchlechthin Neue des Chriſtenthums ſein.“ S. 46. nennt er die ausſchließende Vortrefflichkeit des Chriſtenthums eine vom Chriſten vorauszuſetzende Ueberzeugung und ſagt, indem er von dem quantitativen Unterſchiede in der Sphäre der Natur ſpricht: „eben ſo nun kann auch das Chriſtenthum, wenn gleich mehre Gattungen der Frömmigkeit dieſelbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommener ſein, als irgend eine von ihnen.“

Gewiß iſt, daß jene einzelne Geſtalt, deren Erinnerung die Geſchichte uns aufbewahrt hat, ſo daß auch wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darſtellen können, daß ſie allein und außer ihr kein anderer Menſch, dem Begriff angemeſſen, die Realität der Idee als individuelle Erſcheinung vollbracht hat. Von dieſer Seite iſt nur Jeſus der eingeborene Sohn Gottes, nur er als der dem Vater Eingeborene der zweite Menſch, der nicht, wie der erſtgeſchaffene, in Sünde fiel, und er nur der Verſöhner Gottes mit dem Menſchen. Aber eben ſo gewiß iſt, daß bei ihm, als Vergangenem und Einzelnem, nicht kann ſtehen geblieben werden. Zwar nennt man den Begriff Chriſti in dieſem Sinn, daß er der als Menſch ſich ſelbſt erkennende und wollende Gott iſt, ein Allegoriſiren und Philoniſches Ausdeuten der Urthatſache, oder wie man ſich ſonſt noch darüber ausdrücken mag. Allein vielmehr iſt die Zuſammendrängung der ewig ſich ſelbſt gleichen Idee auf jenes Geſchehenſein ein Allegoriſiren und ſpielendes Erkennen, welches das unendliche Leben Gottes äußerlich abgrenzen will. Denn an und für ſich iſt die ganze Geſchichte, des Böſen in ihr ungeachtet, immerfort vor Jeſu Auftreten wie nach demſelben in dem Proceß der Menſchwerdung Gottes begriffen, der in der Erſcheinung Chriſti ſich als punctuelles Daſein auf abſolute Weiſe geſetzt und in deren gediegenen Einzelheit die Idee den Beweis ihrer Wirklichkeit geführt hat.

Schleiermacher kann ſich der Beſchränktheit nicht recht entſchlagen, welche der ewigen Idee durch die ſtarre Fixirung der zeitlichen Geſchichte angethan wird. Ein Denken, welches ſich der Wahrheit durch dieſe ſelbſt gewiß wird, iſt ihm unmöglich und er verzichtet deswegen S. 84. auf einen Beweis von der Wahrheit und Nothwendigkeit des Chriſtenthums gänzlich. Es iſt dies nach ihm eine Vorausſetzung jedes Chriſten, welche man allerdings dem Glauben, aber keineswegs der Wiſſenſchaft des Glaubens zugeſtehen kann. Immer hält er Gott auf der einen, Sich auf der andern Seite feſt und, jener Abſolutheit ſich nur annähernd in der erhöheten Leichtigkeit und Stätigkeit des Gefühls, verliert er ſich nie in Gott, ſondern ſinkt er von der Richtung auf ihn beſtändig ermattend in ſein einſames Fürſichſein zurück. Inſofern könnte man ſagen, daß Schleiermacher die Liebe Gottes, die ſeine Frömmigkeit beſeelt, nicht zur Wiſſenſchaft mitbringe. S. 73. erklärt er ausdrücklich: „zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott ſich kund machte, wie er an und für ſich iſt; eine ſolche aber könnte weder äußerlich aus irgend einer Thatſache hervorgehen, ja auch wenn eine ſolche auf unbegreifliche Weiſe (!) an eine menſchliche Seele gelangte, könnte ſie nicht von derſelben aufgefaßt und als Gedanken feſtgehalten werden, und wenn auf keine Weiſe aufgenommen und feſtgehalten, könnte ſie dann auch nicht wirkſam ſein. Eine Kundmachung Gottes, die an und in uns wirklich ſein ſoll, kann nur Gott in ſeinem Verhältniß zu uns ausſagen und dies iſt nicht eine untermenſchliche Unwiſſenheit über Gott, ſondern das Weſen der menſchlichen Beſchränktheit in Beziehung auf ihn.“ — Dieſe Vorſtellung des menſchlichen Unvermögens für die Erkenntniß Gottes nimmt Schleiermacher hier ohne Weiteres auf. Hätte er entwickeln wollen, was Liebe Gottes iſt, hätte er hier an den Theil ſeiner Dogmatik gedacht, wo er die Lehre von der Mittheilung der Unſündlichkeit, Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti vorträgt, ſo würde er ſich wohl gehütet haben, einen der allergewöhnlichſten, allenthalben und immer ohne Kritik wiederholten Gemeinplätze der Verſtandestheologie, ſei ſie Rationalismus oder Supernaturalismus, zu wiederholen. Er hätte ſich über die dürftige Kategorie der Beziehung des Weſens der Beſchränktheit auf Gott, über das bloße Reflexionsverhältniß erheben müſſen. Das Weſen der Beſchränktheit, dieſer Ausdruck ſoll wahrſcheinlich die Beſchränktheit als Beſchränktheit bezeichnen. Dann wird ſie dasjenige ausmachen, was den Menſchen als Menſchen ſetzt, ohne alle Beziehung auf Gott. In dieſer Hinſicht könnte allerdings keine Kundmachung Gottes an den Menſchen ſtatt haben, weil dieſem jede Handhabe mangeln würde, Gott zu ergreifen; er würde ſich wie die Natur verhalten, welche, obwohl in ihren Wundern die Macht und Herrlichkeit ihres Schöpfers offenbarend, dennoch über dieſe Offenbarung in Unwiſſenheit lebt, weil das Offenbaren und der in ihr ſich Offenbarende ihr

nicht

nicht offenbar wird. Aber Schleiermacher nimmt auch den Menſchen nicht als ein ſolch abſtractes Nichts; im Gegentheil entäußert ſich ja nach ihm das Weſen Gottes zum Gefühl des Menſchen. Jene Beſchränktheit als Weſen gedacht, würde noch unter die euphemiſch ſogenannte Untermenſchlichkeit herabſinken; ſie würde unter den Begriff des bloßen Dinges fallen und könnte Unterdingheit, das Nichts des Etwas genannt werden. Aber von dem Mißlichen des Ausdrucks: Weſen der menſchlichen Beſchränktheit, abgeſehen, ſo bewirkt er auch das Gegentheil deſſen, was er will. Denn, indem er an den Unterſchied Gottes von dem Menſchen erinnert, ruft er auch das Bewußtſein der Einheit dieſes Unterſchiedes auf das Lebhafteſte zurück. Die Beſchränktheit freilich, die ihre Schranke nicht aufhebt und die Schranke mit der Abſolutheit der Grenze verwechſelt, iſt für eine Kundmachung Gottes unempfänglich. Aber iſt ſie denn unſer Weſen? Iſt das nicht vielmehr das Vernichten unſerer Schranken? Iſt das nicht der Geiſt Gottes? Warum läßt ſich Schleiermacher nie auf die Beſtimmung des Weſentlichen unſerer Natur ein? Die Neuteſtamentiſchen Schriften und ſymboliſchen Bücher unſerer Kirche geben dazu ſowohl die Aufforderung als auch die trefflichſte Anleitung. Sie machen Jedem die Erkenntniß ſeiner ſelbſt zur Pflicht, um Jeden zu der Gewißheit zu bringen, daß nicht Er in ſeiner Individualität und Beſchränktheit, ſondern Gott ſein Weſen ſei, worin er als ſeiner Wahrheit leben müſſe. Es iſt doch wahrlich am Ende nicht ſo gar ſchwer, einzuſehen, daß der Menſch nur in ſofern er Menſch, der Chriſt nur in ſofern er Chriſt iſt, ſeinem Begriff entſpreche d. h. in ſofern er ſeine Beſtimmung, Gott zu lieben und zu erkennen, erfülle. Die menſchliche Beſchränktheit wird gerade von der Religion als das Unweſentliche beſtimmt, was durch die Kraft des göttlichen Geiſtes zu überwinden iſt. Somit würde ſich ergeben, daß jene Unwiſſenheit nicht blos eine Untermenſchlichkeit, wie Schleiermacher beſchönigend ſagt, noch mehr, daß ſie auch eine, wenn ſo geſagt werden kann, Unterchriſtlichkeit iſt. Alles, was die chriſtliche Religion von dem Geiſt ſagt, der die Tiefen der Gottheit durchforſcht, „von der Erkenntniß der höchſten Wahrheit, die, der Gelehrſamkeit gegenüber, allein Noth thut, wird durch jene vergebliche Unwiſſenheit zu *leeren* Worten, denen kein Glaube beizumeſſen iſt. Wir ſind dann, trotz der chriſtlichen Offenbarung, mit der weſentlichſten Angelegenheit unſeres Daſeins unbekannt. Und eine ſolche Unwiſſenheit ſtellt Schleiermacher ſo oben an in einer Dogmatik! Offenbar verführt ihn ſeine Dialektik zu ſolchen extremen Aeußerungen, deren nothwendige Conſequenz er gewiß verabſcheut; er nimmt die gegebenen *Reflexionsverhältniſſe* ohne Prüfung auf und ſchwankt nun in ihren Feſſeln umher, ohne die Entgegenſetzungen, worin er ſich durch das bloße *Beziehen* verſtrickt, in die Einheit aufzulöſen, welche ihre Einſeitigkeit vertilgt.

Der vierte Abſchnitt des erſten Capitels, *vom Verhältniß der Dogmatik zur chriſtlichen Frömmigkeit* S. 108—132. macht den Uebergang zum folgenden Capitel, von der *Methode* der Dogmatik, und hätte wohl eigentlich in dieſem den erſten Abſchnitt bilden müſſen, da er vorzugsweiſe das *Entſtehen* des dogmatiſchen Stoffs beſchreibt und für das ganze Verfahren unſtreitig der wichtigſte iſt. Er enthält den Widerſpruch des *Gefühls* und ſeiner Particularität mit dem *Gedanken* und ſeiner Allgemeinheit. Das Individuum wird darin *vorausgeſetzt* erſtens als ein *chriſtlich frommes*; zweitens ebendaſſelbe als ein auf ſeine frommen Zuſtände *reflectirendes*; drittens als ein dieſe mannigfachen, ihrem beſondern Gehalt nach ganz unabhängig von einander entſpringenden Reflexionen *formell Verbindendes*, damit es ſich ſelbſt ſeine Frömmigkeit im Bewußtſein doch einigermaßen als objective Totalität gegenüberſtelle. Denn wollte es bei dem aphoriſtiſchen Reflectiren ſtehen bleiben, ſo würde nur ein Tagebuch ſeiner Zuſtände, ſo würden nur Confeſſionen der gefühlvollen frommen Seele herauskommen. Indem nun Schleiermacher die *Erfahrung des Einzelnen* zum Princip der Dogmatik macht, ſo liegt darin eine unabweisbare *Zufälligkeit*, ſowohl was die Intenſität und Qualität, als was den Umfang der frommen Gemüthszuſtände betrifft, da weder für die Tiefe noch für die Weite der individuellen Frömmigkeit in ſolcher Weiſe objective Bürgſchaft geſtellt werden kann. Und da ferner nur die *Wahrnehmung* der einzelnen frommen Momente den dogmatiſchen Stoff als Gegenſtand des Bewußtſeins hervorbringt, ſo kommt hier natürlich Alles auf die Unbefangenheit, Redlichkeit und Geübtheit des ſich ſelbſt im Wechſel ſeiner Empfindungen mit wiſſenſchaftlichem, mit theologiſchem Inſtinct Beobachtenden an. Denn die Zuſammenordnung der vereinzelten Reflexionen iſt wiederum von dem zufälligen Geſchick des Reflectirenden abhängig, in wiefern er zu dieſer *Zuſammenfaſſung* und *Gliederung* einen *anderwärts* gebildeten, aus dem Princip der Frömmigkeit, die gar kein Bedürfniß der Wiſſenſchaft hat, an ſich nicht hervorgehenden allgemein wiſſenſchaftlichen Sinn *mitbringen* werde oder nicht. Alles alſo, Urſprung, Erfaſſung, Organiſation der Wiſſenſchaft, iſt *rein ſubjectiv*. Man muß bekennen, daß eine Empirie ſeines Fühlens in ſolcher Beziehung das eigene Selbſtbewußtſein eigentlich völlig abſolut ſetzt. Schleiermacher hofft S. 107. dadurch zu erreichen, daß das dogmatiſche Gebiet ſogleich in der *unmittelbaren* Geſtalt ſeiner Sätze von jedem Satz ſich unterſcheiden werde, der aus ſpeculativer Thätigkeit hervorgegangen iſt. Zeigten nach S. 115. ein dogmatiſcher und ſpeculativer Satz auch noch ſo viel Verwandtſchaft, ſo ſollen ſie doch durch den Urſprung getrennte ſein und ſo nicht in einander aufgehen können. Es iſt zu bedauern, daß Schleiermacher ſeinen Begriff der Philoſophie S. 115. nur mit den dürftigen Worten bezeichnet, daß das rein wiſſenſchaftliche Streben die *Anſchauung des Sein's* zur Aufgabe habe und mit dem höchſten Weſen entweder anfangen oder enden müſſe. Hätte Schleiermacher Recht und zeigte jede dogmatiſche Beſtimmung einen ganz anderen Gehalt und Urſprung als irgend eine ſpeculative, ſo käme dadurch ja eben jene aus der Geſchichte der Scholaſtik hinlänglich bekannte und von Schleiermacher ſelbſt dafür anerkannte Lächerlichkeit einer *doppelten*, einer dogmatiſchen und einer philoſophiſchen Wahrheit heraus, ſollte die Differenz auch nur in dem Minimum beſtehen, daß man bei dogmatiſchen Sätzen immer erinnert würde, daß ihr Inhalt, bevor er die Geſtalt des Satzes annahm, vom Setzenden gefühlt wurde. Die Abſicht

Schleiermachers iſt löblich; er will den Streit der Theologie und Philoſophie dadurch beenden, daß er jeder ein ſpecifiſches Princip für ſich vindicirt. Da aber das Gefühl des Frommen, wie die Anſchauung des Speculirenden doch zum Wiſſen wird, ſo iſt es eigentlich eine ſonderbare Kurzſichtigkeit, die Auflöſung des Fühlens wie des Anſchauens in die Identität des Wiſſens nicht anzuerkennen und zum guten Zweck falſche Mittel zu wählen. Wiſſen iſt nur durch Denken möglich.

Aber gegen die Einheit und Allgemeinheit der Wahrheit und des Wiſſens von ihr ſtemmt er ſich mit aller Gewalt, weil die Individualität an dieſer Klippe Schiffbruch leidet. Die dogmatiſche Theologie ſoll ſich nur auf eine beſtimmt gegebene Zeit und in ihr nur auf eine beſtimmt gegebene Kirchengemeinſchaft beziehen. Bliebe er ſich in dieſer Definition conſequent, ſo müßte er durchaus eine ſymboliſche Dogmatik liefern, wie etwa auch der Beiſatz auf dem Titel: „nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche, verheißt. Denn in ihrem Symbol ſpricht jede Kirche wenn gleich nicht Grundſätze, doch den beſtimmten Inhalt ihres religiöſen Bewußtſeins aus. So lange ſie ihr Bekenntniß nicht ändert, ſondern fortdauernd erneut und anerkennt, ſo lange iſt ſie auch in ihrem Leben in Einheit mit demſelben. — Da Schleiermacher aber nicht von den Symbolen der proteſtantiſchen Kirche, ſondern von ſeiner Empfindung ausgeht, ſo maaßt er ſich offenbar an, derjenige zu ſein, welcher in der laufenden Zeit das religiöſe Bewußtſein der proteſtantiſchen Kirche in ſich concentrirt. Er nimmt die evangeliſche Kirche ferner als eine concrete Einheit, worin die Unterſchiede des Reformirten, Lutheriſchen u. ſ. w. von nicht mehr ſonderlicher Bedeutung wären. Man kann dieſe Identität da zugeben, wo die Union der reformirten und Lutheriſchen Kirche wirklich d. h. im Dogma zu Stande gebracht iſt. Wo dies aber noch nicht geſchehen, iſt ſie nicht factiſch, ſondern, wie Wilhelm von Schütz bei der Kritik der Schleiermacherſchen Glaubenslehre vor mehren Jahren bereits in den Wiener Jahrbüchern erinnerte, rein hypothetiſch. Ja, die Katholiken haben in der Union gerade einen Beweis des Indifferentismus ſehen wollen, zu welchem die proteſtantiſche Kirche heruntergeſunken ſei.

Das Dogma ergibt ſich bei Schleiermacher ganz anders als auf dem hiſtoriſchen Wege. Inſofern er ſich, wie wir oben geſehen haben, in der beſonderen Beſtimmtheit ſeines Gefühls, die er als ein Gegebenes, als Thatſache vorfindet, von Gott beſtimmt weiß, iſt ihm Gott in dem ihn ſo erfüllenden Moment gegenwärtig.

Indem er nun weiter dieſe beſondere Erregung ſeines endlichen Ich's durch das unendliche Sein als einen religiöſen Moment ſeines ſubjectiven Daſeins weiß, ſetzt er voraus, daß in ſeinem Inhalt durch die Unmittelbarkeit des göttlichen Seins in ihm auch Wahrheit ſein müſſe. Dieſe Wahrheit ſucht er in der Reflexion über den Moment anzuſchauen, und wenn er ſie in der Rede darſtellt, wird ſie zu einem Satz ſeines Glaubens, zum Dogma. So kommen die Dogmen zum Gefühl, wie Ueberſchriften, die man an Gefäße verſchiedenen Inhalts klebt, um ſie nicht mit einander zu verwechſeln.

S. 154. ſagt Schleiermacher ſelbſt: „auch die lebendigſte Eigenthümlichkeit kann doch nach nichts Höherem ſtreben, als die gemeinſame Lehre in das hellſte Licht zu ſtellen.“ Was iſt denn aber das Gemeinſame der Lehre? Das Gefühl nicht. Es gehört dem Einzelnen an und zerſtäubt und zerſplittert in deren zufälligen Verſchiedenheit. Auch dürfte kaum im proteſtantiſchen Deutſchland eine Anſicht verbreiteter ſein, als die, daß jeder ſeine eigene Religion habe, womit nicht geſagt ſein ſoll, er ſei nicht Chriſt, nicht Proteſtant, wohl aber, er faſſe den kirchlichen Glauben auf beſondere Weiſe; es ſpiegele ſich das **Credo** der Kirche auf eigenthümliche Weiſe in ſeiner Empfindung. Der Gedanke iſt das wirklich Identiſche der Fühlenden, weil der Geiſt ſeine weſentliche und unendliche Beſtimmtheit nur im Gedanken hat. Die Eigenthümlichkeit iſt, wie Schleiermacher ſo oft ganz richtig wiederholt, mit Worten unerreichbar. Die Sprache kann das Eigenſinnige und Zähe der Individualität nicht abſolut adäquat ausdrücken, weil die Sprache die Form iſt, durch welche der Geiſt überhaupt ſich als ſeinen Gegenſtand ſetzt. Sie iſt nicht Organ nur eines Einzelnen, ſondern einer geiſtigen Allgemeinheit und thut der Individualität zu ihrem Heile Abbruch, um ſie aus der Verſunkenheit in ſich und in ihre engen, aparten Zuſtände in die lebendige, Allen zugängliche Vernünftigkeit zu erheben. Will alſo ein Gefühl *gelten*, will es auch *für Andere* da ſein, ſo muß es ſich ausſprechen und thut es dies, ſo verläßt es ſchon die in ſich abgeſchloſſene Sphäre der Einzelheit und geht in die Beziehung auf das allgemeine Bewußtſein Anderer über. Dies heißt aber mit anderen Worten, die Empfindung hebt ſich im Gedanken auf und erreicht in ihm erſt den Beweis ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Das Weſen des Geiſtes, das Wiſſen ſeiner ſelbſt als aller Wahrheit, exiſtirt auch als Empfindung, als das *eigenſte* Leben des *ſubjectiven* Geiſtes, wer wollte Schleiermacher das abſtreiten? aber das Denken iſt die allgemeine und nothwendige Beſtimmtheit des Geiſtes ſelbſt, welche nicht mit der Zufälligkeit des Individuellen behaftet iſt. Schleiermacher iſt daher in dem Widerſpruch befangen, das Eigenthümliche ſeiner Frömmigkeit feſthalten und ſie dennoch als eine Allgemeinheit, als die Frömmigkeit der Evangeliſchen Kirche darſtellen zu wollen. Er will nur eine *Beſchreibung ſeines Gefühls* geben und doch ſoll dieſelbe eine Wiſſenſchaft, ein geiſtig Allgemeines ſein. Er meint immer, daß die wiſſenſchaftliche Dogmatik, welche vom Denken, von der in ſich ſelbſtſtändigen Freiheit des Begriffs ausgeht, das Gefühl *außer ſich* laſſe, was ſo wenig der Fall iſt, daß ſie vielmehr, da der Gedanke das Gefühl in ſich aufhebt, ein Kanon, eine *Rechtfertigung des wahrhaft frommen Gefühls* genannt werden kann. So ſagt er in dem Schreiben an Lücke: „die Wiſſenden brauchten wohl nicht mehr die Frommen zu ſein;“ welches eben ſo unrichtig, als ungerecht iſt. Auch iſt ſehr zu zweifeln, ob der Begriff, welchen Schleiermacher poſitiv von der Vernunft hat, oft über den des reflectirenden Verſtandes hinausgehe. Unter vielen hierauf bezüglichen Stellen wollen wir nur die Aeußerung S. 129. herausheben, daß eine wiſſenſchaftliche Dogmatik das Chriſtenthum entweder aus der allgemeinen Vernunft ableiten oder daſſelbe als ein Unvollkommenes in dieſelbe müſſe verſchwinden laſſen. Er fordert alſo theils eine Conſtruction *a priori*, theils eine Kritik des Chriſtenthums, wie Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ſie gegeben hat. — Wenn Schleiermacher beſtändig auf das eigene Erfahren des dogmatiſchen Inhaltes dringt, ſo liegt bei ihm unſtreitig das Liebenswürdige zu Grunde, daß mit der Theologie ſich wahrhaft nur der beſchäftigen könne, der ein inneres eigenes Intereſſe daran nehme. Die Kälte eines gemüthloſen Verſtandes will er von dieſem Bezirk entfernt wiſſen. So vortrefflich nun dieſe Geſinnung iſt, gegen welche gar nichts einzuwenden ſteht, ſo verkehrt iſt es dennoch, ihretwegen die Wiſſenſchaft in den kleinen Kreis der Selbſterfahrung zu bannen, als wenn der Geiſt nicht die Kraft hätte, ſich in ſein eigenes Element zu erheben, in das Denken ſeiner ſelbſt, nicht als eines empiriſchen Subjectes, ſondern als in ſeiner weſentlichen, vom Beigeſchmack des Individuellen gereinigten Allgemeinheit, und in ſeinem Leben von der durch ſeine Freiheit geſetzten Nothwendigkeit ſich zu befreien.

Wenn Schleiermacher die Theologie als eine ganz eigene Wiſſenſchaft geſtalten will, welche mit der Philoſophie nur einige Terminologieen, nichts weiter gemeinſam haben ſoll, ſo heißt dies in der That, auf Koſten der Wahrheit originell ſein, denn die Philoſophie iſt als das Wiſſen der abſoluten Wahrheit mit jeder beſonderen Wiſſenſchaft in einer inneren Identität. Die Theologie iſt in ihrem eigenthümlichen Gebiet, in der Literatur der Bibel, in der Philologie und Geſchichte weſentlich hiſtoriſch. Aber in der Ethik und Dogmatik hört dieſe Abſonderung ganz auf, weil hier ewige und unendliche Beſtimmungen zur Sprache kommen. Es iſt gar nicht zu ſagen, wodurch, abgeſehen von der Methode der Ausführung, dem wirklichen *Inhalt* nach, die theologiſche Ethik und Dogmatik von der ſpeculativen Ethik und Theologie unterſchieden ſein ſolle. Der Unterſchied kann nur ein *formeller* ſein, oder es müßte bewieſen werden können, daß der Begriff der Freiheit, der Begriff des Geiſtes, in der chriſtlichen Religion noch nicht der Begriff der vollendeten Idee wäre. Dieſe Verſöhnung der Philoſophie mit der Theologie iſt nicht eine unmittelbare Einheit derſelben, wie ſie in der älteren Scholaſtik vorkam, ſondern eine durch die Entzweiung der Theologie mit der Philoſophie vermittelte, ſo daß man die *Vereinfachung der Wiſſenſchaft*, ihr Zuſammengeben aus der Menge der Disciplinen, als das ächte Reſultat eines langen Proceſſes des Geiſtes anzuerkennen hat.

Wenn man gegen die durch das Denken nothwendig geſetzte Einheit der Theologie mit der Philoſophie den Wechſel und die Willkür der philoſophiſchen Syſteme einwendet, ſo ſcheint dies allerdings kein verächtliches Motiv, der Theologie ein eigenes Feld zu bewahren. Allein iſt denn der Wechſel der Syſteme, von dem Schleiermacher ſo oft mit verlachender Bitterkeit ſpricht, ohne Zuſammenhang in ſich und ohne Reſultat? Iſt er wirklich, wie die Wolken, die am Himmel jetzt ſo, jetzt ſo hingejagt werden? Iſt der Wechſel nicht hier ein eben ſo nothwendiger, als in der Politik, in der Kunſt, in allem Menſchlichen? Sind nicht auch in der Religion verſchiedene Geſtalten aufeinander gefolgt? Hat nicht auch die Theologie einen Wechſel der Syſteme erlebt? Drängen nicht Auguſtinismus und Pelagianismus in den vielfachſten Metamorphoſen einander? Iſt ein Fortſchritt ohne Wechſel d. h. ohne Veränderung denkbar? Hat endlich die *Philoſophie* keine Befreiung von der *Willkür der Philoſophirenden*, hat ſie nicht endlich den Begriff des Begriffs als die Beſtimmung der abſoluten Methode erlangt? Dies hätte Schleiermacher bei ſeinen höhniſch lächelnden Seitenblicken bedenken ſollen. Die Theologie kann in der Dogmatik und Ethik nicht unphiloſophiſch ſich verhalten, wenn ſie nicht eben wie die Schleiermacherſche, den Beweis, d. h. das Denken, aufgeben und zu einer bloßen Aneinanderfügung, zu einer bloßen Beſchreibung von Beobachtungtn, zu einer ungefähren Zuſammenſetzung derſelben ſich degradiren will.

Das *zweite Capitel* S. 132—180. betrachtet die *Ausſonderung* des dogmatiſchen Stoffes und die *Geſtalt* der Dogmatik. Da Schleiermacher nur *ſich* zum Princip hat, ſo ſtellt er ſich der ganzen Objectivität des kirchlichen Lehrbegriffs wähleriſch gegenüber. Er ſcheidet zuerſt das *Ketzeriſche* vom

Kirchlichen ab und reducirt es auf vier Häreſieen, auf die Ebionitiſche, Doketiſche, Manichäiſche und Pelagianiſche. Dies ſcheint uns zu enge und wir glauben, daß als das abſolute Kriterium aller Häreſieen das Dogma von der Trinität zu ſetzen iſt, weil es das ſubſtantielle und conſtante Princip der ganzen chriſtlichen Kirche ausmacht und jede Häreſie ſich als mit ihm in Widerſpruch ſtehend nachweiſen läßt. Daß ſich Schleiermacher aber auf eine ſolche Sonderung des Kirchlichen und Häretiſchen einläßt, iſt eine Inconſequenz, da er eigentlich, ſeinem Princip der Subjectivität zufolge, gar keiner Reflexion auf dieſe objectiven Beſtimmungen bedürfte. Es iſt dies das nämliche Zurückfallen des ſubjectiven Standpunctes in den objectiven, wie ſchon oben das Zurückfallen des Anfangs der Dogmatik in die Philoſophie.

Hierauf ſetzt Schleiermacher ſeinen dogmatiſchen Stoff näher als der proteſtantiſchen Kirche gehörig feſt, wogegen dieſe freilich, da er es nur mit der Erfahrung ſeines Inneren zu thun haben will, proteſtiren könnte. — Die Forderung S. 151., daß jeder evangeliſchen Dogmatik, Eigenthümliches zu enthalten gebühre, verſteht ſich bei Schleiermacher nach allem bisher Geſagten ſo ſehr von ſelbſt, daß gar kein Wort mehr darüber zu verlieren iſt. — Die Bemerkungen S. 156. über den Unterſchied der Ethik und Dogmatik, ſind ſehr brauchbar und zu weiterer Benutzung für lange empfehlenswerth. — Aber der Abſchnitt von der Geſtalt der Dogmatik entwickelt ſogleich den Widerſpruch des Gefühls mit der objectiven Beſtimmtheit des chriſtlichen Glaubens, wie ſie in den Schriften des Neuen Teſtaments, in den kirchlichen Bekenntnißſchriften und im inneren Zuſammenhange der Wiſſenſchaft ſich darlegt. In dieſer Wendung nach Außen hin verräth das Gefühl auf's Neue ſeine Unfähigkeit, aus ſich allein eine Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen. Durch Berufung oder Zurückführung auf eines jener drei Momente ſollen die Ausſagen über das chriſtlich erregte Selbſtbewußtſein ſich erſt als Lehre geltend machen können. Heißt dies wohl etwas Anderes, als daß erſt durch dieſe Beſtimmungen, auf welche zurückgegangen wird, die ſubjectiven aus dem Gefühl genommenen Ausſagen ihre Bewährung bekommen ſollen? Für ſich, in ihrer Iſolirung, können dieſe das Chriſtliche darſtellen; es iſt möglich. Aber die Gewißheit ihrer Wahrheit und Wirklichkeit hat eine Reflexion auf die ſubjective Frömmigkeit erſt dann, wenn ſie ſubjectiv zu ſein aufgehört hat und in die geiſtige Allgemeinheit übergegangen iſt, worin auch die Anderen ſich anerkennen, im Gedanken; dann iſt ſie nicht blos für das ſich fromm fühlende Subject, ſondern auch für die Anderen wahr. Dieſe geiſtige Allgemeinheit, welche die ſpröde Einzelheit des Subjects in ſich aufhebt, hat ſich in den ſymboliſchen Büchern, in den Neuteſtamentliſchen Schriften und im inneren Zuſammenhang der Glaubensartikel, in der Nothwendigkeit der Wiſſenſchaft fixirt. Indem Schleiermacher ſeine Subjectivität dieſer Objectivität unterwirft, erkennt er dieſe offenbar als die Autorität an, welche höher ſteht, als ſeine zufällige Empirie. Mit einer ſolchen Anerkennung hat er aber auch ſein eigenes Princip widerlegt.

Das Fragmentariſche, was allem empiriſchen Erkennen anhaftet, das Vereinzelte, was es mit ſich bringt, läßt nur eine verſtändige Ordnung und willkürliche Anordnung zu. Das von der Erfahrung Gegebene wird ſo zuſammengelegt, wie es dem Erfahrenden und Ordnenden am zweckmäßigſten ſcheint. Von einer ſelbſtſtändigen, aus der eigenen Bewegung der Sache hervorgehenden Fortſchreitung des Wiſſens iſt gar nicht die Rede. Schleiermacher geht von der einen Seite zur anderen, häuft eine Menge Gegenſätze, lös't aber die Entgegenſetzungen nie in ihre ſie aus ſich entlaſſende Einheit auf. Was er daher S. 165. dialektiſch nennt, bezieht ſich nur auf den Charakter der Sprache, wie er ſelbſt die belehrende Darſtellung von der dichteriſchen und redneriſchen als ihr voraufgehenden Bildungen unterſcheidet. Und was er ſyſtematiſch nennt, iſt nur ein negativer Begriff, daß nämlich in einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung keine Verwirrung herrſchen dürfe. An einen wahrhaften ſich in ſich ſelbſt bewegenden Organismus hat man nicht zu denken, nur an eine die vorzüglichſten Differenzen geſchickt auseinander haltende Conſtruction.

So ſchließt denn dieſe Einleitung mit der Angabe der Eintheilung des Ganzen in die Betrachtung des frommen Selbſtbewußtſeins als eines gegenſatzloſen und als eines ſich in ſich entgegengeſetzten. In beiden Theilen ſoll zuerſt der fromme Gemüthszuſtand als die Baſis der Unterſuchung beſchrieben werden. Was in dieſem unmittelbaren Selbſtbewußtſein enthalten iſt, ſoll zweitens als eine Handlungsweiſe, als eine Eigenſchaft Gottes angeſehen werden können. Denn der ſich fromm fühlende Menſch fühlt ja eben Gott in ſich, wenn gleich als durch das ſinnliche Leben mit ſeinem Wohl und Wehe bedingt. Deswegen kann das fromme Subject aus ſeiner Empfindung, wenn ſie ſonſt aus ihrem Schweben und Fließen zur Beſtimmtheit der Anſchauung gebracht werden kann, für Gott eine Eigenſchaft abſtrahiren. Damit er doch nicht ganz vergeſſen bleibt! Endlich kann es aus dem Genießen ſeines frommen Gefühls und aus dem Abſtrahiren eines Prädicates für Gott von demſelben in die Welt übergehen, weshalb es, ſich und Gott in der Beſonderheit des Momentes mit der Welt vergleichend, auch dieſer ein beſonderes Prädicat ihrer Beſchaffenheit geben kann. Wir werden dieſe drei Puncte ſpäterhin noch näher zu beleuchten haben.

Es iſt wirklich von höchſtem Intereſſe, zu ſehen, wie die an ſich zur Tiefe geneigte Individualität durch das ſtiere Feſthalten ihres unmittelbaren Lebens ſich ganz abſondern und im Glanz ihrer Selbſterleuchtung leben möchte; wie ſie dann umſchlägt in ein völliges Loslaſſen von ſich, damit das Abſolute leicht und beſtändig es durchdringen könne; wie aber die Hingebung an das Abſolute nicht um des Abſoluten, ſondern um ihretwillen, wie ſie alſo nur ein Schein iſt, welchen das Subject annimmt, um durch dieſe Liſt ſich Gottes zu bemächtigen. Zum Lohn dafür bekommt es dann, ſo wie ſeine Welt, einige Abſtractionen als den Reflex der frommen Gefühle zurück, welche den in ſeine Eigenthümlichkeit hartnäckig verſchlungenen Geiſt bewegen.

Dies iſt der Proceß der hier betrachteten Religioſität. Bei ihrer Wiſſenſchaft iſt derſelbe. Das ſich in ſeiner Abſolutheit fühlende, ſein Gefühl reflectirende und als Dogma ausſprechende

Subject entäußert ſich ſeiner ſelbſt darin nicht bis ſo weit, daß in dem Ausgeſprochenen die Wahrheit ſelbſt enthalten wäre, ſondern, weil das bloße Subject ſich ausſpricht, ſo iſt auch nur die individuelle, nur ſeine Wahrheit darin enthalten.

Schleiermacher hat ſich in dem einen Sendſchreiben an Lücke darüber beklagt, daß die Kritik ſich vornämlich bei der Einleitung in ſeine Dogmatik aufgehalten habe, auf das Syſtem der Dogmen ſelbſt aber weniger eingegangen ſei. Dies Factum iſt wahr. Wir finden es jedoch natürlich.

Denn die Geſtaltung eines Ganzen iſt durch ſein Princip bedingt und ſo mußte ſich alſo die Aufmerkſamkeit der Kritik vor Allem auf die Grundlage des Gebäudes richten. Wir fürchten, uns denſelben Vorwurf zu verdienen. Gewillt ſind wir zwar, den Gang der Dogmatik darzulegen; allein mit der nämlichen Ausführlichkeit, mit welcher wir das Princip derſelben entwickelt haben, können wir hier, ohne in das Endloſe zu gerathen, nicht verfahren. Unſere Aufgabe wird daher ſein, bei der Darlegung des Syſtems in ſeinen Hauptzügen und bei Anerkennung deſſen, was geſund und tüchtig in ihm iſt, den Widerſpruch deſſelben einerſeits mit ſeinem eigenen Princip, andererſeits mit dem Glauben der evangeliſchen Kirche anzugeben. Dabei entſchlagen wir uns aller allgemeinen Wiederholungen über die ſchon aufgezeigte ſubjective Natur der ganzen Methode und berühren dieſe Seite nur in ſofern, als in concreter Beziehung nothwendig ſein wird.

Die ganze Glaubenslehre zerfällt in zwei Theile. Der erſte, Bd. I. S. 185—376., enthält die Entwickelung des frommen Selbſtbewußtſeins, wie es in jeder chriſtlich-frommen Gemüthserregung immer ſchon vorausgeſetzt wird, aber auch immer mit enthalten iſt. Der zweite Theil, Bd. I. S. 379 ff. und Bd. II., enthält die Entwicklung der Thatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins, wie ſie durch den Gegenſatz beſtimmt ſind.

Jener erſte Theil begreift eine Reihe von Beſtimmungen in ſich, welche der Schleiermacherſchen Dogmatik eigentlich ganz fremd ſein und bleiben ſollten, weil ſie aus dem chriſtlich-frommen Selbſtbewußtſein *als ſolchem*, von dem doch ausgegangen wird, nicht abgeleitet werden können. Er ſelbſt geſteht dies in den Erläuterungen der Paragraphen mehrfach dadurch ein, daß er den Grund der Fragen nach Erſchaffung der Welt, nach ihrem urſprünglichen Zuſtand u. ſ. w. aus dem Intereſſe der Frömmigkeit ausſchließt und in das der Wiſſbegierde verlegt. Denn nach Schleiermacher iſt das wirklich chriſtlich-fromme Selbſtbewußtſein ſich ſeiner immer nur bewußt im Verhältniß zu der durch Chriſtus geſetzten Erlöſung von der Hemmung des Lebens durch die Sünde. Es findet ſich alſo beſtändig in den Gegenſatz der Sünde und Gnade hineingezogen, nie aber frei von demſelben. Indem nun der erſte Theil der Glaubenslehre das Selbſtbewußtſein betrachtet, wie jener Gegenſatz ſich noch nicht in daſſelbe hineingebildet hat, iſt dieſe Unterſuchung nur *durch Abſtraction* von dem Gegenſatz möglich d. h. *durch ein Aufgeben des Principes der Dogmatik ſelbſt*. Iſt aber nicht die ganze ſo entſtehende Abhandlung ein *Ueberfluß*, der bei einer ſtrengeren Conſequenz ganz hätte wegfallen müſſen? Denn als Thatſache kann Schleiermacher ſein Selbſtbewußtſein nicht gegenſatzlos *finden*; wenn er nun doch von dem empiriſch vorgefundenen Gegenſatz abſtrahirt, ſo entäußert er ſich deſſelben offenbar nur durch das *Denken*. Nur die Unzulänglichkeit des Principes — um doch über Gott und Welt etwas zu ſagen — treibt ihn, §. 32., zu der Inconſequenz, das ſich im unmittelbaren Selbſtbewußtſein ſchlechthin abhängig finden als die einzige Weiſe *vorauszuſetzen*, wie im Allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbſtbewußtſein Eines ſein kann.

Von Gott ſelbſt iſt nicht die Rede, vielmehr geht Schleiermacher ſogleich dazu fort, aus der von ihm als allgemein daſeiend nur vorausgeſetzten, nicht weiter bewieſenen Identität des Selbſtbewußtſeins und Gottesbewußtſeins im Gefühl der unmittelbaren und abſoluten Abhängigkeit von Gott die Folgerung zu ziehen, daß die chriſtliche Glaubenslehre alle ſogenannten *Beweiſe für das Daſein Gottes* entbehren könne, §. 33. Und gewiß wird derjenige, der von Gott unmittelbar und abſolut ſich abhängig fühlt, keines Beweiſes für das Daſein Gottes bedürfen, weil er im Gefühl, ſchlechthin von dem Abſoluten beſtimmt zu ſein, an der Exiſtenz des Abſoluten nicht zweifeln kann. Solcher Zweifel kann erſt mit dem Denken entſtehen. Aber mit ihm entſteht er auch, weil der Gedanke die Empfindung der Abhängigkeit aufhebt. Iſt nun der Zweifel da, ſo treibt er nothwendig zu dem Bemühen um einen Beweis, ob der Gedanke des Abſoluten an ſich Realität habe oder nicht. Je geiſtiger eine Religion iſt, um ſo ſchneller und tiefer entfaltet ſich in ihr eine ſolche Skepſis; gerade innerhalb der chriſtlichen Religion iſt ſie im Gegenſatz zum innerſten Glauben an Gott am ſchneidendſten hervorgetreten, was nach Schleiermacher eigentlich gar nicht zu begreifen ſtünde, wie er denn auch, in der zweiten Erläuterung des Paragraphen, die Exiſtenz eines atheiſtiſchen Bewußtſeins überhaupt gern für einen Schein erklären möchte. So ſehr nun Schleiermacher nach ſeinem Princip zu einer Eliminirung der Beweiſe für das Daſein Gottes aus ſeiner Dogmatik berechtigt iſt, um ſie nach dem Zuſatz zu §. 33. der Philoſophie zu überantworten, ſo iſt es doch ein großer Mangel, daß er die Bedeutung dieſer Beweiſe ganz verkennt und ſie mit Geringſchätzung behandelt. Er nimmt ſie, wie faſt Alles, nur in Beziehung auf das Bewußtſein, nicht auch als Bewegung der Idee, als nothwendige Formen der Erhebung des Geiſtes zu Gott. Einen Gottloſen zum Glauben an Gott zu bekehren, wäre ihm ein erſprießlicher Nutzen ſolcher Beweisführungen, nicht aber die Erkenntniß, wie Gott ſelbſt in unſerem Wiſſen von ihm ſein Wiſſen von Sich manifeſtirt, welches das Reſultat iſt, zu dem die Beweiſe hingeleitet haben. Alle Unterſchiede der Demonſtration haben ſich in den Einen Beweis des Daſeins Gottes aus ſeinem Begriff aufgelöſt. Nur die Erkenntniß, daß in Gott Sein und Denken, Exiſtenz und Weſen, Realität und Begriff in eben ſo unterſchiedener als untrennbarer Einheit ſind, vermittelt die Erkenntniß, daß er ſelbſt für uns ſein Daſein in unſerem Denken bis zur zweifelloſen Gewißheit offenbart. Jeder andere Weg iſt mit einer Hypotheſe behaftet, deren Erkenntniß aber zu dem Reſultate führte, daß man alle beſonderen Ausgangspuncte, wie die Zufälligkeit der Welt, die Ordnung des Naturlebens u. ſ. w. aufgeben müſſe, wenn man Gott ſelbſt nicht ferner blos als die von einer ſolchen Wirkung vorauszuſetzende Urſache nehmen wollte. Sobald daher von einer Erkenntniß Gottes an und für ſich gehandelt werden ſoll, wird man auch auf die Frage kommen müſſen, ob der Gegenſtand der Erkenntniß auch an ſich exiſtire und dieſe Unterſuchung wird wahrhafter Weiſe nur durch den Begriff des Abſoluten ſelbſt erledigt werden können, deſſen an ſich von uns gedachter Möglichkeit ſich durch ſich ſelbſt für uns als an ſich ſeiende Wirklichkeit manifeſtirt. S. Daub in den Theologumenen in dem Abſchnitt **de existentia Dei, p. 111—202.**, wo die bis jetzt vollſtändigſte und gründlichſte Darſtellung und Kritik der Beweiſe für das Daſein Gottes geliefert iſt. In ſofern Schleiermacher in ſeiner Dogmatik nicht mit Gott, ſondern mit dem Menſchen anfängt und von dieſem auf jenen übergeht, kann ihm freilich jenes Bedürfniß nicht entſtehen. Allein jede andere Dogmatik, welcher es nicht blos um den Menſchen, ſondern eben ſo-ſehr um Gott zu thun iſt, wird die Beweisführung vom Daſein Gottes zu einem ihrer Momente haben, und daß die Dogmatik bisher auch wirklich dieſe Argumentation — gut oder ſchlecht — mit ſich gebracht hat, iſt eben mehr als ein Zufall, iſt innere Nothwendigkeit geweſen. Wie ſchwierig Schleiermacher ſelbſt für dieſe erſte Hälfte der Glaubenslehre die Feſthaltung ſeiner Methode geworden iſt, Gott zum nur ſecundären Gegenſtand der Betrachtung, zum reinen Reflex des Selbſtbewußtſeins zu machen, zeigen beſonders die Bemerkungen zu §. 35., wo er von den Gefahren ſpricht, denen die Entwicklung der Eigenſchaften Gottes und der Beſchaffenheit der Welt aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl Preis gegeben ſei, wenn ſie nicht in das Speculative gerathen wolle. Unter anderen Geſtändniſſen kommt hier auch das vor, daß die Ausſage göttlicher Eigenſchaften in dieſem Abſchnitt zu ihrer nächſten Grundlage (!) die in hymniſchen und homiletiſchen Darſtellungen vorkommenden dichteriſchen und rhetoriſchen Ausdrücke habe!

Der erſte Abſchnitt beſchreibt nun das fromme Selbſtbewußtſein, ſofern ſich darin das Verhältniß zwiſchen der Welt und Gott ausdrückt. Der Begriff der Welt wird unter dem Gedanken des endlichen, der Gottes unter dem des unendlichen Sein's zuſammengefaßt. Wie aber das Ich dazu komme, ſich als Endliches und durch ſeine Endlichkeit deren Gegenſatz, die Unendlichkeit, zu ſetzen, wird nicht erklärt, weil dies als Thatſache vorgefunden wird; eine Bequemlichkeit der Wiſſenſchaft, welche über alle Schwierigkeiten hinweghilft. Es leuchtet ein, daß dieſe Beziehung des Sein's auf ſich ſelbſt als des durch Endlichkeit und Unendlichkeit ſich in ſich widerſprechenden die objective Beſtimmtheit des Abhängigkeitsgefühles enthält. Das Mangelhafte hierin iſt, daß Schleiermacher das Endliche und Unendliche als einen abſtracten Gegenſatz behandelt; jedes iſt; das Endliche aber iſt abhängig vom Unendlichen und hat im Verhältniß zu ihm den Charakter eines rein Beſtimmungloſen. Es verſchwindet im Unendlichen. Und doch iſt es. Das religiöſe Gefühl in ſeiner Wahrheit, als das abſoluter Abhängigkeit von dem Abſoluten, gibt hierüber keinen Aufſchluß, weil es nur die gebrochene Empfindung zum Inhalt hat, ſich gegen ſein beſtimmendes Princip als unmächtig und kraftlos zu finden. Daher muß denn Schleiermacher ſogleich beim erſten Satz der Einleitung die kirchliche Lehre herbeiziehen, nach welcher die Welt von Gott erſchaffen iſt und von ihm erhalten wird. In den Erläuterungen, welche die Begriffe der Schöpfung und Erhaltung näher in ihrer gegenſeitigen Beziehung erörtern und namentlich den Begriff der Erhaltung ganz richtig als den einer ewigen Schöpfung ſetzen, wird man fortwährend mit der Quälerei verfolgt, daß eigentlich die Frömmigkeit mit dieſen Unterſuchungen nichts zu ſchaffen habe, daß ihr Intereſſe nur darauf gehe, dem Unendlichen ſeine Unendlichkeit zu wahren, der Welt als dem Inbegriff der endlichen Dinge keine Selbſtmacht einzuräumen — genug, auch hier die ſchon ein für allemal feſtſtehende Behauptung herauszubringen, daß die Welt von Gott ſchlechthin abhängig iſt. Da Schleiermacher den Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen nicht auflös't, ſo kann uns nicht weiter

auffallen,

auffallen, wenn er die tiefſinnige Frage, ob Gott die Welt aus Nothwendigkeit oder Freiheit ſchaffe, ebenſo bei Seite ſchiebt, wie oben die Beweiſe für das Daſein Gottes. Denn wie er dieſer nicht bedurfte, weil er, das Nichtſein Gottes nicht denken konnte, ſo braucht er auch jene Frage nicht zu beantworten, weil ſie — Gott in das Gebiet des Gegenſatzes ſtellen würde und nach ihm, er verſichert es ja beſtändig, Alles von Gott beſtimmt wird. Hierzu konnte Schleiermacher nur kommen, weil er keine ſpeculative Theologie, keine ſelbſtſtändige Lehre von Gott hat und Gott nur als das Abſtractum des höchſten Weſens auffaßt, in welches das Gefühl ſeine Schattirungen als Attribute, die es ihm ertheilt, reflectirt; ſonſt würde ihm jener Unterſchied wohl wichtig genug geweſen ſein, ſich auf ihn einzulaſſen, weil in ihm die Differenz der chriſtlichen Weltanſchauung gegen jeden Spinozismus dargelegt iſt. Daß Schleiermacher überall die Angelpuncte der Speculation berührt, iſt eine Frucht ſeiner großen bewunderungswürdigen Bildung und ſeines allſeitigen Ueberblickes; daß er aber darauf nicht eingeht, iſt eine Schuld ſeines engen Principes, was durch ſolche Unterſuchungen noch mehr verletzt werden würde, als ohnedies ſchon der Fall iſt, uns es gewährt ein faſt komiſches Schauſpiel, durch die ganze Dogmatik hin Schleiermacher zu ſehen, wie er vor der ſtets ſich aufdringenden Speculation durch höfliche Abweiſung ihrer Anſprüche ſein Gefühl zu retten ſucht und ſich ſelbſt dann, wenn er ſpeculirt, damit täuſcht, daß ſolche Rechtfertigungen nur Ausſagen des frommen Bewußtſeins wären; eine weite und tröſtliche Kategorie, worin glücklicher Weiſe gar Vieles paßt. In Bezug auf die beiden Anhänge zum Lehrſtück von der Schöpfung, nämlich von den Engeln und vom Teufel, müſſen wir Schleiermacher's Folgerichtigkeit rühmen. Dieſe Vorſtellungen ſind für ihn inhaltslos und können nur als ein durch die Tradition entſtandenes Anhängſel des frommen Gefühls genommen werden. Ein ſo in ſich und ſeinem Begriff ruhendes Selbſtbewußtſein, wie das ſeinige, iſt gegen ſolche Imaginationen abſolut ſicher geſtellt. Der Hülfe engliſcher Heerſchaaren bedarf es ſo wenig, als es vor des Teufels Gewalt und Verſuchung ſich fürchtet;

denn unmittelbar durch Gott weiß es ſich beſtimmt und kann daher den Engel- und Teufelglauben, beſonders in Bezug auf die Verunreinigung der Moralität durch denſelben, ſogar mit einer gewiſſen, den Lehrern leiſe durchdringenden Ironie behandeln, wenn es z. B. S. 223. von den Engeln heißt: „Wir würden ſie uns vielmehr denken müſſen als keinem Weltkörper beſtimmt angehörige Weſen, die ſich nach der Beſchaffenheit eines jeden für ihr Geſchäft auf demſelben einen, wenn auch nur vorübergehenden, Organismus anbilden können, wie ſie denn auch auf dem unſrigen nur auf vorübergehende Weiſe von Zeit zu Zeit ſollen erſchienen ſein.“ So gewiß nun die Kirche die Vorſtellung von Engeln und Teufeln, als wenn ſie, außer dem menſchlichen Selbſtbewußtſein, an ſich in individueller Perſönlichkeit exiſtirende Weſen wären, immer mehr aufgeben wird, denn das Licht des Verſtandes läßt ſich nicht unter den Scheffel ſtellen und die Negation der von gar Manchen jetzt ohne Kenntniß mehr als billig verſchrieenen Aufklärung hat auch ihre poſitive, ihre durchaus anerkennungswerthe Seite; ſo wahr es alſo iſt, daß die Dämonologie und Kakodämonie, wie man ſie jetzt mit myſtiſchem Obſcurantismus wieder aufwärmt, im Grunde einer verſchollenen Bildung angehören, die ſich unter der Guillotine Leſſingſcher Kritik längſt verblutet hat, ſo darf doch darüber nicht verkannt werden, daß in dieſem Glauben ein wirklich tiefer Gehalt geborgen liegt, welcher oft höher anzuſchlagen ſteht, als die Flachheit des heut zu Tage gewöhnlichen Nichtglaubens an Engel und Teufel, in deſſen moraliſcher Verdumpfung das Gute und Böſe oft ganz in einander verſunken iſt. Und hierauf ſcheint uns Schleiermacher im Beſtreben, von dem Selbſtbewußtſein jedes Nichtſelbſtiſche auszuſchließen, um der moraliſchen Selbſtbeſtimmung im Guten wie im Böſen ihre Reinheit zu erhalten, zu wenig eingegangen zu ſein, wie wenn er den Teufel für eine ſich in ſich widerſprechende und daher (!) unreale Vorſtellung erklärt, welche ihren Grund hauptſächlich darin habe, daß man die Urſach eines unbegriffenen Zuſammenhanges auf ein ſolches Weſen hingeworfen; wenn er der Poeſie, vom Teufel Gebrauch zu machen, unbedenklich zugeſteht u. ſ. w., ſich aber nicht darauf einläßt, warum denn gerade in der chriſtlichen Religion die Vorſtellung einer ſolchen Perſönlichkeit tiefer und energiſcher als in irgend einer anderen Religion ausgebildet werden. Daß das Böſe in der That der Widerſpruch des Geiſtes mit ſich ſelbſt iſt und daß für die Urſach eines unbegriffenen Zuſammenhanges ebenſo ſehr als der Teufel von dem vorſtellenden Bewußtſein im Wunderbaren Gott geſetzt wird, hat er in ſeiner Argumentation überſehen. Nichtsdeſtoweniger wird das, was er über das Verhältniß der Moralität zu dieſem Glauben ſagt, ewig beherzigenswerth ſein.

Die weitere Entwickelung des Lehrſtückes von der Erhaltung hat den Zweck, das Erregtwerden des Selbſtbewußtſeins durch Gott mit der Erregung eben deſſelben durch die Welt in Eins zuſammenzuziehen — eine Auseinanderſetzung, welche Schleiermacher vornämlich den Vorwurf eines Pantheismus in der Form der Dependenz zu Wege gebracht hat. Denn weil er behauptet, daß das endliche Sein ſchlechthin von Gott abhängig ſei, was doch eben ſo viel iſt, als daß Gott in dem endlichen Sein der Alles Beſtimmende ſei, weil er ſonſt nicht der Unendliche ſein könnte, ſo fällt allerdings der Unterſchied des endlichen Seins von dem unendlichen oder von Gott hinweg. Dieſer Unterſchied wäre nur, in ſofern dem endlichen Sein oder der Welt auch Selbſtbeſtimmung zukäme, was nur der Fall iſt, in wiefern Gott dieſelbe nicht aus Nothwendigkeit ſchafft, vielmehr aus ſeiner unendlichen Freiheit, worin die Endlichkeit eben ſo ſehr geſetzt als aufgehoben, wirklich von ſich frei läßt. Wir wollen Schleiermacher keineswegs mit dem unbeſtimmten und trivialen Vorwurf des Pantheiſtiſchen belaſten, müſſen ihm aber die Schuld aufbürden, den Begriff deſſen, was er Naturzuſammenhang und Naturmechanismus, und deſſen, was er freie Urſach nennt, nicht genug dargelegt zu haben, wieviel Worte er auch darüber verliert. Dieſe Undeutlichkeit in den Begriffen des Gewöhnlichen und Wunderbaren, des Guten und Böſen, des Freien und Mechaniſchen, die Betrachtung dieſer Unterſchiede von dem trockenen, für ſie ganz unzureichenden Standpunct der Quantität, wodurch Alles in die relative Sphäre einer größeren und geringeren Lebendigkeit verſetzt wird, hat §. 49. den merkwürdigen Schluß des Lehrſtückes hervorrufen können, daß — ob unſer Selbſtbewußtſein durch die Natur oder durch die Geſchichte erregt werde — in Beziehung auf Gott keinen Unterſchied ausmache, denn das eine wie das andere ſei von Gott alſo geordnet; ein Satz, deſſen Bedeutung erſt weiter unten in der Lehre von der Sünde recht erhellt.

Im zweiten Abſchnitt wird die Lehre von den *göttlichen Eigenſchaften* behandelt, welche ſich auf das fromme Selbſtbewußtſein beziehen, ſofern es das *allgemeine Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt* ausdrückt. Schleiermacher hat tief empfunden, wie ſeicht in gar vielen Dogmatiken, z. B. in der Reinhard'ſchen, die Lehre von den Attributen Gottes vorgetragen wird. Der dürrſte Verſtand häuft die mannigfaltigſten Beſtimmungen auf gut Glück zuſammen, ohne im Geringſten deren Nothwendigkeit und inneres Ineinanderweben nachzuweiſen. Ruhende und wirkſame, metaphyſiſche, phyſiſche und moraliſche Eigenſchaften werden via causalitatis, negationis und eminentiae zahllos ausgebrütet, ohne doch den Begriff des Abſoluten darzuſtellen, als welcher von einem Aggregat abſtracter Unendlichkeiten, wie allmächtig, immateriell, allgegenwärtig u. ſ. f. nimmermehr erreicht werden kann. Aber wenn nur die Art und Weiſe, wie Schleiermacher zu Werk geht, ſo viel beſſer wäre! Allein er hat uns ſtatt jener allerdings rein verſtändigen Behandlung, welche Gott theils wie ein Ding betrachtet, das in ſeine verſchiedenen Eigenſchaften zerlegt wird, theils wie einen Schrank, in deſſen verſchiedenen Schubladen verſchiedene Sachen geſammelt werden, eine Methode gegeben, in welcher die Objectivität der Prädicate, die doch von jenem claſſificirenden Verſtande wenigſtens äußerlich bewahrt wird, ganz zu Grunde gegangen iſt. Statt zu erfahren, *was Gott an ſich iſt*, wird nur eine relative Erkenntniß erlangt, welche mehr *uns* als *Gott* zum Gegenſtande hat und nicht ſowohl eine *Beſtimmtheit Gottes* in ſich ſelbſt, als nur eine *Beziehung* unſeres Gefühls auf ihn ausdrückt.

Hieraus entſteht der Widerſpruch, daß zwar Prädicate von Gott angegeben, eben dieſelben aber ſogleich als nichts Beſtimmtes von Gott ausſagende erklärt werden. Es heißt §. 50. ausdrücklich: „Alle Eigenſchaften, welche wir Gott beilegen, ſollen nicht etwas Beſonderes in Gott bezeichnen, ſondern nur etwas Beſonderes in der Art, das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen." Denn objectiver Weiſe von Gott etwas zu ſetzen, würde Speculation ſein, weshalb nichts übrig bleibt, als eine Erkenntniß, worin Gott als Subject in ſeinen Prädicaten Object wäre, ganz zu unterlaſſen und nur die durch das Weltbewußtſein verſchieden afficirte Beziehung des Gefühles auf Gott zu beſchreiben. Nicht das unmittelbare Gefühl nämlich kommt hier zur Sprache, ſondern das durch die Reflexion auf das vorausgeſetzte Abſolute modificirte Gefühl. In dem Abſoluten ſelbſt iſt, ſo viel Schleiermacher davon ſehen läßt, kein Unterſchied; es iſt reine Subſtanz. Eine Unterſcheidung in ſich ſelbſt würde Gott nach ſeiner Meinung verendlichen, würde ihn, wie er es ausdrückt, in das Gebiet des Gegenſatzes ſtellen. Und doch ſetzt er im Widerſpruch hiermit die Eigenſchaften Gottes als Thätigkeiten? Thätigſein iſt ohne ein Unterſcheiden nicht zu denken; Unterſchiede ſind Beſonderungen und was man Eigenſchaften Gottes zu nennen pflegt, ſind wirklich beſondere Beſtimmungen in Gott; welche nicht blos uns ſo erſcheinen, ſondern welche actu unter ſich verſchieden ſind. Freilich ſind dieſe Differenzen in Gott nicht neben einander; wie er ſelbſt in eigener Thätigkeit die Differenzen in ſich ſetzt, ebenſo ewig nimmt er auch die von ihm und aus ihm geſetzten Unterſchiede in ſich durch ſich ſelbſt zurück. So nur iſt Gott ein lebendiger. Nach Schleiermacher läßt ſich dies nicht denken, weil für ihn alsdann die Einheit und Unendlichkeit Gottes verloren gehen würde. Allein die Abſolutheit, die er Gott zuſchreibt, iſt eben, weil ſie der Unterſcheidung in ſich ermangelt, eine ganz kahle; ſie iſt ein unklares Gegentheil des Endlichen, ein ſprödes, egoiſtiſches Weſen und die Cauſalität, die er ihr beilegt, ein purer Schein, weil man nirgends den Uebergang einer ſo hoch über alles Endliche hinausgerückten Macht zur Setzung einer Welt erblickt. Zur Begründung ſeiner Anſicht ſagt Schleiermacher unter anderem S. 280.: „Von der Speculation (der chriſtlichen nämlich) lehrt die Geſchichte, daß ſeitdem ſie ſich das göttliche Weſen zum Gegenſtande gemacht, ſie gegen alle in's einzelne gehende Beſchreibungen desſelben Einſpruch gelegt und ſich nur daran gehalten hat, Gott als das urſprünglich Seiende und das abſolut Gute zu bezeichnen, und zwar ſo, daß auch in dieſen Vorſtellungen, deren erſte nur hieher gehören würde, das inadäquate, ſofern noch irgend etwas vom Gegenſatz oder von anderer Analogie mit dem endlichen darin mitgeſetzt würde, häufig iſt anerkannt worden.“ Uns ſcheint dieſe Behauptung mehr von dem *ὄντως ὄν* und *ἀγαθόν* der ſpäteren Griechiſchen Philoſophie gelten zu können, obwohl Schleiermacher einige wenige Stellen aus dem Areopagiten, Auguſtinus und Hilarius nebſt Anſelmus anführt, welche ihn zu unterſtützen ſcheinen, auch in der Erläuterung des Paragraphen bemerkt, daß die Scholaſtik ihre herrlichſten Leiſtungen mit darin gehabt habe, alle Vermenſchlichung aus den populären und poetiſchen Vorſtellungen des göttlichen Weſens zu entfernen. Aber gerade die chriſtliche Speculation iſt durch den chriſtlichen Glauben von der Menſchwerdung Gottes zur Auflöſung einer jenſeits der Welt liegenden Einfachheit und Abgeſchloſſenheit Gottes gedrungen geweſen. Wie das Göttliche das Menſchliche wurde, ſo wurde auch das Menſchliche das Göttliche. Es hat alſo keinen Sinn mehr, die Beſtimmungen im Weſen Gottes ſo darzuſtellen, daß ſie mit dem Weſen des Menſchen nicht ſowohl in Einheit als im Gegenſatz erſcheinen, wo dann freilich nur eine äußerliche Beziehung möglich bleibt. Wenn bekanntlich die Orientaliſche Speculation in das Extrem zerfällt, Gott einerſeits als die Subſtanz zu beſtimmen, in welcher alle Unterſchiede haltlos zergehen und andererſeits dieſe Allgemeinheit in ein abſtractes Aggregat zahlloſer, in ſich unzuſammenhängender Eigenſchaften auseinanderzutreiben, ſo iſt die Abendländiſche Speculation ſchon von den Griechen an darauf gerichtet geweſen, die Allgemeinheit mit dem Beſondern zu erfüllen, ſo daß das Beſondere als der von dem Allgemeinen als es ſelbſt geſetzte Inhalt erkannt würde. Die chriſtliche Speculation hat es daher nicht verſchmäht, die beſonderen Beſtimmungen des göttlilichen Weſens, ſeine Allmacht, Allgegenwart, Heiligkeit, Barmherzigkeit u. ſ. w. bis in das Einzelne hin zu verfolgen. Von den Scholaſtikern können wir als Beleg dafür zunächſt von Thomas von Aquino — — doch dabei fällt uns noch zu rechter Zeit ein, daß Schleiermacher die natürliche Theologie als eine Vermiſchung dogmatiſcher Vorſtellungen mit metaphyſiſchen Definitionen ausdrücklich nicht als chriſtlich-dogmatiſch gelten laſſen will und ſo müſſen wir freilich, um unſere Citationen nicht fruchtlos zu verwenden, von allen ſolchen Producten ſchweigen, von denen wir ganz beſonders noch Leibnitzens vortreffliche Abhandlung: causa Dei asserta per iustitiam eius, cum caeteris eius perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam, gegen ihn anzuführen im Sinne hatten.

Nach Schleiermacher verhalten ſich die Eigenſchaften Gottes zu ſeinem Weſen gerade ebenſo, wie in der Newtonſchen Farbenlehre die Farben zum Licht. Sie verflüchtigen ſich in ihm zur gänzlichen Unterſchiedloſigkeit. Als in ſich unterſchieden kann er ſich die Einheit nicht denken, obwohl man meinen ſollte, daß er aus der Platoniſchen Philoſophie dieſe Identität des Einen und Vielen, des Ganzen und der Theile, der Gattung und der Arten u. ſ. w. hinlänglich erlernt haben müßte. Der Begriff der Einheit Unterſchiedener wird ihm, dem ſonſt ſo ſcharfſinnigen Denker, ſogleich zur roben Vorſtellung eines Compoſitum's von einander ſich verdrängenden und ausſchlieſſenden Elementen, wie er S. 285. von den Eigenſchaften ſagt: „ſollten ſie als ſolche eine Erkenntniß des göttlichen Weſens darſtellen, ſo müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenſtande angemeſſen, ſo müßte dieſer, wie die Erkenntniß eine zuſammengeſetzte wäre, auch ein zuſammengeſetzter ſein. Ja, wenn auch dieſe Eigenſchaften nur Verhältniſſe deſſelben zur Welt ausſagen, müßte doch Gott ſelbſt wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden, und da dieſe als von einander verſchieden auch beziehungsweiſe einander entgegengeſetzt ſein und wenigſtens theilweiſe einander ausſchließen müſſen, ſo würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegenſatzes geſtellt.“

Auf dieſer ſchlechten Metaphyſik, welche eine nur abſtracte Einheit zuläßt, welche die Differenzen nur als nebeneinander ſtehende, nicht in einander übergehende betrachtet, welche nicht ſieht, daß Einheit ohne Erzeugung und Auflöſung von Unterſchieden nicht iſt, beruht nun die Entwicklung der folgenden vier Lehrſtücke von der göttlichen Ewigkeit und Allgegenwärtigkeit, Allmächtigkeit und Allwiſſenheit. Alle dieſe Prädicate werden von Schleiermacher eigentlich nur negativ beſtimmt, daß Gott nicht Zeit, nicht Raum, nicht endliche Urſächlichkeit, nicht ein durch endliche Vermittelung werdendes Wiſſen iſt; ihr poſitiver Gehalt, der Begriff des abſoluten Wiſſens, Wollens u. ſ. w. ſchimmert nur trübe hindurch. Im Anhang iſt beiläufig von einigen anderen Eigenſchaften die Rede oder beſſer nicht die Rede, weil Schleiermacher §. 56. erklärt: „Unter den gewöhnlich angeführten göttlichen Eigenſchaften würden als keinen Bezug habend auf den in den Erregungen des frommen Bewußtſeins ſtatthabenden Gegenſatz vornehmlich noch hieher gehören die Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit Gottes; allein dieſe können nicht in demſelben Sinn, wie die bisher abgehandelten, als göttliche Eigenſchaften angeſehen werden“ — „weil ſie nicht, wie jene vier aus dem Verhähältniß zwiſchen dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem ſinnlich erregten Selbſtbewußtſein hervorgehen und Ausſagen darüber ſind.“ Was er nun über jene Eigenſchaften noch im Einzelnen ſagt, kann wegen ſeiner Dürftigkeit, die nicht über Wolfiſche Ontologie hinausgeht, bei einem ſo ſpeculativ gebildeten Theologen wirklich in Verwunderung ſetzen; ganz obenhin und nebenbei werden ſie abgethan, wie wenn er S. 334. ſich vernehmen läßt: „Was nun zuerſt die Einheit Gottes betrifft, ſo kann es ſtreng genommen nie die Eigenſchaft eines Dinges ſein, daß es nur in beſtimmter Zahl vorhanden iſt. Es iſt nicht die Eigenſchaft der Hand, zwiefach zu ſein, ſondern die Eigenſchaft des Menſchen zwei Hände zu haben, des Affen aber viere. Ebenſo könnte es auch eine Eigenſchaft der Welt ſein, nur von Einem Gott beherrſcht zu werden, nicht aber Gottes, nur Einer zu ſein“ u. ſ. w. Thäte man nun Schleiermacher zu viel, wenn man ein ſolches Hin- und Herreden für ein ſeichtes und geiſtloſes Raiſonnement erklärte. Gerade ihm, dem geiſtreichen Manne, darf man dieſen Tadel nicht verbergen. Um ſo mehr fällt dies oberflächliche und vornehme Abweiſen jener Eigenſchaften bei der Reflexion über Gottes *Unendlichkeit* auf, weil doch Schleiermacher §. 32. von dem Gegenſatz des endlichen Sein's gegen das unendliche Sein Gottes ausgeht, alſo gerade hierüber eine nähere Erörterung erwartet werden konnte. Dagegegen begnügt er ſich, die Unendlichkeit als eine Beſtimmtheit aller göttlichen Eigenſchaften und die Einfachheit ebenſo als das ungetrennte und untrennbare Ineinanderſein derſelben anzugeben d. h. von jedem Unterſchied zu abſtrahiren und die leere Identität des angenommenen Abſoluten zu ſetzen, ja, im Zuſatz zu dieſem Abſchnitt die geführte Unterſuchung gewiſſermaßen ironiſch zu vernichten, weil alle dieſe abgehandelten Eigenſchaften *auf das Praktiſche keinen Einfluß* hätten, alſo dem teleologiſchen Charakter des Chriſtenthums, in welchem jeder fromme Moment in Thätigkeit müßte übergehen können, ſehr entbehrlich wären. „Kein Satz der chriſtlichen Sittenlehre kann auf die hier behandelten Eigenſchaften allein weder einzeln noch zuſammengenommen gegründet werden, ſondern es gehören dazu immer noch andere. Daher nun (?) können auch dieſe Eigenſchaftsbegriffe, wie vollkommen auch zuſammengeſchaut und auf einander bezogen, keineswegs für eine Beſchreibung des göttlichen Weſens gelten wollen.“ Warum, möchte man ihm bei ſolchen Aeußerungen unwillig zurufen, warum befaſſeſt du dich denn mit ſolchen nichtigen Beſchreibungen? Warum müheſt du dich und uns mit Abſtractionen, denen die Realität gebricht? Warum haſt du dich überhaupt nicht lieber ſogleich zur Ausarbeitung einer Sittenlehre entſchloſſen, wo die Gefahr ſo precärer Schilderungen eines nur relativ bekannten Weſens nicht vorhanden und jede Beſtimmung eine concrete iſt? Um ſeiner ſelbſt willen Gott zu erkennen und ſein Weſen zu durchdringen, davon müßte alſo nach Schleiermacher die wahrhaft chriſtliche Glaubenslehre abſtrahiren, vielmehr dürfte Gott nur in ſoweit zur Betrachtung kommen, als er dem Chriſten für die Vortrefflichkeit ſeines Handelns *nützlich* wäre. Ein ſo eudämoniſtiſches Weſen kann es freilich nimmermehr zu einer ſelbſtſtändigen

Theologie bringen. Oder kommt es dazu, ſo ſoll dieſelbe als außer dem chriſtlichen Bewußtſein liegend gedacht werden müſſen.

Der dritte Abſchnitt handelt von der Beſchaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbſtbewußtſein, ſofern es das allgemeine Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt ausdrückt, angedeutet iſt, und ſtellt den allgemeinen Geſichtspunct §. 57. in den Worten auf: „Die Allgemeinheit des ſchlechthinigen Abhängigkeitgefühls ſchließt in ſich den Glauben an eine urſprüngliche Vollkommenheit der Welt.“ Hier kann Schleiermacher nicht umhin, zu ſagen: „Durch den Ausdruck urſprünglich ſoll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgend einem beſtimmten Zuſtand der Welt noch auch des Menſchen oder des Gottesbewußtſeins in dem Menſchen die Rede iſt, welches Alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, die ein Mehr und Minder zuläßt, ſondern von der ſich ſelbſt gleichen aller zeitlichen Entwicklung, welche in den innern Verhältniſſen des betreffenden endlichen Sein's gegründet iſt.“ Wie man aber nach der Schleiermacherſchen Methode zur Erkenntniß eines ſolchen ſich ſelbſt Gleichen, zur Erkenntniß der inneren Verhältniſſe des endlichen Sein's ohne Denken gelangen könne, iſt nicht abzuſehen. Die Erfahrung gibt dieſen Begriff nicht; er iſt keine Thatſache des frommen Gefühls, ſondern eine Abſtraction des über den primitiven Weltzuſtand nachdenkenden Bewußtſeins. Schleiermacher hat hier einen großen Scharfſinn in der Auffindung der Widerſprüche gezeigt, worin ſich die Reflexion verwickeln muß, wenn ſie die bibliſche Erzählung vom erſten Zuſtand der Welt buchſtäblich dogmatiſch nimmt und ſich nicht zu einer mythiſchen Auffaſſung derſelben entſchließt. Allein wie er in den Vorſtellungen des Engliſchen und Diaboliſchen mehr das Unangemeſſene derſelben aufſucht, als in ihnen auch die dem rein Guten und rein Böſen entſprechenden mythiſch-ſymboliſchen Bezeichnungen nachweis't, wodurch ſie für die Vorſtellung des gläubigen Bewußtſeins eine Berechtigung erhalten, ſo hat er auch hier mehr der Skepſis ſeines Verſtandes nachgegeben, als das Wahre anerkannt, was in jener Moſaiſchen Tradition unter der Hülle des Mythiſchen an und für ſich enthalten iſt. Er meint ganz richtig, daß man, um des Menſchen Natur in ihrer Abſolutheit zu erkennen, beſſer thäte, ſich an den zweiten, als an den erſten Adam zu wenden. Vielleicht hätte Schleiermacher von dieſem Punct aus die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt conſequenter ſeinem Princip gemäß entwickeln können. Denn das Gefühl, durch Chriſtus erlöſt zu werden, erkennt er ſpäter als das Hauptelement ſeiner Frömmigkeit. Erlöſt wird er von einem Mangel. Die Empfindung des Mangels und Ungenügens, die Sehnſucht nach Aufhebung deſſelben iſt aber nur, in ſofern das Ganze an ſich da iſt. Ohne die an ſich ſeiende Einheit wäre die Empfindung der Entzweiung unmöglich, könnte alſo auch das Bedürfniß einer Erlöſung gar nicht entſtehen. Folglich ſetzt das Gefühl des Negativen nothwendig das Sein des Poſitiven ſich voraus. Mit anderen Worten, der Menſch kann ſich nicht als unſelig fühlen und als böſe erkennen, ohne zu wiſſen, daß der entgegengeſetzte Zuſtand ſein wahrhafter und urſprünglicher iſt, in welchen er durch die Negation des Negativen, durch die Ueberwindung des Böſen wirklich zurückzukehren ſich gewiß iſt. Die empiriſche Neugier nach dem Zuſtand des erſten Menſchen iſt freilich nicht zu befriedigen, ſo wenig als wir wiſſen können, wo der erſte Vogel ſich in die Luft geſchwungen, wo der erſte Löwe ſich brüllend erhoben hat. Aber was das Weſen der erſten Exiſtenz des Menſchen geweſen, können wir eben aus ſeinem noch exiſtirenden Weſen erkennen, weil daſſelbe als Weſen nicht zu einem nur Geweſenen, mithin Zufälligen werden kann. Es iſt die Göttlichkeit. — Schleiermacher macht die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt zu einem Poſtulat ſeines frommen Gefühls, welches die Stätigkeit des Bewußtſeins abſoluter Abhängigkeit vom Abſoluten ſich als Zweck ſetzt. Iſt dies wirklich der Zweck — und er muß es ſein, denn Schleiermacher fühlt es ja, — ſo muß auch die Welt denſelben erfüllen — denn ſonſt wüßte ja das fromme Gefühl nichts mit ihr anzufangen. Wozu wäre ſie ſonſt da? So deducirt Schleiermacher einerſeits die Identität der Welt, andererſeits die des Menſchen mit dieſem Zweck. Die Welt bietet dem Menſchen theils eine Fülle von Reizmitteln zur Erregung, theils eine Fülle von Organen, ſich ſelbſt darzuſtellen. Er aber vermag theils die vorgefundene Welt ſo zu verwenden, daß er an und in ihr das Abhängigkeitsgefühl verwirklicht, theils vermag er ſich als Einzelnen in Identität mit ſeiner Gattung zu wiſſen. Es iſt ſehr erfreulich zu ſehen, wie Schleiermacher den abſtracten Gedanken der Vollkommenheit mit jenen Beſtimmungen zu einer concreteren Anſchauung zu erheben bemüht iſt, als in vielen Dogmatiken geſchieht, welche bald damit fertig ſind, indem ſie von der Welt alles Negative abziehen und ſo die wirklichkeitloſen Abſtracta einer reinen Natur und reinen Menſchheit zum Reſt behalten, ein heiteres idylliſches Gemälde, von welchem ſie aber wenig Schritte weiter, nach dem Sündenfall, eine ganz in's Schwarze gemalte Carricatur geben.

Nur verengt es wieder den Geſichtskreis, daß Schleiermacher das Verhältniß des Menſchen zur Welt ſo äußerlich ſtellt, daß alle Objectivität, wie er ſagt, das uns äußerlich gegebene Sein, von ihm nur als ein formeller Durchgangspunct genommen wird, wodurch das Abhängigkeitsgefühl ſich realiſire. Schon früher, in der Kritik der Einleitung haben wir geſehen, daß dies nur Wirklichkeit hat, inſofern das Selbſtbewußtſein auch ſinnlich beſtimmt iſt. Die Natur als das Princip der Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit, welche von dem Gottesbewußtſein negirt wird, iſt darum nach Schleiermacher der Religion nothwendig; ſie könnte ſonſt gar nicht zur Realität gelangen, weshalb die Frömmigkeit als Exiſtenz ſchlechterdings von der Natur abhängig iſt. Indem jedoch nach Schleiermachers Hypotheſe das Gefühl in ſeiner Wahrheit nur von Gott ſelbſt abhängig ſein ſoll, ſo iſt die unausbleibliche Folge, daß Welt und Natur zu einem nur Aeußerlichen werden müſſen, durch deſſen Vermittelung hin das fromme Selbſtbewußtſein ſich Realität verſchafft. Freilich beſteht dieſe Vermittelung in dem blos negativen Act des Bewußtſeins, von dem Beſonderen zu abſtrahiren, welches die einzige, vage Beziehung deſſelben auf Gott, als auf das höchſte Weſen iſt. S. 357.: „Wenn das Gottesbewußtſein in der Form des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühles nur wirklich werden kann im Zuſammenhang mit einer ſinnlichen Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins; ſo wäre die Richtung darauf etwas völlig leeres, wenn die Bedingung dazu in dem menſchlichen Leben nicht hervorzurufen wäre; und wir würden ſie uns eben ſo wenig als etwas wirkliches denken können, wie wir ſie bei den Thieren vorausſetzen, weil der verworrene Zuſtand des Bewußtſeins die Bedingungen nicht gewährt, unter denen allein jenes Gefühl hervortreten könnte.“ Die Welt iſt hiernach *gut*, weil ſie für die Einwirkung des Menſchen empfänglich iſt, und der Menſch iſt *gut*, weil er für die Einwirkung der Welt empfänglich iſt. Dieſe Widerſpruchloſigkeit in ihrer gegenſeitigen Beziehung iſt nach Schleiermacher der Begriff ihrer Vollkommenheit. Doch eine ſolche Uebereinſtimmung iſt noch nicht Einheit, denn Einheit iſt weder ein Parallelismus von Unterſchieden noch ein Nihilismus derſelben. Das Weltbewußtſein hemmt den Menſchen immerdar, ganz in das Gottesbewußtſein aufzugehen und mithin verbleibt die Auflöſung des Gegenſatzes zwiſchen dem ſinnlichen und dem göttlichen Gefühl, verwirkliche ſich dies ſoviel es wolle, nur eine unendliche oder richtiger, *endloſe Annäherung*, was eben ſo viel, als daß die Auflöſung keine wahrhafte, nur eine angeſtrebte iſt, welche den ewigen Anſtoß, der bei Seite gebracht werden *ſoll*, dem erſehnten Gotte nicht aus dem Wege zu räumen vermag.

Um dieſer Krankheit des Gottesbewußtſeins willen, womit das Daſein des Sinnlichen es behaftet, meint Schleiermacher auch S. 369., der Ausdruck, daß der Menſch von Gott als ſein *Ebenbild* erſchaffen, könne nur mit großer Vorſicht bejaht werden und fährt fort: „Denn wenn wir auch die Lebendigkeit des Gottesbewußtſeins als ein Sein Gottes in uns beſchreiben können, welches ja weit mehr zu ſein ſcheint als eine Aehnlichkeit mit Gott, ſo iſt doch dieſe etwas anderes; und da jene Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins in uns nur gegeben iſt im Zuſammenhang mit unſerem phyſiſchen und leiblichen Organismus, ſo würde, wenn man von der Aehnlichkeit oder dem Ebenbilde Gottes, ſo wie es iſt und auch hier dargeſtellt worden iſt, auf Gott ſelbſt zurückſchließen wollte, eines von beiden müſſen angenommen werden, entweder, daß ſich die ganze Welt zu Gott verhielte, wie unſer Geſammtorganismus zu der höchſten geiſtigen Kraft in uns, wobei es aber ſchwer ſein würde verzuſtellen, wie Gott auch könne nicht Eins ſein mit der Welt; oder daß auch in Gott etwas ſei, was unſerm pſychiſchen Organismus entſpräche, den beſonders auch die ſogenannten niedern Seelenkräfte mit conſtituiren, wodurch denn die Vorſtellnng von Gott eine ſtarke und ſie bedeutend verunreinigende Beimiſchung von Menſchlichkeit bekäme, und Gott Eizenſchaften müßten beigelegt werden, bei denen als göttlichen ſich nichts denken läßt, oder auch dem Menſchen ſolche, die als menſchliche nicht gedacht werden können.“ Wir haben dieſe ganze lange Stelle hergeſchrieben, weil ſie unter vielen ähnlichen Paſſagen am geeignetſten ſein möchte, von der precären, Alles ſchwankend machenden Reflexionsdialektik Schleiermachers eine recht anſchauliche Probe zu geben. — Warum ſagt er es denn nicht geradezu: der Menſch iſt nicht Gottes Ebenbild? Denn zu deutlich läuft ſeine ganze Rede trotz aller Milderungen darauf hinaus. Was macht er, um der Kirchenlehre nicht in's Geſicht zu ſchlagen, für Umwege? Wie weit und verführeriſch holt er mit Analogieen zwiſchen Leib und Seele aus, um uns ſeine Meinung annehmbar zu machen? Voraus geſetzt, wir ſind Gottes Ebenbild — ſo muß Gott auch niedere Seelenkräfte, wenigſtens eine gewiſſe Pſyche, wie wir haben! Welche Erniedrigung des höchſten von uns unendlich geſchiedenen Weſens, welch' ein abſcheulicher Anthropomorphismus! Fort damit: Gott iſt die über alles Endliche erhabene ewige Allmacht, von der Alles abhängt. Oder iſt die Welt ſein Leib? Iſt er etwa der Geiſt der Welt, wie die höchſte geiſtige Kraft in uns den Organismus als Herrſcher durchdringt? Welch' ein Pantheismus! Fort auch damit! Gott iſt ja die zeit- und raumloſe Urſächlichkeit, das unendliche dem Endlichen ſchlechthin fremde Sein. Und der Menſch? Dieſer Unglückliche iſt wie das Meer, über deſſen Oberfläche die Sonne des Gottesbewußtſeins ihre Strahlen wohl ausbreitet, ſie auch noch einige Fuß tief unter die oberſten Wellen hinſchickt, aber nimmer den Grund erreicht, in welchem es wegen der in ihr vorausgeſetzten Sinnlichkeit nächtig, kalt und wüſt verbleibt. Er erwacht durch den Anſtoß der materiellen Welt zu nichts als ~~zu dem~~ Bewußtſein, daß er von Gott abſolut abhängig iſt. Zwar erkennt er dieſen Herrn ſeines Lebens nie, wie er an und für ſich iſt, ſondern er kann die dunkle Ahnung ſeines Weſens nur mit relativen Prädicaten der Wahrſcheinlichkeit ſchmücken, welche er aus ſeinem bald ſo bald ſo erregten Gefühl für ihn abſtrahirt. Doch empfindet er in der Tiefe ſeines Gemüthes die Uebergewalt des mächtigen Unbekannten. Und er wollte ſein Ebenbild ſein? Welch eine Anmaaßung! Gliche der Knecht ſeinem Herrn, würd' er ſich dann von ihm abhängig fühlen? Zwar lehrt die geſammte chriſtliche Kirche, daß Gott den Menſchen ſich zum Bilde erſchaffen und ihm ſeinen Geiſt eingehaucht habe, daß er aus Liebe zu ihm Knechtsgeſtalt angenommen, daß er ihn werth geachtet habe, ſich ſelbſt mit ihm, der ſich ihm entzogen hatte, zu verſöhnen; aber von Schleiermacher (S. 376.) kann ſie lernen, daß dieſe Lehre von des Menſchen Ebenbildlichkeit den doppelten Nachtheil mit ſich führt, weder den Untergang des erſten paradiſiſchen Zuſtandes noch den ihn wiederherherſtellenden Eintritt Chriſti in das Geſchlecht begreiflich zu machen. —

Um den erſten Theil der Dogmatik herauszubringen, daß die Welt von der ewigen Allmacht, welche in ihrer Allgegenwart zugleich die Allwiſſenheit, urſprünglich gut erſchaffen iſt und von ihr erhalten wird, dazu bedurfte es der Abſtraction des chriſtlich-frommen Selbſtbewußtſeins von ſeiner Chriſtlichkeit. Weil bis hieher das Abhängigkeitsgefühl in ſeiner Reinheit erſchien, wie es in der Wirklichkeit nicht iſt, ſo kann die ganze Unterſuchung nur einen untergeordneten Werth in Bezug auf das Folgende haben, wo die Thatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins entwickelt werden, wie ſie durch den Gegenſatz beſtimmt ſind. Aber für dieſen zweiten Theil der Dogmatik bedarf es einer neuen Abſtraction. Denn für die Erfahrung ſind in dem frommen Gefühl die beiden Momente des Gegenſatzes, Sünde und Gnade, actu immer ineinander. Die dogmatiſche Entwicklung abſtrahirt deswegen beſtändig von dem einen Extrem und betrachtet zuerſt, wie der Gegenſatz in das Bewußtſein ſich hineingebildet hat und ſodann, wie er daraus wieder verſchwinden ſoll. Um jedoch den erſten (halb und halb, obſchon wider Willen des Urhebers, metaphyſiſchen)

Theil nicht vergeblich erſcheinen zu laſſen, ſoll man ſich alle darin geſetzten Beſtimmungen in der folgenden Entwicklung mitgeſetzt denken, ſo wie auch die Sätze in der erſten Seite des Gegenſatzes, in der Entwicklung des Bewußtſeins der Sünde immer ſchon als hinſehend auf die andere Seite gedacht werden ſollen, weil das Auseinanderhalten beider Seiten nur von der äußeren Reflexion der Betrachtung wegen geſchehe.

Es wäre eine große Ungerechtigkeit unſerer Kritik, wenn wir nicht hervorhebend anerkennen wollten, mit welcher Aufmerkſamkeit und Scharfſinnigkeit Schleiermacher auch hier eine Menge hergebrachter dogmatiſcher Beſtimmungen beleuchtet und an vielen das Unfertige, Ungenügende, ja Falſche und Unchriſtliche nach ihrer gewöhnlichen Auffaſſung dargethan hat, beſonders was die verſchiedene Eintheilung der Sünden, was den Begriff des Uebels als Strafe, den Begriff der göttlichen Zulaſſung und andere betrifft. Er ſteht darin hoch über viele Dogmatiker, welche nur zu häufig ſchon Geſagtes ohne Selbſtforſchung und ohne comparative Kritik aller Artikel des dogmatiſchen Ganzen begrifflos zu wiederholen pflegen. Allein es wäre auch eine ebenſo große Ungerechtigkeit gegen die Wiſſenſchaft und gegen die kirchliche Lehre, wenn wir nicht, ſoweit wir es einſehen, das Mangelhafte der Schleiermacherſchen Darſtellung nachwieſen, welches uns von hier an vorzüglich darin zu liegen ſcheint, daß alle Beſtimmungen von ihm nur in der Reflexion des Poſitiven und Negativen genommen werden, ohne weder die Entgegenſetzung als wirklichen Widerſpruch, noch auch die Aufhebung des Widerſpruchs in ſeinem Grunde zu erkennen, in welchem, als der Einheit der Entgegengeſetzten, das bloße Beziehen verſchiedener Seiten ein Ende hätte. So ſtehen ſich nun Sünde und Gnade, der Menſch und Chriſtus, die menſchliche und die göttliche Natur, die Welt und die Kirche, die Gegenwart und die Zukunft der Kirche nur einander gegenüber, ſtatt ſich lebendig durch ſich ſelbſt als die Unterſchiede der Idee zu bewegen.

Die ganze erſte Seite des frommen Bewußtſeins* wird nach dem Schema behandelt, daß erſtlich die Sünde als Zuſtand des Menſchen, zweitens die Beſchaffenheit der Welt in Bezie-

Beziehung auf die Sünde als Uebel, drittens die Eigenſchaften Gottes in Bezug auf die Sünde und das Uebel als Heiligkeit und Gerechtigkeit betrachtet werden. Im erſten Theil der Dogmatik iſt das Gottesbewußtſein an ſich der Gegenſtand, wie die Welt und in ihr der Menſch unmittelbar als das von Gott abſolut abhängige Sein beſtimmt iſt. Es kommt darin kein Princip vor, aus welchem eine Negation des Gefühls der Abhängigkeit begreiflich würde. Daher findet vom erſten zum zweiten Theil kein innerer Uebergang ſtatt. Vielmehr macht blos das ſubjective Reflectiren den Uebergang. Ließ es doch auch die ganze vorübergeführte Betrachtung aus der Willkür entſtehen, von der im Selbſtbewußtſein factiſch daſeienden Entzweiung zu abſtrahiren. Um jedoch dieſe Dualität des Bewußtſeins ſcheinbar zu erklären, greift Schleiermacher plötzlich die aus der Engliſch-Schottiſchen Moralſchule, wie aus der Wolfiſchen Philoſophie ihm beſonders beliebte Reflexionsbeſtimmung des praktiſchen Gefühls auf, den Gegenſatz der Luſt und Unluſt. Religiöſe Luſt entſteht uns hiernach, wenn das Gottesbewußtſein in einem Zuſtand vorherrſcht; wir fühlen uns dann in unſerm Verhältniß zu Gott gefördert. Religiöſe Unluſt entſteht uns, wenn das Gottesbewußtſein in einem Zuſtande zurücktritt; wir fühlen uns dann in unſerer Beziehung auf Gott gehemmt. Jene Empfindung iſt die der Gnade, dieſe die der Sünde. Indem aber Luſt und Unluſt ſich gegenſeitig hervorrufen, weil die eine die andere an ſich hat und jede die Negation der andern iſt, ſo bewegt ſich die ganze Entwicklung abermals, wie oben bei dem Begriff der Lebendigkeit, im Unterſchied mechaniſcher und freier Cauſalität, innerhalb des Standpunctes der Quantität. Die Differenz der Sünde und Gnade iſt durch dieſe Auffaſſung als Luſt und Unluſt eine nur relative, keine qualitativ unerſchütterlich geſchiedene; jetzt überwiegt der Himmel, jetzt die Hölle; aber die Seligkeit von jenem hat die Verdammniß von dieſer und umgekehrt die Zerriſſenheit von dieſer die Verſöhnung von jenem zur Folie. In abſoluter Reinheit iſt in uns nach Schleiermacher niemals weder Sünde noch Gnade, weil durch einen ſolchen Moment totaler Erleuchtung oder Finſterniß das Wiederentſtehen des Gegenſatzes unmöglich gemacht würde.

Da das Gottesbewußtſein als die von Gott ſelbſt in uns ausgehende That gefaßt wird, ſo wird umgekehrt die Verunreinigung des Gottesbewußtſeins, die Sünde, *bedingterweiſe* als unſere That gefaßt, als ein poſitiver *Widerſtreit des Fleiſches gegen den Geiſt* und unter Fleiſch S. 398. die Geſammtheit der ſogenannten niederen Seelenkräfte verſtanden, welche denn, mag man auch mit einem vornehmeren Ausdruck die Selbſtſtändigkeit der ſinnlichen Functionen dafür ſagen, auf nichts Anderes, als auf die liebe Sinnlichkeit hinauslaufen. Nicht im Geiſt, nicht in der Freiheit, nicht in dem Willen, in der Sinnlichkeit findet Schleiermacher das Princip jenes Wahnſinns, den wir das Böſe nennen. Daher kommen nun im Folgenden die oberflächlichen Anſichten über das Böſe, daß es die Kraft und das Werk einer Zeit ſei, in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtſein in uns noch nicht hervorgetreten war und daß es auf einer ungleichmäßigen Entwickelung der Einſicht und der Willenskraft beruhe. — Hätte die Theologie des erſten Theils ſich Gott in ſeinem Weſen zum Gegenſtand gemacht und die Schöpfung der Welt als die Entäußerung der göttlichen Freiheit zu einem, *ihr anderen*, in ſich ſelbſtſtändigen Leben zu begreifen geſucht, ſo hätte zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Freiheit ein *Zuſammenhang* ſtattgefunden und das Princip des Böſen ſich darin ergeben, daß Gott den von ihm ſich zum Ebenbild geſchaffenen Menſchen wirklich frei gelaſſen hat, worin die reale Möglichkeit enthalten iſt, daß der Menſch, wenn es ihn gelüſtet, auch mit dem klarſten Bewußtſein von Gott als dem Rächer der Sünde, dennoch *nur Sich wollen kann*, eine Tiefe der Bosheit, welche die chriſtliche Religion in der Vorſtellung des Teufels ſich auszuprägen bemühte und in welcher Hinſicht die Schrift ganz richtig auch von den Teufeln einen Glauben an Gott prädicirt. Statt deſſen ſehen wir bei Schleiermacher nur ein *Spiel verſchiedener Kräfte*. Gott und das Wiſſen von ihm iſt der eine, der Menſch und ſeine Sinnlichkeit der andere Factor des Proceſſes, der aus der Relativität des Maximums und Minimums nicht herauskommt und zwiſchen dem Guten und Böſen keinen *qualitativen* Unterſchied feſtſtellt. Das Minimum des Gottesbewußtſeins iſt nach Schleiermacher entweder Unſchuld oder Brutalität und Verſtocktheit; ganz fehlt es nicht. Das Maximum iſt — nicht etwa wirkliche Seligkeit, ſondern Anklänge derſelben, Annäherungen zu ihr; denn ganz fehlt auch in dem für uns ſeligſten Moment der Druck der Sünde nicht. In dem unaufhörlichen Conflict der Luſt und Unluſt gleicht das Selbſtbewußtſein, wie bei Kant, dem Schauplatz, auf welchem das gute und böſe Princip ſich einander bekämpfen. Die Sünde wird ihrer Geneſis nach beſtimmt, theils als jenſeits unſeres Daſeins, theils als in demſelben wurzelnd, welcher Unterſchied ſich in den der *Erbſünde* und in den der *wirklichen* Sünde entfaltet. Weil nun nach §. 68. der wahrhafte Grund der Sünde kein religiöſer, ſondern ein *pſychologiſcher* und *pädagogiſcher* iſt, nämlich die ungleiche Fortſchreitung des Verſtandes und Willens, ſo begreift Schleiermacher aus dieſem von der empiriſchen Pſychologie entlehnten Satz einer unvollkommenen Ausbildung der Theorie und Praxis die Sünde in ſofern als Geſammtſchuld, als die Menſchen mit einander in der innigſten Wechſelwirkung leben, welche die Ausbildung des Verſtandes und Willens in den Einzelnen bedingt. So finde ſich denn der Menſch durch die Zeugung als Dieſen und durch die Geburt in Dieſer Zeit und in Dieſem Volk *ohne ſeinen Willen* lebend, durch welche Einwirkung der Gattung auf das Individuum die Sündhaftigkeit und Schuld derſelben auf es ſelbſt unmittelbar vererbt werde. Dieſe Erbſünde gehe dann durch den eigenen Willen, von der Epoche des erwachten Gewiſſens an, in wirkliche Sünde über, welche nun, wenn auch vermittelt durch die Geſammtſchuld der Gattung, dem Einzelnen als Selbſtthat zugerechnet werden könne, indem das an ſich in meiner Sphäre ſeiende Böſe durch die freie Aneignung für mich zu dem Meinigen wird, wogegen ich mich eben ſowohl ausſchließend gegen daſſelbe verhalten kann. Gegen dieſe letztere Entwicklung dürfte nichts einzuwenden ſein. Im Gegentheil erſcheint Schleiermacher in dieſer *hiſtoriſchen* Anſchauung vom Verhältniß der Sünde der Gattung zum Individuum wahrhaft groß; viele Dogmatiker machen die Erbſünde und den Uebergang aus ihr zu einem förmlichen Wunder. Schleiermacher hat hier die Dialektik des Allgemeinen und Einzelnen richtig gefaßt.

Der zweite Abſchnitt dieſer Abtheilung, von der Beſchaffenheit der Welt in Beziehung auf den Zuſtand der Sünde, iſt ſehr ſinnreich. Nach Schleiermachers Theorie iſt das Uebel ein Schein d. h. ein Sein, welches nur von dem ſündhaften Bewußtſein als Schranke gefühlt wird und nur für daſſelbe ein Uebel iſt, nicht aber an ſich, weil ſonſt die Welt in ihrer Totalität nicht gut und vollkommen wäre. Schleiermacher nimmt hier eigentlich die Leibnizische Theorie des Malum auf, welches nicht an ſich, für Gott, die Alles zuſammenſchauende Monade, nur für den in der Ueberſicht des allſeitigen Zuſammenhangs beſchränkten Menſchen als ein ſolches erſcheint, denn in der Totalität geht aus dem Uebel wieder Gutes hervor und wird dadurch als für das Ganze nothwendig gerechtfertigt. Weil nun das Schmerzliche des Uebels dem frommen Bewußtſein nur durch das Entſprechende der äußeren Hemmung mit einer inneren ſchmerzlich ſein kann, ohne Sündhaftigkeit aber gar nicht ſo empfunden würde, ſo ſoll der Menſch ſich nicht zur Aufgabe machen, zuerſt das Uebel, deſſen Maximum der Tod, durch dem äußeren Zweck angemeſſene äußere Mittel wegzuſchaffen, ſondern er ſoll zuerſt die Sünde als den Quell der Trübung und Unterbrechung des Abhängigkeitsgefühles in ſich vertilgen. In dem Maaß, als dieſe verſchwinde, werde auch jenes von ſelbſt verſchwinden.

Das geſellige Uebel werde unmittelbar als ein durch des Menſchen Sündhaftigkeit, das natürliche als ein nur mittelbar dadurch geſetztes gewußt und der Ort des Uebels ſei nicht immer auch der der Sünde. In dieſer Reflexion aber, daß die äußere Hemmung als durch die innere Entfernung von Gott, als durch die Sünde gezeugt erſcheint, werde das Uebel zur Strafe des Böſen.

Viel ſchwieriger iſt es, Schleiermacher in der Entwicklung der Eigenſchaften Gottes zu folgen, welche ſich auf die Sünde beziehen. Sein Grundgedanke iſt der, daß Gott wie die Gnade der Erlöſung ſo auch die Sünde und das böſe Gewiſſen gewollt habe. Er faßt den Begriff von Sünde und Gnade wieder ganz relativ und meint, daß durch ein ſolches Beziehen die Geſahr vermieden werde, entweder in das Manichäiſche oder Pelagianiſche zu gerathen. Seine Rechtfertigung der Nothwendigkeit des Böſen aus der Thatſache der Erlöſung, welche doch von Gott ewig gewollt ſein müſſe, ohne das Böſe aber gar keinen Sinn, gar keine Realität hätte, iſt ſehr kühn, widerſpricht aber der kirchlichen Lehre, nach welcher der Menſch aus ſich das Geſetz Gottes (von einem Geſetz will Schleiermacher freilich nichts wiſſen S. 399.) übertritt und Gott, ohne die Verletzung der Freiheit zu wollen, indem ſonſt der Wille des Böſen eine ewige Beſtimmtheit ſeines und ſomit auch unſeres Willens wäre, dieſe Vertiefung des Menſchen in ſeine Egoität und die Negation des Geſetzes durch dieſelbe vermöge ſeiner unendlichen Freiheit zuläßt. Zulaſſung iſt der ganz treffende Ausdruck für die Paſſivität Gottes in Anſehung der unmittelbaren Verwirklichung der Sünde, welche That nur des Individuums iſt. Nach der Lehre der Kirche iſt Gottes Freiheit der Grund der menſchlichen. Der Menſch, obſchon erſchaffen und daher der Endlichkeit verpflichtet, ſoll dennoch derſelben Freiheit wie Er, der Schöpfer ſelbſt, genießen. Da nun Gott ſchlechthin ſich ſelbſt beſtimmt, ſo ließ er auch dem Menſchen dieſe Möglichkeit. Die Möglichkeit der Sünde wurde alſo dem Menſchen allerdings von Gott anerſchaffen oder er hätte ihn nicht als frei, d. i. nicht als Geiſt erſchaffen. Ja, wir müſſen ſogar den Gedanken des Böſen, des Negativen, in Gott ſetzen, ohne daß er ſelbſt dadurch das Böſe zu einer Beſtimmung ſeines Willens erhielte (wie in Chriſti Verſuchung ſich dies darſtellt, wo der menſchgewordene Gott doch auch das Böſe denkt, aber das gedachte nicht will). Aber nicht iſt es durch Gott, daß der Menſch in ſeiner Selbſtbeſtimmung von der göttlichen Freiheit als ſeiner eigenen abſtrahirt und ſeinen Willen als einen ſchlechthin einzelnen und willkürlichen gegen die ihm immanente Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Freiheit verwirklicht. Dieſe Verſchließung in ſich, welche den göttlich-vernünftigen Willen von ſich ausſchließt, iſt rein menſchliche That; aber weil ſie die Identität des Menſchlichen und Göttlichen zerreißt und der Menſch nur in Gott als in ſeinem eigenen Grund und Weſen beruhen kann, erhebt ſich daraus die unſeligſte Zerrüttung, denn in dem böſen Menſchen iſt Gott ſelbſt mit dem Menſchen entzweiet. Wie wollte man auch ſonſt eine Qual begreifen, welche ſo Viele zur tiefſten Schwermuth bis zur Vernichtung ihres Lebens treibt! Schleiermacher, wie er eben des Menſchen Ebenbildlichkeit mit Gott leugnet, weil ſie ihm Gott zu gemein zu machen ſcheint, iſt auch hier ſo im Begriff der Spinoziſtiſchen Subſtanz befangen, daß er ſich einen wirklichen *Widerſpruch* des Menſchen mit Gott nicht denken kann. Da die Thätigkeit der Natur und die menſchliche Organiſation durch Gott ſind und da Gott die ewige Allmacht iſt, ohne welche nach Schleiermacher kein endliches Sein werden kann, ſo iſt auch das Böſe *als ſolches* von Gott gewollt. Freilich nur als Durchgangspunct, um der Erlöſung durch Sehnſucht nach ihr den Boden zu bereiten, aber doch immer als ein *poſitives* Moment der Idee ſelbſt. Wenn Schleiermacher andeutet, daß vom höchſten Standpunct, vom göttlichen aus, die Sünde gar nicht iſt, ſo nimmt er ſie doch nicht als das in ſich ſelbſt Nichtige, was ein Moment der Idee zu ſein gar nicht fähig iſt, ſondern er nimmt ſie als mit dem Guten *zugleich* ſeiend. Weil er alſo Sünde und Erlöſung nur als Verhältnißbegriffe denkt, ſo macht er die *Erlöſung von der Sünde abhängig*; die Freiheit, nur als *Befreiung* von ihm aufgefaßt, bedarf nach ihm der Unfreiheit und des Böſen, weil ſie, ohne etwas zu negiren, an und für ſich gar keine Realität hätte. Auf dieſe Stellung der Gnade paſſen ganz die Worte des Apoſtels Paulus, ad Roman. III., 7. und 8.: *Εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι; καὶ μὴ, (καθὼς βλασφημούμεθα, καὶ καθώς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν), ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστι.*“ Daß unſer Urtheil über Schleiermacher in dieſer Hinſicht ungerecht ſei, fürchten wir nicht. Er ſagt S. 481.: „Iſt die Sünde auf keine Weiſe in einem göttlichen Weſen gegründet, und ſie ſoll doch als ſolche That ſein: ſo muß man einen anderen, aber von dem göttlichen

Willen in ſofern völlig unabhängigen Willen annehmen, in welchem alle Sünde als ſolche ihren letzten Grund habe. Es macht dann wenig Unterſchied, ob dies der menſchliche Wille ſelbſt iſt oder ein anderer; denn nimmt man dabei, wie es doch in unſerem Selbſtbewußtſein gegeben iſt, noch einen Zuſammenhang von Sünde und Gnade in demſelben Einzelweſen an: ſo kann dieſes nur angeſehen werden als der Kampf dieſer beiden entgegengeſetzten Willen, mithin der göttliche Wille als durch jede Wirkſamkeit des Fleiſches überwunden, eine Vorſtellung, durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beſchränkt, mithin aufgehoben und das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuſchung erklärt wird.“ Wohl könnte dieſes eine Täuſchung, wohl könnte der Menſch zur Selbſtſtändigkeit eines ſchlechthin eigenen Willens freigelaſſen ſein und Gottes Allmacht gerade dadurch ſtatt beſchränkt noch völliger offenbart werden. Denn ſollte es Schleiermacher nicht einleuchten, daß Gottes Allmacht eben dann an der Welt und am Menſchen eine Schranke hätte, wenn dieſe der reinen Selbſtbeſtimmung entbehrten? Würde ein ſolches Verhältniß Gottes zur Welt nicht der Beweis ſein, wie Gott ſo wenig Freiheit habe, daß er Anderes, was er aus ſich zum Leben erweckt, nicht von ſich frei zu laſſen im Stande ſei? Was aus dieſem Anderen wird, wenn es ſchlechterdings das Verdienſt ſeines Daſeins und Glückes ſelbſt haben und gar nicht erſchaffen ſein will, iſt eine andere Frage. Schleiermacher iſt es genug, zu zeigen, daß die Sünde Gott theils ſeiner Allmacht wegen, ohne welche Nichts zur Exiſtenz kommen könne, theils der von Gott geſetzten Erlöſung wegen, welche ja offenbar die Sünde, von der erlöſt wird, vorausſetze, nicht fremd ſei und er bemerkt daher §. 81. ausdrücklich: „Wenn die kirchliche Lehre dieſen Widerſpruch (das Daſein der Sünde mit der göttlichen Allmacht zu vereinigen) auszugleichen ſucht durch den Satz, daß Gott nicht Urheber der Sünde, ſondern dieſe in der Freiheit des Menſchen gegründet iſt: ſo bedarf dieſer doch der Ergänzung, Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrſchaft des Geiſtes uns Sünde werde.“

Nach dem Begriff, welchen Schleiermacher ſich von Gott gebildet hat, kann er gar nicht anders, als die menſchliche Freiheit zu etwas ganz Formellem zu machen, in deren individueller Erſcheinung nach S. 487. bald das Sein bald das Nichtſein des Gottesbewußtſeins überwiegt. Daß die Freiheit ſich ſelbſt durch ihren *Inhalt* in die Sphäre des Guten und Böſen ſcheidet, verſchwimmt bei dieſem Auf- und Abſchwanken Gottes im Menſchen ſo ſehr, daß es S. 496. heißt: „Soll es aber deshalb keine göttliche Cauſalität für ſie, die Sünde, geben können, weil ſie dem gebietenden göttlichen Willen nicht entſpricht, ſo hat ſie das mit allem doch gewiß von Gott gewirkten Guten gemein, *an welchem ja immer noch die Sünde* iſt, ſo wie ſie ſelbſt auch wieder am Guten iſt und auch ſo iſt ſie daher noch unſere eigene, von dem Zuſammenhang mit der Erlöſung noch geſchiedene That. Nur wenn ſie ein ſchlechthiniger Widerſpruch gegen den gebietenden Willen Gottes wäre, ſo daß ſie dieſen in uns gänzlich aufhöbe, könnte ein hervorbringender Wille Gottes in Bezug auf ſie gar nicht gedacht werden.“ Aber gerade dadurch, daß Schleiermacher dem Menſchen nicht die Freiheit zuläßt, in offenen und directen Widerſpruch mit Gott zu treten, macht er Gott vom Menſchen abhängig. Denn wie wir ſchon erinnerten, ein Gott, welcher ſeine Geſchöpfe nicht wirklich außer Sich ſetzen kann, deſſen Allmacht durch ihre Selbſtſtändigkeit, deſſen Freiheit durch ihre Thätigkeit im Guten oder Böſen gefährdet würde, ein ſolcher Gott wäre auch nicht abſolut, denn er wäre nicht die Macht und Freiheit ſelbſt, welche, *als in ſich unendlich*, an Nichts eine Schranke haben und *deswegen* Alles, was ſie hervorbringen, von ſich ſelbſt, dem erzeugenden Princip, zu eigener Lebendigkeit und Bewegung in ſich *loslaſſen* können. Schleiermacher dagegen hebt den Begriff der menſchlichen Freiheit durch die Reflexion auf Gott eigentlich immer wieder auf. Selbſt wo er, wie S. 492., die Selbſtthätigkeit des menſchlichen Willens wenigſtens von ihrer negativen Seite her als Verneinung eines jeden fremden Willens richtig beſchreibt, fügt er doch ſogleich wieder hinzu: „durch keine dieſer Beſtimmungen wird aber die Möglichkeit einer Beziehung der Sünde auf die göttliche Urſächlichkeit aufgehoben.“ — Die göttlichen Eigenſchaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit machen von hier den Uebergang zu der anderen Seite des Bewußtſeins, in ſofern ſie der Reflex derjenigen Stimmungen deſſelben ſind, , in welchen es der Verdunkelung des Gottesbewußtſeins durch die Fürſichthätigkeit des Fleiſches inne wird. Die Heiligkeit nämlich iſt nach Schleiermacher diejenige göttliche Urſächlichkeit, kraft deren in jedem menſchlichen Geſammtleben mit dem Zuſtande der Erlöſungsbedürftigkeit zugleich das Gewiſſen geſetzt iſt, und die Gerechtigkeit Gottes diejenige göttliche Urſächlichkeit, kraft deren in dem Zuſtande der gemeinſamen Sündhaftigkeit ein Zuſammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet iſt.

Die Entwicklung der andern Seite des frommen Bewußtſeins, der Gnade, zerfällt in drei Abſchnitte. Der erſte hat das Bewußtſein der Gnade ſelbſt zum Gegenſtand; der zweite die Beſchaffenheit der Welt in Bezug auf die Gnade und der dritte die Eigenſchaften Gottes, welche ſich auf die Erlöſung beziehen. Der erſte Abſchnitt, vom Bewußtſein der Gnade als ſolchem, zerlegt ſich wieder in zwei Hauptſtücke, von denen das erſte Chriſtum als den Vollbringer der Erlöſung, das zweite die Art und Weiſe betrachtet, wie die Erlöſung in die Seele aufgenommen wird. Die Einleitung hierzu ſetzt auseinander, wie die Gnade ſich in einem Geſammtleben ausbreite, deſſen Anfang Chriſtus ſei und welches dem durch die Sünde verunreinigten Geſammtleben als ein eigenes Reich gegenüberſtehe, indem Chriſtus in Bezug auf den erſten Menſchen auch als die vollendete Schöpfung der menſchlichen Natur angeſehen werden könne.

Wir müſſen uns für das Folgende daran erinnern, daß nach Schleiermacher die Reflexion auf die Empfindung, ob ſie auch und wie ſehr ſie mit dem Gedanken der einzigen Abſolutheit Gottes ſich verbinde, das Maaß der Frömmigkeit ausmacht. Da nun das Mangelhafte unſerer Frömmigkeit eben darin liegt, daß wir uns Gottes niemals rein und ungetrübt bewußt ſind, daß vielmehr die Sinnlichkeit beſtändig in die frommen, gotterfüllten Momente unſeres Lebens mit einſchleicht und neben dem

Gottesbewußtſein das endliche und weltliche Bewußtſein ſetzt, ſo folgt daraus, daß nur derjenige ein ganz lauteres Bewußtſein von Gott haben könne, welcher von dem Weltbewußtſein los und ledig iſt. Keiner der Menſchen iſt dies. Jeder Menſch hat nur die Richtung auf eine ſolche Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins, daß es in ihm in ununterbrochener Stätigkeit ſich erzeugen *möchte*. Dieſe ſehnſüchtige Richtung, deren jeder Einzelne ſich bewußt wird und darum als ſündig ſich anerkennt, erweckt das Gefühl, von jeder Hemmung ſich los zu wünſchen. Der Menſch fühlt ſich einer Erlöſung bedürftig. Aber ſo wenig er ſich der Sünde hat entziehen können, ſo unvermeidlich ſie ihm geweſen, ſo wenig wird auch die Sünde von ſelbſt verſchwinden. Dieſe Negation der Sünde erkennt der Menſch, in ſofern er Chriſt iſt, als durch Chriſtus geſetzt, von welchem er auf poſitive Weiſe deſſen unſündliche Vollkommenheit und Seligkeit mitgetheilt empfängt.

Aber ſo wenig aus dem erſten Theil der Dogmatik, aus dem reinen Abhängigkeitsgefühl, ein innerer Uebergang in den zweiten Theil, in die Darſtellung des entzweieten frommen Bewußtſeins, ſichtbar wurde, ſo wenig wird auch hier die Nothwendigkeit einer Erſcheinung wie Chriſtus aus der Natur jener Entzweiung begreiflich.

Denn mit jedem Moment des Lebens den Gedanken, Gott iſt, verknüpfen, heißt nach Schleiermacher Religion haben, die um ſo mehr Religion iſt und der Seligkeit um ſo mehr ſich nähert, je leichter und öfter eine ſolche Verbindung unſerer verſchiedenen Stimmungen mit der Reflexion auf Gott zu Stande kommt. Conſequenterweiſe müßte er nun ein ſolches Ineinanderleben Gottes und des Menſchen als ohne Chriſti Vermittelung möglich nachweiſen können, denn warum nicht *Gott ſelbſt* den Menſchen unmittelbar in der Continuität ſeines Bewußtſeins ſoll feſthalten können, iſt wahrlich nicht abzuſehen. Geht doch nach Schleiermacher das Bewußtſein Gottes allein von Gott aus. Allein es iſt hier nicht von der Religion überhaupt, es iſt ja von der chriſtlichen Religion die Rede. Und in deren Darſtellung darf und kann doch Chriſtus nicht fehlen?

Sonſt hätten wir ja unſere Dogmatik bereits ſchließen können. So aber fangen wir jetzt erſt recht an, weil alles Vorige offenbar nur das Werk künſtlicher Abſtractionen war, zu deren Erzeugung wir erſt Chriſtus, dann die Sünde vergaßen. Jetzt aber brauchen wir uns keinen Zwang mehr anzuthun und laſſen unſere ſo lang zurückgehaltene Chriſtlichkeit offen hervortreten, wodurch wir denn in ein ganz neues Gebiet verſetzt werden, in welchem die Thätigkeit Gottes vor der Chriſti verſchwindet, obſchon es uns ſchwer wird, an vielen Puncten ihren Unterſchied zu erkennen. Man kann alſo ſagen: aus dem pſychologiſchen Standpunct, den Schleiermacher für die Theologie feſthält, ſpringt er für die Chriſtologie in den hiſtoriſchen um. Wie er aber das Pſychologiſche in empiriſcher Weiſe doch in's Hiſtoriſche wendet — er nimmt als Dogmen die Thatſachen ſeines individuellen, geſchichtlich gebildeten Gefühls in das Selbſtbewußtſein auf — ſo modificirt er auch wieder das hiſtoriſch Thatſächliche von Chriſti Leben und Wirken pſychologiſch. Er unterſcheidet darin die Momente, mit denen das Selbſtbewußtſein ſich zu erfüllen getrieben fühlt, von ſolchen, die ihm gleichgültig bleiben, die es zu keiner dem Factum entſprechenden Empfindung metamorphoſiren kann.

Nach Schleiermacher iſt Chriſtus nicht der Sohn Gottes in dem Sinne, wie die Kirche von ihm lehrt, daß er Gott der Sohn ſei. Wie er in Hinſicht auf den Menſchen überhaupt von keiner concreten Identität des Menſchlichen mit dem Göttlichen wiſſen will und dadurch, daß er den Menſchen zur bloßen Aehnlichkeit mit Gott erniedrigt, Gott zu erhöhen und, von aller Vermenſchlichung fern, in ſeiner ſubſtantiellen Wahrheit zu erhalten meint, ſo ſoll auch der Chriſtus, von welchem die Apoſtel Zeugniß ablegen, nicht identiſch ſein mit der zweiten Perſon der göttlichen Trinität, mit dem ewigen Logos. Um jedoch einigermaßen eine Identität ſeiner Dogmatik mit der Kirchenlehre herauszubringen, ſoll in Chriſtus das Gottesbewußtſein ein eigentliches Sein Gottes in ihm geweſen ſein. Die Beſchreibung, welche Schleiermacher davon macht, läßt freilich in Chriſtus nur den Menſchen ſehen, welcher auf wunderbare Weiſe das

Bewußtſein Gottes der Zeit nach ohne Unterbrechung und dem Gehalt nach in der höchſten Potenz in ſich trug. Gott durchwohnt Chriſtum und hebt deſſen Selbſtheit auf eine äußerliche Weiſe durch die ſeinige auf, ſo daß man nicht ſelten verſucht iſt, Chriſti Thätigkeit ganz doketiſch zu faſſen. Um ſo populär als möglich hierüber uns auszuſprechen, bitten wir den geneigten Leſer, erſt ein Stück von Schleiermachers Chriſtologie und demnächſt ein Stück aus dem Evangelium Johannis zu leſen. Dort wird ihnen die Empfindung entſtehen, welche uns bei jedem Großen anwandelt, was zugleich ſeltſam iſt; das Staunen über eine ſo einzige Perſönlichkeit, die Verwunderung über ihr geheimnißvolles Verhalten zu Gott wird ſie ergreifen. Sie werden ſich angezogen und doch entfernt gehalten fühlen. Hier aber wird, trotz des unleugbar wunderbaren Anſtrichs, die innigſte Liebe zu Chriſtus in ihnen entbrennen; keine Fremdheit wird ſie ſtören und ſie werden fühlen, daß wirklich Gott durch Chriſtus in eigener Perſon zu ihnen redet; wer ihn ſiehet, ſiehet den Vater. Wie anders iſt dieſe Einheit des Sohnes mit dem Vater, als jenes Sein Gottes von Schleiermacher, wenn er es auch ein eigentliches nennt, denn „der Ausdruck: Sein Gottes in einem anderen: kann immer nur das Verhältniß der Allgegenwart Gottes zu dieſem anderen ausdrücken.“ So muß es denn bei einem bloßen Reflectiren des Göttlichen in das Menſchliche, bei einem allgemeinen, ganz leeren Beſeligen der Menſchheit und Natur ſein Verbleiben haben, von welcher obenauf halbmyſtiſchen, inwendig aber die Idee der Gottmenſchheit als das Centrum der abſoluten Religion nicht befriedigenden Auffaſſung S. 47. wohl die Hauptſtelle ſein möchte, welche wir unſeren Leſern herzuſetzen uns ſchuldig halten. Nachdem Schleiermacher geſagt hat, daß weder im Polytheismus noch im Jüdiſchen Monotheismus von einem Sein Gottes die Rede ſein könne, fährt er alſo fort: „Sondern wie die bewußtloſen Naturkräfte und das vernunftloſe Leben nur uns, ſofern wir den Begriff mit hinzubringen, eine Offenbarung Gottes werden: ſo iſt auch jenes getrübte und unvollkommene Gottesbewußtſein an und für ſich kein Sein Gottes in der menſchlichen Natur, ſondern nur ſofern wir Chriſtum mit hinzubringen und es auf ihn beziehen. So daß er der einzige urſprüngliche Ort (?!) dafür iſt und allein der Andere, in welchem es ein eigentliches Sein Gottes giebt, ſofern wir nämlich das Gottesbewußtſein in ſeinem Selbſtbewußtſein als ſtetig und ausſchließlich jeden Moment beſtimmend, folglich auch dieſe vollkommene Einwohnung des höchſten Weſens als ſein eigenthümliches Weſen und ſein innerſtes Selbſt ſetzen. Ja wir werden nun rückwärts gehend ſagen müſſen, wenn erſt durch ihn das menſchliche Gottesbewußtſein ein Sein Gottes in der menſchlichen Natur wird, und erſt durch die vernünftige Natur die Geſammtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann (wir fragen hier, wo denn die oben vorausgeſetzte allgemeine Urſächlichkeit Gottes bleibt, wenn die Endlichkeit an ſich ſo unvernünftig iſt und erſt gemach zur Vernunft umgeſchmelzen werden ſoll?), daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, in ſofern er die ganze neue, eine Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins enthaltende uud entwickelnde Schöpfung in ſich trägt." Wenn hier ſelbſt das Sein Gottes in Chriſto als ein eigentliches durch ein beſtändiges fatales Inſofern limitirt wird, ſo hätte man noch die bedenkliche Frage zu ſtellen, welches Sein Gottes denn ein uneigentliches wäre? Dadurch würde das Unzureichende dieſer Reflexionsterminologie ganz entblößt werden.

Chriſtus iſt, nach der weitern Auseinanderſetzung, allen Menſchen gleich vermöge der Stätigkeit der menſchlichen Natur, von Allen aber unterſchieden durch die ſtätige Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeins.

Nach jener Seite zu fällt er der Geſchichte anheim und iſt darin ebenſo begreiflich, wie jeder andere Menſch; nach dieſer aber iſt er urbildlich ein durchaus neues, aus dem Kreiſe ſeiner Umgebung ſchlechthin nicht erklärbares Weſen, was eine eigenthümliche Thätigkeit und ausſchließende Würde behauptet. Doch iſt das Urbildliche in ſeiner Erſcheinung nicht von dem Geſchichtlichen, das Geſchichtliche nicht von dem Urbildlichen zu trennen, ſondern jedes iſt immer mit dem anderen geſetzt.

Zuerſt wird ſeine Perſon, [illegible]auf ſein Geſchäft entwickelt. In jener Hinſicht geht Schleiermacher's Hauptbeſtreben darauf, die kirchliche Lehre von der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur und von der Communication der Idiome ganz aus der Dogmatik fortzuſchaffen und als etwas Antiquirtes der Dogmengeſchichte zu überliefern. Der 95ſte Paragraph drückt ſich zwar beſcheiden ſo aus, daß die kirchlichen Formeln von der Perſon Chriſti einer fortgeſetzten kritiſchen Behandlung bedürfen, aber die Erläuterungen enthalten bereits eine ganz poſitive Verwerfung der hieher gehörigen Dogmen. Statt Natur, φυσις, wie doch offenbar uralter Helleniſcher Sprachgebrauch, in dem Sinn von Weſen zu nehmen und zu erkennen, daß nach der Kirchenlehre das Weſen Gottes die Wahrheit des menſchlichen Weſens iſt, mäkelt Schleiermacher mit kleinlichen Grübeleien an dieſen, wie er meint, zum mindeſten höchſt unbequemen Ausdrücken; denn unter Natur verſtünden wir doch den Inbegriff des endlichen Seins oder im ethiſchen Sinne Jemandes Charakter u. dgl. m. Daß er hier überall ohne die Trinitätslehre auskommen will, rächt ſich bei ihm durch einen unaufhörlichen Anſtoß ſeines abſtracten Denkens, welches, wie in Gott ſelbſt, ſo auch hier den Unterſchied als Einheit und die Einheit als unterſchieden zu begreifen ſich hartnäckig weigert. Denn wenn er auch §. 96. lehrt, daß in Jeſu Chriſto die göttliche Natur und die menſchliche Natur zu Einer Perſon verknüpft waren, ſo heben doch die Erläuterungen des Paragraphen dieſen Satz wieder auf und wundern ſich vielmehr über eine ſo widerſpruchvolle Lehre. S. 55. „Ganz im Widerſpruch mit dem ſonſtigen Gebrauch, nach welchem dieſelbe Natur vielen Einzelweſen oder Perſonen eignet, ſoll hier Eine Perſon an zwei ganz verſchiedenen Naturen Theil haben. Wenn nun doch Perſon eine ſtetige Lebenseinheit anzeigt, Natur aber einen Inbegriff von Handlungsweiſen oder Geſetzen, wonach die Lebenszuſtände ſowohl wechſeln als in einem beſtimmten Kreislauf eingeſchloſſen ſind: wie ſoll die Lebenseinheit beſtehen bei der Zweiheit der Naturen, ohne daß die eine der andern weicht, oder ohne daß ſie in einander verſchmelzen, indem die beiden Syſteme von

Handlungsweiſen und Geſetzen in dem Einen Leben auch wirklich Eines werden? wenn doch von einer Perſon, d. h. von einem in allen aufeinander folgenden Momenten gleichen Ich die Rede ſein ſoll.“ §. 97. beſtimmt, daß bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menſchlichen die göttliche allein thätig oder ſich mittheilend und die menſchliche allein leidend und aufgenommen werdend, während des Vereintſeins beider aber auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinſchaftliche war. — Hauptſächlich ſucht er aber Chriſtum als eine ganz neue Schöpfung Gottes darzuſtellen, in welcher erſt wirklich das geſetzt ſei, was im erſten Menſchen geſetzt werden ſollte, weshalb nun Chriſtus auch als die Vollendung der Schöpfung erſcheint. Indem Schleiermacher hierbei die unſündliche Geburt Chriſti als einen unmittelbaren Act Gottes berührt, fällt es ihm doch ſelbſt auf, wie die innere Erfahrung ſeines Selbſtbewußtſeins zu ſolchen Aeußerungen über die Geſchichte eines Andern komme und er ſieht ſich S. 63. zu dem naiven Geſtändniß genöthigt, was auch §. 99. auf die Thatſachen der Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti anwendbar iſt, zu ſagen: „Für unſere Aufgabe aber ſcheint die Beſchreibung des erſten Anfanges, weil wir von demſelben gar nicht unmittelbar afficirt werden, ein überverdienſtliches Werk zu ſein, welches daher, weil dergleichen immer bedenklich iſt, beſſer unterbliebe.“ Da Schleiermacher dem Menſchen an und für ſich die Ebenbildlichkeit mit Gott abſpricht, da er ferner Chriſtum nicht als Gott den Sohn anerkennt, ſondern in ihm nur den Superlativ des Menſchlichen, einen von Gott zur Erlöſung der Menſchen eigends qualificirten Menſchen, eine *κτισις νεα* erblickt, ſo iſt die Folge, daß in ſeiner Darſtellung weder der Bruch des Menſchen ſo tief, noch die Einheit Gottes mit Chriſto ſo innig iſt, als die Kirche lehrt. Weil er jedoch Chriſtum nicht wie uns von Gott nur abhängig machen will, ſo bleibt ihm nichts übrig, als ihn §. 98. von allen anderen Menſchen durch ſeine weſentliche Unſündlichkeit und ſchlechthinige Vollkommenheit zu unterſcheiden, Bezeichnungen, welche die ſtätige Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins als das eigentliche Sein Gottes näher angeben ſollen, aber völlig matt und kraftlos in dieſer Verbindung erſcheinen. Schleiermacher glaubt durch Beiſeitſetzung der kirchlichen Lehre vom Logos in ſeiner Chriſtologie alles Doketiſche vermieden zu haben, wir aber, wie wir ſchon andeuteten, können uns nicht erwehren, gerade ſeine Auffaſſung von einem doketiſchen Anſtrich gefärbt zu finden, weil er eben durch jenes wunderbare Sein Gottes in Chriſto ihn von allen anderen Menſchen ſpecifiſch ausſondert und ihn, nach Kantiſcher Weiſe, für ſie zu einem Ideal macht. Hätte er das Dogma von der Einheit beider Naturen in ihrer gegenſeitigen Entäußerung beſſer verſtanden, ſo würde er nicht in dieſer Beziehung eine ſo gequälte Entwicklung für ſeine Chriſtologie haben erſinnen müſſen, worin jeder Impuls der niederen Seelenkräfte in das waltende Gottesbewußtſein ſich verflüchtiget und umgekehrt jeder Moment des Gottesbewußtſeins mit einem Beſitzergreifen der ſinnlichen Functionen endigt; wo die ſubjective Gleichheit des Gottesbewußtſeins eine ſtarre Regungsloſigkeit erzeugt und im Grunde die Freiheit vernichtet. Denn nach Schleiermacher (ſiehe beſonders S. 40 ff.) mußte Chriſtus in allen Momenten, auch ſeiner Entwicklungsperiode, frei ſein von Allem, wodurch das Entſtehen der Sünde in den einzelnen Menſchen bedingt iſt, weil Zweifel und Kampf in ihm jenes ſich ſelbſt gleiche Bewußtſein Gottes in ihm aufgehoben und ihn mit uns in eine Reihe geſtellt hätte. Darnach wäre Chriſtus vom Guten und Wahren abhängig geweſen und nicht, wie die Schrift lehrt, in Allem verſucht werden gleich wie wir; darnach fiele auch die Ermuthigung für uns weg, welche wir gerade daher ſchöpfen, daß Chriſtus uns in Allem gleich geweſen (d. h. auch in der Möglichkeit zu ſündigen), die Sünde ſelbſt ausgenommen; darnach bedürfte die evangeliſche Ueberlieferung der Kirche größer Berichtigungen: die Verſuchungsgeſchichte drückt dann nicht aus, daß Chriſtus in ſich ſelbſt die Qual der menſchlichen Freiheit in ihrer Uebergangsfähigkeit zum Böſen empfunden habe, auch gegen Gott zur Verwirklichung deſſelben ſich beſtimmen zu können; die Worte unſeres Kirchengebetes: führe uns nicht in Verſuchung: hat Chriſtus dann nur für uns geſprochen, ſich ſelbſt aber davon ausgenommen; daß in der Nacht des Verrathes ihn ein Zagen überfiel und er in ihr einen Kampf beſtand, von dem Lukas ſagt, daß ſein Schweiß wie Blutstropfen zur Erde gefallen ſei — iſt dann wahrſcheinlich Uebertreibung der mythiſchen Tradition, ſo wie, daß am Kreuze noch die Empfindung der Möglichkeit, von Gott verlaſſen zu ſein, höchſt ſchmerzlich in ihm ausbrach u. ſ. f. Alles dies dürfte nach Schleiermacher in Chriſto, genau genommen, nicht vorkommen, weil unſtreitig in dieſen Momenten jene abſtracte Identität des Gottesbewußtſeins nicht da iſt, welche er von ihm poſtulirt. Schleiermacher hat über alle dieſe Puncte viel beſſere, tiefere Predigten gegeben, als nach unſerem Bedünken ſeine dogmatiſche Erörterung eben derſelben ausgefallen iſt. Es ſoll einmal keine ſolche den Unterſchied in ſich aufhebende Identität der göttlichen und menſchlichen Natur geben, wie die Kirche lehrt, weil es unmöglich, daß, nach S. 84., die göttlichen Eigenſchaften, wie Allmacht und Allwiſſenheit, an uns übergehen, oder umgekehrt menſchliche Eigenſchaften in Gott geſetzt werden, weil dieſe eine Leidensfähigkeit in ihm bedingen würden. „Benennungen aber, welche auf eine ſo beſtimmte und unzweideutige Weiſe, wie das ſpätere „Gottmenſch" die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen ausſprächen, kommen in der Schrift nicht vor, ſondern alle hieher zu ziehenden Prädicate ſind mehr oder weniger ſchwankend. So iſt auch was göttliche Eigenſchaften betrifft natürlich, daß da von Chriſto doch immer als von einem Menſchen die Rede iſt (welcher ſich aber, fügen wir zwiſchenein, zu ſagen erlaubt, daß er Eines ſei mit dem Vater, daß Alles, was des Vaters ſei, auch ihm gehöre, daß er eben die Werke thue, die er den Vater thun ſehe; ein Menſch, dem der Vater die Macht über Alles gegeben hat und der Allen, die an ihn glauben, das ewige Leben zu geben verſpricht; ein Menſch, welcher ſich der Herrlichkeit rühmt, die er bei Gott vor dem Sein der Welt hatte u. ſ. w.) ihm nur ſolche beigelegt werden, die erhöhtes menſchliches ausſagen, ſo daß es ein leichtes iſt (was wird die Kirche bei der Gelegenheit noch über ihr Mißverſtändniß der Schrift Alles zu erfahren haben!), ſie nur für ſehr erlaubte hyperboliſche Ausdrücke zu erklären u. ſ. w. S. p. 101 ff. denn es geht noch weiter in dieſem Tone fort.

Wenn wir unſern Unwillen über die theologiſch ſeichte und philologiſch kleinliche Manier nicht haben unterdrücken können, mit welcher Schleiermacher in dem Lehrſtück von der Perſon Chriſti das Hauptdogma unſeres chriſtlichen Glaubens von der Menſchwerdung Gottes zu untergraben und auf ein unglückſeliges Zwitterthum von Göttlichkeit und Menſchlichkeit zu reduciren bemüht iſt, ſo müſſen wir dagegen die Expoſition des zweiten Lehrſtückes, von dem Geſchäft Chriſti, als ganz vortrefflich rühmen, in welches Lob wir das zweite Hauptſtück: von der Art, wie ſich die Gemeinſchaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlöſers in der einzelnen Seele ausdrückt, ſogleich mit einſchließen wollen. Kommt gleich auch hier manches von der kirchlichen Lehre Abweichende vor, beſonders die Entwicklung der ganzen Heilsordnung als unabhängig von der Thätigkeit des heiligen Geiſtes, ſo ſcheinen uns doch gerade dieſe Abſchnitte der Dogmatik darum am gelungenſten, weil in ihnen die Wirkſamkeit Chriſti auf eine iſolirt ihm gegenübergeſtellte Subjectivität mit einer entſprechenden pſychologiſchen Zartheit und Empfindlichkeit geſchildert iſt.

Allein ſo wie Schleiermacher im folgenden Abſchnitt, in der Lehre von der Kirche oder von der Beſchaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlöſung die Sphäre des Selbſtbewußtſeins und ſeiner inneren Erfahrung verläßt und auf den Boden des objectiven Geiſtes hinübertritt, ſo iſt das Mangelhafte ſeines ſubjectiven Standpunctes ſogleich wieder im höchſten Grade fühlbar. Schon daß die Kirche nur im Verhältniß zur Welt, nicht aber in ihrem ewigen Begriff genommen wird, iſt ſtörend; aber völlig gegen die Anſicht der Kirche iſt, wenn ihr Princip, der heilige Geiſt, nicht als die dritte Perſon der Trinität aufgefaßt wird. Zwar bemerkt Schleiermacher S. 269. ausdrücklich, daß die Gemeinſchaft der Kirche als einer moraliſchen Perſon daſſelbe bei ihm ſein ſolle, was die Schrift den Geiſt Gottes und die Kirche die dritte Perſon der Gottheit nenne; allein er ſelbſt ſieht ſich doch gedrungen, ſogleich hinzuzufügen:

„daß wir es jedoch mit dieſem letzten hier nicht zu thun haben, verſteht ſich aus der Anordnung des Ganzen von ſelbſt.“ Und ſo lehrt er nun auch über die Entſtehung der Kirche, §. 115., daß ſie ſich durch das Zuſammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken bilde. Der heilige Geiſt iſt nach Schleiermacher die Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in der Form des das Geſammtleben der Gläubigen beſeelenden Gemeingeiſtes. Jeder Wiedergeborene iſt des heiligen Geiſtes theilhaftig, ſo daß es keine Lebensgemeinſchaft mit Chriſto gibt ohne Einwohnung des heiligen Geiſtes und umgekehrt. Die von dem heiligen Geiſt beſeelte chriſtliche Kirche iſt in ihrer Reinheit und Vollſtändigkeit das vollkommene Abbild des Erlöſers und jeder einzelne Wiedergeborene iſt ein ergänzender Beſtandtheil dieſer Gemeinſchaft. — Indem aber der Geiſt als eine ſolche formelle Identität zwar Subſtanz, aber nicht Subject, nicht das einfache Selbſt der Kirche iſt, in deſſen abſoluter Gewißheit alle Einzelnen ruhen, ſondern indem er nur eine Gemeinſamkeit der Einzelnen ausdrückt, welche als Wiedergeborene ihn durch ihre Gemeinſchaft mit Chriſtus mitgetheilt empfangen haben und von ihm zum Gnadenſtand der Heiligung ſich erwählt wiſſen, hat Schleiermacher auch den Begriff des göttlichen Geiſtes nicht erreicht. Er ſucht ihn durch die Analogieen vom Geiſt eines Volkes und vom Geiſt der Menſchheit zu verdeutlichen, ſtatt daß er gerade hier hätte zeigen können, wie der Geiſt der Kirche als der göttliche ſelbſt in den Geiſtern der verſchiedenen Völker ſich manifeſtirt und die ewige Wahrheit des menſchlichen Geiſtes ausmacht, welche für dieſen als ein einzelnes Selbſtbewußtſein in Chriſtus offenbar wurde. Daher wird nun auch die Kirche bei ihm zu einer bloßen Copie ihres Urbildes, welches Abbild nicht in ſich das Maaß ſeines Weſens beſitzt, ſondern, weil es durch das Zuſammentreten der Einzelnen entſteht, immer nur ein Aggregat bleibt, obwohl Schleiermacher ſeine Darſtellung von dieſem Vorwurf frei halten möchte und an mehren Stellen den Begriff der Kirche als einer nur collectiven Einheit ſelbſt bekämpft. Doch hiervon iſt bereits eben bei der Kritik der Reden über die Religion gehandelt.

Das zweite Hauptſtück von dem Beſtehen der Kirche in ihrem Zuſammenſein mit der Welt zerfällt in zwei Hälften, von denen die erſte die weſentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche, die zweite das Wandelbare auseinanderſetzt, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zuſammenſeins mit der Welt. Die Kirche, als die vom heiligen Geiſt beſeelte Gemeinſchaft der Gläubigen, iſt nämlich ohnerachtet des von ihrem Zuſammenbeſtehen mit der Welt unzertrennlichen Wandelbaren doch immer und überall ſich ſelbſt gleich, in ſofern erſtlich das Zeugniß von Chriſto in ihr immer daſſelbige iſt, und dies findet ſich in der heiligen Schrift und im Dienſt am göttlichen Wort; zweitens in ſofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus auf derſelben Anordnung Chriſti beruht, und dieſe ſind die Taufe und das Abendmahl; endlich in ſofern der gegenſeitige Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen und des Einzelnen auf das Ganze immer gleich geordnet iſt, und dieſer zeigt ſich im Amt der Schlüſſel und im Gebet im Namen Jeſu. In dieſem Abſchnitt dürfte wohl das erſte Lehrſtück von der heiligen Schrift das am gründlichſten und ſcharfſinnigſten durchgearbeitete ſein und beſonders könnte von §. 128. geſagt werden, daß er für die Begründung des Satzes, daß das Anſehen der heiligen Schrift nicht den Glauben an Chriſtum begründen könne, vielmehr dieſer ſchon vorausgeſetzt werden müſſe, um der heiligen Schrift ein beſonderes Anſehen einzuräumen, — alle Feinheiten in ſich geſogen habe, welche Leſſing einſt im Streit gegen Göze für die Unabhängigkeit des Geiſtes vom Buchſtaben, des Glaubens von der Gelehrſamkeit ſo erfolgreich geltend machte. Dieſe Entwicklung wird wie ein Sauerteig unſere ganze Exegeſe als eine nothwendige Kriſis durchdringen und den Begriff der Inſpiration aus ſeiner bisher ſo oft hermetiſch verſchloſſenen Begriffloſigkeit zu vernünftiger Verſtändlichkeit befreien müſſen. Die bibliſchen Schriften ſind nicht durch einen Magismus, ſondern durch die intenſivſte uns vollkommen verſtändliche Thätigkeit des Geiſtes entſtanden. Und eben ſo vermögen wir uns auch die Bildung des Kanons als eines hiſtoriſchen Products der ſich entwickelnden Kirche vollkommen klar zu machen. Gerade die Allmäligkeit in der Bildung der Bibel und das damit zuſammenhängende Widerſpruchvolle in ihr iſt ein ſo großer Vorzug derſelben vor anderen Religionsurkunden, z. B. dem Koran, und ein Beweis, daß auch hier das Chriſtenthum über dem Göttlichen nicht das Menſchliche vergeſſen hat. In Bezug auf das alte Teſtament, §. 132., geht Schleiermacher aber ſo weit, daß er ihm die normale Dignität und die Eingebung der Neuteſtamentiſchen Schriften abſpricht und als Grund für ſeine Aufnahme in unſere Bibel theils nur die Berufung der Neuteſtamentiſchen Schriften auf die Altteſtamentiſchen, theils den geſchichtlichen Zuſammenhang des chriſtlichen Gottesdienſtes mit der Jüdiſchen Synagoge anführt. Sollte aber der Grund, weshalb wir Chriſten das Alte Teſtament mit dem Neuen immer zuſammengefaßt haben, wirklich nur ein ſo äußerlicher ſein? Sollte nur die anfängliche Beſchaffenheit unſeres Cultus, ſein erſter Hervorgang aus dem Jüdiſchen, und weiterhin das Bedürfniß der hiſtoriſchen Erklärung des Neuen Teſtamentes das Band dieſer Schriften ſein? Iſt nicht auch ein innerer Zuſammenhang derſelben da, eine innere, gegenſeitige Ergänzung, welche auch für uns Chriſten das regſte Intereſſe an dem Alten Teſtament aufrecht hält, unabhängig von aller Hiſtorie, Philologie und Einrichtung des Cultus? Zwar ſind wir gar nicht mit denen einverſtanden, welche über dem Studium des Alten Teſtamentes ihr Chriſtenthum einbüßen, welche, ſtatt an das Mark der Sache ſich zu halten, mit aufgeregter Phantaſie in die grenzenlos zu ſteigernden Combinationen des Typologiſchen ſich verlieren und nicht blos ſelbſt wieder zu Juden, zu furchtſamen Knechten des alleingewaltigen Herrn werden, ſondern ihre Jüdiſche Theologie auch Anderen mit fanatiſchem Eifer als die allein chriſtliche aufdringen wollen; allein deswegen, daß wir nicht Juden, ſondern Chriſten ſind, die Bücher des A. T. ganz aus unſerer Bibel zu verdrängen oder ſie, nach Schleiermachers Vorſchlag zu einem bloßen Anhang zu machen (etwa wie an manche Bibeln die Schilderung von Jeruſalems Zerſtörung durch die Römer angehängt iſt), ſcheint uns ein Mißkennen der Idee der Religion zu ſein. Denn obwohl die Religion ſelbſt von der Bibel frei iſt, ſo hat ſie doch als Kirche in ihr das Zeugniß von der Exiſtenz der Religion. Da nun das Chriſtenthum ſeine abſolute Wahrheit auch negativ in der Aufhebung aller Religionen beweis't, ſo iſt es höchſt lehrreich, die Geſtalten der Religion vor dem Chriſtenthum zu erkennen, denn jede derſelben enthält ein beſtimmtes Moment aus der Totalität der Religion, alſo auch aus der Totalität der religiöſen Stimmungen u. ſ. f. Und das geſchieht durch das Alte Teſtament, in welchem wir nicht blos den reinen Monotheismus, vielmehr auch deſſen Gegenſatz, den Polytheismus, erblicken. Dieſe Darſtellung der Religion in der Totalität ihrer Erſcheinung würde unſere Bibel ohne das A. T. nicht darbieten, wogegen ſie jetzt auf eine faſt organiſche Weiſe vom Anfang bis zum Ende der Welt, von der Einheit Gottes mit dem Menſchen zur Entzweiung des Menſchen mit ihm und nach Entwicklung aller Verſuche, welche der Menſch zur Wiedergewinnung der Einheit macht, zur Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch Gott ſelbſt, Schritt vor Schritt fortgeht. Dies innere Verhältniß des Geſetzes zur Gnade, des Monotheismus zur chriſtlichen Trinität, der Furcht als dem Anfang der Weisheit, zur Liebe als dem Ende der Weisheit, dies von der Idee conſtituirte Ineinandergreifen des A. und N. T. macht ihre Trennung unmöglich; nicht aber iſt durch dieſe Identität die Erkenntniß ihres Unterſchiedes für uns unmöglich gemacht, als wenn wir Jüdiſches mit Chriſtlichem verwechſeln müßten, ſondern wenn wir das N. T. im Lichte des A. erblicken und ſo ſeine Bedeutung vollkommen würdigen können, ſo vermögen wir auch das A. T. im Lichte des N. zu ſehen und den Mangel einer ſolchen Religionsgeſtaltung zu begreifen.

Die zweite Hälfte des Hauptſtückes vom Beſtehen der Kirche entwickelt das Wandelbare, was ihr vermöge ihres Zuſammenſeins mit der Welt zukommt. Dieſe Auseinanderſetzung zeichnet ſich durch eine lobenswerthe Dialektik aus. Schleiermacher zeigt, wie die Mehrheit der ſichtbaren Kirche die Einheit der unſichtbaren nicht vernichtet; wie keine Trennung der ſichtbaren

Kirche eine abſolut fixe, ſondern nur eine vorübergehende iſt; wie aller Irrthum der Kirche fort und fort die berichtigende Kraft der Wahrheit hervorlockt, welche ſeinen Trug wieder aufhebt; — er zeigt alſo, daß die Einheit und Wahrheit der Kirche, d. h. **ihre Unſichtbarkeit, in der Getheiltheit und im Irrthum der ſichtbaren Kirche ſich verwirklicht.**

Aber das folgende Hauptſtück, von der Vollendung der Kirche, beſchneidet dieſer Wirklichkeit die Flügel wieder ſo ſehr, daß man ihr faſt gram werden ſollte, denn gleich §. 157. heißt es: „Da die Kirche in dem Verlauf des menſchlichen Erdenlebens nicht zur Vollendung gelangen kann: ſo hat die Darſtellung ihres vollendeten Zuſtandes unmittelbar nur den Nutzen eines Vorbildes, welchem wir uns nähern ſollen.“ Hier fällt Schleiermacher in die Approximationstheorie zurück. Die Kirche ſoll ſein, was ſie nicht iſt. Ihre Realität, gegen ihren Begriff gehalten, iſt nur eine proviſoriſche. Da nun aber die Kirche doch das beſtimmte Daſein der Religion iſt, ſo fällt das Ungenügende ihres Zuſtandes auch auf dieſe zurück. Wie langweilig, muß man geſtehen, iſt doch das religiöſe Leben, wie weit ſteht es dem weltlichen nach! Dies gibt wirklichen Genuß, verſpricht nicht blos, ihn nach und nach, man weiß nicht wo, wie und wann zu geben. Aber das Daſein der Kirche iſt ihrer Idee immer inadäquat. Heißt das etwas Anderes, als: ſie iſt nicht Kirche? Und dann, wie unklug iſt doch Gott, für die Vollendung ſeiner Kirche, in deren Cultur nach §. 164., alle ſeine Sorge ſich concentrirt, ſich ſo durch die übrige Organiſation der Welt die Hände zu binden, denn die Menſchen werden immer — zum wenigſten iſt es wahrſcheinlich — ſie werden immer als Kinder, alſo als geiſtig Unmündige, in denen die Fürſichthätigkeit des Fleiſches der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins Sünde zeugend voraneilt, geboren werden, nicht, wie vielleicht der erſte Adam, ſich leiblich und geiſtig fertig im Graſe finden, oder, wie Jeſus, von Gott mit einem potenzirten Gottesbewußtſein, vom erſten Augenblick an, verſehen werden. Wollte man alſo auch annehmen, daß einſt (!) alle zugleichlebenden zur Vernunft gelangten Menſchen Chriſten wären, ſo würden doch die kleinen

Kinder trotz der Taufe noch keine Chriſten ſein, ſondern für ſie bedürfte es immer von Neuem der Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung und deswegen kann die Kirche nie vollendet ſein.

Ferner ſoll in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in der Perſon Chriſti auch der Glaube an das Fortbeſtehen der menſchlichen Perſönlichkeit ſchon mit enthalten ſein und hieraus (dieſer Grund ſcheint uns ſehr künſtlich) den Chriſten die Tendenz entſtehen, den Zuſtand nach dem Tode ſich vorzuſtellen. Die Löſung beider Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zuſtand der Seelen im künftigen Leben darzuſtellen, wird verſucht in den kirchlichen Lehren von den letzten Dingen, denen jedoch der gleiche Werth wie den bisher behandelten Lehren nicht könne beigelegt werden. Dieſe Meinung würde Schleiermacher nicht haben, wenn er die dialektiſche Natur der Idee feſter gehalten hätte, durch welche ſie die Gegenſätze, welche ſie in ſich erzeugt, auch durch ſich ſelbſt überwindet; die Vielheit durch die Einheit, den Irrthum durch die Wahrheit, das Unheilige durch das Heilige. Statt alſo zu erkennen, daß die Hinausverlegung der Vollendung der Idee d. h. die Verendlichung der Idee ſelbſt, aus der erſcheinenden Welt in ein undurchſchauetes und zweifelhaftes Jenſeits nur eine Abſtraction unſeres Bewußtſeins iſt, geht Schleiermacher halb und halb auf dieſelbe ein und ſtellt die Vollendung der Kirche als ein Ideal auf, als ein Sein, welches ſich zwar verwirklichen ſollte, was aber die Entwicklung ſeiner Wirklichkeit nie erreicht, ſie vielmehr in eine unabſehbare Weite der Zukunft zu verfolgen hat; wie wünſchenswerth es ſei, wie ſehr Gott und den Menſchen darum zu thun ſei, immer bleibt das Daſein der Kirche ihrem Begriff unangemeſſen. Allein die Sache iſt auch wirklich ſchwierig und gehört zu den Puncten, auf welchen das verſtändige Denken mit dem vorſtellenden Bewußtſein in den härteſten Zwiſt geräth; ähnlich wie bei der Zeugung Chriſti durch den heiligen Geiſt, bei der Himmelfahrt Chriſti, bei den Engeln u. ſ. w. Das Vorſtellen will die ſinnliche, in Raum und Zeit auseinandergefaltete Färbung nicht wiſſen; das Denken, hinſtrebend zur

Allgemeinheit und Nothwendigkeit, will, wenn es keinen allgemeinen an und für ſich nothwendigen Inhalt daraus epitomiren kann, nichts von dem anſprechenden Schein der Vorſtellungen wiſſen und verweis't ſie in das Gebiet der Phantaſie und Kunſt. Bei der Eschatologie findet ſich die Dogmatik am lebhafteſten in dieſen Conflict verſetzt, weil ſie weſentliche Beſtimmungen des Geiſtes als noch nicht exiſtirend behandeln ſoll, und doch als Wiſſenſchaft den Standpunct nicht aufgeben kann, daß alles dem Geiſt Weſentliche oder Alles, wodurch er eben Geiſt iſt, immer und darum auch jetzt ſchon exiſtiren müſſe. Es muß das Intereſſe des Geiſtes ſein, ſich in ſeinem Weſen von der Zeit unabhängig zu machen; die Eschatologie wird daher im Glanz des Colorits ihrer Vorſtellungen durch das ätzende Gas des immateriellen Denkens abſolut abgeſchwächt. Die Auffaſſung der Eschatologie, welche vom Princip eines abſtracten Denkens ausgeht, verhält ſich jedoch nur negativ und verwirft, wie ſie nicht anders kann, mehr oder weniger aufrichtig Alles, was die Kirche von der Wiederkunft Chriſti, dem jüngſten Gericht u. ſ. w. lehrt. — Schleiermacher verwirft dieſe Dogmen nicht geradezu, weiß aber das Bewußtſein darüber irre zu machen, wie es denn eigentlich mit ihnen beſchaffen ſei. So wirft er nun Hiſtoriſches und Speculatives durcheinander, die Reden Chriſti, die Erwartungen der Apoſtel, frühere Anſichten der Juden, ſpätere Lehren der chriſtlichen Kirche, pſychologiſche Vermuthungen, z. B. daß unſere Erinnerungen von den Organen deſſelben Leibes abhängig ſeien, daß die Seelen der Weiber auch im künftigen Leben doch wohl anders organiſirt ſein dürften, als die der Männer und Aehnliches, was aufzuführen zu weitläuftig ſein möchte. Hätte er ſich doch ſtatt deſſen mehr auf den poſitiven und allgemeinen Gehalt dieſer Vorſtellungen eingelaſſen und zu rechtfertigen geſucht, welche Gedanken die Kirche in ihnen niedergelegt hat. Indem ich dieſe Worte niederſchreibe, höre ich ſchon mit einer gewiſſen Verdrießlichkeit den Einwurf machen, wie dieſe Rechtfertigung der dogmatiſchen Vorſtellungen durch den Begriff ein ganz leeres Kunſtſtück der Hegel'ſchen Dialektik ſei, vermöge welcher am Ende doch ganz andere Dinge herausgebracht würden, als in der kirchlichen Lehre enthalten ſeien; daher ſei dies ein rein illuſoriſches Verfahren; zwar ſähe es ganz ſo aus, als bliebe man bei dem Glauben der Kirche, im Grunde aber laure der Hegel'ſche Pantheismus dahinter, der den Schein der Orthodoxie nur wegen der ungemeinen Nützlichkeit für kirchliche und politiſche Legitimität als Ueberwurf geſchickt und klug um ſich thue. Denn wäre der Begriff der Unſterblichkeit an ſich der, daß der Menſch nach Marheineke mit dem göttlichen Geiſt ſich verſöhnt wiſſe und dem gemäß lebe — wo ſei da eine ſichere Spur vom Fortleben der eigenthümlichen Perſönlichkeit nach dem Tode? Ferner, wenn die Wiederkunft Chriſti zum Gericht darin beſtehen ſoll, daß jeder Chriſt ſeines Verhaltens zu ihm, dem Gottmenſchen, ſich ſelbſt bewußt wird und durch ſeine Anſchauung ſich entweder erhoben oder niedergeworfen fühlt — wo bleibe da eine Erſcheinung Chriſti auf dem Thron der Wolken, umkränzt von den Schaaren der Auserwählten und der Engel? Und hiemit zuſammenhängend ſei denn auch des Fleiſches Auferſtehung (wie doch ſelbſt von den Muhamedanern geglaubt werde) nicht ſo zu verſtehen, daß wirklich jeder Menſch denſelbigen Leib wieder bekomme, den er einſt vor ſeinem Tode hatte, ſondern ſo, daß durch die geiſtige Wiedergeburt des Menſchen hier ſchon ein anderes Verhältniß deſſelben zu ſeiner Natürlichkeit überhaupt eintrete, wie der Apoſtel Paulus von einem Abſterben des alten und Auferſtehen des neuen Menſchen und wie Chriſtus davon ſpricht, daß, welcher das Leben um ſeinetwillen verliere, es gewinnen werde? Endlich die Scheidung aller Geiſter in gute und böſe, ſelige und verdammte, ſei dann nicht abhängig von einem beſonderen, in einer beſtimmten Friſt ſich offenbarenden richterlichen Act Chriſti, ſondern laufe darauf hinaus, daß jeder Geiſt hier ſchon durch die qualitative Beſtimmtheit ſeines freigelaſſenen Thuns, ob es gut oder böſe, dem Himmel oder der Hölle verfalle? Alſo ſei auch offenbar in dieſer Theorie das Gute dem Himmel, das Böſe der Hölle gleichgeſetzt und nicht erſt künftig einmal würden die Schaafe von den Böcken getrennt werden, um entweder einzugehen in ihres Herrn Freude, oder an den dunkeln Ort geworfen zu werden, wo Heulen ſein wird und Zähnklappen? Mit Einem Wort, Alles, was man als ein der Gegenwart Jenſeitiges, als ein Zukünftiges vorſtelle, höre, als ein ewiges Moment der Idee erfaßt, ſchlechthin auf, eine ſolche unbeſtimmte Ferne zu beſitzen und trete in die unmittelbare Gegenwart des Lebens ein. Daß eine Erſcheinung Chriſti in den Wolken des Himmels, daß Poſaunenſchall, der zum Gerichte ruft, daß ein Hervorgehen der Todten aus ihren Gräbern, daß die Trennung der Guten und Böſen in eine verſchiedene Localität, Vorſtellungen ſind, das wird ſo leicht Niemand leugnen, Haben ſie aber auch Realität? Iſt in der Vorſtellung an ſich ein unzerſtörbarer Gedanke, ſo daß die Kritik der Vorſtellung, ihre rationale Exegeſe, nur die Pſyche des Begriffs frei macht, der ſich in ihre Form hüllen mußte, um der Durchſchnittsbildupg der Intelligenz, die auf dem Standpunct des Vorſtellens ſteht, zugänglich und geläufig zu werden, ſo daß zwiſchen den Gedanken und Vorſtellungen eine ſymboliſche Homogeneität ſtattfindet? Laſſen ſich alſo in ihnen Gedanken finden, welche abſolute Beſtimmungen der Idee ſind? Schleiermacher hüllt dieſe Beantwortung in tauſend kleine Bedenklichkeiten ein, ſo daß man wirklich nicht recht dahinter kommen kann, was ſeine eigentliche Herzensmeinung angeht. Wir bemerken, unbekümmert um jenen faden Vorwurf, Hegel'ſche Philoſopheme mit einem Geſpinnſt orthodoxer Dogmen zu verkleiden, zu dem ſchon Geſagten nur noch dies, daß, wenn die Verwirklichung jener Vorſtellungen, deren Mittelpunct unſtreitig die Kritik des Guten und Böſen iſt, von der Zeit abhängig wäre, des Geiſtes eigene Unendlichkeit von ihm entäußert und abſolut an die Erſcheinung gebunden wäre, wogegen Chriſtus ſo deutlich ſagt: wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben und wer nicht an mich glaubt, der iſt ſchon gerichtet. Beſteht denn nicht die ſtete Bewegung des Geiſtes in der Auflöſung des Scheines, als ob Zeit und Raum, als ob die Natur eine Macht über den Geiſt wäre, beſteht ſie nicht in einem ſtrengen Scheiden des Böſen vom Guten, in einer Vernichtung von jenem und Beſtätigung von dieſem? Sollten wir dieſe Beſtimmungen des Geiſtes mit vollem Ernſt in die Zukunft verlegen, ſollten wir ihre Realität von unſerm Bewußtſein ausſchließen, was wäre der Inhalt unſerer Geſchichte? Müßten wir uns nicht beſtändig von der Erde wegſehnen und nur mit halben Sinnen auf ihr verweilen, da die Nothwendigkeit unſeres Geiſtes ihrer Wirklichkeit entbehren würde? Eine widrige Ohnmacht, wodurch das Leben überläſtig werden würde.

Was Schleiermacher im dritten Abſchnitt dieſes zweiten Theiles von den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf die Erlöſung beziehen, von der Liebe und Weisheit und davon ſagt, daß die Pflanzung und Verbreitung der chriſtlichen Kirche Gegenſtand der göttlichen Weltregierung ſei, wollen wir uns gern gefallen laſſen und beiläufig nur die Auffaſſung des Weltganzen als eines Kunſtwerkes, ſo wie Gottes, als eines Künſtlers als etwas geziert tadeln. Wie auf Schleiermachers Darſtellung der Kirche das Fichteſche Naturrecht, ſo mag auf dieſe Faſſung ſeine Berührung mit der Schlegelſchen Aeſthetik eingewirkt haben, die ſich in dieſem Punct mit Leibnitziſchen Ideen, welche bei Schleiermacher ſo oft vorſchlagen, recht wohl vertrug. — Deſto mehr Einſpruch hätten wir gegen den Schluß des Ganzen zu thun, in welchem Schleiermacher ſeine Auffaſſung der göttlichen Trinität darlegt. Schon daß er für Dreieinigkeit Dreiheit ſagt und damit das nur numeriſche Verhalten andeutet, könnte zum Tadel reizen; ferner könnte man ſich darüber wundern, daß er es wunderbar finde (S. 590.), wie gerade das Dogma von der Trinität ſich ſeit ſeiner erſten Stabilität ſo ſehr gleich geblieben ſei, man könnte ihm außerdem nachweiſen, wie die Identität, welche er S. 581. zwiſchen ſeiner combinatoriſchen Zuſammenfaſſung mehrer Ausſagen des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins und zwiſchen der kirchlichen Trinitätslehre herauszuklauben ſucht, nur eine ſcheinbare ſei und deshalb beſonders den §. 171. ſelbſt gegen ihn anführen, welcher ſo lautet: „Die kirchliche Dreieinigkeitslehre fordert, daß wir jede der drei Perſonen ſollen dem göttlichen Weſen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Perſonen den anderen gleich; wir vermögen aber weder das eine, noch das andere, ſondern wir können die Perſonen nur in einer Abſtufung vorſtellen, und ebenſo die Einheit des Weſens entweder geringer als die drei Perſonen oder umgekehrt;“ wir könnten Schleiermacher die S. 588. geäußerte Erwartung, daß das Dogma von der Trinität durch eine neue auf die erſten Anfänge zurückgehende Bearbeitung eine ganz andere Geſtaltung empfangen werde, zu widerlegen ſuchen u. ſ. w., allein wir glauben im Lauf unſerer Beurtheilung die wichtigſten Puncte dieſes Dogma's in Bezug auf Schleiermachers Glaubenslehre bereits berührt zu haben und wegen des Begriffs der Trinität ſelbſt ihn auf die Lehre der Kirche zurückweiſen zu können, denn eine Verweiſung auf die Expoſitionen berühmter Kirchenlehrer oder gar eine Auseinanderſetzung des Recenſenten hierüber würde Schleiermacher nach dem alle Speculation bei Seite ſchiebenden Zuſatz zu §. 170. nicht anerkennen; obſchon er ſelbſt die Trinität verwirft, nicht, weil er ſie nicht glauben, ſondern weil er ſie nicht denken kann, gerade umgekehrt wie Anſelmus, aus welchem er das credo, ut intelligam als epigrammatiſche Bezeichnung ſeines Standpunctes zwar zum Motto genommen hat, ſeine Entwicklung der Trinität aber, S. 580., auf ſich beruhen läßt. Die Hauptſache wäre, Schleiermacher zu zeigen, daß er den Begriff des Geiſtes zwar erſtrebt, aber nicht erreicht hat. Er iſt immer in die eine oder andere Seite dieſes Begriffs zurückgefallen, ohne ſie in ihrer Wahrheit, in ihrer concreten Identität zuſammen zu begreifen. In der Theologie verfällt er dem Moment der Allgemeinheit, der Subſtantialität, alſo dem Spinozismus; in der Chriſtologie verfällt er der Einzelheit, der Subjectivität, alſo dem Fichtianismus. In der Lehre vom Geiſt als dem Princip der Kirche (wodurch Sohn und Vater erſt ihre volle Beleuchtung empfangen) bringt er es daher einerſeits nur zu einer Gemeinſamkeit der Individuen, die er Geiſt nennt, andererſeits zu einem pſychologiſchen Einfluß von der Vorſtellung der Perſönlichkeit Chriſti, die er Wiedergeburt nennt. Conſequent muß ihm alſo die Trinität ein bloßes Aggregat von Beſtimmungen ſein, ein Product des reflectirenden Verſtandes, der ſich durch ſich ſelbſt widerlegen mußte.

Statt einer ſolchen fruchtloſen Polemik wollen wir ſchließlich die Hauptmomente der ganzen Schleiermacher'ſchen Anſicht noch einmal zuſammenſtellen. 1) Alle Erkenntniß der Religion geht von der Beobachtung unſeres Gefühles aus. Gott kann daher von uns nicht als Subject an und für ſich betrachtet werden, denn in unſerer Selbſterfahrung haben wir direct nur mit uns, mit Gott aber nur indirect zu thun. Finden wir nun in uns Momente, welche wir nicht von uns und dem Endlichen überhaupt unmittelbar ableiten können, ſo müſſen wir dieſe als Wirkungen eines Weſens ſetzen, welches ſelbſt von dem Endlichen nicht afficirt wird. Den eigenthümlichen Inhalt ſolcher Erregungen können wir der allgemeinen göttlichen Urſächlichkeit als eine ihrer Eigenſchaften beilegen, müſſen aber dabei erwägen, daß nur für uns das Prädicat etwas beſonderes ausdrückt, nicht für Gott, der, über allen Gegenſatz hinaus, das allein ſich ſelbſt beſtimmende, ewige, allmächtige, allgegenwärtige und allwiſſende Weſen iſt, welches die Welt erſchafft und ſie ſchlechthin beſtimmt. — 2) Gott iſt unendlich, die Welt aber endlich. Der Menſch als ein Theil der Welt iſt endlich und weiß um dieſe Endlichkeit im Gegenſatz zur göttlichen Unendlichkeit. Daher fühlt er ſich abhängig von Gott und muß ſich die Aufgabe ſtellen, das Gefühl ſeiner eigenen Nichtigkeit in Beziehung auf Gottes abſolute Macht beſtändig wach in ſich zu halten. Da er nun ein Theil der Welt, alſo unmittelbar mit ihr verbunden iſt, ſo muß er, will er ſich zur religiöſen Virtuoſität ausbilden, ſein Weltbewußtſein unaufhörlich in ſein Gottesbewußtſein verflüchtigen. Dies würde aber ohne das Gefühl der Endlichkeit gar nicht ſein, weshalb dem Menſchen die Welt das Mittel zur Realiſirung der Religion wird, indem er, von ihr abſtrahirend, zum Bewußtſein von Gott ſich erhebt. Ohne ein ſolches Negiren iſt er ſündlich, aber durch daſſelbe nähert er ſich Gott. — 3) Nothwendig ſchwankt alſo der Menſch zwiſchen einem Vertiefen in das Endliche und Unendliche hin und her. Da er aber von Gott ſich abſolut abhängig fühlen ſoll, ſo ſchafft Gott einen Menſchen, der ſich Gottes in allen Momenten ſeines Lebens auf gleiche Weiſe bewußt iſt. Dieſer wunderbare Menſch, mit welchem die Schöpfung der Welt erſt wahrhaft beſchloſſen und aller Widerſpruch in ihr gelöſt iſt, theilt den anderen Menſchen ſein Bewußtſein mit. Freilich iſt er ſpecifiſch ein ganz anderer als ſie, aber nichts deſto weniger, da er auch Menſch war, geht ſeine Unſündlichkeit und Vollkommenheit auf ſie über. Alle, welche ſo glücklich ſind, daß ihre Stellung in der Welt ſie zur Aufnahme jener Mittheilung fördert, werden durch größere Reinheit und Stätigkeit ihres Gottesbewußtſeins vollkommner und unſündlicher. Da ſie ihren Zuſtand von Einem und demſelben ableiten, ſo befinden ſie ſich in einer gewiſſen Einheit unter einander, welche man ihren Geiſt nennen kann. Der Complexus aller Einzelnen, welche auf dieſe Weiſe ein gekräftigtes Gottesbewußtſein erlangen, iſt die Kirche. Aber wenn auch dieſe Menſchen durch Chriſti Vermittelung immer mehr in eine unmittelbare Abhängigkeit von Gott treten, ſo bleiben ſie doch immer Menſchen. So unſündlich, vollkommen und ſelig wie jener Einzige, in welchem das Gottesbewußtſein ſo ununterbrochen und ſo intenſiv war, daß man es eigentliches Sein Gottes in ihm nennen kann, ſo werden ſie nie, weshalb nur ein allmäliges Annahen zu dem vorgeſteckten Ziele übrig bleibt. Die höchſte Aufgabe, der Zweck alles Lebens wird zum Ideal, in deſſen Begriff die Wirklichkeit nie aufgeht. Wir können unſern mannigfachen Zweifel hierüber nicht löſen und müſſen uns mit der Hoffnung tröſten, daß Gottes Weisheit ſeiner Liebe ſchon werde genugzuthun wiſſen. Die göttliche Dreieinigkeit heißt beſſer Dreiheit, weil nur einige Hauptpuncte des Glaubens in dieſem Dogma von unſerm Verſtande äußerlich zuſammengefaßt werden. Denn Chriſtus war ja mit einem ſo kräftigen Gottesbewußtſein von Gott begabt, daß wir uns genöthigt ſahen, ihm ein eigentliches Sein Gottes in ihm zuzuſchreiben und diejenigen, welche durch die Predigt von dem Eindruck ſeiner Perſönlichkeit ergriffen werden, finden ſich in ihrem Abhängigkeitsgefühl doch eben durch ihn geſteigert, weswegen dieſe Identität der göttliche Geiſt genannt werden kann, wie wir immer zu thun pflegen, wo bei Mehren im Denken und Handeln etwas Gemeinſames erſcheint. In ſofern alſo iſt der Geiſt der Kirche nicht uneigentlich, ſondern wirklich göttlich — doch Gott iſt er nicht, gerade wie Gott zwar auch in Chriſto war — Chriſtus aber nicht Gott iſt. Denn Gott iſt nur Gott ſelbſt. —

Dies dünken uns die weſentlichſten Beſtimmungen eines Syſtems zu ſein, welches durch den Kampf des Dogmatiſchen mit dem Skeptiſchen, des unmittelbaren Gefühls und der Reflexion des Verſtandes höchſt eigenthümlich iſt und dem wegen ſeines ſcharfſinnigen Details beſonders, was tauſendfache Anregungen enthält, bei den Theologen ein noch viel tieferes Studium zu wünſchen wäre, als ihm bisher zu Theil geworden iſt.

Da das Princip der Schleiermacher'ſchen Dogmatik ein ſubjectives iſt, ſo mußte der Conflict deſſelben mit dem objectiven Charakter der Kirche auch auf beſondere Weiſe zur Erſcheinung kommen. Dies geſchah in dem Streit, worin er ſich 1831 mit ſeinen Freunden, dem verſtorbenen D. v. Cölln und dem Herrn D. Schulz in Breslau verwickelte. Die Union der Lutherſchen und reformirten Kirche hatte eigentlich den erſten Grund dazu gelegt, weil die Feier der Augsburgiſchen Confeſſion 1830 damit in ſofern in Widerſpruch zu ſtehen ſchien, als die Augsburgiſche Confeſſion urſprünglich nur der Einen Kirche, nicht beiden zugleich angehört. Die alte Frage nach der Bedeutung kirchlicher Symbole, nach ihrer Auctorität, nach der Befugniß der Kirche, andere, ihrem Bildungszuſtande gemäße Symbole zu ſchaffen u. ſ. f. erneute ſich hierbei. Schleiermacher verrieth dabei auf der einen Seite eben ſo viel edle Freiſinnigkeit, als auf der andern Unbeſtimmtheit, ja Verworrenheit, wie er die Idee der Kirche zur geſchichtlichen Erſcheinung derſelben anſehen ſolle. Dadurch wurde er bloß geſtellt. Alle Entſchuldigungen ſeiner Freunde können die Thatſache dieſer aus ſeinem Standpuncte des Gefühls faſt nothwendigen Verirrung nur mildern, nicht aufheben. Schleiermacher ſchrieb in den Ullmann — Umbreitſchen Studien 1831, Hft. I., an ſeine Freunde und ſie antworteten in einer eigenen Broſchüre, welche zu Leipzig 1831, 8. erſchien.

Die proteſtantiſche Kirche war innerhalb der katholiſchen als die Seite der Oppoſition in ihr herangewachſen. Reif geworden, ſchied dieſe Entgegenſetzung durch ihre poſitive Kraft zu einer eigenen kirchlichen Geſtaltung aus. Es iſt ein natürliches Gefühl des Menſchen, daß er die Zeit, in welcher er eine bedeutende Kriſis ſeiner Bildung durchlebt hat, für ſeine Erinnerung zu fixiren trachtet. Alles jenſeits derſelben Liegende ſieht er von

dem

dem friſch gewonnenen Standpunct aus nur als Vorbereitung zu ihm, als deſſen Werden an, was erſt in ſeinem fertig gewordenen Daſein wahrhaften Werth für ihn empfangen habe. Das ächte Leben, worin er ſich ſelbſt wieder erkennt, was er ohne Einſchränkung das ſeinige heißt, liegt ihm alſo dießſeits eines ſolchen Zeitpunctes. Aus dieſem Bedürfniß gehen die neuen Aeren hervor, welche die Zeit eines ſpecifiſch ſich abſchließenden Geiſtes bezeichnen, der unaufhörlich, um ſich das Bewußtſein ſeiner Conſequenz zu verſchaffen, auf den Anfang ſeiner Beſtimmtheit zurückeilt, weil er in ihm den Maaßſtab ſeines Weſens beſitzt. So hat die Lutheriſche Kirche, wenn auch nicht aller Orten, 1630, 1730, 1830 das Andenken an die feierliche Uebergabe des Augsburger Bekenntniſſes 1530 erneuet, weil in dieſem Jahr alles Dasjenige, was 1517 und ſpäterhin noch vorerſt die Sache von Einzelnen zu ſein ſchien, vollſtändig als die gemeinſame Sache der Fürſten und Städte zur Sprache gebracht wurde.

Allein es iſt keine Frage, daß wir das Feſt in einer ganz anderen Stellung, als unſere Vorfahren gefeiert haben, ſowohl in Rückſicht auf die katholiſche, als in Rückſicht auf die reformirte Kirche. Denn in erſterer Hinſicht iſt alle Gefahr verſchwunden; die Gewißheit von der Nothwendigkeit des Proteſtantismus hat ſich hiſtoriſch bewährt, ſo ſehr, daß die katholiſche Kirche jetzt ſogar bedrängt ſcheint. In der anderen Beziehung iſt die Entzweiung der reformirten und Lutheriſchen Kirche ziemlich erloſchen, ſo daß die furchtbaren Worte, Calvinismus, Zwinglianismus, Synergismus u. ſ. w. ihre bannende Kraft verloren haben. Wir ſagen abſichtlich, die Entzweiung der Kirchen ſei erloſchen, denn der Unterſchied beider in dem ganzen Typus der Gemeinen exiſtirt unſtreitig noch an vielen Orten, ſelbſt wo die Union anerkannt iſt. Er iſt aber ſo ſehr in die Gewohnheit zurückgedrängt, die Geſinnung ſelbſt iſt im Durchſchnitt ſo wenig polemiſch, daß eben dies Unbewußtſein der Differenz die unmittelbare Grundlage zur Vereinigung beider Kirchen ausmacht. Wenn daher im vorigen Jahrhundert die ireniſchen Verſuche, an denen auch Leibnitz ſo großen Antheil nahm, die Einigung der verſchiedenen Kirchen erſt als Poſtulat hinſtellten, ſo darf man behaupten, daß gegenwärtig die theoretiſche Forderung bereits praktiſch durchgeführt iſt, daß wenigſtens die reformirte und Lutheriſche Kirche in der That einander nicht mehr entgegenſtehen. Die Union iſt deswegen das Ergebniß einer abgelaufenen Bildung, nicht das einſeitige Werk monarchiſcher Willkür; ſie mußte eintreten, nachdem das Verſtändige der reformirten Kirche in der vorzugsweiſe ſogenannten Aufklärung, das Empfindungsvolle, dem Bildlichen Zugeneigte der Lutheriſchen, in ihren ſeparatiſtiſchen Secten ſeinen Gipfel erreicht hatte. Das Jahr 1817 bot eine bequeme Situation, die Nichtigkeit des bis dahin noch formell beſtandenen Unterſchiedes öffentlich zu erklären.

In der Deutſch-proteſtantiſchen Kirche iſt die Union zum Theil zu Stande gebracht, aber erſt äußerlich; vollkommen kann man ſie noch nicht nennen. Die ſtarre Scheidung der Lutheriſchen und reformirten Gemeinen hat aufgehört und an die Stelle der früherhin mehr üblichen Parteinamen iſt die Benennung der Evangeliſchen Kirche eigends in der Bedeutung aufgekommen, um die ausgeſprochene Einheit auch nach Außen hin erkennen zu laſſen. Anfangs fanden ſich im Ritus, z. B. über den Gebrauch des Brodes und der Oblate, noch allerlei Abweichungen, welche aber bald für unweſentlich anerkannt wurden und nur das Dogma von dem Abendmahl ſelbſt, wie das von der Prädeſtination ſind die tiefen noch nicht ganz gelöſten dogmatiſchen Differenzpuncte. Selbſt dem Lutherthum ausſchließend ergebene Männer, wie Steffens, erkennen das Vernünftige der Union an. Was hat uns Steffens in ſeiner intereſſanten Schrift, wie er wieder ein Lutheraner geworden und was ihm das Lutherthum ſei, anders geſagt, als daß das Eigenthümliche die Freiheit haben müſſe, zu exiſtiren, und daß er deswegen, da er einmal Lutheraner ſei, es auch bleiben wolle? Den meiſten Leſern wird wahrſcheinlich die Erzählung von ſeinen Knabenjahren, wie der fromme Sinn einer liebevollen Mutter ihn zur Religion geleitet, am anziehendſten geweſen ſein. Auch nimmt ſie den größten Theil des Büchleins ein. Zu einer ſtrengeren Auseinanderſetzung des Dogma's und der Verfaſſung der Kirche wird zwar Miene gemacht, allein es kommt nicht recht dazu und Steffens ſelbſt, dem Impuls ſeiner Begeiſterung für das *Ganze* der Menſchheit folgend, ſcheint einen größeren Nachdruck auf die allgemeinen Bemerkungen zu legen, welche er über den Charakter unſerer Zeit, über die Ariſtokratie der Geiſtreichen in ihr und andere Dinge macht, als daß er den Controverspunct ſcharf feſthielte; die Gemeine wenigſtens, deren Apologie er eigentlich als Glied derſelben übernommen hat, dürfte ſich eher vernachläſſigt, als *ihrem* Standpunct nach hervorgehoben finden.

Die wahre Entzweiung der proteſtantiſchen Kirche ſcheint im Grunde jetzt auf den Gegenſatz des *Pietismus* und *Rationalismus* ſich zu beſchränken, denn in dieſer Beziehung exiſtirt gegenwärtig in Deutſchland eine ſo durchgreifende Beſtimmtheit, daß gegen ſie gehalten der Unterſchied des Lutheriſchen und Reformirten ganz in Schatten tritt. Indem dieſer Gegenſatz auf beiden Seiten Subjectivität zum Princip macht, weil der Pietiſt das knechtiſche Verhalten zu Gott, ſeinem Herrn, für chriſtliche Freiheit ausgibt und weil der Rationaliſt von dem Glauben an die Wirklichkeit ſeiner Privatvernunft, an die Unfehlbarkeit ſeines Verſtandes, ſich nicht losmachen kann, war es ein glücklicher Gedanke, der *Kirchlichkeit* durch eine dem Hiſtoriſchen des Chriſtenthums ſich anſchließende Agende wieder aufzuhelfen, um einerſeits die Willkür des abſtracten Gedankens, die bis zur höchſten Seichtigkeit hier und da ausſchweifende Frechheit des ſubjectiven, allem kirchlichen Glauben hochmüthig entfremdeten Raiſonnements wieder zu den objectiven Beſtimmungen der Kirche zurück zu gewöhnen, und um andrerſeits damit den Pietiſten den hauptſächlichſten Vorwand zur Rechtfertigung ihrer Conventikel zu nehmen, als wenn ſie in den Kirchen gar keine Spur des Chriſtlichen, nur eine dürre Tugendlehre ohne erregende Kraft anträfen. Mit dieſem Streben, einer Atomiſtik der proteſtantiſchen Kirche entgegenzuarbeiten, zum mindeſten durch eine Identität des Cultus den Begriff der kirchlichen Einheit wieder zu erwecken, fiel die Angelegenheit der Union zuſammen, weil offenbar die aus dem beſtandenen Unterſchiede zur Einheit übergegangene Kirche einer *eigenthümlichen Form* der Darſtellung benöthigt war. Dieſe Nothwendigkeit, über welche ſich Viele vielleicht nicht einmal recht deutlich geworden ſind, iſt unſtreitig der Grund, weshalb die Agende mit einer gegen die anfängliche Erwartung ſo großen Majorität und in ſo kurzer Zeit angenommen wurde.

Als nun im Jahre 1830 die Uebergabe der Augsburgiſchen Confeſſion bei uns wieder gefeiert werden ſollte, erklärten die Herrn v. Cölln und Schulz in Breslau, daß ſie, als der Union zugethan, dieſe Feier entweder für inconſequent oder für Heuchelei hielten: für Heuchelei, in ſofern Niemand mehr mit dem Inhalt der Augsburgiſchen Confeſſion aufrichtig zuſammenſtimme und die Kirche in einem Zuſtande der Auflöſung ſich befinde; für Inconſequenz, in ſofern die vollzogene Union es unmöglich mache, jetzt noch über einen Act ſich zu freuen, durch welchen beſonders die Lutheriſche Kirche von der reformirten ſich geſchieden habe. Als eine ſpecielle Erklärung über ihr Verhalten zur bevorſtehenden Feier wurde dieſe Alternative höheren Orts zugelaſſen; außerdem aber, in der Ueberzeugung, durch ihre freimüthige Aeußerung die Reinheit ihres Gewiſſens bewahrt zu haben, begingen die Herrn die Inconſequenz, das Feſt mit zu feiern. Auf eine Schrift, worin ſie ſelbſt dies erzählten, erwiderte Schleiermacher mit einem in vieler Hinſicht äußerſt merkwürdigen Sendſchreiben, was v. Cölln und Schulz zu beantworten nicht wohl Umgang haben konnten. Sie haben es beide in demſelben Sinne gethan und weichen nur in der individuellen Ausführung von einander ab.

Was zunächſt den Standpunct der Kirche überhaupt betrifft, ſo meint Schleiermacher, daß derſelbe gar nicht der einer Auflöſung ſei; er ſehe vielmehr in den Differenzen die weinige Gährung, aus der erſt die rechte Veredlung hervorgehen werde; nur gehe der Proceß, der ſchon vor dreihundert Jahren im Gange, etwas langſam vor ſich. Hierin ſtimmen wir Schleiermacher bei, in ſofern er dadurch der Meinung widerſtrebt, als wenn dem Proteſtantismus die Gefahr drohe, durch ſeine Regſamkeit gleich einer auf eine Platte geworfenen Queckſilbermaſſe in tauſend Kügelchen auseinander zu laufen, und als wenn das Auflöſen nicht eben dadurch geſchehe, daß neue Bande geſchlungen werden.

Durch die Hinweiſung auf die Römiſche und Engliſche Kirche, wie in jener die abſtracte Einheit jede Differenz ſogleich als häretiſch verfolge, wie in dieſer umgekehrt jede auch geringe Abweichung ſich ſogleich eigenſinnig in ſich verſchließe, erläutert er die Natur unſerer Differenzen ſehr gut. Können wir nun auch nicht die große Vollkommenheit, ein ſolches Wachſen des kirchlichen Gemeingeiſtes, in der Fülle, wie Schleiermacher S. 8. und 9., erblicken, ſo halten wir doch unſeren Zuſtand gar nicht für einen entbehrlichen; mit leeren Klagen, mit verdrießlichen Rückblicken auf beſſere, vergangene oder kommende Zeiten, mit fanatiſch eiferndem Grimm gegen alle Gegenwart iſt die Sache freilich nicht geſchehen. Wir befinden uns gerade in dem Moment des Ueberganges zu einer anderen Geſtaltung der Kirche, der eine ſo extreme Zerriſſenheit, wie ſie uns plagt, nothwendig macht. Allerdings können wir dies nur unbeſtimmt wiſſen; unſere Nachkommen werden aber ſchon einſehen, wie die kämpfenden Elemente unſerer Zeit ihnen eine heitere Exiſtenz bereitet haben, während uns vornehmlich der Genuß der Bitterkeit zufällt. — Eben ſo ſtimme ich Schleiermacher, S. 11 ff., in ſeiner Vertheidigung der Lehrfreiheit bei, wo er, in Uebereinſtimmung mit dem Herrn v. Cölln und Schulz, und ſie, wie ſie ſelbſt meinen, noch überbietend, mit Kurzem die Unmöglichkeit berührt, die Rationaliſten, wie neulich verſucht worden, wegen ihrer dogmatiſchen Ab- und Ausweichung von der kirchlichen Gemeinſchaft auszuſchließen. — Hier kommen bereits ſtarke Spuren der Stimmung vor, in welcher dieſer Aufſatz von Schleiermacher geſchrieben ſein muß, beſonders wo er, die Unduldſamkeit der Pietiſten und ihr Dringen auf Excommunication der Rationaliſten durch Nachfrage nach einem Theilungscontract perſiflirend, S. 13. unwillig ausruft: „Was hilft es alſo, Papier bedrucken und die Gemüther aufregen um Nichts?“ Das elende Libellen- und Haderunweſen unſerer theologiſchen Literatur hatte ihn eben auf das Empfindlichſte gereizt, die Sucht der pietiſtiſchen Partei, jeder Selbſtſtändigkeit, welche nicht die Aegide ihres Buchſtabens ſucht, hemmend in den Weg zu treten, hatte ihn empört. So brennt er nun, engherziger Orthodoxie entgegen, die *Liberalität* der Wiſſenſchaft wie der Verfaſſung der Kirche überhaupt zu beſchirmen; in dieſem an ſich lobenswürdigen Drange ſind ihm denn auch Aeußerungen entfahren, welche man nicht gerade auf die Goldwage legen muß. Wir halten, was die Evangeliſche Kirchenzeitung darüber ſagte, geradezu für übertrieben. Dennoch müſſen wir mit ihr ſowohl als mit den Herrn v. Cölln und Schulz darin übereinſtimmen, daß die *Grundſätze an ſich*, welche Schleiermacher aufſtellt, nicht blos unrichtig, ſondern auch, als realiſirt gedacht, höchſt verderblich ſind. So ſehr wir alſo menſchlicher Weiſe Schleiermacher in Bezug auf die Stimmung, die ihn beherrſchte, und die unſtreitig in einem edlen Freiheitsgefühl ihren Urſprung hatte, *entſchuldigen* wollen, ſo wenig können wir es doch billigen, daß er ſich nicht mehr zuſammengenommen, daß er nicht ruhiger die Sache überlegt und in ſeiner Animoſität Dinge hingeſagt hat, deren Unhaltbarkeit ſonnenklar zu ſein ſcheint.

Um jedoch alles Kleinliche der Discuſſion zu vermeiden, halten wir uns an die Hauptpuncte, welche Schleiermacher zur Sprache bringt. Sie bewegen ſich ſämmtlich um den Begriff des *Symbolums*. Er meint erſtlich, daß bei der Feier der Augsburgiſchen Confeſſion nicht das Symbol, ſondern die *That* ſeiner Uebergabe gefeiert worden; zweitens, daß der Geiſtliche nicht auf ein Symbol *verpflichtet* werden; drittens, daß ein *neues* Symbol entweder nicht zu Stande kommen könne oder daß, wenn es doch zu Stande komme, der Geiſtliche es immerhin unterſchreiben dürfe, wenn er auch nicht damit übereinſtimme.

Der erſte der *Vergangenheit* anheimfallende Punct, bei der Augsburgiſchen Confeſſion das *Werk* und die *That* von einander zu *trennen*, wird von ihm dadurch zu rechtfertigen geſucht, daß er die *äußerliche* Veranlaſſung ausſchließend hervorhebt, die *innere* Begründung der Bekenntnißſchrift aber wegläßt; die großen Herrn hätten Alles gern in einer möglichſt kurzen Relation beiſammen zu haben gewünſcht, um ſich leicht orientiren zu können, ſagt er ganz oberflächlich; das falſche Geträtſch, die vielen Verläumdungen hätten durch eine öffentliche Darlegung entwaffnet werden ſollen; ſo hält er auch hier ſich ganz nur an das Negative; an ſich ſei die Confeſſion das unvollkommene Werk von Theologen, wie wir auch ſeien; ſo zeigt er, daß er keinen Begriff hat von demjenigen, was ein Dogma iſt. Hiergegen haben die Herrn v. Cölln und Schulz mit Recht eingewandt, daß bei der That nicht von ihrem Inhalt abſtrahirt werden könne, weil ja alsdann eine Menge Handlungen eine feſtliche Erinnerung von uns verlangen würden, in wiefern ſich Offenheit, Beſonnenheit, Muth bei ihrer Vollbringung gezeigt hätten, vielmehr eben ſo ſehr die That der Uebergabe, als das, was übergeben worden, erhebe uns; ja, der Inhalt der Confeſſion ſei ſo wichtig, daß eigentlich nur in ihm die Bedeutung des Feſtes geſucht werden dürfe, wie auch faſt von allen Geiſtlichen und im Extrem von Harms geſchehen ſei. Aber eben die Wichtigkeit des Inhalts ſucht Schleiermacher darauf herab zu bringen, daß er nur das negative Abſcheiden aus der Römiſchen Kirche und die poſitive Freiheit, die Schrift allein als Baſis einer jeden Richtung des kirchlichen Lebens anzuerkennen, hervorkehrt. Daß die Confeſſion einſt eine bindende Gewalt übte, daß ſie, wie die Geſchichte unſerer Kirche ſo deutlich zeigt, eine Norm ihres Glaubens war, verſchwindet in ſeiner Betrachtung. Nun vertheidigen ſeine Gegner zwar den Werth der Confeſſion als einer conſtitutiven Urkunde, ſind jedoch mit Schleiermacher darin einſtimmig, daß die Confeſſion jetzt nicht mehr verbindend ſein könne, weil die Kirche ganz andere Ueberzeugungen in ſich nähre. — So ſehr ich nun faſt in Allem den Anſichten beiſtimme, welche ſie über Lehrfreiheit, Sinn eines Symbols u. ſ. w. ausſprechen, ſo ſehe ich doch gar nicht ein, daß der Unterſchied des Glaubens, der jetzt in der Kirche noch immer der geltende iſt, ſo ſehr von dem Glauben des reformatoriſchen Zeitalters abwiche, daß er nicht blos Unterſchied, ſondern Gegenſatz und Widerſpruch wäre. Wäre die Sache wirklich, wie jene ſie darſtellen, ſo bliebe mir der Jubel des Jahres 1830, der ſich allenthalben an den Tag legte, unbegreiflich, denn er wäre entweder Verſtellung oder Stumpfſinn geweſen, da man unmöglich über etwas Todtes, dem Leben gar nicht mehr Angehöriges, ſich tief und herzlich freuen kann; und wenn Einzelne ſich zu einem ſo falſchen Enthuſiasmus überreden könnten, ſo iſt ſchwer zu glauben, daß ſo viele Gemeinen, daß eine ganze Kirche ſolcher Selbſttäuſchung fähig wäre. W. Cölln meint ſogar, daß man lieber einen anderen, früheren Tag der Reformationsgeſchichte, wo die Spaltung mit den Reformirten noch nicht ſo ſtark eclatirt war, zur Jubelfeier wählen ſolle. In jener Hinſicht nun geben wir zu bedenken, daß wir doch in Ermangelung eines allgemeinen Symbols für die unirte Kirche auf keine andere ſymboliſche Schriften — denn die Autorität der Bibel gilt auch der Griechiſchen und Römiſchen Kirche — als auf die des ſechszehnten Jahrhunderts und alſo auch auf die Augsburgiſche Confeſſion zurückgehen müſſen, wie ja auch Schleiermacher z. B. in ſeiner Evangeliſchen Glaubenslehre die Confessio Augustana beſtändig mit den übrigen ſymboliſchen Schriften anführt, was er gar nicht nöthig gehabt hätte, wenn er entweder nur ſeinem Gefühl oder nur der Schrift hätte folgen wollen.

Der andere Punct greift in die Gegenwart ein, indem es ſich darum handelt, ob eine Verpflichtung auf ein Symbol ſtattfinden ſolle oder nicht. Man kann auf dieſe Frage, wenn man den ganzen Charakter der Theologie Schleiermacher's erwägt, im Voraus eine Verneinung erwarten. Denn wo die ſubjective Freiheit mit ſteifem Nacken auf ſich beharrt, und ſich dem Objectiven ſtarr entgegenſetzt, da läßt ſich nichts Anderes, als eine Verwerfung jeder Beſtimmtheit denken, weil jede nicht als Poſition, nur als Negation der Freiheit genommen wird. Es iſt merkwürdig, daß Schleiermacher bei allem Reichthum ſeines Geiſtes und bei aller Tüchtigkeit ſeines Handelns von einem objectiven Leben gar keinen rechten Begriff ſcheint faſſen zu können; zuweilen ſcheint er mitten im Weſen des Geiſtes zu ſtehen; die Vernunft des Geſchichtlichen hat ihn momentan überwunden; aber dann entzieht er ſich wieder dem Allgemeinen und begibt ſich in die Unbeſtimmtheit ſeiner inneren Erfahrung, in das Schwebende ſeiner Reflexionsdialektik zurück. Nur die Abneigung der Subjectivität, feſten, in ſich durch die Sache beſtehenden d. h. objectiven

Beſtimmungen ſich anzuvertrauen und gegen deren Realität ihre Einbildungen und Gefühle aufzugeben, nur eine ſolche zur Gewohnheit und Manier gewordene Anſicht der Welt konnte Schleiermacher bewegen, die Natur des Symbols und das Verhältniß des Geiſtlichen zu ihm in einem ſolchen Grade zu verkennen, als hier geſchehen iſt. Seine Freunde laſſen es ſich angelegen ſein, ihn zum Theil durch den Widerſpruch mit ſeinen eigenen Behauptungen zurecht zu weiſen und Schulz geht ſelbſt ſo weit, daß er einen früheren und ſpäteren Schleiermacher, vor und nach der Annahme der Agende unterſcheidet.

Das Symbol iſt das kurze und einfache Bekenntniß des Glaubens einer Kirche, deſſen *Grundbeſtimmungen*, gleichſam das Alphabet einer heiligen Sprache, darin anzugeben ſind. Die Kirche drückt darin aus, daß ſie über den *Inhalt* ihres Glaubens ein *beſtimmtes Bewußtſein* hat. Somit bezieht das Symbol ſich zunächſt auf die Kirche ſelbſt. Aber indem die Kirche als geſchichtliche Erſcheinung *andere* Kirchen neben ſich hat, bezieht ſie ſich auch auf dieſe, hat ein Verhältniß zu ihnen und muß, ihrer Identität mit ſich halber, den *Unterſchied* von ihnen bezeichnen. Nun könnte man die geſchichtliche Exiſtenz von Symbolen, wie Schleiermacher thut, als ein bloßes Werk der Noth anſehen, ihre *Nothwendigkeit* an und für ſich aber leugnen, zumal wir nur die Bibel als Gottes unmittelbare Offenbarung, die Symbole aber nur als ein unter dem Beiſtand des heiligen Geiſtes vollbrachtes Menſchenwerk, nicht als inſpirirt anzuſehen gewohnt ſind. Nach unſerer Anſicht liegt gerade darin der Zweck und der Werth eines Symbols, daß aus ihm erſichtlich iſt, in welcher Weiſe einem beſtimmten Kreiſe der Bildung die allgemeine religiöſe Weltanſchauung ſich fixirt hat; aus dieſem Grunde halten wir es auch für nothwendig, weil es nicht nur die *weſentliche Einheit* der Kirche, ſondern auch den *eigenthümlichen* Charakter gerade *dieſer* Einheit ausdrückt. Hervorgerufen iſt dieſe Nothwendigkeit dadurch, daß die chriſtliche Kirche als die des freien Geiſtes ihre Einheit nur verwirklicht, indem ſie zugleich in die Unterſchiede der Einheit auseinandergeht. In der urſprünglichen Bildung der Kirche konnten die Differenzen noch nicht ſo entſchieden hervorragen, weshalb die damals abgefaßten Symbole, das Nicäniſche, Athanaſianiſche u. a. auch ein allgemeines Anſehen haben. Späterhin aber entwickelte ſich das Leben der Kirche in großen Gegenſätzen, von denen der eine immer auf den anderen reflectiren und ſeine Controverſe in klaren Sätzen darlegen mußte. Iſt daher die heilige Schrift ſtets ſich ſelbſt gleich, ſo iſt das Symbol allerdings beweglich; es iſt nicht, wie die Evangelien, Erinnerung, nicht, wie die apoſtoliſchen Briefe, gelegentlicher Erguß des frommen Bewußtſeins, ſondern auf die Faſſung des Ewigen für die Erkenntniß gerichtet; es iſt in ſeiner Form ſo beſtimmt als möglich, aber es iſt keineswegs auf immer unveränderlich, weil es den Glauben in der Bildung ſeines Bewußtſeins begleitet, indem es den Inhalt der weitläufigen, vielſinnigen und vielgeſtaltigen bibliſchen Schriften in eine ſchlichte Zuſammenfaſſung zu concentriren bemüht iſt, damit die wichtigſten Puncte des Glaubens keinem Hin und Her der ſchlüpfrigen Exegeſe überlaſſen ſeien. Denn ſteht auch die Freiheit der Schriftforſchung und Schriftdeutung bei uns einem Jeden zu, da wir keine Laien mehr im Gegenſatz zu einem ausſchließlich theologiſch gebildeten, in der Schrift unterrichteten Klerus haben, ſo muß doch der Geſammtorganismus der Gemeine eine Einheit haben, welche durch alle Unterſchiede der intellectuellen Bildung der verſchiedenen Gemeinemitglieder eben ſo hindurchgreift, wie ſie auch die dogmatiſche Identität der mannichfaltigen bibliſchen Bücher mit Einem Schlage angibt. Und dieſe Einheit gewährt das Symbol. Iſt es nun an ſich, um dem particulären kirchlichen Leben das leitende Princip ſicher zu ſtellen und die Grundbeſtimmungen des Glaubens allem Gezänk des gelehrten und raiſonnirenden Verſtandes zu entreißen, dieſem ſeinem Begriffe nach, als Regula fidei vernünftig und iſt es bei der Art und Weiſe der Entwicklung der chriſtlichen Kirche, wie ihre ganze Geſchichte beweiſt, unausweichlich, ſo werden wir wohl bekennen müſſen, daß das Symbol Zeichen eines gediegenen Gemeinlebens iſt. Da nun der Geiſtliche in Verhältniß zur Gemeine nichts Anderes als das Organ iſt, durch welches ſie ihren Geiſt für ſich ausgeſprochen wiſſen will, ſo folgt von ſelbſt, daß derſelbe nur dann ihr Geiſtlicher ſein könne, wenn er mit ihr in der *Anerkennung ihres Symbols* identiſch iſt. Denn wodurch hat er ein *Recht*, ihr Geiſtlicher zu ſein? Offenbar doch wohl durch die Gemeine. Er kann ſich ihr nicht aufdringen und ſie wird ihn nur in ſofern als *ihren* Geiſtlichen betrachten können, als ſie in ihm den *nämlichen Glauben vorausſetzt*, den ſie ſelbſt hat und in deſſen Bekenntniß allein ſie ihre Seligkeit findet. Dem Recht aber, als Organ der Gemeine handeln, ihren Geiſt vertreten zu dürfen, entſpricht die *Pflicht* des Geiſtlichen, auch wirklich ſo zu handeln und nicht blos zu thun, *als ob er ſo handelte*. Wo die Gemeine einen ſolchen Schein entdeckte, würde ſie den Geiſtlichen zurechtweiſen und ihm das geſchenkte Vertrauen wieder entziehen müſſen, weil er nicht Prediger im Sinn der Kirche ſein würde, ſei es nun, daß er überhaupt den kirchlichen Glauben für unwahr hielte — dann wäre er ein Schauſpieler, weil er doch das Gegentheil predigte; oder ſei es, daß er im Sinn einer anderen Kirchengemeinſchaft handelte und lehrte, ſo würde er dieſer anderen Kirche, nicht aber der zugehören, deren Geiſtlicher er wäre und ſomit ein zweideutiger Menſch ſein.

Sollte man es glauben, daß Schleiermacher durch den oben von uns entſchuldigten Unmuth ſeiner Stimmung zu einem ſittlich-anſtößigen Geſtändniß hingeriſſen worden, das wir ſeiner ſo unwürdig halten, daß wir den Druck dieſes Sendſchreibens nur bedauern können, wenn es auch noch mehr ſcharfſinnige und neue Bemerkungen über den gegenwärtigen Zuſtand der Kirche enthielte, als es in reichem Maaß darbietet. Zwei Stellen ſind es beſonders, welche man wegwünſcht und gegen welche auch der ſtärkſte Proteſt erfolgt iſt. Die eine werden wir weiter unten anführen muſſen; die andere, S. 14. und 15., lautet ſo: „Zumal wir ſchon immer ſo Manches leſen müſſen, wobei man etwas Beſtimmtes gar nicht *denken* kann! Denkt ſich Jemand etwas Beſtimmtes bei „empfangen von dem heiligen Geiſt?“ Die beiden neuteſtamentiſchen Stellen bringen dieſe beiden Ausdrücke nicht zuſammen, auch die älteſten Exemplare des Symbolum kennen dieſen Ausdruck nicht, und nur weil eine jüngere in unſeren Ländern am meiſten verbreitet geweſene Redaktion dieſe tadelnswerthe Zuſammenſtellung gemacht hat, ſind wir bis jetzt verurtheilt geblieben, ihn jedesmal zu wiederholen, wenn das Glaubensbekenntniß vorkommt. Nicht anders iſt es mit dem „niedergefahren zur Höllen“, was auch nicht ächter iſt als verſtändlich. Muß ſich der Geiſtliche nun das ſagen: „Du lieſeſt dieſes, aber du verſtehſt doch nicht, was du lieſeſt“: was wird es ihm für eine große Schwierigkeit machen, ſich auch zu ſagen: „Du lieſeſt dieſes; aber weil du niemals haſt faſſen können, was dabei gedacht werden ſoll, ſo denkſt du nur dabei deine eigene Meinung von dem Gegenſtande.“ Und ich begreife nicht recht, wie man dies wollte einen Mangel an Treu' und Glauben nennen oder eine reservatio mentalis, da es ja nur des Geiſtlichen eigene Andacht iſt, welche er dadurch fördert, daß er ſich das Geleſene in ſeine Vorſtellungsweiſe überträgt; mit ſeiner Amtshandlung aber hängt dies gar nicht zuſammen. Denn das verſteht ſich ja von ſelbſt, daß keiner das vertreten will, was er vorlieſt; er iſt ja dabei nicht der Handelnde, ſondern diejenigen, welche die Liturgie ordnen. Sonſt müßte auch angenommen werden, wenn wir Evangelien oder Epiſteln verleſen, daß wir die etwanigen fehlerhaften Ueberſetzungen vertreten und durch das Vorleſen unſeren Glauben an ihre Richtigkeit bezeugen wollten. Wie kann alſo Jemand im Ernſt erwarten, daß das Vorleſen der Agende für einen Rationaliſten, der das auch bleiben will, etwas Unerträgliches ſein werde, und ihn auf den Gedanken bringen, ſein Amt niederzulegen?“

Seine Freunde machen ihn aufmerkſam, daß eine ſolche Entzweiung zwiſchen dem objectiv Beſtehenden und zwiſchen dem ſubjectiv Beliebten äuſſerſt gefährlich ſei; ſie wenden ſich deswegen an frühere Aeußerungen Schleiermachers und namentlich führt v. Cölln S. 11. aus den von Falk herausgegebenen Actenſtücken, die Preußiſche Agende betreffend, die Stelle an, wo es heißt: „Zuerſt alſo, was ich von der Beharrlichkeit bei den eingeführten Formularen geſagt habe, will ich keineswegs von einer unausgeſetzt ſich gleichbleibenden buchſtäblichen Wiederholung verſtanden wiſſen, denn zu einer ſolchen hätte ich mich ohne Unredlichkeit auch in dem Falle nicht anheiſchig machen können, wenn ich in mir Gründe befunden hätte, die neue Agende anzunehmen. Der evangeliſche Cultus will nach der Schrift in allen ſeinen Theilen eine λογικὴ λατρεία ſein, alſo kommt es bei Allem, was darin Rede iſt, nicht auf den Buchſtaben an, ſondern auf den *Gedanken*; daher kann auch der liturgiſche Theil unſeres Gottesdienſtes ſeiner Idee nur entſprechen, wenn der Geiſtliche die Gedanken, die er vorträgt, ſich lebendig angeeignet hat u. ſ. w."

Es ſcheint, als ob Schleiermacher zu ſehr die Univerſitäten, weniger die Kirche im Auge gehabt hat. S. 19. ſagt er ſogar: „Wir können nicht abhängen von einem ſymboliſchen Buch, vielmehr umgekehrt, es gilt fort, weil und ſofern wir es auf's neue beſtätigen durch *unſere Lehre* und die Jugend von demſelben überzeugen." Und gewiß wird jeder, der einigermaßen die Natur theologiſcher Forſchungen kennt, Schleiermacher von Herzen in demjenigen beipflichten, was er S. 17—21. über die Freiheit des akademiſchen Lehrers ſagt. Im Kreiſe der *Wiſſenſchaft* ſei Zwieſpalt des Wiſſens mit dem Glauben, ſo viel da wolle. Sie kann nicht anders gedeihen und das nur ſteht zu wünſchen, daß diejenigen, welchen es als Trägern der Wiſſenſchaft um eine Verſöhnung des Bewußtſeins mit der Wahrheit zu thun iſt, mit ihren Differenzen nicht in gehäſſige Perſönlichkeiten ausarten, welche den edlen Ton der auf die Sache gerichteten Polemik in ein Auflauern auf Zufälligkeiten, in ein krittliches Sylbenſtechen und ſykophantiſches Schimpfen verzerren, wie wir es ſo oft erleben. In der Wiſſenſchaft iſt auch der Ort, wo mit äußerſter Kälte, mit dem, ſo zu ſagen, frevelndſten Verſtande, das für heilig Geltende unterſucht werden möge. Aber ein Anderes iſt es doch, wenn der Geiſtliche in ſeinem kirchlichen Amt der Gemeine gegenüber handelt. Hier iſt er *verpflichtet*, *innerhalb* des Glaubens der Gemeine ſich zu halten, weil er nur unter dieſer Vorausſetzung zur Vollbringung des Cultus *berechtigt* iſt. Wohl wiſſen wir aus den Bekenntniſſen vieler Prediger, wie tief ſie das Mißverſtändniß oder Unverſtändniß ſo mancher Puncte unſeres Glaubens gedrückt hat. Dieſer Kampf des Widerſpruchs der Intelligenz als der ſubjectiven Gewißheit mit der Objectivität der als Glaube vorgefundenen Wahrheit iſt etwas höchſt

Ehrenwerthes; kein Theologe kann eigentlich ohne ihn gedacht werden und die völlig durchgeführte wiſſenſchaftliche Erkenntniß erſt iſt Befreiung von dieſem Kampf und Zweifel. — Auch wiſſen wir ſehr wohl, daß das liturgiſche Element bei ſeiner Verwirklichung im Cultus den Geiſtlichen zu einem mehr oder minder mechaniſchen Zug beſtimmt; aber nur da wird dies der Fall ſein, wo der Geiſtliche ſich mit dem, was er lieſt, in Einſtimmung weiß; denn wo er mit dem Geleſenen uneinig iſt, wird ihn der Widerſpruch ſeiner Ueberzeugung zur tieferen Reflexion nöthigen und ſo das Mechaniſche, der äußeren Handlung Hingegebene verdrängen.

Allein der theoretiſche *Kampf* des Geiſtlichen iſt doch etwas ganz Anderes, als eine directe *Heuchelei*, zu welcher er ſich, beſonders als ein rationaliſtiſch Gebildeter, nach Schleiermacher verdammt ſehen würde. Nur ſo arme Sünder (wie er ſie einmal nennt), welche vom Rationalismus keine Liebe zur Vernunft, keine Anregung zum Denken erlangt haben, nur ſolche, denen ſtatt der Vernunft die Hefe eines ſeichten Verſtandes, ſtatt des Denkens ein Kehricht von Abſtractionen zu Theil geworden iſt, und welche einen ſolchen Lumpenkönig ſich zum güldenen Kalb ihrer Anbetung erhöhet haben, nur *ſolche Rationaliſten* dürften in einen *ſolchen* Widerſpruch ohne Kummer und Noth ſich einlaſſen. Sonſt aber glauben wir, daß auch ein Rationaliſt durch die Moralität, die ihm doch das Höchſte iſt, eine Handlungsweiſe verabſcheuen würde, die er für offenbaren Betrug erkennen müßte. Denn er könnte ſich doch nicht verhehlen, daß er in die Gemeine *mit eingeſchloſſen* ſei, daß er als vorzugsweiſe activ nur in ſofern daſtehe, als die Gemeine vorausſetze, daß er ihren Glauben zu verkündigen der rechte Mann ſei. Die Schleiermacherſche Tröſtung, daß nicht Er, ſondern die (geiſtliche oder weltliche) Regierung, welche die Agende geordnet, der *eigentlich* Handelnde ſei, „daß es ſich alſo von ſelbſt verſtehe, daß er nicht zu vertreten habe, was er leſe", iſt wirklich ein bloßes Sophisma und v. Cölln wirft ihm mit vollkommenem Fug ein, daß ein evangeliſcher Theologe in dieſem Fall auch eine katholiſche Meſſe leſen könnte, ohne ſeinen Glauben oder ſein

Gewiſſen zu verletzen. Schleiermachers Berufung darauf, daß der Geiſtliche ja auch die Ueberſetzungsfehler nicht vertrete, iſt lächerlich, iſt einer ſeiner faſt an das Frivole ſtreifenden Witze.

Wollte Schleiermacher aber fragen, was denkſt du denn bei jenen für mich leeren Worten? ſo würde ich kürzlich antworten, wie ich bei der Empfängniß Chriſti durch den heiligen Geiſt denke, daß das einzige Princip des Lebens Chriſti der göttliche Geiſt war, der ſeinen Willen und durch ſeinen Willen auch ſeine Natur beſtimmte; und bei dem Niedergefahrenſein zur Hölle, daß alles Böſe, auch vor Chriſti Erſcheinung, nur durch Entgegenſetzung gegen ihn Realität hat, denn in ſich iſt es nichts. Die einzige Bedeutung hat es durch das Gute, was es negiren will, und zugleich iſt das Gute das einzige Weſen, wozu das Böſe, ſeiner Hölle zu entfliehen, ſich aufheben kann; Chriſtus aber als der, welcher in ſeinem Willen nur das Gute will, iſt es, welcher auch in dem Böſen niederfährt, um in ihm durch die Qual der Entgegenſetzung die Freiheit aus dem Gefängniß des böſen Willens zu erlöſen und den Willen ſeinem wahrhaften Weſen zurückzugeben. Wollte nun Schleiermacher ſagen: ſiehe, da gibſt du mir ja eine ganz rationaliſtiſche Auslegung der Dogmen, denn weder an eine ſinnliche Erſcheinung des heiligen Geiſtes, noch an eine ſinnlich exiſtirende Hölle ſcheinſt du zu glauben, ſondern du verſtehſt die Empfängniß wie die Höllenfahrt ſo, daß jene ſagen will, wie Chriſti Wille abſolut und von Anbeginn der heilige geweſen; dieſe aber bedeuten ſoll, daß nur Chriſtus wie von der Sünde ſo von den Schmerzen, welche ſie als Negation der Freiheit ſich erzeugt, zu befreien im Stande iſt und daß ſchon vor der Stiftung des Chriſtenthums als Erſcheinung dies Verhältniß zwiſchen dem Guten und Böſen da war; — ſo würden wir erwidern, daß dem allerdings ſo ſei, daß wir aber damit in jenen Vorſtellungen, wie uns ſchiene, ohne Künſtelei und Zwang, etwas ſehr Beſtimmtes ausgedrückt zu finden ſo glücklich wären; wolle er ein ſolches Verfahren, den allgemeinen, ewigen, Inhalt jener zunächſt hiſtoriſch begründeten Vorſtellungen mit Klarheit zu denken, ein Bedürfniß, was wir ſo dringend hätten, wie er, wolle er dies Rationalismus nennen, ſo hätten wir nichts dawider, weil wir der feſten Ueberzeugung wären, daß das wahre Chriſtenthum vernünftig und die wahrhafte Vernunft chriſtlich ſei.

Endlich in Bezug auf die Zukunft nennt Schleiermacher die Ausſicht ſeiner Freunde auf die Conſtituirung eines neuen Symbolums ein Vorurtheil und ſagt in ſeinen Einwürfen unter anderem S. 36.: „Ich hingegen möchte mich mit aller Macht dem entgegenſetzen, und ich würde nur Verderben davon ahnden, wenn die Kirche dies jemals thäte aus freien Stücken; denn eine ſolche Schrift kann niemals etwas wünſchenswerthes ſein oder ein Gut für die Kirche ſelbſt, ſondern immer nur eine Sache der Noth in äußerer Beziehung. Für den inneren Gebrauch der Kirche thut doch den Erwachſenen ein ſolcher kurzer Auszug nicht Noth, und für den Unterricht der Jugend ſind doch ſcharf beſtimmte auf andere Meinungen Rückſicht nehmende Formen nichts brauchbares. Der Katechismus bedarf eines anderen Tons; eine gute Confeſſion iſt ein ſchlechter Katechismus und ein guter Katechischismus eine ſchlechte Confeſſion.“ Wozu dies? Das Symbol ſoll ja auch kein Katechismus ſein; dieſer hat noch immer ſeine eigenthümliche Abfaſſung gefunden, aber nicht ohne Zuſammenhang mit dem Symbol, ſondern in ſo enger Verbindung damit, daß die beſten Katechismen auch ſymboliſche Bücher geworden ſind. Wir können durchaus nur den Herrn v. Cölln und Schulz beitreten, wenn ſie Schleiermacher auseinander ſetzen, daß das Symbol Ausdruck innerer kirchlicher Einheit ſei. Schleiermacher verkennt ganz, daß die Freiheit, ohne beſtimmt zu ſein, keine Freiheit iſt. Die ächte Beweglichkeit der Bildung beſteht nicht darin, daß ſie vom Poſitiven abſtrahirt, ſondern darin, daß die Poſition des Nothwendigen immer möglich ſei und nicht durch ein Geſetz unmöglich gemacht werde, obſchon, wie wir recht gut wiſſen, keine menſchliche Vorkehrung das Anderswerden, wenn der Trieb der Vernunft darin iſt, zurückzuhalten, ſondern die Geburt des Göttlichen nur, wie die Here beim Herakles, zu verzögern vermag. Wie wir bei dem einzelnen Menſchen ſehen, daß er die Reſultate ſeiner Lebenserfahrung zu Grundſätzen ausprägt, denen er in ſeinem Handeln als einer bleiben-

bleibenden Richtſchnur zu folgen ſich anſtrengt; wie wir jede Geſellſchaft, ſobald ſie zu einiger Abgeſchloſſenheit gelangt, ſich der, wenn auch nie feierlich ausgeſprochenen, Norm ihres eigenthümlichen Genius bewußt werden ſehen; wie jeder Staat den Inhalt und Umfang ſeiner Freiheit in beſtimmten Geſetzen darlegt und wirklich nur dann frei iſt, wenn er Geſetze hat, ſo kann auch die Kirche nicht umhin, das, was ſie glaubt, mit Beſtimmtheit aufzufaſſen und als das einfache Princip ihres Lebens hinzuſtellen. Dieſe Conſtituirung eines Symbols iſt nach unſerer Meinung ſo weit davon entfernt, Beweis einer Schwäche zu ſein, daß wir ſie im Gegentheil für den Beweis einer Stärke halten, gerade wie z. B. der Engliſche und Franzöſiſche Staat durch die Beſtimmtheit ihrer Freiheiten, trotz der damit verbundenen Parteiungen, ungleich freier und ſtärker ſind, als eine in geſetzloſem, nur durch Herkommen locker gebundenem Zuſtand umſchweifende Herde.

Schleiermacher erblickt in einer ſolchen Beſtimmtheit immer nur eine Verknechtung an das Buchſtäbliche, eine Gefangennahme des Geiſtes unter beſchränkte Formeln, eine Verführung zu gedankenloſer Leerheit, zu widriger Verketzerung und elender Verfolgung. Den Vortheil, daß die Streitigkeiten alsdann ein feſtes Centrum haben und leichter ein Reſultat geben, als wo ohne Maaß und Ziel in das Blaue hingefochten wird, überſieht er. Allein ſo wahr der Spinoziſche Satz iſt: **omnis determinatio est negatio**; ſo wahr iſt auch der andere, mit ihm identiſche: **omnis determinatio est ponsitio**. Iſt daher von einem neuen Symbol die Rede, ſo muß daſſelbe die Differenzen der proteſtantiſchen Kirche in ſich abſorbiren, um dadurch aufzuheben, was bis dahin einſeitige Geltung hatte. Wie und wann dies geſchehen werde, wer kann das wiſſen? Doch zweifeln wir, daß große Neuerungen vorkommen werden und glauben, daß die Hauptrichtung in einer Hervorhebung der alten, allgemein angenommenen Symbole beſtehen werde, inſofern die aus der Zeit der Reformation ſie ebenfalls anerkannt, in ihrem Inhalt gar nichts verändert und ſich ſpeciell nur gegen die ſpäterhin in der Römiſchen Kirche entſtandenen Dogmen gewendet haben. Dieſe kritiſche Bemühung zur Ausmärzung alles Hierarchiſchen iſt in ihnen das Weſentliche: im dogmatiſchen Gehalt weichen ſie von den alten Symbolen nicht ab. Unter dieſen iſt namentlich das ſogenannte Apoſtoliſche, obſchon es dem Nicäniſchen an theologiſcher Schärfe nachſteht, dadurch, daß es die hiſtoriſche Anſchauung des Chriſtenthums in allen Hauptpuncten verlegt, von einer ſo unverwüſtlichen Popularität, daß es ſchwerlich je verdrängt oder durch ein anderes erſetzt werden kann; es wäre denn, daß die Chriſten der geſchichtlichen Erinnerung an die Stiftung ihrer Kirche nicht mehr bedürften, was zu denken doch gar kein Grund vorhanden iſt. Denn die Bibel könnte dem menſchlichen Geſchlecht wohl abhanden kommen, aber dadurch würde noch nicht die Idee und die Erinnerung an ihre Erſcheinung vertilgt.

Schleiermacher äußert zuweilen die Beſorgniß, daß ein Staat ein neues Glaubensbekenntniß mit Gewalt könnte einführen wollen und durch ſolch' willkürliches Verfahren daſſelbe mit anderen Verordnungen und Geſetzen in Einen Rang ſtellen. Wir halten eine ſolche Anmaaßung in unſeren Tagen für unausführbar. Nehmen wir aber den von Schleiermacher hypothetiſch aufgeſtellten Fall an, daß eine Regierung ein neues Symbol mit Hartnäckigkeit einführen wollte, ſo glauben wir nicht, daß als Regel des Benehmens für die Geiſtlichkeit das aufgeſtellt werden kann, was er S. 33. ſagt: „Ich ſollte einen beſcheidenen Mann verdammen, welcher zu ſich ſelbſt ſagte: Die Handlung, die du begehſt, wenn du deine Unterſchrift verweigerſt, ſteht in gar keinem Verhältniß zu dem Zweck der Verfügung. Jedermann weiß ja, und alſo auch unſere kirchlichen Geſetzgeber, daß nicht zwei Menſchen genau denken einer wie der andere, und auch die, welche dieſes Bekenntniß zuerſt unterſchrieben, haben es theils nicht in demſelben Grade beſtimmter Ueberzeugung dabei gethan, theils nicht daſſelbe dabei gedacht. Es kommt alſo immer nur auf ein mehr oder weniger von Ueberzeugung an. Wenn ich nun glaubte, meine Abweichung wäre ſo groß und von der Art, daß diejenigen, die ich nach meiner Ueberzeugung belehre und anrege, nicht zur Gemeinſchaft der Kirche gehören könnten, die ſich von dieſem Bekenntniß aus der Römiſchen gegenüber gebildet hat: dann wäre Grund genug, das Aufſehen einer Verweigerung nicht zu ſcheuen. Das iſt aber nicht der Fall, und weiter als meine innige Ueberzeugung *hievon*, bekenne ich ja nichts durch meine Unterſchrift. — Unwahrheit iſt ein großes Wort, aber doch nur ein abſtractes, und es kann jedesmal nur der Natur der Sache nach angewendet werden.“ Hier iſt gar keine Grenze gegeben. Jeder kann ſich hiernach überreden, daß er das Symbol ohne Immoralität unterſchreiben könne, weil er immer Einiges finden wird, womit er übereinſtimmen kann. Gegen eine ſolche Klugheit und Lauheit haben ſich nun Schleiermachers Freunde mit Nachdruck verwahrt. Er wäre gewiß nicht in dieſe laxen Maximen verfallen, wenn er die *Beſtimmtheit* des Symboliſchen nicht blos von ihrer negativen, vielmehr auch von ihrer affirmativen Seite betrachtet hätte. So aber ſieht er in ihr nur eine geiſtloſe Verknöcherung des Lebens; die wahre Bildung ſoll in einer Abneigung gegen die Beſtimmtheit beſtehen und durch ein beſtändiges Drängen, Gähren und Treiben in eine ſchlechte Unendlichkeit hinauslaufen.

Schleiermacher iſt der Leſſing unſerer Theologie. Wie ſich dieſer zur Poeſie, ſo verhält er ſich zur Speculation. Leſſings Kunſtwerke ſind geniale Schöpfungen, ohne doch Werke des Kunſtinſtinctes zu ſein. Sein Genie war kritiſch und der Hauch der Kritik weht mit kühlem Fächeln auch durch ſeine Poeſie. So bringt es Schleiermacher auch zu ſyſtematiſchen Zuſamenſtellungen, zu Predigten, zu Entwürfen kirchlicher Organiſation. Allein es fehlt Ein Alles gebärender Grundgedanke, wie bei großen Philoſophen. Seine ſyſtemartigen Compoſitionen ſind nur die Stapelplätze, in denen er die jedesmaligen Reſultate ſeiner kritiſchen Analyſen birgt. Er ſchafft nicht, um einem Princip conſequent zu folgen. Er ſchafft, um zu zerſtören. Oder vielmehr, das Zerſtören iſt ſein Schaffen, denn immer iſt er auch ſchon wieder über ſeine Schöpfung hinaus. Sein kritiſcher Blick entdeckt ſchon wieder neue Unvollkommenheiten und raſtlos, in den verſchiedenſten Beziehungen, in den mannigfaltigſten Formen, wälzt er ſeinen von Bildungsembryonen wimmelnden Strom fort. Er iſt immer ein anderer und doch derſelbe. Sein nüchterner Verſtand, der nur momentan den Saturnalien des Gefühls ein überſchäumendes Leben erlaubt, blickt überall ſpähend hervor.

So darf man ſich denn nicht wundern, wenn der wunderbare Mann in ſeinem Enthuſiasmus für Freiheit der Bildung die Nothwendigkeit der Nothwendigkeit für die Freiheit momentan vergeſſen und die Kirche der Atomiſtik der zufälligen ſubjectiven Ueberzeugung Preis geben konnte. Auf welche Weiſe die gerechten Anſprüche der ſubjectiven Intelligenz mit dem objectiven Glauben der Kirche zu vermitteln ſind, welche Gebrechen unſere Zeit hierin bedrücken und welche Maaßregeln zu treffen ſind, ſchnöde Glaubensheuchelei, dogmatiſche Bornirtheit, mit ihrer Göttlichkeit kokettirende Frömmigkeit, hierarchiſirende Salbung, inhumane und unchriſtliche Prätenſionen eines ſtumpfſinnigen Supernaturalismus, zu vernichten, das zu unterſuchen, gehört nicht hierher. Schleiermachers unmoraliſcher Rath in Betreff des kirchlichen Symbols muß ſeine Freunde ſchmerzen, allein er iſt bei ihm immer verzeihlicher, als der zelotiſche Eifer, womit verſtand- und gemüthloſe Menſchen aus egoiſtiſchen Intereſſen, aller Kritik der Bibel und kirchlichen Lehre, als einem Frevel an Gott entſagend, dem Buchſtaben mit ſclaviſchem Sinne ſich unterwerfen. Nach Außen hin belächeln ſie mit ſcheinbar frommem Mitleid, dem aber eine gute Doſis Hochmuth nicht fehlt, jeden Andersgläubigen, jeden Ringenden, als einen noch nicht von Gott des Gnadenſtandes Gewürdigten; nach Innen zu aber, in ihrem Gewiſſen, lächeln ſie über die Andern, daß ſie nicht ſo klug ſind, die Vernunft unter das Joch des Glaubens wirklich gefangen zu nehmen.

Gedruckt in der Hartungſchen Hof- und Univerſitäts-Buchdruckerei.

Pſychologie

oder

die Wiſſenſchaft vom ſubjectiven Geiſt.

Von

K. Rosenkranz

ordentlichem Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität zu Königsberg.

Königsberg,
Im Verlage der Gebrüder Bornträger.

1837.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Eine beſondere Darſtellung der Lehre vom ſubjectiven Geiſt iſt unter Hegel's Nachlaß ſo wenig angekündigt worden, als eine der Naturphiloſophie, obwohl Hegel über beide Gegenſtände eigene Vorleſungen gehalten hat. Ich kann nicht wiſſen, warum ſich dieſelben nicht eben ſo gut zum Druck befähigen, als die über Äſthetik u. ſ. w. Was ſich Werthvolles aus dieſen Sphären findet, ſoll in der Form von Zuſätzen, wie mit der Rechtsphiloſophie bereits geſchehen, der neuen Ausgabe der Encyklopädie eingeordnet werden, die demnach, wenn ich nicht irre, auf drei Bände berechnet iſt. So geſchickt nun aber auch der Herausgeber, Herr v. Henning, ſein Amt in der Auswahl, Vertheilung und Styliſirung des ſich darbietenden Materials verwalten wird, ſo will ich doch das Bedenken nicht bergen, daß der Begriff der Encyklopädie, der leichte Überblick aller Momente des Syſtems, der leichte Schwung ſeiner Spirallinie, durch das übergroße Anſchwellen der Anmerkungen, die doch mehr oder weniger immer unorganiſch bleiben müſſen, eigentlich zerſtört wird. Schon in der dritten Auflage, die Hegel noch ſelbſt beſorgte, iſt die Maſſe der polemiſchen, erörternden und aufregenden Zuſätze ſo groß, daß die ſchöne Gliederung des Ganzen dadurch beeinträchtigt wird. Nach meiner Meinung wäre ein völlig unveränderter Abdruck der erſten

Ausgabe der Encyklopädie für die Geſammtausgabe der Werke ſehr zu wünſchen. Die Intenſität, mit welcher Hegel in ihr ſein ganzes Syſtem zum erſtenmal entfaltete, hat jenen Zauber der friſchen Schöpfung, der den ſpäteren Ausgaben fehlt, die voller beſorglichen Rückſichten ſind. Neben ihrem körnigen Urgeſtein könnte dann eine erweiterte, die ſich überall verdeutlichend auf das Einzelne einläßt, füglich als ſpätere Auslegung mit ihren neuen Anlagerungen beſtehen.

Da nun die Herausgabe dieſer Theile des Nachlaſſes noch eine Zeit ihrer Schwierigkeit wegen ſich verzögern dürfte, ſo habe ich mich mit dieſer beſondern Bearbeitung der Philoſophie des ſubjectiven Geiſtes hervorgewagt, weil ſie mich außerordentlich intereſſirt und weil es mir ſcheint, als wenn dieſelbe, trotz ihrer Wichtigkeit, dem größeren, der Philoſophie zugeneigten Publicum, ja vielen Philoſophen von Fach, die von Rechtswegen davon wiſſen ſollten, wenig oder gar nicht bekannt ſei.

Es iſt dies die zweite Arbeit der Art, welche aus der Hegel'ſchen Schule hervorgeht. Profeſſor Michelet hat vor zehn Jahren eine beſondere Ausführung der Hegelſchen Moralphiloſophie verſucht.

Alle anderen Arbeiten haben ſich mit einzelnen Momenten entweder der Philoſophie des Rechts — Gans, Abegg, Göſchel — oder der Philoſophie der Religion beſchäftigt, für welche letztere Daub, Marheineke, Ruſt, Göſchel, Conradi, Billroth, Vatke, Matthies u. A. beſonders thätig waren und ſind.

Für die Metaphyſik iſt durch die Schule ſelbſt noch nichts geſchehen, obwohl gerade hier noch unendlich viel Aufgaben zu löſen ſind. Man denke ſich z. B. eine Ausführung der Lehre vom Maaß oder vom objectiven Begriff, von der Teleologie u. ſ. f. Hier wird es noch ſehr vieler Monographieen bedürfen, um aus der bisherigen Allgemeinheit allmälig zu einer größeren Beſtimmtheit zu gelangen. Hingegen gehören hierher die Leiſtungen derer, welche Hegel zugleich anerkennen und zugleich beſtreiten, welche die Wahrheit ſeiner Methode und die Falſchheit ſeiner concreten Reſultate behaupten: Chr. Weiße, d. j. Fichte, K. Ph. Fiſcher. Jeder von dieſen hat eine Metaphyſik geſchrieben; jeder hat eine Kritik der Hegelſchen Logik gegeben und die in derſelben geſetzte Identität des Logiſchen und Metaphyſiſchen in dem Irrthum angefochten, als ob das Metaphyſiſche ein den ſogenannten realen Disciplinen der Philoſophie exoteriſches Element ſein und der Begriff der Natur und des Geiſtes anderswo als in der Totalität ihrer Momente ſeiner Wahrheit nach entwickelt werden könnte. Als Reaction gegen eine ſolche überflüſſige Zwiſcheneinſchiebung der Metaphyſik zwiſchen eine nur formale Logik und andere nur reale Wiſſenſchaften, gegen die Trennung des Logiſchen vom Metaphyſiſchen, gegen die Negation der Immanenz des Logiſchen und Metaphyſiſchen in der Natur und im Geiſt, ſind die apologetiſchen Schriften von Göſchel, Hinrichs, Schaller anzuſehen. Göſchel ſtickte auf das Panier der Schule den Namen des Monismus.

Hier iſt die Schule alſo wenigſtens negativ thätig geweſen, aber die Naturphiloſophie liegt leider noch immer brach. Hegel ſelbſt ſteht hier noch faſt einſam, und doch wäre es hohe Zeit, daß ſeiner Auffaſſung der Natur mehr Bahn gebrochen würde.

Die Philoſophie des ſubjectiven Geiſtes iſt in den Kämpfen der Hegel'ſchen Philoſophie oft genug lemmatiſch angezogen worden, allein mit Ausnahme der einzigen 1836 erſchienenen Schrift von Wirth über den thieriſchen Magnetismus faſt immer nur in phänomenologiſcher Beziehung. Auch das durch die Unſterblichkeitsfrage angeregte theologiſche Intereſſe, dem wir die Schriften von Richter, Göſchel und neuerdings eine treffliche Auseinanderſetzung von Conradi verdanken, hielt ſich beſonders an den Begriff des Selbſtbewußtſeins.

Nur eine einzige Arbeit von Mußmann 1827, die aber bereits ſo gut wie verſchollen iſt, ging auch auf die Elemente ein, welche Hegel die anthropologiſchen und pſychologiſchen nannte. Allein Mußmann's Arbeit iſt bei allem altklugen Schein ſehr unreif. Er ſelbſt wußte nicht recht, was er wollte. Er war ſich weder in ſeiner Anhänglichkeit an Hegel noch in ſeiner Polemik hinlänglich klar. Er war, wie ſo Viele in unſerer Zeit, von der Eitelkeit beſeſſen, durchaus den ſechsten Welttheil der Philoſophie entdecken zu wollen. Sein Streben war grandios. Er ſchematiſirte auf großen Bogen bald ſo bald ſo ein neues Syſtem, über deſſen Anfang immer nur ſo viel unumſtößlich feſt ſtand, daß es nicht der Hegel'ſche ſein dürfe. Mit irgend einer Einheit wollte er beginnen und dann erſt zur Seinheit übergehen! In jeder elenden Brochüre, die gegen Hegel erſchien, fand er eine Beſtätigung ſeiner Einſichten in Hegel's Fehler und eine Ermunterung zur Cultur ſeiner Metaphyſik, deren viele Bände zu berechnen ihm manche Sorge machte. Allein ſeinem Enthuſiasmus für ſeine Leiſtungen entſprachen dieſe ſelbſt nicht. Sie waren theils verworren, theils ſchwächlich. Hörte man ihn ſprechen, ſo mußte man ihm gut ſein, wenn man auch über ihn im Stillen lächelte. Die glänzendſten Eroberungen im Felde der Idee, die größten Revolutionen wurden mit leidenſchaftlicher Emphaſe verkündigt. Und das Reſultat war ein kümmerliches Compendium, das ſich von dem Troß nur durch einige unübertreffliche Sonderbarkeiten unterſchied. Seine Pſychologie ſollte eine Vereinigung der rationalen und empiriſchen werden. Die Vorrede verſpricht Wunder, aber das Buch ſelbſt iſt ein gekünſtelter, mit trockenen Farben zuſammengepinſelter Schematismus. Daß er zuletzt das Recht, die Moralität, Sittlichkeit, Kunſt und Religion in die Pſychologie breit genug hineinzog, iſt ein Hauptbeweis, wie wenig entſchieden er das Gebiet des ſubjectiven Geiſtes überhaupt gefaßt hatte.

Meine Arbeit will eigentlich nur ein Commentar des Entwurfs ſein, den Hegel in der Encyklopädie gegeben hat. Sie macht in Anſehung der Grundanſchauung und der allgemeinen Organiſation des Stoffs nicht auf die geringſte Neuheit Anſpruch. Dieſe Treue halte ich für ein Hauptverdienſt, denn zunächſt muß doch die Schule dem Meiſter ſich wirklich anſchließen, nicht ihn voreilig verlaſſen. Nur ſo kann die Hegel'ſche Philoſophie, dieſe wunderbare Saat eines der größten Geiſter, von Innen aus durch ein in ſich erſtarkendes Wachsthum weiter, oder, was der Lieblingswunſch und Lieblingsausdruck der jüngeren Kronprätendenten der Speculation iſt, über ſich hinaus geführt werden. Die Detailverarbeitung, die concrete Entfaltung in's Einzelne hin, muß am beſten die Wahrheit des Allgemeinen rechtfertigen oder widerlegen. Die Kritik iſt dann nur Folge der immanenten Transcendenz. — Daß Hegel's Philoſophie im Lauf der Weltgeſchichte nicht die letzte iſt, hat er ſelbſt zur Genüge gewußt und mit dem heiterſten Humor ausgeſprochen. Allein aus bloßer Beſorgniß für den Fortſchritt ſich auf ſein Syſtem gar nicht einlaſſen, neben ihm zu einem höheren Standpunct fortſchlüpfen, ſtatt durch ihn hindurch ſchreiten zu wollen, iſt ein verkehrtes Thun. Hegel gehört einmal nicht zu den untergeordneten Piloſophen, die man, ohne ſonderlichen Nachtheil für die Wiſſenſchaft, ignoriren und beſeitigen kann. Die Luſt zur Production muß allerdings immer durch die Hoffnung angefacht werden, einen Schritt weiter zu thun; denn das Überflüſſige zu vollbringen, Tautologieen zu machen, kann nur dem geiſtloſen Subject beifallen. Daraus folgt jedoch noch nicht, daß die Eitelkeit für jede kleine Veränderung und Erweiterung die Prätenſion einer Umwälzung der Philoſophie machen und den Fortſchritt mit übereilter Haſt auf Koſten der Gründlichkeit forciren dürfe. Wenn man bloße Umſtellungen ſchon für neue Schöpfungen hält, ſo ſind dergleichen oft nur Verſchlechterungen, weil man zur eigentlichen Anſicht Hegel's noch nicht einmal durchgedrungen war, deren Erkenntniß ſolche Modificationen unmöglich gemacht hätte, während man ſich nun in ihnen als mit neuen Ideen hintergeht.

Nichts ſcheint mir alſo lohnender, nichts für die gegenwärtige Epoche der Philoſophie ergiebiger, als Hegel ſo viel möglich auf den Ferſen nachzufolgen, um nur erſt mit voller Beſtimmtheit zu wiſſen, was er wirklich dachte, denn wie tief und allſeitig Hegel war, iſt nicht genug zu bewundern. Dennoch fühle ich mich ihm gegenüber, ſo ſehr ich in ihm mit allen Faſern des Geiſtes wurzele, vollkommen ſelbſtſtändig. Es hat mich immer gewundert, warum einem Schüler Hegel's nach der gewöhnlichen Anſicht ein freies Verhältniß zu ſeinem Lehrer nicht möglich ſein ſoll. Ich kenne recht wohl in mir die Regionen, die eine urſprüngliche Mitgift meiner Natur, eine ſelige und unſelige Gabe meines individuellen Geſchickes ſind, wenn ich auch natürlich darüber kein vollkommenes Bewußtſein habe, wie ſich „das dumpfe Weben“ des Elementariſchen meines Geiſtes in meiner mündlichen und ſchriftlichen Darſtellung reflectirt. Ich habe daher etwaige Abweichungen von Hegel, wo ſie nicht ſchon in der ganzen Weite der Entwicklung liegen, im Beſondern bemerkt. Man hat mir vorgeworfen, daß ich in meiner Apologie Hegel's gegen Bachmann's Angriffe überall nur wiederholt habe, was Hegel entweder mit Beſtimmtheit ſelbſt geſagt hat oder was wenigſtens unmittelbar in ſeinen Worten gegeben liegt. Dieſer Vorwurf konnte für mich nur ein Lob ſein, denn damals wollte ich nichts anderes, als Hegel gegen eine entſtellende Auffaſſung, die ſchlechthin aus den Quellen geſchöpft ſchien, durch ihn ſelbſt vertheidigen. Hätte ich dieſe diplomatiſche Autenthie nicht beobachtet, ſo würde unſtreitig der umgekehrte Vorwurf eines willkürlichen Hineintragens anderer Anſichten in das Syſtem, eines beſchönigenden Ausdeutens nicht ausgeblieben ſein. Iſt es doch Göſchel ſo ergangen, daß man die Einheit, in welcher er die Hauptdogmen der chriſtlichen Kirche mit den Principien der Hegel'ſchen Speculation dargeſtellt hat, oft als eine durch das Syſtem ſelbſt unmöglich gemachte That anſieht, zu der er ſich durch eigene Geiſteskraft oder durch Vermittelung der Gegner, wie Fichte und Weiße, aufgeſchwungen habe.

Ich wünſche und hoffe, daß, was in meiner Arbeit das ſogenannte Eigenthümliche iſt, mit dem Geiſt des Hegel'ſchen Syſtems in der innigſten Übereinſtimmung ſtehen möge, ſo daß Hegel ſelbſt mir da, wo ich von ihm abzugehn gedrungen bin, bei näherer Überlegung Recht gäbe.

An Fehlern wird es dieſer Pſychologie nicht fehlen. Der Gegenſtand iſt zu ſchwierig, zu vielſeitig und in den häufigen Behandlungen, die er erfahren hat, zu oft mißhandelt, als daß nicht auch bei der größten Anſtrengung Irrthümer und Mängel aller Art ſich einfinden ſollten. Was aber den Punct anbetrifft, daß die Kritik in meiner Darſtellung Vieles vermiſſen könnte, ſo iſt in derſelben meiſtens an Ort und Stelle auf dieſen Vorwurf Rückſicht genommen. Die durchgehenden Motive für die Beſchränkungen, die ich mir auflegen zu müſſen glaubte, ſind im Allgemeinen folgende.

Erſtens die Rückſicht darauf, daß manche Puncte von Hegel ſelbſt oder ſonſt durch Jemand aus ſeiner Schule bereits oft und in genügender Weitläufigkeit ausgeführt ſind. In dieſe Kategorie gehört zunächſt der allgemeine Begriff des Bewußtſeins und der Methode, welcher durch Gabler's Bearbeitung des erſten Drittels der Phänomenologie, durch Göſchel's Erörterungen, durch Hinrichs Geneſis des Wiſſens — denn iſt die Phänomenologie etwas Anderes? — ſchon ſo oft und ausführlich Gegenſtand der Darſtellung geweſen iſt. Aus dieſem Grunde habe ich den Begriff des Ichs an ſich kurz gehalten, andere Momente dagegen, die mir vernachläſſigt ſchienen, hervorgehoben. Ferner gehören in dieſe Kategorie eine

Menge ſogenannter Gemeinplätze, die bei einer jeden Philoſophie, welche ſich zur Schule geſtaltet, unvermeidlich ſind, z. B. die Polemik gegen die einſeitige Auffaſſung des Gefühls und des Verſtandes, die am nachdrücklichſten von Hegel ſelbſt ausgeſprochen iſt und welche in den Berliner Jahrbüchern, beſonders ſo lange ſie einen mehr oppoſitionellen Charakter gegen die Zeitbildung hatten, ſo oft hat in's Feld rücken müſſen.

Zweitens. Sehr Vieles, was man gemeinhin zum Reſſort der Pſychologie zu rechnen pflegt, gehört, genauer unterſucht, entweder in die reine Philoſophie der Natur oder in ſpätere Gebiete; ſo hat die Äſthetik zu beſtimmen, wie der Begriff der Anlage, des Talents, der Genialität, der Phantaſie, innerhalb der Kunſt in der Conception und Thätigkeit des Künſtlers ſich geſtalten; die Moral hat zu beſtimmen, wie Begierde, Neigung, Leidenſchaft in ihren verſchiedenen Nüancen ſich zur Nothwendigkeit der Freiheit verhalten; die Philoſophie der Geſchichte hat die Begriffe des Localgeiſtes, Zeitgeiſtes, Nationalgeiſtes u. ſ. w. auseinanderzuſetzen; die Geſetze des Denkens aber, der Begriff des Begriffs, müſſen der Logik überlaſſen bleiben. Die Bequemlichkeit akademiſcher Lehrer hat Logik und Pſychologie, um ſie in Einer Vorleſung zu behandeln, ſo durcheinander geworfen, daß die Scheidung der objectiven Selbſtbeſtimmungen des Denkens d. i. der Kategorieen, von dem ſubjectiven, formalen Denkproceß, der ſich in den Kategorieen verläuft, jetzt nachdrücklich feſtgehalten werden muß. Die Confuſion der verſchiedenen Sphären der Philoſophie muß endlich aufhören. Die Philoſophie iſt der äußerſten Strenge fähig. Jeder Begriff kann in der ſyſtematiſchen Totalität nur Einen Ort haben. Daß die früheren Regionen ſich ſchon auf die ſpäteren beziehen, ſogar Manches von ihnen anticipiren müſſen, daß weiterhin in den ſpäteren Regionen als den concreteren die früher auseinandergeſetzten, die ihnen zueilten, auf die mannigfachſte Weiſe wiederauftreten, iſt dabei in der Ordnung, weil in der Idee Alles nur durch gegenſeitige Vermittelung exiſtirt.

Den rechten Ort eines Begriffs zu finden wird daher in den tieferen Geſtaltungen der Idee immer ſchwerer, denn die Vielſeitigkeit, der Reichthum der Begriffe verlockt hier das Denken leicht nach den verſchiedenſten Richtungen. Wie verſchieden iſt nicht z. B. der Traum von den Pſychologen geſtellt worden, denn er berührt ſich mit dem Schlaf, dem Bewußtſein, der Phantaſie, der Erinnerung und macht es dadurch moglich, ihn mit einer gewiſſen Wahrſcheinlichkeit bald an dieſes, bald an jenes Element anzuknüpfen, während doch nur der Gegenſatz von Schlaf und Wachen ſeine urſprüngliche Poſition geben kann.

Die dialektiſche Methode ſichert allerdings vor vielen Mißgriffen; ſie an ſich iſt untrüglich. Allein erreichen wir ſie immer? Können wir uns nicht täuſchen? Die begriffsmäßig ſich ſelbſt beſtimmende Trichotomie iſt etwas ganz anderes, als eine dreifache Theilung überhaupt, welche einen Stoff nur überſichtlicher darſtellen, nicht ihn organiſch entfalten will. Die ſpeculative Genialität wird in ſolchen für das Bedürfniß des Augenblicks oft das Wahre mit ihrem Tacte treffen, allein die Methode fordert mehr als Intuition; ſie fordert den Beweis und macht dem Inſtinct des Talentes keine Zugeſtändniſſe. Solcher, ich möchte ſagen, unſchuldigen Trichotomieen kommen auch bei Hegel in ſeinen Vorleſungen gar manche vor. In dieſer Pſychologie wurden mir in der Anthropologie, die ſo viel Außerlichkeiten in ſich faßt, viel dergleichen nothwendig, z. B. in dem Capitel über die Racen. Als Vorbereitung zur Triplicität des dialektiſchen Begriffs, als vorläufiger Verſuch, haben ſie ihre gute Berechtigung. Nur die Prätenſion, ihnen bereits ſchlechthin ſpeculative Dignität zu geben, darf ſich nicht einſchleichen, man muß auch ein philoſophiſches Gewiſſen haben. Das Meiſte von dem, was Sachs treffend und eindringlich über den Zuſammenhang von Wiſſen und Gewiſſen bei den Ärzten geſagt hat, können die Philoſophirenden auch auf ſich anwenden.

Jn rein logiſch-metaphyſiſchen Begriffen wie in den abſtracteren Sphären der Naturphiloſophie iſt ein Abirren von der Methode wegen der großen Einfachheit des Stoffs allerdings weniger möglich. Aber in der Erkenntniß des organiſchen Lebens wie in der des Geiſtes ſind ſo leicht tauſend Abwege denkbar. Die Hegel'ſche Methode der Speculation wäre nicht, was ſie iſt, die Selbſtbewegung der Sache, wenn ſie ſich als äußerliche Form für Alles, als ein passe-par-tout behandeln ließe. Nur in Jdentität mit dem Jnhalt hat ſie Wahrheit. Alle wahrhafte Speculation hat auch von jeher keine andere Methode gehabt, nur daß Hegel ihren Begriff für ſich zuerſt aufgeſtellt und ſie gleichſam aus ihrem latenten Zuſtande zum offenbaren Selbſtbewußtſein befreiet hat. Die Methode kann alſo nur aus dem tiefſten Eindringen in den Jnhalt ſich zur Einheit mit der Form emporbilden. Daher erklärt ſich, warum in der Hegel'ſchen Schule in der Eintheilung eines und deſſelben Stoffes ſich ſo merkwürdige Differenzen haben aufthun können, warum noch ſo viele Trichotomieen nicht durch immanente Geneſis ſich ſelbſt geſchaffen haben, ſondern nur äußerlich und künſtlich gemacht ſind. Begreiflicherweiſe iſt gerade denen dies nicht ſelten begegnet, welche nach Außen hin die Aufrechthaltung der Methode mit Energie verfechten und in ihren eigenen Arbeiten eine gewiſſe Koketterie damit lieben. Ja, bei Einigen iſt eine grobe Selbſttäuſchung dadurch entſtanden, daß ſie das Geheimniß der Methode darin zu beſitzen glaubten, einen Paragraphen mit demſelben Wort wieder anzufangen, mit welchem ſie den vorhergehenden beſchloſſen hatten. Die ſpeculative Methode führt zu einer ſolchen Verſchlingung von Ende und Anfang. War aber das Ende immer wirkliches Ende, inneres Reſultat? Jn vielen Fällen nicht. Es herrſchte nur aſſertoriſche

Zufälligkeit, welche ſich vor der ausführlicheren Darſtellung vorher ein Schema zurecht gemacht hatte. Wer hat dies nicht an ſich erfahren?

Der Werth der Methode, die keine Lullianiſche Kunſt iſt, wird durch ein ſolches Zurückbleiben hinter ihren Forderungen nicht im Geringſten beeinträchtigt. In allen Zonen der Philoſophie iſt ſie uns zum Compaß gegeben. Ohne ein Kriterium der Wahrheit im Sinne der Stoiſchen und Epikuräiſchen Schule zu ſein, hat ſie das unſterbliche Verdienſt, den logiſchen Formalismus wie den pſychiſchen Subjectivismus auf das Gründlichſte vernichtet zu haben. Hegel ſelbſt iſt in dieſer Hinſicht der Vermeidung alles Formalismus mit ſeinem liberalen Beiſpiel vorangegangen. Er hat nicht die Caprice gehabt, eine Unfehlbarkeit durch ein Zurückhalten jeder Veränderung von ſeinem Syſtem zu affectiren. Man vergleiche z. B. die Lehre vom Weſen in der Logik und in dem Abriß der Logik in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie. Wie ganz andere Stellung haben hier der Begriff des Scheines, des Inhaltes, der Nothwendigkeit u. ſ. f. erhalten! Die ſtereotype Wiederholung, lediglich des traurigen Ruhms halber, ſich treu und conſequent geblieben zu ſein, iſt in der Philoſophie lächerlicher als irgendwo.

Eine dritte Beſchränkung entſtand dadurch, daß ich in der Entwicklung ein ſymmetriſches Verhältniß der einzelnen Theile zum Ganzen zu beobachten hatte. Jedes Moment der Pſychologie: Empfindung, krankes Selbſtgefühl, Phantaſie, Sprache, Denken u. ſ. w. iſt einer umfaſſenden Darſtellung fähig, denn jedes iſt relativ der ganze Geiſt und breitet ſich in ſich ſelbſt zu einer Unendlichkeit aus. Es iſt oft ſchwierig, ſich von dem Verfolg in das Specielle zurückzuhalten. Allein ſo anziehend daſſelbe ſein mag, ſo muß es doch in ſeiner Ausbreitung durch die Coordination mit den übrigen Momenten auf das durch den Totalumfang bedingte Maaß zurückgeführt werden. Man wird dieſe Beſchränkung nicht mit der zuvor beſprochenen verwechſeln. Wenn ich, um nicht die tödtlichſte Langeweile zu erregen, oft erörterte, allgemein geläufig gewordene, ausgemachte Begriffe etwas kürzer hielt, ſo bin ich ihnen deswegen noch nicht überhaupt vorbeigegangen, ſondern habe, trotz ihrer Verkürzung, die nothwendige Eurythmie, das ihnen durch die Idee zuſtehende legitime Längenmaaß zu beobachten geglaubt. Daß die Phänomenologie an Umfang hinter der Anthropologie und Pneumatologie zurückſtehen muß, wenn man, wie hier geſchehen mußte, von dem concreten Inhalt der Objectivität abſtrahirt, liegt in der Einfachheit ihres Gegenſatzes.

Ich will nicht leugnen, daß mir in Betreff der Darſtellung nicht wenige unſerer jetzigen philoſophiſchen Schriften durch gänzliche Verhältnißloſigkeit der einzelnen Theile eines Ganzen, durch die überaus nachläſſige oder geſchraubte Schreibart barbariſch vorkommen, daß ich nach der Verwirrung eines ſolchen modernen Jargons mich an der klaren Gruppirung und dem nüchternen Styl eines Garve, Irwing, Reimarus und ähnlicher ſchlichten Leute aus dem vorigen Jahrhundert herzlich erquicken kann und daß ich geſtrebt habe, ſolch' Unweſen nach Kräften zu vermeiden. Die Seele der wiſſenſchaftlichen Darſtellung muß die Dialektik der Methode ſein und bleiben. Durch ſie allein kann ſie Nothwendigkeit mit Freiheit vereinigen. Allein von dieſer Seite der Erkenntniß der Idee iſt die äſthetiſche der Darſtellung noch ſehr unterſchieden. Ohne den Inhalt iſt natürlich ein noch ſo ſchulgerechter oder geleckter Styl in der Philoſophie nicht blos werthlos, ſondern ſogar widerlich, weil er mit dem Ernſt der Sache zu ſehr contraſtirt. Der wiſſenſchaftliche Inhalt bringt ſich ſelbſt ſeine Form hervor. Nur in dieſer Hinſicht kann von Kunſt in der Wiſſenſchaft die Rede ſein, und ohne ſolche Erkenntniß werden z. B. die Schönheiten des Ariſtoteliſchen Styls als eines philoſophiſchen immer verkannt werden, worüber neuerdings Stahr viel Treffendes geſagt hat. Die Wiſſenſchaft zum Kunſtwerk erheben heißt nicht, wie es ſonſt wohl von philiſtröſen Kathederhelden verſtanden wurde, ihren Ernſt durch Späße und blumichte Redensarten verſtecken, heißt nicht, ſie zu einem Roman der Intelligenz herabwürdigen, ſondern die Syſtematik der Wahrheit, wie ſie an und für ſich iſt (was man auch wohl natürliches Syſtem nennt), auf eine ihrer würdige Weiſe offenbar machen. Die Hegel'ſche Methode kann, wie zuvor angedeutet wurde, auch als Formalismus ſowohl in unbewußtem Irrthum als mit bewußter Abſicht, um den Schein der letzten Tiefe zu erheucheln, gemißbraucht werden. Dann iſt ſie ſelbſt nicht erreicht. Nur ihr Gerüſt iſt vorhanden. Aber ihrem Begriff nach iſt ſie als die von dem Philoſophen freie Selbſtbewegung der Sache der kräftigſte Impuls zu einer ſchönen Darſtellung. Mit blos logiſcher Subtilität iſt hier ſo wenig auszureichen, als mit einer äußerlichen Anwendung der Hausmittel, welche die Rhetorik zur Belebung des Styls empfiehlt. Die Rhetorik iſt gar keine ſo üble Sache, wofür ſie neulich ſich hat müſſen erklären laſſen; die Alten, die ſo ſchön ſchrieben, daß wir der Bildung durch ſie noch immer nicht entrathen können, haben ſie nicht verachtet, ſondern mit Liebe gepflegt: aber freilich muß der Sprechende, der Schreibende ihre Regeln ſchon von vorn herein beſitzen; ſie müſſen ihm eine unmittelbare Gewohnheit und Notwendigkeit geworden ſein. Form und Inhalt müſſen ſich mit einem Schlage hervorbringen. Kläglich, wenn man merkt, daß, um die Darſtellung aufzuſchmücken, um einen Effect zu machen, hier eine Frage, dort ein Ausruf, da ein Bild angebracht iſt!

Hier möchte ich nun für die Philoſophie an einen Gedanken Herbart's erinnern. Herbart hat es mehrfach ausgeſprochen, daß jeder Gegenſtand ſeine eigenthümliche Methode habe. Eine allgemeine Methode für das ganze philoſophiſche Geſchäft kennt er auch, die der Beziehung, die Beſeitigung der Widerſprüche, welche die gewöhnliche Erfahrung unſerm reflectirenden Denken liefert. Inſofern aber jedes Object eine für ſich abgeſchloſſene Totalität iſt, inſofern jedes ſein qualitatives Centrum hat, wodurch es eben dies und kein anderes iſt, muß auch ſeine Darſtellung, alſo, wenn man es ſchärfer ausdrücken will, die Methode derſelben, eine andere ſein, einen qualitativ andern Ton anſchlagen. Die allgemeine Methode der Wiſſenſchaft muß ſich unaufhörlich individualiſiren: ſie muß die Sprache des jedesmaligen Objectes ſprechen. Dieſer Gedanke ſcheint mir eben ſo wahr als fruchtbar. Die Mannigfaltigkeit des Univerſums wird auf dieſe Weiſe zum wirklichen Reflex in der Wiſſenſchaft. Wie unerträglich iſt die Plattheit der Compendien, welche für Alles denſelben Ton oder beſſer geſagt Pfiff haben, welche nicht begreifen, daß die Logik eine ganz andere Manier als die Aſthetik erheiſcht. Je mehr der Philoſophirende von dem Gegenſtande ſelbſt hingenommen iſt, je mehr er ſich in den beſtimmten Inhalt vertieft, um ſo mehr muß ſeine Darſtellung von der Weſenheit deſſelben gefärbt werden. Dieſer intenſive Duft, dies einen Styl durchwürzende und doch nirgends arrogant ſich hervordrängende Aroma iſt natürlich ohne Phantaſie unmöglich. Dieſer Hauch der heimathlichen Atmoſphäre kann ſogar entſchiedene Fehler vergüten. So iſt es mir z. B. mit einem Buche vorgekommen, das im Einzelnen viel Unrichtiges enthalten ſoll, mit Schelver's Formengeſchichte der Pflanze. Die elfenhafte Zartheit, das ſtille Thun der Pflanzenwelt zittert darin durch alle Poren des Styls. Hegel iſt auch in dieſer Beziehung bewunderungswürdig. Ich habe mich anderwärts über ſeine Schreibart weitläufiger geäußert. Daß man mein Urtheil bisjetzt mehr beſpöttelt als anerkannt hat, iſt in der Ordnung; denn um ein philoſophiſches Kunſtwerk von Seiten ſeiner Darſtellung zu verſtehen, dazu bedarf es eben ſowohl der philoſophiſchen Erkenntniß als des Sinnes für ſtyliſtiſche Schönheit. Daß ſich beides für die Auffaſſung vereinigt, iſt jedoch nicht allzuoft der Fall. Man wird in einiger Zeit ſchon ſehen können, wie ſich Hegel's Sprache durch eine Menge von Canälen als ein mächtiger Strom in unſere Literatur ergoſſen hat; ſelbſt ſeine Gegner haben dem Zwang ſeines fernhintreffenden Ausdrucks nicht widerſtehen können, und Alles, was ſeit einem Decennium von Berlin in der Literatur ausgeht, iſt, bis auf raiſonnirende Artikel in der Preußiſchen Staatszeitung, ſelbſt über Materien, wie die Vollblutsfrage, davon inficirt.

Daß der Philoſoph im Bewußtſein, welche Schwierigkeit es koſte, ſich auf den Standpunct der Speculation zu erheben, die Reſignation auf allgemeine Verſtändlichkeit haben müſſe, iſt mit Recht oft genug geſagt worden. Aber dies Bewußtſein und dies Sagen darf kein Freibrief für das Abſtruſe und Pedantiſche werden; denn, von reſpectabeln Ausnahmen abgeſehen, nur zu oft iſt mit ihnen auch Unklarheit und Engherzigkeit, eine falſche Tiefe des Inhalts und Armuth der Form verbunden. Trotz jener Verſicherung ſind denn auch die Philoſophen ſelbſt eifrig darauf bedacht, ihrer Wiſſenſchaft die größte Ausdehnung zu ſchaffen, von dem Univerſitätslehrer an, der gern mit einem zahlreichen, wo möglich überfüllten Auditorium prunkt, bis zum einſamen Schriftſteller hin, der auf das Beſprochenwerden in den Journalen und in verſchämter Stille auf eine zweite Ausgabe ſeines Buches wartet. Hegel hat ſogar ausdrücklich darauf beſtanden, daß die Philoſophie ſo gut wie jede andere Wiſſenſchaft lehrbar ſein müſſe. Herr Rixner charakteriſirte daher die Philoſophie deſſelben im dritten Band ſeiner Geſchichte der Philoſophie als eine ſolche, die „angehenden Candidaten der Piloſophie" beſonders empfohlen werden müſſe. Herbart ſchrieb ſeine Encyklopädie hauptſächlich, um die Reſultate ſeines Forſchens zu populariſiren. Fichte machte einſt den Verſuch, das Publicum zum Verſtändniß zu zwingen. Schelling warf in neuerer Zeit Hegel ſeine Sprache als eine ſchwerfällige und ſchwerverſtändliche bitter vor und lobte uns die Franzoſen als ein nachahmungswürdiges Muſter im philoſophiſchen Styl. Von allen Seiten wetteifern alſo die Philoſophen um die Allgemeinheit des Verſtändniſſes. Zu Hegel faßte man im größern Publicum erſt dann ein entſchiedneres Zutrauen, als Hotho ſeine Äſthetik, Förſter ſeine vermiſchten Schriften herausgab. Ein Erſtaunen wurde bemerkbar, daß Hegel doch wohl nicht ſo unvernünftig ſei, als wofür man ihn nach gemeinem Urtheil hatte halten müſſen. Welcher Schwung der Phantaſie in der Äſthetik, welche praktiſche Umſicht in den Gymnaſialreden, welche Kenntniß und Freimüthigkeit in den politiſchen Aufſätzen, welche Laune in den Theaterkritiken, ſelbſt über Raupach'ſche Stücke, welche Gemüthlichkeit in den Briefen! War das noch der ſeiner widerſinnigen Ideen, ſeiner holprigen Sprache wegen ſo verrufene abſolute Philoſoph? Wir wollen uns nicht leugnen, daß es Hegel hierin bei Vielen, wie Goethe erging, der auch erſt, nachdem er durch Eckermann's Geſpräche in einer mehr currenten Form, im Kleide der Bürgerlichkeit hervortrat, zur rechten Anerkennung, namentlich in Anſehung ſeines Gemüths gelangte. Nun erſt fand man, was man in den höheren Formen, die aller Welt längſt vor Augen lagen, nicht hatte ſehen können.

Die Popularität iſt nun insbeſondere von der Hegelſchen Schule gefordert worden. Man hat gemeint, Hegel ſelbſt habe allerdings noch zu viel mit der Arbeit zu thun gehabt, die Stollen ſeines Bergwerks zu graben und die böſen Gewäſſer abzuleiten. Aber die Schüler, die nun Alles ſchon eingerichtet fänden, könnten das gediegene Metall der angegangenen Erzadern wohl ſchon in leichterer und zierlicher Form in den allgemeinen Verkehr bringen. Dieſe Anſicht hat in gewiſſem Sinn ganz Recht, nur darf ſie nicht dahin ausgedeutet werden, daß die Popularität zum Trivialiſiren ausarte, daß die Veranſchaulichung durch Bilder und Beiſpiele die reinen Conturen des Begriffs überwuchere und das überhäufige ſich Einlaſſen auf Nebenbeſtimmungen, welche ſich wirklich von ſelbſt verſtehen, die Schärfe der Hauptmomente abſtumpfe. Die philoſophiſche Darſtellung kann ohne die *Kunſt der Weitläufigkeit* nicht beſtehen. Weitläufigkeit im ſchlechten Sinn iſt leere, abſtracte Tautologie. Die Philoſophie bedarf der Weitläufigkeit im guten Sinn, denn ſie muß *beweiſen*. Sie muß im Vorwärtsgehen immer wieder zurückgehen. Jeder Fortſchritt dagegen iſt das Reſultat eines Sieges und zugleich eines Sieges, der nur nach rückwärts Frieden bringt, vorwärts dagegen den Blick auf neu zu erſtürmende Batterieen richtet. Dieſe Kunſt der Weitläufigkeit haben die alten Griechen vortrefflich verſtanden. Neuere Philoſophen müſſen gewöhnlich erſt den Jugenddrang abſchütteln, bevor ſie darin einige Vollkommenheit erreichen. W. v. *Humboldt* hat uns in unſeren Tagen ein großes Beiſpiel der didaktiſchen Virtuoſität hierin gegeben; in der Hegel'ſchen Schule zeichnet ſich *Gabler* dadurch aus, nur einen gewiſſen poetiſchen Schmelz, der bei *Hegel* überall hervorblickt, vermißt man ungern. Wenn nun aber die Speculation gegenwärtig mit der dramatiſchen Anlage des Ganzen die epiſche Ruhe und gleichmäßige Genauigkeit für das Einzelne zu vereinigen hat, wenn ſie zum genetiſchen Proceß verpflichtet iſt, ſo folgt daraus noch nicht, daß das, was ich ſcherzend Weitläufigkeit nenne, eine monotone Wiederholung der abſtracten Momente der Dialektik nöthig mache. So ſcheinen manche die Sache verſtanden zu haben und erſparen nun dem Leſer nicht, ihm jedesmal ausdrücklich zu ſagen, welches das abſtracte, welches das negative und concrete Moment der Entwicklung ſei. In der Sache, in der objectiven Dialektik, *müſſen* dieſe Momente vorhanden ſein und der Philoſoph muß auch das *Bewußtſein* darüber haben; denn die Philoſophie *ſoll* den logiſchen Zuſammenhang nicht blos als eine Naivetät, ſondern als eine in ſich reflectirte Erkenntniß beſitzen. Daß man ihn aber beſtändig mit Feierlichkeit ankündige, ſcheint mir etwas nach Schulmeiſterei zu ſchmecken. Es kommt mir vor, wie der alte Brauch, daß, bevor ein Eſſen auf einer herrſchaftlichen Tafel niedergeſetzt ward, ein Bediente es zur Thür herein anſagen mußte.

Mit der Nothwendigkeit der Philoſophie, *Alles herauszuſagen*, welche das iſt, was man mit einem verwerfenden Nebenblick das *Scholaſtiſche* zu nennen pflegt, contraſtirt nun unſtreitig jene moderne Manier auf's Äußerſte, die, auf *momentane* Erregung, nicht auf eine ſanfte, doch nachhaltige Erſchütterung abzweckend, im Andeuten, Lückenlaſſen, Pointiren, ſchillernden Combiniren, im aſſertoriſchen und hypothetiſchen Urtheil ihre Stärke hat, Formen, von denen die Philoſophie, ohne ſich ſelbſt untreu zu werden, am ſeltenſten, nur aus Noth, einen einſtweiligen und vorübergehenden Gebrauch machen darf. Eben ſo wenig darf die Philoſophie mit der Poeſie zu einer ſo nebuloſen Einheit ſich verbinden, wie *Novalis* ſie träumte. Und noch weniger kann ſie ſich mit einem gewiſſen unperiodiſchen **haché** befreunden, das über ſeine Cruditäten einen dünnen Milchſchleim gießt und das von Halbgebildeten als eine ganz wunderbare und wie bei Jahrmarktsſeltenheiten noch nie geſehene Schönheit des Styls geprieſen wird. Poeſie und Proſa als verſchiedene Formen der Darſtellung können ſich innerlich nur dadurch vereinigen, daß ſie äußerlich ihre Selbſtſtändigkeit ſo entſchieden als möglich ſondern. Man kann die Proſa nicht poetiſch *machen*, ſie muß es *werden*. Das Geheimniß der Poeſie liegt immer in der Idee. Wo ſie fehlt, da fehlt auch der Sprache ihr Zauber. Wenn ich eine Anweiſung gebe, Mauſefallen einzurichten, Flintenläufe zu putzen, Pferdeſtälle zu bauen, u. dgl. m., ſo mag ich alle Deutſchen Claſſiker geleſen haben, ich werde meinem Ausdruck doch keine Poeſie geben können.

Ich bin weit entfernt, mit dieſen Bemerkungen mich gegen die höhere Lebensfülle zu erklären, welche die Choragen der jetzigen Epoche der ſchönen Literatur unſerem Styl zu geben ſuchen; denn daß alle dieſe Schriftſteller vortrefflich zu ſchreiben wiſſen, wenn ſie wollen, wird ihnen auch der herbſte Beurtheiler nicht abſprechen. Eben ſo wenig, daß ſich in ihrer Darſtellung ein neues Element offenbart, das man, in Ermangelung genauerer Beſtimmung, bis jetzt das Moderne genannt und das man nur erſt ſo definirt hat, es beſtehe darin, ſich nicht genirt zu fühlen. Nur gegen die widrigen Ausartungen dieſer Modernität und gegen die Meinung, als wenn unſere Proſa bis auf die laufende Epoche von dem Reiz der Poeſie ganz verlaſſen geweſen wäre, muß ich mich erklären. Sonſt halte ich dafür, daß die Philoſophie ſich nicht zu vornehm dünken muß, ihrer Darſtellung die Taufe der Modernität zu geben, denn mit anderen Worten heißt dies nur, den Fortſchritt des Geiſtes, das Ferment der raſtlos fortbildenden Weltanſchauung (ſollte ſie auch zunächſt negativen Erſcheinungen ſich offenbaren) in ſich aufnehmen. Von dieſem Grunde iſt die Veränderung des Styls nur die Folge. Der gewöhnliche Compendienſtyl der Philoſophie, der einer verjährten Bildung nur auf neuen Krücken forthilft, liegt durch eine Kluft hinter uns. Während uns auf jeder Seite bei Kant, Fichte, Schelling, Hegel das ewige Immergrün des Gedankens anlächelt, überfällt uns bei dem Einblick in dieſe dürftigen Abſtractionsgeſpinnſte eine durchfröſtelnde Öde. Das Contagium der ſiechen Intelligenz ſteckt uns mit ſeinem langweiligen Tode an. Was nun die Philoſophie von ſtyliſtiſcher Seite aus dieſer modernen Schule ſich unbedingt aneignen kann, das finde ich in folgenden Worten eines ſcharfſinnigen Kritikers aus ihr ſelbſt am beſten ausgedrückt: „wenn irgend etwas unſerer neuen Proſa einen originellen Charakter gegeben hat, ſo iſt es die künſtliche Natürlichkeit und natürliche Künſtlichkeit der Heine'ſchen

Diction, dies naive Spiel mit der Sprache, dies kluge Berechnen ihrer Wirkungen und Wendungen für dieſen oder jenen Gedanken, dies Auflöſen ſogar der lexikaliſchen Beſtimmungen und Zurückgehen auf die den figürlichen Bedeutungen zum Grunde liegenden ſinnlichen Anſchauungen, dies beredte Stammeln, dieſe geſchwätzige Einſylbigkeit, dies Wiederſchaffen des ſchon Geſchaffenen und Umbilden des längſt Gebildeten. Heine nimmt kein Wort in den Mund, ohne es vorher an den Lippen gekoſtet zu haben. Heine kann keine Abſtraction in ſeine Vorſtellungen aufnehmen, ohne nicht dafür ein concretes Bild zu ſuchen. Heine hat unſerer Kunſt, ſich auszudrücken, unendliche Reichthümer verſchafft. Er hat die Proſa mit der Pflugſchaar des Dichters umgeackert." Niemand wird dieſer Schilderung die Wahrheit abſprechen, aber Niemand auch, ſo paradox es klingen mag, daß viele Züge derſelben auch auf Hegel's Diction paſſen. Wegen dieſer Verwandtſchaft der Hegel'ſchen Sprache mit der der modernen Deutſchen Literatur halte ich dafür, daß die Hegel'ſche Philoſophie auch die Aufgabe der ſtyliſtiſchen Fortbildung der Speculation überkommen hat.

Aber für dieſe Seite einer philoſophiſchen Production bedarf es eben ſowohl der Stimmung, als für die Realiſirung eines Kunſtwerks. Die allgemeine Conception eines Gedankens, die Forſchung, das Geſchäft des Zweifels, iſt ſehr unterſchieden von der Beſeelung, welche der Darſtellung dadurch eingehaucht wird, daß eine Gedankenmaſſe temporär eine gewiſſe Reife in uns erreicht hat, die wie ein in Fluß gebrachtes Metall in eine Form drängt. Ein ſolcher Abſchluß wird immer nur ein relativer ſein, denn die Wiſſenſchaft darf ſich hier nicht des Glückes der Kunſt rühmen, welche über eine Schöpfung, in der Form und Inhalt ſich bis zur Sättigung durchdringen, nie wieder hinauszugehn hätte. Hat man ein Buch drucken laſſen, ſo kann die vernünftigerweiſe nie ſtillſtehende Forſchung uns nach einem Jahre ſchon in ſachlicher

Hinſicht vielfach unzufrieden damit machen, und Andere, denen wir dies merken laſſen, können uns vorwerfen, daß wir unſere Studien vor den Augen des Publicums machten. Beſinnt man ſich über dieſe fulminant ſein ſollende Phraſe, ſo iſt dies im Grunde immer ſo geweſen und bei den berühmteſten Autoren gerade am meiſten. Um ſo weniger ſollen wir uns über ſolchen Vorwurf grämen — haben wir anders in der That dem Gebot unſeres Genius gehorcht und all' unſer Streben in das Werk gelegt —, als wir Menſchen des neunzehnten Jahrhunderts bei dem proviſoriſchen und ephemeren Charakter unſerer ganzen Exiſtenz die antike Allmäligkeit nicht mehr beobachten können. Stolze Namen haben ſich ſchon herabgelaſſen, ihre ſolide Gelehrſamkeit dem Volk in Heftlieferungen anzubieten. Einige, wahre Rieſen des Wiſſens in ihren Fächern, machen ſchon kein Geheimniß mehr daraus, daß ſie die ſchöne Simplicität und Klarheit des Goethe'ſchen Styls anſtreben. Der Augenblick ſcheint zu nahen, wo die verſchiedenen Wiſſenſchaften ſich auch in der Sprache verſtehen können, wo der Geiſt der Wiſſenſchaft in allen Disciplinen mit Zungen redet und auch die Philoſophie ihre Emancipation von allem unnützen Pedantismus feiert.

Nur wird es im ſich durchkreuzenden Strudel der Intereſſen immer nothwendiger werden, ſich der möglichſten Kürze zu befleißigen, denn für Zeit wird man noch mit der Zeit Königreiche bieten. —

Eine andere Betrachtung muß ich der Benennung meines Buches widmen. Für die ſich fortbildende Wiſſenſchaft reichen die hergebrachten Namen zur entſprechenden Bezeichnung oft nicht mehr aus, allein man kann darum auch dieſelben noch nicht aufgeben, ſondern wird mitunter verſucht ſein, zur älteſten als der einfachſten zurückzukehren. Da z. B. in der Hegel'ſchen Schule der Begriff der Dialektik ein ganz anderer geworden iſt, als was das gewöhnliche Bewußtſein darunter verſteht, ſo wäre es nicht unmöglich, daß dieſer Ausdruck für die Totalität der Kategorieen wieder in Geltung träte, da man gegenwärtig, um Mißverſtand zu vermeiden, dem Logiſchen auch immer die Erinnerung an das Metaphyſiſche hinzufügen muß. *Hegel* unterſcheidet bekanntlich den Geiſt als den ſubjectiven, objectiven und abſoluten. Der *ſubjective* Geiſt muß die ihm unmittelbar anhaftende Natürlichkeit abſtreifen und ſich in der Allgemeinheit ſeiner Freiheit erfaſſen lernen, ſo daß er zur Objectivität der That fähig wird. Der *objective* Geiſt wird ſich als der Volksgeiſt offenbar, der jedoch ſeine Wahrheit nicht in ſich, ſondern im Geiſt der Menſchheit hat. Der Volksgeiſt ſteht nur als ein Glied in der Reihe anderer Volksgeiſter da. Seine Geſchichte geht durch ſich ſelbſt in die Geſchichte der Welt über. Der Geiſt als an und für ſich die ſich wiſſende Wahrheit befreiet ſich in der geſchichtlichen Entwicklung auch von den Schranken der Geſchichte. Dieſe Sphäre iſt die der Religion, der *Abſolutheit des Geiſtes*, erſcheine dieſelbe als Kunſt, als Glaube oder Wiſſenſchaft. Hier erſt erreicht der Geiſt ſeine höchſte Befriedigung, denn als der menſchliche wird er ſich in dem göttlichen als ſeinem Weſen offenbar.

Der ſubjective Geiſt wie der objective entſprechen dem Begriff des Geiſtes an und für ſich noch nicht. Der ſubjective iſt *endlich*, denn er iſt von Seiten der *Erſcheinung* an die Natur gebunden und hat ſeine unmittelbare *Egoität* erſt aufzuheben. Dies Thun iſt das ſeiner Freiheit. *Als in ſich frei iſt er in ſeiner Endlichkeit unendlich.* Der objective Geiſt, der ſich im Recht, in der Sitte und Verfaſſung eines Volkes das Syſtem ſeiner Freiheit erſchafft, iſt in dieſem Thun unendlich. Der Inhalt ſeines Daſeins iſt die Freiheit, wie niedrig an ſich vielleicht auch die Stufe ſei, auf der er ſie verwirklicht. Allein in *ſeiner Unendlichkeit iſt er auch endlich*, denn er iſt auch noch Individuum, iſt an die Natur gebunden, hat eine beſchränkte Geiſtigkeit, iſt nur dieſe particuläre Geſtaltung des Geiſtes. Der Geiſt eines Volkes überlebt allerdings *relativ* den Untergang ſeiner Individuen, denn er ſetzt ſich in immer neuen Individuen. Allein die abſolute Exſtirpation eines Volkes würde auch ſeine reale Exiſtenz negiren, wenn auch ſeine ideale in der Mnemoſyne des Weltgeiſtes fortdauern könnte. So gingen die Oſtgothen in Italien auch phyſiſch zu Grunde. Sie ſtarben heldenmüthig. In dem Volksgeiſt arbeitet eigentlich der Geiſt der Menſchheit. Die Bildung eines Volkes zehrt endlich ihre eigene Particularität auf. In der bewußt-unbewußten Thätigkeit, im Beſondern das Allgemeine zu verwirklichen, macht ein Volk ſelbſt ſeine Eigenthümlichkeit verſchwinden und weiſ't über ſich hinaus. Gerade thatſtarke Völker bringen oft ſchon in frühen Epochen Sagen hervor, in welchen die Ahnung ihres Unterganges das Thema iſt. Im *abſoluten* Geiſt hebt ſich dieſer Widerſpruch von Endlichkeit und Unendlichkeit auf. Er iſt *in ſeiner Unendlichkeit unendlich*. Begriff und Realität ſind in Gott abſolut identiſch, nicht blos an ſich, ſondern auch für ihn. Der ungetheilte Mitgenuß dieſer Gleichheit des Sub- und Objectiven, die Seligkeit dieſer Freiheit iſt das Ziel, zu welchem der ſubjective Geiſt aus ſeiner Individualität durch die Vermittelung der Objectivität hin ſich fortringt.

Die gewöhnliche Trichotomie in dem Begriff des ſubjectiven Geiſtes als *Leib*, *Seele* und *Geiſt* exiſtirt bei *Hegel* nicht. Ein witziger Autor hat dieſe Abſtractionen, aus deren Aggregat eine todte Philoſophie den Menſchen beſtehen läßt, dadurch verſiflirt, daß er meint, zur Exiſtenz des Menſchen gehöre jetzt viel mehr, z. B. Geld. Die Pſychologie behandle den Leib wie einen *Kaliban*, die Seele als einen *Ariel*, den Geiſt als den Lord *Abſtract*, der auf die Frage, ob er an die Unſterblichkeit der Seele glaube, mit lakoniſchem Pathos nur zu erwidern weiß: die gerade Linie ſei der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Puncten. Dieſe abſtracte Triplicität iſt in der neueren Zeit durch die Anknüpfung, welche ſie im Pauliniſchen Lehrbegriff und in Gnoſtiſchen Syſtemen findet, durch die Theologen und theologiſirenden Philoſophen wieder ſehr beliebt geworden. Hegel ſetzt dagegen für die Wiſſenſchaft vom ſubjectiven Geiſt den Begriff der Leiblichkeit als der Naturphiloſophie angehörig ſchon voraus und unterſcheidet den Geiſt als Seele, Bewußtſein und Geiſt. Es iſt daſſelbe Subject, das in dieſen verſchiedenen Stufen der Entwicklung, die auch für es zu beſonderen Zuſtänden werden, erſcheint. Der identiſche Geiſt wird ſich ſelbſt ein anderer. Als ſelbſtbewußter Geiſt erſt iſt er, was er ſeiner Subſtanz nach ſchon als Seele iſt. Er muß ſich daher aus ſeiner Natürlichkeit heraus arbeiten. Sie iſt das Element, von und in welchem er ſein Daſein beginnt. Nicht die bloße Beziehung auf die Leiblichkeit, ſondern das wirklich identiſch Sein mit ihr iſt das Pſychiſche im engeren Sinn. Und doch iſt die Natürlichkeit der Seele nur die Grundlage, nicht der Grund des Geiſtes. In dieſer Identität ſeiner mit der Natur iſt er ſchon der Gegenſtoß gegen ſie, weil er an ſich über die Natur hinaus iſt und dieſe an ſich ihm inwohnende Hohheit auch für ſich ſetzen muß. Auf dieſer Nothwendigkeit beruht die ganze Anthropologie, welche ihrer jetzigen Beſtimmtheit nach in der That erſt von Hegel geſchaffen iſt. [Ein hierhergehöriger Verſuch Erdmann's, die Anthropologie durch die Entwicklung des Zuſammenhanges zwiſchen Leib und Seele neu begründen zu helfen, iſt mir bis jetzt nur aus literariſchen Ankündigungen bekannt.] Der Geiſt muß aber mit ſeiner Natürlichkeit brechen, weil er, was das Thier nicht iſt, in ſeinen ſeeliſchen Zuſtänden an ſich ſchon Bewußtſein iſt. Als Bewußtſein iſt er ein Selbſt. Als ein Selbſt iſt er weſentlich allgemeines Selbſt. In ihrer Beſtimmtheit iſt die Allgemeinheit die Vernunft. Das Bewußtſein iſt ohne alle Sinnlichkeit abſolute Idealität. Aber erſt, wenn das Subject als das vernünftige ſich ſelbſt einen Inhalt erſchafft, iſt es wirklicher Geiſt. Wär' es möglich, daß wir nur als Gefühl oder Bewußtſein exiſtiren könnten, ſo würden wir nie lieben oder haſſen, nie einen Staat oder ein Kunſtwerk hervorbringen u. ſ. w. Denn ſo weſentlich dem Geiſt für ſeine concrete Offenbarung das Organ der Leiblichkeit iſt — wie ſollte er ſich ſonſt ſeinem Inhalt nach zur Erſcheinung bringen? — und ſo nothwendig ihm die Vernünftigkeit iſt — denn ein Blödſinniger, ein Verrückter ſind nur der realen Möglichkeit nach Geiſt — ſo erſchöpft doch weder der Begriff des Seelenhaften noch der des Bewußtſeins den Begriff des Geiſtes. Als Geiſt findet der Geiſt nicht mehr in ſich eine Natur vor, der er ſich einzubilden, die er ſich zum Werkzeug zu unterwerfen hätte; noch findet er im Unterſchied von ſeinem Selbſt Objecte, oder ſein eigenes Selbſt als Object oder die Vernunft als ſein univerſelles Object vor, ſondern er findet ſich ſelbſt als einen beſtimmten theoretiſchen oder praktiſchen Inhalt vor, als welchen er ſelbſt ſich ſetzt, in deſſen Geſetztſein er ſich ſelbſt ſeine Form gibt.

Für die Lehre vom ſubjectiven Geiſt iſt alſo, wenn wir auf ihren Urſprung ſehen, nach rückwärts hin die Philoſophie der Natur die nächſte Vorausſetzung. Dieſe endigt mit dem Begriff des menſchlichen Organismus. Indem die Natur in dieſem ihre Vollendung erreicht, geht ſie zugleich mit ihm über ſich hinaus. Alles verkündigt an ihm, daß er nicht eine vernunftloſe Seele, ſondern den an ſich vernünftigen Geiſt zu ſeinem Inhalt haben ſoll. Den Thierorganismen haucht Gott Leben, dem menſchlichen Organismus ſeinen Geiſt ein.

Nach vorwärts hin, wenn wir auf das Ende der Lehre vom ſubjectiven Geiſt reflectiren, iſt die praktiſche Philoſophie die nächſte Vorausſetzung; denn die Betrachtung deſſen, was der Menſch im Kreiſe ſeiner Subjectivität bleibt, iſt weſentlich von der verſchieden, welche unterſucht, zu was er ſich objectiv durch die ihm immanente Vernunft und Freiheit macht. Die Objectivität erſt iſt die Wahrheit der Subjectivität. Daß ein Menſch da iſt, lebt, den Gebrauch aller ſeiner Sinne gewinnt, ſeiner Anlagen inne wird, die ſich ihm darbietende Welt im Bewußtſein erfaßt, daß er denkt und begehrt, iſt unendlich viel und doch in Verhältniß zur Sittlichkeit oder gar zur Religion ſo ſehr wenig. Erſt durch dieſe bekommt er einen objectiven, wahrhaft menſchlichen Werth. Die praktiſche Objectivität beginnt im Recht mit dem Setzen einer Freiheit in einem Daſein, bei welchem von der Individualität des Subjectes ganz abſtrahirt werden kann. Die *Perſönlichkeit* iſt der Begriff, welcher den ſubjectiven Geiſt von dem objectiven ſcheidet und ſie doch verbindet. Die Perſönlichkeit iſt der ſubjective Geiſt, aber der ſeine *allgemeine* Freiheit als objective Nothwendigkeit äußerlich zur Geltung bringende.

Hat man ſich ſo die durch den ſyſtematiſchen Gang der Wiſſenſchaft geforderte Selbſtbegrenzung der Lehre vom ſubjectiven Geiſt klar gemacht, ſo muß die Beibehaltung dieſer Benennung ihrer Präciſion halber höchſt wünſchenswerth erſcheinen, denn es wird dadurch eine auch äußerliche Einheit der ganzen Philoſophie des Geiſtes geſetzt. Zugleich muß es aber darum zu thun ſein, mit der üblichen Terminologie, ſo vogelfrei ſie geworden iſt, nicht zu ſchroff zu brechen. Hier ſcheint mir nun, daß die von *Hegel* gewählte Benennung für die Lehre vom Geiſt im engern Sinn als *Pſychologie* zu umfaſſend iſt, denn der hiſtoriſchen Entwicklung nach hat dieſer Ausdruck immer Elemente umſchloſſen, welche eben ſowohl auch in der von *Hegel* ſogenannten Anthropologie und Phänomenologie vorkommen, wie Empfindung, Erkrankung des Selbſtgefühls, Bewußtſein u. ſ. f. Es ſcheint mir daher ein unnöthiger Zwang zu ſein, der dem Worte durch die Beengung auf die Sphäre der theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz angethan wird. Aus der *Ariſtoteliſchen* Pſychologie, von welcher *Hegel* meinte, daß wir uns an ihr insbeſondere zu einer vernünftigen Auffaſſung des Geiſtes wieder zu orientiren hätten, kann man ſolche Beſchränkung am wenigſten herleiten, denn Ariſtoteles handelt wie von der denkenden, ſo, und zwar am weitläufigſten, von der ernährenden und empfindenden Seele. Man wird es daher wohl billigen, wenn ich das Wort Pſychologie auch für die Hegel'ſche Philoſophie wieder in die Geltung einſetze, die es von jeher bis herunter auf Eſchenmayer, Fiſcher (in der Schweiz), die beiden Carus, Beneke, Herbart und andere neuere Bearbeiter gehabt hat, dagegen für die von Hegel als Pſychologie bezeichnete Region den Namen Pneumatologie in Vorſchlag bringe, der früherhin ja auch in der Wolf'ſchen Schule für Pſychologie gebraucht ward. Die Benennung Anthropologie für den erſten Theil der Pſychologie, in welchen immer noch das Somatiſche als Bedingung ſeiner ganzen Breite nach eintritt, läßt ſich aus der Geſchichte der Wiſſenſchaft nicht in demſelben Sinn rechtfertigen, weil für ihre Anwendung niemals ein irgend conſtanter Typus vorhanden geweſen iſt. Dieſer vage Name iſt von Ärzten wie von Philoſophen bald in engerer bald in weiteſter Bedeutung genommen worden; man vergleiche die Anthropologieen von Platner, Heinroth, v. Baer, Burdach, Beraz u. A. Er iſt aber ein Name ſo gut als andere und mag daher der Wiſſenſchaft verbleiben. Kant, der ſich deſſelben für die Pſychologie überhaupt bediente, hatte ein großes Recht dazu, weil er dieſe für ſich nur in der Metaphyſik zu behandeln pflegte und das Wolfſche Abſtractum für ſeine lebendige Anſchauung nicht ausreichte. —

Eine andere Schwierigkeit war der Anfang, nicht der ſachliche, der nie fehlen kann, ſondern der einleitende. Hier habe ich mich ganz einfach zu benehmen geſucht, indem ich glaube, die Ableitung der Pſychologie, ihre Stellung im Syſtem, muß der philoſophiſchen Encyklopädie überlaſſen bleiben. Der hiſtoriſch-kritiſche Beginn wird ſich ſeit Ariſtoteles dem Kathedervortrag immer empfehlen, weil bei ihm der Lehrer in einem unmittelbaren Verhältniß zur Zeitbildung ſteht. Allein er wird jetzt durch die abgeſonderte Behandlung der Geſchichte der Philoſophie, welche zur Zeit des Ariſtoteles noch nicht exiſtirte, entbehrlicher gemacht; es iſt ſchwer, das rechte Maaß darin zu halten, denn das Hiſtoriſche einer beſonderen Wiſſenſchaft wird immer erſt recht intereſſant, wenn man ſich in das Einzelne einläßt; Thatſache führt zu Thatſache, Erinnerung zu Erinnerung. Der ſachliche Anfang ſelbſt wird durch ſolche Blicke auf die Bildung der Wiſſenſchaft dem Verſtändniß leichter gemacht, aber nicht erſpart. Hier muß jede monographiſche Entwicklung anzugeben wiſſen, wie ſie ſich zum Syſtem der Idee verhält. Kann dies, wär' es auch negativ gegen ein beſtimmtes Syſtem, nicht geſagt werden, ſo fehlt der Überblick über den inneren Zuſammenhang der Wiſſenſchaften und man hat Unklarheit zu beſorgen, die ſich mit der Einbildung von Neuheit täuſcht. Für die nähere Begründung des Anfangs iſt alſo die encyklopädiſche Totalität vorauszuſetzen, und man hat daher nicht zu ängſtlich darüber zu ſein, ſondern darf ſich ein friſches Zugreifen geſtatten. Wir haben geſehen, daß, wer hierin zu delicat iſt, es zu gut machen will, leicht ſcheitert. Eine „ſich ſelbſt einleitende Einleitung" zu einer Philoſophie der Logik konnte ſich keine Freunde, nur Spötter erwerben. Es verſteht ſich, daß ich hiermit auch keinen abrupten, wie vom Himmel gefallenen Anfang in Schutz nehmen will. Nach Ariſtoteles iſt eine abgehauene Hand keine wirkliche Hand mehr. In ſolcher Todtheit darf man eine Wiſſenſchaft auch monographiſch nicht erſcheinen laſſen. Das Blut der Totalität muß durch ſie hindurchpulſiren.

In der Ausführung der Lehre vom kranken Selbſtgefühl ſchwankte ich lange, ob ich vom Begriff des Böſen eine weitere Expoſition geben ſollte, ſtand aber aus Liebe zu einer reinlichen und das Recht jeder Sphäre ehrenden Behandlung der Wiſſenſchaft davon ab. Für Bedenkliche daher hier nur einige Bemerkungen. Das Böſe an ſich iſt eine rein geiſtige That. Es kann aber durch ſeine

Folgen ein ätiologiſches Moment zur Erkrankung des Geiſtes werden. Gewiſſensbiſſe *können* ſo gut raſend als die Folgen von Liederlichkeit und Völlerei blödſinnig machen. Allein im Begriff des Böſen an ſich liegt gar keine Nothwendigkeit der *pſychiſchen Erkrankung*. *Metaphoriſch* kann man das Böſe eine Krankheit des Geiſtes nennen, darf aber nicht vergeſſen, daß die Pſychologie mit dem Begriff der ethiſchen Entzweiung nichts zu thun hat. Der Böſe kann das *geſundeſte* Selbſtgefühl, den gleichmäßigſten Zuſammenklang von Leib und Seele beſitzen, während das zärtlichſte Gemüth gerade durch ſein liebevolles Weſen dem Irrenhauſe zuwandern kann. *Shelley* läßt den Vater der Cenci, der an diaboliſcher Claſſicität Sheakeſpeare's Richard III noch überbietet, furchtbar aber leider nur zu wahr ſagen, wie man aus ſo vielen authentiſchen Criminalgeſchichten ſich überzeugen kann:

> Es muß ſchon ſpät ſein, denn die Augen werden
> Wie ſchwer von ungewohnter Müdigkeit.
> Gewiſſen! O! du unverſchämte Lüge!
> Man ſagt, daß Schlaf, der milde Himmelsthau,
> *Die* Seele nicht in Balſam taucht, die dich
> Für einen Lügner anſieht. Ich will geh'n,
> Durch eine Stunde Schlaf dich zu belügen,
> Die tief und ruhig ſein wird — und alsdann,
> O Hölle, ſoll dein mächtiges Gewölbe
> Vom Jubelruf der Teufel widerhallen!

Wenn ich daher mich ſo ausdrücke, daß der Geiſt an ſich nicht erkranken könne, daß eine abſolute Unfreiheit des Geiſtes nicht möglich ſei, ſo ſoll damit nicht behauptet werden, daß nicht das ſelbſtbewußte Böſe (und dies erſt iſt das wirkliche Böſe), das freie, ſich offenbare Beharren des Subjects in ſeinem abſtracten Egoismus gegen die göttliche Allgemeinheit des Wahren und Guten das abſolut Unfreie ſei, ſondern nur, daß durch eine ſolche Negativität der Geiſt nicht zu etwas *Natürlichem*, zu einem bloßen *Sein* heruntergeſetzt werde. Dies iſt nach dem Begriff des Geiſtes eine Unmöglichkeit. Das Böſe exiſtirt nur als die *actuoſe Negation* der Idee. Zum

Negiren des Wahren und Guten gehört immer einerſeits der Gedanke deſſelben, andererſeits das Denken und Wollen des Entgegengeſetzten. Dieſe Untrennbarkeit des Böſen vom Guten, der Lüge vom Wahren, iſt ſogar die Gnade der Idee, der Enterhaken, mit welchem das Subject aus dem Schiffbruch ſeiner Verſunkenheit ſich immer wieder eine Rettungsbrücke ſchlagen kann. Da nun das Böſe die durch die Freiheit gegen ihr Weſen geſetzte Unfreiheit iſt, worin aus der Freiheit nur das Radical der Willkür verbleibt, ſo nannte ich die Unfreiheit des Subjects in dieſer Rückſicht auf ihren formal geiſtigen Charakter eine relative. Die Relativität des Böſen ſoll nicht heißen, daß ſein Begriff ein unbeſtimmter, hin und her zu ſchiebender ſei, ſondern, daß derſelbe von dem des Guten, des Poſitiven abhängig, ein nur durch Freiheit zu realiſirender iſt. Nur inſofern es negirt, exiſtirt es, und dieſer Zuſammenhang hat ja auch ſchon oft Philoſophen bei der Ergründung der Natur des Böſen dahin gebracht, ſie als das Unweſen, als das Nichts auszuſprechen. Bei der Controverſe des aſcetiſchen Spiritualismus und des von dem menſchlichen Herzen zu gut d. h. zu flach denkenden Materialismus, die ich nur obenhin erwähnt habe, ſind ſolche Erörterungen nicht unnütz; ich aber glaubte ihrer des ſyſtematiſchen Ganges halber überhoben zu ſein.

Eben ſo wenig habe ich mich entſchließen können, den erbaulichen, ſalbungsvollen Ton anzuſchlagen, der neuerdings in der Philoſophie, namentlich auch in der Pſychologie, gehört wird. Ich kann nicht abſehen, was die Pſychologie dabei gewinnen ſoll, daß ſie ſich eine ſchönſelige Garnitur ihrer Capitel zurecht macht, worin ſie eifrig alle Bibelſtellen zuſammenklöppelt, in denen das Wort Leib, oder Seele und Geiſt vorkommt. Die Wiſſenſchaft kann ſich durch den Glauben heimlich befruchten, aber ſie ſoll ſich durch ihn nicht binden laſſen; ſonſt iſt es um die Forſchung geſchehen. Ihre Freiheit macht den Irrthum möglich, von dem man ſehr gelehrt aus dem

Neuen Teſtament bewieſen hat, daß er als ἀνομια auch ἀδικια ſei. Hiernach iſt Irrthum ein Unding. Er iſt nicht blos nicht zu entſchuldigen oder zu widerlegen; er iſt als ein Verbrechen zu beſtrafen und zwar im Namen Gottes. Nur der Glaube iſt die Wahrheit. Das glaube ich auch. Iſt es aber möglich, den Zweifel in Säcke nähen zu laſſen, wie der Sultan Rebellen auf ſolche Weiſe in's Meer ſtürzen läßt? Der Zweifel taucht wieder auf und wenn man ihn mit Mühlſteinen verſenkte. Speculiren iſt ohne Zweifel und ohne Gefahr des Irrthums unmöglich. Drängen ſo falſche und tyranniſche Anſichten über die Sträflichkeit des Zweifels und Irrthums, wie ſie in den letzten Jahren ſich oft gezeigt haben, durch —, indem man das ſkeptiſche Element an ſich mit der Art und Weiſe der Äußerung und deren Erlaubtheit wie Strafbarkeit vermiſcht, — arme Philoſophie, wo würdeſt du dann dein Haupt niederlegen? *Hegel* meinte, ſich für die Freiheit der Speculation an den *Staat* halten zu müſſen, weil derſelbe nicht nur das Intereſſe der Wahrheit, ſondern auch das ihrer bewieſenen *Gewißheit* haben *müſſe*. Seine Kraft beruhe weſentlich auf dem Fortſchritt, der Verſöhnung der aufgeſchloſſenen Intelligenz. Nichts deſto weniger wollte er die Einheit des politiſchen und kirchlichen Bewußtſeins, die Einheit der Philoſophie mit den Grunddogmen der chriſtlichen Religion. Aber er verſtand unter chriſtlicher Philoſophie mehr, als ein Zuſammenleſen und fahriges Auslegen von Bibelſtellen oder ein Belegen der Reſultate ſeiner Speculation mit Bibelſtellen. Die Mängel der ſogenannten Aufklärung und des Rationalismus rügte er mit der ſchneidendſten Polemik, aber man würde ſehr irren, wenn man glaubte, er habe die *Nothwendigkeit der Aufklärung*, *das Recht des Verſtandes* jemals verkannt, und ſei gemeint geweſen, für den Rationalismus nur einen auf ſeine Sclaverei gegen das Wort Gottes ſtolzen, nebenbei denkträgen und ehrſüchtigen Supernaturalismus zurückzutauſchen. Es läßt ſich nicht leugnen, daß der fromme Eifer jetzt nicht ſelten die Kleinodien der ächten Vernunft auf den Kehrichthaufen der proſcribirten Aufklärung zu werfen geneigt iſt. Wir ſollen nach der Schrift Haushalter der Geheimniſſe Gottes ſein; ſind wir es, wenn wir ſie geheim laſſen, oder wenn wir ſie offenbaren?'

Das ſüße Schönthun mit dem Glauben und den Glaubensgenoſſen darf ſich nicht in die Wiſſenſchaft eindrängen. Wenn Jemand, die Keckheit pantheiſtiſcher Verirrungen nachdrücklich bekämpfend, ausruft: *Leiblichkeit iſt das Ende der Wege Gottes!* ſo ſchmettert bei dieſen Worten der ganze Frohnleichnamsjubel der Chriſtenheit mit Poſaunenton auf. Wenn aber nun dieſe Worte zur Phraſe werden, die einer dem andern als Loſung mit thränenfeuchten Augen zuruft, ſo wird der Zauber vernichtet. Ein craſſer hiſtoriſcher Materialismus fängt an durchzuſchimmern, ſo daß man verſucht wird, zu ſagen: *Geiſtigkeit iſt das Ende der Wege Gottes!* Iſt das nicht eben ſo wahr, nicht eben ſo chriſtlich?

Laßt uns die ſchöne Aufgabe des Fortbaues der Erkenntniß nicht dadurch verunreinigt werden, daß wir die Zerknirſchungen der Buße, die heiligen Schauer der Andacht, die Beſeligungen der Religion als ſolche in die Wiſſenſchaft einmiſchen! Alles an ſeinem Ort und zu ſeiner Zeit. Wollt Ihr durchaus predigen, ſo ſteigt auf die Kanzel, und wollt Ihr beten, ſo geht in Euer Kämmerlein. Aber die Wiſſenſchaft ſoll ſich der keuſchen Nüchternheit befleißigen, *ihren Gottesdienſt* nicht mit andern Geſtalten des Geiſtes, wie hoch ſie an ſich da ſtehen, zu verwirren. Sie ſoll nicht ſchon fertige Pſalmen ſingen im Tempel, ſondern mit Gott ringen, wie Jakob, und würden auch dem Subject in der Nacht des Zweifels beim Kampf wie dem Erzvater die Hüften ausgerenkt. Der die Wunden ſchlägt, wird ſie auch heilen. Der chriſtliche Philoſoph muß mit Epimetheiſchem Sinn Prometheiſchen vereinen. Er muß das Feuer noch immer direct vom Himmel holen, obwohl der dreieinige Gott ihm dies ſaure Geſchäft nicht mehr beneidet, wie die inhumanen Heidengötter thaten, vielmehr ihm jeglichen freundlichen Vorſchub leiſtet und ihm die allergrößte Vertraulichkeit, die verwegenſten Fragen, das Du auf Du bis zur Vertilgung jeglicher Fremdheit erlaubt.

Werden nun ſolche Äußerungen nicht von Neuem Materialien zu Verurtheilungen der Hegel'ſchen Philoſophie liefern, daß ſie doch nur ein dürrer mit pantheiſtiſchen Farben übertünchter Rationalismus ſei? Wird man nicht an das Urtheil eines Schriftſtellers erinnert werden, der in der Kritik ſeiner Zeitgenoſſen, ihrer Schickſale, Charaktere und Tendenzen die Meinung aufſtellt, daß unſere Zeit ganz der Ode des vorigen Jahrhunderts nach dem Nordiſchen und Spaniſchen Succeſſionskriege gleiche? Wer denkt nicht an Schelling's Behauptung, daß die Hegel'ſche Philoſophie nichts anderes als ein repriſtinirter Wolfianismus ſei? Hegel's heftige Antipathie gegen dieſen entſtand hiernach nur daraus, daß er ſich ſelbſt in Wolf wiedererblickte und vor ſeiner wahren Geſtalt zurückſchreckte. Das viele Eintheilen und ewige Vermitteln iſt dann nur das von Hegel ſo bitter verſiflirte Definiren, Diſtinguiren und Demonſtriren des ſeligen Freiherrn. Blos der Adel, zu dem Herr von Schelling ſich bereits erhoben, fehlte Hegel, um die Parallele mit Chriſtian von Wolf vollſtändig zu machen, denn außerdem war Halle damals ſo gut die frequentirteſte Preußiſche Univerſität wie zu Hegel's Zeit Berlin.

Man würde nicht Urſach haben, auf ein ſolches Urtheil zurückzukommen, wenn es ſich blos um Schelling handelte. Wer je auch von dieſem gottgeſendeten Prieſter der Philoſophie in das Adyton der Erkenntniß geführt ward, wer von der Macht und Weihe ſeines Genius ſich je berührt fühlte, der wird ſeinem leicht aufſchäumenden Weſen eine ſolche Übereilung aus dankbarer Anerkennung zu vergeben im Stande ſein. Aber der kritiſche Pöbel ſchreibt ein ſolches Urtheil in ſein Schild und vernichtet nun unter dieſer Deviſe dummdreiſt und ſchonungslos die ſchönſten Pflanzungen. Derſelbe Pöbel, der ſo viel auf die Gefangenſchaft der Schüler unter der Auctorität der Lehrer ſchmäht, ſchwört hier auf die infallible Auctorität, daß Schelling es geſagt hat — und Schelling

iſt ein ehrenwerther Mann,
Und ehrenwerthe Männer ſind ſie alle.

Aber es iſt nicht ſo. Unſere momentane Beengung, eine gewiſſe Kurzathmigkeit unſeres Lebens und unſerer Literatur, kommt von unſerm noch ungebildeten Reichthum, wie in einem Walde die Schößlinge, zu dicht neben einander gedrängt, durch ihre Üppigkeit ſich ihre Entfaltung erſchweren. Und die Hegel'ſche Philoſophie iſt gerade durch die Strenge ihrer Methode wahrlich nicht jenes platte Verſtandesweſen, als welches man ſie verächtlich darſtellen möchte. Vielmehr wird ſie allmälig immer energiſcher die wahrhafte, gründlich verſöhnende Vermittlerin aller uns quälenden Widerſprüche werden. Sie wird die niedrige Meinung von der Philoſophie als einer für die höchſten Intereſſen überflüſſigen Bemühung, als dem troſtloſen Treiben einiger überſpannten Köpfe vernichten. Sie wird in einigen Decennien nicht weniger in der Debatte des Tages als im Laboratorium und Boudoir der ſtrengſten Wiſſenſchaftlichkeit ſich zur theuerſten Geliebten zu machen wiſſen.

Ja, die Wiſſenſchaft beſitzt auch jetzt noch den Schlüſſel zu dem Heiligthum, in welchem die Welt mit all ihrem Elend ſich verklärt, wo der Himmel ſein blaues Gewölbe über uns öffnet und der ewigfreie Gott uns die Glorie ſeines immer jungen Antlitzes zu ſeliger Beruhigung zu ſchauen gibt:

Introite! Et hic Dii sunt!

Inhaltsverzeichniſs.

Einleitung Seite 1—8.

Erſter Theil.

Anthropologie.

Erſter Abſchnitt.

Der Geiſt in unmittelbarer Einheit mit ſeiner Natürlichkeit 9.

Erſtes Capitel.

Die natürlichen Qualitäten des Geiſtes.

I.

Die Beſtimmtheit des Geiſtes durch das planetariſche Leben der Erde. 11
- 1. Das ſolariſche Leben 12.
  - a) Der Wechſel der Jahreszeiten 12.
  - b) Der Wechſel der Tageszeiten 13.
- 2. Das lunariſche Leben 15.
- 3. Das telluriſche Leben 16.

II.

Die Beſtimmtheit des Racenunterſchiedes 19.
- 1. Die ſchwarze Race 25.
- 2. Die gelbe Race 28.
  - a) Die Gruppe der Stämme des Südindiſchen Archipelagus 28
  - b) Die Amerikaniſche Gruppe 30.
  - c) Die Aſiatiſche Gruppe 30.
- 3. Die weiße Race 31.

III.

Die Naturbeſtimmtheit des Individuums.

1. Das Temperament 34.
  a) Das ſanguiniſche 38.
  b) Die Temperamente des Gegenſatzes 38.
    α) Das choleriſche 39.
    β) Das melancholiſche 39.
  c) Das phlegmatiſche Temperament 41.
2. Die Anlage 43.
  a) Der Sinn für etwas 44.
  b) Das Talent 45.
  c) Das Genie 46.
3. Die Idioſynkraſie 51.
  a) Die Apathie 51.
  b) Die Antipathie 52.
  c) Die Sympathie 52.

Zweites Capitel.

Die natürlichen Veränderungen des Geiſtes.

I.

Die Altersſtufen 54.

1. Das Jugendalter 56.
2. Das reife Alter 59.
3. Das Greiſenalter 61.

II.

Die Geſchlechtsdifferenz 64.

1. Das Weib 65.
2. Der Mann 66.
3. Die Aufhebung der Geſchlechtsdifferenz 67.

III.

Schlaf und Wachen 67.

1. Das Wachſein 69.
2. Das Einſchlafen 69.
3. Das Erwachen 70.

Drittes Capitel.

Die Empfindung 72.

I.

Die Empfindung an ſich 72.

II.

Die Empfindung im Unterſchiede von ſich ſelbſt 74.

A. Die äußere Empfindung 75.
  1. Der Gefühlsſinn 78.
  2. Der Sinn des chemiſchen Proceſſes 79.
  3. Der ideale Sinn 82.
B. Die innere Empfindung 94.

III.

Die unmittelbare Subjectivität des Geiſtes (Individualität) 102.

Zweiter Abſchnitt.

Der Kampf des Geiſtes mit ſeiner Leiblichkeit 105

Erſtes Capitel.

Das Traumleben des Geiſtes 108.

I.

Das Träumen 109.

1. Die allgemeine Form des Träumens 109.
2. Die beſondere Modification des Träumens 114.
3. Die Symbolik des Traums oder ſein Verhältniß zur objectiven Wirklichkeit 117.

II.

Das Traumwachen 122.

1. Die Ahnung 123.
2. Die Viſion 124.
3. Die Deuteroſkopie 129.

III.

Das Schlafwachen 131.

1. Das Traumhandeln 132.
2. Der magnetiſche Schlaf 133.
3. Das Hellſehen 138.

Zweites Capitel.

Das Selbſtgefühl 143.

I.

Das geſunde Selbſtgefühl 143.

II.

Das kranke Selbſtgefühl 144.

1. Das kranke Selbſtgefühl an ſich 146.
2. Der Unterſchied des kranken Selbſtgefühls in ſich 147.
   a) Der Blödſinn 148.
   b) Die Verrücktheit 148.
      α) Melancholie 152.
      β) Narrheit 152.
      γ) Wahnſinn 153.
   c) Die Manie 154.
3. Der Proceß des kranken Selbſtgefühls 155.

III.

Wiederherſtellung des kranken Selbſtgefühls zur Geſundheit 156.

Drittes Capitel.

Die Gewohnheit 157.

Dritter Abſchnitt.

Die ſymboliſche Erſcheinung des Geiſtes in ſeiner Leiblichkeit 163.

Erſtes Capitel.

Der mimiſche Ausdruck 165.

Zweites Capitel.

Der phyſiognomiſche Ausdruck 170.

Drittes Capitel.

Der kranioliogiſche Ausdruck 175.

Zweiter Theil.

Phänomenologie.

Erſter Abſchnitt.

Das Bewußtſein als ſolches 185.

Erſtes Capitel.

Die ſinnliche Gewißheit 189.

Zweites Capitel.

Das wahrnehmende Bewußtſein 193.

1. Beſchreiben 193.
2. Beobachten 194.
3. Erfahren 196.

Drittes Capitel.

Das verſtändige Bewußtſein 198.

Zweiter Abſchnitt.

Das Selbſtbewußtſein 203.

Erſtes Capitel.

Das Selbſt und das Selbſtloſe 205.

1. Das begehrende Selbſt 206.
2. Das begehrte Object 207.
3. Der Genuß des Objectes 208.

Zweites Capitel.

Das Selbſt und das Selbſt 209.

1. Der Tod 210.
2. Der Gegenſatz von Herrſchaft und Knechtſchaft 211.
3. Die Aufhebung der Knechtſchaft 211.
   a) Die Begierde des Herrn 212.
   b) Die Begierde des Knechts 212.
   c) Die Arbeit des Knechts und ſeine Emancipation 213.
      α) Die Empörung 213.
      β) Die Manumiſſion 214.

Drittes Capitel.

Die Anerkennung des Selbſtbewußtſeins 215.

Dritter Abſchnitt.

Das vernünftige Selbſtbewußtſein 219.

Dritter Theil.

Pneumatologie 223.

Erster Abſchnitt.

Der theoretiſche Geiſt 231.

Erſtes Capitel.

Das Anſchauen 242.

1. Das Gefühl 243.
2. Die Aufmerkſamkeit 245.
3. Die Anſchauung 248.

Zweites Capitel.

Das Vorſtellen 250.

I.

Die Erinnerung 252.

1. Das Bild 253.
2. Das Vergeſſen 255.
3. Die Vorſtellung 256.

II.

Die Einbildungskraft 258.

1. Die reproductive Einbildungskraft 259.
   a) Der Act der Reproduction 259.
   b) Die Aſſociation der Vorſtellungen in der Reproduction 260.
      α) Die ſubjectiv-objective Reproduction 261.
      β) Die objectiv-ſubjective Reproduction 262.
2. Die productive Phantaſie 265.
   a) Die qualitative Beſtimmtheit der Phantaſie 267.
   b) Die quantitative Beſtimmtheit der Phantaſie 268.
   c) Das Maaß der Phantaſie 270.
3. Die ſemiotiſche Phantaſie 277.
   a) Der Ikonismus 279.
      α) Die räumliche Bezeichnung 280.
      β) Die räumlich-zeitliche Bezeichnung 281.
      γ) Die zeitliche Bezeichnung 282.
   b) Die Sprache 283
      α) Das etymologiſche Sprachelement 288.
      β) Das grammatiſche Sprachelement 288.
      γ) Das ſyntaktiſche Sprachelement 290.

c) Die Schrift 292.
  α) Die Notenſchrift 292.
  β) Die Bilderſchrift 293.
  γ) Die Buchſtabenſchrift 294.

III.

Das Gedächtniß 296.

1. Das auswendig behaltende Gedächtniß 298.
2. Das reproductive Gedächtniß 299.
3. Das mechaniſche Gedächtniß 303.

Drittes Capitel.

Das Denken 305.

Zweiter Abſchnitt.

Der praktiſche Geiſt 312.

Erſtes Capitel.

Das praktiſche Gefühl 316.

1. Der Reiz 316.
2. Die Beſtimmtheit des Reizes durch den Trieb 317.
3. Luſt und Unluſt 318.

Zweites Capitel.

Das Gemüth oder die beſonderen Formen des praktiſchen Gefühls 320.

I.

Die Begierde 323.

1. zum Gelüſten 323.
2. Das Begehren 324.
  a) Die poſitive Begierde 325.
  b) Die negative Begierde oder der Abſcheu 325.

II.

Die Neigung 326.

1. Der Hang 327.
2. Die Neigung 328.
  a) Die Zuneigung 330.
  b) Die Abneigung 333.

III.

Die Leidenſchaft 330.
1. Der Affect 331.
2. Leidenſchaft 333.

Drittes Capitel.

Die Glückſeligkeit und die Willkür 336.

Pſychologie.

Die

Lehre vom ſubjectiven Geiſt.

Faſt alle Anthropologieen und Pſychologieen haben ſich ſonſt bemühet, ſogenannte unterſcheidende Merkmale des Menſchen vom Thier aufzuſtellen.

Solche Merkmale waren theils negative, theils poſitive. Negative waren die Vorzüge des Thiers vor dem Menſchen z. B. die Geſichtsſchärfe eines Falken, der, von ſchwindelnder Höhe herab, ſichern Flugs, auf eine kleine am Boden kriechende Maus ſtürzt. — Poſitive waren die Vorzüge des Menſchen vor dem Thier z. B. ſeine univerſelle Lebensfähigkeit und Lebenskraft; er kann in allen Zonen leben und nur der Hund und das Schwein vermögen ihn zu begleiten.

Man trieb es in der Jagd nach ſolchen Merkmalen oft bis zum Lächerlichen. Das Ohrläppchen ſollte ausſchließliches Eigenthum des Menſchen und daher das ihn vom Thier unterſcheidendſte Merkmal ſein; der ſtärkere Wadenmuskel ſollte ihn vom Affen unterſcheiden u. ſ. w.

Die wahre Unterſcheidung beruht:

1) im Phyſiſchen darauf, daß die menſchliche Organiſation anatomiſch und phyſiologiſch die aller Thiere an Vollendung übertrifft;

2) in intellectueller Hinſicht iſt das Denken der feſte Unterſchied, und die Eintheilung der Pſychologie hat daher das Werden deſſelben zu verfolgen. Das Denken iſt ihr aber nicht ſo, wie der Logik, Gegenſtand, denn in dieſer werden

die ewigen Kategorieen, die Selbſtbeſtimmungen des Denkens, an und für ſich entwickelt. Die Pſychologie aber verfolgt das Denken, wie es aus dem Schlummer der Natürlichkeit bis zur ſelbſtbewußten Klarheit als die Thätigkeit des ſubjectiven Geiſtes in den mannigfachſten Modificationen, zuletzt als Grundlage des Willens, ſich emporbildet.

In erſterer Beziehung, was das Phyſiſche anlangt, ſo hat der Menſch immer dies Bewußtſein von ſich, von ſeiner Präcedenz vor allen Geſchöpfen, gehabt. Die Mythen der Völker machen den Menſchen zum Schlußſtein der kosmogoniſchen Entfaltung. — Aus der aſtrologiſchen Myſtik bildete ſich die Vorſtellung des Menſchen als des Mikrokosmus, der in ſeine Individualität den Makrokosmus einſchließe, alle Momente des elementariſchen Daſeins, die ſideriſchen Kräfte u. ſ. f. in ſich wiederholend. — Die neuere Naturwiſſenſchaft hat dieſe ahnungsvolle Anſchauung auf das Genaueſte beſtätigt. Alle beſonderen Bildungen der organiſchen Natur und durch ſie alle Proceſſe der unorganiſchen Natur ſind im Menſchen zur ſchönſten Harmonie vereinigt.

Das Thier übertrifft daher den Menſchen wohl in der einſeitigen Virtuoſität eines Organs, aber nicht in der Totalität der Organe und Vollendung derſelben. Die Maus, welche der Falke greift, iſt eben in dieſer Hinſicht ein höheres Weſen als er, denn ihre Organiſation iſt eine vollſtändigere. So iſt der Käfer, der am Baume kriecht, ein höheres Weſen, als die Palme, die Eiche in ihrer Majeſtät. Selbſt die primitive Hülfloſigkeit des Menſchen bei ſeiner Geburt iſt nicht ein Beweis gegen, ſondern für ſeine Hohheit. Seine Haut iſt glatt und bietet eine ſehr empfindliche Fläche dar; nur unter den Achſelhöhlen und am Unterbauch iſt ſchützendes Haar, wogegen die Thiere mit Schuppen, Dickhäuten, Borſten bewaffnet ſind. Der Menſch braucht lange Zeit, bevor er gehen kann; das Thier iſt bald, oft ſogleich, wie es aus dem Ei oder dem Uterus ſchlüpft, fertig und Herr ſeiner Glieder u. ſ. f. Aber eben dieſe Armuth des Anfanges iſt die Verheißung unendlichen Reichthums und gebilderer Freiheit. Der Menſch ſoll ſich Wohnung und Kleidung ſelbſt ſchaffen u. ſ. f.

Wenn das Thier dem Menſchen nicht blos gleichgeſtellt wird, ſondern in vielen Puncten ihn ſogar übertreffen ſoll, ſo bleibt man theils bei Einzelheiten ſtehen; theils interpretirt man das Menſchliche in's Thieriſche hinein und uſurpirt die Begriffe des Denkens und Wollens für Beſtimmungen, die ganz anders beſchaffen ſind. Das Thier ſcheint zu denken und zu wollen, weil es durch und durch von der Nothwendigkeit beherrſcht wird. Es iſt glebae adscriptus. Es kann nicht auch anders handeln. Es iſt durch die Beſchränktheit ſeines Lebens in einen Hexenkreis gebannt, den es nicht überſchreiten kann. Darin liegt das Imponirende ſeiner Sicherheit.

Bewunderer der Thiere ſind namentlich die, welche mit ihrer Zucht, und ſodann, welche mit ihrer Jagd ſich abgeben. — Die Zucht dringt aber den Thieren eine Activität theils durch Schmeichelei der Begierde, theils durch Härte der Prügel auf, welche ihnen ſelbſt ganz fremd iſt und wogegen ſie in ſich ganz gleichgültig ſind. Ein Kunſtreiterpferd, das auf den Blick des Herrn aus Buchſtaben einen Namen zuſammenlegt, durch einen Papierüberklebten Reif ſpringt u. ſ. f., kennt die Bedeutung des ihm aufgezwungenen Thuns nicht. Kein Pferd hat Neigung, ſich dem Kriegsdienſt zu widmen u. ſ. f. — Die Jäger ſind unerſchöpflich in Erzählungen von den Liſten der Thiere. Abgeſehen davon, daß ſie, wie die Schiffer, in der Regel große humoriſtiſche Lügner ſind, ſo beruhet alle Jagd gerade auf der genauen Kenntniß von dem Unveränderlichen in den Thieren, wann ſie das Lager verlaſſen, zur Tränke gehen u. ſ. w. Der Fuchs gräbt mehre Röhren; wird er in einer abgegraben und geſtellt, entſchlüpft er zu einer andern unbemerkten. Aber dieſen Cauſalnexus, die Abſicht, im Fall eines Angriffs ſo zu entfliehen, dichten wir in das Thier hinein. Er verfährt wie der Biber, die Termite, die Spinne u. ſ. f.; er gräbt, weil er graben muß.

Würde den Thierliebhabern mit ihrer Veneration der Thierweisheit einmal Ernſt gemacht, ſo würden ſie ſelbſt wohl davor zurücktreten. Das Thier iſt als ſich ſelbſt fühlendes allerdings der Luſt und Unluſt, aber nicht der Freude und Trauer fähig, obwohl davon viel Kotzebuiſirende Geſchichten im Umlauf ſind. Freude und Trauer ſind ein geiſtiger Affect. Hat das Thier gefreſſen und verdauet, ſo ſpielt es wohl u. ſ. w.: der Hund legt ſich auf das Grab des Herrn, weil er muß; es iſt nicht die Wehmuth der Treue, die ihn hält; es iſt die Kette der Gewöhnung an den Herrn, er kann in keiner andern Atmoſphäre exiſtiren und beweiſ't alſo hier gerade ſtatt der Freiheit die größte Abhängigkeit. Aubry's Hund hat von Recht und Unrecht keinen Begriff gehabt; die Thränen der Roſſe des Achilleus und des edlen Pferdes Bayard gehören der Poeſie.

In intellectueller Hinſicht iſt das Denken der qualitative Unterſchied des Menſchen vom Thier. Als die neuere Naturwiſſenſchaft ſich der Syſtembildung näherte, hing ſie ſich eine Zeitlang an die Vorſtellung von einer Leiter der Geſchöpfe. Hierin war der Unterſchied nur ein quantitativer, der des größeren oder geringeren Unterſchiedes des Grades. Aber wie die organiſche Natur ſich qualitativ von der unorganiſchen und wie in der organiſchen die animaliſche ſich qualitativ von der vegetabiliſchen unterſcheidet, ſo auch die menſchliche als die geiſtige von aller animaliſchen. Das Weſen des Geiſtes aber, der Geiſt ſelbſt, iſt nichts anderes, als Denken.

Die nähere Erkenntniß der Senſibilität machte dieſe Erkenntniß im ſenſualiſtiſchen Syſtem der Pſychologie eine Zeitlang ſchwankend. Nerven- und Thierleben iſt allerdings ſo identiſch, wie Schwere und Materie. Wo das eine iſt, iſt auch das andere. Das Thier ſtirbt auch abſolut, wenn ſein Blut verſtrömt, ſeine Muskeln auszucken u. ſ. f. Aber für den Menſchen iſt das Nervenleben nur Baſis, nicht Princip. Dem Senſualismus muß daher die Unſterblichkeit zweifelhaft erſcheinen; wo aber im Geiſt die qualitative Differenz zwiſchen dem menſchlichen und thieriſchen Leben erkannt iſt, da kann ſich auch der Geiſt als in ſich ſeiendes Denken vom animaliſchen Leben trennen und daſſelbe als Cadaver der Verweſung zurücklaſſen. Wie der Geiſt dann in einem σωμα πνευματικον exiſtire, wiſſen wir freilich nicht.

Durch das Denken iſt der Menſch in ſeiner Einzelheit zugleich allgemein. Das Thier hingegen iſt in ſeiner Vereinzelung einzelnes und bleibt es. Wir wenden zu wenig Sorgfalt auf, uns in den eigenthümlichen Zuſtand des Thieres zu verſetzen, wie es ganz in der Gewalt ſeiner Umgebungen lebt und von ſinnlichen Potenzen hin und her gezerrt wird, während wir durch das Denken immer einen Gegenhalt gegen die Erſcheinung haben. Den Menſchen, der aus der Identität der Einzelheit und Allgemeinheit herausfällt, beurtheilen wir auch als zum Thier geworden, nennen ihn aber verächtlich ein Vieh.

Der Menſch geht alſo von der Natur aus, und in der unmittelbaren Einheit mit ihr nennen wir den Geiſt Seele.

Weil aber der Geiſt an ſich von der Natur unterſchieden iſt, ſo muß er dieſen Unterſchied auch für ſich ſetzen. Das Denken iſt ſchon in der Empfindung der Seele enthalten, allein es hat ſich noch nicht von der Natürlichkeit losgeſchält. Das Leben der Seele iſt daher das Streben, über ſich hinauszugehen. Als Seele träumt der Geiſt. Er ſucht ſich ſeiner Leiblichkeit einzubilden; aber die Gewohnheit als Product der Gewöhnung iſt wieder ein traumhafter Zuſtand.

Dem Beſtimmtſein des Geiſtes durch die Natur, das wir im erſten Theil der Pſychologie betrachten werden, ſteht das Bewußtſein des Geiſtes gegenüber. Als Bewußtſein unterſcheidet er ſich als Subject von allem Andern, was er nicht iſt und welches für ihn Object iſt. Das Bewußtſein iſt die Kluft, welche den Menſchen vom Thiere ſcheidet.

Das Thier zerfließt gleichſam in die es umgebende Objectivität. Was es anſchauet, iſt nicht reines Object für es; vielmehr wirkt Alles außer ihm auf es, um uns des Ausdrucks zu bedienen, magiſch ein, in der Weiſe, wie im Somnambulismus der menſchliche Geiſt exiſtirt. Es hat keinen Anhalt in ſich gegen die Erſcheinung.

Das Bewußtſein kann wohl als der Tag, der im Menſchen anbricht, als das Licht, das in ihm erwacht, für die Vorſtellung geſchildert werden, aber ſo wird es nicht begriffen. Es iſt nichts anderes, als das ſich ſelbſt von allem Andern unterſcheiden, der Act dieſes Unterſcheidens.

Aber als Beziehung des Subjects auf das von ihm Unterſchiedene iſt es Bewußtſein — Weltbewußtſein. Als Wiſſen von ſich, wenn das Subject ſelbſt der Gegenſtand ſeines Wiſſens iſt, iſt es Selbſtbewußtſein. Das Selbſtbewußtſein iſt formell: jedes Selbſt iſt als ſolches mit jedem andern daſſelbe. Allein darin liegt zugleich die Allgemeinheit des von jedem gegebenen Object freien, des reinen Selbſtbewußtſeins. Der Inhalt dieſer Allgemeinheit in ſeiner Beſtimmtheit iſt die Vernunft.

Ein Kind iſt ſchon als Embryo Menſch, aber erſt an ſich. Als Säugling unterſcheidet es ſich von Anderem, drückt aber dieſe Unterſcheidung erſt im Gefühl aus; es ſträubt ſich, ſchreiet u. ſ. f. Weiterhin nimmt das Kind ſich in ſeiner Objectivität; es ſpricht, wie Kant bemerkt, mit ſeinem Namen: Auguſt will dies oder jenes haben. Und ebenſo führt es alle Objecte aus ihrer Ähnlichkeit auf das primitive Object dieſer ſeiner Anſchauung zurück. Es nennt alle Hunde Diane; jedes fließende Waſſer Pregel u. ſ. f. Dann erſt faßt es ſich als Ich, und nun erſt wird es der Vernünftigkeit fähig, nach abſtracten Beſtimmungen, nach Vernunftbegriffen ſich zu verhalten. Der Zuruf: ob es denn keine Vernunft habe, wird möglich. Die Erziehung appellirt an dieſe einfachſte und unerſchütterliche Innerlichkeit.

Der Begriff des Bewußtſeins macht den zweiten Theil der Pſychologie aus.

Seele und Bewußtſein ſind alſo nichts als Stufen der Entwicklung des Einen Geiſtes. Wegen dieſes Überganges iſt es ſchwer, exacte Definitionen dieſer verſchiedenen Gebiete zu geben. Die Seele iſt nicht ein anderes Subject neben dem Geiſt, ſondern der Geiſt iſt das Eine Subject, welches auch als Seele und Bewußtſein erſcheint. Der Geiſt kann nicht ohne Bewußtſein, Selbſtbewußtſein, Vernunft gedacht werden; auch nicht ohne Empfindung; aber er ſelbſt iſt mehr, als Alles dies. Er kann daher auch z. B. in ſeiner Freiheit dem ewigen Inhalt derſelben, der Vernunft, ſelbſtbewußter Weiſe widerſprechen. Der *Geiſt* als Vorwurf des dritten Theiles unſerer Wiſſenſchaft iſt *ſich ſelbſt Inhalt und Form.* Im rein Pſychiſchen beſtimmt die Natur den Menſchen und gibt ihm den Inhalt, den der als Seele exiſtirende Geiſt ſich aſſimilirt. Im Bewußtſein empfängt aller Inhalt geiſtige — vernünftige — Form. Der Geiſt aber als Geiſt erzeugt ſich ſelbſt, was ihm Gegenſtand iſt und nicht weniger die Form, ſowohl *theoretiſch* im Anſchauen, Vorſtellen, Denken — als *praktiſch* in der Begierde, Neigung und Leidenſchaft. Der Geiſt iſt frei.

Wir träumen: ſo verhalten wir uns pſychiſch: wir haben keine Gewalt über das Gewirre der Bilder.

Wir leſen die Schilderung eines Traums z. B. des Wallenſteinſchen: ſo verhalten wir uns als bewußte und ſelbſtbewußte Weſen. Wir können unſer Bewußtſein von dieſem Object willkürlich auf ein anderes wenden.

Wir dichten einen Traum; erfinden ihn dem Inhalt nach und ſchmücken ihn in Bild, Sprache u. ſ. f. aus unſerer Phantaſie: ſo verhalten wir uns geiſtig.

Von der Leidenſchaft kann die Moral unſere Unfreiheit prädiciren und anathematiſiren; der Leidenſchaftliche hat ſein Paradies in ihr. Die Leidenſchaft iſt ſein. Er hat keinen andern Inhalt und iſt ſelbſt deſſen Form.

Hegel hat ſehr richtig und ſcharf Alles, was das Gebiet der Pſychologie zu umfaſſen pflegt, die Lehre vom ſubjectiven Geiſt genannt. Wenn er aber in derſelben den dritten Abſchnitt, die Lehre vom Geiſt, wieder Pſychologie nennt, ſo kann dies leicht Mißverſtand veranlaſſen. Da wir nun noch ein beſonderes Wort, Pneumatologie, dafür haben, ſo iſt es wohl am angemeſſenſten, ſich deſſelben auch zu bedienen. Wir könnten alſo unterſcheiden:

1) die Anthropologie;

2) die Phänomenologie;

3) die Pneumatologie.

Erſter Theil.

Anthropologie.

Das Anatomiſche und Phyſiologiſche, die Kenntniß des Baues des Menſchen und der Functionen ſeiner Organe, ſeiner inneren Ökonomie, iſt für die Pſychologie vorauszuſetzen. *Heinroth*, *v. Schubert* u. A. verunreinigen gewiſſermaßen durch die Breite, mit welcher ſie das Phyſiologiſche hereinziehen, die Idee der Pſychologie, welche den Menſchen von ſomatiſcher Seite als fertig aufnimmt. Die Momente der Anthropologie ſind:

1) die unmittelbare Beſtimmtheit des Geiſtes durch die Natur, der Naturgeiſt;

2) der Kampf des Geiſtes mit ſeiner Leiblichkeit;

3) die vermittelte Einheit des Geiſtes mit ſeiner Leiblichkeit, die Durchdringung derſelben zur ſymboliſchen Bedeutſamkeit.

Erſter Abſchnitt.

Der Geiſt in unmittelbarer Einheit mit ſeiner Natürlichkeit.

Der Geiſt iſt *zugleich* mit ſeiner Leiblichkeit da, welche nur eine ſcheinbare Priorität für ihn hat. Eine *Priorität*, denn das Leibliche iſt in ſeiner Organiſation mit der Geburt des Fötus fertig; eine *ſcheinbare*, denn der Geiſt iſt ſchon im

Embryo und Fötus in der Entwicklung begriffen. Wir können keinen Moment der Exiſtenz des Menſchen angeben, wo, bis zum Tode, Leib und Geiſt außereinander wären. Das Kind in utero hat ſeine Seele zwar noch nicht für ſich; die reale Möglichkeit des ſelbſtſtändigen Geiſtes iſt zwar ſchon da, aber die Wirklichkeit des pſychiſchen Lebens fällt in den Geiſt der Mutter, deren Affecte, Empfindungen u. ſ. f. die Seele des Kindes unmittelbar durchdringen. Wir wundern uns oft, welche Maſſe von Empfindungen und Anſchauungen ein Kind von wenigen Monaten ſchon in ſich beherbergt; wir erſcheinen uns in unſerer Thätigkeit gegen die rege Aſſimilation und Bildung des Kindes arm. Am Reſultat muß man die Proceſſe des Geiſtes würdigen. Der Anfang der Pſychologie iſt alſo die ſubſtantielle Einheit des Geiſtigen mit dem Natürlichen; dies aber beſtimmt eben darum die erſte Entwicklung des Geiſtes als eine in ſeiner Anfänglichkeit für ihn widerſtandloſe Macht, bis er durch die Bildung ſeiner Freiheit ſich zum Meiſter darüber macht. Es müſſen alſo betrachtet werden:

1) die natürlichen Qualitäten des Geiſtes;

2) die natürlichen Veränderungen deſſelben; d. h. die Veränderungen des Geiſtes, welche in ihm durch die ſich von ſelbſt ohne Zuthun ſeiner bewußten Freiheit ſetzende Veränderung ſeiner Natürlichkeit hervorgebracht werden;

3) die Empfindung. Jede Empfindung iſt eine qualitative Geiſt und Leib durchdringende Beſtimmung. Jede, auch die geiſtigſte, hat, wie Stiedenroth dies treffend nennt, ihre organiſche Begleitung, ihre Reſonanz in der Leiblichkeit. Aber jede Empfindung iſt ein Vorübergehendes. Sie iſt ein Anderswerden, das ſich verläuft, und ſo iſt denn in ihr das Qualitative mit der Veränderung identiſch.

Erſtes Capitel.

Die natürlichen Qualitäten des Geiſtes.

Dieſer Ausdruck iſt ein Widerſpruch, muß es aber auch ſein. Der Geiſt iſt an ſich von der Natur verſchieden und doch iſt er in ſeinem primitiven Daſein ſo mit ihr Eines, daß *ihre* Qualitäten eben ſo ſehr auch die *ſeinigen* ſind. Er findet ſich, wenn er in ſich zum Bewußtſein erwacht, durch die Natur ſchon beſtimmt. Zwar iſt er ſchon von Anfang an Bewußtſein, allein er iſt es nicht für ſich; daher *kommt* er, wie man ſich ausdrückt, zum Bewußtſein. Dem ſeiner bewußten Geiſt iſt ſeine Leiblichkeit etwas Gegebenes. Der Ausdruck *Naturgeiſt* iſt für jene primitive Identität vollkommen adäquat, denn es ſoll damit nicht pantheiſtiſch von einem Geiſt oder einer Seele der Natur die Rede ſein. Indem nun für dieſe Sphäre die Beſtimmtheit des Geiſtes von der Natur ausgeht, ſo iſt dieſelbe:

1) die des planetariſchen Lebens der Erde;
2) die Beſtimmtheit des Racenunterſchiedes;
3) die Naturbeſtimmtheit des Individuums nach ſeiner ſingulären Beſchaffenheit.

I.

Die Beſtimmtheit des Geiſtes durch das planetariſche Leben der Erde.

Der Menſch iſt in der großen Kette der Weſen nur ein Glied. Als ſolches iſt er an ſeinen Planeten gebunden, der wiederum in der Totalität des Univerſums nur ein Glied deſſelben iſt. Er theilt folglich die Eigenthümlichkeiten des Planeten. Das Afficirtſein durch dieſelben kann man im Allgemeinen *Stimmung* nennen. Stimmung iſt ein Zuſtand des ganzen Menſchen, der allen beſonderen Empfindungen und Gedanken eine ſpecifiſche Färbung gibt. Stimmung iſt alſo mehr und weniger als Empfindung; mehr, wegen der Totalität, womit ſie den Menſchen in Beſchlag nimmt; weniger, weil ſie abſtracter, unbeſtimmter iſt. Die Erde hat nach ihrer kosmiſchen Stellung ein dreifaches Verhältniß:

1) zur Sonne:
2) zum Monde:
3) zu ſich ſelbſt

Außer dieſem ſolariſchen, lunariſchen und telluriſchen Leben iſt auch vielfach in neuerer Zeit von dem ſideriſchen Leben der Erde, von ihrem Verhältniß zu den übrigen Geſtirnen die Rede geweſen. Unſtreitig hat die Erde auch eine Beziehung zu denſelben, die aber für unſere Beobachtung Null iſt, weshalb das vornehme Sprechen von den Planetenringen, die ſich im pſychiſchen Leben des Menſchen reflectiren ſollen, ziemlich hohl iſt.

1) Das ſolariſche Leben.

Die Sonne ſollicitirt durch das Licht die Erdwärme: beide zuſammen fachen die Vegetation u. ſ. f. an. Die Stimmungen, welche mit dieſem Proceß zuſammenhängen, laſſen ſich auf folgende Unterſchiede zurückführen:

a) auf den Wechſel der Jahreszeiten;
b) auf den Wechſel der Tageszeiten.

a) Der Wechſel der Jahreszeiten.

Durch den Umlauf der Erde um die Sonne wird eine verſchiedene Vertheilung des Sonnenlichtes und durch den verſchiedenen Winkel, mit welchem ſein Strahl auffällt, eine Verſchiedenheit ſeiner Wirkung erzeugt, die ſich beſonders in der Differenz der Vegetation äußert. Die beiden Pole dieſes Wechſellebens der Erde mit der Sonne ſind Winter und Sommer als die größte Sonnenferne und Sonnennähe.

Der Gegenſatz von Winter und Sommer wird aber durch die Zone ſehr verſchieden modificirt und in derſelben Zone abermals durch die differente Formation des Terrains. Peru und

Ägypten ſind Tropenländer, aber wie verſchieden ſind ſie nicht als Hoch- und Tiefebene?

Das Hauptmoment, worauf es hierbei für die Stimmung des Geiſtes ankommt, iſt der Übergang der Jahreszeiten ineinander.

α) In der *polariſchen* Zone bilden Winter und Sommer den ſchroffſten Gegenſatz. Nach monatlanger Nacht wochenlanger ununterbrochener Sonnenglanz, worin die Schneefelder, Eisgletſcher mit dem Funkeln der Edelſteine wetteifern und eine kärgliche Vegetation eilig hervordringt. Durch das Extreme dieſes Verhältniſſes wird *Apathie* erzeugt.

β) In der *tropiſchen* Zone iſt der Gegenſatz von Winter und Sommer eben ſo ſchroff, nur daß umgekehrt die Dauer des Sommers überwiegt und der Winter nur in der Form der Regenzeit exiſtirt. Hier fehlt auch der Übergang. Nach lechzender Dürre (man leſe ihre Schilderung in *Kalidaſa's* Oſtindiſchen Jahreszeiten) ſproßt plötzlich die üppigſte Vegetation mit zauberiſchem Reiz hervor. Hier herrſcht dieſelbe *Apathie*. Der Neger führt ein ebenſo thatloſes, hinſtarrendes Leben als der Eskimo in ſeiner dumpfen Erdhütte, um die mit Seehundsthran genährte Lampe hingekauert.

γ) In der *gemäßigten* Zone ſchwinden die polariſchen Gegenſätze ſanft ineinander hinüber; zwiſchen Winter und Sommer tritt der *Frühling*, das Entſtehen der Vegetation; zwiſchen Sommer und Winter der *Herbſt*, das Vergehen der Thätigkeit der Pflanzenwelt. Dadurch tritt der Apathie der polariſchen Extreme eine *Spannung* entgegen, die Sehnſucht des Frühlings, die Wehmuth des Herbſtes, und durch dieſen Wechſel wird die Anlage zu einer tieferen *Gemüthlichkeit* gemacht.

b) Der Wechſel der Tageszeiten.

Die Rotation der Erde um ſich ſelbſt bringt den Wechſel der Tageszeiten hervor, der in ſeinem Verlauf dem der Jahreszeiten ganz analog iſt. Es iſt darin ein Maximum der Sonnenferne, *Mitternacht*, und ein Maximum der Sonnennähe, Mittag. Zwiſchen beiden Extremen ſind Übergangsmomente, der Morgen als der Frühling, der Abend als der Herbſt des Tages. Die durch ſie hervorgebrachten Stimmungen ſind ebenfalls ganz identiſch, ein Extrem der Sättigung und des Genießens mit den Zwiſchenſtufen der Erwartung und des Rückblicks auf den Genuß.

Die Tageszeiten ſind in ihrer Dauer und Beſchaffenheit, wie die Jahreszeiten, von der Differenz der Zonen und des Terrains abhängig. In der tropiſchen Zone iſt die Stundenzahl der Nacht und des Tages ſich ziemlich gleich und auch ihr Wechſel entſcheidet ſich bei dem directeren Auffallen des Sonnenſtrahls ziemlich ſchnell. In der gemäßigten Zone wird der Menſch ſanft vom Licht wach geküßt und eben ſo kann er ſich in das ſcheidende verſenken. Die Morgen- und Abend-Dämmerung iſt die Brutzeit der Gedanken und Gefühle.

Das Verhältniß des Menſchen zu dieſem Wechſel wird theils durch locale Bedingungen, theils durch die Gewohnheit des freien Willens ſehr mannigfaltig modificirt.

Durch locale Bedingungen: in den ſüdlichen Gegenden erſchlafft die ſtarke und anhaltende Hitze des Tages; die Sieſte wird nothwendig. Mit dem Abend regt ſich das Lebensgefühl; man eilt auf die Straßen, in die Gärten; Geſang und Plauderei beginnen; man tanzt, wie die Neger u. ſ. f.

Durch die Gewohnheit des freien Willens: die Cultur überwältigt mit ihrer Sitte die organiſche Periodicität. Einzelne Menſchen können ſich ſo abhärten, daß ſie ſich gegen den Wechſel der Tageszeiten indifferent verhalten. Der Fürſt Pückler-Muskau iſt ein glänzendes Beiſpiel eines ſolchen Nivellements. In großen Städten kommt es ebenfalls dazu. London übertrifft hierin alle anderen Städte. Die Routs dauern oft bis zum Morgen; die Damen, welchen der aufblinkende Sonnenſtrahl in das vom Tanz und Gewühl ermattete Antlitz fällt, ſind geſpenſtiſche Erſcheinungen. Herr von Raumer erzählt in ſeinen Briefen aus England, daß er Abends um zehn Uhr erſt zu einer Geſellſchaft abgeholt worden iſt. Die Londener Theater ſpielen bis um Mitternacht, ſelbſt darüber hinaus. Das Engliſche Parlament zählt in ſeinen Annalen Debatten, welche bis zum Morgen um vier Uhr dauerten. Die Geſetze der Phyſiologie und Pſychologie, z. B. daß mit dem Abend die Thätigkeit der Phantaſie verwalte, werden durch die Freiheit des Geiſtes aufgehoben; nicht wenige Denker haben zur Nachtzeit die lebendigſte Speculation geübt.

Im Allgemeinen ſind dies Ausnahmen, und das normale Verhalten wird immer das günſtigere ſein. Goethe arbeitete am Morgen, zog den Wein warmen erhitzenden Getränken vor u. ſ. f. Schiller arbeitete in der Nacht, liebte den Punſch u. ſ. f. Aber Goethe zeigte auch die höchſte Integrität des phyſiſchen Lebens, während Schiller faſt immer krankte und einen zerſtörten Organismus zurückließ. Lord Byron war auch hierin Schiller ähnlich, daß er mitten in der Nacht am liebſten arbeitete.

Nur der geſchwächte, krankhafte Menſch wird durch den Wechſel der Jahreszeiten tief afficirt; je niedriger die Stufe iſt, welche ein Thier mit ſeiner Organiſation einnimmt, um ſo mehr iſt es dem kosmiſchen Leben unterworfen; das Inſect z B. wiederholt in ſeinen Metamorphoſen den ganzen Cyklus der Jahreszeiten. Je mehr das Leben entwickelt iſt, um ſo freier zeigt es ſich von kosmiſchen Influenzen.

Hingegen der Periodicität der Tageszeiten kann ſich der Menſch nicht auf dieſelbe Weiſe entziehen, ohne ſeine Kraft aufzureiben, und die Indifferenz dagegen wird immer als Ausnahme zu ſetzen ſein, da die Cerebral- und Gangliarnerven allerdings zum Licht und zum Dunkel und zu der durch den Lichtwechſel veränderten Temperatur ein inneres Verhältniß haben.

2) Das lunariſche Leben.

Daß die Erde durch den Mond in ihrem Leben beſtimmt wird, ſteht nicht zu bezweifeln. Ebbe und Fluth beweiſt dies. Wie aber der Mond in ſeinem Perigäum auf den Geiſt einwirke, wiſſen wir nicht. Der Geſunde merkt ihn nicht: in

Krankheiten bei Huſten, Fieber u. ſ. f. hat man einen Einfluß wahrnehmen wollen. Burdach hat im dritten Bande ſeiner Phyſiologie die Zeugniſſe der Ärzte hierüber geſammelt. Die Menſtruation gehört gar nicht hierher. Sie hat zwar die Dauer eines Mondmonats, 28 Tage, iſt aber in Anfang und Ende vom Verlauf der Mondphaſen ganz unabhängig; ſonſt müßten alle Weiber zugleich menſtruiren. In nervöſen Krankheitszuſtänden ſcheint dagegen eine Einwirkung des Mondes nicht abzuleugnen zu ſein, z. B. beim Nachtwandeln, wo die übergroße Aufregung des Gangliensyſtems ein Schlafhandeln erzeugt. Die Sicherheit, mit welcher Nachtwandler ſich auf Dächern bewegen, hat man ſinnreich dadurch zu erklären geſucht, daß, indem der Nachtwandler außer dem Erdcentrum noch ein Mondcentrum hat, er dadurch in einer gewiſſen Schwebe gehalten werde. In den ſympathetiſchen Curen des Volkes mag die ſtete Rückſichtnahme auf den ab- und zunehmenden Mond noch leicht das Vernünftigſte ſein.

Die Stimmung, welche das Mondlicht hervorbringt, iſt im Gegenſatz zum Sonnenlicht, das den Verſtand erweckt, eine phantaſtiſche. Am Tage waltet die ſcharfe Scheidung der Objecte. Die Nacht verhüllt ihre Grenzen, und das Mondlicht treibt die Empfindung und Phantaſie in das Unbeſtimmte und Maaßloſe. Der Mond iſt daher ſeit immer der Liebling der Liebenden geweſen, denn die Liebe fragt nicht nach den Grenzen des Verſtandes.

3) Das telluriſche Leben.

Die Erde beſtimmt den Menſchen auf mannigfaltige Weiſe. Sein Geiſt zeigt aber ſeine Allgemeinheit hier in der Unbeſchränktheit der menſchlichen Exiſtenz. Allerdings iſt der einzelne Menſch mit der Localität, in der er geboren wird, ſo unmittelbar Eines, daß er, bei einer plötzlichen Entfernung von derſelben, krank werden kann. Er bekommt das Heimweh. Die andere Luft, die er athmet, der veränderte Rhythmus des ganzen Naturverlaufs, die andere Färbung des Himmels, die andere Vegetation, die fremden Conturen des Horizonts, dies Alles widerſpricht ihm, und er beſchwört dagegen, durch den Contraſt gereizt, das Bild der Heimath in ſich herauf. So entſteht Schwermuth, Aſthma, Auszehrung. Schon der Gedanke der Rückkehr in die Heimath kann bekanntlich ſolche Kranke geneſen laſſen. Allein ſo nothwendig das Verwachſenſein des Individuums mit der Gegend, worin es urſprünglich lebte, in dieſem Erkranken ſich manifeſtirt, ſo iſt es doch nichts Unüberwindliches, und gerade Bergvölker, wie z. B. in früherer Zeit die Schotten, ſpäter die Schweizer als Leibgarde der Franzöſiſchen Könige, auch die Savoyarden, dauern am längſten außer der Heimath aus, wenn der erſte Schmerz überſtanden iſt. Hier iſt übrigens von der Gattung die Rede.

a) Der Menſch vermag im Waſſer, in der Luft, auf dem Feſtlande zu leben. Es hat Waſſermenſchen gegeben, wie jener Nicola, auf deſſen Geſchichte Schiller's Ballade vom Taucher beruhet. Mit dem Luftball hat der Menſch die höchſten Luftſchichten durchſchnitten. Das Thier dagegen iſt elementariſch beſchränkt.

b) Der Menſch lebt ferner in allen Zonen, auf jedem Terrain, in jedem Klima. Das Thier iſt wie die Pflanze auf beſtimmte Zonen angewieſen, die es nicht überſchreiten kann. Der Eisbär kann nicht in den Tropenländern, der Affe nicht am Pol leben. Es gibt eine Pflanzen- und Thiergeographie, welche die Ausbreitung einer Pflanze und eines Thiers auf der Erde darſtellen. Eben ſo iſt es mit dem Terrain und dem Klima, wogegen es ebenſowohl Bergvölker als Steppenbewohner gibt, die pontiniſchen Sümpfe eben ſowohl als die Saharawüſte Heimath von Menſchen ſind. Auf dem Hoſpiz von St. Bernhard, wie unter der Erde in den Tiefen der Salzbergwerke von Wieliczka finden wir Menſchen. Rudolphi in ſeinen Beiträgen zur Anthropologie und Naturgeſchichte verſteht die klimatiſche Univerſalität in dem Sinne der Acklimatiſation und beſtreitet ſie daher, indem er meint, daß die Europäer von Innen und Außen durch eine Menge Vorkehrungen die Gewalt des Klima's zu negiren ſuchten, auch bei Weltumſeglungen nur ſehr vorübergehend in anderen Zonen lebten u. ſ. f. Allein es iſt nicht davon die Rede, daß jedes Individuum abſolute Ausdauer habe, obſchon der Menſch auch hierin alle Thiere übertrifft, ſondern davon, daß die menſchliche *Gattung* terreſtriſche *Ubiquität* hat. Dieſe iſt die Folge der Univerſalität der Organiſation. Wie ſchnell und tief die klimatiſche Metamorphoſe bei Einzelnen ſein kann, zeigen namentlich ſo viele Neger; auch der Koch des Capitain Parry hatte ſich ſo an die Polarkälte gewöhnt, daß er in London vor Hitze ſtarb!

Die *Acklimatiſation* iſt zwar gewöhnlich mit Krankheiten verbunden, bei ſchwächeren Naturen ſelbſt mit Sterblichkeit, allein die Biegſamkeit und Zähigkeit des Menſchen in dieſer Hinſicht iſt unendlich. *Weltumſegler* machen alle Zonen durch; Alexander v. *Humboldt* hat den Chimboraſſo in Amerika, den Altai in Aſien beſtiegen; die *Römiſchen* Legionen ſtationirten in Britannien und Germanien, wie in Parthien und Ägypten; *Napoleon's* alte Garde focht unter den Ägyptiſchen Pyramiden ſo vortrefflich, als unter dem heftigſten Froſt auf Rußlands Schneegefilden.

c) Endlich hat der Menſch eine unbeſchränkte Univerſalität in Betreff der *Nahrung*. Die Thiere ſind mit Ausnahme der Omnivoren durch die ſpecifiſche Beſtimmtheit ihrer Organiſation in ihrer Nahrung ſehr beſchränkt. Die ganze Structur des Thieres, ob zum Pflanzen- oder zum Fleiſchfreſſen beſtimmt, weiſ't ihm ſeinen Nahrungskreis an, der ſich immer mehr verengt, je geringer die Organiſation wird. Der Menſch iſt *an ſich* die ſubjective Totalität des planetariſchen Lebens. Seine Organiſation iſt an ſich ſchon mit allen Stoffen und Formen derſelben *homogen* und daher beweiſ't er in den Mitteln ſeiner Nahrung eine völlige Unumſchränktheit, alles Vegetabiliſche und Animaliſche ſich homogen *machen*, es verdauen zu können. Nicht nur, daß er den dem Thier unüberwindlichen Ekel zu beſiegen vermag — in Hungersnoth gerathene Belagerer und Schiffahrer haben Spinnen und Ratten verzehrt —; er vermag ſich ſogar an Gifte zu gewöhnen, und Mithridates iſt nicht der Einzige, den die Geſchichte in dieſer Hinſicht nennen kann.

Durch die Vollſtändigkeit ſeiner Natur wird auch in dem Menſchen das Streben zum Genuß, das Gelüſten, von Allem zu koſten, bedingt. Weil er an ſich in geheimen Bündniß mit der ganzen Natur ſteht, ſo reizt ihn auch die ganze Natur, und es iſt nicht blos die Leckerheit der gourmandise, wenn er mit der fortſchreitenden Cultur die Producte aller Zonen concentrirt. Dieſe Zuſammenhäufung iſt eine Nothwendigkeit ſeiner ſinnlichen Univerſalität, wenn auch der Luxus, wie in London, hierin übertreiben kann. Aber ſelbſt unſer gewöhnliches Leben vereinigt Zucker, Kaffe, Cacao, Gewürze, Taback, Weine u. ſ. f. aus den verſchiedenſten Gegenden der Erde. Doch die weitere Ausführung dieſer Materie iſt der würdige Gegenſtand von Lehrgedichten für — Franzoſen.

Die Hauptſache im telluriſchen Leben des Menſchen iſt, daß ſeine Individualität ihrem Habitus, ihrer Kräftigkeit und ihren Neigungen nach durch die Elemente, das Terrain, das Klima und die Nahrungsmittel allerdings entſchieden beſtimmt wird. Mit jeder Gegend correſpondirt auch eine eigenthümliche Menſchengeſtalt. Es fragt ſich aber, ob alle Differenzen des menſchlichen Geſchlechts aus bloßer Acklimatiſation abgeleitet werden können?

II.

Die Beſtimmtheit des Racenunterſchiedes.

So weit wir nämlich eine bewußte Erinnerung von unſerem Geſchlecht haben, exiſtiren conſtante Differenzen des Habitus und des Hanges, welche durch die Verſchiedenheit des Klima's und der Lebensart nicht aufgehoben werden. Wir nennen ſie Racen und vereinfachen zu ihren Maſſen die unendliche Zerſplitterung der mannigfachen Abweichungen des Menſchengeſchlechts.

Der Racenunterſchied iſt kein Artunterſchied in dem Sinne, wie in der Natur das Individuum durch die Art mit der Gattung vermittelt wird. Dieſer Wolf iſt durch ſeine species Canis, mit ſeinem genus (nicht im naturgeſchichtlichen, ſondern philoſophiſchen Sinn) Thier vermittelt. Das Weſentliche im Menſchen iſt der Geiſt, als der vernünftig denkende und wollende. Er iſt das Generiſche des Menſchen und dies iſt für das Individuum nicht durch eine Beſonderung vermittelt, ſondern Individuum und Menſchſein fällt unmittelbar zuſammen, und wie weit auch die Bildung der Racen auseinandergehen möge, ſo ſind ſie doch hierin identiſch, Träger deſſelben Geiſtes zu ſein. Gegen dieſe innere Einheit iſt der Unterſchied der Racen eine gleichgültige Verſchiedenheit.

Wenn nun die Racenunterſchiede für uns ſchon immer gegeben ſind, ſo fragt ſich: wie entſtanden ſie, durch Zeugung von verſchiedenen Paaren, oder durch allmälige Veränderung der Nachkommen Eines Paares mittelſt der Acklimatiſation?

Die Theologie hat für die Bejahung der letzteren Frage wegen der Exegeſe der Moſaiſchen Geneſis ein großes Intereſſe, das uns hier jedoch nichts angeht. Da übrigens bei der entgegengeſetzten Beantwortung die Einheit des Menſchlichen erhalten bleibt, und Gott die Schöpferrolle ſo wenig als bei der anderen Hypotheſe verliert, ſo iſt eigentlich nicht abzuſehen, worin das, wie die Meinung Einiger iſt, Frevelnde dieſer Meinung liegen ſoll. Denn die Speculation hat kein unmittelbares Intereſſe daran; ihr kommt es auf Gott, auf den Menſchen und auf beider Verhältniß, nicht aber auf die ſchlechte Vielheit der Exemplare an; für ſie exiſtirt immer nur der Eine nach Gottes Ebenbild geſchaffene Menſch, den ſie im Neger ſo gut anerkennt, als im Kaukaſier.

Die Geſchichte dagegen hat ein Intereſſe an der Bejahung der Frage, um nämlich die Wanderungen der Völker von dem Aſiatiſchen Hochlande nach den verſchiedenſten Richtungen hin feſthalten zu können. Insbeſondere wollte man in dem vom reizenden Behatſtrom durchrauſchten Kaſchmirthale, wo unſere Getreidearten wild wachſen, wo die mildeſte Temperatur den Menſchen umfängt u. ſ. w., die Wiege des Menſchengeſchlechts finden. Neuere Unterſuchungen haben aber gezeigt, daß dies

Thal ſelbſt erſt ziemlich ſpät in die Geſchichte eingetreten iſt. (S. Stuhr: die heidniſchen Religionsſyſteme des Orients 1836, S. XL.) Die größte Schwierigkeit liegt aber darin, daß die Geſchichte ſchon überall auf ſogenannte Ureinwohner, Autochthonen, trifft, mit welchen einwandernde Stämme in Kampf gerathen. So fanden die von den Indiſchen Hochalpen herniederſteigenden Hindus bereits eine Bevölkerung vor, welche ſie ſich gewaltſam unterwarfen; Pariah heißt Gebirgsbewohner, und die Kaſte der Pariah's mag der Reſt dieſer Bevölkerung ſein. Den Birmanen gegenüber erſcheinen auf der Halbinſel jenſeits des Ganges die Karier in den Gebirgen als die Ureinwohner. Eben ſo fanden die Azteken, Tolteken und Cicimeken, als ſie im eilften oder zwölften Jahrhundert unſerer Zeitrechnung in Mexiko einwanderten, bereits einen Stamm vor, den ſie unterjochten.

Die verſchiedenen Racen ſtimmen darin überein: a) untereinander zeugungsfähig zu ſein; b) für die Reife des Fötus eine Zeit von neun Monaten zu gebrauchen, wogegen bei den Thieren verſchiedene Arten entweder nur durch die künſtliche Vermittelung des Menſchen — das Maulthier — oder gar nicht mit einander zeugen, ſollten ſie ſich auch wohl aus Geilheit vermiſchen. Eben ſo verſchieden iſt die Dauer der Trächtigkeit. Sollen nun die Differenzen durch Akklimatiſation vermittelt werden, ſo zeigt ſich die Schwierigkeit: a) daß die Lebensart und das Klima die Race nicht verändern, was ſie doch, zufolge jener Vorausſetzung, thun müßten. Die Mauren haben ſich allmälig tief in Afrika hineingewohnt; in Timbuktu leben ſie mitten unter Negern und werden wohl ſchwarzlich, aber verlieren, trotz des Gluthbrandes der tropiſchen Zone, weder ihren Habitus, noch ihr Haar u. ſ. f. Welche Erfahrungen müßte man hier aber nicht in Amerika haben, und wie verſteht man gerade hier auch bei den größten Ähnlichkeiten doch noch die Beſtimmtheit der Race herauszuerkennen! b) Es zeigt ſich ferner die Schwierigkeit, Extreme, wie Weiß und Schwarz, durch ſucceſſive Approximation zu vermitteln. Die Nuancen der gelben Farbe für ſich laſſen wohl die Annahme einer ſolchen Allmäligkeit zu, aber nicht jener directe Gegenſatz.

Herder, Kant, Steffens haben die Abſtammung von Einem Menſchenpaar vertheidigt. Der letztere hat die Möglichkeit einer ſolchen Abſchließung durch das idioſynkratiſche Weſen begreiflich machen wollen, welches ſich in Familien erzeugt, die, mit ihren Intereſſen ſich in ſich einhauſend und in ihren Gliedern ſich unter einander verheirathend, endlich wie einen eigenthümlichen Typus der Geſtalt, ſo auch eine relative Eigenheit der Sprache hervorbringen. Allein hiermit iſt nur die Stammesdifferenz, aber nicht die tiefe Kluft erklärt, welche die Racen von einander trennt.

Die neuere Naturwiſſenſchaft, Cuvier und La Cepède an der Spitze, hat ſich für die Möglichkeit einer Mehrheit von Menſchenpaaren entſchieden, um die Racendifferenzen zu begründen. Burdach, Neumann u. A. ſtimmen mit dieſer Anſicht überein, und Blumenbach's Anſicht von einer varietas nativa muß darnach in die einer angeborenen Eigenheit verändert, nicht blos als eine particuläre durch die Zeugung vermittelte Modification genommen werden. Der Übergang aus dem Unorganiſchen zum Organiſchen wird hierbei nothwendig vorausgeſetzt, ein Übergang, den wir in den Infuſorien lebendig vor Augen haben. Überall, wo das Unorganiſche die reale Möglichkeit erreicht hat, der Exiſtenz des Organiſchen zu genügen, da tritt dieſes hervor. Nicht als wenn das Organiſche ſein Princip am Unorganiſchen hätte; vielmehr iſt es ſich in ſeiner Lebendigkeit und Geſtaltung ſelbſt das Princip. Aber das Unorganiſche in ſeiner Vollendung iſt für ſeinen Hervorgang die Bedingung. Wenn gefragt wird, warum denn die Erde keine neuen Thier- und Menſchengattungen, unſeres Wiſſens, hervorbringe, ſo kann dieſe Frage dadurch beantwortet werden, daß die Zeugungsperiode der Erde vorüber iſt und ihr Zeugen gegenwärtig nur ein Fortzeugen, ein Erhalten des Gezeugten iſt. Dies beweiſen theils die Verſteinerungen, worin Arten von Pflanzen und Thieren vorkommen, welche jetzt gar nicht mehr exiſtiren, theils das Ausſterben mancher Thiergattungen in unſerer Zeit, die dann für immer verſchwunden ſind; z. B. der Steinbock.

Die Frage nach der primitiven Erſcheinung des Menſchen iſt dieſelbe mit der nach der uranfänglichen Erſcheinung jedes andern Geſchöpfs. Wenn wir auf ſüdlichen Berghöhen die nämlichen Pflanzen treffen, wie in derſelben Temperatur und auf demſelben Boden nördlicher Ebenen; wenn wir am Nord- und Südpol die nämlichen Seethiere finden; wenn wir in Amerika den Löwen, den Tiger, das Kameel, das Krokodil — aber, nach der Unreife dieſes jüngeren Welttheils als Kuguar, Jaguar, Llama, Alligator geſtaltet finden, ſollen wir da eine äußerliche Transplantation annehmen? Wie ſoll ſie erklärt werden, da dieſe Organismen nur in dieſen Gegenden leben können? Wer wollte die Zwiſchenformen zu zeichnen wagen, die das Llama vom Kameel aus bis zu ſeiner jetzigen Geſtalt hätte durchgehen müſſen? Wer will eine Ureichel, einen Urlöwen u. ſ. f. vorausſetzen, um von ihnen den Faden der Geſchlechter abzuſpinnen?

Wie viel Menſchenpaare und Wo und Wann wir zu ſetzen haben, wiſſen wir nicht. Es iſt dies ein Räthſel, worüber wir mehr brüten, als es zur Klarheit löſen können. Aber es geziemt der Wiſſenſchaft, ſich wenigſtens die Schwierigkeiten der Löſung nicht zu verhehlen. Es iſt ſehr wohl möglich, daß gerade für die Geſchichte ein anderes Geſetz als für die Natur in dieſer Hinſicht exiſtirt. In der Natur iſt die Coëxiſtenz der einzelnen Gebilde ganz ihrem Charakter, dem Außereinanderſein, angemeſſen; für den Menſchen reicht die Coëxiſtenz, die wir allerdings vorfinden, nicht aus, ſondern die Continuität des Diſcreten iſt für den Geiſt, der aus dem Natürlichen herausſtrebt, ein eben ſo weſentliches Moment, wenn es auch offenbar ſehr lange gedauert hat, bevor es zu einer bewußten Continuität in der Geſchichte gekommen iſt. Für dieſe Continuität iſt aber der Gedanke der Abſtammung der Racen von Einem Menſchenpaar tiefer. Der zuvor berührte Übergang aus dem Unorganiſchen zum Organiſchen bleibt dabei der nämliche. Jedoch iſt dabei nicht zu vergeſſen, daß für den Menſchen auch die vegetabiliſche und animaliſche Natur die Bedeutung des Unorganiſchen hat und der Menſch alſo auch in der Succeſſion der Schöpfung den Schluß ausmacht, wie er innerlich deren Zweck iſt.

Was nun die Theilung der Racen ſelbſt anbetrifft, ſo iſt man damit noch ſehr im Unklaren. Herder, Blumenbach und Kant hielten ſich vorzüglich an die Differenz der Hautfarbe und der Schädelbildung, und dieſe Momente ſind auch diejenigen geblieben, auf welche man immer wieder hat zurückkommen müſſen, obwohl man es aufgegeben hat, eine durchgreifende, abſolute Gleichartigkeit dieſer Beſtimmungen feſtzuhalten, denn die Schädelbildung z. B. variirt in Einer und derſelben Race auf das Mannigfaltigſte, ſo wie auch die Grundfarbe bis zur Unkenntlichkeit ſich ſchattirt. Späterhin wollte man in den Racen auch die Differenz der Sinne wiederfinden; der Neger ſollte das Maximum in der Entwicklung des Hautſinnes (Taſtſinnes) ſein; der Amerikaner, weil er im Genuß des Menſchenfleiſches einen ſo guten Geſchmack beweiſ't (denn das Menſchenfleiſch übertrifft alle andern Fleiſchſorten!), ſollte den Zungenſinn; der Malaie den Geruchsſinn; der Mongole mit ſeinem großen Ohr den Gehörſinn und der Kaukaſier den Augenſinn repräſentiren. Auch die Temperamente wollte Steffens ſo vertheilen; die Amerikaner ſollten das phlegmatiſche, die Mongolen das melancholiſche u. ſ. f. darſtellen. Allein mit der Vereinzelung beſonderer Seiten iſt bei der Auffaſſung dieſes Gegenſtandes nirgends auszureichen: der ganze Menſch will betrachtet ſein. Steffens ſprach es ſchon längſt aus, daß die Sonderung des menſchlichen Geſchlechts in Racen den innigſten Zuſammenhang habe mit der Sonderung der Sprachgebiete; allein erſt in W. v. Humboldt's Abhandlung über die Kawiſprache iſt der Anfang gemacht worden, die Sprache in dieſer Beziehung zu benutzen.

Das Weſentliche, was ſich bis jetzt aus den hiehergehörigen Unterſuchungen ergeben hat, dürfte etwa Folgendes ſein. Die Extreme der Farbe, der Schädelformation und geiſtigen Bildung ſind die weiße und die ſchwarze Race, zwiſchen welchen entſchiedenen Extremen die braune oder vielmehr gelbe

Farbe mit ihren zahlloſen Nüancen in der Mitte liegt. Es ſind aber dieſe Differenzen keine Unterſchiede des ſpeculativen Begriffs, ſondern als durch die Natur und deren unendliche Zufälligkeit geſetzte ſind ſie nur Verſchiedenheiten, d. h. oberflächliche, ja, gleichgültige Unterſchiede, welche das Weſen des Menſchen, den Geiſt, nicht weſentlich verändern. In ihm vielmehr ſind alle Racen identiſch. Die Naturforſcher und Geographen werden daher auch nie zu einem völligen Abſchluß auf dieſem Gebiet kommen können, ſondern es wird hier gehen, wie in der Naturgeſchichte, daß, wie Hegel irgendwo ſagt, wenn 99 Papageiarten entdeckt ſind, doch noch die hundertſte u. ſ. f. hinzugefunden wird.

1) Die ſchwarze Race.

Die ſchwarze Hautfarbe; das wollige, krauſe, immer ſchwarze Haar; der hervorſtehende Unterkiefer, ſo daß die beiden Zahnreihen einen ſpitzen Winkel bilden; die ſtumpfe Plätſchnaſe; die kurze Stirn und der muſculöſe, zum Laſttragen gemachte Bau charakteriſiren im Allgemeinen dieſe Race. Der Mittelpunct ihrer Exiſtenz iſt Afrika ſüdlich vom Atlasgebirge, vom Harutſch und den Alpen von Habeſch. In ihr ſelbſt iſt, nach Bory St. Vincent, die unterſte Bildungsſtufe:

a) der Hottentott, homo hottentottus. Bei ihm erſcheint das Thieriſche, Affenartige des oben beſchriebenen Habitus am ſtärkſten, namentlich im Buſchhottentotten oder ſogenannten Buſchmann, deſſen geiſtige Stumpfheit ſeiner Häßlichkeit nichts nachgibt.

b) Der Kaffer, homo caffer, ein ſchöner, ſchlanker, muthiger Menſchenſchlag.

c) Nördlich vom Caplande bis hinauf zum Sudan, bis nach Guinea und Senegambien einerſeits, Adel und Ajan anderſeits, der eigentliche Neger, homo aethiopicus, in einer unendlichen Varietät von Stämmen. Der Hauptunterſchied iſt hier der des Binnennegers, der noch in voller Integrität ſeiner Sitte und ſeines Habitus lebt, und des durch den Verkehr mit den Europäern degenerirten Küſtennegers, der alſo keinen normirenden Maaßſtab für das Weſen des urſprünglichen Negers zu geben vermag. Man muß ſich an die Schilderung Ritter's von Afrika im erſten Theil ſeiner Geographie erinnern, um einzuſehen, wie in Afrika mit einer großen localen Verſchiedenheit zugleich die größte Einförmigkeit der Verhältniſſe beſtehen kann. Welche Differenzen finden nicht zwiſchen den ſo ſo ſehr entwickelten Aſhante's und zwiſchen den Schangalla's ſtatt, welche den Sommer über ſeit uralter Zeit in den thierreichen Waldungen am ſüdweſtlichen Saum der Habyſſiniſchen Alpen wohnen und zur Regenzeit als die unſterblichen Troglodyten des Menſchengeſchlechts in dem weichen Sandſtein der nächſten Gebirgszüge ſich Höhlen graben, wo ſie von der erſparten Jagdbeute leben. Wie oft ſchon haben dieſe wilden Horden, von den Habyſſiniern gedrängt, ſich auf andere Stämme geworfen und Bewegungen veranlaßt, die durch ganz Afrika ſich hinzogen, ohne für ſie ſelbſt das geringſte Reſultat zu bringen.

Der Neger iſt die unmittelbare Subjectivität. Er kennt nur Gegenwart, ohne für die Erinnerung des Vergangenen oder die Vorbildung der Zukunft Intereſſe zu haben. Der Augenblick iſt ſein Gott und ſelbſt in ſeiner Religion prägt der Fetiſchismus dieſen Zug aus. Der Neger iſt gutmüthig, was auch ſeine Neigung zu Muſik und Tanz beurkundet. Allein ſeine Gutartigkeit iſt eine nur natürliche, nicht gebildete, und er ſchlägt daher eben ſo leicht in Bosheit über, die ſich namentlich in einer Furie grenzenloſer Grauſamkeit äußert. Hatte nicht ein Stamm eine Königinn Xinga, welche Kinder lebendig in Mörſern zerſtampfen ließ? Zimmermann im Taſchenbuch der Reiſen erzählt ihre Geſchichte — Dieſe bis zur Tollheit und bis zum Kindiſchen auftobende Grauſamkeit mag einen bekannten phyſiologiſchen und pſychiſchen Zuſammenhang mit der Wolluſt haben, welche in der Negerrace mit der Friſche der Naturgewalt wuchert. Viele Neger haben über hundert Söhne. Die Kleinheit des großen und die Stärke des kleinen Gehirns deuten ebenfalls auf ein ſolches Übergewicht der generiſchen Productivität.

überhaupt lebt in Afrika der Menſch in der Weiſe der Natur noch ganz als Gattung. Das Individuum hat noch gar keine Geltung, wie auch die Natur gegen das Fortkommen des Individuums ſehr gleichgültig iſt; das Krokodil legt ſein Ei in den Sand und es iſt zufällig, ob die Sonne es ausbrütet u. ſ. w. Die Binnenneger beklagten ſich gegen die Gebrüder Lander, daß der Sclavenhandel ſo ſehr im Abnehmen begriffen ſei. Die Aſhante's füllten bei Erſtürmung des Fortes Cape Coaſt die Gräben ſtatt mit Faſchinen mit Leichen. Eine junge reiche Schöne unter den Aſhante's, Aſſuwina, war von ſo vielen Freiern umworben, daß eine Vermählung ihr nur die größte Noth bereitet haben würde, weil ſie durch eine Wahl ſich eine Menge Feinde gemacht hätte. Sie lud alſo ihre Freier zu ſich ein, gab ihnen einen Schmaus, ſang ein Lied und ſprengte ſich dann im freudigſten Tumult mit einem Pulverfaſſe in die Luft. Und ſo etwas geſchieht ohne alle Sentimentalität: friſch folgt dem Entſchluß die That.

Man hat in neuerer Zeit über die Negerrace vielfach geſtritten. Leo hat früherhin gemeint, ſie ſeien zu einem höheren Leben unfähig; Kottenkamp und Andere haben dagegen die Begabtheit der Neger vertheidigt, haben Touſſaint L'Ouvertüre und die Colonie Liberia und Ähnliches angeführt. Allein es muß hier unterſchieden werden α) zwiſchen der Möglichkeit, das allgemein Menſchliche im Neger zur Entwicklung zu bringen, und β) zwiſchen der Wirklichkeit, die er bis jetzt, ſich ſelbſt überlaſſen, in der Geſchichte hervorgebracht hat. Was das erſtere Moment anbetrifft, ſo muß unbedingt zugegeben werden, daß der einzelne Neger dieſelbe geiſtige Capacität, wie jeder andere Menſch, hat, und daß es nur auf die Bildung derſelben ankommt, die allerdings früh genug ſein muß, bevor noch das Individuum von der Starrheit ſeines Stammes ergriffen iſt. Was aber das zweite Moment angeht, ſo iſt es wahr, daß die Neger aus ſich heraus gar nichts der Erinnerung Würdiges producirt haben. Sie zahlen der Weltgeſchichte größtentheils als Sclaven der andern Völker mit Leib und Leben einen unglückſeligen Tribut. Wo ſie einen Staat gegründet haben, wie in

Hayti, da iſt dies durch Vermittelung des Chriſtenthums und Europäiſcher Staatsformen dahin gekommen. Denn was wäre doch an dieſem Negerſtaat eigenthümlich Negerhaftes? So ſind auch in Senegambien, bei den Fulah's, den Mandingo's u. ſ. f. die Einflüſſe des Islam in Anſchlag zu bringen. Auch Liberia iſt ein Werk chriſtlichen Eifers in den Negern. Aus ihrer Unmittelbarkeit heraus ſcheinen alſo die Neger nichts Schöpferiſches zu vermögen, ſondern ſich, bei manchen Geſchicklichkeiten und Gewerben, ſelbſt Lederbereitung, Metallbearbeitung, Ackerbau u. dgl. auf einer untergeordneten Stufe zu bewegen. Daß im Innern Afrika's, wie die Panegyriſten der Negerrace meinen, noch ungeahnte Bildungen vorhanden ſein ſollen, iſt kaum glaubhaft.

2) Die gelbe Race.

Der Schädel iſt nach vorn ausgebildeter; die Jochbeine der Backen treten kugelförmig heraus; die Augen liegen mehr oder weniger ſchräg; die Naſe iſt noch ſtumpf; das Haar glatt, aber ſtruppig. Die Hautfarbe iſt gelb, in den zahlloſeſten Nüancen.

Die beſondere Geſtaltung dieſer Race iſt wegen ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit kaum zu ordnen, und nur ungefähr laſſen ſich folgende Gruppen unterſcheiden:

a) die der Südſeeinſeln;
b) die Amerikaniſche;
c) die nordöſtliche Bevölkerung Aſiens.

a) Die Gruppe der Stämme des Südindiſchen Archipelagus.

Sie zerfällt wiederum:

α) in den negerhaften Stamm der Auſtralneger oder der Papua's, homo intermedius, auf Neuguinea; ſchwarz, kraushaarig, aber bebartet. — Damit verwandt ſind die Harafora's (Afuru's), homo melaninus, auf Van Diemens Land, im Innern der Inſeln, auf Formoſa u. ſ. f. — Das Extrem der Mißbildung iſt hier der **Neuholländer**, homo australasicus.

β) Die Oceanier, homo occidentalis, auf den Inſelgruppen der Südſee, den Geſellſchafts-, Marqueſas-, Fiſcher-inſeln u. ſ. w., ſchöne, ſchlanke, kräftige, Mahagonifarbige Menſchen.

γ) Die Malaien, homo orientalis. Sie ſind kühne, von Alters her in der Schiffahrtskunde berühmte Menſchen. Auf dem ganzen Archipelagus laſſen ſich in der Civiliſation, Sprache und Geſtaltung ihre Einwirkungen nachweiſen. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß ſie durch die Schiffahrt ſich über die Inſeln verbreitet und den Kern der vorgefundenen Bevölkerung in das Innere gedrängt haben, wo, wie auf den Sundainſeln, die Harafora's, die Negrito's, in die Gebirge ſich zurückgezogen haben, ſo daß die Einwanderer ſie kreisförmig umringen. Durch Arbeiten, wie die des Engländer Raffles und des Deutſchen W. v. Humboldt, haben wir von der Civiliſation und Geſchichte der Malaien eine beſtimmtere Anſchauung erhalten. So wiſſen wir jetzt, daß die Malaiiſche Bevölkerung Malakka's erſt von Sumatra eingewandert, nicht umgekehrt von dort auf die Inſeln ausgeſtrömt iſt, ſo daß der Malaiiſche Stamm bis Madagaskar hin ein total inſulariſcher iſt.

In dieſer ganzen Gruppe ſteht der Auſtralneger am niedrigſten; im Malaien aber offenbart ſich das eigenthümliche Weſen des Stammes am deutlichſten. Wie jene Inſeln ein Product vulcaniſcher Eruptionen ſind, ſo iſt er ſelbſt leidenſchaftlich. Das Weſen des Negers iſt die Begierde, die vom Augenblick gefeſſelt wird. Der Malaie aber opfert das ganze Daſein mit überlegterer, eingeſtandener Gluth ſeiner Leidenſchaft. Das Muckrennen — wenn er ſeinen Kris ergreift und Alles, was ihm in den Weg kommt, niederſtößt, — iſt der Gipfel dieſer tropiſchen Wuth. Der Glaube an Blutſauger iſt auf den Sundainſeln und den Molucken einheimiſch. Die Liebe iſt eben ſo ſinnlich als glühend, während ſie beim Neger mehr den Charakter einfacher Wolluſt in thieriſcher Weiſe hat.

b) Die Amerikaniſche Gruppe

zerfällt:

α) in die **Patagonier** (homo patagonus);

β) in die **Botocuden** (homo americanus) als ſchärfſten Repräſentanten der Braſilianiſchen Stämme überhaupt;

γ) in die **Nordamerikaner** (homo columbicus), zu welchen Peruer und Mexikoer in ſofern mitgerechnet werden müſſen, als ſie von Norden her eingewandert ſind.

Früher betrachtete man die Amerikaner als eine beſondere Race, welche ſich durch ihre Eiſenroſtfarbe auszeichne; allein die bedeutenden Unterſchiede des Colorits, die man allmälig gefunden hat, haben die Einſeitigkeit dieſer Auffaſſung aufzugeben genöthigt. Das Charakteriſtiſche der Amerikaner iſt ihre **ſelbſtiſche Verſchloſſenheit**. Obwohl auch die nächſten Stämme in ihrer Sprache einander oft nicht verſtehen und in der Sitte des Eſſens, des Trinkens, Nachtlagers u. ſ. f. auf eine oft nur ihnen bemerkliche Weiſe von einander abweichen, ſo ſtimmen dennoch die Süd- und Nordamerikaner in dieſem Hang zur ungemeſſenſten individuellen Willkür überein. Zwar iſt dies überhaupt das Barbariſche, aber bei dem Amerikaner wird dieſe Richtung ſo zu ſagen Syſtem, und der vielbewunderte Stoicismus eines Montezuma wie der Nordamerikaniſchen Indianer, ihre Affectloſigkeit bei Schmerzen, hängt wohl inniger damit zuſammen, als Viele glauben möchten. Der Neger iſt gutmüthig, plauderhaft: der Amerikaner egoiſtiſch, unmittheilſam, ein guter Beobachter, kalt, ſtolz.

c) Die Aſiatiſche Gruppe

zerfällt:

α) in die zwerghaften **Lappen**, homo hyperboreus. Die Anwohner des Nordrandes von Europa, Aſien, Amerika, die Lappen, Samojeden, Korjäken, Grönländer, Eskimo's, ſtimmen in Habitus und Lebensweiſe ſo völlig überein, daß man ja hieraus den Schluß machte, Amerika's Bevölkerung ſei von Nordaſien ausgegangen.

β) Die **Chineſen**, homo ſinicus. Die **Japaneſen** ſind eine Colonie von ihnen, die ſich aber ſeit lange vom Mutterlande unabhängig gemacht hat. Die Chineſen haben in der Agricultur, Induſtrie, im Handel, in der Polizei, Kunſt und Wiſſenſchaft eine vollſtändige Durchbildung, die aber auf einer Stufe ſtehen bleibt, über welche ſie nicht hinaus können. Wären ſie kräftiger, ſo würden ſie ſich von der ererbten Cultur emancipiren und nicht den abgetragenen Rock früherer Jahrhunderte immer von Neuem ausbürſten.

γ) Die Mongolen, homo scythicus, ſtehen den Chineſen darin gegenüber, daß ſie eine große Beweglichkeit zeigen. Auch ſind die Mantſchu's die Herren der Chineſen geworden, denen ihre berühmte Mauer gegen die Angriffe der Söhne der Steppe wenig geholfen hat. Aber auch nach Süden und Weſten haben ſich die Mongolen, Buchharen, Kalmücken, Tataren vielfach ergoſſen. Die Bildungsfähigkeit dieſes Stammes iſt groß; in Samarkand blühete ſogar eine Univerſität. Aber die Bildung bleibt in Anſätzen ſtehen, welche wieder ſchnell verſtieben. Attila's, Dſchingiskhan's Weltreiche haben ſich eben ſo raſch aufgelöſ't, als ſie raſch entſtanden. Wie ganz anders haben die Eroberungen eines Alexanders gewirkt, die überall den Samen Helleniſcher Cultur ausſtreueten! Die Mongolen aber kennen nur den Wechſel zwiſchen der düſtern Zurückgeworfenheit in ſich und dem maaßloſen Hinausgehen in eine unbeſtimmte Weite. Sie vereinigen die ſelbſtiſche Grübelei des Amerikaners mit der zügelloſen Ausſchweifung des Malaien.

3) Die weiße Race.

Man nennt ſie auch die Kaukaſiſche. Der Kuhkaſas iſt das Scheidegebirge des Orients und Occidents, und von hier ſind die Völker das Himalajagebirge, den Taurus und die Küſten des ſchwarzen Meeres entlang gewandert. Der Schädel iſt ſanft gewölbt; der Stirnknochen ſteht mit dem Ruckenwirbel parallel; eben ſo das Naſenbein. Die Augenlieder, Augenbrauen u. ſ. f. bilden daher mit der Naſe einen rechten Winkel; die Zähne ſtehen perpendiculär auf einander, wodurch die Sinnlichkeit der Kauwerkzeuge aufgehoben wird; genug die Geſichtsbildung iſt ſchön.

Die Hautfarbe iſt weiß mit mehr oder weniger durchſchimmernder Röthe. Das Haar iſt ſchlicht, weich und vielfarbig. Die Vollkommenheit dieſer Race beſteht darin, daß die Einſeitigkeiten der übrigen Racen in ihr überwunden ſind. Wie die Geſtalt eine ſolche harmoniſche Bildung beweiſ't, ſo auch die geiſtige Neigung. Die unruhige Beweglichkeit und die gleichgültige Erſtarrung, die maaßloſe Expanſion wie die abſtracte Seßhaftigkeit, der leichtgeſinnte Genuß der Gegenwart und die dumpfe Abhängigkeit von der Zukunft verſchwinden hier in der unaufhörlichen Progreſſion aus der Vergangenheit in die Zukunft. Indem weder von der Vergangenheit noch von der Zukunft abſtrahirt wird, erzeugt ſich die Gegenwart als eine concrete, gehaltvolle.

a) Der Inder, homo indicus, reproducirt das Moment der Äthiopiſchen Race, die Gegenwart, aber nicht als die Rohheit der Begierde, ſondern als die Fülle einer träumeriſchen, elaſtiſchen, Natur und Geſchichte zu abenteuerlichen Bildern auflöſenden Phantaſie.

b) Die Semiten, homo arabs, zeigen einen außerordentlichen Sinn für die Vergangenheit, namentlich der Hebräer, aber ohne Chineſiſche Abgeſchloſſenheit.

c) Die Europäiſchen Stämme der Kaukaſiſchen Race zeigen ein Drängen in die Zukunft, während ſie doch die Reſultate der Vergangenheit ihrer Erinnerung lebendig erhalten. Bory St. Vincent gibt dieſen Stämmen den Namen homo iapeticus.

Die nähere Charakteriſtik dieſer Differenzen gehört in die Philoſophie der Geſchichte. Früherhin war es gleichſam ein Moment der Etiquette der Pſychologie, ſich an einer Schilderung der Nationalcharaktere zu verſuchen. Kant, durch ſeine vortrefflichen Andeutungen gegen Ende des Aufſatzes über das Erhabene und Schöne, ſo wie in der Anthropologie, gab dazu, wie zu vielem Anderen, den Ton an. Carus, der Ältere, führte dieſe treffenden Notizen weitläufig aus, und ihm ſind bald epitomirend bald commentirend wieder Andere gefolgt. Allein nur in einer Philoſophie der Geſchichte, wie wir jetzt deren

Idee gefaßt haben, läßt ſich etwas Genügendes hierüber ſagen, da überall der Boden mit in's Auge gefaßt werden muß, wie z. B. Mendelsſohn in ſeinem Germaniſchen Europa verfährt, wie überhaupt Ritter in ſeiner Geographie das, was früherhin oft abſtracte Phraſe war, zur concreten Bewährung erhoben hat.

Zwiſchen Race und Nationalcharakter iſt übrigens der Unterſchied, daß die erſtere ganz von der Zeugung abhängt, ſo daß die Farbe und Geſtaltung der Miſchrace immer im Voraus beſtimmt werden kann; hingegen für die Fixirung des Nationalcharakters iſt die Geſchichte ein eben ſo weſentlicher Factor. Die Veränderungen einer Nation gehen allerdings aus ihrer durch die Natur mitbedingten geiſtigen Dispoſition hervor, ſo daß eine Nation in ihren intellectuellen Fähigkeiten, in ihrer Lebensart u. ſ. w. eine ſehr conſtante Einheit zeigt, aber dennoch auch den bedeutendſten Modificationen hierin unterworfen iſt. Die Geſchichte wirkt auch zurück und macht die Veränderungen zu Momenten, welche neue Wirkungen hervorbringen.

Man muß in immer engere und engere Kreiſe ſich vertiefen, bevor man das Individuum erreicht. Von der Race muß man zur Nation, von dieſer zum Stamm, zum Stammzweig, zum Volk, zum Geſchlecht, zur Familie hinunterſteigen, ehe man alle das Individuum vermittelnde Bedingungen durchlaufen iſt. Plato z. B. ſtammte ſeiner Familie nach aus dem Geſchlecht der Kodriden und Soloniden; dieſe Geſchlechter gehören dem Athenäiſchen Volke; dies dem Joniſchen Stamme; dieſer der Nation der Hellenen. Die Hellenen aber ſind nur ein Zweig der großen Europäiſchen Völkerfamilie und dieſe nur ein Moment der Kaukaſiſchen Race. Plato war alſo ein Kaukaſier, aber durch wie viel Kettenglieder war dieſe Beſtimmtheit vermittelt!

III.

Die Naturbeſtimmtheit des Individuums.

Die Exiſtenz des Individuums iſt alſo eine vielfach vermittelte. Aber das Individuum hat auch eine ihm als ſolchem angeborene Beſtimmtheit, worin ſich die Energie der Natur für es zuſpitzt. Dieſe iſt:

1) im Allgemeinen das eigenthümliche Verhältniß der Syſteme des Organismus in ihm und die dadurch erzeugte totale Temperatur ſeines phyſiſchen und geiſtigen d. i. eben pſychiſchen Lebens: das Temperament.

2) Im Beſonderen iſt das Individuum durch ſeine Anlagen beſtimmt;

3) endlich im Einzelnen durch die nur ihm ausſchließend inhärirenden Eigenheiten: die Idioſynkraſie.

1) Das Temperament.

Das Temperament beruhet auf der Einſeitigkeit, welche eines der organiſchen Syſteme im Individuum gewinnt. Dieſe Syſteme ſind im Allgemeinen (denn ein jedes enthält wieder eine Menge beſonderer Syſteme) das ſenſible, irritable und reproductive oder plaſtiſche, vegetative Syſtem. Das erſtere, deſſen Organ die Nervenſubſtanz, iſt das, welches das animaliſche Leben qualitativ von jedem anderen unterſcheidet; es hat in ſich durch den Gegenſatz der Cerebral- und Abdominalnerven ein doppeltes Centrum im Gehirn und im Geflecht der Ganglien, welche beide durch den Vagus (abgeſehen von der allgemeinen Conſenſualität) mit einander correſpondiren. Das irritable Syſtem, im Blutumlauf und der Musculatur ſich auswirkend, hat ebenfalls einen Gegenſatz in der peripheriſchen und centralen Blutſtrömung durch die Arterien und die Venen. Endlich das reproductive Syſtem hat allerdings im Magen und den Eingeweiden, ſo wie in der Haut eine eſoteriſche und exoteriſche Seite, allein ſeine Function iſt insbeſondere durch die Thätigkeit der Gangliarnerven bedingt. Und da dieſe wiederum die Cerebralnerven in ihren Zuſtand durch Mitleidenſchaft hineinziehen, ſo afficirt dies Syſtem unmittelbar das ſenſitive überhaupt. Hieraus ergeben ſich nun vier Temperamente: aus dem ſenſibeln Syſtem entſpringt das ſanguiniſche; aus dem irritabeln das choleriſche, aber nur wenn die Fülle des arteriellen Blutes überwiegt; aus dem reproductiven das melancholiſche und aus der Präponderanz des venöſen Blutes das phlegmatiſche Temperament. Daß nur das irritable Syſtem zur Conſtituirung eines entſchiedenen pſychiſchen Gegenſatzes in ſich fähig iſt, liegt darin, daß die Function der übrigen Syſteme, wenn man auf ihre Beſonderung ſieht, zu ſehr in die Thätigkeit derſelben übergeht, als daß man ſie in gleich ſtrenger Scheidung verfolgen könnte.

Die Temperamente ſind zuerſt von den Griechiſchen Ärzten fixirt worden. Man hat in der neueren Zeit (ſo gut, als mit den kosmiſchen Elementen) eine Menge neuer Namen und Eintheilungen gemacht, allein die meiſten dieſer Verſuche ſind wieder untergegangen und man iſt im Ganzen ſtets wieder auf jene vier Differenzen zurückgekommen, wenn man natürlich auch die Beſchränktheit früherer Anſichten aufgegeben hat. Blut, Galle, Schleim reichen nicht mehr aus, ſolche Grundformen der Individualität begreiflich zu machen.

In völliger Reinheit kommt ein Temperament in der Wirklichkeit nirgends vor, vielmehr erſcheint hier jedes als durch eine Menge von Umſtänden modificirt. Zuerſt durch die klimatiſche Situation, denn ein choleriſches Temperament wird natürlich in ſeiner Äußerung durch ein feuchtes, kaltes Klima ſehr moderirt u. ſ. f. — Ferner durch die Verſchiedenheit der Nahrungsmittel; der Gegenſatz der vegetabiliſchen und animaliſchen Stoffe iſt für die Sanguification von der größten Bedeutung; die Differenz der Getränke, Milch, Bier, Wein, Thee, gebrannte Waſſer, modificirt die Nerventhätigkeit und Muskelſpannung in's Unendliche hin. Ein Waſſertrinkender und Weinzechender Phlegmatiker bieten eine ganz verſchiedene Erſcheinung dar. — Ferner werden die Temperamente durch die Differenz der Altersſtufen (wovon unten) modificirt. — Die bis hieher aufgeführten

Modificationsurſachen, Klima, Nahrung, Alter, ſind ſinnlicher Natur. Die geiſtigen ſind ſo mannigfaltig, daß eine Claſſification derſelben unmöglich fällt, da hier durch die Geſchichte des Individuums, durch ſeine hiſtoriſche Poſition, die unberechenbarſten Veränderungen, Schwächungen und Stärkungen, des Temperaments hervorgebracht werden.

Das Temperament des Individuums bleibt jedoch das ganze Leben hindurch über daſſelbe. Stimmungen, Affecte u. ſ. f. können den *Schein* eines Andersſeins, eines Umſchlagens, Übergehens in ein anderes Temperament hervorbringen; allein es iſt dies nur ein Schein. Der Zorn des Phlegmatikers verwandelt dieſen darum noch nicht in einen Choleriker und wird für den genauen Beobachter noch ſeine Individualiſirung blicken laſſen. Wenn man von einer *Zuſammenſetzung* der Temperamente ſpricht, ſo daß es ein ſanguiniſch-choleriſches, ein choleriſch-melancholiſches u. ſ. f. geben ſoll, ſo iſt ein ſolcher Ausdruck nur Nothbehelf für die *quantitative* Beſtimmtheit und oft *kaum ſagbare* Modification des Temperaments. Denn das Temperament bleibt ſo ſehr als die Racenbeſtimmtheit durch das ganze Leben identiſch, wie der Europäer, wenn die Sonne ihn bräunt, darum noch nicht kupferfarben oder ſchwarz wird, obſchon man ſo ſpricht. Würde dagegen ein Temperament in abſtracter Reinheit exiſtiren, ſo hat *Steffens* in dem Aufſatz über die Verfinſterung der Pſyche ganz Recht, wenn er behauptet, daß damit die menſchliche Natur zur *thieriſchen* herunterſinken würde, denn die thieriſche Natur beſteht eben darin, nicht zur abſoluten Vollſtändigkeit des Lebens, zur concreten Harmonie, gekommen zu ſein; ſie bleibt bei den einzelnen Gebilden in der Befangenheit einer relativen Vollendung als einer excluſiven ſtehen.

Im gewöhnlichen Leben herrſchen oft die ſchiefſten Anſichten über das Weſen und die Bedeutung der Temperamente. Die Natur iſt nicht ſo ungerecht, daß ſie dem einen Temperament gegen ein anderes beſondere Vorzüge gegeben hätte. Es *kann* das Temperament dem Geiſt mannichfache Schwierigkeiten bereiten, allein es verhält ſich damit ebenſo wie mit der Race. An ſich iſt keine derſelben vor der anderen *ausſchließend* beſſer organiſirt, ſondern jede iſt der *Allgemeinheit des Geiſtes* fähig, wenn nun gleich die Localität einer jeden Race, die Einförmigkeit des Afrikaniſchen Terrains, die vulkaniſche Zerriſſenheit des Südindiſchen Archipelagus u. ſ. w. und die hiſtoriſche Contiguität und Continuität die außerordentlichſten Differenzen erzeugen. Es iſt ein Vorurtheil, den *Werth* eines Temperaments über den eines anderen zu ſetzen. Namentlich iſt das phlegmatiſche wegen der Schwerfälligkeit und das ſanguiniſche wegen des Leichtſinnes in üblen Geruch gekommen, insbeſondere aber erſteres, ſeitdem *Haller* es bekanntlich das Bauerntemperament und *Platner* in den Aphorismen das böotiſche nannte. Melancholiſch dagegen zu ſein gilt als etwas Beſonderes, womit man ſich ſchon zeigen könne. Doch kann man hierüber nur ſagen, daß es *Mode* ſein kann, dies oder jenes Temperament zu haben, denn es kann auch Mode werden, — und iſt es ſchon geweſen — die Indifferenz des Phlegmatikers zu affectiren. Für den *in ſich freien* Geiſt iſt das Temperament mit all ſeiner Energie nur *Stoff*. Es iſt daher vollends ein Mißgriff, das Temperament mit dem *Charakter* zu verwechſeln. Der Charakter iſt das Product zweier Factoren, der Naturbeſtimmtheit des Individuums einerſeits, der Entwicklung des Willens, ſeiner Geſchichte, andererſeits. Das Temperament iſt alſo immer nur ein untergeordnetes Moment dieſer Totalität. Man ſpricht zwar von einem melancholiſchen, choleriſchen Charakter u. ſ. w., aber man *meint* damit nur das Temperament. Wo es die Kritik der Wirklichkeit betrifft, weiß man in der Praxis recht wohl, an die Vernünftigkeit des freien Willens gegen die Naturbeſtimmtheit zu appelliren. Kein Choleriker darf vor Gericht einen Exceß mit der Leidenſchaftlichkeit ſeines Naturells entſchuldigen wollen: etwa wie Sancho Panſa, der den Vorwürfen ſeines Herrn entgegnet: „er ſei einmal erſtaunlich ſo.“

Die erwähnten Anſichten unterſcheiden nicht gehörig die *Doppelrichtung*, welche in der Ausbildung eines jeden Temperamentes als *poſitive* und *negative* möglich iſt. Ja, es muß bemerkt werden, daß innerhalb Eines und deſſelben Individuums eine *Schwankung* zwiſchen dem poſitiven und negativen Pol ſtatt findet, welche quantitativ wiederum große Declinationen zuläßt.

a) Das ſanguiniſche Temperament.

Die Senſibilität iſt die Empfänglichkeit für jeden Eindruck. Wo ſie überwiegt, findet *Reizbarkeit* ſtatt, denn der Reiz iſt die durch den Eindruck erregte organiſche Spannung. Das Weſen des ſanguiniſchen Temperaments iſt daher der *Genuß*, denn die immer offene Paſſivität der Pſyche wird überall von der *erſcheinenden* Welt afficirt. Der Sanguiniker lebt deshalb auch in der *Gegenwart*, weil er im Übergewicht ſeiner Receptivität von der Beſchaffenheit und dem Wechſel derſelben abhängig iſt. Daraus folgt:

α) die poſitive Seite dieſes Temperaments als die ſich leicht hingebende *Allſeitigkeit* für die verſchiedenſten Eindrücke. Inſofern dadurch in dem Subject eine unaufhörliche Erfüllung hervorgebracht, daſſelbe beſtändig beſchäftigt wird, muß die Grundſtimmung deſſelben eine *fröhliche* ſein. Aber:

β) kann die allſeitige Erregung auch in *Flüchtigkeit* ausarten, weil ein Eindruck den andern verdrängt und ſelten einer im Geiſt bis auf die letzte Tiefe hin ſich auswirkt. Das Subject iſt den Mächten der es feſſelnden Erſcheinung preisgegeben, die einander ſich aufheben. Die Fröhlichkeit der Stimmung kann alsdann leicht in gemeine *Luſtigkeit* übergehen, die ſich in einem fortſtrömenden, unmotivirten Lachen und in trivialer Schwätzerei, die man nicht mit gutmüthiger Plauderei verwechſeln darf, zu äußern pflegt.

b) Die Temperamente des Gegenſatzes.

Sie ſind das choleriſche und das melancholiſche als das von Innen nach Außen und von Außen nach Innen gewandte.

α) Das choleriſche Temperament.

Es enthält das Weſen des ſanguiniſchen als ein Moment ſeines Weſens in ſich. Es iſt reizbar, aber ſtatt die Activität auf das Inſichaufnehmen des gegebenen Eindrucks zu beſchränken, reagirt es. Dieſe Reaction, die That, iſt ſeine Eigenthümlichkeit, für welche alſo der Reiz nur die Veranlaſſung wird. Die That aber bewegt ſich von der Vergangenheit durch die Gegenwart zur Zukunft. Der Sanguiniker vergißt über der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Der Choleriker reflectirt in der Gegenwart auf die Vergangenheit nur für die Geſtaltung der Zukunft. Daraus ergibt ſich:

αα) als die Schönheit dieſes Temperaments die Kraft zum Handeln. Die Kraft als die innere Möglichkeit wird durch den von Außen kommenden Eindruck zur Äußerung ſollicitirt. Indem der Choleriſche durch ſolchen Reiz zum Selbſtgefühl kommt, ſo iſt die Grundſtimmung in ihm der Muth als die Gewißheit des Subjects, ſich durch die That affirmativ, ſchöpferiſch verhalten zu können.

ββ) Die negative Seite dieſes Temperaments iſt der Übergang der Kraft in Gewalt. Das Subject iſt thätig, ohne zu ſeinem Thun durch einen Eindruck beſtimmt zu werden. Es wirkt daher zerſtörend, weil ſeiner Action das Maaß des erregenden Reizes fehlt, weil ſie über den Standpunkt, Reaction zu ſein, hinaus iſt. Die entſprechende Veränderung des Muthes iſt der Trotz, als das Mißverhältniß der ſubjectiven Stimmung zur objectiven Erregung; der Muth iſt als Trotz eine Gewißheit der Kraft, der die Wahrheit der Erfüllung fehlt und welche daher der Objectivität erliegen und thatlos ſich in ſich zurückziehen oder die Vernichtung erdulden muß.

β) Das melancholiſche Temperament.

Phyſiologiſch beruhet es, wie wir oben ſahen, auf der Reproduction, welche zugleich innigſt mit dem ganzen Nervenſyſtem verknüpft iſt. So iſt nun auch geiſtig ſein Weſen die Richtung auf die Vergangenheit. Allein dieſe hat ein Intereſſe nur, inſofern ſie Genuß war, inſofern ſie eine erfüllte Gegenwart hatte. Wie nun die That des Cholerikers in dem Hervorbringen des noch nicht Exiſtirenden beſteht, ſo iſt die That des Melancholikers die Erinnerung des ſchon Geweſenen. Die hiermit zuſammenhängende Stimmung iſt die umgekehrte Sehnſucht des Cholerikers, die Wehmuth. Das Thätigſein, worin das Weſen des Cholerikers beſteht, ſchließt der Melancholiker nicht von ſich aus, denn ohne Activität geäußert zu haben, würde er zu keinem Genuß in der Vergangenheit gekommen ſein. Allein wenn der Choleriker die noch unbeſtimmte Zukunft durch ſich zu geſtalten ſucht und darin die Erhebung des Selbſtgefühls hat, ſo iſt das Object des Melancholikers ſchlechthin beſtimmt. Das Vergangene iſt unveränderlich.

αα) Das melancholiſche Temperament neigt ſich daher poſitiv zur Tiefe. Nicht der Augenblick, nicht der unmittelbare Reiz erregen es, ſondern die Welt, die es in ſeiner Innerlichkeit ſich ſelbſt erzeugt. Es iſt, unabhängig von Außen, in ſich verſenkt. Daher iſt es beharrlich, denn es wird weder durch die gegenwärtige Erſcheinung übermannt, noch dadurch ſogleich zur thatfertigen Gegenwirkung ſollicitirt, vielmehr findet es in ſich ſelbſt ſein Genügen.

ββ) Wenn nun aber die Vertiefung in ſeine Vergangenheit ihm die lebendige Wechſelwirkung mit der Gegenwart aufhebt, ſo artet die Tiefe in das Bizarre aus, nur ſich und ſeiner Vergangenheit zu leben, die verſtoßene Gegenwart mißzuverſtehen und den Fortſchritt in die Zukunft hin aufzugeben. Je mehr ſich dann die Widerſprüche des Subjects mit der es umgebenden Gegenwart ſteigern, um ſo mehr wird auch ſeine Stimmung aus der Feſtigkeit der Conſequenz in den Eigenſinn der Laune ausarten. Der Muth fällt ihm ſchwer, und ſeiner Thatkraft, — die gewöhnlich, wenn nur erſt der Anfang gemacht iſt, ſehr groß zu ſein pflegt —, grundlos mißtrauend, verzehrt es, wie die Pythagoräer ſich ausdrückten, in Trübheit ſein eigenes Herz.

c) Das phlegmatiſche Temperament.

Der Melancholiker iſt in ſeiner Innerlichkeit von der Gegenwart und Zukunft, aber nicht von der Vergangenheit frei, die er gerade fixirt. Der Phlegmatiker iſt auch davon frei. Wie er phyſiologiſch nur eine größere Fülle des venöſen Blutes ohne andere Extreme zeigt, ſo iſt er auch pſychiſch ohne hervorſtechende Einſeitigkeit. Vielmehr beſteht ſeine Eigenthümlichkeit darin, nach allen Seiten ſich aufſchließen zu können. Er iſt die concrete Indifferenz aller Temperamente. Wäre er die abſtracte, ſo würde dies der gewöhnliche, ganz unzureichende Begriff dieſes Temperaments ſein. Allein als das wahrhafte juste milieu der Erregung, Thatäußerung und Vertiefung iſt es die urſprüngliche Gleichheit von Reizbarkeit und Wirkſamkeit. Das choleriſche Temperament muß den es ſollicitirenden Reiz immer erſt durch Reaction negiren. Im phlegmatiſchen fällt dieſer negative Act mit dem poſitiven der Erregung zuſammen. Wie es alſo über die Differenz der Zeit an ſich hinaus iſt, ſo iſt ſeine weſentliche Stimmung der Gleichmuth, die Apathie im Sinne der Epikuräer, worunter alſo die maaßhaltende Empfindungsfähigkeit, aber gar nicht eine ſtumpfe Empfindungsloſigkeit verſtanden wird.

αα) Das Phlegma iſt daher ruhig. Es iſt nicht unbewegt, ſondern es hält im Wechſel der Eindrücke, des Handelns u. ſ. f. aus. Wegen ſolcher Harmonie mit ſich iſt es heiter. Der Sanguiniker ſprudelt ſein Gelächter aus; der Choleriker jauchzt bis zur rauſchenden Ausgelaſſenheit auf; der Melancholiker wird entzückt und ſtrahlt die Wonne aus ſeinem Blick; der Phlegmatiker lächelt; wenigſtens lacht er, wie wir zu ſagen pflegen, in ſich hinein.

ββ) Freilich, wie bei allen Temperamenten, entſpringen aus eben dieſen trefflichen Eigenſchaften auch die negativen des Phlegma's. Die Ruhe kann aus ihrer wohlthuenden Behaglichkeit in Trägheit ausarten, und die Heiterkeit, die gleichmäßige Identität der Seele mit ſich, kann zur Gleichgültigkeit, zum ſchlechten Cynismus werden, der in philiſterhafter Schlafrockbequemlichkeit zum gemeinen Schmutz, zum Bierbauch u. ſ. f. herunterſinkt.

Ludwig XVI war kein ganz vollendeter Phlegmatiker. Man darf nur ſein Tagebuch leſen — in welchem von ſeiner Geſchichte als König ſehr wenig vorkommt —, wie darin immer die Jagd und die Verrechnung der Ausgaben mit der häufigſten Bemerkung „Nichts" abwechſelt, um ſich davon zu überzeugen. — Chateaubriand, auf einem alten Schloß der Bretagne erzogen, iſt ein Melancholiker. Die Revolution verträumt er in den Urwäldern Amerika's; er beſingt die Einführung des Chriſtenthums in Gallien; er pilgert nach dem heiligen Grabe, unterſucht den Hafen des alten Karthago; lieſ't in England Milton's verlornes Paradies; übernimmt unter der Reſtauration das Portefeuille; verſucht, obgleich ſelbſt voller Romantik, in ſeiner nie aufgeführten Tragödie Moſes die Beſchützung der alten Bühne; vertheidigt die Legitimität Heinrich V; zieht ſich zurück, ſchreibt die Geſchichte Frankreichs, klagt in ſeinen Memoiren, mitten in der lebendigſten Entwicklung der Welt ſtets Langeweile gehabt zu haben, und — bleibt perennirend der ritterlich zarte Verehrer der liebenswürdigen Recamier; genug er iſt nichts als Vergangenheit. — Napoleon war ein plaſtiſcher Choleriker. Jede That war ihm nur Reiz zu einer neuen. Im Krieg dachte er an den Gewinn des Friedenstractats, im Friedensſchluß an die Gelegenheit, ihn zu brechen. In Frankreich dachte er an Rußland, in Rußland an Indien. Selbſt auf Helena beſchäftigte ihn die Beſchreibung ſeiner Thaten oder die Anſchauung der Thaten Anderer, z. B. Cäſars. — Lafontaine, der Fabeldichter, iſt dagegen ein Ideal des Sanguinikers und ſeine Dichtungen ſpiegeln überall dieſe kindliche Harmloſigkeit, welche jedem Eindruck Gehör gibt. Daher ſeine Zerſtreutheit u. ſ. w. Seine Milch zur Stadt tragende Perette iſt ſein eigenes Conterfei.

Daß Manche, wie z. B. Steffens u. A., die Temperamente mit den vier kosmiſchen Elementen, mit verſchiedenen Thierclaſſen, paralleliſirten, wird nach dem Obigen wohl begreiflich ſein. Allein es wird damit wenig gewonnen, weil Luft, Feuer, Waſſer, Erde, oder Inſecten, Vögel u. ſ. w., nur Bilder ſind. — Eben ſo begreiflich wird ſein, daß man das charakteriſtiſche Temperament der Stände der bürgerlichen Geſellſchaft und das der verſchiedenen Nationen zu beſtimmen unternommen hat. Allein dies letztere kann vollſtändig nur in einer Philoſophie der Geſchichte geſchehen, welche auch die Rückwirkung der Thaten des Geiſtes auf die natürliche Conſtitution nachweiſ't. Daher man auch in neuerer Zeit ſolche Zuſammenſetzungen macht, wie z. B. die Spanier ſind choleriſch-ſanguiniſch, die Franzoſen ſanguiniſch-choleriſch, die Engländer choleriſch-melancholiſch u. ſ. w. Denn jede größere Nation enthält wieder eine Menge verſchieden gearteter und temperirter Stämme, welche erſt zuſammen wie die Geſchichte der Nation ſo ihren Geiſt hervorbringen. Der ſanguiniſche Provençale, der phlegmatiſche Gascogner, der choleriſche Normann und melancholiſche Bretagnard durchdringen ſich in Paris zur Einheit, und dieſe Einheit iſt wiederum eine Energie, welche jeden dieſer Stämme modificirt.

Der Zuſammenhang des Temperaments mit der Geſtalt, der Farbe des Auges und des Haars und der unmittelbaren Geneigtheit zu beſonderen Krankheiten gehört nicht für uns, ſondern in die Pathologie.

2) Die Anlage.

Wie das Temperament durch das einſeitige Vorherrſchen eines der organiſchen Syſteme, ſo wird die Anlage durch das Vorherrſchen Einer Seite der Sinnigkeit des Menſchen bedingt. Individuen, welche in dem Temperament ſehr verſchieden ſind, können doch in ihrer Anlage übereinſtimmen und umgekehrt. Das Temperament iſt gleichſam die allgemeine Methode, wie das Individuum in allen Situationen ſich äußert. Die Anlage iſt die beſondere Richtung ſeiner Intelligenz auf die Einem ſeiner Sinne — dies Wort ſelbſt im allgemeinſten Sinn genommen — entſprechende Objectivität. Aber die Anlage wird, wie das Temperament, wie die Race, angeboren. Wenn jedoch bei der letzteren, wie, im Ganzen genommen, auch bei dem erſteren, die Beſtimmtheit, welche durch die Miſchung entſteht, inſofern vorausgeſagt werden kann, als bei den Racen im Blendling aus den gegebenen Factoren eine Miſchfarbe hervorgeht, bei dem Temperament aber das Kind entweder dem Vater oder der Mutter nachartet, ſo ſcheint die Beſtimmtheit der Anlage eine zufällige, nicht durch die Natur geſetzte, zu ſein. Allein, wenn z. B. die Kinder berühmter Männer entweder ganz andere Anlagen als die Väter zeigen oder ihnen bei weitem untergeordnet erſcheinen, ſo wird dadurch die Identität und Continuität der durch die Zeugung vermittelten Anerbung noch gar nicht aufgehoben. Denn es kommt darauf an, ob im Vater auch alle Anlagen entwickelt waren, ſo daß im Kinde oft die nur der Potenz nach in ihm geſetzten als ein Complement ſeiner Natur erſcheinen. Oder auch der Vater hat ſich in der Entfaltung ſeiner Anlagen erſchöpft, ſo daß der Sohn nur ſchwächlich ausgeſtattet wurde. Insbeſondere fallen aber die Urtheile über dies Verhältniß darum ſehr mangelhaft aus, weil man zu wenig an den mütterlichen Coefficienten der Zeugung denkt, durch welchen alſo Anlagen begründet werden können, von denen allerdings im Weſen des Vaters keine Spur ſich verſichtbart. — Sodann iſt zu erwägen, daß jeder Zeugungsact durch die Concurrenz zahlloſer Umſtände unendlichen Modificationen ausgeſetzt iſt, welche ſämmtlich die Naturbeſtimmtheit des durch ihn entſtehenden Menſchen influenziren. — Es kommt auch nicht weniger auf die Zuſtände der Mutter während der Schwangerſchaft an, wodurch in dem dunklen Schooß derſelben die mannichfachſten Wirkungen hervorgebracht werden. — Endlich aber ſpottet die Freiheit des Geiſtes aller ſolcher Beobachtungen, welche von Individuum zu Individuum eine Brücke ſchlagen wollen.

In der Anlage ſelbſt iſt der Unterſchied des Sinnes für etwas, des Talents und Genie's vorhanden.

a) Der Sinn für etwas.

Die allgemeinſte Beſtimmtheit des Individuums iſt ſeine Empfänglichkeit für irgend eine objective Sphäre. Sie beruhet auf der größeren Lebendigkeit eines Sinnes, der ſich in die für ihn gehörige Objectivität wieder in's Unendliche hin theilen kann. Jeder Sinn iſt in ſich ſelbſt thätig und *ſetzt ſich eine ihm correſpondirende Welt voraus*. Das Auge z. B. ſtrebt in die Weite des Raums hinaus und ſucht ſich in Farben und Umriſſen zu erſättigen. Iſt es nun vorzugsweiſe gut organiſirt, ſo wird die Aſſimilation *leicht* vor ſich gehen und der *Reiz* zum Sehen groß ſein. Indem dadurch die Intelligenz Stoff gewinnt, ſo wird auch ſie von ſelbſt dieſen *Zug* haben, gerade auf dieſem Wege zu wirken und in ihm ſich zu ergehen. Die *concrete* Beſtimmung wird aber noch von beſonderen Impulſen abhängen, z. B. ob ſich der Geſichtsſinn auch befriedigt fühlt und nicht einſeitig genährt wird u. ſ. f. Es kann übrigens der Sinn für das Militäriſche, Ländliche, Städtiſche, für ein Handwerk u. ſ. f. während des Reifens des Embryo durch die mütterliche Phantaſie in die zarte Pſyche des Kindes wohl eingeprägt werden.

b) Das Talent.

Das Talent ſetzt ſich die entſchiedene Sinnigkeit für etwas ſchon voraus, unterſcheidet ſich aber von ihr dadurch, daß es nicht blos receptiv iſt, ſo daß das Subject ſich leicht in die entſprechende Objectivität als in ſeine Heimath hineinfindet, während alles Andere von ihm abgleitet, ſondern daß es auch *productiv* ſich verhält. Allein die Productivität des Talents iſt beſchränkt; nur *im Beſonderen* vermag es neu zu ſein, nicht in der Gattung. *Formell* kann es zwar eine große Vielſeitigkeit beweiſen; es *ahmt* ſehr geſchickt nach; allein eine ſolche Breite ſecundärer Leiſtungen, mechaniſcher Virtuoſität, iſt nicht mit der ſchöpferiſchen That des Genie's zu verwechſeln. Freilich, wie man dem Sinn damit ſchmeichelt, daß man ihn Talent betitelt, ſo auch dem Talent damit, daß man es Genie heißt. Allein beide ſind qualitativ verſchieden. Das Talent kann nie Genie werden. Will es ſich dazu potenziren, ſo ſpreizt es ſich auf und fällt in das Gezierte, Überſpannte.

c) Das Genie.

Das Genie ſchließt die entſchiedene Sinnigkeit — Auge, Ohr für etwas zu haben —, und die formelle Fertigkeit des Talents in ſich, iſt aber von ihnen dadurch different, daß es *generiſch* wirkt. *Es erfindet* und zwar producirt es das Allgemeine, eine *neue Gattung*, weshalb es auch bei ſeinem Auftreten keinen Maaßſtab an dem ſchon Exiſtirenden für ſeine Leiſtung findet, ſondern nur *Widerſpruch* erregt. Das Neue ſcheint *willkürlich*, weil es mit dem Alten nicht übereinſtimmt, allein im Inneren waltet die heilige Nothwendigkeit des Geſetzes, welche dann auch ſpäter erkannt zu werden pflegt. Das Genie *wird* alſo beſtimmt; es thut das Nothwendige, weil dies ſeine Natur iſt. Eben deshalb hat es aber auch nur zur *Demuth*, nicht zum Übermuth Urſach. Es iſt nicht ſein Verdienſt, genial zu ſein. Allein wenn es auch durch den Drang ſeiner Natur determinirt wird, ſo folgt daraus noch nicht, daß es in einem *beſinnungloſen Rauſch* producirt, wie man ſich die Genialität oft ſehr ſchief vorſtellt. Im Gegentheil wird ſich mit der Production die größte Stille, das reinſte Inſichſein verbinden laſſen.

Die *qualitative* Beſtimmtheit der Genialität kann eben ſo mannigfaltig ſein, als es die Sphären der Intelligenz überhaupt ſind, wenn gleich es natürlich iſt, daß in Kunſt und Wiſſenſchaft die Genialität ſich am leichteſten bemerklich macht. Von *Raphael* braucht man nicht alle, nur Eine ſeiner Madonnen zu ſehen, um ſogleich von ſeiner Genialität ſich zu überzeugen. Von *Friedrich* dem Großen reicht die Kenntniß Einer Cabinetsordre noch nicht aus, um ſeine politiſche Tiefe zu faſſen. Es gibt alſo geſellige, militäriſche, induſtrielle und andere Genialitäten. *Rahel* z. B. war ein *geſelliges* Genie, das die unendlichſte Umgangsfähigkeit und den größten ſocialen Tact beſaß. Dieſe Frau hat kein Gedicht gemacht, kein Buch geſchrieben, was der Erinnerung werth wäre, allein ihre Briefe ſind Meiſterſtücke, und Briefe ſind die Literatur der Geſelligkeit. *Friedrich* der Große war eben ſo ſehr ein politiſches als ein militäriſches Genie. *Joſeph* II, der ihm nacheiferte, war dagegen nur ein großes Talent, das mit ſeinen Beſtrebungen Verwirrung anrichtete. Friedrich aber umfaßte gleichmäßig alle Zweige des Staatslebens, begründete Preußen nach Außen und Innen, und bekümmerte ſich mit derſelben Sorgfalt um die Gage eines Portepéefähnrich, als um die großen Summen für ſeine Bauten u. ſ. f.

Ohne entſchiedene Sinnigkeit kann das Genie nicht gedacht werden, obwohl die Natur hier nicht ſelten gleichſam Neid blicken läßt. Demoſthenes hatte gewiß eine gute Bruſt u. ſ. f., mußte aber mit ſeiner Zunge kämpfen; Beethoven wurde taub u. ſ. f. — Nicht weniger aber iſt dem Genie der Fleiß nothwendig, wodurch es ſeine Anlage bildet. Ohne die Sorgfalt der Cultur bleibt das Genie ungenießbar; es wird wohl die Macht des Geiſtes verrathen; es wird in ſeinen rohen Projectionen und Verirrungen noch immer von dem bloßen Talent ſich unterſcheiden, allein es wird keine entſchiedene Geſtalt in der Entwicklung des Geiſtes werden. Auch haben die größten Genie's hierin ſich muſterhaft bewieſen. Leibnitz war ſo fleißig, daß er wochenlang nicht vom Stuhl aufſtand. Wenn Paganini Abends ein Concert gibt, ſo ſoll er den ganzen Tag über alle Tonleitern durchſpielen. Der große Schauſpieler Seydelmann ſchreibt alle Rollen, die er gibt, um ſie für ſich zu individualiſiren, auf das ſauberſte ab; zieht, um ſich ganz in die Illuſion zu werfen, ſchon mehre Stunden vor dem Beginn des Theaters das Coſtum an u. ſ. f. Ohne ſolche Strenge der Schule, ohne ſolche Virtuoſität im Techniſchen, verliederlicht das Genie. Die Leichtigkeit der Production ſchlägt in geilen, formloſen Aufſchuß aus.

Quantitativ iſt das Genie auf Eine Sphäre beſchränkt. die es nicht überſchreiten darf, ohne ſich Zwang anzuthun und unbedeutend zu werden. Hierüber hat es oft ſelbſt kein Urtheil. Cervantes hatte den Tic, mit Lope de Vega auch im Drama zu rivaliſiren, und wendete auf ſeine theatraliſchen Leiſtungen, die ohne Erfolg blieben, gewiß mehr Mühe, als auf ſeine Galathea u. ſ. f. Er verkannte hierin ſeinen Genius. Man kann im Allgemeinen ſo ſagen: Alles, was das Genie außer ſeiner heimathlichen Sphäre betreibt, wird ihm zuletzt Mittel für dieſelbe.

Einem Goethe verwandelten ſich alle ſeine Lebensereigniſſe und Studien in Gedichte; ſeine Bemühungen in der Farbenlehre, Meteorologie, Botanik, Zoologie (Athroizon!) haben endlich ihren reinſten Reflex in ſeiner Poeſie. — Wenn ein Genie vielſeitig erſcheint, ſo kann dies nur in verwandten Gebieten der Fall ſein. Albrecht Dürer z. B. umfaßte, wie auch Michel Angelo, Raphael, Schinkel, die ganze bildende Kunſt. Daß ein ſolcher Künſtler, wie Michel Angelo, auch gute Sonnette gemacht hat, iſt begreiflich; aber ſolcher Sonnette gibt es auch von Andern, wogegen das jüngſte Gericht u. ſ. f. einzig iſt. Davon, daß ein genialer Muſiker zugleich ein großer Dichter geweſen wäre, hat man kein Beiſpiel. Goethe dagegen hat ſich wohl auf die Muſik der Sprache, aber nicht auf muſikaliſche Compoſitionen u. dgl m. verſtanden. Innerhalb ſeiner Sphäre wird dem Genie ſo leicht nichts unerreichbar ſein. Plato und Ariſtoteles ſind in allen Zweigen der Philoſophie gleich groß; Goethe hat, wie Shakeſpeare u. A., alle Formen der Poeſie gebildet u. ſ. f. Da nun das Talent der formellen Vielſeitigkeit ſich noch leichter als das Genie ergeben kann, ſo entnimmt die Kritik, wenn ſie entweder gehäſſig oder befangen iſt, aus dieſem Umſtande wohl den Anlaß, das Genie herabzuſetzen, indem ſie daſſelbe nur als ein Talent darſtellt, welches jeden von Andern angegebenen Ton als Echo nachahme. Ein Beiſpiel davon haben wir an Goethe gehabt, welchen Puſtkuchen und Andere ſo darzuſtellen ſuchten, als wenn er, ohne eigene Selbſtſtändigkeit, mit formeller Gewandtheit den Mantel immer nach dem Winde getragen habe.

In der Entwicklung des Genie's und des Talents unterſcheiden ſich im Ganzen folgende Formen. Es kann ſich die qualitative Beſtimmtheit der Anlage ſchon ſehr früh äußern. Die große Aufmerkſamkeit des Kindes auf die ihm harmoniſche Objectivität, ſeine treffende und häufige Nachahmung, eigene Verſuche, ſind die Zeugniſſe dafür. Linnée wurde als Kind von ſeiner Mutter dadurch beruhigt, daß ſie ihm eine Blume in die Hand ſteckte. Am früheſten verräth ſich die Genialität wohl in der Muſik, nächſtdem in der Mathematik und

Poeſie: Mozart, Pascal, Goethe. Bildende Kunſt fordert eine tiefere Entfremdung, eine ſchärfere Objectivirung. — Eine zweite Form der Entfaltung iſt die, wo das Subject erſt allmälig ſeiner Eigenheit ſich bewußt wird, weil es ſich aus ihm zu fremdartigen Umgebungen, die in gar keiner Beziehung darauf ſtehen, erſt herauswinden muß, auch wohl von dem Urtheil der Eltern u. ſ. f. mißleitet wird, ſich für etwas ganz Anderes zu halten, als es iſt. Solche Menſchen werden oft Jahre hindurch von geheimer Schwermuth bedrückt, bis ſie ſich zur Erfahrung ihres Genius gebracht haben. Sie zeichnen ſich vor Anderen oft durch nichts, als durch ein träumeriſches, ſtill brütendes Weſen aus, das nicht ſelten mit einem unaufgelegten, ſogar linkiſchen Benehmen verbunden iſt. Wieland äußerte ſchon auf Kloſter-Bergen, dann im Bodmer'ſchen Hauſe entſchiedene poetiſche Anlage. Allein von ſeiner Poeſie, worin er genial erſcheint, wußte er damals noch nichts. Wer will es unternehmen, aus ſeinem geprüften Abraham die (um uns des glücklichen Ausdrucks Goethe's in ſeinem Brief an Schönborn zu bedienen) „geilen Grazien" von Idris und Zenide, vom neuen Amadis u. ſ. f. zu diviniren? Sein eigentliches Weſen war damals noch von fremder Bildung überſchüttet. Das Schwierige bei dieſer ſpäteren Entwicklung des Genie's iſt, daß ihm die Feſtigkeit der Situation, worin es ſich bereits befindet, es äußerlich oft ſchwer, ja, theurer Pflichten wegen, unmöglich macht, ſeinem Genius zu folgen, ſich die für ſeine Manifeſtation erforderliche mechaniſche Vorbildung zu verſchaffen. So entſtehen denn nicht ſelten Carricaturen aus den herrlichſten Anlagen, die in einem unbemerkten Winkel in barocker Tändelei, voll von Paradoxieen, ihre Erholungsſtunden verbringen! — Die dritte Form der Entwicklung der Genialität, d. h. ihres ſich ſelbſt Innewerdens, iſt die, daß das Individuum unbefangen, ohne ſolche Entzweiung, ſeiner Eigenthümlichkeit ſich plötzlich bewußt wird. Irgend ein Contact ſchließt ihm mit Einem Mal die ungeahnte Tiefe und Qualität ſeiner Seele auf; eine Intuition erleuchtet es; es lebt plötzlich in einer neuen Welt, wie die Clairon, als ſie im eilften Jahr das erſte Theater beſuchte, ſogleich wußte, was ſie zu thun hatte; wie Correggio (sit fabulae venia!) vor einem Gemälde Raphaels das bekannte: Anch' io sono pittore! ausgerufen haben ſoll u. dgl. m. Goethe in ſeinem herrlichen orphiſchen Gedicht, Urworte, ſchildert zuerſt den Dämon, worunter er, wie auch aus den Geſprächen mit Eckermann hervorgeht, daſſelbe verſteht, was wir im Allgemeinen Genius, die Naturbeſtimmtheit des Individuums in Betreff der Intelligenz, nennen. Unter Anderem ſagt er:

So mußt du ſein! Dir kannſt Du nicht entfliehen,
So ſagten ſchon Sibyllen, ſo Propheten,
Und keine Zeit und keine Macht zerſtückelt
Geprägte Form, die lebend ſich entwickelt.

Dann folgt eine zweite Strophe, *Τυχη* überſchrieben, welche das Verhältniß der Welt zur Anlage des Subjects ſchildert und die Nothwendigkeit der Erregung ſehr ſchön ſo ausdrückt:

— — — das Leben,
Es iſt ein Tand und wird ſo durchgetandelt.
So hat ſich ſtill der Jahre Kreis geründet,
Die Lampe harrt der Flamme, die entzündet!

Die bleibt nicht aus! — fährt Goethe fort, vertieft ſich nun aber in die Schilderung des Eros, die wir nicht mehr für uns ohne Deutelei uſurpiren können. — Wenn übrigens durch die Differenz der Anlagen den einzelnen nicht glänzend Begabten ein Unrecht zu geſchehen ſcheint, ſo haben ſie zu bedenken, daß es für ihre menſchliche Würde nicht auf dieſe Macht des Genius, ſondern auf die Sittlichkeit ankommt. Innerhalb der Gemeinde, vor Gott, iſt kein Anſehen der Perſon. Es ſind viele Gaben, aber es iſt Ein Geiſt. Mit Recht werden deshalb auch die Genieaffen, die ſich eine künſtliche Originalität erfinden, nicht aber ſie, wie das Genie ſeine natürliche, in ſich entdecken, verächtlich behandelt.

3) Die Idioſynkraſie.

Das Temperament gibt die allgemeine, die Anlage die beſondere, die Idioſynkraſie die ausſchließend-einzelne Naturbeſtimmtheit des Individuums, ſeine natürliche Singularität, worin es nur mit ſich identiſch iſt, nicht auch, wie in der Anlage und im Temperament im Allgemeinen der Fall ſein kann, mit Anderen identiſch iſt. Die Idioſynkraſie beſteht in der unmittelbaren Einheit oder dem unmittelbaren Widerſpruch oder der Indifferenz zwiſchen dem Individuum und der Objectivität. Die Begründung derſelben kann theils die Anerzeugung ſein; theils das Angeborenwerden, indem irgend eine Affection der Mutter während der Schwangerſchaft eine ſolche ſubjectivſte Eigenheit fixirt; theils können Krankheiten eine ſolche zur Folge haben. Erklären kann man ſie ſich wohl im Allgemeinen dadurch, daß unſer pſychiſcher Rapport mit der Außenwelt ein lebendigerer und weiter reichender iſt, als wir in unſerer gewöhnlichen Erfahrung wiſſen. Im concreten Falle werden wir aber die Momente des Cauſalnexus nicht wohl anzugeben im Stande ſein. Die Idioſynkraſie erſcheint daher oft als abſolute Zufälligkeit. Warum z. B. Hobbes, ſobald er ohne Licht war, in einen an Wahnſinn grenzenden Zuſtand verfiel, aus dem er ſogleich mit der Rückkehr des Lichts zur Beſinnung wiederkehrte, iſt räthſelhaft. In der Jugend laſſen ſich ſolche Verknorpelungen des individuellen Organismus durch ſtrenge Gewöhnung wenn auch nicht aufheben, wenigſtens mildern, mit den Jahren aber wurzeln ſie bis zur ethiſchen Unbezwinglichkeit feſt, ſo daß der Menſch dem Mechanismus des Contactes mit dem ihn afficirenden Object widerſtandlos erliegt.

a) Die Apathie

iſt die Gleichgültigkeit des Subjects gegen den Effect, welchen die qualitative Beſtimmtheit des Objects, der Erfahrung gemäß, haben ſollte. So wirken bei Kranken manche Arzneimittel gar nicht ſo, wie ſie, der Arzneimittellehre und Therapeutik zufolge, wirken ſollten, weil ihre Wirkungen vom Organismus auf eigenthümliche Weiſe neutraliſirt werden.

b) Die Antipathie.

Der Widerſpruch zwiſchen dem Individuum und der ihm natürlich entgegengeſetzten Objectivität drückt ſich als Ekel, Erbrechen, Krampf, Ohnmacht aus: es fühlt ſeine Auflöſung. Das Object, z. B. für Jacob I der blanke Degen, wird von ihm als negative Macht d. h. als Gewalt empfunden.

c) Die Sympathie

iſt dagegen das unmittelbare Einsſein mit und darum ſich Hingezogenfühlen zu einer beſtimmten Objectivität. Dieſe Farben, Töne, Formen, Atmoſphären u. ſ. f. ſagen ihm wie durch eine präſtabilirte Harmonie zu. Es fühlt ſich wohl darin. Insbeſondere kommt das ſympathiſche Einsſein auch in perſönlichen Verhältniſſen unter Freunden, Geſchwiſtern, Gatten, Verwandten vor. Man fühlt ſich unmittelbar zu Jemand hingezogen (wie von einem Andern abgeſtoßen), weil man mit ihm in einem pſychiſchen Rapport ſteht. Unſere Zuneigung erſcheint daher grundlos, iſt es aber nicht, denn ſie beruhet auf einer Identität (ſich ergänzenden Polarität) der pſychiſchen Individualität. Daß die Antipathie mehr bemerkt wird, iſt, wie bei allem Negativen, leicht erklärlich. Manche Antipathieen, z. B. gegen Fröſche, Spinnen, Ratten, Katzen, ſind zudem ſo gewöhnlich, daß ſie ſchon unter die Curioſitäten des gemeinen Bewußtſeins aufgenommen ſind und einen Gegenſtand des gewöhnlichen Beſprechens ausmachen.

Zweites Capitel.

Die natürlichen Veränderungen des Geiſtes.

Alle Beſtimmtheiten, welche durch Idioſynkraſie, Anlage, Temperament, Race, Gegend, kosmiſches Leben der Erde, gegeben ſind, bleiben unveränderlich in dem Individuum. Es müſſen alſo diejenigen Qualitäten von ihnen unterſchieden werden, welche während des Lebens des Individuums durch die Vermittelung ſeiner Natürlichkeit in ihm entſtehen und vergehen, ein Andersſein, welches zugleich ein Anderswerden iſt. Das Princip dieſer Veränderungen iſt die Natur und daher ſind ſie ſelbſt natürliche zu nennen. Weil aber der Geiſt mit ſeiner Natürlichkeit auf das Innigſte verflochten iſt, ſo reflectiren ſich dieſe Differenzen als eben ſo viel Metamorphoſen des Geiſtes. Es ſind dieſelben keine Selbſtbeſtimmungen ſeiner Freiheit, vielmehr ein Beſtimmtwerden der Freiheit.

1) Die allgemeinſte Veränderung iſt die der Altersſtufen. In ihnen erſcheint das Verhältniß der Gattung zum Individuum. Das Individuum beginnt mit einer abſtracten Poſition, der Geburt, und hört mit einer ebenſo abſtracten Negation, dem Tode, auf. (Die Unſterblichkeit des ſubjectiven Geiſtes geht uns hier noch nichts an, ſondern muß auf höheren Gebieten ihre Erledigung finden.)

2) Das Individuum hat aber auch zur Gattung ein Verhältniß, welches ſich in der Differenz der Geſchlechter ausdrückt. Das Individuum iſt zwar ſogleich bei ſeiner Geburt in ſeinem geſchlechtlichen Leben qualitativ beſtimmt; allein dieſe Seite ſeines Daſeins hat einen Verlauf, worin eine Mitte der höchſten Reife von einem Anfang und einem Ende ſich unterſcheiden läßt. Und mit dieſem Proceß iſt wie mit dem der Altersſtufen eine qualitative Veränderung der das ganze Individuum durchgreifenden Stimmung verbunden.

3) In Bezug auf ſich ſelbſt, innerhalb ſeines vereinzelten Lebens iſt es der organiſche Gegenſatz des Schlafs und des Wachſeins, der, an ſich ein natürlicher, zugleich eine Veränderung des Geiſtes in ſeiner Weiſe, da zu ſeyn, hervorruft.

I.

Die Altersſtufen.

Das Individuum iſt in ſeiner Exiſtenz durch die Thätigkeit der Gattung vermittelt. Es iſt an ſich, als identiſch mit der Gattung, zur Allgemeinheit derſelben beſtimmt; ſie iſt ihm immanent. Aber zugleich iſt es als ein Eins für ſich. Alſo iſt es der Widerſpruch ſeiner Einzelheit gegen die Allgemeinheit. Es kann ſich in ſeiner Dauer nicht gegen die der Gattung behaupten, ſondern ſtirbt. Folglich müſſen ſich im Verlauf ſeines Lebens zwei Extreme und eine Mitte derſelben bemerklich machen. Das eine Extrem iſt das des *Anfanges*, worin, nachdem im Zeugungsact die Thätigkeit der Gattung ihre Spitze erreicht hat, zunächſt das *ſelbſtiſche* Leben des neuen Individuums ſein Recht geltend macht. Das andere Extrem iſt das des *Endes*, worin, nachdem das Individuum in ſich zur Reife gelangt iſt und ſich für ſich durch ſeine beſondere Thätigkeit befriedigt hat, das Recht der Gattung ſich zur Geltung bringt und das individuelle Daſein einen weſentlich *allgemeinen* Charakter gewinnt. In der Mitte dieſer äußerſten Puncte liegt demnach die Epoche, in welcher das Individuum *ſowohl für ſich, als für die Gattung* lebt, alſo die Einzelheit und Allgemeinheit ihr Doppelleben mit einander zur concreten Identität zuſammenſchließen. — Der *phyſiſche* Verlauf des Lebens, über deſſen Entwicklung insbeſondere *Burdach's* genaue Forſchungen zu berückſichtigen ſind, correſpondirt, wie immer, mit dem pſychiſchen, nur ſo, daß die *geiſtige Bildung* die charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit des Menſchen immer entſchiedener ausprägt, während er in der Jugend mehr das allgemein Menſchliche, aber auf unvermittelte Weiſe, zur Erſcheinung bringt. Die phyſiologiſche Stufenfolge ſtellt uns das, was wir als den Inhalt der vier Temperamente in der diſcreten Vertheilung an verſchiedene Subjecte kennen gelernt haben, in der Auſeinanderfolge der Zuſtände Eines und deſſelben Subjectes, in der Continuität einer Metamorphoſe dar. Nimmt man die Zahl von achtzehn Jahren als die ungefähre Durchſchnittszahl der Dauer der verſchiedenen organiſchen Umbildungen, ſo erhält man folgende Eintheilung:

1) Das Kindesalter bis zum achtzehnten Jahr enthält das Vorherrſchen des ſenſibeln Syſtems, welches ſich mit der Blüthe der Pubertät zur vollen Reife bringt. Gleichzeitig hört auch die Fortbildung des Knochenſyſtems, ſeine Erſtarkung in ſich, und die leichte Afficirbarkeit des Gehirns auf, aus welcher die Neigung dieſes Alters zu Kopfkrankheiten, Gehirnentzündungen, Gehirnſchwämmen u. ſ. f. entſpringt. Der Menſch iſt Sanguiniker.

2) Das Jünglingsalter bis zum ſechs und dreißigſten Jahr enthält die Ausbildung des irritabeln Syſtems: die Arterien und Muskeln ſind in regſter Thätigkeit. Daher Neigung zu erhitzenden, das Blut pulſiren machenden Getränken, zu heftigen Leibesbewegungen, Fechten, Tanzen u. ſ. f., aber auch zu Bruſtkrankheiten, Blutſturz, Lungenſchwindſucht u. dgl. Der Menſch iſt Choleriker.

3) Das Mannesalter bis zum fünf und funfzigſten Jahr läßt das reproductive Syſtem überwiegen. Aber mit der Stätigkeit des ganzen Daſeins entſpinnen ſich auch Unterleibskrankheiten, Hypochondrie, Leberleiden u. ſ. f. Der Menſch wird Melancholiker.

4) Das Greiſenalter bis zum zwei und ſiebzigſten, wenn's hoch kommt, achtzigſten Jahr, worin das Syſtem der venöſen Adern vorwaltet. Die leichte Erregbarkeit der Nerven hat ſich abgeſtumpft; die Arterien fangen an zu verknochen; die Gefäße zu verholzen; die Haut ſchrumpft zu Falten und Runzeln zuſammen; das Blut drängt nach dem Herzen, als ſei es müde und wolle zur Ruhe. Daher Neigung zu Schlagflüſſen. Der Greis iſt Phlegmatiker.

In der empiriſchen Wirklichkeit ſondern ſich dieſe verſchiedenen Stufen eben ſo wenig mit Genauigkeit, als die Differenz der Temperamente, ſondern es treten auch hier durch die klimatiſchen und hiſtoriſchen Unterſchiede die größten Modificationen ein. Sieht man nun den Verlauf im Ganzen an, ſo wird man die Epoche des Kindheits- und Jünglingslebens als die des unreifen, die des Mannes- und Frauenalters als die der Reife, und die des Greiſenlebens als die des werdenden Todes begreifen müſſen.

1) Das Jugendalter.

Das Jugendalter iſt das der abſtracten Allgemeinheit des Individuums, worin es ſich leiblich und geiſtig für ſich zu fixiren ſucht. Die natürliche Selbſtiſchkeit macht den Anfang und wird von dem Bewußtſein der Objectivität gebrochen, bis die körperlich gereifte Individualität ſich auch als geiſtige zu faſſen ſucht.

a) Das erſte **Kindesalter** iſt das der ſchnellſten organiſchen Entfaltung. Zunächſt iſt der Säugling ohne alle erſcheinende Individualität; zwar laſſen die Geſichtszüge ſchon eine große Mannigfaltigkeit der Empfindung erblicken, während beim Thier Alles ſtarr iſt, allein weder die Eigenthümlichkeit der Familie noch des Stammes iſt ſonderlich erkennbar und ſelbſt die Farbe der Race noch unſichtbar, die erſt, auch bei Negerkindern, einige Tage nach der Geburt eintritt. Die Momente, wodurch die Individualität ſich allmälig einen Halt gibt, ſind in ihrer organiſchen Succeſſion das Zahnen, Gehen und Sprechen.

α) Durch die **Zähne** bekommt das Kind theils ein Mittel zur Vorbereitung der Verdauung härterer Stoffe, als die ſüße Muttermilch; theils ein Organ zum Feſthalten und ſelbſt zur Vertheidigung; theils ein Hülfsmittel zur leichteren Conſonantenbildung.

β) Das **Stehen und Gehen** erfolgt mit Nothwendigkeit aus dem Bau des Menſchen, denn er hat nicht, wie der Affe, vier Hände, ſondern Hände und Füße unterſcheiden ſich bei ihm ſehr deutlich, ſo daß er von Innen aus zur aufrechten

Stellung getrieben wird; auch hat man dieſe oft als eines der den Menſchen vom Thier unterſcheidenden Merkmale aufgeführt — natura animalia prona ventrique obedientia finxit — und ſehr ſchöne erbauliche Betrachtungen darüber angeſtellt.

γ) Auch der Säugling iſt an ſich ſchon Geiſt; die Vernunft iſt in ihm ſchon von Anbeginn ſeiner Exiſtenz thätig; die unzweideutige Manifeſtation dieſer Bildung der Intelligenz, der objective Beweis, daß ſie keine tabula rasa, ſondern inhaltsvolle Bewegung iſt, wird durch das Sprechen gegeben. Durch welchen Proceß die Sprache als Darſtellung des theoretiſchen Geiſtes entſteht, iſt ſpäterhin Gegenſtand. Hier kommt nur ihre periodiſche Geneſis während des Verlaufs des Lebens in Betracht. Das Thier kommt nicht zur Sprache, weil es an ſich nur pſychiſches, nicht als ſolches zugleich geiſtiges Leben iſt. Auch iſt das Thier in ſeiner Stimme ſehr beſchränkt; viele Thiere haben nur Einen Laut, durch welchen ſie ſich ſignaliſiren, während der Menſch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Lauten und daher auch die täuſchendſte Nachahmung aller Thierſtimmen, ihr Pfeifen, Schnalzen, Gurgeln, Schnattern, Grunzen u. ſ. f. hervorbringen kann. Das Sprechen des Kindes iſt um der Univerſalität der menſchlichen Sprache willen zuerſt ein blos elementariſches Schreien. Aus dieſem heben ſich beſtimmter die Vocallaute und mit der fortſchreitenden Zahnentwicklung die Conſonantlaute hervor, aus deren Zuſammenſchluß eine Sylbe entſteht, wie denn auch die älteſten Sprachen, z. B. die Chineſiſche, die Einſylbigkeit der Wörter ſehr charakteriſtiſch an ſich tragen. Iſt jedoch nur Eine Sylbe erſt vorhanden, ſo macht ſich die Zuſammenſetzung mehrer bald ohne Schwierigkeit. Ein Wort gebraucht das Kind zunächſt für alle dem Inhalt deſſelben analoge Objecte, denn es individualiſirt noch nicht; jeder Fremde wird Onkel, Tante genannt. Und eben ſo macht es in der Declination und Conjugation noch keine Ausnahme. Es ſagt z. B., wie auch in ſüddeutſchen Dialectformen vorkommt, ich habe gedenkt, nach der Analogie von ſchenken, ſenken, tränken, henken u. ſ. f. Die Zufälligkeit der Ausnahme iſt ohne logiſche Nothwendigkeit und kann alſo nicht aus der bildneriſchen Thätigkeit des Kindes, das nach der Conſequenz der Vernunft verfährt, hervorgehen, ſondern muß durch das abſtracte Gedächtniß erfaßt werden. Die Selbſtthätigkeit des Kindes beim Sprechen zeigt ſich beſonders in der Erfindung eigener oft ſehr treffender Wörter, wie Jean Paul deren von ſeinen Zöglingen geſammelt hat.

b) Das Knaben- und Mädchenalter iſt die Epoche, in welcher der Menſch unbefangen die Welt in ſich aufnimmt und in dem Strom der Objecte ſchwimmt, die ſie ihm, noch immer neue, bietet. Einerſeits ſpielt das Kind; der Knabe mit dem Stock, das Mädchen mit der Puppe, beide mit dem Ball u. ſ. f.; andererſeits hat es ſelbſt das Bedürfniß der Zucht und des Unterrichts, weil es, in ſich noch unbeſtimmt, an den Erwachſenen die Bewegung eines geordneten Lebens und das fertige Wiſſen vor ſich hat und, wie ſie, groß werden will. Die Spiele, welche die Kinder ſich ſelbſt erfinden, ſind oft ſchon Anticipationen des Lebens der Erwachſenen; im Lernen und in der Zucht des praktiſchen Verhaltens treten ſie ihnen aber noch bei weitem näher, denn im Spiel ſind ſie für ſich, im Unterricht aber u. ſ. f. in Wechſelbeziehung mit den Erwachſenen. Das Weitere hierüber gehört nicht hierher, ſondern in die Pädagogik. Beneke's Pädagogik iſt in dieſer Hinſicht zu empfehlen, denn ſeine ganze Philoſophie hat einen pädagogiſchen Charakter, und viele Einſeitigkeiten und Sonderbarkeiten ſeiner Pſychologie erklären ſich daraus, daß er Alles vom Standpunct der Erziehung aus anſieht. Das Knaben- und Mädchenalter hört mit den ſogenannten Tölpeljahren auf; die erwachende Pubertät fängt an, die Geſchlechter zu ſcheiden. Bis hierher verkehren ſie vertraulich mit einander; nun aber wird das Mädchen ſtill, der Knabe hingegen, der ſich nun entſchiedener zum Knaben hält, wird um ſo lauter; ein eigener zu barocken Streichen aufgelegter Sinn regt ſich; das Benehmen wird äußerlich formlos und beſonders in Gegenwart von Mädchen ſcheu und täppiſch,. wogegen das Mädchen an Haltung gewinnt und dem Knaben vorauseilt.

c) Das *Jünglings- und Jungfrauenalter* iſt dasjenige, worin die bis dahin vorwaltende Receptivität in Spontaneität *übergeht* und die individuelle Beſonderheit aus der unmittelbar generiſchen Allgemeinheit mit Beſtimmtheit hervortritt. Allerdings wird die Welt noch in der *Vorſtellung* getragen, allein in dieſe verflicht ſich überall die Beziehung auf das eigene Thun, auf die eigene Stellung in der Welt. Wenn Knabe und Mädchen nur die Heiterkeit des *gegenwärtigen* Daſeins genießen, ſo erzeugt ſich in dieſer Epoche mit der Macht des aufblühenden Geſchlechtstriebes, der der *Phantaſie* eine duftige, warme Färbung leihet, durch die Beziehung auf die *Zukunft*, in der Empfindung, doch in Wahrheit nicht ſich als Einzelnem, ſondern als Einzelner der Gattung anzugehören, ein gewiſſer *Trübſinn*. Die Jungfrau verſchließt ihre Ahnungen in ſich und erſcheint ſpröde. Der Jüngling ringt mit der Maſſe der aufgenommenen Vorſtellungen und ſucht aus ihrem Chaos zur Klarheit zu kommen. Er will die Wirklichkeit nach ſeinen Vorſtellungen umgeſtalten und erſcheint daher ſchwärmeriſch. Die Jungfrau ſchmiegt ſich leicht in die beſtehenden ſocialen Verhältniſſe, iſt zufrieden mit der modiſchen Literatur u. ſ. f., denn ſie iſt im Stillen immer *mit ſich als möglicher Frau* beſchäftigt. Der Jüngling dagegen ergibt ſich *rückſichtslos ſeiner Bildung*, mißt die Welt nach ſeinem *Ideal*, findet, daß ſie im Argen liegt, will ſie *einſt*, wenn das Handeln an ihn kommt, von Grund aus umgeſtalten, und iſt alſo mit ſich in Bezug auf das *Schickſal des ganzen Geſchlechts* beſchäftigt.

2) Das reife Alter.

Die Jugend iſt die Hineinbildung des Individuums in die Gattung, das reife Alter iſt die Identität des Individuums mit der Gattung. Der *Mann* zeugt mit der *Frau* andere Individuen. Das Weib geht ganz in die Mütterlichkeit auf. So ſehr iſt die Gattung das Weſen des Individuums, daß nun erſt, in der Frauenſchaft, die wahre Eigenthümlichkeit des weiblichen Gemüths erſcheint und Frau und Jungfrau oft die größten

Differenzen zeigen. Auch für den Mann iſt der Fortgang zum reifen Alter kritiſch. Es wird ſich hier ausweiſen, ob ſeine idealiſche Welt nur der oberflächliche Schaum der vom Geſchlechtstrieb durchglüheten Phantaſie, wohl gar nur gemachte Begeiſterung war, oder ob ſie ein tieferes Mark hatte, einen objectiven Inhalt, dem ein Leben zu opfern ſich lohnt. Im erſteren Falle nimmt der Philiſter nur die Maske ab und ſteht als proſaiſcher Gewerbsmann, Beamter u. ſ. f. da. Das Erträglichſte iſt hier noch, wenn die Metamorphoſe das ironiſche Element über ſich ſelbſt enthält, wenn der Mann ſeine „Illuſionen" verſpottet, denn ein ſolcher Spott iſt noch in ſeinen zerreißenden Sarkasmen der Beweis der Anhänglichkeit an die geliebten Ideale, die einſt, in entzückenden Mondnächten, bis zu Thränen rührten, denen man, in Gefühlen und Vorſtellungen wetteifernd mit den Blüthen des Frühlings, ewige Treue ſchwur. Der Mann kann die Weichheit des Jünglings nicht mehr theilen. Wenn aber der Abfall von der jugendlichen Idealität die ſchmerzloſe Reſignation, die platte Ergebung in die äußerliche Noth des Augenblicks iſt, wenn der Liberale zum Servilen, der ſkeptiſche Rationaliſt zum ſteifen Orthodoxen, der Verſemacher zum hausbackenſten Proſaiker u. ſ. f. umſchlägt, ſo iſt dieſe Wandlung ganz der der Jungfrau zu vergleichen, welche, nachdem ſie lange umſonſt ihr Ideal zu finden ſich geſträubt hat, plötzlich zur Ehre der Frauenſchaft die gemeinſte Wahl trifft. Der Mann kann allerdings nicht ſo großmüthig ſein, als der Jüngling, der ſein Leben, wie ſeine Habe verſchwendet, denn der Mann hat Zwecke, für welche Leben und Vermögen nothwendige Mittel ſind. Der Mann muß alſo, da er für die Menſchheit nicht blos träumen, vielmehr wirken will, in gewiſſem Sinn eigennützig ſein. Auch macht er die Erfahrung, daß die Welt doch nicht ſo ſchlecht iſt, als wofür er ſie in ſeinem ſubjectiven Idealismus nahm. Allein daraus folgt noch nicht ein unbedingtes ſich gehen Laſſen, ein ſtumpfes, unkritiſches Zufriedenſein mit ihr. Vielmehr wird der Mann die Welt nur dadurch wahrhaft fördern, daß er in ihr auch ſein Intereſſe befriedigt. Das Intereſſe, zu leben, gut zu leben, haben Alle; das lebendige Intereſſe der That kann nur aus dem Inneren kommen, das ſich einen Zweck zu erarbeiten vorgeſetzt hat.

3) Das Greiſenalter.

Das reife Alter iſt das der realen, wie das Jünglingsalter das der idealen Entzweiung des Menſchen mit der Objectivität. Es iſt ſchon öfter bemerkt worden, daß die einzelnen Übergangsmomente aus dem jugendlichen Alter zum Mannesalter von keinem Dichter ſchärfer durchlebt und daher auch beſſer dargeſtellt ſind, als von Schiller. Und wirklich könnte die Pſychologie ſehr Vieles aus ſeinen Werken als treffenden Ausdruck jenes Fortganges entnehmen. Eine Menge ſeiner lyriſchen Gedichte athmet die Sehnſucht des Ideals wie die Härte, ſich zu beſchränken, ſich der Pflicht zu unterwerfen. Beſonders rein tritt bei Schiller das geſchlechtliche Moment, die Würde des Mannes, hervor, wie er naiv ſagte:

Wer keinen Menſchen machen kann,
Der kann auch keinen lieben.

Selbſt durch ſeine dramatiſchen Productionen zieht ſich dieſe Metamorphoſe. Karl Moor iſt der Jüngling, der mit ſeinen Räubern die Welt beunruhigt, aber der ſinkenden Sonne mit erhabenen Bildern von Größe und Freiheit nachſchaut. Don Carlos liebt, aber die Liebe theilt ſich bei ihm mit dem Wunſch der That; er bittet ſeinen Vater dringend, ihn nach Flandern zu ſchicken. Wallenſtein und Tell ſind die Männer, von denen der erſtere ganz abſtract ſeinen Zweck mit ungeheuren Mitteln durchzuſetzen ſucht, während der zweite in ſeinem Zweck zugleich den ſeines Volkes vollbringt und, ſich zu befriedigen, mit dem Mittel einer Armbruſt ausreicht. Goethe dagegen ſtellt weit entſchiedener den Mann im Übergange zum Greiſenalter dar; auch ſchreibt er ſich ſelbſt ſeine Biographie. In den letzten zwanzig Jahren ſeines Lebens war „Heiterkeit und Behaglichkeit" immer ſein drittes Wort.

Der Greis ſtellt die Gattung in ihrer geiſtigen Allgemeinheit am reinſten dar. Seine particuläre Individualität iſt aller dings viel entſchiedener, als die des jugendlichen Menſchen; die Arbeit des Mannes hat ihr die Vollendung gegeben, aber das Intereſſe des Greiſes iſt das der Gattung ſelbſt geworden, weshalb er auch die Arbeit, die er als Mann zur Gewohnheit ſich angeeignet hat, fortſetzt, ſo daß der Fortgang vom eigentlichen Mannesalter zum Greiſenalter oft ein kaum merklicher iſt. Der Greis wird nicht ſo ſchnell erregt, wie der Jüngling; er iſt auch nicht zur thatſächlichen Reaction ſo aufgelegt, als der Mann; im Gegentheil wird bei ihm eine Neigung zum Zaudern ſichtbar, allein für das Weſentliche hat er durch ſeine lange Erfahrung mehr Tact und Einſicht. Er hat ſo Vieles durchempfunden, ſo Vieles vollbracht, ſo Vieles entſtehen und wieder vergehen ſehen, daß er jede Veränderung mit ruhigem Sinn begrüßt und, der ſchwärmeriſchen Illuſion entrückt, nur durch die Bedeutung der Sache zum Enthuſiasmus erhoben wird, der dann aber auch um ſo reiner und nachhaltiger iſt.

Es herrſcht gegen das Greiſenalter ein ähnliches Vorurtheil, wie gegen das phlegmatiſche Temperament, als wenn es, in Verhältniß zu den ihm vorangehenden Altern, ein trauriges wäre. Allein das Leben iſt nur in der Totalität aller Lebensalter vollſtändig und jedes derſelben hat ſeinen eigenthümlichen Werth; es iſt die Willkür des nur ſubjectiven Denkens, für eine der Lebensepochen, für die phantaſiereiche Begeiſterung des Jünglings oder den Thatendrang und Thatenſturm des Mannes eine Vorliebe zu haben und die Ruhe des Greiſes zu verkennen. Phyſiſch iſt allerdings das Greiſenalter ein perennirendes, mehr oder weniger ſchnelles Abſterben; die Verleiblichung hat ihre ἀκμήν hinter ſich; das Blut ſchleicht träger und die Haut faltet ſich zu Runzeln. Allein eine Rüſtigkeit des Organismus kann ſehr wohl erhalten werden. Freilich kommt es in concreten Fällen darauf an, ob nicht der Organismus von Hauſe aus ein gebrechlicher war; ob er nicht durch Krankheiten, durch Leidenſchaften aſtheniſch geworden iſt u. ſ. f. Durch die Gewalt der Leidenſchaft kann auch der jugendliche Organismus ſchnell vergreiſen. Die Geſchichte zeigt uns viele Greiſe, welche bis zum letzten Hauch ihres Lebens vollſtändige Menſchen waren und nicht jenen Schreckbildern glichen, welche die Phraſeologie der Kanzelrhetorik im Munde zu führen pflegt, „wie die Alten zitternd am Stabe einherwanken." Moſes ward hochbejahrt und doch war ſeine Kraft nicht verfallen und ſeine Augen waren nicht dunkel. Lafayette und der ſo oft ſchon todt geſagte Talleyrand, Schleiermacher und Wilhelm v. Humboldt, Cuvier und Raynouard u. ſ. f., was für lebenskräftige Greiſe! Goethe mußte in höchſtem Alter den herben Verluſt des Sohnes erfahren. Statt aber dadurch zur Indolenz ſich ſtimmen zu laſſen, flammte ſein Dichterfeuer, den Schmerz verklärend, noch einmal um ſo mächtiger auf, und er beendigte den zweiten Theil ſeines Fauſt.

Das Durcharbeiten von Strapazen, ſchwierigen Schickſalen u. ſ. f. zerſtört den Menſchen an ſich noch nicht. Es kommt auf ſeine Haltung an. Da es das Weſen des Lebens iſt, ſich ſelbſt hervorzubringen, da der Geiſt nur das iſt, was er thut, ſo iſt unſtreitig das Ausruhenwollen nach dem Mannesalter, wie bei ſo manchen Jubilaren, die rechte Methode, den Tod zu beſchleunigen. Das Intereſſe der Arbeit erhält die Spannung des Geiſtes und des Leibes; die thatloſe Muße nutzt mehr ab, als der Aufwand der Kraft, dem ein Wechſel der Erholung gegönnt iſt. Es entſteht dann Vergeßlichkeit, weil dem Gedächtniß die Übung zu fehlen beginnt; es entſteht ein Verkennen der Gegenwart, eine hypochondriſche Kritik der Jugend, weil man nicht mehr unmittelbar die Tendenzen des mitlebenden Geſchlechtes theilt; daraus folgt ein Verſinken in die Erinnerungen aus der eigenen Jugendzeit; am Ende ſeines abgeſchloſſenen Lebens verliert man ſich wieder in den Anfang deſſelben und geräth ſo in Gefahr, kindiſch zu werden, ein Zuſtand, mit welchem die Trägheit des matter werdenden Organismus nicht ſelten einen ſchmuzigen Cynismus verbindet, der dann das Greiſenalter allerdings zu einer drückenden Laſt für ſich und Andere macht.

II.

Die Geſchlechtsdifferenz.

Das Individuum ſtirbt. Es erliegt dem Widerſpruch, zwar die concrete Exiſtenz der Gattung, aber doch nicht ſie ſelbſt an und für ſich zu ſein. Es iſt endlich. Der Geiſt erhebt ſich in der Matrone und im Greiſe zur innigſten Einheit mit dem Weſen der Gattung, während ſeine natürliche Perſönlichkeit verwelkt und zuletzt im Tode ſich auflöſ't. Die Gattung als ſolche unterſcheidet ſich in ſich ſelbſt. Dieſer Unterſchied iſt zunächſt als ein durch die Gattung geſetzter ein natürlicher, der aber nicht minder zugleich eine qualitative Differenz des Pſychiſchen ſetzt. Des Pſychiſchen, denn der Geiſt an ſich iſt von dieſem Unterſchied frei, und die Vernunft, der κοινος λογος, in beiden Geſchlechtern dieſelbe. Man hat ſich auch damit abgegeben, zu ergrübeln, wie die geſchlechtliche Differenz im Jenſeits erſcheinen werde; ſelbſt Schleiermacher im zweiten Theil der Glaubenslehre zerrt ſich mit Möglichkeiten darüber umher. Allein wenn ſchon in der Gemeinde jene Differenz bedeutungslos iſt, indem Gott, der Geiſt, kein Anſehen der Perſon kennt, um wie viel mehr wird im Jenſeits Chriſti Ausſpruch, daß man dort nicht freiet, ſich auch nicht freien läßt, Realität haben! Pſychiſch aber iſt die Differenz als eine durch das Moment der Natürlichkeit vermittelte beſondere Anlage und Stimmung des ganzen Individuums. Denn es iſt, wie die Anatomie lehrt, nicht etwa blos der Unterſchied einzelner Organe, um den es ſich handelt, ſondern Mann und Weib ſind in ihrem Organismus ſo durch und durch verſchieden, daß kein Glied des einen an die Stelle eines andern im andern eingefügt werden könnte. Im Mann herrſcht die Senſibilität des vorderen Gehirns und die Irritabilität vor; im Weibe die Senſibilität und die Plaſticität. Der Mann iſt daher magerer; die Schultern ſind breiter; die Reſpiration kräftiger u. ſ. f. Die Frau hat rundere, ſchwellende Formen; das Becken iſt weiter, um der Gebärmutter für ihre ungeheure Ausdehnung in der Schwangerſchaft Raum zu geben u. ſ. f.

Daß mit der anatomiſchen und phyſiologiſchen Differenz zugleich die pſychiſche geſetzt iſt, geht auch negativ aus den Zwitterbildungen hervor, wo mit dem Übergewicht der männlichen oder weiblichen Form zugleich eine Neigung zu männlichen oder weiblichen Beſchäftigungen vorhanden iſt. Weiblinge mögen gern weibiſchen Putz, verrichten gern weibliche Handarbeiten u. dgl. m. Caſtraten zeigen in Stimme und Wachsthum das Weibliche und vermögen wohl, wie die Orientaliſchen Serailhüter, den Mechanismus von Intriguen und Verſchwörungen zu leiten, Andern das Thun zu befehlen, aber ſie ſelbſt können nie Helden, nie der Angel der Ereigniſſe ſein; Narſes iſt der einzige, der ſich beinahe zur Ausnahme eignete.

1) Das Weib.

Da im Weibe einerſeits die Senſibilität, andererſeits die plaſtiſche Thätigkeit vorherrſcht, ſo iſt es pſychiſch zum Gefühl und zur Einheit mit ſich und der Welt beſtimmt. Es iſt alſo nach Innen gerichtet, inſofern es für jeden Eindruck von Außen offen iſt; es wird leicht erregt und hat für den Schein der Dinge, für die Oberfläche des Lebens, die zarteſte Empfänglichkeit. — Durch die große Paſſivität iſt aber die Productivität des Weibes beſchränkt. Es vermag z. B. in den plaſtiſchen Künſten nichts, weil dieſe eine Entäußerung der Subjectivität fordern, deren es nicht fähig iſt. Eine Angelica Kaufmann malte recht hübſch, gab aber keine Richtung in der Malerei an; eine berühmte Architectin gibt es gar nicht. Muſik, namentlich die Behandlung der Saiteninſtrumente und Geſang, iſt die dem Weibe zuſagende Kunſt. Man denke an die Concerte der Niederländiſchen Nonnenklöſter, die ſo ausgezeichnet waren. Erfunden haben die Frauen in der Muſik allerdings nur wenig, wie auch in der Poeſie, wo ihnen die höhere Lyrik, Epik und Dramatik verſagt iſt. Eben ſo iſt es mit der Wiſſenſchaft; wo ein ſinnliches Element vorhanden iſt, wie in der Naturgeſchichte, geht es noch am erſten; zur Speculation taugt das Weib nicht und auch in Staat und Kirche iſt es nur zur ſecundären Größe beſtimmt. — Die wahre Productivität des Weibes iſt ſeine Mütterlichkeit, welche ihm für das Gedeihen des in ihren Schooß verhüllten, aufkeimenden, neuen Organismus, eine unmittelbare Identität mit ſich, eine harmoniſche Conſonanz des Gemüthes mit ſich nothwendig macht. Wie hierin die Würde des Weibes, ſo liegt auch ſeine tiefſte Anmuth darin.

2) Der Mann

dagegen iſt durch ſeine natürliche Organiſation mittelſt der größeren Ausbildung der centralen Momente des Nervenſyſtems zum Denken und mittelſt der ſtärkeren Muskelkraft zur Wirkung nach Außen beſtimmt. Um zur That zu gelangen, muß er in die Entzweiung mit ſich und der Welt ſich einlaſſen. Nur indem er ſich ſich ſelbſt unterwirft, kann er für die Objectivität der Welt reifen. — Der Mann iſt daher zur univerſellen Productivität organiſirt und in keinem Zweige menſchlicher Kunſt und menſchlichen Wiſſens und Handelns durch die Natur beſchränkt. — Weil aber der Mann den Verſtand und die Richtung nach Außen in ſich muß vorwiegen laſſen, ſo folgt daraus noch gar nicht Empfindungsloſigkeit. Im Gegentheil iſt das Gefühl des Mannes oft tiefer, als das des Weibes, weil es in größere Abgründe ſich ſtürzen muß, welche dem Weibe ewig mit lieblichen Nebeln verdeckt bleiben. Es iſt eine leere Vergötterung des Weibes, es für gefühlvoller als den Mann zu halten. Das Weib fühlt leichter und fühlt mehr, allein nicht tiefer und nicht mannigfaltiger. Aber das Weib iſt, ſo zu ſagen, Gefühl, während der Mann Gefühle hat. Dem Weibe ſieht man das Stummſein in ſeinem Gefühl nach; die wortloſe Thräne iſt ächt weiblich. Vom Mann fordert man, daß er über ſich, über ſeinen Schmerz hinauskomme, ihn ſich zum Gegenſtand mache, ihn begreifend die Freiheit von ihm erlange. Das reactionsloſe Fortſtrömen im Gefühl nennen wir weibiſch.

3) Die Aufhebung der Geſchlechtsdifferenz.

Die Individuen haben durch ihre Einſeitigkeit den Trieb, den Mangel derſelben durch ihre Ergänzung zu negiren. Sie *ſuchen* daher einander, um in dem Individuum ſich als Gattung zu finden. Scheinbar iſt es in der Liebe nur um das Individuum zu thun; es iſt das *einzige* und es wird mit verherrlichenden Prädicaten überſchwänglich geziert. Allein im Hintergrunde ſteht die Allgemeinheit der Gattung als das Weſentliche. In der Vereinigung der Geſchlechter verſchmilzt ihre Einſeitigkeit zur Exiſtenz der generiſchen Totalität, weshalb der Gattungsproceß eine affirmative, das Individuum von ſich befreiende Kraft ausübt.

III.

Schlaf und Wachen.

Die Geſchlechtsdifferenz hat im Verlauf der Lebensalter eine von ihnen ausgehende Modification der Erſcheinung. In der Kindheit iſt die Spannung der Geſchlechter, wo nicht unnatürliche Verderbtheit ſie hervorlockt, noch nicht da. Im Alter erliſcht ſie wieder, wenn auch die Zeugungskräftigkeit, die beim Weibe in den klimakteriſchen Jahren entſchieden abſtirbt, bei dem Manne bis in ein ſehr hohes Alter fortdauern kann. Im Gattungsproceß hebt ſich das Individuum reeller Weiſe zur Allgemeinheit auf, fällt aber aus ihr, einem momentanen Zuſtande, wieder in ſeine Einzelheit zurück. In dieſer iſt es ebenfalls durch eine qualitative Veränderung beſtimmt, die ſich aber nur *auf es ſelbſt bezieht*. Sie geht von dem inneren Verhältniß der beſonderen organiſchen Syſteme aus, welche nämlich in ihrer Herrſchaft ſich gegenſeitig verdrängen. Der Zuſtand, in welchem die cerebrale Senſibilität ſich in ſich verſenkt und die plaſtiſche Thätigkeit die Ernährung des Leibes fördert, iſt der *Schlaf*; derjenige, worin die Senſibilität mit der Außenwelt in Verkehr tritt, worin die Nerven Affectionen in ſich aufnehmen, die Reproduction aber nur langſam arbeitet, iſt der des *Wachens*. Urſprünglich, im mütterlichen Leibe, ſchläft der

Menſch und ſeine Geburt iſt ſein primitives Erwachen. Die Stellung des Schlafenden wiederholt daher auch die Lage des Fötus im Uterus. Der Kopf ſinkt auf die Bruſt; die Arme kreuzen ſich über den Leib; die Füße ziehen ſich gekrümmt in die Höhe. Die Irritabilität iſt im Athmen und im Pulsſchlag gleichmäßiger thätig.

Schlaf und Wachen ſind alſo in einem nothwendigen periodiſchen Wechſel begriffen. Die comparative Phyſiologie hat nachzuweiſen, wie in den niedrigeren Organiſationen dieſer Wechſel faſt noch gar nicht da iſt, dann im Wechſel der Jahreszeiten hervortritt, endlich in verſchiedenen Maaßen zum Wechſel während der Tageszeit wird, bis er bei dem Menſchen etwa ein Drittel derſelben einnimmt. Allerdings, wie ſchon früher bei dem Begriff der Tageszeiten bemerkt wurde, kann der Menſch durch Gewöhnung die Zeit des Schlafes ſehr willkürlich beſtimmen, allein er kann ihn nicht umgehen. Er kann ihn verkürzen oder vertheilen, wie z. B. Poſtbeamte es darin oft weit bringen, allein er kann ihn nicht entbehren. Schlafloſigkeit, wenn ſie anhaltend wird, führt Verdumpfung des Bewußtſeins, Wahnſinn, ja den Tod herbei. Allerdings kommen Fälle vor, wo ein andauerndes ungetrübtes Wachen durch große pſychiſche Aufregung hervorgebracht wird; v. Schubert erwähnt in ſeiner Geſchichte der Seele eines Mörders, der 14 Tage perennirend wachte und den ſelbſt ſtarke Doſen Opium nicht in Schlaf verſetzten. Allein auf ſolche Zuſtände folgt dann auch eine um ſo tiefere Erſchlaffung. Große, langdauernde Anſtrengungen haben tiefen, wochenlangen Schlaf zur Folge gehabt, worin der Organismus gleichſam das Verſäumte nachholte. Zu viel Schlaf bringt natürlich ebenfalls einen krankhaften Zuſtand, Trägheit, Stumpfheit, Fettwerden, Aufgedunſenheit u. ſ. f. hervor. Wahrhaft erquickend iſt nur der normale Schlaf, der, quantitativ nach der Verſchiedenheit der Individuen verſchieden, die Einheit ihrer organiſchen Syſteme wiederherſtellt. Künſtlicher Schlaf iſt auch nur ein Surrogat des ſich von ſelbſt periodiſch erzeugenden, und der Schlaf, deſſen v. Schubert erwähnt, der mitten in der Qual der Tortur Gefolterte überfiel.

iſt an ſich ſchon der Tod, nicht Reproduction des Lebens. Wenn alſo der Schlaf der anfängliche Zuſtand des Individuums iſt, ſo iſt das Wachſein der erſte Zuſtand, mit welchem ſein ſelbſtſtändiges Daſein als für ſich ſeiendes außer der Mutter beginnt.

1) Das Wachſein.

Das Thier erwacht durch die Geburt nicht in ſich, wie der Menſch; es bleibt in der Objectivität der Dinge befangen. Der Menſch aber, obſchon als Säugling viel ſchlafend und wenig unterſcheidend, iſt doch ſchon an ſich Geiſt. Das Wachſein des Menſchen iſt ſein für ſich ſein. Er iſt nicht blos Selbſtgefühl, ſondern im Selbſtgefühl zugleich Selbſtbewußtſein, ſollte daſſelbe auch, wie beim Säugling, vorerſt noch dämmern; es iſt doch ſchon im Selbſtgefühl involvirt. Durch die Beziehung auf ſich wird alles Andere als ein Anderes geſetzt, was dem für ſich ſeienden Menſchen gegenüber iſt. Das Wachſein iſt der Act des Urtheils: ich bin; mit welchem Act der andere: dies und jenes iſt ein Anderes, als ich; identiſch iſt. Das Wachen iſt alſo das beſtändige Setzen des Unterſchiedes der Sub- und Objectivität, aber ganz unmittelbarer Weiſe.

2) Das Einſchlafen.

Das Wachſein hebt ſich ſelbſt auf und zwar nicht durch eine allmälige Annäherung an den entgegengeſetzten Zuſtand, als wenn das Schlafen nur ein geringeres Wachſein, das Wachſein nur ein geringeres Schlafen wäre, ſondern der eine Zuſtand bricht plötzlich ab. Weil die Reproduction und Senſibilität qualitative Differenzen ſind, ſo läßt ſich ſchon aus ihnen der Schluß auf die entgegengeſetzte Qualität der durch ihre Thätigkeit bedingten Zuſtände machen. Wenn der Unterſchied nur als der der gleichgültigen Grenze, des Mehr oder Weniger, geſetzt wird, ſo erſcheint das Schlafen als ein Vorſtellungen Haben, d. h. man identificirt das Schlafen mit dem Träumen. Das Wachen hat dann hellere und geordnetere, das Schlafen dunklere und verworrene Vorſtellungen. Aber der Schlaf kann auch ein traumloſer ſein, worin nämlich die Objectivität der möglicher und wahrſcheinlicher Weiſe in ihm geſetzten Vorſtellungen nur ein gleich Null zu ſetzendes Minimum ausmacht, ſo daß von ihr Nichts in die Erinnerung übergeht. Doch ſelbſt, wenn man im Begriff des Schlafs ſchon auf den des Träumens reflectirte, würde der qualitative Unterſchied des Urtheils: ich bin, feſtgehalten werden müſſen. Denn im Traum fällt dieſe Selbſtunterſcheidung fort. Das Subject iſt in ſeine Objectivität verloren und irrt in zuſammenhangloſen Metamorphoſen umher. Allerdings tritt zwiſchen dem Wachſein und dem Schlaf ein Zwiſchenzuſtand ein, den man Schlafwachen nennt. Die Glieder ſtrecken ſich; der Mund iſt nicht ſo feſt geſchloſſen; die Augenlieder ſenken ſich; man gähnt; die Außenwelt wird gleichgültig; die Vorſtellungen fangen an durcheinander zu taumeln; die Zerſtreutheit iſt das Aufheben der durch den Willen im Wachſein geſetzten Aufmerkſamkeit. Allein obſchon in dieſem kürzer oder länger dauernden Zuſtande der Schlaf im Werden begriffen iſt, ſo iſt doch darin das Wachen das wahre Daſein des Menſchen und er kann daher auch im Schlafwachen, wie Burdach u. A. gethan haben, ſich ſelbſt in dem traumhaften Chaos ſeines ungebundenen Vorſtellens beobachten, d. h. er iſt Bewußtſein.

3) Das Erwachen.

Das Schlafen iſt die Rückkehr in den Urzuſtand des Individuums. Der Organismus nimmt ſich in ſich ſelbſt von Neuem zuſammen und eben ſo ſtellt ſich der Geiſt wieder in ſeiner Totalität her. Denn wie das organiſche Leben während des Wachſeins durch eine Menge von Erregungen und Verrichtungen abgenutzt wird: ſo auch wird der Geiſt wachend in die Zerſtückelung und einfache Bedingtheit des Lebens hineingezogen. Wie ein Strom in Canäle zerfließt, wird die Kraft des Bewußtſeins in Einzelheiten zerſplittert; eine Beſchränkung folgt der anderen. Im Schlaf hört dieſe Bedingtheit von Außen auf; es tritt eine Sammlung des Geiſtes, wenn gleich keine ſelbſtbewußte, ein. Die von der nothwendigen Einſeitigkeit des Lebens geſetzte Unterdrückung mancher Richtungen des Gemüths, der Phantaſie, der Erinnerung, hört auf und macht ſich, wenn auch nur auf unorganiſche Weiſe, im Traum geltend. Die Vergeſſenheit der feſten, in beſtimmte Grenzen einzwängenden Wirklichkeit läßt den Geiſt an ſich zu ſeiner unmittelbaren Selbſtſtändigkeit zurückkehren; freilich nur, was die neueren Lobredner des Schlafs überſehen, an ſich und nur zur Unmittelbarkeit, weshalb der Zuſtand des Schlafs, das Verſenktſein in die Allgemeinheit des thieriſch-geiſtigen Lebens, nicht ein höherer iſt gegen den des wachen Bewußtſeins. Der Schlaf iſt ſomit nicht blos ein negatives Ausruhen, daß nämlich der Organismus, das Bewußtſein, indeſſen nicht angeſtrengt ſind, ſondern er iſt eine poſitive Bekräftigung des ganzen Daſeins, indem daſſelbe auf ſeinen Anfangspunct zurückgeht. Der Menſch hat ſich wieder zur Einheit mit ſich hergeſtellt.

Das Erwachen ſtellt ihn daher der Objectivität der Welt mit friſchem Muth gegenüber. Im normalen Schlaf geht ihm im Unterſchiede von dem tiefen, traumloſen Nachtſchlaf der traumerfüllte Morgenſchlummer voran, in welchem die Objectivität ſchon zu ſpielen beginnt. Allein das Erwachen iſt der Abſprung aus dem Reich der Träume und der Selbſtvergeſſenheit in den Tag des Bewußtſeins. Das Inſichſein kehrt ſich wieder nach Außen u. ſ. f. Der Zuſammenhang mit der Welt wird von Neuem geſetzt und der Wachende nimmt ihn zunächſt da wieder auf, wo er ihn beim Einſchlafen verließ. Er läßt alſo den Schlaf aus ſeiner Erinnerung als den Zuſtand der Thatloſigkeit fallen. Iſt daher die Objectivität während des Schlafs eine ganz andere geworden, ſo entſteht im Erwachenden die Verwunderung darüber; er fragt ſich, ob er träume? u. ſ. w. Die Trunkenheit läßt ebenfalls das Verhältniß der Subjectivität und Objectivität ſich aufheben; der Trunkene, wenn er auch noch ſpricht u. ſ. w., träumt ſchon; er entſchläft endlich, etwa in einem Rinnſtein, und kann ſich erwachend keine Rechenſchaft geben, wie er dahin gekommen, zweifelt an ſeiner Umgebung u. ſ. f., wie die Poeſie der Shehezerade, auch Shakeſpeare in ſeinem betrunkenen Keſſelflicker ſolche Situationen benutzt haben.

Drittes Capitel.

Die Empfindung.

Die natürlichen durch das Leben des Planeten, durch die Race und die individuelle Beſchaffenheit des Temperaments und der Anlage geſetzten Qualitaten bleiben durch das ganze Leben des Individuums die nämlichen, wenn ſie auch modificirt werden. Die durch die Natur geſetzten Veränderungen haben einen periodiſchen Verlauf, deſſen Baſis das Anderswerden des Organismus auf den verſchiedenen Altersſtufen iſt; die qualitative Beſtimmtheit des Geſchlechts wird davon afficirt, und ſelbſt der periodiſche Wechſel von Schlaf und Wachen iſt in ſeinem Maaß dadurch bedingt. Kinder ſchlafen feſter und länger als Greiſe. Die Einheit der Beſtimmtheit als ſolcher und der Veränderung, ohne daß dieſelbe an den Verlauf des Lebens gebunden iſt, iſt die Empfindung. Der Geiſt findet ſich beſtimmt. Im Gegenſatz von Schlaf und Wachen iſt nicht blos eine andere Stimmung, wie das Sonnenlicht, die Beſchaffenheit der Atmoſphäre, die Jahres- und Tageszeit, ſie erwecken kann, oder wie ſie durch das Temperament, die Anlage des Menſchen hervorgebracht wird, ſondern er iſt darin ein ganz anderer, indem während des Schlafs das geiſtige Leben in die Lethe des urſprünglichen Zuſtandes vertieft wird, worin die Geiſtigkeit von der Leiblichkeit noch ungeſchieden war, während des Wachens aber Irritabilität, Senſibilität, Bewußtſein, Selbſtunterſcheiden der Sub- und Objectivität hervortreten. Folglich iſt dieſer Gegenſatz der, in welchem die unmittelbare Einheit des Geiſtes mit ſeiner Natürlichkeit ſich ſchon aufzulöſen beginnt. Aber als erſt im Anfang überwiegt noch das Poſitive der Naturbeſtimmtheit. Die Empfindung iſt als beſondere zugleich eine entſtehende und vergehende. Keine hat eine abſolute Dauer; keine iſt als einzelne unmittelbar von den natürlichen Veränderungen des Geiſtes abhängig. Das Empfinden iſt das Außerſichſein des Geiſtes, das eben ſo ſehr ſein Inſichſein iſt. Die Empfindung iſt nun zu begreifen:

1) für ſich im Allgemeinen als das ſtoffartige, dumpfe Weben des Geiſtes in ſich ſelbſt;
2) im Unterſchiede von ſich ſelbſt;
3) in der Einheit mit der Subjectivität des Geiſtes, die an ſich alle Empfindungen durchdringt und dadurch im Geiſt die Entzweiung mit ſeiner Leiblichkeit einleitet.

I.

Die Empfindung an ſich.

Die Empfindung iſt das unmittelbare Daſein des Geiſtes in ſeiner unmittelbaren Identität mit der Natur, worin er ſich eben ſo ſehr durch ſie als durch ſich beſtimmt findet. Inhalt der Empfindung iſt daher Alles; es iſt nichts, was das Empfinden von ſich ausſchlöſſe. Allein die Form, in welcher der Inhalt exiſtirt, iſt die abſolute Einfachheit, d. h. das Ununterſchiedenſein des empfindenden Subjectes von dem, was empfunden wird. Der Mangel dieſes Unterſchiedes iſt es, wodurch auch das Ununterſchiedenſein der Empfindungen als ſolcher ſich begreift.

Die Allheit ſchlägt daher durch ſich in die Nichtigkeit um. So lange der Geiſt nur erſt der empfindende iſt, iſt er, wäre er noch ſo reich an Inhalt, arm, denn die Fülle iſt eine unaufgeſchloſſene; wie ein Berg gediegenes Metall enthalten kann, das aber noch nicht zu Tage gefördert iſt, wo der Werth, den es an ſich hat, erſt zur Realität kommt. Das Empfinden iſt nicht zu verwerfen, wie man wohl gethan hat, und der ſo oft citirte Satz: nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu, ganz richtig. Es ſoll aller Inhalt des Geiſtes dieſe Innigkeit haben, von Mir, von meiner Subjectivität nicht getrennt werden zu können, wie etwas, das ich nur abſtract in mir trage, das, wie man ſich wohl ausdrückt, nur meinen Kopf beſchäftigt. Allein daraus folgt noch nicht, daß das Denken dem Empfinden als das

Geringere untergeordnet werden müſſe, wie in neuerer Zeit auch Viele gemeint haben, denn das Empfinden iſt, weil es allen Inhalt in ſich zuläßt, zufällig: das Schöne wie das Häßliche, das Gute und Böſe u. ſ. f. können empfunden werden. Das Empfinden vermag nicht ſich ſelbſt zu beurtheilen: es iſt an ſich nur *Stoff*; das Denken hat erſt über die Berechtigung des Empfundenen durch ſeinen Begriff zu entſcheiden. Das weſentliche Intereſſe des Geiſtes iſt, daß er ſein unmittelbares Anſichſein ſich zum Gegenſtand mache, es für ſich habe.

Das Empfinden iſt alſo unmittelbares Daſein des Geiſtes. Allein alle Unmittelbarkeit iſt ſelbſt wieder vermittelt, was ſo oft vergeſſen wird, indem man das Unmittelbare als ein ſchlechthin Unmittelbares, nicht als ein relatives d. h. durch eine Vermittelung geſetztes begreifen will, dann aber, da der Begriff die Vermittelung enthält, es als ein Unbegreifliches ſtehen laſſen muß. Der Menſch nämlich, wie er Reſultat der natürlichen Zeugung iſt, iſt allerdings die ungeſchiedene Einheit der Natur und des Geiſtes. Eben darum aber iſt das Empfinden ein durch die Natur und den Geiſt vermitteltes, ſo daß die Empfindung ſich in ſich ſelbſt als die von Außen nach Innen oder von Innen nach Außen gehende unterſcheidet.

II.

Die Empfindung im Unterſchiede von ſich ſelbſt.

Das Empfinden iſt zunächſt die durch die Affection des Organismus geſetzte Bewegung: die *äußere* Empfindung; ſodann aber umgekehrt die durch die Spontaneität des Geiſtes geſetzte Bewegung: die *innere* Empfindung. Da aber der Menſch kein dualiſtiſches Weſen iſt, ſo *vergeiſtigt* ſich die äußere eben ſo, als die innere ſich *verleiblicht*. Die Nerven ſind die ſteten Vermittler dieſes Proceſſes, und es gehört zur vollen Geſundheit, daß jene Verinnerung des Äußeren und dieſe Veräußerung des Inneren ohne Hemmung ſich vollziehe. — Daß hier weder von der *ethiſchen* noch von der *äſthetiſchen* Würdigung der Empfindungen die Rede ſein kann, verſteht ſich von ſelbſt und brauchte auch gar nicht geſagt zu werden, wenn dieſe Verunreinigung der Pſychologie nicht ſo häufig wäre.

A. Die äußere Empfindung.

Der menſchliche Organismus iſt die individuelle Totalität des Naturlebens. Er hat daher auch eine allſeitige Beziehung auf daſſelbe, und die Natur erfaßt ſich ſelbſt in ihm. Seine Sinnigkeit iſt nicht Anderes, als die Bemächtigung der Natur nach ihrem ganzen Daſein in der Form der Empfindung. Die Organe derſelben ſind die tiefſte Concentration der Natur, ihr ſich in ſich ſelbſt Zurückwenden. Hieraus ergibt ſich ſchon die Eintheilung der Sinne, daß nämlich Luft, Licht u. ſ. f. im Organismus ihren beſonderen Reflex haben. Nur darf man hier noch nicht an die Modification der Sinne durch das Wahrnehmen denken, denn dieſe fällt erſt in das Bewußtſein.

Die Natur iſt im Allgemeinen Materie, und der Sinn für dieſelbe als ſolche iſt das Gefühl. Die Begrenzung der Materie im Raum und ihr mechaniſcher Zuſammenhang mit ſich wird dadurch ergriffen. Die Materie iſt aber auch in ſich mannigfach beſtimmt, und dieſe qualitative Differenz äußert ſich in der Auflöſung und Umgeſtaltung des Materiellen durch den chemiſchen Proceß, welcher im Geruch und Geſchmack empfunden wird. Es iſt hier nicht blos die Geſtalt und Bewegung an ſich, ſondern auch die innere Beſchaffenheit des Objects, welche ſich dem Sinn aufſchließt. Von dem mechaniſchen Zuſammenhang und der phyſikaliſchen Beſtimmtheit der Materie iſt endlich die Geſtaltung unterſchieden, welche ſie ſich von Innen heraus gibt, das organiſche Leben. Für die Erſcheinung deſſelben nach Außen hin wird das Licht weſentliche Bedingung; der durchſichtige Glanz des Kryſtalls, der den Übergang macht von der unorganiſchen Natur zur organiſchen; die Färbung der Pflanzen, die von der Aufſaugung des Sonnenlichtes abhängt; die Seele, welche aus dem thieriſchen Auge herausſcheint; der volle Umriß der Geſtalten u. ſ. f. Das Licht ſelbſt iſt ein Product der unorganiſchen Natur auf ihrem Fortgange vom Mechaniſchen zum Phyſikaliſchen; es iſt der qualitative Gegenſatz der Schwere. Allein wenn auch viele chemiſche Proceſſe mehr oder weniger ſelbſt mit Lichterzeugung verbunden ſind, ſo tritt doch die kosmiſche Lichtentwicklung beſonders für die organiſche Natur als bedeutend hervor. Der Lichtſinn, Farbenſinn im Allgemeinen iſt das Auge. Der Kryſtall hat in ſich gar kein Leben; die Pflanze hat eine empfindungloſe Saftbewegung und ſelbſtthätiges Wachsthum; das Thier iſt weſentlich Selbſtgefühl und je mehr es ſich in ſich den Organen nach vermannigfaltigt, je höher alſo die Gegenſätze in ihm ſich ſpannen, um ſo intenſiver äußert es auch ſein Selbſtgefühl durch die Stimme. Daß dieſelbe in den Vögeln ſo lebendig hervortritt, hat ſeinen Grund darin, weil ſie hauptſächlich für die Luft organiſirt ſind, alſo die Bildung der Lunge, der Bruſt, der Athmungswerkzeuge, hier zuerſt ſich recht entſchieden darſtellt. Das Tönen iſt hier nicht blos Folge einer mechaniſchen Veränderung, eines Erzitterns der Cohäſion des Körpers in ſich, ſondern es iſt ein freies Product des Organismus, der in dem hervorgeſtoßenen Laut ſich ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit nach manifeſtirt; das Thierreich zeigt uns eine unendliche Mannigfaltigkeit der Laute. Darin aber ſtimmt es mit dem Tönen des Unorganiſchen oder organiſch Empfindungloſen überein, daß der Ton auch in dieſem die Innerlichkeit d. i. die Lockerheit, Feſtigkeit, Eigenheit des Zuſammenhangs mit ſich ſelbſt kund gibt. Der Sinn dafür iſt der des Gehörs.

Schon aus dieſer Rückſicht auf die Natur, welche ſich in den Sinnen reflectirt, von ihnen aſſimilirt wird, ſo daß Nichts in ihr vorkommen kann, was ihnen entginge, wofür ihre Receptivität nicht ausreichte, ergibt ſich, daß der Gehörſinn der tiefſte iſt, denn er iſt der, welcher in die Innerlichkeit des Lebens hinabreicht.

Der Gefühlsſinn bedarf der unmittelbaren Berührung mit dem von ihm empfundenen Object. Die ſinnliche Erregung, Luſt, Schmerz, iſt daher bei ihm am mächtigſten, die Idealität aber am geringſten. Im Riechen und Schmecken iſt auch noch ein Taſten, ein unmittelbarer Contact mit dem Empfundenen vorhanden, allein die Empfindung geht nicht ſo in die Breite, wie im bloßen Hautſinn. Man ſagt zwar auch, es kitzele etwas den Gaumen, allein zwiſchen einer ſolchen Wohlempfindung und dem Hautkitzel iſt noch ein großer Unterſchied. Geſicht und Gehör ſtehen mit dem von ihnen empfundenen Gegenſtande in gar keinem ſo unmittelbaren Zuſammenhange, daß von einem Taſten die Rede ſein könnte. Zwar gehen von dem geſehenen Gegenſtande Lichtſtrahlen, von dem gehörten Schallwellen aus, allein eben dies die Luft durchſchwebende Bild iſt die Vermittelung zwiſchen dem ſicht- und hörbaren Object ſelbſt und dem correſpondirenden Sinnorgan. Der Geſichtsſinn ſcheint der am wenigſten den Gegenſatz ſinnlicher Luſt oder Unluſt erregende und darum intectuellſte Sinn zu ſein, allein wenn der Tonſinn allerdings uns ſchneller und gewaltiger afficirt, ſo iſt dieſe Innigkeit vor jener nonnenhaften Kälte des Sehens kein Mangel, vielmehr ein Vorzug. Auch darum wird dem Geſichtsſinn wohl der Vorrang vor dem Ohr zuerkannt, weil er der Intelligenz eine größere Menge von Gegenſtänden zuführe. Dann vergißt man aber theils, daß die Welt der Töne, das Rauſchen, Sauſen, Pfeifen, Klingen, Flüſtern, Seufzen, Schnarren u. ſ. f. an Verſchiedenheit der der Farben gar nichts nachgibt; theils, daß durch die Sprache dem Menſchen ein viel weiteres Reich von Vorſtellungen offenbart werden kann. Blinde ſind bildungsfähiger und humaner im ächten Sinne des Wortes, als Taube, beſonders Taubgeborene.

Daß kein Sinn für den andern vicariren kann, liegt in ihrer qualitativen Differenz. Surrogat kann wohl die Thätigkeit Eines Sinnes für die eines anderen werden; der Blinde kann durch Taſten zur Vorſtellung von Manchem kommen; im Riechen anticipirt man auch ſchon das Schmecken u. ſ. f. Allein es ſind dies doch immer nur Analogieen, die für höhere Verhältniſſe gar nicht mehr genügen. Der bekannte, von Cheſelden 1727 geheilte und ſorgfältig beobachtete, von zarter Kindheit an bis zum dreizehnten Jahr Blindgeweſene wunderte ſich darüber, daß die Menſchen, die ihm am meiſten zuſagten, keineswegs auch in ihrer Erſcheinung die ſchönſten waren und ſeinem Geſichtsſinn eben ſo geſielen, wie ſeinem Gehörſinn. Wenn der Blinde Farben unterſcheidet, ſo haben dieſe Differenzen für ihn eine ganz andere Weiſe, als für den Sehenden. Dem Blinden fehlt die Qualität. Wenn im *magnetiſchen* Zuſtande eine Verſchmelzung der Sinne exiſtirt, ein *Gemeingefühl*, in welchem, wie verſichert wird, nicht blos auf die Herzgrube, ſondern ſelbſt unter die Fußſohle gelegte Briefe geleſen werden können, ſo iſt zu bedenken: erſtens, daß nur der Geſichtsſinn es iſt, der in dieſer krankhaften Confuſion der Sinne ſich für ſich hervorhebt; zweitens aber, daß, was man in jenem Zuſtande Sehen *nennt*, von unſerem bewußten Sehen, durch die Vermittelung des Lichtes, wohl noch ſehr verſchieden iſt. Ein Erfaſſen der Objectivität exiſtirt unſtreitig, aber ein ganz dumpfes, in nur thieriſcher Deutlichkeit befangenes, wie auch die Erinnerungsloſigkeit beweiſ't. Doch davon ſpäter. Die *Unübertragbarkeit* der Sinnesfunctionen, ſo daß mit der Naſe nicht geſehen, mit dem Ohr nicht gerochen werden kann u.ſ.f., ergibt ſich aus ihrer qualitativen Differenz, wonach Materie, chemiſche Beſchaffenheit, Farbe und Ton zwar in Zuſammenhang ſtehen, aber nicht identiſch ſind.

Die anatomiſche und phyſiologiſche Beſchreibung der Sinnorgane iſt von uns vorauszuſetzen und v. *Baer's* Anthropologie dafür beſonders zu empfehlen. Eine Kritik der verſchiedenen Eintheilungen der Sinne, die man verſucht hat, wollen wir ebenfalls liegen laſſen und nur noch an *Tourtual's* fleißige Arbeit über die Sinne des Menſchen, 1827, erinnern.

1) Der Gefühlsſinn.

Der allgemeinſte Sinn iſt der des Gefühles der „irdiſchen Totalität", wie *Hegel* ſich ausdrückt. Die Materie als ſolche wird von ihm empfunden. Sein Organ iſt die *Haut*, die ſich an einigen Stellen, z. B. in den Papillen der Fingerſpitzen, beſonders für das Taſten auszeichnet. Dieſe Empfindung ſelbſt iſt in ſich mannigfaltiger, als es wegen der Einfachheit derſelben den Anſchein hat.

Zunächſt wird die *Schwere* der Materie als *Druck* empfunden, der ein leichterer und ſchwererer ſein kann.

Zweitens wird die äußerliche Geſtaltung der Materie im Anfühlen empfunden, wo die ſolide und flüſſige Körperlichkeit ſich unterſcheidet. Denn ſo gut als Metall, Holz u. ſ. f. empfunden wird, eben ſo gut auch Öl, Waſſer, die Härte oder Weichheit deſſelben u. ſ. w. Das Fühlen des Soliden, wie es punctuell als das Spitzige, linear als das Scharfe und Schneidende, plan als gerade oder gebogene Ebene ſich darbietet, iſt nun das eigentliche Taſten, zu welchem die Haut überhaupt geeignet iſt; mit der Stirn, Naſe u. ſ. f. namentlich aber mit der Zunge kann das Taſten gleichfalls verrichtet werden.

Drittens wird die Cohäſionsveränderung der Materie durch die Temperatur mit der ganzen Leiblichkeit empfunden. Die Temperatur eines einzelnen Körpers wird im Taſten empfunden; die der Atmoſphäre überhaupt iſt durchdringend, die Oberfläche der Haut und dadurch die Nerven u. ſ. f. afficirend. Bei der Wärme und Kälte tritt dort ein Expandiren, hier ein Contrahiren der Empfindungsnerven, wie beim Druck und Nachlaſſen des Druckes ein.

Da das Gefühl eine ſolche Allgemeinheit hat, ſo ſind bei ihm die ſogenannten Sinnestäuſchungen am häufigſten. Bei dem Auge, wenn es ſubjectiv eine ſupplirende Farbe hervorbringt, bei dem Ohr, wenn es ein Klingen u. dgl in ſich erzeugt, iſt die Kritik wegen der Abgeſchloſſenheit des Organes leichter. Aber ein Schmerz im Leibe, ein Ziehen, Stechen u. ſ. f. wird oft ſehr unbeſtimmt empfunden und ſcheint localer Weiſe ganz wo anders zu ſein, als er wirklich iſt. Durch die Sympathie der Empfindungsnerven wird ſehr täuſchend ſogar Schmerz noch in Gliedern empfunden, welche dem Organismus bereits abgenommen worden ſind.

2) Der Sinn des chemiſchen Proceſſes.

Die Materie unterſcheidet ſich in ſich ſelbſt durch ihre qualitative Beſtimmtheit, gegen welche die Quantität der Ausdehnung, des Harten und Weichen, Warmen und Kalten als die unbeſtimmtere in Wahrheit durch die Qualität begründete Grenze zurücktritt. Für das Erfaſſen der Qualität iſt der Geruch und

Geſchmack. Der Gefühlsſinn bleibt auf der Oberfläche der Dinge ſtehen; er berührt ſich mit ihnen ganz unmittelbar, allein das Gewicht, die Beſchaffenheit der Fläche und die Temperatur ſind ganz allgemeine Prädicate des Körperlichen. Die Negation dieſer Allgemeinheit iſt die phyſikaliſche Beſonderung, welche nur in der reellen Auflöſung der Körper empfunden wird. Der Geruch empfindet ſie in der Form der elaſtiſchen, der Geſchmack in der der tropfbaren Flüſſigkeit. Mit dem Gefühlsſinn ſind beide Sinne dadurch identiſch, daß die Haut ihr Organ iſt und die Zunge ſogar als ein höchſt beweglicher Finger gelten kann. Auch darin ſtimmen ſie überein, daß ſie mit dem empfundenen Object ſich in unmittelbaren Contact ſetzen. Allein im Riechen wie im Schmecken wird das Object zugleich wirklich aſſimilirt, das Gas z. B. von den Schleimhäuten der Naſe eingeſogen, durch den Mund in Lunge und Magen hin eingeathmet u. ſ. f. Es iſt daher das Charakteriſtiſche dieſer Sinne, daß ſie ſich auf den Ernährungsproceß beziehen und dadurch die Begierde des Menſchen heftig aufreizen. Der Geruch verbreitet ſich bis in die Eingeweide hin eben ſo wohl, als bis in das Gehirn und vermag daher durch die Flüchtigkeit des Gaſes, Ohnmacht, Ekel, Steigerung der Vitalität u. ſ. f. ſchnell zu erregen. Die Luft iſt etwas Unſcheinbares, allein Alles verflüchtigt ſich in dieſelbe, ſollte auch die Erhalation, die Vergaſung des Soliden, unſerer Wahrnehmung ſich entziehen. Jeder Körper hat ſeinen eigenthümlichen Geruch; auch der ſolide riecht, wenn gleich oft ſo unmerklich, daß wir ihn geruchlos nennen. Der Geruch vermag uns daher ſchnell und lebhaft eine Vergangenheit zurückzurufen, weil er das Specifiſche eines Aufenthaltes, eines Zimmers, eines Waldes u. ſ. f. in einfacher Geſtalt in ſich birgt. Der Geſchmack dagegen vertieft den Menſchen ganz in die Gegenwart und für ihn iſt der Geruch, z. B. für den Hungrigen der Bratenduft einer Küche, die Anticipation des Genuſſes. Das Eſſen und Trinken — die Zerſtörung des Körperlichen, um ſeine Qualitäten zu ſchmecken, bis ſie geſchmacklos geworden ſind — feſſelt den Menſchen ganz an den Augenblick; er vergißt darüber Vergangenheit und Zukunft; dies Bekenntniß ſcheint demüthigend für den Menſchen, allein die

Erneuung der Leiblichkeit iſt auch nicht ſo gering anzuſchlagen, da ſie der Träger des erſcheinenden Geiſtes iſt. Die Menſchen ziehen daher, wo ſie ohne Reflexion fröhlich ſein wollen, das Eſſen und Trinken als Hebel herbei, und Bulwer gibt durch ſeinen Pelham den Rath, einem Menſchen, deſſen Vertrauen man gewinnen wolle, erſt etwas vorzuſetzen, bevor man ſich ihm eröffne. Wegen des affirmativen Charakters des Schmeckens wird es ſelbſt Gewohnheit, die Kauwerkzeuge zu beſchäftigen. Orientaliſche Völker kauen Betel; auf Speichern und Schiffen, wo nicht geraucht werden darf, in Gefängniſſen der Caſematten, kauen die Arbeiter, Matroſen u. ſ. f. den Taback; das Tabackrauchen iſt nichts anderes als ein ätheriſches Schmecken. Eine Geſchichte der Geſelligkeit läßt ſich ohne ſtete Berückſichtigung des Geruchs- und Geſchmacksſinnes nicht denken. Für erſteren findet man in Lemontey's Sittengeſchichte Frankreichs unter der Regentſchaft Philipps von Orleans die intereſſanteſten Data. Von einer Geſchichte der Zechkunſt hat Gervinus eine Skizze gegeben und bemerklich gemacht, wie die Neigung zum Genuß des reinen Weins mit der Blüthe geiſtiger Bildung eben ſo zuſammenfällt, als vorher der Genuß des Obſt- und Kornweins mit der anfangenden und ſpäter der der gebrannten Weine mit der überſatten Culturperiode der Völker. Es iſt merkwürdig, daß Völker, welche geiſtig contraſtiren, auch in der Befriedigung des Geſchmacksſinnes weit auseinandergehen, z. B. Franzoſen und Engländer; wenn erſtere Bouillon und Saucen meiſterhaft bereiten, ſo haben letztere in der Mockturtleſuppe, im Beefſteak, im Pudding ihre Virtuoſität und kennen keine andere Sauce als geſchmolzene Butter. Man ſpricht auch von der franzöſiſchen Küche u. ſ. f. Daß in der Jugend der Sinn des chemiſchen Proceſſes noch ſehr indifferent iſt, hat ſeinen Grund theils in dem ſchellen Wachsthum des Körpers, dem es mehr auf die Maſſe ankommt, weshalb alle Kinder gierig ſind; theils darin, daß die Kinder, wie die Wilden, noch keine große Mannigfaltigkeit des Genuſſes kennen, mit welcher ſich die Stärke des Geſchmacksorgans erſt entfaltet, ſo daß die Fricandiſe im Alter immer reger hervortritt. Da iſt Leckerei, was in der Jugend Näſcherei iſt. Ältere Leute ſprechen bis zur tödtlichen Langenweile gern von ihren Lieblingsgerichten und wollen Gottes Gaben „mit Verſtand" genießen. Ein Goethe hielt es nicht unter ſeiner Würde, im hohen Alter ſeinen Freund Zelter an die Sendungen der Märkiſchen Rüben als einer Feſtſchüſſel für ſeinen Tiſch zu erinnern. Wenn Völker alt und reich werden, viel Handelsverbindungen haben, ſo tritt der gewöhnlichen Stillung des Nahrungstriebes die Delicateſſe gegenüber und hierin vermag der Menſch Erſtaunliches zu leiſten, was ihn oft dem Wilden gleich zu ſetzen ſcheint, z. B. Auſtern lebendig zu verſchlingen! — Daß der Riechſinn bei dem zarteren Frauengeſchlecht eine größere Rolle ſpielt, iſt erklärlich und nur im Tabackſchnupfen wird es von den Männern wenigſtens öffentlich übertroffen.

3) Der ideale Sinn.

Der Gefühlsſinn iſt in ſeiner Activität paſſiv und läßt das empfundene Object in ſeiner Unmittelbarkeit beſtehen; eine Glasſcheibe wird durch das Betaſten nicht verändert; ein Stück Holz, das meinen Fuß drückt, bleibt, was es iſt u. ſ. f. — Der Sinn des chemiſchen Proceſſes iſt in ſeiner Empfindung ebenſowohl paſſiv als activ: die Schleimhaut der Naſe, die Nervenwarzen der Zunge aſſimiliren das empfundene Object. Das Riechen iſt nur möglich, inſofern der riechende Körper ſich auflöſ't und als Gas ſich preisgibt; das Schmecken nur, inſofern der geſchmeckte Körper durch die Kauwerkzeuge zerſtört und durch den Schleim der Zunge in ſeine chemiſchen Beſtandtheile zerſetzt wird; alle Producte der organiſchen Natur werden nur in ihrer Reduction zum unorganiſchen Daſein genoſſen. — Der ideale Sinn iſt ebenfalls die Einheit der Paſſivität und Activität, allein nicht, wie im Sinn des chemiſchen Proceſſes, eine unmittelbare, ſondern vermittelte. Das Object, welches empfunden wird und allerdings auf ſinnliche Weiſe das ihm correſondirende Organ erregt, wird von demſelben reproducirt, und dies Bild iſt der wahre Inhalt der Empfindung. Folglich iſt dieſe Unmittelbarkeit eine durch die Reproduction des Objects vermittelte. Allerdings wird auch im Gefühl nur die Nervenaffection, im Riechen und Schmecken gleichfalls nur dieſe empfunden; allein die Objectivität, da ſie in der Haut ſich ausbreitet, iſt keineswegs ſo ſelbſtſtändig, als im idealen Sinne, weil die Activität deſſelben nicht blos negativ, ſondern eben ſo ſehr poſitiv ſich verhält. Im Riechen und Schmecken wird der Gegenſtand entweder in ſeiner elaſtiſchen oder tropfbar flüſſigen Auflöſung empfunden; im idealen Sinne ſtellt er ſich nur in ſeinem *Reflex* dar.

Der ideale Sinn iſt aber wiederum ein doppelter; einerſeits bezieht er ſich auf die Materie im Raum, wie der Taſtſinn, andererſeits auf die Materie in der Zeit, wie ſie die ſich in ſich verändernde und doch mit ſich identiſch bleibende iſt, nicht, wie im chemiſchen Proceß, in der Veränderung ſich auflöſ't. Jener iſt der Sinn des Geſichts, dieſer der des Gehörs.

Der *Geſichtsſinn* hat zu ſeinem Inhalt die Empfindung der *Farbe*, denn weder der Raum an ſich, noch die Materie an ſich können Gegenſtand für das Auge werden. Aber auch das Licht an ſich, ohne durch das Materielle getrübt und ſo zur farbigen Erſcheinung gemacht zu werden, iſt nicht Gegenſtand, ſondern nur die durch das Licht mittelſt der Luft verſichtbarte Materie, oder umgekehrt das durch die Materie verſichtbarte Licht. Es wird aber nicht blos die Farbe, ſondern auch der abſtracte Gegenſatz von Licht und Schatten in allen ſeinen Abſtufungen und endlich der Umriß der Objecte, ihre Begrenzung nach Außen hin erblickt. Weil der Geſichtsſinn ſich auf das verſtändige Erkennen bezieht, ſo bedarf er ſelbſt, um für die Intelligenz in den Dienſt zu treten und die Differenzen zu faſſen, der *Bildung*. Das Fühlen, Riechen, Schmecken macht ſich ohne alle Umſtände von ſelbſt; aber das Sehen muß der Menſch lernen. *Cheſelden's* ſchon oben angeführte Beobachtungen ſind noch jetzt claſſiſch; der von ihm geheilte junge Menſch ſah die Objecte zuerſt ſo, als wären ſie *in* ſeinem Auge; dann erblickte er ſie *außer* ſich, allein wie auf *Einer Fläche*, ohne Perſpective: auf Bildern ſah er nur Farbenkleckſe; endlich erfaßte er auch die Vertiefung, den räumlichen Abſtand. Daß ihn die *rothe* Farbe am meiſten anzog, iſt eine große Conſequenz der Natur, inſofern Roth die Farbe der Farben, die Indifferenz des Gelben und Blauen iſt.

Der Gehörſinn hat zu ſeinem Inhalt die Empfindung des Tons, d. h. der elaſtiſchen Schwingung des Körperlichen, welche entweder, wie im Stoß und Fall, eine rein mechaniſche, oder, wie in der Stimme, wo der Mechanismus des Stimmapparates willkürlich den Laut hervorbringt, eine organiſch-mechaniſche iſt. Der Schall iſt die ſich in ſich verlaufende Cohäſionsveränderung, das Erzittern des Körperlichen in ſich. Wie das Auge das in den Lichtſtrahlen enthaltene Bild in ſich zuſammenfaßt, ſo das Ohr die von den tönenden Objecten ausgehenden Vibrationen, welche das Innere derſelben errathen laſſen. Die pſychiſche Würdigung des Gehörſinnes kann nicht von der Vergleichung einzelner Momente deſſelben mit eben ſo vereinzelten Merkmalen des Geſichtsſinnes abhängen, ſondern muß ſich aus dem Verhältniß des Sinnes zum Weſen des Geiſtes ergeben. Der Schall durchläuft in einer Secunde allerdings nur 1050 Fuß, das Licht 41,000 Meilen. Das Auge hat im Verdauen des Lichtes, in ſeinem Selberleuchten, in ſeiner Structur ſogar eine größere Energie, obwohl dem Ohr ein Thätigſein für ſich noch nicht ſo geradehin abgeſprochen werden kann. Allein das Auge bleibt immer auf der Oberfläche des Körperlichen, vernimmt nicht deſſen ſeelenhafte Äußerung, iſt abhängig von dem Gegenſatz des Hellen und Finſtern und durch materielle Schranken ſogleich gehemmt. Das Ohr dagegen wird der Vertraute des innerſten Lebensgeheimniſſes, das auf den Flügeln des Schalles emporſchwebt; es iſt zur Nacht eben ſo thätig als am Tage und verſchließt ſich durch keine Decke; wo das Auge nichts mehr abreichen kann, weil ihm undurchſichtige Körper den Weg verſperren, da faßt das Ohr noch die Erſchütterung und unterrichtet den Menſchen von den Vorgängen um ihn herum. Das Tönen iſt, ſo zu ſagen, eine Anſteckung alles Körperlichen mit ſeiner Bewegung. Dieſe geiſthaftere Natur des Tons drückt ſich beſonders in der Muſik und in der Sprache aus, welche letztere oft viel entſchiedener als das Auge, das allerdings ein Spiegel der Seele ſein kann, das Weſen eines Menſchen, ſeine Geſinnung, offenbart. Ein Menſch mag in den ſchönſten Phraſen mit heuchleriſchem Blick ſich vernehmen laſſen: der Ton der Stimme, Ein Lachen kann den in ihm verborgenen Mephiſtopheles enthüllen. Der höchſte Beifall, der einem Menſchen gezollt werden kann, iſt, daß ihm ein Lebehoch! zugerufen wird; die tiefſte Verachtung, die man Jemandem zeigt, iſt, daß man ihm eine Unmuſik, worin die Töne ſich ſchreiend vernichtend, eine Katzenmuſik, eine Charivariſerenade bringt. Ohne das Wort, alſo auch nicht ohne das Ohr, iſt nichts Großes in der Weltgeſchichte vollbracht; Propheten, Geſetzgeber, Weiſe, Redner, Dichter, Feldherrn, appelliren an dieſen Sinn. Die Sorgfalt der Natur für denſelben, alſo die große Bedeutung, die ſie ſelbſt auf ihn legt, zeigt ſich auch darin, daß die Gehörknöchel die erſten fertig ausgebildeten Knochen eines jeden Fötus ſind.

Negativ zeigt ſich deſſen Intimität mit dem Geiſt namentlich in der Gemüthloſigkeit der Taubſtummen, denn der Taube kann auch ſich nicht ſprechen hören. Von Blinden haben ſich Viele ausgezeichnet; Taubſtumme aber ſcheinen, ſelbſt unterrichtet, im Allgemeinen nur halbe Menſchen zu ſein, denen die ächte Humanität fehlt, obwohl die neueren Beſtrebungen für ihre Bildung noch Vieles bei fortſchreitender Vervollkommnung hoffen laſſen, ſo daß dann die durch Herrn v. Baer in ſeiner Anthropologie mitgetheilte Schilderung der Taubſtummen von Itard in Paris keine Geltung mehr haben wird. Krauſe in ſeiner analytiſchen Philoſophie, welche eine ſehr ſorgfältige Entwicklung des Erkennens durch die Sinne enthält, erzählt nach Felibien's Bericht die Geſchichte eines jungen Franzoſen, der bis in ſein drei und zwanzigſtes Jahr taub war und, nachdem er ſprechen gelernt hatte, angab, daß er von Tod, Jenſeits, Gott, nicht die geringſte Ahnung gehabt, obwohl er die Kniebeugungen der Meſſe u. ſ. f. in Gemeinſchaft ſeiner Eltern immer ſehr devot mitgemacht hatte. Auch hat das Sprechen der Taubſtummen ſehr natürlich etwas Klangloſes, Hölzernes, ja mitunter Widriges, weil es für ſie ſelbſt nur als Bewegung, nicht mit ſeiner Erfüllung durch den Ton exiſtirt und weil die Empfindung Anderer niemals durch den Ton als das Element der Innigkeit in ihre Seele geſchlichen iſt.

Daß kein Sinn für den andern die Function deſſelben übernehmen kann, wurde früherhin bemerkt und iſt vollkommen wahr.

weil jeder ſein qualitativ abgegrenztes Gebiet hat. Wohl aber kann ein Sinn den andern ergänzen und berichtigen. Der Gefühlsſinn bedarf der anderen Sinne gar nicht. Das Riechen eben ſo wenig; auch nicht das Schmecken, obwohl der Genuß dieſes Sinnes durch das Geſicht theils erhöhet, theils vermindert werden kann, wie man ſagt, daß etwas appetitlich ausſehe oder nicht, was aber doch in erſterem Falle ſchlecht, im zweiten gut ſchmecken kann. Auch ſollen ſelbſt geübte Weintrinker bekanntlich im Finſtern verſchiedene Weinſorten ſchwer unterſcheiden und Tabackraucher nicht wiſſen können, ob ihre Pfeiſe noch brenne oder nicht. Der Geſichtsſinn wird durch den Gefühlsſinn, durch das Taſten, am meiſten ausgebildet, nicht, was ſeine qualitative Sphäre, die Farben, wohl aber, was das räumliche Verhalten der Objecte, die Entfernung, anbetrifft. Der Gehörſinn kann durch den Gefühlsſinn bedeutend unterſtützt werden, weil ſein Object, die elaſtiſche Cohäſionsveränderung, durch den ganzen Körper mitempfunden werden kann; daher man auch bei Harthörigen, welche den Schall mittelſt eines Stäbchens durch den Mund leiten, von einem Hören durchs Taſten geſprochen hat. Die Reinheit der Tonempfindung gewinnt unſtreitig durch Iſolirung des Sinnes, wenn man das Auge ſchließt, die untere Kinnlade nicht bewegt, den Mund jedoch etwas offen läßt; allein die Genauigkeit des Hörens wird durch die Mitwirkung des Sehens verſtärkt, weßhalb wir uns auch nach der Richtung, aus der ein Schall kommt, unwillkürlich mit den Augen zu wenden pflegen.

Von ſolcher gegenſeitigen Berichtigung und Ergänzung der Sinne unter einander, worin der Taſtſinn alſo eine durch die Natur geſetzte Beziehung auf den Geſichtsſinn hat u. dgl. m., iſt die willkürliche Combination der verſchiedenen Sinnesthätigkeiten wohl zu unterſcheiden, in welcher der Menſch es unglaublich weit bringen kann. Um nur etwas ganz Gewöhnliches zu nehmen, einen Muſiker, ſo finden wir die Augen mit den Noten, die Hände, (bei Blaſeinſtrumenten auch die Zunge als Taſtorgan) und das Ohr gemeinſam thätig, Ein Reſultat hervorzubringen.

Die Qualität iſt an ſich ſchon Quantität, d. h. ſie iſt, bei aller Beſtimmtheit, in ſich ſelbſt unterſchieden. Da nun die

Quantität die unbeſtimmte Grenze iſt, ſo läßt ſich darüber in der Wiſſenſchaft nichts weiter ausmachen. Die Individuen modificiren das quantitative Verhalten in's Unendliche hin. Bei dem einen hat dieſer, bei einem Andern jener Sinn das Übergewicht.

Allein die Quantität als nichts der Qualität Äußerliches hat auch eine Grenze, wo die Qualität aufhört. Dies Maaß der Sinnesaffection wird ſowohl durch die ſubjective Kräftigkeit des empfangenden Organs als durch die Stärke des gegebenen Eindruckes beſtimmt. Die Angemeſſenheit der Außenwelt zum Organ beſteht in dem augenblicklichen identiſch Setzen der Paſſivität und Activität. Die Unangemeſſenheit der organiſchen Receptivität zur gegebenen Objectivität vernichtet die Empfindungsnerven. Die Maaßloſigkeit kann ſowohl allmälig als plötzlich hervorgebracht werden, indem die immer wiederholte Erregung die Empfindungsnerven eben ſo abnutzt und endlich annullirt, als die gewaltſame, plötzliche Überſpannung. Im Gefühlsſinn erſcheint dieſe Ertödtung der Nerven als Lähmung, Erſtarrung, Unempfindlichkeit, und es begreift ſich daraus der conſequente Fortgang von fleiſchlicher Wolluſt, die nichts als ein Kitzel des Hautſinnes iſt, zur Grauſamkeit, die im wollüſtigen Druck der Haut ſchon angelegt iſt, dann aber für ſich hervortritt und im Schmerz die Luſt ſucht, weil er wenigſtens eine Erregung des Sinnes iſt. Merkwürdig iſt es, daß das ſich Peitſchen laſſen, wie es bei impotenten Wollüſtlingen vorkommt und ſchon Petronius in ſeinem Satyrikon es lächerlich macht, eben ſolche Wolluſt gewährt im Selbſtempfinden, als das Andere Geißeln, wie es im Flagellantismus der Mönche, wenn ſie als Beichtväter Weiber züchtigten, nicht ſelten vorgekommen iſt. — Geruch und Geſchmack ſind einer großen Ausdauer auch bei heftigen Eindrücken fähig; d. h. der Menſch kann wohl leicht durch einen Geruch oder Geſchmack überwältigt werden, allein es dauert lange, ehe die Organe dieſer Sinne abgeſtumpft ſind; doch iſt der Riechſinn, als mehr der unverſchämten Zudringlichkeit der hinterliſtig ihm auflauernden Gasarten ausgeſetzt, gewöhnlich früher ertödtet, als der Geſchmacksſinn, zumal derſelbe an der Wand des Gaumens und der Zähne ebenfalls noch ein cooperirendes Organ beſitzt. Durch Steigerung der Affection kann man ſo weit kommen, wie Friedrich der Große, der endlich den Rand ſeiner Schüſſeln mit aſſa foetida beſtreichen ließ, um den ſtumpfen Zungennerven aufzureizen. — Das Geſicht vermag dadurch ein ungeheures Quantum von Licht und Dunkelheit und einen ſehr raſchen Wechſel ihres Gegenſatzes zu ertragen, weil es beſtändig auf das lebendigſte reagirt. Newton war einſt durch das Sonnenlicht geblendet, ſo daß ihm unaufhörlich nur ihr Bild vorſchwebte; er ſchloß ſich vierzehn Tage in ein dunkles Zimmer ein, worauf ſein Auge die Capacität der Lichtaufnahme wieder gewonnen hatte. Erblindung kann natürlich eben ſowohl durch von Außen als von Innen kommende Affection der Sehnerven entſtehen. — Das Gehör iſt noch empfindlicher als das Auge. Man kann eher Schmutz zu ſchauen, als ein Gewirr diſſonirender Töne zu hören ertragen. Auch erſchreckt uns ein plötzlicher Lärm mehr, als eine plötzliche Verdunkelung des Lichts. Ein anhaltendes heftiges Geräuſch hebt ſich freilich in ſeiner Wirkung ſelbſt auf. Im gleichmäßig anhaltenden Kanonendonner kann man ſich endlich wieder verſtehen; man hört ihn nicht mehr, ſagt man naiver Weiſe. —

Die Sinne ſind in der äußeren Empfindung die Organe der Receptivität; ihre Erregung, inſofern nicht von der willkürlichen Spannung durch die Aufmerkſamkeit die Rede iſt, geht von der Natur aus. Allein ſie ſelbſt ſind auch dem Geiſt Objecte, worin er ſich, ſein Gemüth, wieder reflectirt. Die Natur reflectirt ſich durch die Vermittelung der Sinne in den Geiſt, und, da jeder Sinn mittelſt der Nerven mit dem ganzen Organismus, alſo auch mit den übrigen Sinnen, in Conſenſus ſteht, ſo durchdringt die Affection Eines Sinnes den ganzen Menſchen und ſtimmt ihn auf eigenthümliche Weiſe. Die Reflexion des Geiſtes in die Thätigkeit der Sinne begreift ſich nur, wenn man die Einheit des Geiſtes und der Natur erwägt, indem die Natur als die äußerlich gewordene Idee dem Geiſt ſelbſt nichts Äußerliches, wenn gleich von ihm Unterſchiedenes iſt. Ein Dualismus, der den Menſchen aus Leib und Seele als aus zwei „Beſtandſtücken" zuſammenſetzt, wird nie dahinter kommen, wie der Geiſt in ſeinen Sinnen eine unmittelbare Symbolik habe. Allerdings läuft hier unendlich viel Zufälliges, rein Subjectives mit unter, allein in dem Begriff der Phantaſie und Kunſt zeigt ſich ſpäterhin auch die Nothwendigkeit dieſes pſychiſchen Grundes. Der Gefühlsſinn als der ſubjectivſte iſt am wenigſten einer Objectivirung fähig. Was von ihm beigebracht werden könnte, fällt Alles ſogleich in die Sphäre der Mimik; z. B. man kratzt ſich in Verlegenheit hinter die Ohren. — Der Geruch hat unſtreitig ſchon eine Objectivität, allein eine ſchwer zu ſagende, weil er individuell zu verſchieden iſt. Doch vermögen Wohlgerüche, wie der Duft von verbrennendem Sandelholz, Bernſtein, Weihrauch, dem Gemüth eine erhabenere Stimmung zu bereiten, d. h. der Geiſt findet ſich in dieſer Objectivität wieder; er macht ſie zum ſymboliſchen Reflex ſeines Innern; es iſt zwiſchen dem Äußern und Innern eine Correſpondenz. — Der Geſchmack iſt ebenfalls individuell ein höchſt verſchiedener. Allein die Mannigfaltigkeit der Speiſen oder ihr ſpecifiſcher Geſchmack können den Menſchen doch aus der Indifferenz des proſaiſchen Werkeltagslebens herausreißen und der piquante Geſchmack iſt es namentlich, der ihn gewaltſam aus ſich herauszugehen nöthigt, der haut goût von putreſcirendem Fleiſch, Käſe, Eingeweiden der Vögel u. ſ. f.

Der ideale Sinn hat eine viel entſchiednere Symbolik und zwar von den beiden Formen, in denen er ſich darſtellt, der Geſichtsſinn die beſtimmteſte, weil die Unterſchiede der Farben ſich auf eine dem Verſtand zuſagende Weiſe nebeneinander zeigen. Fühlen, Riechen, Schmecken, hat auch an ſich keine ſo abgeſchloſſene Totalität, als der Farbenkreis iſt, den das Auge auch ſubjectiv zu produciren und die Einſeitigkeit der ihm gegebenen Erſcheinung aus ſich zu ergänzen ſucht. Die Farben ſprechen den Geiſt verſchieden an, weil er umgekehrt ſich in ihnen nach ſeinen verſchiedenen Stimmungen ausgeſprochen findet. Weiß und Schwarz ſind die Negation der Farbe, das erſtere als negative Poſition, das zweite als poſitive Negation. Das Weiße iſt die Möglichkeit, alle Farben auf ſich erſcheinen zu laſſen. Es ſtimmt daher nüchtern; der reine Gedanke, der Verſtand, die Unbefangenheit des Gemüths ſymboliſiren ſich darin. Für die Unſchuld iſt es Symbol, inſofern dieſelbe als Schuldloſigkeit genommen auch thatlos iſt: die abſtracte Reinheit, die aber die Möglichkeit der That iſt, erſcheint darin. Für Engel, die ohne Geſchichte ſind, paſſen weiße Kleider; auch bei den Negern iſt die Vorſtellung guter Genien die, ſie mit weißer Draperie zu bekleiden; für Schulſtuben und Auditorien, um der Intelligenz Nichts von Außen zuzuführen u. dgl. m. Das Schwarz dagegen iſt die Vernichtung der Farbenunterſchiede, die in ihm zu Grunde gehen. Der Schmerz eines Verluſtes, die Trauer, die Entzweiung des Gemüths, die Schuld der That, ſtellen ſich darin dar. Das Grau als die Einheit des Weißen und Schwarzen iſt die Farbe des weſenloſen Scheines; die Möglichkeit, etwas zu manifeſtiren und die Wirklichkeit, die That bereits im Rücken zu haben, verſchwimmen unſicher in einander. Die Entſagung, die Furcht, die Unentſchiedenheit, Unheimlichkeit, ſind darin objectiv. Und darin liegt zugleich eine gewiſſe negative Würde. Es iſt daher nicht zufällig, wenn die Vorſtellung von Geiſtern conſequent die Kakodämone in Schwarz, die Agathodämone in Weiß, ſolche aber, die in mittleren Zuſtänden ſich befinden, die vom Böſen zum Guten tendiren, erlöſ't werden wollen u. ſ. f., grau einkleidet. In dieſer Uniform des ſogenannten Geiſterreichs ſtimmen auch die verſchiedenſten Zeiten und Völker überein, nicht, weil etwa die Geiſter an ſich in ſolcher Weiſe exiſtirten, ſondern weil die natürliche Symbolik zu einer ſolchen Objectivirung nöthigt. Die Hetrusker z. B., wie ihre Vaſengemälde zeigen, ſind hierin mit der Seherin von Prevorſt und mit Jung Stilling ganz einverſtanden.

Der wahrhafte Farbengegenſatz iſt der des Gelben und Blauen, der ſich im Rothen auflöſ't. Das Gelbe, wenn es rein iſt, wehet, wie Goethe ſich in der Farbenlehre ausdrückt, auf welche übrigens hier verwieſen werden muß, uns warm an. Es iſt die Farbe der Heiterkeit, des activen Aufſchwunges. Das Blau hingegen iſt die Objectivirung des Reizes, der noch keinen feſten Gegenſtand hat. Es zieht uns an; es iſt nachgibig und doch iſt es ohne Sättigung, ſehnſuchtsvoll. Der Schwärmende expandirt ſeinen Blick am blauen Himmel, löſ't die Seele darin auf. Blau iſt wirkliche Farbe und nicht wie das Weiße kahle Möglichkeit, jedoch ohne beſtimmtere Aufregung. Die Treue kann ihre Stimmung darin wiederfinden, denn der Treue gehört nicht ſich ſelbſt, ſondern einem Andern an; ſeine Hingebung, dieſe Paſſivität, iſt ſeine That. Das Roth dagegen iſt die Farbe der Macht; die unendliche Unbeſtimmtheit des Blauen und die aufſtrebende Thatkraft des Gelben ſind in ihm identiſch. Es genügt ſich ſelbſt und ſticht daher als in ſich unendlich alle anderen Farben aus, die als relativ auf es ſelbſt erſcheinen, in ihm zur Ruhe kommen. Der Purpur iſt die Farbe der Könige. Als der Sanscülottismus zur Herrſchaft gekommen war, ſchuf er ſich die rothe Jacobinermütze. Den Mephiſtopheles kleidet man ſcharlachroth und ſchwarz; jenes, um ſeine Gewalt, dieſes, ihr vernichtendes Wirken zu ſymboliſiren u. ſ. f.

Die primitiven Miſchfarben ſind erſtlich das Orange aus der Einheit des Gelben und Rothen. Es iſt für ſich wieder ein doppeltes; wenn das Gelbe verwiegt, im Gelbrothen, erſcheint es als die intenſivſte Activität; es bohrt ſich, wie Goethe ſagt, dem Auge ein; es iſt das Symbol der Gewaltſamkeit. Wenn das Rothe überwiegt, im Rothgelben, alſo das Stechende der Erregung verſchwindet und die ihrer ſelbſt gewiſſe Macht hervorſcheint, ſo macht es den Eindruck anmuthiger Würde; es iſt eigen, ohne excluſiv zu werden. — Die zweite Miſchfarbe iſt das Violett, das in ſich wiederum ein doppeltes iſt; einerſeits iſt es das Rothblaue oder ſogenannte Lila, welches eine mäßige Fröhlichkeit, eine philiſterhafte Freundlichkeit charakteriſtiſch ausdrückt. Andererſeits iſt es das Blaurothe, welches die verborgene Macht, die unruhige aber beſcheiden zurückgehaltene Tendenz zur Macht objectivirt, wie Goethe dafür den Cardinalshut anführt, der ſchon dem päpſtlichen Purpur zuſtrebe. — Die concrete Einheit des Gelben und Blauen iſt das Grün, das alſo dem Roth und Grau correſpondirt. Wenn nun das Grau das Problematiſche des Scheins, das Roth die Feſtigkeit der in ſich ſelbſt gegründeten Macht ausdrückt, ſo das Grün die Sättigung, welche doch nicht mit Sattheit zu verwechſeln iſt. Es zieht uns an, wie das Blau und reizt uns doch zugleich, wie das Gelb; es iſt, wenn das Roth die höchſte Activität im Zuſtande der Ruhe, die höchſte Einheit der Activität und Paſſivität; es imponirt nicht und ergibt ſich doch auch nicht und wird deshalb von den Malern ganz richtig dem Rothen zugeſellt.

Von dieſen Farben ſind nun die übrigen Miſchfarben, Braun, Gelbgrau u. ſ. f., zu unterſcheiden. Bei ihnen hört die Klarheit der Symboliſirung auf. Sie ſind daher ganz und gar mit den Unfarben, dem Schwarzen und Weißen, in der Hinſicht zu vergleichen, daß ſie Ausdruck der Gleichgültigkeit werden. Man will ſich nicht auszeichnen, nicht vor Andern hervorſtechen; namentlich liebt dies die gebildete Geſellſchaft. Goethe meint, daß bei dieſer, vielleicht unter Mitwirkung des trüben Nordens, der den Farbenſinn nicht ſo zu cultiviren vermag, auch eine Unſicherheit des Farbeninſtinctes hinzutrete, um nämlich im Anzug nicht durch falſche Wahl ſich zu compromittiren.

Der Farbenſinn entwickelt ſich bei Völkern und Individuen ganz auf die nämliche Weiſe. Der erſte Standpunct iſt der der Buntheit, d. h. des Nebeneinanderſeins der Farben, ohne mit einander zur Einheit in ſich geordnet zu ſein. Es iſt darum zu thun, daß die Farben überhaupt erſt da ſind. So finden wir Kinder, Wilde, ungebildete Menſchen in der Freude am grellen Farbencontraſt befangen. In der Kunſt ſehen wir bei den Chineſen und Mexikoern (man ſehe die Bilder in A. v. Humboldt's Vue des Cordillères) die Malerei hiſtoriſch auf dieſer Stufe ſtehen geblieben. — Der zweite Standpunct iſt der, wo ſich der Geiſt für Eine Farbe entſcheidet, weil er in ſich mit ſich zur Einheit gekommen iſt, der eine beſtimmte Farbe mehr oder weniger entſpricht. Der Franzoſe liebt nach Goethe die activen Farben, aber ſo, daß ſie durch das Roth verſtärkt werden. Der Italiener liebt das Roth, aber ſo, daß es in das Blau hinüberzieht. Der Deutſche liebt das Grün und Blau. Sehr naiv iſt es, daß er, der ſchwärmende, das Rothe unter dem Blauen oder Grünen verbirgt, wie man am Deutſchen Bauer faſt durchweg ſehen kann, der die an ſich beſcheidene Farbe des Oberrocks mit rothem Fries futtern läßt, alſo die Kraft, die Macht im ſtillen Grunde verborgen trägt. Und in der That erſcheint der Deutſche in der Geſchichte ja meiſtens ſo, daß er ſich unſcheinbar in die Geſellſchaft der übrigen Völker miſcht, wenn es aber zur Kataſtrophe kommt, den ſchlichten Rock aufknöpft und den fürſtlichen Stern triumphirend blitzen läßt. Wie die Völker, ſo wählen auch die Einzelnen ſich ihre Lieblingsfarben; ſie individualiſiren ihren Farbenſinn nach ihrem Gemüth. — Der dritte Standpunct in der Entwicklung des Farbenſinnes iſt der, daß es, hauptſächlich durch Vermittelung der Kunſt, zur Harmonie der Farbentotalität kommt. Im Anzug, in den Decorationen der Zimmer, im Anſtrich der Gebäude, in den Wappen u. ſ. f. wird dann ein in ſich befriedigender Effect geſucht.

Der Gehörſinn hat nicht dieſelbe objective Feſtigkeit, als das Geſicht. Das Subject erſcheint viel eigenſinniger in ſeiner Tonwelt, als in ſeinem Farbenſinn. Es iſt unmöglich, eine wiſſenſchaftliche Claſſification der in's Unendliche gehenden Verſchiedenheit der Töne und ihres Werthes für die Gemüthswelt, für den Reflex des Geiſtes in ihnen zu geben. Allein es liegt dies eben in der größeren Innigkeit, Seelenhaftigkeit des Gehörs, wodurch die Subjectivität ſollicitirt wird, ſich zu manifeſtiren, wie der Ton ſelbſt aus dem Innern dringt. Sollte die Tonwelt qualitativ zerlegt werden, ſo müßte erſtens der durch die unorganiſche Natur, zweitens der durch die organiſche in der Stimme hervorgebrachte geſchieden werden. Ferner müßte man für die Sphäre des Unorganiſchen die muſikaliſchen Inſtrumente charakteriſiren, als welche deſſen mannigfaltiges Tönen in den reinſten Concentrationen darſtellen, wie der ſchmetternde Trompetenton den Muth, der Flötenhauch das ſanfte Wallen der Seele u. ſ. f. objectivirt, aber auch in der unorganiſchen Natur das Knarrende, Schmetternde, Schmelzende u. ſ. f. im Rollen des Donners, im Klatſchen des Waſſerfalls, im Sauſen des Windes, im lieblichen Rauſchen der Bäume u. ſ. f. erſcheint. — Die Entwicklung des Gehörſinnes hat übrigens ebenfalls drei Momente: 1) zunächſt iſt es nur um den Schall, den *Lärm* überhaupt zu thun, wie bei Kindern, bei Wilden, welche Trommeln, Muſchelhörner u. ſ. f. haben. 2) Weiterhin entwickelt ſich eine Einſeitigkeit des Gehörſinnes: es iſt die Periode, worin Völker und Individuen ſich ein Lieblingsinſtrument wählen, z. B. die Spanier und Italiener lieben die Guitarre; Ruſſen das Horn u. ſ. f. 3) Endlich auf einer dritten, durch die Kunſt vermittelten Periode ſucht man zur Totalität der Tonwelt zu kommen, und hier iſt es dann beſondere Aufgabe des Componiſten, in der Wahl des Inſtruments für einen gegebenen Gemüthszuſtand das Rechte zu treffen.

B. Die innere Empfindung.

Der Ausdruck, *innere* Empfindung, iſt inſofern ein Pleonasmus, als alle Empfindung Thätigkeit der Seele iſt, indem auch bei dem Hören, Schmecken u. ſ. f. nichts anderes, als die Affection der Nerven, nicht das äußerliche Object an und für ſich, empfunden wird. Allein in Rückſicht des genetiſchen Proceſſes iſt das Empfinden ein inneres, wenn es durch die *ſpotane* Thätigkeit des Geiſtes erregt, nicht durch die von Außen kommende Affection der Sinnigkeit des Organismus bewirkt wird. Innere Empfindung iſt alſo eben ſo viel als *primitiv* geiſtige. Hierdurch ergibt ſich ſogleich ein Unterſchied. Denn das Geiſtige kann entweder in ſeiner Allgemeinheit oder in concreter Individualiſirung empfunden werden. In der erſten Form nennen wir das Empfinden *Gefühl*, wenn gleich, wie ſich bei ſolchen Fällen immer von ſelbſt verſteht, das gemeine Leben Fühlen und Empfinden als ganz identiſche Bezeichnungen gebraucht und auch ganz Recht daran thut. Der Philoſophie wird es immer erlaubt ſein, des vorhandenen Reichthums einer Sprache ſich zu bedienen, vorausgeſetzt, daß ihre Beſtimmungen *dem Sprachgebrauch nicht entgegen* ſind.

Aber ſo finden wir auch, daß von dem Vaterlandsgefühl, Wahrheitsgefühl, Schönheitsgefühl, dem religiöſen Gefühl, Rechtsgefühl, nicht aber von der Vaterlandsempfindung u. ſ. f. die Rede iſt.

Das Gefühl des Allgemeinen iſt in ſich ohne andere Mannigfaltigkeit, als die des Inhaltes ſelbſt. Auf dieſen kann ſich jedoch die Pſychologie nicht einlaſſen, ohne ihre Grenze zu überſchreiten, denn obwohl alles dies, Schönheit, Wahrheit, Gott ſelbſt, empfunden wird, worin ja der Stolz des Gefühls beſteht, ſo kann doch die Pſychologie dieſen Inhalt nicht auseinanderſetzen. Etwas anderes aber kommt nicht heraus, wenn auf dieſe Gefühle eingegangen wird, und die Philoſophie würde alſo in lauter Tautologieen zergehen. Allerdings herrſcht in dieſer Region unſerer Wiſſenſchaft noch große Verwirrung, weil ſie oft auch von ſolchen bearbeitet worden, welche keine ſyſtematiſche Überſicht des Ganzen der Philoſophie beſaßen und nun in der Pſychologie ihre Gedanken über Gott und Welt überhaupt ablagerten. Es hängt dieſer fehlerhafte Überfluß, deſſen Verluſt nur Gewinn ſein kann, genau mit der ſubjectiven Manier zuſammen, in welcher auch die anderen Disciplinen der Philoſophie, namentlich die Moral und Äſthetik, behandelt wurden, die ebenfalls von Gefühlen, ſtatt von objectiven Beſtimmungen, wimmelten. Je mehr nun die Wiſſenſchaft hierin fortſchreitet, um ſo reiner wird auch die Pſychologie ſich geſtalten und von allem Fremdartigen ſich losmachen. Wenn von ſolchen Gefühlen, des Rechts, der Tugend, der Kunſt u. ſ. f., die Rede iſt, ſo kann immer nur der Begriff des Rechts, der Tugend u. ſ. f. gegeben und in der Form der unmittelbaren Subjectivität geſetzt werden, bei welchem Verfahren aber zugleich erhellt, daß es nothwendig ein mehr oder weniger oberflächliches bleiben muß.

Wenn dagegen der allgemeine Inhalt des Geiſtes als im Gegenſatze, in concreter Individualiſirung empfunden wird, ſo kann die Empfindung entweder eine ſolche ſein, welche eine affirmative oder negative oder gemiſchte iſt. Wenn ich z. B. Rache empfinde, ſo iſt darin das Rechtsgefühl auf beſondere Weiſe geſetzt. Und dieſe Beſonderung iſt im concreten Fall noch näher beſtimmt, z. B. es hat mir Jemand meinen Vater erſchlagen; ſo iſt die Empfindung der Rache eine andere, als wenn Jemand mir eine Heerde Kameele geraubt hat. Rache aber iſt eine affirmative Empfindung, denn ich will mir mein Recht ſchaffen.

Iſt es um Namen zu thun, ſo kann man die affirmative Empfindung die ſtheniſche nennen, Muth, Freude u. ſ. f.; die negative aber, Furcht, Traurigkeit u. ſ. f. die aſtheniſche. Die gemiſchte iſt nicht etwa eine Verſchmelzung der inneren und äußeren, ſondern die Identität der poſitiven und negativen Empfindung. Die nähere Beſtimmung derſelben, als Trieb, Begierde, Affect, iſt hier durchaus noch fortzulaſſen, denn die ganze Pſychologie hat das Geſchäft, dieſe beſtimmtere Entfaltung des Empfindens zu entwickeln, nicht aber Alles chaotiſch durcheinander zu mengen. Die beſondere Vermittelung der Empfindung iſt Sache des concreten Lebens. Sogar der Begriff des Selbſtgefühls iſt hier noch fern zu halten.

Eine Hauptſchwierigkeit macht der Begriff der gemiſchten Empfindung, weil dieſelbe das Empfinden eines Widerſpruchs iſt, der, nach der gewöhnlichen Logik, gar nicht exiſtirt. Auch können, der gewöhnlichen Pſychologie zufolge, in unſerem Geiſt niemals zwei Vorſtellungen oder Gedanken zu gleicher Zeit exiſtiren. Die innere Empfindung geht aber vom Denken aus, denn das Weſen des Geiſtes iſt Denken, ſollte daſſelbe auch nicht die Form des ſich durchſichtigen Selbſtbewußtſeins haben; z. B. in der Furcht iſt der Gedanke einer das eigene Daſein negirenden Übermacht vorhanden; das Thier fürchtet ſich auch, allein in ganz anderer Weiſe als der Menſch, deſſen Empfindung nicht eine blos pſychiſche iſt, ſondern welcher die Reflexion, wenn auch, wie ſchon erinnert, meiſt ohne Klarheit, zu Grunde liegt, weshalb auch der Menſch in der Furchtſamkeit, aber auch im Muth u. ſ. f. eine viel höhere Stufe erreichen kann. Ja, es wäre wünſchenswerth, für die Thierpſychologie eine eigene Terminologie zu conſtituiren, wozu auch die Sprache ſchon Anleitung gibt, wenn ſie z. B. das

Furchtſamſein des Thieres ein Scheuſein, ſein pſychiſches Erkranken Tollheit, nicht Wahnſinn nennt u. dgl. m. — Was nun zunächſt die vermeinte Unmöglichkeit der Nichtexiſtenz des Widerſpruchs anbetrifft, ſo iſt dieſelbe jetzt wohl hinlänglich durch Hegel's Logik widerlegt; ja ſchon in der Behauptung der Unmöglichkeit lag eine naive Widerlegung, weil man doch den Begriff des Widerſpruchs, den man für unmöglich erklärte, denken, ihm alſo wenigſtens im Denken ſo lange Exiſtenz einräumen mußte, bis man ihn wieder negirt hatte. Was aber die Unmöglichkeit angeht, daß nicht in Einem Moment der Zeit zugleich zwei Vorſtellungen oder Gedanken, in der Furcht z. B. der des Daſeins und Nichtdaſeins, ſollten da ſein können, ſo beruht dieſe Anſicht auf derſelben ſchlechten Logik, noch mehr aber auf den ſeichteſten Begriffen vom Geiſt, als wenn derſelbe, obwohl er auch in der Zeit lebt und ſein Denken eine Succeſſion von Zeitmomenten erfüllt, dennoch nicht auch von der Zeit frei wäre. Die Geſchwindigkeit der Gedanken iſt eben ſo ſehr eine abſolute als die Räumlichkeit derſelben, die eigentlich gar keinen Sinn hat und immer nur bildlich genommen werden kann, ſollte auch ein Philoſoph, wie Herbart z. B., ein Gefallen daran finden, von der Schwelle des Bewußtſeins zu ſprechen, über welche die Vorſtellungen treten, und die Vorſtellungen zu Kreiſen und ſpitzen Winkeln ſich zuſammenbauen zu laſſen. Herbart ſelbſt hat die Exiſtenz des Widerſpruchs anerkannt, indem jede Vorſtellung, die für ſich eine Kraft iſt, ſich ſelbſt zu erhalten ſtrebt, eben deshalb aber auch von jeder andern geſtört wird. Herbart hat darin eben einen tiefen Geiſt bewieſen, daß er, ſo zu ſagen, die Federkraft der Intelligenz in ihren einzelnen Acten erfaßt hat. Die gewöhnliche Pſychologie bedenkt nicht, daß, wenn ſie ſo treuherzig davon erzählt, daß wir immer nur Eine Vorſtellung gegenwärtig haben könnten, es ſehr auf den Inhalt der Vorſtellung ankommt, um ſie ſelbſt in Verlegenheit zu ſetzen. Habe ich die Vorſtellung der rothen Farbe oder der Sonne, ſo iſt das ziemlich einfach; allein wenn ich mir nun eine Armee vorſtelle? Werde ich mir da nicht Infanterie, Reiterei, Artillerie und zwar jede in den verſchiedenſten Abſtufungen, leichte Huſaren, Uhlanen u. ſ. f., in unabſehbaren Zügen vorſtellen? Oder ich ſtelle mir gar eine Schlacht vor? Heißt das nicht, ich habe ein Convolut zahlloſer Vorſtellungen zum Gegenſtande? Das Wort Armee, Schlacht, iſt freilich ſo kurz als das Wort Sonne, Roth, aber die damit verknüpfte Vorſtellung integrirt tauſende von Vorſtellungen. Doch hiervon noch ſpäter. Für jetzt genügt dieſe populäre Demonſtration, um die Unendlichkeit der Intelligenz und die Möglichkeit der *Coexiſtenz* entgegengeſetzter Empfindungen in Einem Zeitmoment darzuthun. Allerdings iſt es unmöglich, *allen* Inhalt unſeres Geiſtes in Einem Moment als Vorſtellung zu haben, wie etwa Gott in ewiger Simultaneität das Univerſum in all ſeiner Mannigfaltigkeit ſchaut, ſondern wir können immer nur ein Segment der Welt uns zur Vorſtellung bringen. Und eben ſo iſt es möglich, daß wir zwiſchen zwei Vorſtellungen *abwechſeln*, jetzt die eine, dann wieder die andere gegenwärtig haben. Allein jene Unmöglichkeit und dieſe Möglichkeit hebt offenbar keineswegs die Möglichkeit auf, daß Ein Gedanke und zugleich ſein entgegengeſetzter gedacht werde. Alle Reflexionsbegriffe haben vielmehr dieſe Natur, und der ſpeculative Begriff iſt ſogar die Einheit der Einheit und des Gegenſatzes, negative Identität. Man hat ſich alſo die gemiſchte Empfindung nicht als einen *ſehr ſchnellen* Wechſel entgegengeſetzter Empfindungen, ſondern in der That als einen Chemismus derſelben zu denken. Es iſt nicht in dem Moment x die Empfindung a, und hierauf in y, b u. ſ. f., ſondern in x iſt a + b. Die *Wirkung* ſolcher *Einheit der Exiſtenz* Entgegengeſetzter in moraliſcher, äſthetiſcher Hinſicht, z. B. im Humor, geht uns hier noch gar nichts an. Wenn alſo ein furchtſamer Muth, eine ſüße Angſt, ein verzagter Trotz u. dgl. zur Exiſtenz kommen, ſo iſt darin eine ſolche Spannung der Empfindung geſetzt, welche der Widerſpruch ſelbſt iſt. Altgewordene Völker und Culturen, überſättigte Individuen, welche den Kreis der einfachen Empfindung ſchon oft genug durchlaufen ſind, lieben die gemiſchten Empfindungen, weil ſie die ſtumpfen Nerven gewaltſam aufregen,

z. B. halsbrechende Seiltänzerkünſte, Hinrichtungen, Gladiatorenſpiele u. ſ. f. Auch die Poeſie kennt die Macht dieſer Empfindungen ſehr wohl.

Wie nun die äußere Empfindung ſich vergeiſtet, ſo *verleiblicht* ſich die innere. Der Act des Geiſtes, der alſo an und für ſich ein Denken iſt, wird unmittelbar zu einer Beſtimmtheit des animaliſchen Lebens. *Hegel* hat den Gedanken einer *pſychiſchen Phyſiologie*, der eigentlich uralt, in der Philoſophie aber hauptſächlich durch die *Platoniſche* Pſychologie begründet worden iſt, mit lebhaftem Intereſſe aufgenommen. Die Meinung iſt nämlich, daß jeder concreten Empfindung auch die *Affection eines beſonderen Organs entſpreche*, z. B. der Muth in der Bruſt, alſo in den Lungen, in der Reſpiration u. ſ. f., der Ärger in der Leber, Galle u. ſ. f. empfunden wird. In der That läßt ſich die Analogie der Empfindungen mit den einzelnen Syſtemen und Organen der Leiblichkeit ſehr weit durchführen, und ich habe im Sinne Hegel's einen ziemlich weitläufigen Schematismus über den Parallelismus des Inneren und Äußeren in dieſer Beziehung angelegt. Als ich aber die Einwendungen von Johannes *Müller* in ſeinem Handbuch der Physiologie des Menschen, 1834. I. S. 814—816 las, warf ich mit entſchiedener Überzeugung meine ganze künſtliche Arbeit fort. *Müller* leugnet nicht etwa die Verleiblichung, ſo, daß der ſtheniſchen Empfindung eine excitirende, der aſtheniſchen eine deprimirende, der gemiſchten eine als Krampf, als Gähnen, als Convulſion u. ſ. f. erſcheinende Modification der Leiblichkeit entſpricht, aber er leugnet die Individualiſirung der Empfindung in beſtimmten Organen. Wenn nun aber die Empirie nachweiſt, daß doch Jemand, wenn er ſich ärgert, mit unausgeſetzter Conſequenz leberkrank wird, ſo zeigt eben dieſelbe Empirie, daß ein Anderer durch den Ärger ſich den Magen verdirbt, ein Dritter aber einen um ſo beſſeren Appetit nach ſolchen „wackeren" Affecten hat. Eben ſo verſchieden iſt das Erröthen aus Schaam, denn Manche erblaſſen; das Erblaſſen im Schreck, denn Manche werden roth u. ſ. f. Genug, die Verleiblichung der Empfindung tritt außer der allgemeinen Anſpannung oder Abſpannung nur in demjenigen Moment des Organismus, in der Leber, dem Magen, in den arteriellen, venöſen Adern u. ſ. f., beſonders hervor, in welchem das Individuum eine ſinguläre Reizbarkeit hat. Der Hepatiſche wird alſo nothwendig durch eine aſtheniſche Empfindung in ſeiner Leber und den mit ihr im nächſten Conſenſus ſtehenden Organen ſchmerzlich afficirt, während Andere keine Spur einer ſolchen Erregung, oder eine ganz andere zeigen, als ſchwachnervig Kopfweh, als gaſtriſch Kranke Magenübel u. dgl. bekommen.

Vor allen Dingen dürfte alſo der Unterſchied der Temperamente für die ſpecielle Verleiblichung der Empfindung von Wichtigkeit ſein; nächſtdem aber die Einheit des Organismus, das ſchnelle Übergehen der verſchiedenen Syſteme in einander, in Anſchlag gebracht werden. Unſtreitig wird nun die innere Empfindung zunächſt im ſenſibeln Syſtem als dem unmittelbaren Organ des Denkens empfunden, verbreitet ſich aber mit Blitzesſchnelle durch den einheitlichen Conſenſus des Lebens in die anderen Syſteme, wodurch denn alle beſonderen Phänomene der Verleiblichung, ſchnellere Circulation des Blutes, häufigere Abſonderung des Urins, Erſchlaffung oder Anſpannung der Muskeln, alſo Zittern der Extremitäten u. ſ. f. hervorgebracht werden. Dieſe Veräußerung iſt aber zugleich eine Entäußerung. Die Empfindung wirft durch die leibliche Objectivirung die primitive Engheit ab und es iſt daher dem empfindenden Subject eine Erleichterung, wenn es ungehemmt ſein Empfinden in die Verleiblichung übertreten laſſen kann. Die Hauptformen derſelben ſind, außer den ſchon berührten allgemeinen Formen, welche dabei vorkommen, insbeſondere das Lachen und das Weinen, eine heftige Erregung der Irritabilität im beſchleunigten Athemholen, welche mit der Bewegung des reproductiven Syſtems aufs Engſte zuſammenhängt, ſo daß die Thräne als eine Secretion ebenſowohl durch Lachen als durch Weinen hervorgebracht werden und die gepreßte Reſpiration ebenſowohl durch die Heftigkeit des Auflachens als des Schluchzens entſtehen kann. Das Lachen aber iſt für die ſtheniſche Empfindung als objective

Entäußerung derſelben eben ſo wohlthuend als das Weinen für die aſtheniſche. Der Schmerz iſt ſchon gebrochen, wenn er aus der verſchloſſenen Stummheit in die Thräne überfließt, und die affirmative Empfindung hat das unmittelbar Egoiſtiſche ſchon abgeſtreift, wenn ſich die Lippen zum Lachen oder Lächeln öffnen. Die gemiſchte Empfindung kann in beiden Formen erſcheinen, obwohl das Lachen wie das Weinen, jenes weder ein heiteres Austönen, noch dies ein ſtilles Fortſtrömen, ſondern beides ein *krampfiges* ſein wird; z. B. das Lachen und Weinen der Verzweiflung, worin der Widerſpruch empfunden wird, nicht zu können, was man doch will.

Übrigens gehört es gar nicht vor das Forum der Pſychologie, die verſchiedenen Formen des *moraliſchen Verlachens* und des *äſthetiſchen Gelächters*, des ethiſch und äſthetiſch Komiſchen, zu unterſuchen. Der Reichthum dieſer beſonderen Geſtaltungen der concreten Wirklichkeit iſt an dem ſyſtematiſch dafür vorhandenen Ort in der Moral und Äſthetik zu entwickeln. Viel eher kann ſich die Pſychologie auf die Darſtellung der *quantitativen* Unterſchiede im Lachen und Weinen, vom wiehernden Jauchzen bis zum ſanften Lächeln, vom grunzenden Geheul bis zum feuchten Blick des Auges, als in Differenzen einlaſſen, welche durch die *Subjectivität*, durch ihre individuelle Bildung u. ſ. f. beſtimmt ſind. Allein eben der Modificationen der Bildung wegen ſind dieſe oberflächlichen Unterſchiede nur dann intereſſant, wenn ſie recht weitläufig behandelt werden.

Die Verleiblichung jeder der drei urſprünglichen Formen der inneren Empfindung kann übrigens ſo weit gehen, daß das Subject in ſeiner Lebendigkeit dadurch zerſprengt wird und *ſtirbt*. Der Inhalt der Empfindung geht über ſeine Capacität hinaus, wie wir auch ſahen, daß die einzelnen Sinnorgane durch die Maaßloſigkeit der Affection vernichtet werden können. Der Kitzel der Wonne tödtet eben ſo plötzlich, als die Wuth des Entſetzens oder der Krampf des Widerſpruchs zwiſchen Furcht und Hoffen u. ſ. f

III.

Die unmittelbare Subjectivität des Geiſtes.

Der Geiſt iſt an ſich Subject, Identität aller ſeiner Unterſchiede. Unmittelbar aber iſt er dies in ſich Reflectirtſein noch nicht als ſelbſtbewußte Subjectivität, ſondern das Einsſein erſcheint zunächſt nur als Totalität aller von Außen oder Innen geſetzten Empfindungen. Die Totalitat *iſt* unmittelbar Einheit, *ſetzt ſich* aber noch nicht als ſolche. Jeder Geiſt iſt aber nicht blos der allgemeine Nus, ſondern als menſchlicher individualiſirt er ſich durch alle bisher betrachteten Momente.

1) Der Geiſt iſt alſo die identiſche Totalität ſeiner Empfindungen.

Jede Empfindung iſt an ſich von allen andern ſowohl qualitativ ihrem Inhalt nach als quantitativ ihrem Grade und ihrer Dauer nach *verſchieden*, in dieſer Verſchiederheit aber zugleich gegen alle anderen Empfindungen vollkommen *gleichgültig*. Daß die eine ein Brennen, die andere ein Sauſen, die dritte ein Kitzel, die vierte ein tödtlicher Schmerz iſt, geht die einzelnen Empfindungen gar nichts an. Der Schmerz um den Tod eines geliebten Menſchen, und der Schmerz, den ein Wespenſtich hervorbringt, haben unter ſich gar keine *ihnen angehörige* Relation.

Der Geiſt als Seele iſt dagegen ebenfalls gegen die Mannigfaltigkeit und Vielheit ſeiner Empfindungen an ſich durchaus *gleichgültig*. Die eine Empfindung durchſtrömt ihn eben ſo gut, als eine andere. Er iſt die allgemeine Möglichkeit, von allen Empfindungen durchzittert zu werden. Seine Capacität ſchließt keine aus.

Somit wäre hier das nämliche Verhältniß, wie im Begriff des Dinges und ſeiner Eigenſchaften, welche ſowohl gegen einander als gegen ihre Einheit gleichgültig ſind, ſo wie dieſe es gegen ſich und ihre Eigenſchaften iſt. Nur mit dem Unterſchiede, daß die Dingheit über die äußerliche Reduction des Vielen zum

Eins und über die äußerliche Reflexion des Eins in die Vielheit nicht hinauskommt, während die Seele an und für ſich ſelbſtbewußter Geiſt, negative Einheit ihrer Unterſchiede und die ſummariſche Einheit derſelben nur ein Moment ihrer Bildung iſt.

2) Der Geiſt iſt die ideelle Exiſtenz ſeiner Empfindungen.

Jede Empfindung entſteht und vergeht in der Zeit. Jede iſt alſo ein Verſchwindendes. Aber das Verſchwinden iſt nur das der unmittelbaren zeitlichen Exiſtenz. Der weſenhafte Gehalt der Empfindung geht nicht wieder unter, ſondern wird zu einem Moment des daſeienden Geiſtes, ſollte ſich derſelbe ſeiner auch nicht ausdrücklich bis zum klaren Bewußtſein erinnern. Der Geiſt hebt die Empfindung in ſich auf; er iſt die ideelle Räumlichkeit, die unendlichen Inhalt in ſich bergen kann, ohne daß derſelbe ſich den Platz ſtreitig zu machen brauchte. In dieſer grenzenloſen Expanſion wird alſo der Inhalt der in der Zeit vorüberſchwindenden Empfindung für immer aufbewahrt. Der Geiſt, obwohl als ſelbſtbewußter von allen in ihm enthaltenen Empfindungen, Vorſtellungen u. ſ. w. ſich unterſcheidend, exiſtirt doch in ſeiner Unmittelbarkeit zugleich als ſeine Empfindungen. Hier leuchtet es nun ein, daß gar nicht gleichgültig iſt, was empfunden wird. Jede Empfindung ritzt ihre Spur ein, und dieſe kann, wär' es auch nur eine kleine Schramme, nicht wieder ausgeglättet werden.

3) Der Geiſt hat daher an ſeinen Empfindungen die Erfullung ſeiner particulären Welt.

Obſchon der Geiſt an ſich die Möglichkeit aller Empfindungen iſt, ſo ſteht doch jeder Einzelne in einem beſonderen Kreiſe von Empfindungen, in welchen ſich für ihn die Welt concentrirt. Die Empfindungsſphäre jedes Individuums iſt eine andere. Durch die Reproduction der darin geſetzten Empfindungen wird daſſelbe darin heimiſch; es hat darin ſeine Welt. Wird nun dieſe verändert, ſo folgt daraus auch die Veränderung der individuellen Empfindung. Wird z. B. der Gegenſtand, durch welchen in der Seele eine beſtimmte Reihe von Empfindungen angeregt wurde, vernichtet, ſo entſteht nothwendig durch ſolchen Verluſt eine Lücke im Empfinden, inſofern nämlich zwiſchen der Friſche der unmittelbaren Erregung der Empfindung und zwiſchen der rein ideellen Reproduction, wovon ſpäter, unterſchieden werden muß. In dieſem Gebundenſein des Menſchen durch die Empfindung iſt noch die ganze Gewalt der Unmittelbarkeit vorhanden, wie auch der Hund wohl u. ſ. f. auf dem Grabe des Herrn ſtirbt und aus ſeiner Empfindungsſphäre nicht herauszugehen im Stande iſt. Greiſe klagen oft über die Leerheit der Welt. In der That iſt ſie nicht leer. Sie iſt in unendlicher Jugendkraft ewig dieſelbe, aber dem Greiſe, dem Überlebenden, iſt ſo viel abgeſtorben.

Indem alſo der Geiſt in ſich ſelbſt ſeine Erfüllung als eine ihm eigenthümliche Welt beſitzt; indem er alle Empfindungen, die er durchläuft, auf ideelle Weiſe in ſich aufbewahrt, nachdem die Form der ſinnlichen Unmittelbarkeit von ihnen abgeſtreift iſt; indem er an ſich die Identität aller ſeiner Empfindungen, die ſie ſchlechthin durchdringende, in ihnen als einem Anderen doch zugleich als in ihrem Anderen bei ſich ſeiende Seele ausmacht, ſteht er der Natürlichkeit gegenüber.

Zweiter Abſchnitt.

Der Kampf des Geiſtes mit ſeiner Leiblichkeit.

Der Gegenſatz des Geiſtes gegen ſeine Natürlichkeit iſt aber hier erſt der unmittelbare; die Entwicklung des Geiſtes zur Erfaſſung ſeines Begriffs muß daher auch den Unterſchied ſeiner ſich in ſich und durch ſich beſtimmenden Freiheit gegen das Beſtimmtſein und Beſtimmtwerden durch die Natur als einen unmittelbaren, nur durch den einfachen Unterſchied des Geiſtigen und Leiblichen vermittelten Kampf darſtellen, durch welchen hindurch der Geiſt von ſeiner Natürlichkeit Beſitz nimmt. So wichtig derſelbe *an ſich* für das *ethiſche* Verhalten des Menſchen iſt, ſo hat doch die Pſychologie die Reflexion auf die Sittlichkeit zu unterlaſſen, ſollte ſie auch *beiläufig* einen ſie ſelbſt näher illuſtrirenden Blick darauf werfen. Die Ethik ſetzt voraus, daß der Geiſt ſeine Leiblichkeit ſeinem Willen, ſeinen Zwecken unterwerfen kann; die Ethik fordert dieſen Gehorſam im Namen der Freiheit. Die Pſychologie dagegen führt den Beweis, daß *an ſich ſchon*, auch abgeſehen von dem göttlichen Inhalt der menſchlichen Freiheit, der Geiſt ſich als die Wahrheit der Natur zu ſich ſelbſt befreiet, die Natur alſo für ihn nicht bedeutungslos iſt, ſondern, als *Organ* des Geiſtes, ein weſentliches Element deſſelben ausmacht.

Für die Darſtellung dieſes *pſychiſchen* Kampfes iſt die Schwierigkeit, daß Begriffe, die erſt ſpäterhin ſich ergeben, doch ſchon *anticipirt* werden müſſen, z. B. der Begriff des Selbſtbewußtſeins, des Verſtandes, der Phantaſie, des Willens. Allein dieſe Schwierigkeit iſt ein Moment der Wiſſenſchaft überhaupt, weil *jede Stufe zugleich Totalität* iſt und doch in der dialektiſchen Entfaltung die *einſeitige Beſtimmtheit* der Stufe bis zu ihrer Auflöſung, worin durch ihre Vermittelung ein neuer Begriff reſultirt, feſtgehalten werden muß. Dem nicht mit der Wiſſenſchaft Vertrauten erſcheint daher, weil er Alles in unbeſtimmter Relativität zuſammen zu miſchen gewohnt iſt, die Methode als ein willkürlicher Zwang. Die *Naturbeſtimmtheit* des Geiſtes war der erſte Begriff, der ſich für uns ergab, und in ſeiner Entwicklung ſchon mußten viele erſt ſpäter zu erörternde Begriffe vorweggenommen werden. Der unmittelbare Gegenſatz der Natürlichkeit iſt die Geiſtigkeit; iſt ſie ſelbſt aber die unmittelbare, noch nicht durch die freie Idee ſich beſtimmende, ſo *muß* das nächſte Moment auch die nothwendig eintretende *Entzweiung* des Geiſtigen und Leiblichen ſein. Wie alſo bisher alle Momente *urſprünglich* natürliche waren, als natürliche aber zugleich geiſtige Bedeutung hatten, Race, Temperament, Altersſtufen u. ſ. f., ſo ſind jetzt alle Momente ſolche, in welchen *das Geiſtige eben ſowohl als das Natürliche* zur Exiſtenz kommt, ohne daß die Naturbeſtimmtheit für ſich, wie bisher, die Priorität hatte, die jedoch auch dem Geiſte noch nicht factiſch vindicirt werden kann, wenn gleich ſie ihm an und für ſich gehört. — Obwohl nun hier, wie in den bisherigen Begriffen, das eigentlich *Pſychiſche* ſeine Entfaltung hat, ſo ſcheint es doch zweckmäßig, für den Ausdruck Seele im Allgemeinen den des Geiſtes auch hier beizubehalten, um die Identität der durch alle dieſe Formen als dieſelbe, nur ſich in ſich vertiefenden Einen Subjectivität feſtzuhalten. Der Geiſt iſt nun als der von ſeiner Leiblichkeit an ſich unterſchiedene:

1) die *träumende* Seele. Weder im Begriff des Schlafs noch in dem des Wachens liegt der Begriff des Traums. Vielmehr iſt er die Einheit des Schlafs und Wachens, ein Daſein des einen im andern. Die Negation des Traumlebens iſt:

2) das *Selbſtgefühl*. Im Traumleben wird die Subjectivität des Geiſtes in eine unbeſtimmte Objectivität aufgelöſt und durch ſolche Auflöſung das Weſen der Objectivität ſelbſt, den Gegenſatz der Subjectivität auszumachen, zerſtört. An ſich iſt aber der Geiſt für ſich ſeiendes Selbſt. Das Für-

ſichſein als unmittelbares iſt freilich noch nicht als Selbſtbewußtſein, ſondern nur als das Sich in ſeiner geiſtigen wie leiblichen Zuſtändigkeit Fühlen zu nehmen. Empfindung unterſcheidet ſich vom Selbſtgefühl dadurch, daß in ihr der beſondere Inhalt das Weſentliche iſt, während es im Selbſtgefühl darauf ankommt, daß aller Inhalt des Empfindens, wie mannigfaltig er ſei, in die Einfachheit der identiſchen Subjectivität zurückgenommen wird. Im Selbſtgefühl werden alſo alle beſonderen Empfindungen zu Prädicaten des Subjectes, wogegen daſſelbe als träumende Seele umgekehrt in ſeine Prädicate verſchwindet. In dieſem Verhältniß liegt auch die Möglichkeit, daß das Selbſtgefühl erkranke, d. h. nicht mehr die negative Einheit aller ſeiner Beſtimmtheiten ausmacht.

3) Die Negation des Selbſtgefühls iſt die Gewohnheit. Die Wiederholung einer Beſtimmtheit ſtumpft die Schärfe des Unterſchiedes der Ob- und Subjectivität ab. Das Selbſt verliert ſich durch den Proceß der Reproduction in ſeine Prädicate. An ſich iſt es freilich als Selbſt darin geſetzt und kann daher auch aus jedem ihm zur Gewohnheit gewordenen Zuſtand als ſolches hervortreten. Allein in der Gewohnheit ſelbſt iſt der Unterſchied des Selbſtgefühls von der beſonderen Objectivität aufgehoben. Die Gewohnheit als Zuſtand iſt durch den Proceß der Gewöhnung vermittelt und die darin exiſtirende Bewußtloſigkeit der durch die Beſtimmung des Selbſtgefühls hervorgebrachte Rückgang in das Träumeriſche. Die Gewohnheit iſt die Einheit des Traumlebens und des Selbſtgefühls.

Erſtes Capitel.

Das Traumleben des Geiſtes.

Das urſprüngliche Daſein des Geiſtes als Embryo iſt traumlos. Der Embryo ſchläft. Nicht einmal ſeine Empfindungen ſind die ſeinigen, ſondern die Empfindungen der mütterlichen Seele werden auch die ſeinigen. Die Affectionen des mütterlichen Fühlens theilen ſich ihm, der erſt die reale Möglichkeit der Individualität iſt, widerſtandlos mit. Auch das neugeborene Kind träumt noch nicht; es ſchläft größtentheils. Das Träumen ſetzt ſich das Anſchauen und Vorſtellen voraus; das wache Bewußtſein muß erſt einen Vorrath von Bildern zuſammenſchaffen, von welchem es ſich nähren kann. Burdach bemerkt, daß Kinder vor dem ſiebenten Jahr kein Erinnern an ihre Träume zu haben pflegen. Der Traum iſt weder für das Schlafen noch für das Wachen ein nothwendiges Moment, allein er iſt auch keine abnorme Erſcheinung, ſondern er kann mit völliger Geſundheit zuſammen beſtehen. Das Traumleben der Seele iſt nun:

1) der einfache Traum, d. h. eine unmittelbare Syntheſe des Schlafens und Wachens in dem Sinne, daß der Geiſt ſchlafend, alſo ohne wirkliche Subjectivität, dennoch eine Objectivität ſcheinbar vor ſich hat.

2) Wird eine ſolche Objectivität während des Wachens hervorgebracht, ſo entſteht ein Traumwachen. Das Gebiet der hierhergehörigen Erſcheinungen wird gewöhnlich unter dem Begriff der Ahnung zuſammengefaßt.

3) Tritt umgekehrt das Schlafen zum Wachen heraus, wacht der Menſch in ſich und für Andere, während er ſchläft, ſo iſt dies der Zuſtand des Schlafwachens, das namentlich im thieriſchen Magnetismus als Hellſehen

zur Exiſtenz kommt. Der Widerſpruch des Traumlebens, im Schlaf zu wachen, treibt ſich darin auf die höchſte Spitze.

I.

Das Träumen.

Wenn, wie früher gezeigt wurde, das Wachſein das Setzen des Unterſchiedes von Sub- und Objectivität, das Schlafen das Aufheben dieſer Differenz iſt, ſo iſt das Träumen das unmittelbare Vermiſchen beider Zuſtände. Da nun aber der eine im andern exiſtirt, ſo iſt weder der eine noch der andere in ſeiner Reinheit vorhanden. Der allgemeine Begriff des Traums iſt daher das Zerfließen der Subjectivität in eine unbeſtimmte Objectivität, welche dem Subject nicht als wahrhaftes Object gegenüber iſt. Es iſt nun zu betrachten:

1) die allgemeine Form des Träumens;

2) ſeine beſondere Modification;

3) ſein Verhältniß zur wirklichen Objectivität.

1) Die allgemeine Form des Träumens.

Aus dem Mangel des feſten Unterſchiedes der träumenden Seele und ihrer geträumten Welt ergibt ſich als die nothwendige Form des Träumens im Allgemeinen die Zuſammenhangloſigkeit der träumeriſchen Anſchauungen und Vorſtellungen. Für das wahre Bewußtſein iſt der Begriff des Zuſammenhanges ein weſentliches Moment; ſeine Thätigkeit ſtrebt beſtändig, den Zuſammenhang zu ſetzen. Im Traum dagegen verhalten ſich die Anſchauungen, Vorſtellungen nur mechaniſch zu einander; ihre Combination iſt eine zufällige. Wenn man ſich des Ausdrucks Willkür bedient, ſo meint man wohl das Rechte, ſpricht es aber nicht präcis genug aus. Denn die Willkür gehört ſchlechthin dem wachen Bewußtſein an. Durch den Schlaf wird ſie negirt und die während ſeiner Dauer dem Geiſt ſich darſtellenden Anſchauungen ſind nicht von ihm gewollt, nicht angeſtrebt, wie z. B.

in dem *freien Phantaſiren* von ihm geſchehen kann. In dieſem finden wir alle Momente des Träumens wieder, wie überhaupt das wache Bewußtſein die vollſtändigſte *Analogie* deſſelben darbietet. Allein zugleich wird von dem wachen Bewußtſein die *objective Dignität* ſeiner Vorſtellungen geſetzt. Es unterſcheidet das Product der freien, dichtenden Phantaſie z. B. das Bild eines Centauren, einer Sphinx u. ſ. f. von der factiſchen, gegebenen Objectivität. Im Traum aber fehlt dies *kritiſche Beiſichſein* des Geiſtes und er iſt ohne Reflexion in ſich in ſeine Vorſtellungen verloren, die für ſich ſelbſt *haltlos* ſind und ohne Conſequenz ſich tumultariſch zerſtreuen. Widerſpricht das Traumgebilde der Wirklichkeit des verſtändigen Bewußtſeins zu ſehr, ſo kann aus der Erinnerung derſelben noch im Traum die Reflexion entſtehen, daß ſo etwas doch eigentlich unmöglich ſei. Allein eben dieſe Skepſis wird auch den ſchlafenden Geiſt aus dem Traum an die Schwelle des Erwachens führen. Der Traum iſt alſo nur für denjenigen ein *wunderbarer* Zuſtand, der mit der Freiheit der Intelligenz einerſeits und andererſeits mit dem Gegenſatze des cerebralen und gangliöſen Nervenlebens und deſſen Verhältniß zum Wachſein und Schlafen unbekannt iſt.

Die beſtimmteren Momente der träumeriſchen Zuſammenhangloſigkeit ſind: a) die Negation der Raum-, b) die der Zeit-Unterſchiede; c) die abſolute Heterogeneität der Vorſtellungen.

a) Die Dimenſionen des *Raums*, innerhalb welcher das verſtändige Bewußtſein das Materielle geordnet hält, zerfließen im Traum, weil die concrete Objectivität überhaupt aufhört. Es exiſtirt *kein ſolides Außereinander*, ſondern die materiellen Objecte haben eine ſchlechthin *poröſe* Natur. Die Beſtimmtheit der Localität wechſelt unaufhörlich; ohne Hemmung gelangt man von Ort zu Ort; die Schlaffheit des Zuſammenhangs, die Zufälligkeit der Vorſtellungen iſt hier der überall hinverſetzende Wünſchelhut des Fortunat. Die Grenzen der materiellen Objecte ſind deshalb keine; ſie ſchieben ſich in einander, zerfließen, und eben ſo oberflächlich iſt die Beſtimmtheit der räumlichen Richtungen, das Oben und Unten u. ſ. w.

b) Wie in der Räumlichkeit der entſchiedene Gegenſatz des Dort und Hier fehlt und die Perſpective überhaupt eine ſchwache, undeutliche iſt, wie die Traumbilder hierin nicht uneben den Chineſiſchen Gemälden gleichen, ſo iſt auch der Unterſchied der Zeit negirt. Es exiſtirt nur Gegenwart. Weil die Reflexion die Dimenſionen der Zeit nicht auseinanderhält, ſo gehen ſie ſinnlos in einander über. Längſt verſtorbene Menſchen treten als jetzt lebende auf; längſt vergangene Handlungen und Begebenheiten erneuen ſich als unmittelbar wirkliche oder vielmehr, wenn man ſich auf den Standpunct des Traumes ſtellt, erneuen ſich nicht, ſondern entwickeln ſich in voller Friſche, z. B. ſchon geſtorbene Menſchen ſterben. Ebenſo wird aber auch das erſt Mögliche, das noch Künftige, als unmittelbare Wirklichkeit geſchaut und empfunden: man erblickt ſich ſchon in Amtehandlungen u. ſ. w., während man ſich doch erſt zu dem Amte vorbereitet u. dgl. m. Alle dieſe Acte haben nun nicht das geringſte Unbegreifliche an ſich, denn da der Geiſt, wie früher gezeigt worden, ſchon in ſeiner unmittelbaren Subjectivität Idealität iſt, ſo iſt er an und für ſich nicht an das Hier und Jetzt des Augenblicks gebunden, ſondern kann ſich mit Freiheit rückwärts und vorwärts in Erinnerungen wie in ſelbſtgeſchaffenen Phantaſieen ergehen. In einem Nu kann ich mir das Schiff Noah's, umheult von den gierigen Wellen, und ſogleich, was dem Raum wie der Zeit nach ſo fern davon liegt, den Mord des Cäſar vorſtellen und ſogleich das Innere Afrika's, wie es in tauſend Jahren ausſehen mag, wenn dort im civiliſirteſten Zuſtand ein Negerphiloſoph das Hegel'ſche Syſtem als eine Verirrung des ehemaligen Deutſchen Verſtandes ſeinen Zuhörern darſtellt — was kann man ſich nicht Alles in mehr als Blitzesſchnelle vorſtellen!

c) Die Heterogeneität der Traumvorſtellungen muß ſchon wegen der Negation der Raum- und Zeitbeſtimmtheit ſehr groß ſein. Nächſtdem aber wird ſie durch die Zufälligkeit der mechaniſchen Attraction vermittelt. Bei dem Mangel aller Kritik wird das Weitentlegenſte, Disparateſte verbunden. Der Traum ſpielt kaleidoſkopiſch mit den Elementen des Vorſtellens. Es vermiſchen ſich friedlich die in der Wirklichkeit feindlichſten Objecte und die einander verwandteſten ſperren ſich gegen einander; die ehrwürdigſten Menſchen ſchneiden Capriolen zum Todtlachen; Seneca erſcheint als Seiltänzer u. ſ. f. In dieſem Zuſammenſchweißen des Heterogenen kann der Traum oft rea[illegible]witzig ſein, aber eben ſo ſehr in die hirnloſeſte Albernheit verfallen.

Die allgemeine Form des Traums iſt alſo der Nichtzuſammenhang der Vorſtellungen. Allein in der Vielheit der möglichen Vorſtellungen liegt auch ſchon die Möglichkeit eines Zuſammenhangs, zumal der Traum in ſeinem Inhalt von der bewußten Wirklichkeit des Menſchen abhängt, dieſe alſo ihren Connex bald mehr bald weniger im Traum reproduciren kann. Der Zuſammenhang wird ein geringerer oder größerer und darnach der Traum ein mehr verworrener oder verſtändiger ſein. Daß der erſtere ſchneller als der zweite vergeſſen wird, liegt in der Natur der Sache. Der Zuſammenhang kann ſogar ſo weit gehen, daß in Nichts entweder dem Cauſalnexus einer Gruppe von Vorſtellungen oder dem Begriff der gemeinen Wirklichkeit widerſprechen wird. Eine ſolche Continuität der Traumvorſtellungen kann: α) durch den Widerſpruch gegen die unmittelbare Situation entſtehen, in welcher man ſich der Wirklichkeit nach befindet, wie z. B. in dem Traum des Lord Byron in ſeiner Hochzeitnacht. Die Beſtimmtheit ſeiner Stimmung reflectirte ſich in der conſequenten Poeſie ſeiner Traumbilder. — β) Es können ſich Anlagen des Menſchen, deren Bildung er während des Wachſeins unterdrücken muß; Richtungen ſeines Gemüths, ſeiner Intelligenz in den Traum flüchten, wo ſie aus ihrem latenten Zuſtande gleichſam frei werden. Die Macht eines ſolchen Dranges erzeugt dann eine Bindung der Vorſtellungen. Es verſteht ſich, daß dieſelben dem wachen Bewußtſein ebenfalls ganz geläufig ſind, allein im Wachen wird ihnen durch die anderweite Thätigkeit des Geiſtes beſtändig Abbruch gethan; im Traum dagegen, wo eine ſolche Verkümmerung wegfällt, ſtrecken ſie ſich mit dem größten Abandon aus. Es iſt möglich, daß dadurch ein Doppelleben hervorgebracht wird, indem der Menſch in ſeinen Träumen perennirend eine einſeitige Richtung verfolgt. Z. B. es hat Jemand einen großen Reiſetrieb; er wünſcht ſehnlich, nach Italien zu reiſen; er hat ſich von Venedig, Florenz u. ſ. w. ſchon ſo oft die hinreißendſten Vorſtellungen gemacht; allein ſeine Umſtände verſagen ihm die Reiſe, ſo kann ſich ſehr wohl ein jede Nacht ſich fortſetzender Traum geſtalten, der jeden Abend da fortfährt, wo er am Morgen ſtehen geblieben war. So war jener Apotheker, deſſen Schubert, wenn ich nicht irre, erwähnt, jede Nacht regelmäßig Major. — γ) Es können ſich im Traum die Reſultate von Arbeiten darſtellen, welche im wachen Bewußtſein allerdings an ſich ſchon vorhanden, die aber noch durch anderweite Beſchäftigung der Intelligenz völlig hervorzutreten gehindert waren. Sie waren gleichſam nur durch einen Vorhang verdeckt, den der Schlaf als die Reduction des Organismus und des Geiſtes in ihre an ſich ſeiende Totalität wegzieht. Der Schlaf emancipirt in dieſer Rückſicht den Menſchen durch die Thatloſigkeit von der Verwicklung in beſtimmte Einzelheiten, wo er ſich ſo verrennen kann, daß er, mit dem Sprichwort zu reden, den Wald nicht vor den Bäumen ſieht. Sehen wir näher zu, was für Gebiete es ſind, auf denen ſolche Thätigkeit der träumenden Intelligenz erſcheint, ſo ſind es immer ſolche, die irgend ein ſinnliches Moment, wär' es auch nur das des Rhythmus, des Metrums, an ſich haben. Der mit der Naturwiſſenſchaft Beſchäftigte kann, was er denkt, auch anſchauen, wie z. B. Burdach im dritten Band ſeiner Phyſiologie ſehr intereſſante Erfahrungen der Art von ſich ſelbſt, von ſeinem Einblicken in den anthropologiſchen Organismus, erzählt. Ferner der Mathematiker kann die, im Wachen natürlich ſchon angeſtrebte, alſo an ſich ſchon geſetzte Löſung von Aufgaben träumend erfaſſen, denn Figurationen, Zahlen, Buchſtaben ſind ein halbſinnliches Element. Wie deutlich Zahlen im Traum geſchaut werden können, davon weiß ja die Zahlenlotterie viel zu erzählen. Endlich der Poet hat es mit Vorſtellungen, mit Bildern zu thun; das Metrum, der Reim, ſind ihm Gewohnheit; kann er nun wachend eine Scene nicht zum Schluß bringen, zu einem Verſe nicht den Gegenreim finden und ſtellt ſich ihm dies im Traum dar, ſo iſt dies Hinüberſchwanken des wachen Bewußtſeins in die träumende Pſyche doch ganz begreiflich. Immer hat aber das wache Bewußtſein erſt zu beurtheilen, ob auch an der Löſung etwas daran ſei; ja, wir träumen ſogar, ein Gedicht gemacht, ein Exempel berechnet zu haben, aber der Inhalt entgeht uns, wo dann auch wohl nicht mehr als nur die vage Vorſtellung da geweſen ſein mag. Daß im Traum Aufgaben des ſpeculativen Denkens wären gelöſ't, oder auch nur aufgeworfen worden, daß z. B. Spinoza ſeine Ethik, Kant ſeine Kritik im Traum concipirt hätten, iſt nicht bekannt, — weil es unmöglich iſt, denn das ſpeculative Denken iſt ein bildloſes, das Träumen aber iſt ohne irgend welche Bildlichkeit undenkbar. Daß jene im Traum hervorſpringende Löſung eines poetiſchen oder mathematiſchen Problems von der Erinnerung feſtgehalten wird, liegt natürlich in dem großen Intereſſe daran, denn beim Einſchlafen glich der Geiſt einem zum Ablaufen fertigen Schiff; die Walzen liegen ſchon unter; ein Ruck, um das Tau zu zerhauen, und es rollt vom Stapel.

2) Die beſondere Modification des Träumens.

Der beſchriebene Proceß, das Zerfallen der vom wachen Bewußtſein in geordnetem Connex zuſammengehaltenen Vorſtellungen, wobei eine größere oder geringere Gradation der Verſtandescontinuität ſtatt finden kann, iſt, ſo zu ſagen, die allgemeine Methode des Träumens. Sie wird aber in jedem Menſchen durch ſeine Individualität beſonders modificirt und zwar: a) durch ſeine eigenthümliche Sinnigkeit; b) durch den Zuſtand ſeines Organismus, c) durch ſeine Bildung.

a) Die Sinnigkeit der Individuen iſt, bei der Identität der Baſis in allen, doch eine höchſt verſchiedene, weil die Übung und die durch ſie bedingte Stärke der Sinnorgane eine individuelle in's Unendliche hin differente iſt. Folglich wird auch bei dem träumenden Subject theils das präponderirende Organ das Colorit der Träume bedingen, z. B. der Maler pittoreske Gegenſtände erblicken; theils wird durch das Fehlen oder andauernde Geſchwächtſein eines Sinnorgans dieſelbe Lücke in der Anſchauung und Empfindung des Traums entſtehen, die auch im wachen Zuſtande ſtatt findet, z. B. bei Blind- und Taubgeborenen. Übrigens reflectiren ſich alle Sinne im Traum, wenn auch im Durchſchnitt der Geſichtsſinn und das Gefühl, wie namentlich wollüſtige Träume beweiſen, am lebhafteſten ſind. Eine eigenthümliche Modification des Träumens vermittelſt der Sinne wird dadurch hervorgebracht, daß ihre Affection in den Traum *während des Schlafs* ſich einſchleicht. Die Correſpondenz mit der Außenwelt iſt nicht abſolut, nur relativ abgebrochen. Ein Lichtreiz, ein Schall, ein Druck, ein Geruch kann alſo eine beſondere Wendung des Träumens veranlaſſen. Man riecht verdampfenden Bernſtein und es geſtaltet ſich uns das Bild vom Inneren einer katholiſchen Kirche, wo beim Meßopfer geräuchert wird. Man vernimmt dumpf den Ton eines Poſthorns und träumt ſich auf den Eilwagen u. ſ. f.

b) Eine zweite Modification wird durch den *geſunden* oder *kranken Zuſtand* des Individuums erzeugt. In jenem haben die Traumbilder mehr einen heiteren, in dieſem einen düſteren Charakter. Dort reflectirt ſich der ruhige Pulsſchlag, die Harmonie des Organismus mit ſich, etwa in der Vorſtellung, als ſchwebte man flügellos durch den blauen, unermeßlichen Äther und wiegte ſich in ſeinen Strahlenwellen. Hier fällt man in tiefe Abgründe und erwacht in Schweiß gebadet; man kommt in die abenteuerlichſten Verlegenheiten, z. B. daß man auf einem beſuchten Spaziergang ſich ohne Bekleidung entdeckt; man wandert durch Wüſten; verirrt ſich in Sackgaſſen; wird von wüthenden Thieren verfolgt u. ſ. f. Von der Geſundheit zur Krankheit und von dieſer durch die Geneſung zurück zu jener können alſo die Träume eine Scala des Zuſtandes werden, indem ſie eine doppelte Progreſſion zeigen. — Unter dieſe Kategorie müſſen auch offenbar die Träume geſtellt werden, welche durch den Genuß beſonderer Mittel hervorgebracht werden, z. B. durch Meliſſe u. ſ. w., worüber ſo viel experimentirt worden. Das höchſte Mittel iſt das *Opium*, durch welches die entzückendſten, farbenreichſten Träume hervorgebracht werden; von ſolchem Reiz, daß Opiumeſſer ihre wache Wirklichkeit, für die ſie endlich kraftlos werden, der erträumten aufopfern. Eine treffliche Schilderung dieſer Abſorbtion hat Eugene Sue in ſeinem Roman Attar Gull gegeben.

c) Eine dritte Modification iſt durch die Bildung des Menſchen vermittelt, indem die Traumphantaſie als eine im Allgemeinen nur reproducirende und mechaniſch combinirende von dem Kreis der in das Bewußtſein aufgenommenen Vorſtellungen abhängt. Je mehr nun der gebildete Menſch ſich in der Sphäre der Allgemeinheit zu halten verſteht, je mehr ihm das denkende Thätigſein, die Bewegung in Abſtractionen, das ſtete Produciren Bedürfniß und Gewohnheit iſt, um ſo weniger Stoff wird er ſeiner träumenden Seele bieten, denn, von der Anſtrengung während des Wachens ermüdet, wird er wirklich ſchlafen. Der Ungebildete hingegen kennt eine ſo ſtrenge Scheidung nicht und träumt daher, wenn nicht körperliche Ermüdung ihn in tiefen Schlaf legt, ſehr viel. Leſſing ſoll nie geträumt haben. Kinder und Wilde träumen ſehr viel; dieſe legen auch auf die Träume einen großen Accent. Über die Wilden habe ich in meiner Schrift, die Naturreligion S. 64 ff. in dieſer Hinſicht das Wichtigſte zuſammengeſtellt. Daß der Gebildete, wenn er, zumal in krankhaften Zuſtänden, träumt, durch die Maſſe der in ſeiner Intelligenz enthaltenen Objecte und durch die Mannigfaltigkeit der ihm bekannten Bezüge zwiſchen denſelben den Wilden, den Ungebildeten, auch bei weitem an Fülle und Vielſeitigkeit überflugelt, bedarf keiner beſonderen Erinnerung. Ein Hauptmoment der wahrhaften Bildung iſt die Herrſchaft des Willens über die Begierden u. ſ. f. und es wirkt dieſelbe wenigſtens aus der Totalität des Menſchen heraus auf den Traum, ja ſelbſt auf den Schlaf ein, z. B. in dem bekannten Phänomen, zu einer vorher beſtimmten Stunde zu erwachen. Die freie Willkür iſt jedoch im Traum negirt, wie wir oben geſehen haben, und die Handlungen der träumeriſchen Phantasmagorie ſind nicht imputabel; man hat ſich, wären ſie auch noch ſo entſetzlich, keine Gewiſſensbiſſe darüber zu machen. Wohl iſt im Allgemeinen zu erwarten, daß die Reinheit des Gemüths ſo gut als die Unreinheit auch in den Träumen des Menſchen ſich reflectiren werde, aber immer bleibt der beſtimmte Inhalt der Zufälligkeit unterworfen. Das Weitere hierüber gehört in die Moral.

3) Die Symbolik des Traums oder ſein Verhältniß zur objectiven Wirklichkeit.

Das Verhältniß des Traums zur objectiven Wirklichkeit iſt ſchon beſtimmt worden, denn dieſe Beſtimmung liegt in ſeinem Begriff, inſofern er das Aufheben des freien, wahrhaften Unterſchiedes der Ob- und Subjectivität ausmacht und die in ihm dem Subject erſcheinende Objectivität in der That nur ein Schein iſt. Wie nun aber der charakteriſtiſche Nichtzuſammenhang des Traums doch in einen mehr oder weniger großen Zuſammenhang übergehen konnte, ſo vermittelt auch die individuelle Modification des Träumens ein beſtimmtes Verhalten deſſelben zur hiſtoriſchen Objectivität. Inſofern nämlich die individuelle Welt des Subjectes ſich im Traum reflectirt, kommt ſich daſſelbe ſowohl ſeinem allgemeinen Weſen nach, als auch in Bezug auf ſeine Vergangenheit und Zukunft zur Erſcheinung. Weltbegebenheiten wie die Julirevolution, wie Luthers Reformation, werden, wenn gleich es an Erzählungen von ſolchen Träumen nicht fehlt, träumend nicht anticipirt, nur individuelle Schickſale. Das Träumen nimmt Einſchlagsfäden der Wirklichkeit in ſein Arabeskengewebe hinüber. Von jener Seite, daß der Traum dem Menſchen Saiten ſeines Geiſtes anklingen läßt, welche während des Wachſeins unangeſchlagen bleiben, war ſchon oben die Rede. Man kann dieſe Manifeſtation mit einem Schlegelſchen Ausdruck den rückwärts gekehrten Propheten, mit einem Schubertſchen den verſteckten Poeten in uns, den Deus ex machina, nennen. Es ſind dies nur witzige Bezeichnungen zur Erleichterung des Begriffs. Wenn das Werdende ſich im Traum als ein Fertiges darſtellt, wenn alſo ein hiſtoriſches Factum während oder vor ſeiner Geneſis von der Phantaſie als ein erfülltes anticipirt wird, ſo iſt dies der vorherverkündende Traum, den man auch emphatiſch den weiſſagenden oder prophetiſchen genannt hat. Dieſe Ausdrücke ſind ſehr unglücklich gewählt und die Pſychologie ſollte ſie aus ihrer Terminologie, um Mißverſtand zu vermeiden, am beſten verbannen. Es wird der Traum dadurch in eine Beziehung zur *Religion* gebracht; es wird der Schein an ihn gebracht, als ob *Gott* ſich durch ihn dem Menſchen *unmittelbar offenbare*, und ſo eigentlich aus dem Chriſtenthum, der Religion des ſelbſtbewußten Geiſtes, in niedrigere Geſtaltungen der Religion zurückgegangen. In den heidniſchen Religionen wie im Judenthum kommt der Traum noch als ein nothwendiges Element der göttlichen Manifeſtation vor und in der Neuteſtamentiſchen Überlieferung iſt es ſehr charakteriſtiſch, daß, ſo lange die Geſchichte noch auf Altteſtamentiſchem Boden ſteht, in der Erzählung von der Zeugung Chriſti, dieſer Typus fortdauert; dem Joſeph erſcheint der Engel des Herrn im Traum. Hinterher aber verſchwindet die Form des Traums gänzlich und nur die der Viſion tritt noch einigemal auf. Es leuchtet ein, daß dieſe Unterſuchung auf dem Gebiete der *Religionsphiloſophie* zu führen iſt, wo die Fortgeſtaltung des Traumlebens mit der fortſchreitenden Umgeſtaltung der Idee der Religion (z. B. der Unterſchied der Natur- und Kunſtreligion in dieſer Hinſicht) nachgewieſen werden muß, und es gehört zur ſchon oft gerügten Verunreinigung der Idee der einzelnen Wiſſenſchaften, wenn hierin kein Maaß gehalten, ſondern das qualitativ Geſchiedene zuſammengewürfelt wird, wodurch denn die Wiſſenſchaft am Ende ſelbſt ein ganz traumartiges Gepräge bekommt. Es genüge daher hier an der Bemerkung, daß, da der Traum alle Elemente des Geiſtes zu erfaſſen vermag, ohne Zweifel auch das religiöſe Daſein deſſelben ſich in ihm reflectiren kann; was nun aber an ſolchen Vorſtellungen von ſubſtantiellem Gehalt ſei, das hat wiederum, wie oben bei der ſogenannten Löſung theoretiſcher Aufgaben im Traum, erſt die Kritik des wachen Bewußtſeins zu entſcheiden. Dann *muß* das Reſultat ſein, daß der Kern des Traums immer nur der Niederſchlag deſſelben iſt, ſo daß, wenn es glückt, Verſtand in einem Traum zu finden, dieſer ſich von dem *ſchon bekannten* in Nichts unterſcheidet, alſo nur eine ſchlechte Tautologie deſſelben iſt. Der Traum ermangelt der wahrhaften Productivität; er hat nur eine phantaſtiſche Wucherkraft. *Chriſtus* weiſet uns nicht auf Träume, ſondern auf die Erkenntniß der Wahrheit an. Was dieſe aber ſei, kann nicht durch Träume ausgemacht werden. Das Nicäiſche Symbolum z. B. iſt nicht Jemandem im Schlaf gegeben, ſondern durch die Arbeit des Denkens, durch die ſelbſtbewußte Erkenntniß des Geiſtes errungen worden.

Daß im Traum ein ſimultan oder erſt ſpäter in die Exiſtenz tretendes Factum anticipirt werden kann, iſt nicht unmöglich. Es ſind hier zwei Momente der Naturbeſtimmtheit der Seele, welche als die beſonderen Hebel einer Vermittelung der Vorwegnahme des Künftigen angeſehen werden müſſen, nämlich das Verwachſenſein des Menſchen mit ſeiner urſprünglichen Heimath, und der ſympathiſche Conſenſus mit anderen Perſonen, Momente, welche früherhin bei dem Begriff der Naturbeſtimmtheit des Menſchen durch ſein telluriſches Leben und bei dem der Idioſynkraſie erörtert worden ſind. Dadurch erhellt einerſeits, daß der Menſch mit ſeiner Innerlichkeit abweſend ſein und ideell alle möglichen Veränderungen ſeiner Heimath, die er natürlich während des Wachens ſich oft genug vorſtellt, in ſich nachleben oder voranleben kann; andererſeits, daß durch die unmittelbare Gleichheit des pſychiſchen Lebens in verſchiedenen Individuen, durch die Gleichheit ihrer Entwicklung, wie z. B. Zwillinge zuweilen conſtant dieſelben Krankheiten durchmachen, durch die Gleichheit des Kreiſes ihrer Vorſtellungen und die Gewohnheit ihrer Handlungsweiſe, die Veränderung des einen ſofort auch zu der des anderen werden kann. Namentlich zählt die empiriſche Pſychologie Beiſpiele von Frauen auf, die in einer ſolchen Sympathie lebten, in Einer Nacht beide denſelben Traum hatten, ihre Begegniſſe vorträumten u. ſ. f. Mit der oft verſicherten völligen Übereinſtimmung hat es freilich gar manche Schwierigkeit, da, wenn nicht Briefe ſich kreuzen, Tagebuchberichte verglichen werden können, die Erzählung, welche der Zeit nach der anderen vorangeht, auf dieſe, auch bei dem beſten Willen, ſo leicht einen modificirenden Einfluß ausübt, wie ſchon jede Reproduction eines Traums im Wachen der Gefahr erliegt, daß die freie Phantaſie ihn dichtend verändere. Denn auch traumdichtend übertrifft dieſe, wie die Träume eines Jean Paul beweiſen, alle Dichtung des Traums. Wir würden dies gar nicht berühren, wenn nicht unſere jetzige Pſychologie nur zu oft geneigt erſchiene, ohne alle Kritik jede Erzählung der Art für unumſtößlich wahr zu halten. Daß ganz verſtändige, nüchterne Menſchen auch von Traumgeſichten, von vorbedeutenden Träumen, zu ſagen wiſſen und ſelbſt daran glauben, ſollte doch von der Pſychologie noch gar nicht als eine Garantie für die Authenticität und Objectivität derſelben genommen werden, denn theils ſollte ſie wiſſen, daß der abſtracte Verſtand an ſich gar nicht vor der Phantaſie ſchützt, die vielmehr, wenn ſie iſolirt wird, oftmals ihre Energie für ſich um ſo paradoxer zu entfalten ſtrebt; theils daß vom Unglauben zum Aberglauben der Schritt nicht groß iſt.

Weil der Traum in ſich ſelbſt keine Gewißheit hat, ſo bedarf er, für die Beſtimmung ſeines Verhältniſſes zur wirklichen Objectivität, der Auslegung durch das in dieſer gegenwärtige wache Bewußtſein. Da ihm nun an ſich ſchon, wenn er einigen Zuſammenhang hat, ein Schließen zu Grunde liegt, ſo vermag er dem Denken allerdings Stoff zu geben; einen Stoff, der ihm jedoch außerdem gar nicht fehlt. Die ganze Traumexegeſe beſteht darin, die mögliche Wirklichkeit in die Traumvorſtellungen hineinzuerklären, was, bei der vielſeitigen Anknüpfungsfähigkeit von Bildern an die reale Objectivität, nicht ſo ſchwer halten kann. J. U. Wirth in ſeiner trefflichen Monographie des thieriſchen Magnetismus ſtellt für die Auslegung der viſionairen Ahnung eine Dialektik auf, welche in der That auch ſchon dem Traum angehört und die wir z. B. in den Traumbüchern, welche bei dem Volk in Gebrauch waren und deren Inhalt, ſeit die Polizei ſie unterdrückt, ſich wenigſtens traditionell erhält, ganz eben ſo wiederfinden. Es iſt nämlich a) Form und Inhalt unmittelbar identiſch, ſo daß daſſelbe, was der Traum und wie er es darſtellt, auch zum Inhalt der gemeinen Wirklichkeit wird; z. B. man träumt, an einem gewiſſen Ort einen Schatz zu finden. Das hiſtoriſche Factum iſt dann nur Wiederholung des im Traum geſetzten. b) Die Form wird ſymboliſch, ſo daß ſie zwar eine Analogie mit dem Inhalt hat, aber doch nicht unmittelbar ihn ſelbſt, ſondern nur mittelbar darſtellt, Form und Inhalt ſomit unterſchieden ſind; z. B. es erblickt Jemand im

Traum ſich an einem offenen Grabe ſtehend und überſetzt ſich erwachend dieſe Vorſtellung in die Bedeutung ſeines nahen Todes. In den Traumbüchern finden wir hier beſonders Thiere für die Symbolik aufgenommen, z B. garſtige Thiere, die man auf dem Schooß hält und hätſchelt, bedeuten Laſter, denen wir uns zu ergeben in Gefahr ſind. c) Form und Inhalt trennen ſich, ſo daß das Entgegengeſetzte das Entgegengeſetzte bedeutet. Eine Symbolik iſt hier auch noch vorhanden, aber, wie man ſieht, eine ſolche, welche die erſtere und zweite Form der Vorbedeutung durch ihre conträre Interpretation zu negiren im Stande iſt. Der Mechanismus der Traumbücher enthält unter dieſer Kategorie viel Witziges, z. B. Geld bedeutet Zank, Läuſe bedeuten Geld; eine Hochzeit ſehen bedeutet Traurigkeit; eine Hinrichtung langes Leben; die eigene Vermählung Tod u. ſ. f. Dieſe Manier iſt eigentlich die Selbſtironiſirung des Traumdeutens. — Wenn in der neueren Zeit wieder ſo viel von einer Symbolik des Traums die Rede iſt, ſo ſcheint uns als Entſchuldigung für die Emphaſe, womit man ſie behandelt hat, das ethiſche Intereſſe der Selbſterkenntniß noch am eheſten genannt werden zu können. Man ſoll ſich im Traum gleichſam in ſeiner unverhüllten Geſtalt erblicken. Daß, da daſſelbe Subject das träumende wie das wachende iſt, der Traum uns allerdings Manches von uns zeigen kann, das wachend von uns überſehen wird, iſt keine Frage; allein aus dem Begriff des Traums geht auch zur Genüge die unendliche Zufälligkeit, die darin herrſcht, hervor, ſo daß die wache Beſonnenheit doch endlich das Beſte thun und den Ausſchlag geben muß. Folglich iſt es eine müßige Spielerei, ſich, ſtatt durch die thatſächliche Wirklichkeit, durch die trübe und für die Deutung ſo ſchlüpfrige Traumwelt belehren zu wollen Der wahrhaft religiöſe Menſch, d. i. der, welcher die Freiheit um ihrer ſelbſt willen liebt, wird ſich an ſeine Träume gar nicht kehren, und wären ſie noch ſo intereſſant, oder ſollte er auch an einer zufälligen Einheit wirklicher Begegniſſe mit gehabten Träumen ſich als an einem Spiel ergötzen. Gibt man dem Traum einmal Gehör, ſo iſt man ſchon ein Knecht des Aberglaubens und handelt nicht, wie man ſoll, aus freiem Entſchluß, ſondern wie ein durch ein Fatum beſtimmter Heide. Wenn jetzt ein Feldherr einem feindlichen Heer eine Schlacht auf dem günſtigſten Terrain zu liefern hätte; er träumte aber in der Nacht zuvor, als das Treffen beginnen ſoll, er werde es verlieren; ſoll er deswegen ſeine Poſition aufgeben? — Die unbeſtimmte, vieldeutige Bilderſprache des Traums aber als eine *allverſtändliche*, als eine urgeiſtige *Paſilalie* zu preiſen und dagegen die Wortſprache ſogar herunterzuſetzen, das gehört wohl zu den größten Verirrungen Derer, welche jetzt die Apologie des Träumens übernommen haben.

II.

Das Traumwachen.

Der ſogenannte prophetiſche Traum rückt die Unbeſtimmtheit des zerfloſſenen Träumens und die Beſtimmtheit des wachen Bewußtſeins am engſten an einander. Er iſt der Übergang zum Traumwachen. Jedoch iſt dies qualitativ vom Träumen geſchieden, denn es ſetzt ſich das Wachen voraus und dies ſelbſt geht in den Zuſtand des Traums ohne Schlaf über. Das unmittelbare Traumwachen iſt:

1) die *Ahnung*; ein Außerſichſein der Seele, das die Form des Inſichſeins, der Empfindung, hat.

2) Verdichtet ſich der beſondere Inhalt der Ahnung, überhaupt der träumeriſchen Anſchauung während des Wachens bis zu einer Deutlichkeit, welche mit der der gemeinen Wirklichkeit identiſch iſt und daher mit ihr verwechſelt werden kann, ſo entſteht die *Viſion*.

3) Die Viſion ſchließt ſich gegen die gemeine Wirklichkeit ab, obwohl ſie deren Geltung annimmt, d. h. für ſich denſelben Grad von Realität zu haben ſcheint. Wenn aber die Viſion in der Form der gemeinen Wirklichkeit mit dem Inhalt derſelben neben ihr auftritt, ſo wird ſie zum ſogenannten *zweiten Geſicht*.

1) Die Ahnung.

Der Geiſt als Seele iſt die unmittelbare Totalität aller ſowohl von Außen nach Innen ſich vergeiſtenden, als von Innen nach Außen ſich verleiblichenden Empfindungen. Er iſt dies, ohne daß der geſammte Inhalt ſeines Empfindens ihm beſtimmter Weiſe zum Gegenſtand ſeines Bewußtſeins wird. Es kann daher die *Vermittelung* der für ſein Bewußtſein gegebenen, unmittelbaren Empfindung ihm entgehen. Ein an ſich in ihm geſetztes *Daſein* oder ein ihn berührendes *Werden* kann ſich daher in ihm äußern. a) Er empfindet eine *unbeſtimmte* Unruhe, welche ihn von einem Ort zum anderen treibt, die er, eben weil das Gefühl fixirt iſt, durch keine Reflexion niederzudenken vermag und wodurch er vielleicht theils einer Gefahr entgeht, z. B. dem Einſturz einer Zimmerdecke über dem Bett, worin er ſchlief; theils einem Anderen in einer gefährlichen Lage hülfreich ſein kann u. ſ. f. Die Pſychologie hat, weil ſolch' wunderſame Fügungen vorkommen, die Reflexion auf die *Vorſehung Gottes*, welcher für ſeine Zwecke ſolche Unruhe gleichſam veranſtalte, von ſich auszuſchließen, weil dieſelbe der Religionsphiloſophie angehört. Sie hat ſich alſo frommer Ergießungen über ſolche Vorgänge zu enthalten und vielmehr die Begreiflichkeit derſelben anzuſtreben. Daß nun in dieſem Fall magnetiſche, elektriſche Effecte, daß in ihrem Cauſalnexus unſerem Bewußtſein entſchlüpfende Wahrnehmungen u. ſ. f. das unbeſtimmte *Vorgefühl* erregen, ſcheint, wie ſich ſpäter bei dem Begriff des Somnambulismus bis zur Evidenz zeigen läßt, ſehr wahrſcheinlich. b) In dem Vorgefühl iſt der Inhalt deſſelben noch nicht beſtimmt; es ſtellt ſich nur als eine objectloſe Aufregung dar. Kommt es zu einem Inhalt, aber auch nur im Beſonderen, ſo ergibt ſich eine *beſtimmte Unbeſtimmtheit*, z. B. man erwartet eine Überraſchung durch den Beſuch eines Freundes; aber welches, kann man nicht ſagen. Man drückt ſich dann aus: es ſei einem ſo zu Muth, als ob heute das und das ſich ereignen werde. Allein die ſubjective Gewißheit hat ſich noch nicht vollendet. Dies nebuloſe Empfinden iſt die gewöhnliche *Ahnung*. c) Kommt es zur *beſtimmten Beſtimmt-*

heit, d. h. ſtellt ſich der Inhalt der Empfindung in ſeiner Einzelheit als dieſer dar, ſo wird durch ſolche Entſchiedenheit der Objectivität auch die der Subjectivität vermittelt. Die Ahnung kann nun in ihrer Gewißheit zur Vorausſage werden, welche z. B. dieſen Brief, dieſen Freund auf dieſen Tag erwartet. Und natürlich kann dergleichen eben ſowohl eintreffen, als ein vorbedeutender Traum, denn, wie J. U. Wirth ſehr gut in ſeinem ſchon berührten Werk auseinanderſetzt, es liegt ſolchen Vorherbeſtimmungen des Factiſchen ein Schluß zu Grunde, der von Prämiſſen der Wirklichkeit ausgeht. Bei dem Vorgefühl wirkt nur die Affection der Empfindung; hier iſt das in die Empfindung verhüllte, nicht aus ihr als ihr Archäus für ſich heraustretende Denken das Princip der Perſpective in die Zukunft. — Was nun Wunderbares davon durch Wunderſüchtige erzählt werden mag, damit mag es dieſelbe Bewandniß haben, wie mit den Weihgeſchenken der aus Schiffbruch Geretteten, welche der Melier Diagoras, der erſte Atheiſt unter den Griechiſchen Philoſophen, in Samothrake aufgehenkt fand. Er meinte nämlich, daß, wenn auch von Allen, welche gleichfalls Gelübde gethan hatten und doch untergegangen wären, Denkmale im Tempel hingen, dieſe an Anzahl jene wohl übertreffen würden. — Über die Art und Weiſe, wie die Ahnung und der Traum mit dem Omen zuſammenhängen, iſt meine Naturreligion, 1831, S. 100 ff. nachzuſehen.

2) Die Viſion.

Iſt in der Ahnung das Empfinden die Weiſe der Seele, ſo wird die in ſich brütende Innerlichkeit derſelben zur Viſion, wenn der beſtimmte Inhalt durch die, ihrem Begriff nach hier vorauszuſetzende, Phantaſie zur Anſchaulichkeit eines Bildes concentrirt und dies Bild vom Subject als eine wahrhafte Objectivität für es geſetzt wird. In der völlig beſtimmten Ahnung liegt alſo die Viſion ſchon ſo gut als fertig da, nur daß für dieſelbe die Beziehung auf die Zukunft gleichgültig wird. Die Viſion kann nicht erſt unter dem Begriff der Phantaſie abgehandelt werden, denn obwohl dieſe für die formelle Seite derſelben, wie im Träumen, das vermittelnde Element ausmacht, ſo iſt doch das Charakteriſtiſche der Viſion das Träumen während des Wachens, folglich der ſyſtematiſche Ort ihres Begriffs unter der Kategorie der Entzweiung des Geiſtes mit ſeiner Natürlichkeit, des Ringens, aus der unmittelbaren Gebundenheit derſelben herauszugehen. Die freie Phantaſie kann dem Inhalt nach daſſelbe hervorbringen, was auch den der Viſion ausmacht. Allein ihr Produciren wird von dem Urtheil des bei ſich ſeienden Geiſtes begleitet, indeß er in der Viſion außer ſich iſt und ſie als Erſcheinung von der übrigen Objectivität nicht unterſcheidet.

Da nun die Viſion nichts iſt als ein wachend geträumter Traum, ſo unterſcheidet ſie ſich zunächſt der Form nach gar nicht von ihm. Alle Sinnorgane, Gehör, Geſicht, Geruch u. ſ. f. können dabei erregt werden. Ja, es wird von den Viſionairs gegeſſen und getrunken, wovon z. B. in Suſo's, des trefflichen Deutſchen Myſtikers Leben, allein ſchon mehre Beiſpiele vorkommen; es wird ihm ein Körbchen mit Erdbeeren gebracht u. ſ. f. — Eben ſo wenig unterſcheidet ſich die Viſion dem Inhalt nach vom Traum. Alle Elemente der wachen Wirklichkeit reflectiren ſich in ihrer Fata Morgana. Man könnte hier nur die gemeine d. h. allen Menſchen ohne Weiteres zugängliche und eine ſogenannte höhere Wirklichkeit unterſcheiden, welche beide jedoch auch im Traum theils geſondert, theils vermiſcht vorkommen. Z. B. wenn Goethe, als er bei Straßburg von der ächt Wakefield'ſchen Predigerfamilie geſchieden war, ſich auf der Landſtraße zu Pferde in hechtgrauem Anzug erblickte, wie er ſich acht Jahre ſpäter wirklich darauf fand, ſo iſt in dieſer Viſion, ſie ſelbſt ausgenommen, in Form und Bedeutung nichts von der ſonſtigen Objectivität Abweichendes enthalten und ſie rangirt ſich ohne Anſtoß in dieſelbe ein. Das ſich ſelbſt Sehen, wovon Goethe auch im Wilhelm Meiſter Gebrauch gemacht hat, hat zu den Sagen von Doppelgängern Veranlaſſung gegeben. — Wenn dagegen Verſtorbene, wenn Heilige, Engel, wenn die Mutter Maria, ja Chriſtus ſelbſt, dem Viſionair zur Erſcheinung kommen, ſo iſt dergleichen zwar auch Inhalt unſeres Vorſtellens, — und dadurch wird die Viſion, wie ſogleich zu entwickeln, begreiflich —, allein es iſt doch ein als *reales Phänomen* nicht in dem gewöhnlichen Dieſſeits vorkommendes Factum. Hier liegt nun in unſerer dermaligen Pſychologie ein großer Diſſenſus. Wird das ſalbungsvolle *Anekdotenerzählen* von Viſionen für Wiſſenſchaft gehalten, ſo iſt das Begreifen überflüſſig; wird dies verſucht, ſo widerſpricht es der *katholiſirenden* Richtung, welche in den Viſionen *Manifeſtationen* des ſogenannten Jenſeits erblickt. J. U. *Wirth* hat in dem mehrfach erwähnten Buch vortrefflich nachgewieſen, wie das *Geiſterſehen* mit magnetiſchen Zuſtänden einerſeits, mit dem Wahnſinn andererſeits, zuſammenhängt. Jedoch iſt ſchon die Viſion an ſich der Boden, auf welchem die von ihm entwickelte Dialektik vorkommt, ſo daß der Somnambulismus dieſe Seelengeſtalt eben ſo in ſich aufnimmt, als das Traumwachen den Traum, denn im Begriff des Schlafwachens an ſich liegt ein ſolches Schauen des Jenſeits nicht.

Es kann alſo: a) ein *Geiſt* geſehen werden, d. h. die ſubjective Imagination, die aber als träumende begrifflos bleibt, gibt ihrer Anſchauung die Geltung der objectiven Realität. Wenn *ein* Geiſt geſchaut wird, ſo kann die Einheit ihrer Natur nach zur ſchlechten Vielheit werden. Es erſcheinen unbeſtimmt viele Geiſter. Jenes Fräulein Concorde, von der in dem Anhange zur zweiten Ausgabe der *Schubertſchen* Symbolik des Traums die Rede iſt, ſah ein altes Schloß in ſeinen verſchiedenen Stockwerken mit Geiſtern bevölkert, die wie in einem Zuchthauſe vertheilt waren und ſich ſehr mannigfaltig beſchäftigten. Die Vielheit nöthigt, um aufgefaßt werden zu können, wieder zur Reduction auf die Einheit. Die Geiſter werden alſo in ihrem *Reiche* in Claſſen, Gruppen, Manſionen, Bleibſtätten, überſichtlich geordnet. Die *Reiſen* in dieſem Jenſeits, wie *Swedenborg* und Andere ſie gemacht haben, alſo die Bewegung der Viſion von einem Object zu einem andern, ſind hier uralte Täuſchungen. Auch die *Wilden* ſtellen ſich ſehr naiv vor, daß ihre Seele während des Träumens reiſe; auch, daß die Seele des Zauberers, der im

Zauberſchlaf todtähnlich daliegt, umherſchweiſe, um Verlorenes wieder zu entdecken u. dgl. — b) In dem Schauen der Geiſter und in dem Wechſel der als jenſeits vorgeſtellten Localität iſt noch die Objectivität als ſolche erhalten. Wenn aber aus dem ethiſchen Leben des Subjects heraus das Poſitive als ein Schutzgeiſt, als ein guter Genius, als Agathodämon, das Negative als ein diaboliſches Weſen, als Kakodämon, hypoſtaſirt wird, ſo fängt die Perſönlichkeit an, ſich in ſich zu zerſpalten, und das Traumwachen macht dann den Übergang zu einer wahrhaften Erkrankung des Selbſtgefühls. — c) Verſchwindet die imaginative Objectivität der Hypoſtaſe und hypoſtaſirt das viſionaire Subject ſich ſelbſt, ein Act, der wiederum von der Einheit zur unbeſtimmten Vielheit fortgehen kann, ſo iſt das Subject nicht blos in ſich ſelbſt entzweiet, ſondern es iſt ſeinem wirklichen Selbſtgefühl völlig entfremdet und verwandelt ſich in Gebärde, Stimme und Benehmen in das früher von ihm noch als außer ihm vorgeſtellte Weſen, das auch ein thieriſches ſein kann. Dieſe Metamorphoſe iſt das Beſeſſenſein, von welchem in neuerer Zeit das ſogenannte Mädchen von Orlach ein intereſſantes Beiſpiel.

Daß die Viſion eben ſowohl als der Traum eine ſehr ernſte Seite hat, ſoll gar nicht geleugnet werden, denn, wie dieſer, nimmt ſie ſubſtantielle Elemente des Geiſtes in ſich auf. Die Polemik kann nicht gegen dieſe als ſolche, ſondern nur dagegen gerichtet ſein, die viſionaire Anſchauung als unbedingte Wahrheit zu ſetzen. Wenn z. B. Thomas Bromley und Oberlin von dem Jenſeits, das ihnen in ihren Geſichten erſchien, genaue topographiſche Beſchreibungen machten, letzterer ſogar eine Landcharte anfertigte, auf der er ſeinen Bauern den jedesmaligen Aufenthalt der Verſtorbenen nachwies, ſo iſt dies eine leere Schwärmerei, welche vor dem Begriff, den das Chriſtenthum von Gott als dem abſoluten Geiſt hat, nicht Stich hält. Abgeſehen von den Widerſprüchen, welche in ſolchen Beſchreibungen unter einander ſichtbar ſind, läßt ſich ihr anderweitig entnommenes Vorbild meiſtentheils nachweiſen, z. B. bei Oberlin's himmliſcher Geographie der Bau des Tempels zu Jeruſalem u. ſ. f. Wie arm erſcheinen dieſe Bilder gegen die Schilderungen eines Dante, welche derſelbe beſcheiden nicht als Copie eines unmittelbar Geſchaueten, ſondern als Dichtung gab, die aber voller Wahrheit iſt. Eine meiſterhafte, noch immer leſenswürdige Arbeit Kant's, ſeine Träume eines Geiſterſehers, eine Kritik Swedenborg's, iſt jetzt wieder in Anregung zu bringen. Da die Combination der Vorſtellungen im Träumen eine zufällige iſt, ſo ſind allerdings die ſeltſamſten Überraſchungen dadurch möglich, allein niemals wird die Viſion den Kreis der individuellen Erfahrung des wachen Bewußtſeins überſchreiten. Man analyſire nur gewiſſenhaft Viſionen, deren Authentie möglichſt feſt ſteht, um ſich davon auch empiriſch zu überzeugen. Eine ſolche iſt z. B. die, welche Cellini im Gefängniß von der Sonne hatte. Obſchon er ſtehend und mit lauter Stimme betend ſeinen Traum träumte, ſo herrſcht doch die größte Analogie mit dem gewöhnlichen Traum darin, und es iſt nichts, was ſich nicht aus ſeinem Charakter, ſeiner Lage, ſeinem Talent erklären ließe. Aus dem innigen Wunſch, das Sonnenlicht zu ſchauen, den er Gott vorträgt, entſpringt die Viſion; je heftiger ſein Drang und je widerſprechender die Situation ſeiner Erfüllung war, um ſo natürlicher iſt die Allmäligkeit der Anſchauung. Er muß ſich erſt durch viele Menſchen hindurchdrängen und ſieht dann zunächſt nur den Schein der Sonne am Dach eines Hauſes. Nun ſteigt er höher, bis er ſie ſelbſt erblickt. Indem er aber Gott ſeinen gerührten Dank darbringt, indem alſo die Erſättigung durch den Genuß des Begehrten ihren Gipfel erreicht hat und er zur Vermittelung deſſelben übergeht, wird die Sonnenſcheibe etwas verdunkelt: Chriſtus geht aus ihr hervor. Cellini iſt aber bildender Künſtler und ſomit erſcheint ihm Chriſtus als ein ſchöner Jüngling, in's Antike hineinſpielend. Allein er iſt auch Katholik. Die Königin der Himmel darf nicht fehlen und es entſteht ihm eine neue Anſchauung, Maria mit dem Chriſtusknaben. Und als er nun aus dem Verlorenſein in dieſe lichtübergoſſene, himmliſche Geſtaltenwelt in ſeinem Kerker wieder zu ſich kommt, iſt das Erſte, ſeinen Charakter Bezeichnende, die

Gewißheit, er werde frei werden; das Zweite aber, ſein Talent Bezeichnende, das Streben, das Geſchauete in Wachs zu boſſiren. — Dem Pfarrer Oberlin als einem Proteſtanten erſcheint natürlich keine Jungfrau Maria, ſondern ſeine Frau, die er zärtlichſt geliebt hatte. — Sehr viel Intereſſantes für eine weitläufigere Behandlung dieſes Gegenſtandes bieten Bettina's Briefe dar, worin man eine claſſiſche Darſtellung des träumeriſchen Phantaſirens findet. Namentlich gehört Bettina's Jugendleben, ihr ſympathiſches Verhältniß zum Fräulein von Günderode, ihr Hang zu nächtlichen Klettereien im Mondſchein u. ſ. f. hierher.

3) Die Deuteroſkopie.

Die Ahnung als ſolche iſt ein Außerſichſein, das die Form des empfindenden Inſichſeins hat. Die Viſion iſt ein Inſichſein, das die Form des anſchauenden Außerſichſeins hat. Die Viſion kann auch, obwohl es an und für ſich nicht nothwendig iſt, einen vorbedeutenden, durch ein, wie in der Ahnung und im weiſſagenden Traum, dem bewußten Daſein als beſonderer Act geheim bleibendes Schließen vermittelten Charakter annehmen. Die Einheit der ahnungvollen Empfindung und der Viſion iſt das ſogenannte zweite Geſicht, the second sight. Es wird nämlich ein entweder zugleich oder etwas ſpäter eintretendes Factum inmitten der gewöhnlichen Wirklichkeit und auch in derſelben Gewöhnlichkeit der Form der Erſcheinung geſchauet. Der Ahnung für ſich fehlt die Deutlichkeit der unmittelbaren Objectivität; in der Viſion iſt dieſe vorhanden, allein ihre Conturen ſind oft weich und werden oft durch einen transcendenten Schimmer aus der gemeinen Wirklichkeit herausgerückt. Im zweiten Geſicht iſt weder etwas Phantaſtiſches, noch etwas unbeſtimmt Ahnungvolles. Man erblickt ein fernes Gebäude in Brand; man ſieht Jemand auf der Reiſe von ſeinem Pferde ſtürzen; man ſieht Jemand im Sarge; man erblickt zwei Perſonen in einem bräutlichen Verhältniß u. ſ. f. Der Inhalt des zweiten Geſichts iſt immer die dem

Individuum aufs innigſte inhärirende Geſchichte ſeiner ſelbſt und ſeiner Umgebung. Es iſt nichts Anderes, als ein, ſo zu ſagen, nüchternes und doch höchſt intenſives Traumwachen. Was das Eintreffen ſolcher Geſichte, ihre Bewährung durch die hiſtoriſche Objectivität, betrifft, ſo iſt alles das dafür und dagegen zu ſagen, was auch über den Traum in dieſer Hinſicht geſagt werden kann.

In einem ſo einfachen, dem complicirten Leben der Weltgeſchichte abgewandten Daſein, wie das mancher Gebirgsthäler, mancher Inſeln iſt, kann eine ſolche objective Verdichtung der empfindenden Phantaſie ſogar endemiſch und erblich werden, wie in dem mehrfach erwähnten Steinthal bei Straßburg, deſſen ſtille Abgeſchiedenheit Oberlin ſelbſt als ein ätiologiſches Moment der ſogenannten Gabe des Geſichts anſah, in manchen Gegenden Irlands, auf den um Englands Nordküſte herumgelegenen Eilanden u. ſ. w. Die Einförmigkeit, Enghheit des ganzen Zuſtandes, die bis in's Einzelne gehende Bekanntſchaft eines Jeden mit Jedem, eine gewiſſe nervöſe Reizbarkeit, ein dumpfes Brüten des Gemüths, begünſtigt hier die Entwicklung des lebhafteſten, aber bei der Einfachheit des ganzen Daſeins, phantaſieloſen Traumwachens. An ſich iſt daſſelbe ein unwillkürliches. Wird es willkürlich hervorgezwungen, ſo gleitet es leicht in Selbſttäuſchung und von dieſer in gemeinen Betrug über. Manche dieſer Seher, welche für Geld Geſichte hatten, erlangten eine vorübergehende Celebrität, z. B. Campbell zu London am Anfang des vorigen Jahrhunderts, deſſen Geſchichte Horſt in der Encyklopädie von Erſch und Gruber beſchrieben hat.

Das zweite Geſicht hängt unſtreitig mit magnetiſchen Beſtimmungen zuſammen; ſein Fernempfinden muß, namentlich in ſeiner heimathlichen Energie, dadurch erklärt werden. Der pſychiſche Rapport unter ſo eng zuſammenlebenden Menſchen, bei welchen die Nachtſeite der Pſyche noch nicht durch eine das Cerebralleben vorzugsweiſe beſchäftigende Cultur beeinträchtigt iſt, kann ſich hier noch mit der ganzen Wucht ſeiner Divinationen entladen. Auch werden zur Deuteroſkopie geneigte Perſonen von glänzenden Flächen, Spiegeln, Metallknöpfen, lebhaft angezogen. Jemand erblickte in dem blankgeſcheuerten Meſſingknopf einer Thür ſeine Freunde jenſeits des Meers. Der jüngere Carus erklärt aus ſolchem Zuſammenhang das Entſtehen der Sage von Zauberſpiegeln, die über den Geſichtskreis hinausliegende Objecte nahe bringen ſollen.

III.

Das Schlafwachen.

Träumend ſchläft der Menſch; in der Ahnung, in der Viſion und im zweiten Geſicht wacht er, träumt aber im Wachen; ſchläft er und wacht er zugleich, ſo erreicht die Entzweiung der in ſich und außer ſich ſeienden Seele ihren Gipfel. Dieſe Entzweiung iſt der Somnambulismus. Was das Hiſtoriſche dieſes Phänomens betrifft, ſo verweiſen wir auf die kritiſche Geſchichte deſſelben in Sachs natürlichem Syſtem der Medicin; außerdem aber, für die Berührungspuncte deſſelben mit der religiöſen Extaſe auf das ſchon erwähnte Buch von J. U. Wirth. über den thieriſchen Magnetismus als ärztliches Heilmittel zu urtheilen, gehört gar nicht hierher. Unſere Hauptaufgabe iſt, dem Somnambulismus ſeine ſyſtematiſche Stellung in der Pſychologie zu ſichern. Der methodiſche Gang des Begriffs hat uns bis jetzt geführt, und, ob wir ihm treu gefolgt ſind, muß ſich nun daran zeigen, daß im Schlafwachen alle bisherigen Phänomene des Traumlebens der Seele ſich wiederholen, aber natürlich in anderer Färbung und mit anderem Reſultat. Es muß alſo zunächſt der Traum in ſeiner einfachen Geſtalt ſich reproduciren; zweitens das Traumwachen in ſeinen verſchiedenen Formen; drittens aber das Schlafwachen im Schlafen die volle Lebendigkeit des wachen Selbſtbewußtſeins, das ſogenannte Hellſehen, entwickeln.

1) Das Traumhandeln.

Aus dem gewöhnlichen Traum heraus gehen Faden in die Wirklichkeit hinüber, und der Grad der Lebhaftigkeit kann den Träumenden aus der paſſiven Ruhe des Schlafs zu einer gewiſſen Thätigkeit aufregen. Der Liebende, den im Traum ein Beſuch der Geliebten entzückt, kann das Deckbett umarmen. Jemand, der Schiffbruch zu leiden träumt, kann ſich an den Bettpfoſten anklammern. — Der wache Menſch denkt in Worten; ſein Vorſtellungen- und Gedanken-Haben iſt zugleich ein Sprechen. Die Geläufigkeit deſſelben kann alſo auch in den Traum übergehen. Der Träumer kann ſprechen, *ohne es ſelbſt zu hören*. Wird durch ein Fixiren der Verſenkung des Träumenden in ſeine vorgeſtellte Welt das Nachtleben der Seele erhalten, aber zugleich nach Außen hin ihm ein Canal gegraben (durch Begünſtigung der Thätigkeit der Gangliarnerven, was der Aberglaube des Volkes recht gut weiß, indem er eine Hand auf die Herzgrube gelegt haben will), wird alſo ein Geſpräch mit ihm angeknüpft, ſo iſt eine *Gegenſeitigkeit* in Rede und Antwort möglich. — Endlich kann es zu einer vollſtändigen *praktiſchen Ausführung* des Traums kommen, ein Zuſtand, der mit dem Wechſelleben zwiſchen Mond und Erde einen noch nicht recht begriffenen Zuſammenhang hat: das ſogenannte Nacht- oder Mondwandeln. Ein Menſch ſteht aus dem Bett auf, zieht ſich an, ſetzt ſich hin, ſchreibt, macht die Bewegung eines Reitenden, eines ſich Waſchenden u. ſ. f. und ſchläft bei all dieſem Handeln. Seine *Erſcheinung* iſt alſo die eines Wachenden, während er ſelbſt in der That ſchläft und in die ſcheinbare Objectivität ſeines Traums verloren iſt. Da nun die Thätigkeit der verſchiedenen Sinnorgane ſich hier in relativer Ruhe, in einem gewiſſen Scheintode befindet, Geruch, Geſchmack, Geſicht, Gehör aufgehoben ſind, ſo muß das *Gemeingefühl* um ſo energiſcher ſein. Hieraus erklärt ſich die Sicherheit der Nachtwandler, mit welcher ſie klettern und die gefährlichſten Stellungen durchmachen, einerſeits. Andererſeits ſind ſie nicht ſich ſelbſt Gegenſtand der Anſchauung, haben alſo *kein Urtheil* über das Halsbrechende ihrer Situationen; für ſie exiſtirt nicht der Abgrund, wenn ſie etwa auf dem Giebel eines hohen Daches ſitzen; für ſie iſt nur die geträumte Objectivität vorhanden. Daß der Zuruf des Namens ſie am leichteſten erweckt, erklärt ſich aus der Natur des Namens, weil er nämlich die einfachſte Abbreviatur eines Menſchen iſt. Geſchlecht und Stand theilen wir mit Anderen, aber der Name iſt unſer untheilbarſtes Eigenthum, unſere ſingulärſte Individualität. Wenn alles Andere an unſeren Ohren effectlos verhallt, unſer Name ſchlägt wie ein Blitz in unſer Bewußtſein. Selbſt bei Thieren kann man ja die Macht dieſer nominellen Individualiſirung bemerken. — Wenn man ſeinen Namen vergißt, wie jener Hofrath, der in einer fremden Stadt ſo viel Viſiten machte, daß er zuletzt den Lohnbedienten fragte, wie er ſelbſt denn eigentlich heiße, ſo iſt ein ſolches ſich Abhandenkommen Verrücktheit. — Daß die Folge des plötzlichen Erwachens eines Nachtwandlers die gänzliche Haltungsloſigkeit deſſelben iſt, begreift ſich aus dem Contraſt der imaginirten Traumvorſtellung und der realen Wirklichkeit. Auch der tief Träumende muß ja erwachend ſich orientiren, ob er träume oder wache? Eine Wiedererinnerung an ſeinen Zuſtand hat der Nachtwandler nicht.

2) Der magnetiſche Schlaf.

Im Traumhandeln iſt der Traum weſentlich; die Form aber, wie er ſich darſtellt, iſt die des wachen Bewußtſeins. — Wird dagegen durch die Erregung des Gemeingefühls ein Schlaf hervorgebracht, ſo iſt derſelbe zunächſt traumlos. Die höhere Energie des Gemeingefühls beruht auf der erhöheten Thätigkeit der Gangliarnerven, denn an und für ſich iſt es beſtändig, auch während des Wachens, da. Wenn die von Spallanzani geblendeten Fledermäuſe alle ihnen aufgeſtellte Hinderniſſe umflogen, wenn Blinde die Nähe einer Mauer, eines Loches vorfühlen, ſo iſt dies die That des Gemeingefühls. Da der mit einer vollſtändigen Sinnigkeit ausgeſtattete Menſch ſein Verhältniß zur Außenwelt ſtets durch die einzelnen Sinnorgane vermittelt, ſo kann ſich das Gemeingefühl im wachen durch die mannigfachſte Aufmerkſamkeit zerſtreuten Zuſtande nicht zu ſolcher Zartheit und Univerſalität entfalten. Übrigens kann ein ſolcher Schlaf theils auf natürlichem Wege bei krankhafter Affection des Nervenlebens von ſelbſt entſtehen: der Idioſomnambulismus; theils kann die Manipulation des pſychiſch-magnetiſchen Rapports ihn auf künſtlichem Wege erzeugen. In den Phänomenen ſind der natürliche und künſtliche Somnambulismus nicht verſchieden. — Das Weſentliche iſt, daß in dem Zuſtande des Individuums eine entſchiedene Polarität vorhanden iſt. In dem ſogenannten Metallfühlen, in der ehemaligen Rhabdomantie, äußert ſich dieſelbe ſogar auf beſondere Weiſe. Mineraliſche Gewäſſer, Metallmaſſen, dem Auge verborgen, werden von manchen Individuen empfunden. Bedenkt man, daß magnetiſche, elektriſche, chemiſch-galvaniſche Proceſſe uns überall, ſo zu ſagen, durch und durch umgeben; bedenkt man ferner, daß der menſchliche Organismus die individuelle Totalität aller anderen Organismen und damit auch aller Elemente und Proceſſe der unorganiſchen Natur ausmacht, ſo kann es wohl nicht auffallen, wenn manche Menſchen eine unmittelbare Correſpondenz mit einzelnen Elementen und Proceſſen der unorganiſchen Natur zeigen. Bei der Seherin von Prevorſt ward durch jedes Metall, durch jede Steinart, mit der man ſie in Contact ſetzte, eine andere Wirkung hervorgebracht; Wohlbehagen, Krampf, Kopfſchmerz u. dgl. m.

a) Das erſte Moment des Somnambulismus, entſtehe er von ſelbſt oder werde er nun Mesmeriſch durch Manipulation oder Kieſeriſch durch ein ſideriſches Verfahren am Baquet hervorgebracht, iſt alſo ein Schlaf, in welchem das Gemeingefühl, während die Activität der Cerebralnerven abnimmt, durch die geſteigerte Thätigkeit der Gangliarnerven ſich bis zu einem Allſinne d. h. zu einer Contraction der außerdem an ihre verſchiedenen Organe gebundenen Sinnigkeit ausbildet. Steffens (im Anhang der Carricaturen des Heiligſten, Th. 2.)

drückt dies pathetiſch ſo aus: die Sonne des Gehirns geht unter und die Sterne des Abdomens gehen auf.

Der Schlaf und das mit ihm geſetzte Gemeingefühl ſtreben die Einheit des Organismus mit ſich an. Es iſt möglich, daß dieſer angenehme Schlaf auch im geſunden Zuſtande hervorgebracht wird. Iſt aber das organiſche Leben krank, ſo wird nothwendigerweiſe nach der erſten Erquickung durch den Schlummer gerade im Gegenſatz zur angeſtrebten Harmonie dieſe Krankhaftigkeit empfunden werden. Es wird alſo eine Entzweiung des Gemeingefühls und der krankhaften Empfindung eintreten.

Indem ſie aber in ihrer Iſolirung empfunden wird und der magnetiſche Schlaf ſie aufzulöſen anſtrebt, erregt dieſe Spannung eine Unruhe des Geiſtes und Leibes, welche die Negation des Schmerzes wiederum zu negiren ſucht. Die Reaction der Totalität des Lebens wird aus ſich heraus getrieben, das dem kranken Zuſtand entſprechende Heilmittel zu finden Eine ſolche Initiative der Selbſtheilung, ein Inſtinct der Pſyche für das ihr Angemeſſene, erklärt ſich aus der feſten Geſetzmäßigkeit des natürlichen Daſeins einerſeits und dem univerſellen Zuſammenhang deſſelben andererſeits. Auch fehlt es ja nicht an Analogieen dafür aus dem wachen Zuſtande, und ſelbſt die gemeinſte Erfahrung von Hunger und Durſt gehört hierher. Der Menſch hat freilich keinen Inſtinct, wie das Thier, aber im Zuſtand der magnetiſchen Gebundenheit entwickelt ſich etwas demſelben Analoges.

Dieſe Unruhe der Empfindung, durch welche das Leben ſich mit mehr oder weniger Beſtimmtheit auf das ihm Zuträgliche hinrichtet, entſpricht der Ahnung des Traumwachens.

b) Die Ahnung hebt ſich in der Viſion auf. Der trübe Heilinſtinct des Organismus wird parallel aus dem Zuſtand der ſuchenden Empfindung zur Deutlichkeit der Anſchauung hinaufgehoben. Der Kranke erblickt alſo ſchlafend das Heilmittel. Die Form iſt hier mit der des Traums identiſch, allein es findet der Unterſchied ſtatt, daß der Inhalt des Träumens ſich mit dem beſtimmten Heilungsproceſſe beſchäftigt und der Schlafende ſein Schauen ausſpricht, wodurch eben der Schlaf den Charakter des Wachens annimmt. Das Sprechen iſt hier keine beſondere Erſcheinung; ſie ergab ſich ſchon als ein Moment des Traumhandelns, und doch iſt ſie es, wodurch die ſomnambulen Zuſtände für die Auffaſſung ſo viel Seltſames haben.

Um nun zu begreifen, wie der Kranke aus ſeinem inneren Drange bis zur Objectivität des Schauens fortgehen und z. B. Kräuter beſchreiben und den Ort angeben könne, wo ſie ſtehen und wo er ſie erblickt, ein ſehr gewöhnliches Factum des Schlafwachens, muß an die Durchdringlichkeit der Materie erinnert werden; d. h. das Materielle läßt die dynamiſchen und organiſchen Proceſſe durch ſich hindurchgehen. Schon im wachen Zuſtand iſt ja das Sehen und Hören eine actio in distans; man bedenke nur, was es heißt, daß die Strahlen des Sirius oder eines anderen 2 Millionen Meilen weit entfernten himmliſchen Körpers bis in unſere Gehirnnerven eindringen; was es heißt, daß die mannigfachſten nahen und fernen Töne in ein feſtverſchloſſenes Zimmer dringen u. ſ. w. Es iſt daher wohl möglich, daß, während die Senſibilität ſich in dem Centrum der Nachtſeite des Lebens zuſammenſchließt, das Fernempfinden einen uns im Wachen unmöglichen Grad erreicht, weil wir wachend die Cerebralnerven in Thätigkeit ſetzen und dadurch den immanenten Trieb des pſychiſchen Lebens beſtändig relativ paralyſiren. Auch iſt möglich, daß durch die Elektricität eine gewiſſe Selbſterleuchtung bewirkt wird, wie ja auch das Auge nicht blos ein kalter, copirender Spiegel, ſondern ein ſelbſt Licht producirendes Organ iſt. Wie aber das Fernſehen der Somnambulen eigentlich beſchaffen ſei, bis wie weit ſich die Sphäre ihres Horizontes erſtrecke, iſt noch ſehr zweifelhaft. Wenn ein Kranker in der Nähe, in ſeiner ihm heimathlichen Gegend Pflanzen, überhaupt Objecte ſchauet, ſo können dieſelben offenbar als ſeinem pſychiſchen Daſein unmittelbar, ohne ſein ausdrückliches Bewußtſein auszumachen, doch inhärirende Elemente angeſehen werden. Beſchreibt der Kranke aber Objecte in einer Weiſe, wie ſie mit ſeinem geſammten Bildungszuſtand unverträglich iſt, oder verordnet er ſich Mittel, welche ihn gar nicht unmittelbar berühren konnten, ſo kann der Grund davon nicht in ihm, ſondern nur in einem ſo gebildeten Bewußtſein außer ihm geſucht werden.

Dies Bewußtſein iſt das des Arztes oder der Perſonen überhaupt, mit denen der Somnambule in Rapport ſteht. Dies Verhältniß iſt in ſeiner Tiefe ganz mit demjenigen identiſch, welches zwiſchen der Mutter und dem Embryo exiſtirt. Es iſt die Identität zweier Seelen, von denen die eine die wirkliche, active, ſelbſtbewußte, die andere die nicht für ſich ſelbſtſtändige, paſſive, unbewußte iſt. Der Magnetiſeur muß den *Willen* der Heilung haben; ſonſt bleibt die Manipulation effectlos. Da das Denken Princip des Wollens iſt, ſo geht durch das Gehirn die Spannung des Willens in die motoriſchen Nerven über, mittelſt welcher der Magnetiſeur ſich in Rapport ſetzt. Nur darf nicht vergeſſen werden, daß der Somnambule das Formelle ſeiner Bildung in die Dumpfheit ſeines Zuſtandes mit hinüber nimmt. Die Empfindungen und Vorſtellungen des Magnetiſeurs werden durch die Vermittelung des pſychiſchen Rapports mehr oder weniger auch zu denen des Magnetiſirten. Das Umgekehrte findet nicht ſtatt, denn der magnetiſch Kranke iſt nur *ſchlafendes*, alſo *paſſives* Leben. Für den Magnetiſeur bleibt er deswegen ein Object der empiriſchen Beobachtung. Indem alſo das Empfinden und Vorſtellen eines Anderen von dem Somnambulen in ſein Empfinden und Vorſtellen *ganz unmittelbar* aufgenommen wird, kann er auch ſein eigenes Empfinden und Vorſtellen mit dem fremden vermiſchen und verwechſeln. Es iſt daher beobachtet worden, daß die Kranken ſich nach den Syſtemen ihrer Ärzte in ihren Selbſtverordnungen richten, daß alſo die Anſicht des Arztes ſich in den Somnambulen einſchleicht; aber auch, daß derſelbe ein doppeltes Verfahren einſchlagen kann, ein eigenes und das des Magnetiſeurs, zwiſchen welchen er alternirt.

c) Die Viſion hebt ſich im zweiten Geſicht auf, worin ſie ſich mit dem Element der Ahnung, der Vorempfindung, vereinigt, zugleich aber einen verſtändigen Charakter behält. Im magnetiſchen Schlaf reproducirt ſich dies Moment als die Vorherbeſtimmung der Kriſen. Der Kranke ſagt die Zuſtände, in die er verfallen wird, vorher, und beſtimmt zugleich ihre Termine und ihre Dauer, wobei jedoch, wie es in der Natur der Sache liegt, und die Erfahrung es beſtätigt, große Täuſchungen vorkommen. Das erſte Moment des magnetiſchen Schlafs iſt alſo die Empfindung des mit ſich ſelbſt entzweieten Lebens, deren Reſultat der Heilinſtinct iſt. Das zweite Moment enthält die Fixirung und Anſchauung des dadurch zum Bedürfniß gewordenen Heilmittels. Das dritte endlich betrifft den Proceß der Krankheit. Auch dies Moment hat ſeine Analogie in anderen Zuſtänden des wachen Bewußtſeins, in welchem Kranke, beſonders Sterbende, ihre Kriſen, ihren Tod vorherſagen

3) Das Hellſehen.

Alle bisher betrachteten Zuſtände haben nichts an ſich, das nicht aus dem Begriff des Traums einerſeits, dem der Krankheit andererſeits begreiflich gemacht werden könnte. Aber der Somnambulismus erreicht auch durch die Vermittelung ſeiner quantitativen Steigerung einen Grad, in welchem er ſelbſt als ein qualitativ anderer Zuſtand erſcheint, der ſich nicht blos auf das Erkennen der Krankheit, auf Selbſtverordnungen und Vorherſage der Kriſen beſchränkt, worin vielmehr das Leben des Geiſtes in ſeiner Totalität ſich manifeſtirt.

Schon als Phänomen, ſymptomatiſch, zeigt ſich dieſer Zuſtand als ein anderer. Das Auge öffnet ſich zuweilen, obwohl die Pupille nach Oben hingeſchoben bleibt und nicht mit ihr geſehen wird. Die Wangen röthen ſich leiſe. Eine ſanfte Spannung ſchmeidigt den ganzen Leib. Das Wohlbehagen gibt der Stimme einen ungewöhnlichen Wohlklang und große Volubilität. Die Intelligenz des Kranken zeigt ſich im Geſpräch mit ihm von der vortheilhafteſten Seite. Nicht mit Unrecht hat man dieſe Metamorphoſe dem Sterben verglichen, wie auch

Todte oft nach Überwindung des Kampfes zunächſt eine ſelige Verklärtheit und anmuthige Kindlichkeit der Geſichtszüge zeigen. Die Expanſion des pſychiſchen Lebens iſt in dieſem Zuſtande eine bei weitem größere, als im gewöhnlichen Somnambulismus, und die Deutlichkeit der Anſchauung ſcheint in der That nicht blos ein Fernempfinden, ſondern ein vollkommenes Sehen zu ſein. Daß die Materie durchdringlich iſt, wurde gegen die atomiſtiſch-hylozoiſtiſche Theorie ſchon oben erinnert. Daß alſo der Kranke die Annäherung des Arztes ſchon weit voraus fühlt, oder auch das Thun anderer mit ihm in Rapport ſtehender Perſonen, auch wenn ſie nicht in demſelben Zimmer ſind, empfindend erkennt, iſt nicht unmöglich. Daß aber der pſychiſche Rapport räumlich unbegrenzt ſei, iſt, trotz des Zuſammenhangs, worin das ganze Leben mit ſich ſelbſt ſteht, ſehr unwahrſcheinlich. Denn wenn der Geiſt freilich durch ſein Vorſtellen und Denken ſich überall hinverſetzen kann, ſo ſoll ja doch im Somnambulismus nicht blos die ideelle, ſubjectiv geſetzte Gegenwart, ſondern eine unmittelbare Präſenz exiſtiren. Wenn es alſo auch richtig iſt, daß, wie Hegel ſagt, der Somnambule nicht die Reihe der Vermittelungen zu durchgehen braucht, welche das Erkennen des wachen Bewußtſeins bedingen und daß für ihn das räumliche Außereinander, die materielle Schiedniß, keine Realität hat, ſo folgt doch daraus noch keineswegs eine totale Negation der materiellen Schranke. Im Gegentheil muß dieſelbe, weil der Geiſt mit ſeiner Leiblichkeit noch identiſch iſt, als eine in dieſer Hinſicht relative geſetzt werden. Was von den Somnambulen über ihren Zuſtand und deſſen Heilung, über den Magnetiſeur und das ſie ſonſt umgebende Perſonal ausgeſagt wird, hat immer noch einen Boden in ihnen; was aber darüber hinausgeht, darf wohl mit Recht großen Zweifeln unterliegen und wird oft das Product anderweiter Combinationen ſein.

Das Schwierige für die Auffaſſung des Hellſehens liegt namentlich darin, daß der Somnambule: 1) ſich ſelbſt äußerlich iſt. Er iſt ſich Gegenſtand und doch nicht in der Weiſe des Bewußtſeins. Er ſpricht über ſich, ohne eine oder doch nur trübe Erinnerung beim Erwachen davon zu haben. 2) Er iſt auch dem Magnetiſeur, oder wer ſonſt mit ihm in Rapport ſteht, äußerlich. Er vernimmt die ihm vorgelegten Fragen. Aber zugleich iſt er in der Empfindung der Anderen ſich ſelbſt empfindend. Es iſt, als fragte er ſich ſelbſt. Man kann kaum ſagen, daß die Empfindung, die Vorſtellung eines Anderen zur ſeinigen wird; ſie iſt es ſchon. In dieſer Unmittelbarkeit des mit Anderen ſich identiſch Fühlens liegt unſtreitig der Grund zu ſo vielen Täuſchungen; der Somnambule hat momentan durch den pſychiſchen Rapport das Fremde als ein Eigenes.

Das Charakteriſtiſche des Hellſehens iſt, daß in ihm nicht blos eine Rückerinnerung an die niederen Zuſtände vorhanden iſt, ſondern überhaupt das ganze vergangene Leben bis in das kleinſte Detail hin ſich entblößt, welches dem Wachenden ſelbſt oft ganz entſchwunden iſt. Es erklärt ſich dies aus der früher entwickelten Idealität der Seele, welche nichts von ihren einmal gehegten Empfindungen und Vorſtellungen verliert, obgleich dieſelben, durch das Intereſſe anderer Gefühle und Vorſtellungen verhüllt, für die wache, ſelbſtbewußte Erinnerung völlig vernichtet zu ſein ſcheinen. Der Geiſt gleicht dem Abgrunde der Meers; die Wellen der Gegenwart ſpiegeln den ſtets wechſelnden Himmel, aber in der Tiefe birgt es Fiſche, Muſcheln, verſunkene Schiffe, Gerippe u. ſ. f. Auch für dies Moment bietet der Traum eine Analogie, denn auch in ihm tauchen längſt abgeſtreifte Zuſtände, vergeſſene Verhältniſſe, in einen Winkel des Bewußtſeins geſchobene Perſonen oft mit der lebendigſten Friſche wieder hervor. So erklärt ſich denn auch, daß Somnambule Kenntniſſe z. B. in Sprachen zeigen, welche wachend, wo ſie von anderen Intentionen erfüllt ſind, ihnen nicht zu Gebot ſtehen. Es iſt aber auch möglich, daß die Kenntniſſe und Fertigkeiten der Perſonen, welche mit ihnen in Rapport ſtehen, mit den ihrigen ſich miſchen. Es iſt gewiß höchſt charakteriſtiſch, daß die Seherin von Prevorſt (2te Ausgabe), als ſie in einer Viſion eine Freundin zu erblicken wähnte, welche ihr mit ihrem, der Seherin, verſtorbenen Kinde entgegenkam, eine Cantate ſprach, in deren Diction und Modulation die Manier ihres Arztes, Juſtinus Kerner, eben ſo unverkennbar iſt, als in der Geſchichte jenes ſomnambulen Bauermädchens in

München, die Franz v. Baader im zweiten Theil ſeiner geſammelten Schriften hat abdrucken laſſen, die Dämonomagie deſſelben ſich abſpiegelt. Das Mädchen litt offenbar an einem Anfall von Nymphomanie; der für ſie furchtbarſte der dreizehn Dämone, welche ſie plagten, und von denen einer kniff, ein anderer im Rücken ſägte u. ſ. f., war der, welcher ſie zur Wolluſt zu verführen ſuchte. Nun ward ſie nach dem Namen ihrer Peiniger gefragt. Nach einigem Widerſtreben nannte ſie dieſelben, und eine Analyſe derſelben ergab Hebräiſche und Chaldäiſche Elemente! Wie kam das einfache Bauermädchen zu ſolcher Dämonenkunde?

Wie verſtändig, ja geiſtreich auch die Somnambulen ſich zeigen mögen, ſo iſt es doch ein Mißverſtand, wenn man Erweiterung der Wiſſenſchaft durch ſie ſelbſt, nicht durch ihre Beobachtung, oder gar Offenbarungen über das Weſen Gottes von ihnen erwartet. In dieſen Sphären bleibt das Hellſehen immer dunkel, und die Kritik des wachen Bewußtſeins hat erſt über den Gehalt ſolcher Traumweisheit zu entſcheiden, d. h. die ihrer ſelbſt bewußte Vernunft bleibt das Maaß der unbewußten Geiſtigkeit. Daß in dem Zuſtande des Hellſehens der Menſch häufig ein reineres Gemüth, einen gewiſſen Adel der Seele zeigt, darf ebenfalls nicht als etwas Religiöſes genommen werden. Denn da ſein Zuſtand ein Product der natürlichen Nothwendigkeit, nicht der ſich ſelbſt beſtimmenden Freiheit iſt, ſo kann aus ſolchen Phänomenen nur die Möglichkeit einer ſolchen Erhebung für das wache Bewußtſein, nichts weiter, erſchloſſen werden. Die Beweglichkeit der Intelligenz während des Hellſehens und der Umſtand, daß ſie nicht erſt die Reihe der das gewöhnliche Erkennen bedingenden Vermittelungen zu durchlaufen hat, ſondern in ihrem Horizonte das Materielle durchfühlend überall ſchon da iſt, das Object in ſeiner unmittelbaren Deutlichkeit, Sinnlichkeit, erfaſſend, darf über den Mangel der wahren, ſelbſtbewußten Freiheit nicht täuſchen. Steigert ſich der Contraſt der ſomnambulen Stimmung gegen die des wachen Bewußtſeins bis zum Widerſpruch, ſo iſt auch eine ſolche Oppoſition innerhalb des gewöhnlichen Traumlebens uns ſchon vorgekommen, und ſelbſt für das gemeinwache Daſein iſt eine ſolche durch den Gegenſatz gegen ſich entſtehende Verdoppelung ſehr häufig, ſo daß man einen und denſelben Menſchen in verſchiedenen Zuſtänden, wie man ſich wohl ausdrückt, gar nicht wieder erkennt.

Die höchſte Spitze des Hellſehens ſcheint der Zuſtand zu ſein, in welchem der Organismus des Kranken ihm ſelbſt durchſichtig wird; er erblickt das Blut in ſeinen Adern fließen, ſieht die Organe u. ſ. f., beſchreibt anatomiſch genau das Herz, die Leber u. ſ. f. Hier ſcheint alſo die Leiblichkeit und Geiſtigkeit, die im Schlafwachen unmittelbar Eines ſind, ihre Einheit auseinanderfallen zu laſſen und ein Zuſtand einzutreten, der wohl mit dem des Sterbens große Verwandtſchaft hat, wenn man nämlich in der Trennung des Geiſtes von ſeiner Leiblichkeit ſich die Bildung eines σωμα πνευματικον im Act des Werdens denkt. Eine höhere Entzweiung des Schlafens und Wachens iſt nicht möglich, und dieſer Zuſtand iſt, wie ſeinem Inhalt nach, dem wachen und geſunden Leben am fernſten, ſo eben demſelben ſeiner Form nach am nächſten, denn die Reflexion der Pſyche in ſich iſt darin ſcheinbar aus dem Verſenktſein in ihre unmittelbare Leiblichkeit heraus und ſcheint als ein Selbſt zu exiſtiren. — Übrigens iſt zu bemerken, daß die Geſchichte der Myſtik längſt zuvor, ehe der Mesmerismus den Somnambulismus als Heilmethode zu gebrauchen verſuchte, mehrfache Beiſpiele von einem ſolchen ſich ſelbſt in ſeinem Organismus Durchſichtigſein erzählt.

Zweites Capitel.

Das Selbſtgefühl.

Die Entzweiung des Geiſtes mit ſeiner Leiblichkeit exiſtirt im Traumleben als die unmittelbare Production einer *Objectivität, welche keine iſt*. Im Somnambulismus tritt die *Richtung* auf die wirkliche Objectivität ein, allein die *Subjectivität* iſt darin die *unwirkliche*, nur formelle, in ihrem Thun nicht ſich ſelbſt präſente. Die Negation des Traumlebens iſt die Rückkehr des Geiſtes aus ſeiner wirklichkeitloſen Ob- und Subjectivität in ſich als die den Gegenſatz des Ob- und Subjectiven in ſich vermittelnde Einheit. Inſofern aber der Geiſt in noch nicht *für ihn* geſetzter Unterſchiedenheit von ſeiner Natürlichkeit exiſtirt, iſt er auch als die unmittelbare negative Identität und Totalität ſeines Empfindens und Vorſtellens vorerſt Selbſtgefühl, noch nicht der *Begriff* ſeiner Subjectivität oder Selbſtbewußtſein. Von der unmittelbaren Idealität der Seele, welche den Übergang aus ihrer Naturbeſtimmtheit in die unmittelbare Entzweiung mit derſelben ausmacht, unterſcheidet ſich das Selbſtgefühl dadurch, daß es den *Gegenſatz* des *einfachen* Selbſtes und der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Empfindungen enthält. Das Selbſtgefühl iſt daher in ſeiner *Beſtimmtheit* immer ein *beſonderes*, nämlich entweder das geſunde oder das kranke; das kranke aber iſt die Möglichkeit, ſich ſelbſt aufzuheben und zum geſunden wiederherzuſtellen.

I.

Das geſunde Selbſtgefühl.

Das geſunde Selbſtgefühl iſt die Reduction aller leiblichen Functionen zur Einheit der organiſchen Vitalität, ſo wie die in ſich ungehemmte Flüſſigkeit aller Acte der Intelligenz. Das Körperliche iſt darin ungeſchieden vom Geiſtigen, wie früher ſchon die

Entäußerung des einen Elementes zur Exiſtenz im anderen nachgewieſen worden. Die ungeſtörte Cooperation aller Organe der Leiblichkeit reflectirt ſich im Selbſtgefühl eben ſowohl, als die geiſtige Harmonie. Das Weſen des Geiſtes iſt, ſich ſelbſt zu ſetzen. Seine Geſundheit fordert aber den Wechſel der *Vertiefung* und *Zerſtreuung*. Die Vertiefung fixirt die Aufmerkſamkeit auf Ein Object, die Zerſtreuung geht ſchnell von dem Erfaſſen eines Objectes zu dem eines anderen über. Mit einander wechſelnd erhalten beide Zuſtände den Geiſt im Gleichmaaß des Inſich- und des Außerſichſeins. Die extreme Herrſchaft des einen oder anderen Zuſtandes bringt den Menſchen in die Gefahr des Unzuſammenhangs. Denn das ſtete Übergehen von Object zu Object zerſplittert die Intelligenz in eine ſchlechte Vielheit, und das ſich verennirend in Ein Object Hineingraben läßt endlich nicht mehr den Rückweg zur übrigen Welt finden.

II.

Das kranke Selbſtgefühl.

Die Selbſtentzweiung des Selbſtgefühls, werde ſie nun urſprünglich durch die Leiblichkeit oder durch die Geiſtigkeit erzeugt, iſt ſeine Erkrankung. Jede iſt in beiden Elementen unſeres Daſeins *zugleich*. Diejenigen Krankheiten aber, für welche die Begründung *zunächſt* vom Organismus ausgeht, Fieber, epileptiſche und kataleptiſche Paroxysmen, durch Trunkenheit oder Vergiftung oder durch Hypochondrie hervorgebrachten Zuſtände, ſind auch zunächſt durch *äußerliche* Reagentien zu bekämpfen und fallen der reinen Naturwiſſenſchaft anheim. Gegenſtand der Pſychologie ſind die Erkrankungen des Selbſtgefühls, welche ſich als Aufhebung der *Allgemeinheit* des Selbſtgefühls, als Widerſpruch der Intelligenz mit ſich, entwickeln. Sie reflectiren ſich ebenfalls in der Leiblichkeit, ſollten auch die Spuren dieſes Reflexes dem anatomiſchen Meſſer und dem Mikroſkop entſchlüpfen, welche immer erſt den Cadaver, nicht das unmittelbare Leben in ſeinem Proceß vor ſich haben. Der abſtracte *Materialismus*, der jede geiſtige Erkrankung ſomatiſch *begründen* will, vergißt, daß die Initiative allerdings auch in der verkehrten Richtung der Intelligenz liegen kann und daß dadurch ſein Recht, die natürliche Mitleidenſchaft, nicht aufgehoben wird. Der abſtracte Spiritualismus vergißt dagegen, daß die leibliche Verſtimmung und Desorganiſation, Obſtructionen, Infarcte, Cardialgien, Nervenleiden u. ſ. f., ſich ihrerſeits in die Sympathie des Geiſtes überſetzen müſſen. Der Widerſpruch des menſchlichen Geiſtes gegen den göttlichen durch das Böſe iſt allerdings Grund zahlloſer Übel; allein eine Theorie, welche jede Negation des geſunden Selbſtgefühls durch die Sünde vermittelt wiſſen wollte, wäre in der That das Syſtem einer diaboliſchen Liebloſigkeit, die, in Selbſttäuſchung befangen, ſich mit der göttlichen Gerechtigkeit verwechſelte. In ihrem Gegenſatz beharrend bleibt beiden Syſtemen die Möglichkeit, Inſtanzen gegeneinander aufzubringen, dem Materialismus durch Nachweis der abnormen oder zerſtörten Organe, durch die Therapie der Geiſteskrankheiten, die ſo viel rein äußerliche Mittel mit Erfolg anwendet u. ſ. f.; dem Spiritualismus durch Nachweis, daß Menſchen mit abnormen oder zerſtörten Organen, ja beinah zu Akephalen Gewordene, ihren Verſtand unverletzt erhielten, daß viele Seelenſtörungen auch durch asketiſche Vermittelung gehoben worden u. ſ. f. Zuletzt flüchten ſich beide auf denſelben Standpunct des Nichtwiſſens, indem der Materialismus die Möglichkeit vorhandener nur nicht empiriſch wahrnehmbarer, der Spiritualismus die Möglichkeit vorhandener, nur aus ihrer Heimlichkeit nicht offenbar gewordener Sünden, in tiefſter Verborgenheit eiternder Laſter vorausſetzt, ſo daß ihn auch das von Friedreich gegen Heinroth angeführte Beiſpiel von dem Verrücktwerden der Gattin Lavater's, die einen ſo exemplariſchen Wandel führte, nicht in Verlegenheit ſetzen wird. Übrigens ſcheint die Pſychologie auf dieſem Gebiet die Nothwendigkeit der Vermittelung immer mehr zuzugeſtehen, wie die Anſtrengungen von Groos, Blumröder u. A. zeigen. Daß der Geiſt an ſich nicht erkranken kann, folgt aus ſeinem Begriff, freie Subjectivität zu ſein, deren Unfreiheit immer nur eine relative iſt. Die abſolute würde die Unmöglichkeit der Erlöſung bedingen. Der natürliche Organismus kann dagegen total erkranken, weil er ſterben kann: der Geiſt aber als der in ſeiner Einzelheit zugleich allgemeine iſt der unſterbliche.

Es iſt nun zu betrachten:

1) das kranke Selbſtgefühl an ſich;

2) der Unterſchied deſſelben in ſich;

3) der Proceß deſſelben.

1. Das kranke Selbſtgefühl an ſich.

Das Weſen der geiſtigen Erkrankung beſteht darin, daß ein Moment der pſychiſchen Totalität ſich für ſich fixirt und dadurch der Bewegung der Totalität als etwas Unorganiſches gegenübertritt. Der Geiſt exiſtirt ſeiner Wahrheit nach als in ſich kreiſende Vermittelung ſeiner mit ſich ſelbſt. Er *ſubſumirt* daher unaufhörlich alles Beſondere unter das demſelben immanente Allgemeine. Das geſunde Selbſtgefühl iſt ſich des Widerſpruchs bewußt und kann ihn aushalten. Die Heftigkeit, mit welcher derſelbe empfunden wird, ſei es im Nachdenken oder Handeln, kann allerdings das Urtheil herbeiführen, daß man auf der Grenze zwiſchen Vernunft und Unvernunft ſtehe. Allein eben das Urtheil, es ſei, um wahnſinnig zu werden, beweiſ't, daß man es noch nicht iſt und ſich als die Macht des noch nicht überwundenen Widerſpruchs behauptet. Wo aber das Selbſtgefühl ſeine Wirklichkeit an ein abſtractes Element der Totalität und über ſolche Vereinſeitigung ſie ſelbſt verliert, da ſetzt ſich der Geiſt zu etwas Unmittelbarem, *Seiendem* herab, dem die Continuität mit der ſubſtantiellen, in ſich reflectirten Allgemeinheit des Geiſtes fehlt. Es iſt ein großes Verdienſt *Hegel's*, für den Begriff der ſogenannten Seelenſtörungen den ſyſtematiſchen Ort ausgefunden zu haben. In der Pſychologie tief bewanderten, mit allen ihren Phänomenen empiriſch genau vertrauten Philoſophen, wie *Beneke*, blieb oft nichts Anderes übrig, als die Verzerrung des Geiſtes in einem *Anhang* zu behandeln, wogegen die Methode des Hegelſchen Syſtems es möglich macht, das Negative als ein verſchwindendes Moment der ſyſtematiſchen Totalität zu entwickeln. Unſtreitig ſind nun die Pſychologen dadurch in Verlegenheit geſetzt, daß bei den Seelenkrankheiten der Begriff des vernünftig gebildeten Bewußtſeins ſchon anticipirt werden muß. Die Wiſſenſchaft muß ſich aber immer an die *einfache* Grundbeſtimmung halten, welche hier offenbar in der *Ungeſchiedenheit* des Leiblichen und Geiſtigen beſteht. Der Geiſt ringt ſich aber aus ſeiner Leiblichkeit heraus, um, in Einheit mit ihr, ſich in ſich und durch ſich zu beſtimmen. Die Ätiologie der ſogenannten Geiſtesſtörungen führt im Detail ſogar in alle Formen des objectiven und abſoluten Geiſtes ein, indem dabei die Erziehung, Staatsverfaſſung, Religion, wiſſenſchaftliche Aufklärung u. ſ. f. concurriren.

Die Erkrankung des Selbſtgefühls bringt alſo eine Doppelwelt hervor, eine wahrhaft, eine ſcheinbar objective; aus der Differenz dieſer Gegenſätze ergibt ſich der Unterſchied in der Erkrankung, die am einfachſten als ein Rückfall in das Traumleben während des Wachens bezeichnet werden kann. Viele Seelenkranke haben auch, wenn ſie aus ihren Anfällen wieder zu ſich kommen, keine Erinnerung an das, was ſie darin geſagt und gethan haben, und ſelbſt die hartnäckige Schlafloſigkeit ſo vieler Verrückten erhöhet die Richtigkeit dieſer Analogie.

2. Der Unterſchied des kranken Selbſtgefühls in ſich.

Das kranke Selbſtgefühl iſt entweder ein ſolches, das, ohne poſitive Entgegenſetzung gegen die wirkliche Objectivität, überhaupt der *Mangel der Beziehung* auf dieſelbe, Blödſinn iſt. — Oder es bezieht ſich auf dieſelbe, aber ſo, daß es eine *nichtſeiende* Objectivität ſich als reale Objectivität fixirt und dadurch mit der an ſich ſeienden, wahrhaften Objectivität in Gegenſatz tritt: die Verrücktheit. — Oder endlich es will das *Unmögliche möglich machen*, empfindet aber die Unmöglichkeit ſeiner Verwirklichung und wird dadurch zur abſoluten Negation ſeiner Exiſtenz gebracht, welche in einer ſinnloſen Thätigkeit ſich bis zur Ohnmacht erſchöpft: die Manie.

a) Der Blödſinn.

Der Blödſinn iſt kein geſetzter Gegenſatz gegen die vernünftige Wirklichkeit, ſondern das unmittelbare *Verſchiedenſein* von ihr. Es iſt hierbei gleichgültig, ob er ein angeborener oder durch Altersſchwäche, Ausſchweifung in der Wolluſt und im Trunk, übermäßige Anſtrengung u. ſ. f. vermittelter ſei. Das Identiſche iſt immer das *Fehlen* der geiſtigen *Allgemeinheit*. Der Blödſinnige iſt daher in eine *thieriſche Vereinzelung* zurückgeworfen. Sein Zuſtand iſt ein ſchlafartiges Vegetiren; unbehülflich, träge, fühllos, äußert er oft nicht einmal das Bedürfniß der Nahrung; er muß gefüttert werden; ja, der Cretinſäugling iſt nicht ſelten zum Erfaſſen der Bruſtwarze unfähig! Der Unwiſſende kann belehrt, der Dumme klug gemacht werden, allein der Blödſinn iſt, einmal habituell geworden, nur der *mechaniſchen Dreſſur* zugänglich. Seine Verthierung macht ihn von dem Eindruck des ihm ſinnlich Gegenwärtigen abhängig, wodurch auch ſein guter *Localſinn* begreiflich wird; hundeartig findet er ſich zurecht und lebt in einer dem zur Vernunft Gebildeten fremden Sympathie mit dem Sinnlichen, welche zuweilen an den Somnambulismus erinnert. *Pinel* machte zuerſt darauf aufmerkſam, daß die ſtarre Unthätigkeit der Idioten ihren Zuſtand verſchlimmere, und gebrauchte ſie in Bicêtre mit Erfolg bei Baumpflanzungen.

b) Die Verrücktheit.

Im Blödſinn iſt das Selbſtgefühl ſo gut als gar nicht vorhanden; höchſtens äußert es ſich vorübergehend in einem leichten, kraftloſen Ausbrauſen. In der Verrücktheit exiſtirt das Selbſtgefühl, aber ſeine *Wirklichkeit* iſt eine nur *gemeinte*. Es iſt daher *an ſich* mit der objectiven Wirklichkeit entzweiet; für ſich ſelbſt aber hat nur die an ſich *nicht exiſtirende* Wirklichkeit Realität. Der Verrückte iſt daher mit der wahrhaften Wirklichkeit außer Zuſammenhang. Abgeſehen von körperlichen Verletzungen des Gehirns und des Rückenmarks, von Atonie der Muskeln, von organiſchen Fehlern, von Verſtopfungen, unterdrückten Hautausſchlägen u. ſ. f., welche dazu führen können, iſt die Auffaſſung der geiſtigen Geneſis des Verrücktſeins durch die *Dialektik* der einzelnen Momente der Intelligenz ſehr ſchwierig. Die Geſundheit des Geiſtes fordert, daß ſie ſich gegenſeitig durchdringen; die Abſtraction des einen Momentes von den übrigen darf alſo nicht zu einer ſpröden Iſolirung deſſelben werden, ſondern die Subjectivität muß, wie *Hegel* es ausdrückt, der *herrſchende Genius* aller einzelnen Acte bleiben und ihren Unterſchied von einander, wie ihre Beziehung auf einander beſtändig ſich als der an und für ſich freien Macht der *ganzen* Bewegung unterordnen.

Jedes Moment für ſich iſt daher die Möglichkeit, zu erkranken, d. h. ſeine Einheit mit ſich und mit den übrigen Momenten aufzuheben. Man darf dieſe einzelnen Momente nicht als für ſich exiſtirende *Kräfte* anſehen, vielmehr ſind ſie das Thun des Einen Geiſtes, der für ſeinen Begriff die Totalität aller Momente nothwendig hat, der ſie alſo beſtändig durchläuft, als erkrankender aber in der Dialektik zu ſtocken und ſich an Ein Moment zu entäußern anfängt. Dies Eine abſorbirt alsdann die anderen in ſich. Somit fehlen dieſelben nicht, allein ſie ſind nicht, was ſie in der Gegenſeitigkeit der ſyſtematiſirenden Totalität ſein ſollen; ſie ſind in ihrem Standpunct verrückt. Im *vernünftigen* Zuſtande der Intelligenz treten die einzelnen Momente ebenfalls *einſeitig* heraus; der Mathematiker z. B. übt im Rechnen das abſtracte Denken; der Dichter im Schaffen die Phantaſie u. ſ. f. Allein die Intelligenz kann ſich willkürlich aus ſolcher einſeitigen Vertiefung zurücknehmen und in der einen Thätigkeit *zugleich* die andere üben. Der Mathematiker, der eine complicirte Figur vor ſich hat, bedarf der Phantaſie; der Dichter, der einen Charakter zeichnet, bedarf des Verſtandes. Das Krankhafte fängt alſo erſt da an, wo dieſe Durchdringung der Momente aufhört.

Dieſe Auflöſung der inneren Ökonomie der Intelligenz bildet den Anfang des Verrücktſeins. Sie iſt die *Bedingung*, ohne welche es unmöglich ſein würde. Das Denken iſt krank, wenn das Beziehen des Einzelnen auf das Allgemeine aufhört;

die Folge der Urtheilloſigkeit iſt das falſche Schließen oder das Aufhören des Schließens. So entſteht die Faſelei. An einzelnen Vorſtellungen, an einzelnen Gedanken fehlt es nicht, aber ſie bleiben elementariſch; die innere Architektonik des Begriffs mangelt. Der Faſelnde will nichts erkennen. Er wirft ſich nur in einer bunten Mannigfaltigkeit herum. Wenn er fragt, ſo wartet er nicht die Antwort ab. Er iſt immer aus dem, was ihn zu intereſſiren ſcheint, ſchon wieder heraus und mit etwas Anderem beſchäftigt, das er aber eben ſo ſchnell fahren läßt, als er es aufnahm. Im Schwall ſeiner Geſchwätzigkeit ſtürzen die Worte wie Regentropfen aus einer Wolke. Dieſe Zuſammenhangloſigkeit des Denkens, die Schnelligkeit des Fortſpringens von einer Halbheit zur andern drückt ſich auch oft in der körperlichen Ruheloſigkeit aus. Die Faſelnden gehen unſtät und richtungelos hin und her; heben Alles auf; rütteln an Allem; geſticuliren heftig; lachen viel u. dgl. m. — Die Phantaſie erkrankt, wenn das Begreifen, Urtheilen und Schließen ihr nicht mehr immanent iſt. Das Denken iſt ihr organiſches Maaß und ohne daſſelbe ſchweift ſie, ſei es verſchönernd, ſei es verhäßlichend, in das Grenzenloſe und in eine ſchlechte Vielheit von Geſtalten aus. So entſteht die Phantaſterei, welche die Objectivität nie, wie ſie an ſich iſt, ſondern immer in der willkürlichen Verbildung, der ſie ſich aber nicht bewußt iſt, auffaßt, oder auch ganz realitätloſe Phantome erſchafft. — Das Denken und Phantaſiren hebt ſich im praktiſchen Verhalten des Geiſtes auf. Leidenſchaften, Zwecke ſind ohne Phantaſie und Verſtand unmöglich. Wer z. B. leidenſchaftlich liebt, hegt auch das Bild des Geliebten in ſich u. ſ. f. Indem das praktiſche Verhalten das innerſte Selbſt des Menſchen in ſich ſchließt, ſo wird dadurch die Erkrankung eine ungleich tiefere, als da, wo die Desorganiſation ohne ein ſolches Intereſſe iſt. Allein die Zerſplitterung des Denkens in der Faſelei und die Diffluenz der Phantaſie ſind ſelten ohne einen praktiſchen Anhalt, und umgekehrt wirft ſich die Form, in welcher ſogenannte Gemüthskrankheiten im engeren Sinn ſich darſtellen, entweder auf die eine oder die andere Richtung der Intelligenz; es entſteht, weil das Vorſtellen und Denken dem Wollen immanent iſt, eine Zerfallenheit der Phantaſie und des Verſtandes. Die praktiſchen Motive gehen übrigens in das Unendliche; der Geiſt kann ſich das Gift ſeiner Zerſtörung aus allem, ,auch dem göttlichſten Inhalt bereiten. Allerdings unterſcheiden ſich die Geſchlechter hier im Allgemeinen; Frauen werden mehr aus Liebe, Männer mehr aus Stolz verrückt. Auch die Stände unterſcheiden ſich; Gelehrte werden mehr aus Grübelei, Soldaten mehr aus übertriebenem Ehrgeiz verrückt. Eben ſo die Zeiten; die franzöſiſche Revolution enthielt ganz andere Elemente zum Verrücktwerden, als die Reformation. Ja die Weltgeſchichte ſondert hierin verſchiedene Gebiete; in den Orientaliſchen Irrenhäuſern ſind die meiſten Kranken durch Opium, Trunkenheit, Gift, Wolluſt und die Baſtonade verrückt geworden; in Europa dagegen überwiegen geiſtige Motive. Die Hauptſache iſt aber die eigene Dialektik des praktiſchen Verhaltens, das Umſchlagen eines Extrems durch ſich ſelbſt in ſein anderes; z. B. es glühet Jemand vor Philanthropie; er ſchmiedet tauſend Pläne, die Menſchheit zu beglücken; aber immer ſcheitert ihre Ausführung und nicht ſelten durch ſeine Kurzſichtigkeit, ſein Ungeſchick. Der Dünkel der allgemeinen Menſchenliebe wirft daher einen eben ſo glühenden Haß auf die undankbare Menſchheit, und der Menſchenfreund wird ein Menſchenfeind, der alle Gemeinſchaft mit dem verruchten Geſchlecht fliehet. Oder es will Jemand reich werden und wird es auch, hält ſich nun aber erſt für recht arm, knauſert und darbt alſo; — denn wer iſt reich? Iſt es der, der zehntauſend Thaler jährlicher Revenüen hat? Ach nein; wenn es noch zwanzigtauſend wären. Aber hunderttauſend? Dann vielleicht könnte man ſich reich nennen; d. h. reich ſein iſt ein relativer Begriff; die Quantität iſt keine wahrhafte Grenze, und der Verſtand kann ſich daher durch beſtändiges Hinausgehen über die gegebene Grenze recht bequem unglücklich und verrückt machen.

Die Eintheilung der Verrücktheit kann ſich daher weder an die einzelnen Thätigkeiten des Geiſtes — denn ſie gehen in einander über — noch au die beſonderen Motive halten, denn ſie laufen in's Unendliche. Nur der Gegenſatz ſelbſt zwiſchen dem Subject und der Objectivität kann hier ein Princip werden. Es kann namlich:

α) das Subject ſeine Entgegenſetzung zur Objectivität empfinden, ohne das Bewußtſein ihres Unterſchiedes zu verlieren: die Melancholie;

β) es kann das Bewußtſein des Unterſchiedes ſeiner ſubjectiven Objectivität von der objectiven Objectivität verlieren: die Narrheit;

γ) es kann den Unterſchied ſeiner ſub- und objectiven Objectivitat noch erkennen, zugleich aber die ſubjective Objectivitat als die es einzig befriedigende realiſiren wollen: der Wahnſinn.

α) Die Melancholie.

Die Hypochondrie kann zur völligen Melancholie ſich ausbilden; getäuſchte Hoffnung, herbe Verluſte, reſultatloſe Thätigkeit u. ſ. f. können ſie begründen. *Immermann* hat in ſeinen *Epigonen* in Herrmann's Geſchichte, als dieſer mit Johanna einen Inceſt begangen zu haben wähnt, dieſe Krankheit mit großer pſychologiſcher Wahrheit geſchildert. Sie beſteht in der Empfindung, daß das, *was ſein ſollte, nicht iſt*. Durch die Tiefe, mit welcher dieſer Gegenſatz empfunden wird, erzeugt ſich ein *thatloſes Brüten*, welches die abſtracte *Möglichkeit* deſſen, worin der Geiſt ſein Intereſſe hat, gegen die Leerheit der Wirklichkeit halt und von dem Schmerz dieſer Vergleichung gebrochen wird. Die Melancholie iſt daher an ſich ſchon

β) Die Narrheit.

Denn das Subject braucht nur das, was es als möglich in abstracto denkt, *für ſich als wirklich* in concreto zu *ſetzen*, ſo iſt es aus der ſkeptiſch herüber und hinüber gehenden Entzweiung heraus. Es iſt reich, geehrt, weiſe, allmächtig; es iſt, indem es ſeiner Einbildung die Bedeutung der Realität verleihet, in ſich befriedigt und daher glücklich, ſei es nun ein König oder ein Prophet oder, was am häufigſten vorkommt, Gott ſelbſt. — Doch gehören auch hierher die Selbſtentfremdungen, welche das Subject durch *negative* Vorſtellungen quälen. Es wird ein Schmerz empfunden und dieſer in die Vorſtellung überſetzt, von einem Thier im Magen, im Kopf u. ſ. f. gebiſſen zu werden; oder man glaubt, wie der Licentiat Vidriera, von welchem Cervantes erzählt, von Glas zu ſein, fürchtet zu zerbrechen u. dgl.; man bildet ſich ein, todt zu ſein, wie jener franzöſiſche Soldat, deſſen *Ahrens* erwähnt, der ſeinen Leib für eine ſchlechte Maſchine hielt, die man gemacht habe, ſeinen ehemaligen durch eine Kanonenkugel vernichteten nachzuahmen; man wird von hölliſchen Dämonen verfolgt u. ſ. f.

γ) Der Wahnſinn.

Die Narrheit fängt gewöhnlich als paradoxe *Grille* an; dieſe erhebt ſich zu einer eigenthümlichen *Anſicht*, welche Andere, die ihr widerſprechen, wie der Hochmuth des Subjects glaubt, nicht gehörig zu würdigen wiſſen; die Anſicht verliert durch die Gewöhnung an ſie ihr Problematiſches; ſie wird die *Wahrheit* ſelbſt, und Alles, was mit ihr in Verbindung treten kann, wird durch ſie gefärbt. So entſteht ein idioſynkratiſcher Abgrund, um welchen herum übrigens noch eine geſunde Vegetation wuchern kann. Der Narr hat in ſeiner *fixen Idee* ſeine *Ausnahme* von dem *Κοινος λογος*; er kann richtige Auffaſſung und Beurtheilung in Allem zeigen, was *jenſeits ſeiner verkehrten Welt* liegt. Bis zu ihr hin erſcheint er daher oft ganz verſtändig, an ihrer Grenze aber *ſpringt* er ab. Innerhalb derſelben kann er wieder die formelle Conſequenz des Denkens zeigen. Der Narr iſt daher der wahrhaften Objectivität durch ſeine imaginirte entgegengeſetzt. Wenn aber das Subject aus der Vertiefung in ſeine verrückte Vorſtellung zur Reflexion auf ihre Entgegenſetzung gegen die Wirklichkeit zurückkehrt, jedoch von ſeiner Imagination nicht ablaſſen kann, ſo entſteht der Wahnſinn. Die Wirklichkeit iſt für das Subject nicht die, welche ſie ſein ſollte. Es kann aber die Wirklichkeit nicht faſſen; ſie ſcheint ihm unmöglich, obgleich ſie wirklich iſt. Es ſchlagt daher in eine entgegengeſetzte Vorſtellung über, fällt aber aus ihr, als einer bloßen Vorſtellung, in den Gedanken der ſein ganzes Selbſt zertrümmernden Wirklichkeit zurück und nimmt vor dieſer wieder die Flucht. Die Melancholie, ihr nagender Skepticismus, und die kategoriſche Aſſertion der Narrheit ſind alſo hier identiſch. Z. B. Es verliert Jemand ein ungeheures Vermögen; er iſt ein Bettler; aber, — wie Wezel in Sondershauſen, der erſt Gott zum Compagnon annahm und dann mit ſeiner eigenen Deification ſchloß — er wirft ſich in die Vorſtellung, Mahomed oder ſonſt eine bedeutende Perſon zu ſein; jedoch über dieſer Einbildung ſchwebt das Schwert des Damokles und er erbebt in ſich vor der Erinnerung an die Nichtigkeit ſeiner Exiſtenz. In dieſem Kampf, das Wirkliche als ein Unwirkliches und das Mögliche als ein Wirkliches für ſich zu ſetzen, zerrüttet ſich der ganze Menſch.

c) Die Manie.

Der Widerſpruch, daß das, was nicht ſein ſollte, iſt, und daß das, was ſein ſollte, nicht iſt, die Empfindung der Verzweiflung, macht den Menſchen raſend. Die Furie des Wahnſinns, das Unmögliche zu realiſiren, die ihm immanente wenn auch oft nur dunkle Erkenntniß der Unmöglichkeit der Realiſirung, drängen das Subject zur Vernichtung ſeiner ſelbſt wie alles Anderen. Die Intelligenz erſcheint in dieſem Zuſtande meiſtens als völlig aufgelöſ't; nicht der Aberwitz oder Wahnwitz des Narren, ſondern die Unſinnigkeit (delirium) wird vernommen; Tollheit iſt nichts Anderes, als die abſolute Gedankenloſigkeit, welche das Fürſichſein des Subjects in ſeinem Denken ganz aufhebt; es werden nur zuſammenhangloſe Worte ausgeſtoßen; oft iſt es nur ein Schreien und Brüllen. Die Muskelkraft gewinnt eine Rieſenſtärke. Die Rückſichtsloſigkeit, mit welcher der Maniacus handelt, thut in dieſer Hinſicht Wunder. Das Subject ſelbſt empfindet in ſolchen Momenten die größte Befriedigung, denn es kommt in ihnen von ſich los. Die Gewaltſamkeit des Raptös, der Tobſucht, worin es alle ſeine Kraft entfeſſelt, iſt das Reſultat der vergeblichen Zerriſſenheit ſeines Wahnſinns. Die Mordgier und die Neigung zum Selbſtmord ſind alſo der weſentliche Reflex der Qual, zu exiſtiren. Der Raſende will in ſeinem wüthenden Außerſichſein ſeine Exiſtenz von ſich abſchütteln. Viele Wahnſinnige erwarten daher ihre Anfälle mit geheimer Freude, weil ſie in ihnen, in ihrer ſchrankenloſen Licenz, ihr wüſtes Innere entäußern. — In *Shakeſpeare's* unſterblichen Dichtungen kann man faſt alle Formen der Verrücktheit ſtudiren. Namentlich iſt der Wahnſinn Lear's in ſeiner Geneſis wie in ſeiner Aufhebung unübertrefflich gezeichnet. Der große Dichter hat den Wahnſinn des alten Vaters und Königs, der uns das Blut erſtarren macht, durch den erheuchelten Wahnſinn Edgar's, des armen Thoms, der immer friert, und durch die Weisheit des Narren recht hell beleuchtet, um durch die Oberfläche in die ſchwindelnde Tiefe der menſchlichen Natur blicken zu laſſen.

3. Der Proceß des kranken Selbſtgefühls.

Der *Anfang* der Erkrankung iſt oft ſehr ſchwer zu beſtimmen, theils weil ſie im Leiblichen und Geiſtigen zugleich exiſtirt, ſollte auch das eine oder andere die Initiative haben; theils weil die Erkrankung der Intelligenz oft ſo innig mit dem tiefſten Ernſt der Wahrheit zuſammenhängt, daß erſt in den Conſequenzen das Schauderhafte der irrthümlichen Prämiſſen offenbar wird. Der Affect der Leidenſchaft, z. B. der Zorn des Rachſüchtigen, iſt oft an ſich ſchon momentanes Irrſein. Die *Dispoſition* zur Erkrankung kann auch eine *angeerbte* ſein, aber daraus folgt nicht die Nothwendigkeit, nur die Möglichkeit eines gleichen Schickſals.

Die Erkrankung ſelbſt kann ſogleich mit der einen oder andern Form beginnen und ſich darin fixiren; aber ſie kann auch in ihrem Verlauf den ganzen Cyklus der Formen, die wir kennen gelernt haben, durchgehen. Der Blödſinn iſt häufig das Ende des in der Raſerei die Kraft erſchöpfenden Wahnſinns.

Die Manie kann ſich *periodiſch* geſtalten; dieſe Perioden ſelbſt ſind aber individuell höchſt verſchieden. Im Allgemeinen ſteigert ſich die Wuth während des Sommers; allein es kommt auch das Umgekehrte vor. Wo die Krankheit nicht unheilbar iſt, pflegt ihr Verlauf durchſchnittlich vier bis ſechs Monat zu dauern.

III.

Wiederherſtellung des kranken Selbſtgefühls zur Geſundheit.

Iſt der Widerſpruch des Selbſtgefühls ein totaler, ſo iſt er unheilbar, wie im Blödſinn und bei Krankheiten des Gehirns. Einen Splitter kann man herausnehmen, aber Gehirnſchwämme u. dgl. nicht. Iſt aber der Widerſpruch nur das Fixiren eines Momentes der Totalität, wie in der Melancholie, in der eigentlichen Narrheit und im Wahnſinn, wo das Selbſtgefühl nicht fehlt, wie im Blödſinn, ſondern nur in ſeiner Allgemeinheit verrückt iſt, ſo braucht auch das Subject nicht an ihm und mit ihm zu Grunde zu gehen. Denn — was auch bei dem für uns nicht Heilbaren vorausgeſetzt werden muß — der *Geiſt an ſich bleibt die reale Möglichkeit der Vernunft*. Er kann alſo das, was für ihn *einſtweilen* eine *Grenze* iſt, als *Schranke erkennen* und dadurch über ſich ſelbſt hinauskommen und ſich in die Allgemeinheit des wirklichen d. h. des mit der objectiven Wirklichkeit übereinſtimmenden Selbſtgefühls zurückverſetzen. Schon das *Intermittiren* der Verrücktheit beweiſ't das an ſich vorhandene Daſein der Vernunft. Viele Kranke empfinden ihre Anfälle vorher und bitten, ſie in ihre Kammer zu führen, ihnen die Zwangsweſte anzulegen u. ſ. f. Ja, es kommt *Manie ohne Delirium* vor. Der Menſch wird zur Raſerei getrieben, zum Morde, auch deſſen, was ihm ſonſt das Liebſte, und weiß, daß er raſ't, kann aber nicht die Herrſchaft über ſich gewinnen. Der Seelenkranke kann daher wohl ſtreng, aber er ſoll nicht hündiſch behandelt werden. Man kann ihm die Übermacht zeigen, um ſeinen Stolz zu beugen, aber man darf ihm nicht die Achtung entziehen, denn er bleibt Menſch und kann zum Begriff der Vernünftigkeit zurückkehren. Das Weitere über die Heilung gehört in die Pathologie und Therapie.

Drittes Capitel.

Die Gewohnheit.

Die Einheit des Traumlebens und des Selbſtgefühls iſt die Gewohnheit. Das Selbſt iſt in ſeiner Einfachheit formell, d. h. es hat für ſich nur ſich ſelbſt zum Inhalt. Nichts deſto weniniger iſt es in ſeiner Einzelheit zugleich allgemeines. Es iſt an ſich die reale Möglichkeit, nicht blos in ſeiner Beſonderheit, in ſeiner wechſelnden leiblich-geiſtigen Beſtimmtheit ſich zu fühlen, ſondern auch ſeinen Begriff als denkendes Selbſt zu erfaſſen. Das Denken, näher die Vernunft, iſt die dem Selbſt an ſich immanente Allgemeinheit. Die Vernunft iſt die Gattung des Selbſtes. Folglich wird jeder Inhalt des Selbſtgefühls an ſich ſchon zur Allgemeinheit erhoben. Er kann im Menſchen nicht als ein abſtract einzelner exiſtiren, ſondern er wird von der Transſubſtantiation der dem Selbſt als ſolchem inwohnenden Allgemeinheit des Denkens verwandelt. Der Inhalt exiſtirt alſo ideell. Aber damit derſelbe in dem Selbſt als ſeine eigene Objectivität exiſtire, müſſen die beſonderen Vorſtellungen und Empfindungen ſich wiederholen. Nur die Reproduction tilgt die Differenz des Selbſtgefühls in ſeiner Einfachheit und Allgemeinheit von der Mannigfaltigkeit und Beſonderheit der vielen verſchiedenen Empfindungen und Vorſtellungen. Denn urſprünglich erſcheint jede derſelben dem Selbſtgefühl als etwas Fremdes. Die Wiederholung aber vermittelt die Gegenſatzloſigkeit des particulären Inhalts und der allgemeinen Form, des Selbſtes. Das Neue wird alt; der Reiz ſtumpft ſich ab. Das Selbſt fühlt ſich nicht mehr als ein Anderes gegen das Andere; indem die Nerven und durch ſie die Muſkeln, das Blut u. ſ. f. eine und dieſelbe Bewegung ſo oft durchlaufen ſind, daß ſie eine ſo zu ſagen organiſche Conſiſtenz empfangen hat, wird ſie allerdings empfunden, allein nicht in ihrer ausſchließlichen Beſonderheit. Die durch die Häufigkeit der Wiederholung vermittelte Unmittelbarkeit hat ſie mit dem Selbſt ſo identiſch geſetzt, daß ſich daſſelbe in ſeinem Gefühl nicht mehr von ihr unterſcheidet. Inſofern wird alſo das Vorſtellen und Empfinden ſeiner Particularität nach aufgehoben und als das Selbſt ſelber geſetzt. Dies Sein der Empfindungen und Vorſtellungen in der Individualität iſt die Gewohnheit. Sie hat dadurch das Träumeriſche in ſich; denn wie der Geiſt als träumender den Gegenſatz der Sub- und Objectivität unmittelbar aufhebt, ſo iſt auch in der Gewohnheit dieſer Gegenſatz verſchwunden und die objective Beſonderheit exiſtirt als die Subjectivität. Von Seiten der Einbildung des Inhaltes in die Individualität iſt für den Proceß der Gewöhnung die Periodicität beſonders wichtig. Das organiſche Leben hat durch den Gegenſatz von Schlaf und Wachen, Ernährung und Excretion u. ſ. f. eine ſehr beſtimmte Periodicität; die Gewöhnung, welches nun auch ihr eigenthümlicher Inhalt ſein mag, bringt eine ähnliche Feſtigkeit hervor; es kündigt ſich die Erfüllung, wenn ſie zufällig unterlaſſen wird, ganz von ſelbſt als Bedürfniß an; es fixirt ſich in kleineren und größeren Perioden eine conſtante als ſubjectiver Reiz erſcheinende Stimmung, das Gewohnte zu genießen oder zu verrichten. Die Gewohnheit iſt daher weſentlich ein Mechanismus der Pſyche, der eben ſo ſehr durch die Thätigkeit des Leibes als des Geiſtes hindurchgreift.

In ſich ſelbſt iſt die Gewohnheit dadurch unterſchieden, daß der Proceß der Identification des Inhaltes mit dem Selbſt entweder von Außen nach Innen oder von Innen nach Außen geht.

Nach Außen hin hat der Menſch ein Verhältniß zur Natur und Geſchichte. Beide verändern ſich beſtändig und afficiren durch ihr Anderswerden das Daſein des Menſchen. Der Wechſel der Temperatur, der Gerüche, des Lichts und der

Finſterniß u. ſ. f. auf der einen Seite; Glück und Unglück, das Neue u. ſ. f. auf der andern ſind die Mächte, welche von Außen her uns in ſteter Oscillation beſtimmen. Gegen dieſen Fluß des Werdens bedarf es der Abhärtung, welche die Veränderung als eine gewohnte zu einem die Totalität unſerer Exiſtenz nicht ſtörenden Moment herabſetzt. Die Abhärtung iſt nicht Abſtraction von der Sache, nicht Empfindungsloſigkeit; der Inhalt wird gefühlt, gelangt aber ſeiner Unmittelbarkeit halber nicht zu einer beſonderen Breite, welche ſich gegen unſer Selbſt als Negation zu fixiren vermöchte. Wer z. B. als Schriftſteller die Einſeitigkeit und Parteilichkeit der gewöhnlichen Kritik ſchon oft genug erfahren hat, der wird durch dieſe Gewohnheit von der Widrigkeit der Empfindung des Unrechts nicht mehr in ſeiner gewohnten Thätigkeit geſtört; ſeine gute Laune wird ihm nicht mehr dadurch verdorben, ohne daß nun eine ſolche Abhärtung Verhärtung wäre.

Von Innen nach Außen wird durch den Proceß der Gewöhnung die Geſchicklichkeit hervorgebracht. Die Vorſtellung und der durch ſie beſtimmte Wille verleiblicht ſich mittelſt der motoriſchen Nerven in den willkürlichen Muskeln, überhaupt in den Organen. Die Reproduction macht dieſen Übergang ſo geläufig, daß das Quantum von Anſtrengung, was dazu erforderlich iſt, gar nicht mehr für ſich empfunden wird. Es ſcheint, als machte ſich die Sache von ſelbſt. Wer z. B. ſchreiben gelernt hat, braucht gar nicht mehr, wie der Anfänger, der beſonderen Form jedes Buchſtabens ſich eigends zu erinnern. Die nothwendige Haltung der Hand iſt ebenfalls habituell geworden. Die Hand arbeitet wie ein Individuum, das ſeine eigene Seele hat; ſo beim Spielen eines Inſtruments, beim Malen, Nähen u. ſ. w. Aber es ſcheint nur ſo, als ſei die Aufmerkſamkeit des Geiſtes überflüſſig; man ſei beim Schreiben zerſtreut und ſogleich wird man ſich verſchreiben. Das Quantum der Selbſtbeſtimmung bleibt alſo, auch wenn es nicht mehr, in der Differenz gegen Anderes, empfunden wird, das nämliche. Hegel hat vollkommen Recht, wenn er auch unſere trivialſten Bewegungen, das Gehen, das Stehen, als von der Beſtimmung durch das Selbſt abhängig anſieht, ſo daß man ſo gleich zu ſtehen und zu gehen aufhört, ſobald der Impuls der inneren Selbſtbeſtimmung dazu fehlt.

Durch die Gewohnheit wird alſo die Leiblichkeit dem Geiſt völlig unterworfen, ſo daß er jedes Wollen deſſelben ſchnell und angemeſſen äußert. Die Leiblichkeit iſt nicht blos natürliches Organ, ſondern als natürliches das vom Geiſt für ihn beſeelte, welches dem Wollen deſſelben keinen Widerſtand mehr entgegen ſetzt, vielmehr zwiſchen der Intelligenz und dem Organismus eine flüſſige Continuität ſetzt. Hieraus ergibt ſich das Verhältniß der Gewohnheit zur Nothwendigkeit der Natur und zur Freiheit des Geiſtes.

Die Natur macht durch ihre Nothwendigkeit den Menſchen von ſich abhängig. Allein die Gewohnheit befreiet den Menſchen von ihr. Die dem Menſchen immanenten Triebe äußern ſich in ihrer Unmittelbarkeit eben ſo empfindlich, als der Wechſel der Temperatur u. dgl. Vorausgeſetzt, daß die Sittlichkeit es erlaubt, kann die Gewalt der aus dem Trieb hervorgehenden Begierde nur durch ihre Befriedigung und die Gewohnheit derſelben überwunden werden. Auf die nur als Drang empfundene Begierde gießt die Phantaſie verſchwenderiſch das ganze Füllhorn ihrer Lockungen aus, während der wirkliche Genuß nicht ſelten weit hinter ſolcher Einbildung zurückbleibt. Doch gilt dieſe Negation der Begierde nur von dieſer ſelbſt, denn in der Leidenſchaft ſteigert ſich die Macht des Triebes durch die Gewohnheit ſeiner Befriedigung. Die bloße Abſtraction nimmt vor der Gewalt derſelben nur die Flucht und kann daher ſo leicht in das Extreme umſchlagen. Es iſt alſo vernünftig, die Begierden zu ſtillen, wie ſich von ſelbſt verſteht, unter der Vorausſetzung, daß dadurch die ſittliche Nothwendigkeit nicht verletzt wird. Den Hunger kann man durch Denken nicht abſolut überwinden; nur wer den Hungertod ſterben muß oder will, kann von ihm abſtrahiren. Chriſtus ließ ſeine hungernden Jünger am Sabbath Ähren ausraufen.

Für die Freiheit des Geiſtes in ſich iſt die Gewohnheit eben ſo nothwendig, denn er macht durch ſie erſt jeden Inhalt zu ſeinem, nicht mehr von Außen abhängigen Eigenthum. Er bewegt ſich in ſich ſelbſt; das Niedrigſte, wie das Höchſte, die Religion ſelbſt, wird zu ſeinem unmittelbaren Sein, zu ſeiner individuellſten Objectivität. Die Freiheit des Geiſtes hat allerdings ſich immer von Neuem hervorzubringen, um dazuſein, allein durch die Gewohnheit wird eben dies Hervorbringen ein dem Individuum nothwendiger Zuſtand. Seine Willkür iſt darin untergegangen, nur das Freie, das mit dem Geſetz Identiſche zu wollen; abſolut nicht, denn, wenn das Subject wollte, ſo könnte es auch anders wollen. Die Gewohnheit der Freiheit hebt alſo die Freiheit ſelbſt nicht als Willkür auf, als wenn ſie ſich gar nicht mehr widerſprechen könnte. Die Gewohnheit an ſich iſt für die Bildung des Geiſtes, für ſeine Freiheit, etwas durchaus Nothwendiges. Wird daher die Gewohnheit als eine üble oder läſtige getadelt, ſo iſt der Tadel ſelbſt ein ſehr relativer. Eine Gewohnheit wird läſtig, wenn ſie einem anderen als in ihr realiſirten Zweck widerſpricht; ohne ſolche Beziehung iſt ſie an ſich vielleicht ganz vortrefflich. Sie iſt übel, verwerflich, wenn ſie das Fixiren von Schwächen, von Untugenden enthält. Hier hört aber die Grenze der pſychologiſchen Betrachtung auf und die moraliſche tritt ein. Nach einer anderen Seite, inwiefern die Freiheit des Geiſtes als Nothwendigkeit volksthümlicher Sitte erſcheint, die doch nichts anderes als ein einem Volk zur Gewohnheit gewordener Wille iſt, geht hier das Pſychologiſche wieder theils in die Philoſophie des Rechts, theils in die der Geſchichte über. So intereſſant nun die Erkenntniß der Gewohnheit auf dieſem Gebiet iſt, ſo darf doch die Pſychologie ſich nicht darauf einlaſſen. Man muß die Selbſtbegrenzung der Wiſſenſchaft nicht dem Geiſtreichſein opfern. Es iſt nur feſtzuhalten, daß jede höhere Bildungsſtufe mit einem Reichthum von Gewohnheiten anfängt und wieder zu einem Reichthum von Gewohnheiten überführt, welche abermals die Baſis neuer Leiſtungen werden, eine Menge dazu nöthiger Operationen mit Leichtigkeit zu vollziehen.

Als Mechanismus iſt die Gewohnheit formeller Weiſe nur die Schale der Exiſtenz. Es kommt weſentlich auf die Beſchaffenheit des Inhaltes an. Ja ſelbſt für an ſich unſchuldige oder löbliche Gewohnheiten iſt es, wie Kant bemerkt, vortheilhaft, ſie willkurlich zu unterbrechen und ſich relativ umzugewöhnen, um die Macht der freien Subjectivität in ſich recht lebendig zu erhalten. Man muß in der Gewöhnung nie aufhören; hat die Gewohnheit den beſonderen Inhalt zur Unmittelbarkeit der Exiſtenz vermittelt, ſo iſt allerdings damit die Productivität ſiſtirt; die Gewohnheit iſt, wenn nicht innerhalb ihrer ſelbſt zu neuer Thätigkeit fortgegangen wird, als blos formelle Wiederholung der Tod des Geiſtes. Allein dieſe Seite der Erſtarrung der an und für ſich freien Subjectivität kann die Bedeutſamkeit der Gewohnheit an ſich für dieſelbe nicht verkennen laſſen. Indem der Geiſt durch ſie ſeine Unmittelbarkeit zu einer durch ihn ſelbſt geſetzten macht und ſeine Leiblichkeit auf beſtimmte Weiſe mit ſich erfüllt, ſie zum univerſellen Organ ſeiner Thätigkeit macht, ſo hat ſich der Kampf zwiſchen ihr und ihm aufgehoben. Das Reſultat dieſes Kampfes iſt nämlich die geſetzte Einheit der Innerlichkeit und natürlichen Äußerlichkeit; dieſe Einheit iſt die Wirklichkeit der Seele.

Dritter Abſchnitt.

Die ſymboliſche Erſcheinung des Geiſtes in ſeiner Leiblichkeit.

Der Geiſt findet ſich durch ſeine Natürlichkeit beſtimmt. Da er aber an ſich von ihr frei, ſich in ſich beſtimmendes Subject iſt, ſo muß er ſich dieſelbe unterwerfen. Als träumender *iſt* er nur unmittelbar in der Entzweiung des Natürlichen und Geiſtigen befangen. Indem er aber die negative Einheit beider Momente, Selbſtgefühl, iſt, *nimmt* er aus der Dämmerung des Traumlebens, ſollte ſie auch eine hellſehende werden, *ſich für ſich zurück*, *kann* jedoch aus dieſer Identität mit ſich in eine Entgegenſetzung gegen ſich ſelbſt herunterfallen, worin er ein nur geträumtes Selbſtgefühl hat und krankhaft in ihm ſeine Wirklichkeit findet. Da dieſelbe nur ein *Schein* iſt, ſo kann ſie ſich aufheben. Die Entäußerung des Selbſtgefühls an den Schein der Realität negirt keineswegs die Möglichkeit, den Schein als Schein zu entdecken und die Wirklichkeit des geſunden Selbſtgefühls wieder herzuſtellen. Indem nun das Selbſtgefühl durch die Wiederholung der Empfindungen und Vorſtellungen einen beſonderen Inhalt in *ſeeliſcher Geſtalt* empfängt, an welcher die Äußerlichkeit aufgehoben iſt, erwirbt es ſich eine Objectivität, die eine ihm immanente iſt. Die Gewohnheit macht die natürlichen und geiſtigen Zuſtände zu Prädicaten des Subjectes. Es iſt als *allgemeines* Selbſt allerdings ihre negative Einheit, allein durch die Gewohnheit vermittelt es ſich einen zwar an ſich aber nicht mehr für es ſelbſt von ihm verſchiedenen Inhalt. Das Gewohnte fühlt man ſcheinbar nicht mehr, weil der Aſſimilationsproceß die Beſonderheit deſſelben negirt hat; gefühlt wird es alſo, jedoch weiß man es ſchon gar nicht mehr anders. Selbſt die elendeſten Zuſtände, Krankheit, Noth u. ſ. f., werden dem Individuum durch die Gewohnheit ſo zu eigen, daß es in ihnen ſich ſogar wohl fühlen kann, d. h. in ihnen die Erfüllung ſeines an ſich formellen Selbſtgefühls hat. So zu fühlen, gehört zu ſeiner Welt; der Schmerz iſt ihm ſeine Heimath geworden. Die Gewohnheit gibt daher dem Menſchen eine concrete Selbſtſtändigkeit. Er durchdringt ſeine Leiblichkeit ganz mit ſich. Nach Außen hin härtet er ſich gegen den Wechſel der materiellen und pſychiſchen Affectionen ab; ſein Inneres aber, ſein Denken und Wollen, realiſirt er in der Geſchicklichkeit, durch welche er ſeinen Organismus auf die verſchiedenſte Weiſe für die mannichfachſten Zwecke zum natürlichen Inſtrument macht; das Sehen, Hören, die in's Unberechenbare ſich verlierende Bewegung der Zunge, des Mundes, die Bewegung der Füße (man vergleiche die Mechanik des Gehens von den Gebrüdern Weber), insbeſondere auch die wunderbare Vielſeitigkeit der Hand (man leſe Bell's ſinnreiche Auseinanderſetzung in den Bridgewaterbüchern), dies Alles wird zur Verwirklichung geiſtiger Acte. Somit ſtellt der Leib gar nicht mehr ſich, ſondern den ihn beherrſchenden, ihn imprägnirenden, durch ſeine Bewegung und Geſtalt hindurchſcheinenden Geiſt dar. Der Leib wird folglich zum ſymboliſchen Reflex des ihn mit ſich erfüllenden Geiſtes. Aus der ſich darſtellenden Leiblichkeit wird nicht mehr ſie, nur der in ihr und durch ſie ſich darſtellende Geiſt erkannt:

1) Als durch willkürliche Bewegung der Leiblichkeit in ihr ſich zur Erſcheinung bringend, iſt die natürliche Symbolik des Geiſtes die mimiſche.

2) Als feſtgewordene Charakteriſtik der durch Wiederholung habituellen Formen des Habitus und des Geſichts iſt die Symbolik die phyſiognomiſche.

3) Als Erſtarrung der Thätigkeit des Gehirns in der Formation des Schädels, ſo daß dieſer als das congruente Knochengehäuſe der thätigen Seele erſcheint, iſt ſie die kraniologiſche.

Erſtes Capitel.

Der mimiſche Ausdruck.

Die durch die Aufhebung der Entzweiung vermittelte Einheit der Seele und ihres Leibes ſtellt ſich unmittelbar in der Widerſtandloſigkeit des Körpers gegen die Selbſtbeſtimmung der Seele in ſich dar, welche ihre Bewegung zur ſeinigen macht, ſo daß ſie als er erſcheint, er ſie bedeutet. Der Inhalt, welchen die Seele in der Geſtaltung ihrer Körperlichkeit ſymboliſirt, iſt ein unendlich mannigfaltiger; die Form, wie es geſchieht, nicht weniger. Es würde jedoch Aufgabe einer ausführlichen Darſtellung der Mimik ſein, eine Ableitung der Hauptformen für die verſchiedenen Zuſtände zu verſuchen. Engel in ſeinen bekannten Ideen zu einer Mimik (Sämmtliche Werke, Berlin 1804. 8. Bd. VII u. VIII) hatte die Schauſpielkunſt im Auge und ging von dem pathognomiſchen Element aus, zu welchem ihm die damalige empiriſche Pſychologie ihre Schemata als Grundlage darbot. Maaß in ſeiner Rhetorik blieb ziemlich auf demſelben Standpunct, obwohl er ſchärfer ſonderte. In der vierten Ausgabe dieſes Buches, welche ich 1829 beſorgte, machte ich in der Vorrede darauf aufmerkſam, daß Graf von Buquoy in ſeinen Anregungen für philoſophiſch-wiſſenſchaftliche Forſchung, Leipzig 1827, S. 329—340 durch einen Aufſatz: über die phyſiologiſche Bedeutung der Geberdenſprache, als Grundlinien zu einer rationellen Entwicklung der Mimik; ſehr gute Andeutungen über den natürlichen Zuſammenhang des mimiſchen Ausdrucks mit der Organiſation der Natur gegeben, wodurch eine viel größere Beſtimmtheit als bisher erreicht werden dürfte. Sie verdienen daher, von Neuem in Erinnerung gebracht zu werden. Die natürliche Mimik kann nur dadurch zur Wiſſenſchaft erhoben werden, daß die Nothwendigkeit des an ſich von der Willkür des Geiſtes abhängenden Ausdrucks gezeigt wird. Die Form an ſich hat ihre objective Beſtimmtheit, obwohl die momentane Erſchaffung derſelben eine ſchlechthin *ſubjective* Action iſt. Bei der Verinnerung der äußeren und Verleiblichung der inneren Empfindung, welche eben betrachtet worden, fällt die Willkür fort. Der Übergang von der einen Seite zur andern iſt ein von dem Selbſt unabhängiger Proceß, bei welchem durch die Selbſtbeſtimmung nur eine *Modification*, keine Negation möglich iſt. Das Aufſträuben des Haars, das Schamerröthen u. ſ. f. macht ſich von ſelbſt. Weil nun die Willkür keine Gewalt darüber hat, ſo gehört auch dies Alles nicht zum mimiſchen Ausdruck im engeren Sinne des Worts. Der Schauſpieler *ſagt* uns nur, daß er erröthe u. ſ. f., allein er erröthet nicht. Bis auf einen gewiſſen Grad kann man durch Nachahmung von Affecten allerdings auch in ihre Empfindung hineingerathen, allein der Unterſchied der Illuſion von der Wirklichkeit wird phyſiologiſch immer einen Reſt laſſen.

Der mimiſche Ausdruck hat 1) zu ſeinen Trägern die willkürlichen *Muskeln*. Das Product ihrer Bewegung, der Ausdruck, fällt mit dem producirenden Act zuſammen; es iſt ein in der Zeit vorübergehendes und kann nur, wie in *lebenden Bildern*, gewaltſam feſtgehalten werden. Die unteren und oberen Extremitäten, namentlich die Hand, wie *Ariſtoteles* ſagt, das Werkzeug der Werkzeuge, der Kopf, die Augen und der Mund nebſt der Zunge ſind die Organe der mimiſchen Symbolik. Die Hand iſt die größte Vermittlerin zwiſchen dem Individuum und der Außenwelt. Als Fauſt wird ſie zur Waffe, die ſich drohend ausſtreckt; ſie hält das Feindliche ab, zieht das Freundliche heran; macht den Cicerone der mimiſchen Andeutung; bindet ſich ſelbſt, z. B. im Händefalten, wodurch ich ausdrücke, daß ich alle äußere Selbſtthätigkeit aufgebe und mich in mir ſelbſt ſammle, und ſo in's Unendliche fort. Wird nur Ein Organ bewegt, ſo entſteht die *einfache Geberde*, gestus, z. B. wenn ich mit der Hand winke. Werden mehre zugleich bewegt, ſo ergibt ſich die *zuſammengeſetzte Geberde*, z. B. wenn ich das Handwinken durch ein paralleles Winken mit dem Haupt noch verſtärke. Die Veränderung der Stellung der Glieder erzeugt Gruppirungen der Organe. Wirken *alle*

Glieder zuſammen, Einen Ausdruck hervorzubringen, ſo entſteht die *Attitüde*, die Stellung des totalen Organismus, z. B. wenn ich, Demuth auszudrücken, hinknie, die Hände falte, den Kopf niederbeuge, die Augen niederſchlage. Hier iſt der mimiſche Ausdruck ein allverbreiteter.

2) Die willkürliche Bewegung des Organismus als das allgemeine Princip des Mimiſchen beſondert ſich durch die Beziehung, in welche ſie zur Natur tritt, und zwar a) zur Natur im Allgemeinen, b) zur Leiblichkeit ſelbſt. Dort entwickelt ſich die Relation zur Außenwelt, hier zur Individualität. Die Geſtalt hat nämlich über ſich den Himmel, unter ſich die Erde. Das Oben, die ſchrankenloſe Weite des Äthers, der geſtaltenlos erſcheint, oder, ſei er wolkenbedeckt, ſei er von Sternen beſäet, doch nur ſchwankende Figuren zeigt, wird zum natürlichen Symbol der *allgemeinen Macht*, die, unbeſtimmt erſcheinend, in ſich unendlicher Beſtimmung fähig iſt. Das Unten, der Schauplatz der Geſchichte, die Beſchränktheit des *Einzelnen*, wird von ſelbſt das Symbol der feſten Wirklichkeit. Der Horizont zwiſchen dem Zenith und Nadir iſt das *Beſondere*, der Übergang vom Allgemeinen zum Einzelnen und umgekehrt. Er iſt eine Grenze, aber eine ferne; Himmel und Erde bringen ihn gemeinſam hervor. Der Segnende bewegt das Haupt erſt nach Oben und beugt es dann ſanft nach Unten zu dem Gegenſtand der Weihe; es ſoll die Energie der allgemeinen Macht auf dies Object heruntergezogen werden. Der über ein Unrecht Empörte, das er nicht zu hindern vermag, wendet den Blick nach Oben, den rächenden Blitzſtrahl herabzurufen u. ſ. f. Der Befehlende, der eine Veränderung hervorbringen will, ſtreckt den Arm aus und pointirt mit der Spitze des Zeigefingers das, was geſchehen ſoll; noch iſt es keine Objectivität, aber ſie ſoll werden; nur im Dieſſeits iſt dem Handelnden eine Beſtimmung möglich; der Macht über uns kann man nicht befehlen; man kann ſie nur bitten.

Aber die Leiblichkeit hat auch zu ſich ſelbſt ein ſymboliſches Verhältniß. Dies gliedert ſich nach dem Unterſchied der phyſiologiſchen Syſteme. α) Der Sitz des *reproductiven* Syſtems wird nämlich zum Ausdruck der egoiſtiſchen Empfindung, welche bis zum ſchmuzigen Cynismus herunterſinken kann, weil das Geſchäft der thieriſchen Selbſterhaltung mit der „Nothdurft" der Excretion zuſammenhängt. Wer ſich den Wanſt klopft und ſtreichelt, hat gut gegeſſen; wer einem Andern den H—n zeigt, beweiſ't ihm die äußerſte Verachtung. — β) Der Sitz des irritablen Syſtems wird dagegen zum Ausdruck der edlen, ſich mittheilenden Empfindung. Die höchſte Selbſtgewißheit, das „ſo wahr, als ich bin" auszudrücken, legt man die Hand auf das Herz; den Freund drückt man an die Bruſt u ſ. w. — γ) Der Sitz des ſenſiblen Syſtems wird zum ſymboliſchen Reflex der Intelligenz, ſowohl der theoretiſchen, als der praktiſchen. Der Nachdenkende bedeckt die Augen, ſeinem Blick die zerſtreuende Außenwelt zu verhüllen; der Grübelnde reibt ſich die Stirn; der Docirende legt den Finger an die Naſe, ihre Halbirung des Antlitzes noch ſtärker zu differenziren, denn bene docet, qui bene distinguit; der Affirmirende, bejahe er nun die Wahrheit eines Gedankens oder die Beſtimmtheit eines Entſchluſſes, nickt mit dem Kopf, d. h. er nähert ſich dem Object u. dgl. m.

3) Wenn ſich nun auf dieſe Weiſe allerdings eine in der objectiven Beſchaffenheit liegende Bedeutung des mimiſchen Ausdrucks ergibt, ſo bleibt nichts deſto weniger noch die individuelle, oft, wie Hegel bemerkt, „kaum ſagbare" Modification deſſelben zurück. Es können zwei denſelben Geſtus und doch auf unendlich verſchiedene Weiſe machen, weil der beſondere „geiſtige Ton", der darüber ſich ausgießt, das Plumpe, Anmuthige, Dreiſte, Leichtſinnige u. ſ. w., die größte Verſchiedenheit hervorbringt. Wenn der Stolze Jemandem durch eine Verbeugung ſeine Achtung bezeigt, ſo wird die Curve, die er beſchreibt, ſich ganz anders, als bei dem Demuthsvollen, individualiſiren.

In der natürlichen Mimik ſtimmen alle Menſchen überein; alle Taubſtummen können ſich durch ſie verſtändigen. Dennoch finden ſich ſchon in ihr Schattirungen, welche Variationen eines und deſſelben Inhaltes ſind. Die Verneinung kann durch das Schütteln des Kopfs ausgedrückt werden, was nichts Anderes iſt, als das Beſchreiben einer horizontalen Linie; die alſo das ſich Gleichbleiben, die Nichtveränderung, bezeichnet. Die alten Griechen und, nach Kephalides, noch jetzt die Italiener, verneinen dagegen durch ein Zurückwerfen des Hauptes, im Gegenſatz des affirmirenden Nickens, ſie negiren durch Entfernung von dem Object, was ponirt werden ſoll (ſ. Passow's Lexicon unter *ἀνανεύειν* und *κατανεύειν*). Jene Form iſt ſo wahr, als dieſe.

Je mehr nun ein Volk durch Entwicklung ſeiner Eigenthümlichkeit ſich auch in ſeiner Sitte individualiſirt, um ſo mehr kann die Naturbeſtimmtheit der Mimik gegen die conventionellen Formen des Ausdrucks verſchwinden. Der ſymboliſche Anklang wird immer geringer, und das abſtracte, ſchlechthin willkürliche Zeichen tritt hervor, ſo daß in der conventionellen Mimik für denſelben Inhalt ſogar das Entgegengeſetzte vorkommt. Es wäre intereſſant, hier eine größere Überſicht zu haben, um den Unterſchied des Symboliſchen vom bloßen Zeichen auf dieſem Gebiete genauer einzuſehen. Die Otaheiter begrüßten ſich, wenigſtens zur Zeit, als Forſter ihre Bekanntſchaft machte, durch Berühren der Naſenflügel; die Japaneſen und Chineſen entblößen die Füße u. ſ. f. In dieſer conventionellen, mit der Tracht eines Volkes eng verflochtenen Formation geht die Abſtraction der Willkür endlich ſo weit, daß man wohl Lichtenberg's Anekdote von den conventionellen Redensarten darauf anwenden kann. Wie geht's? fragte ein Blinder einen Lahmen. Wie Sie ſehen, antwortete dieſer, ganz paſſabel.

Zweites Kapitel.

Der phyſiognomiſche Ausdruck.

Der mimiſche Ausdruck hebt ſich von ſelbſt zum phyſiognomiſchen auf, denn durch die Wiederholung derſelben Geberden werden in dem Organismus eigenthümliche Züge *habituell*. Der mimiſche Ausdruck an ſich iſt ein im Entſtehen vergehender, aber — semper aliquid haeret. Man kann unter Phyſiognomik überhaupt die Erkenntniß der Innerlichkeit eines Menſchen — und nur dieſer innere Menſch iſt der wahre Menſch — aus ſeiner Äußerlichkeit verſtehen, allein im engeren Sinn betrifft das Phyſiognomiſche nicht die ganze Breite der Erſcheinung, ſondern die Erſcheinung, wie ſich in ihr als der ruhenden die Bewegung des Innern befeſtigt hat. Für die Geſtaltung des Äußeren wirkt die Empfindung eben ſo ſehr, als der Gedanke und der Wille; das *Charakteriſtiſche* darin iſt das, was den phyſiognomiſchen Ausdruck erzeugt, denn zu empfinden, zu denken und zu wollen iſt das Allgemeine, worin alle Menſchen ſich gleich ſind. Dieſe Individualiſirung durchläuft in concreto unendlich viele Vermittelungen, in Rückſicht auf welche es ganz gleichgültig iſt, den ſogenannten Einfluß des Äußeren auf das Innere, oder die Beſtimmung des Äußeren durch die an ſich von ihm freie, gegen es negative Innerlichkeit als Ausgangspunct der Betrachtung zu nehmen, denn die Wirklichkeit, auf die es ankommt, iſt eben die Einheit des Inneren *und* Äußeren. Das Thier hat aus dieſem Grunde keine Phyſiognomie, weil in ihm das Innere, die Seele, mit dem Äußeren, der Geſtalt, unmittelbar identiſch iſt. Das Thier als unfrei hat keine Geſchichte, und nur aus einer ſolchen, aus der ſich ſelbſt bewegenden Freiheit, entſpringt das Phyſiognomiſche. Die Thierköpfe ſind innerhalb der Arten wenig verſchieden, nur als Exiſtenz der Art ſelbſt haben ſie beſtimmten Ausdruck. Wer Eine Hyäne, Einen Kolibri, Ein Krokodil u. ſ. f., geſehen hat, hat alle geſehen. Hingegen im Menſchlichen wird der individuelle Ausdruck ein unendlich mannigfaltiger; man vergleicht wohl Phyſiognomieen mit Thierköpfen, allein dann hebt man nur ſymboliſch das Prägnanteſte hervor und läßt einen nie auszufüllenden Hiatus, bei aller Ähnlichkeit, zurück. Jeder Menſch hat, als Individuum, eine andere Phyſiognomie, als der andere, denn er hat ſeine beſondere, nur ihm angehörige Geſchichte. Auch der elendeſte Lump iſt in dieſer Beziehung ſelbſtſtändig. Je tiefer das Princip der Freiheit iſt, welches ſich in einem Volk entwickelt, um ſo größer wird die Differenz der phyſiognomiſchen Individualiſirung, weil die Abweichungen der Einzelnen im Verlauf des Lebens immer bedeutender werden. Bei wilden Völkern herrſcht noch eine große Übereinſtimmung der Phyſiognomie; eben ſo in Kaſtenſtaaten in Anſehung der einzelnen Kaſten: man betrachte z. B. auf den Ägyptiſchen Bildwerken die Köpfe der Könige, der Prieſter, der Krieger u. ſ. f., wie conſtant ſie in ihrem Typus ſind; erſt da, wo weder jene Abhängigkeit von der Natur, wie bei den Wilden, noch dieſe ethiſche Gebundenheit das Individuum mechaniſch überwältigt, kann ſich die charakteriſtiſche Nüancirung der Phyſiognomie freier entfalten. Das große Intereſſe, welches man in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Europa, beſonders in Deutſchland, an der Phyſiognomik nahm, war zugleich ein Intereſſe an der individuellen Freiheit und an der bildenden Kunſt, inwiefern ſie die charakteriſtiſche Beſonderheit darzuſtellen hat. Von jener Seite nahm der Arzt Zimmermann, von dieſer der Dichter Goethe an Lavater's bekannten Forſchungen großen Antheil. Lavater übertrieb ſeine ſchwülſtige Auslegung; das Intereſſe an dem phyſiognomiſchen Ausdruck wurde zum Spiel und zur Manie: die ſchwarzen Silhouetten, die Wachsportraite, überſchwemmten die Wände; Muſäus ſchrieb ſeine phyſiognomiſchen Reiſen, die Extravaganzen der angeblichen Wiſſenſchaft lächerlich zu machen; Lichtenberg ſchrieb den Epoche machenden, ſchönen kritiſchen Aufſatz im Göttinger Almanach und die humoriſtiſche Deutung einer Sammlung Schweinsſchwänze, die er zeichnete und in Holz ſchneiden ließ. Allein ſo ſehr Lichtenberg Recht hatte, ſo hatte doch Lavater nicht Unrecht, denn die Sache an ſich iſt wahr und nur die Conſequenzen ſind falſch und unerlaubt. Das Intereſſe an der Phyſiognomie der Menſchen kann niemals aufhören, wenn gleich der Wahn aufgehört hat, die Phyſiognomik zu einer wirklichen Wiſſenſchaft erheben und aus den Zügen eines Geſichtes mit fehlloſer Sicherheit auf den Charakter und die Anlagen eines Menſchen ſchließen zu können. Lichtenberg macht vortrefflich darauf aufmerkſam, daß man mit Beſtimmtheit nur den Satz aufſtellen könne, daß Tugend den phyſiognomiſchen Ausdruck verſchönere, das Laſter ihn verhäßliche, daraus aber noch gar nicht gefolgert werden dürfe, daß der Schöne ein Krieger der Freiheit, der Häßliche ein Knecht des Böſen ſei, was vielmehr ſich ſehr wohl umgekehrt verhalten könne. Denn in der That iſt der Geiſt dieſe unendliche Macht, von aller Äußerlichkeit, auch ſeiner eigenſten, abſtrahiren und, dem Schein zum Trotz, ein anderer ſein zu können, als wofür er zunächſt, ſeiner leiblichen Darſtellung zufolge, genommen werden dürfte. Die Anthropologie kann nicht Regeln für die Menſchenkenntniß aufſtellen, ſie kann nur den Begriff des phyſiognomiſchen Ausdrucks geben, der ein nothwendiges Moment der Einbildung des ſubjectiven Geiſtes in ſeine Leiblichkeit iſt.

Dieſe Einbildung vermittelt ſich 1) durch den Organismus, welchen die Seele mit ſich durchdringt. Die Totalität des Organismus wird dadurch zum charakteriſtiſchen Habitus; der Gang, die Haltung der Arme, des Kopfes, das ganze Zuſammen der Glieder markirt die Eigenthümlichkeit eines Menſchen. Im Beſonderen iſt es das Geſicht, welches dieſelbe offenbart. Jene Momente, welche das Mimiſche in ſeiner leiblichen Individualiſirung zeigte, erſcheinen hier folgendermaßen. Der Unterkiefer drückt das Egoiſtiſche aus, denn er iſt das Organ der thieriſchen Aſſimilation; das Vorſpringen oder Zurücktreten iſt hier von Bedeutung. Von der oberen Kinnlade bis zu den Augenknochen iſt die Region derjenigen Sinnorgane, durch welche der Menſch ſich theoretiſch auf die Außenwelt bezieht, der Augen und Ohren. Die Naſe und die Lippen haben noch einen Zuſammenhang mit der Sinnlichkeit der unterſten Sphäre. Die

Unterlippe gehört ihr entſchieden an; die Oberlippe ſtrebt ſchon zur Intelligenz hinauf. Die Naſe iſt das zweideutigſte aller Organe. Sie präſentirt ſich mit Prätenſion als Mittelpunct, und verſucht uns, Neugier mit Wißbegier, Vorwitz mit Muth, Kleinigkeitskrämerei mit Scharfſinn u. ſ. f. zu verwechſeln. Sie ähnelt in ihrer Doppelſinnigkeit dem Organ der Zeugung, von welchem Hegel bemerkt, daß es der höchſten und niedrigſten Function des animaliſchen Lebens zugleich dient, denn es iſt zugleich das „Organ des Piſſens." Die oberſte, dritte Region des Kopfes, die Stirn, überhaupt der Schädel, iſt der Ausdruck der Intelligenz ſelbſt. Das Verhältniß, in welchem dieſe verſchiedenen Regionen unter einander ſtehen, iſt die Baſis der Geſichtsphyſiognomik. Allein jedes einzelne Organ, Stirn, Auge, Ohr, Naſe, Lippe, Kinn, iſt wiederum Totalität für ſich und kann alſo auch für ſich Gegenſtand der Betrachtung ſein. Wir beſitzen ein treffliches, wie es ſo oft geht, wenig gekanntes Büchlein: die Symbolik des Antlitzes von W. Sihler, Berlin 1829. 8., in welchem dieſe Materie ſehr geiſtreich abgehandelt iſt. Nur hat der Verfaſſer darin gefehlt, daß ſein Vortrag zwiſchen humoriſtiſcher Manier und ernſter Erörterung unangenehm hin und her ſchwankt.

Dieſe Elemente ſind für die Phyſiognomik ganz daſſelbe, was die Geberde für die Mimik; ſie ſind die unmittelbaren Träger des Ausdrucks, und werden durch die mimiſche Bewegung, welche in ihnen den Geiſt zur Aeußerung bringt, zu dem, was ſie phyſiognomiſch ſind, gleichſam erzogen; das Kauen und Sprechen z. B. hilft die Formation des Mundes entwickeln. Die beſondere Geſtaltung dieſer Elemente wird 2) durch das Verhältniß der Natur und der Thätigkeit des Menſchen hervorgebracht. a) Durch die Natur empfängt der Menſch eine Beſtimmtheit ſeiner phyſiognomiſchen Züge, welche, als eine angeborene, nicht in ſeiner Gewalt ſteht und deshalb nur den unmittelbaren Anfang der phyſiognomiſchen Bildung ausmacht. Hierher gehören alle Momente, welche wir oben unter der Kategorie der primitiven Natürlichkeit des Geiſtes als Race, Stamm, Familie, Temperament, Geſchlecht, kennen gelernt haben und an welche deshalb hier nur erinnert zu werden braucht. Aber es gehören hierher auch diejenigen, welche durch die natürliche Empfindung von ſinnlichem Schmerz und ſinnlicher Luſt erzeugt werden. Sie vornehmlich ſind es, welche die Beurtheilung einer Phyſiognomie ſo ſchwierig machen, denn eine Falte, worin wir eine kummervolle Vergangenheit, ironiſche Kälte u. dgl. zu leſen glauben, kann die bloße Folge von Krampf, Rheumatiſmus, Zahnſchmerz u. ſ. f. ſein. — b) Der Gegenſatz der Naturbeſtimmtheit iſt der Ausdruck, welchen die Erſcheinung des Menſchen durch die Particularität ſeiner Thätigkeit gewinnt, wo ſich zunächſt der Gegenſatz von Hand- und Kopfarbeit herausſtellt. Die Verſchiedenheit geht hier wieder in die ſchlechte Unendlichkeit aus. Der Jäger, der Bauer, Soldat, Tiſchler, Schneider, der an den Schreibtiſch Gefeſſelte, der reiche Müßiggänger, der geiſtliche Redner, der Kathedermenſch u. ſ. f., markiren ſich im Habitus wie im Geſicht; doch hat das Charakteriſtiſche des Habitus, die gerade, die ſchiefe, gekrümmte, genirte, eckige Haltung u. ſ. w., hier den größten Accent. Der Tiſchler z. B. muß ſich mit dem Hobel immer rechts wenden, muß alſo auch der rechten Schulter, dem rechten Fuß, der ganzen rechten Seite einen Eindruck davon zurücklaſſen. Wie ganz anders iſt dagegen das Element und die Stellung, worin der Schuſter arbeitet. Man leſe die ſinnreichen Bemerkungen, welche L. Tieck im erſten Theil ſeines Cevennenkrieges über dies Moment der Phyſiognomik mitgetheilt hat. Die Wiederholung der Bewegungen, welche durch die Eigenheit des Geſchäfts nothwendig werden, durchziehen den ganzen Körper mit ihrer ſpecifiſchen Färbung.

3) In ſolcher Beſonderung, wie ſie einerſeits durch die Natur, andererſeits durch die objective Thätigkeit vermittelt wird, iſt der Menſch mit anderen Menſchen noch in einer Identität; der Kaukaſier und Kaukaſier, der Grieche und Grieche, das Weib und das Weib, der Tiſchler und Tiſchler, der Schulmann und Schulmann u. ſ. f., haben ihre Analogieen. Aber die individuelle Beſtimmtheit der Phyſiognomie entſpringt aus dem Geiſt des Menſchen, wie er theoretiſch

und praktiſch zu zahlloſen Nüancen ſich ausbreitet. Hier erſt ergibt ſich die eigentliche Aufgabe der Phyſiognomen, das Dumme und Geiſtreiche, das Gemeine und Adlige, das Verſteckte und Aufrichtige, die Schwäche und Stärke des Willens, die Reinheit oder Unſauberkeit des Gemüths u. ſ. f. zu erſpähen, weshalb das Geſicht hier den Mittelpunct des Intereſſes bildet, dem ſich die Manieren im Benehmen eines Menſchen, ſeine Art ſich zu kleiden, zu wohnen, ſeine Handſchrift u. dgl. m. nur als ſecundäre Exegeſe anſchließen.

Drittes Capitel.

Der kraniologiſche Ausdruck.

Die Phyſiognomik ſucht das Innere des Menſchen in ſeinem Äußeren, wie daſſelbe nicht blos eine in der Zeit verſchwindende Bewegung, ſondern ein habituell gewordener, ſtehender Zug iſt. Da nun der Kopf die Concentration der ſymboliſchen Individualiſirung ausmacht, ſo wird er in der Feſtigkeit ſeiner Knochen ſelbſt zum charakteriſtiſchen Ausdruck des Geiſtes. Das Spiel der Züge, die Beweglichkeit der Lippe, des Auges, iſt der Verſtellung fähig. Aber der harte Knochen muß die Wahrheit ſagen; ſeine Geſtaltung kann der Menſch nicht willkürlich verändern, und im Schlaf Jemanden zu beobachten hat man doch nicht immer Gelegenheit. Das ſicherſte bleibt alſo, wenn man ſich an den Knochen, dies unumſtößliche, unzweideutige Symbol hält. Den Geiſt, dieſe abſolute Thätigkeit, in dem todten Knochen ſuchen zu wollen, ſcheint das Widerſprechendſte, was gedacht werden kann, aber dieſer Zuſammenhang beruht darauf, daß das ſenſible Syſtem der Träger der Intelligenz und in ihm das Gehirn deſſen Blüthe iſt. Die Hirnſchale verändert ſich, wie die comparative Anatomie zeigt, zugleich mit der Veränderung der Hirnbildung. Dies iſt Ein Begriff. Da nun der Menſch die Totalität der

Natur ausmacht, ſo vereinigt auch ſein Gehirn alle Organe, welche bei den Thieren in einſeitiger Schroffheit auftreten. Der Wanderſinn der Zugvögel, die Nachahmungsluſt der Affen, die grauſame Gefräßigkeit der Raubthiere u. ſ. f. drückt ſich in ihrer Hirnbildung aus und wird alſo bei dem Menſchen ſich in ähnlichen Formationen darſtellen. Der Menſch iſt nur der generiſchen Möglichkeit nach unendlich; als wirkliches Subject iſt er beſchränkt, und zwar iſt es die Natur, welche ihm beſtimmte Grenzen anweiſt. Ein Jeder empfängt beſondere Anlagen als angeborene; ſeine Freiheit kann dieſelben mehr oder weniger ausbilden, aber weder vernichten, noch andere an ihre Stelle ſetzen. Der Schädel iſt in den erſten Kinderjahren vorzüglich, allein auch ſpäterhin noch, weich; der Knochen erhärtet völlig erſt mit der völligen Reiſe der Pubertät. Unſtreitig iſt nun das Gehirn, dies ſo ſorgfältig in den Felſentempel des Schädels eingeſchloſſene, ſo mannigfaltige Organ nicht auf jedem Puncte in ſeiner Wirkſamkeit daſſelbe. Die Thätigkeit des Geiſtes wird ſich alſo nach ihrer Verſchiedenheit auch conſequent in den verſchiedenen Regionen des Gehirns äußern. Aber durch die Thätigkeit wird ein Organ ſtärker. Folglich wird die Hirnſchale durch die Erſtarkung eines Organs verändert werden, eine Veränderung, welche nur die Form einer Erhöhung annehmen kann. Der in ſich wühlende Geiſt wirft einen „Maulwurfhügel" nach dem andern auf. Durch die Erhöhung entſteht unmittelbar auch eine Vertiefung, und es kommt ſomit darauf an, aus den Hebungen und Senkungen der Hirnſchale die Anlagen eines Menſchen und den Grad ihrer Ausbildung zu diviniren.

Von Seiten der comparativen Anatomie und Phyſiologie hat die Phrenologie ihr vollkommenes Recht, denn die Zunahme der intellectuellen Fähigkeit und die Verſchiedenheit derſelben in der Geſtaltung der Kopfhöle, die Bedeutung der Protuberanzen am großen oder kleinen Gehirn läßt ſich nicht leugnen. Und doch ſagt *Hegel*: „die Phyſiognomik, vollends aber die Kranioſkopie, zu *Wiſſenſchaften* erheben zu wollen, iſt einer der leerſten Einfälle, die es geben konnte, noch leerer als eine signatura rerum, wenn aus der Geſtalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden ſollte." Auch in der Phänomenologie hat er ein langes, humoriſtiſches Capitel dagegen geſchrieben. Der ältere Carus in ſeiner nachgelaſſenen Pſychologie und auf höchſt einleuchtende Weiſe Hartmann in ſeiner Schrift, der Geiſt des Menſchen u. ſ. w. Wien 1832, 2te Aufl. S. 255—303, haben ebenfalls, und außer ihnen viele Andere, Gall und Spurzheim bekämpft. Der Grundmangel derſelben war ihre jämmerliche Pſychologie und Metaphyſik; man kann in der That nichts Verwirrteres und Seichteres denken, als dieſe ganz äußerliche Atomiſtik der geiſtigen Fähigkeiten, welche man nach ſchwachen Analogieen auf den geduldigen Schädelknochen vertheilte, wie wenn, um nur Eines anzuführen, der Größenſinn und der Zahlenſinn beſondere Organe für ſich haben ſollten, da doch die Zahl nichts anderes iſt, als die beſtimmte Größe. Als eine naive Anerkennung des Geiſtes, als ein Inſtinct der Vernunft ſelbſt erſcheint es, wenn Gall und Spurzheim der Urtheilskraft kein beſonderes Organ, ſondern jedem Organ dieſe Function zuertheilten, und ferner, daß ſie auch die Vernunft an keinen Knorren feſſelten, ſondern ſie als die Combination aller Organe in ihrer Wechſelwirkung darſtellten, wie ſich ja auch empiriſch gezeigt hat, daß Menſchen, deren Section ein faſt zerſtörtes Gehirn enthüllte, dennoch die ganze Energie eines geſunden Denkens beſaßen. Die Schädellehre vergißt, daß der Geiſt es iſt, welcher den Menſchen vom Thier unterſcheidet, und daß er, obſchon das Gehirn ihm die Bedingung ſeiner Entwicklung iſt, daſſelbe doch keineswegs zum Grunde ſeiner Thätigkeit hat. Der Grund iſt vielmehr er ſelbſt in ſeiner einfachen, an und für ſich von dem Organismus freien Subjectivität. Dieſe als die abſolute Negativität macht es unmöglich, die einzelnen Erhöhungen des Schädels und demgemäß ihre Urſach, die unter ihnen verborgenen Organe, mit Beſtimmtheit auf die einzelnen Thätigkeiten des Geiſtes zu beziehen. Was man ſonſt wohl von der Philoſophie überhaupt ſagt, daß ſie lächerlich werde, ſobald ſie auf das Detail ſich einlaſſe, das iſt hier der Empie im vollen Maaße begegnet. Es bleibt in alle Ewigkeit hin unmöglich, den ſymboliſchen Reflex des Geiſtes in die Krummen und Höhlen dieſer Äußerlichkeit hin zerfaſernd zu verfolgen. Das Ungefähre, das Wahrſcheinliche, alſo die analogiſch oder inductoriſch mehr oder weniger plauſible Meinung wird hier der beſtändige Standpunct bleiben und eine Syſtematik ſich nur illuſoriſch erkünſteln laſſen. Das Gehirn iſt auch phyſiſch in der Zartheit ſeiner Faſern eine Darſtellung der dialektiſchen Idealität des Geiſtes, des aller Wahrnehmung ſich entziehenden Überganges aus einer Beſtimmung zur andern. Weil das Thier unmittelbar ſchon iſt, was es ſein ſoll, nicht eine Geſchichte hat, wie der Menſch, der ſich zu dem macht, was er iſt, ſo hat bei dem Thier die beſondere Schädelformation eine ungleich größere Bedeutung, als bei dem freien Menſchen, und dies Bewußtſein iſt es, aus welchem die Polemik gegen die Kranioſkopie vornehmlich ihre Stärke genommen hat. Die Kranioſkopie war die nothwendige Conſequenz der Phyſiognomik und der comparativen Anatomie, von welcher letzteren Seite her ſie in England und Frankreich namentlich noch immer ſich in Anſehen erhält. Eine eigene phrenologiſche Societät in Frankreich, jetzt unter dem Vorſitz Foſſati's, gibt durch ihre Sitzungen und Jahresberichte denſelben immer neue Belebung; ſie hat aus Fieschi's Schädel die ganze Geſchichte dieſes intricaten Mörders ex post herausgeleſen

So gerecht nun die Polemik gegen die Kranioſkopie iſt, wenn ſie die Zufälligkeiten, welche die Schädelbildung begleiten, urgirt und dem Fatalismus derſelben die unendliche Freiheit des Geiſtes eben ſo als der Phyſiognomik entgegenſetzt, ſo wird doch dadurch die allgemeine Wahrheit derſelben nicht aufgehoben und das Intereſſe an ſolchen Betrachtungen nie aufhören, die nur dadurch ſchief werden, daß ſie zu viel wiſſen wollen. Eine praktiſche Anwendung der Phyſiognomik oder Kraniologie hat man vernünftigerweiſe auch noch nirgends geſtattet; das Criminalrecht z. B. kümmert ſich nicht um das Ausſehen, nur um die That und das Bewußtſein des Menſchen. K. P. Fiſcher bemerkt in der Metaphyſik S. 401

mit Fug, daß die Bedeutung der bildenden Künſte von dieſen Momenten der Darſtellung des Geiſtigen im Leiblichen nicht abſtrahiren könne. Dies hat Hegel auch wohl nie geleugnet, denn in der That vollendet ſich die Anthropologie mit dieſer Entäußerung der Seele an ihre unorganiſche Schale. Sie kehrt zu ihrem Anfang, zum unmittelbaren Sein, zurück, während ſie doch zugleich unendlich darüber hinaus, ſich ſelbſt von allem Andern, was ſie nicht iſt, auch von ihrer Leiblichkeit, auch von ihrem Gehirn ſich unterſcheidendes Subject, Bewußtſein iſt. Wir ſchließen mit Worten Goethe's über Schiller's Schädel, der ihn in des Raumes Moderkälte und Enge frei und wärmefühlend erquickte,

Als ob ein Lebensquell dem Tod entſpränge.
Wie mich geheimnißvoll die Form entzückte!
Die gottgedachte Spur, die ſich erhalten!
Ein Blick, der mich an jenes Meer entrückte,
Das fluthend ſtrömt geſteigerte Geſtalten.
Geheim Gefäß! Orakelſprüche ſpendend,
Wie bin ich werth, dich in der Hand zu halten?
Dich höchſten Schatz aus Moder fromm entwendend,
Und in die freie Luft, zu freiem Sinnen,
Zum Sonnenlicht andächtig hin mich wendend.
Was kann der Menſch im Leben mehr gewinnen,
Als daß ſich Gott — Natur ihm offenbare,
Wie ſie das Feſte läßt zu Geiſt verrinnen,
Wie ſie das Geiſterzeugte feſt bewahre.

Zweiter Theil.

Phänomenologie.

Der Geiſt wird durch die Natur beſtimmt. Er iſt aber von vorn herein an ſich Subject und ſucht daher die Natürlichkeit durch ſich zu beſtimmen. Da nun dieſelbe gegen ihn nicht als Subject ſich ſetzen kann, ſo muß ihm die Bemächtigung ſeiner Leiblichkeit gelingen. Der Sieg über ſie iſt ihm vor dem Kampf garantirt. Sie wird folglich für ihn nur das Mittel ſeiner Darſtellung; ſie hat nicht für ſich, nur für ihn Bedeutung. Aber durch ihn als das in ſeine Leiblichkeit ſich widerſtandlos einbildende Subject wird ſelbſt das Todteſte des Organismus, der Schädelknochen, intereſſant, auch in ihm noch den ſymboliſchen Ausdruck des inneren Werkmeiſters zu erblicken. Dies iſt der Inhalt der Anthropologie, welche den Geiſt als Seele, d. h. in ſeiner Unmittelbarkeit, in ſeiner urſprünglichen Verwicklung mit der Natur, betrachtet und dadurch, daß ſie mit dem Sein der Unmittelbarkeit zu thun hat, eine große äußerliche Breite gewinnt. Das Bewußtſein iſt dagegen die Sphäre der geiſtigen Weſenheit, in welcher alle Beſtimmungen Reflexionsbeſtimmungen ſind.

Nun erſt tritt die Idealität des Geiſtes für ſich hervor; ſie iſt auch ſchon das Weſen der Seele, aber als Seele iſt er nur in Verhältniß zu Anderem; ſeine Selbſtbeſtimmung iſt Trieb des Weſens, ſich zur Erſcheinung zu bringen, allein die reine Beziehung der einfachen Idealität auf ſich und Anderes fehlt. Oder vielmehr, ſie iſt im Werden begriffen. In der Unterwerfung des Organismus für ſeine Darſtellung erreicht das Weſen ſich ſelbſt und wirft ſich ſelbſt als Erſcheinung ſich entgegen. Der Act, durch welchen der Geiſt ſich als ſich zu ſich und zu Anderem verhaltend ſetzt, iſt das Bewußtſein. Das Bewußtſein iſt keine ſeiende Qualität, wie etwa das Temperament u. dgl , ſondern die Thätigkeit des Geiſtes, wodurch er ſich als Subject ſetzt. Das Bewußtſein iſt nicht etwas Gegebenes, wie ein Zuſtand des Träumens u. ſ. f., ſondern weſentlich ſeine Hervorbringung; es exiſtirt nur, indem es ſich erzeugt. Man darf ſich daher nicht über die Anſtrengung der Philoſophen wundern, welche ſich Mühe gegeben haben, durch die Sprache die lebendige Actualität des Bewußtſeins als das Handeln, Thathandeln u. ſ. f. des Ichs auszudrücken, worin namentlich Fichte ſo groß geweſen iſt. Denn die meiſten Menſchen nehmen den Begriff des Bewußtſeins in der Äußerlichkeit, welche Hegel durch ſeine dialektiſche Kritik als die dafür ſo unangemeſſene Kategorie der Dingheit nach gerade in hinlänglichen Verruf gebracht hat, und an deren Inſolvenz für den Geiſt zu erinnern doch nie überflüſſig wird. Wir haben, zufolge dieſer Meinung, Bewußtſein, wie wir blondes oder braunes Haar, gute Augen u. ſ. f. haben. Namentlich iſt es das Wort Sache, deſſen Einmiſchung in die Darſtellung des Bewußtſeins von Seiten der Philoſophirenden die gröbſten Auffaſſungen begünſtigt hat. Wie breit haben ſich nicht die Plattheiten gemacht, welche unter dem Titel von Thatſachen des Bewußtſeins unter uns vorgetragen ſind! Das Bewußtſein war die erſte Thatſache, die, als eine Taſche von unbeſtimmtem Umfang, mit beliebig vielen anderen Thatſachen gefüllt wurde. Der bloße Ausdruck Thatſache ſollte als Beweis wirken; d. h. der ärgſte Empirismus und die größte aſſertoriſche Willkur machten es ſich mit dieſem Unweſen bequem.

Das Bewußtſein iſt eine qualitativ andere Beſtimmtheit, als jede nur pſychiſche, denn in einer ſolchen findet ſich der Geiſt als empfindender, träumender u. dgl. beſtimmt, der höchſtens durch ſeine leibliche Hülle hindurchſcheint. Als Bewußtſein negirt er die unmittelbare Identität mit ſeiner Leiblichkeit und ſetzt ſich ſelbſt. Allerdings iſt nun dieſe Spontaneität bereits in dem ſeelenhaften Zuſtande des Geiſtes enthalten, aber als Reflexion in ſich kommt ſie erſt zu ſich. Es mußte ſchon mehrfach bemerkt werden, daß aus dieſem Grunde das menſchliche Fühlen ſelbſt im Säuglinge doch ſchon ein ganz anderes ſei, als das nur ſinnliche des Thiers. Das Bewußtſein iſt dieſen niederen Zuſtänden ſchon immanent; es arbeitet ſchon in ihnen; es rollt ſchon um ſeine Axe. Das Thier bleibt im Unbewußtſein, weil es eine nur pſychiſche Exiſtenz hat, und das Bewußtſein macht daher erſt die Kluft aus, welche den Menſchen vom Thiere trennt.

Das Bewußtſein iſt als die von dem Geiſt geſetzte Beziehung ſeiner auf ihn ſelbſt einfache, unveränderliche, formelle Selbſtſtändigkeit, Ich. Das Ich iſt eben das ſich ſelbſt ſetzende Subject. Indem Ich ſich ſetzt, unterſcheidet es ſich von ſich. Da aber der Unterſchied ſein eigener und von ihm ſelbſt geſetzter iſt, ſo bleibt Ich in ihm mit ſich identiſch. Es macht ſich zu ſeinem Object, allein ohne ſolche von ihm als es ſelbſt geſetzte Objectivität würde es auch nicht wirkliches Subject ſein. Subject und Object ſind Correlate. Das Subject hat in ſeinem Gegenſtande nur ſich ſelbſt. Es iſt durch ſeine Negation ſeine Poſition. Das Andere, worauf es ſich bezieht, von dem es ſich unterſcheidet, iſt in Wahrheit kein Anderes. Und zugleich iſt es die lebendige Mitte dieſes Gegenſatzes, das unendliche Hervorbringen deſſelben. Das Ich muß daher abſolute Gewißheit ſeiner ſelbſt ſein, denn Gewißheit iſt die ideelle Identität mit dem Object des Wiſſens als des ſich Andersſeins. Mit Recht iſt daher dieſer Begriff in der neueren Philoſophie einer der mächtigſten geworden.

Aber weil das Bewußtſein als das Setzen ſeiner ſelbſt zugleich Setzen deſſen iſt, was es nicht iſt, ſo ſchließt es durch dieſen Act in ſeine Objectivität überhaupt alle Objectivität formeller Weiſe ein. Es iſt nicht ſie, und doch iſt ſie für es. Somit iſt die Kategorie der Objectivität die Unterſcheidung des Ichs von dem, was es nicht iſt. Was es aber nicht iſt, iſt doch in Verhältniß zu ihm. Es erſcheint ihm und es erſcheint ſich, weil es ſich von ihm unterſcheidet, ſelbſt darin. Wie mannigfaltig auch die Gegenſtände wechſeln, das Ich bleibt die einfache Reflexion in ſich. Aber an dem Nicht-Ich hat es einen unendlichen Anſtoß, denn das Ich iſt freilich ſich durchſichtig; was ihm nun Gegenſtand iſt, ohne unmittelbar es ſelbſt zu ſein, iſt gegen dieſe Klarheit ein Negatives, deſſen Dunkelheit aufgehoben, deſſen Fremdheit getilgt werden muß. Das Ich hat alſo den Trieb, ſich das Nicht-Ich gleich zu machen. Es für ſich iſt ſelbſtſtändig in ſeiner Einfachheit; jedoch das, was es nicht iſt, iſt eben ſo ſelbſtſtändig in ſeiner Mannigfaltigkeit. Folglich bewegt ſich das Bewußtſein in einem Widerſpruch, als deſſen Auflöſung ſich der Begriff des Geiſtes ergeben wird. Denn das Bewußtſein iſt der Geiſt nur als in Verhältniß zu ſich und zu Anderem. Die Veränderung des Bewußtſeins iſt daher nicht ſowohl ſeine Veränderung, als nur die des Gegenſtandes, zu welchem er ſich verhält. Mit jedem anderen Object iſt auch es ſelbſt ein anderes, und jede neue Beſtimmung, die ſich ihm an ſeinen Objecten aufthut, wird zugleich zu einer neuen Beſtimmung ſeiner ſelbſt. Der Geiſt als wirklicher ſchafft ſich ſelbſt ſeinen Inhalt, aber als Bewußtſein hat er noch mit dem Auffaſſen ſeiner Erſcheinung zu thun; die Bewegung des Fortganges von einer Objectivität zu einer anderen und der Erhebung von einer Stufe zur anderen iſt daher nur zur Hälfte die ſeinige.

Für ſich iſt das Bewußtſein ſowohl die Wahrheit als die Gewißheit, denn zwiſchen beiden Momenten als denen der Ob- und Subjectivität iſt in ihm ſelbſt nur der reine Unterſchied, der in ſich zurückgeht. Aber diejenige Objectivität, die es nicht unmittelbar ſelbſt iſt, iſt auch nicht dieſe Identität des Wahren und Gewiſſen. Es kommt alſo darauf an, die Ungleichheit des Subjects und Objects zu tilgen und die Wahrheit der Gewißheit gleich zu machen. Man kann dies auch umgekehrt ausdrücken: die Gewißheit muß ſich der Wahrheit gleichmachen, ſich zu ihr erheben, ſich mit ihr erfüllen

Seite iſt nun aber die dialektiſche Bewegung nicht als eine ſolche zu denken, welche in eine ſchlechte Unendlichkeit ausliefe, als ob es nur um ein Fortgehen von einer Beſtimmung zur andern zu thun wäre. Vielmehr hat die Bewegung durch die Vernunft, d. h. durch die ſelbſtbewußte Identität des Denkens und Seins, der Gewißheit und Wahrheit, der Sub- und Objectivität, ihr beſtimmtes Maaß in ſich. Die Vernunft iſt nicht eine Grenze für das Bewußtſein im Sinne einer Beſchränkung, eines fatalen Nichtweiterkönnens. Dann würde ſie nur der Cherub ſein, der mit dem hölzernen Degen der äußerlich aufgenommenen Verſtandeskategorieen den Eingang in das Paradies der Wahrheit verwehrte. Vielmehr wie ſie ſelbſt die Wahrheit iſt, ſo theilt ſie ſich auch mit und kennt keine andere Grenze, als ihre eigene Nothwendigkeit.

Hegel hat die Phänomenologie als Darſtellung der Erfahrung des Bewußtſeins ſehr ausführlich 1807 entwickelt. Die Ausführlichkeit rührte daher, daß er auch den beſonderen realen Inhalt, zu welchem das Bewußtſein fortſchreiten kann, in die Entwicklung aufnahm, die Natur, den Geiſt in ſeiner Objectivität und Abſolutheit. Man kann zugeben, was Fiſcher in ſeiner Metaphyſik darzuthun verſucht hat, daß Manches in der Dialektik nicht Stich hält, und daß für die reale Geſtaltenwelt, deren Analyſe Hegel macht, die Hellenen und das achtzehnte Jahrhundert die größte Ausbeute gegeben haben; dennoch wird dadurch der große Werth gerade auch dieſer Entwicklungen, wie Fiſcher ebenfalls anerkennt, nicht vermindert. Noch weniger aber wird durch dieſe Breite, worin Hegel eigentlich ſein Syſtem entdeckte, ein Widerſpruch mit der ſpäteren Geſtaltung deſſelben herbeigeführt, wie Einige gemeint haben. Denn in der Beſtimmung der Momente des Bewußtſeins, Selbſtbewußtſeins und der Vernunft iſt Hegel ſich nie inconſequent geworden; nur hat er in der Encyklopädie dieſe Formen ganz rein, ohne Einbildung in concreten Inhalt, aufgeſtellt. Die Philoſophie verdankt der Phänomenologie den ungeheuerſten Anſtoß, und wir bezweifeln gar nicht, daß die Lehre vom Bewußtſein noch lange nicht erſchöpft iſt. Auch deuten

Erſter Abſchnitt.

Das Bewußtſein als ſolches.

Als Bewußtſein unterſcheidet der Geiſt ſich von Allem, was er nicht als Ich iſt. Der Act dieſes Unterſcheidens iſt das Bewußtſein. Im Empfinden iſt das, was empfunden wird, wohl an ſich von dem Empfindenden unterſchieden, aber das Subject ſetzt ſich nicht für ſich ſelbſt als von dem Object unterſchiedenes. Im Bewußtſein *ſind* die Objecte nicht blos an ſich vom Subject unterſchiedene und afficiren daſſelbe nicht nur, ſondern das Bewußtſein *hat* ſie auch *als andere* in der Beſtimmtheit ihres Unterſchiedes vor ſich. Aber in dieſem Gegenſatz geht das Subject zunächſt wieder auf den Standpunct der ſinnlichen Vermittelung zurück. Es hebt die Correſpondenz zwiſchen ſich und der Objectivität, welche das Weſen der bisher betrachteten Sphäre ausmachte, als *Moment* in ſich auf und iſt alſo:

1) *Sinnliche Gewißheit*, ein Erfaſſen der Objecte in ihrer Vereinzelung durch das Medium der Sinne.

2) Die ſinnliche Gewißheit iſt nur der Anfang in der Bildung des Bewußtſeins. Das Bewußtſein an ſich iſt frei von aller Sinnlichkeit, denn es iſt rein ideelles Verhältniß des Geiſtes zu ſich. Es muß daher über dieſen Anfang hinausgehen und das Object in ſeiner an ſich ſeienden Wahrheit zu nehmen ſuchen. Die ſinnliche Gewißheit ſetzt nur die Objectivität des *Seins* überhaupt; das *Wahrnehmen* ſetzt auch die *Beſtimmtheit* deſſelben, wie ſie, abgeſehen von dem auffaſſenden Subject, an ſich iſt.

3) Allein alles Wahrnehmen erreicht ſeinen Zweck nicht, denn die Beſtimmtheit, die es als Eigenſchaft des Objects ergreift, hebt ſich ſelbſt auf; die Eigenſchaften ſind es, in

welchen ein Ding ſein Beſtehen hat, und ſie ſind es, durch welche es ſich auflöſt. Die Beſtimmtheit muß daher als allgemeine genommen werden. Die Allgemeinheit als Allgemeinheit iſt das Innere der Dinge. Sie ſelbſt ſind in ihrem Exiſtiren nur die Erſcheinung des Inneren als des ſich immer gleichen Geſetzes. Das Bewußtſein in dieſem Verhältniß zur Objectivität iſt der Verſtand. Verſtand iſt nicht ein beſonderes Vermögen des Geiſtes; er iſt überall, wo die abſtracte Allgemeinheit geſetzt wird; er tritt daher ſpäter noch einmal bei dem Begriff des ſich ſelbſt beſtimmenden Denkens auf. Hier ergibt er ſich aus der Beziehung zwiſchen Object und Subject.

Die ganze Entwicklung des Bewußtſeins iſt das Fortgehen von der Enthüllung eines Scheins zu der eines anderen. Das Bewußtſein ſetzt eine Beſtimmung für ſich als die an ſich ſeiende. Indem es aber ſo das Anſichſein feſthalten will, verändert ſich ihm daſſelbe; es wird ihm ein anderes, als es zu ſein ſchien. Die neue Beſtimmung wird nun für die wahrhafte genommen; ſie iſt das geſuchte Anſich. Allein es muß dieſelbe Negation erleiden. Dieſer Proceß iſt jedoch weder ſo zu denken, als ob durch die Negation das Poſitive in dem als das Anſich Geſetzten negirt würde. Es kann nur das in ihm Negative negirt werden. Dies Negative iſt der Schein. Ohne daß das Negative am Poſitiven wäre, würde es nicht Schein, ſondern gar nichts ſein. Der Schein kann daher in der Entfaltung des Bewußtſeins gar nicht vermieden werden; er iſt ein nothwendiges Element derſelben. Die ſpätere Stufe vernichtet den Schein der früheren, als wenn ſie für ſich ſchon die ganze Wahrheit wäre. Dieſe Vernichtung iſt die Erhebung zur höheren Stufe. Aber das Affirmative wird in dieſe mit hinüber genommen. Der Schein, der ihm eine Bedeutung gab, die es an ſich nicht hat, verſchwindet freilich; es ſelbſt aber erhält ſich als ein conſtitutives, radicales Element, ohne welches in ſich zu ſchließen die nächſte Stufe nicht in Wahrheit weder die nächſte noch die höhere wäre. — Auf der anderen hierauf viele Verſuche der Schule ſelbſt hin. 1825 gab Kapp als erſten Theil einer Encyklopädie eine Einleitung dazu, worin er nach ſeiner Weiſe viel Material durcheinander häufte. Gabler gab 1827 ein Buch mit mehren Titeln heraus, das er in dem eigentlichen Titel als Kritik des Bewußtſeins bezeichnete; es enthielt eine beſonders für das Selbſtſtudium nutzbare Darſtellung des erſten Drittels der Hegel'ſchen Phänomenologie, deren einzelne Momente er durch ſorgfälige Rückſichtnahme auf Hegel's Logik und die Geſchichte der Philoſophie zu illuſtriren bemüht war. Hinrichs iſt bis jetzt als ſpeculativer Schriftſteller eigentlich aus dem Erkennen des Erkennens nie herausgekommen; ſowohl in der zweiten Abtheilung ſeiner Logik 1826, welche er etwas dunkel die Lehre vom „immanenten" Denken nannte, im Gegenſatz zur Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß, die er das „genetiſche" Denken nannte, als auch in ſeiner Geneſis des Wiſſens, 1835, hat er beſtändig die Phänomenologie im Auge gehabt. Das Verhältniß, worin ſein Buch zu ihr und der Hegel'ſchen Logik ſteht, iſt trotz dem, was ſeine in kritiſcher Beziehung treffliche Einleitung darüber ſagt und Schaller näher zu erläutern verſucht hat, nicht recht klar. Man hat die folgenden Entwicklungen abzuwarten, aus denen vielleicht auch hervorgeht, worum gerade dieſer Theil der Geneſis des Wiſſens der metaphyſiſche genannt worden iſt. Das Tüchtigſte darin ſcheint die Darſtellung philoſophiſcher Standpuncte, die in dialektiſcher Präciſion entwickelt ſind. Es iſt eine Philoſophie der Geſchichte der Philoſophie, wie Schaller ganz richtig ſagt. Hierin iſt Hinrichs mit J. H. Fichte in den Grundzügen zum Syſtem der Philoſophie, erſte Abtheilung, das Erkennen als Selbſterkennen, 1833, zuſammengetroffen. Doch wir wollen dieſe Angaben hier abbrechen; ſie ſollten nur dazu dienen, factiſch nachzuweiſen, daß die Theorie des Bewußtſeins noch nicht als geſchloſſen anzuſehen iſt. Wie ſich die Stadien der phänomenologiſchen Geneſis zu dem Syſtem der reinen Vernunft eigentlich verhalten und wie aus ihrem Verhältniß für die Geſchichte der Philoſophie ſich vielleicht ein Geſetz entwickeln läßt, das zu unterſuchen, gehört nicht

Die Sache bleibt, von welcher Seite man auch ausgehe, die nämliche. Aus dieſem Proceß ergibt ſich die Eintheilung dieſer Sphäre:

1) Das Bewußtſein als die ſich für ſich ſetzende Idealität der Seele iſt zuerſt Wiſſen vom Object als einem anderen. Es reflectirt ſich in ſich dadurch, daß es ſich in ein Anderes reflectirt, oder, was alſo daſſelbe, daß ein Anderes ſich in ihm reflectirt. Inſofern das Abſtractum Anderes, alle Objectivität überhaupt befaſſen kann, hat man das Bewußtſein auf dieſer Stufe, wie z. B. Schleiermacher gethan, auch Weltbewußtſein genannt, Welt in dem Sinn des Inbegriffs aller Objecte genommen.

2) Der Gegenſtand des Bewußtſeins kann aber auch es ſelbſt ſein. Es verhält ſich zu ſich nicht, indem es zu einem Anderen, was es nicht iſt, einem Dinge ſich verhält, ſondern indem es ſelbſt das Object der Erſcheinung ausmacht.

3) Das Selbſt iſt als bloße Reflexion in ſich inhaltslos. Aber es iſt nicht blos abſtracte Differenz von und Identität mit ſich, ſondern es iſt an ſich allgemeines Selbſtbewußtſein, d. h. es hebt ſich ſelbſt auf, indem es als vernünftiges gegenſatzlos wird. Die Vernunft iſt nicht mehr der Gegenſatz des Objects und Subjects, ſondern ihre Einheit.

hierher. Es ſei ſchließlich nur die Bemerkung noch geſtattet, daß unſeres Wiſſens Lambert in ſeinem Neuen Organon oder Gedanken über die Erforſchung und Bezeichnung des Wahren und deſſen Unterſcheidung vom Irrthum und Schein, 2ter Bd. Leipzig 1764. S. 217 ff., zuerſt eine beſondere Lehre vom Schein, eine Phänomenologie, geſchrieben hat. In den fünf Hauptſtücken derſelben handelt er zuerſt von den Arten des Scheins im Allgemeinen, ſodann vom ſinnlichen, pſychologiſchen und moraliſchen Schein, zuletzt vom Wahrſcheinlichen. Seine Manier iſt höchſt trocken, aber immer gründlich und durch manchen hellen Blick das Dürre des logiſch-mathematiſchen Raiſonnements vergütend. Hegel hat nirgends erwähnt, inwiefern dieſe Darſtellung auch auf ihn, der die Sache allerdings in ganz anderer Genialität angriff, gewirkt haben mag. Intereſſant iſt dieſe Bevorwortung ſeines unſterblichen Werkes von Seiten der Geſchichte der Philoſophie auf jeden Fall.

Erſtes Kapitel.

Die ſinnliche Gewißheit.

Das Bewußtſein als das ſich Verhalten des Geiſtes in ſeiner einfachen Subjectivität zur Objectivität vermittelt ſich unmittelbar durch die Sinne, denn durch ſie hat er eine Beziehung auf die Außenwelt, welche in der Natur der Organe ſelbſt begründet iſt; das Auge hat den Trieb, zu ſehen, das Ohr fordert Töne u. ſ. f. Dieſe Thätigkeit verläuft ſich im Raum und in der Zeit. Die Gewißheit, welche durch ſie vermittelt wird, iſt aber, da die Sinne täuſchen können, eine nur ſubjective, eine Meinung.

1) Das Medium der Sinne ſchließt dem Subject die Objectivität unmittelbar nach allen Richtungen hin auf. Der Sinn kommt hier nicht an ſich, ſondern als Organ des Auf-

faſſens in Betracht. Er dient dem Bewußtſein nur, ihm die Welt gegenſtändlich darzuſtellen. Die Gegenſtändlichkeit als ſolche iſt nicht die That der Sinne, ſondern des von ihnen als ſeinen Organen und von den Objecten, die ſie reflectiren, ſich unterſcheidenden Bewußtſeins. Allein ohne die Sinne würde dies ſelbſt zu keiner Entfaltung der Unterſchiede gelangen; es würde in ſeine Einfachheit verhüllt bleiben.

2) Das Sinnliche iſt im Raum und in der Zeit. Das Object der ſinnlichen Gewißheit iſt ein unmittelbar gegenwärtiges. Als räumlich iſt es an dieſem beſtimmten Orte; es iſt hier; als zeitlich exiſtirt es in einem beſtimmten Moment, jetzt. Ich fühle dieſen Stein hier in dieſem Augenblick u. ſ. w.

3) Dieſe Gewißheit iſt dem Inhalt und der Vermittelung nach eine in's Unendliche hin verſchiedene. Ihr Reichthum ſcheint der größte zu ſein, weil ſie in eine ſo grenzenloſe Breite auseinandergeht. Auch die gewiſſeſte ſcheint ſie zu ſein, weil ſie durch das unmittelbare Erfaſſen der unmittelbar gegenwärtigen Objectivität ſich vermittelt. Aber die Sinne als das Medium der Auffaſſung können täuſchen; und nicht blos die Hallucinationen im engeren Verſtande gehören hierher. Über dies Moment in der Entwicklung des Bewußtſeins wird gewöhnlich viel geſtritten, weil man die Möglichkeit und Nothwendigkeit nicht gehörig unterſcheidet. Die Sinne trügen, iſt ein eben ſo falſches Urtheil, als: ſie trügen nicht. An und für ſich trügen ſie nicht, wenn ſie geſund ſind, denn ſie wirken mit bewußtloſer Nothwendigkeit. Allein im Verhältniß zum Bewußtſein tritt die Möglichkeit der Täuſchung ein, weil der Sinn gebildet werden muß, um in alle Unterſchiede der ihm correſpondirenden Objectivität ſich einlaſſen zu können, wie früher gezeigt worden. Andere Täuſchungen können auch dadurch bewirkt werden, daß der Sinn die Erſcheinung ganz richtig darſtellt und die Sache in Wahrheit doch eine ganz andere iſt, wie z. B. das Verhältniß der Erde zur Sonne an ſich ein anderes iſt, als es, der ſinnlichen Gewißheit zufolge, zu ſein ſcheint. Obwohl alſo die Sinne nicht trügen müſſen, ſo

können ſie es doch, und die durch ſie geſetzte Gewißheit iſt demnach keine zuverläſſige. — Aber auch die räumliche und zeitliche Beſtimmtheit iſt nicht ſo wahr und gewiß, als ſie zu ſein ſcheint. Denn, was jetzt hier iſt, kann in einem anderen Moment nicht hier, ſondern dort ſein. Und das Jetzt hebt ſich auf, ſchon indem es exiſtirt. Es exiſtirt nur als das Übergehen von einem Jetzt zu einem anderen. Wenn alſo die ſinnliche Gewißheit das Hier und das Jetzt feſthalten will, ſo zeigt ſich, daß dadurch zunächſt nur die allgemeine Beſtimmtheit des Räumlichen und Zeitlichen geſetzt wird. Das Hier iſt überall und das Jetzt iſt immer. Dieſer Menſch ſteht jetzt hier; dies ſehr richtige Urtheil hebt ſich auf, ſobald er nur einen Schritt thut. Die ſinnliche Gewißheit kann es daher nur zu einem höchſt beſchränkten Inhalt bringen. Das ganz Unmittelbare, dies, was ich jetzt hier fühle, ſchmecke u. ſ. f., iſt ſeine Erfüllung, und die Wahrheit des Bewußtſeins daher nur die meinige, daß ich der ſo fühlende, ſehende u. ſ. f. bin.

Allein obgleich Hegel ganz Recht hat, das Sein in dieſer unmittelbaren Geſtalt als die niedrigſte Stufe des Bewußtſeins zu faſſen, ſo darf doch deshalb dieſe Stufe ſelbſt nicht als unbedeutend genommen werden, wie wenn man nur über ſie zu höheren hinauszugehen hätte. Es wäre gerade ſo, als wollte man andere Anfänge, weil ſie Anfänge ſind, gering achten, das Sein im Logiſchen, die Familie im Sittlichen u. dgl. Ohne den Anfang iſt auch das Ende nicht. Der Anfang zieht ſich als ein Moment durch die Totalität der Geſtalten hin, wenn gleich er in anderen Formationen nicht mehr die Bedeutung, wie am Anfang als Anfang hat, denn hier iſt er eine eigenthümliche Geſtalt, während er dort nur eine untergeordnete Geltung hat. Die ſinnliche Gewißheit iſt daher ein in allen Gebieten außer dem abſtracten Denken auftauchendes Element, und Vieles ſonſt Räthſelhafte erklärt ſich dadurch, daß das Bewußtſein, wie weit es auch ausgreife, doch auch beſtändig in ſeinen Anfang wieder zurückgreift. Der Liebende ſchneidet ſich die Locke der Geliebten ab; die Aſche des Todten wird aufbewahrt; Staaten individualiſiren ſich in der Perſon des Fürſten; ſelbſt das Unſinnlichſte, die Religion, bringt das Höchſte zur ſinnlichen Gegenwart, vom Fetiſchismus an durch Götterſtatuen und Theophanieen bis zum menſchgewordenen Gotte hin, der den zweifelnden Thomas die Hände in ſeine Male legen läßt, und von ihm an durch die Monſtranz des Meßopfers hindurch bis zum Lutherſchen Abendmahlscultus hin. Der Unterſchied des Spiritualismus und Materialismus hebt ſich in der Innigkeit des Meinſeins auf.

Der wahrhafte Grund dieſer Innigkeit iſt aber, daß das Allgemeine und Einzelne an und für ſich identiſch ſind. Dies gilt ſowohl von den Objecten der ſinnlichen Gewißheit, als von dem Bewußtſein, deſſen Gewißheit ſie iſt. Die Objecte ſind einzelne, aber als einzelne haben ſie zugleich eine allgemeine Natur; ihre Prädicate negiren ihre abſolute Vereinzelung. Und eben ſo iſt dies einzelne Bewußtſein doch Wiſſen, d. h. es iſt als dieſes zugleich nicht blos dieſes, ſondern allgemeines. Indem auf ſolche Weiſe das Einzelne und Allgemeine als Entgegengeſetzte identiſch ſind, ſuchte ſich das Bewußtſein von der Einzelheit als ſolcher ſowohl an ſich als für ſich zu befreien und den Gegenſtand, der für ſich ein einzelner iſt, in ſeinem Anſich, d. h. in ſeiner Allgemeinheit, zu nehmen, wozu es ſelbſt über ſeine Einzelheit ſich erheben und als allgemeines ſich verhalten muß. Das Bewußtſein iſt wahrnehmendes.

Zweites Kapitel.

Das wahrnehmende Bewußtſein.

Die ſinnliche Gewißheit weiß nur, daß etwas iſt, das Sein, aber nicht, was es iſt. Um dies Wiſſen iſt es aber zu thun. Das Sein reflectirt ſich in ſich; die Unterſchiede des Seins, wie ſie als qualitative, quantitative und als Maaßbeſtimmtheit ſich dem Bewußtſein darbieten, werden von dieſem, um das Sein, wie es an ſich iſt, zu faſſen, in ihrer Unmittelbarkeit genommen, jedoch zugleich auf die Einheit bezogen, welche ſie in ihrer Exiſtenz haben. In dieſer Reflexion der Vielheit in die Einheit liegt es, daß für dieſen Standpunct die Kategorie der Dingheit die herrſchende iſt. Da nun dieſe Kategorie innerhalb der Logik ihre vollſtändige Entwicklung findet, ſo muß hier in der Pſychologie, wenn die Wiſſenſchaft nicht Alles zweimal ſagen ſoll, im Allgemeinen darauf verwieſen werden. Die Pſychologie als Phänomenologie hat nur zu zeigen, wie das Bewußtſein ſich durch dieſen Standpunct umgeſtaltet, was Hegel in der ausführlichen Bearbeitung der Lehre vom Bewußtſein ſo meiſterhaft gethan hat, daß wir zu einer gleich umfangreichen Expoſition uns nicht aufgefordert fühlen können.

1) Der Ausdruck Ding iſt einer der vielumfaſſendſten, eben darum zugleich beſten und ſchlechteſten, welche es gibt. Ding iſt das Sein als exiſtirendes, als im Unterſchiede von ſich mit ſich Eines, ohne doch Subject zu ſein. Die Einheit des Dinges iſt eine nur äußerliche, nur der Schein der lebendigen Subjectivität, in Wahrheit das gerade Gegentheil, denn die Unterſchiede des Dinges ſind gegeneinander ſo gleichgültig als gegen die Einheit, in welcher ſie eben das Ding ausmachen. Das Ding aber als die Einheit ſeiner Unterſchiede ſetzt dieſe nicht aus ſich, ſondern iſt nur ihre gemeinſchaftliche Mitte; an ſich iſt es, obſchon es ſeine Exiſtenz nur in ſeinen Beſtimmtheiten hat, gegen dieſelben ebenfalls gleichgültig. Dieſe Vereini-

gung des Vielen in ſeiner Differenz macht die Kategorie der Dingheit zu derjenigen, welche das Bewußtſein betreten muß, wenn es ſich zunächſt über den Boden der erſten Unmittelbarkeit erhebt. Da nun die Majorität der Menſchen nicht weiter als bis zur Reflexion gelangt, ſo erklärt ſich daraus die ungeheure Breite, welche dieſe Kategorie im Bewußtſein einnimmt, das bequeme Ausruhen zwiſchen dem Begriff des Seins und dem Begriff der Idee im erſten Stadium des Begriffs des Weſens, welches die wahrhafte Mitte des Seins und des Begriffs iſt. So reden wir denn von göttlichen, menſchlichen und natürlichen Dingen und behandeln auch einen Inhalt, der in ſeiner Wahrheit weit über dieſe enge Kategorie hinausliegt, deſſen dialektiſcher Rhythmus ſich gegen die Äußerlichkeit derſelben gewaltſam ſträubt, dennoch in dieſer Weiſe, wie den Geiſt, ja den abſoluten Geiſt ſelbſt, deſſen Eigenſchaften uns eine todte Theologie eben ſo ruhig nacheinander aufzählt, als wir in einem phyſikaliſchen Wörterbuch die des Ammoniums angegeben finden. Die beſtimmten Unterſchiede des Seins ſind für das Bewußtſein die Merkmale, wodurch es das eine Sein von einem andern unterſcheidet. Das Auffaſſen der Merkmale in ihrer Richtigkeit, d. h. wie ſie als Eigenſchaften des Dinges an ſich beſtehen, und in ihrer Vollſtändigkeit, d. h. wie ſie die Totalität der Dingheit ausmachen, gibt zum Reſultat die Beſchreibung.

2) Das Beſchreiben iſt die Thätigkeit des Bewußtſeins, wodurch es ſich des gefühlten, gehörten, geſchauten Objectes nach allen Seiten, die es äußerlich preis gibt, zu bemächtigen ſucht. Das Beſchreiben geht an dem einzelnen Object von Moment zu Moment und geht von Object zu Object. Iſt es mit einem Merkmal, mit einem Gegenſtande fertig, ſo ſucht es nach neuen. Allein auf ſolche Weiſe würde nur ein endloſer Proceß entſtehen. Es kommt vielmehr darauf an, zu wiſſen, welche Merkmale weſentlich, welche unweſentlich ſind. Denn nur diejenige Beſtimmtheit, ohne welche ein Ding nicht als dieſes exiſtiren kann, iſt eine wahrhafte für ſeine Unterſcheidung von anderen Dingen; andere Beſtimmungen, welche nur zufällig und

äußerlich mit der Exiſtenz des Dinges ſich verbinden, müſſen alſo als nicht zu ſeinem Anſich gehörig von ihm ausgeſchieden werden. Sie ſind nicht die Erſcheinung des Weſens, worauf ſich das Wahrnehmen richtet, ſondern ein vorübergehendes Anhängſel, eine beiläufige Vermiſchung.

Das Bewußtſein beobachtet daher das Ding, um zu erfahren, was es eigentlich, nach Abtrennung des ihm Unweſentlichen, an ſich ſei. Erſt durch das Beobachten kann es zu einer gründlichen Beſchreibung kommen, die nicht Weſentliches und Unweſentliches durcheinander mengt, ſondern nur ſolche Eigenſchaften ergreift, welche in der That die Exiſtenz des Dinges ausmachen. Um aber zu dem wahren Anſichſein zu kommen, muß das Beobachten in die ſinnliche Gewißheit zurückgehen.

Es muß ſich nämlich zunächſt gegen die mögliche Täuſchung der Sinne zu ſchützen ſuchen. Indem es ſich derſelben als der Organe der Auffaſſung bedient, verhält es ſich zugleich argwöhniſch gegen ihre Function. Es ſucht alles die Reinheit der Objectivität Störende zu entfernen und ſteigert durch künſtliche Inſtrumente die natürliche Capacität der Sinnorgane. Daß der Zufall, wie man ſagt, die Erfindung derſelben oft begünſtigt hat, iſt wahr, allein man hat dies nicht in dem platten Verſtande zu nehmen, als wenn der Zufall das Sehrohr, Hörrohr u. ſ. f. erfunden hätte. Das erfindende Princip iſt das wahrnehmende Bewußtſein, welches von dem Standpunct der unmittelbar ſinnlichen Gewißheit zur Beobachtung fortſchreitet.

Das Bewußtſein hängt aber in dem Verfahren von ſeinem Gegenſtande ab. Iſt derſelbe ein Naturobject, ſo kommt es darauf an, ob daſſelbe ein ſich gleich bleibendes Daſein hat, wie ein Mineral u. ſ. f., oder ein in ſeiner Lebendigkeit ſich veränderndes iſt, wie phyſikaliſche und chemiſche Proceſſe, Wachsthum des Organiſchen u. ſ. f. Für die Beobachtung des ſich Verändernden wird nämlich das Experiment möglich. Man verſucht, ob der Gegenſtand, wie er ſich für uns darſtellt, auch an ſich unter beſtimmten Bedingungen, welche wir für ſeine Exiſtenz herbeiſchaffen, der namliche bleibt, als welcher er unter dieſen Bedingungen uns zum erſtenmal erſchien. Die Bewegung des Geiſtes oder die Geſchichte kann dem Experiment nicht unterworfen werden, weil ſie ein Product der Freiheit iſt. Für ihre Beobachtung tritt daher das Zeugniß deſſen ein, der einen Act der Geſchichte unmittelbar zum Object der Wahrnehmung zu machen im Stande war, alſo das Bewußtſein des Augen- und Ohrenzeugen. — Da nun aber bei einem Experiment, bei einer Beobachtung, noch immer Täuſchung in dieſer und jener Beziehung möglich iſt, ſo muß das Beobachten und Verſuchen wiederholt werden. Und da Geſchehendes auch von einem es unmittelbar Wahrnehmenden einſeitig und unvollſtändig erfaßt werden kann, ſo wird eine Berichtigung und Ergänzung des einen Zeugniſſes durch andere Documente nothwendig und eine Kritik der Zeugniſſe durch die Vergleichung des Inhaltes derſelben mit ſich ſelbſt, ob ſich nicht Widerſprüche darin finden, welche das Falſche der Auffaſſung beweiſen. Wir finden daher auch wohl auf Büchertiteln eigends bemerkt, daß die Beſchreibung einer Krankheit, eines Thiers und ſeiner Lebensweiſe, eines Aufſtandes, Krieges u. dgl. eine genaue, aus vielfältiger Beobachtung, langjähriger Prüfung, aus eigenen Verſuchen, wenn der Gegenſtand ein phyſikaliſcher oder medeciniſcher, beſtätigter, oder, wenn er ein hiſtoriſcher, ein aus den beſten Quellen dargeſtellter ſei.

3) Das Beobachten liefert alſo eine weit zuverläſſigere Beſchreibung, als auf dem Standpunct der bloßen ſinnlichen Gewißheit moglich iſt. Dieſe verhält ſich zu den Objecten mit naiver Ehrlichkeit und wird daher oft betrogen werden. Das Beobachten verhalt ſich dagegen negativ zur Gewißheit der Sinne. Es erkennt wohl auch durch ſie, allein zugleich iſt es im Act des Auffaſſens gegen ſie mißtrauiſch; es controlirt ſein Verfahren und ſucht Alles zu entfernen, was den Schein des nur Accidentellen erregt. Das Reſultat des beobachtenden Bewußtſeins iſt die Erfahrung. Das Wahrnehmen bemühet ſich, das Ding zu beſtimmen, wie es an ſich beſtimmt iſt. Um

den Irrthum, der bei der ſinnlichen Gewißheit möglicher Weiſe ſich einſchleichen kann, von ſich auszuſchließen, erhebt es ſich zur negativen Poſition. Ein Katalog von Merkmalen, und wär' er noch ſo groß, befriedigt es nicht, ſondern die Merkmale müſſen auch die wahren, die dem Dinge weſentlichen ſein. Indem aber hiermit über das einzelne Ding hinausgegangen wird, erſcheint daſſelbe dem Bewußtſein nur als ein Repräſentant des Allgemeinen. Es wird zwar von dem Einzelnen angefangen; die ſinnliche Gewißheit, das Beſchreiben des gegebenen Objectes, machen den Ausgangspunct, aber das Bewußtſein verliert das Intereſſe an dem Einzelnen als Einzelnem. Wie es ſelbſt an ſich in ſeiner Einzelheit allgemeines iſt, ſo iſt es auch der Gegenſtand. Die Merkmale ſind als Prädicate weſentlich allgemeiner Natur. Die Kreide iſt weiß; Baumwolle auch; Schnee auch u. ſ. f. Weiß ſein, die Weiße, iſt alſo etwas Allgemeines. Dieſe Eiche wächſ't; dies Gras auch; dieſer Hund auch u. ſ. w. Wachsthum iſt ein allgemeines Prädicat des Organiſchen. Dieſer Löwe frißt Fleiſch; jener auch; jener auch; mag er in Aſien oder Afrika, mag er von einem Ariſtoteles oder Cuvier beobachtet werden. Die Erfahrung ſagt uns alſo, daß der Löwe ein Fleiſch freſſendes Thier iſt. Karthago, eine Kolonie, machte ſich von Phönicien; Korcyra, eine Kolonie, machte ſich von Korinth; Island, eine Kolonie, machte ſich von Norwegen; die Vereinigten Staaten Nordamerika's, Kolonieen, machten ſich von England unabhängig. Alſo reißen ſich alle Kolonieen von ihren Mutterlanden los, wenn ſie einen gewiſſen Grad der Selbſtſtändigkeit erreicht haben; dies iſt eine durch die Zeugniſſe der Geſchichte beſtätigte Erfahrung u. dgl. m.

Das Erfahren kehrt alſo aus dem Einzelnen das Allgemeine heraus, und das Einzelne wird zur Vermittelung der Erkenntniß des in ihm exiſtirenden Allgemeinen. Die bloße Berührung mit vielem Stoff bringt noch keine Erfahrung hervor, weshalb die ſinnliche Gewißheit als die Bedingung der Wahrnehmung und Beobachtung bei dem Menſchen einen ganz anderen Charakter, als bei dem Thiere, hat, nämlich die Tendenz, ſich ſelbſt in der Allgemeinheit der Erfahrung aufzuheben.

Für das Bewußtſein hat es den Schein, als ob das Einzelne der Grund des Allgemeinen wäre, denn es ſteigt durch jenes zu dieſem hinauf. Allein ſobald es die Allgemeinheit erreicht hat, kehrt ſich das Verhältniß um. Denn nun zeigt ſich, daß vielmehr das Allgemeine der Grund des Einzelnen iſt. Wie weit ſich auch die Vielheit des Einzelnen auseinanderzweigen möge, es iſt, was es iſt, nur durch ſeine Prädicate, dieſe aber ſind ein Allgemeines. Folglich iſt das Ende des wahrnehmenden Bewußtſeins ſeinem Anfang entgegengeſetzt, wenn man darauf reflectirt, daß es von dem Erfaſſen des Einzelnen ausgeht; allein es iſt auch als wirkliches Ende mit ihm identiſch, denn es hat in der Allgemeinheit das Anſich des Dinges gefunden, und dies Anſich war ſeine Aufgabe. Aber auch dies Anſich iſt noch nicht die wirkliche Wahrheit.

Drittes Capitel.

Das verſtändige Bewußtſein.

Das Bewußtſein iſt durch das Wahrnehmen von dem Sinnlichen zu dem Nichtſinnlichen fortgegangen, denn nicht das unmittelbar gegenwärtige Einzelne, ſondern das im Einzelnen exiſtirende Allgemeine als das Reſultat der das Wahrnehmen controlirenden und wiederholenden Beobachtung iſt das Weſentliche. Gegen das Allgemeine der auf die Treue, Sorgfalt, Häufigkeit und Umſicht ihres Beobachtens ſich berufenden Erfahrung iſt das Einzelne nur ein Beiſpiel deſſelben. Das Wahre iſt eben deswegen nicht der Gegenſtand, wie er als einzelner durch die Vermittelung der Sinne appercipirt wird, ſondern das Allgemeine an ſich iſt das Anſichſein des Dinges oder das Ding an ſich. Inſofern iſt das Ding als Object der unmittelbaren ſinnlichen Gewißheit ein dem Bewußtſein äußerliches; das Wahrnehmen negirt dieſe Äußerlichkeit, aber nicht abſolut.

ſondern mit der ſteten Rückſicht auf die Äußerlichkeit, von der es für ſeine Gewißheit ausgeht; im Reſultat aber verſchwindet die Äußerlichkeit, denn die Erfahrungen, welche das Bewußtſein macht, ſind an ſich Allgemeinheiten. Sagt uns Jemand, er wolle uns über irgend einen Gegenſtand, z. B. die Cultur der Kartoffeln in einem beſtimmten Boden, ſeine Erfahrungen mittheilen, ſo erwarten wir, daraus unter Vorausſetzung derſelben Umſtände Nutzen ziehen zu können. Ein erfahrener Menſch heißt ein ſolcher, deſſen Bewußtſein ſich die allgemeine Natur eines Gegenſtandes geläufig gemacht hat. Die Erfahrungen werden gewöhnlich in der Weiſe des Apologs mitgetheilt; erſt kommt die Fabel, dann die aus ihr epitomirte, in ihr veranſchaulichte Nutzanwendung; ſo wird erſt das Einzelne angegeben, dann das ihm immanente Allgemeine herausgehoben.

Das Allgemeine iſt alſo das Innere des Einzelnen, deſſen Mannigfaltigkeit ſich in ihm aufgehoben hat. Das Bewußtſein hat in der Erfahrung noch den Widerſpruch: 1) daß das Einzelne der Grund ſein ſoll, auf welchem ſeine Allgemeinheiten beruhen und daß doch eben ſo ſehr das Allgemeine eigentlich das Weſen ſein ſoll, welches dem Einzelnen zu Grunde liegt; 2) daß das Einzelne nur durch ſeine Einzelheit ſelbſtſtändig iſt und daß doch die Beſtimmtheit des Einzelnen, welche es in ſeinen Eigenſchaften hat, vielmehr ſich in das Gegentheil verkehrt, indem die Eigenſchaften an ſich als von ihrem Zuſammenſein in dem Einzelnen freie Prädicate, als allgemeine Beſtimmtheiten ſich darſtellen. Das Einzelne iſt dieſes nur in ſeinen Eigenſchaften, aber eben die Eigenſchaften, wie mannigfach ſie ſein mögen, ſind ein Allgemeines; jede für ſich iſt ſowohl von „dieſem negativen Bande”, der Einheit im Einzelnen, als von den anderen Beſtimmtheiten, mit welchen es in dem Einzelnen zuſammengeſchloſſen iſt, frei.

Das Bewußtſein ſetzt daher das Einzelne ſelbſt als das gegen das Allgemeine Unſelbſtſtändige, welches nur deſſen äußerliche Erſcheinung ausmacht, als das Wahre aber das Allgemeine, welches, in ſeiner Einfachheit ſelbſtſtändig, das innere Geſetz der Erſcheinung ausmacht. Erſt in dieſem verſteht es die gegenſtändliche Welt. Wie dieſelbe durch die Vermittelung der Sinne ergriffen, von der Wahrnehmung beſchrieben, von der Beobachtung in ihren unterſcheidenden Merkmalen beſtimmt, in der Erfahrung zu precären Allgemeinheiten zuſammengezogen wird, iſt ſie immer noch mit dem Sinnlichen vermiſcht, welches die äußerliche Grundlage der Auffaſſung enthält. Indem das Bewußtſein aber ſich über die Breite der äußerlichen Mannigfaltigkeit erhebt und das Gerüſt der ſinnlichen Vermittelung abbricht, tritt es in eine neue, überſinnliche Welt ein, worin es ſeinen wahren Gegenſtand erkennt, das Geſetz. In dieſer Abſtraction begriffen, iſt es Verſtand.

Das Einzelne als das Äußerliche erſcheint als die Äußerung des Inneren, das, als die Möglichkeit, aus ſich hervorzugehen, die Kraft iſt. Die Kraft äußert ſich aber nur, inſofern ſie erregt wird, aus ihrer einfachen Innerlichkeit hervorzutreten; was ſie erregt, iſt ſelbſt wieder eine Kraft, die ebenfalls aus ihrer Identität mit ſich in den Unterſchied ihrer als der inneren und ſich äußernden übergehen muß, denn ſonſt, als in ſich verſchloſſen, würde ſie nicht wirken. Sie würde jedoch auch aus ihrer Innerlichkeit nicht herausgehen, wenn ſie nicht dazu erregt würde. Folglich iſt die Kraft, deren Äußerung durch ſie ſollicitirt wird, zugleich diejenige, die ihre eigene Äußerung ſollicitirt. Die Erregung der Kräfte iſt alſo eine gegenſeitige. Jede iſt die ſollicitirte und jede iſt die ſollicitirende. Da nun die Kraft an und für ſich ein Einfaches, der Wahrnehmung ſich Entziehendes iſt, ſo fällt nur das Spiel der Kräfte in die Erſcheinung, ihre ſich wechſelſeitig aufſchließende Äußerung.

Das verſtändige Bewußtſein muß ſich alſo an dieſes halten, um das Geſetz zu finden, das, wie mannigfach auch die Erſcheinung ſich geſtalten möge, ſich immer gleich bleibt. Iſt das Geſetz entdeckt, ſo iſt die äußerliche Fülle des unmittelbaren Daſeins, worin es zur Erſcheinung kommt, etwas Gleichgültiges. Der beſondere Inhalt iſt hier unendlich: die Geſetze des Denkens, die Naturgeſetze, das Geſetz der pſychiſchen Entwicklung, das Sittengeſetz, die Geſetze der Schönheit u. ſ. f. Daß Hegel in der ausgeführten Phänomenologie nur phyſikaliſche Geſetze und im Vorbeiſtreifen nur ein Moralgeſetz analyſirt, kann nur für eine Zufälligkeit gelten und berechtigt gar nicht, anzunehmen, daß er nicht die von ihm entwickelten allgemeinen Beſtimmungen auch in ihrem ganzen Umfange anerkannt habe. Das Geſetz der Erſcheinung iſt unwandelbar, während die Erſcheinung in raſtloſem Wechſel niemals ſich ſelbſt gleich bleibt. Das Geſetz für die Brechung des Lichtſtrahls iſt immer und überall daſſelbe, aber in der Erſcheinung ſtellt es ſich ſtets als ein anderes Phänomen dar; in jeder Lichtbrechung wiederholt ſich daſſelbe Geſetz in einer das Allgemeine individualiſirenden Modification. Die Vielheit und Zufälligkeit der einzelnen Phänomene wird daher dem verſtändigen Bewußtſein gegen die Einheit und Nothwendigkeit des Geſetzes langweilig. Es reflectirt deshalb auf das Einzelne nur, um das allgemeine Geſetz aus ihm zu abſtrahiren. Der Verſtand hat ſomit eine doppelte Welt, eine der Erſcheinung und eine andere der ſie beherrſchenden Geſetze. Für ſich fällt jene dem Wahrnehmen anheim, und nur in dieſer findet er ſeine Befriedigung; nicht die ſinnliche Unmittelbarkeit gilt ihm, ſondern die abſtracte Überſinnlichkeit des Geſetzes.

Aber der Unterſchied beider Welten iſt kein wahrhafter, denn, wie das Geſetz nur die allgemeine Darſtellung der Erſcheinung, ſo iſt auch die Erſcheinung nichts als das im Concreten ſich darſtellende Geſetz. Die ſinnliche Äußerlichkeit hat keinen andern Inhalt als die nichtſinnliche Innerlichkeit und umgekehrt. Nun beſitzt das Bewußtſein in dem Geſetz allerdings das Wahre, was den einfachen Inhalt der gegenſtändlichen Welt ausmacht, allein es beſitzt gar nicht das Wahre, wie es an ſich iſt. Denn das Geſetz, welches uns die Nothwendigkeit im Spiel der Kräfte aufſchließt, ſagt uns deswegen noch nicht, was die Kraft ſelbſt iſt. Das Geſetz iſt das Innere nur im Verhältniß zur Erſcheinung, allein das Innere als ſolches bleibt dem Verſtande ein Geheimniß. Er kann und muß die Einſicht gewinnen, daß er in dem Reich der Geſetze das „ruhige Abbild“ der tauſendgeſtaltigen Welt beſitzt, allein ſeine höchſte Weisheit iſt immer ſeine Demuth vor dem Nichtwiſſen der Kraft, deren Geſetze, aber nicht deren Weſen er erkennt. Daß er mit dem Geſetz der Kraft auch dieſe ſelbſt begriffen habe, dieſe Zumuthung wird der Verſtand immer eine logiſche und metaphyſiſche Täuſchung nennen. Er kennt die Geſetze der Schwerkraft, aber er lehnt es ab, die Kraft ſelbſt zu kennen; er kennt die Geſetze des Denkens, aber er weiß nicht, was das Denken für eine Kraft iſt; er gibt zu, daß in den Geſetzen der Welt ſich die Natur Gottes offenbart, aber er iſt empört, wenn man daraus ſchließen will, er wiſſe, was Gott an ſich ſei u. ſ. f. Somit kommt auch das verſtändige Bewußtſein trotz der Einheit des Allgemeinen als des Geſetzes und des Einzelnen als ſeiner Erſcheinung nicht aus dem Widerſpruch des Äußeren und Inneren heraus, denn es kennt nicht das Weſen des Inneren, nur die Nothwendigkeit ſeiner Bewegung. Allerdings iſt aber der Gegenſatz von äußerlicher Objectivität und ihr entgegengeſetzter Subjectivität verſchwunden, denn die Geſetze ſind nichts Äußerliches; ſie ſind Gedanken. Wie das Geſetz als das Innere mit der Erſcheinung als dem Äußeren zuſammenhänge, bleibt zwar noch eine Vorausſetzung, aber doch iſt der Unterſchied des Geſetzes von ſich ſelbſt kein feſter Unterſchied, denn es würde gar nicht Geſetz ſein, wenn es ſich nicht in der Welt der Erſcheinung ſetzte. Das Bewußtſein hebt daher die Objectivität als eine ihm äußere in ſich auf; es findet in ſich ſelbſt den Unterſchied, der als Unterſchied ſich aufhebt, indem er ſich ſetzt, und ſich ſetzt, indem er ſich aufhebt. Das Bewußtſein iſt Selbſtbewußtſein.

Zweiter Abſchnitt.

Das Selbſtbewußtſein.

Das Bewußtſein hat den Grund ſeiner Exiſtenz im Selbſtbewußtſein, denn die Objectivität iſt nur durch den Gegenſatz der Subjectivität Objectivität. Das Bewußtſein als Wiſſen von Anderem iſt das Verhältniß, in welchem das wiſſende Subject zu den Gegenſtänden ſteht. Ohne das Selbſt würde dies Verhältniß unmöglich ſein. Das Selbſt iſt daher bei allem gegenſtändlichen Wiſſen als deſſen Träger gegenwärtig, was **Kant** für die Vorſtellung ſo ausdrückte, daß das Ich alle unſere Vorſtellungen *begleite*. Es begleitet ſie jedoch nicht blos, wie etwa ein Diener ſeinen Herrn, ſondern es iſt ſelbſt die ſich unaufhörlich erneuende That des Geiſtes, wodurch er, ſich in ſich ſelbſt von ſich unterſcheidend, das Unterſcheiden ſeiner von Anderem, was er nicht iſt, erſt möglich macht, wenn er auch für ſich ſich eher als Bewußtſein denn als Selbſtbewußtſein erfaßt.

Das ſinnliche Bewußtſein hat zu ſeinem Object die äußerliche Erſcheinung; das wahrnehmende nimmt die Erſcheinung nicht mehr in ihrer unmittelbaren Äußerlichkeit als ſolcher, ſondern bemühet ſich, den Unterſchied der Objecte, wie er an ſich iſt, zu beſtimmen; das verſtändige Bewußtſein unterſcheidet die Erſcheinung in ihrer zufälligen, mannigfach modificirten Äußerlichkeit von dem nothwendigen, ſich immer gleich bleibenden Geſetz als dem Weſen der an die Oberfläche der Erſcheinung heraustretenden Kraft, die jedoch an ſich ſelbſt in ihrer Innerlichkeit ihm das nicht weiter erkennbare Ding an ſich bleibt. Das Object des verſtändigen Bewußtſeins iſt alſo ſchon ein ideelles, denn das Geſetz in ſeiner Allgemeinheit iſt Gedanke. Aber der überſinnlichen Welt der Geſetze ſteht noch die äußerliche Welt der Erſcheinung gegenüber. Das Object des Selbſtbewußtſeins iſt hingegen das Ich ſelber, die *abſtracte Freiheit* des Geiſtes; die Freiheit deſſelben, denn Ich zu ſein iſt ſeine eigene

Thätigkeit: er ſetzt ſich ſelbſt als Ich. Aber auch nur die abſtracte, denn das Ich als ſich ſelbſt gleich iſt für ſich ohne allen weiteren Inhalt. Indem aber der Geiſt ſich ſelbſt zum Gegenſtand ſeiner ſelbſt macht, hebt ſich der Gegenſatz der Äußerlichkeit und Innerlichkeit, der ſich durch die Entwicklung des Bewußtſeins hinzieht, auf, denn die Objectivität, die er als Selbſtbewußtſein vor ſich hat, iſt ſeine *reine* Subjectivität, Ich = Ich. Das Ich kann nicht durch die Sinne erſchaut, erhört, ertaſtet, nicht beſchrieben und beobachtet werden; es iſt in ſeiner Einheit mit ſich eben ſo einfacher Unterſchied von ſich; es kann von ihm nichts anderes geſagt werden, als daß es das reine ſich von ſich Abſtoßen und in der Negativität ſich auf ſich Beziehen iſt.

Weil aber das Selbſt der Grund des Bewußtſeins iſt, ſo hat es zunächſt das Bewußtſein an ſich; es iſt der *Widerſpruch* ſeiner einfachen Identität und der mannigfachen, äußerlichen Objectivität. Hierdurch entſteht der Trieb, die Ob- und Subjectivität mit einander auszugleichen. An ſich iſt das Selbſt ſchon in allen Acten des Bewußſeins da, aber es muß auch in ſeiner Einheit mit der gegenſtändlichen Welt ſich *für ſich* ſetzen. Die Objectivität muß alſo *verſelbſtet*, als Subjectivität geſetzt werden. Daſſelbe Reſultat, nämlich die Gleichſetzung der Ob- und Subjectivität, wird hervorgebracht, wenn die Subjectivität ſich *entſelbſtet*, ſich als Objectivität ſetzt. Dort findet das Subject ein Anderes vor, das es in ſich aufhebt; es verwandelt ſein Bewußtſein in ſein Selbſtbewußtſein. Hier entäußert ſich das Subject zu etwas Anderem; es producirt Objectivität; es verwandelt ſein Selbſtbewußtſein in Bewußtſein. An und für ſich iſt dieſe Doppelbewegung daſſelbe Thun. Es ergibt ſich aus ihr, daß das Selbſtbewußtſein:

1) *Begierde* iſt; es verhält ſich zur Objectivität als einer äußerlichen, die aber, als an ſich mit ihm identiſch, in ihm den Trieb erregt, ſie aufzuheben.

2) Das Object des Selbſtbewußtſeins iſt nicht ein ſelbſtloſes, wie ſein Gegenſtand im Begehren, ſondern ebenfalls ein

Selbſtbewußtſein. Dies iſt ein anderes, als das eine Selbſtbewußtſein, und doch iſt es an ſich daſſelbe mit ihm. Es iſt auch Selbſtbewußtſein. Indem nun das eine dem andern zunächſt als ein anderes entgegentritt, muß jedes von ihnen gewiß zu werden ſuchen, daß das andere für ſich nichts anderes ſei, als es ſelber für ſich iſt; ſeine Gewißheit muß die nämliche Wahrheit haben. Dieſer *Kampf* des Selbſtbewußtſeins um ſeine Anerkennung führt:

3) zum *Anerkanntſein* des einen Selbſtbewußtſeins in jedem andern Selbſtbewußtſein. Die Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeins erſcheint hier noch als der Reflex der *vielen* ſich identiſch wiſſenden Selbſtbewußtſein in einander. An und für ſich iſt aber dieſe Einheit der vielen Selbſtbewußtſein die *Einheit aller* in der Vernunft; in dieſer iſt der Gegenſatz von Ob- und Subjectivität *als Begriff* aufgehoben.

Erſtes Kapitel.

Das Selbſt und das Selbſtloſe.

Das Ich als reine Idealität iſt ohne Realität, denn ſeine Objectivität iſt ja es ſelbſt. Allerdings iſt ihm es ſelbſt, dieſe ideelle Objectivität, die höchſte Realtität, die es, ſich als Bewußtſein von Anderem, was es nicht iſt, negirend, hat. Allein indem es ſich in dieſe einfache Spitze, Ich bin Ich, zuſammennimmt, hat es zugleich die Objectivität ſich noch als äußerliche gegenüber, von welcher es ſich in ſeiner ideellen Objectivität unterſcheidet; das Nicht-Ich iſt ein concretes Andere. Das Ich als Object des Ichs iſt auch deſſen Negation, ſein Nicht-Ich. Dieſe Negation aber hat denſelben Inhalt als das Subject, deſſen Poſition ſie ausmacht. Die Subjectivität iſt daher als die ſich nur mit ſich erfüllende die noch unerfüllte; Ich zu ſein iſt in der Unendlichkeit ſeiner ſelbſt zugleich die äußerſte Leerheit. Aber das Subject iſt auch *Individuum* und wird durch ſein Bewußtſein über die Armuth, nur ſein eigenes Echo zu ſein, hinausgetrieben. Das anthropologiſche Element, das im Bewußtſein als die Vermittelung ſeiner Gewißheit durch die Sinne den Anfang machte, tritt auch hier wieder als Anfang auf. Die *Lebendigkeit* des Subjectes gibt ihm ſeine nächſte Erfüllung, denn die Subjectivität als die Wahrheit der Individualität hat dieſe ſelbſt an ſich. Das Selbſtbewußtſein hat daher ein Verhältniß zur äußerlichen Objectivität: für ſich iſt es abſtract; aber ſein Fürſichſein ſoll zugleich concrete Beziehung auf ſich ſein. Dies iſt nur möglich, indem es als *einzelnes* ſich auf *Einzelnes* bezieht, denn an ſich iſt es ebenſo Allgemeines, als die Objectivität ihrerſeits allgemeines Object iſt. Die Subjectivität iſt daher als *individuelle* in Verhältniß zur Objectivität die begehrende. Es unterſcheidet ſich alſo:

1) das begehrende Selbſt;
2) das begehrte Object;
3) der Genuß des Objectes.

1. Das begehrende Selbſt.

Das Selbſtbewußtſein muß ſich als das ſetzen, was es an ſich iſt. Die Objectivität, wie ſie unmittelbarer Gegenſtand des Bewußtſeins iſt, widerſpricht ſeiner Gewißheit als eine *gegebene*. Es hat daher, als ſeiner ſelbſt gewiß, den Trieb, die objective Negation zu negiren. Als lebendiges, empfindendes Individuum *findet* ſich das Subject in ſeiner Einzelheit auf die Objectivität *bezogen*. *Dieſer* Gegenſtand iſt es, der mich, *dieſen* Einzelnen, reizt; die Objectivität kann concreter Weiſe nur in ihrer *Vereinzelung* mich an ſich ziehen und mich wiederum nur in dieſer oder jener Beſtimmtheit. Als Ich für mich bin ich in meinem Andersſein Ich ſelbſt; aber als Ich in der Identität mit meiner lebendigen Individualität iſt mein Andersſein nicht blos der ideelle Unterſchied meiner von mir ſelbſt.

ſondern das Andersſein iſt eine Realität außer mir, welche aber Moment meiner Individualität *werden* ſoll. Das Andersſein ſoll aufgehoben und zu mir ſelbſt gemacht werden. In dieſem Verhältniß iſt das Selbſtbewußtſein das begehrende. Das thieriſche Subject begehrt auch, aber ohne ſich als Subject dem begehrten Object gegenüber zu ſetzen. Der Trieb des Thieres, ſowohl der der Selbſterhaltung, als der Gattung, geht unmittelbar auf den einzelnen Gegenſtand, weshalb ſein Begehren heftiger, aber nicht tiefer iſt. Das menſchliche Begehren dagegen iſt viel intenſiver, weil es nicht blos ein Act des Empfindens, ſondern auch des Bewußtſeins iſt. Und zugleich liegt hierin die Möglichkeit, über das Begehren hinauszukommen. Das Thier bleibt ganz in ſeine Begierde verloren, der Menſch aber als der ſelbſtbewußte kann ſie ſich zum Gegenſtand machen. Das Thier unterſcheidet ſich nicht von ſeiner Begierde, der Menſch dagegen kann ſein Selbſt als die abſtracte Freiheit aus dem concreten Begehren herausziehen.

Das begehrende Selbſtbewußtſein hat aber, obwohl es als dieſes einzelne ſich auf dieſen einzelnen Gegenſtand durch die Vermittelung ſeiner unmittelbaren Lebendigkeit bezieht, ein ganz anderes Verhältniß zur Objectivität, als das ſinnliche Bewußtſein. Dieſem galt das Sein, wie es durch die Sinne ihm gegeben wurde, als das Wahre, deſſen es ſich eben durch die Vermittelung der Sinne gewiß war. Hingegen dem Selbſtbewußtſein gilt nur *es ſelbſt* als das Wahre, von welchem es auch wieder durch ſich ſelbſt die Gewißheit iſt. Der Gegenſtand alſo, den es begehrt, iſt ihm ein an ſich *Nichtiges*, deſſen Ungleichheit mit ihm durch es ſelbſt aufgehoben wird.

2. Das begehrte Object.

Das Selbſt begehrt nicht, weil es Selbſt, ſondern weil es lebendiges Subject iſt. Der Gegenſtand des Begehrens würde dies gar nicht ſein, wenn er nicht *an ſich* ein Verhältniß zum Leben hätte. Das Leben an ſich ſchon iſt die *bewußtloſe* Macht über die Objecte, auf welche es für ſeine Selbſterhaltung getrieben wird. Indem aber das lebendige Subject auch ſeiner ſelbſt bewußtes iſt, ſo hat es auch die Gewißheit, daß der Gegenſtand, weil er dies iſt, ſeine Negation nicht verhindern kann. Denn der Gegenſtand iſt zwar ein einzelner, aber für das Subject nicht ein Subject und daher die reale Möglichkeit, von ihm ſubjectiv geſetzt zu werden. Das Allgemeine als Allgemeines, die Gattung im Platoniſchen Sinne, wird nicht begehrt, ſondern das Einzelne, dieſer Apfel, dies Buch u. ſ. f. Das Ich weiß ſich gegen das *ſelbſtloſe* Object als in ſich unendlich. Seine Thätigkeit beſteht daher darin, daſſelbe zu zerſtören, d. h. die Endlichkeit des Objectes durch ihre Negation als Endlichkeit zu ſetzen, eine Negation, welche für es ſelbſt in die Affirmation ſeiner Unendlichkeit umſchlägt.

3. Der Genuß des Objectes.

Die Begierde iſt egoiſtiſch, denn ſie muß ſich gegen ihr Object negativ verhalten, um es dem Subject zuzueignen. Ohne den Gegenſtand zu zerſtören, würde er in ſeiner Realität für ſich beſtehen bleiben. Die Zerſtörung oder (in Anſehung ideeller Objecte, deren Exiſtenz durch die Negation nicht an ſich, nur für uns aufgehoben wird) beſſer Durchdringung, iſt alſo nothwendig, denn das Subject würde ſonſt nicht zur objectiven Realiſirung ſeines Selbſtes gelangen. Der Genuß des Subjectes liegt darin, daß es den Gegenſatz zwiſchen ſich und dem von ihm begehrten Object durch deſſen Negation aufhebt. So lange der Gegenſtand für ſich außer dem Subject bleibt, iſt er nur eine Aufgabe für daſſelbe und verhält ſich gegen deſſen Selbſtgefühl negativ. Das Verzehren iſt die Negation dieſer Negation und dadurch die Affirmation des Subjectes. Die Befriedigung, welche das Genießen gewährt, iſt allerdings nur eine momentane, im Verſchwinden des Gegenſtandes exiſtirende, denn der Gegen- iſt in ſeiner Einzelheit ein endlicher; aber weil das Selbſtbewußtſein an ſich ſchon, abgeſehen von dem Begehren und Verzehren, die Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt, ſo iſt das Product des Genuſſes die Rückkehr des Selbſtbewußtſeins in ſich. Es kommt durch die Negation des begehrten Objectes über ſeine eigene Unmittelbarkeit hinaus und erfaßt ſich durch die Erfahrung, die es von der Selbſtloſigkeit der Objecte macht, in ſeinem Fürſichſein als Selbſt.

Zweites Capitel.

Das Selbſt und das Selbſt.

Das Selbſtbewußtſein hat ſich ſelbſt zum Gegenſtande erhalten. Um ſich aber nicht blos im Gegenſatz zur ſelbſtloſen Objectivität, ſondern in ſeinem eigenen Begriff offenbar zu werden, muß es durch ſich ſelbſt, nicht nur durch Anderes, was es nicht iſt, ſeiner gewiß werden. Dies Andersſein tritt ihm als ein wirkliches gegenüber; es erſcheint ihm als ein an ſich fremdes, und es wird daher ein Kampf nothwendig, um die Erfahrung zu machen, ob auch das Andersſein in Wahrheit kein anderes ſei, als das Selbſt ſich für ſich weiß und ob es dem Anderen als dieſelbe Wahrheit gelte, als die es ſich ſeiner gewiß iſt. Dieſer Kampf vermittelt ſich aber durch die Individualität, denn ſie iſt die Form, in welcher das Selbſt dem Selbſt *unmittelbar erſcheint*. Die Individualität vermittelt hier nicht, wie im Begehren, das concrete Verhalten zur äußerlichen Objectivität als einer für das Selbſt negativen, ſondern das Verhalten im Anderen und durch es zu ſich ſelbſt. Es ſoll über die Individualität als Erſcheinung zu ihrem Weſen, dem in ſeiner abſtracten Freiheit für ſich unendlichen Selbſt, hinausgegangen werden.

Das Selbſt erſcheint dem Selbſt unmittelbar als Individualität. Jedes iſt für ſich daſſelbe, als das andere. Jedem iſt auch ſeine Individualität das ihm unterworfene Organ ſeiner äußerlichen Realiſirung, denn das Ich unterſcheidet ſich von dem Leben und ſeiner Leiblichkeit als einem Anderen, ihm Ungleichen. Daß nun das andere Selbſt in der That ſich als Selbſt erfaßt und ſeine Leiblichkeit nur als ſein Werkzeug und Zeichen genommen hat, muß es beweiſen. Aber auch das Selbſtbewußtſein für ſich muß dem andern beweiſen, daß ihm ſeine Unmittelbarkeit, ſeine Erſcheinung, ſeine individuelle Lebendigkeit, nicht als das Wahre gilt.

Der Beweis iſt alſo von beiden Seiten her nothwendig und kann nur dadurch geführt werden, daß das Leben eines jeden Selbſtes von dem andern in Gefahr gebracht wird. Sie greifen ſich alſo einander auf Leben und Tod an, um jedes an dem andern die Erfahrung zu machen, daß das Selbſt die Abſtraction von der Unmittelbarkeit, ideelle Unendlichkeit iſt. Jedes kann zwar in dem andern dieſelbe Gewißheit vermuthen, aber es konnte ſich auch täuſchen und einen Affen für einen Menſchen nehmen. Aber zugleich iſt der Kampf der Widerſpruch, daß das Selbſtbewußtſein ohne die Lebendigkeit der leiblichen Individualität für ein anderes Selbſt keine Realität hat. Es kommt alſo weſentlich auf die Erhaltung des Lebens an, während daſſelbe, da es im Verhältniß zur Freiheit des Selbſtes doch nur das Endliche iſt, zugleich der Vernichtung preisgegeben wird. Das Reſultat des Kampfes kann nun ſein:

1. der Tod.

Der eine erſchlägt den andern. In dieſem Falle hat jedes der kämpfenden Selbſtbewußtſein ſich ſeiner Unendlichkeit gemäß verhalten; keines hat gegen ſeine Gewißheit den Tod, die Negation der Unmittelbarkeit, geſcheuet. Allein indem durch den Tod das eine Selbſtbewußtſein zwar nicht an und für ſich (wenn auf die Unſterblichkeit reflectirt wird), jedoch in der Realität ſeiner Darſtellung durch ſeine Individualität vernichtet worden, bleibt das andere einſam für ſich auf demſelben Standpunct, wie im Beginn des Kampfes, zurück. Es erreicht ſich nicht im andern. Dieſe trockene Negation kann es nicht befriedigen. Das poſitive Reſultat iſt:

2. der Gegenſatz von Herrſchaft und Knechtſchaft.

Um den Tod, um das Verſchwinden des Selbſtbewußtſeins und ſeiner Äußerung, kann es nicht zu thun ſein, vielmehr um die Anerkennung des einen Selbſtbewußtſeins im andern. Es kann das eine den Tod *ſcheuen*. Es beginnt wohl den Kampf, allein es vermag nicht, von der Unmittelbarkeit des Lebens, als der Bedingung alles Thuns und Genießens, zu abſtrahiren. Es erbebt vor der Vernichtung ſeiner Individualität. Da aber das andere Selbſt dieſe Angſt des Unterganges in ſich überwunden hat, ſo kann die Drohung des Todes nur durch *Unterwerfung* unter daſſelbe aufgehoben werden. Das eine Selbſtbewußtſein gibt ſich ſelbſt in ſeiner Freiheit auf, ein Act, der mit dem anderen identiſch iſt, daß es die Gewißheit des anderen Selbſtes von ſich als ſeiner eigenen Unendlichkeit anerkennt. Das Selbſtbewußtſein, das am Leben die Schranke ſeiner Freiheit hat, iſt durch ſolche Furcht das knechtiſche, und das von ſolcher Beſchränkung freie eben dadurch das herriſche. Der Knecht hat keine Selbſtſtändigkeit, ſondern der Wille des Herrn iſt der ſeinige; ſein Wollen iſt nur die Nachbildung vom Willen des Herrn, der ihn mechaniſch bewegt. Und dieſe Degradation hat er verdient, weil er ſich nicht über das Bewußtſein ſeines Lebens zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt wahrhaft erhoben hat, denn nur in dieſem Begriff liegt die den Tod verachtende Kraft des Herrn. Wenn aber auch in dem *knechtiſch gewordenen* Selbſtbewußtſein die Freiheit nicht zur Wirklichkeit gekommen iſt, ſo iſt doch keineswegs die reale Möglichkeit des freien Selbſtbewußtſeins negirt.

3. Die Aufhebung der Knechtſchaft.

Das knechtiſch gewordene Bewußtſein ſchaut in dem herriſchen das an, was es ſelbſt ſein ſoll, ein in ſich ſelbſtſtändiges, von aller Äußerlichkeit, vom Leben ſelbſt unabhängiges Selbſtbewußtſein. Das herriſche dagegen ſchaut in dem knechtiſchen den Zuſtand an, über den es ſich durch die Kraft ſeiner Abſtraction vom Leben und der Begierde erhoben hat. Das Selbſtbewußtſein hat jedoch das Bewußtſein, alſo auch das Begehren als ein Moment an ſich. Allein hier tritt nun der Unterſchied des Herrn und Knechtes hervor.

a) Die Begierde des Herrn.

Da der Herr an und für ſich die Abhängigkeit vom Endlichen in ſich negirt hat, ſo iſt auch ſein Begehren ein freies. Er hat ſein Weſen in der unendlichen Beziehung ſeines Selbſtes auf ſich. Die Objecte, auf welche ſein Begehren ſich richtet, läßt er von dem Knecht für ſeinen Genuß ſich zubereiten. Er befleckt ſich nicht mit der unmittelbaren Berührung der Dinge, ſondern ſchiebt zwiſchen ſie und ihren Genuß den Knecht in die Mitte; er muß den Acker bauen, das Vieh abwarten, das Waſſer ſchöpfen, braten, kochen, nähen u. ſ. f., wie es der Herr für gut findet.

b) Die Begierde des Knechts.

Der Knecht iſt nicht weniger, als der Herr, begehrendes Subject. Da er ſeine Subjectivität noch nicht in ihrer abſoluten Selbſtſtändigkeit gefaßt hat, ſo iſt ſeine Begierde heftiger. Auch wird ſie durch ſein unmittelbares Verhalten zu den Objecten in ihm beſtändig erregt. Allein zugleich darf er nur genießen, wenn der Herr es erlaubt. In dieſem hat er die Anſchauung des freien Genuſſes, während der ſeinige ein verkümmerter iſt. Denn er kann ſeine Begierde nicht befriedigen, wie und wann es ihn gelüſtet, ſondern ſie wird durch die Furcht vor dem Herrn als der Macht ſeines Lebens, der er nur als eine Sache gilt, beſtändig zurückgedrängt. Er möchte wohl die ſchönen Früchte genießen, die er dem Herrn darbringt, aber er darf es nicht. Sein iſt nur die Arbeit, den Genuß des Herrn aufs Höchſte zu ſteigern; er hat nur das Zuſehen.

c) Die Arbeit des Knechtes und ſeine Emancipation.

Die Begierde des Herrn ſchwelgt alſo furchtlos, weil er ſeiner ſelbſt als des vom Leben und ſeinen Genüſſen Unabhängigen gewiß iſt. Das Begehren des Knechts hingegen iſt mit der Furcht vermiſcht, und er muß ſich den Genuß verſagen lernen. So entſteht in ihm eine Herrſchaft über ſeine unmittelbare Natürlichkeit. Allein er iſt auch, den Dingen gegenüber, Selbſtbewußtſein; gegen ihn ſind ſie ſelbſtlos. Was er für ſeinen Herrn iſt, das ſchlechthin Beſtimmbare, das ſind ſie gegen ihn. Dieſe Erfahrung macht er in ihrer Bearbeitung, denn durch ſie verhält er ſich negativ gegen die Unmittelbarkeit des Seins. Das Arbeiten iſt ein Verwirklichen ſeiner ſelbſt, wodurch er für ſich Realität gewinnt. Wie er alſo einerſeits den Ungeſtüm ſeines Begehrens zu ermäßigen und in ſeine Gewalt zu bekommen ſuchen muß, ſo kommt er andererſeits auch poſitiv durch die Entäußerung ſeiner ſelbſt in der Arbeit zur Innerlichkeit. Dort gewinnt er die Herrſchaft über ſich, hier über Anderes, was er nicht iſt. Er kommt alſo durch die Bildung der Arbeit zu ſich. Iſt er ſo zum Erfaſſen ſeines Selbſtes gelangt, ſo muß er ſein Verhältniß zum Herrn als einen Widerſpruch gegen ſein Selbſtbewußtſein erkennen; er wird das ihm Befohlene nur ungern thun, denn er ſieht ein, daß er ſtatt des indirecten Wollens ein directes, ſtatt des genirten Genuſſes ein unbefangenes Begehren, ſtatt der Furcht den Muth des freien Selbſtbewußtſeins haben könnte. Mit dieſem Moment tritt eine Spannung in das Verhältniß des Herrn und Knechtes ein, denn nun muß dieſem der Zwang unerträglich werden. Er kann daher die Selbſtſtändigkeit ſeines Bewußtſeins auf doppelte Weiſe erringen; entweder ertrotzt er ſie ſich, oder er erwirbt ſie ſich.

α) Die Empörung.

Der Knecht, ſeiner ſelbſt durch die Bildung der Arbeit als eines Subjectes inne geworden, welches für ſich ſelbſtſtändig ſein kann, fordert vom Herrn, ihm gleichgeſtellt zu werden. Der Herr verweigert dies, denn der Knecht hat noch nicht den Beweis geführt, daß er in Wahrheit dem Herrn gleich zu ſtehen verdiene. Dem Knecht bleibt alſo nichts anderes übrig, als den Beweis zu führen, daß er in der That das nämliche Bewußtſein habe, als der Herr. Er muß den früher verſäumten Kampf auf Leben und Tod nachholen, ſich gegen den Herrn, der ihm die Anerkennung eines Freien weigert, empören und mit den Waffen in der Hand ſeine Emancipation erzwingen. Das Leben gilt ihm nichts mehr, wenn es nicht ein freies ſein kann, und er will lieber ſterben, als ſich dem Begriff ſeines Selbſtbewußtſeins nicht gemäß verhalten.

β) Die Manumiſſion.

Dem Herrn iſt der Knecht das Organ der Vermittelung zwiſchen ſich und den Dingen. Eben durch die Arbeit kann der Knecht bei dem Herrn ſich Anerkennung erwerben, indem er ihm durch ſie den Beweis führt, daß er ſich in ſich über die Unfreiheit abſtracter Lebensluſt, der Begierde überhaupt, erhoben habe. Der Knecht, obſchon der Form nach Knecht, iſt es in Wahrheit nicht mehr; der Herr muß ſein eigenes Weſen in ihm wiederfinden; er macht ihn zu ſeinem Vertrauten; er faßt Achtung vor ihm u. ſ. f. **Plautus** und **Terenz** haben dies Verhältniß oft dargeſtellt. Der Begriff, den der Herr von ihm hatte, als er ihn ſich unterwarf, hat ſich aufgehoben, und der Herr muß dieſe Veränderung dadurch anerkennen, daß er die Knechtſchaft des Knechts nicht mehr duldet, ſondern ihn ſelbſt als Freien entläßt, denn er hat ſich dieſe Gleichſtellung mit ihm verdient. Sie exiſtirte ſchon an ſich und es fehlte nur ihre formelle Poſition, die aber durchaus nothwendig iſt.

Mit einer entzückenden Meiſterſchaft der Dialektik hat **Hegel** in der ausgeführten Phänomenologie den Kampf des Selbſtbewußtſeins um ſeine Anerkennung dargeſtellt. Es war daher hier nur eine kürzere Entwicklung nothwendig; dafür ſind die eigentlichen Wendepuncte geſonderter herausgeſtellt und ſollen noch am Schluß dieſes Proceſſes durch einige Blicke in das concrete

Daſein des Geiſtes beſonders erläutert werden, damit man die allgemeine Nothwendigkeit dieſer Beſtimmungen deutlicher einſehe.

Drittes Capitel.

Die Anerkennung des Selbſtbewußtſeins.

Der Kampf des Selbſtbewußtſeins hat zu ſeinem wahrhaften Reſultate die Anerkennung des einen im andern. Jedes weiß ſich für ſich als Selbſtbewußtſein, dem das Selbſtgefühl der Lebendigkeit und ihrer Begierde untergeordnet iſt, und jedes weiß das andere als Selbſtbewußtſein, deſſen Weſen mit dem ſeinigen an ſich identiſch iſt. Somit iſt nun unter den Subjecten die *individuelle Verſchiedenheit* aufgehoben und an ihre Stelle die *Gemeinſamkeit* des ſich identiſch Wiſſens eingetreten. Das Object des Selbſtbewußtſeins iſt es ſelbſt, ſowohl für ſich als in Anderen außer ſich. Die Objectivität iſt alſo dieſelbe, als die Subjectivität.

Dieſe Identität der Sub- und Objectivität iſt die *Form* jedes *geiſtigen* Bewußtſeins. Das eine Selbſtbewußtſein iſt für die anderen, was ſie umgekehrt für es ſelbſt ſind. Das eine iſt im anderen ſeiner ſelbſt ſich bewußt; eines ſtrahlt das andere aus ſich zurück und ſpiegelt wiederum ſich in ihm. Die Liebe, die Freundſchaft, der Patriotismus, der Glaube einer Gemeinde, die Anerkennung der Ehre, ſind weſentlich eine ſolche *Einheit* des Selbſtbewußtſeins mit ſich und Anderen. Ich iſt *Wir*.

Die ſyſtematiſche Philoſophie hat es mit den abſoluten Beſtimmungen des Seins und Denkens zu thun, welche die ewige Baſis aller Relativität ſind. Daher die gerechte Forderung des empiriſchen Bewußtſeins, ſich in den Begriffen der Speculation wiederzufinden. Nun könnte man fragen, wo denn gegenwärtig in der Entwicklung des Selbſtbewußtſeins ein ſolcher Kampf auf Leben und Tod vorkomme, wie es doch, dem Obigen zufolge, der Fall ſein muß? Hier iſt nun zu unterſcheiden: 1) die Epoche der Staatenbildung. In dieſe fällt nämlich die Entzweiung des Selbſtbewußtſeins mit ſich, um ſeine Anerkennung zu erringen, mit aller Härte. Überhaupt ſchon den Tod zu wagen, verſchafft in dieſen Anfängen der ſtaatlichen Bildung die Anerkennung der Selbſtſtändigkeit. Bei den Sueven trug jeder Jüngling um den Arm einen eiſernen Ring, bis er einen Feind erſchlagen hatte. Der Zweikampf iſt bis auf dieſen Augenblick die Darſtellung des oben entwickelten Proceſſes und, von dieſer Seite, wie barbariſch er für unſere Zeit erſcheinen muß, ein Beweis der Tiefe der Germaniſchen Völker. Der Chineſe ſchneidet ſich den Bauch auf, ſich an Jemand zu rächen, weil dieſer hinterher für dieſen Selbſtmord beſtraft wird; die Grönländer haben Witzduelle, worin derjenige ſiegt, der die meiſten Lacher auf ſeine Seite bringt; der Germane geht bis zum Ernſt des gegenſeitigen Todes. Wenn die Knaben in die Periode der reifenden Pubertät eintreten, reiben ſie ſich mit Schimpf und Prügelei an einander und durchleben darin, mutatis mutandis, den ganzen Kampf der Herrſchaft und Knechtſchaft. Das Schimpfen, auch das der Homeriſchen Helden, wenn ſie ſich zum Kampf herausfordern, beſteht weſentlich in der poſitiven Nichtanerkennung des Selbſtbewußtſeins, denn es wirft den Andern, der nun Knochen oder Knüppel oder Eſel und Ochs geſcholten werden möge, in die Kategorie der Dingheit und Thierheit, in die Unmöglichkeit des Selbſtbewußtſeins; auch Dummheit und Narrheit gilt als ſchimpflicher Vorwurf, weil ſie die Vernünftigkeit des Selbſtbewußtſeins negiren und man ſich alſo in ihnen nicht anzuerkennen vermag; ſelbſt wenn der andere Baſtard geſchimpft wird, iſt darin die Verweigerung der Gleichheit des Selbſtes und Selbſtes enthalten; das eine Subject erkennt das andere nicht an als ihm nicht ebenbürtig, als nicht ſeine Natur habend. Das Ritterthum des Mittelalters hat den Kampf der Anerkennung bis zur Caprice getrieben und das Blut oft für Lächerlichkeiten verſpritzt, wie wenn ein Ulrich von Lichtenſtein auf ſeinem großen Zuge durch Süddeutſchland einen Jeden zum Kampf forderte, der ſein Urtheil, ſeine Dame ſei die ſchönſte, nicht anzuerkennen geneigt war. Uſurpatoren müſſen die Berechtigung zu der von ihnen angemaaßten Selbſtſtändigkeit durch den Kampf beweiſen; ebenſo Sclaven, welche ſich gewaltſam emancipiren, wie die Gladiatoren, die ſich gegen die Römer empörten; unterdrückte Völker, die zu den Siegern mehr oder weniger in dem Verhältniß der Herrſchaft und Knechtſchaft ſtehen, wie die Griechen ſich von den Türken frei kämpften und ihre Anerkennung als Volk wiedererwarben; ferner Kolonieen, die den Verband mit dem Mutterſtaat löſen; endlich Staaten, welche mitten unter anderen ſich als neue Formationen conſtituiren, wie z. B. die Pforte eines vieljährigen Streites bedurfte, bevor ſie von den chriſtlichen Staaten als Staat garantirt d. h. als politiſch ihnen gleich ſtehend anerkannt wurde. Der Menſch muß es ſich ſauer werden laſſen um ſeine Freiheit, wie Schiller ſagt:

> Und ſetzet ihr nicht das Leben ein,
> Nie wird euch das Leben gewonnen ſein!

2) Eine ganz andere Epoche iſt die, in welcher es bereits zur Begründung des Staates und außer ihm wohl gar der Kirche gekommen iſt. Hier wird nämlich die Selbſtſtändigkeit des Einzelnen von vorn herein durch die Vermittelung des Ganzen garantirt. Weil der Staat, weil die Kirche die Anerkennung ihrer Selbſtſtändigkeit ſchon errungen haben, ſo iſt es nicht mehr nothwendig, daß die Einzelnen, welche in das ſchon beſtehende politiſche und kirchliche Bewußtſein eintreten, immer von Neuem ihr Blut vergießen. Der Zweikampf wird von der Kirche und vom Staate nicht mehr geduldet, denn ſie ſind ſchon zum Begriff des Selbſtbewußtſeins gekommen. In dieſer Hinſicht heißt es hier auch, Einmal iſt Allemal. Hat eine Geſtalt des Selbſtbewußtſeins ihre Berechtigung mit dem Blute beſiegelt, ſo tritt von ihrer primitiven Fixirung die geiſtige Continuität der Erinnerung ein. Wir wollen hier, da das Nähere

in die Philoſophie der Geſchichte gehört, nicht weiter darauf eingehen, ſondern nur noch bemerken, daß, nachdem ſich Staaten und Kirchen in ihren größeren und kleineren Kreiſen einmal zur Anerkennung durchgearbeitet haben, die Form des Kampfes im Allgemeinen eine geiſtige Dialektik wird, hinter welcher die Drohung des Todes als die letzte Energie der Entſcheidung nur durchſchimmert, allein nicht mehr in den Vordergrund tritt. Der Einzelne muß dann theils durch das Ausſprechen des Begriffs, den er von ſich hat, beweiſen, daß er die Ehre der Anerkennung verdient, z. B. bei der kirchlichen Confirmation; oder er muß ſeine Geſchicklichkeit in einem Werke objectiv darthun, wie z. B. um Mitglied einer Corporation zu werden; oder endlich er muß durch geiſtige Schöpfungen zeigen, daß der Geiſt, auf deſſen Anerkennung er Anſpruch macht, in der That der ſeinige iſt, wie z. B. die Literatur uns das Schauſpiel ſolcher Kämpfe gibt, die denn auch wohl in die urſprüngliche Form des Zweikampfes zurückfallen; Schriftſteller duelliren ſich für ihre Behauptungen, wie Pückler Muskau, Armand Carrel u. ſ. w.

Dritter Abſchnitt.

Das vernünftige Selbſtbewußtſein.

Das eine Selbſt weiß ſich durch den Kampf der Anerkennung mit dem anderen Selbſt identiſch. Dieſe Identität iſt zunächſt nur die einer Gemeinſamkeit. Aber die Wahrheit der Identität iſt die Einheit der Subjectivität und Objectivität, nicht blos ſich als ſelbſtſtändiges Subject in einem anderen Subject und nicht blos das Object als ein für ſich freies Subject zu wiſſen, ſondern eine ſolche Einheit, worin die Objectivität eben ſo als *allgemeine* geſetzt iſt, wie die Subjectivität, worin alſo Object und Subject in ihrem Unterſchiede mit einander identiſch ſind. Dieſe Einheit iſt die *Vernunft*. Das Bewußtſein ſetzt als *verſtändiges* der Welt der mannigfachen Erſcheinung, welche durch die Vermittelung der Sinne und des Wahrnehmens erfaßt wird, die Welt ſeiner einfachen Geſetze gegenüber. Die Geſetze haben denſelben Inhalt als die Erſcheinung, ſind aber doch nur *Abſtractionen* derſelben, Gedanken des Bewußtſeins. Sie ſind dem Subject noch ein Anderes als es ſelbſt. Das Subject hat aber an ſich eine nicht von ihm unterſchiedene Objectivität. Die ihm äußerliche Objectivität durchdringt es als eine in ihrer Ungleichheit mit ihm von ihm negirte. In dem Begehren weiß es ſich ſchon vor ſeiner Befriedigung als den Meiſter der begehrten Gegenſtände. Wird es ſich ſelbſt als ein actu anderes Selbſt Object, ſo kann es nur in dem anderen ſich ſelbſt wieder finden. Das andere Subject iſt ebenfalls Ich. Das Reſultat dieſer Beziehung iſt folglich, daß das Selbſt den Begriff, den es von ſich ſelbſt hat, auch als reales Object außer ſich findet und durch ſolche *Beſtätigung* bereichert in ſich zurückkehrt. Das Selbſtbewußtſein begreift ſich daher als das an und für ſich vernünftige.

In ſeiner Bildung als Bewußtſein hat es den Schein aufgehoben, als wenn die Objectivität wahrhafter Weiſe eine andere, als ideelle ſei, denn das Geſetz offenbarte ſich ihm als die Wahrheit der Erſcheinung.

In ſeiner Bildung als Selbſtbewußtſein hat es den Schein aufgehoben, als wenn das Weſen der geiſtigen Subjectivität überhaupt ein anderes, als das ſeiner eigenen ſein könnte. Jedes Subject iſt Ich und muß ſich demgemäß gegen ſeine phyſiſche und pſychiſche Exiſtenz negativ verhalten können.

Somit wird das Selbſtbewußtſein ſich als das vernünftige offenbar. Die Objectivität hat eben ſo die Fremdheit von ſich geſtreift, als die Subjectivität. Indem nun jede die Bedeutung der Allgemeinheit empfängt, verſchwindet die Entgegenſetzung der Ob- und Subjectivität überhaupt. Das Subject erreicht die Gewißheit, daß ſeine Gedanken objective Wahrheit haben, oder, was, nur von dem anderen Standpunct aus, daſſelbe iſt, daß die gegenſtändliche Welt in ihren Beſtimmungen weſentlich denſelben Inhalt hat, als es für ſich in ſeiner Selbſtbeſtimmung. Es liegt das Ungeheure in dieſem Standpunct, daß das Subject zur Welt ſagt: du biſt mein! In dieſer Gewißheit liegt die unendliche Verſöhnung des Bewußtſeins; es iſt nichts außer ihm, das ihm widerſprechen, nichts in ihm, das es nicht außer ſich als Realität finden könnte. Die Vernünftigkeit des Selbſtbewußtſeins iſt daher der Gipfel der phänomenologiſchen Entwicklung.

An und für ſich iſt die Vernunft die Totalität der reinen Kategorieen im abſtracten Elemente des Denkens. So iſt ſie Gegenſtand der Logik. Was ſie aber an ſich oder abſolut iſt, das iſt ſie auch objectiv in der Natur und Geſchichte. Die Begriffe des Seins, des Weſens u. ſ. f., z. B. die Kategorie der Cauſalität, der Wechſelwirkung, der Zahl, der Unendlichkeit und Endlichkeit u. ſ. w., ſind dieſelben, ſei das concrete Object des Bewußtſeins ein natürliches oder geiſtiges. Die Vernunft iſt der Objectivität immanent. Sie erſchöpft gar nicht das Weſen derſelben, denn dazu gehört deren *qualitative* Beſtimmtheit, aber in der Geſtaltung und Bewegung macht ſie das *geiſtige Band* aus, ohne welches Alles in eine begriffloſe Atomiſtik zerfallen würde. Was nun die Vernunft abſolut in ihrem ſyſtematiſchen Selbſtbegriff, was ſie als der innere Bildner der natürlichen und geiſtigen Objectivität iſt, das iſt ſie *ſubjectiv* als das *allgemeine Object* des in ſeiner Subjectivität *eben ſo allgemeinen Selbſtes*. Es iſt gar nicht nothwendig, daß das Subject eine *wiſſenſchaftliche* Erkenntniß der Vernunft habe, was doch nichts anderes heißen kann, als daß es ſich des an und für ſich exiſtirenden *Zuſammenhanges* der logiſchen Kategorieen bewußt werde; um aber auf das Prädicat der Vernünftigkeit Anſpruch machen zu können, muß es die Kategorieen als die einfache Erfüllung ſeines Selbſtes wiſſen.

Die ſich wiſſende Subjectivität und die Wahrheit der Vernunftbeſtimmungen ſind zu identiſchen Begriffen geworden. Die Frage, ob Jemand nicht *bei ſich* ſei, hat den nämlichen Sinn, als die, ob Jemand nicht *vernünftig* ſei; wir ſetzen zur Vernünftigkeit voraus, daß das Subject den Begriff der Kategorieen und durch ihn ein Urtheil über ihren *Werth* habe. Er iſt vielleicht nicht im Stande, weder den Begriff als Begriff auszuſprechen, noch den Werth, den er einer Kategorie beilegt, zu rechtfertigen; allein in der *concreten Unterſcheidung*, im *Gebrauch*, wie man ſich ausdrückt, wird er zeigen, daß er vernünftig d. h. im Beſitz aller Kategorieen ſei. Wenn z. B. Jemand hartnäckig das Beſondere mit dem Allgemeinen, den Zweck mit dem Mittel, das Accidentelle mit dem Subſtantiellen u. ſ. f. *verwechſelte*, ſo würden wir ihn für unvernünftig halten.

Die Vernunft iſt alſo diejenige Stufe des Selbſtbewußtſeins, auf welcher ſich daſſelbe ſeiner Allgemeinheit nicht blos formell in der Gemeinſamkeit mit Anderen, ſondern in ihrer weſentlichen Beſtimmtheit gewiß wird. Und doch iſt die Vernunft nicht der Geiſt ſelbſt, nur ſein abſtractes Schema. Die

Vernunft iſt allerdings nicht ohne den Geiſt zu denken, denn ſie iſt nicht ſich ſelbſt das Princip; dies iſt vielmehr der Geiſt als der abſolute. Eben ſo wenig iſt der Geiſt ohne Vernunft zu denken; ſie iſt das abſolute Organon, wodurch er ſich in alle Geſtaltung einführt. Der Begriff der Vernunft ſteht daher dem des Geiſtes am nächſten, ohne doch mit ihm daſſelbe zu ſein. Der Geiſt iſt als ſein eigener Begriff auch ſein eigener Inhalt.

Dritter Theil.

Pneumatologie.

Die Schwierigkeit, den Begriff des Geiſtes zu faſſen und darzuſtellen, liegt in ſeiner Idealität, inſofern ſie zugleich ſeine Realität iſt. Es kann befremden, daß der Begriff des Geiſtes von dem der Seele und des Bewußtſeins unterſchieden wird. Aber es iſt ſchon gezeigt worden, daß Seele und Bewußtſein nur Entwicklungsſtufen des ſubjectiven Geiſtes überhaupt ſind. Es iſt alſo *daſſelbe Subject*, das von Anfang an ſich vor uns entfaltete. Als Seele *wird* der Geiſt durch die *Natur beſtimmt*; da er jedoch an ſich frei iſt, ſo hebt er ſeine Natürlichkeit ſelbſt auf. Er vernichtet ſie nicht, denn ſie iſt ihm weſentlich, allein er unterwirft ſie ſich zum Organ und Zeichen ſeiner Innerlichkeit. Dieſe Innerlichkeit als für ſich geſetzt iſt das Bewußtſein. Das Bewußtſein iſt der *ſich ſelbſt als Subject beſtimmende* Geiſt. Er wird als ſolches nicht durch die ihm äußerliche Natur, ſondern durch ſich beſtimmt und unterſcheidet ſich demnach von Allem, was er nicht als Ich iſt. Ich iſt ſich ſelbſt durch ſich gewiß und kann nicht an ſich zweifeln. Es iſt ſich ſelbſt die Wahrheit ſeiner Gewißheit. Indem aber der Geiſt als Bewußtſein für ſich iſt, iſt *Anderes für ihn*. Er hat ein *Verhältniß* ſowohl zu den Objecten, die er nicht ſelbſt iſt, als zu ſich als Subject und zu den Subjecten, die, wie er, Selbſtbewußtſein ſind und ihm Object werden. Was er aber an ſich ſchon iſt, nämlich

Einheit ſeiner als Subject und Object, das muß er auch im Verhältniß zur objectiven Welt überhaupt werden. Er muß als Bewußtſein es zum Verſtändniß derſelben bringen; ſeine Gewißheit von ihr muß ſich mit ihrer Wahrheit erfüllen. Als Selbſtbewußtſein muß er es zur Einheit ſeines Selbſtes mit dem Selbſtloſen ſowohl als mit jedem andern Selbſt bringen: er muß die Wahrheit, die er für ſich iſt, auch zur Gewißheit auf objective Weiſe erheben. Die Einheit des Bewußtſeins in ſeiner allgemeinen Objectivität und des Selbſtbewußtſeins in der Allgemeinheit ſeiner Subjectivität iſt die Vernünftigkeit; denn wie Ich nichts Anderes, als Gedanke iſt, ohne die geringſte ſinnliche Beimiſchung, ſo ſind auch die an und für ſich allgemeinen Beſtimmungen der Objectivität, Qualität, Quantität, Maaß, Weſen u. ſ. f., nichts Anderes, als Gedanken.

Der Geiſt iſt nun die Einheit der natürlichen Individualität und ſchlechthin ideellen Subjectivität. Er wird nicht durch ihm Äußeres beſtimmt und er verhält ſich nicht blos zu einer gegenſtändlichen Welt. Vielmehr fängt er von ſich an und verhält ſich nur zu ſeinen eigenen Beſtimmungen. Jetzt erklärt es ſich, warum der Begriff des Geiſtes mit dem der Seele und des Bewußtſeins vermiſcht werden kann, weil beide weſentliche Momente ſeiner Exiſtenz ſind. Das einzelne Moment wird für die Totalität geſetzt. Ohne die natürliche Individualität hat der Geiſt für uns ſo wenig Realität, als ohne Bewußtſein; aber weder jene noch dieſes erſchöpfen ſeinen Begriff. Auch nicht der Begriff der Vernunft reicht dazu aus. Denn die Vernunft iſt freilich die Subſtanz des Geiſtes, allein ſie iſt nicht für ſich concretes Subject; die thieriſche Seele bleibt dadurch in ihrer Dumpfheit, daß ſie nicht die Möglichkeit des Bewußtſeins, alſo auch nicht der Vernunft iſt. Vernünftigkeit, das ſich in den Kategorieen und Alles in ihnen Wiſſen, iſt alſo ein von dem Begriff des Geiſtes unabtrennbares Prädicat. Die Totalität der Kategorieen als der beſtimmte Begriff der Vernunft iſt dem Geiſt allerdings a priori immanent; in dem Streit Leibnitzen's mit Locke über das Angeborenſein der Ideen war der tiefe Begriff des erſteren eben der, daß der Geiſt nicht blos auf die ſinnliche Receptivität angewieſen ſein ſollte, um ſich einen Inhalt zu ſchaffen, ſondern daß er an ſich ſchon vernünftig ſei. Aber freilich erſt an ſich, denn um ſein Weſen zu beſitzen, muß der Geiſt ſich ſelbſt für ſich hervorbringen. Der Ausdruck Vernunftweſen für Geiſt, deſſen ſich die Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts bediente, ſagte etwas ganz Richtiges in Beziehung auf die unendliche Totalität, welche den ſubſtantiellen Inhalt des Geiſtes ausmacht.

Obwohl nun aber der Geiſt über ſeine Natürlichkeit wie über ſein Bewußtſein hinausgeht, ſo iſt er als ſubjectiver dennoch endlich. Von Seiten der Natürlichkeit iſt die Beſchränktheit des Individuums die größte; als Bewußtſein iſt es nicht weniger endlich, denn es hängt von den Gegenſtänden ab, auf welche es ſich bezieht, und ſelbſt die Kategorieen der Vernunft ſind für es gegebene. Es findet in ſich, in ſeiner Allgemeinheit, alle dieſe Beſtimmungen, durch die es ſich mit der geſammten äußeren und inneren Objectivität in's Niveau ſetzt, als fertige, nicht von ihm abhängige vor. Es bringt ſich dieſelben nur zum Bewußtſein, erzeugt ſie aber nicht als die urſprünglich ſeinigen. Daß ſie an und für ſich die ſeinigen ſind, muß er erſt erkennen. Weſen, Erſcheinung, Ganzes, Theil, Eins, Vieles u. ſ. f., ſind ebenfalls ſo einfache Begriffe, als Ich mir ſelbſt; ſie ſind für mich nur, indem ich ſie für mich ſetze, wie auch das Ich ſeine eigene, in ſich ſelbſt zurückkehrende That iſt. Allein obwohl ich mich in dieſen Begriffen der Einheit, Vielheit, des Ganzen und ſeiner Theile, des Allgemeinen und Einzelnen u. ſ. f. als vernünftig anerkenne, ſo kann ich doch von ihnen ſo wenig als von meinem Ich behaupten, daß ich ſie erſchaffen hätte, ſondern wie ich mein Ich als Ich und damit zugleich alles Nicht-Ich nur ſetze, ſo ſetze ich auch die Kategorieen nur und damit zugleich das ihnen Widerſprechende, das Unvernünftige. Die Endlichkeit des Geiſtes liegt nicht in ſeinem Wiſſen und nicht in ſeinem Wollen an ſich, denn in dieſen beiden Sphären iſt er der Abſolutheit fähig. Aber darin liegt ſie, daß der ſubjective Geiſt ſich ſelbſt erwerben muß, was Gott ihm zum Eigenthum beſtimmt hat. Die Endlichkeit beſteht alſo in dem Hervorbringen der Unendlichkeit; ſie liegt nicht in einer an ſich geſetzten Beſchränktheit des Wiſſens und Wollens, als wenn der menſchliche Geiſt nur bis zu einer gewiſſen Stufe der Erkenntniß und Freiheit gelangen ſollte! Dieſer Begriff der Endlichkeit des Geiſtes iſt der gewöhnlichſte, aber auch der falſcheſte, denn der Geiſt wird, wie Chriſtus ſo einleuchtend ſagt, nicht nach dem Maaß gegeben, und man muß die Meinung, als wenn der Geiſt nicht in's Unendliche hin perfectibel ſei, als wenn er gerade auf den höchſten Gebieten, bei einem gewiſſen Schlagbaum, den er ſo gern überſchritte, bei welchem aber das Wiſſen zum bloßen Ahnen, das Wollen zum bloßen Sehnen ſich erniedrigen ſoll, als wenn er vor den Barrieren des Thrones Gottes wieder umkehren müßte, als ein des Menſchen und noch mehr Gottes unwürdiges Vorurtheil aufgeben. Die Freiheit kann nicht gegeben werden; ein Gegebenſein iſt ein Widerſpruch mit ihrem Begriff; nur ihre Möglichkeit als reale kann gegeben werden. Gott als der abſolute Geiſt, als das totale Subject iſt als ſein Begriff unmittelbar auch deſſen volle Realität. Der Menſch iſt als Geiſt ebenfalls die Einheit ſeines Begriffs und ſeiner Realität, aber zugleich iſt zwiſchen ſeinem Begriff und deſſen Realität eine Differenz, denn er muß ſich ſelbſt immer aus jenem in dieſe überſetzen. Seine Endlichkeit iſt alſo, daß er die Vernunft, die er an ſich iſt, noch nicht völlig erfaßt und daher auch ſeine Realität noch nicht zu derjenigen gemacht hat, die ſie ſein ſoll.

Der Geiſt iſt nur, was er thut. Sein Begriff iſt daher nur als Entwicklung zu faſſen. Er iſt kein Collectivum von Kräften, die ſich, man weiß nicht wie, in ihm zuſammen finden. Dieſer äußerliche Begriff des Geiſtes iſt auch durch die neuere Philoſophie ſeit Fichte, namentlich auch von Herbart, lebhaft bekämpft worden und die weſentliche Einfachheit des Geiſtes geltend gemacht. Man verwandelte den Geiſt daher in die Eine Grundkraft, welche ſich in Wiſſen und Wollen, in Verſtand und Phantaſie u. ſ. w. nur verſchieden äußere, und, um die Todtheit eines mechaniſchen und chemiſchen Verhaltens ſo viel möglich zu entfernen, nannte man die Äußerungen Thätigkeiten. Das Streben, den Geiſt in ſeinem Weſen zu erfaſſen, läßt ſich in dieſen Ausdrücken nicht verkennen. Man wollte weder eine nur mechaniſche Zuſammenſetzung, noch eine nur chemiſche Reizbarkeit. Die Fichte'ſche Philoſophie hatte den Begriff der Selbſtthätigkeit des Geiſtes zu tief eingeprägt, als daß man auf dem Standpunct der Wolf'ſchen Seelenlehre hätte verharren können. Allein es läßt ſich nicht leugnen, daß, ſelbſt bei vorzüglichen Geiſtern hinter jener Form doch oft noch das ganze alte Fachwerk ſtehen blieb. Man betrachtete wohl den Geiſt als lautere Thätigkeit; eben ſo die einzelnen Beſtimmungen, zu denen er ſich aufſchließt; allein eben im Detail blieben die Begriffe des Gefühls, des Bewußtſeins, des Denkens, Begehrens u. ſ. w. Abſtracta, welche mit gleicher Geltung neben einander auftraten und ihre Genealogie nicht nachweiſen konnten. Die bisherige Darſtellung hat nun ſchon gezeigt, wie der Geiſt aus ſeinem erſcheinenden Anfang innerhalb der Natur durch das Bewußtſein ſich ſelbſt als allgemeines Selbſtbewußtſein, als vernünftig erfaßt. Nur ſo iſt er freies Subject. Geiſt aber und Freiſein, d. h. ſich in ſeiner Subjectivität weſentlich als allgemeines Subject ſelbſt zu beſtimmen, ſind identiſche Begriffe. Wird alſo gefragt, was der Geiſt ſei, ſo iſt nur durch den Begriff der Freiheit darauf zu antworten. Aber als frei iſt die Entwicklung zugleich eine nothwendige.

Als freies Subject iſt der Geiſt allerdings die negative Einheit ſeiner von ihm ſelbſt geſetzten Unterſchiede. Sie gehen beſtändig in einander über. Das Denken muß gewollt, das Wollen gedacht werden; das Empfinden kann gedacht und, ſei es ein äußeres oder inneres, gewollt werden u. ſ. w. Allein durch dieſe Einheit wird nicht ausgeſchloſſen, daß der Geiſt, weil er endlicher iſt, für ſeine Entwicklung an eine beſtimmte Stufenfolge gebunden ſei. Dieſe Nothwendigkeit der Succeſſion iſt hier gemeint. In der Natur, wie in der Geſchichte, berührt und durchdringt ſich der äußeren Exiſtenz nach auch das

Heterogenſte miteinander und doch iſt jedes das Product einer eigenthümlichen Vermittelung. Der Geiſt iſt ſeine eigene Welt: was er hervorbringt, iſt er ſelbſt; das Andere, was er wirkt, iſt kein Anderes. Mit der unbedingteſten Freiheit bewegt er ſich in ſich ſelbſt. Allein als endlich iſt der Proceß ſeiner Bewegung an beſtimmte Entwicklungsknoten geknüpft. Wie man im Mathematiſchen die Linie nicht wirklich begreifen kann, ohne vorher den Punct, den Winkel nicht, ohne die Linie, die erſte Figur nicht, ohne den Winkel begriffen zu haben u. ſ. f., ſo kann man auch in der Geneſis des ſubjectiven Geiſtes nicht willkürlich anfangen, ſondern muß ſich bequemen, die Dialektik der Entwicklung Schritt vor Schritt nach ihrer immanenten Nothwendigkeit zu begreifen. Man vermag das Vorſtellen nicht zu faſſen, wenn man nicht das Anſchauen erkannt hat; man vermag das Gedächtniß nicht zu begreifen, wenn man nicht die reproductive Einbildungskraft und die freie Phantaſie als ſeinen Unterbau erkannt hat u. dgl. m.

Dieſe Dialektik iſt dem gewöhnlichen Bewußtſein in concreto ganz geläufig; es weiß ſehr gut, was Phantaſie, was Verſtand u. ſ. w. iſt. Nur gegen die Syſtematik ſperrt es ſich, weil es ſich im Gegentheil in dem zufälligen Durcheinander aller dieſer Momente herumtreibt. Es weiß auch ſehr wohl den Geiſt von den in ihm aufgehobenen Momenten der Empfindung und des Bewußtſeins zu unterſcheiden. Es weiß, daß der Geiſt weſentlich productiv iſt. Der Gefühlvolle, der Gelehrte, iſt darum noch nicht geiſtreich. Man ſagt auch ſehr naiv von Jemand, der in ſeinem Empfinden nicht blos von Außen abhängt oder ſein Bewußtſein nur zu einem Repertoir einer Menge von Gegenſtänden gemacht hat, er habe Geiſt. Gelernt im ordinairen Sinne des Wortes hat ein ſolcher oft ſehr wenig; allein im Vorſtellen, Denken, Wollen bringt er ſich ſelbſt hervor, und dieſe Eigenheit des Thuns, die im Grunde erſt der wirkliche Geiſt iſt, kann man nicht umhin, hochzuachten und auszuzeichnen.

Die Entwicklung des Geiſtes iſt aber eine doppelte, eine theoretiſche und praktiſche, ein Gegenſatz, mit welchem es ſich jedoch eben ſo verhält, wie mit dem des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins. In dieſem war das Selbſtbewußtſein der *Grund* von der Exiſtenz des Bewußtſeins; es war an ſich ſchon in allen Actionen deſſelben thätig. Das Bewußtſein endigte damit, als Verſtand die Äußerlichkeit der Objectivität aufzuheben und die Innerlichkeit zu ſetzen, die in ihrer von nichts Äußerem abhängigen Reinheit ihm *als es ſelbſt* entgegentrat. Das Selbſtbewußtſein hingegen endigte in ſeiner epikuräiſchen und ſtoiſchen Entäußerung umgekehrt damit, ſich in ſeiner Einzelheit als allgemeines zu faſſen, ſich folglich als nur für ſich ſeiendes aufzuheben, vielmehr ſein Fürſichſein in ſeinem Anſichſein, der Vernunft, zu ſetzen. Dies an und für ſich ſeiende Selbſtbewußtſein, der *Begriff* der Identität der Ob- und Subjectivität, iſt *als ſich realiſirend* der Geiſt ſelbſt.

Theoretiſch ſetzt der Geiſt ſich als die Vernunft, die er an ſich iſt. Man hat hier nicht an die Aufgabe des Erkennens zu denken, den Gegenſatz der Ob- und Subjectivität auszugleichen, die Wahrheit der Gewißheit, dieſe jener gleich zu machen. Dem Geiſt iſt es vielmehr nur um den *Ausdruck* zu thun. Er ſucht ſich zur *Darſtellung* zu bringen, und zwar nicht, wie in der natürlichen Symbolik durch Gebärden u. ſ. f., ſondern auf geiſtige Weiſe durch die *Sprache*, welche der Mittelpunct der ganzen theoretiſchen Bildung des Geiſtes iſt.

Praktiſch ſetzt der Geiſt die Vernunft, als die er ſich weiß, auch für ſich als die *ſeinige*. Theoretiſch realiſirt er ſich nur als Wiſſen ſeiner Vernunft; er bringt ſich für ſich hervor. Praktiſch thut er *daſſelbe*, wie *Hegel* in dieſer Beziehung ganz richtig ſagt, daß man den theoretiſchen und praktiſchen Geiſt nicht unter dem Gegenſatz der Paſſivität und Activität faſſen dürfe. Es iſt aber in dem Setzen der Unterſchied, daß das theoretiſche Intereſſe nur auf die *Form* des an ſich ſeienden Inhaltes, das praktiſche aber auf den *Inhalt* als ſolchen geht. Allerdings kommt auch für den praktiſchen Geiſt nichts Anderes heraus, als er an ſich ſchon iſt. Das, was ich begehre, iſt ſchon an ſich in dem Begehren geſetzt: der Gegenſtand einer Leidenſchaft iſt an ſich mit ihr identiſch; die Willkür, welche ſich objectiv realiſirt, iſt an ſich von dem Gedanken derſelben nicht verſchieden. Der Geiſt *verdoppelt* ſich alſo nur, indem er ſeinen Inhalt ausdrückt oder ihn als ein von ihm unterſchiedenes Daſein erreicht. Der praktiſche Geiſt iſt auf den *Genuß* gerichtet, ſeinen Inhalt nicht blos als ſeiner Individualität und Subjectivität immanente *Tendenz*, ſondern als beſtimmtes *Daſein* zu wiſſen. Theoretiſch bringt er die ihm an ſich immanente Vernunft zur Darſtellung; praktiſch iſt es ihm nicht ſowohl um die Form, als um die Sache ſelbſt in der Realität ihrer Exiſtenz zu thun.

Auf beiden Wegen thut er daſſelbe: er *befreiet ſich zu ſich ſelbſt*, denn theoretiſch bringt er es zu derjenigen Form, in welcher er ſich ſelbſt genügen, die er als Intelligenz nicht überſchreiten kann, zum Denken; praktiſch aber hebt er durch die Dialektik der Begierden, Neigungen, Leidenſchaften untereinander die Willkür der egoiſtiſchen Wahl von ſelbſt auf. Er muß aus der abſtracten Freiheit zur concreten; aus der ſubjectiven zur objectiven; aus der rückſichtsloſen Vertiefung in ſich in die Nothwendigkeit der Freiheit übergehen, wie ſie als rechtliche, moraliſche, ſittliche zu einem Syſtem vernunftgemäßer Beſtimmungen ſich entwickelt. Es iſt hier ganz beſonders wieder der Punct feſtzuhalten, der die Pſychologie von der praktiſchen Philoſophie ſcheidet, nämlich, ihre Phänomene in *objectiver Reinheit* hinzuſtellen und den *ethiſchen Werth* oder *Unwerth* dabei aus dem Spiel zu laſſen. Nur gegen den Ausgang hin, im Begriff der Leidenſchaft, der Glückſeligkeit, drängt ſich das ethiſche Element ſchon hervor; die Schaale zerberſtet bereits und die gereifte Geburt des objectiven Geiſtes ragt ſchon jugendfriſch hervor.

Erſter Abſchnitt.

Der theoretiſche Geiſt.

Die Wirklichkeit ſtellt uns das innigſte Ineinander des theoretiſchen und praktiſchen Geiſtes dar. Die Wiſſenſchaft, welche dieſe Wirklichkeit zu begreifen hat, kann dieſe Einheit nicht eben ſo darſtellen. Sie kann nur durch Sonderung der in ihr verſchlungenen Elemente das Weſen derſelben entfalten. Deshalb aber bleibt ſie nicht hinter der Wirklichkeit zurück, vorausgeſetzt, daß ſie ſich der Willkür begibt. Denn wie unendlich mannigfach auch im Concreten die Momente des theoretiſchen und praktiſchen Geiſtes ſich durcheinander bewegen, ſo hört dadurch doch keineswegs die innere, qualitative Beſtimmtheit eines jeden Momentes und ſeine dadurch geſetzte Bedeutung für die anderen auf. Es wurde ſchon bemerkt, daß das Denken des Subjectes nicht exiſtirt ohne ſein Wollen, das Wollen nicht ohne ſein Denken, allein ſoll es zum Begriff des praktiſchen Geiſtes kommen, ſo muß der des theoretiſchen ihm vorangehen, denn das Wiſſen iſt einerſeits die letzte Beſtimmung, welche ſich uns im Begriff der Vernünftigkeit ergeben hat, andererſeits iſt es die Bedingung für das praktiſche Verhalten. Wenn unſer Deutſches Sprichwort naiv ſagt: „was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß", ſo drückt es dieſe Beziehung ſehr gut aus. Auch das nitimur in vetitum enthält, daß durch das Verbot ein Gegenſtand für unſere Aufmerkſamkeit herausgeſtellt, unſer Wiſſen von ihm geſchärft und dadurch unſer Begehren herausgefordert iſt. Die theoretiſche Intelligenz kann begriffen werden, ohne die praktiſche darin einzumiſchen. Nur der allgemeine Begriff der Selbſtbeſtimmung iſt nothwendig. Aber der praktiſche Geiſt kann nicht begriffen werden, ohne ſich die Formen des theoretiſchen vorauszuſetzen. Das Begehren iſt ein Act, der das Anſchauen und Vorſtellen in ſich ſchließt. Die theoretiſche Thätigkeit iſt in ihm nur ein Moment. Die Leidenſchaft iſt ohne Abſtraction und Reflexion unmöglich, d. h. nicht ohne Denken, aber das Denken iſt für ſie nur ein untergeordnetes Moment ihrer Geſtaltung; es kommt ihr nicht auf das Denken als Denken, vielmehr auf ihren beſonderen Inhalt an. Das praktiſche Verhalten des Geiſtes ſetzt ſich alſo das theoretiſche voraus und vermittelt ſich durch daſſelbe.

Die Entwicklung des theoretiſchen Geiſtes kann ſehr leicht mit der des Bewußtſeins verwechſelt werden, weil ſie das Bewußtſein weſentlich involvirt. Allein in dieſem iſt immer ein Verhältniß des Subjectes und Objectes vorhanden; ſelbſt die Vernunft iſt das allgemeine Object des Selbſtbewußtſeins, das in den an und für ſich ſeienden Beſtimmungen deſſelben ſich wieder findet, ſie als die ſeinigen anerkennt, aber zugleich weiß, daß es ſie nicht erzeugt. Wegen dieſer Einheit des Selbſtbewußtſeins mit ſeinem abſolut ideellen Gegenſtande macht die Vernünftigkeit den Übergang zum Begriff des Geiſtes, in welchem ſich auch dieſer Unterſchied aufhebt und der Inhalt des Subjectes von ihm als ſein eigener nur gefunden wird; es iſt ſich ſelbſt der Stoff. Mein Anſchauen, Vorſtellen und Denken iſt von meinem Ich zwar inſofern unterſchieden, als ich die Abſtraction meines Selbſtes, den reinen Begriff des Ichs, von jeder Anſchauung und Vorſtellung, von jedem Gedanken, den ich habe, unterſcheiden kann, allein zugleich iſt die Anſchauung, Vorſtellung u. ſ. f. in ganz anderer Weiſe die meinige, als ein Object, auf das ich mich als auf ein mir äußeres beziehe, oder als eine Kategorie der Vernunft, die ich als ein Geſetz meines Denkens erkenne.

Der theoretiſche Geiſt wiederholt, indem er ſich zu ſeinem Ziel, dem Denken, erhebt, die Hauptmomente des ganzen bisherigen Weges, die aber in ſeiner Sphäre ſich zugleich als durch ihre neue Poſition veränderte zeigen. Das anthropologiſche Element wird zum Anſchauen; das phänomenologiſche zum Vorſtellen; aber das in beiden Momenten ſich entwickelnde

Denken geht aus der ſinnlichen Unmittelbarkeit, wie aus der Reflexion des Sinnlichen in das Nichtſinnliche ganz heraus. Das Denken hat ſo wenig einen ſinnlichen Inhalt als eine ſinnliche oder halbſinnliche Form; ſein Inhalt iſt eben ſo allgemein, als ſeine Form einfach, welche Einfachheit als Negation der Sinnlichkeit für das Vorſtellen, als Geſtaltloſigkeit erſcheint. Die Intelligenz iſt nämlich:

1) Anſchauen. Sie findet ſich in ſich beſtimmt und ſetzt ihre Beſtimmtheit in ſich heraus. Sie geht in ſich hinein, um in ſich ſelbſt ſich wieder zu entäußern. Dieſe innere Entäußerung iſt:

2) das Vorſtellen. Das Anſchauen iſt nur der Anfang der theoretiſchen Intelligenz, das Unterſcheiden ihres Inhaltes. Indem hierdurch die Unmittelbarkeit der Exiſtenz des Geiſtes negirt wird, kommt der Inhalt zu einer freieren Exiſtenz. Der Geiſt iſt nicht mehr in ihn verſenkt, ſondern hat ihn in ſich außer ſich. Dieſe innere Äußerlichkeit oder äußerliche Innerlichkeit iſt das Vorſtellen. Der Inhalt des Vorſtellens iſt mit dem des Anſchauens identiſch und ſelbſt die Form iſt es von Seiten ihrer Darſtellung. Denn obwohl das Vorſtellen ein freier, ſchlechthin ideeller Act iſt, ſo haftet ihm doch noch der ſinnliche Schein des Anſchauens an. Es iſt daher kein Überfluß, wenn wir von einer Darſtellung der Form ſprechen. Da nun aber der Geiſt an und für ſich vernünftig iſt, ſo muß er aus dieſer Schwebe zwiſchen dem Unmittelbaren und dem rein Ideellen herausgehen. Die Negation aller Sinnlichkeit der Form und die Poſition des Inhaltes in ſeiner Allgemeinheit iſt:

3) das Denken. Das Denken erſt iſt die Wahrheit der theoretiſchen Intelligenz, denn denkend bin Ich in der freieſten Thätigkeit begriffen. Ich beſtimme mich ſelbſt, bin bei mir u. ſ. f. Und zugleich laſſe ich den Inhalt von mir, inſofern ich dieſer Beſondere, dies eigenthüm-

> liche Subject bin, ganz frei. Der Inhalt iſt nicht mehr, wie im Anſchauen, davon abhängig, daß ich ihn in mir finde. Er iſt der ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde. Und doch bin ich als der Denkende nicht blos der „Ort der Ideen“, die Retorte des Denkproceſſes, ſondern erſt, indem ich denke und das Sein an und für ſich erfaſſe, komme ich auf's Tiefſte zu mir ſelbſt.

Die Entwicklung dieſer Momente leidet zunächſt an einer Schwierigkeit, der wir ſchon oft auf dieſem Gebiet begegnet ſind. Während die Logik und Naturphiloſophie darin glücklich ſind, daß ihre Terminologie mit ihrem Inhalt völlig zuſammentrifft, hat die Philoſophie des Geiſtes das Unbequeme, daß in ihren Begriffen wie in deren Bezeichnung viel Schwankendes herrſcht. Qualität, Quantität, Modalität, Urſache u. ſ. w. laſſen ſchon im einfachen Wort ſo wenig als das Mechaniſche, Chemiſche und Organiſche: Stoß, Fall, Klang, Gas, Farbe, Leben u. ſ. w., eine Zweideutigkeit zu. So wie man aber das Gebiet des Geiſtes betritt, muß man der Begriffsverwirrung und der aus ihr entſpringenden Sprachverwirrung durch Cautelen, was man unter einem Wort verſtehen wolle, den Tribut zahlen. Zur Steuer der Gerechtigkeit iſt jedoch zu bemerken, daß dieſe Verwirrung gar nicht ſo groß iſt, als diejenigen ſie zu ſchildern pflegen, welche ſie am wenigſten kennen, und ihrer nur deshalb erwähnen, um ſich von der Philoſophie, als der unnützeſten Sache von der Welt, losſagen zu können. Denn ſehr viele der hier vorkommenden Abweichungen werden durch die Vielſeitigkeit des Gegenſtandes hervorgerufen, ſo daß die Differenzen zuſammen als eben ſo viele Einſeitigkeiten der Auffaſſung erſt den vollen und wahren Begriff geben. So ſind denn die Begriffe des Anſchauens, Vorſtellens und Denkens auf das mannigfaltigſte beſtimmt worden. Der eine hat Anſchauen genannt, was dem anderen als Denken gilt; der andere Denken, was einem andern nur den Namen des Vorſtellens zu verdienen ſchien u. ſ. w. Dieſe Mannigfaltigkeit hat ihren inneren Grund, außer in demjenigen, was der Flüchtigkeit und dem Leichtſinn des Erkennens, der Willkür des Beſtimmens und der oft frechen Mißhandlung der Sprache, mit Einem Wort, der ſubjectiven Prätenſion angehört, insbeſondere in dem Mangel an Erkenntniß der Dialektik, durch welche die einzelnen Momente der Thätigkeit des theoretiſchen Geiſtes unter einander zuſammenhängen. Da nämlich durch dieſelbe jedes Moment ein Verhältniß zu den anderen hat, da das niedere unaufhaltſam zum höheren forttreibt, wie dieſes eben als das höhere nothwendig wieder in das niedere zurückgreift, ſo erklärt ſich hierdurch das Vermengen und Vermiſchen der Begriffe. Namentlich deckt ſich dadurch auf, wie das *Anſchauen* bald mit dem Vorſtellen, am meiſten mit dem Denken in collidirende Rivalität gelangen konnte. Das Anſchauen iſt das urſprüngliche Erfaſſen des Inhalts in ſeiner compacten Unmittelbarkeit; das Denken hat denſelben Inhalt, aber gereinigt von aller adhärirenden Zufälligkeit des Anſchauens in ſeiner an und für ſich beſtimmten Allgemeinheit. Es iſt daher im Denken abſolute *Einfachheit*, als ſich mit ſich vermittelnde; im Anſchauen dagegen iſt ebenfalls Einfachheit, aber als ſubſtantielle, ſich erſt zerlegende. Um dieſer Einfachheit willen im Anfang und im Ende können beide leicht verwechſelt werden. Am deutlichſten kann man wohl ſagen, daß das Denken zwar ſchon *im Anfang* der Entwicklung der theoretiſchen Intelligenz geſetzt iſt, daß es aber nicht *als Denken der Anfang iſt*. Wäre es nicht ſchon im Anfang da, ſo wäre es auch nicht das Ende; das Anſchauen wäre jedoch ohne das ihm an ſich *inhärirende* Denken nicht wirkliches Anſchauen.

In der nothwendigen Stufenfolge der ſich entfaltenden Intelligenz geht das Anſchauen dem Vorſtellen, dies dem Denken voran. Sind aber dieſe verſchiedenen Formen erſt im Allgemeinen durchgebildet, ſo findet auch ein Übergang von jeder Form zur anderen ſtatt. Man kann die Dialektik auch rückwärts durchmachen. In der Darſtellung der Philoſophie, die ſich ganz in Begriffen bewegt, iſt es für die Popularität das beſtändige Bedürfniß, die abſtracten Beſtimmungen durch Hinweiſung auf die Vorſtellung zu erläutern: die Beiſpiele ſollen, wie man es ganz richtig nennt, die Begriffe *verſinnlichen*: d. h. man muß dem Proceß der Intelligenz ſein Recht widerfahren laſſen; man kann keines der Momente ihrer Entwicklung willkürlich überſpringen und muß alſo, wenn man von hinten anfängt, *den Durchgang durch die vorderen nachholen*. Die Vorſtellung müſſen wir uns oft aus fragmentariſchen Elementen unſeres Anſchauens *analogiſch produciren*. Aus Duodezſteinen müſſen wir Rieſenbauten aufführen, z. B. aus der Anſchauung eines Teiches uns die Vorſtellung des Meers; aus einem Exemplar eines Citronenbaums uns einen Citronenwald; aus einem kleinen Manöver eine Schlacht u. ſ. w. herausſchaffen. Daher kann man, wenn Jemand ihm geläufige Vorſtellungen entwickelt, oft beobachten, wie die nicht darin Einheimiſchen nach einem Anhalt im Kreiſe ihrer Anſchauungen, die für ſie ſchon zu Vorſtellungen geworden ſind, herumſuchen; ſie müſſen, um zur Beſtimmtheit zu kommen, *in ſich auf die Unmittelbarkeit zurückgehen*. Wo für eine Vorſtellung die Elemente der Anſchauung *ganz fehlen, da kann es auch nicht zur Vorſtellung kommen*. Wenn Blindgeborene ſich mit der Optik, Taubgeborene mit der Akuſtik beſchäftigen, ſo kann das nur in der Weiſe geſchehen, daß von dem *ſpecifiſchen* Inhalt, der qualitativen Beſtimmtheit des Lichts und des Tones *abſtrahirt* und nur der mathematiſche Calcül feſtgehalten wird. Wohl kann aber aus der Vorſtellung der Drang entſtehen, ſie in der Exiſtenz der unmittelbaren Anſchauung zu genießen. Wenn Jemand ſich eine reizende Gegend, die er durchreiſ't iſt, wieder vorſtellt, ſo kann dies für ihn der Impuls werden, ſie noch einmal zu bereiſen. Wenn Jemand die Partitur einer Oper lieſt, ſo kann ihm der Wunſch entſtehen, ſie auch im lebendigen Klang unmittelbar zu vernehmen, die Vorſtellung der Töne in das unmittelbare Daſein zu überſetzen. Es charakteriſirt den gebildeten Menſchen, daß er dieſe verſchiedenen Momente in ihrer *qualitativen Differenz* auseinanderzuhalten verſteht. Das Geheimniß der höheren *Converſation*, der tiefſte Reiz des gegenſeitigen Austauſches beruht auf dieſem Unterſcheiden, auf dem Tact, den Proceß der Intelligenz in ſeiner jedesmaligen Richtung zu faſſen.

Das Wort Anſchauung iſt ſeit der Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Philoſophie ſehr viel gebraucht worden. Selbſtanſchauung und Weltanſchauung ſind die glücklichſten daraus hervorgegangenen Compoſita. J. Wagner, dem Andere darin nachfolgten, hat auch eine Anſchau in Gang gebracht. Anſchauen iſt ein herrliches Wort. Es drückt im Schauen die ſubjective Thätigkeit aus, allein nicht blos als ein Sehen, wie das Auge des Thiers in der ſinnlichen Äuſſerlichkeit befangen iſt, ſondern als eine Vertiefung in die Sache. Die Präpoſition An aber bezeichnet, daß das Schauen die Sache erſt zur wirklichen Objectivität macht, wie man auch Andrücken, Anklagen, Andeuten u. ſ. f. ſagt. Da nun die Function des Geſichtsſinns den Gegenſatz des Ob- und Subjectiven am Klarſten enthält, ſo iſt ſich nicht zu verwundern, wenn die Terminologie dieſer Sphäre des Geiſtes von Ausdrücken wimmelt, die dem Sehen entnommen ſind, wenn alſo beſtändig von Klarheit, von Bildern, Spiegelungen u. ſ. f. die Rede iſt. Es kann dies auch übertrieben werden. In den nachgelaſſenen Schriften Fichte's, die ſein Sohn herausgegeben hat, iſt die Vorſtellung des Lichts und des Sehens dem Philoſophen ſo übermächtig geworden, daß er darüber ganz in ein abſtruſes Vergleichen verfallen iſt, in deſſen Bildergewoge man zwar immer noch den nach Licht der Erkenntniß ringenden Philoſophen ſpürt, aber doch nicht leugnen kann, daß ſein Denken im Vorſtellen untergegangen iſt, eine Verwirrung, die, bei der großen Energie Fichte's, um ſo größer geworden iſt. Wir können das Entzücken des Dr. Bayer über dieſen Nachlaß gerade in dem, was von ihm der Bearbeitung der Wiſſenſchaftslehre angehört, nicht theilen. Manche Wagniſſe Fichte's ſind ſogar lächerlich, z. B. wenn er das Wort Hinſehen tranſitiv gebraucht, und nun von dem Hingeſehenen ſo ſpricht, wie man von einem Hingeworfenen ſpricht. Man hat bei dem Ausdruck Anſchauen ſich, um ihn ſpeculativ zu faſſen, der engen Parallele mit dem Act des Sehens zu entſchlagen: jeder uns immanente Inhalt kann auch Inhalt einer Anſchauung werden, z. B. eine Stimmung, ein Affect.

Die Erkenntniß der verſchiedenen Formen des theoretiſchen Geiſtes iſt von der höchſten Wichtigkeit, den Menſchen zu verſtehen. Die Succeſſion derſelben kommt ſowohl in der Entwicklung der Individuen als in der der Völker und der Weltgeſchichte vor. Die nähere Auseinanderſetzung dieſes Verhältniſſes gehört, wie ſo Vieles, das man in die Pſychologie zu ziehen pflegt, in die Philoſophie der Geſchichte, eine Wiſſenſchaft, die, ſo viel auch ſchon darüber geſprochen worden, doch erſt in der Jugend begriffen iſt und ſelbſt in dieſer unvollkommenen Geſtalt uns ſchon unermeßlich dünkt. 1) Im Individuum waltet ſehr begreiflich im Jugendalter das Anſchauen, im Mannesalter das Vorſtellen im Übergange zum Denken, im Greiſenalter das Denken vor. Organiſche Naturen, wie Goethe, zeigen auch auf das Conſequenteſte dieſe Succeſſion. Man werfe uns nicht, wenn wir ſo oft in dieſer Pſychologie auf Goethe kommen, eine Goetholatrie vor; wie viel ſo vollſtändige Menſchenleben, als das ſeinige, haben wir denn! 2) Bei den Völkern iſt jene Succeſſion durch die Folge der Poeſie, der hiſtoriſchen und rhetoriſchen Proſa, endlich der Philoſophie bezeichnet. So gut aber als das Individuum dadurch, daß es das denkende wird, nicht aufhört, Vorſtellungen und Anſchauungen zu haben, eben ſo gut kann auch ein Volk, das zur Speculation gekommen iſt, die anderen Formen der Exiſtenz ſeines Geiſtes in ſich fortführen, wenn gleich mit dem Erſcheinen einer neuen Form nothwendig eine Modification der früheren eintritt. Die Continuität des identiſchen Geiſtes greift durch die Differenz des Inhaltes und der Form hin. Homer, Herodot und Platon ſind bei aller Verſchiedenheit ſich doch im Geiſt als Hellenen einander ganz nahe. Die Modification des einen Elementes durch das andere zeigt ſich in den intereſſanteſten Weiſen. Euripides z. B. kann in ſeinem Drama die philoſophiſche Bildung ſeiner Zeit nicht verleugnen; Empedokles in ſeinem Philoſophiren nicht den poetiſchen Rhythmus ſeiner Zeit; die poetiſche Form wird in reflectirenden Epochen auch auf an ſich nicht poetiſchen Inhalt gewendet, wie z. B. auf trockene Lehrgedichte; umgekehrt wird die proſaiſche Form für an ſich poetiſchen Inhalt befähigt, zunächſt im Roman. Für die nähere Betrachtung dieſes weitläufigen Stoffes iſt nicht außer Acht zu laſſen, daß in jeder kleineren Epoche ſich die Abfolge dieſer Momente wiederholt. Für die Poeſie habe ich in meinem Handbuch einer allgemeinen Geſchichte der Poeſie, namentlich in der Schlußüberſicht des Ganzen am Ende des dritten Bandes, das Verhältniß der Natur- und Kunſtpoeſie in dieſer Rückſicht zu entwickeln verſucht; jedoch nur im Allgemeinen. Wie im Beſonderen in einer beſtimmten Zeit und Poeſie dieſe Momente ſich geſtalten, habe ich in der Entwicklung der Deutſchen didaktiſchen Poeſie im Mittelalter in meiner Darſtellung der Deutſchen Poeſie im Mittelalter S. 554 ff. zu zeigen mich bemüht. 3) Für die Weltgeſchichte ſoll hier nur an die Differenz der Religionen erinnert werden. Die ethniſchen haben durchgängig das Moment der Anſchauung, ſei es der Natur oder der Kunſt. In den monotheiſtiſchen hebt ſich die Anſchauung des Göttlichen auf; es iſt ihnen verboten, ſich ein Bild Gottes zu machen; ſie ſollen ihn als die Ewigkeit denken. Weil aber die Grundbeſtimmungen zunächſt negativ gegen die Unmittelbarkeit des Anſchauens gerichtet ſind, ſo fehlt es nicht an dem Anthropomorphismus der Vorſtellung; Gott ſpricht; er reckt ſeine Hand aus; ſein Odem ſchnaubt; genug, das Denken iſt noch in die Vorſtellung eingehüllt. Man denkt ihn als den Gott der Väter und dieſe kann man ſich vorſtellen, wie nicht weniger ihre durch Gott vermittelte Geſchichte. Das Princip der chriſtlichen Religion und mit ihr das der geſammten modernen Welt iſt der Begriff des Geiſtes. Der Geiſt kann als ſolcher nur gedacht, nicht angeſchaut, nicht vorgeſtellt werden. Wenn Chriſtus ſagt: wo zwei oder drei in meinem Namen zuſammen ſind, da bin ich mitten unter ihnen; ſo iſt eben dieſes ganz unſinnliche Mitten der Geiſt, die κοινωνία τῶν ἁγίων. Keine Bildlichkeit, weder des Feuers, noch des Sturms u. ſ. w. erreicht, was der Geiſt iſt. Das Chriſtenthum fängt daher mit einer Geſchichte an, die ganz proſaiſch beſchrieben wird. Aber dieſe Proſa iſt zugleich, weil ſie das Mark der Idee enthält, die höchſte Poeſie. Ihr Factum iſt das abſolute Factum; caro Verbum factum est. Indem aber der Geiſt als die ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde Einheit des Seins und Denkens weſentlich als Gedanke gefaßt werden muß, ſo enthält doch das Chriſtenthum zugleich durch Chriſti Geſchichte das Moment der Anſchauung, durch den Glauben an Gott den Vater aber das der Vorſtellung. Siehe auch hierüber meine Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter, 1830, das Epos der Kirche S. 161 ff., beſonders S. 168—170 und vorher in der allgemeinen Einleitung beſonders S. 24 ff.

Die Beſtimmtheit, mit welcher die Hegel'ſche Philoſophie jene Formen des theoretiſchen Geiſtes unterſchieden hat, und die Wichtigkeit dieſes Unterſchiedes für den Begriff der Kunſt und Religion, haben in der gegenwärtigen Epoche der philoſophiſchen Bildung einen ungeheuren Fortſchritt, allein, wie immer, auch einen ungeheuren Widerſpruch hervorgerufen, worin ſich die mannigfaltigſten Mißverſtändniſſe zuſammenwickeln, welche weſentlich auf dem Mangel einer beſtimmten Erkenntniß jener Unterſchiede begründet ſind. Philoſophie iſt dies nur durch das Denken; die Speculation kann ſich nicht in Anſchauungen und Vorſtellungen befriedigen. Die Poeſie aber wie die Religion ſtellen die Idee in einer Form dar, worin die Vorſtellung dem Gedanken vorantritt, denn die Schönheit der Kunſt bedarf eines ſinnlichen Momentes, und die Popularität der Religion muß ihren Inhalt in einer Form darſtellen, welche die des gewöhnlichen Bewußtſeins iſt, dem die Strenge des Begriffs fremd bleibt, und welches von ſeinem Standpunct aus in den des Denkens nur Streifzüge unternimmt, keineswegs aber ſich bleibend darin anſiedelt. Die Philoſophie weiß am Beſten den hohen Werth der Anſchauung und Vorſtellung für die Bildung des Geiſtes zu würdigen. Wenn ſie nun aber auf ihrem Terrain nicht dulden kann, daß ſich das Vorſtellen für das Denken ausgebe und wenn ſie von dieſer Seite das Urtheil ſpricht, es ſei etwas nur eine Vorſtellung, z. B. das

Sitzen Chriſti zur Rechten des Vaters, ſo folgt daraus noch gar nicht, daß ſie gegen das Anſchauen und Vorſtellen ſich überhaupt negativ verhalten müſſe. Sie weiß vielmehr recht gut, daß jedes Element des Geiſtes für ſich wieder die Totalität iſt, daß es alſo dem Anſchauen und Vorſtellen gar nicht an Geiſt zu fehlen braucht. Die Anſchuldigungen der Hegel'ſchen Philoſophie, als wenn ſie in ſpeculativer Selbſtſucht von nichts, als vom Begriff wiſſen wollte (ein Vorwurf, der für ſie als Philoſophie das höchſte Lob ſein muß), als wenn ſie den religiöſen Glauben verkümmern, die Poeſie erſticken würde, ſind lediglich aus der oberflächlichen Auffaſſung der Dialektik des theoretiſchen Geiſtes entſprungen. Namentlich hatte man ſich daran geſtoßen, daß Hegel in der Phänomenologie wie in der Encyklopädie über den Standpunct der offenbaren Religion hinaus noch den des abſoluten Wiſſens geſetzt hatte, obſchon er in jener ausdrücklich vom Chriſtenthum ſagt: „der Inhalt des Vorſtellens iſt der abſolute Geiſt und es iſt allein noch (im abſoluten Wiſſen, was der Glaube an ſich ſchon iſt) um das Aufheben dieſer bloßen Form zu thun." Hinrichs Verſuch, den Goethe'ſchen Fauſt zu entwickeln; Marheineke's Dogmatik; Billroth's Exegeſe und andere Arbeiten fixirten faſt einen Widerwillen gegen Alles, wo das Verhältniß des Vorſtellens und Anſchauens zur Sprache kam. Man verliebte ſich in den Verdacht, daß die Hegel'ſche Philoſophie dieſen Unterſchied nicht gefunden, ſondern erfunden habe, um unter dem unſchuldigen Scheine, das ſchon Bekannte durch ſein Erkennen nur aus einer Sprache in eine andere zu überſetzen, ganz etwas Anderes ſagen, beſonders ihren Pantheismus dem kirchlichen Glauben mit unbefangener Miene unterſtellen und aus Dichtern, wie Goethe, denen man doch ſo viel Welterfahrung und geſunden Menſchenverſtand zugeſtehen mußte, durch künſtliche Interpretation der poetiſchen Vorſtellung im Begriff ſich eine reſpectable Beſtätigung erſchleichen zu können.

Nach dieſen Bevorwortungen werden wir nun an die Sache ſelbſt gehen können.

Erſtes Capitel.

Das Anſchauen.

Der Geiſt iſt weſentlich frei, allein er muß ſeine Freiheit Stufe um Stufe erobern. Als unmittelbare Einheit ſeiner Seelenhaftigkeit und ſeines Bewußtſeins iſt er:

1) *Gefühl.* Er *iſt* beſtimmt und, obſchon er, wie vorhin geſagt wurde, von ſich ſelbſt anfängt und zu ſeinen eigenen Beſtimmungen ſich verhält, ſo iſt doch eben der Anfang *er ſelbſt* als der *mit ſich erfüllte.* Folglich iſt er nicht wirklich frei, denn er ſelbſt iſt zwar ſein Inhalt, aber er *beſitzt* ſich nicht in demſelben. Als ſelbſtbewußtes Subject *an ſich* von demſelben unterſchieden muß er:

2) ſich negativ gegen ihn verhalten. Er richtet ſich alſo auf ſich ſelbſt. Dieſer Act des Geiſtes iſt die *Aufmerkſamkeit.* Er unterſcheidet ſein Selbſt von dem, was in unmittelbarer Identität mit demſelben deſſen concreten Inhalt ausmacht, und er unterſcheidet auch die Beſtimmtheit dieſes Inhaltes von der eines jeden andern.

3) Die Aufmerkſamkeit vollbringt alſo ein doppeltes Geſchäft. Erſtens hebt ſie die unmittelbare Exiſtenz, das *Sein* des Inhaltes durch die Sonderung deſſelben von jedem andern Inhalt und dem abſtracten Selbſt auf. Das Product dieſer Sonderung iſt die *Anſchauung.* Aber zweitens wird durch ſolches *Herausſetzen* des Inhaltes der Geiſt auch in ſich *vertieft.* Die Negation ſeiner Unmittelbarkeit iſt zugleich die primitive Poſition ihres Inhaltes als eines *in ihm*, in ſeiner einfachen Innerlichkeit exiſtirenden Daſeins; d. h. das Anſchauen wird durch ſich ſelbſt zum Vorſtellen. Die Subſtanz des Gefühls bleibt in allen dieſen Veränderungen unverändert, und die beſondere Entwicklung wird zeigen, daß die vielbeſprochenen Gegenſätze des abſtracten

Senſualismus, nihil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensu, und des abſtracten Idealismus, nihil est in sensu, quod antea non fuerit in intellectu, in ihrer Abſtraction von einander gleich wahr und gleich falſch ſind. Wir haben eine Menge ſolcher Gemeinplätze in der Philoſophie, auf welche jeder zurückzukommen faſt für eine Pflicht hält, um den Leuten zu zeigen, daß er auch die Schule durchgemacht hat, wie etwa auch im Engliſchen Parlament einige Sentenzen aus Horaz und Virgil unſterblich ſind, weil man denn doch nicht umſonſt in Oxford oder Cambridge graduirt ſein will. Allein man ſollte dieſe Etiquette nicht ſo ängſtlich beobachten und ſich vielmehr zur Verjüngung und Erfriſchung der Wiſſenſchaft nach neuen Wendungen umſehen, namentlich auch in den Beiſpielen, denn das herkömmliche Beiſpiel hält auch leicht in dem alten Schlendrian feſt, und man kann die verſchiedenen Schulen ordentlich aus den Beiſpielen herauskennen, in welche ſie ſich verrannt haben und die ein jeder noch einmal zu Tode zu hetzen für Schuldigkeit hält. Der Strebende erſchrickt, wenn er z. B. in der Lehre vom Lächerlichen nur dem Kantiſchen Material begegnet, und es thut ihm wohl, wenn er, wie in den trefflichen Verſuchen von Ruge und Viſcher, einer neuen Welt von Exemplificationen begegnet, denn ſie ſind ein gleichſam factiſcher Bürge, daß es auch zu einer neuen Weltanſchauung gekommen iſt, aus der ſie ſich erzeugt haben. Auch die abgegriffenen Motto's, z. B. aus Baco, und dichteriſchen Verbrämungen, z. B. aus dem erſten Theil von Goethe's Fauſt, gehören in dieſe Kategorie. So prägnant ſie an ſich ſind, ſo kann es doch, ſo zu ſagen, unanſtändig werden, ſich ihrer zu bedienen. Doch zur Sache.

1. Das Gefühl.

Das Gefühl muß zuerſt von der Empfindung unterſchieden werden. In dieſer war das Hauptmoment der Ubergang vom Äußern in's Innere, vom Inneren in's Äußere: die Vergeiſtigung und Verleiblichung, mit Einem Wort, der Kampf der Seele mit ihrer *Natürlichkeit*, war der Mittelpunct dieſer Sphäre. Ferner muß das Gefühl von der *ſinnlichen Gewißheit* unterſchieden werden. In dieſer handelte es ſich darum, daß der Geiſt *als Subject* die ihm äußere Objectivität für ſich *als Objectivität* beſtimmte und ſich der Sinne als eines Mediums der Auffaſſung der Gegenſtändlichkeit bediente. Im Gefühl, wie es der Anfang des theoretiſchen Geiſtes iſt, wird weder auf die Conſonanz der Naturſeite des Individuums, noch auf das Verhältniß der Sub- und Objectivität reflectirt. Dieſe Beſtimmungen liegen als Vermittelungen unſeres gegenwärtigen Standpunctes bereits hinter uns. Es iſt ausdrücklich früher ſchon bemerkt worden, daß das Wort Gefühl überhaupt mehr auf den *objectiven* Inhalt, weniger auf die *ſubjective Zuſtändigkeit* geht, welche mehr in dem Empfinden ſich ausſpricht. Eine gewiſſe Lockerheit der Bezeichnung muß hier freilich immer ſtatuirt werden; nur dem Pedanten könnte daran liegen, das „geflügelte Wort" in den eiſernen Käfig einer *einzigen*, excluſiven Bedeutung zu ſperren.

Aber das Gefühl, wie wir es hier zu nehmen haben, iſt auch von höheren Stufen, die uns erſt erwarten, zu unterſcheiden. Es iſt allerdings in denſelben enthalten, allein für ſich iſt ſein Begriff nicht ausreichend, ſie zu verſtehen. Wir meinen hier die Momente des *praktiſchen* Geiſtes, die gewöhnlich unter dem Titel des Begehrungsvermögens abgehandelt werden, Luſt und Unluſt, Begierde, Hang, Affect. Hier involvirt nämlich das Gefühl bereits theoretiſche Elemente, und die Befriedigung des Geiſtes iſt nicht blos eine ideelle, ſondern reelle Entäußerung.

Das Fühlen iſt der Geiſt in der *an ſich* vernünftigen Totalität ſeiner Exiſtenz. Aber das Fühlen, was er ſelbſt iſt, unterſcheidet ſich nicht von ſich ſelbſt. Es *iſt* nur in ſich unterſchieden. Es iſt *einfach*, denn Einfachheit heißt nichts Anderes, als Unterſchiedloſigkeit. So iſt es der ganze Geiſt als ſein eigener *Stoff*. Das, was gefühlt wird, iſt der Fühlende ſelbſt, ſo wie er auch das Fühlen, die Action, iſt. *Hegel* hat für dieſe Stufe der Intelligenz einen ſeitdem hundertfach wiederholten Ausdruck der Vorſtellung erſchaffen, der vortrefflich iſt. Er nennt das Fühlen das *dumpfe Weben des Geiſtes in ſich*. Der fühlende Geiſt iſt wie das Chaos. Wie dies ſchon die Welt iſt, aber nur in dem wüſten Durcheinander ihrer Elemente, ſo bedarf auch das Gefühl eines *Demiurgs*, um ſich zu einer Organiſation zu entfalten. Dieſer Demiurg iſt aber der Geiſt ſelbſt, denn er iſt als ſeine Subſtanz auch ſein Subject. Wie er als *Selbſtgefühl* ſeinem Traumleben, als *Selbſtbewußtſein* ſeiner Objectivität, ſo tritt er als *Aufmerkſamkeit* ſeinem Fühlen gegenüber. Wenn ich fühle, ſo bin ich beſtimmt; aber zugleich iſt das Fühlen nur ein Prädicat meines Selbſtes; ich kann mich alſo beſtimmen, mein Beſtimmtſein zu faſſen. Ich liebe z. B. ein Weib; ich weiß es aber noch nicht; ein Anderer liebt es auch; der Zuſtand des Anderen iſt ein Gegenſtand meines Bewußtſeins; ich nehme ihn wahr, und dieſe Wahrnehmung vermittelt nun erſt für mich eine Aufmerkſamkeit auf mein Gefühl; ich richte mich auf mich ſelbſt. Allein nicht, wie im Selbſtgefühl, mich in der alles Beſondere der Empfindung durchdringenden Einfachheit deſſelben zu *fühlen*; auch nicht, wie im Selbſtbewußtſein, mein Selbſt meinem Selbſt *abſtract* entgegenzuſtellen, mich nur als Begriff meiner ſelbſt zu nehmen; ſondern weſentlich mich in der *concreten Beſtimmtheit* meiner Exiſtenz zu faſſen. Ich richte mich auf mich nicht als auf ein Selbſt, ſondern auf mich in der Beſtimmtheit *dieſes* Gefühls.

2. Die Aufmerkſamkeit.

Das Gefühl enthält alſo nicht blos einen Inhalt, ſondern ich bin als Fühlender ſelbſt der Inhalt. Das Aufmerken iſt derjenige Act der Intelligenz, wodurch ſie ſich *die Richtung auf ſich ſelbſt in ihrem Gefühl gibt*. Das Aufmerken iſt an ſich rein formelle Thätigkeit des Geiſtes. Ich beſtimme mich zur Beziehung auf mich ſelbſt. Dies Thun iſt:

a) eine Abſtraction, denn, um das Gefühl in ſeiner Beſtimmtheit zu faſſen, muß ich von allem Andern abſtrahiren. Die Reflexion auf das Eine negirt die Reflexion auf Alles, was es nicht iſt. Das ſich auf ſich in Einer Beſtimmtheit Beziehen iſt daſſelbe mit dem Wegſehen von jeder anderen. Dieſe abſtracte Richtung iſt aber:

b) eine identiſche, denn aufmerkſam bin ich nur, inſofern ich dieſen Act der Abſtraction von Anderem und der Reflexion auf das Eine in mir beſtändig wiederhole. Ich muß mich fortwährend in mir ſelbſt anſtoßen, mich in dieſer Richtung meiner Intelligenz zu erhalten. Die Aufmerkſamkeit exiſtirt nur als reine Spontaneität des Geiſtes, der ſich durch ſein Thun, durch ſeine Selbſtbeſtimmung dieſe Gegenwart erſchafft. Wenn Platon ſagte, die Verwunderung ſei das Pathos des Philoſophirenden, ſo hat er das Weſen der Aufmerkſamkeit, die Entfremdung von der Objectivität, durch die ſie erſt zur Objectivität wird, durch die wir ſie uns um ſo inniger aſſimiliren, ſehr ſchön ausgedrückt.

Es iſt hier von dem Werden der Aufmerkſamkeit die Rede. Das Gefühl an ſich iſt nur das ſtoffartige Daſein des Geiſtes. Soll daſſelbe für ihn da ſein, ſo muß er ſich die Richtung auf ſich ſelbſt in ſeinem beſonderen Daſein geben. Die Aufmerkſamkeit in dieſer urſprünglichen Geneſis iſt daher ſehr wohl von ihr zu unterſcheiden, wie ſie bereits als ein gewohnter Zuſtand exiſtirt. Für den, in welchem ſie erſt gebildet werden ſoll, iſt der Reiz nothwendig, ſie hervorzubringen z. B. bei Kindern. Der Reiz iſt nur die Veranlaſſung, aufmerkſam zu ſein; das Aufmerken ſelbſt muß der Geiſt aus ſich, aus ſeiner formellen Freiheit produciren. Iſt die Aufmerkſamkeit ein ſchon geläufiger Zuſtand, ſo kann der bloße Wille ſie veranlaſſen; wo eine ſolche Bildung vorauszuſetzen iſt, wird ſie dann auch gefordert. Man ſoll aufmerkſam ſein und man will es ſein; der Lehrer fordert ſeine Schüler auf, zu hören, wer Ohren habe, zu hören; der commandirende Officier verlangt von den Soldaten, Achtung auf ſeine Befehle zu haben u. ſ. w. Das

Aufmerken iſt eine jener ſcheinbar untergeordneten Beſtimmungen der Intelligenz, wie die Gewohnheit, welche doch von unendlicher Bedeutung für ſie ſind. Denn ohne Aufmerkſamkeit exiſtirt nichts für den Geiſt; ſie erſt gewinnt ihm ſein Daſein; ſie iſt der Schlüſſel, der alle Schlöſſer ſprengt. Wenn jener Kauz, deſſen Bekanntſchaft Goethe als Student in Leipzig machte, ihm als Reſultat ſeines Lebens das Paradoxon überlieferte, daß alles Übel in der Welt vom Vergeſſen herrühre, ſo wollte er vielleicht eigentlich ſagen, daß die Unaufmerkſamkeit, die Zerſtreutheit ſolche Schuld trage. Richtiger wäre dies ohne Zweifel geweſen. Das Aufmerken wird gewöhnlich mit dem Wahrnehmen des Bewußtſeins verwechſelt. Allein in dieſem iſt es um das Erfaſſen des Objectes in ſeiner Wahrheit zu thun, ein Act, der ohne Aufmerkſamkeit allerdings nicht wohl zu Stande kommen kann. Aber das Aufmerken an ſich iſt ohne ſolche Tendenz; es iſt keineswegs die Richtung auf einen Gegenſtand, wie das Wahrnehmen, ſondern der Gegenſtand, auf den es ſich richtet, iſt der Geiſt ſelbſt. Es beſtimmt ihn, etwas für ſich zu fixiren. Was dies ſei, alſo mit welchem Inhalt ſich der Geiſt in concreto beſchäftige, das iſt hier, für den Begriff der Aufmerkſamkeit, ganz gleichgültig. Ich kann auf die Veränderung des Wetters, der Literatur, der ſocialen Zuſtände, meines Gemüths u. ſ. f. aufmerkſam ſein. Hier iſt eine ſchlechte Unendlichkeit möglich. Die Aufmerkſamkeit iſt der pſychologiſche Grund des Wahrnehmens.

Wenn nun aber die Aufmerkſamkeit eine abſtracte und identiſche Richtung genannt wird, wenn jenes Prädicat ihre Reinheit, die Zurückgezogenheit des Geiſtes auf das Eine, das andere Prädicat, aber ihre Stärke, ihre Continuität in der Zeit, ausdrückt, ſo iſt dies nicht ſo zu verſtehen, als wenn nicht das, was den concreten Inhalt der Aufmerkſamkeit ausmacht, eine unendliche Mannigfaltigkeit haben könnte. Gerade die Aufmerkſamkeit bewirkt hier eine an das Wunderbare grenzende Thätigkeit; wie Vieles iſt es nicht, was ein Schauſpieler auf den Brettern, ein Feldherr in der Schlacht, ein Steuermann im Sturme, ein Schulmann in der Schulſtube, ein Kellner im einem großen Wirthshauſe, ein Taſchenſpieler in ſeinen Escamoterien, der Dirigent eines Orcheſters u. ſ. w. durch ſeine Aufmerkſamkeit zu gewältigen hat! Cäſar dictirte mehre Briefe auf Einmal.

3. Die Anſchauung.

Die Aufmerkſamkeit iſt alſo gar wohl der Aufmerkſamkeit werth, welche einige Philoſophen ihr zugewendet haben, wie Franz von Irwing in ſeinen eben ſo wohl gedachten als geſchriebenen, für ſo manche feinere Nüance der Pſychologie noch immer neuen Erfahrungen und Unterſuchungen über den Menſchen, Berlin 1777, Bd. II, §. 147 ff.; Novalis in ſeinen ebenfalls für unſere Wiſſenſchaft noch lange nicht ausgebeuteten Fragmenten, Herbart in ſeiner Pſychologie und in der Abhandlung de attentionis mensura. Die Aufmerkſamkeit iſt die Negation des Gefühls, denn fühlend geht der Geiſt nicht über ſich hinaus; er iſt in ſeinen Inhalt verſenkt. Aber da der Act des Aufmerkens eine formelle Selbſtbeſtimmung iſt, welche das Gefühl als den Stoff des Geiſtes aus ſeiner Unmittelbarkeit heraushebt, ſo wird durch ſie nicht der Inhalt, nur die Form deſſelben negirt, die hier aber die Formloſigkeit iſt. Oder vielmehr, an ſich hat der Stoff ſeine Beſtimmtheit; nur kommt es darauf an, ihn auch in derſelben zu faſſen. Der Inhalt des Gefühls, durch die Selbſtbeſtimmung des Fühlenden von ihm ſelbſt und jedem andern Inhalt unterſchieden, iſt die Anſchauung. Das Anſchauen iſt alſo das durch die Aufmerkſamkeit vermittelte Unterſcheiden des urſprünglich im Gefühl exiſtirenden Inhaltes.

a) Die Form der Unmittelbarkeit iſt aber der Raum und die Zeit. Indem ich mich alſo auf mich ſelbſt hinrichte, faſſe ich mein Gefühl und werfe es in Raum und Zeit hinaus. Es iſt ein Wurf, denn nur durch die unendliche Elaſticität meines Selbſtes vermag ich mich von dem mir als Gefühl immanenten Stoff loszureißen und zugleich ihn als ein Anderes in ſeiner Beſtimmtheit zu ſetzen. Im Gefühl als ſolchem iſt Raum und Zeit mitgeſetzt; durch die Aufmerkſamkeit aber wird das compacte Convolut des Fühlens aus ſeiner intenſiven Verſchlungenheit in die Breite des Raums und der Zeit auseinandergelegt. Dieſer Act iſt es, welchen Kant im erſten Abſchnitt ſeiner Kritik der reinen Vernunft, in der Lehre von der transcendentalen Äſthetik, wo er Raum und Zeit als Formen der Anſchauung des inneren und äußeren Sinnes entwickelt, im Auge gehabt hat.

b) Aber gerade die Entäußerung des Selbſtes von dem, was es fühlt, das Hinauswerfen des Gefühlten in die Äußerlichkeit des Raums und der Zeit, bewirkt erſt, daß es ſeines Gefühls inne wird. Hegel nennt dies durch jene Entäußerung vermittelte Erſcheinen des Gefühls ein zu ſich ſelbſt Erwachen der Intelligenz, denn ſo lange ſie nur als fühlende exiſtirt, iſt ſie von dem Gefühlten ſo wenig wirklich unterſchieden, als der Träumende von dem Inhalt ſeines Traums.

Es kann der Fortgang von dem Gefühl zur Anſchauung und durch ſie zur Vorſtellung ein ſo ſchneller ſein, daß die einzelnen Momente dieſes Proceſſes nur ein Minimum von Ausdehnung für die Intelligenz einnehmen. Allein ſo ſehr ſie zuſammenſchwinden mögen, ſo ſehr werden ſie doch da ſein. Ich höre z. B. einen Geſang und habe nach einigen Secunden Tonart, Tact, Melodie u. ſ. f. lebendig vor mir; dies Alles muß ich aber erſt aus meinem Gefühl, das durch die Töne zunächſt bewegt wird, heraushören. Und ſo in allen anderen Fällen. In der Beziehung des Selbſtes als des aufmerkſamen auf den Inhalt ſeines Gefühls pflegt man das letztere gewöhnlich Eindruck zu nennen; aber dieſer Ausdruck kann verführen, immer nur an ein von Außen kommendes Beſtimmtwerden zu denken, während der Begriff der Äußerlichkeit des Gefühls überhaupt nur in ſeiner Unmittelbarkeit liegt.

Zweites Capitel.

Das Vorſtellen.

Das Anſchauen ſetzt die Innerlichkeit der Intelligenz und die Äußerlichkeit des Gefühls, von welchem ſie ſich unterſcheidet und es doch im Unterſchiede von ſich als das *ihrige* weiß, in ein *Gleichgewicht*, das aber nur *vorübergehend* ſein kann, denn die Intelligenz hat ſich als anſchauende den Stoff ſchon unterworfen und ihm die unendliche Form der *ſubjectiven Exiſtenz* gegeben. Sie iſt das Element der *Allgemeinheit*, in welches die Entäußerung des Gefühls zurückkehrt. Das Anſchauen *befreit* den Geiſt von der Dumpfheit des Fühlens, indem er in ſeinem Gefühl *es ſelbſt* und *in ihm zugleich ſich ſelbſt* erfaßt und ſo ſeinen ſubſtantiellen Inhalt *für ihn* entfaltet. Er kann ihn nun in ſich ſelbſt, in die Unendlichkeit ſeines ideellen Raums und ſeiner ideellen Zeit ſetzen. Dieſe Exiſtenz des Inhaltes, die *Syntheſe* der Unmittelbarkeit in ihrer noch gefundenen Äußerlichkeit und der Vermittelung ihrer Aneignung in ihrer ſpontanen Activität, die Syntheſe der Einzelheit und Allgemeinheit, iſt das Vorſtellen. Es iſt demnach:

1) *Erinnerung* der Anſchauung; Erinnerung nicht in dem Sinne der *Wiedererinnerung* einer ſchon gehabten Vorſtellung, ſondern in dem tranſitiven Sinne des innerlich Machens der Anſchauung als ein *actives* Erinnern.

2) Durch daſſelbe wird die Anſchauung zum Bilde für die Intelligenz. Sie exiſtirt nun in ihrem *eigenen* Raum und in ihrer *eigenen* Zeit. Die Nabelſchnur, wodurch ſie bei ihrer Geburt mit der Äußerlichkeit zuſammenhing, iſt zerriſſen. Sie bedarf ihrer nicht mehr und kann aus den dem Gefühl abgewonnenen Elementen ſich willkürlich eine ihr eigenthümliche Bilderwelt erſchaffen. Die *Einbildungskraft* iſt alſo hier daſſelbe Moment der Re-

gativität, was uns bisher erſt als Selbſtgefühl, dann als Selbſtbewußtſein und vorhin als die formelle, gegen die ſtoffartige Realität des Fühlens negative Selbſtbeſtimmung der Aufmerkſamkeit begegnet iſt.

3) Die Einbildungskraft hat das Geſchäft, dem Stoff der Erinnerung, den Anſchauungen, welche durch ſie zu Vorſtellungen werden, eine *Geſtalt* zu geben, welche eine von dem Geiſt *ſelbſt hervorgebrachte* iſt und worin er die Vorſtellung als die wahrhaft ſeinige ausdrückt und anerkennt. Dieſe Geſtalt iſt die *Sprache*. Durch ſie erhalten die Vorſtellungen eine neue Äußerlichkeit, die aber ſchlechthin geiſtig iſt und die äußerſte Beſtimmtheit an ſich trägt. Die Welt der Anſchauungen exiſtirt nun nicht blos als eine Welt von Vorſtellungen, ſondern dieſe exiſtiren abermals als eine Welt von Wörtern. Die Intelligenz *beſitzt* nun die Totalität ihrer Gefühle in der feſten Bezeichnung der Sprache. Inſofern ſie ihre Vorſtellungen in dieſer Form erinnert, iſt ſie *Gedächtniß*. Das Gedächtniß als der Übergang des Vorſtellens in das Denken iſt ſomit der völlige Gegenſatz der thätigen Erinnerung, durch welche die Intelligenz die Anſchauung in das Bild verwandelt. Das Gedächtniß bringt keine neue Form hervor, ſondern beſteht weſentlich in der abſtracten Macht der Intelligenz, ſich *im Namen der Sache* zu erinnern. Dieſe Abſtraction verhält ſich zum Denken wiederum ſtoffartig. Das Denken iſt ſchon im Gedächtniß an ſich vorhanden, denn es iſt gegen das ſinnliche Moment der Anſchauung und Vorſtellung durchaus gleichgültig.

Nun wird es ſchon mehr einleuchten, wie ſehr verſchieden dieſer Proceß der theoretiſchen Intelligenz von dem des Bewußtſeins iſt, mit welchem er größtentheils zuſammengeworfen wird. Das Weſen des Bewußtſeins, der Gegenſatz der Objectivität und Subjectivität, ſo wie ihre Ausgleichung in der Vernunft, muß hier ſchon als Grundlage der Operationen vorausgeſetzt werden. Der Thätigkeit der Phantaſie iſt Verſtand und Vernunft immanent; alle Sprachen haben eine logiſche Seite u. ſ. f. Hegel hat auch ſelbſt das Bewußtſein gehabt, auch hier eine neue Bahn gebrochen zu haben, denn er bemerkt, daß in den meiſten Pſychologieen von der Sprache in einem Anhang, außerordentlicher Weiſe, die Rede ſei, während ſie in der Entwicklung der theoretiſchen Intelligenz vielmehr als ein beſtimmtes Reſultat ihre nothwendige Stelle habe.

I.

Die Erinnerung.

Das Anſchauen iſt der unmittelbare Widerſpruch, daß der Geiſt in ſich ſelbſt ſich außer ſich ſetzt. Die Vorſtellung enthält dieſen Widerſpruch in allen ihren Formationen in ſich, iſt aber zugleich deſſen Auflöſung, der Übergang in's Denken, in welchem das Sein nicht mehr als das im Einzelnen Allgemeine geſetzt wird, wie das Anſchauen verfährt, auch nicht mehr als das im Beſondern Allgemeine, was der Standpunct des Vorſtellens, ſondern als das ſchlechthin Allgemeine, das eben darum nothwendig iſt. Da das Anſchauen den urſprünglich als Gefühl exiſtirenden Inhalt durch die Aufmerkſamkeit herausſetzt, der Geiſt aber als Subject über dieſe Entäußerung übergreift, ſo tritt zunächſt der gerade umgekehrte Proceß ein.

1) Statt des Gefühls, worin der Geiſt ſich findet, tritt die Verwandlung der Anſchauung in das Bild ein, dies Wort in derſelben Allgemeinheit genommen, wie man auch die Mimik eine Sprache nennt.

2) Statt der Aufmerkſamkeit, wodurch ſich die Intelligenz ihres Inhaltes bemächtigt, tritt das Vergeſſen ein, das, wie namentlich ſchon in der Anthropologie, im Begriff des Traumlebens der Seele, gezeigt worden, nur als ein relatives zu denken iſt.

3) Statt der Entäußerung endlich des Inhalts an die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, in welcher er erfaßt wird, tritt das

Vorſtellen ſelbſt als das innerlich gewordene Anſchauen ein, welches der äußerlichen Erregung gar nicht mehr bedarf, ſondern die freie Gewalt iſt, eine Vorſtellung zu äußern.

1. Das Bild.

Der Inhalt der Anſchauung iſt kein anderer, als der des Gefühls; indem aber der Geiſt die Anſchauung in ſich ſetzt, ſtreift er ihre Äußerlichkeit ab und erſchafft ſich ein Bild von ihr. Er erſchafft es ſich, denn ohne ſeine verinnernde Thätigkeit entſteht es nicht für ihn. Aber es iſt auch nur ein Bild, denn es iſt die ideell gewordene Anſchauung. Das Bild iſt nicht die Sache; dieſe iſt in ihrer concreten Unmittelbarkeit ein ſelbſtſtändiges Daſein gegen die von ihm erinnerte Anſchauung. Und zugleich iſt das Bild die Sache, denn ohne dieſe exiſtirte es gar nicht; es ſtellt nicht ſich, ſondern die Sache dar. Sein Unterſchied von der Sache iſt nur ein formaler. Das Gefühl wie die Anſchauung ſind daher gegen das Bild in dem Nachtheile, noch in der irdiſchen Schwere des unmittelbaren Daſeins befangen zu ſein. Das Bild iſt in ſeinem Daſein durch ſie bedingt, allein für ſich iſt es auch frei von dem äußerlichen Complex, in welchem jedes Gefühl exiſtirt. Das Bild, das ſich aus der Anſchauung durch ihre Verinnerung geſtaltet, trennt ſich von dem verworrenen Ineinander des urſprünglichen Gefühls ab; der Inhalt der Anſchauung verdichtet ſich, ſo zu ſagen, in ihm. Dieſer Geſtaltungsproceß iſt jedoch nicht möglich, ohne eine Menge Detailbeſtimmungen, welche in dem Anſchauen noch hervorſchimmern, zu verwiſchen. Das Bild iſt durch das Verſchwinden dieſer accidentellen Momente nie ſo vollſtändig, als die unmittelbare Anſchauung. Allein dieſer Verluſt der ſich in das Anſchauen hineindrängenden Nebenbeſtimmungen iſt theils nur als der Untergang eines Ballaſtes anzuſehen, der für die weitere Fahrt der Intelligenz nur läſtig werden würde; theils als ein poſitiver Gewinn, indem ſich der ſubſtantielle Kern des in der Anſchauung enthaltenen Gefühls auf dieſe Weiſe mehr in ſich abrundet und glatter herausſchält. Als

Bild kann der Inhalt *allein* für ſich daſtehen und der Zuſammenhang ſeiner urſprünglichen Erzeugung im Act des Anſchauens, Ort, Zeit, die anſtoßenden Gefühle und Anſchauungen, die ganze Breite des Contextes im Moment der Empfängniß, heben ſich auf. Ich erblicke den Straßburger Münſter. Der erſte Act iſt ein bloßes ſinnliches Sehen; der zweite die Erregung meines Gefühls; der dritte, mich aus dem Erſtaunen herauszuarbeiten, d. h. ich muß aufmerken, was in meinem Gefühl vorgeht, ſonſt würde ich dies Wunder der Baukunſt nur angaffen, nicht anſchauen; der vierte Act iſt alſo, daß ich aus der unmittelbaren Innerlichkeit meines Fühlens durch die Aufmerkſamkeit auf die Sache in ihrer Objectivität zurückgehe, mich von Innen nach Außen wende. So erfaſſe ich anſchauend mein Gefühl. Nun verlaſſe ich Straßburg, aber den Münſter nehme ich in mir mit fort, indem ich meine Anſchauung von ihm durch das active Erinnern in ein Bild verwandle, das nun in *meiner* Intelligenz für ſich beſteht und zu deſſen Beſitz ich die unmittelbare Äußerlichkeit nicht mehr bedarf. Nun kann die Beleuchtung, in welcher ich den Münſter geſchaut habe, die Geſellſchaft, in der ich mich befand, die Temperatur u. ſ. f., dies Accidentelle von der Sache getrennt werden. Ich kann das Bild des Straßburger Münſters, ganz abgeſehen von der Stadt, meiner Reiſe u. ſ. f., allein mir vorſtellen. Eine Menge Einzelheiten, welche in dem Anſchauen mitenthalten ſind, kleine Fenſter, Statuen, Verzierungen, Kragſteine, Ringeln u. ſ. f., werden mir aus dem Bilde verſchwinden, allein die Gliederung des ganzen Baues, die Conſtruction der Maſſe, werde ich beſitzen, *vorausgeſetzt*, daß es durch das Aufmerken wirklich zum Anſchauen gekommen iſt. Wir haben hier der Deutlichkeit wegen ein Beiſpiel gewählt, das aus der Sphäre des Geſichtskreiſes entnommen iſt. Allein jede andere macht denſelben Proceß durch. Man kann oft in Erzählungen beobachten, wie die Redensarten: „ich merkte noch gar nichts, bis —; ich ſuchte mich (d. h. mich als Fühlenden) zu faſſen; mir war, als ob —; ich empfing einen unvergeßlichen Eindruck; ich ſehe es noch vor mir; ich höre noch den Ton; noch ergreift mich Wonne — oder

Schmerz u. ſ. w." die verſchiedenen Stufen dieſes Verinnerungsproceſſes bezeichnen. Die ganze Lyrik ſtellt ihn in der mannigfachſten Beziehung dar und ſucht nicht ſelten die Beſtimmtheit des rein geiſtig entſprungenen Gefühls in ſinnlicher Anſchaulichkeit zu reflectiren. Dante's vita nuova treibt ſich durch alle Momente dieſer Entwicklung bis zur freieſten Verklärung des Stoffs.

2. Das Vergeſſen.

Das Bild der Anſchauung dauert in mir fort. Da es in ſeiner Beſtimmtheit eben ſowohl, als das Gefühl und die Anſchauung, ein einzelnes iſt, ſo geht es allerdings vorüber. Allein weil es nun jetzt für mich verſchwindet, iſt es nicht abſolut verſchwunden, ſondern es verhält ſich damit, wie mit der in der Anthropologie betrachteten ideellen Exiſtenz der Empfindungen. Das Bild bleibt in der Tiefe der Intelligenz aufbewahrt. Es iſt alſo zu unterſcheiden zwiſchen dem Daſein und der Exiſtenz des Bildes. Sein Daſein iſt, daß die Intelligenz eine Anſchauung in dem Auszug eines Bildes zuſammengefaßt hat; ſeine Exiſtenz, daß es für das Bewußtſein in ſeiner Selbſtſtändigkeit geſetzt wird. Folglich kann es ſehr wohl daſein, ohne als Gegenwart zu exiſtiren. Hierauf beruht das Vergeſſen. Iſt die ganze Bilderzeugung eine flüchtige geweſen, ſo iſt natürlich die Verdrängung des einen Bildes durch andere, ſein Verblaſſen, Vergehen viel leichter. Das Vergeſſen iſt quantitativ ein unendlich verſchiedenes, immer aber nur ein relatives, denn es verhält ſich damit keineswegs ſo, wie man es ſich oft vorſtellt. Man kann gar nicht ſo vergeſſen; Vieles, was unter dieſe Kategorie gebracht wird, gehört gar nicht dahin; weil es nämlich nicht zum Daſein des Bildes gekommen iſt, ſo kann es, wie ſich von ſelbſt verſteht, auch nicht zur Exiſtenz deſſelben kommen. Viele Menſchen drücken ſich daher, wenn etwas erwähnt wird, das ſie wiſſen ſollten oder könnten, weil es ihr Gefühl berührte, ſo aus, ſie hätten es vergeſſen. Aber ſie konnten es gar nicht vergeſſen, weil ſie es noch gar nicht zur Anſchauung und noch weniger zu deren Verbildlichung gebracht hatten. Es iſt alſo ein ganz falſcher Ausdruck. Umgekehrt aber, was wirklich für uns durch die thätige Erinnerung zum Bilde geworden iſt, das kann nicht vergeſſen werden, weil es durch die ideelle Transſubſtantiation der Äußerlichkeit entriſſen worden; in Bezug auf dieſe Unverwüſtlichkeit der Bilder in der Intelligenz iſt es alſo abermals wie bei den Empfindungen nicht gleichgültig, was ſich in uns birgt, und es heißt auch hier:

quo vas semel imbutum, semper servabit odorem.

3. Die Vorſtellung.

Die Intelligenz in ihrer ideellen Räumlichkeit iſt ein Abgrund, in deſſen Tiefe Bilder auf Bilder ſich einhüllen können. Iſt nun das Bild auf ſolche Weiſe dem Moment der Gegenwart entſchwunden, ſo iſt es vergeſſen. Dieſer negative Act muß, wie oft vergeſſen wird, in die Entwicklung des theoretiſchen Geiſtes als ein organiſches Moment mit aufgenommen werden. Die *urſprüngliche Reproduction* des nicht dem Augenblick präſenten, in die Nacht der Innerlichkeit verborgenen Bildes wird nun dadurch vermittelt, daß der Inhalt des Bildes zum *zweitenmal* uns als Anſchauung entgegenkommt. Indem wir dieſe durch die Aufmerkſamkeit geſtalten, tritt ſie ſelbſt aus unſerm Innern als ſchon *fertiges* Bild entgegen. Nothwendigerweiſe muß die Intelligenz erkennen, daß, was ſie in beſtimmter Unmittelbarkeit vor ſich hat, ihr *bereits gehört*. Sie begrüßt in der Anſchauung ein ſchon erworbenes Eigenthum. Indem ſie nun das aus der unbeſtimmten, nächtlichen Weite der Innerlichkeit herauftauchende Bild auf die gebotene Anſchauung *bezieht*, *vergleicht* ſie beide untereinander.

Dieſer Act iſt die *Recognition* des Bildes durch die Anſchauung, wodurch das Bild nicht blos erneuet, ſondern auch *ergänzt* und *berichtigt* werden kann. Es hat ſich an der Anſchauung zu *bewähren*. Allein auch dieſe hat am Bilde einen Maaßſtab bekommen, aus welchem ſie beurtheilt werden kann. Die Akribie dieſer Parallele iſt das Intereſſe des Einzelnen. Für uns iſt die Hauptſache, daß die Intelligenz mittelſt der Recognition das Bild ihrer Anſchauung in die Gewalt bekommt, denn es zeigt ſich in ihr:

a) daß das Bild von der Anſchauung unterſcheidbar iſt; beide können, ſo groß ihre Identität iſt, auseinandergehalten und in ihrem Unterſchiede aufeinander bezogen werden. Das Bild iſt ferner:

b) beweglich. Es ruht in dem Zuſtande, den wir ſein Vergeſſen nennen, in der nächtlichen Einfachheit der Intelligenz; es iſt in ihr da, ohne für ſie zu exiſtiren. Aber aus dieſer Einfachheit (wie Goethe im zweiten Theil des Fauſt den Aufenthalt der Mütter beſchreibt) kann das Bild hervorgehoben werden. Es wird von den übrigen Bildern abgetrennt und erſcheint nun der Anſchauung gegenüber.

c) Die Intelligenz erfährt folglich, daß ſie die Macht iſt, aus jener unterſchiedloſen Tiefe ihrer ſelbſt, aus dem gleichgültigen und ſtummen Daſein das Bild hervorzurufen, auch wenn ſie dazu nicht durch die Anſchauung ſollicitirt wird. Als freie Subjectivität ſchaltet ſie über ihren Inhalt mit unbedingter Souverainetät. Sie ſubſumirt die Anſchauung unter das Bild, das Bild unter ſich ſelbſt, wie ſie an ſich allgemeines Subject iſt. In dieſer Unterſcheidbarkeit, Beweglichkeit und Freiheit iſt das Bild nun wirklich Vorſtellung, denn alle materiellen Bande ſind von ihm abgelöſ't und es exiſtirt in der reinen, ſo zu ſagen, willkürlichen Zeit des Subjects. — Die Recognition der Anſchauung, welche dieſe Freiheit vermittelt, pflegt häufig mit dem Ausdruck Beſinnen, auch Entſinnen bezeichnet zu werden. Man verſenkt ſich in ſich, um das Angeſchaute in ſich wiederzufinden. Ich komme, um unſer früheres Beiſpiel aufzunehmen, ohne es zu wiſſen, durch eine Verirrung in das Straßburger Gebiet; die Säule des Münſters durchſchneidet den fernen Horizont. So werde ich mir zunächſt ſagen: der Thurm komme mir bekannt vor, als hätte ich ihn ſchon einmal geſehen, und nach genauerer Recognition werde ich ausrufen: ja, er iſt es! Die Anſchauung wird ſich an meinem Bilde, mein Bild an der Anſchauung bewähren.

II.

Die Einbildungskraft.

Um nicht durch den Ausdruck Kraft zu Mißverſtändniſſen Veranlaſſung zu geben, könnte man recht wohl nur Einbildung ſagen, hätte dies Wort nicht einen moraliſchen, ſtörenden Nebenſinn. Auch hat man bei dem Wort nicht blos an Bilder im engeren Sinne des Wortes, ſondern an Vorſtellungen überhaupt zu denken. Zwiſchen Bild und Vorſtellung läßt ſich allerdings kein qualitativer Unterſchied angeben, denn die Vorſtellung iſt, wie wir eben geſehen haben, ſelbſt das Bild, nur als ganz von dem Proceß der Anſchauung frei gewordenes. Aber die Vorſtellung enthält doch mehr ein Hinübergehen in den Gedanken, als das Wort Bild andeutet. Darum dieſe Erinnerung. Die Einbildungskraft als die Mitte zwiſchen der activen Erinnerung und dem Gedächtniß iſt:

1) *reproductive* Einbildungskraft, welche die Vorſtellung ohne den äußeren Anreiz einer correſpondirenden Anſchauung durch die freie Macht der ſubjectiven Intelligenz wieder hervorruft. Dadurch beſchäftigt ſie ſich:

2) als freie *Phantaſie* ſich *productiv* zu verhalten, d. h. Bilder und Verknüpfungen von Bildern zu ſchaffen, welche nur ihr angehören, die ſie nicht durch Vermittelung von Anſchauungen empfangen hat. Dieſe Productivität kann den Boden des Gegebenen ſo weit verlaſſen, daß ſie:

3) abſolut *willkürlich* ſelber Anſchauungen erſchafft, denen ſie eine *Bedeutung zuertheilt*, welche an ſich nicht aus ihnen entnommen werden kann. Die Phantaſie bringt *Zeichen* hervor, welche nur diejenige Geltung haben, die ſie aus ſich in ſie hineinlegt. So kehrt das Vorſtellen in ſich ſelbſt zur Anſchauung zurück, aber im ganz entgegengeſetzten Sinne, als es davon ausgegangen war. Urſprünglich war es durch daſſelbe bedingt; die Vorſtellung war nur die innerlich gewordene, in den Raum und die Zeit der ſub-

jectiven Intelligenz verſetzte Anſchauung. Jetzt aber fängt das Vorſtellen von ſeiner Innerlichkeit an, ihr willkürlich eine Darſtellung in der Anſchauung und für dieſelbe zu ſchaffen. Das Zeichen iſt eine Äußerlichkeit, die eine von der productiven Phantaſie nur zu Lehen empfangene Seele hat.

1. Die reproductive Einbildungskraft.

Durch die Erinnerung hat ſich die Intelligenz zu einer Fülle in ihr daſeiender Bilder und in den freien Beſitz derſelben gebracht. Sie vermag dieſelben beliebig aus ſich heraufzuzaubern. Das Bild hat in ſich Selbſtſtändigkeit. Allein es hat auch einen Zuſammenhang mit Anderem. Erſtens nämlich einen ſolchen, der mit dem Werden der Anſchauung im Subject verknüpft iſt, und zweitens einen ſolchen, der aus dem objectiven Inhalt der Sache entſpringt. Es kann demnach die Reproduction des Bildes in dieſe doppelte Peripherie ſich einlaſſen.

a) Der Act der Reproduction.

Ohne den Begriff der Subjectivität des Geiſtes iſt dieſer Act unbegreiflich, denn nur durch ſie iſt es möglich, daß der concrete Inhalt der Intelligenz in ihren mannigfachen Vorſtellungen ſo in Bewegung geſetzt werde, denn das Ich durchdringt ſie alle. Es iſt nicht blos eine Schnur, woran ſie wie Perlen nebeneinander aufgereihet wären, ſondern ſie ſind in der That ſeine Prädicate. Für ſich, haben wir früher geſehen, iſt das Subject als nur mit ſich erfüllt leer; jetzt zeigt es ſich, daß es mittelſt des Hineinbildens der ihm zunächſt äußerlichen Anſchauungen in ſich zu einer lebendigen Erfüllung gekommen iſt. Zwar wird dieſelbe relativ immer vergeſſen, allein jede erworbene Vorſtellung kann aus dem Hades, worin ſie ruht, in den Tag des Bewußtſeins zurücktreten. Die Vorſtellungen ſind als von einander unterſchieden auch beweglich. Die Reproduction, welche ſie in uns, wie man ganz recht ſagt, wieder erweckt, d. h. von ihrem allgemeinen Daſein in unſerer Idealität zur beſtimmten Exiſtenz bringt, bedarf nicht erſt einer neuen, weitläufigen Vermittelung, ſondern plötzlich, wenn es der Intelligenz beliebt, ſind die Vorſtellungen da. Es gefällt mir ſo, und ich habe in mir jetzt die Melodie der Pariſienne, jetzt ein Koſakenregiment, jetzt Devrient als Lear, jetzt das Entzücken vor mir, mit welchem ich einen alten Freund wieder begrüßte u. ſ. f. Das Heterogenſte muß mir gehorchen. Man hat die Sage von Geiſterringen, wie Salomo einen ſolchen beſeſſen haben ſoll. Man drehet ihn ein wenig und ſogleich iſt eine Schaar von Geiſtern gegenwärtig. So iſt es auch mit der Freiheit der Reproduction. Es kann uns zur Gewohnheit werden, vorzugsweiſe Eine Vorſtellung hervorzurufen, wie in der Novelle Goethe's, wo der Oheim der Fürſtin das Bild einer auf einem Markt ausgebrochenen Feuersbrunſt als eine ſolche ihm unvergeßliche beſchreibt; ja, es kann uns eine Vorſtellung verfolgen. Wie viel neue Vorſtellungen wir auch in uns hervorbringen, wie viel ältere wir auch in uns erneuen, immer drängt ſich die Eine durch das Gewühl der Menge und feſſelt uns immer von Friſchem. Dem Liebenden kann ſo die Geſtalt der Geliebten, dem Mörder der letzte Blick des von ihm Erſchlagenen gegen den Willen, der von dieſen Vorſtellungen abſtrahiren möchte, ſich ſtets wieder aufdringen. Hierdurch wird aber die pſychologiſche Beſtimmung der ſubjectiven Freiheit der Reproduction nicht aufgehoben.

b) Die Aſſociation der Vorſtellungen in der Reproduction.

Indem nun die Intelligenz eine Vorſtellung in ſich wieder hervorbringt, iſt dieſelbe allerdings, wie früher gezeigt worden, Eine. Allein die Einheit, Inſichbeſchloſſenheit der Vorſtellung ſchneidet ſie nicht von jeder anderen ab; ſie kann vielmehr in eine Continuität mit anderen Vorſtellungen eintreten, und zwar auf entgegengeſetzte Weiſe, erſtens durch ein Zurückgehen auf Das, was bei der urſprünglichen Formation der Vorſtellung als Anſchauung von anderen Stoffen beiherſpielte, oder durch ein *übergehen* auf Das, was durch die Natur des Inhaltes der Vorſtellung eine Verknüpfung mit ihm möglich macht.

α) Die ſubjectiv-objective Reproduction.

Die nächſte Beziehung, welche die Vorſtellung eingehen kann, iſt die auf das Räumliche und Zeitliche, was in dem Setzen der Anſchauung durch die Aufmerkſamkeit ſich zu einem Einſchlagsfaden derſelben machte. Alſo: αα) das im *Raum Coexiſtirende*. Die Aufmerkſamkeit arbeitet darauf hin, den Inhalt des Gefühls in Raum und Zeit hinauszuwerfen; die Verinnerung ſtreift von ihm das Zufällige ab und vereinzelt ihn zu einem für ſich beſtehenden Bilde; die Reproduction der Vorſtellung läßt ſich aber wieder auf dies *Nebenwerk* ein; es taucht alſo das in der Conception der Anſchauung dem Raum nach an ſie Anſtoßende in ihr auf, wie wenn in unſerm früheren Beiſpiel bei der Reproduction des Straßburger Münſters etwa die Vorſtellung eines der in der Nähe ſtehenden Gebäude von uns reproducirt würde. — ββ) Die zweite Contiguität iſt die der *Succeſſion der Zeit*. Es wird ein Moment erinnert und an ihn hängt ſich der ihm vorangehende oder nachfolgende an; indem ich den Moment in mir reproducire, in welchem ich die Anſchauung des Straßburger Münſters geſtaltete, kommt mir der vorhergehende im Gaſthof und Poſtwagen u. ſ. f. zurück. Das Aufnehmen ſolcher accidentellen Züge hat etwas *Gemüthliches*; es zeigt, wie ein Menſch auch das Geringere noch mit ſeiner Aufmerkſamkeit umſpannt. Unſere modernen Genrebilder von Zuſtänden u. ſ. w. ſind voll von dieſen kleinen Reizen. Der gebildete Menſch verſteht aber die Vorſtellung in ihrer Abgetrenntheit für ſich feſtzuhalten; der ungebildete muß ſie dem Gedränge der Nebenvorſtellungen, die bei ihrer Reproduction für ihn ſich darſtellen, erſt abkämpfen. Er erläßt es uns nicht, den ganzen Wuſt von Zufälligkeiten, die in der Umgebung des Bildes ſich befanden, mit auszukramen; die Eine Perle, um die es zu thun iſt, können wir uns herausnehmen. Dieſer Fall kommt bei den Verhören der Inquiſito riate täglich vor. Cervantes und Shakeſpeare haben viel komiſche Züge aus dieſer Aſſociation genommen, denn es macht einen komiſchen Effect, wenn das Unweſentliche ſtatt des Weſentlichen, was man erwartet, mit der Prätenſion, als ob es dies wäre, gegeben wird.

β) Die objectiv-ſubjective Reproduction.

Die Beziehung auf den Raum und die Zeit iſt die nächſte, denn ſie entſpringt aus der Geſchichte, welche die Vorſtellung im Individuum gehabt hat. Ihr iſt diejenige entgegengeſetzt, welche das Subject, die individuelle Geneſis ſeiner Vorſtellung, fallen läßt und durch die Sache beſtimmt wird, wie ſie in der Reflexion ſich darſtellt. Gewöhnlich werden hier als Geſetze der Aſſociation folgende Reflexionsbeſtimmungen hervorgehoben: *αα*) die der Ähnlichkeit und des Contraſtes; der Ähnlichkeit z. B., wenn ich von dem Straßburger Münſter auf den Wiener Stephansthurm übergehe; des Contraſtes, wenn ich von ihm zum langgehalſ'ten Schornſtein einer New-Yorker Dampfmaſchine oder zu der Monotonie eines Türkiſchen Minaret fortgehe. — *ββ*) Das Verhältniß des Ganzen und ſeiner Theile iſt die zweite hier auftretende Reflexionsform; von der Vorſtellung des ganzen Münſters kann ich z. B. zu der eines ſeiner Fenſter fortgehen und umgekehrt. — *γγ*) Endlich kann ich von der Urſach zur Wirkung, von dieſer zu jener fortgehen; der Münſter zu Straßburg z. B. iſt das Product der kirchlichen Architektur des Germaniſchen Mittelalters, ihres Glaubens, ihres Geſchmackes u. ſ. f.

Viele Pſychologen haben ſich mit der Aufzählung dieſer Geſetze begnügt. Allein es verhält ſich damit anders, als ſie wiſſen. Daß eine Vorſtellung gleichſam andere wach ruft, iſt wahr. Allein erſtens ſind es nur Vorſtellungen, nicht Ideen, wie man ſich wohl ausdrückt, welche auf ſolche Weiſe ihre Sympathie für einander äußern, und die Wiſſenſchaft wenigſtens ſollte ſich einer ſo falſchen Bezeichnung enthalten, wenn auch unſere Literatur gegenwärtig mit Ideenmagazinen für Tiſchler, Schneider u. ſ. f. nicht karg iſt. Zweitens hat die Aſſociation keine Geſetze. Geſetz iſt da, wo das Mannigfaltige doch nur das Eine darſtellt, dem ſich die Vielheit und Zufälligkeit unterwerfen muß. Aſſociation weiſ't ſchon im Worte auf eine freie, unberechenbare Gruppirung hin, wie ſie das Weſen der Geſelligkeit ausmacht, wo der Reiz der Wahlverwandtſchaft und Willkür die Gruppen in buntem Wechſel bindet und löſ't. Im Vorſtellen müſſen überall Reflexionsbeſtimmungen zur Erſcheinung kommen, denn ſie ſind, wie früher gezeigt worden, der Intelligenz an und für ſich immanent. Sollen aber jene angeführten, ſogenannten Geſetze der Aſſociation hier erſchöpfend ſein, ſo iſt das ein großer Irrthum, denn es gehören vielmehr alle Kategorieen hierher. Warum ſoll ich denn nicht auch von der Qualität zur Quantität, von dem Weſen zur Erſcheinung, vom Widerſpruch zum Grunde, von dem Allgemeinen zum Beſondern, vom Zweck zu den Mitteln u. ſ. f. übergehen dürfen? Warum ſollen alle dieſe Kategorieen auf jene wenigen zurückgebracht werden? Iſt es denn einerlei, wenn ich von der Einheit zur Vielheit übergehe, oder wenn ich dieſe Kategorie in die des Ganzen und ſeiner Theile umſetze? Iſt es einerlei, wenn ich auch die des Allgemeinen und Beſondern, oder die der Gattung und der Art wieder unter das Reflexionsverhältniß des Ganzen und ſeiner Theile ſubſumire? Mit jenen Geſetzen geſchieht alſo zuviel, inſofern gar keine Geſetze hier gegeben werden können; und es geſchieht viel zu wenig, inſofern alle metaphyſiſchen und logiſchen Kategorieen auf die Ehre der Berückſichtigung Anſpruch machen können.

Was unſtreitig bei Vielen, welche die Aſſociation als eine geſetzmäßige Thätigkeit vertheidigen, im Hintergrunde liegt, iſt der Gedanke, daß an und für ſich jede Vorſtellung ihren eigenthümlichen Zuſammenhang haben muß, d. h. der Gedanke des Syſtems der Wiſſenſchaft, worin allerdings eine Beſtimmung von ſelbſt zur andern forttreibt, eine durch ſich in die andere eingreift. Allein dies Maſchennetz der der Sache immanenten Dialektik iſt doch etwas ganz Anderes, als das Übergehen von einer Vorſtellung zur andern, welches durch die freie Subjectivität hervorgebracht wird, welche die Macht aller ihrer Vorſtellungen iſt. Läßt man dieſe Freiheit der Subjectivität außer Acht, ſo mißverſteht man das Weſen der ſubjectiven Intelligenz. Kann auch in jeder Verknüpfung, die ich mache, das abſtracte Band einer Kategorie, alſo der Ähnlichkeit oder des Widerſpruchs, des Ganzen und ſeiner Theile, der Urſach und Wirkung, nachgewieſen werden, ſo iſt doch die Verknüpfung ſelbſt nie einem Calcül zu unterwerfen. So wenig man meinen Willen berechnen kann, ſo wenig auch die Combinationen meiner Intelligenz. Jede Vorſtellung iſt für mich der Mittelpunct eines Univerſums, in welchem ich mich nach allen Seiten hin wenden kann; von dem Straßburger Münſter kann ich auf Erwin von Steinbach; auf Goethe's Aufſatz darüber; auf die lange Verkennung der Gothiſchen Baukunſt; aber ich kann auch auf die Baucorporationen des Mittelalters, auf die Freimaurerei, auf Myſterien überhaupt; oder ich kann auf den Sandſtein übergehen, aus dem er gebaut worden; auf die Zeichnungen, die man von ihm hat; auf die Glocken, die in ihm hängen; auf die Franzöſiſche Revolution, weil dieſe auch ihn einmal nivelliren wollte; ich kann vom Elſaß ſprechen, deſſen Zierde er iſt; von den Mißverſtändniſſen, welche Gans über ſeine Anſicht vom Verhältniß des Elſaß zu Frankreich und Deutſchland hat erfahren müſſen; — was kann ich nicht? Niemand kann hier der Willkür meiner Intelligenz die Prognoſe ſtellen, und auch dem beſten Beobachter will ich entſchlüpfen. Hier würde der Ort ſein, den Witz in ſeiner pſychologiſchen Geneſis zu faſſen. Da ſich glücklicherweiſe die Äſthetik immer entſchiedener von der Pſychologie zum Vortheil beider Diſciplinen ablöſ't, ſo muß die beſondere Entwicklung der Begriffe Laune, Witz, Humor und ähnlicher, der Äſthetik überlaſſen bleiben. Die Pſychologie hat nur die unendliche Freiheit der Subjectivität in ihrem Vorſtellen als Princip der Combination nachzuweiſen. Welche Aſſociationen finden wir nicht bei einem Shakeſpeare, Rabelais, bei einem Jean Paul! Letzterer hat ſogar an einem Geſellſchaftsſpiel, wo ein Erzählender von den Übrigen ſich den zufälligen

Bauſtoff liefern läßt, gezeigt, was an der Aſſociation eigentlich daran ſei.

Die geiſtreichſte Behandlung dieſes Momentes der ſubjectiven Intelligenz hat unſtreitig Herbart's Pſychologie gegeben. Wie die Vorſtellungen zu Reihen und Gruppen ſich entfalten, wie ſie ſich über die Schwelle des Bewußtſeins in ſeine Gegenwart drängen, wie ſie mit einander um die Exiſtenz kämpfen, wie die homogenen verſchmelzen u. ſ. f., dieſe Mechanik und Statik des Vorſtellens iſt auf das Genaueſte und Zierlichſte von ihm beſchrieben. Nur ſcheint es uns, als wenn Herbart die ſubjective Einheit der Intelligenz vor dem Tumult der Vorſtellungen zu ſehr in den Hintergrund treten läßt; ſie wird ihm mehr zum Rahmen und Tummelplatz ihrer Bewegungen; von der Unmöglichkeit, einen Anſatz zum Calcül für die Stärke der Vorſtellungen zu finden, gar nicht zu ſprechen.

2. Die productive Phantaſie.

So unbedingt ſich auch die Einbildungskraft in der Reproduction der Vorſtellungen bewegt, ſo iſt doch die Thätigkeit der Intelligenz, welche neue Bilder erſchafft oder in die erworbenen Bilder einen ihr eigenthümlichen Inhalt hineinſchafft, qualitativ von ihr verſchieden. Die Willkür in der Combination der reproducirten Vorſtellungen iſt der Übergang zu dieſer ganz freien Geſtaltung, welche nicht ſelten mit ihr vermiſcht wird, weil das Subſtrat ihrer Thätigkeit allerdings darin enthalten iſt; z. B. ich erſchaffe das Bild eines Centauren, ſo iſt dieſe Vorſtellung in mir nicht durch eine Anſchauung erzeugt, weil keine Centauren exiſtiren; aber der Pferdeleib und Menſchenleib und das ſcheinbare Zuſammengewachſen in eines guten Reiters mit ſeinem Pferde ſind Vorſtellungen, welche in mir durch das Anſchauen vermittelt ſind und aus deren Elementen ich jenes Bild frei hervorbringe; die Freiheit liegt eben in der Unabhängigkeit vom Gegebenen, denn jene Einheit des Pferde- und Menſchenleibes, wie ich ſie vorſtelle, iſt mir nicht gegeben; ſie iſt meine That. Die Gewalt der Phantaſie wird in concreto oft genug eingeſtanden, aber in ihrem organiſchen Verhältniß zu den übrigen Richtungen des Geiſtes noch immer zu wenig gewürdigt. Schelling machte einſt in ſeiner Indignation, die ſeiner Jugend ſo ſchön ſtand, wenn auch nur in einer Anmerkung, mit Recht darauf aufmerkſam, wie Wenige von der Nothwendigkeit der Phantaſie für den Philoſophen eine Ahnung haben, als ob die Speculation nur abſtractes Denken wäre. Schleiermacher rief in den Monologen aus: „O wüßten doch die Menſchen dieſe Götterkraft der Phantaſie zu brauchen, ſie, die allein den Geiſt ins Freie ſtellt, ihn über jede Gewalt und jede Beſchränkung weit hinaus trägt, ſie, ohne die des Menſchen Kreis ſo eng und ängſtlich iſt! Wie Vieles berührt denn Jeden im kurzen Lauf des Lebens!" Das Studium des Spinoza erweckte einen höheren Begriff der Imagination, den Franz v. Baader beſonders nach Jacob Böhm als die magiſche Kraft des Geiſtes weiter ausgeführt hat. Auch die Pädagogik ſah ſich genöthigt, nicht blos dem Verſtand und Willen ihre Aufmerkſamkeit zu widmen, ſondern auch die Phantaſie mehr als früher in den Kreis ihrer Elemente zu ziehen. Dennoch iſt die Theorie der Phantaſie, auch in den Äſthetiken, noch in der Kindheit. Was v. Irwing in ſeinen ſchon angeführten Unterſuchungen, Krauſe in ſeiner analytiſchen Philoſophie (Göttingen 1836), darüber geſagt haben, gehört noch immer, ſo dürftig es iſt, zu dem Beſten. Da wir hier ein ſymmetriſches Verhältniß der Ausführung zu beobachten haben, ſo wollen wir nur das Skelett einer Entwicklung geben, welche, ſtatt der Bewunderung der Phantaſie, wenigſtens den Verſuch einer dialektiſchen Beſtimmtheit der Sache darbietet. Da nun die Phantaſie das Subſtrat ihrer Bildungen aus dem Gebiet der durch das Anſchauen vermittelten Vorſtellungen entnimmt, ſo kann ihre Entfaltung nur durch die Kategorieen des Seins beſtimmt werden: die Qualität, Quantität und das Maaß der Phantaſie ſind die ſich ergebenden Unterſchiede.

a) Die qualitative Beſtimmtheit der Phantaſie.

Die unmittelbare oder qualitative Beſtimmtheit der Phantaſie iſt die durch das eigenthümliche Element geſetzte, in welchem ſie ihre Bildungen darſtellt. Dies Moment der Intelligenz iſt durch die natürliche Beſtimmtheit des Geiſtes bedingt. Es muß daher in dieſer Hinſicht auf die Anthropologie zurückgewieſen werden. Die qualitative Beſtimmtheit iſt zunächſt:

α) die, welche durch den Sinn des Geſichts (deſſen Ausbildner, wie wir lernten, der Taſtſinn iſt) auf den Raum ſich bezieht. αα) Als im abſtracten Raum bildend, alſo lineare Figurationen hervorbringend, iſt die Phantaſie die geometriſche, wie ſie vorzugsweiſe bei Mathematikern erſcheint. ββ) Als im erfüllten Raum, im Materiellen geſtaltend, wird ſie plaſtiſch. γγ) Ergreift ſie das Materielle in ſeinem Verhältniß zum Licht, richtet ſie ſich auf die farbige Erſcheinung, ſo wird ſie pittoresk.

β) Dem Raum ſteht die Zeit gegenüber. Die erfüllte Zeit iſt der Ton, auf welchen ſich der Geiſt durch den Sinn des Gehörs bezieht. Geſtaltet nun die Phantaſie den Inhalt der Intelligenz in dieſem weichen Elemente, ſo wird ſie zur muſikaliſchen.

γ) Die Sprache iſt als Äußerung des Geiſtes ein von ihm producirtes Tönen, welches aber von dem nur muſikaliſchen ſich dadurch unterſcheidet, daß es auch gegliedert iſt und gleichſam das Moment der Plaſticität in ſich aufgehoben hat. Wird ſie das Element, durch welches die Phantaſie ſich manifeſtirt, ſo entſteht, von hier aus angeſehen, die poetiſche, rhetoriſche und philoſophiſche Richtung derſelben. Dichter, Redner und Denker ſind die größten Sprachbildner.

Es iſt möglich, daß ein Individuum ſo reichbegabt iſt, daß ſeine Phantaſie, wie bei einem Leonardo da Vinci, ſich in dieſen verſchiedenen Formen mit einer gewiſſen Gleichmäßigkeit auslegen kann. Im Allgemeinen wird es aber auf eine derſelben beſchränkt ſein. Daſſelbe gilt von Völkern, worüber Schnaaſe in ſeinen Niederländiſchen Briefen intereſſante Bemerkungen gemacht hat. Die unmittelbare Situation des Einzelnen, die Natur, in der er lebt, die Gewöhnung u. ſ. f., ſind hier von großer Wichtigkeit. Wenn z. B. Bergleute, wie die Böhmiſchen par excellence, eine muſikaliſche Phantaſie zu zeigen pflegen, d. h. wenn ſich ihnen die Subſtanz ihres Geiſtes in Tönen darſtellt, ſo rührt das unſtreitig daher, daß der Sinn des Geſichtes bei ihnen zurücktritt. Im Dunkel der Erde, in Dämmerung, beim kärglichen Grubenlicht müſſen ſie arbeiten; die Farbenreize der Vegetation und des Himmels werden wenig von ihnen genoſſen. Dazu kommt das Rieſeln der Bergwaſſer, der Rhythmus der Hammerſchläge, der Tact der ſich bewegenden Maſchinen, um in der unterweltlichen Stille den Sinn des Gehörs zu ſchärfen. Die Inſichgekehrtheit des Gemüths vollendet dieſe Richtung. — Es verſteht ſich von ſelbſt, daß bei den von uns gebrauchten Ausdrücken gar noch nicht an die Wiſſenſchaft und Kunſt im engeren Sinne gedacht werden muß. Es kann Jemand eine figurative Phantaſie haben, ohne je ein geometriſches Problem kennen zu lernen, und ſo durchweg.

b) Die quantitative Beſtimmtheit der Phantaſie.

Durch die Vermittelung der reproductiven Einbildungskraft wird Jeder Geſtalten, Töne, Wörter in ſich haben; allein etwas ganz Anderes iſt ſeine eigene Productivität. Eben ſo verhält es ſich mit der quantitativen Beſtimmtheit der Phantaſie. Sie iſt ebenfalls durch die Anſchauung bedingt, allein die eigenthümliche Kraft der Erzeugung iſt hiervon ſehr verſchieden. α) *Extenſiv* bezieht ſie ſich auf die *Menge* von Vorſtellungen, welche die Phantaſie hervorbringt; ſie kann *reich* oder *arm* ſein; β) *intenſiv* auf die *Innigkeit* und *Präciſion*, womit ſie die erſchaffenen Bilder ausſtattet; ſie kann *ſtark* oder *ſchwach* ſein, oder, wie man es auch wohl ausdrückt, feurig oder kalt. γ) Die Ausdehnung der Phantaſie in der Maſſe ihrer Gebilde und die Tiefe ihrer Geſtaltung haben ein inneres *Verhältniß* zu einander. Die unaufhörliche Erzeugung neuer

Bilder, neuer Combinationen, kann die Phantaſie der Gefahr ausſetzen, in der Fülle die *Deutlichkeit* einzubüßen, und umgekehrt kann das beſtändige Haften an wenigen ausgeführten Bildern im Gegenſatz zu jenem fortſtrömenden Wechſel eine *Einſeitigkeit* hervorbringen. Es iſt aber möglich, daß die Stärke der Phantaſie und der Umfang derſelben mit einander in *Gleichgewicht* treten. Im Concreten wird ſich dies Verhältniß mit mehr oder weniger Beſtimmtheit immer angeben laſſen; hier, wo es auf den allgemeinen Begriff ankommt, iſt es unmöglich, alle Schattirungen deſſelben anzudeuten, denn es iſt die Natur der Quantität, die *unbeſtimmte Grenze* auszumachen. Da es weſentlich auf das ſchöpferiſche Verhalten der Phantaſie ankommt, ſo iſt nur noch zu bemerken, daß man den Reichthum derſelben nicht mit einer äußerlichen, ſchlechten Vielheit verwechſele. Es kann das Subſtrat der Phantaſie nur gering ſein und doch kann ſie eine unendliche Mannigfaltigkeit bewähren. Bei *Oſſian* z. B. finden wir wenig Elemente, welche ihm die Wellen des Meeres, die Nebel, die Landſeen, Felſen, das Mondlicht auf der Haide durch die Anſchauung gegeben hatten. Nichtsdeſtoweniger iſt er ein reicher Dichter, denn er hat dieſen dürftigen Stoff in zahlloſen Wendungen zu einem unerſchöpflichen Quell gemacht. Im Allgemeinen iſt die ſtarke Phantaſie mit der erfinderiſchen vereint, wie man bei einem Calderon, Raphael, Thorwaldſen, Shakeſpeare u. ſ. w. nicht weiß, was man mehr bewundern ſoll, die ungeheure Weite der Anſchauung, der das Weltall bis in das Kleinſte hin offen liegt, oder die Kraft, mit welcher jedes Gebilde zur vollſten Klarheit hervorgeboren wird. Die Engheit der Phantaſie iſt dagegen meiſtens auch mit einer Lahmheit derſelben verbunden, welche an den von ihr nachgeahmten Schöpfungen Anderer nur *Modificationen* anzubringen weiß; hier iſt der Trödel verbrauchter Bilder, abgegriffener Wendungen, hier der langweilige Luxus eines geborgten Prunkes. Jede Phantaſie muß aber im Verhältniß der Extenſion und Intenſion eine gegenſeitige Durchdringung derſelben anſtreben; dieſe iſt:

c) das Maaß der Phantaſie.

Die Verwirklichung der productiven Phantaſie ſchließt ſowohl die qualitative als quantitative Beſtimmtheit in ſich; der Stoff, in welchem dargeſtellt wird, iſt für die Realität ſo wichtig als die ſubjective Kraft. Die Phantaſie individualiſirt ſich daher durch die Einheit des qualitativen und quantitativen Momentes in's Unendliche. Aber dieſe Einheit iſt ſelbſt etwas Anderes, als die Qualität und Quantität: ſie iſt die Idee als Inhalt der productiven Phantaſie. Erſt durch ſie wird das objective Element der Darſtellung und das ſubjective der Erfindung zur geiſtigen Bedeutſamkeit erhoben. Die Vernunft als das Wiſſen der Idee von ſich iſt das Maaß der Hervorbringungen der Phantaſie; ſie iſt das Princip ihrer Poeſie, dies Wort in ſeinem allgemeinſten Sinn genommen, wie die Schelling'ſche Schule es gebrauchte und wie er auch der älteſte und urſprüngliche iſt. Die nächſte hier reſultirende Beſtimmung iſt:

α) der Unterſchied, der in der Phantaſie durch den Standpunct des Bewußtſeins geſetzt wird, auf welchem ſich die Intelligenz befindet.

αα) Strebt die Intelligenz, aus dem Gefühl zur Anſchauung herauszugehen, ſo entſteht die ſymboliſche Form der Phantaſie. Der Inhalt wird in eine Objectivität eingebildet, welche mit ihm ſelbſt mehr oder weniger homogen iſt und die ihn deßhalb anzudeuten vermag. Die Innerlichkeit muß hier noch ſupplementariſch zur Anſchauung hinzutreten, weil ſie ſelbſt den Inhalt nur nach einzelnen Seiten offenbart, andere aber dagegen verſchwinden läßt. Der Act der einbildenden Phantaſie dauert, ſo zu ſagen, noch fort, nachdem der Inhalt ſchon in einer Anſchauung oder Vorſtellung befeſtigt worden; ein Todtenkopf z. B. iſt ein Symbol der Vergänglichkeit, eben deswegen aber auch der Ewigkeit, des religiöſen Ernſtes, des Geheimniſſes u. ſ. w.; dieſe vielen Gedanken umflattern gewiſſermaßen das einfache Object.

ββ) Hört dieſe Ungleichheit des Äußeren gegen das Innere auf, ſtellt alſo die Intelligenz ihren Inhalt in einer ſolchen

Weiſe dar, daß von ihm nichts in ihr zurückbleibt, ſondern ſie ihn ganz zur Anſchaulichkeit oder Vorſtellbarkeit entäußert, ſo wird die Bildung der Phantaſie eine plaſtiſche. Hier iſt keine Zweideutigkeit mehr möglich, wie im Symboliſchen, was eigentlich dargeſtellt ſein ſolle, welche der mannigfachen möglichen Beziehungen die rechte d. h. hier nur die vom Schöpfer des Symbols in ſie gelegte ſei, ſondern der Inhalt ſpricht ſich durch die Einheit mit ſeiner Form entſchieden aus. Er hat nur die Bedeutung, welche an der Oberfläche erſcheint. Man hat hier wiederum jede beſchränkte Auffaſſung zu vermeiden, denn es gilt das hier Geſagte nicht blos von der Kunſt allein, etwa gar der Sculptur, ſondern wir haben das Plaſtiſche als einen allgemeinen Begriff zu nehmen, den man auch Naivetät nennen kann.

γγ) Geht aber die Innerlichkeit der Intelligenz wieder über die Äußerlichkeit ihrer Darſtellung hinaus, ſo kehrt die Phantaſie auf umgekehrte Weiſe zum ſymboliſchen Standpunct zurück. Auf dieſem ſtrebt ſie, der Unbeſtimmtheit des Gefühls einen Ausdruck zu gewinnen; die Innerlichkeit iſt erſt in ihrer Entfaltung begriffen. Hier ringt die Innerlichkeit als die ſich ſchon offenbare nach einer ihr angemeſſenen Darſtellung. Allein wie ſie ſich auch zur Erſcheinung bringe, ſo geht die Tiefe ihres Weſens doch noch über jede hinaus. Die Unendlichkeit des Inhaltes bringt es alſo zu einer nur relativ adäquaten Form; auch über die ſchönſte quillt er in ſeiner abſoluten Elaſticität hinaus. Das Symbol umſchwebt ein trübes Sinnen, die Schöpfungen der romantiſchen Phantaſie dagegen eine verklärende Ahnung, welche ſich des Symbols nicht ſowohl als Bedürfniß als vielmehr zum Schmuck bedient. Das Subject erliegt der Fülle des Inhaltes und wird doch einzig von ihm getragen. Dem ſymboliſchen Standpunct erſcheint der plaſtiſche leichtſinnig; jener umgekehrt dieſem ein verworrenes Räthſel. Dem romantiſchen oder ſentimentalen Standpunct erſcheint der plaſtiſche ſeinem Inhalt nach dürftig und er hat eine unmittelbare Sympathie für den ſymboliſchen; dem plaſtiſchen aber erſcheint er *krankhaft*, wie auch *Goethe* ſelbſt die Romantik ſo definirte.

Um Mißverſtändniß zu vermeiden, muß noch einmal erinnert werden, daß dieſe Unterſchiede der Phantaſie nicht blos auf dem *äſthetiſchen* Gebiet zu ſuchen ſind, ſondern in jedem Gebiet des Geiſtes ſich geltend machen und ſelbſt in der Speculation auftauchen. *Pythagoras* hat einen ſymboliſchen Charakter, *Platon* einen plaſtiſchen, *Plotinos* einen romantiſchen; dennoch ſind ſie, in Verhältniß zur Orientaliſchen Philoſophie, alle wiederum plaſtiſch zu nennen. Unter den Neueren iſt *Jacob Böhm* ſymboliſch, *Spinoza* plaſtiſch, *Jacobi* in ſeiner Phantaſie romantiſch zu nennen, und doch ſind ſie wieder als Moderne identiſch.

β) Im Symboliſchen verſchwindet das Subject vor dem Object, in das es ſeinen Inhalt einbildet; im Plaſtiſchen geht das Subject in das Object auf; im Romantiſchen ragt das Subject über das Objective, wodurch es ſich darſtellt, über. Die Phantaſie iſt daher:

αα) in erſterer Beziehung die *erhabene*. Der Hiatus zwiſchen Inhalt und Form in ſeiner Unmittelbarkeit drängt die Idee hervor, legt allen Nachdruck auf ſie, bleibt aber mit der Geſtaltung hinter ihr zurück; die Form hat daher bei aller durch das Anſtreben zur Idee geſetzten Würde den Charakter der Formloſigkeit.

ββ) In der zweiten Beziehung iſt die Phantaſie die *ſchöne*, denn der geiſtige Inhalt, die Idee, und die äußere Darſtellung für die Anſchauung oder Vorſtellung durchdringen ſich gegenſeitig zur völligſten Angemeſſenheit. Dieſe Einheit iſt das *Ideal*, das aber für den pſychologiſchen Standpunct nicht blos im Künſtler und für die Kunſt exiſtirt, ſondern als *Geſetz aller Darſtellung*, z. B. auch der perſönlichen, wie ein *Sokrates* und *Schleiermacher* ſie anſtrebten, anerkannt werden muß.

γγ) In der dritten Beziehung wird die Phantaſie zur ſchlechthin *individuellen*, die ſich in ganz entgegengeſetzten Richtungen offenbart; erſtens in einer *eudämoniſtiſchen*, welche den particulären, *zufälligen* Inhalt des Subjects zu geſtalten ſucht; zweitens in einer *myſtiſchen*, welche nur den *abſoluten* Inhalt des Subjectes herauszuſetzen ſtrebt. Beide Richtungen ſind wegen der Übermacht der Subjectivität der Gefahr ausgeſetzt, in das Unſchöne zu fallen; dort zerſtäubt Alles im zierlichen Spiel, hier ballt ſich Alles zum Abſtruſen zuſammen; dort entſteht ein *Kotzebue*, hier ein Zacharias *Werner*.

γ) Die Beſonderheit des Inhaltes kann durch alle dieſe Stufen der Phantaſie eben ſo die nämliche ſein, als für jedes Element der Darſtellung und für jede quantitative Nüance derſelben. Wie die Liebe z. B. eben ſowohl durch das Bild, als den Ton und das Wort, eben ſowohl durch einen reichen Genius als armſeligen Philiſter dargeſtellt werden kann, ſo kann ſie auch ſymboliſch, wie im Hohenliede, im groben Phallus oder dem pfeildurchbohrten Herzen; oder plaſtiſch, wie im Eros und der Pſyche; oder romantiſch, wie in Romeo und Julie u. ſ. f. erſcheinen. Und eben ſo kann ſie erhaben dargeſtellt werden, wie in Dante's Spiritualismus, oder ſchön, wie in Petrarca's Sonnetten, oder individuell, wie in Shakeſpeare's Sonnetten. Sie kann gemein werden, wie bei einem Hoffmannswaldau, oder myſtiſch abſtrus, wie bei einem Angelus Sileſius. Auch kann eine jede Stufe alle übrigen in ſich innerhalb ihrer prägnanten Eigenthümlichkeit wieder reproduciren, ein Moment, das ſo oft überſehen wird und zu zahlloſen Mißverſtändniſſen Veranlaſſung gibt. Das Symboliſche kann auch plaſtiſch und romantiſch werden, ohne ſich deswegen als Princip aufzugeben. So hat die Ägyptiſche Symbolik einen plaſtiſchen, die Indiſche einen romantiſchen Charakter. Allein innerhalb der Ägyptiſchen und Indiſchen ſelbſt müſſen ſich das Plaſtiſche und Romantiſche als Entwicklungsmomente wiederfinden. Doch gehören dieſe Erörterungen nicht hierher, ſondern in die Philoſophie der Kunſt. Die *Bildung* der Phantaſie iſt ohne dieſe Unterſchiede nicht zu begreifen; das Maaß der Vernunft, welches in ihnen ſich manifeſtirt, wird auch wohl, beſonders ſeit *Solger's* Erwin, als

Beſonnenheit und Verſtand bezeichnet, allein wenn darunter nur ein formelles Verhalten der Intelligenz zur Poeſie und zum Enthuſiasmus der Phantaſie verſtanden wird, ſo reicht man damit nicht aus. Die Bildung der Phantaſie ſucht das Gleichgewicht der Extenſion und Intenſion zu erringen und durchläuft folgende Metamorphoſen:

αα) Anfänglich iſt die Phantaſie roh. Sie macht erſt Verſuche, die Idee zur Anſchauung und Vorſtellung zu bringen. In jedem Volk, in jedem Individuum, in jeder Sphäre muß ſie unbehülflich und mit einer gewiſſen Gewaltſamkeit beginnen. Dieſe Epoche lehrt den Geiſt einerſeits die Mittel der Darſtellung, andererſeits die Schranken ſeiner Kraft kennen; von Seiten des Verhältniſſes des Inhaltes zur Form iſt ſie ſymboliſch, von Seiten des Verhältniſſes der Form zum Inhalt erhaben.

ββ) Die Rohheit wird eben dadurch überwunden, daß der Geiſt ſich für die Behandlung des Materials eine Technik ſchafft und ſich den Inhalt, den er darſtellen will, zur beſtimmten Vorſtellung bringt. Die gebildete Phantaſie wird daher in dieſer Hinſicht plaſtiſch, in jener ſchön. Die rohe Phantaſie verliert ſich oft eben ſo in die Maſſe, als ſie ſich auch wieder in der einfachen Intenſität verfeſtigt und verknorpelt. Die gebildete Phantaſie iſt gegen die Menge der Vorſtellungen als ſolche gleichgültig; es kommt ihr auf deren Verhältniß zur Idee an. Und eben ſo iſt ſie gegen die ſubjective Macht, gegen das Gähren und Sprudeln der Intenſität gleichgültig, denn es kommt weſentlich darauf an, wie weit ſie ſich ſelbſt bemeiſtert und zur Objectivität entfaltet hat.

γγ) Die Auflöſung der Bildung wird durch ſie ſelbſt bewirkt, indem ſie in Überbildung übergeht und als ſolche zur Rohheit herunterſinkt, die, als eine gewordene, der gerade Gegenſatz zur anfänglichen iſt. Dieſe iſt auf dem Wege zur Schönheit; das Maaß iſt noch nicht erreicht, aber es ſchimmert ſchon überall hervor; die Kühnheit verſpricht ſchon die Anmuth. Die ſich auflöſende Schönheit der Phantaſie verliert dagegen das Maaß und verfällt alſo der Häßlichkeit. Es geht die Extenſion und Intenſion auseinander. Die wuchernde Geilheit der Maſſe der Bilder erzeugt einen ſchlechten Überfluß; die Überladenheit führt zur Regelloſigkeit, indem die ſchlechte Vielheit der Vorſtellungen, in deren Production ſich die Phantaſie gefällt, vom Zuſammenhang immer mehr entblößt wird. Die Regelloſigkeit iſt nur erſt der Mangel der verſtändigen Ordnung, das Unverhältnißmäßige in der Beziehung der Theile auf das Ganze u. ſ. f. Indem aber die Phantaſie von dem Bande der formellen Beſonnenheit ſich entfeſſelt, wird ſie zur Zügelloſigkeit reif, welche in ihrem tumultuariſchen Toben bald in dem leeren Schaum gehäufter Bilder ſich ergeht, denen die einfache ſie zuſammenhaltende Seele fehlt, bald ſich wieder in die eigenſinnige Intenſität des Individuums, in ſeine abſtracte Particularität, in wenige, immer erneute Monogramme ſeiner Erfindung vergräbt und behaglich mit der allgemeinen Vernunft ſich in Widerſpruch ſetzt. Das Paradoxe, Pikante, Carrikirte, im Kleinen wie im Großen Maaßloſe wird der ſtereotype Charakter dieſer Verwilderung. Die Phantaſie verdirbt. Die Erhabenheit wird mit Schwulſt und Prunk, die Anmuth mit kokettirender Schmeichelei verwechſelt. Das Symboliſche wird ein müßiges Spiel zur Unterhaltung des Verſtandes; das Plaſtiſche wird zur kalten Allegorie; das Romantiſche aber zur Grimaſſe leidenſchaftlicher Excentricität. Von einer idealen Bildung der Phantaſie kann nicht mehr die Rede ſein, ſondern nur von der ſubjectiven Befriedigung theils der privaten, frivoliſirenden Empfindung, theils der auf das Abſolute gerichteten engherzigen, vor dem Daſein der Welt in ſich zuſammenſchaudernden Frömmelei. Hier wird der erhabene Aufſchwung der aus der Rohheit ſich aufkämpfenden Phantaſie Bedüſterung; dort wird der heitere Sinn der gebildeten Phantaſie zum gewiſſenloſen Leichtſinn.

Das Princip, wodurch die Schönheit in den Bildungen der Phantaſie zerſtört wird, iſt eigentlich das Denken, das ſich von der Form des Vorſtellens befreien und zur ſinnlich geſtaltloſen Welt des Begriffs erheben will. Iſt das Denken in ſeiner Reinheit ſchon geſichert, ſo daß es ſich ſelbſt von dem

Vorſtellen unterſcheidet, und iſt alſo auch die Welt der Vorſtellungen in ihrer Eigenthümlichkeit anerkannt, ſo wird es möglich ſein, daß beide Formen der Intelligenz ſich gegenſeitig gewähren laſſen; wo aber das Denken ſich ſeine ſelbſtſtändige Form erſt erarbeiten muß, da wird es auch gegen die productive Phantaſie, weil überhaupt gegen das Vorſtellen, negativ ſich verhalten. Das Werden des Denkens iſt das Vergehen des Vorſtellens; in der Auflöſung der Schöpfungen der Phantaſie beginnt der Gedanke ſeinen Flug. Eine ſogenannte verdorbene Phantaſie, ſei ſie nun eine ſchmuzig befleckte, eine bizarr verſchrobene, eine dämoniſch wahnwitzige, kann ſich nur durch das Denken retten. Wo die morgenthauige Friſche der Intelligenz von der heißen Sonne des Lebens ſchon weggeſengt iſt, da muß der Blitz der Erkenntniß die ſchwüle Atmoſphäre reinigen. Für die Poeſie iſt es ſchlimm, wenn ſie mit der Reflexion zu kämpfen hat, und es gehört das Genie eines Schiller, Byron, Rückert dazu, ſie in ſolchem Kampf nicht welk werden zu laſſen. Aber was für ſie ein Tadel werden kann, das iſt nach anderer Seite hin ein Lob. Das gegen ſie Negative iſt für ſich ein Poſitives, das in der Hülle der Phantaſie ſich entfaltende Denken. Die Abſtraction der Intelligenz von der der Vorſtellung zu Grunde liegenden Anſchauung, welche ihren ſinnlichen Schein beſtändig in jene hineinwirft, tritt innerhalb der Phantaſie ſelbſt noch hervor, indem ſie willkürlich einen Inhalt in eine Anſchauung hineinlegt, die für ſich ihm wenig oder gar nicht homogen iſt. — Ein Hauptmangel der gewöhnlichen Darſtellungen der Phantaſie iſt, daß man zu einſeitig die Poeſie, höchſtens noch die bildende Kunſt dabei berückſichtigt, die Muſik aber ganz vergißt, die doch billig dieſelben Anſprüche hat. — Hegel unterſcheidet in der Encyklopädie die ſymboliſirende, allegoriſirende und dichtende Phantaſie. Wie er aber eigentlich den Übergang von der einen dieſer Stufen zur andern gemacht und in welches Verhältniß er ſie zu den Stufen der Kunſtentwicklung geſtellt habe, wird dort nicht geſagt. Im erſten Theil der von Hotho herausgegebenen Äſthetik hat er ſich auf den Begriff des Symbols, des Bildes, der Allegorie u. ſ. f. weitläufig eingelaſſen und es kann in dieſer Hinſicht darauf verwieſen werden. Außer Acht iſt nicht zu laſſen, daß das Studium der Orientaliſchen Weltanſchauung, als der vorzugsweiſe ſymboliſirenden, Hegel'n ſo ſehr ergriffen hatte, daß er dort nicht ſelten aus dem ſpeciellen Gebiet der Äſthetik in das der Religionsphiloſophie überſchweift, in welcher ſich ebenfalls treffliche Expoſitionen dieſer Begriffe, des Symbols, des Zeichens u. ſ. w. finden. Uns ſcheint es aber vor Allem nothwendig zu ſein, die einzelnen Wiſſenſchaften der Philoſophie bei aller Innigkeit ihrer Verflechtung und bei dem ſteten Nachweis derſelben dennoch ſtreng auseinander zu halten. Verwirrt und vermiſcht man die Acte des großen Erkenntnißdrama's, ſo muß man auch die Kataſtrophe verfehlen. Es muß daher Alles, was die *Kunſt* für ſich angeht, ihr Begriff des Ideals und ſeiner Schöpfung, die Unterſchiede der Kunſtepochen und der in ihnen entſtehenden Stylarten, der Äſthetik überlaſſen bleiben. Dafür muß dieſe aber auch des Vortheils genießen, in Anſehung des Begriffs der Genialität und der Phantaſie auf die Pſychologie zurückweiſen zu können. — Daß die Phantaſie weſentlich als productiv, als *Dichtungsvermögen*, zu faſſen ſei, iſt auch von *Herbart* mit Nachdruck hervorgehoben worden, ſo wie er auch die Individualiſirung der Phantaſie ſorgfältiger als Andere berückſichtigt hat.

3. Die ſemiotiſche Phantaſie.

Die Phantaſie wird in ihrer ſich ſelbſt auflöſenden Productivität maaßlos; ihre Ausdehnung wird eine formloſe Zerſplitterung, ihre Innigkeit ein ebenſo formloſes Fixiren der zähen, abſtracten Individualität. Die Phantaſie wird ein *phantaſtiſches* Träumen. Aber gerade durch dies Auseinandergehen von Inhalt und Form wird ſich die Intelligenz ihrer *unbedingten Freiheit* über den Vorrath ihrer Vorſtellungen bewußt. Wenn ſie in jener Maaßloſigkeit ihrer Laune fröhnt, ſo iſt dieſe Ausgelaſſenheit allerdings ein Verderben der ſchönen Phantaſie, worin Form und Inhalt ſich ſchlechthin durchdringen, aber die Maaßloſigkeit iſt keine abſolute, nur eine relative, die ſich ſelbſt wieder aufhebt. Jene Zertrennung des Inhalts und der Form bewirkt nämlich die Möglichkeit, daß die Phantaſie einen Inhalt des Vorſtellens, eine Anſchauung, als Form eines Inhalts ſetze, den ſie der Anſchauung gibt, der aber an ſich nicht darin vorhanden iſt. Die auf ſolche Weiſe durch die Vermittelung der freien Phantaſie entſtehende Anſchauung iſt das Zeichen. Als productiver Phantaſie gehört der Intelligenz zwar das freie Verknüpfen von Bildern zu Bildern und das freie Subſumiren derſelben unter irgend einen Inhalt, aber den Vorrath der Vorſtellungen verdankt ſie doch der Anſchauung; ſie iſt alſo in dieſer Beziehung abhängig. Indem ſie aber Zeichen ſchafft, iſt ſie ſelbſtſtändig, denn es iſt in ihr Belieben gegeben, an welche Anſchauung ſie ihre Vorſtellung entäußern will.

Das Symbol wird oft mit dem Zeichen, σημειον, verwechſelt, weil die Intelligenz in beiden etwas zur Anſchauung hinzubringt. was an ſich nicht ſo unmittelbar herausgenommen werden kann. Beide ſind vieldeutig, allein das Symbol ſucht nicht vieldeutig zu ſein. Vielmehr will es den Inhalt in einer ihm möglichſt adäquaten Form ausdrücken. Die Wahrheit kann durch das Licht ſymboliſirt werden; die Finſterniß kann nie Symbol derſelben werden. Die Macht der Wahrheit, welche Mark und Bein ſcheidet, kann durch ein Ritterſchwert, wie durch einen Dolch dargeſtellt werden; die Finſterniß eignet ſich nur für die Lüge, der Dolch nur für die Tücke. In dieſer Congruenz liegt die Schönheit und der Werth des Symbols. Ariſtoteles nennt es ὁμοιωμα. Verliert ſich dieſe Homogeneität der Sache und ihrer Darſtellung, ſo wird das Symbol ſchlecht; es iſt dann in der Anſchauung keine entſchiedene Weiſung mehr auf den Gedanken enthalten, welcher durch ſie ausgedrückt werden ſoll. Mit anderen Worten iſt dies aber eben ſo viel, als: das Symbol iſt zum Zeichen geworden. Von Seiten der Symbolik erſcheint dies als ein Herabſinken; von Seiten der Intelligenz hingegen iſt es ein Fortſchritt derſelben, denn ſie geht in dem Act des Bezeichnens von ſich aus. Das Zeichen ſtellt nämlich im Gegenſatz zum Symbol nicht das dar, was es *iſt*; auch nicht das ihm *Ähnliche*; ſondern etwas *ganz Anderes*; einen Inhalt, der nur durch die freie Thätigkeit der von dem Inhalt der gegebenen Anſchauung unabhängig gewordenen Intelligenz möglich iſt. Sie beſtimmt es ſo, daß dieſe Anſchauung dies oder jenes, wie es ihr beliebt, *bedeuten* ſoll. Sie will mit dieſer Anſchauung grundlos dieſe Vorſtellung gerade verknüpfen. Das Pentalpha oder der Drudenfuß bedeutet z. B. in der Pfalz ein Bierhaus; was haben nun zwei übereinander gelegte Dreiecke mit dem Bier gemein!

Wie nun aber die productive Phantaſie je nach dem Element, in welchem ſie darſtellt, eine verſchiedene Ausbreitung gewinnt, wie die Beſtimmtheit und Deutlichkeit des Ausdrucks an der ſpecifiſchen Beſchaffenheit deſſelben ihre Schranke haben, ſo iſt auch bei der Zeichen machenden Phantaſie das *Mittel* der Darſtellung ſehr wichtig. Von dem Materialismus der Räumlichkeit an erhebt es ſich bis zum Spiritualismus des vom Geiſt aus ſeinem eigenen Organismus geſetzten in der Zeit verſchwebenden Tons, reflectirt dieſen jedoch abermals in die räumliche Fixirung. So ergibt ſich a) der künſtliche Ikonismus; b) die Sprache; c) die Schrift.

a) Der Ikonismus.

Es liegt im Begriff des Zeichens, ein künſtliches zu ſein. Künſtlich ſoll hier nur ſagen, daß der Menſch eine Spur ſeiner Thätigkeit durch irgend eine *Formation* des gegebenen Objects daran zurückläßt, ihm gleichſam den Stempel ſeiner Willkür aufdrückt. In der unbeſchränkten formellen Freiheit iſt die Möglichkeit enthalten, daß der Menſch auch das Natürliche in ſeiner Unmittelbarkeit zum Zeichen mache. Ein Fluß kann das Zeichen einer Grenze ſein oder ein Baum, der Baum iſt für ſich gegen die Ehre, die man ihm mit dieſer Bedeutung anthut, ganz gleichgültig. Allein ein Pfahl wird unſtreitig dem Zweck beſſer entſprechen. Ein Pfahl iſt auch nur ein behauener Baum; er iſt Holz; man kann aus ihm nichts entnehmen, was er bedeuten ſolle. Allein das Behauenſein führt den Beweis, daß er nicht ein ſo zufälliges Naturobject iſt, wie ein Baum, den ich treffe, ſondern daß er durch die menſchliche Intelligenz hindurch gegangen, Gegenſtand ihrer Aufmerkſamkeit geweſen iſt. Kommen noch Farben hinzu, ſo kann gar nicht gezweifelt werden, obſchon ein Farbenſtrich ſo wenig verräth, als ein Stück Holz. Ein Pfahl mit einem ausgereckten Arm, ein Wegweiſer, würde dagegen ſchon wieder in das Symboliſche übergehen. Das Mittel des Ikonismus kann nun entweder ein räumliches oder räumlich-zeitliches oder zeitliches ſein.

α) Die räumliche Bezeichnung.

Die Phantaſie verſetzt ihre Vorſtellung in eine Anſchauung, welche im Raum als ein unbewegter Gegenſtand exiſtirt. Die Anſchauung enthält die Vorſtellung, an die ſie erinnert, nur durch die active Phantaſie; an ſich iſt ſie ihr fremd. Solche Zeichen haben noch einen großen Beiſchmack des Symboliſchen und ſind mit Symbolen oft vermengt. Hegel führt in der Encyklopädie nur die Kokarde an, und ein einziges Beiſpiel genügt auch für den Begriff der Sache. Es wäre aber anziehend, das Verſchwinden des Symboliſchen in dieſem Kreiſe des Ikonismus näher zu verfolgen. Feldbinden, eingebrannte Wappen z. B. auf den Schenkeln der Pferde, Livréekragen, ein Pfeil an einer Mauer, deſſen Spitze die Progreſſion der Hausnummer anzeigt, Spielmarken, Orden, die heraldiſchen Balken u. ſ. w. gehören hierher. Einen großen Raum nehmen hier die Wirthshausſchilde ein. Urſprünglich ſind ſie von einem ſymboliſchen Anklang geweſen; der Jäger, der Tannenbaum, der Holländer, die Roſe, Traube, das Lamm u. ſ. w. haben ſich auf beſtimmte Stände, Völker, Genüſſe bezogen. Dieſe Gaſthaustitel wurden daher auch ausgemalt. Nannte ſich ein Gaſthof nach einer Stadt, ſo war ihr Bild über ihm zu finden; nach einem Thier, eben ſo; nach einem Fürſten, gleichfalls. Die fortſchreitende Abſtraction hebt die Urſprünglichkeit ſolcher Beziehungen und Bezeichnungen auf; das Bild wird vom abſtracten Namen verdrängt, denn dieſe Schilde, die drei Schweizer, der Eichbaum

u. ſ. f., ſollen in der That nur einen Gaſthof vom andern unterſcheiden. Das Bildliche ſoll nur das Vorſtellen erleichtern. Da nun Gaſthöfe den Reiſenden gewidmet ſind, ſo iſt es ganz natürlich, daß die geographiſchen Bezeichnungen ſich beſonders geltend machen; Städtenamen und Völkernamen haben alſo conſequent die meiſte Gunſt, obwohl Stadt und Volk, denen die Namen entlehnt werden, der Sache ganz gleichgültig ſind. Ein Hotel de Russie iſt für alle Nationen offen. — Wie unendlich mannigfach eine einzige Anſchauung ſich für die Symbolik und den Ikonismus geſtalten kann, mag man in der gründlichen Monographie ſehen, welche der Arzt Döring über die Roſe geſchrieben hat: die Königin der Blumen. Elberfeld 1835. Auch hier zeigt uns das Eine wieder die Totalität.

β) Die räumlich-zeitliche Bezeichnung.

Die räumliche Bezeichnung gilt in ihrem ruhigen Daſein. Die Negation des Raumes iſt die Zeit. Indem aber die Zeit den Raum aufhebt, entſteht die Bewegung. Die Bewegung iſt die concrete Einheit von Raum und Zeit. Das Zeichen kann daher eine Anſchauung im Moment der Bewegung ſein. Nicht ſie für ſich, in ihrem ruhigen Daſein, hat eine Geltung, ſondern nur ihre Bewegung bedeutet etwas. Sie iſt das Zeichen. Wie nun der räumliche Ikonismus ſich gern der Farbenſymbolik anſchmiegt, ſo der räumlich-zeitliche dem Licht, denn das Licht iſt die unendliche Bewegung, welche ſich und Anderes offenbart. Jedoch darf man aus ſolcher wahlverwandtſchaftlichen Neigung keine Beſchränkung machen wollen, denn auch die ganze conventionelle Mimik gehört hierher. Ein Telegraph hat nur als ſich bewegender, ein ſignificanter Blick nur im Blicken, eine Signalrakete, eine Leuchtkugel, nur im Aufſteigen, ein Schnupftuch nur im Wehen, eine Verbeugung nur im Beſchreiben der Curve Bedeutung u. ſ. f. Wird die Bewegung überſehen, ſo muß ſie wiederholt werden. Hierin liegt eine Unſicherheit und Umſtändlichkeit der Bezeichnung, welche eine andere eindringlichere und leichtere Form wünſchenswerth macht; dieſe findet der Geiſt im Ton.

γ) Die zeitliche Bezeichnung.

Die Materie erfüllt den Raum; durch ſie wird aber auch die Erfüllung der Zeit mit dem Ton vermittelt, denn derſelbe iſt nichts, als ihre in der Succeſſion der Zeitmomente erſcheinende Erſchütterung. Die Zeit an ſich kann ſo wenig als der Raum an ſich zum Zeichen werden. Dur das Daſein in der Zeit d. h. der Ton hat dieſe Befähigung. Er entſpricht dem Geiſte mehr, als das ſichtbare Zeichen, weil er ſich auf den leiſeren, weitergreifenden und gemüthlich tieferen Sinn des Gehörs bezieht, worüber das in der Anthropologie vom Gehörſinn Entwickelte verglichen werden muß. Der Ton kann nun:

αα) ein mechaniſch durch Druck und Stoß hervorgebrachter ſein. Hierher gehört das Klatſchen mit den Händen, das Anklopfen, das Aufſtoßen mit dem Fuß, jeder Schall, der durch ein Schlaginſtrument erzeugt wird, wie Glockenklang u. ſ. w. Ein ſolcher Schall muß, um verſtanden zu werden, vorher durch die Phantaſie in einer beſtimmten Richtung hin begeiſtet ſein. Er macht nur den Eindruck, den ſie ihm aus ſich gibt. Händeklatſchen kann eben ſowohl dem Mädchen den auf der Straße wartenden Liebhaber bezeichnen ſollen, als den Beifall ausſtrömen laſſen, den wir Jemandem ſpenden. Schiller's Glocke iſt ein coloſſales Beiſpiel, wie unendlich verſchieden die Phantaſie durch ihre jedesmalige Beziehung einen und denſelben Klang geſtalten kann. An ſich iſt er bei einer Brautfeier kein anderer, als bei einem Begräbniß, und doch ſcheint er, indem wir den uns gegenwärtigen Inhalt hineintragen, ein ganz anderer zu ſein.

ββ) Der Ton kann ein organiſch hervorgebrachter ſein, wobei wiederum der Unterſchied möglich iſt, daß er noch eine mechaniſche Vermittelung hat, oder ohne eine ſolche aus der Bruſt unmittelbar herausgeſtoßen wird. Jenes iſt der Fall, wenn ein Blaſeinſtrument, eine Pfeife, eine Trompete u. ſ. f. gebraucht wird; dies, wenn das organiſche Individuum ſeine Lebendigkeit in ſeine Stimme zuſammenpreßt: der Schrei. In eine ſolche Entäußerung geht dann die Innerlichkeit des Subjects, ſein

Selbſtgefühl, über. Die Willkür der Bedeutung bleibt hier die nämliche; ein Pfiff z. B. kann eben ſowohl von einem Spitzbuben, als von einem auf ihn vigiliren ſollenden Nachtwächter mit ganz entgegengeſetzter Intention hervorgebracht werden. Ein Seufzer kann eben ſowohl im Übermaaß des Entzückens von glücklich Liebenden, als im Übermaaß des Schmerzes von einem Elenden ausgeſtoßen werden. Das Thier kommt nicht über dieſe Stufe der Interjection hinaus. Der Menſch iſt ſelbſt in dieſer elementariſchen Darſtellung mannigfaltiger, als das Thier; ſein Jauchzen, Seufzen u. ſ. w. hat eine viel größere Schattirung. Er vermag aber auch über die Unbeſtimmtheit des Elementariſchen dadurch hinauszugehen, daß er durch ſeine Stimmwerkzeuge in die Möglichkeit verſetzt iſt, die Vocaltöne, auf welche ſich die Interjection meiſtens beſchränkt, durch die Conſonanten in einen feſten Rahmen einzufaſſen. Er vermag dadurch den Ton zu gliedern. Der articulirte Laut iſt das Wort. Hiermit iſt eine neue, qualitativ unterſchiedene Schöpfung entſtanden.

b) Die Sprache.

Die Phantaſie bringt für die Vorſtellung ein Zeichen hervor, welches von dem Menſchen nicht mehr als ein außer ihm exiſtirendes Daſein genommen werden kann, ſondern welches durch ihn ſelbſt geſetzt wird und, indem es flüchtig in der Zeit vorüberſchwebt, dennoch die ganze Innigkeit des Subjectes in ſich auftrinken kann. Das Wort, der durch den Gegenſatz von Vocal und Conſonant gegliederte Laut, iſt von Seiten ſeiner inneren Geneſis das Product der Vorſtellung. Sobald die Intelligenz die Anſchauung durch die Erinnerung derſelben in ſich zur Vorſtellung verwandelt, tritt auch der entgegengeſetzte Proceß ein, daß nämlich die ideell geſetzte Anſchauung ſich wieder nach Außen kehrt und ſich im Worte verleiblicht. Der Urſprung der Sprache iſt mit dem Urſprung der Vorſtellungen identiſch. Der Menſch hat nicht erſt die Vorſtellung und dann den ſprachlichen Ausdruck dafür, ſondern der Act der Bildung der Vorſtellung und der der Bildung des Wortes für ihre äußerliche Darſtellung iſt Ein und derſelbe Act. Der Menſch bringt daher ſelbſt ſeine Sprache hervor; ſie iſt eben ſo ſehr ſein Werk, als ſein Vorſtellen ſein Thun iſt. Aber er erfindet ſie nicht; vielmehr iſt ihre reale Möglichkeit die That des göttlichen Geiſtes. In dieſer Hinſicht hat F. v. Baader in ſeiner Kritik der Bonald'ſchen Schrift über die Entſtehung der Sprache (Philoſ. Schriften und Aufſätze. Bd. II. 1832, S. 188) ganz Recht, zu behaupten, die Annahme, der Menſch habe ſich ſeine Sprache erfunden, ſei nicht beſſer, als die, er habe ſich ſein Daſein erfunden. Wird jedoch dieſe Seite der inneren Nothwendigkeit der Sprache in die Äußerlichkeit verkehrt, als ob Gott dem Menſchen die Sprache ſo beigebracht habe, wie wir etwa jetzt eine fremde Sprache lernen, ſo wird der tiefe Sinn des Supernaturalismus in ſeiner polemiſchen Erhitzung gegen den raiſonnirenden Verſtand unwahr und ſelbſt lächerlich; Gott hat dem Menſchen die Sprache nicht als etwas Fertiges gegeben, ſondern den Fortgang aus der ihm anerſchaffenen Möglichkeit zur Verwirklichung derſelben ſeiner freien Thätigkeit überlaſſen. Die Bibel iſt auch hier, wie gewöhnlich, höchſt vernünftig. Nach ihr gibt Adam den Thieren ihre Namen und Gott ſanctionirt ſein Thun; wie er ſie nennte, ſollten ſie heißen. Das tiefere Sprachſtudium der neueren Zeit hat daher auch den Gedanken einer Urſprache, welche die Sprache Gottes ſelbſt geweſen und deren Weſen uns noch in der Hebräiſchen aufbehalten worden, eben ſo gut, als andere Urheiten, zerſtört, wenn auch natürlich immer noch Manche aus mißverſtandener Frömmigkeit die letztere Meinung wieder aufwärmen, wie es erſt noch 1833 von einem Deutſchen Prediger in einer Bearbeitung der Hebräiſchen Grammatik geſchehen und wie es in den nebuloſen Verirrungen des Somnambulismus ebenfalls hier und da vorgekommen iſt. Die Urſprache iſt nichts Anderes, als der Begriff der Sprache ſelbſt, die Allgemeinheit der Gattung, welche einer jeden beſondern Sprache eben ſo immanent iſt, als die Urpflanze jeder Pflanze, der Urſtaat jedem Staat u. ſ. f. Unter den mancherlei Arbeiten, welche das comparative

Sprachſtudium hervorgebracht hat, iſt auch ein kleiner Verſuch zu erwähnen, der mit der Hegel'ſchen Philoſophie in einem engeren Verhältniß ſteht: Wiſſenſchaft der Grammatik von G. L. Städler. Berlin 1833. 8. Bei einer tieferen Kenntniß des Logiſchen und Phyſiologiſchen hätte der Verfaſſer wohl viel weiter kommen können. Gegenwärtig iſt durch die Einleitung, welche W. v. Humboldt ſeinem Werk über die Kawiſprache auf der Inſel Java gegeben hat: über die Verſchiedenheit des menſchlichen Sprachbaues, Berlin 1836, 4., eine ganz neue Epoche in die Philoſophie der Sprache eingetreten und wenn man von dieſem herrlichen Werk auf dasjenige zurückſieht, welches zu den berühmteſten Incunabeln dieſer Sphäre gehört: Hermes oder philosophische Untersuchung über die allgemeine Grammatik von Jakob Harris, übersetzt von Ewerbeck, nebst Anmerkungen von Wolf. Halle 1788. 8., ſo muß man die ungeheuren Fortſchritte der Forſchung bewundern und darf hoffen, daß eine Philoſophie der Sprache vielleicht ſchon in einigen Decennien möglich wird.

Humboldt hat durch ſeine tiefe Auffaſſung eine Menge von Anſichten vernichtet, welche mit dem Begriff des Geiſtes ſchwer zu vereinigen waren, z. B. die, daß die Sprache aus dem Bedürfniß der Mittheilung entſprungen ſei. Weil man ſich durch das Sprechen mittheilt, ſo ſchloß man, müſſe ſeine primitive Geneſis bereits einen teleologiſchen Charakter gehabt haben. Humboldt hat dagegen gezeigt, daß nicht blos die Richtung nach Außen das Wort hervorgepumpt, ſondern daß der Menſch auch aus freier Luſt, in ſchöpferiſchem Spieltriebe, das Wort erzeugt habe.

Die Elemente der Sprache, auf welche es für die von uns zu ſteckenden Grenzen ankommt, ſind α) die Lautbildung; β) die Immanenz des Logiſchen in der Sprache; γ) die Zuſammenordnung der Wörter zum Satz.

α) Das etymologiſche Sprachelement.

Die Sprache iſt die Darſtellung der Vorſtellung in einem von dem Geiſt ſelbſt mittelſt ſeiner Leiblichkeit hervorgebrachten Laut. Wie derſelbe überhaupt als Product der Stimme möglich iſt, das zu unterſuchen, gehört in die Phyſiologie. Dieſe Naturſeite der Sprache iſt durch die Differenz des Klima's, der Race, der Beſchäftigung u. ſ. w. unendlicher Modificationen fähig. Der Menſch wird durch ſeine Intelligenz zum Ausſprechen des Lautes gedrängt. Wir müſſen vorausſetzen, daß die präſtabilirte Harmonie der ſubjectiven Intelligenz mit ihren Sprachwerkzeugen ſelbſt bei dem Taubſtummen mitwirkt, ſo daß er im Anſchauen der Bewegung des Mundes mit den Augen nicht blos ſieht, ſondern gleichſam hört, d. h. die Übereinſtimmung des Geſagten und der dafür geſetzten Zeichen, die er nie mit dem Ohr vernimmt, in ſich fühlend nachbildet. Es lag nun nahe, zu vermuthen, daß zwiſchen der Sache, welche der Laut darſtellen ſoll, und zwiſchen dieſem ſelbſt eine Wahlverwandtſchaft ſtatt finden müſſe. Man hat die Bedeutung jedes Vocals und Conſonanten und die onomatopoetiſche Angemeſſenheit der einzelnen Wörter zu ihrem Inhalt ſeit jeher mit Vorliebe unterſucht. Ich kann nichts Beſſeres thun, als über dieſen wichtigen Punct Humboldt's Anſicht a. a. O. S. XCIV ff. anführen. Er unterſcheidet „eine dreifache Bezeichnung der Begriffe:

aa) die unmittelbar nachahmende, wo der Ton, welchen ein tönender Gegenſtand hervorbringt, in dem Worte ſo weit nachgebildet wird, als articulirte Laute unarticulirte wiederzugeben im Stande ſind. Dieſe Bezeichnung iſt gleichſam eine malende, ſo wie das Bild die Art darſtellt, wie der Gegenſtand dem Auge erſcheint, zeichnet die Sprache die, wie er vom Ohre vernommen wird. Da die Nachahmung hier immer unarticulirte Töne trifft, ſo iſt die Articulation mit dieſer Bezeichnung gleichſam im Widerſtreite; und je nachdem ſie ihre Natur zu wenig oder zu heftig in dieſem Zwieſpalte geltend macht, bleibt entweder zu viel des Unarticulirten übrig, oder es verwiſcht ſich bis zur Unerkennbarkeit. Aus dieſem Grunde iſt dieſe Bezeichnung, wo ſie irgend ſtark hervortritt, nicht von einer gewiſſen Rohheit freizuſprechen, kommt bei einem reinen und kräftigen Sprachſinn wenig vor, und verliert ſich nach und nach in der fortſchreitenden Ausbildung der Sprache.

ββ) Die nicht unmittelbar, ſondern in einer dritten dem Laute und dem Gegenſtande gemeinſchaftlichen Beſchaffenheit nachahmende Bezeichnung. Man kann dieſe, obgleich der Begriff des Symbols in der Sprache viel weiter geht, die ſymboliſche nennen. Sie wählt für die zu bezeichnenden Gegenſtände Laute aus, welche theils an ſich, theils in Vergleichung mit anderen, für das Ohr einen dem des Gegenſtandes auf die Seele ähnlichen Eindruck hervorbringen, wie ſtehen, ſtätig, ſtarr den Eindruck des Feſten, das Sanskritiſche li, ſchmelzen, auseinandergehen, den des Zerfließenden, nicht, nagen, Neid den des fein und ſcharf Abſchneidenden. Auf dieſe Weiſe erhalten ähnliche Eindrücke hervorbringende Gegenſtände Wörter mit vorherrſchend gleichen Lauten, wie wehen, Wind, Wolke, wirren, Wunſch, in welchen allen die ſchwankende, unruhige, vor den Sinnen undeutlich durcheinandergehende Bewegung durch das aus dem an ſich ſchon dumpfen und hohlen u verhärtete w ausgedrückt wird. Dieſe Art der Bezeichnung, die auf einer gewiſſen Bedeutſamkeit jedes einzelnen Buchſtabens und ganzer Gattungen derſelben beruht, hat unſtreitig auf die primitive Wortbezeichnung eine große, vielleicht ausſchließliche Herrſchaft ausgeübt. Ihre nothwendige Folge mußte eine gewiſſe Gleichheit der Bezeichnung durch alle Sprachen des Menſchengeſchlechts hindurch ſein, da die Eindrücke der Gegenſtände überall mehr oder weniger in daſſelbe Verhältniß zu denſelben Lauten treten mußten. Vieles von dieſer Art läßt ſich noch heute in den Sprachen erkennen, und muß billigerweiſe abhalten, alle ſich antreffende Gleichheit der Bedeutung und Laute ſogleich für die Wirkung gemeinſchaftlicher Abſtammung zu halten. Will man aber daraus, ſtatt eines die geſchichtliche Herleitung beſchränkenden oder die Entſcheidung durch einen nicht zurückzuweiſenden Zweifel aufhaltenden, ein conſtitutives Princip machen und dieſe Art der Bezeichnung als eine durchgängige in den Sprachen beweiſen, ſo ſetzt man ſich großen Gefahren aus und verfolgt einen in jeder Rückſicht ſchlüpfrigen Pfad. Es iſt, anderer Gründe nicht zu gedenken, ſchon viel zu ungewiß, was in den Sprachen ſowohl der urſprüngliche Laut, als die urſprüngliche Bedeutung der Wörter geweſen; und doch kommt hierauf Alles an. Sehr häufig tritt ein Buchſtabe nur durch organiſche oder zufällige Verwechslung an die Stelle eines andern, wie n an die von l, d von r; und es iſt jetzt nicht immer ſichtbar, wo dies der Fall geweſen iſt. Da mithin daſſelbe Reſultat verſchiedenen Urſachen zugeſchrieben werden kann, ſo iſt ſelbſt große Willkürlichkeit von dieſer Erklärungsart nicht auszuſchließen.

γ) Die Bezeichnung durch Lautähnlichkeit nach der Verwandtſchaft der zu bezeichnenden Begriffe. Wörter, deren Bedeutungen einander nahe liegen, erhalten gleichfalls ähnliche Laute; es wird aber nicht, wie bei der eben betrachteten Bezeichnungsart, auf den in dieſen Lauten ſelbſt liegenden Charakter geſehen. Dieſe Bezeichnungsweiſe ſetzt, um Recht an den Tag zu kommen, in dem Lautſyſteme Wortganze von einem gewiſſen Umfang voraus, oder kann wenigſtens nur in einem ſolchen Syſteme in größerer Ausdehnung angewendet werden. Sie iſt aber die fruchtbarſte von allen, und die am klarſten und deutlichſten den ganzen Zuſammenhang des intellectuell Erzeugten in einem ähnlichen Zuſammenhange der Sprache darſtellt. Man kann dieſe Bezeichnung, in welcher die Analogie der Begriffe und der Laute, jeder in ihrem eigenen Gebiete, dergeſtalt verfolgt wird, daß beide gleichen Schritt halten müſſen, die analogiſche nennen."

β) Das grammatiſche Sprachelement.

In der Naturſeite der Sprache wurzelt ihre Individualität. Außer der eigenthümlichen Lautbildung wird auch die Maſſe der urſprünglichen Wörter durch den beſondern Kreis der Weltanſchauung, in welchem ein Volk lebt, beſtimmt. Dem etymologiſchen Element ſteht das logiſche gegenüber. Da wir

hier die Sprache als ein Moment in der Entwicklung des theoretiſchen Geiſtes betrachten, nicht, wie es gewöhnlich geſchieht, eine iſolirte Unterſuchung derſelben vornehmen, ſo ſind wir in dem Vortheil, die Bedingungen ihrer Erzeugung ſchon hinter uns zu haben. Im abgeſchloſſenen Syſtem der Philoſophie muß von der Pſychologie die Logik als das Syſtem der reinen d. h. auf die Natur und den Geiſt ſich gleichmäßig beziehenden Kategorieen ſchon vorausgeſetzt werden. Für den Begriff der Sprache aber iſt der ganze bisherige Verlauf, der Begriff der Naturbeſtimmtheit des Geiſtes, des Bewußtſeins, des Anſchauens u. ſ. w. die Vermittelung. Schon aus der Weitläufigkeit derſelben kann man die hohe Bedeutung der Sprache ermeſſen. Wir haben alſo die Geneſis derſelben fortwährend erarbeitet und ſchon die Einſicht gewonnen, daß der Geiſt an ſich weſentlich vernünftig iſt, wenn gleich er ſich der Kategorieen nicht in ihrer abſtracten Reinheit und in ihrer gegenſeitigen Relation ausdrücklich bewußt zu ſein braucht, was erſt die That der ſpeculativen Bildung iſt. Dies wurde oben im Begriff des vernünftigen Selbſtbewußtſeins auseinandergeſetzt. Weil nun der Geiſt an ſich Vernunft iſt, ſo durchwirkt er unbewußt die Sprache mit den Kategorieen. Das Verbum, Subſtantivum, Adjectivum, die Präpoſition, die Flexion u. ſ. w. entſtehen auf dieſe Weiſe. Wie nun die Sprachen von Seiten ihrer natürlichen Individualität ſämmtlich differiren und ſelbſt das Individuum ſeine Eigenheit darin geltend macht, ſo ſtimmen ſie in Anſehung des Logiſchen ſämmtlich überein. Die Vernunft iſt die göttliche Allgemeinheit, welche keine Sprache verleugnet. Der beſondere Unterſchied der Sprachen entſteht allerdings erſt durch das Verhältniß, welches in einer Sprache die Maſſe der Vorſtellungen zu dem Syſtem der logiſchen Formen hat, wie weit dieſe in das Beſondere entwickelt oder wie weit ſie in einem embryoniſchen Zuſtande zurückgeblieben ſind. So iſt das logiſche Element z. B. in der Griechiſchen Sprache ungleich mehr entwickelt, als in der Hebräiſchen.

γ. Das ſyntaktiſche Sprachelement.

Das grammatiſche Element hat zu ſeinem Inhalt die ſogenannten Redetheile, welche ihr Princip in den logiſch-metaphyſiſchen Kategorieen haben. Das Sprechen entſteht nicht ſo, daß erſt ein einzelnes Wort hervorgebracht und dies mit andern in Zuſammenhang geſetzt würde, ſondern, wie Humboldt ſo ſchön nachgewieſen, das einzelne Wort entſteht immer aus einem Zuſammenhange, ſollte es auch nur allein ausgeſprochen werden. Die Sprache fängt ſchon mit dem Satze an, wenn gleich er noch nicht vollſtändig, nur erſt fragmentariſch erſcheint. Der Menſch faßt einen Gegenſtand in beſtimmter Beziehung auf und dieſe ſpiegelt ſich ſogleich im Ausdruck. Wenn ich den Baum proſaiſch der Nahrung wegen, die er mir gibt, oder des Holzes halber, das ich aus ihm herausſchlagen kann, anſchaue, ſo ſteht er für mich in einer ganz andern Beleuchtung da, als wenn ich ihn poetiſch in der Schönheit ſeiner Erſcheinung auffaſſe; auch hier kommt es freilich noch auf den ſpeciellen Sinn an, ob ich eine Linde z. B. mit dem Geruch in der Süßigkeit ihres Duftes, oder mit dem Auge in der pittoresken Entfaltung ihrer Laubmaſſen, oder mit dem Ohr im linden Säuſeln ihrer Zweige aufnehme. Der Zuſammenhang, in welchem der Menſch anſchaut und vorſtellt, ſoll aber auch durch die Sprache reproducirt werden. Die Beugungen der Subſtantive, die Abwandlungen der Zeitwörter, die Adjectiva und Adverbien, die Präpoſitionen, deren jede der epigrammatiſche Ausdruck einer Kategorie iſt, werden die Mittel dazu. Der Zuſammenhang fordert aber, daß ein Subject durch ein Prädicat beſtimmt, alſo die Einheit des Prädicates mit dem Subject geſetzt werde. So entſteht der Satz. Der Form nach iſt der Satz ein Urtheil, allein es iſt nicht nothwendig, daß er dem logiſchen Begriff des Urtheils entſpreche, weshalb ihn Hegel ausdrücklich das grammatiſche Urtheil genannt hat; Sätze, wie: ich habe gut geſchlafen, oder: präſentirt's Gewehr, ſeien des Namens eines Urtheils nicht würdig. Mit dem ſyntaktiſchen Element geht die Sprache aus dem Grammatiſchen im weiteren Sinne des Wortes in das rhetoriſche Gebiet über. Es unterſcheidet ſich die Periodologie ſogleich als eine poetiſche und proſaiſche.

Die Sprache gibt den Empfindungen und Anſchauungen des Menſchen ein höheres Daſein, als ſie in ihrer Unmittelbarkeit haben, denn das Wort vergeiſtigt die Sache. Als Empfindung iſt die Intelligenz ganz ſubjectiv in ſich abgeſchloſſen. So verhält ſich auch das Thier, das ſein Empfinden laut werden läßt, und dadurch daſſelbe auch anderen Thieren mitzutheilen vermag, was aber noch kein Sprechen iſt, obwohl man den Gedanken einer Thierſprache gefaßt hat und unſere Deutſche Literatur von einem gewiſſen Wenzel ſogar eine Monographie über die Ameiſenſprache beſitzt. Mittheilung der Empfindung iſt übrigens ſchon ein falſcher Ausdruck, denn die Empfindung an ſich iſt unübertragbar. Nur die Möglichkeit iſt vorhanden, Andere anzuregen, daſſelbe zu empfinden Die Sprache iſt hierzu unzweifelhaft das vollkommenſte Mittel, denn ſie vermag den beſonderen Inhalt der Empfindung zur Vorſtellung zu bringen, welche in einem Andern, dem ſie gegeben wird, ſich wieder bis zur Empfindung incarniren kann. Der Inhalt der Empfindung kann das Allgemeine ſein, Tugend, Staat, Menſchheit, Gott, allein als Empfindung iſt er in die Einzelheit der Subjectivität verſenkt; als ausgeſprochene Vorſtellung hingegen iſt er in ſeiner Allgemeinheit, denn der Einzelne kann gar nicht ſprechen, ohne aus ſeiner individuellen Beſchränktheit herauszugehn und den Boden der Allgemeinheit zu betreten. Das Wort, das nur Einzelnes, nur das Seinige zu ſagen meint, verkehrt ſich ihm im Munde, denn es iſt eine Münze aus dem allgemeinen Schatz ſeines Volksgeiſtes, der er freilich das Gepräge durch ſeine Individualität modificiren, nicht aber es verwiſchen kann. Auch im wüſten Durcheinander eines Jargons, z. B. in den Gaunerſprachen, oder in den eigenſinnigſten Sprachindividualiſirungen, wie bei einem Fiſchart oder Grafen v. Schlabrendorf, ſchimmert überall das Capital durch, von welchem entlehnt ward. Die Sprache befreiet alſo den Menſchen von der Unbeſtimmtheit des Fühlens und Anſchauens und macht ihm den Inhalt ſeiner Intelligenz zu ſeinem Eigenthum. Jedoch hat er auch wieder, was abermals Humboldt trefflich durchführt, an einer beſtimmten Sprache eine gewiſſe Schranke, welche ihm einen Kampf mit ihr bereiten kann, in welcher Beziehung die Sprachen nach verſchiedenen Seiten hin ungleichen Werth haben. Das Erlernen mehrer Sprachen und das Einbürgern von Fremdwörtern, die von vornherein eine Singularität des Vorſtellens bewirken, iſt unſtreitig ein ſehr geeignetes Mittel, über die Einſeitigkeiten einer Sprache hinauszukommen.

Die Vorſtellung iſt ein Inneres; das Zeichen für ſie, das Wort, ein Äußeres. Als Geſprochenes iſt es ein rein verſchwindendes, denn der Ton exiſtirt nur ſo lange, als er producirt wird. Daraus ergibt ſich das Streben, die Flüchtigkeit und Unſichtbarkeit der Exiſtenz zu negiren und den Ton für die Anſchauung des Geſichts darzuſtellen. Dies materielle Zeichen für die Sprache iſt:

c) die Schrift.

Durch die Schrift kehrt alſo die Intelligenz aus der Bezeichnung durch den Ton zum räumlichen Ikonismus zurück, der aber, indem er die Beſtandtheile des Wortes ſondert und eine Überſicht vieler Vorſtellungen möglich macht, wieder auf die Deutlichkeit und den Umfang des Vorſtellens auf das Günſtigſte zurückwirkt. Wie die Sprache eine Wiedergeburt der Vorſtellungen, ſo iſt die Schrift eine Wiedergeburt der Sprache. Die Bildung der Schrift durchläuft aber, bevor ſie die äußerſte Abſtraction erreicht, alle Momente der theoretiſchen Intelligenz. Der Aufmerkſamkeit entſprechend iſt ſie α) Notenſchrift; β) der Reproduction der Anſchauung entſprechend Bilderſchrift; γ) der Selbſtſtändigkeit der productiven Phantaſie als der Zeichen machenden entſprechend Buchſtabenſchrift.

α) Die Notenſchrift.

Sie iſt weiter nichts, als die Erinnerung an etwas durch ein willkürlich dafür beſtimmtes Zeichen, in deſſen Engheit und

Dürftigkeit die Intelligenz erſt den erfüllenden Inhalt hineintragen muß. Es wird in einen Faden ein Knoten geſchlungen, oder in ein Stück Holz, in einen Stein ein Strich eingekerbt, der nun ganz willkürlich den Verlauf eines Jahres, die Geburt oder den Tod eines Menſchen u. ſ. f. bezeichnen ſoll. So finden wir die Schrift bei wilden Völkern. Die Keilſchrift auf den Trümmern von Perſepolis iſt noch von dieſer Stufe ausgegangen. Auch die Chineſiſchen Kua's zeigen eine ſolche Abſtraction, die jedoch ſchon wieder in das Symboliſche hinüberſchwankt. In unſern Zahlen und in unſerer muſikaliſchen Notenſchrift haben auch wir noch dieſe Stufe als ein Moment unſerer Semiotik.

β) Die Bilderſchrift.

Der Gegenſatz dieſer abſtracten Bezeichnung iſt die concrete, welche die Anſchauung in einem Bilde wiederholt. Hier tritt allerdings eine gewiſſe Unfehlbarkeit an die Stelle der tauſendfältigen Möglichkeit, welche dem abſtracten Zeichen anklebt, das nur die Aufmerkſamkeit aufreizen und zu einer Vorſtellung oder gar einer Reihe von Vorſtellungen den Anſtoß geben ſoll. Ein Löwe, ein Menſch, ein Schwert u. ſ. f. ſprechen das Bild durch ſich ſelbſt aus, was ſie ſind. Allein die Deutlichkeit der Bilderſchrift iſt doch nur eine halbe, weil die Darſtellung des eigentlichen *Zuſammenhangs* der einzelnen Elemente auch bei einer großen Virtuoſität des Zeichnens immer ſchwierig bleibt. Noch hemmender aber wirkt die Nothwendigkeit einer *umſtändlichen Breite*, die bei jeder Veränderung, welche angedeutet werden ſoll, immer wieder das Ganze nur in einem etwas andern Complex wiederholen muß. Bedenkt man die Natur dieſer Darſtellung, ſo wird man ſich über die unendlichen Tautologieen der Ägyptiſchen Hieroglyphik nicht wundern. Dieſe hat übrigens, den neueren Forſchungen zufolge, das Ausgezeichnete, daß ſie ſelbſt in ſich zur Negation der Bildlichkeit fortgegangen iſt, indem ſie die Hieroglyphen *phonetiſch* machte und ſo den Weg zur Buchſtabenſchrift eröffnete.

γ. Die Buchſtabenſchrift.

Die Bilderſchrift kann das Abſtracte z. B. den Gedanken des Verhältniſſes oder den von Urſach und Wirkung, Anfang und Ende u. dgl. nicht abſtract, ſondern nur ſymboliſch ausdrücken. Sie erhält daher den Geiſt im Kreiſe des Anſchauens und Vorſtellens und verhindert ſeine freie Erhebung zum Denken, (weshalb wir conſequent bei den Ägyptiern keine Philoſophie finden. Hätte zwiſchen Indien und Ägypten, wie man analogiſch und inductoriſch in neuerer Zeit immer annimmt, ein Coloniſationsverhältniß ſtatt gefunden, ſo bliebe eine Hauptfrage, warum wir denn von dem Sanskrit als Literatur und Schrift im Ägyptiſchen gar nichts wieder entdecken. In meiner Naturreligion, 1831 S. 270, habe ich dieſe Frage ſchon einmal gethan. Die Übereinſtimmung einzelner Wörter, welche v. Bohlen beſonders premirt, kann nicht beweiſend ſein, denn aus dem Deutſchen kann man noch mehr Wörter finden, welche mit Indiſchen übereinkommen, und doch wird kein Menſch die Germanen für eine Indiſche Colonie ausgeben. Die Architektur aber hat nur eine allgemeine Ähnlichkeit, im Beſondern aber die beſtimmteſten, weſentlichſten Abweichungen, ein Punct, der von Gau in ſeinen Nubiſchen Denkmalen ſchon entſchieden hervorgehoben worden. Daß von den Briten nach Ägypten im Krieg mit Frankreich herübergeſchiffte Seapoys die Ägyptiſchen Götterbilder adorirten, worauf auch Ideler noch jüngſthin ein Gewicht legte, beweiſ't auch nichts, denn dieſe guten Leute würden ebenſowohl vor Mexikoiſchen Götzen als vor heimathlichen ſich in den Staub geworfen haben. Hier dürfen wir Europäer uns ein viel gründlicheres Urtheil zutrauen, als dieſer vox populi. Die Kaſtenverhältniſſe aber beweiſen gar nichts, denn auf einer gewiſſen Stufe der Freiheit erſcheinen ſie überall als die Form, in welcher ſich die ſtändiſche Gliederung zunächſt als Erſtarrung des Unterſchiedes ſetzt. Die ganz anderen, beweglicheren Verhältniſſe des Ägyptiſchen Kaſtenweſens gegen das Indiſche gehen bei aller ſonſtigen Identität ſchon daraus hervor, daß ihr Untergang möglich war.) Die Bilderſchrift widerſpricht dem Fortſchritt der Intelligenz vom Vorſtellen zum Denken. Kommt es dazu, ſo muß auch eine abſtractere Form des Zeichens eintreten. Daß den meiſten Alphabeten urſprünglich eine bildliche Bezeichnung zu Grunde liegt, ſcheint kaum zu bezweifeln. Ein ſich recht markirender Gegenſtand wurde ſeines Anfangslautes halber Repräſentant dieſes Lautes überhaupt: er wurde Buchſtabe. Sowohl die Geſtalt der Buchſtaben als noch mehr ihre Benennung führt in vielen Alphabeten auf dieſen Urſprung, wie wenn z. B. im Hebräiſchen ב, Haus, das Zeichen für den B Laut überhaupt wurde; oder im Runenalphabet die Birke u. ſ. w. Selbſt vom Chineſiſchen hat Abel-Remuſat in ſeinen Mélanges Asiatiques dies zu zeigen verſucht. Der Proceß, wodurch das bildliche Element in das phonetiſche übergeht und der im Ägyptiſchen nach allen Stadien verfolgt werden kann, iſt ganz einfach die Abbreviatur. Wie ich aber ganz willkürlich Namen erfinden kann, ſo kann ich auch eben ſo willkürlich Schriftzeichen erfinden. Die Geheimſchriften z. B. ſind eine ſolche Willkür. Die Schriftſprache iſt von den Völkern ebenfalls als eine göttliche Erfindung mit Fug und Recht geprieſen worden. Die Ägyptier verehrten ſie in Thaut. Doch muß ein Volk weiterkommen, welches dieſe Erfindung, die ſo Vieles vorausſetzt, gar nicht erſt zu machen braucht. Es iſt ein ſchöner Zug des Griechiſchen Geiſtes, daß er ſich die Schrift nicht erfand, ſondern das Alphabet von fremdher nahm; denn dieſe Reinheit der Bezeichnung mußte ein mächtiger Hebel ſeiner Intelligenz werden, inſofern ſie die Abſtraction ſehr erleichterte; zwiſchen einem α, β u. ſ. w. und den dadurch bezeichneten Lauten iſt gar kein innerer, nur ein äußerer Zuſammenhang. Und doch hat ein geſchriebenes Wort eine gewiſſe Seelenhaftigkeit; es iſt nicht blos eine ſchlechte Abſtraction, ſondern hat etwas Anſchauliches, das eine wunderbare Wirkung übt, ſo daß man im Sprechen endlich das Wort beſtändig in ſeiner Schriftgeſtaltung vor ſich haben kann.

III.

Das Gedächtniß.

Die Sprache iſt das höchſte Mittel, welches der Geiſt zu ſeiner Darſtellung hat. Das Materielle und Ideelle, Phantaſie und Vernunft, Gefühl und Verſtand, Bild und Begriff, durchdringen ſich in ihr bis zur tiefſten Innigkeit. Über die Sprache hinaus fehlt der Intelligenz jedes Organ; ſie muß endlich zu allem Andern hinzutreten und es interpretiren. Da ſie nun des Geiſtes eigene Schöpfung iſt, da die Vorſtellung und das ſie ausdrückende Wort Zwillinge ſind und dies mit jener zugleich als eine fertige Pallas dem ſinnenden Menſchenhaupt entſpringt, ſo kann der Geiſt um ſeine Offenbarung nie in Verlegenheit gerathen. Nur der träge, der ungewandte, phantaſieloſe, denkfaule Menſch wird über die Sprache als über ein mangelhaftes Werkzeug klagen. Die einzelnen Sprachen ſind allerdings oft einſeitig; nicht alle prangen in einer ſo entzückenden Totalität wie die Griechiſche, die Deutſche, das Sanskrit. Allein wir haben ſchon oft erlebt daß, wenn eine Sprache einer conſtanten Einſeitigkeit bezüchtigt war, es oft nur eines Geiſtes bedurfte, der ihren Geiſt auch nach einer andern Richtung hin zu beſchwören verſtand, um durch die That ein ſolches Vorurtheil der Unſagbarkeit mancher Dinge in einer Sprache zu widerlegen. Dann erſtaunte man, wie die verachtete und bemitleidete plötzlich zu ſo hoher Schönheit gekommen. Wie lange iſt es denn z. B. her, daß die Deutſche Sprache in der Wiſſenſchaft, namentlich auch in der Philoſophie, unſterblichen Ruhm erworben hat? Ein Paracelſus, Thomaſius, Leibnitz haben zwar ihre Befähigung zu einem vollendeten ſpeculativen Ausdruck geahnt und geweiſſagt; aber erſt ſeit Kant haben wir die factiſche Gewißheit hierüber, und für unſere Zeit iſt es nun ſchon zum Vorurtheil geworden, daß die Deutſche Sprache ſowohl die Franzöſiſche als die Lateiniſche an philoſophiſcher Kraft und Schärfe übertreffe. Wie raſtlos der Geiſt an der Sprache arbeitet, wie er ſie ſelbſt iſt und wie die Geſchichte einer Sprache zugleich der vollkommenſte Reflex die Geſchichte des in ihr erſcheinenden Inhaltes ſei, das kann man an jedem Gebiet ſehen, wenn man nur offene Augen hat. So hat man, um ein Beiſpiel anzuführen, von dem Standpunct einer geleckten Ciceronianiſchen Phraſeologie aus die Terminologie der Scholaſtiker oft als barbariſch verſchrieen, und doch iſt gerade das Meiſte von dem, was man ſo nennt, Wörter, wie entitas, quidditas, haecceitas, rationabilitas u. ſ. w., ein Beweis der Lebendigkeit des Denkens, welches ſeinem neuen Inhalt die angemeſſene Form zu ſchaffen wußte. Statt ſolche Bildungen als Barbarismen zu verwerfen, ſollte man ſich vielmehr ihrer erfreuen, zumal wenn man bedenkt, daß dieſer productive Trieb in einer todten Sprache ſich äußerte, die nicht mehr von einem Volksgeiſt getragen ward. Weiter über die Unterſchiede der Sprache zu ſprechen gehört in eine monographiſche Behandlung derſelben oder in eine ausführlichere Darſtellung der ganzen Pſychologie.

In der Zeichen machenden Phantaſie befreiet ſich die Intelligenz von dem ihr durch die Vorſtellung gegebenen Stoff, indem ſie ihm aus ſich ſelbſt eine Geſtalt gibt. Das Wort iſt ihre freie That. Die Sprache enthält alle Vorſtellungen als Namen in der abſtracten Form ihrer Bezeichnung, welche als Schriftſprache die höhere Beſtimmtheit und Unzweideutigkeit erhält. So entſteht das Gedächtniß als das Erfaſſen der Sache in der Äußerlichkeit ihrer Bezeichnung. Es verknüpft mit einem Namen eine Sache. Es muß alſo:

1) die Sache im Namen behalten;

2) den Namen nicht blos vorübergehend fixiren, ſondern ihn immer in der Identität mit ſeiner Bedeutung in ſich wieder hervorrufen können.

3) Auf ſolche Weiſe ſammelt ſich ein Vorrath von Namen in dem endlos ausdehnbaren intelligibeln Raum des Geiſtes, daß er ihnen als einem bloßen Sein eben ſo abſtract als bloßes Ich gegenüber ſteht und dennoch die Macht über ſie, die Kraft ihres Zuſammenhaltes iſt: das mechaniſche Gedächtniß.

1. Das auswendig behaltende Gedächtniß.

Die Vorſtellung an ſich iſt ein Innerliches. Der Name für ſie iſt gegen ſie ein ihr Äußerliches. Auf der Verknüpfung dieſes Widerſpruchs beruht das Gedächtniß, denn ohne die Manifeſtation des Wortes wäre die Sache undarſtellbar oder könnte wenigſtens nur auf andern demonſtrativen Umwegen, z. B. durch Mimik, zur Darſtellung gelangen. Die Qual des Geiſtes, ſeine Vorſtellung nicht durch die Sprache äußern zu können, kann man öfter an Kranken, die von Nervenfiebern geneſen, beobachten. Sie haben die Sache, können ſich aber nicht auf das Wort dafür beſinnen. Shakeſpeare, der Alles Darſtellende, hat in ſeinem Titus Andronicus die Lavinia dargeſtellt, der die Zunge ausgeſchnitten und die Hände abgehauen ſind, die alſo weder ſprechen noch ſchreiben kann. Titus ſagt wunderſchön:

Du Spiegel alles Weh's, in Zeichen redend,
Wenn dir dein Herz mit wildem Pochen ſtürmt,
Kannſt du's durch Streiche nicht beruhigen!

Zu Marcus ſagt er:

— — Hör' doch, was ſie ſpricht:
All' ihre Marterzeichen merk' ich leicht:
Sie ſagt, ſie kennt nur Thränen als Getränk,
Ihr Becher ſei die Wang', ihr Aug' die Kelter.
Sprachloſe Klag'! Ich forſche deinen Sinn,
Dein ſtummes Reden lern' ich ſo verſtehn,
Wie bettelnde Einſiedler ihr Brevier.
Du ſollſt nicht ſeufzen, nicht zum Himmel ſehn,
Nicht winken, nicken, Zeichen machen, knien,
Daß ich daraus nicht füg' ein Alphabet,
Und ſtill mich übend, lerne was du meinſt.

Ein neuerer Franzöſiſcher Dichter, Saintine, hat in einem kleinen Roman, le mutilé, das Schauderhafte einer ſolchen Situation noch dahin geſteigert, daß ein wie Lavinia Verſtümmelter ein Poet iſt, der in der Innerlichkeit ſeines Geiſtes ein Werk ausarbeitet, wodurch er ſelbſt Dante und Arioſto zu übertreffen glaubt, und doch den Übergang vom Innern zum Äußern nicht erzwingen kann, ſomit ſeinen unſterblichen Ruhm ſich geraubt ſieht. Welch' ein Zuſtand des nach Offenbarung lechzenden Geiſtes! Auch auf Denk- und Preßfreiheit kann man dies beziehen.

Das Zeichen, in welchem das Gedächtniß die Sache feſthält, iſt allerdings ein Product der Phantaſie. Aber das Feſthalten ſelbſt iſt ſchon der Act des Gedächtniſſes, daß ſich mir an dies Einzelne, willkürlich Geſtaltete, wie der Name iſt, das Allgemeine, die Vorſtellung, als ſeine Bedeutung anheftet. Überſieht man, wie gewöhnlich geſchieht, dieſe Vermittelung des Gedächtniſſes durch die Sprache, ſo muß man es mit der reproductiven Einbildungskraft verwechſeln. Dann fängt man an, das Gedächtniß nach dem objectiven Inhalt einzutheilen: ein Real- und Nominal-, ein Orts- und Zeit-, ein Sachen- und Perſonen-, ein Zahlen- und Sprachgedächtniß wird unterſchieden. Offenbar iſt von allen dieſen Unterſchieden nur der erſte weſentlich, denn er iſt der des Gedächtniſſes überhaupt, daß ich Namen und Sache in ihrer Gegenſeitigkeit beſitze. Sagt man alſo, man habe zwar ein gutes Realgedächtniß, nur könne man die Benennungen nicht behalten, ſo ſagt man vielmehr, man habe zwar kein gutes Gedächtniß (denn dann behielte man eben auch die Namen), aber eine gute, reproductive Einbildungskraft. Hiermit ſoll natürlich die große Bedeutſamkeit derſelben für die Bildung des Gedächtniſſes gar nicht geleugnet werden; vielmehr liegt dieſelbe ſchon in der ganzen Geneſis unſerer bisherigen Darſtellung, worin die reproductive Phantaſie der productiven vorangeht und ſich in ihr als ihrem Grunde aufhebt. Jene Arten des Gedächtniſſes entſtehen lediglich aus dem Intereſſe des Subjects an einem Stoff, in den es ſich allmälig hineingewöhnt und daher alles auf ihn Bezügliche leicht in ſich hervorbringt.

2. Das reproductive Gedächtniß.

Die Vorſtellung iſt alſo im Geiſt nur als Name, der Name nur als Vorſtellung. Somit kommt es für die Äußerung derſelben weſentlich auf den Namen an, denn nur durch ihn gilt ſie im Reich des Vorſtellens. Das Anerkanntwerden einer Vorſtellung iſt von dem ihr entſprechenden Worte als dem von der Intelligenz für ſie geſchaffenen Zeichen abhängig. Die *Wahl des Wortes* iſt alſo nicht gleichgültig, wenn man anders einen Erfolg vom Sprechen haben will, und es iſt ſchlimm, wenn Jemand ſich immer verbeſſern muß, daß er nicht das habe ſagen wollen, was er geſagt hat, ſondern eigentlich ganz etwas Anderes. Die Sprache, in welcher die Elemente aller Vorſtellungen gegeben ſind, fordert Achtung für ſich.

Aber indem die Intelligenz ſich des Namens erinnert, hat ſie *in ihm die Sache ohne alle Bildlichkeit.* Die Möglichkeit iſt allerdings gegeben, daß ſie ſich ſogleich in dieſelbe einlaſſen kann, denn der Name iſt ja durch die Anſchauung und Vorſtellung der Sache urſprünglich vermittelt. Allein *im Sprechen* ſchlägt man die Taſte des Worts nur oberflächlich an, ſo daß die Breite ſeines Inhaltes blos auszugsweiſe im Namen erſcheint. Ohne dieſe Abſtraction, ohne dies Epitomiren der Vorſtellungen im Namen würde es der Intelligenz ſehr erſchwert werden, ſich zu einer großen Maſſe von Vorſtellungen zu erweitern. Th. *Mundt* in ſeiner Kunſt der Deutſchen Proſa, Berlin 1837. 8. S. 20 ff., hat dieſen Punct gegen *Graff's* bekannten Vorſchlag, unſere Sprache durch Enthüllung ihrer Wurzelbedeutungen aufzufriſchen, ſehr gut auseinandergeſetzt. Er führt S. 25 aus *Leibnitzen's* Unvorgreiflichen Gedanken, §. 5 und 6, eine höchſt treffende Stelle an, welche ich als beſte Erläuterung des hier prägnanten Momentes herſetzen will. „Gleichwie man in großen Handelsſtädten, auch im Spiel und ſonſten, nicht allezeit Geld zahlet, ſondern ſich an deſſen Statt der Zeddel oder Marken bis zur letzten Abrechnung oder Zahlung bedienet; alſo thut auch der Verſtand mit den Bildniſſen der Dinge, zumahl wenn er viel zu dencken hat, daß er nehmlich Zeichen dafür brauchet, damit er nicht nöthig habe, die Sache jedesmahl, ſo oft ſie vorkommt, von neuem zu bedencken. — Und gleich wie ein Rechenmeiſter, der keine Zahl ſchreiben wollte, deren Halt er nicht zugleich bedächte, und gleichſam an den Fingern abzählte, wie man die Uhr zählet, nimmer mit der Rechnung fertig werden würde: Alſo wenn man im Reden und auch ſelbſt im Gedanken kein Wort ſprechen wollte, ohne ſich ein eigentliches Bildniß von deſſen Bedeutung zu machen, würde man überaus langſam ſprechen, oder vielmehr verſtummen müſſen, auch den Lauf der Gedanken nothwendig hemmen, und alſo im Reden und Dencken nicht weit kommen."

Weil der Name für ſeine Entſtehung das Bild der Sache im Rücken hat, weil beide in der That auf das Genaueſte miteinander verknüpft ſind, ſo wird gewöhnlich geleugnet, daß der Name vom Gedächtniß bildlos erinnert werde. Man unterſcheidet nicht zwiſchen der Sache und dem Bilde von ihr. Wenigſtens einen Schemen des Bildes, ein Dämmerbild, einen dunklen Reflex ſucht man ſich zu retten. Wenn ich Baum ſage, ſo ſoll eine Wurzel, ein Stamm, eine Krone, Zweige, Blätter u. ſ. w., wenn auch ohne ſpecifiſche Beſtimmtheit, bei dem Wort in mir als abſtractes Schema auftauchen. Allerdings muß jeder organiſch aus einer Anſchauung und ihrer Vorſtellung erwachſene Name die Mannigfaltigkeit der Vorſtellung und Anſchauung in ſich bergen und ſie, wenn ich bei ihm anhalte, mir entfalten. Allein wenn ich nun von hier aus die obige Poſition negiren will, ſo verfalle ich offenbar einer Täuſchung, denn das Wort in ſeinem flüchtigen Vorübereilen und das es iſolirende Eindringen in die ihm zu Grunde liegende Objectivität ſind zwei ganz verſchiedene Dinge. Durch die Kraft der Abſtraction von dem Schimmer der Vorſtellung macht das Gedächtniß eben den Übergang in das Denken.

Daß ein gutes Gedächtniß durch die Schärfe des urſprünglichen Anſchauens, durch die Treue der reproductiven Einbildungskraft und durch die Fortdauer des Intereſſes an einem Gegenſtande bedingt wird, leuchtet aus ſeinem Begriff unmittelbar ein; eben ſo, warum Kinder mehr unwillkürlich, Erwachſene mehr willkürlich behalten. Daß die Mnemonik als eine Kunſt des Gedächtniſſes die Arbeit deſſelben ſtatt zu vereinfachen und zu erleichtern, ſie nur verwickelter und ſchwerer macht, iſt augenſcheinlich. Denn am Ende kann ich ja die Mittel, durch welche ein Name in mir befeſtigt werden ſoll, auch nur behalten. Das Gedächtniß bürdet ſich alſo an ihnen eine neue Laſt auf. Ich will z. B. behalten, daß die berühmten Briefe, welche im vorigen Jahrhundert in England das Geſetz über das Libellweſen hervorriefen, zu ihrem vermeintlichen Verfaſſer Junius haben. Ich vergeſſe den Namen mehrfach. Endlich beſchließe ich, ihn an Ketten zu legen. Ich ſuche alſo nach einem Anhaltpunkt, z. B. um den Namen zu finden, darf ich nur die Monatsnamen durchgehen; dieſe ſind ein Mittel für ſeine Erinnerung. Oder ich darf nur an Cäſars Brutus denken, um durch deſſen Vornamen zu jenem x zu gelangen. Wegen ſolcher Weitläufigkeit, wo man, um nach Amerika zu reiſen, erſt nach Aſien oder Afrika geht, haben ſich auch die meiſten neueren Pſychologen ſeit Kant, der der Mnemonik in der Anthropologie S. 96 das Todesurtheil ſprach, bis auf Hegel gegen einen ſolchen Apparat erklärt. Der umſichtige Kant vertheidigt bei dieſer Gelegenheit, wenn gleich ſchüchtern, die Schreibkunſt gegen den ihr ſo oft gemachten Vorwurf, das Gedächtniß und das Denken zu Grunde gerichtet zu haben. Allein ich glaube, man kann aus der Natur der Sache viel weiter gehen und behaupten, daß allein die Schreibkunſt die wahrhaft mnemoniſche iſt, weil ſie dem Worte die deutlichſte Geſtalt gibt, ſo daß es nicht blos für das Gehör als Ton, ſondern eben ſo ſehr für das Geſicht als Geſtalt exiſtirt und durch dieſe Doppelſtärke an Feſtigkeit für die Erinnerung gewinnt. Leibnitz ſchrieb auch z. B. Alles, was er behalten wollte, auf Zettel, wiewohl er ſie, hatte er ſie einmal fortgelegt, faſt nie wieder gebrauchte. Der Act des Schreibens war der Verewigungsmoment des Wortes für ſeine Intelligenz geweſen.

Das reproducirende Gedächtniß vermag aber nicht blos einzelne Namen, ſondern ganze Reihen von Wörtern zu behalten: Reihen, denn, wie die Vorſtellungen, treten auch die Wörter nach einander auf. Haben ſie einen objectiven Zuſammenhang; ſo halten ſie ſich durch ſich ſelbſt zuſammen, z. B. die Wörter in einem Schluß u. ſ. w. Es kann der Verband allerdings auch ein ſehr lockerer ſein, z. B. der durch ein Metrum oder durch das Alphabet gegebene. Sind aber die Wörter ein *unorganiſches Aggregat*, ein Abracadabra, ſo iſt die Intelligenz *allein* die Kraft des Zuſammenhaltes. Das Gedächtniß verhält ſich in dieſem Act ſowohl gegen die reproductive Einbildungskraft, welche auf den beſonderen Inhalt und die eigenthümliche Form der Vorſtellung geht, als gegen das Denken negativ, welches auf die allgemeine Nothwendigkeit geht. Die Reproduction des Auswendiggelernten wird ebenſowohl durch ein Verweilen bei dem Vorgeſtellten als durch ein Bedenken der Bedeutung des Inhaltes geſtört. Das Gedächtniß an ſich iſt gegen Inhalt und Form gleichgültig, es kommt ihm nur auf die *Richtigkeit* an. So iſt das Subject für ſich das *leere Band* der vielen Namen, denn es läßt in ihrer Reproduction alle Beziehung auf das Sachliche fort.

3. Das mechaniſche Gedächtniß.

Indem die Intelligenz ganze Reihen von Wörtern in ſich fixirt, iſt ſie die Macht, welche dieſelben *beſtimmt*. Dies Beſtimmen iſt ein mechaniſches Thun, denn Mechanismus iſt überall, wo ein Object nicht durch ſich, ſondern durch etwas Anderes außer ihm bewegt wird. Für ſich ſind die Wörter eine todte Objectivität, eine zufällige Äußerlichkeit, ein Haufen. In dieſer Abſtraction vom Inhalt der Namen iſt die Intelligenz allerdings ein leeres Band, denn ſie enthält die vielen Wörter, ohne ihre Bedeutung ſich zur Gegenwart zu bringen. Allein zugleich *iſt ſie ſelbſt in den Wörtern* als das ſie Beſtimmende. Die einzelnen Wörter gleichen den Puppen eines Marionettenſpielers. Sie liegen todt da, bis er das Organ des Geiſtes, die Hand, in ſie ſteckt und ſie in Scene ſetzt; ſo vermag der Geiſt ihnen einen lebendigen Odem einzublaſen.

Ein Widerſpruch iſt hier unleugbar. Vorhin mußten wir ſagen, daß es der Intelligenz für den Ausdruck ihrer Vorſtellungen *weſentlich* auf den *Namen* ankomme. Er war eben ſo ſehr die Sache, denn ſchlechthin gleichbedeutende Wörter gibt es in keiner Sprache, ſondern jedes enthält eine beſondere Schattirung der Sache. Eine Synonymik beſteht nicht darin, daß nur das Identiſche der Bedeutung dargeſtellt würde, ſondern ihre Aufgabe iſt, in der Identität, in der Verwandtſchaft eben die Differenz, das Ungleiche bemerklich zu machen; klein, kleinlich, winzig, wenig, gering z. B. bezeichnen ſämmtlich die quantitative Verminderung, aber in ſehr beſtimmten Unterſchieden, und es kommt alſo durchaus auf die Genauigkeit des Ausdrucks an. Will ich die Beſtimmtheit meiner Empfindung und Vorſtellung angemeſſen äußern, ſo muß ich das correſpondirende Wort haben, oder mich auf Mißverſtändniß gefaßt machen.

Allein eben ſo ſehr kommt es gar nicht auf den Namen an, denn er iſt ja nur ein Zeichen für die Vorſtellung. Sie hat ihn *erſchaffen*. Die Vorſtellung iſt gegen ihn das Subſtantielle. Die Sache iſt nur Eine, aber Namen können unbeſtimmbar viele dafür erſchaffen werden. *Hegel* hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß wir täglich neue Namen erfinden könnten. In der That geſchieht dies ſogar; das jetzige Modewort Rococo z. B. für Antiquirtes iſt ein ſolch vom Himmel gefallenes Product. Auch das Umſtempeln der Bedeutung der Wörter beweiſ't dieſe Macht der von den Namen freien Intelligenz; wer findet es noch wunderlich, daß Secretair auch einen Kleiderſchrank bedeuten kann? Die Vielheit der Sprachen, welche *denſelben Inhalt mit ganz verſchiedenen Lauten bezeichnen*, iſt der hiſtoriſch ſtärkſte Beweis für die Abhängigkeit der Namen von der Intelligenz. Ginge ein Name verloren, ſo kann ſie, da er ein von ihr erzeugtes Zeichen iſt, einen andern dafür erſchaffen. In meiner Naturreligion S. 149 habe ich bei dem Todtendienſt der Abiponer ein höchſt intereſſantes Beiſpiel gegeben, wie ſogar ein wildes Volk auf einer niedrigen Culturſtufe dieſe Macht der willkürlichen Namenſchöpfung manifeſtirt. Für neue Mineralien, Pflanzen, Thiere, Inſeln, Sternbilder, Berge im Monde, Säuren, Maſchinen, Inſtrumente, Methoden u. ſ. f., welche entdeckt werden, geſchieht dies fortwährend. Die ſogenannte *Logomachie* iſt nichts Anderes, als ein Streit, der dadurch hervorgerufen wird, daß man glaubt, der Andere denke etwas ganz Anderes, als wir, weil er eines andern Wortes ſich bedient. Die Verſchiedenheit der Benennung iſt kein objectiver Unterſchied (woraus nun freilich noch gar nicht folgt, was philoſophiſche Dilettanten oder der Philoſophie feindlich Geſinnte gern behaupten, daß alle Entzweiung der Philoſophen unter einander und mit der gewöhnlichen Weltvorſtellung ein bloßer Wortſtreit ſei).

Da es alſo eben ſo ſehr auf das Wort als auf die Bedeutung ankommt, welche ihm der Geiſt gibt, ſo löſ't ſich der Widerſpruch durch dieſe beſtimmende Kraft des Geiſtes, mit welcher er die Namen, die an ſich für ihn im Gedächtniß eine reine Objectivität ſind, belebt. Sie ſind in ihm eine Äußerlichkeit, aus denen er als aus einem Bauſtoff erſt etwas macht. Er verwandelt ſie als ein ihm Gegebenes durch die Macht ſeiner freien Subjectivität. Dies Verſchwinden des Gegenſatzes zwiſchen der Objectivität und Subjectivität iſt das Denken.

Drittes Capitel.

Das Denken.

Im Fühlen iſt das Subject mit ſeinem Inhalt in ungetrennter Einheit. Es findet ſich durch ihn unmittelbar beſtimmt. Durch das Vorſtellen wird der Inhalt von der reinen Subjectivität, dem Ich, unterſchieden und empfängt in der Sprache eine geiſtige Geſtalt. Im Denken hebt ſich der Unterſchied zwiſchen dem Inhalt und der Form auf. Im Vorſtellen bin Ich den vielen Vorſtellungen und den ſie bezeichnenden Namen gegenüber, und erfahre mich, ſo ſehr ich von einer Seite her an ſie gebunden bin, in meiner unbeſchränkten Meiſterſchaft über ſie als Gedächtniß und als Princip der Bedeutung, die ſie haben ſollen. Ich beſtimme ihre Geltung. Ich ſage: unter dieſem Wort will ich dies oder jenes verſtehen; ihr Anderen habt es in dieſem und in keinem andern Sinn zu nehmen. Das Denken wird alſo durch das Anſchauen und Vorſtellen vermittelt, ſie ſind die Bedingung, ohne welche die ſubjective Intelligenz nicht zum Denken gelangen kann. Allein als Bedingung ſind ſie nicht der Grund des Denkens. Vielmehr iſt dies nicht nur ſich ſelbſt der Grund, ſondern auch der wahrhafte Grund des Anſchauens und Vorſtellens, ohne welchen ſie unmöglich wären. Denn nur dadurch, daß im theoretiſchen Gefühl das Denken bereits thätig iſt, unterſcheidet es ſich vom thieriſchen Fühlen und kann es über ſich durch die Aufmerkſamkeit zum Anſchauen und Vorſtellen fortſchreiten. Das Denken iſt die letzte Geſtalt der theoretiſchen Intelligenz, weil ſie auch ſeine erſte iſt und weil ſie ſich nicht wieder in eine andere noch einfachere auflöſen kann. Das Denken fordert Bewußtſein und hat ein inneres Verhältniß zum Vorſtellen, iſt aber dadurch von jenem verſchieden, daß es ohne den Gegenſatz der Subjectivität gegen die Objectivität iſt, und von dieſem dadurch, daß es die Bildlichkeit ganz von ſich abgeſtreift hat. „Es iſt in Namen, daß wir denken.“ Das Denken ſtellt die Sache nicht mehr vor, ſondern iſt die Sache ſelbſt. Dieſer Begriff der Identität des Denkens mit dem Sein pflegt dem ungeübten Denken, d. h. eben demjenigen, welches die Vorſtellung noch nicht überwunden hat, als die größte Paradoxie der Speculation zu erſcheinen, denn beim Vorſtellen fragt es ſich allerdings, ob ihm auch eine Objectivität entſpricht, da die productive Phantaſie ganz willkürlich ſich realitätsloſe Gebilde, Spaniſche Schlöſſer, Luftſchlöſſer, Böhmiſche Dörfer, erſchaffen kann Das Denken aber hat zu ſeinem Inhalt die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Sache. Das Sein, zu welchem es ſich beſtimmt, iſt nicht dieſes oder jenes, nicht eine von meiner Laune, meiner Phantaſie abhängige Vorſtellung, ſondern es iſt die Natur, das Weſen, der Begriff der Sache. Nicht das unmittelbare Sein, nicht das vorgefundene Daſein, nicht die ſo oder ſo bedingte Exiſtenz iſt der Inhalt des Denkens, ſondern das allgemeine und nothwendige Sein, das nur als Begriff geſetzt und ausgeſprochen werden kann. Platon nannte daher die Idee das wahrhafte Sein. Die Ariſtoteliſche Entelechie, Spinoza's Subſtanz, Leibnitzens Monade, Wolff's Inbegriff aller Realitäten, Kant's Ding an ſich, Fichte's Ich, Schelling's Abſolutes, Hegel's Idee als Einheit des Begriffs und ſeiner Realität drücken beſtändig die Einheit des Seins und Denkens aus. Wenn ich über etwas nachdenke, mit meinem Denken in etwas eindringen will, ſo iſt es das an und für ſich Seiende, von aller Relativität Freie, was ich anſtrebe. Wenn ich unſchlüſſig bin, ob ich ſpazieren gehen ſoll oder nicht, ob ich auf ein neues Buch ſubſcribiren ſoll oder nicht u. ſ. w., ſo kann ich mich auch ausdrücken: ich dächte darüber nach, was ich thun ſolle. Allein Jedermann wird ein ſolches Nachdenken ſogleich von dem zu unterſcheiden wiſſen, welches auf den Begriff einer Sache geht, wie z. B. Platon, Ariſtoteles, Spinoza, Montesquieu, Kant, Hegel über den Staat nachgedacht haben. Der Begriff der Sache darf hier nicht mehr von ihr verſchieden ſein, oder er iſt nicht der Begriff der wahrhaften Wirklichkeit, nicht der Vernunftbegriff. Das Denken will keine anderen Beſtimmungen, als die ſeienden. Wenn wir hier über die Natur des menſchlichen Geiſtes nachdenken, ſo können wir uns deſſen nur rühmen, inſofern das, was wir als Gedanke ſetzen, eben ſo ſehr iſt. Die Identität muß nur als ideelle oder als eine ſolche genommen werden, welche den Unterſchied nicht von ſich ausſchließt. Das Sein iſt im Denken nicht mehr ſein Gegenſtand, ſondern ſein Inhalt. Das Denken iſt daher nothwendig Idealismus, nicht in dem ſubjectiven Sinne, der ihm einen platten, unverrückbaren Empirismus gegenüberſetzt, ſondern in dem Sinne, daß die Idee allein das wahrhafte Sein iſt. Die gewöhnliche Auffaſſung der Welt klammert ſich feſt an ihre endliche Äußerlichkeit, als ob ſie das wahre Sein wäre, gegen welches der Begriff ja nur ein Gedanke ſei. Sie muß es lächerlich finden, wenn die Identität des Denkens mit dem Sein geſetzt wird. Dächte ſie wirklich, wie ſie zu thun vorgibt, ſo würde ſie als das Innere, als das Weſen des Seins nichts Anderes als den Begriff entdecken. Statt deſſen ſoll aber das Sein ſeine Handgreiflichkeit nicht einbüßen, und ſo muß es denn bei dem Dualismus des Bewußtſeins, bei der Spannung des Realismus und

Idealismus, der Ob- und Subjectivität, ſein Verbleiben haben. Nur das Gedachte, d. h. nur das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige, iſt. Der „emphatiſche“ Name der Wirklichkeit gebührt nicht dem unmittelbaren Daſein als ſolchem, ſondern nur der vernünftigen, von der Idee adäquat erfüllten Wirklichkeit.

Als Negation des Vorſtellens iſt das Denken *geſtaltlos*. Es iſt reine Geiſtigkeit. Der Gedanke des Ichs z. B. iſt nur als Gedanke. Das Ich hat keine Form; es iſt nicht groß, nicht klein; es hat keine Farbe, es iſt nicht hörbar u. ſ. w. So iſt es mit jedem Gedanken. Der Gedanke der Urſache, des Zweckes, der Natur, der Sitte u. ſ. w. ſind ohne alle ſinnliche Anſchaubarkeit. Dieſe geiſterhafte Nacktheit, dieſe farbenloſe *Einfachheit* iſt es, welche die Menge von dem Denken, ſobald es *unvermiſcht* für ſich auftritt, fortſcheucht. Man will das Beſondere und Zufällige nicht aufgeben, weil man in ihrer Negation durch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit nur deſſen Untergang, nicht ſeine immanente Auferſtehung erblickt. Das Denken iſt:

1) ein *Gedanken Haben*. Es bricht aus dem Vorſtellen in *vereinzelten* Allgemeinheiten hervor. Wie der Empfindungen, Anſchauungen und Vorſtellungen, ſo ſind auch der Gedanken viele neben und nach einander. Das Denken haftet noch am Vorſtellen. Im *Sprichwort* der Völker iſt dieſe Stufe recht augenfällig. Wenn ich ſage: Ändern und Beſſern iſt zweierlei; oder: Anfang iſt kein Meiſterſtück u. dgl., ſo ſind dies unſtreitig Gedanken, aber in völliger Losgeriſſenheit. Der unſterbliche Sancho Panſa des ungebildeten Bewußtſeins kommt im Denken nie weiter, als bis zu einem ſolchen Gedanken Haben.

2) Die Intelligenz hat aber nicht blos Gedanken, ſondern *iſt ſelbſt* das Denken. Die Anſchauung wird durch das Gefühl, die Vorſtellung durch die Anſchauung vermittelt. Das Denken wird ſeiner *Erſcheinung* nach durch beide vermittelt, iſt jedoch reine Thätigkeit des Selbſtes, welche ſich ſelbſt zu dem

macht, was ſie iſt. Das Fühlen und Vorſtellen ermangelt ſolcher Reinheit, denn im Fühlen iſt das Subject aus ſeinem Inhalt noch nicht heraus, im Vorſtellen iſt es nur heraus; im Denken iſt das Subject, dieſes einzelne, zugleich allgemein. Es unterſcheidet ſich als das Denkende von dem, was es denkt, und doch iſt dieſer Unterſchied eben ſo ſehr aufgehoben, denn, was gedacht wird, hat dieſelbe Allgemeinheit und Einfachheit, als das für ſich ſeiende, ſich zum Denken beſtimmende Ich. Ich ſtelle mir Meſſer, Beile, Sägen u. ſ. w. vor; nun ſubſumire ich ſie unter die Kategorie des Mittels; es ſind Werkzeuge, das Materielle zu zertrennen. Nun denke ich aber den Begriff des Mittels an und für ſich, wie er aus dem Begriff des Zweckes entſpringt. In dieſer Einfachheit iſt die Mannigfaltigkeit des Vorſtellens ganz zu Grunde gegangen. Das Denken entwickelt ſich an einem concreten Inhalt. Es erhebt ſich zur Einſicht in ſeine Nothwendigkeit und vernichtet dadurch die Differenz, welche zwiſchen dem Inhalt und dem Ich als dem ſich ſelbſt beſtimmenden exiſtirte. Das Erfaſſen der Nothwendigkeit befreiet mich von der Abhängigkeit, der ich im Fühlen und Vorſtellen noch unterliege. Denn über die Nothwendigkeit kann ich auch in mir nicht hinaus.

3) Die Autarkie des Denkens iſt alſo weſentlich Autonomie. Dieſe hat nicht den Sinn von Geſetzen, die ich mir willkürlich geben könnte, ſondern von Geſetzen, die ich als mit meinem Selbſt identiſch anerkennen muß, die ich von der Allgemeinheit meines Selbſtbewußtſeins nicht trennen kann und in denen ich mich in jedem Act meines Denkens bewegen muß. Sie ſind mein, denn ſie drücken die innerſte Natur meiner ſelbſt aus; ſie ſind Geſetze, denn ich kann ihrer Macht nicht entfliehen. Ihre Allgemeinheit durchdringt mich. Wir haben hier denſelben Begriff, der ſich uns oben im Begriff des vernünftigen Selbſtbewußtſeins darſtellte, allein wir haben ihn hier von einer ganz anderen Seite her. Dort betrachteten wir das Bewußtſein, wie es dadurch, daß es ſeiner Vernünftigkeit inne wird, den Gegenſatz zwiſchen ſich und der Objectivität auflöſt. Es erkannte in der Vernunft die Allcopula, wie Schelling

ſich einmal ſehr ſchon ausdruckt. Hier betrachten wir den Geiſt wie er aus dem Vorſtellen *in ſich* zum Denken fortgeht, wie das Denken es aus der Vermiſchung mit ihm und aus der äußerlichen Stellung zu ihm ſich ſelbſt und alles Sein als ſich, ſich als alles Sein zu begreifen ſucht. Als vernünftiges Selbſtbewußtſein hat der Geiſt die Gewißheit, daß ihm nichts widerſprechen kann. Als Denken hat er die Erhebung dieſer Gewißheit zur Wahrheit, ihre Verwirklichung, vor ſich. Das *Zutrauen* der Menſchen, durch das *Nachdenken* den Begriff einer Sache zu faſſen, entſpringt hieraus. *Überzeugung* iſt ohne zu denken unmöglich. Daß man ſelbſt denken müſſe, wozu ſo oft aufgefordert wird, iſt, wie ſich aus dem Vorigen ergibt, eine Tautologie, denn ohne Selbſtthätigkeit iſt es unmöglich.

Die Geſetze des Denkens ſind keine anderen, als die Kategorieen, deren Syſtem die logiſche Idee iſt. Es iſt nicht zu ſagen, wodurch ſich der Begriff des Weſens, des Grundes, des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, des Objectiven, Subjectiven u. ſ. f. an ſich nach ihrem qualitativen Element von einander unterſcheiden ſollen. Sie ſind ſämmtlich reine Gedanken, reine Weſenheiten, die ebenſowohl die allgemeine Seele des Seins als des Denkens ausmachen. Da nun aber das Denken nicht, wie das Vorſtellen, mit dem Haben der Sache ſich begnügt, ſondern zur Einſicht in ihr Inneres, in ihre Nothwendigkeit fortgeht, ſo iſt natürlich, das die Momente des ſubjectiven Begriffs den Kanon ſeines Verhaltens ausmachen. Alle anderen Unterſcheidungen ſind entweder zu dürftig oder leiden umgekehrt an einer unnützen, unbegründeten Weitläufigkeit. Es muß α) das *Allgemeine* in ſeiner *Identität* mit ſich geſetzt werden. Dieſe Beſtimmung des An ſich ſeienden iſt die *Abſtraction*, ein Thun des formellen Verſtandes. β) Das Allgemeine *beſondert* ſich. Der Begriff iſt in ſich weſentlich *Urtheil*, Unterſchied von ſich als dem Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen und Beziehung dieſer Unterſchiede. Die *Reflexion* iſt das Negiren der Abſtraction. Sie iſt nicht eine beſondere Urtheilskraft, ſondern das ſich ſelbſt aus ſeiner Allgemeinheit auflöſende Denken. γ) Da im Begriff das Allgemeine, Beſondere und

Einzelne nur Momente der identiſchen Totalität ſind, ſo kann es nicht bei dem Setzen des Unterſchiedes bleiben, ſondern der Unterſchied muß in die Einheit zurückgeführt und die blos negative Beziehung der Reflexion abermals negirt werden. Dies geſchieht durch das Schließen, in welchem Begriff und Urtheil in ihrer ſich ſelbſt vermittelnden Einheit ſich darſtellen. Der Schluß iſt daher die Spitze des Denkens. Die Nothwendigkeit, durch deren Begriff das Denken der Intelligenz die letzte Befreiung gewährt, muß ſich als Schluß erweiſen. Er beweiſ't, weil er ſich ebenſowohl gegen die erſte als zweite Prämiſſe, ebenſowohl gegen die Abſtraction als Reflexion negativ verhält und die negative Identität des Begriffs in ihrer immanenten Flüſſigkeit wiederherſtellt.

Daß nun der ſubjective Geiſt der Begriffe bildende, der urtheilende und ſchließende iſt, kann auf keine Weiſe dazu berechtigen, in der Pſychologie die Logik abzuhandeln, ſondern es muß ſtreng darauf beſtanden werden, den Begriff des Begriffs der Entwicklung der logiſchen Idee vorzubehalten. Für uns iſt der Begriff der Freiheit der Intelligenz im Denken hinlänglich, daß das Beſtimmtſein des gedachten Inhalts eben ſo ihr Beſtimmen iſt. Ich als denkender und der an und für ſich ſeiende Begriff der Sache ſind im Unterſchied von einander dennoch daſſelbe. Ich kann mich daher auch zu einem Inhalt beſtimmen, der eben ſo der meinige iſt, als er ſeiend iſt. Ich kann wollen. Die praktiſche Intelligenz iſt die Bewährung der theoretiſchen.

Zweiter Abſchnitt.

Der praktiſche Geiſt.

Der theoretiſche Geiſt hebt ſich ſelbſt zum praktiſchen auf, oder er iſt ſchon an ſich der praktiſche, indem das Denken die *freie Selbſtbeſtimmung* des Subjectes iſt, durch die es ſich mit ſich ſelbſt erfüllt. Das Denken iſt alſo ſchon Wollen, was früherhin von uns ſo ausgedrückt wurde, daß das Denken ohne den Willen dazu unmöglich ſei, ſo wie umgekehrt das Denken die Grundlage des Wollens, ſeine in ihm ſich aufhebende Vorausſetzung iſt Im Pſychiſchen iſt die Selbſtbeſtimmung des Geiſtes durch die Natürlichkeit ſeiner Individualität; im Bewußtſein durch die Beſtimmtheit ſeiner Objectivität; in der Entwicklung der theoretiſchen Intelligenz durch die Unangemeſſenheit der Formen derſelben bedingt, bevor ſie in die einfache Geſtaltung des Denkens ſich als in die letzte überhaupt mögliche Form aufgelöſ't haben: erſt als Wollen iſt die Subjectivität frei, denn ſie weiß in ihm jede ihrer Beſtimmungen als ein von ihr ſelbſt geſetztes Prädicat. Sie entwickelt ihre Freiheit nicht nur, wie ein Denken, an einem Inhalt, deſſen Begriff ſie erarbeitet, ſondern ſie ſetzt ſich als ſich zum Inhalt, deſſen unendliche Form ſie iſt. Es iſt ihr nur um *ſich ſelbſt* zu thun.

Das Wollen iſt aber in einer zwiefachen Bedeutung zu nehmen, in einer *pſychiſchen* und *ethiſchen*. Die Pſychologie hat daſſelbe nur in ſeiner *formellen* Geltung aufzufaſſen, d. h. als Selbſtbeſtimmung des *einzelnen* Geiſtes, der ſich als Form ſelbſt ſeinen Inhalt gibt und in dieſer Identität eben ſolchen Genuß findet, als theoretiſch darin, ſeine an ſich in ihm ſeiende Vernunft formell zum Ausdruck zu bringen. Das ſich ſelbſt Beſtimmen iſt aber nur erſt der *abſtracte* Begriff der Freiheit oder der Begriff der *Freiheit in ihrer Endlichkeit*. Weil nun der Geiſt an und für ſich der vernünftige iſt, ſo kommt es weſentlich darauf an, daß er ſeine Vernunft *realiſire*. Dies iſt die Seite der wahrhaften Unendlichkeit des ſubjectiven Geiſtes. Die pſychiſche Unendlichkeit iſt die nur formelle, daß Ich eine Beſtimmtheit meiner ſelbſt als meine Beſtimmung, als ein von mir in mir geſetztes Prädicat weiß. Die ethiſche Unendlichkeit dagegen iſt die reale, welche die Vernunft in ihrer Objectivität zum Inhalt macht. Das Subject geht in dieſer Thätigkeit nicht blos abſtract mit ſich zuſammen, ſondern mit ſich, wie es in der Idee der Freiheit ſein Weſen findet. Die Selbſtbeſtimmung iſt für die Mannigfaltigkeit dieſes unendlichen Inhaltes, des Guten, nur die allgemeine, ſich überall, in jedem beſondern Act wiederholende Form. Die praktiſche Philoſophie iſt daher etwas ganz Anderes, als die Philoſophie des praktiſchen Geiſtes, allein es erhellt auch der Zuſammenhang beider Gebiete, indem ſich der praktiſche Geiſt aus dem Formalismus ſeiner ſubjectiven Endlichkeit von ſelbſt zu dem Realismus ſeiner objectiven Unendlichkeit fortbeſtimmt. Hier darf es dem Subject nicht um ſich, ſondern hier muß es ihm um die Freiheit zu thun ſein.

Hegel hat daher ganz Recht, wenn er behauptet, daß der praktiſche Geiſt als formeller Wille ein doppeltes Sollen an ſich habe. Einmal nämlich findet ſich das Subject unmittelbar beſtimmt. Die Vermittelung dieſer Beſtimmtheit liegt in der Natur, in der Welt des Bewußtſeins, im Proceß der theoretiſchen Intelligenz. Sie iſt in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit ein Zuſtand des Geiſtes, und es kommt nun auf ihn an, ob er in einem ſolchen beharren will oder nicht, ob er für ihn ſein ſoll oder nicht. Hier iſt das Princip der Beſtimmung die reine Subjectivität, welche ſich in einem Daſein gefällt oder nicht. Es kann der Zuſtand dem Begriff der ethiſchen Freiheit, der praktiſchen Vernunft in ihrer Objectivität widerſprechen und das Subject kann doch darin beharren wollen. Gegen dies Sollen der Unmittelbarkeit, welche ſich dem Geiſt als der „natürliche Menſch" aufdringt, geht das andere Sollen von der Allgemeinheit des Denkens aus, welches den Begriff der objectiven Freiheit im Recht, in der Pflicht, in der Sitte, erfaßt und die Thätigkeit des Subjects ihrer Nothwendigkeit unterwirft. Unmittelbarer Weiſe iſt das Sollen die Forderung meiner Empfindung, einen Zuſtand zu erhalten oder einen andern an ſeine Stelle zu ſetzen. Es iſt mir zu warm und es ſoll kühler werden; ein Affect iſt mir angenehm und er ſoll ſich erneuen u. ſ. f. Das Sollen der praktiſchen Vernunft fordert dagegen, daß ich mich ohne Rückſicht auf meine Empfindung beſtimme. Die Freiheit, *wie ſie ſich ſelbſt die Nothwendigkeit iſt*, wird hier das *Princip*, und meine Zuſtände, wie ich ſie als unmittelbar gegebene vorfinde, werden nur die *Motive*, die für ſich keine Berechtigung haben, ſondern deren Sollen, der Impuls ihres Dranges, erſt von jenem abſoluten Sollen der Vernunft ſeine Berechtigung zu entnehmen hat. Ich gerathe in eine Leidenſchaft; aber ich darf ihr kein Gehör geben, weil ſie ſich gegen die Wahrheit negativ verhält u. ſ. f. Der praktiſche Geiſt iſt:

1) *praktiſches Gefühl*. Er iſt in ſeiner Unmittelbarkeit Fühlen, d. h. er unterſcheidet ſich nicht von ſeiner Beſtimmtheit. Etwas Anderes iſt das Fühlen nicht. Das Fühlen iſt auch der Anfang der theoretiſchen Intelligenz. Als ſolches iſt es der Geiſt, wie er ſich der Stoff iſt, den er durch die Aufmerkſamkeit aus ſich für ſich herausſetzt. Praktiſch aber iſt es ihm nicht darum zu thun, den Stoff aus ſeiner Unmjttelbarkeit zur Vorſtellung und zum Gedanken zu erheben, ſondern ſich ſelbſt darin zu genießen. Indem aber das Fühlen ſich zur Anſchauung und weiter zum Vorſtellen und Denken aufhebt, ſo geht auch die einfache Intenſität des praktiſchen Gefühls:

2) in die Mannigfaltigkeit *beſonderer Formen* aus einander, welche durch das Verhältniß beſtimmt werden, worin der Geiſt als praktiſcher zur Objectivität ſich befindet. Er kann in ſeiner Spannung das Object, das er anſchaut, durch ſich vernichten und in der Vernichtung zum ſeinigen machen; oder er kann es als das ſeinige, das er in der Vorſtellung trägt, ſich erhalten; oder er kann ſich ganz an daſſelbe emäußern, ſo daß er nur durch den ihm objecti-

ven Inhalt eine Exiſtenz hat. Wie unendlich verſchieden aber im Concreten der beſondere Inhalt dieſer Formen des Verhaltens ſein mag, ſo iſt doch in ihnen allen und in jedem Inhalt das Identiſche der Genuß des Einen Subjectes.

3) Die Vielheit der Begierden, Neigungen, Leidenſchaften bringt nur Unruhe im Subject hervor, welche den Genuß ſtört. Um alſo ſich in der Identität mit ſich zu erhalten und nicht von dem Drang des Begehrens hin und hergezerrt zu werden, muß es die Vielheit auf eine Beſchränkung zurückbringen. Alle Begierden u. ſ. f. zu befriedigen, iſt unmöglich. Es wird eine Wahl nothwendig. Das reflectirende Denken ſucht diejenigen Begierden, Neigungen und Leidenſchaften aus der Menge herauszufinden, von deren Befriedigung das Subject ſich den meiſten Genuß verſprechen darf. Dieſe werden den übrigen vorgezogen. In ihnen hofft es glückſelig zu ſein. Allein es zeigt ſich, daß das Subject ſich in ſeiner Hoffnung betrügt. Daß der Menſch in ſeiner particulären Subjectivität das Maaß aller Dinge ſei, war nur die Meinung eines Protagoras, eines Sophiſten, nicht die Wahrheit der Vernunft. Die Glückſeligkeit als die Selbſtbefriedigung des Subjects durch ſeine Willkür iſt nicht die Seligkeit. Dieſe ſchließt in ſich, daß der Einzelne den ſauren Weg des Rechts, der Moralität und Sittlichkeit durchmache, um von der Zufälligkeit ſeiner Neigungen loszukommen, nicht von ſeiner unmittelbaren Individualität abhängig zu ſein und ſich mit der Vernunft in ihrer Objectivität verſöhnt zu wiſſen. Der Ausgang der Pſychologie iſt ſomit der Begriff des Eudämonismus, wie er ſich durch ſich ſelbſt aufhebt. Der ſubjective Geiſt hat ſein Maaß nicht in ſich ſelbſt, in ſeiner ſubjectiven Freiheit, in der Willkür, ſondern in der objectiven Freiheit, welche von den Geſetzen der praktiſchen Vernunft beherrſcht wird.

Erſtes Capitel.

Das praktiſche Gefühl.

Das Praktiſche iſt das Verhältniß des Geiſtes zu ſich, worin er ſich ſelbſt von ſich abſtößt, um deſto tiefer in dem von ihm Geſetzten mit ſich zuſammenzugehen. Er entäußert ſich ſeiner ſelbſt, um ſich in der Beſtimmung, die er ſich gibt, wieder zu finden. Dies ſich ſelbſt Finden iſt das Genießen. Unmittelbar wird dieſe Negativität zum *Reiz*, der ſeine ſpecifiſche Beſtimmtheit durch den *Trieb* empfängt, ſo daß das Subject in ſeinem Zuſtande ſich entweder befriedigt oder unbefriedigt verhält, je nachdem der Reiz, der durch den Trieb erregt wird, zur Erfüllung gelangt oder nur ſubjectiv bleibt. Jener Zuſtand iſt das Gefühl des *Angenehmen*, dieſer der des *Unangenehmen*.

1. Der Reiz.

In Allem, worin der Gegenſatz des Inneren und Äußeren exiſtirt, wo Kraft vorhanden iſt, exiſtirt auch der Reiz als die Beziehung des Inneren und Äußeren. Hier ſoll dadurch die Spannung ausgedrückt werden, welche der Menſch in der Unmittelbarkeit des Wollens empfindet. Er iſt *an ſich* Totalität. Damit dieſelbe jedoch *Realität* habe, muß ſie ſich *entwickeln*. Das Subject muß ſich aus der einfachen Immanenz ſeines Gefühls zur Ausbreitung deſſelben in das Beſondere fortbewegen. Es empfindet alſo *Mangel*. Nur weil es an ſich Totalität iſt, kommt es zu dieſer Empfindung. Das Gefühl des Mangels iſt gleichſam die ideell-reelle *Projection* deſſen, was die weſentliche Natur des Subjectes ausmacht. Es geht über ſich hinaus; es fordert etwas, das für es, ja, als es ſelbſt ſein ſoll; die Schranke iſt keine Grenze. Es würde nicht Mangel fühlen, wenn es nicht an ſich über die Schranke hinaus wäre. Es iſt ſchon das *Andere*, deſſen es für ſeine Ergänzung bedarf. Es wird alſo gereizt, weil das Andere, auf das es ſich bezieht, bereits das ſeinige iſt. Und doch iſt dieſer ideelle Beſitz nicht das Wahre für den praktiſchen Geiſt, ſondern erſt die reelle Aneignung. Das Gefühl des Mangels iſt ein quälendes, was den Geiſt aus ſich herausdrängt, ſeine unmittelbare Beſchränktheit durch ihre poſitive Negation aufzuheben.

2. Die Beſtimmtheit des Reizes durch den Trieb.

Der Begriff des Reizes iſt nur der des praktiſchen Gefühls in ſeiner weiteſten Allgemeinheit. Das Allgemeine muß ſich beſondern. Das Beſondern in der Unmittelbarkeit des Wollens iſt der Unterſchied des Triebes. Der Trieb iſt dem Menſchen gegeben, denn er iſt entweder a) der Lebenstrieb und als ſolcher α) der Selbſterhaltungs- oder Nahrungstrieb, oder β) der Geſchlechtstrieb; oder er iſt b) der Trieb der Intelligenz und als ſolcher α) der Trieb der Erkenntniß, oder β) des Wollens. Trieb iſt ſomit nichts Anderes, als die zur Selbſtentfaltung ſtrebende Natur des lebendigen Subjectes. Es iſt unnöthig, den Trieb noch beſonders zu beſchreiben, da die ganze Pſychologie die Auseinanderſetzung ſeiner verſchiedenen Richtungen enthält. Noch weniger aber iſt es nothwendig, eine unbeſtimmte Menge von Trieben vorauszuſetzen, da, was unter ſolchem Titel geboten wird, nur ein Product dieſer feſtbeſtimmten Triebe ſein kann. Nimmt man z. B. von Seiten der Natürlichkeit einen eigenen Bewegungstrieb an, ſo muß man vergeſſen, daß Bewegung mit dem Begriff des animaliſchen Lebens identiſch iſt, wenn gleich das Quantum der Beweglichkeit eines Individuums von der Stufe ſeiner Organiſation abhängt; eine Auſter und ein Affe erſcheinen darin höchſt verſchieden. Oder wenn man von Seiten des Geiſtes einen Geſelligkeitstrieb annimmt, ſo vergißt man, daß Geſelligkeit d. h. die Wechſelwirkung lebendiger Subjecte, ebenſowohl durch den Nahrungs- und Gattungstrieb, als durch das Erkennen, als durch das Wollen vermittelt wird. Von einem Inſtinct kann vollends noch weniger als von unbeſtimmt vielen Trieben beim Menſchen die Rede ſein; denn als das Subject der Freiheit iſt der Menſch über die Beſchränktheit des Inſtinctes, der nur ein Nothbehelf für das freie Erkennen und Wollen iſt, hinaus. Durch den Trieb wird aber der Reiz ein ganz beſtimmter. Er wird *individualiſirt* und hat nun dies oder jenes Bedürfniß zum Inhalt. Mich reizt nicht die Welt in abstracto; der Trieb wirft mich vielmehr einem ganz Concreten zu. Ich bedarf der Nahrung oder der Erkenntniß u. ſ. f. Der Reiz beſondert ſich alſo in ſich durch die *qualitative* Differenz der angedeuteten Triebe. Er an ſich iſt nur die allgemeine Form, in welcher jeder derſelben zur Erſcheinung kommt.

3. Luſt und Unluſt.

Indem nun das Subject durch die Vermittelung des Triebes einen beſtimmten Reiz fühlt, muß es für deſſen Befriedigung ſich nach Außen wenden; es muß, durch das praktiſche Gefühl getrieben, d. h. durch die Empfindung ſeines Mangels beſtimmt, ſich Realität zu geben ſuchen. Gelingt ihm dies, negirt es alſo die Negation des Bedürfniſſes, ſo iſt das ſo vermittelte affirmirte Selbſtgefühl der Zuſtand der Luſt. Das Verſchwinden des Mangels im Gefühl der Sättigung iſt das Gefühl des *Angenehmen*. Bleibt dagegen die Realiſirung des Gefühls ein ſubjectives Poſtulat, kommt es nicht zur Angemeſſenheit des Inneren mit dem Äußeren, ſo entſteht das Gefühl des *Unangenehmen*, der Zuſtand der Unluſt. Um ſich nicht zu verwirren, darf hier das wichtige Moment nicht überſehen werden, daß die *Folgen* der Befriedigung des einen Triebes für die Befriedigung eines andern ſehr hemmend ſein und die größte Unluſt durch ſolchen Widerſpruch erregen können. Die Unluſt liegt hier nicht in der Befriedigung, welche der eine Trieb erhalten hat, ſondern in dem Mißverhältniß, was dadurch in dem Individuum für die Befriedigung eines andern Triebes eingetreten iſt. Der *beſondere Inhalt* wie *Umfang* des angenehmen und unangenehmen Gefühls iſt natürlich ſo unendlich beſtimmt, als der des Reizes.

Der Reiz des Bedürfniſſes treibt das Subject über ſich hinaus, die ihm fehlende Erfüllung zu ſuchen; die Richtung, die es in ſeinem unmittelbaren praktiſchen Verhalten zu nehmen hat, wird ihm durch die Beſtimmtheit des Triebes gegeben, von welchem der Reiz ausgeht; in der Beziehung ſeines Zuſtandes auf ſich iſt es entweder Luſt oder Unluſt fühlend, je nachdem das praktiſche Gefühl zur Realität, zur Negation des Bedürfniſſes, gelangt oder nicht. Auf den Grad des Gefühls kommt hierbei ſehr viel an, denn erſt auf höheren Graden wird die Erregung, wenn ſie ohne Sättigung bleibt, zur Folter. Ein geringerer Grad iſt Angeſichts der winkenden Erfüllung ſogar angenehm, z. B. der leiſe Hunger, den wir Appetit nennen. Ohne dies vis à vis würde freilich die Empfindung ſogleich eine andere ſein. Das Thier kommt nicht über dieſen Gegenſatz der Luſt und Unluſt hinaus. Der Menſch aber macht ſich durch das Bewußtſein ſein Fühlen zum Gegenſtand. Er nimmt alſo ſeinen Zuſtänden ihre Unmittelbarkeit und erzeugt dadurch aus jenen einfachen Elementen ganz neue Zuſtände. Er hat nicht blos praktiſches Gefühl, das ihm angenehm oder unangenehm afficirt, ſondern er hat Gemüth. Als Fühlender iſt er ſchon die reale Möglichkeit, ſeiner ſelbſt bewußt zu werden. Dieſe Identität des Gefühls und des Selbſtbewußtſeins iſt das Gemüth.

Zweites Capitel.

Das Gemüth oder die beſonderen Formen des praktiſchen Gefühls.

Das praktiſche, durch den Trieb beſtimmte, als Luſt oder Unluſt exiſtirende Gefühl iſt nur die allgemeine Grundlage des praktiſchen Geiſtes: gerade wie die Anſchauung ſich zur Vorſtellung auch nur elementariſch verhält. Als Luſt und Unluſt fühlend iſt der Geiſt in einer ſchlechten Relativität und Oscillation befangen, aus deren Auf und Ab er nur durch das Bewußtſein und den Willen ſich befreien kann. Allein bevor er ſich durch das Bewußtſein der Freiheit beſtimmt, müſſen erſt die beſonderen Formen des praktiſchen Gefühls auseinandergeſetzt werden, welche ſich zur Nothwendigkeit der praktiſchen Idee, zum Guten, nur als Stoff verhalten. Dieſe Formen entſpringen aus der Stellung, welche der praktiſche Geiſt als Selbſtbewußtſein zur Objectivität hat. Der nur fühlende Geiſt iſt ſeinem Begriff nach unangemeſſen, denn das Wiſſen iſt das weſentliche Element des Geiſtes. Der ſeiner ſelbſt bewußte Geiſt iſt als Geiſt ſeinem Begriff ebenfalls unangemeſſen, wenn er von ſeinem Gefühl abſtrahirt und ſich nur ſein Selbſt zum Inhalt macht. Es iſt oben gezeigt worden, wie es im Begriff des Selbſtbewußtſeins liegt, die Objectivität mit ſich zu durchdringen, ſie als ſich, ſich als ſie zu wiſſen, alſo über ſich als Atom hinauszugehen. Der wahrhafte Begriff des Geiſtes fordert vielmehr, daß das Gefühl zum Selbſtbewußtſein ſich aufſchließe, und umgekehrt, daß der Inhalt des Selbſtbewußtſeins von dem Subject als der *ſeinige* gefühlt werde. Erſt dieſe *Einheit* kann man *Gemüth* nennen. Denn fehlt die Klarheit der Erkenntniß, das Wiſſen vom Gefühl, ſo exiſtirt nur der Drang des Naturgeiſtes, der Turgor der Unmittelbarkeit. Fehlt aber das Gefühl, ſo exiſtirt nur ein abſtracter Begriff, der nicht die letzte Innigkeit des geiſtigen Daſeins erreicht hat, der nicht mit dem

Selbſt des Geiſtes Eines geworden iſt. Das Wort Gemüth gehört in der Terminologie der Deutſchen Philoſophie zu den Zauberwörtern, welche, wie das Wort Ding, Abſolut u. ſ. w., ſich gern da einſtellen, wo es an jedem Begriff fehlt. Welche vage Definitionen ſind nicht davon gegeben worden, und noch öfter hat man ganz ohne die Ehre einer Definition doch im Namen des Gemüthes gehandelt, weil ſein Begriff ſich von ſelbſt verſtehe. Der Begriff des Gefühls, des Temperaments, des Bewußtſeins, des Willens ſogar, iſt mit dem Begriff des Gemüths verwirrt, weil in der That von allem dieſen etwas darin iſt. Die Gemüthlichkeit als Zuſtand des Subjectes dagegen iſt durch den Mißbrauch dieſes Wortes für ſchlechte ſentimentale Zuſtände, für Empfindelei einerſeits, und für Cynismus und bäuriſch grobes Weſen andererſeits, in Verruf gekommen, und man iſt auf der Hut, wenn Jemand als ein gemüthlicher Menſch ſo im Allgemeinen empfohlen wird. Das Gemüth hat aber in ſich ſelbſt wieder ſeine Bildung, welche die mannigfachen Schattirungen deſſelben entwickelt. Jedes Gemüth iſt an ſich Totalität, allein in concreto exiſtirt in ihm dieſe oder jene Beſtimmtheit, worin das Subject ſich verfeſtigen oder auch zu andern übergehen kann. Empiriſch kennen wir dieſe Verwandlungen des Gemüths recht wohl; ſie ſind oft genug beobachtet und beſchrieben. Allein den Zuſammenhang derſelben zu finden, wird es wohl noch lange Zeit bedürfen. In Shakeſpeare und im Livre Cent et Un allein liegt ein überaus reiches Material, das von der Wiſſenſchaft noch ſo gut wie gar nicht für dies Gebiet ausgebeutet iſt, um den Begriffen durch ſorgfältig gewählte Beiſpiele endlich die Unbeſtimmtheit zu nehmen, in der ſie gewöhnlich erſcheinen, und die Scala menſchlicher Zuſtände über den engen Horizont der bisherigen Pſychologie zu erweitern. Der eine nennt Neigung, was der andere Hang nennt; der eine Begierde, was der andere Leidenſchaft; der eine Eitelkeit, was ein anderer Gefallſucht u. ſ. f. Daub's Anthropologie wird hierin viel Neues bringen und eine auf den Grund des Begriffs erbaute Ordnung herbeiführen helfen. In Erwartung ihrer fruchtbaren Belehrung gebe ich hier nur einen mageren Umriß, habe jedoch den Vorſatz, in einigen Jahren dies Capitel recht weitläufig auszuführen, da ich ihm eine ganz andere, lebensvollere Phyſiognomie geben zu können hoffe, als es bisher gehabt hat, namentlich, was die ethnographiſche und ſociale Geſtaltung dieſer Elemente angeht, zu welcher Richtung mich eine beſondere Vorliebe treibt. Ich geſtehe, daß außer Kant's herrlicher Anthropologie und dem dritten Buch von Spinoza's Ethik, worin er die Lehre von den Affecten mit ſo meiſterhafter Simplicität behandelt hat, mir aus neuerer Zeit das bekannte Werk von Maaß: Verſuch über die Leidenſchaften, 2 Thle. 1807, ſo ungenügend es iſt, doch noch durch kein anderes erſetzt ſcheint. Stiedenroth allein, im zweiten Theil ſeiner Pſychologie, Berlin 1825, hat auf dieſem Gebiet, ſo viel ich weiß, eine eigenthümliche Berichtigung und Erweiterung angeſtrebt, deren geſchmackvolle Reinlichkeit ſich auch den Beifall Goethe's erwarb. Hegel hat ſich auf dieſen Kleinhandel der Pſychologie nicht eingelaſſen, ſo wenig als auf den eng damit verwandten der Moral, weil er zu ſehr mit dem Ganzen und Großen der Philoſophie beſchäftigt war. In einer Philoſophie des Geiſtes von Hildebrand, im erſten Theil, Heidelberg 1835, iſt eine löbliche Anſtrengung ſichtbar, die jedoch mehr in einem bloßen Umſtellen der gewöhnlichen Ordnung und in einer neuen, oft ſchwerfälligen Terminologie, als in einer entſchieden neuen Geſtaltung beſteht. — Das Gemüth als die Einheit des Gefühls und des Selbſtbewußtſeins iſt:

1) Begierde. Das praktiſche Gefühl wird durch einen Gegenſtand erregt, deſſen Genuß das Subject, das ihm als ſelbſtbewußtes gegenüberſteht, durch ſeine Vernichtung zu erreichen ſucht. Im Selbſtbewußtſein liegt jedoch die Möglichkeit, den Inhalt des Gefühls ſich ideell unterordnen zu können. Dieſe Geſtaltung des Gemüthes iſt:

2) die Neigung. Der Begehrende ſucht ſeine Übermacht über das Object zu realiſiren. Der ihm Geneigte will das Daſein deſſelben erhalten. Er genießt daſſelbe, aber ohne die zerſtörende Unruhe der Begierde. Die Begierde iſt

ſinnlich, die Neigung ideell. So wird der Widerſpruch möglich, daß das Subject den Inhalt ſeines Gefühls als Begierde und Neigung zugleich beſitzen will. Dieſe Form iſt:

3) die *Leidenſchaft*. Das Subject legt, wie *Hegel* ſich ausdrückt, ſein ganzes Intereſſe in einen Inhalt. Es gibt ſich gegen ihn auf. Und doch erhält es ſich aus ihm wieder zurück. Es hat nur in ſeinem Prädicat eine Realität für ſich. Das Prädicat iſt ſeine Subſtanz geworden, ohne welche die Subjectivität eine werthloſe Hülſe ſein würde. Aber zugleich liegt der höchſte Nachdruck darauf, daß Ich es bin, der von dieſer Leidenſchaft ergriffen iſt. Folglich iſt das, was meine Subjectivität vernichtet, zugleich das, was ihr den tiefſten Halt, die höchſte Erfüllung gibt. Sowohl das Begehren als einfache Form iſt hier zu Grunde gegangen, denn ich habe dem Gegenſtande meiner Leidenſchaft gegenüber keine Selbſtſtändigkeit: ich mache mich zu *ſeinem* Prädicat. Aber auch die Neigung iſt zu Grunde gegangen, denn ich will den Gegenſtand nicht in ſeiner Selbſtſtändigkeit außer mir laſſen; ich will ihn nicht blos ideell genießen, ſondern er ſoll auch zu meinem Selbſt werden: er ſoll *mein* Prädicat werden.

I.

Die Begierde.

Die Begierde wird hier nicht vom Standpunct des Selbſtbewußtſeins, wie in der Phänomenologie, ſondern als *Äußerung* des Triebes betrachtet, der das praktiſche Gefühl zur concreten Beſtimmtheit zuſpitzt. Das Gefühl des Bedürfniſſes, der Reiz, wird nämlich:

1. zum Gelüſten.

Das praktiſche Subject fixirt die Richtung ſeines Triebes auf ein beſtimmtes, alſo einzelnes Object, das ihm eine Befriedigung deſſelben zu verſprechen ſcheint. Es kann dies unmittelbar durch die Anſchauung geſchehen, oder, wenn das Subject den Genuß des Objects ſchon einmal gehabt hat, mittelbar durch deſſen Vorſtellung. Die Lüſternheit iſt die Anticipation des Actes des Genießens. Sie iſt nicht ein theoretiſches Anſchauen oder Vorſtellen, ſondern weſentlich ſetzt ſich das Subject als in Contact mit dem Object. Die theoretiſche Intelligenz erſcheint hier nur als vermittelnd für die praktiſche, als ihre gefällige Kupplerin. Ich ſehe, höre u. ſ. f., aber im Sehen, Hören beziehe ich mich ſchon auf den Genuß, den das theoretiſch Vernommene reell für mich haben wird. Die Purpurröthe einer Kirſche, ihre kryſtallhaft ſcheinende Durchſichtigkeit, ihre ſanftſchwellende Rundung, gelten mir praktiſch nur in Bezug auf den trefflichen Geſchmack, den ſie für mich haben wird. Ich brenne vor Verlangen; das Waſſer läuft mir im Munde zuſammen; ich ſpitze ſchon das Ohr u. ſ. f. ſind die Redensarten, in welchen ſich dieſe Stufe des praktiſchen Verhaltens ausſpricht.

2. Das Begehren.

Das Gelüſten iſt die werdende Begierde; der Act, durch welchen der Trieb aus ſeiner Allgemeinheit ſich zur entſchiedenen Beziehung auf dies Object fortbeſtimmt. Die Lüſternheit iſt daher ein angenehmes Gefühl. Sie iſt noch nicht die wirkliche Luſt, denn zu dieſer iſt die Realität des Genuſſes nothwendig. Aber ſie iſt der „Vorſchmack", die ideelle Vorbildung deſſelben. Die Begierde iſt ſchon das Eingehen des Subjectes in das Object, welches ihr Außereinanderſein aufzuheben und das Object als genoſſenes, d. i. negativ geſetztes, zum Prädicat des Subjectes zu machen beſtrebt iſt. Ohne den Reiz des Bedürfniſſes, ohne die qualitative Beſtimmtheit des Triebes würde es gar nicht zum Begehren kommen. Das Subject weiß ſich in ſeiner Lebendigkeit, wie früher gezeigt worden, als die Macht des Einzelnen und verzehrt es in dieſer Gewißheit. Indem aber das praktiſche Gefühl durch die Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit der Objectivität zu ſeinem Triebe entweder angenehm oder unangenehm erregt wird, ſo iſt das Begehren entweder ein poſitives oder negatives.

a) Die poſitive Begierde.

Sie iſt die einfache Fixirung des praktiſchen Gefühls auf einen durch das Gelüſten herausgefundenen Inhalt, der dem Weſen des Triebes entſpricht. Wegen dieſer Congruenz iſt ſie ein Gefühl der Luſt.

b) Die negative Begierde oder der Abſcheu.

Die poſitive Begierde findet, was ſie ſucht. Wenn aber das Subject ſtatt der ſeinem praktiſchen Gefühl correlaten Objectivität eine ihm widerſprechende findet, welche ſich gegen das Weſen der immanenten Triebe negativ verhält, ſo verwandelt ſich auch das poſitive Begehren in das negative. Das Subject wendet ſich von dem ſeinem praktiſchen Gefühl widerſprechenden Inhalt ab. Der Egoismus der Selbſterhaltung erregt in ihm das Gefühl der Unluſt als Abſcheu. Die negative Begierde iſt ſomit durch die poſitive vermittelt. Jeder Abſcheu hat im Subject ſeine ihm parallele Begierde. Wie in dieſer der Begehrende, ſo zu ſagen, alle Poren öffnet, den Gegenſtand ſeiner Begierde in ſich aufzunehmen, ſo entſteht in dem Verabſcheuenden die entgegengeſetzte Bewegung, ſich jedem Eindringen des widrigen Objectes zu verſchließen. Es kann dieſe Reaction näher die doppelte Form annehmen:

α) ſich dem, was verabſcheuet wird, durch die paſſive Flucht zu entziehen; oder

β) wo eine ſolche Entfernung nicht möglich iſt, activ durch Zerſtörung des Objectes ſich vor ſeiner Negativität zu retten. Jacob Böhm würde ſagen, die Turba vitae, das Angſtrad der finſtern Pein preſſe dem Subject dieſe Gewaltſamkeit ab. In der That iſt dieſe negative Reaction der äußerſte Gegenſatz zum Weſen der poſitiven Begierde. Dieſe zerſtört den Gegenſtand, um ihn ſich ganz anzueignen. Sie muß ſeine Selbſt ſtändigkeit auflöſen, weil er ſonſt nur ein theoretiſches Object für die Anſchauung bleiben würde. Der Abſcheu aber zerſtört nicht, weil die Auflöſung das Mittel des Genuſſes wird, ſondern weil er das Object überhaupt vernichten möchte. Es ſoll als ihm widrig gar nicht ſein. — Wenn der Abſcheu von der Erinnerung an die Widrigkeit der Empfindung begleitet wird, ſo wird er zum Ekel.

Die Begierde, als durch die Einzelheit des Gegenſtandes bedingt, iſt eine vorübergehende Bewegung, die ſich unbeſtimmt oft und in unbeſtimmt mannigfaltigen Graden im verſchiedenſten Inhalt erneuen kann. Jetzt begehre ich hier dieſen Apfel; jetzt an dieſem Orte dies Buch u. ſ. f. Da aber die Begierde durch den Trieb vermittelt wird, der im Gelüſten nur zur Erſcheinung durchbricht, ſo hebt ſich die Begierde als momentane Manifeſtation des praktiſchen Gefühls in der Neigung auf, welche auch dann im Subject exiſtirt, wenn der Gegenſtand keine unmittelbare Gegenwart oder keine Beziehung auf dieſelbe hat.

II.

Die Neigung.

So lange das Gemüth, von der Anſchauung gefeſſelt, ſich im Kreiſe des Begehrens umhertreibt, ſo lange iſt es ſinnlich, ſollte auch der Inhalt, wie in der Neugierde, geiſtiger Abkunft ſein. Dieſe Plötzlichkeit, dieſer Kitzel der unmittelbaren Erregung, hört in der Neigung auf. Sie ſchließt das Begehren nicht von ſich aus. Indem ſie es aber in ſich einſchließt, ſtumpft ſie ſeinen Stachel ab. Es iſt ihr nicht um den Genuß zu thun, den die Zerſtörung des Einzelnen und das Zuſammengehen des Subjectes mit ſich in dieſem Vernichten gewährt, ſondern um den bleibenden Zuſammenhang mit der Sache. Sie muß alſo erhalten werden, weil das conſtitutive Princip im Subject ſelbſt ein bleibendes iſt; dies Princip iſt nämlich der Hang.

1. Der Hang.

Was das Gelüſten für die Begierde, das iſt der Hang für die Neigung. Das Bleibende, Identiſche im praktiſchen Geiſt ſind die Triebe. Allein der Trieb *individualiſirt* ſich in jedem Einzelnen. Der Nahrung zu bedürfen, den Geſchlechtstrieb zu empfinden, zu erkennen und zu wollen, iſt der ganz allgemeine Inhalt des praktiſchen Gefühls in allen Menſchen. Allein dieſer Inhalt ſondert ſich im Concreten in eine unendliche Mannigfaltigkeit. Hier iſt es, wo wir uns Alles zurückzurufen haben, was in der Anthropologie von der *natürlichen Beſtimmtheit* des Einzelnen entwickelt wurde, denn durch jene dort auseinander geſetzten Vermittelungen wird der Trieb aus ſeiner Allgemeinheit heraus in ſpecifiſche Richtungen hineingeleitet: die Race, das Geſchlecht, das Alter, das Temperament, die Anlage u. ſ. f. *geben* dem Triebe eine eigenthümliche Beſonderung. Dieſe iſt der Hang. Der Hang unterſcheidet ſich alſo einmal von der Begierde; er iſt keine *ſtärkere* Begierde, wie man ſich wohl ausdrückt, ſondern er iſt eine *bleibende Tendenz* des Triebes, eine Particulariſation deſſelben, während das Begehren nichts iſt als nur die Äußerung des Triebes an ſeiner Oberfläche, wie er, einzelnen Objecten gegenüber, erſcheint. Der Hang iſt daher ſo gut als der Trieb ein *angeborener* und kann ſo ſehr ein unſchuldiger und ſchöner als ein gefährlicher und verabſcheuungswürdiger ſein. Der eine hat einen Hang zum Eſſen, der andere zum Trinken; der eine zum Waſſertrinken, der andere zum Weintrinken; der eine zur geſelligen Mittheilung, der andere zur eremitiſchen Iſolirung; der eine zum Nachdenken, der andere zum Handeln u. ſ. w. Aber der Hang unterſcheidet ſich auch vom Triebe, denn er iſt nicht der Trieb in ſeiner Allgemeinheit, ſondern der Trieb in ſeiner *qualitativen* Beſonderung, die im Concreten das Product einer unendlich weitläufigen Vermittelung iſt.

2. Die Neigung.

Der Hang iſt alſo mit der Individualität des Subjectes auf's Innigſte verflochten. Es kann durch das Bewußtſein von ihm und durch die Freiheit ſeines Willens ſeinen Hang beherrſchen und bilden; *verändern* oder gar *vertilgen* kann es ihn nicht. *Scheint* es auch dem Menſchen ſo, als habe er einen Hang ganz in ſich ausgerottet: in demſelben Augenblick erhebt er ſich vielleicht aus ſeinem Exil. Man kann ihn einem zu ſteter Empörung geneigten Vaſallen vergleichen. Der Hang individualiſirt ſich abermals in den Neigungen, und dieſe Diremtion macht es der Freiheit des Bewußtſeins und Willens leichter, ihn poſitiv oder negativ, fördernd oder hemmend, zu behandeln. Die Neigung iſt die concrete Beſtimmtheit des Hanges. Sie iſt daher allerdings bleibend, wie er, allein nicht abſolut, nur *relativ*; z. B. wer einen Hang zum Weintrinken hat, kann eine Neigung zu franzöſiſchen Weinen faſſen. Ohne den Hang iſt dieſe Neigung nicht möglich. Allein ſie braucht nicht für immer zu beharren; man kann eine Neigung zum Rheinwein dafür eintauſchen. Krankheit, Klima u. ſ. f. kann ſie vermitteln. Der zu Grunde liegende Hang iſt der nämliche, wie bei der früheren Neigung. Der Erkenntnißtrieb kann ſich als Hang zur Naturwiſſenſchaft individualiſiren. Allein hier iſt eine neue Sonderung nothwendig, ob die unorganiſche oder organiſche Natur die meiſte Anziehungskraft übt. Nun ſetzen wir den letzteren Fall, ſo iſt ſehr wohl denkbar, daß Jemand erſt eine Neigung für die Botanik, dann für die Zoologie faßt. Es muß bemerkt werden, daß *verſchiedene* Neigungen nicht nothwendig einander ausſchließen. Allerdings iſt Ein Subject die reale Möglichkeit, ſowohl von einem ſich widerſprechenden Hang als auch von ſich widerſprechenden Neigungen hin und her geriſſen zu werden. Allein eben ſo ſehr iſt es möglich, daß ſeine Neigungen ſich unter einander vertragen, daß es alſo deshalb, weil es eine neue Neigung in ſich aufzieht, eine frühere noch nicht von ſich abzuſtoßen braucht. Sie haben in ihm Raum neben einander. Dieſe Individualiſirung geht natürlich wie die Differenz des Grades in's Unendliche.

Die Neigung iſt keine habituell gewordene Begierde, ſondern unterſcheidet ſich als durch den Hang vermittelt qualitativ vom Begehren. Das Begehren iſt in ihr ein Moment, denn die Neigung an ſich iſt gegen die auflodernde Endzündlichkeit der Begierde ein fortdauerndes, ſtilles Feuer. Die Begierde als ſolche ſtürzt über ihren Gegenſtand her, ihn zu vernichten und durch die Vernichtung ſich zu aſſimiliren. Die Neigung nahet ſich ihm ruhig, ihn ſanft in ſich einzuſaugen und durch ihre Behandlung ſein Daſein ungeſtört zu laſſen. Weil nun in der Liebe dies Weſen der Neigung, das in einem andern Sein und doch das Andere als ein Anderes beſtehen zu laſſen, am Deutlichſten hervortritt, ſo erklärt ſich daraus, daß die Sprachen die Neigungen überhaupt gern durch Liebe bezeichnen: Selbſtliebe, Lebensliebe, Ehrliebe, Eigenthumsliebe u. ſ. f. Im Franzöſiſchen ſagt man: il aime à etc. Doch liegt in aimer noch der andere Sinn des Pflegens beſtimmter, als im Deutſchen. Das Pflegen iſt die Gewohnheit. Die Gewohnheit kann aus der Neigung entſpringen, ſie zu ihrem Inhalt machen. Allein an ſich, wie auch oben zu zeigen verſucht wurde, iſt die Gewohnheit nur eine Form des pſychiſchen Lebens, welche zur Neigung gar kein inneres Verhältniß hat, ſondern dem verſchiedenſten Inhalt zugänglich iſt, ſo daß durch ſie uns Zuſtände geläufig werden können, welche ſogar mit unſerer Neigung in Widerſpruch ſind. Goethe ſagt Nachgel. W. Bd. IX. S. 18 mit Recht: „Es gehört viel dazu, ein gewohntes Verhältniß aufzuheben, es beſteht gegen alles Widerwärtige; Mißvergnügen, Unwillen, Zorn vermögen nichts gegen daſſelbe, ja es überdauert die Verachtung, den Haß.“ Wenn man nun durch den Begriff der Gewöhnung an die Befriedigung einer Begierde den Begriff der Neigung gefaßt zu haben glaubte, ſo lag der Grund dazu in der Ruhe, welche ſowohl der Gewohnheit als der Neigung eigen iſt. Aber der wahrhafte Grund derſelben für die Neigung iſt der Hang. Was als bloße Begierde eine nur discrete Größe iſt, das wird durch ihn als Neigung zu einer continuirlichen.

Da nun der Hang eine beſtimmte Individualiſirung des Triebes iſt, ſo folgt daraus, daß die Neigung entweder eine poſitive oder negative ſein müſſe.

a) Die Zuneigung

iſt die mit der Eigenheit des Hanges identiſche. Auf dieſer Sympathie beruhet:

b) Die Abneigung.

Es iſt hier, wie in der Begierde, wo die negative auch durch die poſitive vermittelt wird. Die Abneigung verhält ſich ihrem Gegenſtande gegenüber ruhig. So wenig die Zuneigung bei aller Macht ihrer Intenſität in äußerlicher Wildheit manifeſtirt, wie die Heftigkeit der Begierde, ſo wenig wird die Abneigung ſich ſtürmiſch offenbaren. Sie fliehet weder vor ihrem Gegenſtand, noch ſucht ſie ihn in ihrer Negativität zu vernichten, wie der Abſcheu. Wie die Zuneigung das Verſchwinden ihres Objectes, ſo kann auch die Abneigung das Daſein deſſelben ertragen.

Daher iſt die Neigung die ſchönſte Form des praktiſchen Geiſtes und der rechte Mittelpunct des Gemüthes. Das Subject bleibt in ihr eben ſo ſelbſtſtändig als der Inhalt, auf den es ſich richtet. Dies gegenſeitig von einander Freiſein, während doch zugleich die höchſte Innigkeit ſtatt findet, iſt eben die Schönheit des Gemüthes. Dieſe kann aber verloren gehen, indem der Inhalt des praktiſchen Gefühls ſich das Subject ſo unterwirft, daß es ſein Knecht wird und gegen ihn ohne Selbſtſtändigkeit iſt. Dies Verhältniß iſt:

III.

Die Leidenſchaft.

Im Begehren, durch die Anſchauung des einzelnen, gegenwärtigen oder als gegenwärtig vorgeſtellten Objectes gefeſſelt, iſt das Gemüth ſinnlich; in der Neigung wird die Rohheit der Begierde gemildert; in der Leidenſchaft erreicht das praktiſche

Subject den Gipfel der Vertiefung in ſich ſelbſt, welche die Weite der Neigung mit der Schärfe der Begierde vereinigt, ohne eine Zuſammenſetzung derſelben zu ſein, denn die Immanenz der Begierde in der Neigung hat ſich ſchon erwieſen. Sie iſt folglich auch der Leidenſchaft immanent, welche die Neigung zu ihrer Baſis hat. So wenig aber die Neigung eine nur potenzirte Begierde, ſo wenig iſt die Leidenſchaft eine nur geſteigerte Neigung, ſondern es exiſtirt hier abermals ein qualitativer Unterſchied durch den Affect.

1. Der Affect.

Die Neigung wird durch den Affect zur Leidenſchaft. Die Neigung iſt ruhig, allein ihre Ruhe iſt keine Todtheit. Wenn aber das Gefühl der Neigung aus ſeiner ſtillen Bewegtheit heraustritt, ſo kann ſie zur Leidenſchaft werden. Die Deutſche Sprache nennt auch dieſe Diremtion des Gemüthes in ſich ganz naiv *Gemüthsbewegung*. Der Affect iſt ein Gefühl, aber nicht jedes Gefühl iſt ein Affect. Dies iſt der Grund, weshalb wir in der Anthropologie im Begriff der Empfindung den des Affectes noch ausſchließen mußten, denn erſt, wenn das Gemüth begriffen iſt, kann die Empfindung als Affect begriffen werden; das Gemüth iſt aber die Einheit des Gefühls und Selbſtbewußtſeins, ohne welche Identität alſo auch der Affect nicht zu denken iſt. Ein ſtarkes Gefühl, z. B. des Hungers, iſt darum noch kein Affect. Kein Thier iſt des Affectes und der durch ſie bedingten Leidenſchaft fähig, weil kein Thier ſeines Gefühls ſich bewußt werden kann. Wird aber der Inhalt des Gefühls zugleich gedacht, ſo gewinnt er gleichſam durch den Gedanken Ankergrund in der Seele. Begeiſterung iſt ein Affect, denn als Empfindung iſt ſie zugleich von geiſtigem Inhalt durchdrungen; ſo iſt es im Erſtaunen, Erſchrecken, Entzucken u. ſ. w. Der qualitative Unterſchied des Affectes von der Empfindung im Allgemeinen iſt der, daß das Subject in ihm ſich *als Subject verliert*. Die ganze Phraſeologie des Affectes ſpricht das Unſelbſtſtändigwerden des Subjects gegen die Macht des Gefühls aus: es übermannte mich, riß mich hin, ich erlag, ich gerieth außer mir, ich vergaß mich, ich wußte nicht wie mir geſchah u. ſ. f. Durch dieſe Ohnmacht des Subjectes gegen das es erfüllende Gefühl unterſcheidet ſich der Affect von der bloßen Empfindung nicht nur quantitativ, ſondern qualitativ. Wenn ich mich freue, ſo brauche ich deswegen noch nicht in meiner Freude unterzugehen, wie dies in der Wonne der Fall iſt. Man muß ſich nur an die ſchöne Expoſition Hegel's im erſten Theil der Logik erinnern, wo er zeigt, wie die Qualität durch die Veränderung ihrer Quantität in eine andere Qualität umſchlagen kann. Die Steigerung erreicht endlich einen Grad, wo nicht mehr daſſelbe in einer höheren Potenz, ſondern zugleich etwas ganz Neues da iſt. Die Empfindung, ſei ſie eine ſtheniſche oder aſtheniſche, wird in ihrer Steigerung zum Affect, ſobald das Subject ſich ganz in ſie auflöſ't, ſich nicht mehr im Empfinden von demſelben unterſcheidet. Der Affect iſt daher viel ſeltener, als gewöhnlich geglaubt wird, und demzufolge auch die durch ihn bedingte Leidenſchaft, welche oft mit der nackten Begierde verwechſelt wird. Der Affect kann nun:

a) ein poſitiver oder negativer ſein, weil er von der ſtheniſchen oder aſtheniſchen Empfindung als Erregung der Luſt oder Unluſt ausgeht. Der poſitive Affect vernichtet den Menſchen, ſo zu ſagen, durch einen Pantheismus, der negative durch einen Nihilismus; dort vergeht der Einzelne in die Schauer der Seligkeit, ſei es Macht, Ruhm, Liebe, Freiheit, Gott oder was ſonſt gefühlt und gedacht werde; hier vergeht er auch, allein im Erbeben ſeiner Endlichkeit, aus Reue, Scham, Angſt, Entſetzen u. ſ. w.

b) Der Geneſis nach kann der Affect ein reiner, einfacher oder ein gemiſchter ſein, je nachdem der Inhalt entweder ganz in die Gegenwart fällt oder von der Gegenwart aus auf die Vergangenheit oder Zukunft ſich bezieht. Es kann hier eine ſehr ſubtile Dialektik dieſer Beziehungen entwickelt werden, zu welcher die Elemente in dem früher auseinandergeſetzten Begriff der äußern und innern Empfindung liegen.

c) Der Affect *geht*, wie jede Empfindung, *vorüber*. Weil er von uns wohl gewünſcht, aber nicht, wie eine Vorſtellung, ein Gedanke, willkürlich erzeugt werden kann, ſo hat dies etwas Schmerzliches an ſich. Allein es iſt eine weiſe Ökonomie des Seelenlebens, denn ſowohl die ſchmelzenden als die rüſtigen Affecte würden uns als perennirende überſchnell erſchöpfen. *Beharrlich* kann der Affect nur werden, inſofern er in eine Neigung eingeht; dann iſt aber die Neigung nicht mehr Neigung, ſondern:

2. Leidenſchaft.

Durch die Continuität der Neigung iſt aber auch der Affect verändert, denn aus dem momentanen Aufkochen iſt er zu einem Strom geworden. Die Leidenſchaft enthält alſo von der einen Seite durchaus den nämlichen Inhalt, wie die Neigung: das Ich, das Leben, das Eigenthum, den Genuß, die Ehre u. ſ. w. Zugleich iſt jedoch durch die Vermittelung des Affectes der qualitative Unterſchied vorhanden, daß das Subject gegen den Inhalt ſeiner Leidenſchaft *ohnmächtig* iſt. Dies Verſchwinden des Subjectes in den Abgrund einer einzigen Beſtimmung iſt die furchtbare Größe der Leidenſchaft.

Hegel hat ſich der Leidenſchaft gegen eine „todte, nur zu oft heuchleriſche Moral" angenommen, weil nichts Großes ohne Leidenſchaft vollbracht worden. Und gewiß iſt die Leidenſchaft als das völlige Aufgehen des praktiſchen Subjectes in einen Inhalt die höchſte Form, deren das Gemüth fähig iſt. Indeſſen kommt es hier ganz auf die *Beſtimmtheit des Inhaltes* an, um die Leidenſchaft gelten zu laſſen, denn ein jedes Intereſſe iſt einer ſolchen abſtracten Iſolirung fähig, auch das gemeinſte. Es gibt ebenſowohl Leidenſchaften, über die ſich die Engel, als ſolche, über die ſich die Teufel freuen. Die Leidenſchaft als Form überhaupt genommen iſt daher noch nicht verächtlich; ſie wird es erſt durch die Kleinheit oder Verworfenheit ihres Gegenſtandes. Um aber Mißverſtändniſſen vorzubeugen würde man doch wohl die ſelbſtbewußte Energie des Willens die *enthuſiaſtiſche Beſonnenheit* ausdrücklich noch von der Leidenſchaft zu unterſcheiden haben, denn auch die edle, große, anbetungswürdige Leidenſchaft kann durch Maaßloſigkeit ſich den herbſten ſittlichen Tadel zuziehen. Die in jene beſonnene Begeiſterung verklärte Leidenſchaft rechtfertigt ſich ſelbſt. Chriſtus war ohne Leidenſchaft in aller Gluth ſeiner Liebe und Feſtigkeit ſeines Wollens. — Man hat wohl die Leidenſchaft im Allgemeinen als unnatürlich verworfen. Das iſt ein großer Irrthum. Denn obwohl die Leidenſchaft als die Thätigkeit des Geiſtes nichts Natürliches, nichts unmittelbar Gegebenes iſt, ſo iſt ſie doch darum noch nicht an ſich *unnatürlich*. Dies wird ſie erſt, wenn ihr Inhalt die *poſitive Negation* der Natur, der affirmative Widerſpruch ihrer Geſetze iſt. Die geſchlechtliche Liebe des Mannes zum Weibe iſt als Leidenſchaft nicht unnatürlich; iſt aber das Weib die Mutter oder die Schweſter, ſo tritt der Widerſpruch der Natur mit ſich ein, daß das ruhige Kreiſen des Blutes, welches die Neigung der Pietät beherrſcht, in die Wuth der Begierde hineingeriſſen wird. Die Ungleichheit des Sohnes mit der Mutter, die Gleichheit des Bruders mit der Schweſter wird in eine ihnen weſentlich fremde Spannnng verſetzt. So erſt iſt die Leidenſchaft unnatürlich. Faſt ſcheint die Leidenſchaft um ſo tiefer zu wurzeln, je unnatürlicher ſie iſt; z. B. die unnatürliche Wolluſt, welche Huren, beſonders in Gefängniſſen, miteinander treiben, kettet ſie auf's innigſte, auf Leben und Tod zuſammen. Man ſehe, was *Parent Düchatelet* in ſeinem Werk la prostitution des filles publiques à la ville de Paris, T. I, chap. VIII, von den Tribaden ſagt.

Daß die Leidenſchaft dem *Wahnſinn* nahe bringen, alſo auch den Übergang zu ihm bereiten kann, begreift ſich leicht aus ihrer Beſchaffenheit, weil der Menſch in ihr ſich nicht mehr in ſeiner Subjectivität aus dem Inhalt zurücknehmen kann. Dieſe Ohnmacht des Subjectes gegen die Macht ſeiner Leidenſchaft iſt aber nicht als ein *abſolutes* Negirtwerden der Subjectivität und ihrer Freiheit zu nehmen, ſondern nur als *Zuſtand*. Vielmehr iſt immer die reale Möglichkeit da, daß das Subject ſich über ſeine Leidenſchaft erheben könne, wenn gleich es leider oft genug nicht zur Wirklichkeit dieſer Möglichkeit kommt. Der rührende Brief, welchen Victor Hugo von jenem unglücklichen Ymbert Galloix mitgetheilt hat, der von Genf nach Paris kam und ſich zuletzt in den Gedanken verrannte, daß man, um glücklich zu werden, in England geboren ſein müſſe, iſt in Anſehung der Scala, welche die Leidenſchaft bis zum Wahnſinn und Selbſtmord durchlaufen kann, für die Pſychologie claſſiſch. Man kann hier deutlich beobachten, wo das Subject noch bei ſich iſt und wo es ſich in ſeinen leidenſchaftlichen Vorſtellungen ſelbſtlos erſchöpft.

Und doch iſt die Selbſtloſigkeit der Leidenſchaft keine wahre; ſie iſt keine moraliſche Entäußerung des Egoismus, ſondern im Gegentheil iſt die Leidenſchaft der Widerſpruch, daß ihr Inhalt gerade für dies Ich die höchſte Bedeutung hat, Ich ſein Träger iſt, wie es durch ihn getragen wird. Das Subject will glücklich ſein.

Drittes Capitel.

Die Glückſeligkeit und die Willkür.

Die Anſicht Hegel's iſt eigentlich, daß die Philoſophie des objectiven und abſoluten Geiſtes all den beſondern Inhalt entwickelt, in welchen der ſubjective Geiſt die Totalität ſeines Intereſſes legen kann. Rechthaberei, Geiz, Ruhmſucht, Kunſt-Enthuſiasmus, religiöſer Fanatismus u. ſ. f. können als Leidenſchaften erſt dann völlig verſtanden werden, wenn dieſer Inhalt, Recht, Eigenthum u. ſ. f. begriffen iſt. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit dieſes Inhaltes geht in concreto in's Unendliche; die Form des ſubjectiven Geiſtes bleibt in ihm, wie ſehr er ſich verändere, immer dieſelbe. Die Rechthaberei iſt als Sucht vom Geiz als Sucht pſychologiſch nicht verſchieden; die Differenz iſt eine nur formelle, und die Philoſophie kann ſich daher nicht auf die Differenz der qualitativen Erfüllung einlaſſen, ohne ein unabſehbares Werk zu beginnen. Auch Spinoza war dieſer Meinung: Ethices pars III. prop. LVI, scholion, gegen Ende: „sufficit nobis affectuum et Mentis communes proprietates intelligere, ut determinare possimus, qualis et quanta sit Mentis potentia in moderandis et coërcendis affectibus. Quamvis itaque magna sit differentia inter hunc et illum Amoris, vel Cupidinis affectum, ex. gr. inter Amorem erga liberos et inter Amorem erga uxorem, nobis tamen has differentias cognoscere et affectuum naturam et originem ulterius indagare non est opus." Was von der Leidenſchaft gilt, gilt natürlich auch von der Neigung. Indem ich z. B. das Weſen der Familie begreife, begreife ich auch die Neigung der Pietät in allen ihren Verzweigungen.

Der Gedanke, daß die unmittelbaren Regungen des praktiſchen Geiſtes in der objectiven Beſtimmtheit des Geiſtes ihre Wahrheit finden, iſt groß und fruchtbar, weil er eben wahr iſt. Allein es läßt ſich, ohne dieſen Fund aufzugeben, dennoch eine viel reichere Ausführung der pſychiſchen Form des praktiſchen Geiſtes denken, als worauf Hegel es urſprünglich angelegt zu haben ſcheint. Der thatſächliche Beweis dafür iſt jenes dritte Buch der Spinoziſchen Ethik, wo Spinoza, im Widerſpruch mit ſeinem Princip, der abſoluten Subſtanz, gegen welche Alles nur als ein Accidens erſcheinen ſoll, plötzlich in das Princip der Individualität fällt, in der bekannten Propoſition: omne ens in suo Esse perseverare conatur. Aus dieſem Streben des Individuellen leitet er alle Affecte ab; die Verminderung des eigenthümlichen Seins bewirkt Traurigkeit, die Steigerung deſſelben Freude. Das Individuum ſucht, jenem allgemeinen Geſetz gemäß, Alles an ſich zu ziehen, ſich zu aſſimiliren, was ſein Sein erhöhet: es liebt; und Alles von ſich auszuſchließen, was daſſelbe beeinträchtigt: es haßt. Liebe und Haß ſind alſo an ſich daſſelbe, nur einmal poſitiv, das anderemal negativ geſetzt. Werfen wir nun die Frage auf, in welchem Theil der Philoſophie dieſe Begriffe von Liebe und Haß, Freude und Trauer mit ihren vielfachen von Spinoza meiſterhaft in einem grandioſen Lapidarſtyl beſchriebenen Modificationen, mit ihrer Dialektik, wie nämlich ein Affect den andern, eine Leidenſchaft die andere beſtimmt, behandelt werden ſollen, ſo muß dies unſtreitig in der Pſychologie geſchehen. Ariſtoteles hat dieſe Betrachtung theils in der Rhetorik, theils in den Ethiken vorgenommen, allein das Verhältniß einer Neigung und Leidenſchaft zum Geſetz des Willens oder zur Darſtellung iſt etwas ganz Anderes, als die von ſolchen Rückſichten freie Zeichnung derſelben, wie ſie Spinoza zum Theil ſchon entworfen hat. Feuerbach in ſeiner Geschichte der neueren Philosophie, 1833. S. 418, Anmerkung, iſt einer der Wenigen, welche dies eingeſehen haben.

Aber ich glaube, die Pſychologie wird und muß noch weiter gehen. Sie muß nicht blos die allgemeine Charakteriſtik der beſonderen Formen des Gemüthes geben, ſondern auch die concrete Geſtaltung derſelben in ſich aufnehmen. Sucht iſt allerdings Sucht, Neigung Neigung, Begierde Begierde, der beſondere Inhalt ſei welcher er wolle Läßt ſich aber nicht dieſe Mannigfaltigkeit doch wieder auf eine pſychiſche, einfache Beſtimmtheit des Gemüthes zurückführen, ohne der Sphäre des objectiven und abſoluten Geiſtes vorzugreifen? Hier tritt durch die Beſchaffenheit des Inhalts wieder ein qualitativer Unterſchied ein; die Leidenſchaft, welche auf die Befriedigung des Erkenntnißtriebes gerichtet iſt, manifeſtirt ſich in ganz anderen Phänomenen, als die, welche auf den Geſchlechtstrieb geht; und die aus dem Trieb zum Handeln entſtehende ganz anders, als die auf dem Nahrungstrieb beruhende. Hieran muß die Pſychologie ihre Eintheilung anknüpfen. Nicht, als ſollte ſie ſich zu einer empiriſchen Beiſpielſammlung erniedrigen, wohl aber, um die Geſetze der Leidenſchaft zu erforſchen, denn das gerade iſt in ihr das Dämoniſche, daß, während ſie dem Subject die größte Ausgelaſſenheit zugeſteht, in dieſem Spiel dennoch eine geheime Nothwendigkeit waltet. Das Studium der Wolluſt, der Trunkſucht, Spielſucht, Ehrſucht u. ſ. w. entblößt uns den Mechanismus, in welchen das leidenſchaftliche Subject hineingeriſſen wird. Welch' eine Menge beſtimmter Geſetze laſſen ſich nicht z. B. für die Spielſucht finden, bis auf den mit ihr verknüpften Aberglauben und plötzlichen Selbſtmord herunter! Es kommt nur darauf an, daß man genetiſch zu Werke geht und die Leidenſchaft nicht blos an einem Volk in einſeitiger Geſtalt ſtudirt habe. Welch' ein anziehendes Panorama kann ſich hier vielleicht entfalten, namentlich auch in Betreff des Überganges in den Leidenſchaften. Das iſt es, was ich oben damit ſagen wollte, daß auf das ſociale und ethnographiſche Element Rückſicht genommen werden müſſe.

Die Natürlichkeit des Geiſtes ſtrebt nach Befriedigung aller Begierden, Neigungen und Leidenſchaften. Die Verwirklichung derſelben würde das Subject glücklich machen, denn Glück heißt, für ſeine Triebe die Angemeſſenheit des äußern Daſeins finden. Die Menge der Begierden u. ſ. w. bringt unter den Menſchen und in dem Einzelnen Rührigkeit hervor. Allein die Vielheit an ſich ſchon kann auch eine große unangenehme Unruhe erzeugen, indem das Subject zu gleicher Zeit von verſchiedenen Neigungen und Begierden gereizt wird. So kann man in Reſtaurationen z. B. nicht ſelten Menſchen finden, welche zugleich eſſen und trinken, aber auch die Zeitung leſen, aber auch hören wollen, was am Nachbartiſche geſprochen wird. Solcher *Conflict* der Begierden iſt ſchon ſehr peinvoll. Tritt nun vollends eine *Colliſion* ein, d. h. kommt es zum Widerſpruch in der Befriedigung einer und derſelben Begierde oder Neigung, ſo muß das Streben nach Glückſeligkeit eine Zerriſſenheit des Gemüths erzeugen, welche von niederen Graden bis zur furchtbarſten Qual ſich ſteigern kann.

Aus dieſer Unruhe kann nur die *Reflexion* retten. Sie iſt der Grund derſelben und vermag ſie daher allein aufzuheben. Sie iſt der Grund, denn ohne ein *Bewußtſein* der Begierden u. ſ. f. zu haben und *ohne ſie mit einander zu vergleichen*, würde es gar nicht zu jener Unruhe kommen. Das Thier iſt glückſelig, denn es überläßt ſich ohne Reflexion dem gerade gegenwärtigen Impulſe. Es bezieht z. B. ſeinen Nahrungstrieb nicht auf ſeinen Geſchlechtstrieb. Der Menſch aber wird nur dadurch unglücklich, daß er einen vorhandenen Zuſtand mit einem andern vergleichen kann, von dem er ſich für ſeinen Genuß eine größere Befriedigung verſpricht. Das Denken allein kann aber dieſen von ihm erſchaffenen Nothſtand überwinden, denn durch daſſelbe wird auch eine *Wahl möglich*. Der Menſch kann die *Erfahrung machen*, welche Begierden und Neigungen ihm den *größten* und *dauerndſten Genuß* gewähren. Er kann alſo *dieſe* zum Mittelpunct ſeines praktiſchen Verhaltens machen und die Befriedigung anderer entweder ganz für ſich aufheben, oder wenigſtens relativ beſchränken, um ſich für die Richtung, welche ihm das höchſte Maaß von Glückſeligkeit zu gewähren ſcheint, den Genuß deſto kräftiger und bleibender zu ſichern. Daß die *Meinung*, in welcher Sphäre ſich der höchſte und dauerndſte Genuß finde, *wechſeln* kann; das alles Ungenoſſene *reizender* erſcheint; daß nach der Sättigung der Begierde ſie ſelbſt, die erſt ſo vielverſprechende, oft fade und *inhaltslos* dünkt und andere Neigungen in ſolchen Momenten mit verſtärkter Anziehungskraft wirken müſſen, leuchtet ein.

Die *Entſcheidung* für oder gegen einen Genuß wird alſo durch das reflectirende Denken vermittelt, das von den vielen

Begierden u. ſ. f., welche um die Gunſt der Erhörung flehen, bald dieſer bald jener oder ein für allemal nur dieſer oder jener die Befriedigung gewährt. Die Entſcheidung iſt alſo *Willkür*. Ich beſtimme mich, weil es mir ſo beliebt, jetzt ſo; ich kann mich aber auch ſo beſtimmen. *Gründe* wird meine Reflexion immer haben. Sie kann mit der Nothwendigkeit eines Triebes beſtändig gegen die eines andern fechten. Auch der unſinnigſten und raſendſten Leidenſchaft fehlt die Krücke der Reflexion nicht.

Die Willkür beendigt allerdings den Conflict und die Colliſion der praktiſchen Tendenzen. Allein dieſe Beendigung iſt erſt die *rohe Entſcheidung*, welche die *egoiſtiſche*, für das Glück ihres Genuſſes bangende *Subjectivität* gibt.

Eine ſolche Entſcheidung iſt noch vernunftlos. Sie kann nur eine formelle Genugthuung geben. Höchſtens wird ſie zur *Klugheit*, welche die Summe der möglichen Genüſſe berechnet und nur da verliert, wo ſie durch den Verluſt um ſo größeren Gewinn erkauft. Die *Luſt* des ſinnlichen Genießens hat an ſich ſelbſt die *Nothwendigkeit* der *Langenweile*, denn ſie treibt das Subject immer wieder durch denſelben Kreislauf hindurch. In der Verzweiflung dieſer Einförmigkeit, wo Einmal auch Allemal iſt, ſucht die Klugheit durch den Wechſel der Begierden und durch Modificationen ihrer Befriedigungsweiſen den Reiz der Neuheit zu erſchleichen. Der Fortgang von der Luſt zur Grauſamkeit iſt das Geſetz dieſes Raffinements. Der Branntwein, zu welchem der Säufer herabſinkt, das Hazardſpiel, Thierquälerei, Selbſtmord, Mordanfälle in der Ausübung thieriſcher Wolluſt u. ſ. f. ſind ſolche Beendigungen. Das Genießen an ſich iſt nicht vernunftlos. *Wir ſollen genießen.* Auch iſt keiner der Triebe vor dem andern an ſich unvernünftig. Der Geiſt iſt aber an und für ſich *frei*. Er iſt nicht blos *formell* frei. Der Menſch iſt nicht blos Subject, er iſt auch *Perſon*. Die Pſychologie hat nur mit dem Begriff der Individualität und Subjectivität zu thun. Mit dem Begriff der Perſönlichkeit des Geiſtes beginnt eine andere Entwicklung. Er kann nicht blos ſich ſelbſt willkürlich beſtimmen, ſondern er iſt auch *reeller* Weiſe frei. Er muß ſich auf *nothwendige* Weiſe beſtimmen.

Die Wahl der Reflexion an ſich rettet noch nicht von der Pein des Dranges aller Triebe. Die Reflexion muß auch ein *Kriterium* haben, das über die Relativität des Genießens hinausgeht. Dies Kriterium iſt die Freiheit des Geiſtes in ihrer *Objectivität*. Der Eudämonismus iſt immer eine Armſeligkeit. Er hat nur ein polizeiliches Verhältniß, ein gewiſſes Maaß der Begierden, eine äußerliche Ordnung zu erhalten. Im Genießen ſchielt er von der Luſt ſchon nach der Unluſt, welche möglicherweiſe dadurch entſtehen könnte. Das Geſpenſt des ſo leicht ſich entwickelnden Unmaaßes drängt ſich unwillkommen und vernüchternd in jeden Rauſch ein, zu welchem die Luſt hinreißen möchte. Die freche Zügelloſigkeit ſogar hat vor ſeiner correcten Zahmheit den Vorzug der Fülle und Derbheit des Genuſſes.

Der Geiſt darf nur dann wahrhafte Befriedigung hoffen, wenn er ſein Weſen, die Freiheit, verwirklicht. Die Glückſeligkeit iſt nur erſt die natürliche Form, in welcher ihm die Totalität vorſchwebt, die er nicht in einer äußerlichen *Vollſtändigkeit* der Befriedigung aller Begierden, Neigungen und Leidenſchaften, vielmehr nur in der Nothwendigkeit findet, die er als ſeine eigene, als das Geſetz ſeiner Willkür zu erkennen im Stande iſt. Erſt in der Einheit mit dieſer Nothwendigkeit kann er den höchſten und unvergänglichen Genuß ſchöpfen. Man könnte ſagen: der Samariterin am Brunnen wird Chriſtus offenbar. Der endliche Genuß iſt ein immer verſchwindender. Es muß in ihm immer von vorn angefangen werden. Die Freiheit in ihrer Wahrheit iſt in ſich ſelbſt abſolut. Alles, was der Lebens- und Erkenntnißtrieb enthält, wird durch die objective Geſtaltung der Freiheit nicht vernichtet, wohl aber vergeiſtigt und zu der ihm nothwendigen Form erhoben. In der Familie, in der Geſellſchaft, im Staat, in der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft gelangt das praktiſche Gefühl zu der ihm adäquaten Form, die ſich als vernünftig rechtfertigen und mit der Allgemeinheit des Denkens verſöhnen kann. Nur inſofern die Willkür ſich zu der Weihe dieſer heiligen Nothwendigkeit entſchließt, ſich in ihr aufhebt, iſt ächte Heiterkeit des Genuſſes möglich. Die Glückſeligkeit wird ſich in der Seligkeit offenbar, welche den Schmerz der Vergänglichkeit und die Eitelkeit des nur ſinnlichen Genuſſes überwunden hat. Allein auch die objective Freiheit, der wahrhafte, ſeiner nothwendigen Allgemeinheit ſelbſtbewußte Wille muß mühſam von Kreis zu Kreis ſich ausdehnen, bevor er eine feſte Herrſchaft erwirbt.

Da iſt's denn wieder, wie die Sterne wollten:
Bedingung und Geſetz und Aller Wille
Iſt nur Ein Wille, weil wir eben ſollten,
Und vor dem Willen ſchweigt die Willkür ſtille;
Das Liebſte wird vom Herzen weggeſcholten,
Dem harten Muß bequemt ſich Will' und Grille.
So ſind wir ſcheinfrei denn, nach manchen Jahren,
Nur enger dran, als wir am Anfang waren.

BIBL [illegible]
REGIA
[illegible]

Druckfehler.

Seite 81 Zeile 2 von Unten lies: Friandiſe ſtatt: Fricandiſe.
„ 145 „ 13 von Unten fehlt hinter wahrnehmbarer das Wort: Gebrechen.
„ 154 „ 2 von Unten lies: Raptus ſtatt: Raptos.
„ 160 „ 5 von Oben lies: ſie ſtatt: er.
„ 166 „ 3 von Oben lies: oben ſtatt: eben.
„ 258 „ 15 von Unten lies: befahigt ſtatt: beſchaftigt.
„ 266 „ 3 von Oben lies: jener ſtatt: einer.

Halle,
gedruckt in der Gebauerſchen Buchdruckerei
Schwetſchke.

Erinnerungen

an

Karl Daub.

Von

Karl Roſenkranz.

Berlin, 1837.
Verlag von Duncker und Humblot.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Die Allgemeine Zeitung hat die ſchöne Sitte, keinen der großen Menſchen, welche die Welt bewegen, insbeſondere, wenn er ein Deutſcher war, bei ihrem Abſcheiden ohne einen Nekrolog zu laſſen, der das Verdienſt deſſelben, die Eigenthümlichkeit ſeiner Bildung, die Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte, den Umfang ſeiner Einwirkung und die durch dieſelbe eröffnete Zukunft in allgemeinen Zügen ſchilderte. Mit Beſtimmtheit erwartete ich, daß auch Daub dieſe Ehre zu Theil werden würde. Es iſt, bis jetzt wenigſtens, nicht geſchehen, vielleicht, weil Daub's Wirken zu ſtill und geräuſchlos war und als ſchriftſtelleriſches dann ſelbſt, wenn es die Debatte des Tages berührte, durch die Individualität ſeiner Form von dem Gemeinbewußtſein der Zeitgenoſſen ausgeſchloſſen blieb.

Der Jahrgang der Berliner Jahrbücher 1835 wurde mit einem Aufſatz begonnen, worin ich die Stellung, welche Daub zur Deutſchen Theologie und Philoſophie einnimmt, ſeine mannigfaltigen Schriften, die Eigenheit ſeiner Darſtellung und das Bedeutende ſeiner Perſönlichkeit zu charakteriſiren verſuchte. So viel ich weiß, iſt dies überhaupt der einzige Verſuch der Art, und ich machte ſchon damals die Bemerkung, daß das Converſationslexikon, dies papierne Pantheon unſerer Deutſchen Notabilitäten, von Daub nichts weiß. Das Heſſiſche Gelehrtenlexikon von 1835 iſt mir nicht zur Hand. Stünde aber über Daub etwas darin, würd' ich es wohl noch wiſſen. In jenem Artikel konnte ich mich natürlich auf eine Zeichnung von Daub's Perſönlichkeit nur obenhin einlaſſen. Die verehrliche Redaction der Zeitſchrift für ſpeculative Theologie, welche ſich ihres Anfanges mit einer Abhandlung des Verſtorbenen erfreuen und mit deren Fortſetzung bis zum dritten Heft ſich ſchmücken durfte, hatte mich erſucht, über ihn, den Vater der ſpeculativen Theologie des jetzigen Proteſtantismus, ein Wort des Nachrufes zu ſagen.

Bedenkend, daß eine ſpäte Nachwelt vielleicht hiermit die einzigen Elemente der näheren Anſchauung eines Mannes überkommt, der ſie mehr als mancher Andere aus unſerer Gegenwart intereſſiren dürfte, daß man alſo dieſe Nachrichten einſt für die Geſchichte der Theologie eben ſo benutzen könnte, als wir z. B. die Data, welche uns Porphyrios vom Leben des Plotinos hinterlaſſen hat, wollte ich erſt der Aufforderung mich entziehen, denn ich weiß, wie ungenügend meine Mittheilungen ſind. Allein, wie er mich, ſo habe auch ich ihn unendlich geliebt, und dieſe Liebe macht mich ſo dreiſt, meine Scheu zu überwinden und ihm ein kleines Denkmal zu errichten. Nur, weil Andere, die ihm noch näher ſtanden und länger als ich, der ich nicht einmal ein ganzes Jahr lang mit ihm verkehrte, mit ihm Umgang pflegten, zufällig ſchweigen, erlaube ich mir ein ſolches und wünſche, daß ſie die Dürftigkeit meiner Mittheilung entſchuldigen mögen, aber auch, daß ihnen ſelbſt dadurch die Luſt zu reichhaltigeren und ſicherern Darſtellungen entſtehe.

Ueber Daub's Jugendleben vermag ich gar nichts zu geben. Was ich aber über ſeine einzelnen Schriften, überhaupt in ſpeciell literariſcher Hinſicht von ihm zu ſagen hätte, darüber muß ich auf den ſchon beregten Aufſatz verweiſen *). Noch erwähne ich, daß, was in den folgenden Erinnerungen von mündlichen Aeußerungen Daub's enthalten iſt, in der That nur Erinnerungen, nicht etwa einem Tagebuche, das ich nicht habe, einverleibt geweſene Notizen ſind. Indeſſen habe ich, was meine Freunde mir zugeſtehen, ein ziemlich gutes Gedächtniß, ſo daß die Authentie von mir wohl verbürgt werden kann.

Man hat Daub den Talleyrand der Deutſchen Philoſophie genannt, weil er von der Kantiſchen Revolution zu Schelling's Kaiſerthum mit ſeinen vielen Marſchällen der Speculation, von ihm zur Hegel'ſchen Reſtauration überging, welche durch die Logik die magna charta der neuen Philoſophie und durch die Encyklopädie die Organiſation aller ſtändigen, realen Elemente derſelben gab. Aber Daub iſt ein umgekehrter Talleyrand. Dieſer ging egoiſtiſch von Phaſe zu Phaſe, und die Conſequenz ſeines Ueberganges war nur politiſch nicht moraliſch berechtigt, während Daub der Wahrheit wegen ohne ſittliche Colliſionen den Verruf der Inconſequenz nicht ſcheuete und ihr den Egoismus des Rechthabens opferte, weil die genannten Philoſophieen der Fortſchritt des Geiſtes, weil Schelling die Conſequenz Kant's und Fichte's, Hegel die von Schelling war. Daub iſt eben dadurch der große Theologe geworden, daß

---

*) Zur Bequemlichkeit der Leſer, denen vielleicht die Jahrbücher nicht zur Hand ſind, und zur Vervollſtändigung des ganzen Bildes iſt dieſe literariſche Skizze im Anhang beigefügt worden.

er von dem Gang der Philoſophie niemals abſtrahirte und den Widerſpruch, ſo bitter er für ihn ſein mochte, nie von ſich aus Zärtlichkeit gegen ſich ablehnte. Und dann wurzelte er mit ſeinem Glauben ſo tief in der chriſtlichen Religion, daß er durch ihn mitten in allen dieſen Verwandlungen immer derſelbe blieb. In ſeinem Glauben iſt Daub nie wankend geworden, wenn er auch in der wiſſenſchaftlichen Erfaſſung deſſelben ein anderer ward. Und dieſe religiöſe Selbſtſtändigkeit muß er in ſeinem Vaterlande, in Heſſen, in ſeiner Familie, ſchon früh eingeſogen haben. Das Studium der Bibel, auch alten Teſtamentes, beſchäftigte ihn in jüngeren Jahren ſehr viel und auch an der Hebräiſchen Grammatik empfand er große Freude.

Nächſtdem ergriff ihn das Studium der damals ſo blühenden Kantiſchen Philoſophie mit aller Gewalt, welche die erſte Bekanntſchaft mit einer Philoſophie auf den jugendlichen Geiſt auszuüben pflegt. Wer Kant's Schriften genauer kennt, wird in den Daub'ſchen überall einen Ton derſelben mitſummen hören. Durch Kant bekam Daub die Probleme ſeines Strebens. Man kann ſeine ganze Entwicklung als einen peremirenden Antagonismus gegen die Kantiſche Philoſophie im Dogmatiſchen, als einen conſtanten Synergismus im Moraliſchen anſehen. Die Manier Kant's, ſeine Abſtractionen durch Schlagwörter der ſcholaſtiſchen Logik, durch Kernſentenzen aus Lateiniſchen Schriftſtellern und durch witzige Anekdoten zu pointiren, verblieb ihm aus ſeiner Lectüre für immer. Auch die Art, wie Kant überall das moraliſche Intereſſe feſthält, wie er auf die Reinheit der Geſinnung Alles concentrirt und der ſittlichen Tüchtigkeit die Speculation unterordnet, ging auf ihn über, war auch ſeine Natur. Lauterkeit des Herzens war ihm das Alpha und Omega und er verſtand es meiſterhaft, ſeine Zuhörer mit der tiefſten Ehrfurcht vor der ſittlichen Würde des Menſchen zu erfüllen. Auch ſonſt im Leben wußte er die sanctitas morum geltend zu machen. Selbſt in den Momenten ernſtloſer Erholung wollte er doch den Abandon nicht ſo weit gehen laſſen, daß es erſt wieder einer beſonderen Sammlung bedürfte, aus dem Taumel lachender Zerſtreutheit die Herrſchaft des Willens über ſich herzuſtellen. Zuweilen mußte er dadurch als ein finſterer Rigoriſt erſcheinen. So erzählte er mir von ſeinem erſten Zuſammentreffen mit Jean Paul: er ſei auf ihn zugegangen und habe ihm derb die Hand geſchüttelt, mit freudigem Ausdruck, nicht blos den Dichter des Titan, ſondern den Titanen Schoppe ſelbſt kennen zu lernen. Allein hinterher habe er mit Jean Paul nicht recht fortzukommen vermocht, weil ſich derſelbe den minutiöſeſten, trivialſten Dingen mit einer Wärme hinzugeben vermocht hätte, die ihm als eine Verſchwendung der Seele erſchienen ſei. Auch an Heinrich Jacobi war ihm die apotheoſirende Veneration, mit welcher deſſen Schweſtern den gemüthſeligen Philoſophen hegten und hätſchelten, zuwider, und, ſo ſehr er Jacobi's edles Weſen liebte, ſo ſehr tadelte er doch in ſeiner Römiſchen Herbheit, daß er ſich in ein ſolches Joch ſchweſterlicher Liebe habe fangen laſſen. Er machte mir von dieſer zärtlich aufgezwungenen, dann zur Gewohnheit gewordenen Unmännlichkeit ziemlich eine eben ſolche Schilderung, wie wir ſie nun auch in Bettina's Briefen leſen. — Begegnete Daub eine wirkliche Schlechtigkeit, ſo wurde ſein Geſicht roth; die Augen blitzten; die Lippen zuckten. Es war ein furchtbarer Anblick. Er hatte dann die Gewohnheit, zwei Finger wegwerfend aufeinander zu ſchnellen und einen ſolchen Menſchen „Patron“ zu betiteln, was bei ihm der Ausdruck ſeines heftigſten Unwillens gegen Jemand war.

Der lebhafte Antheil, welchen Daub an der Jenaiſchen Epoche unſerer Philoſophie nahm, begründete in ihm den Keim zu einer bewußten Reaction gegen den Kantianismus, denn eine ſtille nur der Reflexion noch nicht mächtige Oppoſition von Seiten ſeines Gemüthes muß man ſchon früher vorausſetzen. In ſeinem erſten ſchriftſtelleriſchen Product, einer von den Männern des Fachs noch jetzt geſchätzten Katechetik, gab er als Anhang weitläufige Anmerkungen, welche zum Theil aus der Lectüre des Niethhammer-Fichteſchen Journals geſchöpft ſind und eine andere Anſicht von der Kirche, der Erlöſung und Offenbarung als bei Kant, aufdämmern laſſen. Daß Daub zuerſt mit einer Katechetik auftrat, iſt für ihn ſehr charakteriſtiſch, denn das Belehren der Jugend war ſein größtes, ſein eigentliches und auch ihm ſelbſt theuerſtes Element, worin er es zu einer ſeltenen Virtuoſität brachte. Er liebte die Jugend mit jugendlichem Feuer und bewahrte ſich, indem er mit ihr ſtets in engem Verkehr blieb, vor dem Stabilwerden in ſeinen Anſichten und vor der Muthloſigkeit, welche Diejenigen ſo leicht ergreift, die, an eine endliche, feſtumſchriebene Vergangenheit gekettet, nur das Morſchwerden der alten Tempel, nicht den ewigen Neubau anderer, nur den Untergang der Sonne, die ihren Tag beſchien, nicht, sub specie aeterni, die Morgenröthe des neuen Anfangs erblicken.

Wie ſich Daub aus der anfänglichen rationaliſtiſchen Bildung ſeiner Jugend weiterhin zur Naturphiloſophie Schelling's eigentlich hinübergearbeitet habe, iſt mir unbekannt. Was er aber aus dem Studium der Schelling'ſchen Philoſophie, namentlich auch aus den Aufſätzen Hegel's in dem von dieſem und Schelling herausgegebenen Neuen kritiſchen Journal der Philoſophie, für die Theologie erarbeitete, das liegt uns klar genug in ſeinen Theologumenen vor. In meiner Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften habe ich in der Skizzirung des Ganges, den die Dogmengeſchichte genommen, zu entwickeln verſucht, wie dies in körnigem, ſalbungsvollem Latein geſchriebene Buch in unſerer Literatur den wahren Gegenſatz der Kantiſchen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ausmacht. So wenig daſſelbe im Grunde gekannt iſt, ſo ſehr liegt es doch noch immer unſerer jetzigen Theologie als Baſis unter, und Marheineke allein hat den in ihm eingeſchlagenen Weg für die Dogmatik weiter verfolgt. Daub's Gedanke war: die chriſtliche Religion iſt die des Geiſtes; der Geiſt iſt als die abſolute Wahrheit weſentlich auch die Gewißheit derſelben; die chriſtliche Religion muß ſich alſo aus ſich ſelbſt erkennen laſſen, denn ihr Begriff fällt mit dem wahren Begriff des Geiſtes zuſammen, der Geiſt aber iſt der ſich ſelbſt als die Wahrheit wiſſende. Weiß alſo der Menſch von Gott, ſo weiß er nur durch ihn von ihm. Das Wiſſen des Menſchen von Gott iſt ſomit das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt im Menſchen. Deus Deum Deo i. e. semet sibi manifestat. Dieſe Identität im Wiſſen negirt aber ſo wenig die Perſönlichkeit Gottes als des Menſchen auf abſtracte Weiſe.

Sie hebt den Unterſchied beider von einander zwar auf, vernichtet ihn aber nicht. Das ewige, urſprungloſe Selbſtbewußtſein Gottes iſt die Vermittelung, durch welche der in der Zeit als Creatur geſetzte Menſch zum Bewußtſein Gottes und damit zur Erkenntniß ſeines eigenen Weſens erhoben wird. Ohne dies Wiſſen iſt Religion unmöglich; durch daſſelbe unterſcheidet ſich der Glaube vom Aberglauben, der nicht, wie er, die abſolute Wahrheit an ſich, ſondern das Vergängliche, Zufällige, Gemeinte, zum Inhalt hat. Nur dies Wiſſen von Gott als der abſoluten Wahrheit vermag den Menſchen von der Anhängigkeit an ſich, an Andere, an die Welt im ſchlechten Sinne dieſes Worts als Inbegriff aller Endlichkeiten, welche nur die Sinnlichkeit und Eitelkeit unterhalten, zu befreien. Freiheit des Willens, negativ als Unabhängigkeit von ſich, von Anderen, von der Welt, poſitiv als Liebe zur göttlichen Nothwendigkeit und ihrer Realiſirung, iſt ein eben ſo weſentliches Element der Religion, als das Wiſſen der Wahrheit. Mit großer dialektiſcher Kunſt entwickelte Daub dieſen Grundgedanken und vertrauete ſich ganz der Sache an. Der Gedanke mit dem Vollgewicht ſeiner inneren Selbſtſtändigkeit, ſeiner ewigen Selbſtgenugſamkeit, war ihm das Erſte und Letzte. Der Begriff ſollte ſich als Begriff bewähren. Von einer Berufung auf die ſymboliſchen Bücher iſt gar nicht die Rede, und die Bibel tritt nur als Zeugniß der Wahrheit von ſich ſelbſt, nicht als der Grund auf, daß man etwas für wahr halten muſſe, weil es „geſchrieben ſteht.“ Die Wahrheit muß ſich für die Gewißheit durch ſich ſelbſt rechtfertigen. Sie muß die Kraft haben, den Beweis ihrer Nothwendigkeit für die Intelligenz zu führen und in ihrer abſoluten Exiſtenz von hiſtoriſchen Auctoritäten, wie bibliſche Bücher und Symbole ſind, unabhängig ſein. Solche Schriften ſind nur Folge, Erſcheinung, nicht ſelbſt die Sache, auf die es ankommt. Aber weil Daub mit der Bibel ſich gründlich verſöhnt wußte, nicht ein ſerviler Anhänger ihres trockenen Buchſtabens war, ſo liebte er ſie mit der aufrichtigſten Inbrunſt.

Mit dieſer Theologie trat er nun ſowohl dem Rationalismus als dem Supernaturalismus entgegen. Er verwarf eben ſowohl die Nichterkennbarkeit Gottes durch das angeblich ſo beſchränkte menſchliche Denken, denn er ſtürzte ſich muthig in die Tiefen der Gottheit ſelbſt, als er andererſeits gegen den Buchſtaben als ſolchen, wenn es nicht zu ſeinem Verſtändniß kommt, gleichgültig blieb. Das nur hiſtoriſche Wiſſen von Gott, was die Apoſtel, was Chriſtus, was die Propheten von Gott lehrten, galt ihm noch nicht als religiöſe Erkenntniß. Es erhellt wohl aus dieſen wenigen Zügen, wie Daub mit ſeinen Theologumenen ſich Hegel annäherte, deſſen *Phänomenologie* ein Jahr ſpäter, 1807, erſchien und der neueren Philoſophie das Ziel ſteckte. Wenn *Hegel* ſich ausdrückte, es ſolle endlich mit der Wiſſenſchaft Ernſt gemacht werden und die Philoſophie nicht länger nur eine *Liebe zur Weisheit*, ſondern wirkliches Wiſſen der Wahrheit ſein: ſo wollte auch Daub die Theologie von der Gedankenloſigkeit und wiſſenſchaftlichen Unmündigkeit befreien, nur mit dem Glauben und Denken *Anderer* hiſtoriſch zu thun zu haben und, ſtatt nach der ſich ſelbſt klaren Gewißheit der Wahrheit zu ſtreben, ſich mit *Meinungen* über dieſelbe, mit philologiſcher, antiquariſcher und kritiſcher Gelehrſamkeit zu begnügen. Das ſind jene Theologumena, von denen faſt überall nur das vage Urtheil, über welches Daub in der geharniſchten Vorrede zum erſten Heft ſeines Judas ſich ſelbſt beklagte, zu leſen iſt, daß er darin die Identitätslehre auf die kirchliche Dogmatik angewendet und den Pantheismus mit der Orthodoxie unnatürlich verſchmolzen habe. Und von da an häuften ſich jene ſchiefen, oft ſo unerträglich ſeichten und gehäſſigen Urtheile oder vielmehr Vorurtheile, welche dem für die Umgeburt der Theologie zu einer ihrer Idee entſprechenden Geſtalt enthuſiaſtiſch und unermüdlich thätigen Manne ſein Leben oft ſo ſehr verbitterten, ſeiner ſegenreichen Wirkſamkeit oft ſo ſchmale Grenzen ſetzten und ihn nicht ſelten dem beſchwerlichen Kampf mit einer polemiſchen Säure, die ſich in ihm anſetzte, Preis gaben. „Wenn doch die Leute, pflegte er in ſolcher Beziehung zu ſagen, ihr Denken bedenken wollten!"

Es war damals eine ſchöne Periode in Heidelberg. Ein Ringen und Drängen nach dem Höchſten im Leben und Wiſſenſchaft ſchwellte die Herzen, und der Zauber der romantiſchen Natur webte ſich in faſt Alles, was in jenen Jahren von 1806 bis 1819 dort geſchaffen wurde. Ich will nur Einzelnes berühren. Görres, der in den Holzſchnitten unſerer Volksbücher, in den helldunkeln Domen, in den Ahnenſälen der Ritterburgen und zugleich am Gangesſtrom, mit den beſchaulichen Bramanen, in Iran und Turan mit den Helden der Perſiſchen Sage, und in den Felſengräbern Aegyptens die „Religion in der Geſchichte" ſuchte, gab mit Brentano und Arnim die Zeitſchrift Tröſt Einſamkeit mit ihren Mährchen, Volksliedern, Schwärmereien, Satiren und Carricaturen heraus. Creuzer, der ſeine Symbolik erfand, Böckh, in das Studium der Platonik und Pythagorik verſenkt, Schwarz, die Elemente ſeiner Pädagogik entdeckend, Daub u. A. vereinigten ſich zu der trefflichen Zeitſchrift, die Studien. Dieſe Unternehmungen ermunterten, den Zuſammenfluß ſo vieler literariſchen Kräfte in den Jahrbüchern der Literatur zu begründen, deren theologiſche Abtheilung Daub mit einem großen Aufſatz eröffnete. Dieſe kritiſche Zeitſchrift vereinigte mit Gründlichkeit des Urtheils eine noch nicht ſo dageweſene Poeſie der Auffaſſung, mit Geſchmack der Darſtellung eine Sehnſucht, die Literatur und das Leben durch die Kritik auf eine höhere Stufe zu erheben. Creuzer, Görres, Jean Paul, die beiden Grimm, Fr. und A. W. Schlegel, Marheineke und viele Andere gingen hier aus dem gewöhnlichen Schlendrian des Kritiſirens, den die neue Jenaer Literaturzeitung nur kurz unterbrochen hatte, heraus. Das erſte Decennium dieſer Jahrbücher wird für die Geſchichte unſerer Literatur immer denkwürdig ſein. Je zahlreicher die Organe der Kritik geworden ſind, um ſo farbloſer iſt ſie auch oft, mit wenigen rühmlichen Ausnahmen, geworden, während ſie damals ſelbſt productiv war. Dies Schöpferiſche war ihr Zauber, während heut zu Tage das Wort Recenſent gegen das des Referenten faſt verſchwunden iſt.

Schon wurde aber die Reaction gegen die Romantik, gegen die Symbolik, Mythik und Speculation ſo mächtig, daß Daub ſich genöthigt ſah, die Vorleſung, die er über Einleitung in die Dogmatik gehalten, aus nachgeſchriebenen Heften drucken zu laſſen, um einen officiellen Beweis von ſeiner Lehre und Lehrart zu geben. Das mit dem ſtärkſten Argwohn vergiftete Publicum ſollte ſich ſelbſt überzeugen, ob er ſtatt chriſtlicher Theologie heidniſchen Pantheismus und ſtatt logiſch auseinandergehaltener, ſcharf beſtimmter Begriffe einen verſtandloſen Galimathias lehre. Die grimme Entrüſtung, mit welcher Daub die Verläſterung ſeiner Wirkſamkeit aufnahm, hat er ſelbſt in der Vorrede zum beſondern Abdruck der erwähnten Einleitung ausgeſprochen. Allein dies herrliche Buch, über deſſen erſte Abſchnitte vorzüglich eine ſelige Verklärung des Denkens, der innerſten Selbſtbeſinnung, ausgegoſſen iſt, vermochte nicht die Oppoſition niederzuſchlagen. Die Entzweiung Voſſen's mit Creuzer über die Symbolik 1823 traf, da Daub und Creuzer Freunde waren, mit der gegen Daub zuſammen. Dieſer hatte einſt Paulus vertreten, als davon die Rede geweſen, ihn als einen der Kirche gefährlichen Lehrer vom Katheder zu entfernen, denn Daub liebte die Denkfreiheit des Proteſtantismus aufrichtig, wenn gleich er zum Denkglauben ſeines Collegen ſich zu bequemen niemals Luſt verſpürte. Jetzt wurde er ſelbſt bis zur Gefahr der Amtsentſetzung bedrängt, denn Voß beſchuldigte ihn, eine „katholiſch-proteſtantiſche Idealkirche“ kryptiſch begründen zu wollen. Die Mühe, welche ſich Daub ſeit 1818 im Judas Iſcharioth gegeben hatte, das Grundböſe in ſeinem Princip als ein perſönliches zu begreifen, ſchien Voß nur der offenbare Beweis ſeines Ruckfalls in das Papſtthum und „Barbarthum“ des Mittelalters zu ſein. Die Sache ging an die Regierung und wurde förmlich unterſucht. Laſſen wir über das Nähere den Schleier fallen. Das für Voß derb zurechtweiſende, für Daub günſtige Urtheil langte 1826 endlich an, als Voß bereits im Sterben lag und aus Schonung enthielt man ihm deſſen Mittheilung vor. Daub pflegte ihn ſeinen „ſeligen Verleumder“ zu nennen. In Paulus, ſo entſchieden er ihn, ſelbſt vom Katheder, bekämpfte, erkannte er den Eifer, die mannigfache Gelehrſamkeit, den Fleiß, die Aufrichtigkeit der Ueberzeugung, gern an. Er pflegte ihn den umgekehrten Peter von Amiens zu nennen, der wider Wiſſen den Kreuzzug nicht zur Conſervation, ſondern zur Deſtruction des heiligen Grabes predige und der ſtatt des kirchlichen Pfaffenthums nur ein anderes der Autolatrie des Verſtandes habe, den er mit der Vernunft des Chriſtenthums verwechſ'le.

Für die Begreiflichmachung des Böſen hatte Daub in der That einen grenzenloſen Scharfſinn und eine höchſt energiſche Rhetorik aufgeboten. Aus keinem Buch kann man ſich Daub's Weſen, das Univerſelle und Penetrirende ſeines Denkens, wie die Hoheit ſeiner Geſinnung ſo vergegenwärtigen, als aus ſeinem Judas. Aber es läßt ſich nicht leugnen, daß er in dem Abſchnitt: die Wunder des Teufels, in das Abſtruſe gerathen war. Der Gedanke, den Wundern der evangeliſchen Geſchichte den directeſten Widerſpruch entgegenzuſetzen, war höchſt genial. Allein die Unterſuchung bewegte ſich zu keinem rechten Reſultat hin. Es blieb mehr bei einer geiſtreichen Kritik der Begriffe Anderer und einer mehr improviſirten als abgeleiteten Entwicklung der eigenen Anſicht. Daub ſcheiterte an der Verallgemeinerung des Wunderbegriffs. Der Logos, das Böſe, die Weltſchöpfung, das Unnatürliche, die Wiedergeburt u. ſ. f. wurden ihm Wunder. Iſt aber Alles ein Wunder, ſo hebt der Begriff des Wunders ſich von ſelbſt auf. Er fühlte dies auch, verlor die Freude an dem Buch und äußerte ſich faſt immer unzufrieden darüber, weil es „ſo zerfahren ſchlottere.“ Nur die in der That einzige Entwicklung der Verurtheilung Chriſti nahm er aus. Jedoch das größte Hinderniß, die ſupernaturale Diabolologie, wie er beabſichtigte, feſtzuhalten, fand er im Studium von Hegel's Logik. Sie zehrte in ihm die Form der Vorſtellung ganz auf. Er hat mir öfter geſagt, daß er mit ihr einen Kampf auf Leben und Tod im eigentlichen Sinn des Worts beſtanden habe. Schon gegen die Dialektik des Wahrnehmens und des Verſtandes in der Phänomenologie hatte er ſich nach Kräften im Judas gewehrt. War nun der von Hegel aufgeſtellte Begriff des Logiſchen der wahre, ſo mußte er die Vorſtellung des Teufels als eine Perſonification des Moments der Negativität, nämlich der für ſich fixirten, anerkennen. Und dazu wurde er endlich gezwungen; er mußte dem Begriff ſein Recht laſſen.

Hegel ſelbſt kam auf einige Jahre nach Heidelberg und beide Männer befreundeten ſich auf's Innigſte mit einander. Als Hegel nach Berlin ging und von ſeinem künftigen Verhältniß zu Schleiermacher die Rede war, meinte Daub, Hegel werde als ein bis an die Zähne gerüſteter, mit ſeinem Pallaſch gerade durchhauender Cüraſſier mit einem gewandten, ſein leichtes Pferdchen zierlich tummelnden Uhlanen zu thun bekommen. Schleiermacher war einſt, in einen grauen Reiſemantel gehüllt, in eine Vorleſung Daub's gekommen und hatte ſich in einen Winkel zurückgezogen. Daub behandelte gerade den Arianismus. Als Schleiermacher ihn nach der Stunde begrüßte, ſagte ihm Daub in lachendem Ernſt, er ſolle froh ſein, daß er ihn nicht bemerkt habe, ſonſt würde er nicht verfehlt haben, ihm ſeinen gebührenden Antheil an dem Arianismus zuzuweiſen. Daub wußte noch manches Intereſſante aus ſeinen Geſprächen mit Schleiermacher zu erzählen, das mir jedoch entfallen iſt.

Nach Hegel's Abſchied 1818 ſcheint in Daub eine Periode eingetreten zu ſein, worin er ſich des Syſtems ſeines Freundes noch inniger zu bemächtigen und mit ſeinem Syſtem der Theologie tiefer und allſeitiger zu vereinigen ſuchte. Er las ſogar vor einem anfänglich ſehr zahlreichen Publicum Phänomenologie. Von dieſem Verſuch erzählte er gern, weil er auf die Phänomenologie ein ungemeines Gewicht legte und ſie als die wahre Propädeutik der Speculation zu einer ſtehenden Vorleſung erhoben wünſchte. Er freilich habe die harte Erfahrung gemacht, daß die Meiſten, ſo eingenommen ſie zuerſt geweſen, bei der Negation des Verſtandes fortgeblieben ſeien, denn es ſei ihnen doch als eine zu ſtarke Zumuthung erſchienen, den Verſtand aufzugeben und durch ſeine Negation allererſt zum vernünftigen Selbſtbewußtſein zu kommen. Eine Hauptarbeit aus dieſer Periode ſcheint mir die zu ſein, welche er mit der Lehre von den Beweiſen für die Exiſtenz Gottes vornahm und welche ich aus einem Heft meines Freundes Lehnerdt hier in Königsberg kennen gelernt habe. Daub faßte nämlich den Gedanken, den Beweis durch alle Momente des Syſtems hindurchzuführen, ſo daß jeder Standpunct der Idee in ihrer Selbſtentwicklung auch der einer Definition und eines ihr entſprechenden Beweiſes wird. Er fing mit der Definition, Gott iſt das Sein, an und endigte mit der, Gott iſt der abſolute Geiſt, in welcher das Prädicat endlich das Subject vollkommen erreicht, ſo daß es ſelbſt das ganze Subject iſt, während jedes andere Prädicat, Gott iſt das Weſen, die Idee, die Natur, das Ich, der Geiſt der Menſchheit, ihm noch unangemeſſen iſt und ſeine Natur nicht adäquat ausdrückt. Der theologiſche Beweis macht daher den Schluß. Da Marheineke ſich das große Verdienſt erwirbt, dem Publicum eine Ausgabe des Daub'ſchen Nachlaſſes zu veranſtalten, ſo kann es ſelbſt ſich daraus die Schätze ſeiner gewaltigen Denkkraft erſchließen. Bei der in Rede ſtehenden Arbeit wird man vorzüglich die Sorgfalt und bis in's Kleinſte gehende Gründlichkeit bewundern müſſen, welche Daub darin auf die Kritik der neueren Philoſophie verwandt hat. Ueber Fichte und Schelling beſitzt unſere Literatur noch nichts Aehnliches.

Man verzeihe, wenn ich im Folgenden, um Daub zu ſchildern, auch von mir ſelbſt ſprechen muß. Man betrachte mich nur als die Staffage einer großen Landſchaft, durch welche deren Eigenthümlichkeit deutlicher markirt wird. Ich kam in der Mitte des Aprils 1827 nach Heidelberg und ging ſogleich am erſten Morgen nach meiner Ankunft, es war ein Sonntag, zu Daub. Er bewohnte damals in ſeinem Hauſe zwei freundliche zuſammenhängende Manſardzimmer mit einem ſchlichten Meublement. Er mochte darin wie Göthe denken, der auch gegen Eckermann erklärte, daß er, von prunkenden Meubeln umgeben, welche für ſich betrachtet zu werden Anſpruch machen, die Productivität einbüßen würde. Die Hauptſache war ein einfacher Schrank, der ſeine Hefte aufbewahrte; ein rieſenhaftes, altfränkiſches Sopha mit einem gewürfelten Leinwandüberzug und vor dieſem ein viereckiges Tiſchchen, auf welchem eine kleine vielleicht noch aus ſeinen Schuljahren herrührende Edition des Neuen Teſtamentes in der Urſprache, ein ſehr zerleſenes Exemplar von Hegel's Phänomenologie und Encyklopädie, ein Kalender, die zuletzt eingegangenen Briefe, einige Hefte und ein Schreibzeug in bunter Unordnung zuſammengeſellt waren. Daub, in einen langen, blauen Oberrock, eine große, zipflige Nachtmütze auf dem Kopf, ſaß oder lag vielmehr auf dem Sopha und rauchte aus einer langen Pfeife. Das Rauchen war ihm ein großer Genuß und er betrieb alles Dahingehörige mit einem gewiſſen Ceremoniell. Vorzüglich liebte er es, ſich die Pfeife durch ein Brennglas mit dem reinen Sonnenſtrahl anzuzünden, und ich ſcherzte daher wohl mit ihm über ſeinen Peruiſchen Sonnencultus. Zu ſeinen idylliſchen Freuden gehörte auch, daß eine Pfeife nicht recht Luſt hatte und allerlei Interventionen verſucht werden mußten. Während dieſer Manöver wurde er am launigſten. Die Gewißheit, daß die Endlichkeit ſich zuletzt doch ergeben müſſe, machte ihm unſtreitig in ſolchen Augenblicken eben ſo viel Vergnügen, als dem Spinoza, wenn er bei ſeinem Wirth der Spinne zuſah, welche die Fliege in ihrem Netz trotz alles Sträubens bezwang. — Daub's Geſtalt war eine ſehr ſchlanke aber robuſte. Den Kopf hielt er etwas nach vorn geneigt. Die Hände ſchlug er, wenn er nicht rauchte, nach Greiſenart, meiſt über dem Rücken zuſammen. Der Kopf war groß; die Stirn von ungewöhnlicher Höhe und Wölbung; das Haar blond und nach Hinten zu ſchlicht herabhängend. Die Lippen waren ſehr prononçirt; die Züge um Mund und Naſe merkwurdig complicirt, aber durchaus kräftig. Die Stimme ein höchſt ſonorer, der größten Modulation fähiger Baß; die Haltung immer würdig und durch Entſchiedenheit ausdrucksvoll. Auf der Straße nahm ſich Daub mehr auffallend als anſprechend aus. Der braune Oberrock reichte ihm bis auf die Knöchel und gab ſeinem Gang einen ſchleppenden Anſtrich. Das Spaniſche Rohr mit dem Lederbande erweckte den Eindruck eines zur Stadt gekommenen Landgeiſtlichen. Wenn er ſo durch die Straßen hinſchritt, grüßte er mit anmuthiger Freundlichkeit bald hier bald da. Ein patriarchaliſcher Zauber umſchwebte ſeine Erſcheinung. Schlenderte er in ſeinem Garten umher und pflegte er hier jeden Baum, jede Blume und Blüthe mit wachſamer Anhänglichkeit, ſo konnte man ſich durch die weiſe Kindlichkeit, die aus den beſchaulichen Mienen und dem ſinnigen Auge hervorleuchtete, im Innerſten ergriffen fühlen.

Die Berliner Jahrbücher hatten 1827 gerade begonnen und die Redaction hatte ſich von Daub's Theilnahme viel Erfolg verſprochen. Er war auch, obſchon er gar nicht für die Journalkritik gemacht war, für das Unternehmen in hohem Grade begeiſtert, und, nachdem ich bei meinem Antrittsbeſuch ihm einen Brief von Hinrichs aus Halle überbracht und ihm über den Gang meiner Studien die oberflächlichſte Auskunft gegeben, fanden wir uns raſch in ein Geſpräch über dieſe Angelegenheiten verwickelt: den Schluß der Unterhaltung machten wir mit Betrachtungen über Hamlet, welchen Daub einſt nebſt dem Macbeth zwei Jahr lang continuirlich ſtudirt hatte, wie er denn die Engliſche Literatur überhaupt außerordentlich liebte und im Original las.

Von dieſem Tag an war ich in jenem Jahr ſo viel irgend möglich und ſo weit ich, ohne unbeſcheiden zu ſein, konnte, bei Daub, in einer Stimmung und in einer Metamorphoſe, welche ich in der Vorrede zu meiner Kritik der Schleiermacherſchen Glaubenslehre geſchildert habe. Ich hatte an ihm den rechten Mann gefunden, der es verſtand, mich in meiner eingebildeten Kraft zu zermalmen, ohne mich zu vernichten: mir mein mangelhaftes Wiſſen, mein hin und her irrlichterirendes Denken und meine ſittliche Schwäche nachdrücklich zu fühlen zu geben, ohne mich dadurch in eine pietiſtiſche Verengung des Wiſſenshorizontes oder asketiſche Verdüſterung des Gemüthes zu werfen, eine Epoche, die ich übrigens ſchon ſo ſehr in mir durchlebt hatte, daß meine Oppoſition dagegen in der Form oft einen frivolen Charakter annahm, wo denn der alte Kirchenrath ſich wieder entgegenſetzte, damit mein Witz mit ſeiner Lauge nicht auch edlere Theile angriffe. Erzähle ich nun Manches aus dieſem Umgange, ſo thu' ich es als unus pro multis, denn, wie mir's in dieſem Conner erging, iſt's wahrſcheinlich Anderen auch ergangen. Daub's Art und Weiſe zu ſein wußte ich aber auf keinem anderen Wege anſchaulicher zu charakteriſiren.

Ich bin immer ſehr leſedurſtig geweſen und leider nicht minder ſchreibluſtig. Als ich zu Daub kam, hatte ich ſchon ein Buch drucken laſſen, das ich ihm nach einigen Wochen unſerer Bekanntſchaft auch mittheilte. Da erzählte er mir, wie er einem philoſophirenden Collegen, der von Heidelberg auf eine andere Univerſität ging, beim Abſchied geſagt habe: „nun, mein Lieber, Bücher haben Sie ſchon genug geſchrieben. Jetzt werden Sie Muße haben, auch einmal ſtudiren zu können.“ Daraus konnte ich denn für mich das Nöthige abſtrahiren. Ueberhaupt war er gegen

Bücher, eine auserwählte Schaar ausgenommen, ziemlich gleichgültig. **Marheineke's** Geſchichte der chriſtlichen Moral war mir in einer Citation aufgeſtoßen. Daub muß das Buch beſitzen. Ich eile zu ihm. „Ja, meint er, ich will nachſehen, ich werde es wohl haben.“ Bald ſprechen wir von anderen Dingen. Ich komme wieder. Beim Fortgehen erlaube ich mir die Erneuung meiner Bitte. „Ich werde nachſehn, mein junger Freund, und das Buch für Sie zurechtlegen.“ Aber es iſt nie etwas daraus geworden. Eines Tages fand ich ihn bei der Lectüre des **Novalis** und fragte ihn, wie er ihm zuſage? „Ich will nur geſtehen, erwiederte er, daß ich ihn bis jetzt noch gar nicht geleſen hatte und nun über die Epoche der Empfänglichkeit für dieſen Oſſian der Naturphiloſophie ſchon hinaus bin. Mein Leſeappetit fordert derbere Nahrung.“ **Reiſebeſchreibungen** las er, wie Kant, gern und viel. Die politiſchen Zeitungen las er auf dem Muſeum, das er gegen Abend regelmäßig zu beſuchen pflegte, mit Freunden und Bekannten den status quo der Welthändel und Stadtangelegenheiten zu beſprechen. In der Politik war Daub übrigens ächt conſtitutionell geſinnt; die Revolution, Napoleon und die mit dem Befreiungskrieg begründeten Tendenzen der Völker trug er lebendig in ſich und war ſelbſt mit den Einzelheiten der Kriege und Verhandlungen vertraut. Von belletriſtiſchen Journalen intereſſirten ihn nur das **Morgenblatt** und der **Geſellſchafter**, letzterer, weil er ihm Nachrichten von Berlin und von Hegel's Wirkſamkeit daſelbſt brachte. Denn Hegel wurde ihm immer theurer. Ein Brief Hegel's, für welchen er in jenem Jahr die Correctur der zweiten Auflage der Encyklopädie beſorgte, oder ein Zuſatz, den er dafür ſchickte, war immer ein freudiges Ereigniß für ihn. Er las dieſe Neuigkeiten gern vor und wußte in ſeiner Begeiſterung tauſend geniale Erfindungen daran zu knüpfen. Er ſprudete in ſolchen Momenten höherer Erregtheit die tiefſten Gedanken mit dämoniſcher Leichtigkeit und faſt nie fehlendem Ausdruck. Ueberhaupt war Daub auch im Geſpräch im Treffen des rechten Worts Meiſter. Leider erinnere ich mich nur weniger dieſer Apophtegmen, die ich jedoch nicht vorenthalten will. Er hätte wohl auch ſeinen Eckermann verdient.

Wir ſprachen über Schleiermacher's Kritik der bisherigen ethiſchen Syſteme. Nachdem dies und jenes hervorgehoben worden, äußerte er: „Schleiermacher verfährt wie bei einer laterna magica. Daß die verſchiedenen Syſteme, weil ſie ſich unter einander ergänzen, ſich auch ſelbſt unter einander widerlegen und widerlegend rechtfertigen, kommt ihm nicht bei. Er nimmt ſie ſich und zeigt dem Leſer eins nach dem andern vor, nachdem er mit den Ueberſchriften vom höchſten Gut, vom Pflichtbegriff u. ſ. f. die leere Wand für ihre Sichtbarwerdung aufgeſtellt hat. Es iſt eine Kritik nur von Außen hinein, nicht von Innen heraus.“

Der erſte Theil von Carové's Buch über die alleinſeligmachende Kirche war erſchienen und ſetzte mich in Flammen, denn ich erwartete viel von ſeiner Wirkung. Daub kühlte mich aber mit den Worten etwas ab: „Der Mann dauert mich. Er geht aus keiner Kirche heraus und geht auch nicht in eine andere hinein. Er geht blos um alle Kirchen herum. So muß ſeine Polemik zuletzt haltlos werden.“

Ich war von Steffens, deſſen Schriften ich frühzeitig geleſen und den ich im Winter 1824 zu Berlin gehört hatte, wie ich es noch bin, was die Poeſie ſeiner Naturbetrachtung und die Magie ſeiner Rede betrifft, entzückt. „Nehmen Sie ſich, ſagte Daub zu mir, in Acht. Solche Redner hemmen oft mehr, als ſie fördern. Es geht wie in einem ſchönen Irrgarten. Man geht und geht und, wenn man ſich beſinnt, ſteht man wieder auf dem alten Platz. Es bleibt bei Anſichten, kommt aber zu keiner Einſicht.“ — Auf Franz v. Baader hielt er ſehr viel. Das Wortſpiel liebte Daub ſelbſt als Erregungsmittel der Aufmerkſamkeit in hohem Grade. Doch meinte er damals ſchon, daß Baader zu viel darauf gebe, ſich oft mit ihm ſtatt des entwickelten Begriffs begnüge und ſagte: „Noch ſpielt er mit dem Wort. Geht es aber in der Progreſſion, wie bisher, fort, ſo wird es bald mit ihm ſpielen.“ — Wir ſprachen über Convertiten, insbeſondere über Z. Werner und Fr. v. Schlegel. „Das ſind Alles die Folgen des oberflächlichen Studiums der Philoſophie. Warum haben die Herren den Kant ſo cavalièrement geleſen! Fichte, Schelling, Hegel, die ihn ſtudirten, haben keine Verſuchung zum Katholicismus empfunden. Wenn der geiſtreiche Menſch, wie Werner und Schlegel dies ſind, die Autonomie und Autokratie der Vernunft nicht ertragen kann und doch auch die freie Verſöhnung mit Gott durch die Wiedergeburt des Geiſtes eigentlich perhorrescirt, ſo bleibt ihm nur der Fetiſch-Dienſt der Monſtranz als poſitive Religioſität, die er ſich dann mit poetiſirendem oder philoſophaſtriſchem Nimbus verſüßt.“

Ich wohnte am Markt und ſchrieb zur Jahrmarktzeit, da vor dem Lärm der Leierkaſten, welche dann die Stadt überſchwemmen und mit ihren neuen Liedern alle Kehlen anſtecken, an kein Studium zu denken war, in acht Tagen mein bekanntes geiſtliches Nachſpiel zum Göthe'ſchen Fauſt und theilte es Daub mit. „Der Schluß, ſagte er, gefällt mir nicht. Er iſt kraftlos. Laſſen Sie den Fauſt ganz ruhig, ohne alle Rede, nießen und laſſen Sie ihn ſo das Geſindel der Parteien, wenn ſie das Maximum der Wuth erreicht haben, wegnießen. Das iſt ein würdiger Theatercoup." — Einer ſeiner Söhne, etwa zwiſchen dem vierten und fünften Jahr, ſagte ihm: „Du biſt mein Vater, ich kann aber auch zu dieſem Baum Vater ſagen." „Sehen Sie, ſagte Daub lachend, der Junge ſteht jetzt im Stadium des Pantheismus, aber bald wird der Pantheiſt ein Egoiſt ſein."

Ich konnte über die Auferweckungsgeſchichte des Lazarus nicht in's Klare kommen, weil ich in Chriſti Benehmen bei dieſer Gelegenheit den Schein einer epideiktiſchen Oſtentation mit der Idee des Gottmenſchen nicht zuſammenreimen konnte. „Sie begreifen die Geſchichte nicht, ſagte er endlich zu mir, weil Sie das Wunder nicht in ſeiner göttlichen Bedeutung nehmen. Sie kleben noch, wie die Schweſtern des Lazarus, am Leben. Glauben Sie, daß Chriſto daran ſo viel gelegen? Auf wie lange denn lebte der Wiedererſtandene?" — Zuweilen frappirte Daub allerdings mehr mit paradoxen Aeußerungen, als daß er wirklich aufklärte. Er ließ einen Stachel im Geiſt zurück. An einem wunderſchönen Sonntag Nachmittag war ich mit meinem Freund Parow, jetzt in Greifswald, im Garten bei ihm und wir beide geſtanden ihm, daß wir in der

Hegel'ſchen Philoſophie für die Fortdauer nach dem Tode keine rechte Garantie zu finden wüßten. Er tröſtete uns damit, daß Rom auch nicht in Einem Tag erbaut ſei, daß das Begreifen auch ſeine Zeit haben wolle. Da er uns aber wohl kennen mochte, wie bitter uns bei allem Muth zur Reſignation, den er uns zutrauen durfte, der Tod noch war, der unſere Lebensluſt, unſere Freude am Genuß der tauſendgeſtaltigen Welt, unſere Pläne ſo abſtract vernichten ſollte, ſo entließ er uns endlich, indem er unſere Hand ergriff, mit den Worten: „Meine jungen Freunde, wir ſind jetzt hier ſo glücklich beiſammen. Wie lange wird's währen? Wie bald wird Gras über mein Grab wachſen? Aber das Ding, die Welt da, geht auch sans moi ihren Lauf fort.“ Er ſpielte hiermit auf das in jenen Jahren ſo viel ventilirte l'état c'est moi an und wollte ſagen: was iſt an mir und alſo auch, was iſt an euch gelegen; wir ſind ja nicht die Welt. Wie zerſchlagen von dieſen Worten eilte ich mit Parow zum Mannheimer Thor hinaus. Wir hätten uns an jeden Strahl der ſcheidenden Sonne anklammern mögen. Daub hatte ſich und uns das Todesurtheil auf ewig geſprochen und doch wurden dieſe Gedanken durch tauſend andere, die wir als ſeine Ueberzeugung kannten, contrebalancirt. Er hatte ſeinen Zweck erreicht, uns in unſerer Egoität gänzlich zu brechen. — Ich klagte ihm, daß ich, da die mir freigelaſſene Friſt verſtrichen, nach Preußen zurückkehren und auf ein Jahr in das Militair eintreten müſſe. „Alles Praktiſche, beſchied er mich, hat eine Seite der concreten Erfüllung. Und glauben Sie mir nur, ſo als Schildwacht, zur Nachtzeit auf einſamen Poſten, etwa an einem Pulvermagazin, hat man Gedanken, die außerdem ganz unmöglich ſind. Alſo grämen Sie ſich darum nicht.“

So ſtreng Daub gegen die Jugend war, ſo milde und billig war er zugleich. Er wollte ihre Kraft nicht einpferchen und wußte, daß ſie, um ſich zur Feſtigkeit zu entwickeln, eines freien Spielraums und der ſchmerzlichen Erfahrung bedürfe. Er warnte dann wohl, und die väterliche Beſorgniß, die er bei ſolchen Mahnungen blicken ließ, konnte bis zu Thränen rühren, die man aber, Angeſichts ſeiner Mannhaftigkeit, zurückpreßte. Der ſogenannte Mittelthorthurm, der die Vorſtadt Heidelberg's von der eigentlichen Stadt trennte, ſollte abgeriſſen werden. Mehre meiner Tiſchgenoſſen machten den Tag vor dem dazu anberaumten Termin den Vorſchlag, die ſchöne Ausſicht oben noch einmal zu benutzen und dort nach Tiſch ein Glas Wein zu trinken. Es geſchah. Wir zogen hinauf. Die Menſchenbelebte Hauptſtraße gerade unter uns, den Rauch der Schornſteine neben uns, mit dem Blick in's grüne Neckarthal hinein, auf das Schloß und die Bergwände hinauf und im Umdrehen in die entzückende Ebene bis zu dem Silberbande des Rheins und den anmuthigen Vogeſen hinausſchweifend, entfalteten wir in tumultuariſchem Scherz einen himmelſtürmenden Uebermuth. Aber es war Sonnabend und ich wußte, daß Daub mich wie gewöhnlich erwarte. Endlich riß ich mich los von meinen Gefährten und ſtürzte zu ihm, fühlte aber, daß ich nicht für ihn taugte. Er empfing mich ruhig und freundlich. Ich entſchuldigte mein Späterkommen und erzählte ihm, worauf er denn meinte, ich müſſe hinaus, in den Wald, auf den Berg, mein heißes Blut auszutoben. Eine Zimmerconverſation ſei nicht für mich. „Wenn Sie aber heut Abend zu Haus kommen, werden Sie um ſo mehr das Bedürfniß des Studiums haben. Und dazu iſt hier Vorrath.“ Nun ging er hin und holte eins ſeiner Hefte, das er mir ſchon längſt verſprochen hatte, was ich denn in die Taſche ſteckte, mich mit innigem Schmerz, mir und ihm das heutige Geſpräch durch den tollen Jubel auf dem Thurm verdorben zu haben, von ihm empfahl und nach meinem Lieblingsort, dem Wolfsbrunnen, eilte.

Wie faſt die ganze damalige Studentenwelt war auch ich von Heine's Reiſebildern ziemlich eingenommen. Er kannte ſie naturlich nicht. Endlich wurde er, da ich von Zeit zu Zeit darauf zurückkam, neugierig und ich nahm den gerade erſchienenen zweiten Theil mit, ihm vorzuleſen. Da ich ein Vorgefuhl ſeiner Antipathie hatte, fing ich, ihn zu beſtechen, mit einer Stelle an, worin der Stephansthurm, die Revolution und die Hegel'ſche Philoſophie mit barokker Emphaſe zuſammengeſtellt ſind. Allein es gelang nicht, ihm ein wirkliches Intereſſe für Heine abzugewinnen. „Wenn das die Helden Eurer jetzigen Literatur ſind, meinte er, ſo habe ich's, als ich jung war, beſſer gehabt, der ich Göthe's und Schiller's Emporwachſen erlebte. Da iſt ja gar keine Einheit, kein Plan. Talent mag daſein, aber es fehlt ihm die Bildung. Es iſt ein chamaleontiſches Agregat, keine ächte Kunſt. Ihr jungen Leute ſcheint das fur Humor zu halten, es iſt aber nur ein zum Humor tendirender Witz.“

Wenn er nur einen Kern vorausſetzen durfte, ſo war er in ſeltenem Grade tolerant. Eitelkeit, wenn ſie arrogante Selbſtbewunderung ward, konnte er jedoch nicht wohl ertragen und fiel derb gegen ſie aus. Man hat ihn ſeines Eifers wegen oft zelotiſch geſcholten, und ein junger Jüdiſcher Gelehrter hat ihn noch im vorigen Jahr öffentlich angeklagt, daß er in ſeinen Collegien Judenhaß und Judenverfolgung predige. Aber die Parrheſie, mit welcher Daub ſeine Ueberzeugung darſtellte, die Starrheit, die er der fluctuirenden Beweglichkeit der Jugend zuweilen entgegenſetzen mußte, und eine Schärfe des Ausdrucks, die er an ſich ſelbſt mißfällig ſein ſkoptiſches Weſen zu nennen pflegte, verdienen nicht den Namen des Zelotismus. Auch mag die Freimüthigkeit, mit welcher er ſich wohl über ſeine Collegen ausſprach, in der Weiterverbreitung ſeines Urtheils oft eine ihm urſprunglich nicht angehörige gehäſſige Farbe angenommen haben. Von ſeiner Toleranz, ſofern er bei einem Menſchen ein determinirtes Intereſſe, vorzüglich eine moraliſche Energie vorausſetzen durfte, will ich nur einen Fall erzählen. Ich bekam mit zwei jungen Männern Umgang, von denen ſich der eine ein Syſtem des Atheismus, der andere des Pantheismus zurecht gemacht hatte. Beide waren mit einander befreundet, beide hatten den Begriff der Cauſalität zum Mittelpunct ihrer Argumentationen gemacht, beide ſtützten ſich auf dieſelbe Metaphyſik eines Kantianers, deſſen Folgerung, daß wir glauben und ahnen müßten, weil wir nichts wiſſen könnten, ihnen jedoch lächerlich war, und beide begegneten ſich in ihrer Polemik gegen das Chriſtenthum. Ich ſetzte, ſo zu ſagen, ein point d'honneur darin, ihnen ihre Ueberzeugung zu entringen, was jedoch, da ſie ſchon über das Jünglingsalter hinaus, gebildet und witzig waren, nicht leicht fiel. Auch gelang es mir nicht und nur im Pantheiſten erweckte ich einen Skepticismus gegen ſeinen Dogmatismus. Beide bemühten ſich auch, wenn ſie zu ſpotten anfingen, eine Teleologie des Teufels, wie ſie ſich ausdruckten, zu beweiſen, weil ihnen der Gedanke einer göttlichen Vorſehung, die ſich das Gute zum Zweck macht, höchſt abgeſchmackt vorkam. Ich referirte Daub von unſeren Dialogen, deren Beſonderheiten hier nicht hergehören, und er nahm ein ſolches Intereſſe daran, daß er oft, wenn ich ſchon gehen wollte, mich noch zurückhielt, bis ich über dieſen Kampf Bericht abgeſtattet hatte. „Das ſind, ſagte er wiederholt, die traurigen Folgen der ſchlechten bei uns graſſirenden Philoſophie. Aber vor den Leuten muß man doch Reſpect haben, denn ſie ſind immerhin durch ihr Denken zu ihrem Irrthum verdammt. Gott gebe, daß ſie nicht darin bleiben.“

Die evangeliſche Kirchenzeitung enthielt 1836 einen intereſſanten Artikel über das Leben des berühmten katholiſchen Theologen Hermes, der in Betreff der Gewiſſenhaftigkeit ſeiner Amtsverwaltung, ſeines Lehreifers und der Macht über Jüngere viel Aehnlichkeit mit Daub zeigt. Aber ein Punct unterſchied ſie als durch und durch andere Naturen, die Sicherheit, mit welcher ſich Daub in den verſchiedenſten Verhältniſſen, als Gatte, Familienvater, Bürger, Freund vieler trefflicher Männer in einer großen Expanſion ſeiner Perſönlichkeit bewegte, während Hermes, einen tief mönchiſchen Zug nie recht überwindend, nur in der einſamen Zelle und auf dem Katheder ſich ſelbſt beſaß, in Geſellſchaft dagegen dieſe Haltung verlor und, der bittern Nachempfindung halber, die ihm dies verurſachte, ſich endlich von allem ſocialen Verkehr in die Einſamkeit ſeines abſtracten, demonſtrationsſüchtigen Denkens zurückzog. Daub war auch in dieſer Hinſicht ein Univerſaliſt und hatte ſich durch vielſeitigen Umgang und rege Theilnahme an allem Menſchlichen eine bedeutende Menſchenkenntniß erworben, welche man aus ſeiner nun zu erwartenden Anthropologie und Moral mit eben ſo viel Nutzen als Vergnügen kennen lernen wird. Bei feierlichen Gelegenheiten durfte er nicht fehlen und, wie er dem Engliſchen Volk und ſeiner Literatur ſehr zugethan war, ſo zeigte er auch hier einen Engliſchen Zug in der Kunſt, mit freier Rede die Gelegenheit beim Schopf zu faſſen und treffende Toaſte auszubringen. — Sein Auge ſah, was Viele gleichgültig vorüberlaſſen und ſelbſt die unſcheinbarſten Dinge verwandelten ſich für ſeine Betrachtung in ergiebige Fundgruben. So kam ich einſt zu ihm und fand ihn nicht auf ſeinem Sopha. Ich ging durch die offene Thür in die Nebenſtube. Hier ſtand er mit einem Opernglaſe am Fenſter, in die Beobachtung von Maurern und Zimmerleuten, die in einiger Entfernung mit einem Bau beſchäftigt waren, ganz vertieft. Ueber ihr ſich Behaben, ihre Mienen, die Eigenthümlichkeit ihres Metiers ſchüttete er ſogleich die anziehendſten, mir freilich wieder entſchwundenen Bemerkungen aus.

Was in Daub's Wirkſamkeit als akademiſcher Lehrer das Größte war, iſt ſchwer zur Vorſtellung zu bringen, nämlich ſein Kathedervortrag. Ich hatte in Göttingen, Berlin und Halle ſchon viel berühmte Lehrer gehört, welche die Gabe der mündlichen Darſtellung in hohem Grade und in den verſchiedenſten Rückſichten beſaßen. Dennoch frappirte mich Daub's Manier außerordentlich. Den Grund wüßte ich in nichts Anderem, als in der mimiſchen Kraft ſeiner Sprache und Geberden zu finden. Ohne der logiſchen Strenge etwas zu vergeben, ohne in's Rhetoriſche und

Declamatoriſche zu fallen, wußte er auch die abſtracteſten Begriffe, weil er durch und durch von ihnen erfüllt war, auf eine ſeltene Weiſe in Ton, Miene und Geſticulation zu veranſchaulichen. Sie verwandelten ſich in ſeine Perſönlichkeit und jene göttliche Manie, welche Platon ſo ſchön beſchreibt: das auf das Beſonnenſte ſich im Denken Vergeſſen war ihm der gewohnteſte Zuſtand. Anfänglich ſtand oder ſaß er einige Minuten mit gefalteten Händen ganz ſtumm, bis Alles im Auditorium ruhig geworden. Langſam und monoton begann er, allein im Verlauf entfaltete ſich ſein Baß zu dem verſchiedenſten Rhythmus und den mannigfaltigſten Tönen. Seine Stimme malte Alles. Augen, Lippen, Hände, der ganze Menſch, arbeiteten. Zuweilen erbebte das Zimmer von dem gewaltigen Donner: dann ſtrömten wieder Viertelſtunden lang die Wogen der ruhigſten Reflexion: aber nun kam er an eine ihn irritirende Vorſtellung: er ſchilderte etwa die Pfiffigkeit eines ſich ſelbſt Belügenden — und mit einer inſinuanten Fiſtel zerriß er die Ohren. Nicht ſelten trat er in ſeiner Agitation vom Katheder, weil es ihm zu eng darauf wurde, herunter und die Feierlichkeit eines Beſchwörenden oder auch das Erſchöpftwerden von der Lebhaftigkeit des Gedankens tönte dann aus ſeiner Stimme. Einſt ſprach er z. B. von der Gewalt des Hungers und erzählte die unlängſt vorgefallene Geſchichte einer Expeditionsreiſe in Nordamerika, auf welcher Einige ſich durch die Lecture der Bibel in ihrer Willensſtärke, ſich nicht gegenſeitig zu morden, erhalten hatten. Einer aus der Geſellſchaft hatte dagegen einen anderen von der gemeinſamen Route abgelockt, ihn erſchlagen und den Leichnam verzehrt. Hier gerieth Daub außer ſich, ging bis dicht auf uns zu, und Entſetzen durchrieſelte uns, als er die Worte ausſtieß: „er hat ihn gefreſſen.“ — Das Merkwürdige war nun, daß er, ſo ſehr er in die Sache vertieft war, doch auch die Zuhörer im Auge behielt. Vieles in ihm entſprang aus der liebevollen Berückſichtigung ihrer Bedürfniſſe. Ich glaube ſogar, daß das unbequeme Ineinanderſchachteln ſo vieler Perioden, wo eine immer die andere als Appoſition erläutern ſoll, bei ihm zum Theil, außer der vielräumigen Capacität ſeiner Intelligenz, hieraus entſtanden iſt. Er las den Zweifel, das kämpfende Verſtändniß, die Freude der aufblitzenden Einſicht auf den Geſichtern und modificirte darnach den Vortrag. Und wegen dieſer Kunſt, die ich auch eine parlamentariſche nennen möchte, konnte er ſein Auditorium ſo ſehr feſſeln.

Leugnen will ich nicht, daß er das Nachſchreiben mit einer gewiſſen Pedanterie liebte. Sein Vortrag war darauf berechnet und durch ſeine Manier einer gothiſch ſchnörkelhaften Eintheilung, die ſich bis in's Endloſe zerfaſerte, zwang er gewiſſermaßen dazu. Aber es war auch der Mühe werth, um den Ueberblick der Totalität zu gewinnen. Daub fühlte ſchon früh, daß die Genauigkeit, mit welcher er auch die Einzelheiten unterſuchte, in der Speculation unſerer Zeit ungewohnt iſt, ſo ſehr ſie im Empiriſchen ſich mit zahlloſen Diſtinctionen zu thun macht. Daß er durch die Gelaſſenheit, durch den Ernſt der Erkenntniß, womit er ſich in die Wiſſenſchaft verſenkte, mit unſerer Zeit vielfach in Widerſpruch ſtehe, hat er in einer Stelle ſeiner Einleitung in die Dogmatik ſo ſchön ausgeſprochen, daß ich dieſe Worte als für ihn ſelbſt äußerſt bezeichnend herſetzen will: „Für einen energiſch- und dabei unruhig thätigen Mann kann, um in der Welt vielerlei und Alles raſch zu betreiben, der Reiz ſehr groß ſein, viel und von Vielem Wiſſenſchaft zu haben, ohne daß ihm irgend eine Wiſſenſchaft an und für ſich intereſſant ſei, denn ſo wie die Erzeugung und Fortbildung einer jeden, ſo fordert auch die Beſchäftigung mit ihr, oder ihr Studium, eine obzwar ſtetig fortſchreitende, doch zugleich ruhige, im Ergründen verweilende Thätigkeit, die natürlicherweiſe die Sache eines unruhig und kräftig anſtrebenden Geiſtes nicht iſt. Solche Unruhe, jedoch nicht ſowohl mit Energie, als mit Aſthenie gepaart, und die ruhige Thätigkeit im wiſſenſchaftlichen Forſchen für Hyperſthenie erklärend, iſt beſonders auch in gegenwärtigen Zeiten unter den Menſchen, wie im Leben, ſo im Gebiet des Wiſſens bemerklich. Wovon haben ſie nicht Wiſſenſchaft und wovon geben ſie nicht, in fliegenden Blättern, in Zeitungen und Journalen, gefällige und leichte Kundſchaft? Und wie groß iſt nicht daneben zugleich ihre Scheu vor der Wiſſenſchaft?“

Durch die Akribie, mit welcher er in ſeiner Ergründungsbehaglichkeit das Detail einer Wiſſenſchaft ausbildete, wurde die Grundſtructur derſelben, das Homogene ihrer Glieder, allerdings oft verhüllt. Mitunter verlor er ſich, fortgeriſſen von ſeiner Forſchungsluſt, über Alles, dem akademiſchen Lehrer im gewöhnlichen Sinn zuſtehende Maaß, als welches in einem Semeſter die Grundzüge eines beſtimmten Ganzen in ſich ſchließen ſoll, ſo weit in eine Specialunterſuchung, daß der Ausgangspunct, der ein nur gelegentlicher war, eine Zeit lang vergeſſen wurde. Eine Anmerkung ſchwoll ihm leicht zum Texte ſelbſt. Der im Allgemeinen, während er ſich entwickelte, ſo öde Zuſtand unſerer Theologie hatte ihm wohl die Gewohnheit ſolcher ausſchweifenden Excurſe eingepflanzt. Er konnte in ſeiner Gründlichkeit es nicht ertragen, wenn es bei abſtracten Beſtimmungen ſein Bewenden haben ſollte. Das Concrete aber verlockte ihn dann bei dem Reichthum ſeiner Kenntniſſe und der Biegſamkeit ſeiner Reflexion von einem accidentellen Moment zu einem andern. Wie ſogenannte Kinder der Liebe oft die kräftigſten ſind, ſo hat auch Daub in einem ſolchen Parergon oft das Beſte gegeben, was er zu bieten hatte. In einem Heft der Dogmatik, welches mein Freund Lehnerdt bei ihm nachgeſchrieben hat, kommt z. B., wenn ich nicht irre, unter dem Artikel von der göttlichen Macht, eine ganze Politik mit höchſt intereſſanten Einblicken in die Weltgeſchichte über die berühmteſten Kriege, Friedensſchlüſſe, Verträge und Revolutionen vor. Hatte er ſich nun ſo verlaufen und wollte er zurück, ſo mußte er natürlich wiederholen, wodurch denn Weitſchweifigkeit unvermeidlich war und die Collegia ſich zuweilen durch Jahre hindurch zogen, eine Weiſe, die den Mittelmäßigen, auch wenn er guten Willen hatte, ermüden mußte und die wir für den akademiſchen Vortrag auch gar nicht empfehlen wollen. Denn der Univerſitätslehrer muß Vieles vorausſetzen dürfen und kann nicht bei jeder neuen Beſtimmung das nachbarliche Terrain perluſtriren, will er nicht das jedesmalige Centrum einbüßen und die Aufmerkſamkeit durch die übergroße Weite der Perſpective zerſplittern. Um ſo nachhaltiger wird nun das Studium von Daub's nachgelaſſenen Werken werden können, bei welchen der Druck eine ſchnellere Ueberſicht des Ganzen und dadurch eine ruhige Vertiefung in das Einzelne geſtattet.

Daub hat nur in der Anthropologie eine größere Zuhörerſchaft gehabt. In den theologiſchen Collegien war die Durchſchnittszahl ein Dutzend. Dieſe hielten dann aber auch aus und Viele von ihnen ſind wackere Pfarrherren in Heſſen, Rheinbaiern, Baden und Würtemberg. Hospitanten irritirten ihn ſehr, weil er ſchon ihr mißliebiges, begriffloſes Urtheil zu hören glaubte, wenn ſie ihm den Rücken wandten und über den abſtruſen Wortkram, die Syſtemkünſtelei, den Mangel an Aufklärung, den Fanatismus der Ueberzeugung und die ſophiſtiſche Dialektik verlachend abſprachen. Er ergriff daher nicht ſelten die Offenſive und ich habe die Leute durch ihn in der That in Verlegenheit geſetzt werden ſehen. Er unterſchied den unbefangenen Neugierigen ſehr wohl von dem, der mit einer arrière-pensée kam, vom „Schnüffler," wie er ſich ausdrückte. Im erſteren Falle hatte er nichts oder wenig dagegen, wenn es ihm auch fatal war, für einen Andern vielleicht nur eine Rarität zu ſein. So brachte ich einſt einen Neugriechen, Pagon aus Seres in Macedonien, mit in das Collegium und wurde bei unſerm nächſten Zuſammenkommen ſo angeredet: „Was für einem ſonderbaren Kauz hatten Sie mich denn vorgeſtern zur Schau ausgeſtellt?" — Einſt kam ein Herr in ſchwarzem Frack, mit breitkrämpigem Rundhut und ſchwarzen Handſchuhen in die ſpärlich beſuchte Moral. Daub handelte gerade davon, daß in unſeren Katechismen noch ſo viel Jüdiſches ſei, ward durch den Fremden ſichtbar entflammt und ſprach ſich über die verkehrte Anhänglichkeit an das Alte Teſtament mit wirklicher Heftigkeit aus, ſo daß der Fremde verlegen mit ſeinen Handſchuhen ſpielte und ſeinen Hut mehrfach unter den Tiſch fallen ließ. Gegen Abend des andern Tags war ich bei Daub und erlaubte mir, zu fragen, was ihn denn ſo in Harniſch geſetzt habe? „Ich witterte, war ſeine Antwort, einen Holländiſchen Theologen. Die Holländer aber wie die Engländer haben noch einen ganzen Augiasſtall furchtbeklommenen Judenthums aus ihren ſymboliſchen Büchern und Lehranſtalten auszumiſten. Darum hob ich die chriſtliche Liebe und das Neue Teſtament mit ſolchem polemiſchen Nachdruck hervor. Ich hatte mich auch nicht geirrt. Myn her kam nach der Stunde zu mir, das Alte Teſtament und die ſymboliſchen Bücher zu vertheidigen. Allen Reſpect davor, aber man vergißt über dem Buchſtaben, daß Bibel und Symbole erſt in der Kirche durch die Kraft des heiligen Geiſtes, der das Princip der Kirche iſt, entſtanden ſind und daß dieſer Geiſt ewig, alſo noch jetzt der nämliche wie damals iſt. Ich fragte meinen Holländer zuletzt, ob er ſich getraue, auf der Kanzel eine Gemeinde nicht als Chriſten ſondern als Supernaturaliſten oder Rationaliſten anzureden? Worauf er verſtummen mußte.“

Daub ließ ſich ſeine Vorträge gern nachſchreiben, corrigirte dann ein ſolches Heft durch und bediente ſich deſſelben bei ſpäteren Vorleſungen. Sein ſtets reger Geiſt veränderte aber unaufhörlich daran. Er caſſirte zuweilen mitten im Vortrag Alles, was er geſagt hatte und fing die Entwicklung noch einmal von Vorne an. Einmal, wo ihm der Gegenſtand ſehr am Herzen lag und eine äußerſt complicirte Dialektik durchgemacht werden mußte — es war ein ſpeculativer Commentar zu den Pauliniſchen Worten: Was ich will, das thue ich nicht und was ich nicht will, das thue ich — dictirte er uns, ſo ſauer es ihm ankam, aus Gewiſſenhaftigkeit die Worte ſeines Hefts. Mißglückte ihm der Vortrag nach ſeinem Urtheil, ſo war er hinterher ſehr verſtimmt und einſt ſagte er mir in ſeinem Aerger nach der Stunde: „heut hätt' ich mein Heft anſpeien mögen.“ Ging es dagegen gut, ſo war die Formel, wenn die Rede darauf kam: „nicht wahr, es iſt gelungen?“

Nachdem ich von Heidelberg fortgegangen war, verfiel er ein paar Jahr darauf in ein ſchweres Siechthum, worin ihm die Füße ſchwollen. Mit der Geneſung kehrte auch die Luſt zur ſchriftſtelleriſchen Wirkſamkeit wieder. Er wollte mit ſeiner Schrift über die Selbſtſucht in der jetzigen Theologie den Theologen in's Gewiſſen reden, doch auch den Gewiſſenswahrheiten Raum zu geben und nicht lediglich einer formell logiſchen und äußerlich hiſtoriſchen Betrachtung der Religion zu huldigen. Ich habe mit Daub nie in eigentlichem Briefwechſel geſtanden. Ullmann brachte freundlich von Halle aus bei ſeinen Reiſen nach Heidelberg dem einen Gruß und Nachrichten vom andern. Von Königsberg aus ſchrieb ich einigemal an ihn und bekam auch Antwort. Aus ſeinem erſten Brief hebe ich in Bezug auf erwähnte Schrift folgende Stelle aus: „Mit meinem letzten Buch ſind Sie zufrieden. Das durft' ich erwarten. Es iſt eine Ellipſe. Die beiden Brennpuncte daran ſind die abſolute Dubitation und die abſolute Reſignation. Ihr „Fauſt“ war in beiden und iſt heraus. Der Göthe'ſche traf in den einen, aber kam nicht in den andern und bewegt ſich nun, gleich einem Kometen mit dem glänzendſten Schweiſe, wie das liebe Publicum, in einer Parabel umher.“ Schon 1827, als Daub den mittleren

Theil des Buchs für die Berliner Jahrbücher arbeitete, um über das Verhältniß der zweiten Ausgabe der Marheinekeſchen Dogmatik zur Zeittheologie die nöthige Aufklärung zu geben, nannte er dieſe Arbeit ſcherzend ſeinen „Hexenzwang,“ womit er die Geiſter der Theologen aus ihrer Verſelbſtung herausbeſchwören wollte. Aber ſie haben ſich mit Ausnahme Einiger, wie Staudenmaier u. A., gehütet, das gefährliche Buch zu leſen, geſchweige, es zu ſtudiren. Sonſt hätte es eine viel allgemeinere und heftigere Empörung hervorbringen müſſen, als bis jetzt geſchehen iſt. War Daub als Menſch, als Schriftſteller, als philoſophiſcher Theologe, als mündlicher Lehrer groß, ſo war er es auch darin, daß kein pfäffiſcher Schmutz an ſeiner adligen Seele haftete, der bei Theologen auch auf tüchtige Charaktere mit der Zeit wenigſtens als Roſtflecken ſich anſetzt. Dieſe Freiheit hatte er der ſpeculativen Tiefe zu verdanken, mit welcher er die Religion in ſich verarbeitete und welche ihn durch die ſtete Vergegenwärtigung Gottes und der Menſchheit vor aller endlichen Prädilection und Selbſtgefälligkeit bewahrte.

Den Wunſch, ſo zu ſterben, wie ihm zu Theil geworden, ſprach er auch in dem ſchon erwähnten Brief aus. Er berichtet, daß er meine Schrift über Hegel gegen Bachmann ſich zur Lecture in den Ferien aufgeſpart habe und fährt dann fort: „Ferien ſagen Sie. Hat der alte Mann noch immer keine Ferien auf immer? Nein, mein werther Freund, noch nicht; auch verlange ich keine; ich wünſchte wo möglich docendo auf dem Katheder zu ſterben.“

Auch Daub wird nun unſere große Literatur der unſterblichen Ruhmes würdigen Todten vermehren, deren

Welterleuchtende, Lebenſchaffende Kräfte noch weit über ihr Daſein hinauswirken. Zu Fichte, Hegel und Schleiermacher wird er ſich als das vierte Kleeblatt unſerer jetzigen philoſophiſch-theologiſchen Literatur der Verſtorbenen geſellen. Wir können dieſe für eine ſo reiche Perſönlichkeit, als der Begründer unſerer neueren Deutſchen ſpeculativen Theologie war, ſo unzureichenden Mittheilungen nicht beſſer ſchließen, als mit den Worten, welche das ſeinem Tod gewidmete ſchöne Gedicht im Morgenblatt beendeten:

Du lebſt im Jenſeits fort, wo
Du gelebt, im Geiſt!

Anhang.

C. Daub's Darſtellung und Beurtheilung der Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit etc.

(Aus den Jahrbüchern für wiſſ. Kritik 1835. Januar, Nr. 1 und 2.)

Es giebt Schriftſteller, welche in der Jugend mit einer raſchen Folge von Werken hervortreten, die eine ausgedehnte Productivität verheißt. Aber plötzlich bricht dieſelbe ab: entweder das Talent hat ſich ausgeſchöpft oder die äußere Veranlaſſung, die zum Schreiben nöthigte, iſt vorübergegangen. Es giebt Schriftſteller, welche ihre Werke in Pauſen hervorbringen, je nachdem dieſelben innerlich ausgereift ſind. Hier, wo ein wahrhafter Trieb vorhanden iſt, ſcheint die Fruchtbarkeit oft mit den Jahren zu wachſen. Aber es giebt auch Schriftſteller, welche im Reichthum ihres ſchöpferiſchen Geiſtes ſo ſelig ſind, daß die Darſtellung ihres tiefen Lebens für die Welt ihnen zur Nebenſache wird. Zugleich ſind ſie, der Wahrheit oder Schönheit als ihrem Ziel gegenüber, ſo demüthig, daß ſie jahrelang mit dem Durchdenken und Durcharbeiten ihrer Werke auf das Ernſteſte ſich herumtragen, bevor ſie zu einer Mittheilung an das Publicum ſich entſchließen können. Das ſind die rechten Großhändler der Litteratur, die oft erſt nach ihrem

Tode noch unendliche Schätze heben laſſen. In Göthe's, Hegel's, Fichte's, Schleiermacher's nachgelaſſenen Werken hat unſere Litteratur Beiſpiele einer ſo ſtill gepflegten übergewaltigen Productivität eben gegenwärtig. Zu dieſen machtvollen Geiſtern gehört auch Daub. Was durch den Druck von ihm bis jetzt bekannt ward, iſt vielleicht kaum ein Drittel ſeiner vielfältigen genialen Schöpfungen, die er, als akademiſcher Lehrer, im Theologiſchen und Philoſophiſchen ausgeſtreut hat. Möge die göttliche Vorſehung dem edlen Greiſe vergönnen, noch ſelbſt ſeine Dogmatik, Moral, Anthropologie u. ſ. f. der Litteratur zu unſterblichen Denkmalen zu übergeben! — Vorliegende Schrift iſt ein Abſchnitt aus Daub's Ethik, für deſſen Mittheilung wir zunächſt Hrn. Kröger unſern Dank zu ſagen haben, da er es war, der Daub dazu auf zufällige Veranlaſſung aufforderte. Wir ſind überzeugt, daß der Wunſch nach umfaſſenderen Gaben allgemein dadurch angeregt werden wird, weil man aus dieſen Vorleſungen die tiefe und doch populare Weiſe Daub's recht kennen lernen kann, während bis daher das Vorurtheil der Unverſtändlichkeit Viele vom Studium ſeiner Schriften zurückſchreckte. Freilich, wer gar nicht denken — und doch philoſophiren, wenigſtens für philoſophiſch gebildet gelten will, was heut zu Tage nicht wenige wollen, der findet auch hier ſeine Rechnung nicht, denn die Speculation kann ſich der Popularität wegen nicht zur unmethodiſchen Sprache des Salonlebens bequemen, wie es neuerlich ſogar ein großer Philoſoph wünſchenswerth, ja nothwendig zu finden ſchien, um recht à la portée des hommes zu ſein.

Sollte das Converſationslexikon unſerm Publicum als

Norm der Berühmtheit gelten, ſo wäre Daub nur ein obſcurer Theologe, denn man findet darin keine Notiz über Ihn, den wir unbedenklich für den größten der neueren Theologen erklären müſſen. Er iſt ein ächter Kirchenvater der proteſtantiſchen Theologie. Die liebenswürdige Perſönlichkeit des Mannes hat Marheineke, wenn wir nicht irren, in ſeinem Ottomar trefflich geſchildert. Daub iſt theologiſch von gediegener Gelehrſamkeit, aber das reiche Material wird von ihm mit ſo gründlicher Vernunft beherrſcht, daß es nie als eine Oſtentation hervortritt, durch welche ſo Viele zu imponiren lieben; in den Wellen ſeines kryſtallreinen Gedankenſtroms ſpielt es vielmehr nur ſo heiher. Er hat, was Gelehrte oft nicht haben, eine eben ſo weite als tiefe Welt- und Menſchenkenntniß. Die Natur, die Erde, ihre Völker, deren Sitten, Geſchicke und hervorragende Individuen, liegen ſeinem Blick offen. Dieſe ganze Breite iſt bei ihm von dem Sonnenlicht einer glänzenden Phantaſie beſchienen, welche, im Verein mit ſolcher Gelehrſamkeit und gigantiſchen Denkkraft, wohl zu den ſeltenſten Phänomenen gehören dürfte. Auch bei Hegel war dieſe Verſchwiſterung, wie es ſcheint, mit dem Unterſchiede, daß bei ihm das Bild ſich innerlich aufdrängt, um in ihm einen Gedankenverlauf für die Vorſtellung ſchlagend zu concentriren; bei Daub iſt die Phantaſie mehr in tauſend kleinen Wendungen verſtreut und tritt in größerem Maß mehr wie durch einen willkürlichen Act hervor. Noch eigenthümlicher möchte die ſchöne Jugendlichkeit Daub's ſein, die Alles, was er thut, ſpricht und ſchreibt, mit ihrem Feuer durchdringt. Dieſer friſche, dieſer lebendige Hauch entſpringt bei Daub aus dem ſpiegelhellen Adel ſeiner Seele. Eine für ſich rigoroſe, gegen Andere freundlicherhebende, in der Erſcheinung huldvolle Moralität giebt ſeiner Perſönlichkeit eine nur Wenigen eigene unmittelbare Macht und Würde. Wie Viele mögen es in Deutſchland nicht ſchon ſein, die ſeiner Berührung eine herbe aber kraftvolle ſittliche Wiedergeburt zu danken haben! Bei der höchſten prieſterlichen Dignität iſt Daub's ſalbungsvolles Weſen von geſelliger Anmuth durchzogen. Was auch Schleiermachern als Menſchen ſo werth machte, finden wir auch bei ihm, eine Feindſchaft gegen alles Pfäffiſche, d. h. gegen alle beſonderen Anſpruche, welche Theologen als Knechte Gottes ſo gern zu machen pflegen.

Was Daub der Wiſſenſchaft eigentlich iſt, wird ſich erſt ſpäter recht beſtimmen laſſen. Darin aber glauben wir nicht zu irren, wenn wir ihn als die wahrhafte Mitte des kirchlichen Glaubens und der Wiſſenſchaft, der Theologie und Philoſophie charakteriſiren. Unerſchütterlich hat er an der Wahrheit des chriſtlichen Glaubens feſtgehalten. Er iſt der, welcher das von der Aufklärung verketzerte Dogma der Trinität mit kindlichem Gemüth in ſich aufgenommen und trotz alles Hohns des gegen ſeine kahle Verſtändigkeit ſelbſtgefälligen Rationalismus als den abſoluten Inhalt der abſoluten Religion ſtätig in lebendiger Seele bewahrt hat. Allein er hat den Glauben nicht als ſtarre Vorausſetzung belaſſen. Unabläſſig hat er auch die Vernünftigkeit deſſelben zu erkennen ſich bemüht. Keinem Zweifel, auch dem kühnſten und frivolſten nicht, hat er den Rücken gekehrt, ſondern jeden mit männlicher Reſignation auf den Ausfall des Reſultats durchdacht und durchlebt. Wie kein Theologe orthodoxer als er, ſo dürfte auch keiner im ächten Sinn des Wortes rationaliſtiſcher ſein. Dieſe Seite der ſcharfſinnig-kritiſchen, der tiefſinnig-penetrirenden Forſchung iſt bei ihm gleich ſtark mit jener der vertrauensvollen Hingebung. Nie hat er die Eigenthümlichkeit des proteſtantiſch-theologiſchen Wiſſens, die durch Exegeſe des Neuen Teſtamentes vermittelte Erkenntniß aus den Augen verloren, aber zugleich hat er die Geſtaltung der Philoſophie in allen ihren Stadien verfolgt: er hat die Theologie mit der Philoſophie wirklich verſöhnt. Diejenigen, welche nur Ein philoſophiſches Syſtem mit dem theologiſchen Stoff in Contact geſetzt haben, wie z. B. Wegſcheider das Kantiſche, ſind dem ferneren Fortſchritt der Speculation fremd geblieben und haben deshalb gegen Schelling und Hegel ſich nur polemiſch oder mitleidsvoll verächtlich verhalten können. Andere, wie Schleiermacher, haben zwar keinen einſeitig philoſophiſchen Standpunct eingenommen, allein ihr Verhältniß zwiſchen Theologie und Philoſophie iſt ein undeutliches geworden, eine Miſchung, in deren zweideutigem Grau die klaren Farben verwiſcht ſind. Es iſt unſtreitig leichter, bei einem einmal erfaßten Syſtem ſtarrſinnig zu verharren, oder eklektiſch aus verſchiedenen Syſtemen ein anſprechendes Aggregat „zeitgemäß“ zuſammenzuſtellen, als jede neue Entwicklung mit offenem Bewußtſein zu ergreifen und ſich wirklich anzueignen. Die Arbeit, von Kant bis Hegel den Proceß der philoſophiſchen Erkenntniß durchzumachen und für die theologiſche Bildung auszubeuten, war nur einem herkuliſchen Geiſt möglich, der jeden Kelch bis auf den Boden zu leeren entſchloſſen war. Dieſe concrete Vermittelung der Syſteme, die jeden laren Waffenſtillſtand eines oberflächlichen juste milieu weigerte, mußte von Andern, die nicht auf das Princip dieſer Metamorphoſen achteten, einſeitig bald nach dieſem bald nach jenem der im Proceß hervortretenden Momente beurtheilt werden, und ſo hat Daub das leicht erklärliche Schickſal gehabt, daß man ihn immer nur als einen *Parteimann* behandelt und ihm mit Ausnahme Weniger, wohin beſonders Hegel, Franz v. Baader und Marheineke gehören, ſeine Verdienſte zum Verbrechen machte. Doch iſt nicht unerwähnt zu laſſen, daß er vom preuß. Staat nicht unbeachtet blieb und durch zwei Vocationen (nach Bonn und Breslau) geehrt wurde. Von Unverſtändigen hingegen wurde ſein kirchlich-gläubiger Sinn als Kryptokatholicismus verdächtigt; ſeine Theologie als myſtiſch verſchrieen; ſein Verhältniß zur Philoſophie als eine ſclaviſche Abhängigkeit dargeſtellt. Sein Fortſchritt von einer Philoſophie zur andern galt als eine Ueberläuferei, als Zeichen geiſtiger Unſelbſtändigkeit, während gerade hierin Daub's ſiegeriſches Fortſtreben zu wahrhafter Freiheit enthalten iſt, welche den Widerſpruch nicht aus Bequemlichkeit ignorirt, ihn nicht in der Ahnung ſeiner Berechtigung mit Scheu abweiſt, ſondern mit ihm den Kampf zu ſeiner Ueberwindung auf ſich nimmt. Die ſo geprieſene Conſequenz iſt oft weiter nichts als Faulheit, welche den Widerſpruch bei Seite ſchiebt. Jetzt gilt Daub wiederum für einen Schüler Hegel's, für einen parteiiſch in deſſen Philoſophie Befangenen, für einen „Zeloten“, und man glaubt genug gegen ihn gethan zu haben (denn für ihn ſich zu erklären, wäre ein Verrath an der guten Sache), wenn man auf den Wechſel ſeiner Bildung hinweiſt. Die bewegungsloſe Starrheit gilt der Seichtigkeit mehr als die lebendige Fortbildung.

Von keinem Theologen dürfte daher das Bild, welches im Allgemeinen von ihm vorhanden iſt, theils unrichtiger, theils dürftiger ſein. Faſt überall, wo ſeiner erwähnt wird, finden wir nur die flache Bemerkung, er habe einen der gelungenſten Verſuche gemacht, die Identitätslehre auf die Dogmatik anzuwenden. Aber wie dieſe ſogenannte Anwendung von ihm gemacht iſt, davon wird nichts verrathen, weil man ſie nicht begriffen hat. Daub fing allerdings mit dem Kantiſchen Syſtem in ſeiner Katechetik an, allein ſchon in den Beilagen zu dieſem Buch zeigte ſich das Streben, über daſſelbe hinauszugehen. In den Studien, die er mit Creuzer als eine Sammlung der Geiſtesbluthen herausgab, welche das Zuſammenleben vieler herrlicher Männer zu Anfang dieſes Jahrhunderts ähnlich in Heidelberg herbeiführte, wie am Ende des vorigen in Jena, hatte er ſchon ganz den Schelling'ſchen Standpunkt inne. In dem Aufſatz über die ſymboliſchen Bücher ſtellte er das Verhältniß von Staat und Kirche, von Kirche und Kirche, von Confeſſion und Confeſſion meiſterhaft dar; man kann dieſe an geſchichtlichem Tiefblick unendlich reichhaltige Abhandlung, als Beginn der Studien anſehen, durch welche es Marheineke gelang, die Symbolik überhaupt zu einer neuen Wiſſenſchaft zu geſtalten. Ein anderer Aufſatz beſchäftigte ſich mit dem Verhältniß der theologiſchen Encyklopädie zum akademiſchen Studium; dieſe goldenen Worte ſollten ein Katechismus für alle junge Theologie Studirenden ſein, denn die Requiſite, welche die Theologie theoretiſch an die Intelligenz und praktiſch an den Charakter derer macht, welche ſich ihr widmen wollen, ſind darin mit eben ſo großer Umſicht als Inbrunſt dargelegt. Den Mittelpunkt dieſer Zeit machen die Theologumena aus, mit welchen Daub die Schelling'ſche Philoſophie, wenn auch unbewußt, bereits überſchritt. Wenn Kant's Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft das vollendetſte und in religiöſer Hinſicht innigſte Werk desjenigen Rationalismus iſt, der von der Vernunft als einem nur menſchlichen Vermögen ausgeht, ſo iſt Daub's Werk der entſchiedene Anfang jener Richtung, welche die menſchliche Vernunft in ihrer Einheit mit der göttlichen und die Tradition der Schrift unter dieſem Geſichtspunkt erfaßt. Die organiſche Gliederung der Dogmatik erſchien hier zum erſtenmal als aus einem Trieb alle Schößlinge treibend. Die Idee ſelbſt ſetzte ſich in ihre Unterſchiede auseinander; der Theologe als Bearbeiter der Wiſſenſchaft trat mit rückhaltloſer Selbſtentäußerung zurück: die Autorität ward hier die der Wahrheit und ihrer Gewißheit von ſich ſelbſt. Kirchliches Dogma, bibliſche Lehre, Gewißheit der Vernunft begrüßten ſich hier zum erſtenmal im engſten Verein. Die vernachläſſigte, durch Kant's Kritik um allen Credit gebrachte Lehre von der Exiſtenz Gottes wurde von Daub zuerſt vollſtändig durchgeführt und bis auf Hegel's Abhandlung über dieſen Gegenſtand iſt noch nichts Beſſeres darüber geſagt worden, wenn auch einzelne Seiten der Beweiſe ſeither ſchärfer entwickelt ſind. Wahrhaft bewunderungswürdig iſt uns immer die Weiſe erſchienen, mit welcher Daub die Schriftſtellen in den Text als zuſammenhängende Entwicklung einzuweben gewußt hat. So ſind ſie nicht blos eine Notiz für die identiſche Bewährung des Begriffs, vielmehr, nähme man alle dieſe Stellen für ſich heraus, ſo hätte man eine ſpeculative Dogmatik mit den Worten des neuen Teſtamentes. Die Einleitung zu dieſem Werk gab er ſpäter ausführlich nach Vorleſungsheften heraus; der Anfang derſelben iſt ausgezeichnet ſchön: er entwickelte darin den Begriff der Eitelkeit der Welt und der göttlichen Seligkeit mit der lächelnden Ruhe eines Spinoza und der freudig aufjauchzenden Fülle eines Paulus. Wie ſehr Daub während dieſer Zeit in der Theorie der Erkenntniß fortſchritt, zeigte ſeine Eröffnung der theologiſchen Partie der Heidelberger Jahrbücher, worin er, in Bezug auf die Theologie, mit vielen intereſſanten hiſtoriſchen Bemerkungen, den Unterſchied des myſtiſchen, reflectirenden und contemplativen Erkennens auseinanderſetzte. Noch manche kleinere Abhandlung wäre hier zu nennen z. B. das Programm de homine mortis sibi conscio, eine geiſtreiche Anzeige von Göſchel's Schrift über Fauſt und den ewigen Juden in den Schwarziſchen Annalen, im Juniheft von 1824 u. ſ. f. Der Kampf in welchen Daub durch die Hegel'ſche Philoſophie mit der Schelling'ſchen, ſo wie ſelbſt mit der Orthodoxie gerieth, iſt in ſeinem Judas enthalten. So wie der Sieg erfochten war, mußte es Daub unmöglich werden, die ſchon ausgearbeitete Fortſetzung folgen zu laſſen. Man muß dies Werk als einen eben ſo wichtigen Wendepunkt der theologiſchen Moral, wie die Theologumena der Dogmatik anſehen. Ein ſtreng ſyſtematiſcher Verband fehlt. Mit ſynoptiſcher Exegeſe fängt es an, mit metaphyſiſchen, gegen die Phänomenologie und Logik von Hegel gerichteten Speculationen über den Raum, über das Widernatürliche, über die univerſelle Realität der Vernunft und ähnlichen hört es auf. Aber jeder einzelne Abſchnitt iſt ein in ſich geſchloſſenes Ganze. Wir wüßten kein Buch zu nennen, in welchem die grundlos-willkürliche Negation der Nothwendigkeit und Freiheit als das Weſen des Böſen mit ſo viel Gründlichkeit und Unſchuld, worin die mannigfachen Erſcheinungen deſſelben in allen Gebieten des Lebens, im Geſetz, in der Macht, in der Lüge, im diaboliſchen Wunder u. ſ. w. ſo ſcharf und vielſeitig ergriffen wären. Die Complication und Conſpiration aller Mächte des Böſen im Verurtheilungsproceß Chriſti iſt hier bis jetzt unübertroffen dargeſtellt. Die Erkenntniß erweitert ſich und reinigt zugleich das Herz, das vor den Abgründen ſchaudert, in welche ihm der Blick eröffnet wird. Man weiß nicht, ſoll man mehr den weltrichterlich theologiſchen Ernſt und den kaltblütigen Muth der Speculation oder aber die pſychologiſche Spürkraft und Wärme der Geſinnung bewundern. Wie viele nebenbei reichlichſt verſtreute Unterſuchungen hier vorkommen, verſteht ſich von ſelbſt; namentlich iſt die über Leſſing's Nathan ſo vortrefflich, daß die theologiſche Bedeutung dieſes epochemachenden Drama's hier wohl ein für allemal begründet iſt.

Seit der Herausgabe dieſes Werkes ſchwieg Daub. Er mußte ſo viel Mißverſtändniß, Verkennung und üblen Willen erfahren, daß ihm nicht zu verargen war, wenn er die Stellung einer gewiſſen Selbſtgenügſamkeit annahm. Seit einiger Zeit jedoch ſcheint die Neigung zu litterariſchen Mittheilungen in ihm wieder erwacht zu ſein. Es erſchien unlängſt in den theologiſchen Studien von Ullmann und Umbreit eine Abhandlung über den Logos von ihm, worin er den Begriff des göttlichen Geiſtes, der Vernunft, des ob- und ſubjectiven Denkens, des Sprechens und des Namens in ſo ſtrictem Zuſammenhang entfaltete, daß erklärlich wird, wie den durch das hiſtoriſche Element der Idealität des Denkens entwöhnten Theologen hier nur ein Scholaſticismus des luxurirenden Verſtandes da zu ſeyn ſcheinen mochte. Die folgende Schrift von der Selbſtſucht in der dogmatiſchen Theologie jetziger Zeit hat Aufſehen zu machen angefangen, weil ſie über ſo Vieles und implicite über ſo Viele den Stab bricht und nun die Frage nach Daub's eigentlicher Confeſſion hervorgelockt hat. Einer Zeit, welche, wie im Politiſchen, ſo auch im Religiöſen und Philoſophiſchen, die Entſcheidung gern durch Stimmengeben und Abzählen der Stimmen herbeiführen will, iſt es natürlich, daß ſie auf individuelle Glaubensbekenntniſſe dringt, um aus der Majorität ſich eine „unanſtößige“ Wahrſcheinlichkeit zu erbetteln. Aus der Beurtheilung das Princip der Kritik zu diviniren, erfordert freilich mehr Mühe, als Recenſenten ſich nehmen dürfen, denen es bekanntlich immer entweder am Raum oder an der Zeit gebricht. Daß damit ſo viel wie nichts geſagt wäre, wenn man auch hier das abgedroſchene Lied wieder anſtimmte, der Verf. habe Hegel's Anſichten auf die Theologie angewendet, ſcheint man denn doch gemerkt zu haben.

Man könnte das Werk vielleicht als eine Phänomenologie aller Dogmatik darſtellen, denn die Dogmatik jetziger Zeit iſt eben Reſultat der Dogmatik früherer Zeit: die Standpunkte, die in jener auftreten, ſind durch die Bewegung der früheren vermittelt. Die Dialektik dieſer verſchiedenen Poſitionen iſt von Daub mit unendlicher Herrſchaft über den complicirten Stoff entwickelt. Das Komiſche der Selbſtvernichtung des Gefühls, des gelehrten, des praktiſchen, ſkeptiſchen, kritiſchen und gemüthlichen Verſtandes iſt mit einem Humor geſchildert, der nur aus vieljähriger Vertrautheit mit dieſen Materien in ſolche Blitze ausſchlagen konnte. Von ſich als ſich ſelbſt Belügenden und Betrügenden zu vernehmen, mußte freilich die Theologen aufbringen und ſo haben ſie denn, ohne Sinnesänderung, geeilt, dem Prediger in der Wüſte den Vorwurf der eigenen Selbſtſucht — für die Hegelſche Philoſophie zurückzugeben. Nichtsdeſtoweniger ſteht das alte Gebäude der gelehrtſupranaturaliſtiſchen, wie der kritiſch-rationaliſtiſchen Theologie einmal in Flammen und die Bewohner werden theils Sardanapaliſch mit ihren Schätzen, den Büchern und Meinungen, verbrennen oder durch Flucht auf einen andern Standpunkt ſich retten müſſen. Auch über dieſe Nothwendigkeit werden Viele noch eine Zeitlang ſich ſelbſt belügen und betrügen können, bis die Nothwendigkeit ſie als Noth ereilen wird.

Sollte man an Daub etwas tadeln, ſo wäre es die Form. Er hat in der Sprache Vorzüge, wie ſie mit einem ſo gründlichen Denken nothwendig verbunden ſeyn müſſen: Beſtimmtheit des Einzelnen und ſtrenglogiſchen Zuſammenhang des Ganzen. Er hat Vorzüge, wie ſie aus einer ſo umfaſſenden Beleſenheit, vielfältigen Lebenserfahrung und kräftigen Phantaſie entſpringen müſſen. Endlich Vorzüge, wie ſie allein durch lauterſte Sittlichkeit gegeben werden können: daß jedes dogmatiſche Element auch eine ethiſche Beziehung hat, wird man bei keinem Theologen ſo, wie bei ihm, durchempfinden, wenn gleich andere Dogmatiker von der Moral zu reden nicht müde werden. Allein er hat eine Eigenſchaft, welche ihm den Leſerkreis verdirbt, das Periodiſche ſeiner Structur. Die Denkraft iſt jetzt, wo die ganze Litteratur in Heften und Bildern für das kurzathmige Leben zugerichtet wird, bei Vielen ſo ungeübt, daß die logiſche Bündigkeit ihnen zu einem Zwange wird, den ſie ſich von der Willkur angethan glauben. „Madenſprünge", wie Jean Paul es nennen würde, ſind jetzt die Perioden der Eilfertigkeit, welche auch die Philoſophie und Theologie zu einem Zeitvertreib degradirt wünſcht. Kurze, überſchauliche Sätze, keine kunſtreich verſchlungene Perioden; kurze Anzeigen, keine gründlich auf die Sache eingehenden Kritiken: leichtdurchgeleſene Compendien, keine weitläufigere Behandlung eines Gegenſtandes. Daub greift in der Energie ſeines Denkens viele Gedanken auf Einmal in ihrer Verkettung zuſammen. Seine Perioden gleichen großen Mänteln, deren Weite ſich faltig um die knapper anliegende Kleidung umſchlägt. Ihm iſt wegen ſeiner Virtuoſität im Periodenbau vom Journalſtyl der Vorwurf eines verworrenen, ſchleppenden Geſchreibes gemacht. Auch iſt nicht zu leugnen, daß der Styl nicht ſelten breit wird, daß die Maſſe ſich oft ſchwer wie in Fluß gebrachtes Metall fortwälzt. Zur Entſchuldigung muß nun bemerkt werden, daß auf Daub's ſchriftliche Darſtellung die mündliche unſtreitig großen Einfluß gehabt hat. Dem vieljährigen, überaus eifrigen Lehrer haben ſich gar manche Eigenheiten der mündlichen Rede, namentlich auch treffende Wortſpiele, in die ſchriftliche hinübergezogen. Für das Vorleſen ſind daher ſeine Schriften vollkommen geeignet.

Aus jenem Verhältniß zur Jugend ſind auch ſowohl die vielen Wiederholungen zu erklären, um die Conſequenz des Ganges in Erinnerung zu bringen, als die zwiſcheneingeflochtenen Erläuterungen, um nichts unverſtanden zu laſſen. Daub für ſich iſt natürlich über dies pädagogiſche Gerüſt hinweg; für die Lernenden iſt es zweckmäßig und erſt dem Reiferen wird es dadurch beſchwerlich, daß es die Einfachheit der zu Grunde liegenden organiſchen Geſtalt oft verdeckt, etwa, wie an große Kathedralen Häuſer und kleine Buden angelehnt ſind und den Anblick der architektoniſchen Schönheit verbauen. Daub verfährt dialektiſch: durch jene Manier gewinnt es aber den Anſchein, als ſey ſeine Methode nur dogmatiſch. Wo er in der letzten Zeit als Schriftſteller aufgetreten iſt, hat er jedoch den dialektiſchen Proceß mit ſicherem Takt durchgeführt.

Hier, in dieſen Vorleſungen, ſind nicht dieſelben Anforderungen zu machen; aber nirgends wird man die Strenge der Anordnung und die glückliche Angemeſſenheit des Ausdrucks vermiſſen. Schleiermacher regte in ſeinen Vorleſungen auf, weckte den wiſſenſchaftlichen Sinn, ſtellte eine Menge von Aufgaben — gewiß ein unendliches Verdienſt; Daub fügt zur Erregung in ſeinen Vorträgen die Befriedigung hinzu. Wir freuen uns jedesmal, wenn wir wieder ein Werk erhalten haben, in welchem der redliche Ernſt des Erkennens überall ſichtbar iſt, weil nicht zu leugnen ſteht, daß unſere Zeit mehr das prahleriſche Ankündigen zukünftiger Metamorphoſen der Wiſſenſchaft, als den wirklich mit der Sache beſchäftigten Sinn begünſtigt. Den Inhalt der vorliegenden recht aus dem Vollen geſchöpften Schrift kennen zu lernen, müſſen wir den Leſer an ihr eigenes Studium verweiſen. Nur im Allgemeinen wollen wir denſelben angeben.

Die Elemente der Perſönlichkeit ſind, was die Intelligenz anbetrifft, das Gewiſſen, was den Willen angeht, die Freiheit des Willens. Freiheit alſo und Gewiſſen ſind aus Einem Princip die beiden alle menſchliche Perſönlichkeit conſtituirenden Elemente. Wird das Ich zum wirklich perſönlichen Subject, ſo werden ſie Beſtimmtheiten deſſelben; der Menſch iſt Perſon und hat Gewiſſen. Wenn nun unbegriffen bleibt, wie Freiheit mit der Nothwendigkeit beſteht, oder wenn gar das Zuſammenbeſtehen beider für unbegreiflich erklärt wird, ſo iſt ein Zweifel möglich, theils, ob nicht das Gewiſſen ein nur Gemeintes; theils, ob nicht auch die Freiheit des Willens nur ein leerer Gedanke ſei, oder aber ob der Gedanke des Gewiſſens und der Freiheit einen wahrhaften Gegenſtand haben? Schlägt die Dubitation in Negation aus, ſo kann 1) die Erfahrung von der Wirklichkeit des Wiſſens überhaupt zugegeben werden. Aber, daß wir ein vom Wiſſen durch Wahrnehmung u. ſ. w. erworbenes abſolut verſchiedenes unerworbenes Wiſſen haben, kann nicht erfahren werden und iſt darum zu leugnen; 2) das Wollen giebt ſich durch eigenes und fremdes Beſchließen Jedem kund und kann alſo erfahren werden; aber, ob das Wollen an ſich frei ſei, kann bezweifelt und geleugnet werden. So entſpringt auf der einen Seite der Indifferentismus, auf der andern der Fatalismus. Der Gedanke des Gewiſſens hat urſprünglich eine Beziehung auf Gott; in dieſer Beziehung iſt daher der Indifferentismus a) der dogmatiſche. Er leugnet das Sein Gottes nicht; wohl aber daß irgend eine der vielen Religionen, welche die Geſchichte wie die eigene Erfahrung kennen lehrt, an und für ſich Nothwendigkeit habe; eine jede habe Mängel im Inhalt wie in der Form, weshalb es eben indifferent ſei, welcher Religion Jemand angehöre; hier könne man wählen. Wird die Wirklichkeit des Gewiſſens einfach abgeleugnet, ſo entſteht b) der praktiſche Indifferentismus, der die abſolute Nothwendigkeit des Geſetzes leugnet, weil die Geſetze eben ſo wohl conſtituirt als abrogirt werden könnten. Durch die Macht wird er zum Despotismus, durch den Reichthum zum Libertinismus. — Der Fatalismus iſt als praktiſcher zunächſt vom äſthetiſchen zu unterſcheiden, der jedoch die Freiheit des Willens nicht als ſolche leugnet. Als praktiſcher iſt er a) der empiriſche, wenn die Gründe für die Abnegation der Freiheit aus der Erfahrung genommen werden. Dies können ſeyn α) hiſtoriſche, β) natürliche, wodurch der hiſtoriſche und naturaliſtiſche Fatalismus entſteht. γ) Werden die Gründe αα) aus der inneren Erfahrung der menſchlichen Seele hergenommen, ſo entſteht der pſychiſche Fatalismus oder Determinismus; wenn ββ) aus dem Verhältniß Gottes zur Welt, ſo entſteht א) die Prädeſtination des Auguſtiniſchen, ב) die Verhängnißlehre des Mohamedaniſchen Supranaturalismus. 2) Der intelligible Fatalismus iſt der von E. Schmid aus der Kantiſchen Philoſophie herausgebildete, daß der Menſch im Wollen des Guten frei, im Wollen des Vernunftloſen unfrei, einem Fatum, dem Radicalböſen unterworfen iſt. Daß das Böſe möglich iſt, muß ſeinen Grund in einem Subſtrat der Erſcheinung, einem unbekannten Ding an ſich, einer Intelligenz haben, weil ſonſt das Wollen vom Gegentheil deſſen, was zufolge der praktiſchen Vernunft ſeyn ſoll, unbegreiflich wäre.

Jede dieſer Hypotheſen iſt aus ſich ſelbſt entwickelt und widerlegt. Eine Menge der intereſſanteſten Bemerkungen über Geſetzgebung, Verfaſſung, über den Orient, über Napoleon, Cäſar u. ſ. f. hat ſich dabei angeſammelt. Für die Krone des Ganzen halten wir die Darſtellung und Widerlegung der ſupranaturaliſtiſchen Theorie. Auch thut ſie unſerer Zeit beſonders Noth, weil ſich hinter den Formeln vom Willen Gottes, von der Vorſehung u. ſ. f. oft nichts anders als der purſte Fatalismus verbirgt. Die verzagte Schwäche tröſtet ſich mit dem Fatalismus eben ſowohl als der Trotz der Stärke. Was aber den Indifferentismus betrifft, ſo iſt ein ganzes Geſchlecht deſſelben erwachſen. Die roués, von denen jetzt unſere großen Städte wimmeln, mögen ſie nun mit demagogiſcher Frechheit, wie in Deutſchland, auftreten, oder mit witziger Abgeſchliffenheit, wie in Frankreich, oder mit der melancholiſchen Coquetterie eines „verbrannten“ Herzens, wie in England, ſind nichts anders, als Indifferentiſten und gelegentlich — Fataliſten, immer aber Gegner der wahrhaften Willensfreiheit.

Berlin, gedruckt bei Petſch.

Einladung zur Subſcription.

Daub, Karl, Dr., philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen, herausgegeben von Dr. Ph. Marheineke und Lic. Dittenberger. gr. 8.

Durch eine beſondere öffentliche Erklärung haben wir bereits das Publikum ſowohl von dem Unternehmen, Daub's Vorleſungen an's Licht zu ſtellen, in Kenntniß geſetzt, als auch inſonderheit jeden Verſuch, ſich an den Geiſteswerken deſſelben durch unbefugte Herausgabe des einen oder andern zu vergreifen, abzuwehren geſucht. Den vormaligen Zuhörern Daub's iſt es nicht erſt zu ſagen, was und wieviel von einer Bekanntmachung ſeiner Vorleſungen zu erwarten ſey: ſie wiſſen es, welch' eine Menge neuer und tiefer Aufſchlüſſe, welch' eine großartige, ſyſtematiſche Erkenntniß und welch' eine edle, lichtvolle und einfache Darſtellung darin zu finden ſey. Aber auch Diejenigen, welche den Vorzug deſſen, was er geſprochen, vor demjenigen, was er geſchrieben hat, in Anſehung der Darſtellung des einen und andern noch nicht zu bemerken Gelegenheit hatten, werden ſich ſchon durch die Erſcheinung der erſten Bände überzeugen, welch' einen großen Fortſchritt und Gewinn die Wiſſenſchaft durch die anhaltenden, vieljährigen Bemühungen dieſes Mannes gemacht habe, und daß ſeine Verdienſte um die Hinüberführung der Theologie auf eine bisher nicht geahnete Stufe durch den Standpunkt und die Macht der philoſophiſchen Erkenntniß einen für immer denkwürdigen Abſchnitt in der Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft bilden werden. — Einen großen Kreis von Wiſſenſchaften in der Theologie und Philoſophie hat er mit ſeinen Vorleſungen umfaßt, am ausführlichſten und durch mehrere Semeſter hinter einander vorgetragen die Dogmatik und theologiſche Moral, andere in einem Semeſter abgehandelt, andere endlich in kürzeren öffentlichen Vorleſungen. Dieß theilt den vorhandenen Vorrath der ihm genau nachgeſchriebenen und größtentheils von ihm ſelbſt noch durchgeſehenen und anerkannten Abhandlungen der verſchiedenen Wiſſenſchaften, der Ausführlichkeit nach, in drei Abtheilungen.

Zur erſten ſind zu rechnen die ſchon genannten: Dogmatik und Moral;

zur andern: die philoſophiſche Anthropologie, die theologiſche Encyklopädie, die Lehre vom Urſprung der Religion, über das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie;

zur dritten: Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes, über die Principien der Ethik, von der Sünde und ihren Folgen. —

Höchſt Intereſſantes iſt außerdem noch vorhanden über Dogmengeſchichte, über das Evangelium Johannis, über die Phänomenologie des Geiſtes und über die Geſchichte der Hauptſyſteme der Philoſophie. —

Wie weit wir in der Herausgabe der genannten, ungedruckten Werke gehen können, wird ganz von der Gunſt abhangen, womit das Publikum unſer Unternehmen aufnimmt und unterſtützt. Wir kündigen es hiermit an unter dem Titel:

Daub's philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen

und werden den Druck der philoſophiſchen Anthropologie gleich nach Oſtern beginnen laſſen.

Berlin und Heidelberg, am 4. Februar 1837.

Dr. Marheineke. **Lic. Dittenberger.**

Wir haben den Verlag der Daub'ſchen Vorleſungen übernommen, und werden dieſelben in Druck und Papier ganz wie „Hegel's Werke“ ausſtatten.

Um die Anſchaffung zu erleichtern, werden wir denjenigen Subſcribenten, welche ſich zur Abnahme des Ganzen verpflichten, 24 Bogen auf gutem Druckpapier nur zu 1½ Thlr. Preuß. Cour. (2 Fl. 42 Kr. Rhein.) und auf Schreib-Velinpapier nur zu 2 Thlr. Preuß. Cour. (3 Fl. 36 Kr. Rhein.) berechnen.

Denjenigen, welche allein die philoſophiſchen oder die theologiſchen Vorleſungen wünſchen, oder einzelne von dieſen oder jenen, werden wir ſie zu dem Preiſe von 2 Thlr. Preuß. Cour. (3 Fl. 36 Kr. Rhein.) für 24 Bogen ablaſſen.

Der Druck ſoll gleich nach Oſtern 1837 beginnen, bis wohin, zur Beſtimmung der Auflage, alle Beſtellungen erbeten werden.

Subſcriptionen nehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes an.

Duncker und Humblot in Berlin.

Rede

zur

Säcularfeier Herders

am 25. Auguſt 1844

für die

Deutſche Geſellſchaft zu Königsberg

gehalten

im Auditorium maximum des Albertinums

von

Karl Roſenkranz.

Königsberg.
Verlag der Gebrüder Bornträger.
1844.

Höchſtgeehrte Verſammlung!

Hundert Jahre ſind für die Weltgeſchichte ein Nichts. In ihrem Rieſenuhrwerk ſind ſie nur ein Pendelſchlag. Aber für ein Menſchenleben ſind hundert Jahre eine Unendlichkeit, eine Aeonenzeit. Millionen werden geboren, leben, ſterben und ſind vergeſſen. Millionen werden noch, ſind ſie geſtorben, von Einzelnen, von Angehörigen, von Freunden, Liebenden, im bald verſtobenen Gedächtniß eines treuen und zärtlichen Herzens gehegt. Aber wie viel gehört dazu, daß, nach hundert Jahren, ein Volk, daß die Welt ſich eines Menſchen erinnere; oder nicht erinnere nur, ſondern aus der Erinnerung an ihn ſich eine Ehre, eine Pflicht mache! Was muß ein Menſch nicht gerungen, gearbeitet, wie muß er nicht ſein innerſtes Herzblut in alle Adern ſeiner Nation ergoſſen haben, daß ſie nach dem an ſich kurzen und für den Einzelnen doch ſo langen Zeitraum von hundert Jahren ſich beeifere, ſein Bild mit friſchen Kränzen, mit Immortellenzweigen zu ſchmücken!

Einen ſolchen Tag erleben und feiern wir heute. Heute erſt würden es hundert Jahre ſein, daß Herder geboren iſt. Heute ſind Tauſende in Deutſchland und außer Deutſchland mit uns im Geiſt verſammelt, ſein Andenken zu erneuen und ſeinem Genius ihren dankbaren Cultus darzubringen. Wir aber haben eine beſondere Berechtigung zu dieſer Feier.

Herder iſt ein Preuße, wie wir; ein Oſtpreuße, wie wir. Herder ſtudirte hier in Königsberg, auf dieſer Univerſität, welche nun auch eben im Begriff iſt, eine für die Dauer menſchlicher

Dinge ſehr bedeutende Zeit, eine dreihundertjährige, durch ein Jubelfeſt zu feiern, ſo daß der heutige Tag gleichſam als ein Weiheprolog zu demſelben erſcheint. Hier, auf unſerer Albertina, hat Herder bei Arnold, Lilienthal, Kypke, Teske, bei Kant, ſeine Studien gemacht und iſt alſo unſer akademiſcher Mitbürger geweſen. Hier hat er jene Freundſchaften geſchloſſen, wie ſie voll ſüßer Hingebung, voll Enthuſiasmus, aus dem freien Leben der Studenten erwachſen und oft für das Leben ſich begründen können. Hier fand er ſeinen Kurella, der ihm und dem er bis an den Tod ergeben blieb. Hier fand er ſeinen Hartknoch, mit welchem er zu werkthätigen Unternehmungen ſich verbinden, an welchem er in Riga einen hülfreichen Anhalt haben ſollte. Hier in Königsberg war es, wo ſein Landsmann und Coätaneus Emmerich ihn bewog, das Studium der Chirurgie mit dem der Theologie zu vertauſchen. Ja, hier in unſeren Straßen müſſen wir uns Herdern vorſtellen, wie er, ohnmächtig faſt von der Anſchauung einer Cadaverſection, mit verzweiflungsvollem Brüten über ſeine Zukunft umherſchlich und wie Emmerichs Zureden ihn zu dem Wagniß ermuthigte, welches entſcheidend ward für ſein ganzes Daſein. Dankbar hat er, bis in's höchſte Alter, ſich dieſes Freundes, dieſes Rathes erinnert. Hier in Königsberg war es, wo Herder mit Hamann bekannt und durch dieſen ſchon damals mit tauſend Bildungskeimen befruchtet ward, welche ſpäterhin zu den edelſten Gewächſen ausreifen ſollten. Kant blieb für Herder der geiſtvolle Lehrer, der ihn mit beredſamem Munde in die Logik und Metaphyſik, in die Ethik und Phyſik und in die Mathematik und phyſiſche Geographie einführte. Hamann aber trat ihm perſönlich näher. Ihre Altersdifferenz war nicht ſo groß; kein amtlicher Reſpect hinderte die ungezwungenſte Hingebung und ſo konnte es geſchehen, daß Hamann Herdern das Engliſche lehrte und ihm zuerſt den Shakeſpeare aufſchloß. Dieſen Umſtand müſſen wir wohl als höchſt bedeutungsvoll anerkennen, denn unſtreitig iſt es der große Britiſche Dichter geweſen, welcher Herders Phantaſie auch für die Productionen der im engeren Sinn volksthümlichen Poeſie zugänglich machte.

Ueberſchlagen wir die Summe der angeführten Einzelheiten, ſo dürfen wir wohl nicht bezweifeln, daß wir Preußen, daß die Königsberger Univerſität, daß unſere Deutſche Geſellſchaft, außer dem allgemeinen Intereſſe an einer ſo ſeltenen Erſcheinung wie Herder, noch ein beſonderes Anrecht zur Erinnerung an ihn haben, wie er ſelbſt auch, was er an Philologie von Kypke, an Kirchengeſchichte von Arnold, an Dogmatik von Lilienthal, an Philoſophie von Kant gelernt, ſtets hoch gehalten. Allein ich glaube, daß wir noch weiter gehen können. Königsberg war die erſte große Stadt, in welche Herder eintrat. Für den Jüngling iſt der Uebergang aus der Provinzialſtadt in die Hauptſtadt der Provinz oder des Landes immer ein überaus wichtiger Moment. Dort in der ſtillen Provinzialſtadt hat das Bewußtſein ſich an faßlichen Elementen geübt. Der Unterſchied von Stadt und Land, von Obrigkeit und Unterthan, von Arbeit und Erholung, von Schule und Haus u. ſ. w. iſt ſo einfach; die Repräſentanten der verſchiedenen Lebenskreiſe ſind ſo hervorſtechend und das Ganze von einer ſo gemüthlichen Einheit zuſammengehalten, daß das heranwachſende Kind ſich ein charaktervolles Miniaturbild des ganzen menſchlichen Daſeins einprägen kann. Der Sinn kann in den beſchränkten Maaßen das Detail gründlich durchdringen. Er kann ſich bilden an der Anatomie auch kleiner Verhältniſſe. Was aber in kleinen Städten für die begabteren Naturen von beſonders erwecklicher Kraft wird, das iſt unſtreitig der Geiſt der Ahnung einer größeren, reicheren, zuſammengeſetzteren Welt, welche verheißend, verlockend in eine weite Perſpective hineinwinkt. Dieſer Dämmerhorizont enthält für die jugendliche Einbildungskraft unergründliche Schätze. Für Herder iſt das Erwachſen in dem kleinen Mohrungen gewiß höchſt charakteriſtiſch geweſen. Königsberg überraſchte ihn mit ſeiner Größe und Lebendigkeit und er konnte hier die zweite Geburt ſeiner Aneignung der Welt begehen. In Mohrungen hatte er ſeinen Erkenntniß-Durſt vornämlich aus Büchern befriedigt. Wo er an einem offenen Fenſter ein Buch liegen ſah, trat er in das Haus mit beſcheidener Bitte, es ihm zu leihen. Hier in Königsberg war es ihm vergönnt, die reiche Realität des Lebens ſich zur Anſchauung zu bringen und bis an den Tod hat er unſerer Straßen und Plätze, unſerer Speicher und Schiffe, unſerer Gärten und Wieſen, wie auch des kleinen Gaſthauſes an der Altroßgärtnerkirche ſich gern erinnert, wo er mit einem Freunde literariſchen Unterhaltungen ſich hingab. In dem Uebergang des talentvollen Menſchen aus dem kleineren Kreiſe in den größeren liegt eine naturgemäße Erſtarkung für die Thätigkeit in vielſeitigeren, ſcheinbar Verwirrung drohenden Verhältniſſen. Er bringt zu ihnen die Gewohnheit der Genauigkeit, der Beachtung des Kleinen mit. Es liegt aber auch darin ein Anreiz verwunderungvollen Anſchauens, welches eigentlich die Grundbedingung aller höheren Erkenntniß iſt. Der gewöhnliche Menſch ſieht die Dinge nicht, wie ſie an ſich ſind; er erblickt nur ihre Erſcheinung, er erwägt nur ihre nützliche oder ſchädliche Beziehung auf ihn. Der freiere Geiſt hingegen reißt ſich von ſich ſelbſt los, vergißt den Egoismus des individuellen Zuſammenhanges und ſchauet im einzelnen Fall den allgemeinen. Für ihn iſt Alles Räthſel, aber auch Alles Offenbarung, Alles verſchloſſen, aber auch Alles zugänglich. Dies Pathos der Verwunderung, welches Platon und Ariſtoteles für die ſpecifiſche Stimmung des Philoſophen erklärt haben, hat Herder von ſeinem Jünglingsalter an beſeſſen. Eine Hauptwirkung ſeiner Schreibart ruht in der Kunſt, den Leſer mit dieſem Pathos anzuſtecken. Mit machtvoller Beredſamkeit verſteht er, uns unſerer gewöhnlichen Anſchauung zu entfremden und das Gemälde eines ganz anderen Daſeins vor uns aufzurollen. Wie wohl iſt ihm in dieſem Anſtaunen, wie hinreißend iſt ſeine Gabe des Geſichts! Verſchweigen wir uns nicht, daß hier auch die Urſache einer ſeiner Schwächen liegt. Das Schwelgen im Zauber der Ueberraſchung iſt ihm oft ſo ſüß, daß er es zu verlaſſen ſich ſcheuet. Immer noch will er den Affect erneuen, welcher dem erſten Reiz der Berührung mit einem neuen Gegenſtande entſtrömt. Aber der Affect iſt flüchtig. Das Weſen deſſelben erhält ſich wohl, denn es iſt die Sache ſelbſt. Auch kann er als Affect nach einiger Zeit wieder entſtehen, nur in gleichmäßiger Continuität fortſchwingen kann er nicht. Dies Unmögliche hat Herder oft verſucht. Daher ſeine Wiederholungen, daher ſeine Exclamationen, daher ſein Uebergebrauch der Frageform, ſeine Häufung von Gedankenſtrichen, von Ausrufungszeichen. Das Pathos der Verwunderung iſt aber, wie Platon und Ariſtoteles richtig ſagten, nur der Anfang der Erkenntniß. Man darf nicht auf ihm, der Schwelle des Tempels, ſtehen bleiben wollen. Der Gegenſatz, welcher ſpäterhin zwiſchen Kant und Herder ſich entwickelte, hat gewiß auch hierin eine ſeiner Bedingungen, daß Kant die epiſche Ruhe beſaß, den Begriff auch affectlos, ganz objectiv, zur Darſtellung zu bringen, Herder hingegen ſtets ein lyriſches Feuer zu unterhalten ſtrebte, eine Empfindung zu erregen ſuchte, wie groß und ſchön, oder wie klein und häßlich, wie wahr und gut, wie falſch und ſchlecht etwas ſei. Noch die letzten Wochen ſeines Aufenthalts in Königsberg gaben Herder Veranlaſſung, ſchon damals dieſe Eigenthümlichkeit zu zeigen. Er erlebte noch kurz vor ſeinem Abgang nach Riga die entſetzliche Verwüſtung, welche im November 1764 ein weitausgedehnter Brand anrichtete und entlud ſein Gefühl in eine Ode, welche er: die Aſche Köngisbergs überſchrieb, worin von Cheruben und Harpyen, von Babel und Belſazar, von Abaddon und Pharos die Rede iſt, aber auch nicht Ein concreter, individueller Zug ſichtbar wird. Von Anfang bis zu Ende ſoll man nur ſtaunen und wieder ſtaunen, daß etwas Ungeheures geſchehen.

Die Königsberger Zeitung hat den Ruhm, die literariſchen Erſtlinge Herders in ſich aufgenommen zu haben. Anonym hatte er von Mohrungen aus einem Paket Treſchos ein Gedicht: an Cyrus beigelegt, welches Kanter ſogleich gedruckt und mit Beifall ausgegeben hatte. So war ihm hier für kleine Mittheilungen in die Zeitung der Zugang gebahnt und Kanter geſtattete ihm mit freundlicher Liberalität die Benutzung ſeines Buchladens, wo er denn oft halbe Tage las und ſich eine für den Abſatz der Schriften ſehe gefährliche Geläufigkeit im Leſen ungebundener Bücher erwarb, ſo daß er von hier ab ſie ungebumben ſogar lieber, als gebumben zu leſen pflegte.

Und nicht nur ſein literariſches Debüt hat Herder bei uns gemacht, ſondern auch ſein amtliches. Ein Jüngling, arm aber kenntnißvoll, arm aber geiſtreich, arm aber ſittenrein, arm aber eben dadurch auf ſich ſelbſt gewieſen, arm aber dadurch vor falſchen Anſprüchen bewahrt, ein ſolcher Jüngling konnte es wohl wagen, mit achtzehn Jahren an dem Collegium Fridericianum als Lehrer aufzutreten und anderthalb Jahr hindurch einen vorzüglichen Unterricht in verſchiedenen Fächern und Claſſen zu allgemeiner Bewunderung zu ertheilen. Herder war weſentlich eine pädagogiſche Natur. Sich mit Pädagogik beſchäftigen, Einſichten in dieſelbe haben, Bücher darüber ſchreiben, Vorträge darüber halten, iſt vollkommen möglich, ohne eine pädagogiſche Natur zu ſein. Kant z. B. hat auch über Pädagogik Vorleſungen gehalten, allein er war nicht zum Erzieher, ſondern zum Gelehrten; zum geſellig lebenden, aber doch zu den Individualitäten und ihren Meinungen neutral ſich ſtellenden Denker gemacht. Unter einer pädagogiſchen Natur verſtehe ich einen Menſchen, der ganz unmittelbar das Bedürfniß hat, Perſonen, Zuſtände, Einrichtungen zu verändern und dem aus dieſem Bedürfniß heraus auch ein Tact für die Behandlung ſolcher Verhältniſſe inwohnt. Der geborene Pädagoge lebt daher in einem ſteten Kampf des Neuen mit dem Alten, des Seinſollenden mit dem Beſtehenden. Ueberall ſpürt er den Mängeln des Gegebenen nach. Er hat einen Witterungsinſtinct für die individuellen Bedürfniſſe Anderer, eine erfinderiſche Phantaſie, Mittel zu ihrer Befriedigung herbeizuſchaffen. Alles will er benutzt wiſſen, um richtigere Erkenntniß, größere Geſchicklichkeit, feſteres Wollen, beſſere Geſinnung in fortwachſender Progreſſion zu bewirken. So im Allgemeinen iſt der Pädagoge von Haus aus geartet. Im Beſondern aber unterſcheiden ſich die Pädagogen wieder in zwei Claſſen, welche ich als Erzieher der Kinder und als Erzieher der Völker bezeichnen möchte. Die erſteren haben erreichbare Ziele, ſehen die Reſultate ihres Wirkens bald vor ſich, ſind daher in der Regel geduldig und heiter in dem Menſchenfrühling, der ſie umgibt. Die zweiten aber ſuchen das Ideal der Menſchheit und das führt ſie in das Weite, ja Grenzenloſe. Die Mittel, in einen Volksgeiſt andere Richtungen zu bringen, ſind precärer, die Ausſicht auf Erfolge iſt problematiſcher. Um ſo leichter werden die Gemüther ungeduldig. Sie ſind ſich eines ſo erhabenen, ſo reinen Zweckes bewußt. Sie arbeiten dafür ſo unabläſſig. Sie reden dafür wie mit Apoſtelzungen. Sie opfern dafür, was ihnen möglich iſt. Aber ſie erfahren, wie ſchwer die Maſſe zu bewegen iſt, wie lange es dauert, bis ſie die Nothwendigkeit einer Veränderung erkennt, wie verdroſſen ſie iſt, einen von ihr ſchon verurtheilten aber einmal gewohnten Zuſtand aufzugeben und, das Unrettbare fallen laſſend, die Axt an die Wurzel zu legen. Da werden denn die Volkserzieher wohl mißlaunig und erwehren ſich augenblicklicher Verzweiflung nicht, aus der ſie freilich ſich wieder ermannen, ſobald nur der kleinſte Hoffnungsſtrahl des Gelingens ſie wieder erfreut, welche ſie aber doch oft wie der Hauch einen klaren Spiegel trübt. Es klingt paradox, aber es iſt richtig, wenn wir die ganz in ihrer Thätigkeit ſich befriedigenden Kinderpädagogen ſanguiniſche Phlegmatiker und die auf umfaſſende Reformpläne ſinnenden Volkspädagogen choleriſche Melancholiker nennen wollten.

Sie ſtehen gewiß nicht mit mir an, Herdern zu den letzteren zu rechnen. Das Höchſte wollend zwang ihn die Wirklichkeit überall zur Beſchränkung, weil ſie nichts Abſtractes, ſondern concrete Individualität iſt. Herder theilte Rouſſeaus glühende Begeiſterung für die Veredlung der Menſchheit, allein er war ſo glücklich, nicht bei dem Allgemeinen ſtehen zu bleiben, ſondern überall werktüchtig in das Leben eingreifen zu können. Hier in Königsberg Gymnaſiallehrer; in Riga Lehrer und Prediger; dann Prinzenmentor; dann Hofprediger des Grafen von Bückeburg, wo er auch eine große Dorfgemeinde als Filial hatte und ſich auch dieſe durch ſeine Vorträge oder vielmehr für dieſelben zu gewinnen wußte; endlich Hofprediger, Studienrath, Vicepräſident des Conſiſtoriums zu Weimar. Was hat er nicht in letzterem Staate Alles unternommen! Man darf behaupten, daß kein Zweig des Schul- und Kirchenweſens übrig geblieben iſt, in welchem er nicht die heilſamſten Reformen durchſetzte. Der Schulplan, die Schulbibliotheken, der Katechismus, das Geſangbuch, die Verbeſſerung der oft ſo dürftigen, ſo verhältnißloſen Lehrergehalte, die Einführung beſſerer Unterrichtsmethoden und Unterrichtsbücher und was nicht Alles bis zur Anfertigung eines ABCbuches, ward von ihm der Kritik unterworfen und auf eine höhere Stufe gebracht. Wahrlich, dieſe Verdienſte Herders ſind gewiß nicht weniger hoch anzuſchlagen, als ſeine ſchriftſtelleriſchen. Wie unabläſſig war ſeine Sorge, wie rührend ſein Dichten und Trachten, dem Herzog ſein Intereſſe für eine neue Reform einzuflößen und neue Quellen zu ermitteln, das nöthige Geld zu beſchaffen, ohne welches die ſchönſten Pläne Humanitätsträume geblieben wären. Man erſchrickt ordentlich, wenn man ſieht, welches Mühen es koſtete, welche Schreiberei es verurſachte, um in dem kleinen Staate ein funfzig oder gar hundert Thaler für Kirche und Schule zu erobern. Manche Lieblingspläne, die Herder aber ſelbſt ſchon als einen Luxus anſah, blieben doch unausgeführt oder kränkelten an Halbheit dahin. So war er ſehr für eine Verbeſſerung der Kirchenmuſik. Weil aber die Chorknaben auch auf dem Herzoglichen Theater mitwirken mußten, ſo fehlte ihnen die nöthige Zeit zur Uebung des Kirchengeſangs. Herder faßte in Riga den Gedanken, ſelbſt eine große Erziehungsanſtalt zu begründen und reiſte urſprünglich deshalb nach Frankreich. Auch ſpäterhin kam er mehrfach darauf zurück. Allein es war gewiß beſſer für ihn, daß er nicht damit reüſſirte, nicht damit den Baſedow, Salzmann, Campe ſich anreihete, denn ſein pädagogiſches Streben war zu univerſell und eine beſondere Anſtalt hätte entweder ihn zu Grunde gerichtet oder er hätte eine Caricatur daraus gemacht, die er dann bald mit Verdruß aufgegeben haben würde. Noch mit einem andern Gedanken hat ſich Herder Jahrelang herumgeſchlagen, ohne ihn zu realiſiren, mit dem einer theologiſchen Profeſſur in Göttingen. Zuerſt ſtieß ihn die Pedanterie und Engherzigkeit ab, mit welcher man ihm von London aus unwürdige Bedingungen ſtellte. Hinterher, als zehn Jahr ſpäter ſein Ruhm über allen Zweifel erhaben war, als die Theologen, nachdem ſie erſt heftig genug gegen ihn geſchrieen, von dem Seinigen nicht genug nehmen konnten, wollte man ihm ſelbſt es überlaſſen, Bedingungen zu ſtellen. Allein dies Anerbieten traf ihn während ſeiner Italieniſchen Reiſe; er konnte ſich nicht ſogleich entſchließen und glaubte dann doch mit Weimar ſchon zu enge verwachſen zu ſein; er lehnte den Ruf ab. Und daran that er gewiß Recht. Herder, Hofrath zu Göttingen? Können wir uns zu ihm als Subject wohl dieſes Prädicat denken? Würde nicht ſein ruheloſer, allſeitiger Geiſt mit dem damaligen Göttinger Cliquenweſen in noch härteren Conflict, als mit den ihm ebenbürtigen Weimar'ſchen Literaturnobilitäten gerathen ſein? Die Göttinger Bibliothek wünſchen wir ihm wohl, allein hatte nicht Heyne die Gefälligkeit, ihm das Wichtigſte deſſen, was er bedurfte, kiſtenweiſe zu ſenden? Herder war in ſeinem pädagogiſchen Beſtreben zu einer kauſtiſchen Ironie geneigt, welche er nicht, wie Lichtenberg zu Göttingen vermochte, in das leichte Spiel eines heiteren Witzes auflöſte, ſondern aus der heraus er Pfeile abſchoß, welche auch die Perſonen mit ätzender Säure trafen und durch welche epigrammatiſche Parrheſie er in Kurzem die ganze Göttinger Hofrathsariſtokratie ſich verfeindet und den Aufenthalt zur Hölle gemacht haben würde, da er ſelbſt nämlich nicht philoſophiſche Ruhe genug beſaß, um gegen die Art, wie man ihm begegnete, nicht empfindlich zu ſein. Mit ſcharfem Auge erſpähete er flugs das Schiefe, Seichte, Halbe, Eitle, Flunkernde und konnte die Aeußerung darüber ſchwer unterdrücken; von welcher Manier ſeine Begegnungsweiſe gegen Göthe in Straßburg das bekannteſte Beiſpiel iſt, theils als die Cavillation ſeines Namens, theils als das Verlachen ſeiner Sympathie für den Maler Domenico Fetis. Dieſe Ironie, dies Stachlichte der Rede, dies Aufreitzen durch den Spott, dies Einſchneiden in die Individualität ſind ganz daſſelbe Element, welches in Bezug auf ihn ſelbſt als periodiſche Niedergeſchlagenheit ſich kund gab, in welcher er bangte und zagte und über ſein verfehltes Leben jammerte. Dieſe Mißſtimmung, dieſes Unbehagen, dieſe Troſtloſigkeit, dieſe Selbſtquälerei waren allerdings nur die

Uebergänge zu entgegengeſetzten affirmativen Zuſtänden, in welchen er von dem Selbſtgefühl ſeiner ſchöpferiſchen Fülle ſich mit ſeliger Trunkenheit begnadet empfand. Auf werdende Menſchen, auf Talente, welche noch im erſten Aufflug begriffen waren, wirkte er auch mit magiſcher Gewalt, weil ſeine Ungleichheit mit ſich der ihrigen correſpondirte. Jean Paul verehrte ihn daher wie ſeinen Culturgott. Allein ſchon fertige Individualitäten, Männer, fühlten ſich durch ſeine pädagogiſche Neigung, meiſtern zu wollen, oft verletzt. Mit dem Alter nahm die Reizbarkeit Herders zu und verführte ihn wohl gar zu offenbaren Mißgriffen. Werfen wir an dieſer Stätte, Angeſichts der Statue Kants, einen Schleier über die leidenſchaftliche Unbeſonnenheit, mit welcher er Kant in dicken Büchern angriff, mit welcher er ihn verantwortlich machen wollte für die Excentricitäten, zu denen im benachbarten Jena Einzelne im Namen ſeiner Philoſophie ſich hinreißen ließen. Die Entſchuldigung, welche Herders Freunde gegeben haben, daß die Antworten der Candidaten der Theologie im Examen das Conſiſtorium zu Weimar wirklich oft in Verlegenheit geſetzt hätten, iſt wohl die ſchlechteſte Begründung jener Polemik, deren wir aber hier, deren wir heute nicht weiter gedenken wollen.

Wenden wir uns zurück, zu überſehen, welche Ausſtattung Preußen, der Oſtſeeſtrand Herdern für ſeine Wanderung in die Welt mitgegeben, ſo glaube ich, können wir noch einige wichtige Puncte anführen. Ich verweile bei dieſem Thema ſo ausführlich, denn ich kann mir nicht anders denken, als daß wir Preußen den heutigen Tag gerade dadurch uns auszeichnen, daß wir uns mit der Erinnerung an dasjenige beſchäftigen, was in Herder uns heimathlich anſpricht, was ein unmittelbares Band iſt zwiſchen ihm und uns und nothwendig ſchon in ſeiner früheſten Zeit erſcheint. In Weimar, in Straßburg, in Göttingen, in Darmſtadt, München, Dresden und andern Orten, die, wie wir, eine nähere Veranlaſſung haben, heute ſeiner zu gedenken, wird man mehr die glänzende Heerſchau ſeiner großen literariſchen Waffenthaten halten, während uns der Blick in ſeine aus dunklen Anfängen ſiegreich ſich emporarbeitende Jugend geziemt. Da iſt nun ein Hauptpunct zunächſt der ſtrenge Rechtsſinn, den er in Mohrungen, in der hieſigen Stadt, wie in Riga, eingeathmet hat und dem er ſtets treu geblieben iſt. Er hat es ſelbſt oft genug geäußert, daß die Anſchauung des bürgerlichen Gemeinweſens von Königsberg und Riga, die Umgänglichkeit der verſchiedenen Stände, die gleichmäßige Verbreitung der Bildung, der Sinn für Betheiligung an öffentlichen Angelegenheiten, die im Ganzen herrſchende Liebe zur Gerechtigkeit ihm einen unauslöſchlichen Eindruck hinterlaſſen, ihm einen republicaniſchen Zug eingeimpft hatten. Dieſen Zug hat er vornämlich in ſeiner Auffaſſung der Denk- und Preßfreiheit bethätigt. Zwar dachte er ſpäter nicht ganz ſo frei, wie Kant, der gegen alle Cenſur war. Herder hielt, als er Conſiſtorialrath geworden, die Cenſur nicht mehr für entbehrlich, aber er glaubte, ſie würde von ſelbſt überflüſſig werden, wenn nur die Schriftſteller mehr von dem Gefühl der Ehre durchdrungen wären. Herder hatte hierbei die Anonymität in Gedanken, die ihm — und wem nicht? — ein Greuel war. Auch ſetzte er eine vernünftige Cenſur voraus. Bei einer unvernünftigen aber, von inhumanen und beſchränkten Selbſtſüchteleien gemaaßregelten, iſt es kein Wunder, wenn die Anonymität auch wohl von ſolchen erwählt wird, welche ſie an und für ſich mißbilligen. Verſetzen wir uns aber ganz in Herders Gedanken, ſo wird uns ſeine Fruchtbarkeit ſogleich evident ſein. Ein Wort, ein Mann, ſo dachte er. Wenn es zur allgemeinen Sitte würde, daß jeder, was er drucken läßt, auch mit ſeinem wirklichen Namen, nicht mit einer Pſeudonymität, die nur eine andere Art der Anonymität, zu vertreten hätte, ſagen Sie, wie wollte da die Verleumdung lügen, die Seichtigkeit beſſer wiſſen, wie der Plagiator prunken, der Sykophant aufreizen, die Tücke meucheln? Würden ſie nicht ihre Vernichtung mit zur Welt bringen? Jetzt leben wir in einem Zuſtande des Mißtrauens Aller gegen Alle. Ich kann nicht wiſſen, ob nicht der, welcher in meine geäußerte Meinung über ein Buch, eine Recenſion, einzuſtimmen ſcheint, ſelbſt deren Verfaſſer iſt. Man ſage nicht, daß das Urtheil freier dadurch ſei, denn indem die Vermuthungen über den möglichen Verfaſſer die meiſten befangen machen, wird im Gegentheil die Sphäre des Urtheils noch beſchränkter, wird das kleinlaute, lauernde, zuwartende, zurückhaltende, heuchleriſche Unweſen der Zweideutigkeit ärger. Die Regierungen lieben zwar die Namenloſigkeit in der Regel, ſogar jetzt noch, außerordentlich; es ſtammt das auch aus der Koketterie mit der nunmehr überlebten, zum Theil lächerlichen diplomatiſchen Etiquette, welche gern mit dem Geheimniß ſpielt, ihr Nichts dadurch in eine Bedeutendheit werfen zu können; allein die Regierungen erkennen übrigens an, daß die Anonymität rechtlos iſt, denn ſie fordern, daß, auf amtliches Befragen, entweder der Verfaſſer einer Schrift ihnen genannt werde, oder daß ein Anderer, der Drucker oder Verleger, perſönlich an ſeine Stelle trete. Ich bemerke noch, daß Herder, ſo lange er hier an der Oſtſee war, ganz die Kantiſchen Anſichten hegte. In einem 1765 zu Riga geſchriebenen Aufſatz: Haben wir noch das Publicum und das Vaterland der Alten? will er noch jede Meinung frei laſſen; 1779 erſt nahm er die ſo eben vorgetragene Wendung der Zuläſſigkeit der Cenſur an.

Ein zweiter Punct iſt der, daß Herder, als ein aus dem Volk ſtammender Literat, als ein aus einem ſchlichten Bürgerhauſe ſich ſelbſt emporhebender Mann, für das Volksthümliche ein ganz unmittelbares Ohr und Auge hatte. Ich habe ſchon oben erwähnt, daß ſeine durch Hamann vermittelte Bekanntſchaft mit dem Engliſchen, mit Shakeſpeare — ſie laſen den Hamlet zuſammen — ſeine Richtung auf das Nationale in der Poeſie ſehr angeregt haben mag. Ich finde mich darin beſtärkt, wenn ich den Namen Shakeſpeare's mit einer Stelle aus dem Kaufmann von Venedig von Herder ſelbſt an die Spitze ſeiner ſo berühmten Volksliederſammlung geſtellt ſehe. Allein noch mehr. Das vierte bis achtzehnte Lied ſind ſogleich Eſthniſche und Letteſche und Litthauiſche Lieder. Mit dieſen wurde er unſtreitig bei ſeinem Aufenthalt in Riga bekannt. Eine Hauptquelle wurden ihm die gelehrten Beiträge, welche 1764, gerade als er nach Riga kam, erſchienen waren. Müſſen wir alſo nicht urtheilen, daß dies große Werk, dieſe

Stimmen der Völker, ihm hier zuerſt von ſeinem Geſchick an das Herz gelegt worden?

Und endlich, iſt denn nicht unſere Nordiſche Natur ſelbſt, iſt nicht unſer Meer für Herder eine gewaltige Mitgift geweſen? Wie hat er das Meer geliebt! Wie iſt Oſſians Verſtändniß ihm dadurch aufgeſchloſſen. Wie hat er ſich oft gewünſcht, nach Kiel als Profeſſor berufen zu werden, um des Nordens friſches Grün, um das Rauſchen der See, das rhythmiſche Gemurmel ſeiner Wogen, das Donnern ſeiner brandenden Wellen, den Hinblick auf ſeine Unendlichkeit genießen zu können! In einer ſeewärts gelegenen Stadt glaubte er ſeinem Genius am Nächſten treten zu können. In jenen pſychologiſch wie culturhiſtoriſch ſo denkwürdigen Confeſſionen im Tagebuch ſeiner Reiſe von Riga nach Nantes vernehmen wir den Jubel ſeiner Seele, welcher mit dem ſchäumenden Meere wettſingt. So frei hat er ſich nie gefühlt. So hat er den Homer, den Oſſian noch nie verſtanden. So ſind ihm die Möglichkeiten ſeines Lebens und Wirkens noch nie aufgegangen. So haben ſich die Entwürfe der Zukunft für ihn noch nie dargeſtellt. So hat der Nordiſche Titan ſich noch nie in ihm emporgebäumt. Er iſt ganz in ſeinem Element und wir begreifen, wie ihm, mit deſſen Haar der Seewind gebuhlt, auf deſſen Kleider das Meer, auch in einem Schiffbruch, ſeine weißhäuptigen Wogen geſtürmt hatte, wir begreifen, daß ihm in dem binnenländiſchen Weimar, in dem kleinen Hügellande, oft eng um's Herz werden mußte. Dann erfaßte ihn die geheime Sehnſucht nach uns. Düſter ging er dann umher und man verſtand nicht, was in dem Nordlandsbuſen vorging. Als er 1788 in Italien war, beſchäftigte Rom ihn außerordentlich, allein es ermüdete ihn auch. Neapel dagegen, das meerbeſpülte, entzückte ihn. Rom, dies Grab der Völker, hatte ihn vertrübt und verdumpft; Neapel macht ihn heiter, ſelig, läßt ihn das Denken vergeſſen, das Handeln nicht vermiſſen. Er will nur ſchauen, genießen. Das war die Freude am Meer. Er ſchreibt ſeiner Frau, ſeine Seele müſſe wohl hier geboren und nach den Nordländern nur hinübergeflogen ſein.

Das Unglück, ſagt man, kommt nicht allein, aber auch nicht das Glück, aber auch nicht die Götter. Und ſo möchte denn Herders Sympathie für das Meer noch zuſammenhängen mit ſeiner Gabe, die Muſik der Sprache zu verſtehen und zu würdigen, worin er ſich vor allen Zeitgenoſſen auszeichnete, in welch' literarhiſtoriſcher Beziehung ich auf die Zuſammenſtellungen verweiſe, welche Gervinus darüber gemacht hat. Ja, wie das Meer ſelbſt das bald mit ſüßem Geflüſter koſende, bald mit grimmen Geheul zürnende, ſtets beredte Element iſt, ſo iſt es auch das völkerverbindende, die Sprachen annähernde. Und ſo hat Herder, dieſer paſſive Mikrokosmus nationaler Eigenthümlichkeiten, einen unendlich feinen Sinn gehabt für alle Schönheit der Sprache, für die Eigenheit der Laute, für den Zuſammenklang der Sylben, für den Tanz der Wörter, für den Geiſt der Versarten, für den Charakter des Periodenbaus. Nicht blos der Inhalt der Poeſie, nicht blos der trockene Unterſchied der Metra mit der Anzahl, Länge und Kürze der Sylben, ſondern auch die ätheriſche Form des Wortes als Schall feſſelte ihn. Die Tongeſtalt zeichnete ſich ihm auf's Deutlichſte ab. Er hat zwar auch für die bildende Kunſt viel Intereſſe gehabt, ſtand aber Winkelmann und Göthe im unmittelbaren Verſtändniß derſelben ſchlechthin nach. Lieſt man ſeine Betrachtungen über antike Statuen, ſeine ſchon ſehr früh concipirten Ideen über Plaſtik, ſo erkennt man bald, daß ſeine Stärke darin liegt, den muſikaliſchen Hauch der Bildſäulen zu entdecken, den in allen ihren Gliedern gegenwärtigen Ton, der ſie beſeelt, zu finden, in jeder Statue, um mich ſo auszudrücken, einen Memnon zu vermuthen. Dieſer Sinn für die Muſik der Sprache erklärt uns auch eine ſeiner Schwächen. Als eine auf die große Volkspädagogik angelegte Natur war Herder weſentlich rhetoriſch organiſirt, er war kein Dichter. Der Dichter lebt ſo in den Tönen, wie der ſingende Vogel in den ſeinigen. Er hört ſie wohl, aber auch nicht. Herder war wohl dichteriſch erregt, allein er war nicht Dichter genug, um in die Sprache ganz aufzugehen. So geſchah es, daß ſie ihm vollkommen gegenſtändlich ward. Nun erfreuete er ſich oft ſo ſehr an dem rein Muſikaliſchen der Rede, an dem Ton als Ton, an dem Maleriſchen des Lautes, daß ihm wohl der Inhalt darüber entſchwand. Als Dichter wie als Redner führte ihn dies zu manchem Leeren und Falſchen. Herder war im Stande, ein Wort für ſich allein ſchon in ſeiner Poeſie und in der Schönheit ſeines Lautes mit Entzücken zu genießen und daher beſonders an Wortzuſammenſetzungen ſich zu erlaben, deren er viele geſchaffen hat, glückliche und unglückliche. Man darf nur dieſen Geſichtspunct gefaßt haben, ſo ſpringen einem aus ſeinen Werken zahlloſe Neuheiten des Ausdrucks entgegen und viele ſind noch immer werth, verallgemeint zu werden. Eben das jedoch, was, in dem eigenen Produciren, oft in Schwäche ausſchlug, die ſich ihm jedoch nothwendig verbergen mußte, wurde für ihn ein trefflicher Beiſtand bei dem Ueberſetzen. Kein großer, ſelbſtſtändiger Dichter wird ein treffender Ueberſetzer anderer Dichter ſein. Halbſchlächtige Poeten dagegen, Reflexionsdichter, welche in eigenen Hervorbringen zum Didaktiſchen neigen, werden gut überſetzen. Nehmen Sie von unſeren noch lebenden Dichtern Auguſt Wilhelm v. Schlegel und Rückert als Beiſpiel, welche als Ueberſetzer Außerordentliches geleiſtet haben. So auch werden Sie zugeſtehen, daß, was Herder als Ueberſetzer Spaniſcher, Italieniſcher und Engliſcher Volkslieder, der Romanzen des Cid, der Lateiniſchen Oden Balde's, und vieler Stücke der Hebräiſchen Dichtung geleiſtet hat, das, was er ſelbſt dichtete, lang überleben wird. Man wird ſeine Gedichte wohl leſen und den reinen Menſchen, den gedankenvollen Weiſen, den ſprachkühnen und ſprachgewandten Rhetor, den formenreichen Experimentator darin verehren, allein ſich ſonderlich poetiſch daran auferbauen wird man nicht. Die lehrhafte Tendenz zog ſeine Phantaſie in's Proſaiſche und den ſymboliſch didaktiſchen Geiſt der Hebräiſchen Poeſie zu penetriren war er daher auf das Vollkommenſte organiſirt. Wie ſehr ihn ſein pädadogiſches Naturell, ſein rhetoriſcher Hang, herunterziehen konnten, zeigte ſich recht merkwürdig in der Parodie, die er auf Schillers Räuberlied machte und welche die Wildheit ſeiner von Herder verdammten Gedanken, zu Anfang, in folgende für wohlgeſittete Jünglinge empfohlene Verſe umgeſänftigt hatte:

Der Muſe Leben führen wir,
Ein Leben voller Wonne,
Beſcheidenheit iſt unſ're Zier,
Die Wahrheit unſ're Sonne. —

Nachdem Herder Preußen verlaſſen, hat er es nie wieder geſehen. Doch blieb er mit ihm durch ſein Verhältniß zu Hamann und Hartknoch in ſtetem Verkehr, wie auch die ſeit Anfang der achtziger Jahre mächtig aufſtrebende, durch ganz Deutſchland ſich ausbreitende Philoſophie Kant's ſeine Aufmerkſamkeit ſtets auf uns zurücklenken mußte. In Weimar repräſentirte er den beiden Schwaben Schiller und Wieland und dem Weſtfranken Göthe gegenüber das Preußiſche Element. Leſſing aber war ſchon 1781 geſtorben, als Kant erſt recht in die Literatur eindrang.

Herder hatte zu allen dieſen Claſſikern ein durch ſeine Eigenthümlichkeit feſt beſtimmtes Verhältniß. Mit Leſſing theilte er die Gabe der Kritik, unterſchied ſich aber von ihm durch die empfindungsvolle Phantaſie, mit welcher er den Gegenſtand der Kritik auch für die Phantaſie zu reproduciren wußte. Leſſing ſah ſchärfer, Herder fühlte weiter; Leſſing urtheilte wahrer, Herder wärmer; Leſſing wußte Alles gründlicher, Herder erſetzte den Mangel ſeines Wiſſens durch einen Ueberſchwang eigener Hypotheſen; Leſſing durchbohrte ſein Object mit unwankendem Auge, Herder beſaß das Talent, es geſellſchaftlich zu gruppiren. Es iſt hier nicht der Ort ſolcher Unterſuchungen, ſonſt könnte der ausgeſprochene Gegenſatz gerade auf ſolchen Gebieten nachgewieſen werden, wo ſie daſſelbe Thema behandelten. — In Verhältniß zu Göthe und Schiller entbehrte Herder ihrer poetiſch productiven Kraft. Dieſe Ungleichheit ließ ſie, bei ſonſtigen vielfachen Uebereinſtimmungen, doch zu keiner innigen Harmonie gelangen. Der Sache nach hätte Herder ſich mehr zu Schiller gezogen fühlen ſollen, da dieſer, wie er, das Ideal der Menſchheit und Menſchlichkeit mit Inbrunſt pflegte. Es war aber nicht der Fall und Herders Kaltſinn gegen Schiller ging durch ihn auch auf Jean Paul über. Herder liebte zwar die Griechen, allein er liebte auch das Phantaſtiſche des Orients und des Nordens; er begeiſterte ſich für die Scandinaviſche Mythologie und dergleichen. Schiller war dagegen von dem Hellenenthum und ſeinem maaßvollen Weſen ſo durchdrungen, daß er dieſen Geſchmack nicht theilen konnte. — Beſſer ſtellte ſich das Verhältniß zwiſchen Herder und Wieland, deſſen mehr reproductive Phantaſie, deſſen Ueberſetzungsgabe, deſſen literariſche Toleranz, deſſen Alexandriniſch polirter Humanitätsſinn, deſſen Hang zu pädagogiſcher Didaktik, deſſen redneriſche Breite entſchiedene Anknüpfungspuncte für ihn waren. — Mit Hamann ſtand er zwar dem Ton nach in einem brüderlich freundſchaftlichen Verhältniß, der That nach aber war Hamann ihm überlegen. Die genaue Kenntniß der Theologie und Philoſophie und die Originalität eines myſtiſch-prophetiſchen Ausdrucks hatte Hamann vor Herder voraus; eine Superiorität, welche durch den Briefwechſel beider ganz zweifellos iſt, in welchem Hamaan den Cenſor und Caſtigator oft ohne ſonderliche Schonung macht. Ja auch an eigentlicher Gedankenerfindung, an Ideenſchöpfung, behauptete Hamann den Vorrang. Da er aber ſeine Geburten in änigmatiſcher Rede, in grotesken Abbreviaturen und oft ſehr beiläufig und zufällig zur Welt förderte, ſo bedurfte er eines Herder, um ſie dem Publicum zugänglich zu machen, ſie zu explaniren. In Herder gährte auch ein ſtets Gedankencombiniren, allein eine große Leichtigkeit der Feder verhütete, daß es ſich bei ihm ſo, wie bei Hamann, hieroglyphiſch zuſammenballte. Deſto eher vermocht er, Gedanken, die er urſprünglich gar nicht ſelbſt gefunden hatte, durch weitere Analyſe ſo auszugeſtalten, daß er ſie wohl für die ſeinigen halten konnte und durfte. Hamann's geiſtſchwangere, orakelnde, zwiſchen Poeſie und Proſa ſchwebende Weiſe, mußte Herder durchaus zuſagen, weil er zwar eine unendliche Elaſticität der paſſiven Reproduction, eine große Reinheit des Echo's der Phantaſie, nicht aber eine eben ſolche Reinheit poſitiver Production beſaß. Herder hat nirgends eine beſtimmte Form claſſiſch durchgeführt, mit Ausnahme etwa der Rede und Epiſtel d. h.

derjenigen Formen, welche es möglich machen, ſich bequem rechts und links gehen zu laſſen und den dichteriſchen Ausdruck mit dem begrifflichen, die Metapher mit der bildloſen Nüchternheit nach Belieben zu miſchen. Bedenken wir ſeine beiſpielloſe Receptivität, ſo begreifen wir, daß dieſelbe in ſolchem Maaße nur durch einen mindern Grad ſpontaner Production erreicht werden konnte. Oder auch ſo können wir uns ſeine Situation erklären, daß, während das Bedürfniß der Formreinheit in der Kritik durch Leſſing, in der Poeſie durch Klopſtock, Göthe, Wieland und Schiller, in der Hiſtorie durch Spittler, Schlözer, Müller, in der Philoſophie durch Kant befriedigt ward, ein Genius da ſein mußte, der gewiſſermaaßen das Band aller dieſer Tendenzen ward. Ein ſolcher Genius mußte reden, Briefe ſchreiben und in ſteter gleichſam elektriſcher Erregtheit nach allwärts hin ſeine ſchillernden Leuchtkugeln ſprühen. Ein ſolcher mußte die Nothwendigkeit der Begriffsarchitektonik eines Kant zuletzt verkennen und in der Strenge des ſyſtematiſchen Denkens lediglich eine Feſſel erblicken, gegen welche ſein unruhiger, raſtlos vorwärts dringender Geiſt lebhaft ſich anſtemmte

Dieſe Unruhe, dieſen Drang nach Vorwärts, ſollen wir ſie nicht ebenfalls zu den Geſchenken rechnen, welche die Heimath Herdern ertheilte? Man kann nicht als Preuße geboren werden, ohne nicht dieſen raſtloſen Bildungstrieb, in welchem Grade es auch ſei, in ſich zu tragen. Durch ihn unterſchied ſich Herder von den damaligen übrigen Claſſikern. Nicht als wenn nicht auch ſie den Fortſchritt gewollt hätten, allein ſie waren, ſelbſt Schiller, zugleich durch ihr Produciren ruhiger, geſättigter, oder wie Leſſing, durch tiefe ſpeculative Studien zu einer göttlich kühlen Gleichmüthigkeit gelangt. Nicht alſo bei Herder, der, nach ſeinem pädagogiſchen Weſen, auch praktiſche Erfolge wollte. Fragen Sie ſich z. B., worin denn Herders Wirkung auf die Theologie beſtehe, ſo werden Sie ſich antworten müſſen: darin, daß er durch einen poetiſchen Eklekticismus die Confeſſionsunterſchiede ſtürzte, daß er, indem er die Dogmatik als Scholaſtik in Verachtung brachte, doch zugleich die Ehrfurcht vor der Bibel durch ihre naturſinnige Deutung und die Achtung vor dem geiſtlichen Stande durch ſeinen Preis als des Prieſters wahrhafter Humanität zu heben wußte. Und nun fragen Sie ſich, in welchem Staate factiſch eine ſolche Theologie, ein ſolches Kirchenthum exiſtirt, ſo werden Sie doch ſagen müſſen, daß Preußen durch die Union der evangeliſchen Kirche und durch die ſtrenge Parität der Confeſſionen, welche es praktiſch beobachtet, während es theoretiſch den Kampf ihrer Principien frei gibt, daß Preußen, ſage ich, bisher wenigſtens, realiſirt hat, was Herder als Theologe wollte. Oder wenn Sie ſich fragen, was denn in Herders Geſchichtsauffaſſung der innerſte Kern ſei, ſo werden Sie ſich doch antworten müſſen: der an ſich ſehr einfache Gedanke des unendlichen Fortſchritts der Menſchheit zur Verwirklichung der Menſchlichkeit. Dieſe Vorſtellung, daß wir noch im Werden begriffen, daß wir unſerer Idee noch nicht entſprechen, daß wir noch vollauf zu thun haben, daß herrliche Zuſtände der Menſchheit, Lichtphaſen höherer Geſittung, als Trümmer, ſogar uns ſchon wieder im Rücken liegen, daß wir nimmer müde werden dürfen im Ringen und Arbeiten, — ſagen Sie, iſt dieſe Perfectibilität, dieſe Progreſſivität, nicht recht eigentlich das, was Herder ſeine Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit, ſeine Humanität nannte? Kommt es auf Philoſophie, auf ſtrenges Denken an, ſo überbieten ihn hier Leſſing und Kant, jener mit ſeiner Erziehung des Menſchengeſchlechts, dieſer mit ſeinem Plan zu einer Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht. Kommt es aber darauf an, das Geſchick der Menſchheit, geſtatten Sie mir den Ausdruck, mit zärtlichem Herzen in ſich nachzuempfinden, alle Vollkommenheit wie alle Verirrung, alle Tugenden, wie alle Laſter, alle Freuden wie alle Schmerzen unſeres Geſchlechts als die unmittelbar ſeinigen zu fühlen und zu ſchildern und dies Gefühl auf Andere zu übertragen — o, da iſt Herder einzig! Da wetteifert in ihm die Poeſie der Begeiſterung mit der Begeiſterung der Poeſie. Dieſe Fortſchrittluſtigkeit, dieſer thatenrüſtige Jünglingsmuth, dieſe Richtung zu einem Lebenslauf in aufſteigender Linie, wie der Oſtpreuße Hippel bedeutungsvoll den ſeinigen nannte, dieſe Morgenſonnenſtimmung, wie, ſollen wir nicht glauben, daß Herder ſie mitnahm aus Preußen, nicht glauben, daß das Evangelium des Weiterſtrebens ihm von hier zur Miſſion für ganz Deutſchland, für die Welt gegeben ward? Sollen wir nicht glauben, daß ſein häufiger Unmuth, ſeine Herbheit eben darin auch wurzelten, daß der Fortſchritt zum Beſſern ſich ſo langſam macht? Und nun ſehen Sie auf Preußen, ſo werden Sie ſagen müſſen, daß ſeine Individualität darin liege, der Staat der Zukunft zu ſein. Wenn Oeſtreich die Vergangenheit Deutſchlands repräſentirt, wenn die conſtitutionellen Staaten ſeine Gegenwart abſpiegeln, ſo iſt Preußen mit der ſchweren Verantwortlichkeit für ſeine Zukunft geſegnet. Ich ſage geſegnet, denn ich fürchte nicht, daß es ſeinem Beruf nicht entſprechen werde.

Die heutige Säcularfeier kann uns ſchließlich einen Beitrag gründlicher Einſicht geben, den Fortſchritt zwiſchen dem Sonſt und Jetzt zu ermeſſen, zu erkennen, was ſchon hinter uns, was noch vor uns liegt. Wenn man eine Säcularfeier begeht, ſo verſteht ſich es ganz von ſelbſt, daß der Gegenſtand, dem ſie gilt, ein ſchlechthin verehrungswürdiger, daß das Verdienſt des Mannes, dem ſie ſich widmet, ein ſchlechthin zweifelloſes iſt. In Betreff Herders würden uns, der Reihe nach, der Philologe, der Literat, der Theologe, der Hiſtoriker, der Dichter, der Philoſoph, ein Gemälde ſeiner vielſeitigen Leiſtungen geben können, nach deren jeder beſonderen ſchon ihm ein Anſpruch auf dankbarſte Erinnerung zukäme. Sehen wir aber auf den Unterſchied der Gegenwart von der Zeit, in welcher Herder lebte, ſo iſt es der, daß damals die Literaten noch eine viel größere Wirkſamkeit hatten, als heut zu Tage. Gedichte, Kritiken, Bücher waren damals noch Thaten. Heute iſt dieſe Bedeutung ſehr zuſammengeſchrumpft. Die Publication Eines wichtigen Actenſtückes im trockenſten Geſchäftsſtyl wiegt jetzt ganze Jahrgänge von Muſenalmanachen auf. Wer würde ſich wohl um ein Gedicht an Cyrus, dem Enkel des Aſtyages, kümmern, womit Herder bei uns zuerſt als Jüngling Aufſehen machte? Wer würde ſich nach ſo vielen Enttäuſchungen noch einbilden, durch eine Schrift Umwälzungen der Geſinnung in nicht zu großer Friſt durchſetzen zu können? Nein, dieſe Zeiten eines individuellen literariſchen Herrſcherthums ſind vorüber. Die Literatur ſelbſt wird immer ihren Werth, ihre Würde, ihren Cultus behalten, allein die damalige Omnipotenz der Literaten, ihrer Organe hat ſie monentan verloren. Warum aber? Weil ſie eben gewirkt, weil ſie Früchte getragen hat, weil ihr Wort in uns Fleiſch zu werden angefangen, weil wir ernſter damit umgehen, das Ideal auch zur Wirklichkeit zu machen und an die Stelle der Sehnſucht, der bloßen Vorſtellung, mehr und mehr das Gefühl der wirklichen Uebereinſtimmung zwiſchen Begriff und Realität zu ſetzen. Darum erregt jetzt eine kleine That, ja nicht ſelten eine Scheinthat, wohl gar Schandthat, oder eine Perſon, welche ſich auch nur die Miene gibt, handeln zu wollen, ein Intereſſe, welches das an den Büchern und Kritiken weit überflügelt. Die Literaten, welche noch ihrer Bildung nach der älteren Zeit angehören, klagen deshalb jetzt über Vernachläſſigung. Sie ſchreiben doch einen ſo guten Styl und nehmen doch, auch an den zeitläufigen Begebenheiten, einen ſo aufrichtigen Antheil — und doch lieſt man ſie ſo wenig, doch ſpricht man ſo wenig von ihnen. An dieſer Lauheit für das rein Literariſche und an jener heißhungrigen, oft krankhaften Gier nach dem Thatſächlichen ſollte man aber gerade ermeſſen, welche Wirkung unſere Claſſiker ſchon gehabt haben. Wozu ſoll denn Alles zweimal geſagt werden? Nicht darum handelt es ſich jetzt, eine claſſiſche Literatur zu ſchaffen, denn ſie iſt geſchaffen, ſondern darum, die in dieſer Literatur enthaltenen Ideen zur Gegenwart des eigenſten Lebens zu verwandeln, die abſtracten Götter des Begriffs zu warm fühlenden Menſchen zu machen und ihren Olymp mitten unter uns zu haben. Dies iſt der wahre Grund, warum alle Talente unſerer jetzigen Literatur doch nicht Claſſiker im Sinn eines Leſſing, Klopſtock, Kant, Göthe u. ſ. f. werden können. Sie ſcheitern an dem für die Gegenwart dringenderen Bedürfniß der That. Herder aber hat dies Bedürfniß im höchſten Grade gehabt. Seine literariſche Phyſiognomie iſt deshalb der Gegenwart wieder verwandter geworden, als ſie es eine geraume Zeit hindurch war. Daher kommt die Erinnerung an ihn durch ſeine Säcularfeier in der wahrſten Bedeutung des Wortes als eine zeitgemäße. Nur ein ſo zukunftvolles Gemüth, als das ſeinige, nur ein ſo auf das lebendige Thun gerichteter Charakter, wie Herder, war im Stande, mitten in einer theologiſchen Abhandlung über die älteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, mitten unter Hebräiſchen und Phönizischen Namen, die Durchnahme von Seths Geſchlechtsregiſter mit folgenden Worten zu ſchließen, mit denen auch ich dieſe Betrachtung abbreche, weil ich über ſie hinaus nichts mehr zu ſagen wüßte, was ihn uns, ſeinen Landsleuten, charakteriſtiſch näher bringen und ihn ſelbſt in höherem Grade ehren könnte. Jene Flammenworte, die nur einem ächtgeſchichtlichen Genius die Prophetenzunge zur Ermuthigung der leidenden Menſchheit, zur Erfriſchung jeder ecclesia pressa entbinden konnten, lauten:

„Kleiner Haufe, verzage nicht! Ein Noah in dir findet für eine ganze Welt Gnade, und wird ſelbſt dieſer ganzen neuen Welt Vater. Verzage nicht! ſie werden hinunterfahren mit dem Klange ihrer Harfen, ihr Bette Schlamm und Würmer ihre Decke. Verzage nicht! In dir ruht Adam und alles Heilige des Urſprungs vorm Angeſichte Gottes. In dir ruht das erſte unſchuldige Opfer und ruft unterm Altar die reihanfangenden Märtyrer, in dir Henoch, und was er war, was er weiſſagte, wie er lebte und hinging; die That und Lehre fürs Menſchengeſchlecht iſt mehr als Cither- und Harfenerfindung, gibt Unſterblichkeit höherer Ordnung. —“

Aus

Hegels Leben.

Von

Karl Rosenkranz.

(Aus Prutz's Taſchenbuch.)

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1843.

BIBL THECA
REGIA
NACENSIS.

II.

Aus Hegels Leben.

Von

Karl Roſenkranz.

1. Hegel und Hölderlin.
2. Theologiſche und hiſtoriſche Studien Hegels.

Vorbemerkung des Verfaſſers.

Hegels Leben iſt ein Gegenſtand von ſo unendlicher Wichtigkeit, daß ich, ſo viel an mir iſt, nicht gern etwas verſäumen möchte, ihn in der Vollendung, die ſeiner würdig iſt, darzuſtellen. Die folgenden Mittheilungen, zu denen der Herausgeber dieſes Taſchenbuchs mir freundlich Raum gegönnt, ſollen nur theils als eine Mahnung an alle diejenigen dienen, welche mir noch etwa Briefe, Aufſätze, Kunden über Hegel (unfrankirt durch die Poſt) könnten zukommen laſſen, wie die Herren Profeſſoren Gabler, Abegg und Hinrichs bereits die Güte zu thun gehabt haben, viele Andere aber, z. B. Paulus in Heidelberg, die Erben Windiſchmanns, Couſin u. ſ. w. auch thun könnten; theils wünſchte ich dadurch zu erfahren, in wie weit meine Behandlung angemeſſen erſcheint, namentlich, ob das, was ich aus dem Nachlaß Hegels mittheile, auch bei Anderen daſſelbe Intereſſe findet, was ich allerdings daran genommen habe. Wenn man die Vorſtellung haben konnte, daß mit der Herausgabe der Hegelſchen Vorleſungen der Nachlaß erſchöpft ſei, ſo iſt dies ein großer Irrthum. Allerdings iſt Vieles nur Studie und Hegel ſelbſt würde nie daran gedacht haben, es zu veröffentlichen. Auch habe ich ja bei der Mittheilung der Hegelſchen Propädeutik hinlänglich erfahren, daß Viele, die ſich an die Speculation nur in Pauſch und Bogen halten und um das Streben nach ſorgfältiger Begriffsbeſtimmung im Einzelnen unbekümmert ſind, in derſelben nur eine überflüſſige Wiederholung deſſen erblickten, was ſie ſchon in anderen vollendeteren Formen beſäßen, daß ſie die Abweichungen, Umgeſtaltungen, welche in der Propädeutik vorliegen, nur für etwas Läſtiges nahmen, mit dem ſich zu befaſſen nicht der Mühe lohne, während ich der Meinung bin, daß nur durch ſie der Fortgang Hegels von der Phänomenologie von 1807 zur Logik von 1812 klar werden kann. Bei den reichen Schätzen des Hegelſchen Nachlaſſes iſt nun zwar der Vorwurf unnützer Wiederholung nicht zu beſorgen; ſie bringen ganz ungeahnte Arbeiten, die eben ſo wichtig für die ſyſtematiſche Philoſophie als die kirchliche und politiſche Gegenwart ſind; allein man könnte doch ſagen, daß ſie dem Reſultat nach ſchon in den gedruckten Schriften enthalten ſeien. Ich verſichere übrigens, daß das, was ich hier mittheile, nicht etwa ängſtlich zuſammengebracht, ſondern aus einer Fülle von Papieren entnommen iſt, daß ich aber das, was mir das Werthvollſte, Prägnanteſte ſchien, ausgehoben habe. Und hierüber möchte ich gern ein Wort des Publicums vernehmen.

Königsberg am letzten December 1841.

Karl Roſenkranz.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Hegel und Hölderlin.

Hegel erlebte in Tübingen, was K. Immermann in den Düſſeldorfer Maskengeſprächen Anfänge genannt hat, ein Zuſammentreffen von Talenten, die aber noch nicht recht wiſſen, wo es mit ihnen hinaus will. Es entſteht eine geiſtige Gährung, ein inſtinctives Treiben nach einem dunkel vorſchwebenden Ziel, das um jeden Preis erreicht werden ſoll. Immermann iſt der Meinung, daß gerade in Deutſchland, wo keine abſoluten Centralpunkte die Bildungstendenzen abſorbiren, ſo etwas nicht ſelten ſei und daß bei uns faſt jede auch kleinere Stadt von Zeit zu Zeit eine ſolche Periode erlebe. Von den Univerſitätsſtädten läßt ſich dies gewiß behaupten. In höherem Styl als in Tübingen, hat Hegel noch einmal in Jena ein ſolch' dumpfes Weben des Geiſtes durchgemacht. Im Stift waren es vorzüglich zwei Genien, welche ihm bedeutungsvoller näher traten: Friedrich Hölderlin und F. W. J. Schelling. Jener war das incarnirte Hellenenthum, dieſer der Thyrſusſchwinger eines wiſſenſchaftlichen Enthuſiasmus.

So ſehr Hegel von der damals herrſchenden Aufklärung ergriffen war, ſo wenig war er doch ihr unbedingter Verehrer. Die Weite ſeines Geiſtes barg viele Welten in ſich, deren Kampf mit einander ſtill und nachhaltig in ihm eine neue Anſchauung aller Dinge bereitete. Die Innigkeit, mit welcher er bereits in Stuttgart das griechiſche Leben, insbeſondere die Poeſie eines Sophokles, in ſich aufgenommen hatte, war ſchon die reale Reaktion gegen das Froſtige, Anſchauungsloſe, Dürftige, worauf die Aufklärung als Aufklärerei immer ſichtbarer hinauszulaufen anfing. In Hölderlin fand er die Liebe zu dem griechiſchen Weſen bis zum Extrem concentrirt. Wilh. **Waiblinger** (Werke Bd. III, 220 ff. Hamburg 1839; in dem Aufſatz: F. Hölderlin, Leben, Dichtung und Wahnſinn; zuerſt in den „Zeitgenoſſen“ abgedruckt) hat uns eine Schilderung von dem unglückſeligen Zuſtande gegeben, in welchem dieſer große Dichter ſich noch gegenwärtig als Wahnſinniger in Tübingen befindet. Um denſelben begreiflicher zu machen, iſt er auch auf die frühere Lebensgeſchichte Hölderlins eingegangen, jedoch theils unvollſtändig, theils unrichtig. Daß aber Hölderlin ſich durch die Einſeitigkeit, mit welcher er in das Griechenthum ſich verlor, mit Deutſchland und der Gegenwart unheilbar entzweiete; daß eben das Element, aus welchem er den höchſten Zauber hervorlockte, für ihn zugleich das todbringende ward, iſt richtig gefaßt. Hölderlin war, gleichaltrig mit Hegel, 1770 zu Reislingen in Schwaben geboren und ſollte in Tübingen Theologie ſtudiren. Dies war ein großer Irrthum. Sein Geiſt drängte in ganz andere Regionen hinaus. Schon im Stift ſoll er den „Hyperion oder der Eremit in Griechenland“ (zweite Auflage, Tübingen 1822) zu ſchreiben angefangen haben. Der literariſchen Rubrik nach würde man dies Produkt einen Roman in Briefen nennen. Allein von eigentlich Romanhaftem iſt ſo gut wie nichts darin enthalten. Es ſind odenhafte, dithyrambiſche

Ergüſſe eines, für die Natur und die Schönheit liebenden, naturvertrauten Griechen glühenden Gemüths; es ſind die hinreißenden Confeſſionen eines von der leidenſchaftlichſten Liebe zerrütteten Herzens. Mit Heinſe's Ardinghello hat der Hyperion gemeinſam, einer beſtehenden Cultur eine vergangene, von ihm höher geſtellte Bildung und die ſich in ihrem Aether und Licht, ihren Sternen und Wolken, Bergen und Waſſern, Pflanzen und Thieren immer gleichbleibende Natur entgegen zu ſetzen und auf ſolche Weiſe die Gegenwart der ſchnödeſten Barbarei anzuklagen. Aber es fehlt bei Hölderlin die plaſtiſche Anſchaulichkeit. Die Maßloſigkeit der Sehnſucht löst die Anſätze der Geſtaltung in Oſſianiſche Weichheit und Unbeſtimmtheit auf. Daß der Hyperion im Stift begonnen wurde, wie Waiblinger verſichert, iſt ſehr wahrſcheinlich; jedoch hat er wohl erſt ſpäter, in Frankfurt, ſeine ganze Ausführung erhalten. Daß Hegel viel verwandte Töne in Hölderlins Dichten und Trachten fand, läßt ſich aus Allem, was uns über ſeine frühe Begeiſterung für die claſſiſchen Studien bekannt iſt, ſchließen. Allein ſelbſt beſtimmtere Anregungen, ſelbſt einzelne Ausdrücke, die Vorliebe für manche Wendungen, hängen vielleicht mit dem Umgange Hölderlins bei ihm zuſammen. So findet ſich z. B. folgender dichteriſcher Verſuch Hegels, in welchem der Eremit auftaucht.

Der Jüngling.

„Sirene, ich gab mein ganzes Herz dir hin. Du ſogſt es in dich und ſtießeſt mich von dir und lachſt nun deines Diebſtahls und meiner Armuth. Was iſt noch mein, als das Gefühl, daß ich elend bin! Doch kann ich noch wollen, nicht mehr zu wiſſen, daß ich bin."

Der Reſignirte.

„Mit tauſend Armen faßteſt du mich. Doch deine Nektarquellen ſind Gift geweſen. Wo fließt mir rein des Lebens Strom?"

Der alte Einſiedler.

„Zwanzig Frühlinge ſah ich vom Felſen über dem See entſproſſen. Zwanzigmal entſtandet ihr Roſen um das Grabmal meiner Geliebten, die der wilde See hier am Ufer zerſchellte. So blühte ſie, wie dieſe Roſen! Ich pflege euer. Auf jedes Blatt, das ſich entwickelt, fließt meine Thräne, daß ſo ſie war, daß ſo ſie war und nicht mehr iſt!"

Von einzelnen Ausdrücken hebt ſich namentlich der Gebrauch des Wortes *Aether* hervor, das für Hegels Anſchauung ſtets ein Aeußerſtes von Einheit, von ſelig erfüllter Ruhe, von Erhabenheit war. Hölderlin dichtete ſogar eine hexametriſche Ode an den Aether (Gedichte 1826, S. 155):

„Treu und freundlich, wie du, erzog der Götter und Menſchen
Keiner, o Vater Aether! mich auf; noch ehe die Mutter
In die Arme mich nahm und ihre Brüſte mich tränkten,
Faßteſt du zärtlich mich an, und goſſeſt himmliſchen Trank mir,
Mir den heiligen Odem zuerſt in den keimenden Buſen." u. ſ. w.

In Betreff einzelner Wendungen finden wir bei Hegel wie bei Hölderlin eine an das Pikante anſtreifende *Großheit*, in welcher mit dem Bilde der Phantaſie der reine Gedanke ſich zu einem eigenthümlich *myſtiſchen Effect* vereinigt. Man erinnere ſich einer Menge ſolcher Stellen in der Vorrede vorzüglich der Phänomenologie. Aus dem Hyperion wird es, mit Bezug auf das Symbolum 'Εν καὶ Πᾶν, das Hölderlin in Hegels Stammbuch ſchrieb und das noch jetzt in ſeiner Stube zu Tübingen auf einem großen Bogen Papier an der Wand prangt, an einer Stelle hinreichend ſein, dieſen modern majeſtätiſchen Ton, welchen auch Schelling einigemal verſuchte, anzudeuten; z. B. Th. I, S. 10:

„Eines zu ſein mit Allem, das iſt Leben der Gottheit, das iſt der Himmel des Menſchen.

Eines zu ſein mit Allem, was lebt, in ſeliger Selbſtvergeſſenheit wiederzukehren in's All der Natur, das iſt der Gipfel der Gedanken und Freuden, das iſt die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag ſeine Schwüle und der Donner ſeine Stimme verliert und das kochende Meer der Woge des Kornfelds gleicht.

Eines zu ſein mit Allem, was lebt! Mit dieſem Worte legt die Tugend den zürnenden Harniſch, der Geiſt des Menſchen den Scepter weg und alle Gedanken ſchwinden vor dem Bilde der ewig einigen Welt, wie die Regeln des ringenden Künſtlers vor ſeiner Urania, und das eherne Schickſal entſagt der Herrſchaft, und aus dem Munde der Weſen ſchwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und ewige Jugend beſeliget, verſchönert die Welt.

Auf dieſer Höhe ſteh' ich oft, mein Bellarmin! Aber ein Moment des Beſinnens wirft mich herab. Ich denke nach und finde mich, wie ich zuvor war, allein, mit allen Schmerzen der Sterblichkeit, und meines Herzens Aſyl, die ewig einige Welt, iſt hin; die Natur verſchließt die Arme, und ich ſtehe, wie ein Fremdling, vor ihr und verſtehe ſie nicht.

Ach! wär' ich nie in eure Schulen gegangen. Die Wiſſenſchaft, der ich in den Schacht hinunter folgte, von der ich, jugendlich thöricht, die Beſtätigung meiner reinen Freude erwartete, die hat mir Alles verdorben."

Der Unterſchied Hegels von Hölderlin war eben, daß jener durch unabläſſiges Studium den Gegenſatz zwiſchen der ekſtatiſchen Seligkeit des contemplativen Moments und zwiſchen der proſaiſchen Nüchternheit des gewöhnlichen Lebens überwand. Er lernte, wie er ſich im Alter ausdrückte, die Roſe am Kreuz der Gegenwart erkennen. Er überzeugte ſich, daß Vernunft in der Welt und die Abſtraction von ihr eine Krankheit ſei. In der Welt dennoch über ſie hinaus zu ſein, ward ſein Sinn. Er entbehrte des dämoniſchen Weſens in ſich nicht, ſuchte es aber zur Klarheit des an und für ſich ſeienden Begriffs zu befreien und zu läutern. Allein es iſt dieſer Neuplatonismus, dieſer Pantheismus, dieſer Cultus einer intellectuellen Anſchauung des Alls und ſeiner ſelbſt als des Alls ein nothwendiger Durchgangspunkt für Hegel geweſen. Der extremen Schärfe der Verſtändigkeit trat in ihm eine extreme Tiefe der Poeſie gegenüber. Was für die Auffaſſung ſeiner Bildung ſo oft nur als ein Schellingſches Element angeſehen worden, hatte er ſchon im Verkehr mit Hölderlin in der größten Urſprünglichkeit und Ueberſchwänglichkeit durchgemacht. Für dieſe Behauptung iſt noch ein höchſt merkwürdiges Document vorhanden. Um daſſelbe ganz zu verſtehen, iſt jedoch die Bekanntſchaft mit Hölderlins Gedichten vorauszuſetzen. Es geht durch ſie ein Zug nach Iſolirung, welcher nicht aus Menſchenhaß oder Eitelkeit entſpringt, ſondern aus der leidenſchaftlichen Sehnſucht nach reiner Menſchheit. Er vermochte deshalb mit der Gegenwart ſich nicht zu verſöhnen, weil in derſelben eine ſolche fleckenloſe Reinheit nicht zu finden iſt. Er entzweite ſich mit den Deutſchen bis zur Zerrüttung. Im Hyperion II, 112 ſagt er noch an einer der mildeſten Stellen: „Es iſt ein hartes Wort und dennoch ſag' ich's, weil es Wahrheit iſt: ich kann kein Volk mir denken, das zerriſſ'ner wäre, wie die Deutſchen. Handwerker ſiehſt du, aber keine Menſchen; Denker, aber keine Menſchen; Prieſter, aber keine Menſchen; Herren und Knechte, Junge und geſetzte Leute, aber keine Menſchen — iſt das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerſtückelt unter einander liegen, indeſſen das vergoſſene Lebensblut im Sande zerrinnt?" An die Stelle eines jeden beſtimmten Volkes der Gegenwart ſchoben ſich ihm die alten Hellenen als dasjenige Volk unter, welches ſeinem Ideal in lebendiger Wirklichkeit entſprochen haben würde. Er rief einem Freunde zu:

> „Ach! es hätt' in jenen beſſern Tagen
> Nicht umſonſt ſo brüderlich und groß
> Für ein Volk dein liebend Herz geſchlagen,
> Dem ſo gern des Dankes Zähre floß! —
> Harre nur! ſie kommt gewiß die Stunde,
> Die das Göttliche vom Staube trennt!
> Stirb! du ſuchſt auf dieſem Erdenrunde,
> Edler Geiſt, umſonſt dein Element."

Und am Schluß dieſer Hymne redet er ſich ſelbſt an:

> „Mich verlangt in's beſſ're Land hinüber,
> Nach Alcäus und Anakreon,
> Und ich ſchlief' im engen Hauſe lieber
> Bei den Heiligen in Marathon;
> Ach! es ſei die letzte meiner Thränen,
> Die dem heil'gen Griechenlande rann,
> Laßt, o Parzen, laßt die Scheere tönen,
> Denn mein Herz gehört den Todten an!"

Die Qual, welche Hölderlin unter den Menſchen erdulden mußte, aus deren Vorſtellungskreis er ſich ſo gänzlich heraus in einen nur der künſtlichen Erinnerung angehörigen hinüber gelebt hatte, machte ihn für das Ausſprechen ſeiner Entfremdung von ihnen höchſt erfinderiſch. Die Schilderungen der Natur, der „allduldenden“, welche mitten in aller Geſchichte, in allem menſchlichen Wechſel ſich getreu bleibt, ſind bei ihm bezaubernd. Aber immer iſt es die Flucht aus dem Gewühl der Menſchen, welche ihn zu ihr führt. Waldesgrund, Meeresufer, Bergeshöhen in ihrer erhabenen Einſamkeit, ziehen ihn an. In einem Gedicht, „Emilie an ihrem Brauttag“, macht Corſika, eine Inſel, welche ſich, bis auf den Kampf von Paoli, gegen die übrige europäiſche Geſchichte gleichſam verſchloſſen hatte, den Hintergrund aus. Am beſtimmteſten aber treten alle dieſe Elemente in dem „Tod des Empedokles“, dem Fragment eines Trauerſpiels, hervor. Dieſe großartige Compoſition, von welcher kein Compendium deutſcher Literaturgeſchichte Kunde gibt, iſt ein Seitenſtück zu der Goethe'ſchen Pandora und dem Shelley'ſchen Prometheus. Der Monolog des Philoſophen, als er am Rand des Aetnakraters aus dem Schlummer erwacht, drückt die Süßigkeit der Empfindung, durch die Einſamkeit von den Menſchen befreit und durch die Natur geſchichtslos geworden zu ſein, auf das Schönſte aus. Es würde, da es hier nur die Beleuchtung einer Entwickelungsphaſe Hegels gilt, zu weit führen, ſollte der Zuſammenhang dargelegt werden, welchen dieſe Poeſie mit dem Weſen des Schwäbiſchen Volksſtammes hat. Mit der tiefſten Innigkeit chriſtlichen Glaubens hat derſelbe ſeit den Zeiten der Reformation den Geiſt des Alterthums in ſich vermählt. Hegel ſelbſt hebt in ſeiner kirchengeſchichtlichen Diſſertation das Studium eigens hervor, welches die Schwäbiſchen Theologen im ſechzehnten Jahrhundert dem Homer gewidmet haben. Und ſo erblicken wir am Ende des vorigen Jahrhunderts in **Schillers** Göttern Griechenlands, in ſeinem Siegesfeſt, ſeinen Künſtlern, ſeinem Eleuſiſchen Feſt (1799), ſeiner Klage der Ceres u. ſ. f. dies nämliche Element. Wir erblicken es aber auch in den jetzigen Dichtungen **Pfizers**. Längſt bevor Schelling in ſeiner Schrift: Religion und Philoſophie, 1804, die Myſterien der Alten feierte, hatte Hegel das Weſen einer ſolchen eſoteriſchen Weisheit und eines durch ſeine Vereinſamung geſteigerten Genuſſes ihrer Erkenntniß durchlebt, und man wird, wenn man das Folgende geleſen hat, wohl nicht mehr zweifeln, daß er es war, der 1802 zu dem Aufſatz: Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt, den prachtvollen Schluß von der Wanderung der Seele nach Eleuſis ſchrieb. — Nach beendigten Studien in Tübingen ging Hölderlin nach Sachſen und hörte ſogar eine Zeitlang Fichte'n in Jena. Hegel ging nach der Schweiz und ſtand mit ihm in Briefwechſel. In Frankfurt a. M. trafen ſie 1797 wieder zuſammen. Voll von der glühendſten Sehnſucht nach dem Freunde dichtete Hegel im Auguſt 1796:

Eleuſis.

An Hölderlin.

Um mich, in mir wohnt Ruhe. Der geſchäft'gen Menſchen
Nie müde Sorge ſchläft. Sie geben Freiheit
Und Muße mir. Dank dir, du meine
Befreierin, o Nacht! — Mit weißem Nebelflor
Umzieht der Mond die ungewiſſen Grenzen
Der fernen Hügel. Freundlich blinkt der helle Streif
Des See's herüber.
Des Tags langweil'gen Lärmen fernt Erinnerung,

Als lägen Jahre zwiſchen ihm und jetzt.
Dein Bild, Geliebter, tritt vor mich,
Und der entfloh'nen Tage Luſt. Doch bald weicht ſie
Des Wiederſehens ſüßern Hoffnungen.
Schon malt ſich mir der langerſehnten, feurigen
Umarmung Scene; dann der Fragen, des geheimern,
Des wechſelſeitigen Ausſpähens Scene,
Was hier an Haltung, Ausdruck, Sinnesart dem Freund
Sich ſeit der Zeit geändert; — der Gewißheit Wonne,
Des alten Bundes Treue, feſter, reifer noch zu finden,
Des Bundes, den kein Eid beſiegelte:
Der freien Wahrheit nur zu leben,
Frieden mit der Satzung,
Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehn!
Nun unterhandelt mit der trägern Wirklichkeit der Sinn,
Der über Berge, Flüſſe, leicht mich zu dir trug.
Doch ihren Zwiſt verkündet bald ein Seufzer und mit ihm
Entflieht der ſüßen Phantaſieen Traum.
Mein Aug' erhebt ſich zu des ew'gen Himmels Wölbung,
Zu dir, o glänzendes Geſtirn der Nacht!
Und aller Wünſche, aller Hoffnungen
Vergeſſen ſtrömt aus deiner Ewigkeit herab.
Der Sinn verliert ſich in dem Anſchau'n.
Was mein ich nannte, ſchwindet.
Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin.
Ich bin in ihm, bin Alles, bin nur es.
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
Ihm graut vor dem Unendlichen und ſtaunend faßt
Er dieſes Anſchau'ns Tiefe nicht.
Dem Sinne nähert Phantaſie das Ewige,
Vermählt es mit Geſtalt. — Willkommen, ihr,
Erhabne Geiſter, hohe Schatten,
Von deren Stirne die Vollendung ſtrahlt.
Der Glanz, der Ernſt, der euch umfließt,
Er ſchrecket nicht. Ich fühl', es iſt auch meine Heimath.
Ha! ſprängen jetzt die Pforten deines Heiligthums,
O Ceres, die du in Eleuſis throneſt!
Begeiſtrung trunken fühl' ich jetzt
Die Schauer deiner Nähe,

Verſtände deine Offenbarungen.
Ich deutete der Bilder hohen Sinn, vernähme
Die Hymnen bei der Götter Mahle,
Die hohen Sprüche ihres Raths.
 Doch deine Hallen ſind verſtummt, o Göttin!
Geflohen iſt der Götter Kreis in den Olymp
Zurück von den entheiligten Altären,
Geflohn von der entweihten Menſchheit Grab
Der Unſchuld Genius, der her ſie zauberte.
Die Weisheit deiner Prieſter ſchweigt. Kein Ton der heil'gen Weihe
Hat ſich zu uns gerettet und vergebens ſucht
Des Forſchers Neugier mehr, als Liebe
Zur Weisheit. Sie beſitzen die Sucher und verachten dich.
Um ſie zu meiſtern, graben ſie nach Worten,
In die dein hoher Sinn gepräget wär!
Vergebens! Etwa Staub und Aſche nur erhaſchen ſie,
Worein dein Leben ihnen ewig nimmer wiederkehrt.
Doch unter Moder und Entſeelten auch gefielen ſich
Die ewigtodten, die genügſamen! — Umſonſt, es blieb
Kein Zeichen deiner Feſte, keines Bildes Spur.
Dem Sohn der Weihe war der hohen Lehren Fülle,
Des unausſprechlichen Gefühles Tiefe viel zu heilig,
Als daß er trockne Zeichen ihrer würdigte.
Schon der Gedanke faßt die Seele nicht,
Die außer Zeit und Raum in Ahnung der Unendlichkeit
Verſunken, ſich vergißt und wieder zum Bewußtſein nun
Erwacht. Wer gar davon zu Andern ſprechen wollte,
Spräch' er mit Engelzungen, fühlt der Worte Armuth.
Ihm graut, das Heilige ſo klein gedacht,
Durch ſie ſo klein gemacht zu haben, daß die Red' ihm Sünde deucht,
Und daß er lebend ſich den Mund verſchließt.
Was der Geweihte ſich ſo ſelbſt verbot, verbot ein weiſes
Geſetz den ärmern Geiſtern, das nicht kund zu thun,
Was ſie in heil'ger Nacht geſeh'n, gehört, gefühlt:
Daß nicht den Beſſern ſelbſt auch ihres Unfugs Lärm
In ſeiner Andacht ſtört', ihr hohler Worterkram
Ihn auf das Heil'ge ſelbſt erzürnen machte, dieſes nicht
So in den Koth getreten würde, daß man dem
Gedächtniß gar es anvertraute, daß es nicht

Zum Spielzeug und zur Waare des Sophiſten,
Die er obolenweis verkaufte,
Zu des beredten Heuchlers Mantel, oder gar
Zur Ruthe ſchon des frohen Knaben, und ſo leer
Am Ende würde, daß es nur im Widerhall
Von fremden Zungen ſeines Lebens Wurzel hätte.
Es trugen geizig deine Söhne, Göttin,
Nicht deine Ehr' auf Gaſſ' und Markt, verwahrten ſie
Im innern Heiligthum der Bruſt.
Drum lebteſt du auf ihrem Munde nicht.
Ihr Leben ehrte dich. In ihren Thaten lebſt du noch.
    Auch dieſe Nacht, vernahm ich, heil'ge Gottheit, dich.
Dich offenbart auch mir oft deiner Kinder Leben,
Dich ahn' ich oft als Seele ihrer Thaten!
Du biſt der hohe Sinn, der treue Glauben,
Der, eine Gottheit, wenn auch Alles untergeht, nicht wankt.

In Frankfurt a. Main ſahen ſich die Freunde wieder und lebten, wie aus Briefen Sinclairs an Hegel hervorgeht, herrliche Tage mit einander, welche von Bildungsreizen reichlichſt geſchwängert waren. Allein außer dieſer Thatſache in ihrer kahlen Allgemeinheit iſt, bis jetzt wenigſtens, nichts Näheres über die weitere Geſtaltung ihres Verhältniſſes zu ſagen. Hölderlin, Hauslehrer, wie Hegel, ward von der bodenloſeſten Leidenſchaft für die Gattin ſeines Principals ergriffen. In ſeinen Gedichten nennt er ſie bekanntlich Diotime nach der Schönen in Platons Sympoſion. Sein Principal entfernte ihn aus der Stadt nach Homburg. Hölderlin verfiel in eine Raſerei, welche Bettina in den Briefen an die Günderode (Th. 1, S. 414 ff.) vortrefflich beſchrieben hat. Er redete wie ein Somnambuler in höchſter Aufgeregtheit, vorzüglich über das Weſen der Poeſie, der Sprache, des Metrums, der Dichtungsarten, bis der ſtrömende hymnenartige Ausdruck abbrach und ſeine Aufregung in die größte Ermattung umſchlug. Sinclair, der im benachbarten Homburg wohnte, brachte Bettina Nachricht von ihm, theilte ihr auch von Hölderlins Ueberſetzung des Sophokleiſchen Oedipus mit und ſcheint ſich ſeiner vorzüglich angenommen zu haben. Hegels wird nirgends erwähnt. Hölderlin genas zwar halb und halb von dieſer Kataſtrophe, aber mit gebrochenem Herzen, und die kurze Ode von ihm: An die Deutſchen (Gedichte S. 56), findet auf ihn ſelbſt, den nun wirklich in Geiſtesſchwäche und Willenloſigkeit Verſunkenen, eine wehmüthige Anwendung:

Spottet ja nicht des Kind's, wenn es mit Peitſch' und Sporn
Auf dem Roſſe von Holz, muthig und groß ſich dünkt.
Denn, ihr Deutſchen, auch ihr ſeid
Thatenarm und gedankenvoll.

Oder kommt, wie der Strahl aus dem Gewölke kommt,
Aus Gedanken die That? Leben die Bücher bald?
O ihr Lieben, ſo nehmt mich,
Daß ich büße die Läſterung!

Theologiſche Studien Hegels in der Schweiz.

Hegel pflegte von Schelling zu ſagen, daß derſelbe ſeine Studien vor den Augen des Publikums gemacht habe. Er ſelbſt verbarg die ſeinigen und ſtrebte dahin, nur mehr oder weniger künſtleriſch ausgearbeitete Werke, reifere Reſultate ſeines einſamen Nachdenkens der Oeffentlichkeit zu übergeben. Die eigenthümliche Schönheit der Schellingſchen Darſtellung beruht daher mehr auf dem Reiz der momentanen Erregtheit, der improviſatorhaften Ergriffenheit, mit allen Vorzügen und allen Mängeln derſelben. Das planvolle Ausarbeiten eines Entwurfs, das conſequente Durchbilden einer Idee, die dramatiſche Verwicklung und Löſung eines Themas, macht umgekehrt die eigenſte Schönheit Hegelſcher Schriften aus. Die Specification des Ausdrucks für das Einzelne geht bei ihm vom Begriff des Ganzen aus, hat eine objective plaſtiſche Sicherheit und iſt nicht blos ein Ton, der von einer periodiſchen Stimmung getragen wird. Eben deswegen war aber Hegels Arbeiten ſelbſt ein ſchwerfälligeres. Weil es ſtets künſtleriſch verfährt, ringt es nach einer Harmonie des Beſondern mit dem Allgemeinen. Es überwacht vom Standpunkt der ganzen Aufgabe die individuelle Geſtaltung. Der kühne Wurf, der wagende Sprung, die graziöſe Nachläſſigkeit des Schelling'ſchen, oft ſo hinreißenden Abandons waren ihm fremd. Er begleitete jeden ſeiner Schritte mit kritiſcher Sorglichkeit. — Aus der Periode des Hauslehrerlebens in der Schweiz ſind eine Menge Papiere übrig, welche den Kampf Hegels mit der damaligen Theologie zum Inhalt haben. Auf den erſten Anblick ſcheinen ſie nichts als ein Gewühl heterogener Gedanken zu ſein. Eine chaotiſche Verworrenheit ſcheint ſich darin auszubreiten. Der Styl iſt abwechſelnd flüſſig, leicht und dann wieder zerſetzt, zerfahren, verbiſſen. Zuweilen, beſonders in den exegetiſchen Partieen, iſt er bis zur Trivialität verſtändlich, dann wieder, wo es dogmatiſche Begriffe gilt, kraus, dunkel, ja barock. Es würde völlig gegen den Sinn Hegels gehandelt heißen, von dieſen theologiſchen, ſkizzenhaft gebliebenen Verſuchen weitläufigere Mittheilungen zu machen. Allein eben ſo wenig können wir ſie ganz ignoriren, denn aus dieſem Chaos hat ſich bei ihm ſelbſtändig ſeine Welt hervorgebildet, und es gewährt ein erhaben lüſternes Gefühl, in die Abgründe eines ſolchen zu ſich ſelbſt im Innerſten erwachenden Geiſtes vertrautere Blicke zu werfen.

Der Gedanke, aus welchem ſein ganzes Syſtem emporkeimte, war der der *Liebe*. Die Anſchauung aber, an welcher er ſich als Charakter orientirte, war die des *Gottmenſchen*. Schon in der Tübinger Periode ſprach er die *Analogie* der *Liebe* mit der *Vernunft* aus und ſtellte ſie, obwohl ſie nur ein empiriſches Princip ſei, unendlich hoch. Die Bewegung der Liebe, aus ſich in ein Anderes als in ſich ſelbſt überzugehen, in dem Andern bei ſich zu ſein und zu ſich nur zurückzukehren, um ſich ſeiner von Neuem zu entäußern, wurde ihm der Weg zu ſeiner *dialektiſchen* Methode. Alſo die Liebe und die Hegelſche Dialektik ſollen ihrem Weſen nach als identiſche Begriffe genommen werden? Wie abentheuerlich träumt hier der Biograph! wird Mancher denken. Wie geſucht iſt dieſe Syntheſe! Der Biograph berichtet zunächſt nur eine *Thatſache*, die man ihm ſtehen laſſen muß. Sonſt aber hat Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie und in den Vorleſungen über die Religionsphiloſophie auch ſpäterhin ausdrücklich geſagt, daß das Weſen der dialektiſchen Methode auch als das Spiel der göttlichen Liebe vorgeſtellt werden könne. — Was aber den andern Punkt betrifft, ſo war es der Begriff Chriſti als des Gottmenſchen, durch welchen Hegel aus der Vernüchterung des abſtracten Menſchenthums ſeiner Zeit ſich zu einer feſten, nicht wieder erſchütterten Ueberzeugung von der Göttlichkeit des menſchlichen Geiſtes erhob.

Die Idee der Liebe war auch hier ſeine Leiterin. Was wir in Gott lieben, kann nichts uns Fremdes ſein, was Gott in uns liebt, eben ſo wenig ein ihm Fremdes. Aber nicht nur ſo in's Allgemeine hin ward ein Ideal etwa für ihn im Praktiſchen aus dem Gedanken der Gottmenſchheit hervorgekehrt, ſondern er ließ ſich auch auf das Geringſte in Chriſti Leben ein. Er ſchrieb im Sommer 1795 ein vollſtändiges Leben Jeſu.

In dieſer Vertiefung überwand er nun zwar alle individuelle Gedrücktheit, alle Egoität der vereinzelten Perſönlichkeit, allein aus dem Begriff des urſprünglichen Chriſtenthums entſpann ſich für ihn ein neuer Kampf mit dem Begriff ſeiner Realiſirung. Die Liebe ſoll ihrem Weſen nach univerſell ſein, findet ſich aber durch die Gemeinden particulariſirt, wird zu einer Liebe, welche die Chriſten gegen Chriſten als die ἅγιοι, als die Getauften u. ſ. f. unter einander hegen; zu einer Liebe, welche in der Richtung auf Gott und Chriſtus die unendliche Mannigfaltigkeit des weltlichen Lebens bei Seite liegen läßt. Die chriſtliche Liebe iſt in der Begeiſterung für die Nachfolge des armen Lebens Jeſu in Gefahr, gegen den Reichthum des Geiſtes in Staat, Kunſt und Wiſſenſchaft nicht nur indifferent, ſondern ſelbſt ausſchließend zu werden. An ſolcher zum Monachismus ſtrebenden Iſolirung ſtieß ſich Hegel. Er wollte die Welt nicht aufgeben. Die Mächte derſelben ſollten nicht als außerhalb des Reiches der Liebe ihr Unweſen treibende verächtlich weggeworfen werden. So fand er ſich von der Kirche auf den Staat hinübergewieſen und ſuchte nach einer Verſöhnung beider mit einander. Viele Theologen und Philoſophen ſubordiniren beide Begriffe, des Staats und der Kirche, als einander coordinirte, dem Begriff des Reiches Gottes. Dies umfaßt aber die ganze Menſchheit, die ganze Weltgeſchichte und ſo wird mit einer ſolchen allumfaſſenden Abbreviatur für den beſondern Fall die Frage doch nicht gelöst, wie Staat und Kirche zu einander ſich verhalten ſollen, wenn derſelbe Menſch ſowohl Bürger des politiſchen als des kirchlichen Staates iſt. Hegel kam zu dieſen Betrachtungen vom republikaniſchen Standpunkt her, welcher mit dem urſprünglichen Zuſtande der Verfaſſung der chriſtlichen Kirche die größte Harmonie hatte. Dennoch behandelte er Staat und Kirche als für ſich ſelbſtſtändige Individuen, welche ihre Einheit mit einander nur durch die Form des Vertrages bewirken. Der Hauptbegriff, um welchen ſich dieſe Unterſuchung bei ihm drehte, war der der poſitiven Religion als derjenigen Form, in welcher ſich die Idee der Religion in der Erſcheinung empiriſch darſtellt. Das Höchſte im Menſchen wird darnach in ſeiner concreten Beſtimmtheit durch die Auctorität der Kirche geregelt; es wird von ihr genau vorgeſchrieben, wie man fühlen müſſe, um für fromm gelten zu dürfen. Der Einzelne muß nicht nur von ſich die Gewißheit haben, mit Gott in ſich verſöhnt zu ſein, er muß auch für Andere, daß es ſo ſei, in ſtatutariſch feſtgeſetzten Begehungen und Aeußerungsweiſen darſtellen und dadurch in ihnen, wenn ſie ihn controliren, dieſelbe Gewißheit erregen können. Aber eine ſolche Beaufſichtigung des Einzelnen in ſeinem religiöſen Leben wollte Hegel nicht dulden, weil ſie ihm die Religion ſelbſt zu vernichten ſchien. Die Controle ſollte nur dem Staat anheimfallen und nicht auf das Gewiſſen, auf das Innere des Menſchen, ſondern lediglich auf ſeine Thaten, als das entäußerte Innere, ſich beziehen. Sie ſollte nicht die Empfindungen und Mienen eines Andern richten, nicht nach Vermuthungen und ſubjectiven Vorausſetzungen, ſondern nur nach dem objectiven Geſetz beurtheilen wollen. Weil Hegel alſo die Religion in der freien Innerlichkeit concentrirte und ſie der polizeilichen Inſpection einer geiſtlichen Behörde entzogen wiſſen wollte, mußte er ſich das Problem ſtellen, die Einrichtungen einer poſitiven Religion in Lehre, Moral, Ceremoniel mit dem Begriff der unſichtbaren Kirche zu vergleichen.

Mit dieſen Andeutungen eröffnen wir die Mittheilungen aus den Jahren **1794, 95** und **96**. Wir können ſie in vier Abtheilungen zerlegen:

I. Rhapſodieen aus dem Studium der Kirchengeſchichte, der Dogmatik und der Exegeſe.
II. Das Leben Jeſu.
III. Kritik des Begriffs der poſitiven Religion.
IV. Der Begriff der urſprünglichen chriſtlichen Gemeinde.

Welche theologiſche Studien Hegel zu Bern im Speciellen gemacht habe, läßt ſich nicht wohl angeben. Er erwähnt ſelten einen Namen. Das von Paulus edirte, ſchon oben genannte theologiſche Journal, Mosheims Schriften, hin und wieder, aber höchſt ſelten, der Name Kants und Fichte's, Spinoza's Tractatus theologico-politicus, Forſters und Anderer Reiſebeſchreibungen nebſt der Allgemeinen Jenaer Literaturzeitung ſind faſt das Einzige, was ſich anführen läßt. — Die Helleniſchen Philoſophen hatten nicht nöthig, ſich um eine von Synoden, Conſiſtorien und Regierungen ſanctionirte Theologie zu bekümmern. Im Mittelalter verſchlang die Theologie die Philoſophie. Als ſich dieſe emancipirte, behielt ſie dennoch das

Verhältniß zur Theologie, ſich über den Begriff des Abſoluten, den ſie aufſtellte, mit dem in der Kirche als Norm geltenden zu rechtfertigen. Carteſius unterwarf ſich noch unbedingt dem Urtheil der Kirche. Spinoza gab in ſeinem Tractatus theologico-politicus die ſchärfſte rationaliſtiſche Kritik der äußerlichen Stützen der poſitiven Religionen, des Begriffs von Offenbarung, Inſpiration, Wunder, Weiſſagung, und vindicirte die Philoſophie dem Staate. Leibnitz ſuchte die Concordanz der Vernunft mit dem Glauben zu zeigen, den Zweifel an der Vernünftigkeit der Dogmen zu widerlegen und das Myſterium der Trinität ſelbſt per nova logica reperta zu erläutern. Alle Skeptiker, alle Empiriker, Charron, Bayle, Locke, Hume u. A., beſchäftigten ſich mit der Kritik des Chriſtenthums. An die Stelle der natürlichen Religion ſetzte Kant die Vernunftreligion. Fichte gab die Anweiſung zum ſeligen Leben und ſchloß ſich darin bereits der Johanneiſchen Urkunde vom Leben Jeſu an. Schelling ſkizzirte ſogar 1803 eine hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums. Wird man ſich noch wundern, daß auch Hegel mit der umfaſſendſten theologiſchen Gelehrſamkeit und dem tiefſten Ernſt ſich dem ganzen Streite nach auf die poſitive Religion einließ? Es iſt die Nothwendigkeit des Geiſtes, zwiſchen ſeiner Religion und ſeiner Philoſophie keinen Dualismus zu dulden, welche alle neuere Philoſophen zu ſolchen Unterſuchungen trieb. Den hierarchiſch geſinnten Theologen iſt das Salz der Speculation allerdings oft unbequem geweſen; ſie haben die Religionsphiloſophie, die ſpeculative Theologie oft als einen unerlaubten Eingriff in ihre Domaine betrachtet und ſie als eine verderbliche Anmaßung verketzert. Aber die göttliche Vernunft iſt natürlich ſtärker als ſolch herrſchſüchtiger Dünkel, und die Philoſophie hat, trotz aller Polemik klerikaliſchen Hochmuths, immer von Neuem das Selbſtbewußtſein in ſeinem Glauben mit dem Wiſſen deſſelben zu verſöhnen geſucht. In der Reihe der für dieſen Zweck gemachten Anſtrengungen ſtehen Hegels hier näher zu beſchreibende Arbeiten dem Gehalt nach unter den erſten und behaupten, ſo ſehr der Kern derſelben bereits allgemeineres Eigenthum unſerer Zeit geworden, doch nach faſt einem halben Jahrhundert noch jetzt eine eigenthümliche Friſche und Neuheit.

I.

Rhapſodieen aus dem Studium der Kirchengeſchichte, Dogmatik und Exegeſe.

Aus einer Menge von Papieren, deren völliger Zuſammenhang ſich nicht mehr herſtellen läßt, wird es ſchwer, das, was am meiſten charakteriſtiſch ſein könnte, auszufinden; denn eine längere Beſchäftigung mit dieſen Reliquien verſtärkt in immer ſteigendem Grade das Intereſſe für ſie und ſcheint immer deutlicher die Spuren der künftigen Größe des Verfaſſers in ihrer erſten naiven Urſprünglichkeit aufzudecken. Manches iſt eine ziemlich abgeſchloſſene Darſtellung, z. B. eine ausführliche Charakteriſtik von Abraham und Moſes. Manches auch nur ein Aggregat einzelner zufälliger Gedankenſpäne. Reflexionen über die Mythologie der Griechen, über den Zuſtand des Chriſtenthums im Römiſchen Kaiſerreich u. a. wechſeln mit ganz praktiſchen Bemerkungen; z. B.: „Daß Prediger ſich nicht mit dem Ackerbau beſchäftigen ſollen, iſt eine Meinung vornehmer Profeſſoren, die ſo etwas unter ihrer Würde hielten und aus allen Pfarrern Univerſitätsgelehrte machen wollten, — nicht viel entfernt von dem Verbot, ſich nicht zu verheirathen.“

Für die Geſchichte, vom theologiſchen Geſichtspunkt aus, iſt es vorzüglich die Jüdiſche geweſen, welche Hegel in dieſer Periode durchgearbeitet hat. Zum Theil iſt er dabei ganz in das kleinſte Detail gegangen. Er malte ſich z. B. das Leben Abrahams recht farbenſatt aus: „Abraham war ein reicher Hirt, ein unabhängiger Fürſt. Der Boden, auf dem er ſtand, eine unermeßliche Ebene; der Himmel über ihm ein unermeßliches Gewölb. Er baute den Boden nicht. Sein Vieh weidete ihn ab. Er war nicht genöthigt, ſich mit ihm zu beſchäftigen, der Erde zu ſchmeicheln, daß ſie ihm Früchte brächte; ſich an einzelne Stücke zu gewöhnen und ſie lieb zu gewinnen, ſie als Theile ſeiner kleinen Welt aufzunehmen, ſich in freundliche Beziehung mit ihr zu ſetzen. Die Brunnen, bei denen er und ſein Vieh Waſſer fanden, die Wälder, deren Schatten ihn erfriſchte, verließ er bald wieder u. ſ. w.“

Die Geſchichte der Juden.

Die Grundanſchauung aber der ganzen Jüdiſchen Geſchichte, welche ſich damals bei ihm geſtaltete, iſt am entſchiedenſten in folgender Zuſammenfaſſung enthalten: „Die Geſchichte der Juden lehrt, daß dies Volk ſich nicht unabhängig von fremden Nationen gebildet, daß die Form ſeines Staats ſich nicht freiwillig entwickelt hat, ohne gewaltſames Herausreißen aus einem ſchon angenommenen Charakter. Der Uebergang vom Hirtenleben zum Staat geſchah nicht allmälig und von ſelbſt, ſondern durch fremden Einfluß. Dieſer Zuſtand war mit dem

Gefühl eines Mangels begleitet, das aber nicht allgemein, nicht auf alle Seiten deſſelben ausgedehnt war. Es konnte kein vollſtändiges oder helles Ideal aufkommen, um jenem Zuſtand entgegengeſetzt zu werden. Nur in der Seele eines Mannes, der in der Schule der Prieſter und am Hof eine größere Mannigfaltigkeit von Kenntniſſen und Genüſſen durchloffen und dann, damit entzweit, in der Einſamkeit ſie nicht mehr zu vermiſſen gelernt und zu einer Einheit des Weſens gelangt war, konnte der Plan zur Befreiung ſeines Volkes hervorgehen. In dieſem konnte er zunächſt nur das Gefühl ſeines Druckes und ein ziemlich kraftloſes Andenken an einen andern Zuſtand ihrer Väter benutzen, um es zum Wunſch der Unabhängigkeit zu führen. Zum Glauben an die Möglichkeit der Ausführung begeiſterte ſie der Glaube an ſeine göttliche Sendung. Bei der Ausführung ſelbſt verhielten ſie ſich faſt ganz leidend. Sie erkämpften ſich einen Boden und ihr Trieb nach Unabhängigkeit war eigentlich Trieb nach Abhängigkeit von etwas Eigenem. Dieſe Veränderungen, die andere Nationen oft nur in Jahrtauſenden durchlaufen, mußten beim Jüdiſchen Volke ſo ſchnell ſein. Jeder ſeiner Zuſtände war zu gewaltſam, als daß er lange hätte anhalten können. Der Zuſtand der Unabhängigkeit, an allgemeine Feindſchaft geknüpft, iſt zu ſehr der entgegengeſetzte der Natur. Der Zuſtand der Unabhängigkeit anderer Völker iſt ein Zuſtand des Glücks und ſchönerer Menſchlichkeit. Der der Unabhängigkeit der Juden ſollte der Zuſtand einer völligen Paſſivität einer völligen Häßlichkeit ſein. — Weil ihre Unabhängigkeit ihnen nur Eſſen und Trinken, eine dürftige Exiſtenz ſicherte, ſo war mit dieſem Wenigen auch Alles verloren. Es blieb ihnen außer ihrem thieriſchen Daſein nichts, deſſen Genuß ſie manche Noth ertragen, Vieles hätte aufopfern gelehrt. In dem Druck kam das kümmerliche Daſein unmittelbar in Gefahr, zu deſſen Rettung ſie losſchlugen. Sie glaubten an ihren Gott, weil ſie, mit der Natur völlig entzweit, in ihm die Vereinigung derſelben durch Herrſchaft fanden. — Als die Juden die *königliche Gewalt*, die Moſes für verträglich mit der Theokratie, Samuel aber damit für unverträglich hielt, bei ſich einführten, erhielten *Einzelne* eine politiſche Wichtigkeit, die ſie zwar mit den Prieſtern theilen oder gegen ſie vertheidigen mußten. Doch wenn ſonſt in freien Staaten die Einführung der Monarchie alle Bürger zu Privatperſonen hinabwirft, ſo erhob ſie dagegen in dieſem Staat, in welchem Jeder ein politiſches Nichts war, wenigſtens Einzelne zu einem mehr oder weniger eingeſchränkten Etwas. — Nach dem Verſchwinden des ephemeriſchen, aber ſehr drückenden Glanzes der *Salomoniſchen* Regierung zerriſſen die neuen Mächte, welche die Einführung des Königthums noch in die Geißel ihres Schickſals eingeflochten: *unbändige Herrſchſucht* und *unmächtige Herrſchaft*, das Jüdiſche Volk vollends, und kehrten gegen ſeine eigenen Eingeweide eben die raſende Lieb- und Gottloſigkeit, die es vorher gegen andere Nationen gewendet hatte. Sie leiteten ſein Schickſal durch ſeine eigenen Hände auf es ſelbſt. Fremde Nationen lernte es wenigſtens fürchten. Es wurde aus einem in der Idee herrſchenden ein in der Wirklichkeit beherrſchtes Volk und erhielt das *Gefühl äußerer Abhängigkeit*. Eine Zeitlang bewahrte es ſich in fortdauernden Demüthigungen noch eine traurige Art von Staat, bis es am Ende — wie für die Politik der liſtigen Schwäche der Unglückstag nie ausbleibt — vollends zu Boden getreten wurde, ohne die Kraft des Wiederaufſtehens zu behalten. — Den alten Genius hatten von Zeit zu Zeit Begeiſterte feſtzuhalten, den erſterbenden wieder zu beleben geſucht. Doch den entflohenen Genius kann die Begeiſterung nicht zurück beſchwören, das Schickſal eines Volkes nicht unter ihren Zauber bannen: wohl einen neuen Geiſt aus der Tiefe des Lebens hervorrufen, wenn ſie rein und lebendig iſt. Aber die Jüdiſchen Propheten zündeten ihre Flamme an der Fackel eines erſchöpften Dämons an. Sie ſuchten ihm ſeine alte Kraft und mit der Zerſtörung der mannigfaltigen Intereſſen der Zeit ihm ſeine alte ſchaudernderhabene Einheit wiederherzuſtellen. Sie konnten alſo nur kalte, und bei ihrer Einmiſchung in die Politik, nur eingeſchränkte, wirkungsloſe Fanatiker werden, nur eine Erinnerung vergangener Zeiten geben, die gegenwärtigen dadurch noch mehr verwirren, aber nicht andere Zeiten herbeiführen. Die Beimiſchung der Leidenſchaften vermochte nie wieder in einförmige Paſſivität überzugehen, aber aus paſſiven Gemüthern mußte ſie um ſo gräßlicher wüthen.“

„Dieſer ſchauderhaften Wirklichkeit zu entfliehen, ſuchten die Menſchen in Ideen Troſt. Der gemeine Jude, der wohl ſich, aber nicht ſein Object aufgeben wollte, in der Hoffnung eines kommenden Meſſias; die Phariſäer in dem Treiben des Dienſtes und Thun des gegenwärtigen Objectiven; die Sadducäer in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Exiſtenz, eines wandelbaren Daſeins; die Eſſener in einem ewigen, in einer Verbrüderung, die alles ſcheidende Eigenthum und was damit zuſammenhängt, ausſchlöſſe und zu einem lebendigen Einen ohne Mannigfaltigkeit machte. Die Hoffnung der Römer, der Fanatismus werde unter ihrer gemäßigten Herrſchaft ſich mildern, ſchlug fehl. Er erglühete noch einmal und begrub ſich unter ſeiner Zerſtörung.“

„Das große Trauerſpiel des Jüdiſchen Volks iſt kein griechiſches. Es kann nicht Furcht noch Mitleiden erwecken, denn beide entſpringen nur aus dem Schickſal des nothwendigen Fehltritts eines ſchönen Weſens. Es kann nur Abſcheu erwecken. Um ſo durchgängiger die Abhängigkeit der Juden von ihrem Geſetz war, um ſo größer mußte ihr Eigenſinn ſein, worin ſie noch einen Willen haben konnten, und dies Einzige war ihr Dienſt ſelbſt, wenn er eine Entgegenſetzung fand. Mit ſo leichtem Sinn ſie ſich verführen ließen, ihrem Glauben untreu zu werden, wenn ſie nicht in Noth und ihr dürftiger Genuß befriedigt war, wenn das Fremde ihnen nicht als Feindliches nahete, ſo hartnäckig kämpften ſie für ihren Dienſt, wenn er angegriffen wurde. Sie ſtritten für ihn als Verzweifelte. Sie waren ſelbſt fähig, im Kampf für ihn ſeine Gebote, z. B. die Feier des Sabbaths, zu übertreten, welche ſie auf Befehl von Andern mit Bewußtſein zu verletzen durch keine Gewalt vermocht werden konnten. Und ſo wie das Leben in ihnen mißhandelt, wie in ihnen nichts Unbeherrſchtes, nichts Heiliges gelaſſen war, ſo wurde ihr Handeln zur unheiligſten Raſerei, zum wüthendſten Fanatismus. — Das Schickſal des Jüdiſchen Volks iſt das Schickſal Macbeths, der aus der Natur ſelbſt trat, ſich an fremde Weſen hing, in ihrem Dienſt alles Heilige der menſchlichen Natur zertreten und ermorden, von ſeinen Göttern (denn es waren Objecte, er war Knecht) verlaſſen und an ſeinem Glauben ſelbſt zerſchmettert werden mußte.“ —

Die dogmatiſchen Reflexionen Hegels haben zu ihrem Gegenſtande theils den Begriff des poſitiven Glaubens überhaupt, theils den Begriff der Verſöhnung. Die Gruppe der Begriffe: Schuld und Strafe, Geſetz und Schickſal, Sünde und

Sündenvergebung, hat ihn nach allen Seiten hin beſchäftigt. Wenn wir uns erinnern, wie er in ſeinen Theſen zur Candidatenpromotion Melanchthons Verdienſt um die Dogmatik hervorhebt, ſo dürfte wohl ſchon damals in Tübingen der tiefe Zuſammenhang zwiſchen dem Begriff des altteſtamentiſchen Geſetzes und des neuteſtamentiſchen Evangeliums der Liebe ihn zu ernſtlicheren Studien angereizt haben. Wenigſtens finden ſich, dem Object nach hieher gehörig, manche Anlagen zu Arbeiten, welche, der Papierſorte, Schreibweiſe und ganzen Einrichtung nach zu urtheilen, in die Tübinger Periode fallen können, z. B. eine Stellenſammlung aus dem Homer über den Begriff des Verhängniſſes. Es gewährt ein wunderſames Schauſpiel, zu ſehen, wie in dieſen Arbeiten der philoſophiſche Genius Hegels ſich ihm ſelbſt unbewußt entpuppt; wie der junge Mann, ſich als theologiſchen Magiſter betrachtend, die Theologie noch immer als das weſentlichſte Element ſeiner Studien behandelt und doch ſchon in ſich von ihm abgefallen iſt; wie aus dem theologiſchen Studium bei ihm ganz allmälig die Blume der Philoſophie nach allen Richtungen hin ſich entfaltet; wie ſelbſt in ſeiner Terminologie ſich aus dieſer Entſtehungsweiſe gar manche Eigenheiten erklären. Man betrachte z. B. folgende Auseinanderſetzung des Begriffs des poſitiven Glaubens, in deren Diction ein Einfluß der Fichte'ſchen Grundlage der Wiſſenſchaftslehre (Leipzig 1794) mit Platoniſchen Wendungen in der Hegelſchen Originalität ſeltſam verſchmilzt:

„Glauben iſt die Art, wie das, wodurch eine Antinomie vereinigt iſt, in unſerer Vorſtellung vorhanden iſt. Die Vereinigung iſt die Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit, reflectirt als Object, iſt das Geglaubte. Um zu vereinigen, mußten die

Glieder der Antinomie als widerſtreitende, ihr Verhältniß zu einander als Antinomie gefühlt oder erkannt werden. Aber das Widerſtreitende kann als ſolches nur dadurch erkannt werden, daß ſchon vereinigt worden iſt. Die Vereinigung iſt der Maßſtab, an welchem die Vergleichung geſchieht, an welchem die Entgegengeſetzten als ſolche, als Unbefriedigte erſcheinen. Wenn nun gezeigt wird, daß die entgegengeſetzten Beſchränkten als ſolche nicht beſtehen könnten, daß ſie ſich aufheben müßten, daß ſie alſo, um möglich zu ſein, eine Vereinigung vorausſetzen (ſchon um zeigen zu können, daß ſie Entgegengeſetzte ſeien, wird die Vereinigung vorausgeſetzt), ſo wird damit bewieſen, daß ſie vereinigt werden müſſen, daß die Vereinigung ſein ſoll. Aber die Vereinigung ſelbſt iſt dadurch nicht bewieſen u. ſ. w."

Die Reflexionen über die Begriffe Geſetz, Schuld, Strafe, Schickſal, Verſöhnung ſind höchſt tiefſinnig und athmen in der Darſtellung ſchon ganz die ſtill erſchütternde Kraft, welche Hegel ſpäter in der Phänomenologie gerade für ſolche Beſtimmungen in ſo ausgezeichneter, einziger Weiſe entwickelte. Der Leſer wolle nur nicht eine förmliche Abhandlung in den folgenden Fragmenten erwarten. Um ſo mehr wird ihn die Tiefe und Schönheit des in ihnen ſich darlegenden Gemüthes feſſeln.

Das Schickſal und ſeine Verſöhnung.

„Das Geſetz iſt ſpäter als das Leben und ſteht tiefer als dieſes. Als Allgemeines iſt es dem Menſchen und ſeinen Neigungen als dem Beſondern entgegengeſetzt. Das Schickſal iſt nur der Feind und der Menſch ſteht ihm eben ſo gut als kämpfende Macht gegenüber, da hingegen das Geſetz als Geſetz unnahbar iſt. Das Leben kann daher wieder zu ſich ſelbſt zurückkehren und das Machwerk eines Verbrechens, das Geſetz und die Strafe aufheben. Nur durch ein Herausgehen aus dem einigen Leben, durch Tödten des Lebens, wird ein Fremdes geſchaffen. Das Vernichten des Lebens iſt nicht ein Nichtſein deſſelben, ſondern ſeine Trennung, und die Vernichtung beſteht darin, daß es zum Feinde umgeſchaffen worden. Es iſt unſterblich, und getödtet erſcheint es als erſchreckendes Geſpenſt, das alle ſeine Eumeniden losläßt. Die Täuſchung des Verbrechens, das fremdes Leben zu zerſtören und ſich damit erweitert glaubt, löst ſich dahin auf, daß der abgeſchiedene Geiſt des verletzten Lebens gegen es auftritt, wie Banquo, der als Freund zu Macbeth kam, in ſeinem Morde nicht vertilgt war, ſondern im Augenblick darauf doch ſeinen Stuhl einnahm, nicht als Genoſſe des Mahls, ſondern als für Macbeth böſer Geiſt. Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu thun zu haben, aber er hat nur ſein eigenes zerſtört. Denn Leben iſt von Leben nicht verſchieden, weil das Leben in der Einigen Gottheit iſt. In ſeinem Uebermuth hat er zwar zerſtört, aber nur die Freundlichkeit des Lebens: er hat es in einen Feind verkehrt. — Dies Geſetz iſt die Vereinigung im Begriffe, die Gleichheit des anſcheinend verletzten und des eigenen verwirkten Lebens. — Mit dem Schickſal ſcheint eine Verſöhnung noch ſchwerer denkbar zu zu ſein, als mit dem ſtrafenden Geſetz, da, um das Schickſal zu verſöhnen, die Vernichtung aufgehoben werden zu müſſen ſcheint. Aber das Schickſal hat vor dem ſtrafenden Geſetz in Anſehung der Verſöhnbarkeit das voraus, daß es innerhalb des Gebietes des Lebens ſich befindet; ein Verbrechen aber unter Geſetz und Strafe im Gebiet unüberwindlicher entgegengeſetzter

Wirklichkeiten. Eine Wirklichkeit kann nur vergeſſen werden, d. h. in einer andern Schwäche ſich als Vorgeſtelltes verlieren, wodurch ihr Sein doch als bleibend geſetzt würde."

„Von da an, wo der Verbrecher die Zerſtörung ſeines eigenen Lebens fühlt (Strafe leidet), oder ſich im böſen Gewiſſen als zerſtört erkennt, hebt die Wirkung ſeines Schickſals an. Dies Gefühl des zerſtörten Lebens muß eine Sehnſucht nach dem Verlorenen werden. Das Mangelnde wird erkannt als ſein Theil, als das, was in ihm ſein ſollte und nicht in ihm iſt. Dieſe Lücke iſt nicht ein Nichtſein, ſondern das Leben als nichtſeiend erkannt und gefühlt. Dies Schickſal als möglich empfunden iſt die Furcht vor ihm und iſt ein ganz anderes Gefühl als die Furcht vor der Strafe. Jenes iſt die Furcht vor der Trennung, eine Scheue vor ſich ſelbſt, die Furcht aber vor der Strafe iſt die Furcht vor einem Fremden. Denn wenn auch das Geſetz als eigenes Geſetz erkannt wird, ſo iſt in der Furcht vor der Strafe die Strafe ein Fremdes. Zur Unwürdigkeit kommt in ihr die Wirklichkeit eines Unglücks, daß der Begriff des Menſchen verloren iſt. Die Strafe ſetzt alſo einen fremden Herrn dieſer Wirklichkeit voraus und die Furcht vor der Strafe iſt Furcht vor ihm. Die Furcht hingegen vor dem Schickſal als der Macht des verfeindeten Lebens iſt nicht Furcht vor einem Fremden. — Auch beſſert die Strafe nicht, weil ſie nur ein Leiden iſt, ein Gefühl der Ohnmacht gegen einen Herrn, mit dem der Verbrecher nichts gemein hat und nichts gemein haben will. Sie kann nur Eigenſinn bewirken, Hartnäckigkeit im Widerſtand gegen einen Feind, von welchem unterdrückt zu werden Schande wäre, weil der Menſch ſich darin ſelbſt aufgäbe. Im Schickſal aber erkennt der Menſch ſein eigenes Leben, und ſein Flehen zu demſelben iſt nicht das Flehen zu einem Herrn, ſondern ein Wiederkehren und Nahen zu ſich ſelbſt. Das Schickſal bewirkt eine Sehnſucht nach dem verlorenen Leben. Dieſe Sehnſucht kann — wenn von Beſſern und Gebeſſertwerden geſprochen werden ſoll — ſchon eine Beſſerung heißen, weil ſie das Verlorene als Leben, als ihr einſt Freundliches erkennt. In dieſem Erkenntniß iſt ſchon ſelbſt ein *Genuß des Lebens* und die Sehnſucht kann ſo *gewiſſenhaft* ſein, d. h. im Widerſpruch des Bewußtſeins ihrer Schuld und des wieder angeſchauten Lebens ſich von der Rückkehr zu dieſem noch zurückhalten, ſo *das Bewußtſein und das Gefühl des Schmerzens verlängern und jeden Augenblick es aufreizen*, um ſich nicht leichtſinnig, ſondern aus tiefer Seele mit dem Leben zu vereinigen, es wieder als Freund zu begrüßen. In Opfern, in Büßungen, haben Verbrecher ſich ſelbſt Schmerzen gemacht, als Wallfahrer im härenen Hemde und baarfuß bei jedem Tritt auf den heißen Sand das Bewußtſein des Böſen, den Schmerz verlängert und vervielfältigt und einestheils ihren Verluſt, ihre Lücke ganz durchgefühlt, anderntheils zugleich dies Leben, obwohl als feindliches, ganz darin angeſchaut und ſich ſo die Wiederaufnahme ganz möglich gemacht, denn die Entgegenſetzung iſt die Möglichkeit der Wiedervereinigung, und *ſo weit es im Schmerz entgegengeſetzt war, iſt es fähig, wieder aufgenommen zu werden*. Weil auch das Feindliche als Leben gefühlt wird, liegt darin die Möglichkeit der Verſöhnung des Schickſals. Dieſe Verſöhnung iſt alſo weder die Zerſtörung der Unterdrückung eines Fremden, noch ein Widerſpruch zwiſchen dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt und der gehofften Vorſtellung von ſich in einem

Andern; oder ein Widerſpruch zwiſchen dem Verdienen dem Geſetze nach und der Erfüllung deſſelben, dem Menſchen als Begriff und dem Menſchen als wirklichem. Dies Gefühl des Lebens, das ſich ſelbſt wieder findet, iſt die *Liebe* und in ihr verſöhnt ſich das Schickſal. Die Gerechtigkeit iſt befriedigt, denn der Verbrecher hat das gleiche Leben, das er verletzt hat, in ſich gefühlt. Die Stacheln des Gewiſſens ſind ſtumpf geworden, denn aus der That iſt ihr böſer Geiſt gewichen. Es iſt nichts Feindſeliges mehr im Menſchen und die That bleibt höchſtens als ein ſeelenloſes Gerippe im Beinhauſe der Wirklichkeiten, im Gedächtniß, liegen.“

„Aber das Schickſal hat ein ausgedehnteres Gebiet, als die Strafe. Auch von der *Schuld ohne Verbrechen* wird es aufgereizt und iſt darum unendlich ſtrenger, als die Strafe. Seine Strenge ſcheint oft in die ſchreiendſte Ungerechtigkeit überzugehen, wenn es der erhabenſten Schuld, der *Schuld der Unſchuld* gegenüber, um ſo fürchterlicher auftritt. Weil nämlich die Geſetze nur gedachte Vereinigungen von Entgegenſetzungen ſind, ſo erſchöpfen dieſe Begriffe bei weitem die Vielſeitigkeit des Lebens nicht. Die Strafe übt nur ſo weit ihre Herrſchaft aus, als das Leben zum Bewußtſein gekommen, wo eine Trennung im Begriff vereinigt worden iſt; aber über die Beziehungen des Lebens, die nicht aufgelöſt, über die Seiten deſſelben, die lebendig vereinigt geblieben ſind, über die Grenzen der Tugenden hinaus, übt ſie keine Gewalt. Das Schickſal hingegen iſt unbeſtechlich und unbegrenzt, wie das Leben. Es kennt keine gegebenen Verhältniſſe, keine Verſchiedenheiten der Standpunkte, der Lage, keinen Bezirk der Tugend. Wo Leben verletzt iſt, ſei es auch noch ſo rechtlich, ſo mit Selbſtzufriedenheit geſchehen, da tritt das Schickſal auf und man kann darum ſagen: nie hat die Unſchuld gelitten, jedes Leiden iſt Schuld. Aber die Ehre einer reinen Seele iſt um ſo größer, mit je mehr Bewußtſein ſie Leben verletzt hat, um das Höchſte zu erhalten: um ſo viel ſchwärzer das Verbrechen iſt, mit je mehr Bewußtſein eine unreine Seele Leben verletzt. Ein Schickſal ſcheint nur durch fremde Schuld entſtanden. Dieſe iſt nur die Veranlaſſung. Wodurch es aber entſteht, iſt die Art der Aufnahme und die Reaction gegen die fremde That.“

„Dadurch, daß der Menſch handelt, daß er ſich in Gefahr begibt, hat er ſich dem Schickſal unterworfen, denn er tritt auf den Kampfplatz der Macht gegen Macht und wagt ſich gegen ein Anderes. Die Tapferkeit aber iſt größer, als ſchmerzendes Dulden, weil jene, wenn ſie auch unterliegt, dieſe Möglichkeit vorher erkannte, alſo mit Bewußtſein die Schuld übernahm, die ſchmerzende Paſſivität hingegen nur an ihrem Mangel hängt und ihm nicht eine Fülle von Kraft entgegenſetzt. Das Leiden der Tapferkeit aber iſt auch gerechtes Schickſal, weil der Tapfere ſich in's Gebiet des Rechts und der Macht einließ; und darum iſt ſchon der Kampf für Rechte ein unnatürlicher Zuſtand, ſo gut als das paſſive Leiden, in welchem der Widerſpruch zwiſchen dem Begriff vom Recht und ſeiner Wirklichkeit iſt; denn auch im Kampf für Rechte liegt ein Widerſpruch. Das Recht, das ein Gedachtes, alſo ein Allgemeines iſt, iſt in dem Angreifenden kein anderes Gedachtes. Alſo gäbe es hier zwei Allgemeine, die ſich aufhöben und doch ſind. Eben ſo ſind die Kämpfenden als wirkliche entgegengeſetzt: zweierlei Lebende, Leben im Kampf mit Leben, welches ſich wiederum widerſpricht. — Das Wahre beider Entgegengeſetzten, der Tapferkeit und der

Paſſivität, vereinigt ſich ſo in der Schönheit der Seele, daß von jener das Leben bleibt, die Entgegenſetzung aber wegfällt, von dieſer der Verluſt des Rechts bleibt, der Schmerz aber verſchwindet. Und ſo geht eine Aufhebung des Rechts ohne Leiden hervor, eine freie Erhebung über den Verluſt des Rechts und über den Kampf. — Je lebendiger die Beziehungen ſind, aus denen, weil ſie befleckt ſind, eine edle Natur ſich zurückziehen muß, da ſie, ohne ſich ſelbſt zu verunreinigen, nicht darin bleiben könnte, deſto größer iſt ihr Unglück. Dies Unglück aber iſt weder ungerecht noch gerecht. Es wird nur dadurch ihr Schickſal, daß ſie mit eigenem Willen, mit Freiheit jene Beziehungen verſchmäht. Alle Schmerzen, die ihr daraus entſtehen, ſind alsdann gerecht, und ſind jetzt ihr unglückliches Schickſal, das ſie ſelbſt mit Bewußtſein gemacht hat, und ihre Ehre iſt es, gerecht zu leiden, denn ſie iſt über dieſe Rechte ſo ſehr erhaben, daß ſie dieſelben zu Feinden haben wollte. Und weil dies Schickſal in ihr ſelbſt liegt, ſo kann ſie es ertragen, ihm gegenüberſtehen, denn ihre Schmerzen ſind nicht eine reine Paſſivität, die Uebermacht eines Fremden, ſondern ihr eigenes Produkt. Das Unglück kann ſo groß werden, daß ſie ihr Schickſal im Verzichtthun auf Leben ſo weit treibt, daß es ſich ganz in's Leere zurückziehen muß."

„Indem ſich aber ſo der Menſch das vollſtändigſte Schickſal ſelbſt gegenüberſetzt, ſo hat er ſich zugleich über alles Schickſal erhoben. Das Leben iſt ihm untreu geworden, aber er nicht dem Leben. Er hat es geflohen, aber nicht verletzt, und er mag ſich nach ihm als einem abweſenden Freunde ſehnen, aber es kann ihn nicht als ein Feind verfolgen. Er iſt auf keiner Seite verwundbar. Wie die ſchaamhafte Pflanze zieht er ſich bei jeder Berührung in ſich, und ehe er das Leben ſich zum Feinde machte, ehe er ein Schickſal gegen ſich aufreizte, entflieht er dem Leben. So verlangte Jeſus von ſeinen Freunden, Vater, Mutter und Alles zu verlaſſen, um nicht in einen Bund mit der entwürdigten Welt, und ſo in die Möglichkeit eines Schickſals zu kommen. Ferner: wer dir einen Rock nimmt, dem gieb auch den Mantel; wenn ein Glied dich ärgert, ſo haue es ab. Die höchſte Freiheit iſt das negative Attribut der Schönheit der Seele, d. h. die Möglichkeit, auf Alles Verzicht zu thun, um ſich zu erhalten. Wer aber ſein Leben retten will, der wird es verlieren! So iſt mit der höchſten Schuldloſigkeit die höchſte Schuld, mit der Erhabenheit über alles Schickſal das höchſte unglücklichſte Schickſal vereinbar. — Ein Gemüth, das ſo über die Rechtsverhältniſſe erhaben, von keinem Objectiven befangen iſt, hat dem Beleidiger nichts zu verzeihen. Es iſt für die Verſöhnung offen, denn es iſt ihm möglich, ſogleich jede lebendige Beziehung wieder aufzunehmen, in die Verhältniſſe der Freundſchaft, der Liebe wieder einzutreten, da es in ſich kein Leben verletzt hat. Von ſeiner eigenen Seite ſteht ihm in ſich keine feindſelige Empfindung im Wege: kein Bewußtſein, keine Forderung an den Andern, das verletzte Recht wiederherzuſtellen; kein Stolz, der von dem Andern das Bekenntniß verlangte, in einer niedrigeren Sphäre, dem rechtlichen Gebiete, unter ihm geweſen zu ſein. — Außer dem perſönlichen Haß, der aus der Beleidigung entſpringt, die dem Individuum widerfahren iſt und welcher das daraus gegen den Andern erwachſene Recht in Erfüllung zu bringen ſtrebt, außer dieſem Haß gibt es allerdings noch einen Zorn der Rechtſchaffenheit, eine haſſende Strenge der Pflichtgemäßheit, welche nicht über eine Verletzung ihres Individuums, ſondern ihrer Begriffe, der Pflichtgebote, zu zürnen hat. Dieſer rechtſchaffene Haß, indem er Pflichten und Rechte für Andere erkennt und ſetzt und im Urtheilen über ſie als denſelben unterworfen darſtellt, ſetzt eben dieſe Rechte und Pflichten für ſich, und, indem er in ſeinem gerechten Zorn über die Verletzer derſelben ihnen ein Schickſal macht und ihnen nicht verzeiht, hat er damit auch ſich ſelbſt die Möglichkeit, Verzeihung für Fehler zu erhalten, mit einem Schickſal, das ihn darüber träfe, ausgeſöhnt zu werden, benommen, denn er hat Beſtimmtheiten befeſtigt, die ihm, über ſeine Wirklichkeiten, über ſeine Fehler ſich emporzuſchwingen, nicht erlauben.“

„Vergebung der Sünden iſt daher nicht Aufhebung der Strafen, denn jede Strafe iſt etwas Poſitives, Objectives, das nicht vernichtet werden kann; nicht Aufhebung des böſen Gewiſſens, denn keine That kann zur Nichtthat werden: ſondern durch Liebe verſöhntes Schickſal. Daher die Regel Jeſu: wenn Ihr die Fehler vergebt, ſo ſind euch die eurigen vom Vater auch vergeben. Andern verzeihen kann nur die Aufhebung der Feindſchaft, die zurückgekehrte Liebe, und dieſe iſt ganz. Ihre Verzeihung iſt nicht ein Fragment, nicht eine vereinzelte Handlung. „Richtet nicht, daß Ihr nicht gerichtet werdet.“ Jeſu zuverſichtliche Ausſprüche: „Dir ſind deine Sünden vergeben!“, wo er Glauben und Liebe fand, wie bei der Marie Magdalene. — Die Rückkehr zur Moralität hebt die Sünden und ihre Strafen, das Schickſal, nicht auf. Die Handlung bleibt. Im Gegentheil wird ſie nur um ſo peinigender. Je größer die Moralität, um ſo tiefer wird das Unmoraliſche der Handlung gefühlt.“

Ich hoffe, daß man mir für die Ausgrabung dieſer Reliquien aus dem bisher verſchüttet geweſenen Schacht der ſtillen geräuſchloſen Jugendbildung Hegels nur Dank wiſſen wird. Wir ſind mit ſolcher Hoheit der Seele, mit ſolcher Darſtellungsweiſe, welche das edelſte Mark der Sophokleiſchen Diction mit dem der Neuteſtamentiſchen vereint, nicht zu reichlich ausgeſtattet, als daß man ſolchen Ergüſſen mit einer bloßen Verzeichnung ihres Daſeins vorübergehen könnte und ſie nicht dem Leſer ſelbſt zum Genuß darbieten ſollte. Man beachte wohl, wie Hegel hier immer mit theologiſchen Aufgaben ſich zu thun macht, wie das Schickſal Chriſti, als der Schuldloſeſte doch auf das Bitterſte zu leiden, wie die Vergebung der Sünde durch den Glauben an die Liebe, als die leitenden Begriffe im Hintergrunde ſtehen. Aus dieſem theologiſchen Fundament ſproßten bei ihm nach allen Seiten hin beſondere Begriffsentwicklungen hervor. Es wird nothwendig ſein, über den Begriff der Liebe ſelbſt noch eine nähere Charakteriſtik mitzutheilen, da er das Centrum iſt, von welchem Alles bei Hegel in dieſer Epoche aus-, in welchen Alles zurückgeht. Dieſe Mittheilungen haben einen um ſo höheren Werth, je weniger ſie mit der Abſicht einer Veröffentlichung gemacht ſind und je weniger irgend eine Syſtematik ihren Gang beſtimmt. Sie geben uns die Hegelſche Eigenheit in ihrem urſprünglichen reinen Weſen. Ein ſo großer Genius, als der Hegels, mußte auch alle *Bildungsſtufen ſeiner Zeit* auf eine lebendige Weiſe in ſich durcharbeiten. Sie mußten ſich in ſeinem Werden als Momente abſetzen. So begegnet uns bei ihm, der Reihe nach, der wohlweiſe Ton der Aufklärung, die moraliſche Selbſtgenügſamkeit des Kantianismus, die melancholiſche Erhabenheit Hölderlins und eine Schattirung von

Fichte's Ausdruck; ſo nimmt er ſpäterhin den Schellingianismus in ſich auf, ſo wird er von jedem Element der Romantik berührt. Aber nicht nur, daß er Alles, was er ſich aneignete, mit der Kraft ſeiner Eigenthümlichkeit durchdrang und es in ſich, während er es aſſimilirte, zugleich zu einem ganz Anderen machte, als es ſeinem unmittelbaren Daſein nach an ihn kam, ſo war ihm auch beſtändig das Produciren in ſeiner ihm ausſchließlich angehörenden Weiſe nothwendig. Dieſe rückſichtsloſeſte, freieſte, originalſte Form flüchtete ſich aber bei ihm nicht ſelten, indeß er mit der Tagesbildung in Kampf verwickelt war, in die aphoriſtiſche, confeſſionsartige, jedoch ſeine Individualität als particuläre niemals berührende, Reflexion. Es iſt bemerkenswerth, daß er, ſo viel aus den zurückgelaſſenen Papieren erſichtlich, außer den letzten auf dem Gymnaſium verlebten Jahren nie ein auf ſeine individuellen Erlebniſſe gerichtetes Tagebuch geführt hat. Nur von dem Verlauf ſeiner Reiſen gab er ſpäterhin ſeiner Familie eine auch auf das Einzelne ſeiner Zuſtände ſich beziehende Nachricht. Sonſt verhielt er ſich völlig objectiv. Indem es uns doch nun daran gelegen ſein muß, die Verwandlungen, welche Hegel durchlief, bevor er öffentlich mit dem Spruch über Fichte und Schelling hervortrat, von ihrer Unbekanntheit zu befreien und den geheimnißvollen Schleier zu lüften, der ſie uns verdeckte, können wir die Gunſt ſolcher erhaltenen Reſte unbefangener Produktionen in der That nicht hoch genug anſchlagen. Leider wird uns doch noch genug unentzifferbar ſein, da die verſchiedenen Standpunkte, welche Hegel allerdings durcharbeitete, der äußern Erſcheinung nach, ohne Heftigkeit, ohne Gewaltſamkeit in ihm ſich einander folgten. Die intenſive Macht, mit welcher ſie in ihm wühlten, iſt um deſto größer geweſen. Eine ſchnell abbrechende und ſich von einem Extrem raſch in ein anderes ſtürzende Entwicklungsform erleichtert das Geſchäft für einen Biographen außerordentlich, weil die Lebensepochen eines Individuums durch ſolche Gegenſätze grell markirt werden. Der Wechſel der Anſichten kann alsdann von beſtimmten *Wendepunkten* aus verfolgt werden und man kann bei hinterlaſſenen Papieren, da, wo äußerliche chronologiſche Beſtimmungen fehlen, viel leichter und ſicherer entſcheiden, was der einen und was der andern Periode angehört. Bei Hegel iſt die Grundform ſeiner Entwicklung die *Allmäligkeit*, mit welcher das Syſtem, das er in ſich trug, langſam und immer erſt durch eine *Entfremdung* von ihm ſelbſt hervorwuchs. Die ungeheure Productivität Hegels, ſo ſehr ſie in ihm gährte, war für ſich blöde; eine candidatenhafte Scheu hielt ſie in ſich zurück; eine Zagheit vor der öffentlichen Preisgebung haftete ihr an. Sie ſchloß ſich daher zunächſt *kritiſch* an etwas *Gegebenes* an. Während ſie aber daſſelbe erfaßte, trat auch der eigene Genius hervor. Die *Entäußerung an das Fremde* war der Dienſt, mittelſt welchem er ſich von der Gebundenheit durch ſeine unmittelbare Tiefe frei machte. Aus ſolcher kritiſchen Hingebung kehrte er dann um ſo ſelbſtgewiſſer zu ſich zurück.

Was eine Eigenthümlichkeit der Germanen überhaupt iſt, ſich erſt ihrer ſelbſt zu entfremden, bevor ſie ihre eigene Bildung als ſolche hervorbringen, das gilt von Hegel im höchſten Grade. Anfänglich der Veranlaſſung nach außer ſich, ein Gelehrter, ein Kritiker, bringt er erſt nach langem Ringen, nach den mannigfachſten Verſuchen, diejenige Welt hervor, welche ſchon *von vorn herein* in ihm lag.

Die Abhängigkeit von Andern war nur der Schein, welchen die Form ſeiner Bildung mit ſich führte. So iſt es denn leicht geweſen, Hegel den Ruhm der Originalität nach oberflächlicher Anſicht abzuſprechen. Hat doch auch Puſtkuchen-Glanzow von Goethe bewieſen, daß derſelbe immer nur das ſchon Vorhandene zur letzten Höhe der Form gebracht, nie aber ſelbſt etwas erfunden habe. Und ſo ſoll denn auch Hegel ohne ſelbſtändige ſpeculative Kraft, mit einem dürren Verſtande, die Poeſie des Schellingſchen Syſtems eigentlich nur zu einer platten Proſa umgezimmert haben. So wahr es nun iſt, daß Hegel das Schellingſche Syſtem auf das Tiefſte in ſich aufgenommen hat und ihm unendlich viel verdankt, ſo wahr iſt es doch auch, daß er nicht minder Fichte's, nicht minder Kants, nicht minder Platons, nicht minder Spinoza's, nicht minder des Ariſtoteles Syſtem ſich zum lebendigſten Eigenthum gemacht hat. Und eben ſo wahr iſt es, daß er, in der ausgebreitetſten Bemühung um philoſophiſche Bildung, immerdar auch ſelbſtändig blieb. Für die Einſicht in dieſe naturwüchſige, ihm ſo oft ſtreitig gemachte Originalität dürfte eben das geheime Archiv, welches wir hier aufſchließen, von höchſtem Belang ſein. Während Hegel von 1801—3 mit der Schellingſchen Bildung zwillinghaft verwuchs, während er 1807 ſich ausführlich mit ihr auseinanderſetzte und erſt die Logik 1812 auch nicht einmal mehr als Kritik zum Schellingianismus ſich verhielt, einzelne eingeſtreute Bemerkungen abgerechnet, haben wir in dieſen Papieren Darſtellungen vor uns, welche von der Rückſicht, mit Schellingſchen Anſichten verwechſelt zu werden, frei ſind und das Naive, Ahnungsvolle der erſten Erkenntnißfreuden mit unbeſchreiblichem Zauber enthalten. Um ſo wichtiger ſind dieſe Papiere, als auch ihr *Inhalt* den höchſten Gegenſtand aller Speculation, die Religion, betrifft und wir durch ſie in den Stand geſetzt werden, uns Schritt vor Schritt Hegels Gang darin klar zu machen. Die Myſterien des Chriſtenthums mit ihren Antinomieen von Gott und Menſch, Geſetz und Liebe, Sinnlichem und Geiſtigem, haben ihn auf das Lebhafteſte zu beſchäftigen, ſein ganzes Leben hindurch nie aufgehört. Wir ſagten aber, daß er in der Schweizer Periode von der Grundanſchauung, die ihn gefaßt hatte, der Idee der Liebe nach ihrer Erſcheinung in Chriſti Leben, auch in das *Beſondere* gegangen wäre und wollen auch hiervon ein Beiſpiel geben.

Die Liebe und die Schaam.

„Wenn der Kosmopolit das Menſchengeſchlecht in ſeinem Ganzen begreift, ſo kommt von der Herrſchaft über die Objecte und von der Gunſt des regierenden Weſens um ſo weniger auf Einen. Jeder Einzelne verliert um ſo mehr an ſeinem Werth, an den Anſprüchen ſeiner Selbſtändigkeit, denn ſein Werth war der Antheil an der Herrſchaft. Ohne den Stolz, der Mittelpunkt der Dinge zu ſein, iſt ihm der Zweck des collectiven Ganzen das Höchſte und er verachtet ſich, als einen ſo kleinen Theil, wie alle Einzelne. Weil dieſer Liebe, um des Todten willen nur mit Stoff umgeben, der Stoff an ſich gleichgültig iſt und ihr Weſen darin beſteht, daß der Menſch in ſeiner innerſten Natur ein Entgegengeſetztes, Selbſtändiges iſt, daß ihm Alles Außenwelt iſt, welche mithin ſo ewig, als er ſelbſt, *ſo wechſeln zwar ſeine Gegenſtände, aber ſie fehlen ihm* nie. So gewiß er iſt, ſo gewiß ſind ſie und ſeine Gottheit. Daher ſeine Beruhigung bei Verluſt und ſein gewiſſer Troſt, daß der Verluſt erſetzt werde, weil er ihm erſetzt werden kann. Die Materie iſt auf dieſe Art für den Menſchen abſolut. Aber freilich wenn er ſelbſt nimmer wäre, ſo wäre auch nichts mehr für ihn. Und warum müßte auch er ſein? Daß er ſein möchte, iſt ſehr begreiflich, denn außer ſeiner Sammlung von Beſchränktheiten in ſeinem Bewußtſein liegt nicht die in ſich vollendete ewige Vereinigung, nur das dürre Nichtſein. Der Menſch iſt ſo nur als Entgegengeſetztes. Das Entgegengeſetzte iſt ſich gegenſeitig Bedingung und Bedingtes. Keins iſt unbedingt. Keins trägt die Wurzel ſeines Weſens in ſich. Jedes iſt nur relativ nothwendig. Das Eine iſt für das Andere und alſo auch für ſich nur durch eine fremde Macht. Das Andere iſt ihm nur durch ihre Gunſt und Gnade zugetheilt. Einem fremden unabhängigen Sein muß der Menſch ſich und ſeine Unſterblichkeit, um welche er mit Zittern und Zagen bettelt, zu danken haben.“

„Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe, findet deshalb nur unter Lebendigen Statt, die an Macht ſich gleich, alſo durchaus für einander Lebendige, von keiner Seite gegen einander Todte ſind. Sie ſchließt alle Entgegenſetzungen aus. In der Liebe iſt das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, vielmehr als Einiges und das Lebendige fühlt das Lebendige. In der Liebe iſt das Ganze nicht als in der Summe vieler Beſonderer, Getrennter enthalten. In ihr findet ſich das Leben ſelbſt, eine Verdopplung ſeiner ſelbſt und Einigkeit deſſelben. Das Leben hat von der unentwickelten Einigkeit aus durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen.“

„Weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen iſt, ſo können Liebende ſich nur in ſo fern unterſcheiden, als ſie ſterblich ſind, als ſie die Möglichkeit der Trennung denken, nicht in ſo fern wirklich etwas getrennt, als das Mögliche mit einem Sein verbunden, ein Wirkliches wäre. Am Liebenden iſt keine Materie. Sie ſind Ein lebendiges Ganze und ihr eignes Lebensprincip heißt nur: ſie können ſterben. Die Pflanze hat Salz- und Erdtheile, welche eigne Geſetze ihrer Wirkungsart in ſich tragen. Die Pflanze kann nur verweſen. Die Liebe ſtrebt aber auch dieſe Unterſcheidung, dieſe Möglichkeit als bloße Möglichkeit aufzuheben und ſelbſt das Sterbliche zu vereinigen, es unſterblich zu machen. In der Liebe hat das Sterbliche den Charakter der Trennbarkeit abgelegt und iſt ein Keim der Unſterblichkeit, ein Keim des ewig aus ſich Entwickelnden und Zeugenden geworden. Das Vereinigte trennt ſich nicht wieder; die Gottheit hat gewirkt, erſchaffen.“

„Das Trennbare, ſo lange es vor der vollſtändigen Vereinigung noch ein Eigenes iſt, macht den Liebenden Verlegenheit. Es iſt eine Art von Widerſtreit zwiſchen der völligen Hingebung, der einzig möglichen Vernichtung, der Vernichtung des Entgegengeſetzten in der Vereinigung und der noch vorhandenen Selbſtändigkeit. Jene fühlt ſich durch dieſe gehindert. Die Liebe iſt unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigenthum. Dieſes Zürnen der Liebe über Individualität iſt die Schaam. Sie iſt nicht ein Zucken des Sterblichen, nicht eine Aeußerung der Freiheit, ſich zu erhalten, zu beſtehen. Bei einem Angriff ohne Liebe wird ein liebevolles Gemüth durch dieſe Feindſeligkeit ſelbſt beleidigt. Seine Schaam wird zum Zorn, der jetzt nur das Eigenthum, das Recht vertheidigt. Wäre die Schaam nicht eine

Wirkung der Liebe, die nur darüber, daß etwas Feindſeliges iſt, die Geſtalt des Unwillens hat, ſondern ihrer Natur nach ſelbſt etwas Feindliches, das ein angreifbares Eigenthum behaupten wollte, ſo müßte man von den Tyrannen ſagen: ſie haben am meiſten Schaam; — ſo wie von Mädchen, die ohne Geld ihre Reize nicht preisgeben; — oder von den eitlen, die durch ſie feſſeln wollen. Beide lieben nicht. Ihre Vertheidigung des Sterblichen iſt das Gegentheil des Unwillens über daſſelbe. Sie legen ihm in ſich einen Werth bei, ſie ſind ſchaamlos. Ein reines Gemüth ſchämt ſich der Liebe nicht, es ſchämt ſich aber, daß dieſe noch nicht vollkommen iſt. Sie wirft es ſich vor, daß noch eine Macht, ein Feindliches iſt, welches der Vollendung hinderlich. Die Schaam tritt nur ein durch die Erinnerung an den Körper, durch perſönliche Gegenwart, beim Gefühl der Individualität. Sie iſt nicht eine Furcht für das Sterbliche, Eigne, ſondern vor demſelben, die, ſo wie die Liebe das Trennbare vermindert, mit ihm verſchwindet. Denn die Liebe iſt ſtärker, als die Furcht. Sie fürchtet die Furcht nicht, aber, von ihr begleitet, hebt ſie Trennungen auf mit der Beſorgniß, eine wiederſtehende, gar eine feſte Entgegenſetzung zu finden. Sie iſt ein gegenſeitiges Nehmen und Geben. Schüchtern, ihre Gaben möchten verſchmäht werden; ſchüchtern, ihrem Nehmen möchte ein Entgegengeſetztes nicht weichen, verſucht ſie, ob die Hoffnung ſie nicht getäuſcht, ob ſie ſich durchaus findet. Dasjenige, das nimmt, wird dadurch nicht reicher, als das Andere; eben ſo dasjenige, das gibt, wird dadurch nicht ärmer. Indem es dem Andern gibt, hat es um eben ſo viel ſeine eigenen Schätze vermehrt. Julie in Romeo:

Je mehr ich gebe, deſto mehr habe ich!“

Die exegetiſchen Arbeiten Hegels bilden den ſtärkſten Gegenſatz zu der trockenen Methode, welche auf dem Tübinger Seminar herrſchte. Hier war das Eindringen in das ſprachliche und etwa noch archäologiſche Element bei der Exegeſe die Hauptſache geweſen. Das Zeitalter ſuchte ſich von der durch die ſymboliſchen Bücher bis dahin beherrſchten Auslegung frei zu machen und den urſprünglichen Sinn des Textes durch grammatiſche, lexikaliſche und ſittengeſchichtliche Vermittlung aufzufinden. Allein dies nothwendige Geſchäft wurde noch ſehr dürftig betrieben und wir ſehen daher bei Hegel die Bemühung um den Inhalt hervortreten. Was ſich Exegetiſches unter ſeinen Papieren vorfindet, nimmt ſtets eine dogmatiſche Richtung. Merkwürdig iſt dabei, daß er auf den epiſtolariſchen Theil des Neuen Teſtamentes gar nicht, nur auf den hiſtoriſchen ſein Augenmerk gerichtet zu haben ſcheint. Ich werde zwei höchſt anziehende Beiſpiele von der Art und Weiſe hervorheben, wie er, um ſich den geſchichtlichen Chriſtus ganz verſtändlich zu machen, Exegetiſches und Speculatives mit einander verſchmolz.

Der Gottes- und Menſchen-Sohn.

„Man kann den Zuſtand der Jüdiſchen Bildung nicht einen Zuſtand der Kindheit und ihre Sprache nicht eine unentwickelte kindliche Sprache nennen. Es ſind noch einige tiefe kindliche Laute in ihr aufbehalten oder vielmehr wieder hergeſtellt worden, aber die übrige ſchwere, gezwungene Art ſich auszudrücken iſt vielmehr eine Folge der höchſten Mißbildung des Volks, mit welcher ein reines Weſen zu kämpfen hat und von welcher es leidet, wenn es ſich in ihren Formen darſtellen ſoll, die es doch nicht entbehren kann, da es ſelbſt zu dieſem Volke gehört."

„Der Anfang des Evangeliums des Johannes enthält eine Reihe thetiſcher Sätze, die in eigentlicherer Sprache über Gott und Göttliches ſich ausdrücken. Es iſt die einfachſte Reflexionsſprache, zu ſagen: Im Anfang war der Logos, der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos; in ihm war Leben u. ſ. f. Aber dieſe Sätze haben nur den täuſchenden Schein von Urtheilen: denn die Prädicate ſind nicht Begriffe, Allgemeines, wie der Ausdruck einer Reflexion im Urtheilen nothwendig enthält, ſondern die Prädicate ſind ſelbſt wieder ſeiendes Lebendiges. Auch dieſe einfache Reflexion iſt nicht geſchickt, das Geiſtige mit Geiſt auszudrücken. Nirgend mehr, als in Mittheilung des Göttlichen, iſt es für den Empfangenden nothwendig, mit eignem tiefem Geiſt zu faſſen; nirgend iſt es weniger möglich, zu lernen, paſſiv in ſich aufzunehmen, weil unmittelbar jedes über Göttliches in Form der Reflexion Ausgedrücktes widerſinnig iſt, und paſſive geiſtloſe Aufnahme deſſelben nicht nur den tieferen Geiſt leer läßt, ſondern auch den Verſtand, der es aufnimmt und dem es Widerſpruch iſt, darum zerrüttet. Dieſe immer objective Sprache findet daher allein im Geiſte des Leſers Sinn und Gewicht, und einen ſo verſchiedenen, als verſchieden die Beziehungen des Lebens und die Entgegenſetzung des Lebendigen und des Todten zum Bewußtſein gekommen iſt. — Von den zwei Extremen, den Eingang des Johannes aufzufaſſen, iſt die objectivſte Art, den Logos als ein Wirkliches, ein Individuum, die ſubjectivſte Art, ihn als Vernunft zu nehmen; dort als ein Beſonderes, hier als die Allgemeinheit; dort die eigenſte, ausſchließendſte Wirklichkeit, hier das bloße Gedachtſein. Gott und Logos werden unterſchieden: denn die Reflexion ſupponirt das, dem ſie die Form des Reflectirten gibt, zugleich als nicht reflectirt. Das Seiende muß in zweierlei Rückſicht betrachtet werden, einmal als das Einige, in dem keine Theilung, keine Entgegenſetzung iſt, und zugleich mit der Möglichkeit der Trennung, der unendlichen Theilung des Einigen. Gott und Logos ſind nur in ſo fern unterſchieden, als jener der Stoff in der Form des Logos iſt: der Logos ſelbſt iſt bei Gott; ſie ſind Eins. Die Mannigfaltigkeit, Unendlichkeit des Wirklichen iſt die unendliche Theilung als wirklich: Alles iſt durch den Logos und in ſo fern die Welt nicht eine Emanation der Gottheit. Allein als Wirkliches iſt es Emanation: Theil der unendlichen Theilung. Zugleich aber im Theile (ἐν αὐτῷ faſt beſſer auf das nächſte οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν) oder in dem unendlich theilenden (ἐν αὐτῷ auf λόγος bezogen) Leben. Jeder Theil, außer dem das Ganze iſt, iſt zugleich ein Ganzes, ein Leben, und dies Leben wiederum auch als ein reflectirtes, als Subject und Prädicat, auch in Rückſicht der Theilung, iſt Leben, ζωή, und aufgefaßtes Leben, φῶς (Wahrheit). Dieſe Endlichen haben Entgegenſetzungen. Für das Licht gibt es Finſterniß. Der Täufer Johannis war nicht das Licht. Er zeugte nur von ihm; er fühlte das Einige, aber es kam nicht rein, nur in beſtimmte Verhältniſſe beſchränkt, zu ſeinem Bewußtſein. Er glaubte daran, aber ſein Bewußtſein war nicht gleich dem Leben. Nur ein Bewußtſein, das dem Leben gleich iſt (und die beide nur darin verſchieden ſind, daß dieſes das Seiende, jenes eben dies Seiende als reflectirtes iſt) iſt φῶς. — Ungeachtet Johannes nicht ſelbſt das φῶς war, ſo war es doch in jedem Menſchen, der in die Welt tritt (κόσμος das Ganze der menſchlichen Verhältniſſe, des menſchlichen Lebens, beſchränkter als πάντα V. 3 und ὃ γέγονεν). Nicht nur wie der Menſch in der Welt, iſt er φωτιζόμενος. Das φῶς iſt auch in der Welt. Alle ihre Beſtimmungen ſind das Werk des ἀνθρώπου φωτός, des ſich entwickelnden Menſchen, ohne daß die Welt ihn erkännte. Die Menſchenwelt iſt ſein Eigenſtes (τὰ ἴδια), das ihm Verwandteſte, aber die Menſchen nehmen ihn nicht auf, ſie behandeln ihn als fremd. Die aber in ihm ſich erkennen, erhalten dadurch Macht, die nicht eine neue Kraft iſt, ſondern nur den Grad, die Gleichheit oder Ungleichheit des Lebens ausdrückt. Sie werden nicht ein Anderes, aber ſie erkennen Gott und ſich als Gottes Kinder, als ſchwächer, denn er, aber von gleicher Natur, in ſo fern ſie ſich jener Beziehung (ὄνομα) des ἀνθρώπου φωτιζομένου φωτὶ ἀληθινῷ bewußt werden, ihr Weſen in nichts Fremdem, ſondern in Gott findend."

„Bisher war nur von der Wahrheit ſelbſt und dem Menſchen im Allgemeinen geſprochen; V. **14** erſcheint der Logos auch in der Modification als Individuum (ἄνθρωπος ἐρχόμενος εἰς κόσμον, anders iſt nichts da, worauf das αὐτόν des zehnten Verſes u. ſ. f. gehen könnte). Nicht blos vom φῶς, V. 7, auch vom Individuum zeugte Johannes, V. 15. — Die Idee von Gott mag noch ſo ſublimirt werden, ſo bleibt immer das jüdiſche Princip der Entgegenſetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche, die Zerreißung des Lebens, ein todter Zuſammenhang Gottes und der Welt, eine Verbindung, die wahrhaft nur als lebendiger Zuſammenhang genommen und bei welcher von den Verhältniſſen der Bezogenen nur myſtiſch geſprochen werden kann. — Der am häufigſten vorkommende und bezeichnendſte Ausdruck des Verhältniſſes Jeſu zu Gott iſt, daß er ſich Sohn Gottes nennt, und ſich als ſolchen ſich als dem Sohn des Menſchen entgegenſetzt. — Die Bezeichnung dieſes Verhältniſſes iſt einer der wenigen Naturlaute, die in der damaligen Judenſprache übrig geblieben waren und der daher unter ihre glücklichen Ausdrücke gehört. Das Verhältniß eines Sohnes zum Vater iſt nicht eine Einheit, ein Begriff, wie etwa Einheit, Uebereinſtimmung der Geſinnung, Gleichheit der Grundſätze u. dergl., eine Einheit, die nur ein Gedachtes und vom Lebendigen abſtrahirt iſt, ſondern lebendige Beziehung Lebendiger, gleiches Leben, nur Modificationen deſſelben Lebens, nicht eine Mehrheit abſoluter Subſtantialitäten; alſo Gottes Sohn daſſelbe Weſen, das der Vater iſt, aber für jeden Act der Reflexion, jedoch nur auch für einen ſolchen, ein beſonderes. Auch im Ausdruck: ein Sohn des Stammes Koreſch z. B., wie die Araber ein Individuum deſſelben bezeichnen, liegt es, daß dieſer Einzelne nicht blos ein Theil des Ganzen, das Ganze alſo nicht außer ihm, ſondern er ſelbſt eben das Ganze iſt, das der ganze Stamm iſt. Es iſt dies auch aus der Folge klar, die es bei einem ſolchen natürlichen ungetheilten Volke auf ſeine Art Krieg zu führen hat, indem jeder Einzelne auf's Grauſamſte niedergemacht wird; im jetzigen Europa hingegen, wo jeder Einzelne nicht das Ganze des Staats in ſich trägt, ſondern das Band nur ein Gedachtes, das gleiche Recht für Alle iſt, wird darum nicht gegen den Einzelnen, ſondern gegen das außer ihm liegende Ganze Krieg geführt; wie bei jedem ächt freien Volke iſt bei den Arabern Jeder ein Theil, aber zugleich das Ganze. Nur von Objecten, von Todten gilt es, daß das Ganze ein Anderes iſt, als der Theil, im Lebendigen hingegen der Theil daſſelbe Eins, als das Ganze. Wenn die beſondern Objecte als Subſtanzen doch zugleich jedes mit ſeiner

Eigenſchaft als Individuum in Zahlen zuſammengefaßt werden, ſo iſt ihr Gemeinſames, die Einheit, nur ein Begriff, nicht ein Weſen, ein Seiendes: aber die Lebendigen ſind Weſen als abgeſonderte und ihre Einheit iſt eben ſo wohl ein Weſen. Was im Reich des Todten Widerſpruch iſt, iſt es nicht im Reich des Lebens. Ein Baum, der drei Aeſte hat, macht mit ihnen zuſammen Einen Baum, aber jeder Sohn des Baumes, auch andere Kinder, Blätter und Blüthen, iſt ſelbſt ein Baum. Die Faſern, die dem Aſt Saft zuführen, ſind von der gleichen Natur der Wurzeln. Ein Baum, umgekehrt in die Erde geſteckt, wird aus den in die Luft geſtreckten Wurzeln Blätter treiben und die Zweige werden ſich in die Erde einwurzeln. Und es iſt eben ſo wahr, daß hier nur Ein Baum iſt, als daß drei Bäume ſind.“

„Dieſe Weſenheit des Vaters und des Sohnes in der Göttlichkeit fanden auch die Juden in dem Verhältniß, das ſich Jeſus zu Gott gab. Sie fanden, Johannes V, 18, er mache ſich ſelbſt Gott gleich, indem er Gott ſeinen Vater nenne. Dem jüdiſchen Princip der Herrſchaft Gottes konnte Jeſus zwar die Bedürfniſſe des Menſchen entgegen ſtellen, z. B. das Bedürfniß, den Hunger zu befriedigen, der Feier des Sabbaths, aber auch dies nur im Allgemeinen. Eine tiefere Entwicklung dieſes Gegenſatzes, etwa ein Primat der praktiſchen Vernunft, war nicht in der Bildung jener Zeiten. In ſeiner Entgegenſetzung ſtand er vor den Augen nur als Individuum. Den Gedanken dieſer Individualität zu entfernen, beruft ſich Jeſus, beſonders bei Johannes, immer auf ſeine Einigkeit mit Gott, der dem Sohne Leben in ſich ſelbſt zu haben gegeben, wie der Vater ſelbſt Leben in ſich habe: daß er und der Vater Eins ſei; er ſei Brod, vom Himmel herabgeſtiegen u. ſ. w.: harte Ausdrücke, σκληροὶ λόγοι, welche dadurch nicht milder werden, daß man ſie für bildliche erklärt und ihnen, ſtatt ſie mit Geiſt als Leben zu nehmen, Einheiten der Begriffe unterſchiebt. Freilich, ſobald man Bildlichem die Verſtandesbegriffe entgegenſetzt, und die letzteren zum Herrſchenden annimmt, ſo muß alles Bild nur als Spiel, als Beiweſen der Einbildungskraft ohne Wahrheit, beſeitigt werden und ſtatt des Lebens des Bildes bleibt nur Objectives."

„Jeſus nennt ſich aber nicht nur Sohn Gottes, ſondern auch *Sohn des Menſchen*. Wenn Sohn Gottes eine Modification des Göttlichen ausdrückt, ſo wäre Sohn des Menſchen eben ſo eine Modification des Menſchen. Aber der Menſch iſt nicht Eine Natur, Ein Weſen, wie die Gottheit. Der Menſchenſohn heißt hier ein dem Begriff Menſch Subſumirtes. Jeſus iſt Menſch, iſt ein eigentliches Urtheil; das Prädicat iſt nicht ein Weſen, ſondern ein Allgemeines. Der Gottesſohn iſt auch Menſchenſohn. Das Göttliche in einer beſondern Geſtalt, erſcheint als Menſch. Der Zuſammenhang des Unendlichen und des Endlichen iſt freilich ein heiliges Geheimniß, weil dieſer Zuſammenhang das Leben ſelbſt iſt. Die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterſcheiden, und nur die Beſchränkung, das Endliche für ſich betrachtet, gibt den Begriff des Menſchen als dem Göttlichen entgegengeſetzt; außerhalb der Reflexion, in der Wahrheit, findet ſie nicht ſtatt. Dieſe Bedeutung des Menſchenſohnes tritt da am hellſten hervor, wo der Menſchenſohn dem Gottesſohn entgegengeſetzt iſt, wie Joh. V, 26, 27.: „Wie der Vater Leben in ſich ſelbſt hat, ſo gab er auch dem Sohne, Leben in ſich ſelbſt zu haben; und er gab ihm auch die Macht, Gericht zu halten, weil er Menſchenſohn iſt." Dann V. 22: „Der Vater richtet Niemand, ſondern hat das Richten dem Sohn übergeben." Dagegen heißt es Joh. III, 17 (Matth. XVIII, 11): „Gott hat ſeinen Sohn nicht in die Welt geſchickt, daß er die Welt richte, ſondern daß die Welt gerettet werde." Richten iſt nicht ein Act des Göttlichen; denn das Geſetz, das im Richter iſt, iſt das den zu Richtenden entgegengeſetzte Allgemeine, und das Richten iſt ein Urtheilen, ein Gleich- oder Ungleichſetzen, das Anerkennen einer gedachten Einheit oder unvereinbaren Entgegenſetzung; der Gottesſohn richtet, ſondert, trennt nicht, hält nicht Entgegengeſetztes in ſeiner Entgegenſetzung, ſondern die Welt ſoll durch das Göttliche gerettet werden. Auch Retten iſt ein Ausdruck, der nicht gut vom Geiſt gebraucht wird, denn er bezeichnet die abſolute Unmacht desjenigen, der in Gefahr ſchwebt, gegen die Gefahr. Die Rettung iſt in ſo fern die Handlung eines Fremden zu einem Fremden und die Wirkung des Göttlichen kann nur in ſo fern als Rettung genommen werden, als der Gerettete nur ſeinem vorhergehenden Zuſtande, nicht ſeinem Weſen fremd wird. Der Vater richtet nicht; auch nicht der Sohn, in ſo fern er Eins iſt mit dem Vater. Aber zugleich hat er auch Macht erhalten, Gericht zu machen, weil er Menſchenſohn iſt; denn die Modification iſt als ſolche ein Beſchränktes, der Entgegenſetzung und der Trennung in Allgemeines und Beſonderes fähig. Aber wieder könnte der Menſch nicht richten, wenn er nicht ein Göttliches wäre, denn dadurch allein iſt in ihm der Maßſtab des Richtens, die Trennung möglich. In dem Göttlichen iſt ſeine Macht, zu binden und zu löſen, gegründet. Das Richten kann wieder von zweierlei Art ſein: das Ungöttliche entweder nur in der Vorſtellung oder in der Wirklichkeit zu beherrſchen. Jeſus ſagt Joh. III. 18. 19: „Wer an den Sohn Gottes glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht an ihn glaubt, iſt ſchon gerichtet", weil er dieſe Beziehung des Menſchen zu Gott, ſeine Göttlichkeit, nicht erkannt hat; und: „ihr Gericht iſt ihre größere Liebe zur Finſterniß, als zur Wahrheit." In ihrem Unglauben beſteht alſo das Gericht ſelbſt. Der göttliche Menſch naht ſich dem Böſen nicht als eine es beherrſchende, unterdrückende Gewalt, denn der göttliche Menſchenſohn hat zwar Macht erhalten, aber nicht Gewalt (Unterſchied von δύναμις und ἐξουσία). Er behandelt, bekämpft die Welt nicht in der Wirklichkeit. Er bringt ihr ihr Gericht nicht als Bewußtſein einer Strafe bei. Was mit ihm nicht leben, nicht genießen kann, was ſich abgeſondert hat und getrennt ſteht, deſſen ſelbſtgeſteckte Grenzen erkennt er als ſolche Beſchränkungen, wenn ſie ſchon vielleicht der höchſte Stolz der Welt ſind und von ihr nicht als Beſchränkungen gefühlt werden und ihr Leiden vielleicht nicht die Form des Leidens, wenigſtens nicht die Form der rückwirkenden Beleidigung eines Geſetzes hat. Ihr Unglauben aber, ihr eigenes Gericht, iſt es, was ſie in eine tiefere Sphäre ſetzt, wenn ſie ſich in ihrem Unbewußtſein des Göttlichen, in ihrer Erniedrigung, auch gefällt."

„Das Verhältniß Jeſu zu Gott als eines Sohnes zum Vater ſetzt als Erkenntniß zweierlei Naturen, eine menſchliche und eine göttliche. Diejenigen, welche die abſolute Verſchiedenheit beider Subſtantialitäten ſetzen und zugleich doch fordern, ſie in der innigſten Beziehung als Eins zu denken, heben nicht in der Rückſicht den Verſtand auf, daß ſie etwas ankündigten, was außerhalb ſeines Gebietes wäre, ſondern er iſt es, dem ſie zumuthen, abſolut verſchiedene Subſtanzen und zugleich abſolute Einheit derſelben aufzufaſſen. Sie zerſtören ſie alſo, indem ſie ihn ſetzen. Diejenigen, welche die gegebene Verſchiedenheit der Subſtantialität annehmen, aber ihre Einheit leugnen, ſind conſequenter. Zu jenem ſind ſie berechtigt, denn es wird gefordert, Gott *und* Menſch zu denken; und damit ſind ſie es auch zu dieſem, denn die Trennung zwiſchen Gott und Menſch aufzuheben, wäre gegen das erſte ihnen Zugemuthete. Sie retten auf dieſe Art wohl den Verſtand, aber wenn ſie bei dieſer abſoluten Verſchiedenheit der Weſen ſtehen bleiben, ſo erheben ſie den Verſtand, die abſolute Trennung, das *Tödten*, zum Höchſten des Geiſtes. — Auf dieſe Art nahmen die Juden Jeſum auf."

Das Abendmahl.

„Der Abſchied, den Jeſus von ſeinen Freunden nahm, war die Feier eines Mahls der Liebe. Liebe iſt noch nicht Religion, dieſes Mahl alſo eigentlich auch keine eigentlich religiöſe Handlung, denn nur eine durch Einbildungskraft *objectivirte* Vereinigung in Liebe kann Gegenſtand einer religiöſen Verehrung ſein. Bei einem Mahl der Liebe aber lebt und äußert ſich die Liebe ſelbſt und alle Handlungen dabei ſind nur Ausdrücke der Liebe. Die Liebe ſelbſt iſt nur als *Empfindung* vorhanden, nicht zugleich als *Bild*. Das Gefühl und die Vorſtellung deſſelben ſind nicht durch Phantaſie vereinigt. Aber bei dem Mahl der Liebe kommt doch auch Objectives vor, an welches die Empfindung geknüpft, aber nicht in Ein Bild vereinigt iſt, und darum ſchwebt dies Eſſen zwiſchen einem Zuſammeneſſen der Freundſchaft und einem religiöſen Act und dieſes Schweben macht es ſchwer, ſeinen Geiſt deutlich zu bezeichnen. „Jeſus brach das Brod:

Nehmet hin, dies iſt mein Leib, der für Euch gegeben. Thut's zu meinem Gedächtniß! Deſſelbigen gleichen nahm er den Kelch: Trinket alle daraus, es iſt mein Blut des neuen Teſtaments, für Euch und für Viele zur Vergebung der Sünden vergoſſen. Thut dies zu meinem Gedächtniß!"

„Wenn ein Araber eine Taſſe Kaffee mit einem Fremden getrunken hat, ſo hat er damit einen Freundſchaftsbund mit ihm gemacht. Dieſe gemeinſchaftliche Handlung hat ſie verknüpft und durch dieſe Verknüpfung iſt der Araber zu aller Treue und Hülfe gegen ihn verbunden. Das gemeinſchaftliche Eſſen und Trinken iſt hier nicht das, was man ein Zeichen nennt. Zeichen und Bezeichnetes iſt nicht ſelbſt geiſtig, nicht ſelbſt Leben. Sie ſind einander fremd und ihre Verbindung iſt außer ihnen in einem Dritten, eine gedachte. Mit Jemand eſſen und trinken iſt ein Act der Vereinigung und eine gefühlte Vereinigung ſelbſt, nicht ein conventionelles Zeichen. Es wird gegen die Empfindung natürlicher Menſchen ſein, die Feinde ſind, ein Glas Wein mit einander zu trinken, denn das Gefühl der Gemeinſchaft in dieſer Handlung würde ihrer ſonſtigen Stimmung gegen einander widerſprechen. — Das gemeinſchaftliche Nachteſſen Jeſu und ſeiner Jünger iſt an ſich ſchon ein Act der Freundſchaft. Noch verknüpfender iſt das feierliche Eſſen vom gleichen Brode, das Trinken aus dem gleichen Kelche. Auch dies iſt nicht ein bloßes Zeichen der Freundſchaft, ſondern ein Act, eine Empfindung der Freundſchaft ſelbſt. Aber das Weitere, die Erklärung Jeſu: Dies iſt mein Leib, dies iſt mein Blut, nähert die Handlung einer religiöſen, aber macht ſie nicht dazu. Dieſe Erklärung und die damit verbundene Handlung der Austheilung der Speiſe und des Tranks macht die Empfindung zum Theil objectiv. Die

Gemeinſchaft mit Jeſu, ihre Freundſchaft untereinander, und die Vereinigung derſelben in ihrem Mittelpunkte, ihrem Lehrer, wird nicht blos gefühlt, ſondern, indem Jeſus das an alle auszutheilende Brod und den Wein ſeinen für ſie gegebenen Leib und Blut nennt, ſo iſt die Vereinigung nicht mehr blos empfunden, ſondern ſie iſt ſichtbar geworden. Sie wird nicht nur in einem Bilde, einer allegoriſchen Figur vorgeſtellt, ſondern an ein Wirkliches angeknüpft, in einem Wirklichen, einem Brode, gegeben und genoſſen. Einerſeits wird alſo die Empfindung objectiv, andererſeits aber iſt Brod und Wein und die Handlung des Austheilens zugleich nicht blos objectiv. Es iſt mehr in ihr, als geſehen wird: ſie iſt eine myſtiſche Handlung. Der Zuſchauer, der ihre Freundſchaft nicht gekannt und die Worte Jeſu nicht verſtanden hätte, hätte nichts geſehen, als das Austheilen von etwas Brod und Wein und das Genießen derſelben; ſo wie wenn ſcheidende Freunde einen Ring brechen und jeder ein Stück behält, der Zuſchauer nichts ſieht, als das Zerbrechen eines brauchbaren Ringes und das Theilen in unbrauchbare, werthloſe Stücke; das Myſtiſche der Stücke hat er nicht gefaßt. So iſt, objectiv betrachtet, das Brod bloßes Brod, der Wein bloßer Wein, aber beide ſind auch noch mehr. Dieſes Mehr hängt nicht mit den Objecten als eine Erklärung durch ein bloßes Gleichwie zuſammen: mit einem Gleichniß, der Parabel, in welcher das Verſchiedene, Verglichene als getrennt aufgeſtellt wird: „Gleichwie die vereinzelten Stücke, die Ihr eßt, von Einem Brode ſind, der Wein, den Ihr trinkt, aus dem gleichen Kelche iſt, ſo ſeid Ihr zwar Beſondere, aber in der Liebe, im Geiſt Eins“; ſondern das Ding und die Empfindung ſollen ſich verbinden. Oder wenn man ſagte: „Gleichwie Ihr alle Theil nehmt an dieſem Brod und Wein, ſo nehmt Ihr auch alle an meiner Aufopferung Theil", oder welche Gleichwie's man darin finden mag, ſo wäre der Zuſammenhang des Objectiven und des Subjectiven, des Brods und der Perſonen, nicht der Zuſammenhang des Verglichenen, während in der ſymboliſchen Handlung die objectiv gemachte Liebe, dies zur Sache gewordene Subjective, zu ſeiner Natur wieder zurückkehrt und im Eſſen und Trinken wieder ſubjectiv wird. Dieſe Rückkehr kann etwa in dieſer Rückſicht mit dem im geſchriebenen Worte zum Dinge gewordenen Gedanken verglichen werden, der aus einem Todten, einem Objecte, im Leſen ſeine Subjectivität wieder erhält. Die Vergleichung wäre treffender, wenn das geſchriebene Wort, aufgeleſen, durch das Verſtehen als Ding verſchwände, ſo wie im Genuß des Brods und Weins von dieſen myſtiſchen Objecten nicht bloß die Empfindung erweckt, der Geiſt lebendig wird, ſondern ſie ſelbſt als Objecte verſchwinden. Und ſo ſcheint die Handlung reiner, ihrem Zwecke gemäßer, indem ſie nur Geiſt, nur Empfindung gibt und dem Verſtand das Seinige raubt, die Materie, das Seelenloſe, zernichtet. Wenn Liebende vor dem Altar der Göttin der Liebe opfern und das betende Ausſtrömen ihres Gefühls ſie zur höchſten Flamme begeiſtert, ſo iſt die Göttin ſelbſt in ihre Herzen eingekehrt — aber das Bild von Stein bleibt immer vor ihnen ſtehen; da hingegen im Mahl der Liebe das Körperliche vergeht und nur lebendige Empfindung vorhanden iſt. Die Heterogenen ſind aufs Innigſte verknüpft. In dem Ausdruck, Joh. VI, 56: „Wer mein Fleiſch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm", oder Joh. X, 7: „Ich bin die Thüre" und ähnlichen harten Zuſammenſtellungen muß in der Vorſtellung das Verbundene nothwendig in verſchiedene Verglichene getrennt und die Verbindung als eine Vergleichung angeſehen werden. Hier aber werden, wie die myſtiſchen Stücke des Rings, Wein und Brod myſtiſche Objecte. Indem Jeſus ſie ſeinen Leib und Blut nennt und eine Empfindung, ein Genuß ſie unmittelbar begleitet, iſt nicht nur der Wein Blut, auch das Blut iſt Geiſt. „Der gemeinſchaftliche Becher, das gemeinſchaftliche Trinken, iſt der Geiſt eines neuen Bundes, der Viele durchdringt, in welchem Viele Leben zur Erhebung über ihre Sünden trinken und von dieſem Gewächſe des Weinſtocks werde ich nicht mehr trinken bis auf jenen Tag der Vollendung, wenn ich es, ein neues Leben, in dem Reich meines Vaters mit euch trinken werde." Der Zuſammenhang des ausgegoſſenen Blutes iſt nicht, daß es als ein ihnen Objectives zu ihrem Beſten, zu einem Nutzen für ſie vergoſſen wäre, ſondern (wie im Ausdruck: wer mein Fleiſch ißt und mein Blut trinkt) ein gleiches Gefühl iſt in Allen. Sie ſind Alle Trinkende und vom gleichen Geiſt der Liebe ſind Alle durchdrungen. Wäre ein aus einer Hingebung des Leibes und Vergießung des Blutes entſtandener Vortheil, eine Wohlthat dasjenige, worin ſie gleich geſetzt wären, ſo wären ſie in dieſer Rückſicht nur im gleichen Begriff vereinigt. Indem ſie aber das Brod eſſen, den Wein trinken, ſein Leib und Blut in ſie übergeht, ſo iſt Jeſus in Allen und ſein Weſen hat ſie göttlich als Liebe durchdrungen. So iſt das Brod und der Wein nicht blos für den Verſtand ein Object; die Handlung des Eſſens und Trinkens nicht blos eine durch Vernichtung derſelben mit ſich geſchehene Vereinigung; noch die Empfindung ein bloßer Geſchmack der Speiſe und des Tranks:

der Geiſt Jeſu, in dem ſeine Jünger Eins ſind, iſt für das äußere Gefühl, als Object gegenwärtig, ein Wirkliches, geworden."

„Aber gerade dieſe Art einer objectiven Vereinigung, daß die Liebe an etwas Sichtbares, an etwas geheftet wird, das zernichtet werden ſoll, iſt es, was die Handlung nicht zu einer religiöſen werden ließ. Das Brod ſoll gegeſſen, der Wein getrunken werden. Sie können darum nichts Göttliches ſein. Was ſie auf der einen Seite voraus haben, daß die Empfindung, die an ſie geheftet iſt, wieder von ihrer Objectivität zu ihrer Natur gleichſam zurückkehrt, das myſtiſche Object wieder zu einem blos ſubjectiven wird, das verlieren ſie eben dadurch, daß die Liebe durch ſie nicht objectiv genug wird. In der Parabel iſt die Forderung nicht, daß die verſchiednen Zuſammengeſtellten in Eins zuſammengefaßt würden. Hier aber, in der ſymboliſchen Handlung, ſoll das Eſſen und Trinken — und das Gefühl des Einsſein in Jeſu Geiſt zuſammenfließen. Aber das Ding und die Empfindung, der Geiſt und die Wirklichkeit vermiſchen ſich nicht. Die Phantaſie kann ſie nie in Einem Schönen zuſammenfaſſen. Das angeſchaute und genoſſene Brod und Wein können nie die Empfindung der Liebe erwecken und dieſe Empfindung kann ſich nie weder in ihnen als angeſchauten Objecten finden, ſo wie ſie auch dem Gefühl ihres wirklichen Aufnehmens in ſich, ihres ſubjectiv Werdens, des Eſſens und Trinkens, widerſpricht. Etwas Göttliches kann, indem es göttlich iſt, nicht in der Geſtalt eines zu Eſſenden und zu Trinkenden vorhanden ſein. Es iſt immer zweierlei vorhanden, der Glauben und das Ding, die Andacht und das Sehen. Dem Glauben iſt der Geiſt gegenwärtig, dem Sehen oder Schmecken das Brod und der Wein. Es gibt keine Vereinigung für ſie. Der Verſtand widerſpricht der Empfindung, die Empfindung dem Verſtande. Für die Einbildungskraft, in welcher beide ſind und aufgehoben ſind, iſt nichts zu thun. Sie hat hier kein Bild zu geben, worin ſich Anſchauung und Gefühl vereinigte. — In einem Apoll, einer Venus, muß man wohl den Marmor, den zerbrechlichen Stein vergeſſen, und ſieht in ihrer Geſtalt nur die Unſterblichen und in ihrem Anſchauen iſt man zugleich von dem Gefühl ewiger Jugendkraft und der Liebe durchdrungen. Aber reibt die Venus, reibt den Apoll zu Staub und ſprecht: dies iſt Apoll, dies Venus; ſo iſt wohl der Staub vor mir und das Bild der Götter in mir, aber der Staub und das Göttliche treten nimmer in Eins zuſammen. Das Verdienſt des Staubes beſtand in ſeiner Form. Dieſe iſt verſchwunden, er iſt jetzt die Hauptſache. Das Verdienſt des Brodes beſtand in ſeinem myſtiſchen Sinn, aber zugleich in ſeiner Eigenſchaft, daß es Brod, eßbar iſt. Auch in der Verehrung ſoll es als Brod vorhanden ſein. Vor dem zu Staub geriebenen Apoll bleibt die Andacht, aber ſie kann ſich nicht an den Staub wenden. Der Staub kann an die Andacht erinnern, aber nicht ſie auf ſich ziehen. Es entſteht ein Bedauern, die Empfindung dieſer Scheidung, dieſes Widerſpruchs, wie die Traurigkeit bei der Unvereinbarkeit des Leichnams mit der Vorſtellung lebendiger Kräfte. — Nach dem Nachtmahl der Jünger entſtand ein Kummer wegen des bevorſtehenden Verluſtes ihres Meiſters, aber nach einer ächt religiöſen Handlung iſt die ganze Seele befriedigt. Nach dem Genuß des Abendmahls unter den jetzigen Chriſten entſteht ein andächtiges Staunen ohne Heiterkeit, oder mit einer wehmüthigen Heiterkeit, denn die getheilte Spannung der Empfindung und der Verſtand waren einſeitig, die Andacht unvollſtändig. Es war etwas Göttliches verſprochen und es iſt im Munde zerronnen.“

II.

Hegels Leben Jeſu.

Frühjahr 1795.

In dem katholiſchen Mittelalter wurde das Leben Chriſti durch die Vermittlung der Sculptur, Malerei und der dramatiſchen Kunſt bei den Paſſionsſtücken im eigentlichſten Sinne des Wortes angeſchaut. Der Proteſtantismus behielt zwar dies plaſtiſche Element, verringerte aber ſeine Ausdehnung und verwandelte die dramatiſche Objectivität, da ſie als wirklich theatraliſche mit der Heiligkeit des Gegenſtandes ſich nicht vertragen kann, ſo oft auch Dichter den Verſuch dazu machen, in die muſikaliſch dramatiſche der Oratorien von Bach, Händel u. A. Die Vorſtellung der Geſchichte Chriſti wurde aber anfänglich, durch die Wichtigkeit der Unterſcheidungslehren von der katholiſchen Kirche und den ſeparatiſtiſchen Secten, zurückgedrängt. Die Dogmen als ſolche hatten den Vorrang und die Bibel war mehr das Mittel, den Beweis ihrer Wahrheit zu behaupten. Erſt nach dem dreißigjährigen Kriege, erſt nach dem Ausbau der proteſtantiſchen Dogmatik durch einen ſcharfſinnigen Verſtand, ging man allmälig immer mehr auf die Bibel ohne apologetiſche und polemiſche Beziehung zurück. Man vertiefte ſich in die Erſcheinung Chriſti um ihrer ſelbſt willen, nicht um eine Kritik daran zu knüpfen. Ein mächtiger Zug des Herzens unterhielt eine innige Geſelligkeit, einen wirklichen Umgang mit ihm. In der Herrnhutiſchen Gemeinde organiſirte ſich derſelbe förmlich ſyſtematiſch. Verſetzt man ſich lebhaft in dieſe Zeit zurück, ſo begreift man, welche hohe Bedeutung Klopſtocks Meſſias (zuerſt Halle 1760—73) für ſie haben mußte. Aber dem aus der Phantaſie geſchaffenen gläubigen Bilde des Erlöſers, welchem ſich die Andacht mit ſehnſüchtiger Inbrunſt zuwandte, ſtellte ſich auch der Verſtand gegenüber und fing an, die Geſchichte Chriſti nach ihrer Wahrſcheinlichkeit zu unterſuchen. Die Wolfenbüttler Fragmente erſchienen zuerſt, Braunſchweig 1778.

Seit dieſer Zeit folgten ſich viele Schriften, welche ſich zur Aufgabe machten, den Zweck oder Plan und Charakter Jeſu zu entwickeln. Man kann die Literatur derſelben in Haſe's Leben Jeſu nachleſen. Ich kann hier nur dasjenige erwähnen, was mir zur Erläuterung Hegels nothwendig ſcheint. Von den Bearbeitungen des Lebens Jeſu, welche zu der Zeit, als Hegel in Tübingen und in der Schweiz Theologie ſtudirte, vom größten Einfluß waren und zwiſchen dem Ultrarationalismus eines Bahrdt und dem wunderſüchtigen Supernaturalismus einiger Ungenannten eine ſchöne Mitte hielten, die ich am meiſten mit der Stellung vergleichen möchte, welche für unſere jetzige Periode Neanders Leben Jeſu einnimmt, iſt hier die in mehren Modificationen von dem Schweizer J. J. Heß ſeit 1768 veröffentlichte hervorzuheben. Da Hegel in der Schweiz lebte und Niemand einer Einwirkung ſeiner localen Sphäre ſich ganz entziehen kann, ſo dürfte auch noch erinnert werden, daß Lavater von 1783—86 eine hexametriſche Nachdichtung des Klopſtockſchen

Meſſias herausgab. Solche Schriften regten auch ſehr lebhafte Parallelen zwiſchen Chriſtus und Sokrates auf und 1784 erſchien z. B. ganz im Sinne der Wolfenbüttelſchen Fragmente eine eigene Schrift: Vom Zwecke des Sokrates und ſeiner Schüler.

Erinnern wir uns nun auch, daß Hegel in ſeinem Gymnaſialtagebuch uns erzählt, wie er in den Privatſtunden bei ſeinem geliebten Präceptor Löffler Vida's, des Erzbiſchofs, Chriſtias (Opera Vidae, Lugduni 1592; die Chriſtias wurde 1811 von Müller, Hamburg gr. 8. unter dem Titel: Jeſus Chriſtus, ein lateiniſches Heldengedicht, in's Deutſche überſetzt) geleſen und Vieles davon auswendig gewußt habe, ſo ſehen wir Elemente genug vor uns, welche ſeinen eigenen Schritt, ein Leben Jeſu zu ſchreiben, motiviren können. Die Hauptſache bleibt natürlich die Gewalt, welche die Sache ſelbſt über ihn übte. Wenn man den literariſchen Nachlaß aus dieſer Periode überblickt, ſo taucht Chriſtus überall als ihr abſoluter Mittelpunkt hervor. In Tübingen ſcheint Hegel nach einigen Aeußerungen kaum Anſtand genommen zu haben, Sokrates und Chriſtus nicht nur zu paralleliſiren, zu coordiniren, ſondern in manchem Betracht Sokrates ſogar den Vorzug zu geben. So rühmt er an dieſem, daß er zu keinen myſtiſchen Ceremonien Veranlaſſung gegeben, daß er ſeine Schüler durch keine Verbindlichkeiten gegen ſeine Perſon bedingt, ihr Schickſal nicht an das ſeinige geknüpft habe u. ſ. f. In der Schweiz verlieren ſich ſolche Vergleichungen. Er macht Anſtalten, ſich das Leben Jeſu Schritt vor Schritt zur genaueſten Vorſtellung zu bringen. Er fertigt Schemata zu einer Vereinigung der in verſchiedenen Evangelien theils zerſtreuten, theils abweichend erzählten Thatſachen. Er reflectirt über das Wunder, geſteht es dem Glauben zu als eine Form des Erkennens, verwirft es aber von Seiten des Verſtandes. Er beſchäftigt ſich eifrig mit dem Zuſtande des Jüdiſchen Volks und des Römiſchen Reichs zur Zeit des Lebens Chriſti und der Stiftung der Kirche. Endlich vom 9. Mai 1795 bis 24. Juli deſſelben Jahres, alſo gerade während der Zeit, in welcher Schellings Schrift vom Ich als dem Unbedingten in der Wiſſenſchaft, gedruckt wurde, arbeitet er ein noch vollſtändig vorhandenes aus 19 geſchriebenen Bogen beſtehendes Leben *Jeſu* aus und faßt darin die vereinzelten Vorbereitungen organiſch zuſammen. — Der Standpunkt Hegels bei dieſer merkwürdigen Arbeit war allerdings die Auffaſſung Chriſti als eines reinen, hohen, *göttlichen Menſchen*, deſſen Kampf dem Siege der Tugend über das Laſter, dem Triumph der Wahrheit über die Lüge, der Freiheit und Liebe über die Knechtſchaft und Feindſchaft gilt. *Alle Wunder* hat Hegel ganz einfach *weggelaſſen*. Er beginnt, nachdem er von Johannes dem Täufer berichtet hat, die Geſchichte Chriſti ſelbſt ganz ſchlicht mit den Worten: „Der Ort, wo er geboren wurde, war ein Dorf Bethlehem in Judäa. Seine Eltern waren Joſeph und Maria, die ſonſt in Nazareth in Galiläa anſäſſig waren, aber nach Bethlehem, dem Stammort der Familie Joſephs, reiſen mußten, um ſich dort in die Liſte u. ſ. w.“ Eben ſo ſchlicht endigt er mit der Schilderung des Begräbniſſes Chriſti und mit der Selbſtentleibung des Judas.

Das Eigenthümliche der Hegelſchen Evangelienharmonie liegt nun aber darin, daß ſie, obſchon das Wunderbare darin fehlt, oder vielleicht auch, weil es, ohne kritiſch hinausgezankt zu ſein, eben gar nicht da iſt und dem argwöhniſchen Verſtande gar keinen Anſtoß erregt, einen ſehr erhabenen Eindruck macht.

Hegel hat Chriſtus ſich in der vollen menſchlichen Wirklichkeit vorſtellen wollen. Er hat daher alle äußeren Umſtände ſcharf beachtet: er hat in dem Verhältniß Jeſu zu ſeinen Jüngern alle pſychologiſchen Momente ſorgſam berückſichtigt und in dem Ausdruck hat er ſich bei den didaktiſchen Partieen, welche natürlich bei Verwerfung der thaumatiſchen überwiegen, ganz der Sprache ſeiner Zeit bedient, ohne doch in die Trivialität des Bahrdtiſchen Volkstones zu verfallen. Vielmehr athmet die Sprache eine naive Hoheit, ſo trocken ſie freilich zuerſt bei den Wörtern: Tugend, Charakter, Liebe zur Pflicht u. ſ. w. klingt. In dem Streben, den Inhalt der Worte Chriſti ganz in die Form eines ihm adäquaten Selbſtbewußtſeins aufzulöſen, hat Hegel mehrmals kühne Paraphraſen gebraucht. Eine nähere Vorſtellung ſeines Verfahrens vermag nur die Arbeit ſelbſt zu ſchaffen.

Hegel hat alſo wirklich ein Leben Jeſu, eine zuſammenhängende, im Ton des Ausdrucks mit unſerer Bildung harmonirende Geſchichte Chriſti hervorgebracht. Allein er hat ſich bei dieſer hiſtoriſch-pragmatiſchen Arbeit noch nicht beruhigt. Im Gegentheil ſcheint er, nach einzelnen Fragmenten zu urtheilen, eine noch ausführlichere Darſtellung derſelben beabſichtigt zu haben. Es finden ſich über die Bergpredigt, über dieſe und jene Parabel Excurſe, welche darauf hindeuten. Auch Einleitungen zum Leben Jeſu ſcheint er mehrfach entworfen zu haben, z. B. „Jeſus trat nicht lange vor der letzten Kriſe auf, welche die Gährung der mannigfachen Elemente des Jüdiſchen Schickſals herbeizog. In dieſer Zeit der Entwicklung dieſes Stoffs, bis er zu einem Ganzen geſammelt wird und bis reine Entgegenſetzung, offener Krieg entſteht, gingen dem letzten Acte mehre partielle Ausbrüche vorher. Menſchen von gemeinerer Seele, aber ſtarken Leidenſchaften, faßten das Schickſal des Jüdiſchen Volkes nur unvollſtändig auf und waren alſo nicht ruhig genug, weder leidend ſich von ſeinen Wellen ohne Bewußtſein forttragen zu laſſen, noch eine weitere Entwicklung abzuwarten, um ſich, wie nöthig geweſen wäre, eine größere Macht beizugeſellen. Sie griffen dem Ganzen vor und fielen ohne Ehre und ohne Wirkung. — Jeſus bekämpfte nicht nur einen Theil des Jüdiſchen Schickſals, weil er nicht von einem andern Theil deſſelben befangen war, ſondern *ſtellte ſich dem Ganzen entgegen*, war alſo ſelbſt darüber erhaben und ſuchte ſein Volk darüber zu erheben. Aber ſolche Feindſchaften, als er aufzuheben ſuchte, können nur durch *Tapferkeit überwältigt*, nicht durch *Liebe verſöhnt* werden. Auch ſein erhabener Verſuch, das Ganze des Schickſals zu überwinden, mußte darum in ſeinem Volke fehlſchlagen und er ſelbſt ein Opfer deſſelben werden. Weil Jeſus ſich auf keine Seite des Schickſals geſchlagen hatte, ſo mußte zwar nicht unter ſeinem Volke, denn dies beſaß noch zu viel, wohl aber in der übrigen Welt, ſeine Religion einen ſo großen Eingang bei Menſchen finden, *die keinen Antheil mehr an dem Schickſal*, gar nichts mehr zu vertheidigen oder zu behaupten hatten.“

Dasjenige Element alſo, was in der Geſchichte Chriſti das größte Kreuz ihrer Bearbeiter zu ſein pflegt, das thaumatiſche, machte Hegel gar keine Verlegenheit. Die Gereiztheit, mit welcher die kränkliche Orthodoxie unſerer Tage denjenigen verfolgt, der dem Beiſpiel Chriſti in ſeiner faſt an Nichtachtung ſtreifenden Gleichgültigkeit gegen die Wunder, dem abſoluten Wunder des Geiſtes, der Wiedergeburt des natürlichen Menſchen durch den Tod der Egoität gegenüber, ſich anſchließt, war der damaligen Zeit fremd. Man hatte nicht zu fürchten, für einen Unchriſten gehalten zu werden, wenn man zwar an die Göttlichkeit Chriſti, an einen heiligen Sinn des von ihm erzählten Wunderbaren, aber nicht an die factiſche Wahrheit der Wunder ſelbſt glaubte. Hegel hat es ſich übrigens mit dem Fortlaſſen der Wunder aus dem Leben Jeſu nicht blos als mit einem genialen Griff bequem machen wollen, ſondern er hat ſich auch vielfach Rechenſchaft über das Verhältniß der Speculation zu dem Wunderbegriff abgelegt und es ſei erlaubt, eine Hauptſtelle aus den damals von ihm niedergeſchriebenen Aeußerungen hierüber beizubringen:

„Der Streit über die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder wird vor verſchiedenen Gerichtshöfen geführt und wird nicht ſo bald aus der Verwirrung geſetzt werden können, als bis man die ſtreitenden Parteien hierüber verſtändigt hat. Ueber die Wahrheit für die Phantaſie ſind Alle einig und nur der Phantaſie derjenigen ſind die Wunder unzugänglich, bei denen ſich der Verſtand immer darein miſcht. Wenigſtens die Urtheilskraft findet ſich immer darein gezogen, um die Zweckmäßigkeit zu dem vorgegebenen Zweck zu beurtheilen. Von Seiten der äſthetiſchen Urtheilskraft, der Freiheit der Einbildungskraft iſt Herder der erſte, vielleicht der einzige, der das alte Teſtament in dieſem Sinne behandelt hat, eine Bearbeitung, deren das neue Teſtament nicht fähig iſt. Die Beſtreiter der Wunder ziehen die Sache gewöhnlich vor den Richterſtuhl des Verſtandes. Ihre Waffen ſind die Erfahrung und die Geſetze der Natur. Die Vertheidiger der Wunder verfechten ihre Sache mit den Waffen einer Vernunft, nicht der ſelbſtſtändigen, die unabhängig aus ihrem Weſen allein ſich Zwecke ſetzt, ſondern einer Vernunft, der von außen Zwecke geſetzt ſind und die dann denſelben gemäß reflectirt, bald untergeordnete Zwecke erfindet, bald höhere aus denſelben erſchließt. Der Widerſpruch zwiſchen beiden Parteien: ob man bei Gründung der höchſten Wiſſenſchaft für den Menſchen von einer Hiſtorie ausgehen müſſe? — reducirt ſich auf die Frage: Kann der höchſte Zweck der Vernunft ihr nur von ihr ſelbſt gegeben werden, widerſpricht es nicht dem Innerſten ihres Weſens, wenn er ihr von Außen oder durch fremde Auctorität geſetzt wird — oder iſt die Vernunft deſſen unfähig? — Bei dieſem Punkt allein ſollten die Beſtreiter der Wunder die Vertheidiger derſelben feſthalten. Sich auf hiſtoriſche und exegetiſche Erörterungen einzulaſſen, auf ihr Feld ſich zu begeben, heißt ſein Recht nicht kennen oder es nicht behaupten und die Vertheidiger derſelben haben gewonnen Spiel. Denn wenn man auch von jedem einzelnen Wunder zeigen könnte, daß es ſich natürlich erklären laſſe (wobei jedoch alle bisherigen dergleichen Erklärungen bei den meiſten im höchſten Grade gezwungen ausfallen und im Ganzen nie für Jedermann befriedigend ausfallen können, bis der Grundſatz allgemein geworden, durch keine Geſchichte, keine Auctorität könne der Vernunft ihr höchſter Zweck geſetzt werden), ſo hat man dem Vertheidiger ſchon zu viel eingeräumt. Wenn nur Ein Wunder ſich nicht erklären ließe, ſo hätte die Vernunft ihr Recht verloren. Dies iſt der höchſte Standpunkt, auf den wir uns ſtellen müſſen. Auf die Führung des Streits vor dem Richterſtuhl des Verſtandes ſich einzulaſſen, beweiſt ſchon, daß wir dort nicht recht feſt ſtehen, daß uns die Erzählung von Wunderbegebenheiten ſtutzig gemacht hat, daß wir es nicht von dort aus allein wagen, ſie von der Hand zu weiſen, ſondern daß die Thatſachen, die man uns als Wunder ausgibt, fähig ſein könnten, jene Selbſtſtändigkeit der Vernunft umzuſtoßen. — Steigt man mit dem Wundervertheidiger auf das Feld des Verſtandes herunter, ſo wird ein Langes und Breites über die Möglichkeit und Unmöglichkeit geſtritten. Auch dieſer Punkt wird gemeiniglich unentſchieden gelaſſen und wenn es zum Einzelnen kommt, fordert der Wunderbeſtreiter entweder, daß die Wahrnehmungen zu Erfahrungen erhoben, d. h. aus Naturgeſetzen erklärt werden, oder, wenn er hieran verzweifelt, ſo leugnet er die Wahrnehmung ſelbſt — und beide Theile verſtehen einander nicht mehr. Der Vertheidiger der Wunder kann nicht begreifen, welches Intereſſe der Beſtreiter haben kann, die Wunder wegzuerklären oder zu leugnen, denn dadurch, daß ſich der Beſtreiter hierauf eingelaſſen, hat er ſeine Unentſchiedenheit verrathen, ob ſeine Vernunft für ſich ſtehen könne oder nicht. Die Ungeſchicklichkeit, die er bei ſeiner Aengſtlichkeit zeigt und zeigen muß, Alles erklären zu wollen, macht ihn theils verhaßt, weil man ihm dabei nur böſe Abſichten zutraut, theils verräth er, daß er ſich auch noch vor dem geringſten Reſt eines Wunders zu fürchten hätte, und ſich oft mehr zu betäuben, als durch klare Einſicht ganz unbefangen Ruhe und Sicherheit zu erwerben ſuche. Stellt ſich der Beſtreiter aber aus polemiſcher Abſicht, den Andern zu bekehren, auf einen niedrigeren Standpunkt, ſo unternimmt er, einen Mohren weiß zu waſchen und ſtürzt ihn in Zweifel und in einen Zuſtand ohne Haltung.“

III.

Kritik des Begriffs der poſitiven Religion.

Beendet im April 1796.

Wenn wir an das Thema zurückdenken, welches Hegel auf dem Tübinger Seminar ſo lebhaft beſchäftigte, ſo war dies der Gedanke, wie eine Volksreligion möglich, wie Phantaſie und Verſtand gleich ſehr befriedigt, wie die Privatreligion mit der öffentlichen ausgeglichen, wie die Religion als Kirche mit dem Staat vereint werden könne. Dies Thema zieht ſich noch durch die ganze Schweizer Periode hin. Auch hat es ihn ſein Lebelang zu beſchäftigen nicht aufgehört, allein den eigentlichen Strauß mit ihm kämpfte er doch in dieſer Zeit, in welcher er noch an der Univerſitätstheologie ſo viel zu verdauen hatte. Wie ſchon oben gezeigt worden, geſtaltete ſich ihm das Problem zu einer Unterſuchung über den Begriff der poſitiven Religion mit ſpecieller Beziehung auf das Chriſtenthum. Dieſe Arbeit ſchloß ſich, nachdem auch ihr viele einzelne aphoriſtiſche Prolegomenen vorangegangen waren, zu einer eigenen Abhandlung ab, welche wahrſcheinlich der Beendigung des Lebens Jeſu unmittelbar folgte und zumeiſt im Winter 1795/96 geſchrieben ward; denn gegen Ende des beinahe 30 Bogen ſtarken Manuſcriptes findet ſich bei einem Abſatz an den Rand geſchrieben: den 29. April 1796, während etwa nach dem erſten Drittel auf gleiche Weiſe einmal der 20. November 1795 bemerkt iſt. Je inniger und tiefer die Liebe Hegels zum geſchichtlichen Chriſtus war, um ſo tiefer war er gegen die Dogmatik ſeiner Zeit und gegen die vielen Widerſprüche im Zuſtand der Kirche und der Geiſtlichen mit dem Dogma der Liebe erbittert. In Beziehung auf Chriſtus erinnert er einmal ſelbſt an Platons Ausſpruch, daß, wenn die Tugend einmal perſönlich erſchiene, Jedermann ſie lieben müſſe. Aber gegen das Gefangennehmen der Vernunft unter den Glauben, gegen die Prätenſion der Theologen, von ihren Lehrgebäuden mit der Prüfung des Gedankens ſich zurückzuhalten, gegen hierarchiſche Anmaßung jeder Art, gegen die Habſucht und Ehrſucht, wodurch Geiſtliche ſo oft ihren Wandel beflecken, kehrt er ſich mit erſchütternder Heftigkeit. In Anſehung der popularen Kraft der Diction iſt dies Werk das vollendetſte, was Hegel geſchrieben hat.

Um eine etwas nähere Vorſtellung von ſeinem Inhalt zu geben, will ich die von Hegel ſelbſt gemachten Ueberſchriften der einzelnen Capitel mittheilen: Was heißt: poſitive Religion? — Die chriſtliche Religion als poſitive. — Jeſus ſpricht viel von ſeinem Individuum. — Jeſus ſpricht von ſich als dem Meſſias. — Wunder als Princip der Verbindlichkeit für das Moralgeſetz. — Von den Jüngern Chriſti. — Ausſchickung derſelben in's Land. — Auferſtehung Chriſti und Befehl nach derſelben an ſeine Jünger. — Was anwendbar in einer kleinen Geſellſchaft, iſt ungerecht in einem Staat: Gemeinſchaft der Güter; abſolute Gleichheit der Einzelnen. — Abendmahl. — Ausbreitungsſucht. — Das zum Staat werden einer moraliſchen und religiöſen Geſellſchaft. — Streit der Kirche mit dem Staat. — Vertrag der Kirche mit dem Staat (Repräſentation, Lehre). — Welche Form die Moral in einer Kirche gewinnen muß. — Nothwendigkeit der Entſtehung von Secten. — Vergleich des Chriſtenthums mit dem Heidenthum.

Von der Darſtellungsweiſe ſelbſt werde ich wenigſtens eine kleine Probe geben müſſen, z. B.: „Die Maxime der Gütergemeinſchaft würde, wenn mit aller Strenge darauf wäre gehalten worden, der Ausbreitung des Chriſtenthums wenig Vorſchub gethan haben, und ſie wurde daher frühzeitig, weislich oder nothgedrungen, in ſo fern aufgegeben, als ſie jetzt von dem, der in die Geſellſchaft aufgenommen werden wollte, nicht mehr als eine Bedingung ſeiner Aufnahme gefordert wurde, aber deſto mehr wurden freiwillige Beiträge zur Caſſe der Geſellſchaft, als ein Mittel, ſich im Himmel einzukaufen, eingeſchärft; wodurch die Geiſtlichkeit in der Folge noch gewann, indem ſie den Laien dieſe Freigebigkeit gegen ſich empfahl, aber ſich wohl hütete, ihr eigenes erworbenes Eigenthum zu verſchleudern, und ſo, um ſich ſelbſt, als die Armen und Hülfsbedürftigen, zu bereichern, die andere Hälfte der Menſchheit zu Bettlern machte. In der katholiſchen Kirche hat ſich dieſe Bereicherung der Klöſter, Geiſtlichen und Kirchen erhalten, wovon den Armen wenig und dies Wenige auf eine Art zu Theil wird, daß die Bettelei ſich dadurch erhält und durch eine unnatürliche Verkehrung der Dinge der herumziehende Tagdieb, der auf der Straße übernachtet, beſſer daran iſt, als der fleißige Arbeitsmann. In der proteſtantiſchen Kirche wird der etwaige Beitrag an Butter und Eiern dem Seelenhirten freiwillig als einem Freunde, wenn er ſich die Zuneigung ſeiner Heerde erwirbt, nicht als ein Mittel, den Himmel zu erkaufen, gereicht; und in Anſehung der Almoſen vor den Thüren des Mildthätigen wird auch ein armer Betteljude nicht weggejagt.“

„In Betreff der Gleichheit unter den erſten Chriſten, da der Sclav der Bruder ſeines Herrn wurde, da Demuth, ſich über Niemand zu erheben, die Menſchen nicht nach Ehren und

Würden, nicht nach Talenten und andern glänzenden Eigenſchaften, ſondern nach der Stärke ihres Glaubens zu ſchätzen, das Gefühl ſeiner eigenen Unwürdigkeit, das erſte Geſetz eines Chriſten wurde, dieſe Theorie iſt allerdings in ihrem ganzen Umfang beibehalten worden, aber klüglich wird hinzugefügt, daß es ſo in den Augen des Himmels ſei und es wird daher in dieſem Erdenleben weiter keine Notiz davon genommen. Der Einfältige, der dieſe Grundſätze der Demuth, der Verabſcheuung alles Stolzes und aller Eitelkeit mit rührender Beredtſamkeit von ſeinem Biſchof oder Superintendenten vortragen hört und die Miene der Erbauung mit anſieht, womit die vornehmen Herren und Damen dies in der Gemeine mit anhörten, der Einfältige, der jetzt nach der Predigt ſeinen Prälaten ſammt den vornehmen Herren und Damen vertraulich anginge und in ihnen demüthige Brüder und Freunde zu finden hoffte, würde in ihrer lächelnden oder verächtlichen Miene bald leſen können, daß dies nicht ſo dem Wort nach zu nehmen, daß davon erſt im Himmel die eigentliche Anwendung werde zu finden ſein. Wenn vornehme chriſtliche Prälaten noch heutiges Tags einer Anzahl Armen jährlich die Füße waſchen, ſo iſt das nicht viel mehr als eine Komödie, nach welcher Alles beim Alten belaſſen wird und die auch dadurch an Bedeutung verloren hat, daß das Fußwaſchen nach unſern Sitten nicht mehr, wie den Juden, eine tägliche Handlung und Höflichkeit gegen Gäſte war, die gewöhnlich nur die Sclaven oder Bedienten verrichteten. Dahingegen das jährliche Pflügen des chineſiſchen Kaiſers, ſo ſehr es zu einer Komödie herabgeſunken iſt, doch noch dadurch eine unmittelbare Bedeutung für jeden Zuſchauer hat, daß, den Acker zu pflügen, immer noch eine Hauptbeſchäftigung des größten Theils ſeiner Unterthanen iſt.“

„Die nothwendige Folge davon, *Empfindungen gebieten zu wollen*, war und mußte ſein: *Selbſtbetrug*, daß man die vorgeſchriebene Empfindung zu haben, ſein Gefühl mit dem, was man beſchrieben fand, übereinzuſtimmen glaubte, wobei aber eine ſolche hervorgekünſtelte Empfindung der wahren, natürlichen, weder an Kraft noch an Werth gleichkommen konnte. Dieſer Selbſtbetrug kann ſein *falſche Beruhigung*, welche auf dieſe in dem geiſtlichen Treibhaus gewirkten Empfindungen einen hohen Werth ſetzt und ſich viel damit meint und daher, wo jetzt Kraft nöthig wäre, ſchwach iſt. Bemerkt ein ſolcher Menſch dies ſelbſt, ſo kann er in Hülfsloſigkeit, Angſt, *Mißtrauen gegen ſich* verfallen, ein Seelenzuſtand, der oft bis zum Wahnſinn getrieben wird. Oft auch geräth derjenige in *Verzweiflung*, der mit allem guten Willen und aller möglichen Anſtrengung doch ſeine Empfindungen noch nicht auf die Höhe getrieben zu haben glaubt, die von ihm erfordert wird. Da er ſich im Felde der Empfindungen befindet und nie zu einem feſten Maßſtab ſeiner Vollkommenheit gelangen kann, außer etwa durch Täuſchungen der Einbildungskraft, ſo wird er ſich in einer *Aengſtlichkeit* befinden, der Kraft und Entſchloſſenheit fehlt und welche nur im Vertrauen auf die unbegrenzte Gnade der Gottheit einige Beruhigung findet. Nur eine kleine Erhöhung der Spannung der Einbildungskraft und auch dieſer Zuſtand verwandelt ſich in *Wahnſinn* und Verrücktheit. — Die gewöhnlichſte Wirkung iſt eine Art des oben angeführten Selbſtbetruges, da man *bei allem Reichthum geiſtlicher Empfindungen im Ganzen denſelben Charakter behält* und der gewöhnliche Menſch *neben* dem geiſtlichen hauſt, allenfalls von dieſem durch Floſkeln und äußere Gebärden ausſtaffirt wird, im Handel und Wandel der gewöhnliche, Sonntags aber, oder unter ſeinen Brüdern, oder vor ſeinem Gebetbuch, ganz ein anderer iſt. Es iſt oft zu hart, einen ſolchen Charakter der eigentlichen Heuchelei zu beſchuldigen u. ſ. w.“

Es möge an dieſen Beiſpielen genug ſein, um den Ton zu veranſchaulichen, in welchem Hegel dieſe Abhandlung abfaßte. Wegen der Schwierigkeit, ſich in dem Gegenſtande ſeiner Kritik nicht zu irren, hat er ſelbſt einleitend bemerkt: „Wenn man von der chriſtlichen Religion ſchreibt, iſt man jederzeit der Gefahr ausgeſetzt, des Fehlers beſchuldigt zu werden, daß man ſich eine unrichtige Vorſtellung von dem Zweck und Weſen derſelben mache, und bei dem, was man an der Vorſtellung, die man ſich davon macht, auszuſetzen findet, iſt man gleich mit der Gegenantwort bereit, dies treffe die chriſtliche Religion nicht, ſondern nur gewiſſe Vorſtellungen von derſelben. Bittet man ſich aus, man möchte einem doch den Lehrbegriff zeigen, worin man zuverläſſig das lautere Syſtem der chriſtlichen Religion antreffe, ſo werden die Herren alle aus Einem Munde antworten:

Iſt Ihnen denn mein Compendium nicht bekannt?

Aber, meine Herren, Ihre ſelbſtgeſchriebenen Compendien, oder die Sie als Ihr Glaubensſyſtem zu Grunde legen, ſind ſelbſt ſo verſchieden, daß man Sie erſuchen muß, ſich vorher zu vereinbaren, ehe Sie etwas als nicht zur chriſtlichen Religion gehörig ausgeben.“

IV.

Begriff der urſprünglichen chriſtlichen Gemeinde.

Die negative Schärfe, welche in der Kritik Hegels ſich äußerte, hatte ihren Grund in der affirmirten Kraft, welche in ihm wohnte. Der durchdringende Blick, mit welchem ſein Verſtand Widerſprüche aller Art auffand, hatte ſeine Bedingung an der Einheit, in deren Tiefe er jene Diſſonanzen zur Harmonie aufzulöſen ſuchte. Schon oben ſind mehre Aufſätze: das Schickſal und ſeine Verſöhnung, die Liebe und die Scham, der Gottesſohn und der Menſchenſohn, mitgetheilt worden, in denen ſich eine höchſt intenſive ſpeculative Kraft kund gibt. Wird es uns überraſchen, wenn dem kritiſchen Geiſt in Hegel ein im guten Sinne des Wortes myſtiſcher gegenüber ſtand? Wollen wir uns nicht, nachdem wir ihn ſchon in der an Hölderlin gerichteten in den Sommer 1796 fallenden Dichtung: Eleuſis, als eine des höchſten Platoniſirenden Schwunges fähige Seele kennen gelernt haben, die damalige Oekonomie ſeiner Produktion ſo denken, daß ein gewiſſer Wechſel der mehr negativ kritiſchen und poſitiv ſchaffenden Stimmung in ihm waltete? In dieſer myſtiſchen ahnungsvollen Weiſe erhob er ſich allmälig über den Standpunkt der bloßen Moralität in der Religion. Des Ausdrucks myſtiſch bediente er ſich damals ſelbſt. Er nennt die Einheit Gottes und der Welt myſtiſch. Es finden ſich (wie Alles aus dieſer Periode ohne ausdrücklichen Titel) ohne vorher feſtbeſtimmte Dispoſition dennoch zuſammengehörige Bogen, etwa 12 an der Zahl, in denen die Stiftung der Gemeinde in der Art unterſucht wird, daß die Taufformel nach ihrer Entſtehung und Fortpflanzung Gegenſtand einer genauen Analyſe iſt. Das Wort: Glauben will Hegel hier nur in dem Sinne gebrauchen, daß es Glauben an Göttliches bedeuten ſoll. Nur wer das Göttliche in ſich habe, könne an Göttliches glauben. Nur der Geiſt könne den Geiſt erkennen. „In dem, woran er glaubt, findet er ſeine eigne Natur wieder, wenn er auch nicht das Bewußtſein hat, daß dies Gefundene ſeine eigene Natur wäre. In jedem Menſchen ſelbſt iſt das Licht und Leben. Er wird von einem Licht nicht erleuchtet, wie ein dunkler Körper, der nur fremden Glanz trägt, ſondern ſein eigener Feuerſtoff geräth in Brand und iſt eine eigene Flamme.“ Hegel erläutert dies weiterhin durch Chriſti eigene Worte. „Als Jeſus ſeine Jünger fragte: wer ſagen die Menſchen, daß der Menſchen Sohn ſei? erzählten ſeine Freunde die Meinungen der Juden, welche auch, indem ſie ihn verklärten, doch nicht aus der Wirklichkeit herausgehen konnten, ſondern in ihm das Individuum ſahen. Als aber Petrus ſeinen Glauben an den Menſchenſohn, daß er in ihm den Gottesſohn erkenne, ausgeſprochen hatte, ſo preist ihn Jeſus ſelig, denn der Vater im Himmel habe ihm dies geoffenbart. Einer Offenbarung bedurfte es nicht zu einer bloßen Erkenntniß von göttlicher Natur. Ein großer Theil der Chriſtenheit lernt dieſe Erkenntniß. Den Kindern werden Schlüſſe aus den Wundern u. ſ. f. gegeben, daß Jeſus Gott ſei. Man kann dies Lernen, dies Empfangen des Glaubens keine göttliche Offenbarung nennen. Befehl und Prügel thun's hier. „Mein Vater im Himmel hat es dir geoffenbart“, d. h. das Göttliche, das in dir iſt, hat mich als Göttliches erkannt; du haſt mein Weſen verſtanden; es hat in dem deinigen wiedergetönt.“

Da es zu weit führen würde, den ganzen im Drange des Erkennens oft nur roh hingeworfenen Aufſatz mitzutheilen, ſo ſoll wenigſtens dasjenige hervorgehoben werden, was ſeinen Inhalt und zugleich ſeine Form beſtimmter zu charakteriſiren vermag. Da wir nun eben eine Schilderung des Abendmahls gehabt haben und an die Taufe für die Kirche die Grundformel ihres Bekenntniſſes geknüpft iſt, ſo mag zunächſt eine Darſtellung folgen, welche uns zeigt, wie Hegel ſich in dieſen Begriff auf eine ganz eigenthümliche Weiſe einbohrt: „Die Gewohnheit des Johannes (von Jeſus iſt keine ſolche Handlung bekannt), die zu ſeinem Geiſt Erzogenen im Waſſer unterzutauchen, iſt eine bedeutende ſymboliſche. Es gibt kein Gefühl, das dem Verlangen nach dem Unendlichen, dem Sehnen, in das Unendliche überzufließen, ſo homogen wäre, als das Verlangen, ſich in einer Waſſerfülle zu begraben. Der Hineinſtürzende hat ein Fremdes vor ſich, das ihn ſogleich ganz umfließt, an jedem Punkte ſeines Körpers ſich zu fühlen gibt. Er iſt der Welt genommen, ſie ihm. Er iſt nur gefühltes Waſſer, das ihn berührt, wo er iſt, und er iſt nur, wo er es fühlt. Es iſt in der Waſſerfülle keine Lücke, keine Beſchränkung, keine Mannigfaltigkeit oder Beſtimmung. Das Gefühl derſelben iſt das unzerſtreuteſte, einfachſte. Der Untergetauchte ſteigt wieder in die Luft empor, trennt ſich vom Waſſerkörper, iſt von ihm ſchon geſchieden, aber er trieft noch allenthalben von ihm. So wie es ihn verläßt, nimmt die Welt um ihn wieder Beſtimmtheit an und er tritt geſtärkt in die Mannigfaltigkeit des Bewußtſeins zurück. Im Hinausſehen in die unſchattirte Bläue und die einfache geſtaltenloſe Fläche eines morgenländiſchen Horizontes wird die umgebende Luft nicht gefühlt. Im Untergetauchten iſt nur

Ein Gefühl: die Vergeſſenheit der Welt, eine Einſamkeit, die Alles von ſich geworfen, Allem ſich entwunden hat. Als ein ſolches Entnehmen alles Bisherigen, als eine begeiſternde Weihe in eine neue Welt, in welcher vor dem neuen Geiſte das, was wirklich iſt, unentſchieden zwiſchen Wirklichkeit und Traum ſchwebt, erſcheint die Taufe Jeſu bei Markus 1, 9 ff.“ — Aehnliche Entwickelungen wendet Hegel auf die Auferſtehung Chriſti an, indem er ſich zugleich auf die Unſterblichkeit einläßt. Der Hauptpunkt hierbei iſt ihm die Nothwendigkeit, daß das Element, in welchem die Einzelnen mit aller individuellen Ungleichheit ſich begegnen, nicht ein Symbol, eine Allegorie, ein perſonificirtes Weſen ſein könne, ſondern, um geliebt zu werden, eine wirkliche Perſönlichkeit ſein müſſe. Daher ſei den erſten Chriſten die Auferſtehung Jeſu ſo wichtig geweſen. Es ſei die Vereinigung der Chriſten nicht nur eine Verſammlung von ſolchen, die ähnliche Vorſtellungen hätten, von daſſelbe Glaubenden, vielmehr ſei ſie Gemeinde, eine Vereinigung in Liebe und voll Leben. Allein die Gemeinſchaft als nur auf die Liebe gerichtet, ſei erſt noch unvollkommen, weil ſie eine Verarmung der Bildung, ein Ausſchließen vieler ſchönen Verhältniſſe politiſcher Sittlichkeit, eine Gleichgültigkeit gegen viele frohe Bande und hohe Intereſſen mit ſich führe. So kam Hegel auch hier auf das Verhältniß der Kirche zum Staat, machte ſich aber mehr nur erſt den Dualismus zwiſchen beiden in ſeinen innerſten Principien klar, als daß er ihn damals bereits überwunden hätte. Auch hat ihm, obwohl er ſpäter den Staat als diejenige Form des objectiven Geiſtes anerkannte, welcher die Kirche, in ſo fern ſie ebenfalls durch ihre Praxis eine objective Geſtalt annimmt, ſich einordnen muß, eine Schwankung hierin beſtändig angehaftet, welche an ſich darin begründet liegt, daß die Religion allerdings über den Staat hinausgeht, was ja auch die Hierarchen ſehr wohl wiſſen, indem ſie die politiſche Geſtalt der Religion als Kirche mit der Religion ſelbſt zu identificiren ſtreben. Eine Kritik Hegel's in dieſer Beziehung hat Rothe in den: Anfängen der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung, 1837, Einleitung §. 17, S. 126 ff. gegeben. Damals faßte er die Stellung der Gemeinde zur Welt ſo: „Außer dem gemeinſchaftlichen Genießen, Beten, Eſſen, Freuen, Glauben und Hoffen, außer der einzigen Thätigkeit für die Verbreitung des Glaubens, die Vergrößerung der Gemeinſchaftlichkeit der Andacht, liegt noch ein ungeheures Feld von Objectivität, die ein Schickſal von dem vielſeitigſten Umfange und gewaltiger Macht aufſtellt und mannigfaltige Thätigkeit anſpricht. In der Aufgabe der Liebe verſchmäht die Gemeinde jede Vereinigung, die nicht die innigſte, jeden Geiſt, der nicht der höchſte wäre. Der Unnatur und Schaalheit der prächtigen Idee einer allgemeinen Menſchenliebe nicht zu gedenken, da ſie nicht das Streben der Gemeinde iſt, muß dieſe bei der Liebe ſelbſt ſtehen bleiben. Außer der Beziehung des gemeinſchaftlichen Glaubens und der Darſtellung dieſer Gemeinſchaft in darauf ſich beziehenden religiöſen Handlungen, iſt jede andere Verbindung zu einem Objectiven, zum Zweck einer Entwicklung einer andern Seite des Lebens, zu einer gemeinſamen Thätigkeit, jeder zu etwas Anderm, als der Ausbreitung des Glaubens zuſammenwirkende und ſich in andern Modificationen und partiellen Geſtalten des Lebens, in Spielen, ſich darſtellende und ſeiner ſich freuende Geiſt der Gemeinde fremd. Sie würde ſich in ihm nicht erkennen. Sie hätte von der Liebe, ihrem einzigen Geiſt, gelaſſen, wäre ihrem Gotte untreu geworden. Auch würde ſie nicht nur die Liebe verlaſſen haben, ſondern ſie auch zerſtören, denn die Mitglieder ſetzen ſich in Gefahr, mit ihren Individualitäten gegen einander zu ſtoßen, indem ſie ſich durch Bildung in das Gebiet ihrer verſchiedenen Charaktere, in die Macht ihrer verſchiedenen Schickſale begäben, und über einem Intereſſe für etwas Geringes, über einer verſchiedenen Beſtimmtheit in etwas Kleinem, die Liebe ſich in Haß verkehren und eine Abtrünnigkeit von Gott erfolgen würde. *Dieſe Gefahr wird nur durch eine unthätige, unentwickelte Liebe abgewandt*, daß ſie, das höchſte Leben, unlebendig bleibt. So verwickelt die widernatürliche Ausdehnung des Umfangs der Liebe in einen Widerſpruch, in ein falſches Beſtreben, das der Vater des fürchterlichſten leidenden oder thätigen Fanatismus werden mußte. Dieſe Beſchränkung der Liebe auf ſich ſelbſt, *ihre Flucht vor allen Formen*, wenn *auch ſchon ihr Geiſt in ihnen webte*, dieſe Entfernung von allem Schickſal iſt gerade ihr größtes Schickſal und hier iſt der Punkt, wo Jeſus mit dem Schickſal zuſammenhängt, und zwar auf die erhabenſte Art, aber von ihm litt.“

Das Ganze ſchließt Hegel mit der Reſignation auf die Möglichkeit einer Aufhebung des Dualismus: „zwiſchen dieſen (zuvor beſchriebenen) Extremen der Freundſchaft, des Haſſes oder der Gleichgültigkeit gegen die Welt, zwiſchen dieſen Extremen, die ſich innerhalb der Entgegenſetzung Gottes und der Welt, des Göttlichen und des Lebens, befinden, hat die chriſtliche Kirche vor- und rückwärts den Kreis durchlaufen; aber es iſt ihr Schickſal, daß Kirche und Staat, Gottesdienſt und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geiſtliches und weltliches Thun, nie in Eins zuſammenſchmelzen können.“

Hiſtoriſche Studien

Wir haben bisher die theologiſchen Studien Hegel's während ſeines Schweizeriſchen Hofmeiſterthums geſchildert. Sie ſind aber natürlich nicht die einzigen geweſen, die ihn beſchäftigten und es iſt erfreulich, wenigſtens noch in eines derſelben, in das hiſtoriſche, einen näheren Einblick thun zu können. Schon auf dem Gymnaſium gab ſich Hegel eifrig mit der Geſchichte ab. Was pragmatiſche Geſchichte eigentlich ſei, ſuchte er ſich zu beantworten; das Schröckhiſche Compendium gefiel ihm, weil es das Unweſentliche, Geiſtloſe zu beſeitigen bemüht war und auf Schlachten, Namenregiſter u. ſ. f. nicht den Hauptaccent legte; Philoſophie der Geſchichte noch nicht ſtudirt zu haben, bemerkt er ſich ausdrücklich; aus Meiners Culturgeſchichte macht er ſich einen Auszug; er verſucht, die Leidenſchaften zu analyſiren, welche in der Weltgeſchichte vorzüglich thätig geweſen ſind u. dgl. m. In den ſpäteren Arbeiten ward er wieder auf die Geſchichte geführt. Er ſchrieb, mit genauer Berückſichtigung der Quellen, zu Tübingen in ſeiner Candidatendiſſertation die Reformationsgeſchichte der Würtembergiſchen Kirche. Die Reflexion über die Geſchichte des Chriſtenthums überhaupt leitete ihn ſtets zum Univerſalismus der Betrachtung hinüber. Wenn er ſich auch in das Leben Abraham's, Moſeh's, Jeſu, bis in die geringſten Einzelheiten vergrub, ſo waren dies eben welthiſtoriſche Individuen. Die Entwicklung, wie die Schickſalloſigkeit Chriſti zugleich ſein einziges Schickſal herbeiführte, weihete ihn in das Myſterium aller Geſchichte ein und die oben über dieſen Punct gemachten Mittheilungen gehören zu dem Tiefſten, was darüber geſagt werden. Ich werde mich, ſolche Anerkennung auszuſprechen, nicht durch den Gedanken hindern laſſen, daß eine übelwollende Kritik den Ausdruck meiner Begeiſterung für Hegel ſeit einiger Zeit als Marktſchreierei verächtlich zu machen beſtrebt iſt. Hegel iſt in ſeinem geſchichtlichen Studium unendlich bewunderungswürdig, und man wird noch lange von ihm auf dieſem Gebiet zu lernen haben. Namentlich iſt es ein anziehendes Schauſpiel, ſeinen Kampf mit der Geſchichte des Jüdiſchen Volks zu beobachten. Seine Anſicht derſelben iſt ſehr ungleich geweſen; ſie hat ihn im heftigſten Abſtoßen dennoch ſtets an ſich gefeſſelt und als ein finſteres Räthſel ihn Lebenslang gequält. Er hat ſie daher auch überall ganz verſchieden behandelt: bald, wie in der Phänomenologie, ignorirt er ſie beinah; bald, wie in der Rechtsphiloſophie, rückt er ſie dicht an den Germaniſchen Geiſt heran; bald, wie in der Religionsphiloſophie, coordinirt er ſie als die unmittelbare Form der geiſtigen Individualität der Griechiſchen und Römiſchen; endlich aber, in der Philoſophie der Geſchichte, integrirt er ſie dem Perſiſchen Reiche. Nach jeder dieſer Seiten hin hat Hegel in der Geſchichte der Juden eine Berechtigung, allein erſt die Zuſammenfaſſung aller derſelben zu einer Einheit würde ihn ſelbſt befriedigt haben. Solche Harmonie ſelbſt herzuſtellen hat der Tod ihm verſagt.

Die hiſtoriſchen Studien, deren hier Erwähnung geſchehen ſoll, haben einen doppelten Ausgangspunkt gehabt, einerſeits die chriſtliche Kirchengeſchichte, anderſeits die originalen Geſchichtſchreiber der antiken Welt. In erſterer Hinſicht hat er Monteſquieu und Gibbon viel ſtudirt; in zweiter war ſein Liebling Thukydides. Sonſt finden wir noch Schiller's hiſtoriſche Werke und Hume's Geſchichte von England genauer berückſichtigt, namentlich in Betreff der Kunſt der Compoſition. Es iſt möglich, daß Hegel für die Kirchengeſchichte einen beſondern Plan gehabt hat. Es ſind noch große, ſorgſam angelegte Tabellen erhalten, in denen chronologiſch links die Geſchichte des Kirchenſtaats, rechts die des deutſchen Reichs, und in der Mitte beider Extreme die Geſchichte aller Italieniſchen Staaten von ihm dargeſtellt iſt. Unwillkürlich fällt einem hierbei ein, daß Leo, ſo lange er noch dafür galt, aus der Hegel'ſchen Philoſophie ſeine Weltanſicht zu ſchöpfen, gerade der Geſchichte der Italiener und Juden ſeine friſche Kraft widmete. Bei der großen Bedeutung, welche Hegel's Philoſophie der Geſchichte erhalten hat, glaube ich der Erwartung meiner Leſer am zweckmäßigſten zu entſprechen, wenn ich aus dem mir vorliegenden Material eine ſolche Auswahl treffe, daß darin, ſo viel möglich, die Hauptpuncte der Geſchichte in Beleuchtung treten. Eine ſolche relative Ganzheit wird mehr nützen, als wenn ich nur ein paar Bemerkungen zur Probe aufs Gerathewohl aus dieſem Fragmentenchaos geben wollte.

„Geiſt der Orientalen: Achtung vor der Wirklichkeit in der Wirklichkeit und Ausſchmückung derſelben in der Phantaſie. — Die Orientalen haben feſtbeſtimmte Charaktere. Wie ſie einmal ſind, ändern ſie ſich nicht mehr. Die Richtung des Weges, den ſie eingeſchlagen haben, verlaſſen ſie nicht. Was außer ihrem Wege liegt, iſt für ſie nicht vorhanden. Aber was ſie auf dem Wege ſtört, iſt ihnen feindſelig. Ihr einmal feſtbeſtimmter Charakter kann nicht von ſich ablaſſen, nicht das, was ihm entgegen iſt, in ſich aufnehmen und ſich damit verſöhnen. Das eine wird herrſchend, das andre ein beherrſchtes.

Macht iſt der Begriff, in dem die Weſen gleich ſind. Gewalt ihre Beziehung auf einander, Gewalt der Stärke oder des Genies oder der Rede. Ein feſtbeſtimmter Charakter läßt nichts außer ſich zu, als was er beherrſcht, oder von welchem er, wie es von ihm, beherrſcht wird; denn es ſind Schranken, Wirklichkeiten in ihm, die nicht aufgehoben werden können, die neben andern widerſprechenden Wirklichkeiten, neben Feindlichem zu beſtehen, in keinem andern Verhältniß ſtehen können. Da die Schranken des Charakters Wirklichkeiten geben, die die Liebe nicht vereinigen kann, ſo müſſen ſie objectiv verbunden ſein, d. h. unter einem Geſetz ſtehen. Das Gleiche der Wirklichkeit iſt die Nothwendigkeit, alſo das Geſetz, das Alles beherrſcht. Deßwegen ſind im Orientaliſchen Charakter die zwei anſcheinend widerſprechenden Beſtimmungen: Herrſchſucht über Alles und willige Ergebung in jede Sclaverei, ſo innig verbunden. Ueber beides waltet das Geſetz der Nothwendigkeit. Herrſchaft und Sclaverei, beide Zuſtände ſind hier gerecht, denn in ihnen beiden regiert das gleiche Geſetz der Gewalt. Derjenige iſt im Orient der glückliche Mann, der Muth hat, dasjenige, was ſchwächer iſt, als er, ſich zu unterwerfen, und Klugheit beſitzt, das nicht anzugreifen, und dem ſich gleich zu unterwerfen, was ſtärker iſt, als er. Derjenige iſt hier ein weiſer Mann, der von den Wirklichkeiten ſich zurückzieht, in der Rede und in Sprüchen thätig iſt. Edel iſt der Gebildetere, der zu unterſcheiden weiß und nur ſo weit unterjocht, als ihm widerſtanden worden und dem Ueberwundenen dadurch ſich gleich ſetzt, daß er über ſich mit ihm das Geſetz der Nothwendigkeit erkennt; in ſich, dem wirklichen Sieger, den möglichen Ueberwundenen, und in dem wirklich Unterjochten zugleich den möglichen Herrſcher ehrt. Dieſe Möglichkeit des Entgegengeſetzten, dieſe Möglichkeit der unendlichen Mannigfaltigkeit der Wirklichen als möglich herrſchender oder als möglich Unterjochter, dieſe Macht, die in den Uebergängen des Negativen zum Poſitiven, des Poſitiven zum Negativen erſcheint, — iſt die unendliche Gottheit der Orientalen. Auf dem Webſtuhl ihres Willens und ihrer Regierung werden die Begebenheiten gewoben und aus dem Quell ſeines Befehls fließen in den Abgrund ſeiner Macht die Ströme der Zeiten und Jahrhunderte. — Bei der feſten Beſtimmtheit des Orientaliſchen Charakters ſind der Beziehungen ſehr wenig, in denen der Menſch ſteht, und Alles, was ſich darbietet, erhält bald ſeine Stelle. Der Menſch von feſtbeſtimmtem Charakter läßt ſich mit Nichts ein, was ihm nicht gleichartig iſt. Das Meiſte, was an ihn anſtoßen kann, weis't er auf die Seite; das Andre bekämpft er und wird Herr darüber, oder unterwirft ſich der Gewalt, aber ſeine Anſprüche bleiben die gleichen. Dieſe Unwandelbarkeit, dieſe Unfähigkeit, durch die Mannigfaltigkeit der Dinge vielſeitig bewegt zu werden, erhält dem Orientalen ſeine Ruhe. Weil ihm die Welt eine Sammlung von Wirklichkeiten iſt und dieſe nur in ihrer nackten Geſtalt als bloße Entgegengeſetzte erſcheinen, ohne eigne Seele und Geiſt, ſo muß er, um ihrer Dürftigkeit aufzuhelfen, nothwendig durch fremden, erborgten Glanz zu erſetzen ſuchen, was ihnen an eignem Gehalt abgeht. Der Orientale ſchmückt die Wirklichkeit immer mit Einbildungskraft aus. Er hüllt jedes Ding in Bilder ein. Auch dieſe Bilder ſind zwar Bilder von Wirklichkeiten, und eine Armuth ſcheint der andern keinen Glanz ertheilen zu können, aber ſie werden durch ihre Verbindung poetiſch. Die Vereinigung des Ungleichartigen erzeugt einen

Schein von Leben, das in der Gleichheit der Verbundenen liegt. Das, worin man dieſe ſich ähnlich kennt, kommt, weil das Verſchiedene ſo ungleichartig iſt, zu einem dunkeln Bewußtſein, aber eine Geſtalt des reinen Lebens können ſie nicht wagen hervortreten zu laſſen. Die erhabene Pracht ihrer Bilder ſetzt in Erſtaunen, der Sonnenglanz ihrer Gemälde iſt blendend. Aber eben, weil man die Gewaltſamkeit in der Verbindung ungleichartiger fühlt, ſtaunt man; weil man an die Pracht dieſes Objectiven keinen Anſpruch machen kann, wird man geblendet; weil die Liebe nicht verbunden hat, ſo geht die Empfindung leer dabei aus, und die Koſtbarkeiten, die Perlen des Orientaliſchen Geiſtes, ſind nur wildſchöne Ungeheuer. Wo aber die Objectivität des Lebens, abgeſtreift vom Mannigfaltigen, als Einheit hervortritt, da kann dieſe nur ein Begriff, ein Allgemeines ſein, womit ihre Gemälde angefüllt ſind. — Die Beſtimmtheit des Charakters läßt keine große Mannigfaltigkeit der Charaktere zu. Die Mannigfaltigkeit der Beſtimmtheiten würde ſich ſelbſt zerſchlagen. Was aber jenſeits dieſer Beſtimmtheiten, zwar der Sache nach gleichartig mit ihr, allein von größerer und tieferer Kraft, das mußte als ein Unſichtbares, Höheres, wunderbar wirken. In der Art der Compoſition der Orientaliſchen dauernden oder ephemeriſchen Reiche, aus dem Syſtem des Gehorſams und der Subordination in ſolchen wilden Maſſen, zeigt ſich deutlich die Macht, welche Orientaliſche, alſo gleichartige, aber mit Stärke, Tiefe und Hartnäckigkeit verbundene Charaktere auf andere Orientalen ausüben, die blinde, faſt zur Vernichtung gehende Paſſivität der letzteren gegen jene. Auch entſpringt daraus die Wichtigkeit und darum die Sparſamkeit und der Ernſt der Rede, der Aeußerung eines unſichtbaren und an ſich unerkennbaren Lebens. — Wie die Orientalen die nackte Wirklichkeit der andern Dinge mit der Phantaſie ſchmücken, ſo müſſen ſie, die ein ſo unvollſtändiges Bewußtſein ihrer ſelbſt haben und in der Darſtellung ihrer Natur keine befriedigende Einigkeit finden können, ſich ſelbſt mit fremden Zierrathen ſo ſehr überladen. Ihr Schmuck kann keine Bekleidung ſein, die ihre Form und Schönheit von der menſchlichen Geſtalt und ihrem eignen, freien Spiel erhielte, ſondern völlig fremde Dinge; dabei keine Naturganze, die man mehr aus Liebe an ſich ſteckt und dabei mehr mit ſeiner eigenen Empfindung ſich ſchmückt, ſondern von eignem Leben und einer vom Leben geformten Geſtalt entblößte glänzende Dinge, Geld, etwa in geborgte Formen gekleidet, in Blumen vereinigte Zierrathen u. ſ. w. — Bei den Orientalen war aus dem Natürlichen gerade die Natur ausgetrieben und erſchien für ſich ſelbſt nur als Gemeines und Unterjochtes. Das weibliche Gemüth und die Liebe zu den Weibern allein war keine ſolche Leidenſchaft, deren Genuß die Herrſchaft war. Bei vielen Morgenländiſchen Nationen iſt es eine hohe Unehre, unter Vornehmen beſonders, der Weiber, und was auf ſie Bezug hat, zu erwähnen: entweder, weil hier auch die tapferſten ſich nicht als Herrn fühlten und damit an ihre Schwäche erinnert wurden; oder vielmehr, da keiner dieſer Schwäche ſich vor ſich ſelbſt ſchämte und nur die Erwähnung, die Ausſprache alles deſſen, was auf dieſe Seite der menſchlichen Natur ſich bezog, für Unehre hielt, weil ſie das Weibliche als etwas ihrem übrigen Geiſt Fremdes, ihnen Ueberlegenes ehrten und ſich ſcheuten, durch die Erwähnung es in die Klaſſe der übrigen Menge der gemeinen Dinge zu verſetzen. Weil ſie fühlen, daß das Verhältniß der Weiber nie dasjenige werden kann, was das

Verhältniß aller andern Dinge iſt, Herrſchaft oder Knechtſchaft. und ſie ihnen etwas ſind, das ſich nicht, wie dieſe, behandeln läßt und deſſen ſie ſich ſicher werden können, ſo wiſſen ſie keinen andern Rath, als ſie einzuſperren! — Die Juden hatten jene Scheu nicht. Sie ſprachen von den Geſchlechtsverhältniſſen frei und ohne Umſtände, aber Alles, was ſich darauf bezieht, iſt ihnen, wie Alles, ein bloßes Wirkliche, vom Geiſt der Liebe undurchdrungen. Dieſer regiert ſie alſo auch nicht in Behandlung dieſer Materie und ſie, die Behandlung, iſt darum in ihren Geſetzen ſelbſt und den Büchern, welche die Summe ihrer Bildung enthalten, ſo empörend, niederträchtig und ſchändlich; denn je heiliger und reiner das beſeelende Weſen iſt, deſto abſcheulicher iſt es, die Organe deſſelben und ſeine Aeußerungen, als bloße Sachen darzuſtellen und zu behandeln. — Bei den Orientalen iſt der Bart ſehr heilig. Bei den Juden durfte auf das Haupt eines Naſiräers oder Gottgeweihten kein Scheermeſſer kommen. Jedes ſiebente, vielleicht auch noch funfzigſte Jahr, die Gott geweiht waren, durfte kein Feld gebaut, keine Weinrebe beſchnitten, keine Weinleſe gehalten werden. An den freiwilligen Erzeugniſſen der Erde ſollten Knechte, Vieh, Wild, frei Antheil nehmen können. Es iſt ſehr große Willkür, den Bart wachſen zu laſſen. Er iſt wohl, aber in einem ſehr geringen Grade ein Organ des Körpers und in dieſer Rückſicht iſt Nägelabſchneiden eben ſo ſehr und die bei den Orientalen ſo gewöhnliche, bei den Juden verbotene Beſchneidung wohl noch eine größere Verſtümmelung. Die Beibehaltung des Barts kann alſo nicht als eine Achtung vor der Vollſtändigkeit der menſchlichen Geſtalt angeſehen werden, welche Achtung ohnehin der Verſteckung der Geſtalt durch geſchmackloſe Kleidung und Ueberladung derſelben durch glänzenden und vielfachen Schmuck ſchlechterdings widerſpricht. Eine Willkür, die man ſich als Geſetz auflegt, wird mit deſto größerem Eigenſinn behauptet, ſo wie die Aufopferung um ſo mehr Verdienſt hat, je größer die Willkür iſt, der man ſich unterwirft. Aber warum legten ſich die Orientalen gerade dieſe Willkür auf? Warum mit der Wichtigkeit, daß der Bart ſogar etwas Heiliges iſt? Da im Orientaliſchen Geiſt aller Werth und Beſtand in dem unendlichen Object iſt, da er auf ein für ſich Beſtehendes, eignes Leben in ſich ſelbſt Habendes nichts halten kann, ſo muß er von Außen her durch glänzende Dinge, in denen kein Leben iſt, ſich herausputzen, ſich doch auch zu etwas machen, und ſo auch den Bart, der das Unweſentlichſte an ſeiner organiſchen Ganzheit iſt, ſich am meiſten zu erhalten ſuchen, das Gleichgültigſte an ihm am meiſten ehren.“

„Das Gedächtniß iſt der Galgen, an dem die Griechiſchen Götter erwürgt hängen. Eine Galerie ſolcher Gehenkten aufweiſen, mit dem Winde des Witzes ſie im Kreiſe herumtreiben, ſie einander necken machen und in allerlei Gruppen und Verzerrungen blaſen, heißt oft Poeſie. — Gedächtniß iſt das Grab, der Aufbehälter des Todten. Das Todte ruht darin als Todtes. Es wird wie eine Sammlung Steine gewieſen. Das Ordnen, Durchgehen, Stäuben, alle dieſe Beſchäftigungen haben zwar eine Beziehung auf das Todte, aber ſind von ihm unabhängig. — Aber unverſtändliche Gebete plappern, Meſſen leſen, Roſenkränze ſprechen, bedeutungsleere gottesdienſtliche Ceremonieen üben, dies iſt das Thun des Todten. Der Menſch verſucht es völlig zum Object zu werden, ſich durchaus von einem Fremden regieren zu laſſen. Dieſer Dienſt heißt Andacht. Phariſäer.“

„Klageweiber bei der öffentlichen Todtenfeier der im erſten Jahr des Peloponneſiſchen Krieges Umgekommenen. Thukydides *B. λδ'*: *καὶ γυναῖκες πάρεισιν αἱ προσήκουσαι ἐπὶ τὸν τάφον ὀλοφυρόμεναι.* Die größte Linderung des Schmerzens iſt, ihn auszuſchreien, ihn rein in ſeinem ganzen Umfang geſagt zu haben. Durch die Aeußerung wird der Schmerz objectiv gemacht und das Gleichgewicht zwiſchen dem Subjectiven, das allein vorhanden iſt, und dem Objectiven, das im Schmerzen nichts iſt, hergeſtellt. Durch die Aeußerung allein kommt er zum Bewußtſein und was zum Bewußtſein gekommen, iſt dann vorbei. Es iſt in die Form der Reflexion gebracht und wird durch folgende Beſtimmungen weggedrängt. Aber wenn das Gemüth noch voll, der Schmerz noch ganz ſubjectiv iſt, ſo hat nichts Anderes Platz darin. Auch die Thränen ſind ſo eine Entladung, ſo eine Aeußerung, eine Objectivirung des Schmerzens. Der Schmerz hat ſich dann, da er ſubjectiv iſt und auch objectiv geworden iſt, zum Bilde gemacht. Aber da der Schmerz ſeiner Natur nach ſubjectiv iſt, ſo iſt es ihm ſehr zuwider, aus ſich herauszugehen. Nur die höchſte Noth kann ihn dazu treiben. Aber wenn die Noth vorbei, wenn Alles verloren und er Verzweiflung geworden iſt, ſo verſchließt er ſich in ſich, und hier iſt es höchſt wohlthätig, ihn herauszubringen. Durch nichts Heterogenes kann dies geſchehen. Nur indem er ſich ſelbſt gegeben wird, hat er ſich als ſich ſelbſt und als etwas zum Theil außer ſich. Ein Gemälde thut dieſe Wirkung nicht. Er ſieht nur, aber bewegt ſich nicht ſelbſt. Die Rede iſt die reinſte Form von Objectivität für das Subjective. Sie iſt noch nichts Objectives, aber doch die Bewegung nach Objectivität. Klage in Geſang hat zugleich noch mehr die Form von Schönem, weil ſie nach einer Regel ſich bewegt. Klaggeſänge beſtellter Weiber ſind daher das Menſchlichſte für den Schmerz, für das Bedürfniß, ſich ſeiner zu entladen, indem man ihn am Tiefſten ſich entwickelt und in ſeinem ganzen Umfang ſich vorhält. Nur dies Verhalten allein iſt der Balſam.“

„Thukydides *B.* λϛ′: τὰ δὲ πλέω αὐτῆς (ὅσην ἔχομεν ἀρχὴν) αὐτοὶ ἡμεῖς οἵδε, οἱ νῦν ἔτι ὄντες μάλιστα κ. τ. λ. So kann nur die Volksverſammlung eines kleinen Freiſtaats ſprechen. Vor ihr und von ihrem Munde haben ſolche „Wir“ völlige Wahrheit. In größeren Republiken ſind ſie immer ſehr eingeſchränkt. Das Wir iſt denen, die es ausſprechen, immer um ſo fremder, je größer die Menge ihrer Mitbürger iſt. Der Antheil jedes Einzelnen an einer That iſt ſo gering, daß er von ihr als ſeiner That faſt gar nicht ſprechen kann. Der Antheil am Ruhm ſeiner Nation iſt größer, aber es heißt nur: ich gehöre zur Nation, nicht: ich bin. Dies Ganze übt eine Herrſchaft über ihn aus, unter der er ſteht. Ein freies großes Volk iſt daher inſofern ein Widerſpruch in ſich ſelbſt. Das Volk iſt die Geſammtheit aller Einzelnen und alle Jede ſind immer vom Ganzen beherrſchte. Ihre That, das, was die That eines Jeden iſt, iſt ein unendlich kleines Fragment einer Nationalhandlung.“

Wie grübleriſch Hegel's Analyſe oft wurde, möge folgende, in der Manier an ſeine Auseinanderſetzung von Taufe und Abendmahl erinnernde Reflexion zeigen: „Achilles ſtarb, durch einen Pfeil an der Ferſe verwundet. Er hätte eben ſo gut an jedem übrigen Punct des Körpers verwundet werden können. Die Wunde an jenem Theil war alſo höchſter Zufall. Durch die Richtung des Pfeiles war ſie durchaus beſtimmt. Aber der getroffene war in Rückſicht der übrigen Theile (auf die er, da er mit ihnen ein Ganzes ausmacht, nothwendig bezogen werden muß) als verwundeter getroffener Theil unterſchieden. Dieſe Möglichkeit der übrigen, verwundet werden können, und die entgegengeſetzte Wirklichkeit, nicht verwundet zu ſein; ſo wie die Wirklichkeit des Verwundetſeins der Ferſe und ſeiner entgegengeſetzten Möglichkeit, auch nicht verwundet zu werden, vereinigen die Griechen in der Einbildungskraft durch einen Mythos, das Eintauchen Achill's in den Lethe, nach welchem die nicht verwundeten Theile zugleich nicht verwundet werden konnten, und der verwundete Theil allein nur verwundet werden konnte."

„Ehe Lykurg, nach einer Abweſenheit von zehn Jahren, nach Sparta zurückkehrte, um den vollendeten Plan ſeiner Geſetzgebung jetzt auszuführen, fragte er wegen derſelben das Orakel zu Delphi. Die Pythia nannte ihn im Namen Apoll's einen Freund und Liebling der Götter. Sie ſagte ihm, er ſei mehr ein Gott als ein Menſch. Sie erklärte ihm, Apollo billige den Plan, den er gemacht habe; könne er die Annahme ſeiner Geſetze zu Stande bringen, ſo würde es auf der Welt keine beſſer eingerichtete Republik geben, als die Lacedämoniſche. —

Nachdem er nun ſeine Geſetze allmälig eingeführt hatte, begab er ſich wieder zum Orakel, das den Ausſpruch that, daß er hinlänglich dafür geſorgt habe, die Lacedämonier eben ſo glücklich als tugendhaft zu machen, und daß, wenn ſie beſtändig ſeine Geſetze halten würden, ſie eines ewigen Ruhms und Glücks genießen würden. — Wären die Lacedämonier und die übrigen Griechen fähig geweſen, poſitiven göttlichen Geſetzen ſich zu unterwerfen, ja, nur einen Begriff derſelben zu haben, hätten die Lacedämonier nicht die andern Griechen verpflichten, nicht ihnen predigen ſollen, ihre Verfaſſung, die ein Ausſpruch des allgemeinen Orakels für die vollkommenſte erklärt hatte, gleichfalls anzunehmen? Hätten die übrigen, um conſequent zu ſein, nicht dieſelbe annehmen müſſen? — Aber die Griechen waren eine freie Nation, die ſelbſt von keinem Gotte ſich Geſetze geben ließen. Dieſer Beweggrund, die Beſtätigung durch die Gottheit, war ihnen fremd."

Ich übergebe eine Menge ähnlicher Aphorismen, weil der Inhalt derſelben in Hegel's ſpäteren Vorleſungen, wenngleich durch den Zuſammenhang verändert, wieder aufgetaucht iſt. Allein ich würde dem Leſer zu viel zu entziehen glauben, wenn ich einige auf die Griechiſche und Römiſche Welt bezügliche Reflexionen nicht mittheilte, inſofern die Kraft der urſprünglichen Friſche der Erkenntniß ihrer Form einen ganz beſondern Reiz gibt. Man ſtelle ſich einmal vor, daß dieſe Reflexionen in Briefen enthalten wären und frage ſich dann, ob man ſie wohl aus einer Biographie fortlaſſen würde. Stellen ſie uns nicht den Proceß der Ideeneroberung dar? Daß Hegel ſelbſt auf dieſe Aphorismen Werth legte, geht nicht nur aus ihrer Aufbewahrung, ſondern vorzüglich aus der *Sorgfalt* hervor, mit welcher er den *Styl* oft im Einzelnen nachgebeſſert hat. Wir bekommen durch dieſe Fragmente neben dem ſchon kanoniſch gewordenen Hegel gleichſam einen apokryphiſchen zur Erläuterung. An der Kühnheit und Schroffheit ſolcher Configurationen ſich nicht zu freuen, ſondern Anſtoß daran zu nehmen, würde nur die eigene Bornirtheit und Seelenarmuth verrathen.

„Nach dem Untergange Römiſcher und Griechiſcher Freiheit, als den Menſchen die Herrſchaft ihrer Ideen über die Objecte genommen war, trennte ſich der Genius der Menſchheit. Der Geiſt der *verdorbenen Menge* ſagte zu den Objecten: ich bin euer, nehmt mich hin! warf ſich in den Strom derſelben, ließ von ihnen ſich fortreißen und ging in ihrem Wechſel unter. — Der Geiſt der *Stoiker* that das Gegentheil. Er ſprach: ihr ſeid meinem Weſen fremde, das nichts von euch weiß; ich beherrſche euch in meiner Idee; ihr mögt ſein, wie ihr wollt, das iſt mir gleichgültig, ihr ſeid mir zu verächtlich, als daß ich Hand an euch legen wollte. — *Andere* Geiſter fühlten, daß die Objecte anders ſein ſollten, aber ſie hatten nicht den Muth, ſie zu ergreifen und zu bilden. Die Uebermacht derſelben laſtete auf ihnen und ließ ihnen nur das Gefühl ihrer Ohnmacht. Ein Theil dieſer Geiſter bildete ſich den Sinnen unſichtbare Objecte, die es im Wahne des Volks vorfand, aber ſeine Ideen auf ſie übertrug und zu ihnen flehete: nehmt mich auf in euer Weſen, erſcheinet uns, offenbart euch uns, zieht uns zu euch, beherrſcht *ihr* uns! Sie hießen *Theurgen*. — Ein anderer Theil der letzteren Geiſter hörte von einem ähnlichen neuen Object ſprechen, entfloh den äußern Objecten, die ihm verſagt waren, warf ſich dem Glauben in die Arme, daß jenes Unſichtbare ſie ſelbſt und die äußeren Objecte beherrſchen würde — und hießen Chriſten. Die ausgebildete Kirche hat beides, den Wunſch der Stoiker und jener in ſich gebrochenen Geiſter, vereinigt. Sie erlaubt dem Menſchen, im Wirbel der Objecte zu leben und verheißt durch leichte Uebungen, Handgriffe, Lippenbebungen u. ſ. f. zugleich über ſie ſich zu erheben. Der Wunſch der Theurgen iſt eigentlich nur hie und da in den Kopf ſogenannter chriſtlicher Schwärmer gekommen. Dieſe Vereinigung iſt nie eigentlich zum Handwerk, wie das Uebrige, geworden."

„In der Reihe der Offenbarungen Gottes oder in der aufeinanderfolgenden Abſtammung und Erzeugung ſeiner Geſtalten, gingen die Offenbarungen deſſelben als Sonne, Geſtirne, Meer, Luft, Liebe, ſeiner Offenbarung als Menſch vorher. Die letztere Geſtalt war in der Stufenfolge ſeiner Erzeugungen nothwendig. Die Natur wurde durch die Einrichtung des Römiſchen Staats, welche faſt der ganzen bekannten Erde die Freiheit nahm, einem dem Menſchen fremden Geſetz unterworfen und der Zuſammenhang mit ihr zerriſſen. Ihr Leben wurde zu Steinen und Hölzern; die Götter wurden zu erſchaffenen und dienenden Weſen. Wo Gewalt ſich regte, Wohlthat ſich offenbarte, Größe herrſchte, war des Menſchen Herz und Charakter. Den Athenern wurde Theſeus erſt nach ſeinem Tode zum Heros. Dem Demetrius und Antigonus opferten ſie erſt als vergangenen. Die Römiſchen Cäſaren wurden deificirt. Apollonius von Tyana that Wunder. Das Große war nicht mehr übernatürlich, ſondern widernatürlich: denn die Natur war nicht mehr göttlich, alſo nicht mehr ſchön und nicht mehr frei. In dieſer Trennung der Natur und des Göttlichen wurde ein Menſch der Verbinder beider, alſo der Verſöhner und Erlöſer. — Das Volk der Juden aber iſt in der Verruchtheit des Haſſes zur Hölle gefahren. Was ſpäterhin von ihm noch auf der Erde fortgewankt hat, iſt zum Zeichen geblieben. Wie die neueren Völker alle Formen von Menſchheit, die edlen freilich nur in Leiden, unter ſich haben müſſen, ſo ſteht auch dies Volk noch unter ihnen als Ideal der verworfenſten. In Homers Welt ſchließt ſich die Mannigfaltigkeit nach Unten mit Therſites, der nur eine unnütze Zunge hat. Doch nachdem er geſchlagen iſt, fällt ihm eine Thräne vom Auge. Voll Furcht und ſchweigend ſetzt er ſich und wiſcht die Zähre ab. Seine Furcht und ſein Schweigen erkennt mächtigere Menſchenweſen an. Dieſe Empfänglichkeit wenigſtens für's Beſſere mußte dem ſchlechteſten der Homeriſchen Menſchen bleiben. Aber in einer neueren Menſchenwelt ſieht man neben Amaliens himmliſcher reiner Seele, Schufterle Kinder am Feuer braten, und als der Hauptmann, ſeines Schickſals ſich jetzt bewußt werdend, den Räubern mit einer fürchterlichen Muſterung droht, meinen ſie, er ſei heut übler Laune. In einem ſolchen Durcheinander verſchiedener Geſchlechter, die zuſammen von dem Syſtematiker Menſch geheißen werden, hat der Jude ſeinen Platz. Ein Mann unter den Juden hat gutmüthig Gott ſagen laſſen: wer meine Gebote nicht achtet, den werde ich ſtrafen bis in's dritte und vierte Glied. Aber die Furien ihrer Religion peitſchen bereits ihr hundertſtes. Sie glauben ſich aber vielleicht nicht geſtraft, wenn ſie der Chriſt die Treppe hinunterwirft, weil ſie Juden ſind, wenn ſie um den Gewinn von ein paar Kreuzern ſich Stunden lang haben niederträchtig behandeln laſſen und auch die dritte Stunde beginnen zu ſchwatzen — und wenn ſie des anderen Tages wiederkommen.“

„Was ein gebildeter Geſchmack und eine vorurtheilsfreie Vernunft, welche den Adel des Griechiſchen Geiſtes in ſeinem ganzen Umfange, in allen ſeinen Modificationen zu ſchätzen wiſſen, noch ausſetzen, iſt das Unedle in der Leidenſchaft der Liebe, die unter den Nationen Deutſcher Abſtammung, in der neueren Geſchichte, eine ganz andere, ſublimere Geſtalt gewonnen. Sollte dieſe Erſcheinung nicht auch mit dem Geiſt ihres freien Lebens zuſammenhängen? Wenn ein Ritter aus den Zeiten der Chevalerie einem Ariſtides die Thaten vorerzählte, die er für ſeine Geliebte that, die Abenteuer, die er für ſie beſtand, die lange Reihe von Jahren, deren jeder Augenblick mit einer eiſernen Geduld allein einem Zweck gewidmet war, den ſeine Geliebte ihm aufgegeben, wenn ein ſolcher dabei den Ariſtides in Zweifel gelaſſen, wer der Gegenſtand dieſer Thätigkeit geweſen ſei; — oder wenn ein edler junger Mann eben dieſem Ariſtides mit allem Feuer der Einbildungskraft auf eben die unbeſtimmte Art die Schönheit ſeines geliebten Gegenſtandes malte, ihm die tiefe Achtung beſchriebe, die er für ihn fühlte, die Heiligkeit und Reinheit ſeiner Empfindung, die Begeiſterung in der Nähe deſſelben, wie es das einzige Intereſſe ſeines Lebens ſei, für ihn zu arbeiten, zu athmen; — würde Ariſtides, der nicht wüßte, wem all dieſer Aufwand von Empfindungen, Thaten, Begeiſterung gewidmet ſei, würde er nicht etwa auf folgende

Art gegenreden: ich weihte mein Leben meinem Vaterlande; ich kannte nichts Höheres als ſeine Freiheit und ſein Wohl; ich arbeitete für daſſelbe ohne allen Anſpruch auf Auszeichnung oder Macht oder Reichthum, aber ich bin mir bewußt, daß ich für daſſelbe nicht ſo viel gethan, nicht ſo einzige und tiefe Achtung empfunden habe; ich kenne ſonſt wohl Griechen, die mehr thaten, höher begeiſtert waren, aber ich kenne keinen, der zu dieſer Höhe der Empfindung der Selbſtverleugnung gekommen wäre, auf der Ihr ſtehet. Und welches war der Gegenſtand dieſes Eures hohen Lebens? Er muß unendlich größer, würdiger ſein, als das Höchſte, was ich denken konnte, größer als Vaterland und Freiheit?“

„Die ungezügelte Einbildungskraft der Weiber des Mittelalters hat in Gräßlichkeiten der Hexerei, in der Sucht, an Andern kleinen Neid und Rache auszuüben, herumgetobt und hat ſie auf den Scheiterhaufen gebracht. Den Griechiſchen Weibern war in den Bakchiſchen Feſten ein erlaubter Spielraum, ſich auszuwüthen, gegeben. Auf die Erſchöpfung des Körpers und der Einbildungskraft folgte ein ruhiges Zurücktreten in den Kreis gewöhnlicher Empfindung und hergebrachten Lebens. Die wilde Mänas war die übrige Zeit ein vernünftiges Weib. Dort Hexen, hier Mänaden; dort der Gegenſtand der Phantaſie teufliſche Fratzen, hier ein ſchöner, weinbelaubter Gott; dort damit vergeſellſchaftet Befriedigung von Neid, Rachgier, Haß, hier nichts als zweckloſes, oft bis zur tobenden Raſerei gehendes Vergnügen; dort Fortſchritt von einzelnen Wahnſinnanfällen bis zu gänzlicher und bleibender Zerrüttung des Geiſtes, hier Rücktritt in's gewöhnliche Leben; dort betrachtete das Zeitalter dieſe verſtellte Raſerei nicht als eine Krankheit, ſondern als den gottesläſterlichſten Frevel, der nur mit Scheiterhaufen gebüßt werden konnte, hier war dies Bedürfniß mancher weiblichen Phantaſieen und Temperamente etwas Heiliges, deſſen Ausbrüchen Feſte gegeben, vom Staat ſanctionirt und dadurch in die Möglichkeit gebracht wurden, unſchädlich zu werden.“

„Verachtung der Menſchen. Jeder iſt gewohnt, Andere nach der Regel, die er ſich für die Menſchheit gemacht hat, zu beurtheilen und zu verlangen, daß er ſo ſei. Nur lange Welterfahrung oder ein Uebermaß von Güte des Herzens bringt uns hiervon zurück. Dieſe Forderung iſt vorzüglich den Europäern eigen. Es iſt eine Art von Eigenſinn. So iſt es auch ein Zeichen unſerer Zeit und weiter nichts — nicht hohe Cultur, nicht Annäherung zum Zweck der Menſchheit, zur Vollkommenheit — die öffentliche Beurtheilung von Charakteren, z. B. eines Rouſſeau, nach den Regeln der Vernunft. Außerdem, daß Jeder zuerſt in ſeinen Buſen greifen ſollte, iſt es nur die Tugend allein, die ſich ſelbſt Regeln gibt, die beurtheilen und fordern kann, aber kein Menſch hat gegen den andern das Recht, ſich an die Stelle der Tugend zu ſetzen, und, als ihre Perſon vorſtellend, Forderungen an Andere zu machen. Jeder kann einem ſolchen antworten: die Tugend hat das Recht, dies an mich zu fordern, aber nicht du.“

„In den Staaten der neueren Zeit iſt Sicherheit des Eigenthums der Angel, um den ſich die ganze Geſetzgebung dreht, worauf ſich die meiſten Rechte der Staatsbürger beziehen. In mancher freien Republik des Alterthums iſt ſchon durch die Verfaſſung des Staats das ſtrenge Eigenthumsrecht, die Sorge aller unſerer Obrigkeiten, der Stolz unſerer Staaten, beeinträchtigt worden. In der Lacedämoniſchen Verfaſſung war Sicherheit des Eigenthums und der Induſtrie ein Punct, der faſt gar nicht in Betracht kam, der, man kann faſt ſagen, vergeſſen war. In Athen wurden die reichen Bürger gewöhnlich eines Theils ihres Vermögens beraubt. Doch gebrauchte man einen für die Perſon, die man berauben wollte, ehrenvollen Vorwand: man übertrug ihr nämlich ein Amt, das einen ungeheuren Aufwand forderte. Wer in den Tribus, worin die Bürger eingetheilt waren, zu einem koſtſpieligen Amt erwählt war, konnte unter den Bürgern ſeines Tribus ſich umſehen, ob er nicht einen reichern fände. Glaubte er einen ſolchen gefunden zu haben und dieſer behauptete, weniger reich zu ſein, ſo konnte ihm jener einen Austauſch ihres Vermögens vorſchlagen, deſſen ſich dieſer nicht weigern durfte. Wie ſehr der unverhältnißmäßige Reichthum einiger Bürger auch der freieſten Form der Verfaſſung gefährlich und die Freiheit ſelbſt zu zerſtören im Stande ſei, zeigt die Geſchichte in dem Beiſpiel eines Perikles zu Athen, der Patricier in Rom, deren Untergang der drohende Einfluß der Gracchen und Anderer durch Vorſchläge der agrariſchen Geſetze vergeblich zu hemmen ſuchten, der Medicis zu Florenz — und es wäre eine wichtige Unterſuchung, wie viel von dem ſtrengen Eigenthumsrecht der dauerhaften Form einer Republik aufgeopfert werden müßte. Man hat dem Syſtem des Sanſcülottismus in Frankreich vielleicht Unrecht gethan, wenn man die Quelle der durch daſſelbe beabſichtigten größeren Gleichheit des Eigenthums allein in der Raubgier ſuchte.“

„In Italien, wo die politiſche Freiheit in reinern Formen und ſchönern Zügen ſich dargeſtellt hatte, aber etwas früher verloren ging, als in Deutſchland, erhob ſich in Bologna die Rechtsgelehrſamkeit früher, als die Poeſie, und die Edelſten des Volks ſtrömten von allen Seiten dahin und begnügten ſich, in ihrem Vaterland gelehrte und genaue Richter zu werden, denn auf dem Richterſtuhl allein waren ſie noch Diener einer Idee, Diener der Geſetze, da ſie ſonſt nur Diener eines Mannes waren. — In der mittleren Geſchichte von Mittel- und Ober-Italien treffen wir die Verbindung der Menſchen zu Staaten äußerſt unvollſtändig und die Bande äußerſt locker an. Die Geſchichte Italiens iſt in dieſem Zeitraum nicht eigentlich die Geſchichte eines Volks oder mehrer Völker, als vielmehr die einer Menge von Individuen, und weil in dieſem Gemälde keine großen Maſſen oder nur in kurzen Zeiträumen auftreten und ſogleich wieder zerſtäuben, ſo iſt es äußerſt ſchwer, allgemeine Geſichtspuncte dafür aufzufinden. Deſto intereſſanter iſt die Geſchichte einzelner Menſchen, da ihre Individualität nicht in den allgemeinen Formen von Staat und Verfaſſung untergegangen iſt. Es iſt gewöhnlich nur ein Intereſſe des Augenblicks, das die Menſchen vereinigt. Selten ſehen wir eine Vereinigung, die ein bleibendes Intereſſe zum Grunde gehabt hätte. Alle Streitigkeiten betrafen die Rechte einzelner Familien und Menſchen, die nie dazu gebracht werden konnten, zum Beſten geſellſchaftlicher Vereinigung von ihren Rechten aufzugeben. Das Zuſammenwohnen in Städten war mehr ein Beieinanderſein im gleichen Raum, innerhalb der gleichen Mauern, als Unterwerfung unter gleiche Geſetze. Die Macht der Obrigkeit war ſchwach. Es herrſchten ſchlechterdings noch keine Ideen. Das platte Land nicht nur war mit einer unzähligen Menge von Schlöſſern bedeckt, die jeder zu ſeiner Sicherheit erbaut hatte; auch jeder Palaſt der Familien in der Stadt war mit Thürmen und auf andere Art befeſtigt, wo ſie einander belagerten. Ausübung der Gerechtigkeit war nur der Sieg einer Faction über die andre.“

„Oeffentliche Todesſtrafe. Montesquieu macht bei Gelegenheit der Japaneſer die Bemerkung, daß die vielen öffentlichen und dabei grauſamen Hinrichtungen den Charakter des Volkes wild und gegen dieſe Strafen ſelbſt wie gegen die Verbrechen gleichgültig gemacht haben. Woher dieſe Erſcheinung, die von dem Zweck, den bei öffentlichen Strafen Geſetzgeber und Richter vor Augen gehabt hatten, nämlich Schrecken und Furcht vor den Verbrechen, gerade das Gegentheil hervorbringt? Iſt es blos die Gewohnheit, die dem Tode durch den Henker, den fürchterlichen Anſtalten dazu, der Todesangſt und der allgemeinen Verachtung oder, was Manchem noch drückender iſt, dem allgemeinen Mitleiden, ſein Ekelhaftes, Grauliches und Schauderhaftes benimmt? Gewohnheit würde nur Gleichgültigkeit wirken, wie beim Krieger, zu deſſen Rechten tauſend und zu deſſen Linken zehntauſend fallen. Was iſt es eigentlich, das bei einer

Hinrichtung zunächſt in die Augen fällt, und welche Empfindung, die durch jene Erſcheinung veranlaßt wird? — Ein wehrloſer Menſch iſt es, der uns in die Augen fällt, der gebunden, von einer zahlreichen Wache umgeben, von ehrloſen Henkersknechten gehalten, hinausgeführt und da ganz wehrlos, unter dem Zuruf und Gebet der Geiſtlichen, die der Miſſethäter nachſchreiet, um das Bewußtſein des gegenwärtigen Augenblicks zu übertäuben. So ſtirbt er. Der Soldat, der neben dem andern zuſammengehauen wird, oder, von einem unſichtbaren Blei getroffen, niederſtürzt, erweckt nicht die Empfindung in uns, die die Hinrichtung des Miſſethäters wirkt. Ich denke, bei dieſem letzten Anblick empfinden wir es, daß einem Menſchen ſein Recht, ſich für ſein Leben zu wehren, entzogen iſt. Der Menſch, der im Kampf mit einem andern ſtirbt, kann von uns bedauert werden, aber es hat nicht das Kränkende für uns, das der Tod von jenem hat: denn jener hat noch ſein natürliches Recht, ſich für ſein Leben zu wehren, ausgeübt. Auch fiel er nur, indem der andere das gleiche Recht behauptete. Die empörende Empfindung, einen Wehrloſen von einer, noch dazu überlegenen Anzahl Bewaffneter hinrichten zu ſehen, wird bei den Zuſchauern nur dadurch nicht in Wuth verwandelt, daß ihnen der Ausſpruch des Geſetzes heilig iſt. Aber dieſe Vorſtellung vermag jene Empfindung, die durch den unmittelbaren Anblick erzeugt wird, nicht ganz zu verdrängen. Wenn die Henker ſchon Diener der Gerechtigkeit ſind, ſo hat doch dieſe bloße Vorſtellung die allgemeine Empfindung nicht zu unterdrücken vermocht, welche das Handwerk oder den Stand dieſer Menſchen, die hier im Angeſicht des ganzen Volks mit kaltem Blut einen Wehrloſen tödten können, die hier ganz als blinde Werkzeuge, ſo wie die wilden Thiere, denen man ehemals die Verbrecher vorwarf, ihren Dienſt verrichten, mit dem Brandmal der Ehrloſigkeit ſtempelte. Der aufgeklärte Verſtand mag dieſe Stimme des Volks und das dunkle Gefühl, worauf ſie gegründet iſt, noch ſo ſehr als Vorurtheil verſchreien, ihr noch ſo dringend wiederholen, daß er in der Analyſe jenes Gefühls keinen vernünftigen Grund antrifft, und dagegen die Henker als Diener des Staats und der Gerechtigkeit, die ihre Pflicht thun, mit andern Staatsbeamten in Parallele ſetzen, er wird, wie es ihm mit noch ſo manchen andern Empfindungen geht, auch dieſe nicht verdrängen können. Der billig Denkende wird aber von dem Handwerk, das ſeine Empfindung empört, immer den Menſchen ſelbſt zu unterſcheiden wiſſen und ihm Gerechtigkeit widerfahren laſſen, wenn er ihm auch ein ander Handwerk wünſchte, ſo wie er auch ſonſt, von der Schändlichkeit der Sitte oder Gewohnheit eines Volks überzeugt, ein Individuum, mit dem er zu thun hätte, deswegen doch nicht für einen Schurken hielte. — Eine auffallende Bemerkung will man über die Menſchen dieſes Standes gemacht haben, daß ſie im Ganzen ſtille, rechtſchaffne und mehrentheils fromme Leute ſeien. Sollte ihre Beſchäftigung, die ihnen die Strafe der Verbrechen am unmittelbarſten zeigt, dieſe Wirkung haben, oder nicht vielmehr ein Selbſtgefühl, gegen die Verachtung, die man ihrem Stande zeigt, ihr Individuum zu retten, das Gefühl, daß Würdigkeit der Perſon von der Achtung oder Nichtachtung des Standes unabhängig iſt? — Unter den Griechen weiß ich nicht, daß öffentliche Hinrichtungen geweſen wären. Sokrates wenigſtens trank im Gefängniß den Giftbecher, und Oreſt bei Euripides wollte die ſelbſtgewählte Todesart auch ſelbſt an ſich vollziehen. Würde heutiges Tags Jemand den

Vorſchlag thun, das Oeffentliche der Todesſtrafen abzuſchaffen, ſo würde ihm mit tauſend Zungen entgegengeſchrieen werden, daß ein Hauptendzweck der Strafen, das Beiſpiel für Andere, dabei verloren ginge. Es ſcheint, die Griechen haben ſich nicht dieſen Endzweck der Strafen vorgeſtellt und ihre Geſetzgeber es nicht für nöthig gehalten, durch ein grauenvolles Schauſpiel die Empfindung und die Einbildungskraft zu erſchüttern und dadurch das zu erſetzen, was innere Moralität und Achtung für die Geſetze nicht bewirken konnten. Die behauptete Nothwendigkeit grauſamer öffentlicher Strafen beweiſt im Ganzen weiter nichts, als das wenige Zutrauen, das Geſetzgeber und Richter in das ſittliche Gefühl ihres Volks ſetzen konnten. — Eben ſo laut würde man gegen einen ſolchen Vorſchlag ſagen, daß, wenn Todesurtheile nicht öffentlich vollzogen würden, für gewiſſenloſe Richter ein Zaum des Unrechts weniger ſein würde. Der Despotismus würde im Dunkeln ungeſcheuter werden, als er es öffentlich wagen darf. (Werden in Venedig die Hinrichtungen alle oder nur die der Staatsverbrecher privatim vollzogen?) Gegen Bürger eines Staates, die dieſes zu befürchten hätten und dieſen Einwurf vorbrächten, iſt nichts zu antworten und überhaupt in einem jeden Staate, in welchem ein, nicht vom Volke aus ſeiner Mitte erwähltes Gericht — bei verſchloſſenen Thüren über das Leben eines Mitbürgers abſpricht, iſt den Unterthanen nichts ſo ſehr zu wünſchen, als daß dieſer Schatten einer Wichtigkeit der Stimme des Publicums erhalten werde: denn vor der öffentlichen Hinrichtung rechtfertigt ſich das Gericht gleichſam wegen ſeines gethanen Urtheilsſpruches, der mit Gründen abgeleſen wird, in den Augen des Volks. Aber in Staaten, in welchen der Bürger das Recht hat, von ſeinen

Pairs gerichtet zu werden, wo jeder in den Gerichtsſaal freien Zutritt hat, würde dieſe Unbequemlichkeit wegfallen.“

„Hume charakteriſirt ſich als ein Geſchichtſchreiber neuerer Zeiten ſogleich durch den Charakter des Geſchehenen ſelbſt. Der Gegenſtand ſeiner Geſchichte iſt ein Staat neuerer Zeit, deſſen innere Verhältniſſe nicht nur, wie auch bei den Alten, geſetzlich beſtimmt ſind, ſondern auch mehr durch die Rechtsform, weniger durch das bewußtloſe freie Leben in denſelben, ihren Beſtand haben. Das Rechtliche, das Bewußtſein der Allgemeinheit und zugleich der Entgegenſetzung, der Beſonderheit, weiſt den verſchiedenen Ständen zwar ihren Platz an, aber die Menſchen handeln nicht als ganze Menſchen aus einer Idee, die Alle beſeelte. Ihre Kraft und Macht iſt unſichtbar zwar dieſe Idee, aber was zum Bewußtſein kommt, iſt zunächſt ihr äußeres Verhältniß zu den Mithandelnden als befehlenden oder gehorchenden in verſchiedenen Abſtufungen und Arten des Geſchäfts. Die Menſchen, die an der Spitze ſtehen und als deren Thaten die Geſchichte uns die Begebenheiten gibt, haben immer den Staat mit aller Mannigfaltigkeit ſeiner Verhältniſſe über ſich und außer ſich. Er iſt als Gedanke in ihnen. Er beſtimmt ſie; nach ihm rechnen ſie, laſſen ihn im Bewußtſein vor ſich vorübergehen und ſo iſt es nicht ſowohl der Charakter, den wir unmittelbar im Handeln ſehen, ſondern die Betrachtungen, nach denen er handelt. Seine Handlungen ſelbſt ſind, nach ihrem größten Theil, Befehl oder Gehorſam. Außerdem, daß ſchon der Staat als Gedanke das Beſtimmende iſt, hat keiner eine Handlung ganz gethan. — Weil das Ganze einer Handlung, an der jedem Handelnden nur ein Fragment zugehört, in ſo viele Theile zerſplittert iſt, ſo iſt auch das ganze Werk ein Reſultat aus ſo vielen Einzelhandlungen. Das Werk iſt nicht als That gethan, ſondern als gedachtes Reſultat. Das Bewußtſein der That als eines Ganzen iſt in keinem der Handelnden. Der Geſchichtſchreiber erkennt es an den Reſultaten und iſt auf das, was dieſe herbeiführt, ſchon im Vorhergehenden aufmerkſam gemacht. Als Handelnde können nur die Befehlenden oder welche auf die Befehlenden irgendwie Einfluß haben, angeſehen werden; das Uebrige hilft in ſeiner Ordnung dazu. Weil Alles geordnet iſt und die Gewalt dieſer Ordnung herrſcht, ſo treten die Meiſten nur als Maſchinenräder auf. Das Lebendige, die Umänderung in der Organiſation derſelben, iſt klein, allmälig und unſichtbar. Weil hierin Alles beſtimmt iſt, ſo können keinem großen Manne Völker anhängen, wie die Sicilier dem Timoleon, ſo kann keiner ſo ganze, ihm individuelle Pläne machen, wie Alcibiades, Themiſtokles u. ſ. w., welche Pläne den großen Mann ausmachen; ſondern ſeine Handlung iſt mehr nur Betragen in einem beſtimmten, gegebenen Kreiſe.“

Eine ſo tiefe und univerſelle Natur, wie die Hegel's, war auch mit jener in die feinſten Schattirungen hinabtaſtenden Zartheit begabt, welche nothwendig iſt, um bis in die letzten Gründe vorzudringen. Die Weite der Abſtraction hatte in ihm zum Gegenhalt die gründlichſte Vertiefung in das Concreteſte. In ihrer Abgeriſſenheit erſcheinen Bemerkungen ſolcher Art natürlich oft greller, als wenn man ſie zu Bauſteinen in einem größeren Ganzen verwendet denkt. Von ſolchen Aphorismen diene z. B. als Probe: „Die Stimme der katholiſchen Geiſtlichen iſt faſt der Heiſerkeit nahe. Der eigne Stand, die abſondernde Ordenskleidung, das von allen Menſchen und Verhältniſſen Abgetrennte, jeden Augenblick ihre Muskeln zur innern Reaction und Anſichhalten Spannende, läßt die Stimme nicht aus der, bei den Meiſten auch eingeſunkenen, Bruſt heraus, ſondern ſie kreiſcht fein aus der Kehle, aber nicht rein. Proteſtantiſche Prediger haben die feierlichere Stimme des gemeinen Lebens. Wenn die katholiſche Stimme ſich zum Lautreden des Predigens anſtrengt, ſo iſt ſie durchkreiſchend, wimmernd ſchreiend.“ Aus ſolcher penetrirenden Zartheit der Auffaſſung müſſen wir uns auch erklären, wenn Hegel auf den Styl eine größere Aufmerkſamkeit wendete, als ſolche ahnen, die in ihm ſelbſt nur das Muſter von Unbeholfenheit zu ſehen gewohnt ſind. Man verſuche nur, Hegel umzuſchreiben, ſo wird man bald anderer Meinung werden. Man kann bei ihm wohl kleine Nachläſſigkeiten, Provincialismen, und namentlich im vorgerückteren Alter, wo er mit einer Superfötation von Vorſtellungen und Gedanken zu kämpfen hatte, überfüllte Perioden finden, allein in der Wahl des Ausdrucks ſo wie in der Conſtruction wird man ſich ihm zuletzt ergeben müſſen, oft gerade da, wo man vielleicht zuerſt am meiſten ihn zu verbeſſern geneigt war. Kant hat ſtyliſtiſch am ſtärkſten auf ihn eingewirkt. Wie er nun gegen ſich ſtreng war, ſo auch gegen Andere. Seine rhetoriſche Kritik betraf Griechen, Franzoſen, Engländer, Ueberſetzungen, Deutſche. Ein beſonderes Geſchäft der Art hat er mit Schiller's Geſchichte des dreißigjährigen

Krieges vorgenommen, der, nachdem er zuerſt fragmentariſch im Damenkalender erſchienen war, 1793 als Ganzes gedruckt ward; Hegel hat ihn mit großem Fleiß und einer Genauigkeit, die bis ins Einzelnſte geht, gloſſirt.

Endlich ſcheint Hegel damals, wie auch aus ſeinem eigenen Geſtändniß an Schelling hervorgeht, ſich viel mit praktiſchen Entwürfen getragen zu haben, wozu die Umwälzung aller Verhältniſſe durch die Revolution, erſt in Frankreich, dann in den Nachbarländern, vielfache Veranlaſſung gab. War doch ſo mancher ſeiner Commilitonen vom Tübinger Stift, z. B. Reinhard, der nachmalige Pair, nach Paris gegangen, dort eine Rolle zu ſpielen! Wir werden uns daher nicht überraſcht finden, zu erfahren, daß Hegel unter andern praktiſchen Arbeiten auch die Finanzverfaſſung Berns bis in das kleinſte Detail, bis zum Chauſſeegelde und andern Abgaben hin, durcharbeitete; zu erfahren, daß er, der in der Schweiz ohnehin oft zum Franzöſiſch Sprechen genöthigt war, ſich im Franzöſiſch Schreiben übte und beſonders politiſche Materien auf ſolche Weiſe behandelte. Von den damaligen franzöſiſchen Schriftſtellern las er, wie die Excerpte nachweiſen, mit Vorliebe Benjamin Conſtant. Es dürfte intereſſant ſein, ſchließlich von ſeinem eigenen franzöſiſchen Styl eine kleine Probe zu geben. Ich wähle das Ende eines Aufſatzes über die Veränderung, welche im Kriegsweſen dadurch entſteht, daß die Verfaſſung eines Staats von der monarchiſchen Form zur republicaniſchen übergeht.

„Dans la monarchie le peuple ne fut une puissance active, que pour le moment du combat. Comme une armée soldée il devoit garder les rangs non seulement dans le feu du combat même, mais aussitôt après la victoire rentrer dans une parfaite obéissance. Notre experience est accoutumée de voir une masse d'hommes armés entrer, au mot d'ordre, dans une furie réglée du carnage et dans les loteries de mort et de vie, et sur un même mot rentrer dans le calme. On demanda la même chose d'un peuple, qui s'est armé lui même. Le mot d'ordre étoit la liberté, l'ennemi la tyrannie, le commandement en chef une constitution, la subordination l'obéissance envers ses réprésentans. Mais il y a bien de la différence entre la passivité de la subordination militaire et la fougue d'une insurrection; entre l'obéissance à l'ordre d'un général et la flamme de l'enthousiasme, que la liberté fond par toutes les veines d'un être vivant. C'est cette flamme sacrée, qui tendoit tout les nerfs, c'est pour elle, pour jouir d'elle, qu'ils s'étoient tendus. Ces efforts sont les jouissances de la liberté et vous voulez, qu'elle renonce à elles; ces occupations, cette activité pour la chose publique, cet intérêt est l'agent, et vous voulez, que le peuple s'élance encore à l'inaction, à l'ennui?“

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

1/36

Peſtalozzi.

Rede

zur Feſtfeier
ſeines
hundertjährigen Geburtstages
am 12. Januar 1846;
zu
Königsberg
im Saale des Kneiphöf'ſchen Junkerhofes.

Von

Karl Roſenkranz.

Zum Beſten der Deutſchen Peſtalozziſtiftung.

Königsberg, 1846.
Bei Gräfe und Unzer.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Hochgeehrteſte Anweſende,

Frühere, zum Theil mythiſche Culturſtufen ſtrahlen uns mit dem Glanz ihrer Prieſter, Geſetzgeber und Heroen entgegen. In einer Zeit, wie die unſrige, ſind ſo einfache Geſtalten nicht mehr möglich. Die vorgeſchrittene Civiliſation verwickelt jetzt den Menſchen in eine unendliche Breite von Beziehungen, welche die Kindlichkeit und ihre naive Größe durch die Ueberfülle unvermeidlicher Reflexion leicht zu erſticken vermögen. Der Cultus der Gottheit, die Schöpfung der Staaten, der Kampf für die religiöſe und politiſche Freiheit ſind aber ewige Attribute der Menſchheit, die in immer neuen Impulſen ſich verjüngen. Es muß alſo auch immer wieder Prieſter, Geſetzgeber, Heroen geben. Nur auf den Nimbus der mythiſchen Zeit, auf den alterthümlichen Roſt der Sage müſſen wir verzichten, um ſie zu finden. Es ſind Menſchen wie wir. Ihre Thaten liegen uns offen; ihre Schriften ſind in unſern Händen; ihr Leben iſt oftmals von ihnen ſelbſt und oftmals mit all ſeinen Flecken und Verirrungen beſchrieben worden; es fehlt uns nicht an Material, ihnen ihre Arbeit von Tag zu Tag nachzurechnen. Und doch iſt es ihnen gelungen, ſich zum plaſtiſchen Ausdruck irgend einer weſentlichen Richtung des Geiſtes zu machen und einen auf Jahrhunderte hin nachhaltigen Einfluß zu gewinnen.

So feiern wir heute das Andenken eines Mannes, der, fern von uns geboren, ein unglücklicher Landwirth, ein in dürftigen Umſtänden ſich abmühender Schulmeiſter, nichts deſtoweniger durch die fortdauernd ſich ſteigernde Macht ſeines Wirkens immer entſchiedener als ein wahrhafter Prieſter und Geſetzgeber offenbar wird. Wir feiern heute den welthiſtoriſchen Repräſentanten nicht nur der wahrhaften Idee der modernen Erziehung, ſondern auch den Helden der Liebe, der mit unabläſſigem Ringen ſeinen Ahnungen, ſeinen hohen, dem Innerſten des Menſchenweſens entſproſſenen Bedürfniſſen genug zu thun ſuchte, — wir feiern das Andenken Peſtalozzi's.

Was iſt es denn, was wir mit ſolcher Feier wollen? Doch nicht eine müßige Schauſtellung unſerer Kenntniß der Verdienſte jenes edlen Schweizers? Doch nicht der eitle Genuß, mit ſeines Namens Gedächtniß von ſeinem unſterblichen Ruhm auch uns einen Theil zuzueignen? Oder gar das Streben der Unterhaltungsluſt, die immer wieder nach Neuem haſcht, die den Geburtstagen großer Männer nur hold iſt, weil ſie eben ein Feſt, ein Gethue, ein Beſprechen und zuletzt, wenn die Cenſur nichts dawider hat, einen Umlauf von Zeitungsartikeln veranlaſſen?

Nein, von ſolchen Beweggründen ſprechen wir uns frei. Nein, theurer Vater Peſtalozzi, wir haben Dir und Deinem Geburtstag nicht aufgelauert, Dich zu einem Surrogat anderweitiger Tendenzen zu machen, ſondern unſer Herz zieht uns zu Dir in aufrichtigſter Begeiſterung. Wir ſind hier verſammlet, uns zu vergegenwärtigen, was Gott durch Dich nicht blos für die Schweiz und Deine Zeit, nicht blos für Deutſchland und die nächſte Zukunft, vielmehr für immer gewollt hat.

Schwer iſt es, von Dir zu reden, denn die Klarheit der Erkenntniß muß ſich vermählen mit der Wärme des Gefühls. Du ſelbſt, warſt Du nicht ganz Seele, ganz Mitgefühl, Hingebung, Selbſtvergeſſenheit und thätige Aufopferung? Unterſchied Dich nicht dieſer Grundzug von Deinem Frankreich zugewandten Landsmanne Rouſſeau, welchem die Kraft ſittlicher Entäußerung fehlte, welcher die eignen Kinder dem Findelhauſe überwies, während Du die Waiſen und die Bettelkinder ſchaarenweis zur Pflege in Dein Haus aufnahmſt?

Ja, ehrwürdige Verſammlung, ſchwer iſt es, von Peſtalozzi zu reden und ich muß mir nicht blos als eine rhetoriſche Phraſe, Ihr Wohlwollen zu beſtechen, ſondern alles Ernſtes Ihre Nachſicht erbitten. Die Fülle meiner Aufgabe iſt ein weiterer Grund der Erſchwerniß. Namentlich muß ich mir verſagen, das Verdienſt zu würdigen, welches Peſtalozzi ſich als Schriftſteller um die Deutſche Sprache und Literatur durch die Eigenheit und Friſche ſeiner Darſtellung erworben hat. Nur von dem Erzieher will ich reden. Da wir uns alſo mit der Ausführung zu beſchränken haben, ſo glaube ich, können wir, wodurch Peſtalozzi für Gegenwart und Zukunft ein Wendepunct der ganzen Pädagogik geworden, in folgende Puncte zuſammenfaſſen:

Erſtlich hat er in der Methode des Unterrichts an die Stelle aller künſtlichen oder ſpielenden Verfahrungsweiſen das Streben nach dem heitern Ernſt der von der Natur ſelbſt gebotenen Form der Entwicklung geſetzt.

Zweitens hat er die Zucht der Jugend von allem Terrorismus emancipirt. An die Stelle des Zwanges und des todten Mechanismus hat er die liebevollſte Behandlung des Zöglings geſetzt, um ihn zur Selbſtthätigkeit und Selbſtachtung zu gewöhnen.

Endlich drittens hat er uns die Augen geöffnet, daß alle Bildung der individuellen Intelligenz, alle moraliſche Hebung des einzelnen Willens zuletzt ohnmächtig ſind, wenn ſie nicht aus dem ganzen Geiſt eines Volkes hervorquellen, wenn ſie nicht in ihn als ſein urſprüngliches Eigenthum zurückſtrömen. Er hat uns die Erziehung weſentlich als Nationalerziehung begreifen gelehrt.

Die Naturgemäßheit der Methode im Lehren und Lernen; die Liebe als die nothwendige Form alles Menſchenverkehrs, mithin auch des zwiſchen Erziehern und Zöglingen; die Ausgeſtaltung der Erziehung zu einem nationalen Syſtem, das, Verehrte, ſind die ewigen Ideen, welche Peſtalozzi's Gemüth bewegten und welche für uns wie für alle Folgezeit, zwar in's Unendliche hin perfectibel, aber niemals wieder aufzugeben ſind.

Freilich, blicken wir auf die Biographie Peſtalozzi's, muſtern wir die unmittelbaren Reſultate ſeiner eigenen Verſuche, ſo nehmen wir überall einen Widerſpruch gegen dieſe Ideen wahr. Die Ausführung derſelben war ihrem Begriff oft nichts weniger als entſprechend. Wir wiſſen, wie die Polemik gegen Peſtalozzi aus dieſem Umſtande die größte Nahrung ſog. Ueberdem legen ſeine eigenen Bekenntniſſe uns offen das Geſtändniß ab, wie er ſelbſt oft rathlos war, wie das Gefühl ſeiner Unkunde, ſeiner Fehlgriffe ihn drückte, ja wie er, wenn nach vieljährigem Bemühen oft Alles ſcheiterte, auf Augenblicke der Verzweiflung verfiel.

Allein dies Alles iſt gar kein Grund, die Wahrheit ſeiner Ideen ſelbſt anzuzweifeln. Das Irren und Schwanken, wie es der Geſchichte des Individuums angehört, iſt keine Inſtanz gegen die Gediegenheit ſeiner Sache. Darin gerade war Peſtalozzi ein rechter Kernmenſch, daß er ſich immer erſt aus größter Unklarheit, aus einem träumeriſchen, allein bei ihm wirklich prophetiſchen Drange zur Deutlichkeit und Beſtimmtheit aufzuringen hatte. Er verfuhr nach keinem abſtracten Schema, ſondern in immer neuen Anſätzen mühete er ſich, zu erreichen, wozu der Geiſt ihn trieb. Das Pfund, das Gott ihm anvertraut, ließ er in unerſchöpflicher Fruchtbarkeit wuchern. Der kleine Menſch iſt bald zu Ende mit ſeinem Rath. Er nimmt, was nur eine aufhebliche Schranke, für eine unüberwindliche Grenze. Dann wird er verzagt und überläßt ſich mit gedankenloſer Fügſamkeit der Gewalt des Geſchicks. Nicht ſo der große Menſch. Aus der Nothwendigkeit der Sache, die er vertritt, erzeugen ſich ihm unverſiegbare Mittel. Die Verlegenheit des Augenblicks dient nur dazu, ihm an ſeinem Werk, welches zugleich das der Gattung ſelbſt iſt, eine andere bis dahin noch unbemerkte Seite zu entdecken. Das Unglück ſelbſt beugt nicht ſeinen Willen, ſondern reinigt ihn nur mehr und mehr von allem Selbſtſüchtigen, von allem Selbſtbetruge, befreiet ihn von der ſtörenden und verwirrenden Halbheit der Theilnahme ſolcher, die etwas Anderes meinten, als die Sache. Sein Muth ſtellt ſich deshalb immer wieder her und auch im letzten Athemzuge bleibt er der Fahne treu, der er nicht diente äußeren Lohnes willen, zu welcher vielmehr der Weltgeiſt ſelbſt ihn weihete.

So Peſtalozzi. Hat ihn je die trübſte Erfahrung, hat ihn die ſchnödeſte Undankbarkeit, hat ihn Neid und Verläumdung, hat ihn die Noth, ſie, welche ſo viele Menſchen meiſtert, jemals von ſeinem Streben abbringen können? Blieb er nicht, auch in der herbſten Armuth, derſelbe edle, freundliche, wohlwollende, ſtets hülfbereite, großmüthige Menſch? Und ſo war denn auch die Erkenntniß ſeiner Irrungen bei ihm nicht im Stande, ſeinen Eifer zu lähmen, ſondern hob ihn nur zu einer höhern Stufe empor, befeuerte ihn aus der reinen Tiefe ſeines gottergebenen Gemüthes mit friſcher Energie.

Seine Methode — ſie ſollte die lebendigſte ſein — und war ſie nicht oft ein dürrer, formaliſtiſcher Mechanismus? Die Wohnſtube und die Mutter ſollten das Kind am unmittelbarſten und nachhaltigſten bilden — und war nicht das Inſtitut und wieder das Inſtitut mit ſeinen Lehrern die ſtete Loſung, ſo daß Peſtalozzi's eigener Schüler, der Lehrer Schmidt, die Erziehungsinſtitute für eine Peſt der Menſchheit erklärte? Die Erziehung ſollte Volkserziehung ſein — und war ſie nicht im Inſtitute, wo Schweizer, Deutſche, Franzoſen, Britten, Amerikaner und Ruſſen durcheinander wohnten, eine kosmopolitiſche? Aber alle dieſe Widerſprüche ſind kein Widerſpruch gegen das Princip, welches mit dem Menſchen Peſtalozzi ganz Eines war und ſich in ihm ſo entfaltete, daß er unabſichtlich von beſtimmten Bedürfniſſen aus allmählig ſich immer mehr zu allgemeinen Geſichtspuncten ſteigerte und einen immer freieren Umblick über das Gebiet der Erziehung gewann. Nur in dieſer Magie der intenſivſten Wahrheit können wir den Aufſchluß über das merkwürdige Phänomen finden, daß entſchiedene Fehler im Unterricht, offenbare Verſtöße gegen die Disciplin, nicht größeren Nachtheil hervorbrachten. Die Lauterkeit der Intention machte im Verborgenen gut, was in der augenfälligen Handhabung der Sache verkehrt war. Der ächte Glaube, nicht die einzelnen Werke, rechtfertigten Peſtalozzi, ſo daß, bei tauſendfachen Mängeln und Kümmerniſſen, doch die Begeiſterung in ſteter Wiedergeburt ihn und die Seinigen verjüngte.

Wir können aber dieſen Betrachtungen uns hier nicht weiter überlaſſen. Auch bedarf es keiner Apologie Peſtalozzi's mehr. Wenden wir uns zur Würdigung ſeiner Ideen. Wie glücklich ſind wir da, bei jedem Schritt die geſegneten Spuren ſeines Vorganges zu empfinden. Welche Vorurtheile ſind nicht ſchon von ihm beſiegt und wie ſtehen ſo viele Erzieher, oft ohne es zu wiſſen, oft ohne es zu wollen, ſchon längſt auf gleichem Boden mit ihm! Die Zukunft der Erziehung im Großen und Ganzen kann nicht mehr zweifelhaft ſein, denn ihr wahrhafter Begriff, einmal gefunden, muß alle Hemmungen, welche man ſeiner Verwirklichung bereitet, unaufhaltſam zerſtören.

Was nun zuvörderſt die Bildung der Intelligenz anbetrifft, ſo iſt darin zu unterſcheiden zwiſchen einem ſubjectiven und objectiven Element, zwiſchen dem Gang nämlich, welchen das Erkennen überhaupt für ſich nimmt, und zwiſchen der dem beſondern Inhalt, mit welchem es ſich beſchäftigt, ſelbſt inwohnenden Form.

In erſterer Beziehung können wir als Peſtalozzi's bleibende Errungenſchaft annehmen, durch die Methode alle Willkür des Lehrens und Lernens zu entfernen. Der menſchliche Geiſt hat, etwas klar zu erkennen, eine nothwendige Stufenfolge von Proceſſen zu durchlaufen. Vom Empfinden und Anſchauen muß er ſich durch das Vorſtellen zu deutlichen Begriffen erheben. Ohne dieſe Nothwendigkeit zu beachten, kann der Unterricht keine wahre Einſicht eröffnen. In dieſer pſychologiſchen Grundlage ſtimmte Peſtalozzi ganz mit Kant's berühmtem Ausſpruch überein, daß Anſchauungen ohne Begriffe blind, Begriffe ohne Anſchauungen leer ſind.

Allein der Gegenſtand, deſſen die Intelligenz ſich bemächtigt, hat auch an ſich ſelbſt eine Beſtimmtheit, eine Ordnung. Dieſe iſt eben ſo nothwendig. Jeder Begriff kann im Syſtem aller Begriffe oder in der abſoluten Wiſſenſchaft, die von allem relativen Wiſſen vorausgeſetzt wird, nach ſeiner völligen Eigenthümlichkeit nur Eine beſtimmte Stelle haben, in welcher er ſowohl durch den ihm vorangehenden, als durch den ihm nachfolgenden Begriff eben ſo erklärt wird, als er ſeinerſeits umgekehrt auch ſie wieder erklärt. Dies Nacheinander, wie es dem

Object ſelber angehört, wollte Peſtalozzi daher nicht weniger ſtreng beachtet wiſſen, als die geſetzmäßige Entwicklung des Bewußtſeins

Bei aller Verworrenheit und von der Hauptſache oft abſchweifenden Breite der Darſtellung, ja bei der nicht ſelten barocken Form der wirklichen Ausführung hatte er doch den ganz richtigen Spürſinn, daß der Unterricht weder dem Organismus des Geiſtes, noch der in der Sache liegenden Unterſcheidung Gewalt anthun dürfe. Dies ſind die Angeln, auf denen ſich alle wahre Methodik bewegt und alle ſogenannte Methoden, welche nicht jene beiden Beſtimmungen harmoniſch vereinigen, können auch nicht den Zweck des Unterrichts erfüllen. Sie ſind ephemere Manieren, Spielereien des pädagogiſchen Charlatanismus (wie wir ihn unter Anderem jetzt wieder mit hundertmal dageweſenen mnemoniſchen Abenteuerlichkeiten die naturgemäße Cultur des Gedächtniſſes vernichten ſehen).

Die nähere Eigenthümlichkeit der Peſtalozziſchen Methode beſteht aber in dem ſogenannten Elementarunterricht d. h. bei dem Unterricht diejenigen Kenntniſſe und Fertigkeiten voranzuſtellen, welche dem Geiſt die Möglichkeit geben, ſich in's Unendliche hin andere Kenntniſſe und Fertigkeiten zu ſchaffen. Noch bevor das Kind eine beſondere Richtung eingeſchlagen, wollte er demſelben die abſoluten Mittel aller höheren Bildung zueignen: das Wort, die Form und die Zahl. Das Kind ſollte ſprechen, leſen und ſchreiben, zeichnen und rechnen lernen und zwar in der naturgemäßen Methode des objectiven Zuſammenhangs der einzelnen Operationen. Dieſe Elemente wurden bekanntlich im Peſtalozziſchen Inſtitute häufig überſchätzt, allein gegen den ihrem Unterricht zu Grunde liegenden Gedanken läßt ſich, zumal in unſerer modernen Welt, nichts einwenden. Peſtalozzi fühlte vor allen Dingen, daß es des Menſchen unwürdig ſei, wenn er nicht ſowohl ſpreche, als nur ſtammle. Er wollte daher, daß Jeder gut ſprechen lerne. Die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes kann erſt dann zur Verwirklichung gelangen, wenn er deutlich zu ſagen weiß, was er iſt. — Sodann aber ſoll auch das Maaß, ſoll die Schönheit der ſichtbaren Welt erfaßt werden. Sie beruhet auf einfachen Formen, welche in's Unendliche hin ſich zu immer mannigfaltigeren verbinden. Jene Formen und ihre Uebergänge in einander ſollen jedoch nicht blos angeſchauet, vielmehr auch ſelbſt hervorgebracht werden. Der Schüler ſoll zeichnen lernen, damit das Geheimniß aller ſinnlichen Geſtaltung ihm zum eigenſten Beſitz ſich erſchließe. Dieſe äſthetiſche Anſchauung iſt vorzüglich von unſerer neueren Geometrie und Geographie pädagogiſch weiterentwickelt, hat aber ihrem Weſen nach einen ganz allgemeinen Sinn, der für alle induſtrielle Technik von höchſter Fruchbarkeit iſt. — Endlich, indem die Gleichheit und Ungleichheit der Größe und die Vergleichung des Gleichen mit dem Gleichen, des Ungleichen mit dem Ungleichen und des Gleichen mit dem Ungleichen ein nothwendiges Moment alles Daſeins, alles Werdens iſt, muß die Zahl als der beſtimmte Ausdruck ſolcher Verhältniſſe hervortreten. Der Schüler muß rechnen lernen, um die quantitativen Verwandlungen der Dinge mit Leichtigkeit erfaſſen und beherrſchen zu können.

Dieſe Elementarbildung iſt für jeden Menſchen zu fordern. Peſtalozzi wollte ſie von den Schnörkeln befreien, mit denen eine ſpieleriſche Pädagogik ſie überladen und erſchwert hatte. Die naturgemäße Geneſis der Operationen ſollte den Leitfaden des Unterrichts ausmachen. Nichts ſollte atomiſtiſch vereinzelt, ſondern Jedes in ſeinem Verhältniß zum Ganzen ergriffen werden. Garantirt nun freilich die Aneignung dieſer Fertigkeiten keineswegs ſchon eine wahrhafte Bildung; müſſen wir ſogar zugeſtehen, daß mit dem Uebermaaß des Leſens, Schreibens und Rechnens der eigentliche

Geiſt völlig blödſinnig gemacht werden könne; ſo bleibt doch gewiß bei uns jeder Menſch, der nicht leſen, ſchreiben und rechnen gelernt hat, gegen diejenigen, welche es verſtehen, ein theoretiſch unmündiges Weſen. Lernt er aber dieſe Fertigkeiten überdem, wie Peſtalozzi es wollte, ſo, daß ſie ihm zugleich einen organiſchen Zuſammenhang darſtellen, er alſo nicht blos mechaniſch durch ſie beſchäftigt wird, ſo hören ſie auf, eine nur formale Uebung zu ſein. Unſere Volksſchulen dürfen daher weder dieſe Elemente noch die von Peſtalozzi aufgeſtellte Methode verlaſſen. Er erkannte nicht nur, was die ganze Weltgeſchichte lehrt, daß der Menſch erzogen werden müſſe; er erkannte auch, daß die Erziehung, wie ſie immer ſich modificire, ewigen Geſetzen unterworfen ſei und hing daher mit unerſchütterlichem Bewußtſein an der Nothwendigkeit der Methode.

In Anſehung der Disciplin iſt Peſtalozzi's Wirken nicht weniger ſegensreich geweſen. Aller äußerlichen Uniformirung, allem das Recht des Unterſchiedes verkennendem und verachtendem Nivellement abhold, wollte er das fröhliche Gedeihen der Individualität. Er war ein kindlicher Menſch und er forderte auch vom Erzieher wie vom Zögling Kindlichkeit. So naheliegend ſcheint dieſe Forderung, ſo über Alles nothwendig und doch, bis es zu ihr kam, wie viel hat es nicht gekoſtet! Das Kind muß kindlich behandelt werden. O wie viel beſſer iſt es in dieſer Hinſicht ſchon geworden! Wie können wir, wenn irgend worin, den Fortſchritt der Zeit in dem veränderten Betragen der Lehrer und Schüler, der Erzieher und Zöglinge beobachten! Das Princip der älteren Haus- und Schulzucht war der Terrorismus. Stets ſollte das Kind ſeine Möglichkeit, zu fehlen, ſtets ſeine durch das Fehlen verwirkte Strafwürdigkeit vor Augen haben. Von der Ruthe an, die hinter dem

Spiegel der Wohnſtube ſteckte, bis zum Auswendiglernen des hundert und neunzehnten Pſalms, das für eine der härteſten Schulſtrafen galt, ſchien die Strafe in allen möglichen Formen der eigentliche Zweck der Erziehung. Auf die Beſſerung kam es viel weniger an, als eben auf das Schelten, Schlagen, Demüthigen, Einſperren, deren Härte und Häufigkeit die Kinder nur vertrotzt und verſtockt, heuchleriſch und lügenhaft machte. Ein ſolcher Zuſtand der Erziehung war mit dem des übrigen Lebens in Uebereinſtimmung, denn auch in dieſem herrſchte überall, namentlich im Militairweſen und in der Criminaljuſtiz, die Rachſüchtigkeit des harten Strafens und das Vorurtheil der faulen Schwäche, durch Androhung der Strafe von Vergehen abzuſchrecken. Unſeliger Wahn! Gewiß iſt das Böſe ſtrafbar, aber liegt nicht ſeine vernichtendſte Strafe in ſeiner eigenen Exiſtenz; nicht darin, daß es, indem es doch das Gute ſein könnte, deſſen Gegentheil iſt? Wir müſſen den Menſchen zur Erkenntniß des Guten führen, ſo wird der klaren Einſicht die Liebe, ſo wird das freie Vollbringen, das vor Gott allein einen Werth hat, von ſelbſt folgen. Der Terrorismus hingegen will das Unmögliche; er will die Freiheit durch die Unfreiheit erzeugen. Durch einen pſychologiſchen Zwang, durch eine angſtvolle Aufregung der Phantaſie, durch eine Befangenheit des Gefühls, will er das Gute bewirken. Wie die holde Morgenröthe die Nachtſchauer fortleuchtet und mit lieblich erquickendem Schein am blauen Himmel ſich ausdehnt, ſo ging Peſtalozzi's Vaterherz über der Kinderwelt auf. Vieles ſchon hatte Rouſſeau, Vieles hatten die Philanthropen bewirkt. Die Unnatur der Tracht der Kinder war ſchon gebrochen; das freie Spiel der Glieder durfte ſich wieder regen; die ſo natürliche Verbindung des Kindes mit der Natur ward wieder hergeſtellt und die alberne Altklugheit, zu der man mit ödem Zwang und gemachter Ernſthaftigkeit die Kinder heranpräparirte, ward ſchon mit glücklicher Ironie verſpottet. Peſtalozzi aber brachte die Pädagogik zum Bewußtſein, daß die rechte Strenge nur aus der rechten Liebe entſpringen könne. Er brachte ſie zum Bewußtſein, im Kinde den Menſchen, das Menſchengeſchlecht zu ehren und aus dieſem Grunde mit ihm ſowohl freundlich als voll heiligen Ernſtes zu verkehren. Freundlich, denn das Kind iſt noch ein unmündiges Weſen, das von unſerer Seite mannigfacher Zurechtweiſung, vielfacher Nachſicht, weiſer Zuvorkommniß, zärtlicher Pflege bedarf. Voll heiligen Ernſtes, denn dies biegſame, unſelbſtſtändige Weſen, es iſt dennoch, was wir ſind. Die ganze Kraft des Geſchlechts, in welchem Maaß auch immer, wohnt in ihm und das Kind, weil es ſo gut als wir Geiſt iſt, hat ſelbſt den Trieb nach Wahrheit und Ordnung. Peſtalozzi's Kindlichkeit war daher von aller ſentimentalen oder jocoſen Spielerei weit entfernt.

Dieſe Auffaſſung der Kinderzucht, ehrwürdige Verſammlung, darf die Pädagogik nicht wieder fallen laſſen. Die Bildung iſt nicht Bildung, wenn ſie nicht als freie That ſich auswirkt. Der Zögling muß zur Selbſtachtung und dadurch zur Scham vor ſich ſelbſt, vor dem in ihm, in ſeinem Wiſſen und Gewiſſen als deren Wahrheit ſich bezeugenden göttlichen Geiſt gebracht werden. Die Liebe treibt die Furcht aus; dieſe iſt nur der Anfang der Weisheit. Wenn ich aber ein Kind ſtets zum Wurm herabwürdige; wenn ich ſeinen engen Horizont ſtets mit Drohwolken umlagere; wenn ich all ſeine Beſchäftigung dem Inhalt wie der Form nach nur darauf berechnet zu haben ſcheine, ihm Unluſt zu erwecken und wenn ich dieſer finſtern Freudeloſigkeit noch ſchmerzliche Mißhandlungen hinzufüge — wie ſoll da ächter Menſchenſinn erwachen! Da erzielt man nichts, als Menſchen, die vor Mächtigeren, denn ſie ſelbſt ſind, mit heuchleriſcher Unterwerfung, mit ſteter Angſt, ihnen zu mißfallen, ſich ſchmiegen; gegen Schwächere aber, wie alle Knechtsnaturen, empörenden Uebermuth auslaſſen, weil ſie nichts Anderes gelernt haben, als zu knechten, weil ſie keine andere Aufgabe des menſchlichen Daſeins kennen, als entweder ſelbſt Furcht zu empfinden oder Furcht zu erregen. Solche Menſchen ſind der That nach Atheiſten, ſollten ſie auch formell den Lehren und Gebräuchen einer Kirche fleißig anhängen. Sie leugnen durch ihre Praxis das Chriſtenthum, nach welchem wir uns alle als Brüder wiſſen, weil wir alle Kinder deſſelben Gottes ſind. Man hat Peſtalozzi auf der Wage der Rechtgläubigkeit gewogen und ihn nicht ganz vollwichtig gefunden. O über die frömmelnde Kleinmeiſterei! Dieſer Liebesſinn, der ſo ganz voll Aufopferung und Treue, ſo ganz voll Milde und Demuth war — er ſoll noch nicht die wahre Chriſtlichkeit ſein, weil er nicht die banale dogmatiſche Sprache redet! Und beſäßen wir nicht von Peſtalozzi noch die Aphorismen, welche er die Abendſtunden eines Einſiedlers nannte, ſo hätte die zelotiſche Orthodoxie wohl noch ein ſtrengeres Urtheil über ihn gefällt.

Peſtalozzi geſtaltete aber dadurch die Kinderzucht von Grund aus um, daß, nachdem die Römiſche Herbheit der väterlichen Gewalt ihr Aeußerſtes erreicht, er in ihr die Germaniſche Süßigkeit des mütterlichen Weſens zur Anerkennung brachte und der Mutter wie der Wohnſtube eine neue und höhere Weihe gab. Die erſten Athemzüge des Kindes, ſein erſtes Aufdämmern aus dem Schlaf und Traum des Anfangs, ſein erſtes Begehren, ſein erſtes Schreien und Lächeln — alles dies iſt für das Kind eben ſo wichtig, als uns Erwachſenen große Arbeiten ſind. Von Rouſſeau unterſcheidet ſich Peſtalozzi's Theorie wohl in Nichts ſtärker, als in dieſer Hochachtung der Mutter und Hervorhebung der Wohnſtube, der erſten Welt des Kindes. Hier iſt denn wohl der rechte Ort, wo wir, Peſtalozzi's Angedenken feiernd, auch Deiner dankbar erwähnen, Mutter Peſtalozzi, die Du getreulich ausgehalten haſt bei Deinem Manne, in allen Stürmen der Zeit, die über ſein Haupt hinwegbrauſten, die Du unermüdet geweſen biſt, den Kindern, die er von der Straße her Dir in's Haus brachte, Wartung zu geben. Ehre und Friede ſei auch Deiner Aſche!

In den Kreis der Erziehung wollte Peſtalozzi auch die Arbeit mit aufgenommen wiſſen. Für das Kind iſt allerdings weſentlich, daß der Unterricht ihm als Arbeit erſcheine. Wollte man mit dem eigentlichen Unterricht noch Handarbeiten verbinden, ſo würde er dem Kinde ſeine Wichtigkeit verlieren; es würde eine Halbheit entſtehen, gegen welche ſchon Fichte in den Reden an die Deutſche Nation ſich erklärte. Bei Peſtalozzi lag dieſer Mißgriff inſofern nahe, als er Bettelkinder dem Elend zu entreißen und ihnen durch Handarbeiten ein Mittel zu geben ſuchte, ſich für ihren Unterhalt ſelbſtſtändig zu machen. Allein Peſtalozzi blieb hierbei nicht ſtehen. Er erkannte allmälig, daß die Arbeit ein univerſeller ethiſcher Begriff ſei, welchen die Erziehung als conſtantes Element in ſich aufnehmen müſſe. Die frühere Pſychologie hat eine Menge Merkmale aufgeſucht, den Menſchen vom Thier zu unterſcheiden; unſere heutige praktiſche Philoſophie könnte ſagen: der Menſch unterſcheidet ſich vom Thier durch die Arbeit. Kein Thier arbeitet, dem Menſchen aber iſt die Arbeit, das Produciren weſentlich. Zu den chriſtlichen Cardinaltugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung hat unſer Jahrhundert als vierte die Tugend der Arbeit hinzuzurechnen. Jeder Menſch ſoll ſo viel lernen, daß er ſich ſelbſt Unterhalt ſchaffen könne, damit das Warten auf fremde Hülfe immer mehr verſchwinde, damit ſich der Einzelne, voll Selbſtvertrauen auf ſeine Kraft und Bildung, in das Leben wage, damit er einen objectiven Halt gewinne. Die Erziehung muß ihn alſo zur Arbeit gewöhnen, muß ihm in ihr die Bedingung alles humanen Genuſſes zeigen, muß das Bedürfniß, thätig zu ſein, in ihm erwecken und entwickeln.

Mit dieſer Anerkennung der Arbeit tritt nun ein großer, für alle ſocialen Verhältniſſe entſcheidender Wendpunct in die Geſchichte. Es entſteht die Einſicht, daß der Quell alles Elends, aller Armuth, aller Rohheit nicht in einer ſtiefmütterlichen Ungleichheit der Natur zu ſuchen iſt; nicht auch in einer Unfähigkeit der Einzelnen, ſondern in dem Zurückbleiben einer Menge von Menſchen in dem ſelbſtloſen und ohnmächtigen Zuſtande der Unbildung und der daraus entſpringenden Arbeitsunfähigkeit und der aus dieſer wiederum reſultirenden Abhängigkeit vom Zufall und von andern Menſchen. Der Ungebildete vergöttert in der Trägheit, im gedanken- und thatloſen Vegetiren das Ideal menſchlichen Lebens. Die Scham, ohne ſein Zuthun ſich kleiden, ſich füttern zu laſſen, erliſcht in ihm und er ſinkt in jenes formloſe Chaos herunter, welches die Culturvölker bisher aus ihrer ſocialen Geſtaltung noch nicht haben austilgen können, und welches wir ſowohl in den Pariahkaſten und Proletariern der Prieſter- und Kriegerſtaaten der alten, als in den organiſirten Bettlerſchaaren der modernen Welt antreffen. Bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts ſehen wir nun das paſſive Syſtem des Wohlthuns beſtehen, welches, dem augenblicklichen Mangel abhelfend, im Grunde doch nichts verändert: Der Hunger wird geſtillt, die Blöße bedeckt, der Schmerz gelindert. Das iſt recht, das iſt ſchön. Kein Tadel falle auf ſolche Handlung. Aber was geſchieht denn, damit dieſelbe Noth nicht nach kurzer Zeit wiederkehre? Das iſt die Frage. Das Mittelalter und die nächſte Folgezeit verſtanden noch gar nicht, was eigentlich das Elend, den Jammer des Armen ausmacht, dem die Klöſter und Kirchen ihre Spenden reichten; für deſſen Pflege man Spitäler, Krankenanſtalten, Waiſenhäuſer errichtete, zu deſſen Unterhalt ſchwere und immer ſchwerere Taxen den Beſitzenden aufgebürdet werden mußten. Man betrachtete den Armen als einen unausrottbaren Paraſiten des geſellſchaftlichen Körpers, der übrigens geſund ſei. Im Geben beſaß man die einzige Form des Antagonismus gegen Armuth und Elend. Als ob das bloße oft begriff- und gemüthloſe Geben und das oft eben ſo ſtupide und apathiſche Empfangen das Uebel nicht in ſteigender Progreſſion vergrößern müßte!

Durch die genaue Beobachtung des Volkslebens, wie er es in Lienhard und Gertrud mit epiſcher Klarheit ſchilderte; durch ſeine Unterſuchungen über den Kindermord und ähnliche geſetzgeberiſche Arbeiten, insbeſondere jedoch durch ſeinen vieljährigen, ſtets erneueten Umgang mit Bettelkindern, deren Lebenslauf und Eigenheiten er bis in's Einzelne erforſchte, ward Peſtalozzi vollkommen mit dem traurigen Cirkel bekannt, in welchem ſich das Leben desjenigen Dürftigen drehet, der zugleich der Ungebildete und darum nicht ſelten Arbeitloſe iſt. Dieſer Cirkel iſt folgender:

die Unwiſſenheit und Unbildung erzeugt Hülfloſigkeit;
die Hülfloſigkeit erzeugt Noth;
die Noth erzeugt das Vergehen, ja das Verbrechen.

Auf dem Punct, wo aus dem Ungeſchick und dem Mangel an roher Handarbeit oder dem phyſiſchen Unvermögen zu ihr Noth entſteht, tritt nun zwar nicht ſelten die Hülfe der Geſellſchaft ein. Das erbetene Almoſen wird gereicht, die erflehete Unterſtützung wird gewährt. Allein wer ermißt die moraliſche Vernichtung, die in dem Selbſtgefühl erſt vor ſich gehen muß, bevor man ſich zum Bitten entſchließt, da das Geben ſogar dem edlen Menſchen nur nach einer Seite hin Freude gewährt, nach der andern jedoch ihn mit ſchmerzlicher Wehmuth erfüllt? Was aber auch der Beſitzende dem Beſitzloſen opfere, in jedem Fall iſt es darum unzulänglich, weil die Wurzel ſelbſt, aus welcher die Noth entſtammt, nicht ausgetilgt wird. Das ſo eben abgehauene Haupt der Hyder ſchießt wieder empor. Da, im Drange des Augenblicks erliegt der Arme der Verſuchung, durch ein Vergehen, wohl gar Verbrechen ſich über die Qual des Daſeins hinwegzuhelfen. Es iſt geſchehen, das Entſetzliche — wer aber will den erſten Stein auf den Unglücklichen werfen?

Auf den Unglücklichen! Denn mit dieſem Moment tritt die Geſellſchaft ganz anders gegen ihn auf. Sie ergreift ihn, feſſelt ihn, entehrt ihn, beraubt ihn ſeiner Freiheit, oft auf Jahre hin, oft zeitlebens. Er hat, was er nicht hatte, aber bedurfte, mit Liſt, vielleicht mit Gewalt genommen. Er hat die Sicherheit des Eigenthums bedroht. Unzweifelhaft hat er Unrecht gethan. Dafür ſtraft die Geſellſchaft und zwar, ſo lange in ihr die perſönliche Freiheit noch ſehr niedrig ſteht, mit den härteſten Strafen. Wohlverſtanden, noch rede ich nicht von dem ſyſtematiſchen Böſewicht, ſondern von dem Armen, den die Entbehrung zum Vergehen verleitet und der mit ihm dem Gerichte verfällt.

Iſt er nun aber geſtraft, wie ſteht es dann mit ihm? Iſt er dann beſſer daran? Hat er durch die Strafe etwas gelernt, das ihm förderlicher durchs Leben hülfe? Iſt er durch ſeine Entehrung fähiger zum Verkehr geworden oder nicht vielmehr erſt recht davon ausgeſchloſſen? Hat ihn das Gefängniß zur Beſinnung, hat die Züchtigung ihn zur Reue gebracht? Hat der Umgang mit andern Verbrechern ihn gebeſſert? Iſt er nicht mit Groll gegen die Geſellſchaft erfüllt? Kehrt er nicht, abgeſtraft und freigelaſſen, als ihr erklärter, ſelbſtbewußter Feind zu ihr zurück? Iſt nicht zwiſchen ihm und ihr von nun an ein Abgrund aufgethan, der ihn gleichgültig gegen alle macht, die nicht, wie er, trogen, ſtahlen, raubten, mordeten? — —

Ach, haltet ein, ihr Fragen, uns zu überſtürzen! Genug ſchon. Wie Peſtalozzi ſtehen wir mit Schaudern vor dieſem Gemälde; das Gefühl des Mitleids und unſerer Schwäche will uns zermalmen! — Oder ſchilderte ich zu ſchwarz? Uebertrieb ich? O blickt um Euch! Die Oſervatenvereine, die Zellengefängnißbauten, die Anſtalten zur Rettung verwahrloſter Kinder, die Kleinkinderbewahrſchulen, die Seltenheit der Todesſtrafe, die Reviſionen der Strafgeſetzbücher der Völker — ſie mögen Euch antworten. Sie mögen thatſächlich Euch darthun, wie lebhaft die Geſellſchaft fühlt, daß der Verbrecher eine andere Stellung, das Verbrechen gleichſam einen neuen Begriff erwarte. Wo aber zeigt ſich eine Rettung der Geſellſchaft, eine Verſöhnung mit ſich? Können wir wohl anders, als Peſtalozzi, ſie einerſeits in der Liebe zu finden, welche ſich nicht für zu gut hält, mit den Unreinen Gemeinſchaft zu pflegen, um in ihnen das Ebenbild Gottes, das Gott ſelbſt ja in ſie gelegt, aus dem Schutt, der darüber geworfen, herauszuſchälen? Können wir wohl anders, als Peſtalozzi, ſie anderſeits in der Bildung zur Arbeit zu finden, welche den Unglücklichen unabhängig vom Zufall, unabhängig von den Launen Anderer macht, welche ihm ein wahrhaftes, nachhaltiges Selbſtgefühl einflößt, welche ihn mit der heitern Zuverſicht erfüllt, wie die Geſellſchaft auch auf ihn gerechnet habe, wie auch er in irgend einer Beziehung ihr unentbehrlich ſei? —

Gewiß müſſen wir Peſtalozzi hierin beiſtimmen, ſoll nicht der alte Cirkel wieder beginnen, ſoll nicht Unwiſſenheit und Unbildung den Menſchen von Neuem in Noth verſenken, die Noth ihn wieder zum Verbrechen verführen, das Verbrechen ihn wieder dem Gefängniß und der Entehrung überliefern.

Was folgt aus alle dieſem? Unausweichlich, daß wir das alte einſeitige Syſtem der Wohlthätigkeit ganz aufzugeben haben, da wir in ihm weiter nichts, als das Mittel erkennen, die ſchon ſo troſtloſe Lage der Culturvölker in reißendem Wachsthum immer troſtloſer zu machen. Alle dieſe Geldſummen, die wir in Wohlthätigkeitsvereinen zuſammenbringen, alle dieſe Beiträge, die wir, auch nur nach den Zeitungsberichten, wirklich zum Erſtaunen fleißig und reichlich für Nothleidende anhäufen, ſind nur Palliative. Mißverſtehen Sie mich nicht. Es ſoll natürlich Niemandem benommen ſein, dem Leidenden auch ſo zu helfen. Handelt es ſich aber um ein Princip, den Pauperismus eben ſo gründlich als human aufzuheben, dann iſt das Verfahren des bloßen Schenkens ſchlechthin verwerflich, weil es das Leiden nur verlängert; dann müſſen wir tiefer dringen; dann müſſen wir von vorn herein zu verhüten ſuchen, daß es überhaupt Arme gibt, die einem ſolchen Grade von Hülfloſigkeit erliegen. Nicht in der naiven Weiſe iſt dieſem Uebel abzuhelfen, wie die erſten Chriſten es wollten, indem ſie allen Privatbeſitz aufhoben und eine abſtracte Gütergemeinſchaft verſuchten, die nur kurze Zeit möglich war und nur in den Mönchsorden, weil ſie das Familienleben ausſchließen, ſich erhalten konnte. Auch nicht von der modernen Berechnung iſt auszugehen, die Arbeit des Einzelnen nur als eine Waare zu nehmen, die nach dem Procentſatz verwerthet wird, den ſie als Theil des Geſammtcapitals verdient, ſondern die Sittlichkeit der Arbeit ſelbſt, die innere Nothwendigkeit derſelben für die Freiheit iſt das wahrhafte Princip, einen befriedigerenden Zuſtand der Geſellſchaft herbeizuführen. Der Müßiggänger muß zugleich als der Unſittliche gelten. Die Verpflichtung zur Arbeit iſt eine Allen gemeinſame. Iſt erſt der falſche Optimismus der gar nicht arbeitenden, nur genießenden Nichtsthuer geſtürzt, ſo iſt auch der grauſe Peſſimismus der nur arbeitenden und gar nicht genießenden Heloten verſchwunden. Die mit Verſtand und Wohlwollen angelegte Organiſation der Arbeit hat den ſchönen Segen einer wahrhaften Muße, eines ächten Genuſſes für Alle von ſelbſt zur Folge. Der Neid verflüchtigt ſich. Der Beſitz gleicht ſich natürlich aus; die Verſuchung zum Betrug und Diebſtahl exiſtirt nicht mehr; die Gerechtigkeit, die Seele eines jeden Gemeinweſens, genügt ſich und die Arbeit, da ſie, wenn Alle arbeiten, nicht übermäßig ſein kann, da ſie, wenn ſie mit Freiheit vollbracht wird, nicht als ein unvermeidlicher Zwang mit Unwillen und Widerſtreben gegen ſich erfüllt, die Arbeit wird ſelbſt zum Genuß. Es war in Peſtalozzi's Gemüth ein hoher Schwung, der ihn, obwohl er ſelbſt ſo oft mit irdiſchem Druck zu kämpfen hatte, vor der Kläglichkeit bewahrte, in der bequemen Stillung der thieriſchen Bedürfniſſe des Menſchen bereits die vollſtändige Garantie aller Cultur zu erblicken. Er vertrauete, daß ein gut unterrichteter und liebevoll gearteter Menſch ſeinen Unterhalt finden müſſe. Er opferte den Geiſt nicht der Materie, dem Senſualismus, ſondern ging auf die Herrſchaft über die Natur durch den Geiſt und daher auf deſſen möglichſt allſeitige Bildung. Sein eigenes Leben war ein Zeugniß für ſein Princip, ein Triumph des Geiſtes über das Schickſal. Wie rauh ihn ſelbſt auch die Noth prüfte, doch hatte er, der Arme, immer für den noch Aermeren entbehrlichen Ueberfluß und die Liebe vollbrachte auch bei ihm das Wunder, mit wenigen Broden Tauſende zu ſättigen.

Die Entſittlichung der Geſellſchaft zu einem Pöbel gänzlich zu verhindern, wollte Peſtalozzi für die Erziehung die Selbſtachtung und Selbſtbildung zur Richtſchnur machen. O meine Freunde, iſt es nicht zum Entſetzen, wie ſehr wir uns an die Entmenſchung unſerer Brüder gewöhnen, daß wir den Begriff des Pöbels, die Exiſtenz des Pöbels, die Anſchauung des Pöbels, bei jedem Gang über die Straße, die Folie des Pöbels, für den feinen Schliff und den geſättigten Comfort des Luxus, daß wir dies Alles hinnehmen, als wär' es eine unantaſtbare Nothwendigkeit, als wär' es, ſo zu ſagen, eine Idee? Pöbel! Auskehrichtshaufen der Menſchheit, Verweſungsdünger der um die Spanne der Exiſtenz und des halb bewußtloſen Genuſſes gierig ſich drängenden Generationen. Pöbel iſt die demoraliſirte und endlich auch phyſiſch vernichtete, die geſinnungsloſe, die thieriſch egoiſtiſche Menſchheit. Peſtalozzi's Herz blutete zeitlebens, daß ein ſolcher exiſtirt. Er empörte ſich dagegen, daß es immer ſo bleiben ſollte. Mit aller Gluth des Gefühls rief er uns zu, aus dem Schlaf unſerer Gewohnheit zu erwachen und, alle ſchlechte Vornehmheit bei Seite werfend, uns der Verwahrloſten anzunehmen. Mit aller Macht, die er als Einzelner aufbieten konnte, verſuchte er, ringsum ſich den Neubau der Menſchheit zu beginnen. Alle ſeine Schriften und Journale culminirten in dem Gedanken, es ſoll kein Pöbel mehr exiſtiren. Die Beſitzenden, die Gebildeten, die Genießenden können in dieſer Hinſicht nicht ruhig, nicht glücklich ſein, ſo lange noch Menſchen, ihre Brüder, in ſolcher Entwürdigung leben und durch viele Einrichtungen der beſtehenden Geſellſchaft darin conſervirt werden.

Aber dies Streben führte ihn nun eben zur Einſicht, daß die Erziehung, ſoll ſie ihren hohen und umfaſſenden Zweck erreichen, nicht die Angelegenheit vereinzelter Kräfte, bloßer Privatperſonen ſein könne, vielmehr Angelegenheit des Volkes werden müſſe. Er begründete die Volksſchule. Dies Wort hat einen doppelten Sinn. Einmal verſtehen wir darunter vorzüglich diejenigen Anſtalten, welche der elementaren Bildung des bäuerlichen und des ſogenannten niederen Bürgerſtandes gewidmet ſind. Sodann aber bezeichnet dieſer Ausdruck die Schule als das nationale Syſtem der Unterrichtsanſtalten. An und für ſich ſoll jede Schule, auch die höhere Bürgerſchule, auch das Gymnaſium, auch die Univerſität, auch die Fachſchule, Volksſchule ſein. Das ſelbe und in ſich einige Volk iſt es, welches in allen dieſen Anſtalten ſich die Organe ſeiner Jugendbildung ſchafft. Wie hoch auch Jemand ſtehe, niemals ſteht er ſo hoch, daß er nicht ſein Volk, deſſen Geiſt und Bildung, deſſen Geſchichte als das verhängnißvolle Weſen über ſich anzuerkennen hätte, von welchem er ſelbſt abhängig iſt. Jedes Volk ſoll trachten, das, was das Problem der Menſchheit iſt, nämlich die Menſchlichkeit, in ſich auf alle Weiſe zu realiſiren. Der Einzelne iſt beſchränkt; bald fehlt die rechte Einſicht, bald gebricht es an Energie. Ein Volk aber iſt ein coloſſales Individuum, ausgeſtattet mit tauſendfachen Mitteln; um ſich blickend, ein Argus der Intelligenz, mit tauſend Augen; hinſchreitend durch das ephemere Gewirr der beſondern Begebenheiten, welches die Einzelnen oft rathlos macht, mit dem ehernen Tritt welthiſtoriſcher Nothwendigkeit; überdauernd in ſeiner hundert- ja tauſendjährigen Langlebigkeit den Untergang zahlloſer Individuen, vieler Generationen. Für ein Volk gibt es keine unerſetzlichen Verluſte, es wäre denn, daß es ſeine Selbſtſtändigkeit und Freiheit einbüßte.

Peſtalozzi wollte die Erziehung als Volkserziehung d. h. er wollte, daß Alle, welche zu einem Volke gehören, ſich als lebendige Glieder Eines untheilbaren Ganzen betrachten und in dieſem Sinne ſolidariſcher Verbundenheit wirken ſollten. Er wollte, daß Alle, der Möglichkeit nach, ſich derſelben Bildung, des gleichen Genuſſes erfreuen ſollten. Er wollte, daß die Erziehung ſich zu einem nationalen Syſtem entwickelte, welches den Samen der Humanität durch Erkenntniß der Wahrheit und Liebe des Guten über alle Bürger gleichmäßig ausſtreuete. Er wollte, daß das bleiche Schattenbild eines hungrigen, verlumpten, laſterhaften, unwiſſenden, doch in nichtswürdigen Ränken verſchmitzten, bis zur Freude am Böſen heruntergeſunkenen Pöbels durch die Volkserziehung abſolut ausgerottet würde. Doch würden wir Peſtalozzi's Idee derſelben irrig auffaſſen, wenn wir der Meinung wären, daß er nur dieſe proletariſche Form des Pöbels im Auge gehabt. Nein, er wollte den vornehmen Pöbel eben ſo wenig. Mit welch' einem Ingrimm, mit welch' Juvenaliſchen Farben ſchildert er uns nicht die Verſunkenheit deſſelben in ein Wohlkönnen des Unnützen und Nichtkönnen des Nothwendigen! Wie edelzornig eifert er nicht gegen die mit großen und prächtigen Worten ihre Lüge verhüllende Eitelkeit und Flachheit, welche ſogar, wie er ſich einmal ausdrückt, in politiſchen und religiöſen Meinungen heute von der Capucinade zum Unglauben und morgen von dem Unglauben zur Capucinade übergeht! Die Frivolität war es, die er als das Kriterium des reichen und vornehmen Pöbels hervorhob und deren Grund er in einer Erziehung fand, welche bei den höheren Ständen oft nur eine vortheilhafte Schauſtellung der Perſönlichkeit ſtatt eines tiefen, gemüthvollen Strebens und ein gefälliges, höchſtens glänzendes Schwatzen ſtatt eines klaren, gründlichen Wiſſens erzeugt. Es gehört noch immer zum Fluch der modernen Erziehung, zu meinen, ein wenig Geographie und Naturgeſchichte, ein wenig Welthiſtorie, ein wenig antike Mythologie, ein wenig Deutſche Literatur — aber viel Tanzen, viel Clavierſpielen, viel Franzöſiſch und viel ſogenannte Weltklugheit, nämlich die feinſte Selbſtſucht in dem Gewande der eudämoniſtiſchen Moral und die Kunſt der Zweideutigkeit, — dies heiße, eine gute Erziehung genoſſen zu haben. Dieſe Scheinbildung, dieſe falſche Ariſtokratie des Geiſtes, ſofern ſie durch ein unſittliches Kokettiren mit gewiſſen Künſten und Kenntniſſen ein unendliches Voraus beanſprucht, wollte Peſtalozzi eben ſo gut zerſtören, als die Unwiſſenheit, Rohheit, Gewiſſenloſigkeit, Beſtialität des Pöbels in den unterſten Schichten der Geſellſchaft. Das eitle Gemächt einer fundamentloſen Weisheit, welche die Erziehung zu einer Abrichtungs- und Verhüllungskunſt verkehrt und erniedrigt, widerte ihn an. Menſchen wollte er, wahrhafte, ganze Menſchen. Der Egoismus, der alles Wiſſen und Können des Zöglings nur auf den äußeren Gewinn, auf das Fortkommen in der Welt, auf den Kauf berechnet, ſollte dadurch vernichtet werden, daß der Einzelne von früh auf ſich als dem großen Ganzen ſeines Volks gehörig empfinden und erkennen und in der Demuth gegen die ſittliche Macht des Volksgeiſtes auch im Kleinen treu ſein lernte.

War es nicht dieſer Begriff der Volkserziehung, der unſer Vaterland mit ſtill nährender Kraft durchdrang, als wir, wie es ſchien, einem fremden Volke, als wir dem Schlachtengott Napoleon erlegen zu ſein ſchienen? War es nicht dies Hoffen auf die Unüberwindlichkeit des reinen, des heiligen Geiſtes, welches namentlich uns Preußen in jenen Jahren des Druckes und der Buße aufrecht hielt und ſtählte? War es nicht das Vertrauen, daß ein Volk im Bewußtſein, der Vernunft und Freiheit von ganzem Herzen gehorſam ſein zu wollen, auch aus verzweifelten Zuſtänden wieder zum Vollgenuß ſeines Weſens hervorgehen könne? Bewahrte nicht dieſe Ueberzeugung unſerm angeſtammten Fürſtenhauſe, als es in der Trübſal hier unter uns weilte, den rechten, gottgeſegneten Muth?

War es nicht dieſe Gewißheit, welche Friedrich Wilhelm den Dritten beſeelte, welche ihn mit dem größten Intereſſe für Peſtalozzi erfüllte und ihn zu dem Entſchluß bewog, ſeinen Anſichten und ſeinem Wirken in unſerem Staate die möglichſt große Ausdehnung und tiefe Einwurzelung zu ſchaffen? Haben wir nicht in unſeren Schullehrerſeminaren, in unſeren, durch Dinters ächt populäres Bemühen beſonders emporgekommenen Volksſchulen die ſchönen Früchte jener ſchmerzlichen Zeit unſerer Wiedergeburt, jener erhabenen, wahrhaft volksthümlichen Rathſchlüſſe unſeres Königs noch vor uns?

Allerdings war Peſtalozzi nach ſeiner Weiſe von beſchränkten Darſtellungen, von ganz beſtimmten Bedürfniſſen ausgegangen. Fichte war es, der das, was Peſtalozzi urſprünglich Volkserziehung nannte, 1807 zu dem weiteren Begriff der Nationalerziehung erhob und Herbart, der pädagogiſch ganz von Peſtalozzi'ſchen Grundſätzen ausging, war es, der auch über die Nationalität ſich zu der noch höheren Stufe des Begriffs der freien, der beſeelten Geſellſchaft als des letzten Zieles der praktiſchen Entwicklung emporſchwang. Der Idealismus Peſtalozzi's, der ihn oft als Träumer erſcheinen ließ, war einer ſolchen Verklärung ſeiner Urgedanken zu allgemeineren Standpuncten nichts weniger als verſchloſſen und dieſer all ſein Dichten und Trachten adelnde Grundzug der reinſten Humanität iſt es vorzüglich, der ihm unſere innigſte Sympathie zuwendet.

Er gibt ſeiner Idee der Volkserziehung welthiſtoriſche Bedeutung. Ueberall, ehrwürdige Verſammlung, bricht bei ihm das Bewußtſein hindurch, daß der Geiſt eines Volkes nicht aus der Fixirung ſeiner Beſchränktheit, nicht aus dem abſtoßenden Eigenſinn der Nationalität ſeine Kraft entnehmen dürfe, vielmehr aus dem Streben, in ſich dem Geiſte der Gattung, dem Geiſte der Menſchheit Raum zu ſchaffen. Die einzelnen Völker ſind nicht die

Menſchheit ſelber, aber die Menſchheit incarnirt ſich in ihnen. Das Volk, welches Epoche macht, macht ſie nur, indem es dem allgemeinen Geiſt in ſich eine Wohnſtätte bereitet. Alle Völker, welche nicht dazu gelangen, zum Bewußtſein der Ewigkeit des Geiſtes hindurchzudringen und dies Bewußtſein in einer Form auszudrücken, die auch für andere Völker verſtändlich wird, gehen ſpurlos unter, bleiben in die Nacht der Geſchichtsloſigkeit eingehüllt. Je mehr aber ein Volk aus dem natürlichen Egoismus ſich herausarbeitet; je mehr es die Schranken niederwirft, die es von dem Bruderbunde mit andern Völkern trennen; je freierem Verkehr mit ihnen es ſich überläßt, ohne die ſchnöde Angſt, mit dieſer Hingebung ſich zu verlieren, ſondern in der Zuverſicht, bereichert in ſich zurückzukehren; je mehr es in ſeinen Einrichtungen und Sitten die allgemeine Vernunft zu verwirklichen und den Geiſt der Menſchheit zu ſeinem Recht gelangen zu laſſen beſtrebt iſt: um ſo geſchichtlicher wird es.

Zu dieſem Ideal der Humanität ſchaut Peſtalozzi's Volkserziehung beſtändig, bald bewußt, bald unbewußt empor. Darin liegt ihr allmächtiger Hebel. Nicht engherzigen, mit philiſterhaftem Dünkel ſich ſelbſt bewundernden Patriotismus wollte er, nicht einen ſeichten, von der Macht nationaler Individualität abſtrahirenden Kosmopolitismus. Mag der Brite, mag der Franzoſe auf uns Deutſche mitleidig herablicken, daß unſer nationales Selbſtgefühl, dem ſeinigen gegenüber, ſo gar winzig iſt, und iſt es zweifelsohne auch zu bedauern, daß wir uns politiſch oft zu ſelbſtlos benehmen, ſo liegt der Grund doch tiefer, als in bloßer Schwäche. Er liegt darin, daß wir Deutſche nicht blos Deutſche in exclusivem Sinn, daß wir als Deutſche zugleich Menſchen ſein wollen. Inſofern das Chriſtenthum allen Völkern dieſe Aufgabe ſtellt, iſt Peſtalozzi's Volkserziehung ächt chriſtlich. Ein Volk daher, nach ſeinen Prin cipien ſich zum Humanitätsſtaat entwickelnd, würde ein Schauſpiel ſein, von dem wir ausrufen müßten: Ehre ſei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menſchen ein Wohlgefallen!

Laſſet uns denn, meine Freunde, mit aller Kraft, jeder in ſeinem Beruf und Lebenskreiſe, dahin arbeiten, daß man zunächſt von uns Preußen wenigſtens ſagen könne, daß wir dieſe Menſchwerdung des Staates begriffen haben und ihr, ſo viel an uns iſt, ſelbſtbewußt zu genügen ſuchen. Das Andenken an dieſen Tag; die Vergegenwärtigung der Opfer, welche Peſtalozzi der Menſchheit brachte; die Macht der edlen Entſchlüſſe, die wir bei der heutigen Feier für die Erziehung der Jugend und des Volks faſſen, begleite uns ſegensvoll in unſer ferneres Leben! Der Geiſt der Wahrheit und der Liebe, der allein der Geiſt des wirklichen Fortſchritts, der der göttliche Geiſt ſelber, leuchte fortan aus allen unſern Werken!

Gedruckt in der Hartungſchen Hofbuchdruckerei.

Die

Pädagogik als Syſtem.

Ein Grundriß

von

Dr. Karl Roſenkranz,

Doctor der Theologie und ordentlichem Profeſſor der Philoſophie an
der Univerſität zu Königsberg.

Königsberg.
Verlag von Gebrüder Bornträger.
1848.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bevorwortung.

Sonnabend am achtzehnten März ſchrieb ich die letzten Paragraphen dieſer Pädagogik in denſelben Augenblicken, als zu Berlin die militäriſche Büreaukratie unſeres bisherigen Staates unter dem ſelbſtmörderiſchen Donner ihrer Kanonen zuſammenbrach, um Preußen, im Verein mit Deutſchland, aus ſolcher reinigenden Flamme zum freiſittlichen, zum wahrhaften Vernunftſtaat auferſtehen zu laſſen. Tief und ſchmerzlich beklage ich es, daß der Weg der Reform, den wir ſchon wandelten, abgebrochen werden mußte. Aber die Klage hilft nicht und die Wogen der Revolution fluthen über Deutſchland hin.

In ſolcher ſturmbewegten Zeit nun ein der ſyſtematiſchen Wiſſenſchaft gewidmetes Buch drucken zu laſſen, würde mir gewiß nicht beikommen, wäre nicht der Anfang dazu ſchon vor den gewaltigen Kriſen gemacht geweſen, deren Conſequenzen ſich jetzt durch ganz Europa fortwälzen und ihr Gottesgericht über alles Unächte, Eitle, Gemachte und Selbſtſüchtige ausbreiten.

Noch dazu aber den Grundriß einer Pädagogik in einem Augenblick drucken zu laſſen, in welchem die geſellſchaftliche Ordnung durch eine zauberſchnelle Umwandlung hindurch vielleicht ganz andere Formen anzunehmen und mit neuen praktiſchen Erfindungen ſich zu bereichern im Begriff ſteht, würde noch unpaſſender erſcheinen können, als es überhaupt zu thun.

Es iſt einmal geſchehen und ich entſchuldige mich nicht weiter, denn Niemand, Niemand, alſo auch ich nicht, konnte ahnen, daß wir in dem Zeitraum von vier Wochen aus dem Zuſtand des tiefſten Friedens, dem die Beſchäftigung mit der Wiſſenſchaft ziemt, in den Zuſtand des Doppelkriegs nach Innen und Außen geworfen werden würden.

Allein ich brauche mich auch nicht zu ſcheuen, meine noch während der allgemeinen Ruhe ausgereifte Arbeit der Oeffentlichkeit zu übergeben, weil ich ſtets meiner Ueberzeugung nachgelebt habe und deshalb, wie meine bisherigen Schriften beweiſen, in dem glücklichen Fall bin, im Weſentlichen mit den nun ſo energiſch ausgeſprochenen Forderungen des Deutſchen Volkes ſchon vorher mich in Uebereinſtimmung gefunden zu haben.

Die Bedeutung der gegenwärtigen Revolution iſt in noch höherem Grade, wie bei allen wahren Revolutionen, als politiſche zugleich eine ſociale, in der folglich auch die Erziehung mehr als ſonſt in den Vordergrund treten muß, ſo daß meine Auffaſſung und Darſtellung der Pädagogik auch als ein Denkmal für die Markſcheide der alten und neuen Zeit auf dieſem Gebiet angeſehen werden dürfte.

Meine Abſicht mit dieſer Pädagogik iſt jedoch zunächſt nur eine ſehr beſchränkte geweſen und bitte ich, ſie aus dieſem Grunde mit Nachſicht zu beurtheilen. Theils habe ich keineswegs eine vollſtändige Anweiſung zur Erziehung, ſondern nur einen Grundriß, auch als Vorausſetzung meiner akademiſchen Vorträge; theils nur eine Syſtematik geben wollen, welche die Hauptbeſtimmungen der pädagogiſchen Wiſſenſchaft nach ihrer logiſchen Nothwendigkeit von Innen heraus ordnet. In erſterer Beziehung habe ich die Einrichtung getroffen, daß der Paragraph an ſich den Begriff ſo deutlich und beſtimmt, als nur möglich, ohne alle ſcholaſtiſche Verweitläufigung ausſpricht; die Erläuterung aber, welche hiſtoriſch oder kritiſch oder in Betreff der Gegenwart und Zukunft den Begriff nach einzelnen Seiten und mehr nach Außen hin wendet, durch einen Gedankenſtrich abgeſchieden und für ſich geſetzt iſt. Namentlich habe ich hierhin alle polemiſchen Bemerkungen über die negativen Elemente der Zeiterziehung verwieſen.

Was die Syſtematik als ſolche angeht, ſo hat ſie ſich ſelber zu vertheidigen. Befriedigte mich diejenige, welche bei Niemeyer, Schwarz, Herbart, Benecke, als unſern vornehmſten und verdienteſten Pädagogen vorhanden iſt, ſo würde ich die meinige natürlich unterwegs gelaſſen haben. In Beſtimmung der einzelnen Begriffe treffe ich, wie dies gar nicht anders möglich iſt, mit meinen Vorgängern nicht ſelten der Hauptſache nach zuſammen, allein es fehlt ihnen, nach meinem Dafürhalten, eine durchgreifende Conſequenz der Gliederung und eine Wiſſenſchaft muß unaufhörlich dahin ſtreben, das logiſche Element überall in ſich zum zum Siege zu bringen und ihren Inhalt zur freien Form des Gedankens zu verklären. Niemeyers Pädagogik hat vornämlich die Technik für Familien und Hauslehrer; Schwarz die für Schulen auseinandergeſetzt; Herbart hat die wiſſenſchaftliche Ableitung des Begriffs der Erziehung aus ihrem Zweck hervorgehoben; Beneke die pſychologiſche Begründung der Didaktik und das Verfahren in den beſondern Unterrichtsgegenſtänden. Mein Bemühen richtete ſich auf eine gleichmäßige Reviſion des Ganzen aus dem Standpunct der Hegel'ſchen Philoſophie, welcher der empiriſche Mangel einer beſondern Pädagogik oft als die Unmöglichkeit, eine haben zu können und haben zu müſſen, ausgelegt worden iſt. Ich erwarte nicht, daß man meine Behandlung als eine genügende anſehe, denn ſie für eine ſolche zu halten bin ich ſelbſt weit entfernt. Will man meine Arbeit als eine freie Ergänzung der Hegel'ſchen Philoſophie des Rechts und des Staats betrachten, ſo werde ich auch dagegen nicht proteſtiren, wenn man nur zugleich nicht vergeſſen will, daß ich eine Menge von Beſtimmungen Hegel's im Begriff des Staates nicht mehr anzuerkennen vermag. Seit Hegel ſeine

Rechtsphiloſophie herausgab, — es war im Jahr 1820 — iſt beinah ein Menſchenalter verfloſſen, und in dieſer Zeit iſt die Geſtalt der politiſchen Wirklichkeit nicht weniger, als die Theorie des Staates durch den in tauſendfachen Formen ſich regenden Socialismus unendlich verändert worden.

Nun iſt bereits eine Reform der Pädagogik vom Standpunct der Hegel'ſchen Philoſophie durch G. Thaulow in Kiel angekündigt worden, allein, ſo viel mir bekannt iſt, noch nicht erſchienen. Die Ankündigung iſt in der Schrift enthalten: Erhebung der Pädagogik zur philoſophiſchen Wiſſenſchaft, oder Einleitung in die Philoſophie der Pädagogik. Berlin 1845. In dieſer Betitlung liegt wohl eine Ungenauigkeit. Sollte die Pädagogik bis auf Thaulow hin noch nicht zur Wiſſenſchaft erhoben ſein? Sollte dieſe Erhebung ſeit Platon und Ariſtoteles nicht ſchon als Thatſache exiſtiren? Sollte Thaulow nicht hier die Hegel'ſche Philoſophie mit der Philoſophie ſelber verwechſeln? Thaulow behauptet ferner, die Pädagogik ſei die Krone der ganzen Philoſophie. Dieſe Hochſtellung entſpringt bei ihm ſubjectiv aus reinſter Begeiſterung für das Werk der Erziehung; objectiv aus der Miſchnatur der Pädagogik, welche, wenn ſie monographiſch behandelt wird, alle übrigen Wiſſenſchaften als Bedingung ihres Hervorganges vorausſetzt. Dies iſt aber mit allen Wiſſenſchaften der Fall, da jede nur ein Moment der Totalität ausmacht. Beachtet man nicht den allgemeinen Zuſammenhang, hat man nicht die Vergliederung aller Begriffe vor Augen, ſo kommt man leicht zu ſolchen Abſtractionen. Andere haben z. B. für die Philoſophie der Geſchichte, Andere für die ſpeculative Theologie, noch Andere für die Geſchichte der Philoſophie das Privilegium in Anſpruch genommen, die Vollendung der Wiſſenſchaft darin auslaufen zu ſehen. Man muß aber für die Stellung einer Wiſſenſchaft im Kreiſe der übrigen beſtändig auf ihren Urſprung reflectiren, welcher bei der Pädagogik einmal im Begriff der Familie liegt, als in welcher der Unterſchied der Mündigen von den Unmündigen und die Nothwendigkeit der Erziehung zuerſt vorkommt. Die Pädagogik gehört zur praktiſchen Philoſophie. Als Begriff der Bildung überhaupt kann ſie durch alle Momente der Wiſſenſchaft des Geiſtes hindurchgeführt werden; als Sonderwiſſenſchaft aber muß ſie auf den Begriff der Objectivität des Geiſtes beſchränkt bleiben. Thaulow hat gegen Ende ſeiner Schrift S. 210 das Schema ſeiner Eintheilung gegeben. Er fängt mit der Geſchichte der Pädagogik an, geht dann zur „Lehre vom Menſchen" über und endigt mit der Erziehung des Menſchen, in welcher er drei Epochen, die der Subſtantialität, der Moralität und der Sittlichkeit unterſcheidet. Dieſe Eintheilung ſcheint mir der Forderung der Wiſſenſchaft nicht zu entſprechen, denn dieſe muß von dem Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen hin den Uebergang machen. Iſt aber wohl die Geſchichte der Pädagogik das Moment ihrer Allgemeinheit? Enthält ſie nicht vielmehr die concreten Geſtalten derſelben, ihre beſtimmten Vereinzelungen? Iſt nicht die „Lehre vom Menſchen“ eine Kategorie von ungleich allgemeinerem Inhalt? Iſt es aber auch für dieſe gerechtfertigt, wenn Thaulow darin von der anthropologiſch-pſychologiſchen Entwicklung, von der ethiſch-politiſchen Baſis des Menſchen und vom Menſchen in ſeiner ſittlichen Entwicklung handelt? Sind dieſe Begriffe nicht die nothwendigen Vorausſetzungen der Pädagogik? Und iſt wohl der allgemeine Ausdruck: „Epoche der Subſtantialität,“ beſtimmt genug, das Vorglied der Moralität pädagogiſch zu charakteriſiren? Und wo, muß man fragen, findet ſich in dieſer Eintheilung ein Ort für die ſo wichtige Didaktik? Ich rufe daher Thaulow mit Cormenin zu: „Or, il faut le répéter aux orateurs: les oeuvres de l'esprit et les discours ne vivent que par la logique.“

Oft iſt jetzt die Rede von der Staatspädagogik. In Hegel's Leben habe ich erzählt, daß er, nach der brieflichen Erwähnung ſeiner Freunde, mit dem Plan zu einer ſolchen umgegangen ſein ſoll, unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren jedoch nichts derartiges gefunden. Kapp hat den Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Staat unter dem Geſichtspunct der Erziehung dargeſtellt. Etwas Anderes kann ich mir auch unter jenem Namen nicht denken. Der Staat enthält ein pädagogiſches Moment durch alle ſeine Organismen hin und die vollſtändige Abhandlung ſeines Begriffs kann daher die abgeſonderte Darſtellung der Pädagogik überflüſſig machen. Der Staat muß darauf ausgehen, durch die Vernunft ſeiner Einrichtungen die Bedeutung der Zufälligkeit der Subjecte aufzuheben. Er muß ihnen durch die Art ſeiner Organiſation die Nothwendigkeit der Freiheit nothwendig machen. Gelingt ihm dies, ſo ſichert er ſich nicht nur gegen die Unvernunft der Einzelnen, deren Particularität gleichgültiger wird, ſondern er erzieht ſie auch eben durch ſeine Inſtitutionen, in deren Weſen das Subject, weil ſie die herrſchenden Mächte ſind, ſich hineinbilden muß. Dies ſetzt freilich einen andern Begriff des Staates voraus, als die leere Einheit der atomiſtiſchen Subjecte iſt, die jetzt von den Fanatikern eines abſtracten Nivellements oft als das Ideal der wahrhaften Staatsverfaſſung geprieſen wird und die Beſtimmung des Geiſtes in der Orgie jeder Art am Schönſten realiſirt wähnt. Die größte Anlage zu einem wahrhaften Staatspädagogen hatte von uns Deutſchen Philoſophen unſtreitig Fichte. Unter den heutigen Socialiſten verdient Fröbel Beachtung, der unter dem Namen Junius eine Neue Politik geſchrieben hat, wenngleich auch bei ihm, wie überhaupt bei den Socialiſten, die Stärke mehr in der Schilderung der Schattenſeiten unſerer Zeit als in der poſitiven Bezwingung derſelben liegt. Das erſte Problem in der Phaſe der freien Erziehung, mit welcher ich die Ueberſicht der Principien nach ihrer geſchichtlichen Folge geſchloſſen habe, wird aus der noch ſehr verworrenen Bewegung hervorgehen, welche wir jetzt die Organiſation der Arbeit zu nennen pflegen. Daß, wie Karl Grün in der Vorrede zum zweiten Band ſeiner Ueberſetzung von Proudhon's Staatsökonomie (Philoſophie des Elends) ſagt, die doppelte Buchhaltung allein uns aus unſerm dermaligen ſocialen Nothſtand erretten werde, glaube ich nun zwar nimmermehr und halte gerade die moraliſche und religiöſe Wiedergeburt der Geſellſchaft für nicht minder nothwendig. Ohne die ökonomiſche Emancipation wird es jedoch auch nicht abgehen, weil die Erhebung über den Zwang der Natur die nothwendige Vorbedingung aller geiſtigen Würde iſt.

Wir leben jetzt in einer Epoche der Auflöſung der Staatsverfaſſungen eines großen Theils Europa's. Eine ſolche Epoche führt unausbleiblich den Moment herbei, in welchem die Subjecte, bei allem Reden von Einheit und Gleichheit, ſich ganz in ſich als einzelne zurückziehen und gegen einander, der Freiheit halber, abſolut mißtrauiſch ſind. In einem ſolchen Augenblick will Niemand pädagogiſch auf ſich einwirken laſſen. Die Spontaneität iſt bis zum Fanatismus erregt. Jeder, bis zum Schulknaben herunter, will ganz unmittelbar mündig ſein und weiſet die Erziehung als ein Attentat gegen ſeine Selbſtſtändigkeit von ſich ab. Dieſe ſelbſtiſche Gereiztheit, die wohl gar mit dem Schickſal ſelbſt in ungeheurem Hochmuth ſich identifizirt, dauert jedoch nur einen Moment. Sie hat dem Subject die Wahrheit ſeiner Form, die Unendlichkeit ſeiner Selbſtbeſtimmung zum Bewußtſein zu bringen. Aber der Inhalt des Geiſtes iſt hiermit nicht erſchöpft. Durch die formale Abſolutheit — den Anthropologismus — bricht der Geiſt zu neuen, organiſchen Lebensformen und mit ihnen auch zu einer freieren und deshalb humaneren Geſtalt der Erziehung hindurch. In objectivem Wirken lehrt er den Einzelnen, ſich ſelbſt wieder zu vergeſſen und die Sprödigkeit des Selbſtbewußtſeins als ein Moment in die Tiefe der That zu verſenken.

Das ſtärkſte Symptom unſerer allgemeinen Auflöſung war unſtreitig die Verſtimmung gegen das Chriſtenthnm, die, von der Polemik der Emancipatoren des Fleiſches und der Feindſchaft der Jüdiſchen Socialiſten, bei den Feuerbach'ſchen Anthropologen ſogar bis zur Anklage deſſelben als der Religion der Unmenſchlichkeit, ja bei Daumer bis zur Verdächtigung deſſelben als eines anthropophagiſchen Cultus, bei K. Grün als einer brutalen Güter- und Weibergemeinſchaft ging. Die Verſtimmung ward in den Maſſen dadurch genährt, daß Vieles dem Chriſtenthum zugeſchoben wurde, was eigentlich immer nur einem mit dem Chriſtenthum kokettirenden Staatsunweſen gelten ſollte. Nachdem nun aber die Deutſche Nation den großen Schritt gethan hat, die ſtaatsbürgerlichen Rechte nicht mehr vom Glaubensbekenntniß abhängig zu machen; nachdem hiermit von den aufrichtigen Chriſten der Fluch des Verdachtes genommen iſt, ihre Verehrung Chriſti als des Welterlöſers und Lehrmeiſters der wahrhaften Freiheit weltlicher Vortheile halber zu heucheln; nachdem die Jeſuiten in allen Vermummungen entlarvt und vom Geiſt des ſelbſtbewußten Fortſchrittes zum zweitenmal geſtürzt ſind: nunmehr iſt zu erwarten, daß man gegen das Chriſtenthum als die abſolut hiſtoriſche, ſchlechthin perfectible Weltmacht wieder gerecht ſein werde. Daß im letzten Grunde das Chriſtenthum den ſocialen, politiſchen und religiöſen Proceß zu ſtets neuen Reformen anfache, läßt ſich nicht läugnen. Es hat der Menſchheit die Kraft zur unaufhörlichen Wiedergeburt eingepflanzt. Aus jeder Verſunkenheit, aus jeder Entſittlichung kann ſie ſich durch die Orientirung an ſeiner Idee, welche die der freien, durch Liebe verbundenen Menſchheit ſelber iſt, zu neuem, höherem Daſein hinaufretten. Das *wahrhaft Chriſtliche*, wie das Leben Chriſti es manifeſtirt, iſt vom *wahrhaft Menſchlichen* nicht wirklich verſchieden. Der Gedanke der *Menſchheit*, der weſentlichen *Gleichheit* aller Menſchen und der Nothwendigkeit ihrer *Verbrüderung*, iſt vom Chriſtenthum ausgegangen. Von der abſtracten Entſagung, welche von *Feuerbach* u. A. als das rechte Chriſtenthum behauptet worden, iſt in Chriſti

Leben nichts zu finden. Es iſt ein großes Unrecht dieſer Anthropologen, einſeitige Geſtaltungen des geſchichtlichen Chriſtenthums, ja ſelbſt cyniſche oder ſentimentale Carricaturen deſſelben, als ſeine Wahrheit fixirt und die Meinung verbreitet zu haben, als ob mit ihrer Widerlegung das Chriſtenthum ſelber widerlegt ſei. Der anthropologiſche Atheismus iſt bereits zum Terrorismus geworden, der die Schwachen ängſtigt, mit ihrer Anhänglichkeit an das Chriſtenthum einen Mangel an Bildung, einen ſtillen Wahnſinn zu verrathen. Allein eine Zertrümmerung der Widerſprüche einer ſcholaſtiſchen Theologie; eine Entfeſſelung der Kunſt von pietiſtiſch beſchränkten Anſichten; eine Befreiung der Kirche von polizeilichen Zumuthungen des Staates; eine Vernichtung der Uſurpationen des Despotismus, welche er ſo oft unter dem Namen des Chriſtenthums zu üben die Frechheit hatte; — alle dieſe wohlthätigen Negationen ſind noch keineswegs ein Sturz des Chriſtenthums ſelber.

Nicht der heiterſchimmernde, tricolore Mat de Cocagne mit der rothen Jacobinermütze — nein, das ernſte Kreuz auf Golgatha's Höhen iſt weltgeſchichtlich der erſte Freiheitsbaum der Menſchheit geweſen!

Königsberg d. 13. April 1848.

Karl Roſenkranz.

Inhaltsübersicht.

Einleitung. §. 1 — 11.

Erster Theil.

Der allgemeine Begriff der Erziehung.

I. Das Weſen der Erziehung. §. 12 — 22.
II. Die Form der Erziehung. §. 23 — 45.
III. Die Grenzen der Erziehung. §. 46 — 50.

Zweiter Theil.

Die beſondern Elemente der Erziehung.

Erſter Abſchnitt.

Die Orthobiotik. §. 53. ff.
Erſtes Capitel: Die Diätetik. §. 57 — 64.
Zweites Capitel: Die Gymnaſtik. §. 65 — 71.
Drittes Capitel: Die Sexualpädagogik. §. 72.

Zweiter Abſchnitt.

Die Didaktik. §. 80. ff.
Erſtes Capitel: Die pſychologiſche Vorausſetzung. §. 81. ff.
I. Die intuitive Epoche. §. 85 — 90.
II Die imaginative Epoche. §. 91 — 99.
III. Die logiſche Epoche. §. 100 — 102.
Zweites Capitel: Die logiſche Vorausſetzung. §. 103 — 107.
Drittes Capitel: Der Unterricht. §. 108. ff.
I. Die Subjecte des Unterrichts. §. 109 — 114.
II. Der Act des Lernens. §. 115 — 121.
III. Die Modalität des Lehrproceſſes. §. 122 — 136.

Dritter Abſchnitt.

Die Pragmatik. §. 137. ff.
Erſtes Capitel: Die ſociale Bildung. §. 139 — 144.
Zweites Capitel: Die moraliſche Bildung. §. 145 — 151.
Drittes Capitel: Die religiöſe Bildung. §. 152 ff.
I. Der theoretiſche Proceß. §. 153 — 164.
II. Der praktiſche Proceß. §. 165 — 168.
III. Der abſolute Proceß. §. 169 — 174.

Dritter Theil.

Die einzelnen Syſteme der Erziehung.

Einleitung. §. 175 — 177.

Erſter Abſchnitt

Das Syſtem der nationalen Erziehung. §. 178. ff.

Erſte Gruppe.

Das Syſtem der paſſiven Erziehung. §. 184. ff.
I. Die Familienerziehung. §. 185 — 188.
II. Die ſtändiſche Erziehung. §. 189 — 191.
III. Die mönchiſche Erziehung. §. 192 — 194.

Zweite Gruppe.

Das Syſtem der activen Erziehung. §. 195. ff.
I. Die kriegeriſche Erziehung. §. 196 — 198.
II. Die prieſterliche Erziehung. §. 199 — 200.
III. Die induſtrielle Erziehung. §. 201 — 202.

Dritte Gruppe.

Das Syſtem der individuellen Erziehung. §. 203. ff.
I. Die äſthetiſche Erziehung. §. 204 — 216.
II. Die praktiſche Erziehung. §. 217 — 225.
III. Die abſtract-individuelle Erziehung. §. 226.

Zweiter Abſchnitt.

Das Syſtem der theokratiſchen Erziehung. §. 227. ff.

Dritter Abſchnitt.

Das Syſtem der humanen Erziehung. §. 234. ff.
I. Die Epoche der mönchiſchen Erziehung. §. 237 — 242.
II. Die Epoche der ritterlichen Erziehung. §. 243 — 247.
III. Die Epoche der bürgerlichen Erziehung. §. 248 — 249.
1. Die bürgerliche Erziehung als ſolche. §. 250 — 254.
    a) Die Jeſuitiſche Erziehung. §. 355.
    b) Die pietiſtiſche Erziehung. §. 256.
2. Die Bildungsideale. §. 237.
    a) Das humaniſtiſche Ideal. §. 258.
    b) Das philanthropiſche Ideal. §. 259.
3. Die freie Erziehung. §. 260.

Einleitung.

§. 1.

Die Pädagogik iſt keine aus einem einfachen Princip mit ſolcher Strenge abzuleitende Wiſſenſchaft, wie die Logik, Moral u. a. Vielmehr iſt ſie eine gemiſchte Wiſſenſchaft, welche in vielen andern ihre Vorausſetzungen beſitzt. Sie gleicht hierin der Medicin, mit der ſie auch darin übereinkommt, daß ſie die geſunde Erziehung von der kranken zu unterſcheiden und zur Verhütung oder Heilung der letztern die Mittel anzugeben hat. Sie könnte daher auch eine Phyſiologie, Pathologie und Therapie aufſtellen.

§. 2.

Weil die Pädagogik keiner ſo ſcharfen Begrenzung ihres Prinzips und keiner ſo folgerechten Durchführung, als andere Wiſſenſchaften, fähig iſt, ſo enthält keine Literatur ſo viel des Seichten, als die der Pädagogik. Die Kurzſichtigkeit und die Anmaaßung, die Kritikloſigkeit und der declamatoriſche Prunk ſind in ihr, wie nirgend, zu Hauſe. — Man könnte die Literatur der Erbauungsſchriften als Nebenbuhlerin der pädagogiſchen Oberflächlichkeit und Dreiſtigkeit anſehen, gehörte ſie nicht wegen ihres aſketiſchen Elementes größtentheils ſelbſt zur pädagogiſchen. — Als Perſonen jedoch ſind die Pädagogen in ihren Schwächen und Fehlern mit der größten Nachſicht zu beurtheilen, weil bei den meiſten das Streben, zur Verbeſſerung der Erziehung ihr Scherflein beizutragen, ein aufrichtiges iſt und alle pädagogiſche Praxis zum Schelten und Rathen geneigt macht.

§. 3.

Der Charlataniſmus der pädagogiſchen Literatur wird auch dadurch unterſtützt, daß das Erziehen eines der einträglichſten Gewerbe geworden iſt und die Concurrenz darin zur Selbſtanpreiſung anſtachelt.

— Als Boz in ſeinem Niklas Nikleby die gräßlichen Myſterien eines Engliſchen Penſionats enthüllte, fanden ſich, wie er ſelbſt erzählt, viele Vorſteher ſolcher Anſtalten ſo getroffen, daß ſie öffentlich über ihn ſich beſchwerten, mit ſeinen Carricaturen es auf ſie gemünzt zu haben. —

§. 4.

Die Pädagogik gehört im Syſtem der Wiſſenſchaften der Philoſophie des Geiſtes und in ihr wiederum dem Gebiet der praktiſchen Philoſophie an, deren Aufgabe der Begriff der Nothwendigkeit der Freiheit iſt, denn die Erziehung iſt die ſelbſtbewußte Einwirkung eines Willens auf einen andern, ſich in ihm nach einer beſtimmten Richtung hin hervorzubringen. Der Begriff des ſubjectiven Geiſtes, ſo wie der der Kunſt, Wiſſenſchaft und Religion, macht für die Pädagogik eine weſentliche Bedingung aus, enthält aber nicht ihr Princip. Denkt man ſich eine vollſtändige Darſtellung der praktiſchen Philoſophie (Ethik), ſo kann die Pädagogik durch alle Stufen derſelben hin vertheilt werden. Der Punct jedoch, auf welchem ſie organiſch entſpringt, iſt der Begriff der Familie, weil in dieſer der Unterſchied der Mündigen und der Unmündigen durch die Natürlichkeit des Geiſtes ganz unmittelbar geſetzt und das Recht der Kinder auf die Erziehung wie die Pflicht der Eltern zu derſelben unzweideutig gegeben iſt. Alle andern Kreiſe der Erziehung können nur gedeihen, wenn ſie ein wahrhaftes Familienleben ſich vorausſetzen dürfen. Sie ſind Erweiterungen und Ergänzungen des pädagogiſchen Geſchäftes, nicht aber deſſen *urſprüngliche* Begründung.

— In dieſer ſyſtematiſchen Stellung der Erziehung muß man ſich nicht durch diejenigen Theorien irren laſſen, welche die Familie nicht anerkennen und das Verhältniß von Mann und Weib auf die bloße *Kindererzeugung* einſchränken. Am Ehrwürdigſten vertritt dieſen Standpunct bekanntlich die *Platoniſche* Philoſophie. Neuere Schriftſteller, welche viel Luſt bezeugen, die Welt zwar mit Kindern reichlich zu bevölkern, jedoch in der Liebe zum Weibe der Treue und in der zu den Kindern der Sorge enthoben zu ſein wünſchen, liefern mit ihrer Doctrin der Anarchie der Liebe nur eine ſchwächliche, das Wie umgehende Nachahmung des Platoniſchen Staates. —

§. 5.

Nicht wenig Unklarheit wird in die Pädagogik dadurch gebracht, daß man oft nicht genugſam unterſcheidet, wie ſie als *Wiſſenſchaft* und wie ſie als *Kunſt* ſich verhält. Als Wiſſenſchaft entwickelt ſie vollkommen rückſichtslos den Begriff der Erziehung nach ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit; als Kunſt aber iſt ſie die *concrete Individualiſirung* des abſtracten Begriffs in einem gegebenen Fall. Für dieſen macht die Eigenthümlichkeit des Subjectes, das erzogen werden ſoll, und die ganze ſonſtige Situation, eine Modification der allgemeinen Beſtimmungen nothwendig, welche ſich nicht vorſchreiben läßt, vielmehr ein Werk des *Tactes* des Erziehers werden muß, der den vorhandenen Bedingungen ſich zweckmäßig anzupaſſen verſtehen ſoll. Hier gerade iſt es, wo der Erziehende ſich erfindſam und ſchöpferiſch zu zeigen vermag und wo das pädagogiſche Talent ſich hervorthun kann. Kunſt wird hier eben ſo geſagt, wie man von der Kriegskunſt, Staatskunſt u. dgl. mit Recht ſpricht, da es ſich um das Realiſirenkönnen des Begriffs handelt.

— Die Accommodation des Erziehers an den Zögling iſt an ſich vernünftig, darf jedoch nie ſo weit gehen, dieſen ſchon als ein fertiges Subject gelten zu laſſen, vielmehr iſt ſtreng darauf zu halten, daß der Zögling die Erfahrung von der Selbſtſtändigkeit des Objects mache, welche der variablen perſönlichen Nüancirung entzogen bleibt. Dieſe Selbſtſtändigkeit iſt die Grenze der Anbequemung des Erziehers. —

§. 6.

Werden die localen, temporellen und individuellen Rückſichten als conſtante Regeln fixirt und über die Grenzen einer an ſich ſchätzbaren Confeſſion hinaus ſyſtematiſirt, ſo erzeugt dies unausbleiblich Verwirrung. Die pädagogiſchen Confeſſionen geben der Wiſſenſchaft ein treffliches Material, ſind aber nicht die Wiſſenſchaft ſelbſt.

§. 7.

Die Pädagogik als Wiſſenſchaft muß 1) den allgemeinen Begriff der Erziehung entwickeln; 2) muß ſie die beſondern Momente darſtellen, in welche das allgemeine Werk der Erziehung ſich auseinander legt; 3) endlich aber den einzelnen Standpunct angeben, auf welchem der allgemeine Begriff nach ſeinen beſondern Elementen in einer beſtimmten Zeit verwirklicht iſt oder werden ſoll.

§. 8.

Die Beſtimmung des erſten Theils macht gar keine Schwierigkeit. Sie iſt logiſch zu evident. An ihre Stelle die Geſchichte der Pädagogik zu ſetzen, iſt nicht zuläſſig, weil in der Geſchichte bereits alle die Begriffe vorkommen, welche in der ſyſtematiſchen Pädagogik behandelt werden.

— Dies iſt der Irrthum G. Thaulow's in der Schrift: Erhebung der Pädagogik zur philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Berlin 1845. —

§. 9.

Der zweite Theil umfaßt die Entwicklung der phyſiſchen, intellectuellen und praktiſchen Bildung des Menſchen und macht den gewöhnlichen Hauptkern aller Pädagogiken aus Bei ihm zeigt ſich die Schwierigkeit der Begrenzung am Größten, theils in Bezug auf die lemmatiſche Vermittelung der Begriffe, theils in Bezug auf das Maaß der Ausdehnung, die dem Detail zu gewähren iſt. Hier liegt der Grund der verſchiedenſten Abweichungen. Wenn z. B. Jemand den Begriff der Schule nach den qualitativen Beſonderungen verfolgt, welche darin eintreten, ſo iſt erſichtlich, daß er in die größte Weitläufigkeit ſich ausbreiten kann, indem er z. B. die Fachſchulen nach ihren Fächern durchgeht, alſo von den Berg-, Handels-, Schifffahrts-, Kriegs-, Kunſtſchulen u. ſ. w. handelt.

§. 10.

Der dritte Theil enthält die Auseinanderſetzung der verſchiedenen Standpuncte, welche für die Realiſirung des Begriffs der Erziehung nach ihren beſondern Elementen überhaupt möglich ſind und daher verſchiedene Syſteme der Erziehung hervorbringen, innerhalb welcher das Allgemeine und Beſondere auf ſpecielle Weiſe individualiſirt wird. Formal genommen müſſen in jedem Syſtem die allgemeinen Beſtimmungen des Begriffs der Erziehung und der Unterſchied der phyſiſchen, intellectuellen und pragmatiſchen Bildung des Menſchen vorkommen. Das Wie aber iſt durch den Standpunct bedingt, der jenen Formalismus ſpecifiſch ſyſtematiſirt. So wird es möglich, den weſentlichen Inhalt der Geſchichte der Pädagogik aus ihrem Begriff abzuleiten, indem es nicht unbeſtimmt viele, ſondern nur eine gewiſſe Anzahl pädagogiſcher Syſteme geben kann.

— Der niedrigere Standpunct hebt ſich immer in dem höhern auf und erreicht in demſelben erſt ſeine volle Bedeutung, z. B. der Standpunct der Nationalerziehung hebt ſich auf höheren Standpuncten, z. B. dem des Chriſtenthums, auf; dies iſt folglich nicht ſo zu nehmen, als wenn auf dem chriſtlichen Standpunct das nationale Moment der Erziehung als Nichts geſetzt würde, vielmehr ſo, daß daſſelbe, in die ihm gebührende Schranke gewieſen, nunmehr erſt ſeinen wahren Begriff enthalten kann. Dies kommt dann auch äußerlich zur Erſcheinung, indem nationale Individualitäten, wenn ſie dem Chriſtenthum ſich integriren, unverwüſtlich werden; — eine Thatſache, welche der abſtracten Auffaſſung ſolcher Verhältniſſe widerſpricht. —

§. 11.

Das letzte Syſtem muß das der Gegenwart ſelber ſein. Da daſſelbe einerſeits allerdings Reſultat der ganzen ihm immanenten Vergangenheit, anderſeits aber als im Werden begriffen auf die Zukunft gerichtet iſt, ſo hat das pädagogiſche Geſchäft hiefür keinen andern Anhalt, als das Ideal (den Begriff) der allgemeinen und beſondern Beſtimmungen, ſo daß auf dieſe Weiſe die Wiſſenſchaft der Pädagogik mit ihrem Ende wieder in ihren Anfang zurückkehrt. Der erſte und zweite Theil enthält ſchon den Begriff des für die Gegenwart nothwendigen Syſtems.

Erſter Theil.

Der allgemeine Begriff der Erziehung.

§. 12.

Der Begriff der Pädagogik im Allgemeinen hat 1) das Weſen der Erziehung überhaupt; 2) ihre Form; 3) ihre Grenzen auseinander zu ſetzen.

I. Das Weſen der Erziehung.

§. 13.

Das Weſen der Erziehung ergibt ſich aus dem Weſen des Geiſtes, daß er, was er an ſich iſt, durch ſeine Thätigkeit für ſich hervorzubringen hat. Der Geiſt iſt an ſich frei; wenn er aber dieſe reale Möglichkeit nicht verwirklicht, ſo iſt er nicht für ſich und damit auch nicht für andere oder wahrhaft wirklich frei. Die Erziehung iſt die Einwirkung des Menſchen auf den Menſchen, ihn durch ſich ſelbſt zum wirklichen Menſchen werden zu laſſen. Die Menſchlichkeit als die Verwirklichung der dem Geiſt nothwendigen Freiheit iſt das Weſen der Erziehung überhaupt.

— Der ſchlechthin iſolirte Menſch wird nicht Menſch. Die verſprengten, in Wäldern gefundenen Menſchen, wie jenes wilde Mädchen im Ardenner Walde, beweiſen die Unmöglichkeit, das Menſchliche im Menſchen ohne Wechſelwirkung mit dem Menſchen zu entwickeln, thatſächlich. Caspar Hauſer in ſeinem unterirdiſchen Gefängniß war auch nur ein Menſch an ſich — Die Geiſtigkeit des Menſchen iſt von Seiten der Natur durch ſeine anfängliche Hülfloſigkeit ausgedrückt, welche an die Hülfe des Menſchen durch ihren Schrei appellirt. —

§. 14.

Gegenſtand der Erziehung iſt daher allein der Menſch. Im gemeinen Leben ſpricht man zwar auch von der Erziehung der Pflanzen und Thiere, allein ſchon die Sprache pflegt dieſelbe durch beſondere Ausdrücke, wie Aufziehung, Abrichtung, Zucht und Dreſſur von dem menſchlichen Gebiet auszuſcheiden. Die Dreſſur erzeugt durch ſinnlichen Schmerz wie durch ſinnliche Schmeichelei in dem Thier eine Thätigkeit, deren es zwar fähig iſt, die es jedoch aus ſich ſelbſt niemals in dieſer Weiſe hervorbringen würde. Umgekehrt iſt es das Weſen der Erziehung, im Menſchen nur das erzeugen zu helfen, was er, hätte er ſchon einen klaren Begriff von ſich, ſelbſt hervorzubringen eifrigſt trachten würde. Man ſagt wohl Baum- und Viehzüchter, nicht aber Menſchenzüchter. Das iſt nur ein Pflanzer, der ſeinen Sclavinnenharem zur Vermehrung ſeines Sclaveninventariums ausbeutet.

— Oft genug iſt die Erziehung des Menſchen leider nur ein Dreſſiren geweſen und iſt es hier und da wohl noch, wo man nicht durch die Allmacht des ſchöpferiſchen Logos, ſondern durch die gegen den Geiſt ohnmächtige und ſterile Knute den Menſchen nur mechaniſch abrichtet. —

§. 15.

Der Begriff der Erziehung hat einen verſchiedenen Umfang. Im weiteſten Sinn ſprechen wir von der Erziehung der Menſchheit und verſtehen darunter den Zuſammenhang, den die Thaten und Zuſtände der verſchiedenen Völker als beſondere Stufen der Freiheit und ihres Bewußtſeins haben. Hier iſt der Weltgeiſt ſelbſt der Pädagog.

§. 16.

Im engeren Sinn verſtehen wir unter Erziehung die Geſtaltung des individuellen Lebens, welche durch die Ordnung der Natur, durch den Rhythmus der Volksſitte und durch die Gewalt des Schickſals hervorgebracht wird, indem der Einzelne an dieſen Mächten Schranken ſeiner Willkür findet. Sie machen ihn, ihm oft unbewußt, zum Menſchen. Er darf die Natur nicht mißhandeln, die Sitte ſeines Volkes nicht verſpotten, die Leitung des Schickſals nicht verachten, wenn er nicht die Erfahrung will, daß ſeine ſubjective Kraft an der Nemeſis dieſer ſubſtantiellen Elemente zerſchellen muß. Bei der perennirenden Verkehrtheit eines Menſchen und der Fruchtloſigkeit aller Ermahnungen an ihn rufen wir als letzte Inſtanz das Schickſal an, deſſen eiſerne Zucht ihn erziehen und ihm den Gott, den er verkenne, offenbaren müſſe.

— Es iſt allerdings möglich, daß der Menſch aus höchſter Sittlichkeit heraus die Natur zerſtören, die Sitten ſeines Volkes angreifen und von den Schlägen des Schickſals abſtrahiren könne und müſſe; allein von dieſen erhabenen Reformern und Märtyrern iſt hier nicht die Rede, ſondern von den Verkehrten, den Frivolen und Eiteltrotzigen. —

§. 17.

Im engſten Sinn, der aber der gewöhnliche geworden, nennen wir Erziehung die Einwirkung des Einzelnen auf den Einzelnen, ihn auf eine bewußte und methodiſche Weiſe überhaupt oder auch nur nach irgend einer Richtung hin auszubilden. Der Erzieher muß daher relativ fertig ſein und der Zögling zu ihm unbedingtes Vertrauen beſitzen. Ohne Auctorität von jener wie ohne Pietät von dieſer Seite fehlt der pädagogiſchen Entwickelung diejenige ethiſche Baſis, die durch Talent, Kenntniß, Geſchicklichkeit, Klugheit niemals genügend erſetzt werden kann.

— Dieſe Form nimmt die Erziehung erſt mit der Umgeſtaltung an, welche die Cultur durch die Begründung des Städtelebens erfährt. Bis dahin reicht die naive Periode der Erziehung, die ſich an jene allgemeinen Mächte der Natur, der Volksſitte und des Schickſals hält; eine Form, die auch noch lange in der ländlichen Bevölkerung fortdauert. Mit dem Städteleben aber tritt eine größere Verwickelung der Schickſale, eine Unſicherheit der Reflexion, ein Ausarbeiten der Individualität, ein Bedürfniß des Beſitzes mannigfacher Kenntniſſe und Fertigkeiten ein, welche die Herrſchaft der ſubſtantiellen Sittlichkeit unzureichend werden laſſen. — Der Fenelon'ſche Telemach wird reflexionsmäßig erzogen; der wirkliche Telemachos im heroiſchen Zeitalter lebte ſich einfach in deſſen Sitte hinein. —

§. 18.

Die allgemeine Aufgabe der Erziehung iſt die Entwickelung der dem Einzelnen immanenten theoretiſchen und praktiſchen Vernunft. — Die Beſtimmung des Begriffs der Erziehung, daß ſie den Einzelnen zur Sittlichkeit zu bilden habe, iſt nicht umfaſſend genug, weil ſie die Seite der Intelligenz unberührt läßt und mit der Definition der Ethik überhaupt zuſammenfällt. — Der Menſch iſt aber nicht Menſch überhaupt, ſondern als vernünftiges Subject zugleich dieſes ganz eigenthümliche Individuum.

§. 19.

Die Erziehung muß den Zögling durch eine Stufenfolge unter ſich zuſammenhängender Erregungen mit Bewußtſein und Vorausſicht einem beſtimmten Ziele entgegenführen. — Die beſondere Form, worin dies geſchieht, wird durch die Indivi-

lität des Zöglings und der ſonſtigen Situation angegeben. Wirken — *tumultuariſcher* Weiſe — kann zufällig Vieles auf den Menſchen; fehlt aber dabei die — *ſyſtematiſche* — Tendenz, ihn dadurch ſeinem Weſen nach zu fördern und zu bilden, ſo iſt es kein Werk der Erziehung, welche den Begriff des Zieles und der Technik ſeiner Vermittelung in ſich ſchließt.

§. 20.

Mit der fortſchreitenden Cultur wird die *Vertheilung* der pädagogiſchen Arbeit an verſchiedene Perſonen nothwendig, namentlich in Anſehung der Fertigkeiten und Kenntniſſe, weil bei der immer wachſenden Mannigfaltigkeit der Künſte und Wiſſenſchaften Virtuoſität des Lehrens nur durch *Einſeitigkeit* erlangt werden kann. Die Schwierigkeit, welche mit der auch für den Zögling unvermeidlichen Vereinſeitigung ſich erzeugt, iſt die Erhaltung der wahrhaft menſchlichen Einheit und Ganzheit.

— Gegen die oft grenzenloſe Beſchränktheit eines Berufs, gegen die unendliche Verkümmerung der menſchlichen Totalität in der Verzwicktheit des Städtelebens, erſcheint die naive Würde glücklicher Naturvölker und die gemüthliche Einfachheit des Landlebens, von dieſer Seite unſtreitig im Vortheil. So ein oft als wild geſcholtener Menſch hat ſeine Hütte, ſeine Familie, ſeinen Kokosbaum, ſeine Waffen, ſeine Leidenſchaften, fiſcht, jagt, ſpielt, kriegt, putzt ſich, genießt mit dem Selbſtgefühl, der Mittelpunct eines Ganzen zu ſein, während ein moderner Stadtmenſch oft nichts als ein abſtracter Culturfetzen iſt. —

§. 21.

Die Nothwendigkeit der Vertheilung der Arbeit des Unterrichts begründet mit der ſteigenden Cultur den Unterſchied allgemeiner und beſonderer Bildungsanſtalten. Jene überliefern in verſchiedenem Umfang die Summe der Kenntniſſe und Fertigkeiten, welche zur allgemeinen Bildung gerechnet werden und von den Griechen unter dem Namen der Encyclopädie zuſammengefaßt wurden. Dieſe richten ſich, als Fachſchulen, auf beſondere Bedürfniſſe und Talente.

— Die relative Iſolirtheit des ländlichen Lebens macht oft die Forderung, mindeſtens den Wunſch rege, daß Ein Menſch zugleich nach den verſchiedenſten Seiten hin ebenmäßige Bildung entwickeln ſolle; — der arme Hauslehrer ſoll nicht nur in allen Wiſſenſchaften unterrichten, er ſoll auch gut Franzöſiſch ſprechen und Clavier ſpielen können. —

§. 22.

Für den Einzelnen bleibt das Verhältniß der Wirklichkeit ſeiner Erziehung zur Unendlichkeit ihrer Möglichkeit immer nur ein approximatives, nach einzelnen Seiten hin nur relativ abzuſchließendes. Wirklich ausgeſchloſſen von der Möglichkeit der Erziehung überhaupt iſt aber nur der geborene Blödſinnige, weil das Fehlen der Allgemeinheit und Idealität des Selbſtgefühls für einen ſolchen Unglücklichen blos eine mechaniſche Dreſſur zuläßt.

— Der Taubſtummendirector Sägert zu Berlin hat rühmliche Anſtrengungen gemacht, Blödſinnige zu erziehen. Die Rechenſchaftlegung in ſeinem Buch: „die Heilung des Blödſinns auf intellectuellem Wege, Berlin 1846," beweiſt, daß die Reſultate doch immer nur auf Aeußerlichkeiten ſich beziehen: wenn gleich wir den Blödſinnigen die Subſtanz des Geiſtes an ſich nicht abſprechen und vielmehr annehmen wollen, daß ſie nur durch Fötalkrankheiten zu erſcheinen gehemmt ſei. —

II. Die Form der Erziehung.

§. 23.

Die allgemeine Form der Erziehung folgt aus dem Weſen des Geiſtes, nur das wirklich zu ſein, als was er ſich für ſich hervorbringt. Er iſt zwar 1) an ſich ſchon, unmittelbar, Geiſt; 2) aber muß er ſich ſeiner ſelbſt entfremden, indem er ſich aus ſich heraus in die Beſonderheit eines von ihm unterſchiedenen Gegenſtandes verſetzt; 3) dieſe Fremdheit endlich hebt ſich durch das Verweilen in dem Gegenſtande auf; der Geiſt wird darin heimiſch und kehrt ſo bereichert zur Form der Unmittelbarkeit zurück. Das, was erſt ein Anderes zu ſein ſchien, iſt nun zu ihm ſelbſt geworden. — Schaffen kann die Erziehung nichts; ſie kann nur die ſchon vorhandene reelle Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickeln helfen und iſt in ſofern in der That Entbindungskunſt.

§. 24.

Dieſen Proceß der Entfremdung und ihrer Aufhebung hat alle Bildung, welches auch ihr beſonderer Inhalt ſei, zu durchlaufen. Die Bildung muß den Unterſchied der Unmittelbarkeit des Subjectes und des Objectes, welches daſſelbe in ſich aufnehmen ſoll, ſcharf durchhalten, weil dann die Einigung des Subjectes mit dem Object um ſo tiefer und nachhaltiger iſt. Das Subject erkennt nämlich dann um ſo mehr, daß, was zunächſt ein ihm fremdes Daſein ſchien, an ſich ſein wahrhaftes Eigenthum iſt, von dem es nunmehr durch die Vermittelung der Bildung Beſitz genommen.

— Die Verwunderung galt dem Platon bekanntlich als das Pathos, mit welchem das Erkennen anfangen müſſe; allein auch nur anfangen, denn es ſoll daſſelbe nur die Spannung zwiſchen dem Sub- und Object bei ihrer erſten Berührung ausdrücken; eine Spannung, welche ohne die an ſich ſeiende Identität des Sub- und Objects unmöglich wäre. — Kinder haben einen Hang zur Ferne, zum Fremden, zum Wunderbaren, als würden ſie darin Aufſchluß über ſich gewinnen; ſie wollen den Gegenſtand eben recht als Gegenſtand. Das Gewöhnliche, was ſie alltäglich umgibt, hat für ſie nicht mehr objective Energie — dagegen ein Feuerlärm, ein Räuberleben, wilde Thiere, altersgraue Ruinen, Robinſonaden auf fernen, glückſeligen Inſeln u. ſ. f., alles Bunte, Grelle zieht ſie unwiderſtehlich an. Wenn Kinder lieber die abenteuerlichen Reiſen Sinbads hören, als vaterſtädtiſche Heimathskunde und Landesgeſchichte, ſo entſtammt dieſer Zug dem Drange des Geiſtes, ſich ſelbſt zuerſt von ſich zu entfremden. Auch die Wanderluſt der Jugend gründet hierin. —

§. 25.

Die Thätigkeit des Subjectes, ſich mit bewußter Sammlung in einen Gegenſtand zu vertiefen, um ihn ſich zu eigen zu machen oder ihn hervorzubringen, iſt die Arbeit. — Die Thätigkeit des Subjectes, ſich nach Zufall und Willkür in ſeinen Gegenſtänden zu verhalten, unbekümmert, ob dieſelbe eine Folge habe, iſt das Spiel. — Die Arbeit wird dem Zögling vom Erzieher als ſeiner Auctorität auferlegt; im Spiel iſt er dagegen ſich ſelbſt überlaſſen.

§. 26.

Arbeit und Spiel müſſen ebenfalls ſcharf gegen einander begrenzt werden. Ohne Reſpect vor der Arbeit als einer wichtigen, ſubſtantiellen Thätigkeit zu haben, entwerthet man dem Zögling nicht nur das Spiel, das ohne den Gegenſatz einer ernſten Gebundenheit für ihn reizlos wird, ſondern untergräbt ſeine Achtung vor dem Daſein überhaupt. — Umgekehrt, ohne ihm Raum, Zeit und Gelegenheit zum Spiel zu gönnen, hindert man die Eigenheit des Zöglings, ſich unbefangen zu erſchließen und ihre Erfindſamkeit ſchöpferiſch zu erproben. Das Spiel läßt den Zögling zur Arbeit erfriſcht zurückkehren, weil er in demſelben ſich *auf ſeine Weiſe* vergißt, während er in der Arbeit ſich auf eine ihm vorgeſchriebene Weiſe vergeſſen ſoll.

— Das Spiel der Kinder iſt für die Erkundung ihrer wahren Individualität ſehr wichtig, weil ſie darin rückſichtslos ihre Neigungen verrathen können. — Der Gegenſatz von Arbeit und Spiel geht durch das ganze Leben. Die Kinder nehmen in ihren Spielen auch den Ernſt des ſpäteren Lebens vorweg, wie das kleine Mädchen die Puppe als ihr Kind behandelt, wie der Knabe Soldat, Krieg ſpielt. —

§. 27.

Die Arbeit ſoll nicht als Spiel, das Spiel nicht als Arbeit behandelt werden. Im Allgemeinen ſtehen Fertigkeiten, Kenntniſſe und Productionen in dem Verhältniß, daß gegen die Concentration des Geiſtes in der ſelbſtſtändigen Hervorbringung das Einſammeln von Kenntniſſen und gegen dies die Uebung von Fertigkeiten ſchon als Erholung gilt.

§. 28.

Die Erziehung ſucht jeden beſondern Zuſtand zu einem ſolchen zu machen, den das Subject nicht mehr als einen beſondern gegen die einfache Beſtimmtheit ſeines Selbſtes empfindet. Dieſe *Identität des Selbſtgefühls* mit der *Particularität* eines Thuns oder Leidens iſt die *Gewohnheit*. Sie iſt die formelle Bedingung alles Fortſchrittes, denn, was wir mit Abſicht und Willkür unſerer Individualität einbilden und nicht zur Gewohnheit geworden, das ſind wir auch noch nicht ſelbſt.

§. 29.

I. Dem Inhalt nach iſt die Gewohnheit zunächſt eine gleichgültige. Was jedoch als ein Adiaphoron zu erachten ſei, läßt ſich nicht in abstracto, nur in concreto beſtimmen, weil, was für dieſen Menſchen und für dieſe Situation in der That gleichgültig iſt, für einen andern oder auch denſelben Menſchen oder für andere Umſtände eine andere, ſogar die entgegengeſetzte Bedeutung zu haben vermag. Hier iſt alſo an den Kanon des ſingulären Gewiſſens zu appelliren, um, aus den Tiefen der Individualität heraus, entſcheiden zu können, was man ſich erlauben darf und was man ſich verſagen muß. Das Ziel der Erziehung aber muß hierbei ſein, in dem Zögling diejenige pſychiſche und die ethiſche Empfindlichkeit zu erregen, welche ein ſchlechthin Gleichgültiges gar nicht kennt, vielmehr in Allem, auch dem ſcheinbar Geringen, die allgemein menſchliche Bedeutſamkeit zu erfaſſen verſteht. In Verhältniß zu den höchſten Aufgaben ſoll er jedoch, was ſeine unmittelbare Perſönlichkeit betrifft, die Unterordnung derſelben als etwas Gleichgültiges lernen.

§. 30.

Die Gewohnheit hebt ihre Gleichgültigkeit äußerlicher Weiſe durch die Reflexion auf den Nutzen oder Schaden derſelben auf. Nützlich iſt, was die Verwirklichung eines Zweckes als ihm congruentes Mittel fördert, ſchädlich, was dieſelbe als ſeinem Begriff widerſprechend hemmt oder gar zerſtört. Nützlichkeit und Schädlichkeit ſind folglich nur relative Beſtimmungen und ſo kann auch eine Gewöhnung für dieſen Menſchen in dieſem Fall nützlich ſein, die für einen andern oder auch denſelben Menſchen in einem andern Fall ſchädlich iſt. Die Erziehung muß daher den Zögling gewöhnen, die Nützlichkeit oder Schädlichkeit nach dem Verhältniß zu dem ſubſtantiellen Beruf ſeines Lebens beurtheilen zu lernen, ſo daß, was ihn nicht fördert, als ſchädlich zu vermeiden iſt.

§. 31.

Der abſolute Unterſchied der Gewohnheit aber iſt der ethiſche, ob ſie gut oder böſe iſt. Erſt von dieſem Standpunct aus kann auch, was erlaubt und unerlaubt, was nützlich und ſchädlich, in letzter Inſtanz wahrhaft beurtheilt werden.

§. 32.

2. Der Form nach iſt die Gewohnheit entweder die paſſive oder die active. Die paſſive iſt diejenige, welche uns den Wechſel der Zuſtände der Natur wie der Geſchichte in ſolcher Faſſung ertragen lehrt, daß wir uns gegen denſelben in der weſentlichen Gleichheit mit uns behaupten und durch die Contraſte des Geſchehens unſere Fähigkeit zu handeln nicht paralyſiren laſſen. Die paſſive Gewöhnung iſt nicht als eine Abſtumpfung gegen den Eindruck, nicht als eine kahle Abſtraction von der Sache zu nehmen, der am Ende die Selbſucht des Ungeſtörtſeinwollens zu Grunde liegt, ſondern als die Gelaſſenheit gegen Veränderungen, über welche wir keine Gewalt haben. Indem wir Luſt und Unluſt, Leid und Freude, wie ſie mit dem Wechſel der Jahreszeiten, der Witterung u. ſ. w., mit dem Wechſel von Leben und Tod, von Glück und Unglück verknüpft ſind, innigſt empfinden, ſollen wir uns doch inſofern gegen ſie abhärten, daß wir zugleich in dem Bewußtſein der Würde des Geiſtes in uns die ihnen unzugängliche Burg der Freiheit bewahren. — Die active Gewohnheit geht von der Vorſtellung einer Thätigkeit aus, die

auf mannigfaltige Weiſe als Geſchicklichkeit, Fertigkeit, Gegenwärtigkeit des Wiſſens u. dgl. erſcheint. Sie iſt eine Abhärtung von Innen nach Außen, wie die paſſive von Außen nach Innen.

§. 33.

3. Die Gewohnheit iſt die allgemeine Form der Bildung. Da ſie einen Zuſtand, eine Thätigkeit in uns zur Unmittelbarkeit des Selbſtgefühls macht, ſo iſt ſie für alle Gründlichkeit der Bildung nothwendig. Da ſie aber dem Inhalt nach erlaubt oder unerlaubt, nützlich oder ſchädlich, gut oder böſe, und der Form nach Aufnahme des Aeußern in das Innere oder Einbilden des Innern in das Aeußere ſein kann, ſo muß die Erziehung in dem Zögling die Modalität erhalten, ſich aus einer Gewohnheit in eine andere umgewöhnen zu können. Die Freiheit des Subjects muß eben ſowohl das paſſive Moment der Angewöhnung als das negative der Entwöhnung produciren und das Syſtem ſeiner Gewohnheiten ſo beherrſchen, daß ihr Daſein den ſteten Proceß ihrer Fortbildung zu immer größerer Freiheit darſtellt. Wir müſſen uns gewöhnen, uns für die immer entſchiedenere Realiſirung des Guten in uns raſtlos umzugewöhnen.

— Verwöhnung nennen wir Gewohnheiten, welche ſich auf unſere Bequemlichkeit, unſern Genuß beziehen. Sie ſind oft nicht an ſich tadelnswerth, allein ſie bergen für uns Gefahren, weil unſer Leben mit ihnen in den Luxus, in die Verweichlichung übergeht. — Daß die Entwöhnung eine gleiche Anzahl von negativen Actionen fordern, als die Angewöhnung poſitive, iſt eine falſche, mechaniſche Anſicht des Geiſtes. Es kommt auf die Klarheit des Verſtandes und die Feſtigkeit des Willens an, eine Gewohnheit, die wir zum Nichtſeinſollen verurtheilen, ſofort für immer fallen zu laſſen. —

§. 34.

Die Erziehung enthält alſo die Wechſelwirkung der Gegenſätze von Auctorität und Pietät; von Vernünftigkeit und Individualität; von Arbeit und Spiel; von Gewöhnung und Spontaneität. Denken wir uns die normale Auflöſung derſelben, ſo hört die Gebundenheit des Zöglings in allen dieſen Beziehungen auf. Allein eben ſo wohl iſt durch die Freiheit des zu erziehenden Subjectes, durch beſondere Umſtände und durch Fehler der Erzieher ſelbſt ein Mißlingen der Erziehung möglich. Die Erziehung kann deshalb nicht anders verfahren, als daß ſie dieſe *negative Möglichkeit* ſchon von vorn herein in ihren Calcul mitaufnimmt. Sie muß die dem Zögling möglicher Weiſe drohenden Gefahren im Voraus bedenken, noch ehe ſie ihn wirklich bedrängen, und muß ihn gegen ſie ſchützen. Den Zögling mit Abſicht der Verſuchung preisgeben, um ſeine Kraft zu erproben, iſt teufliſch; ihn umgekehrt auch gegen den Zufall der gefährlichen Verſuchung bewahren, ihn, wie man zu ſagen pflegt, in Baumwolle einwickeln zu wollen, iſt weibiſch, lächerlich, fruchtlos und noch gefährlicher, denn die Verſuchung kommt nicht einſeitig von Außen, vielmehr eben ſo ſehr von Innen und der Trieb ſucht und ſchafft ſich die Gelegenheit zu ſeiner Befriedigung, ſollte dieſelbe zuletzt auch eine unnatürliche ſein. Die wahrhaft *prophylaktiſche* Thätigkeit beſteht nicht in einer abſtracten Abſperrung von der Welt, deren Totalität an ſich jedem Einzelnen eingeboren iſt, ſondern in der Thätigkeit der Lehre und Zucht, wie ſie nach den Alters- und Bildungsſtufen ſich modificirt.

— Die Abſicht, den Zögling vor allem freien und eigenen Verkehr mit der Welt zu bewahren, muß zu einer unausgeſetzten Ueberwachung deſſelben führen. Das Gefühl einer ſolchen tödtet in dem Zögling endlich alle Freudigkeit, alles

Vertrauen, alle Originalität. Der Polizeiſchatten der Controle verdüſtert ihm jedes Fürſichſein und gewöhnt ihn ſyſtematiſch zur Unſelbſtſtändigkeit. Seinen eigenen Schatten kann man freilich, wie Peter Schlemihls tragikomiſche Hiſtorie zeigt, nicht entbehren, ohne nicht in die übelſten Fatalitäten hineinzugerathen; der Schatten aber eines Socius, wie im pädagogiſchen Syſtem der Jeſuiten, untergräbt alle Gemüthlichkeit. Wird die Beaufſichtigung zur Verhütung von Unarten, Vergehen u. ſ. w. mit ſtrengem Zwang durchgeführt, ſo reagirt der Witz der Liſt gegen ſie und die Erzieher wundern ſich hinterher, wie doch nur, bei ſo ſorglicher Controle, ſolche Greuel, als dann oft zu Tage kommen, möglich geweſen!

§. 35.

Realiſirt ſich im Zögling gegen das Ideal ſeiner Erziehung eine beſtimmte Mißbildung, ſo muß der Erzieher ſich zuerſt über die Geſchichte ihrer Entſtehung Rechenſchaft legen, weil das Negative mit dem Poſitiven dem Weſen nach zuſammenhängt und, was als ein Unfleiß, als eine Unart, Unſitte, Thorheit, Seltſamkeit erſcheint, auf wahrhaften Bedürfniſſen des Zöglings beruhen kann, die nur eine ſchiefe Richtung der Entwickelung genommen haben.

§. 36.

Ergibt ſich, nach ſolcher Unterſuchung, das Negative als ein Product der ſelbſtverſchuldeten Unwiſſenheit oder Laune und Willkür des Zöglings, ſo muß zunächſt die einfache, grundloſe Negation als Tadel von Seiten des Erziehers eintreten. Seine Auctorität muß dem Zögling unbedingt genügen. Erſt, wenn ſich das Vergehen wiederholt und der Zögling ſchon genug Reife des Verſtändniſſes hat, kann der Negation die Begründung kurz hinzugefügt werden.

— Kurz, denn die Auseinanderſetzung muß den disciplinariſchen Charakter behalten und darf hier nicht in den doctrinairen übergehen, bei welchem der Zögling leicht vergißt, daß ſein Mißbetragen die Veranlaſſung ſolcher Erörterung geworden. Die Angabe des Grundes muß ehrlich ſein und den dem Zögling faßlichſten Punct hervorheben; *fictive* Gründe ſind moraliſch an ſich ſchon verwerflich und überdem irre leitend. Ganz falſch iſt es, dem Zögling des Breiteren die *Conſequenzen* zu entwickeln, welche ſein Handeln haben *könnte*. Dieſe unbeſtimmte Möglichkeit iſt für ihn zu kraftlos, als daß ſie ihn ſonderlich rühren könnte. Die *Strafpredigt* langweilt ihn, zumal wenn ſie ſtereotyp wird, wie dies bei zank- und redeluſtigen Erziehern nur zu oft der Fall iſt. Noch übler iſt es, wenn das Ausmalen des düſtern Hintergrundes, zu welchem die Folgen der Verkehrtheit den Zögling führen könnte, das Gefühl und die Phantaſie deſſelben frühzeitig mit Verweſungsbrodem erfüllt, weil die Vorſtellung, zu ſolchem Elend hin ſchon einen Schritt gethan zu haben, in dem Menſchen zwar ein Erſchrecken, allein auch eine Depreſſion und Degradation beanlagen kann. —

§. 37.

Wenn zum Tadel ſich die *Androhung* der Strafe hinzugeſellt, ſo wird er zum eigentlichen Verweiſe, den man im gewöhnlichen Leben das *Schelten* zu nennen pflegt. Wird der Verweis ertheilt, ſo muß er in ſeiner Haltung, daß es *Ernſt* mit ihm ſei, zu erkennen geben.

§. 38.

Erſt wenn alle dieſe Bemühungen fruchtlos bleiben, iſt die *Strafe* ſelbſt als die *Realnegation* der Verirrung, des Vergehens, der Untugend u. ſ. w. berechtigt. Die Strafe erregt dem Zögling abſichtlich einen Schmerz, um ihn durch dieſe Empfindung zum Inſichgehen zu beſtimmen, nachdem die einfache Negation, die Begründung derſelben und die Strafandrohung dies nicht vermocht haben. Die Strafe als ſolche bezieht ſich jedoch nicht auf die ſubjective Totalität des Zöglings, nicht auf ſeine Geſinnung überhaupt, nur auf ſeine Handlung, worin als einem Reſultat ſeine Geſinnung ſich manifeſtirt hat. Sie wirkt durch dieſe Vermittelung auch auf die Geſinnung ein, läßt aber direct das Innere des Menſchen unangetaſtet, was nicht nur die Gerechtigkeit fordert, ſondern was auch wegen der Sophiſterei des Menſchen, ſeine Thaten vielfach zu motiviren, nothwendig iſt.

§. 39.

Die pädagogiſche Strafe iſt jedoch weſentlich correctiv, indem ſie den Zögling zum Begriff ſeiner Verkehrtheit und zu einer poſitiven Aenderung ſeines Benehmens bringen, ihn alſo beſſern will. Sie iſt gleichſam ein trauriges Symbol für die Erfahrung der Unzulänglichkeit der ſonſt verſuchten Mittel. Keineswegs ſoll ſie den Zögling durch einen pſychiſchen Zwang bei der Vorſtellung der Strafe als Prävention von dem Vergehen oder von der Wiederholung ſeines negativen Handelns — abſchrecken — ein Syſtem, welches immer zum Terrorismus führt — ſondern ſie ſoll, obwohl ſie auch dieſe Wirkung haben kann, vor allen Dingen in dem Zögling die Empfindung hervorbringen, daß das Negative nicht maaßlos und beliebig ausſchweifen dürfe, vielmehr das Gute und Wahre die abſolute Macht in der Welt ſei und ſeinem Widerſpruch daher wohl zu begegnen wiſſe.

— Die Strafe in dem öffentlichen Rechtsſyſtem eines Volkes hat eine umgekehrte Stellung. Sie ſoll zunächſt die

Gerechtigkeit befriedigen und dann erſt darauf ſich einlaſſen, den Schuldigen auch zu beſſern. Verfährt ein Staat zuerſt pädagogiſch, ſo verkennt er ſeine Aufgabe, weil er es mit Mündigen zu thun hat, denen er die Ehre für die Verantwortlichkeit ihrer Handlungen zuerkennt. Er darf alſo nicht mit der pſychologiſch-ethiſchen Geneſis einer negativen That anfangen; dies biographiſche Moment, welches das Werden der Handlung und die ſogenannten mildernden Umſtände in ſich ſchließt, darf bei ihm erſt in zweiter Reihe Berückſichtigung finden, während der Begriff der Handlung ſelbſt in der erſten ſtehen muß. Anders die Pädagogik, denn ſie hat es mit Menſchen zu thun, die relativ unmündig ſind und zur Selbſtverantwortlichkeit erſt heranreifen. So lange ſie aus der Erziehung nicht entlaſſen ſind, fällt die Verantwortlichkeit ihres Thuns zugleich auf ihre Erzieher. Die Verwirrung beider Geſichtspunkte, des öffentlichen und des privaten Strafverfahrens, richtet daher viel Unheil an. —

§. 40.

Die Strafe als Negation der Negation iſt in ihrer Modalität pädagogiſch nicht a priori zu beſtimmen, ſondern hat je nach der Individualität und den eigenthümlichen Umſtänden ſich zu modificiren. Gerade für ihre Ausführung hat die Erfindſamkeit und der Tact des Pädagogen ſich zu bewähren.

§. 41.

Im Allgemeinen muß zwiſchen den beiden Geſchlechtern und zwiſchen den verſchiedenen Altersſtufen unterſchieden werden, indem ſich für das Kindesalter die ſinnliche Strafe, für das Knaben- und Mädchenalter die Strafe der Iſolirung, und für das Jünglings- und Jungfrauenalter die Ehrenſtrafe eignet.

§. 12.

1. Die ſinnliche Strafe iſt die Erzeugung eines phyſiſchen Schmerzes, die im Allgemeinen darin beſteht, daß der Zögling *geſchlagen* wird, was, ſofern es auf die rechte Weiſe, d. h. ſelten und ganz einfach ohne Härte geſchieht, immer die gemüthlichſte Manier bleibt, dem halsſtarrigen Trotz, der hartnäckigen Nachläſſigkeit, dem wirklich böſen Willen im Kinde zu begegnen, ſo lange oder ſobald es einer höheren Verſtändigung verſchloſſen iſt. Die Auferlegung anderer ſinnlicher Strafen, z. B. des Hungerns, iſt ſchon gemüthloſer. So verwerflich der *Orbilismus* iſt, der in der Ruthe und im Stock die Panacee für alle pädagogiſche Verlegenheiten erblickt, ſo verwerflich iſt doch auch die falſche Sentimentalität, welche mit einem Schlag im Kinde die Würde des Menſchen zu verletzen meint und den ſelbſtbewußten Menſchen mit dem kindiſch-kindlichen verwechſelt, dem ein Schlag die ihm ſelbſt *natürliche* Form der Reaction da iſt, wo jede andere Form der Einwirkung für ihn abbricht.

— Der Erwachſene freilich ſoll nicht mehr geſchlagen werden, weil ihn dieſe Form der Strafe dem Kinde gleichgeſtellt, ja, ſobald ſie barbariſch geübt wird, dem Thier, ihn alſo abſolut degradirt. Auf den Engliſchen Schulen wird die *Ruthe* fleißig gehandhabt. Durch eine Zurückverſetzung von der erſten in die zweite Claſſe erhalten ſelbſt in Eton die Primaner, die ſonſt ſchlagfrei ſind, Ruthenſtreiche. Mag dies Prügelſyſtem der Engliſchen Ariſtokratie für ihre Schulzucht nothwendig ſein, in welcher es ſich um Unmündige handelt, die neungeſchwänzte Katze der Engliſchen Armee aber iſt eine Schmach für das freie Volk der Briten! —

§. 43.

2. Die Iſolirung iſt die locale und temporäre Ausſchließung des Schuldigen aus der Gemeinſchaft. Der Knabe, das Mädchen, allein gelaſſen oder von den Genoſſen zum abſtracten Fürſichſein abgeſondert, empfinden theils ihre Hülfloſigkeit, theils ihre Langeweile auf das Schmerzlichſte und bemühen ſich daher eifrig, in die gewohnte Continuität mit Eltern und Geſchwiſtern, mit Lehrern und Mitſchülern wieder zurückkehren zu dürfen.

— Die Kinder ohne alle Beaufſichtigung abzuſperren, wohl gar in dunkle Kammern, iſt eben ſo verkehrt, als ſie in Geſellſchaft und obendrein aufſichtslos abzuſondern, wie dies letztere im ſogenannten Nachſitzen auf den Schulen nur zu häufig geſchieht, in welchen Stunden dann der Muthwille der Jungen oft ſeine größten Orgien feiert und die tollſten Streiche ausheckt. —

§. 44.

3. Die iſolirende Ausſchließung hat noch nichts eigentlich Ehrekränkendes an ſich und wird ſchnell vergeſſen, weil ſie nur auf einzelne Seiten des Betragens ſich bezieht. Anders iſt es mit der Ehrenſtrafe, welche den Zögling von der Gemeinſchaft in einer feierlichen Weiſe deshalb ausſchließt, weil er durch ſein Handeln das Princip der Gemeinſchaft ſelbſt angegriffen hat und aus dieſem Grunde nicht mehr unter ihre Allgemeinheit ſubſumirt werden kann. Die Ehre iſt das Erkanntſein des Einzelnen von den Andern als eines ihnen Gleichen. Durch ſein Vergehen oder gar Verbrechen hat er aber ihnen ſich ſchlechthin ungleich gemacht und inſofern ſich ſelbſt von ihnen getrennt, ſo daß ſeine Ausſtoßung aus der Gemeinſchaft nur die Erſcheinung der Iſolirung iſt, die er in ſeinem Innern ſelbſt geſetzt und durch ſein negatives

Handeln nach Außen hin verrathen hat. Weil die Ehrenſtrafe den ganzen ſittlichen Menſchen ergreift und im Gedächtniß bleibt, ſo iſt bei ihrer Anwendung die äußerſte Vorſicht nothwendig, ſoll nicht durch ſie ein Subject für immer vernichtet werden. Die Vorſtellung der Verewigung ſeiner Schande tödtet im Menſchen ſicherlich alle Freudigkeit zur Beſſerung ab.

— Innerhalb der Familie kann das Ehrgefühl ſich nicht ſo lebhaft entwickeln, weil alle Glieder derſelben noch durch die Einheit des Naturgeiſtes unmittelbar als gleiche mit einander verbunden ſind. In ihrem Schooße wird der Einzelne noch geliebt, auch wenn es mit Thränen geſchehen ſollte. Wie abſcheulich ſein Betragen geweſen, ſo gibt man ihn doch nicht auf und empfindet das tiefſte Mitleid mit ihm, weil er doch immer der Bruder u. ſ. w. bleibt. — Erſt in der Berührung einer Familie mit andern, noch mehr in der Berührung des Einzelnen mit einem Inſtitut als einem objectiven, nicht mehr auf natürlichen Banden beruhenden Organismus entfaltet ſich das Ehrgefühl, weshalb, dem Hauſe gegenüber, die Schule und in ihr die Rangordnung ſo wichtig iſt. —

§. 45.

Dieſe Stufenfolge der Strafart vom Senſualismus des phyſiſchen Uebels an durch die äußere Teleologie der occaſionellen Ausſchließung bis zum Idealismus der Ehre hin iſt nach den Stadien des Alters und nach dem Maaß der mit ihnen verbundenen Bildung wohl zu beachten, jede einzelne Strafe aber als ein bloßes Mittel und inſofern als vorübergehend zu nehmen. Der Zögling muß immer durchempfinden, wie ſchmerzlich es den Erziehern fällt, ſtrafen zu müſſen. Dies Pathos der Bekümmerniß um ſein Heil, was er an ihren

Mienen, am Ton ihrer Stimme, an dem Zögern wahrnimmt, mit welchem ſie ihm die Strafe auferlegen, wird das läuterndſte Fegefeuer ſeiner Seele.

III. Die Grenzen der Erziehung.

§. 46.

Die Form der Erziehung erreicht im Begriff der Strafe ihre Grenze, weil ſie die Anſtrengung iſt, die negative Realität aufzuheben und ſie ihrem poſitiven Begriff gemäß wiederherzuſtellen. Die Grenze der Erziehung ſelbſt aber liegt im Begriff ihres Weſens, den Einzelnen zur theoretiſchen und praktiſchen Vernünftigkeit fortzubilden. Die Auctorität des Erziehers wird endlich bis zur Unmerklichkeit leiſe; ſie wird zum Rath und zum Beiſpiel und die Pietät verwandelt ſich vom blinden Gehorſam zur freien Dankbarkeit und Anhänglichkeit. Die Individualität ſchleift ihre Schroffheit ab und verklärt ſich in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Vernunft, ohne in dieſem Proceß ihre Eigenheit zu verlieren. Die Arbeit wird zum Genuß und das Spiel zum Wechſel der Thätigkeit. Der Zögling ergreift von ſich ſelbſt Beſitz und kann ſich ſelbſt überlaſſen werden.

— Für die Beſtimmung der Grenze der Erziehung ſehen wir eine doppelte extreme Anſicht herrſchen. Die eine ſetzt die Ohnmacht des Zöglings und die Allmacht des Erziehers voraus. Erſt die Erziehung ſoll aus dem Zögling etwas machen. Der Despotismus dieſes Standpunctes macht ſich in der Maſſenerziehung oft mit nicht beneidenswerthem Erfolg geltend, indem er den Einzelnen nur als ein Exemplar nimmt, dem er mit fabrikmäßiger Gleichartigkeit denſelben Stempel, wie jedem andern, aufdrückt. Die Individualität wird von der Tyrannei des Despotismus bis zur Widerſtandloſigkeit nivellirt, wie in Klöſtern, Caſernen, Waiſenhäuſern u. ſ. w. im Grunde nur Ein Individuum zu exiſtiren ſcheint. Auch die Knutenpädagogik wähnt, daß Alles, was man nur wolle, ſich dem Einzelnen beliebig ein- oder ausprügeln laſſe. Dies iſt der Aberglaube an die Kraft der Erziehung. — Das entgegengeſetzte Extrem iſt der Unglaube an dieſelbe, der das laissez faire, laissez aller predigt, weil die Individualität unbezwinglich ſei und auch die ſorgfältigſte und allſeitigſte Erziehung doch ihre Zwecke oft nicht habe erreichen können, ſofern die Natur des Zöglings ihnen widerſprochen und alle Bemühung um etwas, das ihr einmal von vorn herein verſagt worden, vernichtet habe. Dieſe Vorſtellung von der Vergeblichkeit aller pädagogiſchen Bemühungen erzeugt einen Indifferentismus gegen ſie, der nur eine Vegetation der Individualität auf gut Glück übrig läßt. —

§. 47.

Die Grenze der Erziehung iſt 1) die ſubjective der Individualität des Zöglings. Dieſe iſt eine an und für ſich beſtimmte. Was in ihr nicht als reale Möglichkeit liegt, das kann auch nicht aus ihr entwickelt werden. Die Erziehung kann nur leiten und unterſtützen, nicht aber ſchaffen. Was einem Menſchen einmal von der Natur verweigert worden, kann ihre Kunſt ſo wenig hervorbringen, als ſie umgekehrt die urſprüngliche Begabung jemals völlig zu vernichten vermag, wiewohl die Unterdrückung, Verzerrung und relative Vernichtung von Anlagen allerdings viel eher gelingt. Die Entſcheidung darüber, was in einem Menſchen als das Weſen ſeiner Individualität anzuſehen ſei, läßt ſich mit Sicherheit niemals beſtimmen, bis er die ſogenannten *Entwicklungsjahre* zurückgelegt hat, weil er erſt mit dieſen zur vollſtändigen Allgemeinheit ſeines Selbſtgefühls heranreift und in dieſer kritiſchen Zeit theils vieles nur oberflächlich Angebildete wieder abfällt, theils lange ſchlummernde oft ungeahnte Talente nun erſt hervorbrechen. Was einem Zögling im Widerſpruch mit ſeiner Individualität aufgezwungen, was nur in ihn hineinerzogen wird, ohne daß von ſeiner Seite ein empfänglicher, nach Bildung bedürftiger Grund entgegenkommt, das bleibt auch nur ein ſeinem Innerſten fremder Zierrath, ein ſeine wahre Eigenthümlichkeit beläſtigender Paraſit.

— Von der Ziererei, welche durch Mißachtung der Grenze der Individualität entſteht, iſt die *Affectation* bei Kindern und jungen Leuten zu unterſcheiden, die ſich in ihnen regt, wenn ſie in Erwachſenen diejenigen Formen als fertige ausgeprägt und dargeſtellt finden, zu deren Entwicklung ſie ſelbſt von der Natur ausgerüſtet ſind. In der Anſchauung ſolcher Wirklichkeit, die ihrer eigenſten Möglichkeit entſpricht, treibt ſie das *Vorgefühl* gleicher oder ähnlicher Leiſtung zur *Nachahmung* ihnen muſtergiltiger Perſönlichkeiten, welche der Umgebung zuweilen unangenehm oder lächerlich werden kann, die man aber, weil ſie aus einem poſitiven Bildungsbeſtreben hervorgeht, nicht zu ſtrenge zu rügen, ſondern nur auf ihre Wahrheit hinzulenken hat. —

§. 48.

2) Die *objective* Grenze der Erziehung liegt in den *Mitteln*, welche für ſie verwandt werden können. Daß die Anlage für eine Bildung überhaupt vorhanden ſei, iſt freilich das Erſte, worauf es ankommt; daß ſie aber gepflegt werde, iſt

das Zweite, nicht weniger Nothwendige. Dieſe Pflege aber iſt in ihrer extenſiven und intenſiven Ausdehnung von den Mitteln abhängig, die ihre Beſchaffenheit bedingt und richtet ſich mithin zunächſt nach dem *Vermögen* der Familie, aus welcher Jemand hervorgeht. Je größer und werthvoller der Kreis von Bildungsmitteln iſt, der in einer Familie ſich anſammelt, um ſo größer iſt der unmittelbare Vorſprung, den die Cultur des Einzelnen hat. Bei manchen Künſten und Wiſſenſchaften iſt dieſe Grenze der Erziehung ſehr bedeutend. Die Mittel allein thun es jedoch nicht. Der ſchönſte Apparat bleibt ſteril ohne das Correlat des Talentes, während dies oft mit geringen Mitteln Unglaubliches leiſtet und ſich, iſt es nur erſt einmal durchgebrochen, zu einem Mittelpuncte macht, der mit magnetiſchem Zuge die ihm nothwendigen Mittel hervorlockt. Die moraliſche Ausbildung des Einzelnen iſt jedoch glücklicherweiſe in ihrer Subſtanz über ſolche Abhängigkeit erhaben.

— Die Beachtung der Grenze der Individualität iſt die Wahrheit des Indifferentismus, welcher die Erziehung im Grunde für überflüſſig hält; die Beachtung der Mittel der Bildung iſt die Wahrheit des andern Extrems des pädagogiſchen Despotismus, der dem Einzelnen ohne Berückſichtigung ſeiner Individualität jedwede Bildung beliebig wähnt commandiren zu können. —

§. 49.

3) Die *abſolute* Grenze der Erziehung iſt das Ende derſelben, wenn der Zögling die Aufgabe, die er löſen ſoll, begriffen, die Mittel dafür kennen gelernt und in der Anwendung derſelben die nöthige Sicherheit erworben hat. Die Erziehung hat in der *Emancipation* des Zöglings ihren Zweck. Sie arbeitet an ſeiner Verſelbſtſtändigung, um, ſobald ſie erreicht iſt, von ihm zurücktreten und ihn der eigenen Verant-

wortlichkeit ſeines Handelns überlaſſen zu können. Ueber dieſen Zeitpunct der Reiſe hinaus den Zögling noch als Zögling zu behandeln, iſt ein Widerſpruch mit dem Begriff der Erziehung, die in der Mündigkeitserklärung des Zöglings gerade ihr Reſultat findet. Weil die Vollendung der Erziehung die anfängliche Ungleichheit des Erziehers und des Zöglings aufhebt, ſo iſt dieſem nichts ſo drückend, ja empörend, als durch eine fortgeſetzte Abhängigkeit an dem Genuß der verdienten Freiheit gehindert zu werden.

— Das negative Extrem der Ueberverlängerung der Erziehung, die nothwendig zu langer Weile und innerm Verdruß führen muß, iſt die Vorzeitigung der Emancipation. — Die Frage, ob Jemand reif zur Freiheit ſei, iſt beſonders von der Staatspädagogik aufgeworfen. Wenn ein Volk ſo weit gekommen, daß es ſich ſelbſt dieſe Frage vorlegt, ſo iſt es eben wohl keine Frage mehr, daß es reif ſei, denn ohne das Selbſtbewußtſein der Freiheit würde jene Frage gar nicht in ihm aufgeworfen werden. —

§. 50.

Müſſen nun aber auch die Erzieher, falls ſie es recht geweſen, den Zögling endlich frei laſſen, ſo hört doch für dieſen hiermit nicht die Nothwendigkeit der Fortbildung auf. Sie wird aber nunmehr nicht ferner direct durch ſie vermittelt. An die Stelle ihrer abſichtlichen, Vorſchriften machenden Einwirkung tritt nun die Selbſterziehung. Der Einzelne entwirft ſich ein Ideal, dem er im Leben immer näher zu kommen ſucht.

— In dem Selbſtverwandlungsproceß kann der Freund den Freund durch Rath und Beiſpiel unterſtützen, nicht aber erziehen, denn Erziehung ſetzt Ungleichheit voraus. — Die Bedürftigkeit der menſchlichen Natur bringt auch Geſellſchaften hervor, in denen die an ſich Gleichen pädagogiſch auf einander hinzuwirken ſuchen, indem ſie verſchiedene Stufen der Bildung als Ordensgrade feſtſetzen. Die Erziehung im gewöhnlichen Sinn ſetzen ſie ſich ſchon voraus. Sie wollen aber eine Erziehung im höhern Sinne bewirken und hüllen daher ſogar die letzte Geſtalt ihres Ideals in die Myſtik des Geheimniſſes. — Einen Menſchen, der ohne die Spannung der Selbſterziehung, mit ſich zufrieden, ſo dahinlebt, ohne daß ſeine Unbekümmertheit aus einer naiven Volksthümlichkeit entſpränge, nennen wir eigentlich einen Philiſter — der ſich daher mit dem idealtrunkenen Studenten nothwendig abſtoßend berühren muß. —

Zweiter Theil.

Die beſondern Elemente der Erziehung.

§. 51.

Das allgemeine Weſen der Erziehung iſt die Entwickelung der dem Menſchen an ſich inwohnenden theoretiſchen und praktiſchen Vernünftigkeit; ihre allgemeine Form iſt die Arbeit, welche einen erſt als Begriff vorhandenen Zuſtand zur Gewohnheit macht und die Individualität zur ſchönen Menſchlichkeit verklärt; die Grenze der Erziehung ſchlechthin iſt die Freilaſſung des Zöglings, die ihn auf ſeine Füße ſtellt. Die beſondern Elemente, welche den concreten Inhalt aller Erziehung überhaupt ausmachen, ſind das *Leben*, das *Erkennen* und *Wollen* des Menſchen. Ohne Lebendigkeit keine erſcheinende Realität des Geiſtes; ohne Erkenntniß kein wahrhafter, nämlich bewußter Wille; aber auch ohne Willen keine Selbſtbekräftigung des Lebens und Erkennens. Alle drei Elemente ſind freilich in der Wirklichkeit ungetrennt und gehen mit raſtloſem Fluß ſtets dialektiſch in einander über. Allein nichts deſtoweniger bedingen ſie ſich auch ihrer Folge und haben ein relatives und periodiſches Uebergewicht übereinander. In der erſten Kindheit bis zum fünften, ſechſten Jahre herrſcht die rein phyſiſche Entwickelung vor; das Knabenalter iſt die Zeit des eigentlichen Lernens, worin das jüngere Geſchlecht das Bild der Welt überliefert empfängt, welches das ſchon erwachſene ſich nach ſeiner Erfahrung und Einſicht gemacht hat; endlich das Jünglingsalter bildet den Uebergang zur praktiſchen Bethätigung, für welche die Selbſtbeſtimmung des Willens den Ausſchlag giebt.

§. 52.

Die Eintheilung der beſondern Elemente der Pädagogik iſt daher höchſt einfach 1) die phyſiſche; 2) die intellectuelle; 3) die praktiſche. Man kann die erſtere die Orthobiotik; die zweite die Didaktik; die dritte die Pragmatik nennen.

— Die äſthetiſche macht nur ein Moment der Erziehung der Intelligenz aus, ſo wie die ſociale, moraliſche und religiöſe nur Momente der praktiſchen ſind. Weil aber dieſe Momente hier nach Außen hin gerichtet werden, ſo iſt der Name Pragmatik treffend. Die Pädagogik ſoll auf dieſem Gebiet principiell freilich mit der Ethik, Politik und Religion zuſammentreffen, ſich aber von ihnen durch die Anſtelligkeit unterſcheiden, welche ſie zur Verwirklichung der Aufgaben dieſer Elemente mitbringt. Die wiſſenſchaftliche Ordnung der Begriffe muß ſich dadurch ausweiſen, daß die früheren als die abſtracteren die Bedingung, die ſpäteren als die concreteren den Grund der ihnen vorausgeſetzten und damit ſelbſt ihre principielle, teleologiſche Vorausſetzung ausmachen, wie alſo im Menſchen der Wille das Erkennen, das Erkennen das Leben ſich voranſchickt, aber das Leben am Erkennen, das Erkennen am Wollen ſeine tiefere Vorausſetzung hat. —

Erſter Abſchnitt.

Die Orthobiotik.

§. 53.

Die Kunſt, recht zu leben, begründet ſich auf dem Begriff des Lebensproceſſes. Das Leben iſt die raſtloſe Dialektik, welche das Unorganiſche unaufhörlich zum Organiſchen verwandelt, aber zugleich aus ſich ein anderes Unorganiſche erzeugt, worin es die nicht aſſimilirten Reſte des Unorganiſchen, das es als Erregungsmittel in ſich aufgenommen, und die in ihm ſelbſt todt gewordenen, verbrauchten Bildungen von ſich ausſcheidet. Der Organismus iſt geſund, wenn ſeine Realität dieſem Begriff der Dialektik des Auf- und Ablebens, des An- und Auslebens, der Neu- und Rückbildung, des Organiſirens und Desorganiſirens entſpricht. Aus dieſem Begriff ſind alle Regeln der Orthobiotik oder, wie man auch ſagt, der Hygiene abzuleiten.

§. 54.

Es folgt daraus, daß nicht nur im Organismus überhaupt, ſondern auch in jedem Organ, ja in jedem Moment deſſelben, das relativ Unorganiſche zu Organiſchem erhoben und eben dies, hat es die höchſte Energie erreicht, zu Unorganiſchem herabgeſetzt und ausgeſtoßen wird. Jede Zelle hat ihre Geſchichte. Thätigkeit iſt daher dem Organismus nicht widerſprechend, ſondern fördert in ihm die normale ſowohl progreſſive als regreſſive Metamorphoſe. Die Bedingung der Harmonie der Proceſſe, welche wir Geſundheit nennen, iſt nur, daß dem Organismus überhaupt und jedem Organ insbeſondere nach dem Acte ſeiner productiven Bethätigung auch wieder die entſprechende Ruhe und Erholung zur Selbſterneuung gelaſſen werde. Dieſe Periodicität iſt im Allgemeinen der dem Wachen entgegengeſetzte Schlaf; aber auch das Ausathmen iſt dem Einathmen, die Excretion der Stoffaufnahme u. ſ. w. ſo entgegengeſetzt. Die Beachtung des relativen Antagonismus der Organe und ihrer Periodicität iſt das Geheimniß der perennirenden Selbſtvergüngung des Lebens.

§. 55.

Anſtrengung tritt ein, wenn dem Organ oder Organismus überhaupt nicht Zeit zur Rückkehr in ſich und zur Rückbildung gegönnt wird. Während die andern Organe ruhen, kann jedoch ein beſonderes, das von ihnen gleichſam getragen wird, eine große, anhaltende, bis zur Anſtrengung ſich ſteigernde Thätigkeit ohne Nachtheil üben, z. B. die Lunge im Sprechen, während die übrigen Glieder ruhen; Sprechen dagegen und zugleich Laufen iſt ſchädlich. Die Vorſtellung, durch ſogenannte Schonung, d. h. Unthätigkeit, den Organismus in beſſerem Zuſtande und länger zu erhalten, iſt ein Irrthum, der auf einer mechaniſchen Auffaſſung des Lebens beruht. Eben ſo falſch iſt die Vorſtellung, als hinge die Geſundheit von der Fülle und Trefflichkeit der Reizmittel ab; ohne die Kraft, ſie zu aſſimiliren, wirken ſie eher lethal, als ſtärkend. Die wahrhafte Stärke entſpringt nur aus der Thätigkeit.

— Die neuere Phyſiologie wird im Culturſyſtem der modernen Völker allmählig die Vorurtheile vernichten, welche noch immer für die Trägheit und für den Vielgenuß heftiger Reizmittel, ſehr fetter Speiſen u. dgl. exiſtiren. Was am Ende des vorigen Jahrhunderts Hufeland's Makrobiotik für die Hygiene wurde, das iſt in unſerer Zeit das treffliche Werk von C. H. Schultz: Ueber die Verjüngung des menſchlichen Lebens und die Mittel und Wege zu ihrer Cultur. Nach phyſiologiſchen Unterſuchungen in praktiſcher Anwendung dargeſtellt. Berlin 1842. —

§. 56.

Die Orthobiotik unterſcheidet ſich als die Cultur der reproductiven, irritablen und ſenſiblen Thätigkeit 1) in die Diätetik; 2) die Gymnaſtik; 3) die Sexualpädagogik. In der unmittelbaren Wirklichkeit des Lebens greifen dieſe Thätigkeiten allerdings in einander; für die Darſtellung aber müſſen wir ſie ſondern. In der ſucceſſiven Entwickelung des Menſchen geht übrigens auch die Ernährung der Bewegung und dieſe der geſchlechtlichen Reife mit relativem Uebergewicht voran. — Die Pädagogik kann jedoch dieſe Begriffe nur für den Kreis des Kindes-, Knaben- und Jünglingsalters behandeln.

Erſtes Capitel.

Die Diätetik.

§. 57.

Die Diätetik iſt die Kunſt, die normale Reproduction des Organismus zu erhalten. Da derſelbe in concreto ein durchaus individueller iſt, ſo müſſen auch die allgemeinen Beſtimmungen der diätetiſchen Modalität ſich nach dem Unterſchied des Geſchlechts, des Alters, des Temperaments, der Beſchäftigung und ſonſtigen Zuſtändlichkeit individualiſiren. Für die Pädagogik als Wiſſenſchaft bliebe nur übrig, die allgemeinen Grundſätze zu wiederholen; — was hier erſpart werden kann. Die Ausführung des Details aber fällt leicht in das Triviale. So wichtig in der That für das ganze Leben des Menſchen die vernünftige Behandlung ſeiner phyſiſchen Natur in den erſten Stadien ihrer Entwicklung iſt, ſo hat doch gerade für ſie die Pädagogik darauf zu rechnen, daß unter den Völkern nach Zeit, Oertlichkeit und Bildung ſich gewiſſe Syſteme dafür ausbilden, die oft große Verkehrtheiten enthalten können, im Allgemeinen jedoch nicht ohne Berechtigung ſein werden.

§. 58.

Die erſte Nahrung des Kindes als Säugling muß die Milch der Mutter ſein. Das Säugenlaſſen durch eine Amme kann nur als traurige Ausnahme gelten, wenn Krankheit der Mutter ſie fordert. Als Princip, wie dies in Frankreich geſchah, iſt es ſchlechthin verwerflich, weil mit der Ernährung durch die Amme auch ein fremdes pſychiſches und ethiſches Element in die Familie verſchleppt wird. Thieriſche Milch aber kann die menſchliche niemals erſetzen.

§. 59.

Mit dem Hervorbrechen der Zähne wird das Kind auch für feſte Subſtanzen empfänglich; doch muß, bis zum Zahnwechſel, die leichte, flüſſige Nahrung und die Pflanzenkoſt vorherrſchen.

§. 60.

Mit dem vollſtändigen Gebiß wird der Menſch, außer zur vegetabiliſchen, auch zur animaliſchen Nahrung organiſirt. Ein Uebermaaß von Fleiſch iſt gewiß ſchädlich, wie jedes zuviel, allein es iſt, ſchon anatomiſch nach der Structur unſeres Magens, ein Irrthum, zu meinen, daß der Menſch nur zur Pflanzenkoſt beſtimmt und die animaliſche Nahrung für ihn eine Entartung ſei.

— Die Hindus, welche hauptſächlich vegetabiliſche Subſtanzen genießen, ſind keineswegs, wie ſo oft geſagt wird, ſo überaus ſanfte Weſen; ein Blick in ihre Geſchichte, namentlich in ihre erotiſche Poeſie, zeigt ſie eben ſo leidenſchaftlich, als andere Völker. —

§. 61.

Der Menſch iſt ein Omnivore. Kinder haben daher ein natürliches Gelüſten, von Allem zu koſten. Für ſie hat Eſſen und Trinken noch eine Poeſie; dem materiellen Genuß miſcht ſich ihnen ein theoretiſches Ingredienz ein. Man hat deshalb ihre Naſchhaftigkeit nur dann zu ſtrafen, wenn ſie mit Ungehorſam und Heimlichkeit verbunden iſt oder wenn ſie ein gewiſſes Raffinement und Schwelgen verräth.

§. 62.

Schlaf bedürfen Kinder viel, weil ſie in der lebhafteſten progreſſiven Metamorphoſe begriffen ſind. In ſpäteren Jahren muß Wachen und Schlaf einer periodiſchen Regelung, — ohne Pedantismus — unterworfen werden.

§. 63.

Die Kleidung der Kinder ſoll liberal ſein, d. h. in ihrem Schnitt den Bau des Körpers nachahmend wiederholen und durch eine gewiſſe Weite ihrer Luſt zur Bewegung freien Spielraum geſtatten.

— In dieſer Beziehung, wie in Anſehung der Lagerſtatt der Kinder, weniger in Betreff der Nahrung, die noch oft zu gewürzreich und mit Kaffe, Thee u. dgl. für Kinder zu freigebig iſt, hat unſere Zeit allmälig ein vernünftigeres Syſtem ſchon zur Gewohnheit gemacht. — Die Kleidung der Kinder muß jedoch nicht blos bequem, ſie muß auch von einfachem und wohlfeilem Stoff ſein, damit nicht die naive Luſt des Kindes durch die ſtete Angſt innerlich gehemmt werde, daß ein Riß, ein Fleck u. ſ. w. ihm Scheltworte oder gar Aergeres eintrage. Es erzeugt ſich durch übergroße Berückſichtigung der Kleidung zu leicht theils ein krämerhafter Sinn, der dem Endlichen übertriebenen Reſpect zollt, theils eine leere Eitelkeit. Dieſe letztere kann auch dadurch bewirkt werden, daß man die Kinder auffallend kleidet. —

§. 64.

Die Reinlichkeit endlich iſt eine Tugend, zu welcher die Kinder ebenſowohl ihres phyſiſchen Wohls halber, als auch deshalb zu gewöhnen ſind, weil ſie ethiſch von großer Bedeutung iſt. Die Reinlichkeit duldet nicht, daß die Dinge durch das elementariſche Chaos ihrer Eigenheit beraubt werden. Sie erhält ein jedes in ſeinem Unterſchied von den andern. Indem ſie nun dem Menſchen reine Luft, Reinlichkeit der Umgebung, der Kleidung und des eigenen Leibes zum Bedürfniß macht, entwickelt ſie in ihm den Sinn für Eigenheit des Daſeins überhaupt.

— Man findet Philoſophie oft, wo man ſie nicht erwartet. Steffens, der oft, wo er Philoſophie ankündigte, Romane gab, hat umgekehrt in einem Roman, in den vier Norwegern, bei Schilderung einer freien Gemeinde und ihrer geſellſchaftlichen Einrichtungen, eine treffliche philoſophiſche Auseinanderſetzung der Reinlichkeit gegeben. —

Zweites Capitel.

Die Gymnaſtik.

§. 65.

Die Gymnaſtik iſt die Kunſt der normalen Cultur des Muskelſyſtems. Die Bewegung der willkürlichen Muskeln, die durch Hirnnerven beſtimmbar ſind, — im Unterſchied von den unwillkürlich automatiſchen, die vom Rückenmark abhängen — vermittelt den mechaniſchen Verkehr des Menſchen mit der Außenwelt, wirkt aber auch rückwärts auf die automatiſchen Muskeln, auf die Reproduction und Senſibilität zurück.

Da die Bewegung der Muſkelfiber in dem Wechſel von Contraction und Expanſion beſteht, ſo folgt daraus, daß die Gymnaſtik einen Wechſel von Bewegungen hervorbringen muß, welche die Muſkeln eben ſowohl zuſammenziehen, als ausdehnen.

§. 66.

Das Syſtem gymnaſtiſcher Uebungen eines Volkes hängt immer mit ſeiner Kriegsart zuſammen. So lange dieſelbe aus dem perſönlichen Zweikampf des Handgemenges ihre Entſcheidung entnimmt, wird die Gymnaſtik auf die möglichſte Steigerung der individuellen Stärke und Gewandheit ausgehen. Sobald aber die fernhintreffende Wurfwaffe des Feuergewehrs der Mittelpunct der kriegeriſchen Operationen wird, ordnet ſich der Einzelne einem Maſſenkörper ein, aus dem er nur relativ beim Tirailliren, beim Sturm, im Handgemenge und auf der Flucht heraustritt. Wegen dieſer Eingliederung des Einzelnen in ein Maſſenindividuum und wegen der mit ihr verbundenen größeren Gleichgültigkeit der perſönlichen Tapferkeit kann die moderne Gymnaſtik niemals daſſelbe ſein, was die antike war; abgeſehen davon, daß die Innerlichkeit des modernen Geiſtes zu groß iſt, als daß ſie der Pflege des Leibes und der Bewunderung ſeiner Schönheit eine ſolche Aufmerkſamkeit und Hingebung, wie die Griechen, zu widmen vermöchte

— Die Turngemeinden und Turnplätze ſind bei uns nur vorübergehend in der Periode des ſubjectiven Enthuſiasmus des burſchenſchaftlichen Deutſchthums von politiſcher Bedeutung geweſen. Nunmehr ſind ſie auf ihre wahrhaft pädagogiſche Stellung zurückgebracht, die beſonders für große Städte von Wichtigkeit iſt. In Gebirgsgegenden und ſelbſt auf dem Lande thut eine ausdrückliche Anſtalt zu Leibesübungen weniger noth. Hier machen ſie ſich von ſelbſt. Der Reiz der Gelegenheit und der Spieltrieb hilft ſie erzeugen. In großen Städten aber fehlt es den Häuſern oft an Höfen oder Plätzen, wo die Kinder in ihren Mußeſtunden ſich tummeln könnten. Für dieſe muß ein Turnplatz bereit ſein, um auch in ihnen den Sinn der Genoſſenſchaftlichkeit zu entwickeln. Für Mädchen iſt das Turnen unweſentlicher; für ſie reicht das Tanzen aus und nur wo beſondere Schwäche oder die Gefahr von Verkrümmungen vorhanden, kann ihnen das Turnen als Heilmittel oder Präſervativ empfohlen werden. Amazonen ſollen ſie nicht werden. Der Knabe dagegen bedarf des Gefühls der Kameradſchaftlichkeit. Die Schule entwickelt daſſelbe zwar auch, jedoch nicht in völliger Unbefangenheit, weil ſie die Stellung des Knaben durch den intellectuellen Ehrgeiz bedingt. Die akademiſche Jugend kann an den eigentlichen Turnübungen ſich nicht ſonderlich betheiligen, am eheſten noch als Vorturner. Das Laufen, Klettern, Springen, Heben u. ſ. w. iſt für ihren gereifteren Geiſt zu inhaltslos. Sie kann ein lebendigeres Intereſſe nur an den Uebungen nehmen, die ſchon einen kriegeriſchen Charakter haben. Wir ſehen nun auch in Preußen und einigen andern Deutſchen Staaten die Turnkunſt mit dem Kriegsweſen verſchmelzen. Eine vortreffliche Abhandlung über dieſen Gegenſtand iſt in Schwegler's Jahrbüchern der Gegenwart von Prof. Viſcher 1845, S. 648 ff. Das akademiſche Leben und die Gymnaſtik. Ein frommer Wunſch. —

§. 67.

Der Grundbegriff der gymnaſtiſchen Pädagogik muß immer die Herrſchaft des Geiſtes über ſeine Natürlichkeit bleiben, dieſe zum energiſchen und gefügigen Organ ſeines Willens zu machen. Stärke und Gewandheit müſſen ſich in der Sicherheit vereinigen. Die Stärke als Extrem erzeugt die Athletik;

die Gewandtheit als Extrem die Akrobatik. Die Pädagogik hat beide zu vermeiden. Alles Epideiktiſche rieſiger Kraft wie ſeiltänzeriſcher Künſtelei muß ihr eben ſo fern bleiben, als die banauſiſche Motivirung der Gymnaſtik durch die Rückſicht auf die Nützlichkeit, daß man z. B. durch Schwimmen, wenn man einmal in's Waſſer gefallen, ſich retten könne u. dgl. m. Unter Anderem wird auch dies eine Folge ſein; allein das Princip überhaupt muß die Nothwendigkeit des Geiſtes ſelbſt bleiben, ſich ſeinen Organismus zum abſoluten Mittel zu unterwerfen, um nicht an ihm nach Außen eine Schranke zu haben.

§. 68.

Die gymnaſtiſchen Uebungen bilden eine Stufenfolge vom Einfachen zum Zuſammengeſetzten. So viel Willkür darin zu walten ſcheint, ſo iſt es für den Geiſt immer ſehr befriedigend, bei näherer Unterſuchung auch hier Vernunft zu finden. Die Bewegungen ſind nämlich 1) die der untern; 2) die der obern Extremitäten; 3) des ganzen Leibes mit relativem Hervortreten bald der obern, bald der untern Extremitäten. Man kann daher auch die Fuß-, Arm- und Rumpfbewegung unterſcheiden.

§. 69.

1. Die erſte Gruppe der Fußbewegungen iſt die fundamentale, welche die Haltung des ganzen übrigen Körpers bedingt. Sie iſt a) das Gehen; b) das Laufen; c) das Springen, die in ſich wieder eine Mannigfaltigkeit von entgegengeſetzten Bewegungen haben, wie den Hoch- und Tiefſprung, den Dauer- und Schnelllauf; oder ſich auch durch Mittel vervielfältigen, wie das Gehen, wenn es durch die Stelzen, wie das Laufen, wenn es durch die Schlittſchuhe ſich potenzirt, wie der Sprung, wenn er zum Stabſprung oder

zum Voltigiren wird. Das Tanzen iſt nur eine künſtliche und anmuthige Verſchlingung dieſer Bewegungen und das Balanciren nur eine beſondere Form des Gehens.

§. 70.

2. Die zweite Gruppe umfaßt die Armbewegungen und nimmt die Bewegungen der erſteren ſchon in ſich auf. Sie iſt a) das Heben; b) das Schwingen; c) das Werfen. Zum Heben gehören alle ſogenannten Reck- und Barrenübungen, auch das Klettern und Tragen. Das Werfen iſt theils Scheiben- theils Ballwerfen und Kegelſchieben. — Alle dieſe Bewegungen ſind nicht blos quantitativ, ſondern durch die Modalität der Veränderung in der Lage der Streck- und Beugemuskeln qualitativ von einander verſchieden, das Laufen z. B. nicht blos ein ſchnelleres Gehen u. ſ. w.

— Siehe die Mechanik des Gehens von den Gebrüdern **Weber** mit vorzüglichen Skelettabbildungen. Eine vorzügliche Auseinanderſetzung über die verſchiedenen Stellungen und Bewegungen des Körpers gibt auch C. v. Baer in ſeiner Anthropologie, Königsberg 1824, S. 66 ff. —

§. 71.

3. Die dritte Gruppe der totalen Körperbewegung unterſcheidet ſich von den beiden vorigen, die ſie als Bedingung ſich vorausſchickt, dadurch, daß ſie den Organismus mit einem Object in Berührung bringt, welches er, als ein ſelbſt lebendiges, durch ſeine Thätigkeit erſt zu überwinden hat. Dies Object iſt theils noch ein elementariſches, theils ein Thier, theils der Menſch ſelber. So entſteht: a) das Schwimmen; b) das Reiten; c) das Fechten. Bei dem Schwimmen hat der Menſch die flüſſig elaſtiſche Materie des Waſſers durch Arm- und Fußbewegung zu überwinden. Durch ſeine

Strömung oder durch Wellenſchlag kann der Widerſtand dieſes Elementes ſehr groß ſein, bleibt jedoch immer der eines unſelbſtiſchen, an ſich paſſiven Objects. Bei dem Reiten hingegen hat es der Menſch mit einem ſchon ſelbſtiſchen Weſen zu thun, deſſen Lebendigkeit nicht blos ſeine Kraft, ſondern auch ſeine Intelligenz und ſeinen Muth herausfordert. Die Bewegung iſt daher auch eine viel zuſammengeſetztere und der Reiter muß ſie je nach dem Bedürfniß unaufhörlich individualiſiren können. Zugleich hat er nicht nur das Pferd, er hat auch den Boden und die ganze Umgebung zu beachten. Allein erſt mit dem Menſchen erreicht die Gymnaſtik ihren Gipfel, indem der Menſch ſich zum lebendigen Gegenwurf für den Menſchen macht und ihn in Gefahr bringt. Hier iſt es nicht mehr nur die ſpontane Lebendigkeit eines unvernünftigen Weſens, hier iſt es die Intelligenz ſelber, mit deren Widerſtand und Angriff die Intelligenz zu thun hat. Das Fechten erſt iſt die wahrhaft ritterliche Uebung, die mit der reiterlichen ſich noch verbinden kann.

— Auch im Fechten zeigt ſich noch wieder eine qualitative Abſtufung, wodurch drei Syſteme entſtehen: a) der Fauſtkampf; b) das Stockfechten; c) das Stich- und Hiebfechten. Im erſteren, der von den Griechen am kunſtreichſten ausgebildet war, herrſcht noch die directe Unmittelbarkeit; in dem Boxen der Briten, einen matroſenhaften Zug dieſer Nation, hat der Fauſtkampf ſich auch jetzt noch als Sitte erhalten. Das Stockfechten ſteht jetzt unter den Franzöſiſchen Handwerkern, den ſogenannten compagnons, auf der höchſten Stufe. Der Stock tritt ſchon zwiſchen den Menſchen und Menſchen als Kampfmittel; er iſt die verfeinerte Keule. Mit dem Degen vollendet ſich die Waffe zur lethalen. Im Stichfechten ſind die ſüdlichen Romanen, im Hiebfechten die Deutſchen die Virtuoſen. Doch iſt gegenwärtig die Fechtkunſt ſehr geſunken und das Piſtolenduell zeigt uns dies Sinken durch ſein immer ausgedehnteres Steigen. —

Drittes Capitel.

Die Sexualpädagogik.

§. 72.

Die gymnaſtiſchen Uebungen fallen in ihrer ſyſtematiſchen Fortſtufung mit der chronologiſchen Folge der Ordnung des Kindes-, Knaben- und Jünglingsalters zuſammen, indem das Gehen-, Laufen- und Springenlernen dem erſteren; das Heben, Schwingen und Werfen dem zweiten; das Schwimmen, Reiten und Fechten dem dritten anheimfällt und auch in das reifere Mannesalter hinübergenommen wird. Mit dem Jünglingsalter bricht aber der Organismus in eine neue Epoche hinüber. Er bereitet ſich zur Fortpflanzung der Gattung. Er erweitert das Individuum durch das Bedürfniß, ſich mit einem ihm polariſch entgegengeſetzten Individuum derſelben Gattung zuſammenzuſchließen, um dieſe ſelbſt in einem neuen Individuum zu erhalten. Das Blut ſtrömt lebhafter; die Muskelkraft wird reizbarer; ein zunächſt noch unbeſtimmter Drang, eine ſüße Melancholie bemächtigt ſich des Menſchen. Wir nennen daher dieſe Zeit der reifenden Pubertät auch wohl die *Entwickelungsperiode* ſchlechthin. Sie erfordert eine beſondere pädagogiſche Sorgfalt.

§. 73.

Die allgemeine *prophylaktiſche* Sorge liegt ſchon in der vernünftigen Diätetik und Gymnaſtik. Durch ſie wird es möglich, daß die Entwicklung der **Knochen** und mit ihnen des **Hirn-** und **Rückenmarkes** zur Zeit der Pubertät in normaler Stärke ſich vollziehe und der für ſie beſtimmte plaſtiſche Stoff nicht einſeitig den **Geſchlechtstheilen** zugeführt werde und in ihnen eine **unnatürliche** Aufregung hervorbringe, die dann nur zu oft auch naturwidrige Ausſchweifungen zur Folge hat.

§. 74.

Eine beſondere Vorſorge beſteht aber auch darin, daß das **Gehirn** nicht **überfrüh** angeſtrengt und durch ſolche vorzeitige und übermäßige Erregung ein **Erethismus** des ganzen Nervenſyſtems begründet werde, der dann leicht zu weichlichen und wollüſtigen Empfindungen, zu einem Brüten in obſcönen Vorſtellungen u. ſ. f. geneigt macht. Zu ſolchem Nervenreiz darf dann nur, wie ſo oft in unſerer Zeit, eine planloſe Romanlectüre treten, deren ſentimentaler Kitzel die Geſchlechtsliebe und ihre ſinnlichen Momente als ein Höchſtes ausmalt, und die Verkehrtheit iſt fertig.

§. 75.

Mit dem Eintritt der Pubertät wird der Erzieher aufgefordert, dem Jüngling und der Jungfrau mit Ernſt und Klarheit das Myſterium der Zeugung zu enthüllen. Wann dies geſchehen ſolle, läßt ſich nicht in abstracto vorherbeſtimmen; es kommt auf den Tact des Erziehers an, den rechten Moment dazu zu finden. Eine ſolche klare und würdige Rechenſchaft vernichtet den falſchen Nimbus, der ſonſt ſo leicht in die Phantaſie ſich einſchleicht, welche um dieſe Zeit auf Alles aufmerkſam zu werden pflegt, was auf die Zeugung ſich bezieht. Der Terrorismus der Furcht vor den traurigen Folgen geſchlechtlicher Ausſchweifungen, etwa gar noch an dem Schauderanblick ſyphilitiſcher Kranken in Hoſpitälern oder affenartig Blödſinniger in Irrenhäuſern dargelegt, hat nicht eine ſo reine Energie, als die vernünftige Einſicht.

— Knaben und Jünglinge vollends dadurch einſchüchtern, oder, hatten ſie ſich ſchon verirrt, beſſern zu wollen, daß man ſie aufmerkſam macht, wie ſie durch das Laſter der Selbſtbefleckung ſich zum Eheſtand untüchtig machen könnten, hat keinen Sinn, weil dieſe Zukunft, die Vorſtellung von Gatten und Vaterfreuden, den jungen Leuten noch viel zu fern liegt. — Uebrigens iſt es ein Irrthum, zu meinen, das Laſter der Selbſtbefleckung komme nur in corrupten Zuſtänden von Culturvölkern vor; wir wiſſen jetzt, daß auch die Nordamerikaniſchen Indianer und Sibiriſchen Stämme daran kranken. —

§. 76.

Weil nun aber mit dem Gattungstriebe eine ſo große Aufregung der Phantaſie verbunden iſt, die ihren Gegenſtand bis zur Ueberſchwänglichkeit auszumalen liebt, ſo wird auch eine poſitive Bildung der Phantaſie nothwendig, indem ſie zum Genuß des Schönen durch ſeine wirkliche Anſchauung erzogen wird, in welcher Hinſicht die Beſchäftigung mit Malerei und Plaſtik von vorzüglichem Werth iſt. Bilder und Statuen gewöhnen uns an die Anſchauung der Naktheit derjenigen Körpertheile, welche die conventionelle Sittlichkeit zu verhüllen pflegt und durch ſolche Gewöhnung wird der falſche Reiz, den die ganz und beſonders die halb verhüllten Formen zu haben pflegen, gemildert und gereinigt. Der Genuß der Schönheit ſelbſt iſt der Genuß von etwas Göttlichem, der nur der verſchmutzten, priapiſch inficirten Phantaſie eines gemeinen Senſualismus zum diaboliſchen Prickel und dämoniſchen Kitzel umſchlägt.

§. 77.

Mit ſolcher phyſiologiſchen Aufklärung und ſolcher edlen Ausbildung der Phantaſie muß ſich aber auch noch eine ausreichende *Beſchäftigung* verknüpfen, damit das ſenſible und irritable Syſtem auch in der That ermüdet und einer Ruhe bedürftig ſei, welche den geilen Aufſchuß und die ſchiefe Abirrung der Vegetation verhüte. Der Müſſigang iſt das Miſtbeet wilder oder gar unnatürlicher Lüſte.

§. 78.

Aber alle dieſe Sorglichkeiten ſind umſonſt, wenn nicht zuletzt die heilige *Scham* ſie beſiegelt. Der Geiſt ſoll die Natur, das abſolute Werkzeug ſeiner Manifeſtation, nicht verleugnen; er ſoll nicht *naturlos* ſein wollen; er ſoll aber noch weniger der Natur ſich unterwerfen und die müheloſe Hingebung an ihren ſüßen Zwang für Freiheit halten; vielmehr ſoll er ſelbſtbewußter Weiſe ſeine Natürlichkeit zum Organ ſeines Willens machen, der in der Idee des Guten ſeine Subſtanz hat. Er ſoll *naturfrei* werden, indem er, die Nothwendigkeit der Natur als eine an ſich göttliche achtend, den Trieb der Natur doch nur unter der Vorausſetzung befriedigt, daß er weder ſeine Freiheit noch die eines Andern dadurch aufhebt. Nur eine ſolche Harmonie der Natürlichkeit mit dem Geiſt iſt eine poſitive *Verſöhnung* des Geiſtes mit der Sinnlichkeit. Die Scham iſt das *Gefühl* dieſes Urverhältniſſes und ſie iſt ſchon in den Kindern, wie unbefangen dieſelben auch gegen die Natur überhaupt ſind, ganz entſchieden thätig. Die wahrhafte Scham iſt gleich weit von der *Profanation*, als von der *Prüderie* entfernt. Die Profanation hat ein unreines Wohlgefallen daran, die Geſchlechtsverhältniſſe zum Gegenſtand einer zweideutigen, witzelnden, frechen Beſprechung und Aufreizung zu machen. Sie iſt eben ſo verwerflich, als die Prüderie, welche nach Außen eine Unſchuld erkünſtelt, die im Innern nicht mehr vorhanden iſt. Der Sündenfall iſt ſchon geſchehen, mindeſtens in der Vorſtellung; das Feigenblatt iſt ſchon an die Stelle der unwiſſenden Urunſchuld getreten; aber man affectirt noch ein Ignoriren der Natur und lügt ſich eine abſtracte Engelhaftigkeit an, deren tugendſame Redensartlichkeiten und züchtiges Augenniederſchlagen oft den Brand geheimer Wolluſt verdecken ſoll. Hier iſt mithin der Punct, wo die phyſiſche Erziehung ſich ganz zur ethiſchen aufhebt und die Reinheit des Herzens den Leib heiligen muß. Das Turnen allein, wie die Philanthropine hofften, thut es nicht, und gar mancher Turner ward im Gefühl des Ueberſchwanges ſeiner Muskelvollkraft zu Ausſchweifungen hingeriſſen; die Heiligung des Sinnes, wie ſie in den Turngemeinden als ſittliche Macht ſich entfaltet, muß zur gymnaſtiſchen Uebung hinzutreten und die Begierde von Innen aus übermeiſtern.

§. 79.

Die Naivetät der paradieſiſchen Unbewußtheit iſt von keinem Culturmenſchen zu fordern; die meiſten Menſchen, nicht blos ein Auguſtinus, Luther, Rouſſeau, Hamann, die im Namen Vieler dies Bekenntniß abgelegt haben, gelangen nur durch den harten Kampf des Geiſtes mit ſeiner Natürlichkeit zu einer Bildung, welche durch die Verſuchung und Verirrung hindurch gegangen iſt. Wiewohl daher die Erziehung Alles, was auf das heilige Geſchäft der Propagation ſich bezieht, mit höchſtem Ernſt aufzufaſſen hat, ſo muß ſie doch auch Pſychologie und Phyſiologie genug beſitzen, um den, der ſich verirrt hat, nicht durch ein abſolutes Anathema moraliſch zu vernichten, vielmehr bemüht ſein, ihm zur rechten Erkenntniß und zur nöthigen Stärke des Willens zu verhelfen.

— Bei den Alten war es nicht ſowohl die Selbſtbeflekkung, als die Päderaſtie, mit welcher die Pädagogik zu kämpfen hatte. Der bibliſche Onan iſt übrigens nicht identiſch mit dem, was wir jetzt bei dem männlichen, wie bei dem weiblichen Geſchlecht, unter Onanie verſtehen, nämlich Maſturbation, während jener Onan zwar den Beiſchlaf vollzieht, den ſich ergießenden Samen aber auf die Erde ſchüttet, um nicht eine Nachkommenſchaft aus einer ihm widerſtrebenden rein legalen Ehe zu erwecken. Von der Selbſtbefleckung kommt bei den Alten bis zur Römiſchen Kaiſerzeit nichts vor, obwohl der Cyniker Diogenes von Sinope nach einer Stelle im Diogenes von Laerte als ein ſolcher anzuſehen, der nach der Conſequenz ſeines Princips der Unbedürftigkeit ſie mit Bewußtſein über dieſen Zuſammenhang geübt haben ſoll. Doch wird die Bezeichnung — *ἐν μεσῳ χειρουργων* — auch anders interpretirt, daß er auf dem Markt gearbeitet haben ſoll, die Begier zu vergeſſen. Doch iſt dies unwahrſcheinlicher. Im dem achten Buch der *νομοι*, die dem Platon zugeſchrieben werden, iſt nur von der Hurerei, dem Ehebruch und der Päderaſtie die Rede. Der Geſetzgeber weiß ihren Verwüſtungen nur dadurch entgegenzuwirken, daß er Diät und Gymnaſtik, Arbeitſamkeit und Heiligung des Sinnes empfiehlt. Und dies werden auch ewig die allein wahren, gründlichen pädagogiſchen Mittel bleiben. Unſere Zeit liebt auch in dieſem Gebiet das Mechaniſche. In allen Zeitungen ſieht man die Inſtrumente zur Infibulation feilgeboten. Es ſoll nicht geleugnet werden, daß auch dies Verfahren in extremen Fällen als Ausnahme berechtigt ſein kann, allein die wahrhafte Vernunft der Sexualpädagogik muß immer der ganze bisher geſchilderte Verlauf der Orthobiothek bleiben. — Die Literatur über das Capitel der ſogenannten Jugendſünden iſt ſeit Tiſſots und Salzmanns bekannten Schriften zwar ſehr ausgedehnt geworden, wenn man auf den Umfang ſieht, allein in der Sache iſt wenig Neues geſagt. Eine treue Schilderung der Verirrungen, der Qualen und der Rettung eines durch Verführung der Selbſtbefleckung Verfallenen enthält die von Karl Witte 1845 gegebene Autobiographie: Carl der Einſiedler; worin überhaupt auch außerdem ein reiches pädagogiſches Material verarbeitet iſt. — Geht man gründlicher auf dieſe Nachtſeite des Lebens ein, ſo bleibt nichts übrig, als eine Reform der Staatspädagogik zu wünſchen, welche noch für ſo viele Menſchen theils den Cölibat, theils die Spätheirath fordert und dadurch die Veranlaſſung zu geſchlechtlichen Ausſchweifungen aller Art wird; ja welche die Abſcheulichkeit ſanctionirt und ſogar Steuern davon zieht, daß ein Menſch ſich dem andern zum Mittel der Wolluſt gegen Bezahlung erniedrigen darf. Hier ſtoßen wir auf eines der ſchwerſten Probleme unſerer Zeit, welches nur durch wahrhafte Sittlichkeit, nicht aber durch die Anarchie der freien Liebe, wie einige communiſtiſche Sophiſten wünſchen, gelöſt werden kann. Das Weib muß auch in ſeinen eigenen Augen höher geſtellt werden, um ſich nicht der Proſtitution als Erwerb hinzugeben, und die Männer müſſen ſich von der brutalen Rohheit emancipiren, mit welcher ſie nur Jugend und Schönheit des Weibes liebenswürdig und in ihnen nur ein momentanes Genußmittel finden. Ohne die Eitelkeit würde die maſſenhafte Hinopferung des Weibes am Altar der pandemiſchen Venus ein Räthſel bleiben; ſie aber iſt mächtiger in ihm, als die Noth, von der freilich zuerſt geſprochen wird. —

Zweiter Abſchnitt.

Die Didaktik.

§. 80.

Mens sana in corpore sano, iſt als pädagogiſche Maxime richtig, aber für die Beurtheilung des empiriſchen Menſchen falſch, denn es iſt ſehr wohl auch möglich, einerſeits, mens sana in corpore insano, andererſeits mens insana in corpore sano. Nach der Harmonie von Leib und Seele zu ſtreben, iſt die materielle Bedingung für alle normale Thätigkeit. Die Entwicklung der Intelligenz ſetzt ſich die phyſiſche Geſundheit voraus. Die Wiſſenſchaft der Kunſt zu lehren iſt die Didaktik. An der Orthobiotik hat ſie, wie gezeigt worden, ihre natürliche Bedingung, außerdem aber auf dem Gebiet des Geiſtes an der Pſychologie und Logik ihre nächſte Vorausſetzung. Sie ſelbſt vereinigt im Unterricht ſowohl die pſychologiſche Rückſicht, als die logiſche Methodik.

Erſtes Capitel.

Die pſychologiſche Vorausſetzung.

§. 81.

Denken wir uns einen geſunden Zuſtand der Philoſophie, ſo muß ſie für die Didaktik ſich auf den Begriff des Geiſtes beziehen können, den ſie in der Pſychologie entwickelt hat und es muß dann als ein Mangel an wiſſenſchaftlicher Beſonnenheit erſcheinen, wenn innerhalb der Pädagogik die Pſychologie, wenigſtens der Begriff des theoretiſchen Geiſtes, noch einmal vorgetragen wird. Hier iſt das Lemma nothwendig. Die pſychologiſche Beſtimmung iſt nur ſo weit aufzunehmen, als erforderlich, die pädagogiſche Function, welche ſich darauf bezieht, vor Verwechſelung ſicher zu ſtellen.

§. 82.

Der für die Didaktik pädagogiſch wichtigſte Begriff aus der Pſychologie iſt der der *Aufmerkſamkeit*. Der Geiſt iſt weſentlich Selbſtthätigkeit. Es iſt nichts für ihn, was er nicht als ein Anſich für ſich ſetzt. Man ſpricht zwar nicht ſelten ſo, als ob etwas von Außen her auf den Geiſt unter allen Umſtänden ſchlechthin Eindruck machen müßte. Dies iſt jedoch ein Irrthum. Der Geiſt *läßt* nur das auf ſich wirken, wofür er ſich in ſich empfänglich gemacht hat. Ohne dieſe vorbereitende Selbſterregung drückt ſich das Object ihm nicht ein und er geht demſelben ſtumpf und gleichgültig vorüber. Je nach ſeiner Individualität und Bildung hat jedes Subject einen andern Wahrnehmungshorizont. Die Aufmerkſamkeit iſt die *Richtung*, welche ſich das Subject auf ein Object gibt, daſſelbe in ſeiner Eigenheit und Unterſchiedenheit aufzufaſſen. Das Subject läßt relativ und momentan ſeine Beziehung auf jeden andern Gegenſtand fallen, um ſie auf dieſen Einen zu fixiren. Ohne dieſe weſentlich ſpontane Thätigkeit iſt nichts für den Geiſt. Aller Erfolg im Lehren und Lernen beruht auf der Reinheit und Kraft des Unterſcheidens und wenn es heißt: bene qui distinguit, bene docet, ſo gilt dies natürlich auch vom Schüler.

§. 83.

Die Aufmerkſamkeit als auf der Selbſtbeſtimmung des Subjectes beruhend kann daher gefordert und der Zögling vom Erzieher aufmerkſam *gemacht* werden. Die Erziehung muß

den Menſchen an eine ſcharfe, ſchnelle, vielſeitige Aufmerkſamkeit gewöhnen, damit er gleich bei der urſprünglichen Berührung mit einem Gegenſtande denſelben genau und treu erfaſſe und nicht genöthigt ſei, immer neue Anſätze zu ſeiner Erwerbung zu machen. Die Dämmerung und Halbheit der Intelligenz, die zu immer neuen Correcturen zwingt, weil man nicht von vornherein recht aufmerkſam geweſen, iſt nicht zu dulden.

§. 84.

Aus der Pſychologie iſt vorauszuſetzen, daß der Geiſt nicht aus verſchiedenen Vermögen beſteht, ſondern daß, was man ſo zu nennen pflegt, nur verſchiedene Thätigkeiten des identiſchen Subjectes ſind. Sie ſind ihm an ſich gleich weſentlich, weshalb die Erziehung jeder derſelben das Recht der nämlichen Pflege zugeſtehen muß. Wenn wir auch nach dem Grundſatz, a potiori fit denominatio, ganz richtig ſagen, daß der Menſch vom Thier ſich durch das Denken und das vom Denken vermittelte Wollen unterſcheide, ſo iſt doch nicht zu vergeſſen, daß Fühlen und Vorſtellen ihm, ein wahrhafter, ganzer Menſch zu ſein, nicht weniger nothwendig ſind. Die beſondern Richtungen der Thätigkeit der erkennenden Intelligenz ſind 1) das Anſchauen, 2) das Vorſtellen und 3) das Denken. Sie gehen dialektiſch in einander über, jedoch nicht ſo nur, daß das Anſchauen zum Vorſtellen und dies zum Denken ſich aufhebt, ſondern auch ſo, daß das Denken in das Vorſtellen und dies in das Anſchauen zurückgeht. In der Entwickelung des Jugendalters iſt das Kindesalter vorzugsweiſe vom Anſchauen, das Knaben- und Mädchenalter vom Vorſtellen, und das Jünglings- und Jungfrauenalter vom Denken erfüllt und man kann inſofern eine intuitive, imaginative und logiſche Epoche unterſcheiden. — Auf der Nichtbeachtung dieſer verſchiedenen Momente und ihrer Dialektik beruhen große Mißgriffe, indem man die

Formen, welche den beſondern Altersſtufen angemeſſen ſind, durcheinander wirft. Das Kind denkt allerdings auch ſchon, indem es anſchauet, allein dies Denken iſt ein ihm ſelbſt noch *verborgenes*. Hat es aber Anſchauungen erworben, ſo macht es dieſelben zu Vorſtellungen und beweiſt ſeine Freiheit, indem es mit ihnen ſpielt. Dies *Spiel* iſt nicht bloß als ein Vergnügen zu nehmen, vielmehr hat es auch den Sinn, daß das Subject der ſtoffartigen Erfüllung ſeines Bewußtſeins gegenüber ſeine Selbſtſtändigkeit und ſeinen Idealismus bewahrt. Die Märchenluſt der Knaben und Mädchen hat hierin ihre tiefere Begründung. Das Märchen vernichtet beſtändig die Schranken der gemeinen Wirklichkeit; dem abſtracten Verſtande iſt dieſe Willkür und Unbedingtheit ein Greuel und er empfiehlt den Kindern dafür lieber ſeine hausbackenen Erzählungen vom wohlthätigen Hannchen, vom unvorſichtigen Fritz, von der neugierigen Wilhelmine u. dgl. m. Höchſtens erlaubt er den Campeſchen Robinſon Cruſoe, der zwar viel Fremdartiges, jedoch nichts Unwahrſcheinliches bringt. Bei dem Uebergang in den Ernſt des Lebens, wie das Jünglings- und Jungfrauenalter ihn nothwendig macht, drängt ſich die Ernüchterung der Phantaſie, die Herrſchaft des Verſtandes, von ſelbſt auf. —

I. Die intuitive Epoche.

§. 85.

Das Anſchauen als der Anfang der intellectuellen Bildung iſt das freie Erfaſſen eines dem Geiſt unmittelbar gegenwärtigen Inhaltes. Die Erziehung kann dafür, daß dieſer Act vollzogen werde, eigentlich nichts thun. Sie kann nur *Hülfen* geben, das Anſchauen zu erleichtern, nämlich 1) die Iſolirung eines Inhaltes; 2) die Leichtigkeit des Ueberganges zu einem andern und 3) die Vielſeitigkeit des Intereſſes zu fördern, durch

welche die Rückkehr auch zu einer ſchon gehabten Anſchauung wieder friſchen Reiz erhält.

§. 86.

Das Anſchauen iſt aber von vielen Dingen als ein unmittelbares nicht möglich und doch das Bedürfniß dazu vorhanden. Als vermittelnde Anſchauung tritt dann, für den Geſichtsſinn, die *Abbildung* ein. Sie wird aber viele Gegenſtände nicht in demſelben Format, als ſie wirklich ſind, darzuſtellen vermögen und muß deshalb einen *verjüngten* Maaßſtab anlegen, der nun die Schwierigkeit mit ſich führt, daß die Vorſtellung ſich den Gegenſtand weder zu klein, noch zu groß entwerfe. Hier muß zu dem bildlichen Surrogat die Erklärung als verſtändiges Supplement hinzukommen.

§. 87.

Das Bild iſt ein außerordentlich fruchtbares Mittel des Unterrichts, wenn es *richtig* und *charakteriſtiſch* iſt; die Forderung der Correctheit iſt vorzüglich an die Abbildung von Naturgegenſtänden, die der Charakteriſtik an die von geſchichtlich denkwürdigen Perſonen und Scenen zu machen. Ohne dieſe Forderungen zu erfüllen iſt das Bild, wenn nicht hemmend, mindeſtens überflüſſig.

— Erſt ſeit der zweiten Hälfte des ſiebzehnten Jahrhunderts, d. h. ſeit dem Untergang der ächten Malerei, iſt das Bilderbuch als pädagogiſches Mittel, zunächſt aus der Miniaturmalerei, entſtanden. Bis dahin war theils das öffentliche Leben in dem Schmuck der Waffen, Geräthe, Häuſer, Kirchen bildreicher, theils waren die Menſchen in wanderluſtiger Bewegtheit von der unmittelbaren Anſchauung erſättigter. Erſt nachdem mit der Furie des dreißigjährigen Krieges der plaſtiſche und pittoreſke Zug und die chriſtliche wie paganiſche Mythologie erſtarb, begann das Bedürfniß der bildlich vermittelten Anſchauung ſich ſtärker zu regen. Des Amos Comenius. Orbis rerum sensualium pictus, der zugleich eine janua linguarum reserata ſein ſollte, erſchien zuerſt 1658 und wurde noch 1805 wieder aufgelegt. Er hat die vielen encyklopädiſchen Bilderwerke zur Folge gehabt, unter denen das Bertuchſche Bilderbuch noch immer als das ausgezeichnetſte daſteht. Die hiſtoriſchen Bilderwerke theilten ſich in zwei Richtungen; die eine, die bibliſche, ging von den Holzſchnitten der ſogenannten Laienbibel aus und erhob ſich in den ſchönen Kupfern Johann Sandrarts zur Nürnberger Foliobibel auf ihre höchſte Stufe, bis ſie zu den elenden Kupferſtichen herunterſank, die Hübner's bibliſche Hiſtorien begleiteten. Die andere, die profane, ging von den trefflichen Kupfern aus, mit denen Merian's Erben zu Frankfurt die Deutſche Bearbeitung und Fortführung (bis 1618) der von Gottfried von Viterbo im Mittelalter angelegten Kaiſerchronik durch Sandrart auszieren ließen. Hieran ſchloß ſich zunächſt das Theatrum Europaeum von Schlederus und von Abelius mit wirklich inſtructiven Illuſtrationen. Die erſte mit Bildern verſehene Weltgeſchichte für Kinder war die von Schrökh in 6 Bänden. Seitdem ſind ſich nun zahlloſe Bilderbibeln und Bildergeſchichten gefolgt, allein nicht wenige derſelben ſind nur Werke der Geldſucht der Autoren wie der Verleger. Es iſt empörend, zu ſehen, welche Sudeleien den Kindern geboten werden. Bunt genug ſehen ſie oft aus, allein an Richtigkeit, geſchweige denn an Charakter, ſind ſie nur zu häufig gänzlich verwahrloſ't. Für daſſelbe Geld, mit derſelben Kraft, konnte bei einiger Gewiſſenhaftigkeit und Wiſſenſchaftlichkeit etwas ganz Anderes geleiſtet werden. Die Einförmigkeit, welche übrigens in dem Bildervorrath exiſtirt, den der Deutſche Buchhandel in Umlauf geſetzt hat, iſt wahrhaft erſchreckend. Ueberall trifft man auf die nämlichen Typen, namentlich auch in den ethnographiſchen Galerien. Selbſt Berghaus Völker des Erdballs laſſen viel zu wünſchen übrig. Z. B. würde es für die Anſchauung der Hindus unſtreitig ſehr zweckmäßig geweſen ſein, wenn jede der vier Hauptkaſten, welche die Geſchichte der Nation bedingen, einen Repräſentanten gefunden hätte. Nichts davon, wohl aber zwei Bajaderen und ein Tänzer! — Die naturhiſtoriſchen Abbildungen waren früher oft vollkommen Phantaſieproducte oder nach ſchlecht ausgeſtopften Exemplaren gefertigt. Dies hat ſich ſehr zum Vortheil geändert. Daſſelbe gilt von landſchaftlichen und architektoniſchen Proſpecten, bei denen man ſich auch allmälich an beſſere Muſter gehalten hat. — Als ein mit wahrem Verſtand entworfenes und nach guten Muſtern gezeichnetes Werk, das für den Unbemittelten auch ſeiner Wohlfeilheit halber zu empfehlen iſt, muß die ſyſtematiſch geordnete Bildergallerie zur Deutſchen Realencyklopädie in lithographirten Umriſſen, welche das Herderſche Inſtitut in Karlsruhe und Freiburg herausgegeben hat, hervorgehoben werden. Sie enthält die Anthropologie, Naturgeſchichte, Architektur, mit Inbegriff der Kriegs- und Schiffsbaukunſt, die Ethnographie und Mythologie und kann namentlich auf dem Lande von unſchätzbarem Werthe ſein. —

§. 88.

Die Kinder haben einen Sammeltrieb, der dazu geleitet werden kann, daß ſie ſich ſelbſt Pflanzen, Schmetterlinge, Käfer, Muſcheln, Skelette u. dgl. ſammeln und ordnen, wodurch ihre Anſchauung an Beſtimmtheit und Lebendigkeit gewinnt. Beſonders aber ſind ſie auch im Zeichnen zu üben, das ſie von den Objecten recht concrete Bilder gewinnen läßt. Das Zeichnen hat pädagogiſch für die Kinder nicht die Bedeutung, ſie zur Kunſt heranzubilden, als vielmehr die der Erziehung des Geſichtsſinnes, wie derſelbe auch außerdem durch Abſchätzen von Entfernungen, von Größen, Farben geübt werden muß. Daß durch einen zweckmäßigen Stufengang im Zeichnen das Kind zugleich in den Beſitz der Elementarformen der Natur verſetzt werde, iſt außerdem ein großer, nach vielen Seiten hin wirkender Gewinn.

— Daß Bilder auf Kinder als *Kunſtwerke* einwirken ſollen, iſt noch nicht zu verlangen. Sie halten ſich zunächſt an das Unterſcheidende der Geſtalt und der Farbe und wiſſen die Ausführung noch nicht zu ſchätzen. Befinden ſich wirkliche Kunſtwerke in ihrer Umgebung, ſo hat man der Macht derſelben zu vertrauen und ihren ethiſch-äſthetiſchen Effect ruhig abzuwarten. Für die Anleitung zum Zeichnen ſind die: Elemente des Zeichnens nach Peſtalozziſcher Methode von *J. Schmid*, Bern 1809, noch immer das wichtigſte Buch, weil daſſelbe der planloſen Copirmethode wenigſtens durch die Ahnung eines Stufenganges der Natur entgegentritt. —

§. 89.

Soll die Beſchäftigung mit Bildwerken nicht in eine leere Zerſtreuung ausarten, ſo muß die *Erklärung* zu ihnen hinzutreten. Die geiſtige Durchdringung erſt macht die Bilder zu inſtructiven Mitteln; das bloße Anſchauen thut es ſo wenig, als das Waſſer ohne den heiligen Geiſt die Taufe macht. Unſere Zeit neigt augenblicklich zu dem Aberglauben, durch pures Anſchauen bereits hinter die Dinge gelangen und des mühevollen Denkens ſich entſchlagen zu können. Die Illuſtrationen ſind an der Tagesordnung und an die Stelle des naſchhaften Anleſens iſt nun ſchon noch ein niedriger ſtehendes Anbildern getreten. Allein nur durch das Denken kommt man *hinter* die Dinge, d. h. zu ihrem Begriff.

§. 90.

Wie das Auge, muß auch das Ohr gebildet werden. Die Muſik iſt hier ebenfalls zunächſt als ein nur pädagogiſches Mittel zu betrachten, doch ſoll ihr niemals die ethiſche Weihe fehlen. Das Gehör iſt der innerlichſte aller Sinne und deshalb mit der größten Zartheit zu behandeln. Namentlich ſoll der Zögling angehalten werden, in der Sprache nicht blos ein Vehikel der Nothdurft zur Mittheilung und Verſtändigung zu erblicken, ſondern auch eine Luſt an derſelben zu gewinnen und daher deutlich und wohlredend ſprechen zu lernen, was abermals nur durch einen höhern Grad von Beſinnung möglich iſt.

— Bei den Griechen wurde der muſikaliſchen Bildung gerade in ſittlicher Hinſicht eine außerordentliche Sorgfalt gewidmet. Zeuge ſind die herrlichen Auseinanderſetzungen darüber in der Platoniſchen Republik und im letzten Buch der Ariſtoteliſchen Politik. Bei uns Modernen nimmt nun zwar die Muſik auch einen großen Raum ein und pflegt auch als ein conſtantes Moment der Erziehung vorzukommen. Das Pianoforteſpiel iſt zu einem allgemeinen Vorurtheil geworden und auch das Singen wird gelehrt. Allein die ethiſche Bedeutung der Muſik wird weniger beachtet. Der Unterricht darin bezweckt oft nur eine Abrichtung für die ſociale Oſtentation und die melodiſche Richtung deſſen, was man ſpielt, beſchränkt ſich immer einſeitiger auf orcheſtriſche Weiſen von aufregendem, ja bakchantiſchem Charakter. Der Eiſenbahngalloppadenſtyl läßt ſchon die Nerven der Jugend in ſtimulirendem Kitzel vibriren. Die Sprache, die höchſte Form der perſönlichen Manifeſtation des Geiſtes, wurde von den Alten auch als mündliche mit Ehrfurcht behandelt. Bei uns iſt die Ausdehnung des Schreibens und Leſens ſo groß geworden, daß die Kunſt, deutlich, richtig und angenehm zu reden, ſehr zurückgetreten iſt. Die ſogenannten Declamirübungen leiſten durchſchnittlich wenig dafür. Doch ſteht zu erwarten, daß die größere Oeffentlichkeit und Mündlichkeit, die ſich in unſerem politiſchen und kirchlichen Leben regt, auch hierin eine günſtige Aenderung zur Folge haben werde. —

II. Die imaginative Epoche.

§. 91.

Die Anſchauung hebt ſich durch ihre Verinnerlichung zum Bilde auf, welches die Intelligenz, ohne die ſinnlich unmittelbare Gegenwart ſeines Inhaltes, auf freie Weiſe in ihrer ideellen Räumlichkeit jederzeit in ſich hervorrufen kann und welches, als ein allgemeines Schema, die Vorſtellung iſt. Das Bild kann nun 1) rückwärts mit der Anſchauung, aus welcher es entſprang, wieder verglichen; 2) willkührlich verändert und mit andern Bildern verbunden; 3) in der Form von abſtracten Zeichen, welche die Intelligenz dafür erfindet, feſtgehalten werden. So entſtehen die Functionen der Recognition der Vorſtellungen, der productiven Phantaſie und des Gedächtniſſes, deren nähere Entwickelung in die Pſychologie fällt.

§. 92.

1) Das Bild, welches wir uns von einem Gegenſtande entwerfen, kann ein getreues, aber auch ein unvollſtändiges oder gar fehlerhaftes ſein, inſofern wir bei der Production der Anſchauung Prädicate von demſelben fortgelaſſen haben, die ſich uns doch darboten, oder inſofern wir Prädicate in daſſelbe aufgenommen haben, die dem Object nur ſcheinbar inhärirten und ihm durch ſeinen jeweiligen empiriſchen Zuſammenhang mit andern Exiſtenzen nur geliehen wurden. Die Erziehung hat daher die

Gewöhnung zu erzeugen, unſere Bilder an den ihnen zu Grunde liegenden Anſchauungen, und dieſe, da ſie als empiriſche Objecte ſich ebenfalls ändern können, an unſern früher von ihnen abſtrahirten Bildern zu meſſen. Dieſe Kritik erhält die Correctheit unſerer Vorſtellungen.

§. 93.

2) In unſern Vorſtellungen ſind wir alſo durch unſere Anſchauungen bedingt, allein über unſere Vorſtellungen üben wir eine freie Herrſchaft aus. Wir können aus ihnen als einfachen Elementen nach unſerm Belieben die mannigfaltigſten Gebilde erſchaffen, denen wir nicht als gegebenen begegnen, ſondern die weſentlich unſer Werk ſind. Dieſe Freiheit iſt pädagogiſch nicht blos von der Seite her anzuſehen, daß ihre Ausübung ein Vergnügen gewährt, ſondern auch von der, daß ſie in der That die Reaction des abſoluten Idealismus des Geiſtes gegen die Abhängigkeit enthält, in welche ihn das empiriſche Aufnehmen der Anſchauungen und ihre Reproduction in den Vorſtellungen verſetzt. Hier bildet er nicht bloß die erſcheinende Welt in ſich hinein, vielmehr bildet er aus ſich ſelbſt eine eigenthümliche Welt heraus.

§. 94.

Als pädagogiſche Hülfe tritt hier die Beſchäftigung mit der Kunſt, namentlich mit der Poeſie, als der höchſten und zugleich am leichteſten mittheilbaren, ein. Aus den claſſiſchen Werken der productiven Phantaſie ſoll ſich die eigene Phantaſie an ethiſchen Gehalt und an Schönheit der Form zum guten Geſchmack gewöhnen lernen. Das Claſſiſche für die Jugend ſind die Werke, welche die Völker in ihrer kindlichen Culturepoche hervorbringen. Dieſe Werke vergegenwärtigen den Kindern zugleich das Bild, welches ſich der Geiſt auf einer der nothwendigen Stufen ſeiner Entwicklung von der Welt entwerfen mußte. Dies iſt der auch innere Grund, weshalb unſere Kinder den Homer und die Erzählungen des alten Teſtamentes zu leſen niemals ermüden werden. Der Polytheismus und ſein Heroismus iſt jetzt ein eben ſo ſubſtantielles Moment der Kindervorſtellung, als der Monotheismus mit ſeinem Patriarchen- und Prophetenthum. Unſer Standpunct iſt über beide hinaus, weil er durch beide vermittelt iſt und enthält eben deswegen beide als Momente in ſich.

— Das Gediegenſte in der ſogenannten Unterhaltungsliteratur der Kinder vom ſiebenten bis zum vierzehnten Jahre bleibt immer, was als Welt- und Völkergabe zu verehren iſt. Man ſehe ſich doch um, wie viel tauſendfältig z. B. die Geſchichte des Odyſſeus von den Kinderſchriftſtellern bearbeitet iſt. Becker's Erzählungen aus der alten Welt, Guſtav Schwab's ſchönſte Sagen des Alterthums, Karl Grimm's Märchen des Alterthums, u. ſ. w., was doch wären ſie ohne den redekundigen, liſtenreichen Liebling der Pallas und den göttlichen Schweinehirten! Und eben ſo unverwüſtlich ſind die bibliſchen Erzählungen des Alten Teſtamentes bis zur Trennung von Juda und Israel. Dieſe Patriarchen ſammt ihren Weibern und Töchtern, dieſe Richter und Propheten, dieſe Könige und Prieſter, ſind gar nichts weniger, als Tugendideale im Sinn einer modernen ſchlappen Moral, die aus ihren Muſtererzählungen für die „lieben Kinder“ gern alles Harte, Schroffe ausglättet. Gerade daß die Schattenſeite nicht fehlt, daß Neid, Eitelkeit, böſe Luſt, Undank, Schlauheit, Trug auch an dieſen Stammvätern und Führern des „Volkes Gottes“ offenbar werden, gibt ihnen einen ſo hohen pädagogiſchen Werth. Die Geſchichte Adams, Kain's, Abraham's, Joſephs, Simſons, Davids ſind mit Recht eben ſowohl Weltvorſtellungen geworden, als Achilleus und Patroklos, Agamemnon und Iphigenie, Hektor und Andromache, Odyſſeus und Penelope. —

§. 95.

Auch aus den naiven Momenten der verſchiedenen Bildungsepochen eines und deſſelben Volkes können ſich Productionen erzeugen, die der Phantaſie der Kinder entſprechen und ihr die charakteriſtiſchen Züge der Vergangenheit ihres Volkes vergegenwärtigen.

— Die Deutſchen haben in den Volksbüchern vom Hörnen Siegfried, von den Hermonskindern, der ſchönen Magelone, Fortunat, dem ewigen Juden, Fauſt, dem abenteuerlichen Simpliciſſimus, den Schildbürgern, der Inſel Felſenburg, Lienhard und Gertrud u. a. eine ſolche Galerie ihrer Geſchichte. Hebels Schatzkäſtlein des Rheiniſchen Hausfreundes, Nieritz Erzählungen haben auch etwas Volksmäßiges. Auch Werke der Kunſtpoeſie von großen Meiſtern, die volksthümliche Kraft beſaßen, ſind hierhin zu rechnen, wie des Cervantes Don Quixote. —

§. 96.

Die allgemeinſte Form, in welcher die kindliche Phantaſie ſich ergeht, iſt allerdings das Märchen, allein die Erziehung hat daſſelbe nur in ſeiner ächten Geſtalt als nationales Product, nicht in der krankhaften Form zu geſtatten, welche die Kunſtpoeſie oft in dieſer Gattung annimmt und die nicht ſelten zur ſentimentalen Fratze und Verrücktheit wird.

— Die Indiſchen Mährchen ſind die wahrhaften, weil ſie von einem kindlichen Volke herrühren, das ganz und gar in der Phantaſie lebt. In der Arabiſchen Filtration, die zu Kairo in der Blüthe des Aegyptiſchen Kalifats alles zu individuell Indiſche ausſchied, ſind ſie als die Erzählungen der

Scheherazade ein Weltbuch geworden, mit deſſen weitreichender Macht in der Kinderbücherliteratur die Localmährchen der Stämme, wie die Grimm's ſie höchſt dankenswerth von den Deutſchen geſammelt haben, ſich nicht mehr meſſen können. — Die gemachten Mährchen, wie ſie mit mittelaltriger, katholiſirender Tendenz oder mit moraliſcher Dürrheit jetzt nicht ſelten erſonnen werden, ſind in ihrer matten Süßlichkeit ein Fluch für die Phantaſie der Jugend. — Es iſt jedoch auch hier anzuerkennen, daß unſere letztere Zeit ſich mit Erfolg um Beſſeres bemühet hat, weil man eben den Unterſchied zwiſchen der naiven, reflexionsloſen Volkspoeſie und zwiſchen der durch die Kritik und ihre Ideale bedingten Kunſtpoeſie einſehen lernte. Selbſt auf die Bilderliteratur der Kinderwelt hat dies eine günſtige Rückwirkung gehabt. Die Prätenſion der Herren, die ein paar Bilder illuminiren und dazu, was immerhin das Solideſte an der Sache war, das A B C nebſt dem großen und kleinen Einmal-Eins drucken ließen, iſt dünner geworden, ſeitdem Männer wie Speckter, Fröhlich, Gutsmuths, Hofmann (der Struwelpeter) u. A. gezeigt haben, daß man auch das ſcheinbar Triviale mit Geiſt behandeln kann, wenn man ſonſt nur damit geſegnet iſt, und daß dem Weſen der kindlichen Phantaſie nichts mehr widerſpricht, als das Kindiſche, worin ſo viele Kinderautoren im Bemühen, ſich von ihrem vermeintlich hohen Standpunct recht herabzulaſſen, verloren waren. Man fängt wieder an, zu begreifen, daß Chriſtus den Kindern das Himmelreich aus andern Gründen zuſprach, als weil ſie gleichſam noch das Privilegium hätten, gedankenlos und albern ſein zu dürfen. —

§. 97.

Für das Jünglings- und Jungfrauenalter ſelbſt, und um ſo mehr, je mehr es dem reifern Alter ſich nähert, muß die

Ausbildung der Phantaſie den Ernſt der Weltwirklichkeit ſelbſt in ſeiner *unverhüllten* Energie hervortreten laſſen. Nicht mehr als ahnungsvolles Spiel, ſondern in ſeiner objectiven Eigenheit muß er nunmehr die Vorſtellung der Jugend durchdringen, da ſie ſelbſt in das Getriebe des Weltlaufs einzugreifen ſich anſchicken ſoll. An die Stelle des allumfaſſenden Epos tritt nun die *Tragödie*, deren Katharſis, in den Schauern der Furcht und des Mitleids, der Jugend das Geheimniß alles Menſchengeſchicks, die Schuld und ihre Sühne, offenbart. In die *Geſchichte* führt von dieſer Seite am zweckmäßigſten die *Biographie* ein: für die Alten Plutarch; für die Neueren die Autobiographieen, eines Auguſtin, eines Cellini, eines Rouſſeau, eines Göthe, Varnhagen, Jung Stilling, Moritz Arndt u. A. Dieſe Selbſtbiographieen enthalten den Blick in das Werden der Individualität in ihrer Wechſelwirkung mit der Zeit und wirken daher, wie auch Briefe und Memoiren großer, wenigſtens merkwürdiger Menſchen, ſo wohlthätig erregend auf die Jugend, welche in dem Kampf der Andern auch ihren eigenen begreifen lernt. In die Auffaſſung der *Natur* und *Ethnographie* vertieft ſich die Jugend am Beſten durch *Reiſebeſchreibungen*, welche den Reiz der jungfräulichen Berührung, den Jubel des entdeckenden, für das allgemeine Bewußtſein erobernden Geiſtes mittheilen.

— Wenn die belehrende Literatur einerſeits das Reich der Kenntniſſe erweitert, ſo kann ſie auch anderſeits die ideelle Verarbeitung derſelben fördern. Im ſtrengen Sinn geſchieht dies durch die *philoſophiſche* Literatur. Von dieſer ſind der Jugend jedoch nur zweierlei Gattungen zu empfehlen: 1) die geſchmackvoll geſchriebene Abhandlung, die ein einzelnes Problem mit geiſtvoller Vertiefung zu löſen ſucht; oder 2) wenn die Intelligenz ſchon genugſam dazu erſtarkt iſt, das claſſiſche Werk eines wahrhaften Philoſophen. An Abhandlungen jener

Art iſt die Deutſche Literatur in den Werken eines Leſſing, Herder, Kant, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Schiller glücklicherweiſe ſehr reichhaltig. Nichts aber verdirbt die Jugend mehr, als die Beſchäftigung mit dem Mittelmäßigen oder dem, was noch darunter ſteht. In ſeiner öden, dumpfen, beſchränkten Weiſe verödet, verdumpft und beſchränkt es auch das jugendliche Gemüth. Gewöhnlich macht man ſich die Vorſtellung, als ob das Claſſiſche zu *ſchwer* wäre und als ob man erſt zu ſeiner Trivialiſirung und Verwäſſerung zu greifen hätte, ihm nahen zu können. Dies iſt einer der verbreitetſten und zugleich auch gefährlichſten Irrthümer, denn gerade dieſe Einleitungen, Erläuterungen, faßliche Bearbeitungen, überſichtlichen Auszüge ſind wegen des Mangels der Originalität und ihrer Schärfe viel ſchwieriger zu verſtehen, als das claſſiſche Werk ſelber, zu dem ſie die Laufgräben eröffnen. Die Erziehung muß die Jugend gewöhnen, den Muth zum Claſſiſchen zu haben, und ſie muß in ihr ſolche elende, oft Decennien hindurch als eine beſondere Weisheit geheiligte Vorurtheile gar nicht aufkommen laſſen, als ob das Verſtändniß mancher Werke, z. B. der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre, der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, der Hegelſchen Phänomenologie u. a., für ſie noch völlig unmöglich wäre. Keine Wiſſenſchaft leidet wohl ſo ſehr unter dem Druck lügenhafter, weder ſich noch ihre Auctorität recht verſtehender Popularität, als die Philoſophie. Die Jugend muß nur auch das Verſtehenlernen lernen und dazu gehört, zu wiſſen, daß man nicht ſofort Alles haarklein verſtehen kann und deshalb ſich muß gedulden und zu erneuetem Leſen und Nachdenken entſchließen können. —

§. 98.

3. Die Phantaſie geht innerhalb ihrer ſelbſt wieder in die Anſchauung zurück, indem ſie für Vorſtellungen ſelber Anſchau-

ungen ſetzt, welche ſie an die Vorſtellung erinnern ſollen. Dieſe Anſchauungen können noch von der Anſchauung, die der Vorſtellung zu Grunde liegt, ein Element in ſich tragen und ſind dann mehr oder weniger ſymboliſch; oder aber ſie ſind ſchlechthin willkürliche Erzeugniſſe der productiven Phantaſie und in dieſem Fall reine Zeichen. Das freie Feſthalten dieſer von der Phantaſie erſchaffenen Anſchauungen — im Allgemeinen Sprache und Schrift — und die Vergegenwärtigung der von ihnen bezeichneten Vorſtellungen nennen wir Gedächtniß. Es iſt nichts weniger, als eine beſondere Kraft des Geiſtes, die wohl gar noch ſich wieder auf Namen, Perſonen, Zahlen u. ſ. f. ſpecificiren ſoll. Vielmehr iſt das Gedächtniß der Form nach die Stufe der Auflöſung der Vorſtellung; dem Inhalt nach aber entſpringt es aus dem Intereſſe, welches wir an einer Sache nehmen. Aus dieſem Intereſſe ergibt ſich abermals die Sorgfalt der Aufmerkſamkeit und aus dieſer die Leichtigkeit der reproductiven Phantaſie. Sind dieſe Acte vorangegangen, ſo wird das Fixiren eines Namens oder einer Zahl, worin der uns intereſſirende Inhalt epitomatoriſch abgezeichnet iſt, nicht ſchwer. Wo Intereſſe und Aufmerkſamkeit uns beleben, ſcheint es, als ob wir um ein Gedächtniß dafür gar nicht bekümmert zu ſein brauchten. Alle ſogenannten mnemoniſchen Hülfsmittel erſchweren auch in der That den Act des Gedächtniſſes. Dieſer iſt an ſich ſchon eine Doppelfunction, nämlich einmal das Fixiren des Zeichens und zweitens der darunter ſubſumirten Vorſtellung. Indem die mnemoniſche Technik noch eine Vorſtellung hinzubringt, durch deren Vermittelung diejenige, um welche es eigentlich zu thun iſt, befeſtigt werden ſoll, ſie mit Willkür in uns äußern zu können, verdreifacht ſie die Function des Behaltens und vergißt, daß ihr Mediat und deſſen — ganz willkürliche, höchſtens witzige —

Beziehung doch auch behalten werden muß. Die wahre Hülfe für das Gedächtniß beſteht darin, ihm nicht zu helfen, vielmehr einfach den Gegenſtand in die ideelle Räumlichkeit des Geiſtes mit der Kraft der in ſich unendlichen Selbſtbeſtimmung aufzunehmen.

— Namen z. B. der Römiſchen Kaiſer, der Päpſte, der Kalifen, der Flüſſe, Gebirge, Anderen, Städte u. ſ. w.; ebenſo Zahlen z. B. das Einmaleins, der Schmelzgrade von Mineralien, der Schlachten, der Geburts- und Sterbejahre u. ſ. w. müſſen eben ohne Weiteres gelernt werden. Alles indirecte Verfahren verdirbt hier und iſt nur als *ſelbſterfundene* Vermittelung für Fälle zu gebrauchen, wo das Intereſſe, alſo auch die Aufmerkſamkeit bei uns ſchwächer ſind. —

§. 99.

Die aus der Natur des Gedächtniſſes ſelbſt entſpringende Unterſtützung deſſelben iſt das *Ausſprechen* und *Schreiben* der Namen und Zahlen einerſeits, die *Wiederholung* andererſeits; durch jenes wird die Deutlichkeit, durch dieſe die Sicherheit gefördert.

— Alle künſtliche Schnelltreibereien des Gedächtniſſes verſchwinden gegen die Hülfe des Schreibens, ſofern daſſelbe nicht als ein Mittel angeſehen wird, ſich des Gedächtniſſes ganz zu entledigen. — Die Beſtimmtheit eines Namens, einer Zahl, iſt für unſere Intelligenz ein Schickſal, ein für uns ganz ſinnloſer Zufall, dem wir uns als einem Unabänderlichen unbedingt zu unterwerfen haben. Die Intelligenz muß ſich daran gewöhnen, daß ihr dieſe Gewalt angethan wird. — In den eigentlichen Wiſſenſchaften, namentlich in der Philoſophie, hilft die Vernunft des Zuſammenhanges eine Beſtimmung aus der andern hervorbringen und kann man für die Begriffe aus ihnen die Namen immer ſelbſt erfinden. —

III. Die logiſche Epoche.

§. 100.

Im Vorſtellen liegt allerdings ſchon eine Allgemeinheit des intellectuellen Verhaltens, inſofern die empiriſchen Einzelheiten auf ein *Schema*, wie Kant es nannte, bezogen werden. Allein es entbehrt noch der *Nothwendigkeit* des Zuſammenhanges. Dieſen zu erzeugen iſt das Werk des Denkens, welches ſich von aller Bildlichkeit befreit und mit ſeinen einfachen Beſtimmungen über die Vorſtellungen übergreift. Im Verhältniß zum Vorſtellen und Anſchauen entſinnlicht ſich alſo das Denken. Das Begreifen, Urtheilen und Schließen entwickelt ſich für ſich in Formen, die als ſolche gar keine Anſchaulichkeit haben. Daraus folgt aber nicht, daß nicht das denkende *Subject* aus dem Denken und mit ihm in die Sphäre der Vorſtellung und Anſchauung *zurückgehen* könnte. Das wahrhafte Denken verſchließt ſich keinem Inhalt. Die Abſtraction, welche einen logiſchen Purismus affectirt, der auf das Vorſtellen und Anſchauen als auf ihm unebenbürtige Geſtalten der Intelligenz herunterblickt, iſt ein Pſeudodenken, eine krankhafte ſcholaſtiſche Verirrung. Die Erziehung wird vor derſelben um ſo eher bewahren, je mehr ſie das Subject den geſetzmäßigen Weg der intellectuellen Entwicklung durch die Anſchauung und Vorſtellung zum Denken geführt hat. Das Memoriren namentlich iſt eine treffliche *Vorſchule* des Denkens von Seiten der Uebung der Intelligenz, im Abſtracten ſich zu bewegen.

§. 101.

Die allgemeine Anleitung zum Denken findet der Zögling vorzüglich darin, daß von klein auf der *Wahrheitsſinn* in ihm genährt wird. Die unbefangene uneigennützige Hingebung an die Wahrheit, alſo auch das Bemühen, Irrthum und Schein zu vermeiden, gewöhnt am beſten an Strenge des Nachdenkens, um bei ſich keinen andern, als den wirklich gegenſtändlichen Zuſammenhang gelten zu laſſen.

— Der Schein als ein anmuthiger Ueberfluß der Intelligenz iſt durchaus zu geſtatten, ſo wenig die Lüge zu dulden iſt. Kinder haben eine Neigung zu Myſtifikationen, zu Maskirungen, zu Neckereien, zu theatraliſchen Productionen u. ſ. w. Dieſe Neigung zur Illuſion iſt bei ihnen vollkommen normal und deshalb erlaubt; aus ihr entwickelt ſich das holde Reich der Kunſt und die Poeſie des Umganges in Scherz und Witz, die freilich oft nur als die proſaiſche conventionelle Wendung ſich ſtereotypirt, jedoch auch ſo noch immer leidſamer iſt, als die zu täppiſche Biedermänniſchkeit, die Alles nur in plumper Buchſtäblichkeit nimmt. Ob Kinder in ſolchem Schein, der ein Werk der freien Fröhlichkeit iſt, zum bösartigen Schein des Unweſens neigen, erkennt ſich leicht, ſobald ſie ein egoiſtiſches Intereſſe damit befriedigen. Dann iſt ihnen zu wehren, denn die Heiterkeit harmloſer Liſt weicht dann der finſtern Abſichtlichkeit und Verſtellung. —

§. 102.

Als beſondere pädagogiſche Hülfe aber iſt für die logiſche Ausbildung der Intelligenz die Bekanntſchaft mit den logiſchen Formen ſelbſt zu empfehlen. Die Beſchäftigung mit der Mathematik reicht dazu nicht aus, weil ſie ſelbſt ſchon die Logik ſich vorausſetzt. Zur Logik verhält ſich die Mathematik nicht anders, als die Grammatik, Phyſik u. ſ. w. Die logiſchen Formen müſſen auch in der Ausdrücklichkeit ihres reinen Fürſichſeins erkannt, nicht bloß implicite in der objectiven Immanenz vorgeſtellt werden.

Zweites Capitel.

Die logiſche Vorausſetzung oder die Methode.

§. 103.

Die logiſche Vorausſetzung des Unterrichts iſt die Ordnung, in welcher ſich der Gegenſtand des Erkennens für das Bewußtſein entwickelt. Der Gegenſtand, das Bewußtſein des Zöglings und die Thätigkeit des Lehrers durchdringen ſich im Unterricht und machen in der Wirklichkeit Ein Ganzes aus.

§. 104.

1) Zunächſt hat der Gegenſtand, der gelehrt wird, ſeine ſpecifiſche Beſtimmtheit, welche ſeiner Darſtellung eine gewiſſe Folge abzwingt. Wie ſich auch die Willkühr geberden mag, ſo enthält doch zum Glück das Object eine Selbſtſtändigkeit, die alle Mißhandlung nicht ganz zu vertilgen vermag. Dieſe ihm inwohnende unſterbliche Vernunft iſt die allgemeine Grundlage des Unterrichts.

— Z. B. wie auch Jemand die Darſtellung einer Sprache manipuliren möge, ſo kann er doch die Wörter in ihr, die Flexionen der Declinationen und Conjugationen u. ſ. w. nicht ändern. So iſt es mit Beliebigkeit der verſchiedenen Eintheilungen der Naturgeſchichte, mit den Lehrſätzen der Arithmetik und Geometrie u. ſ. f. Der Pascal'ſche Lehrſatz bleibt der Pascal'ſche Lehrſatz, wo immer er hingeſtellt werde. —

§. 105.

2) Der Gegenſtand muß aber auch auf das Bewußtſein des Zöglings bezogen werden und hier kommt es für Ordnung und Darſtellung auf die Stufe an, welche derſelbe in intellectueller Beziehung einnimmt, denn nach ihr beſtimmt ſich das

beſondere Verfahren des Unterrichts. Aus der Stufe der Anſchauung ergibt ſich das epideiktiſche, aus der der Vorſtellung das combinatoriſche, aus der des Denkens das demonſtrative. Das erſtere zeigt das Object unmittelbar oder in abbildlicher Vermittelung vor; das zweite verknüpft das Object nach den verſchiedenen Möglichkeiten, die in ihm liegen, und es nach vielen Seiten hin wenden laſſen; das dritte beweiſ't die Nothwendigkeit des Zuſammenhanges, worin das Object theils mit ſich ſelbſt, theils mit andern ſteht. Dies iſt die naturgemäße Folge der Standpuncte der erkennenden Intelligenz. Zuerſt wird der Gegenſtand für die Anſchauung dargeboten; hierauf macht die Combination ſein Bild beweglich, bis endlich das Denken das unruhige Hin- und Herreflectiren durch den Begriff der Nothwendigkeit beſchränkt. Das Experimentiren der Combination iſt ein vorzügliches Mittel zum Entdecken von Verbindungen, zur Schärfung der Aufmerkſamkeit, zur Erregung der Vielſeitigkeit des Intereſſe's, allein es iſt noch keine wahrhafte Dialektik, mit welchem Namen es freilich oft bezeichnet wird.

— Die Veranſchaulichung iſt beſonders in allen Naturwiſſenſchaften ſo wie in der Aeſthetik nothwendig, weil in beiden Gebieten das Sinnliche ein der Sache ſelbſt inhärirendes Moment iſt. In dieſer Beziehung haben wir große Fortſchritte gemacht, z. B. in der Kartographie. Sydows Hand- und Wandatlas, Berghaus phyſikaliſcher Atlas ſind vortreffliche epideiktiſche Unterrichtsmittel. So Burmeiſters zoologiſcher Atlas. —

§. 106.

Das demonſtrative Verfahren kann nun allerdings, den Beweis der Nothwendigkeit zu führen, verſchiedene Wege einſchlagen. Allein man darf ſich weder einbilden, daß es deren unbeſtimmt viele gebe, als ob es nur auf uns ankomme, welchen wir einſchlagen wollten; noch auch, daß dieſe Wege unter ſich ohne Zuſammenhang wären und nur neben einander hinliefen. Es iſt jedoch nicht Sache der Pädagogik, die verſchiedenen Methoden des Beweiſes zu entwickeln; dies Geſchäft gebührt der Logik ſelber. Wir alſo haben nur daran zu erinnern, daß, logiſch genommen, der Beweis nur analytiſch, ſynthetiſch oder dialektiſch geführt werden kann. Die Analyſe beginnt mit dem Einzelnen und leitet aus ihm durch Induction den allgemeinen Grund ab, aus welchen es in ſeiner Exiſtenz reſultirt. Die Syntheſe beginnt umgekehrt mit einem Allgemeinen, das als wahr vorausgeſetzt wird, und leitet aus ihm durch Deduction die einzelnen Beſtimmungen ab, die an ſich in ihm liegen. Der die Begründung ſuchende regreſſive Gang der Analyſe iſt eine Invention; der die Mannigfaltigkeit des Einzelnen aus den einfachen Elementen ſuchende progreſſive Gang der Syntheſe iſt eine Conſtruction. Man nennt daher auch die erſtere Methode die heuriſtiſche, die zweite die architektoniſche. Beide gehen durch ihre Reſultate in einander über; ihre Wahrheit aber iſt die dialektiſche Methode, welche in jedem Moment ſowohl die Einheit in den Unterſchied auseinander als auch den Unterſchied in die Einheit zurückgehen läßt. Wenn bei der analytiſchen, wie bei der ſynthetiſchen Methode die Vermittelung dort des Einzelnen mit dem Allgemeinen, hier des Allgemeinen mit dem Einzelnen noch ſubjectiv das Moment der Beſonderung verknüpfen läßt, ſo wird hier der Uebergang des Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen oder umgekehrt zur Selbſtbeſtimmung des Begriffs und die Methode empfängt deshalb mit Recht den Namen der genetiſchen. Man kann auch ſagen, daß die heuriſtiſche den Begriff, die architektoniſche das Urtheil, die genetiſche den Schluß ausbilde, welcher die Reflexionsbeſtimmung wieder in die ſubſtantielle Identität zurückführt.

§. 107.

3) Die lebendige Vermittelung des Zöglings mit dem Inhalt, der in ſein Bewußtſein hineingebildet werden ſoll, iſt das Werk des Lehrers, deſſen Perſönlichkeit ſelbſt eine individuellſte Methodik erzeugt, denn, wie ſcharf auch das Object an ſich beſtimmt, wie genau die pſychologiſche Stufe des Zöglings normirt ſei, ſo kann doch der Lehrende, auch im objectivſten Verhalten, ſeiner Individualität ſich nicht entſchlagen. Sie muß ſeine Darſtellung durchdringen und bringt diejenige Eigenheit hervor, die wir Manier nennen und welche a priori ſich gar nicht beſtimmen läßt. Der Lehrende muß ſich auf den Standpunct des Zöglings verſetzen; die Accomodation; er muß beachten, daß ihm das Abſtracte auch in concreto klar werde: die Exemplification; er muß die relativen Lücken, welche ſich gerade finden und die gründlichere Auffaſſung ſtören könnten, beſeitigen: die Supplirung. In allen dieſen Beziehungen kann der pädagogiſche Tact des Lehrers ſich wahrhaft erfinderiſch beweiſen und nach der Vielgeſtaltigkeit des augenblicklichen Bedürfniſſes die Methode verändern, den Umfang verengen oder ausdehnen, die Beiſpiele fortlaſſen oder häufen, die Ergänzung andeuten oder ausführen. Der ächte Lehrer iſt frei von Aberglauben an Ein alleinſeligmachendes Verfahren, dem er mit monotoner Sclaverei ein für allemal folgt. Dies kann er jedoch nur, wenn er ſelbſt auch der höchſten Methode fähig iſt. Die ſubjective Spitze des ganzen Unterrichts iſt endlich der Lehrton, wie er von der Erhabenheit des feierlichſten Ernſtes durch die Mitteltöne der ſchlichten Dar-

ſtellung bis zur Heiterkeit des Scherzes, bis zum Reiz der Ironie, ja bis zum Humor fortgehen kann.

— Mit nichts wird in der Pädagogik mehr geprunkt, als mit der Methodik und in nichts iſt der Charlatanismus mehr zu Hauſe. Jede kleine Umſtellung, jede dürftige Modification, wird ſogleich als eine *neue oder verbeſſerte Methode* ausgeſchrieen und ſelbſt die albernſten, oberflächlichſten Veränderungen finden doch ſogleich ihre Plagiatoren, die ihre Unverſchämtheit abermals hinter einer ſeichten Nüancirung verſtecken und ſich mit lächerlichem Dünkel wieder Erfinder nennen. —

Drittes Capitel.

Der Unterricht.

§. 108.

Aller Unterricht geht von der relativen Ungleichheit der Wiſſenden oder Könnenden und der Nochnichtwiſſenden oder Nochnichtkönnenden aus. Jene ſind zum *Lehren*, dieſe zum *Lernen* befähigt. Der Unterricht ſelbſt iſt der Act, welcher die anfängliche Ungleichheit des Lehrers und Schülers progreſſiv aufhebt, indem er, was vorerſt das Eigenthum des erſteren, durch deſſen eigene Thätigkeit auch zum Eigenthum von dieſem macht.

I. Die Subjecte des Unterrichts.

§. 109.

Der Schüler iſt unmittelbar der *Lehrling*, der Lehrer, ihm gegenüber, der *Meiſter*, ſei es in der Ausübung einer Fertigkeit oder Kunſt, ſei es in der Darſtellung einer Erkenntniß. Der Uebergang von der Stufe des Lehrlings zu der des

Meiſters wird durch die des Geſellen bezeichnet. Der Lehrling hat noch durchaus mit der Aneignung der Elemente zu thun; der Geſell beginnt, in ihrem Beſitz, ſelbſtſtändig zu werden; der Meiſter verbindet mit der techniſchen Virtuoſität die Freiheit der Production. Nur in ſeinem Wiſſen und Vermögen liegt ſeine Auctorität für den Schüler. Fehlt jenes, ſo helfen alle äußere Stützen, alle Kunſtgriffe des Scheins nicht, ſie ihm zu ſchaffen.

§. 110.

Dieſe Stufen 1) der Lehrling-, 2) der Geſellen- und 3) der Meiſterſchaft ſind an ſich feſte Grenzbeſtimmungen in dem didaktiſchen Proceß; allein im concretem Fall ſind ſie relativ. Auf den verſchiedenen Culturſtufen ändert ſich das Maaß für die beſondern Werthe und muß, für die geſchichtliche Geltung, immer von Neuem geſetzt werden. Der Meiſter aber iſt vollendet nur in Bezug auf den Geſellen und Schüler; ihnen iſt er überlegen. Hingegen in Verhältniß zur Unendlichkeit der Aufgabe ſeiner Kunſt oder Wiſſenſchaft iſt er keineswegs vollendet, ſondern hat ſich als einen immer von Neuem Anfangenden, als einen Strebenden anzuſehen, dem aus jedem erreichten Reſultat ſofort wieder ein neues Problem erwächſt. Er kann nicht ſich ſelbſt losſprechen; er darf nicht „auf ſeinen Lorbeern ausruhen“ wollen; er iſt um ſo mehr der ächte Meiſter, je mehr ſeine Leiſtungen ſelber ihn zum raſtloſen Fortſchritt nöthigen.

§. 111.

Die reale Möglichkeit der Bildung liegt nun freilich in jedem Menſchen überhaupt; jedoch empiriſch unterſcheidet ſich 1) die Unfähigkeit als der Mangel an aller Anlage; 2) die Mittelmäßigkeit; 3) das Talent und das Genie. Ueber dieſe Begriffe als ſolche hat die Pſychologie Rechenſchaft abzulegen. Die Mittelmäßigkeit macht die breite Maſſe der mechaniſchen Intelligenzen aus, deren Beſtimmbarkeit auf eine Richtung wartet, die ihr von Außen gegeben werde. Nicht mit Unrecht darf man hypothetiſch in jedem Individuum ein beſonderes Talent vorausſetzen, allein es kommt bei vielen Menſchen nicht zur Erſcheinung, weil es unter den Umgebungen, die es vorfindet, der Erregung entbehrt, die ihm Kunde von ſeinem Daſein gäbe. Die Mehrzahl der Menſchen iſt mit dem mechaniſchen Impulſe, der ſie zu etwas macht und ihnen eine Beſtimmtheit aufdrückt, zufrieden. — Das Talent äußert ſich durch die Entſchiedenheit ſeiner beſondern productiven Möglichkeit, die als Trieb und Neigung zur Beſchäftigung mit der Sache, die ihren Inhalt ausmacht, ſich darſtellt. Der mechaniſche Kopf iſt pädagogiſch nicht ſchwerer zu behandeln, weil ſeine Paſſivität der Vorſchrift entgegenkommt. Das Talent iſt ſchwieriger, weil es ſich zwiſchen der Mittelmäßigkeit und der Genialität in der Mitte befindet und daher nicht nur an ſich ſelbſt ſchwankender und ungleicher iſt, ſondern auch bald zu niedrig, bald zu hoch angeſchlagen, bald entmuthigt, bald verzogen werden kann. Die allgemeine Maxime ſeiner Behandlung kann nur die ſein, ihm keine Schwierigkeit zu erlaſſen, die in dem Object, dem es einmal zugewendet iſt, liegt. — Das Genie iſt gerade ſo zu nehmen, wie das Talent. Der Unterſchied beſteht nur darin, daß das Genie, im Vorgefühl ſeiner ſchöpferiſchen Kraft, ſeine Entſchiedenheit für einen Beruf noch zweifelloſer zu manifeſtiren und, im lebhafteren Bedürfniß der Bildung, den Forderungen des Unterrichts noch williger ſich zu unterwerfen pflegt. Das Genie iſt ſeinem Weſen nach zwar die reinſte Selbſtbeſtimmung, indem, was die Nothwendigkeit der Sache, von ihm als eine private Exiſtenz gelebt wird; allein es kann dem Neuen, das in ihm ſchon unmittelbar und ſubjectiv vorhanden iſt, keine Geltung ſchaffen, wenn es nicht mit der vorhandenen Bildung als ſeiner objectiven Vorausſetzung ſich ausgeglichen hat und aus dieſem Grunde nimmt es den Unterricht dankbar auf.

§. 112.

Eine beſondere Schwierigkeit bieten das Talent und Genie der Erziehung durch die Frühreife dar, die mit ihnen verbunden ſein kann. Daß ſie ſchon früh ſich bemerklich machen können, iſt nicht der Begriff der Frühreife, da vielmehr die zeitigen Manifeſtationen der Anlage durch ihre intenſive Entſchiedenheit bei dem Talent und Genie im Allgemeinen als das Geſetzmäßige anzuſehen ſind. Die Frühreife iſt vielmehr das Voraneilen auch des gemüthlichen und moraliſchen Menſchen, ſo daß er da, wo er nach dem gewöhnlichen Verlauf der Natur erſt das Kindesalter zu durchleben hätte, ſchon Jüngling, und, wo er Jüngling ſein ſollte, ſchon Mann geweſen iſt. Die Frühreife kann daher auch bei mittelmäßigen Köpfen vorkommen; ſie wird aber bei dem Talent und Genie am Leichteſten ſich entwickeln können, weil bei ihnen die frühzeitige Erſcheinung einer vorzüglichen Anlage ſehr begreiflich auch bald eine Verrückung der gemüthlichen und moraliſchen Dispoſition nach ſich ziehen kann. Die Erziehung hat der Frühreife, ſofern ſie in der That ein Mißverhältniß iſt und an das pourri avant d'être mûri erinnert, dadurch zu begegnen, daß ſie in den objectiven Forderungen gegen ſie noch ſtrenger iſt, der Eitelkeit keine Nahrung gibt und dafür ſorgt, daß die geſellige Natürlichkeit und Anſpruchloſigkeit des Zöglings erhalten werde.

— Unſere Zeit hat vielleicht mehr, als andere, mit der Frühreife zu kämpfen. Wir haben jetzt z. B. Schriftſteller, die mit dreißig Jahren, worin ſie ſchon ihre ſämmtlichen Werke herausgeben oder ihre Biographie ſchreiben, das Gefühl des Greiſenalters durchfröſteln muß. Wir haben einen Karl v. Hohenhauſen, der mit achtzehn Jahren ſich erſchoß, weil ihm das Leben ſchon zur Qual geworden war. Von je her iſt aber die Muſik bei uns das Gebiet geweſen, auf dem ſich die früheſte Entwicklung des Talents zu zeigen pflegt und hier begegnen wir ſogar der Fratze, daß die Gewinnſucht von Eltern die Frühzeitigkeit ſogar *forcirt* und daß Kinder von vier, fünf Jahren ſchon der Oeffentlichkeit ausgeſtellt werden! —

§. 113.

Jeder Culturkreis enthält eine gewiſſe Summe von Kenntniſſen und Fertigkeiten, die als das gleichſam ausgemachte Reſultat der Bildung angeſehen werden kann. Es iſt zu wünſchen, daß ein Jeder, der einer beſondern Bildung ſich zuwendet, die darin herrſchende *traditionelle* Unterweiſung in ſich aufnehmen könne. Inſofern dies geſchieht, wird er *geſchult*. Das Bewußtſein, die Schule einer Kunſt oder Wiſſenſchaft herkömmlich durchgemacht zu haben und durch ſie mit dem allgemeinen Erbe der Errungenſchaft auf einem ſpeciellen Gebiet vertraut geworden zu ſein, erzeugt nach Außen hin eine wohlthätige Ruhe, welche der innern Fortbildung höchſt günſtig iſt. Von dem Geſchulten unterſcheiden ſich der *Dilettant* und der *Autodidakt*. Der Dilettant iſt derjenige, der aus freier Neigung mit einer Kunſt, einer Wiſſenſchaft, einem Betrieb ſich beſchäftigt, ohne die ſtrenge Schule darin durchgangen zu ſein. Der Dilettant entbehrt in der Regel der *elementaren* Gründlichkeit und eilt zum *Genuß*, den die Freude der Production gewährt. Der ſelbſtbewußte Dilettant geſteht ſich dies ein, hat nicht die Prätenſion der Meiſterſchaft und nennt ſich ſelbſt, dem regelrecht Geſchulten gegenüber, mit Beſcheidenheit einen *Laien*. Der ſich ſelbſt betrügende Dilettant hingegen beſchönigt ſeine Schwächen, nährt in ſich den Dünkel, den Heroen einer Kunſt oder Wiſſenſchaft ebenbürtig zu ſein, macht ſelbſt den erſten Bewunderer ſeiner Leiſtungen, ſucht die Erfolgloſigkeit derſelben in äußerlichen Motiven, nimmer aber in ihren Mängeln, und berauſcht ſich, wenn er Geld hat oder ein Journal redigirt, in der Mäcenſchaft ſolcher Talente, die ſo produciren, wie er produciren möchte, oder zu produciren vermeint. Der Autodidakt iſt oft ein wahrhaftes Talent, wohl gar ein Genie, dem jedoch für ſeine Entwicklung die Benutzung der traditionellen Culturmittel verſagt iſt und das nun einſam auf gut Glück ſich in ein Feld hineinarbeitet. Der Autodidakt unterſcheidet ſich vom Dilettanten durch die Gründlichkeit und den Fleiß, mit welchem er zu verfahren pflegt, während er mit ihm im Entbehren der Schule nicht nur übereinſtimmt, ſondern hierin noch viel unberathener iſt. Auch wenn der Autodidakt Jahre lang und in der That viel gelernt hat, pflegt doch in ihm ein Gefühl der Unſicherheit zurückzubleiben, ob er auch den Standpunct erreicht habe, den eine Wiſſenſchaft oder Kunſt oder Gewerbe ihrer öffentlichen Exiſtenz nach einnehmen. So wichtig iſt, daß der Menſch vom Menſchen begriffen und anerkannt werde. Der Autodidakt bleibt daher entweder befangen und verwindet die Beſorgniß nicht, den Geſchulten Blößen zu geben; oder er verfällt in das andere Extrem, anmaßend zu werden, als Reformator aufzutreten, und, wenn er nichts ausrichtet oder obenein Spott einärntet, ſich für einen von der unempfänglichen und ungerechten Welt verkannten Märtyrer zu halten.

— Daß der Dilettant über die Stufe der Oberflächlichkeit hinausgehen und einer gründlichen Zucht ſich unterwerfen kann, iſt möglich; dann hört er auf, Dilettant zu ſein. Eben ſo, daß der Autodidakt auf rechtem Wege ſein und daſſelbe oder noch mehr erreichen könne, als die herkömmliche Cultur darbietet, iſt möglich. Im Allgemeinen aber bleibt es für jeden wünſchenswerth, den *gewöhnlichen* Curſus der traditionellen Unterrichtsmittel zu durchlaufen, theils um in den Elementen gründlich zu ſein, theils um von der geheimen Sorge ſich zu befreien, im einſamen Selbſtbemühen zuletzt doch nur etwas Ueberflüſſiges gethan zu haben, das ſchon längſt vorhanden und von dem man nur, wegen der Zufälligkeit ſeiner Bildungsmittel, noch nichts gewußt hatte. — *Selbſt lernen* müſſen wir Alle, nicht aber uns ſelbſt belehren. Nur vom Genie läßt ſich ſagen, daß es da gerade, wo es neue Bahnen bricht, ſein eigner Lehrer ſein müſſe. Allein das Genie fährt eben da fort, wo die traditionelle Bildung aufhört; es trägt dieſe als ſeine Vergangenheit in ſich, die es für ſeine Schöpfung als ein Material verwendet; der Autodidakt aber, der möglicherweiſe ein Genie ſein kann, ſchlägt ſich gerade mit Dingen herum, die ſchon abgethan ſind oder verfällt auf Seltſamkeiten, auf *geheime* Künſte und Wiſſenſchaften u. ſ. w. —

§. 114.

Dieſe bisher auseinander geſetzten Begriffe des allgemeinen Grades der Bildung, der beſondern Anlage und der eigenthümlichen Bildungsweiſe haben unter ſich einen mannigfaltigen Zuſammenhang, der nicht a priori ſich feſtſetzen läßt. So viel jedoch läßt ſich bemerken, daß die Lehrlingſchaft, die mechaniſche Intelligenz und der Geſchulte, ſodann das Geſellenthum, das Talent und der Dilettantismus, endlich die Meiſterſchaft, das Genie und die Autodidaktie eine Analogie mit einander beſitzen.

II. Der Act des Lernens.

§. 115.

In dem Proceß des Unterrichts ſoll die Wechſelwirkung zwiſchen dem Lehrer und Schüler ſich ſo arten, daß die Darſtellung des Lehrers in dem Schüler den Reiz der Reproduction errege. Der Lehrer darf daher ſeine Darſtellung nicht als ein Kunſtwerk behandeln, das ſich ſelber Zweck ſei, ſondern er muß in ihr weſentlich das Bedürfniß des Zöglings berückſichtigen. Die künſtleriſche Darſtellung als ſolche will durch ihre Vollendung Bewunderung, die didaktiſche hingegen durch ihre Zweckmäßigkeit Nachahmung, Wiedererzeugung hervorrufen.

— Aus dieſem Grunde erklärt ſich die oft beſprochene Erſcheinung, warum Lehrer, die einen ſehr eleganten Vortrag haben, doch nicht ſoviel wirken, als andere, die in ihrer Darſtellung nicht einem glatt hinfließenden in geraden Mauern eingefaßten Canal, ſondern einem Strom gleichen, der durch Felſen zwiſchen wechſelnden Ufern ſchäumend ſich durcharbeitet. Der Schüler merkt, daß der erſte auf ſich — vielleicht nicht ohne kokette Selbſtgefälligkeit, ſo ſchön ſprechen zu können, der zweite aber auf ihn Rückſicht nimmt, ſollten auch Wiederholungen vorkommen und Perioden zu Grunde gehen. Der Schüler empfindet, daß hier nicht Unfähigkeit, nicht Ungeſchick, ſondern der heilige Eifer des Lehrers die Urſache iſt, welche die Rhetorik ſich als bloßes Mittel unterordnet. —

§. 116.

In dem Acte des Lernens aber kommt es 1) auf ein mechaniſches; 2) auf ein dynamiſches Moment und 3) darauf an, daß das dynamiſche ſich wieder mechaniſch befeſtige.

§. 117.

Das mechaniſche Moment beſteht darin, daß zu jedem Unterricht die rechte Zeit gewählt; eine pünctliche Ordnung beobachtet und der für ihn etwa nothwendige Apparat angemeſſen herbeigeſchafft werde.

In der Ordnung liegt beſonders das erziehende Gewicht des Unterrichts. Der Geiſt der Gewiſſenhaftigkeit, der

Genauigkeit, der Reinlichkeit entwickelt ſich an der äußerlichen Technik, die an ſich freilich, gegen ihren Inhalt, wieder untergeordnet iſt. Der Lehrer muß daher z. B. darauf halten, daß den Terminen zur Ablieferung von Arbeiten ſtreng nachgekommen, daß die Arbeiten gut geſchrieben werden u. ſ. w., denn mit dieſen Kleinigkeiten hängt im ethiſchen Sinne viel Größeres zuſammen. — Die Wahl der Zeit für eine Beſchäftigung iſt oft, im Gedränge der vielſeitigen Forderungen, ſchwer; im Allgemeinen aber ſollte feſtſtehen, daß man für die anſtrengendern, die ſchärfere Energie des Denkens und Gedächtniſſes herausfordernden Arbeiten die erſte Hälfte des Tages in Anſpruch nähme. —

§. 118.

Das *dynamiſche* Moment beſteht in der früher ſchon entwickelten Aufmerkſamkeit, ohne welche das, was die Darſtellung des Lehrenden dem Lernenden bietet, für dieſen ein ſchlechthin Fremdes bleibt. Aller Apparat iſt todt, alle Ordnung leer, aller Unterricht fruchtlos, wenn der Zögling nicht durch ſeine freie Selbſtthätigkeit das, was man ihn lehrt, in ſein Inneres hineinwendet und ſo zu ſeinem Eigenthum macht.

§. 119.

Dieſe Aneignung muß jedoch nicht auf den Act des erſten Erwerbes einer Kenntniß oder Fertigkeit überhaupt ſich beſchränken, ſondern ſie muß das Gelernte auch in dem Zögling zu einer *freien Exiſtenz* bringen, indem ſie es ihm zu einer geläufigen Gewohnheit macht, ſo daß zwiſchen ſeinem Selbſt und der Beſonderheit eines Inhaltes alle Fremdheit ſich aufhebt. Dies geſchieht durch die *Wiederholung*. Sie iſt die *mechaniſche Befeſtigung* deſſen, was die Aufmerkſamkeit urſprünglich ergreift.

§. 120.

Die lebendige, umſichtige, ausdauernde Thätigkeit des Zöglings in dieſen Acten nennen wir Fleiß. Das negative Extrem deſſelben iſt die Faulheit. Sie iſt ſtrafbar, weil ſie aus Mangel an wirklich möglicher Selbſtbeſtimmung hervorgeht. Der Menſch iſt von Natur träge. Der Geiſt aber, der nur iſt, was er thut, muß ſich zur Thätigkeit entſchließen. Dieſer Zuſammenhang des Fleißes mit der Freiheit des Menſchen, mit dem Weſen des Geiſtes, läßt die Faulheit als ſo verwerflich erſcheinen. Der wahrhaft gebildete Menſch kennt daher das abſolute Nichtsthun, welches dem Barbaren der ſüßeſte Genuß, nicht mehr und erfüllt auch ſeine Muße mit einem Wechſel relativ für ihn leichterer und bequemerer Beſchäftigungen. Das poſitive Extrem des Fleißes iſt der Ueberfleiß, der in athemloſer Hetze von Thun zu Thun, von dieſem zu jenem fortſtürzt und das Subject über das Maaß ſeiner Kraft anſtrengt. Eine ſolche über ſich oft kaum zur Beſinnung gelangende Thätigkeit iſt des Menſchen ebenfalls unwürdig. Sie vernichtet die gemüthliche Ruhe, welche bei allem Fleiß das Thun durchdringen und beſeelen ſoll. Nichts iſt widriger, als der Bettelſtolz einer ſo ſtupiden Arbeitſeligkeit. Man hat daher nicht zu dulden, wenn die Zöglinge auf einen Extrafleiß mit Ruhmſüchtigkeit ſich zu ſteifen beginnen. Die Erziehung muß die Zöglinge daran gewöhnen, einen regelmäßigen Fleiß zu üben. Die Stimmung zu einer Arbeit iſt oft nicht da, wenn wir ſie beginnen ſollen, allein ſie entſteht noch öfter, indem wir zu arbeiten anfangen. Der Gegenſtand weiß ſich bei uns geltend zu machen. Der Fleiß in der Liebe und Achtung der Arbeit hat in ſeiner ſtillen Gleichmäßigkeit eine große Kraft, ohne welche Niemand etwas Weſentliches ausrichten wird. Die Völker nennen daher auch den Fleiß ehrwürdig und die Römer als die Nation ausdauerndſter

Beharrlichkeit haben die ermunternden Worte ausgeſprochen: incepto tantum opus est, caetera res expediet; — und: labor improbus omnia vincit.

— Seines Fleißes darf ſich Jedermann rühmen! Dies iſt ein wahres Wort aus dem Munde eines wahrhaft fleißigen Mannes, der zugleich der beſcheidenſten einer war. Leſſing hat aber damit keinen Freibrief für den phariſäiſchen Pedantismus ſchreiben wollen. — Die Nothwendigkeit, zeitweiſe einem angeſtrengten, die Geſundheit ſogar bedrohenden Fleiß ſich hinzugeben, entſteht gewöhnlich dadurch, daß man zu andern Zeiten nicht die gehörige Aufmerkſamkeit und den erforderlichen Fleiß angewendet hat und nun mit einem Male, gleichſam im Sturmſchritt, ein vorgeſtecktes Ziel erobern will. Die Folge ſolchen Ueberfleißes pflegt die bald darauf naturgemäß eintretende Abſpannung ſein. — Der Zögling iſt daher zu einem im Allgemeinen gleichmäßigen Fleiß zu gewöhnen, der epochenweiſe ſich weiter ausdehnen mag, ohne deshalb ſich zu überſpannen. Was iſt doch gewonnen, wenn ein junger Mann, weil er frühere Zeit und Gelegenheit verſäumt hat, dann, wenn die Examennoth ihn drängt, ſich überarbeitet, und, nachdem er die Prüfung vielleicht glänzend beſtanden, Monate hindurch ſich wieder von der Anſtrengung erholen muß! Da bei ſolchen Veranlaſſungen die Aufmerkſamkeit nicht eine wirklich objective, unbefangene, vielmehr durch die Sorge für das „Durchkommen“ im Examen unruhige und egoiſtiſch verunreinigte zu ſein pflegt, ſo iſt auch eine gewöhnliche üble Folge ſolchen Zwangfleißes das Ephemere der durch ihn gewonnenen Bildung. Wie gewonnen, heißt es hier auch, ſo zerronnen! — Ein beſonderer Werth pflegt noch immer auf das Lucubriren gelegt zu werden. Die bei der „Lampe“ durchwachten Nächte fordern immer noch eine gewiſſe Ehrfurcht für ſich. Dies iſt aber eine triſte Eitelkeit. Erſtlich iſt es ſchädlich, die Nächte, welche die Natur zum Schlaf geordnet hat, im Widerſpruch mit ihr zu durcharbeiten; zweitens kommt es gar nicht auf die Stundenzahl für eine Arbeit und auf das Wann für ſie, ſondern lediglich auf ihre Qualität an; ob ich etwas am Morgen oder Abend und wie lang ich daran gearbeitet habe, iſt für den Werth der Arbeit ganz gleichgültig und deshalb für Jedermann, mit Ausnahme meiner eigenen geringen Perſon, langweilig. Endlich aber fragt ſich, ob die Herren, die mit ihrem Nachtarbeiten ſo groß thun, dafür nicht am Tage ſchlafen? —

§. 121.

Der Fleiß hat aber noch zwei andere Extreme, nämlich die Scheinfaulheit und den Scheinfleiß. Die Scheinfaulheit iſt das Nachlaſſen der gewohnten Thätigkeit auf einem Gebiet, weil man auf einem andern deſto thätiger iſt. Der Geiſt, von lebhaftem Intereſſe für einen Gegenſtand ergriffen, vertieft ſich in denſelben und vermag aus dieſem objectiven Grunde einem andern, für welchen von ihm die Aufmerkſamkeit beanſprucht wird, nicht eben ſo ſich hinzugeben. So erſcheint er dann hier träger, als er iſt. Oder vielmehr, er ſcheint träge zu ſein, indem und weil er fleißiger iſt. Dies iſt vorzüglich der Fall bei dem Ueberſpringen von einem Unterrichtsgegenſtande zu einem andern. Der Zögling ſoll eine ſolche Biegſamkeit der Intelligenz gewinnen, daß ihm das ſchnelle Verlaſſen eines Gegenſtandes und das ſofortige Aufnehmen eines andern nicht zu ſchwer fällt. Nichts jedoch iſt natürlicher, als daß er gerade, wenn er angeregt worden, noch immer wieder in die Anſchauung zurückgeht, die ihm eben geboten wurde, und daß er, weil er ſich noch gefeſſelt fühlt, einem ſogleich darauf folgenden, vielleicht ganz heterogenen Object äußerlich bleibt. Dies Nachbrüten der jungen Seele iſt dann eine recht intenſive Thätigkeit, die ſie nur ſcheinbar nachläſſig erſcheinen läßt. Der Scheinfleiß dagegen beſteht darin, daß die Außenſeite der Thätigkeit, der Mechanismus der Arbeit, geräuſchvoll hervorgehoben wird, während die rechte Energie der Aufmerkſamkeit und Production fehlt. Man macht ſich insbeſondere mit dem Apparat zur Arbeit zu thun; man thürmt Inſtrumente, Bücher um ſich auf; man entwirft Pläne; man verbringt viele Stunden — in's Leere ſtarrend, die Feder zernagend, die Buchſtaben, Figuren, Zahlen anglotzend u. ſ. w. Knaben treiben auch wohl, während ſie ſo mit dem Gerüſt der Arbeit ſich umgeben, hinter ſeinem Schutz Allotria; Männer aber, die es zu keiner rechten Sammlung ihrer Kraft, Beſtimmtheit ihres Berufs, Entſchiedenheit ihrer Stellung bringen, zerſplittern ſich in eine zuletzt oft ganz reſultatloſe Vielgeſchäftigkeit. Sie ſind thätig, ſehr thätig; ſie haben kaum Zeit, dies zu thun, weil ſie auch ſchon wieder jenes thun wollen oder ſollen, allein mit aller Treiberei läßt die Zerſtreutheit ihrer Polypragmoſyne ſie nichts Rechtes ausrichten.

III. Die Modalität des Lehrprozeſſes.

§. 122.

Nachdem wir nun das Verhältniß der Lehrenden und Lernenden und den Proceß des Lernens ſelbſt kennen gelernt haben, handelt es ſich weiter um den Begriff der Art und Weiſe der Vermittelung der Lehre. Dieſe kann nämlich 1) den Charakter der Zufälligkeit haben, indem das unmittelbare Daſein in der Welt, das *Leben*, uns lehrt; oder ſie kann 2) durch die *Schrift* gegeben werden oder 3) als abſichtliche *mündliche* Lehre ſich darſtellen.

§. 123.

1) Das Meiſte, Beſte, Wichtigſte, was wir lernen, verdanken wir in der That dem Leben ſelber. Die Summe von Anſchauungen, welche der Menſch bis zum vierten, fünften Jahr ſeines Lebens in ſich aufnimmt, iſt ſchon unendlich groß. Allein auch weiterhin gewinnen wir durch die unmittelbare Berührung mit der Welt, ohne es gerade zu wollen, zahlloſe Vorſtellungen. Insbeſondere freilich verſtehen wir unter der Schule des Lebens die ſittliche Erkenntniß, die wir aus unſern eigenen Schickſalen entnehmen.

— Wenn man ſagt, vitae non scholae discendum est, ſo kann man auch ſagen: vita docet. Ohne die Macht der Unmittelbarkeit bleibt unſere Intelligenz blaß. —

§. 124.

2) Den Gegenſatz der durch das Leben ſelber gegebenen Erkenntniß macht diejenige aus, die wir durch das Leſen gewinnen. Das Leben dringt uns gewiſſermaaßen ſeine Weisheit auf; das Buch hingegen iſt völlig paſſiv. Zwar abgeſchloſſen iſt es in ſich; ändern läßt es ſich nicht; allein es ſteht ganz bei uns, wie wir uns zu ihm verhalten wollen. Wir können es curſoriſch oder ſtatariſch leſen; wir können darin blättern — was man heut zu Tage ſchon ein Buch leſen nennt — wir können es von vorn nach hinten oder von hinten nach vorn durchgehen; wir können anhalten, wiederholen, überſpringen, abbrechen, wie es uns beliebt. Inſofern iſt das Buch das bequemſte Mittel des Unterrichts. Wenn wir dem Leben die Anſchauung verdanken, ſo den Büchern vornämlich das Verſtändniß der Anſchauungen. Todt nennen wir den Buchunterricht, wenn die in ihm gegebene Darſtellung ſelbſt einer anſchauungsvollen Grundlage entbehrt oder auch, wenn

wir die von einer Schrift vorausgeſetzten Anſchauungen nicht mitbringen; was ſehr zweierlei iſt.

§. 125.

Bücher lehren uns zunächſt, wie das Leben, Vieles, was wir nicht direct, unſerer Abſicht nach, daraus lernen wollten. Aus den Romanen Walter Scotts z. B. lernen wir, indem ſie zunächſt uns nur unterhalten ſollen, zugleich Engliſche und Schottiſche Geſchichte; aus den Romanen Sealsfields Amerikaniſche Geographie u. ſ. w. — Von dieſen ſogenannten Leſebüchern, die uns accidentell eine in ihnen nicht geſuchte Belehrung mit in den Kauf geben, iſt nun das Buch unterſchieden, das unſerer Belehrung ſich ausdrücklich widmet, das Lehrbuch. Dieß muß: a) in Anſehung des Inhaltes die Hauptreſultate eines Erkenntnißgebietes überliefern und die Puncte andeuten, wo der nächſte Fortſchritt erfolgen muß, denn jede Wiſſenſchaft kommt zu Reſultaten, die ſelbſt wieder Probleme ſind. b) In Anſehung des Umfangs ſoll es vollſtändig ſein; d. h. keines der weſentlichen Momente einer Wiſſenſchaft auslaſſen. Dieſe Vollſtändigkeit iſt jedoch in der Ausführung, relativ nach dem Standpunct, für welchen ſie gemacht wird, verſchieden; das Uebergehen von der Allgemeinheit der Hauptbeſtimmungen in die Mannigfaltigkeit des Beſondern, in die Fülle des Details, iſt nicht von vorn herein feſtzuſetzen und verändert ſich nach dem Zweck, ob das Buch für den Lehrling, den Geſellen oder den Meiſter beſtimmt iſt. c) In Anſehung des Ausdrucks endlich ſoll derſelbe präcis ſein, d. h. das Lehrbuch ſoll mit dem Maximum der Kürze das Maximum der Deutlichkeit verbinden.

— Ein Lehrbuch zu ſchreiben iſt deshalb eine der ſchwerſten Aufgaben, die nur von den Meiſtern der Wiſſenſchaft und

Kunſt und zwar nur von denjenigen glücklich gelöſt werden kann, welche mit großer Bildung und Talent eine große didaktiſche Erfahrung verbinden. Leider halten aber viele Virtuoſen der Erkenntniß die Abfaſſung von Lehrbüchern unter ihrer Würde, weil ſie mit der Erweiterung der Wiſſenſchaft vollauf zu thun zu haben glauben und weil das Compendienſchreiben dadurch in Verruf gekommen iſt, daß Autoren und Verleger aus den Lehrbüchern ein einträgliches Erwerbsmittel, eine Rente gemacht haben. In allen Wiſſenſchaften und Künſten exiſtirt ein vogelfreies Material, das bald ſo bald ſo zurecht gemacht wird. Die Mehrzahl der Compendien unterſcheidet ſich daher nur durch Papier, Druck, Name des Herausgebers und Verlegers und durch ziemlich willkürliche Veränderungen der Anordnung und Ausführung von einander. Die Gewiſſenloſigkeit, mit welcher hierbei verfahren wird, iſt oft unglaublich. Manche Regierungen haben deshalb Preiſe für Lehrbücher und Commiſſionen zu ihrer Begutachtung ausgeſetzt. Dies an ſich iſt löblich; nur muß der Gebrauch eines ſolchen Buches frei gelaſſen werden, um nicht durch den Zwang ſeiner Einführung die Einſeitigkeit einer gouvernamentalen, einer patentirten Wiſſenſchaft zu erzeugen. Ein Staat kann durch die Kritik ſchlechten Lehrbüchern entgegentreten und gute kann er zur Einführung empfehlen; allein er darf nicht, wie Löffler in ſeinem Werk über die Preßgeſetzgebung beabſichtigt, eine Staatswiſſenſchaft, eine Staatskunſt begründen wollen, worin nur von ihm conceſſionirte Begriffe, Richtungen, Formen gelten dürften. Wir Deutſche ſind ſo glücklich, in Folge unſerer philoſophiſchen Kritik, allmälig beſſere Lehrbücher zu erhalten, wie z. B. Götzinger's Deutſche Sprachlehre, Koberſtein's, Gervinus und Vilmars Literaturgeſchichte, Buttmann's Griechiſche, Zumpt's Lateiniſche Grammatik, Ellendt's Weltgeſchichte, Roon's Geographie, Blumenbach's und Burmeiſters Naturgeſchichte, Marheineke's Lehrbuch der Religion, Schwegler's Geſchichte der Philoſophie u. a. Um ſo unverantwortlicher iſt es, wenn neben dieſen trefflichen Werken das Unweſen ganz charakterloſer, theils dürftiger, theils abſcheulich ſtyliſirter Compendien oft ſo ohne alle Noth fortdauert. Der Schlendrian des fabrikmäßigen Paragraphenſchreibens hat ſich unter dem Namen des Compendienſtyls als die ſteifleinenſte, löſchpapierenſte Schreibart verhaßt gemacht.—

§. 126.

Der Unterſchied der Ausführung des Lehrbuchs beſteht vorzüglich darin, ob es für das Selbſtſtudium oder für die mündliche Erläuterung zugerichtet wird. Die erſtere muß weitläufiger ſein und den inneren Zuſammenhang genauer entwickeln; die zweite muß kürzer gehalten werden und von axiomatiſch klaren Beſtimmungen bis zu Andeutungen fortgehen, die in ihrer epigrammatiſchen Schärfe änigmatiſch erſcheinen dürfen. Weil hier der Commentar erwartet wird, der das Werk des Lehrers ſein ſoll, ſo pflegt ein ſolcher Grundriß gewöhnlich ein für das Selbſtſtudium eingerichtetes Lehrbuch zur Begleitung neben ſich zu haben.

— Man pflegt in dieſer Beziehung das eigentliche Lehrbuch das kleine, das erläuternde das große zu nennen. So haben wir den kleinen und großen Götzinger, den kleinen und großen Gervinus, den kleinen und großen Bredow (die merkwürdigſten Weltbegebenheiten), den kleinen und großen Tennemann (Geſchichte der Philoſophie) u. ſ. w. —

§. 127.

3) Dasjenige Lehrbuch, welches die mündliche Auslegung vorausſetzt, macht den Uebergang zur mündlichen Darſtel-

lung ſelber. Da das Sprechen an ſich die natürliche Grundform der Manifeſtation des Geiſtes iſt, ſo kann mit ihm kein Buch rivaliſiren. Das lebendige Wort iſt das *wirkſamſte* Mittel des Unterrichts. Wie ſehr auch durch den Buchdruck der Gebrauch der Schrift als des bequemſten Mittels verallgemeint und verwohlfeilt ſei; wie ſehr durch Vermehrung der Verkehrswege und Beſchleunigung der Transportvehikel das Reiſen die Möglichkeit der unmittelbaren Anſchauung des Lebens als des eindringlichſten didaktiſchen Mittels erleichtert habe: ſo wird das Wort dennoch ſeine Würde behaupten. In zwei Fällen iſt es überhaupt unentbehrlich; einmal, wenn die *werdende* Entwicklung einer Erkenntniß mitgetheilt werden ſoll, die ſich noch kein Compendium vorausſetzen kann; und ſodann bei dem Erlernen *lebender* Sprachen, für deren eigenthümliche Lautbildung die gedruckte Beſchreibung ſtets unausreichend bleibt. Für das Verſtändniß kann man das Spaniſche, Franzöſiſche, Engliſche, Däniſche u. ſ. f. aus Büchern lernen, nicht aber für die *Ausſprache*, die man auch hören muß, theils das Ohr an ſie zu gewöhnen, theils mit der Zunge ſie richtig nachzuformen.

§. 128.

Das Leben überraſcht und überwältigt uns mit ſeiner Erkenntniß; das Buch, an ſich unveränderlich, wartet auf uns; der Lehrer, uns überlegen, in ſich relativ fertig, nimmt Rückſicht auf unſer Bedürfniß und übt mit der lebendigen Rede eine ſanfte Aufdringlichkeit, der wir uns hingeben können, ohne unſere Freiheit einzubüßen. Das Hören iſt noch leichter, als das Leſen.

— Fürſten z. B. leſen wenig ſelbſt und halten ſich Vorleſer. —

§. 129.

Der mündliche Unterricht ſtellt den Gegenſtand der Erkenntniß entweder 1) in einem zuſammenhängenden Vortrage dar, oder entwickelt ihn 2) fragweiſe. Die erſtere Methode nennen wir die akroamatiſche, die zweite die erotematiſche. — Die akroamatiſche ſetzt die theoretiſche Ungleichheit des Lehrenden und der Lernenden entſchieden voraus. Sie eignet ſich, da Einer ſprechen kann, während Viele hören, vorzüglich zum Maſſenunterricht. — Der erotematiſche Unterricht iſt entweder der katechetiſche oder der dialogiſche. Der katechetiſche ſchließt ſich dem akroamatiſchen inſofern an, als er nur eine das Gedächtniß in Anſpruch nehmende Abfrage von ſchon Gelerntem iſt, die freilich ſehr oft ſchon mit lächerlicher Vornehmheit Sokratiſche Manier genannt wird. — Der dialogiſche Unterricht iſt die gemeinſchaftliche Unterſuchung eines Problems nach der Nothwendigkeit der Vernunft durch ein reflectirendes Wechſelgeſpräch. Hier kann abermals ein Unterſchied eintreten. Es kann Einer den Andern überlegen ſein, den Faden der Unterſuchung einſeitig in die Hand nehmen und ſo der Hodeget des Geſprächs werden. Oder aber die ſich Unterredenden ſind ſich an Geiſt und Bildung vollkommen ebenbürtig und nehmen mit gleicher Selbſtſtändigkeit an der Entwicklung Theil. In dieſem Fall entſteht durch wahrhafte Gegenſeitigkeit der eigentlich dramatiſche Dialog, der alle Wendungen der Darſtellung in ſich aufnimmt und von der Erzählung, Beſchreibung und Analyſe durch Satire und Ironie bis zum wirklichen Humor fortgehen kann. In dieſer Weiſe iſt der Dialog das höchſte Product und der reinſte Selbſtgenuß der Intelligenz.

— Der wechſelſeitige Unterricht, in welchem die Belehrten ſofort wieder Lehrer werden, kann ſich nur auf einen

Inhalt erſtrecken, der eine mechaniſche Behandlung zuläßt. Die Hindus haben ihn ſeit lange angewendet. Von ihnen haben Bell und Lancaſter ihn für den Unterricht der armen Kinder nach Europa und Amerika verpflanzt. Für die Mittheilung von Fertigkeiten, wie Leſen, Rechnen, Schreiben und für Auswendiglernen von Namen, Sprüchen u. dgl. reicht er aus; für eigentlich wiſſenſchaftliche Bildung nicht. — Für den Maſſenunterricht iſt der akroamatiſche Unterricht unentbehrlich. Der Dialog, ſoll er anders rechter Art ſein, läßt nur Wenige an ſeiner Betheiligung zu. Die erotematiſche Form kann, im Verhältniß zu einer Maſſe, nur zur katechetiſchen werden. — Man hat unſerem Univerſitätsunterricht durch die ſogenannte converſatoriſche Methode aufhelfen wollen. Dieſterweg in Berlin drang darauf. Hier und da iſt auch der Verſuch gemacht worden, ohne jedoch Erfolg zu haben. Auf den Univerſitäten ſteht der akroamatiſche, als ein geſchloſſenes Ganze ſich entfaltende Vortrag der Lehrer dem wiſſenſchaftlichen Geſpräch der Studirenden gegenüber, worin dieſe, als einander völlig Gleiche, das Gehörte mit rückſichtsloſer Freiheit verarbeiten. Es war ein Irrthum Dieſterwegs, die Form der Akroaſis für die Urſache des Mangels an wiſſenſchaftlichem Intereſſe zu halten, den er auf unſern Univerſitäten wahrzunehmen glaubte. Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Wolf, Niebuhr u. ſ. w. haben akroamatiſch gelehrt und die größte Begeiſterung erweckt. Darin freilich, daß die Studirenden nicht zu Schreibmaſchinen degradirt werden ſollen, hat Dieſterweg ganz Recht. Aber dies wird auch allgemein zugeſtanden und eine pedantiſche Paragraphenwirthſchaft fängt wohl immer mehr an, zu den antediluvianiſchen Exiſtenzen unſerer Univerſitäten zu gehören. Jedoch iſt für ſie nicht ein neuer Pedantismus des freien Vortrags einzuführen, als wenn nämlich neben der freien Entwicklung nicht auch ein kurzes, überſichtliches Dictat ſehr zweckmäßig ſein oder der Vortrag nachgeſchrieben werden könnte. Die Hauptwirkung der mündlichen Darſtellung liegt nicht ſowohl darin, daß ſie eine vollkommen freie iſt, als darin, die Anſchauung einer Perſönlichkeit vor ſich zu haben, die ſich zum Träger einer Wiſſenſchaft oder Kunſt gemacht und in einer ſolchen ihre Subſtanz gefunden hat. Es kommt vor allen Dingen auf die Gediegenheit des Vortrags, auf die Urſprünglichkeit ſeines Inhaltes und das Geſchmackvolle ſeiner Form an; ob er abgeleſen oder frei geſprochen wird, iſt eine untergeordnete Rückſicht. Niebuhr z. B. las Wort für Wort ab — und welch' ein Lehrer iſt er nicht geweſen! — Die Katecheſe iſt den Univerſitätslehrern außer für beſondere Prüfungen nicht zuzumuthen; ſie gehört dem Privatfleiß der Studirenden an, die auch lernen müſſen, aus freiem Triebe fleißig zu ſein. Zur Leitung von Repetitorien eignen ſich am Beſten die Privatdocenten. — Dasjenige Inſtitut, welches, unter Vorausſetzung des akroamatiſchen Vortrags, die Production mit der Kritik, die in ſich zuſammenhängende Darſtellung mit dem Dialog vereinigt, iſt das Seminar. Es verfolgt eine beſtimmte Aufgabe und ſchließt ſich in einem kleinen Kreiſe von Theilnehmern ab, deren Bildungsſtufe eine ziemlich gleiche iſt. Hier kann daher der Dialog ſich mit Nachdruck entwickeln, weil er eine feſte Grundlage hat und Jeder zum Sprechen gelangen kann, wogegen bei der Vielköpfigkeit einer Maſſe leicht ein Abſchweifen in's Blaue hin und bei der Majorität derer, die nicht zu Worte kommen, Langeweile entſteht. —

§. 130.

In der Art und Weiſe der Ausführung des Vortrags kann derſelbe entweder für ſolche eingerichtet ſein, die ſich der ganzen Strenge des Unterrichts planmäßig unterziehen; oder für ſolche, die, ohne die genaue und vollſtändige Schule durchzumachen, nur eine unbeſtimmte, allgemeine Bildung zu ſeiner Aufnahme mitbringen. Die Alten nannten die erſtere Manier die *eſoteriſche*, die zweite die *exoteriſche*; wir jene die *ſcholaſtiſche*, dieſe die *populäre*. Die erſtere bedient ſich der in einer Wiſſenſchaft oder Kunſt geltenden Terminologie und verfährt in der Verknüpfung der einzelnen Beſtimmungen ausdrücklich ſyllogiſtiſch; die zweite ſucht die Techniciſmen durch allgemein bekannte Bezeichnungen zu umgehen und die Genauigkeit des Schließens durch einen erzählenden Ton zu verhüllen. Es läßt ſich jedoch ſehr wohl eine vollkommen *ſchulgerechte* Behandlung einer Wiſſenſchaft denken, die zugleich zu einer allgemein faßlichen dadurch wird, daß ſie die Durchſichtigkeit der wirklichen *Schönheit* anſtrebt. Das wiſſenſchaftliche Kunſtwerk wird auch im ächten Sinn populär ſein können, wie z. B. *Herders* Ideen zu einer Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit dieſer Ruhm zukommt.

— Die Schönheit iſt das allverſtändliche Element. Wie gegen die Verzerrungen der Bilder- und Unterhaltungsliteratur, gegen das Unweſen der Compendienfabrication, ſo muß man ſich auch gegen die falſche Populariſtik erklären, die eine „volksfaßliche Gemeinverſtändlichkeit" heuchelt, um unter dieſem lockenden Aushängeſchilde deſto mehr Geld zu verdienen. *Kant* in ſeiner Logik (Sämmt. W. III., 213 ff.) hat die Extreme der Darſtellung die *Pedanterie* und die *Galanterie* genannt. Der letztere Ausdruck würde für unſere Zeiten inſofern höchſt charkteriſtiſch ſein, als die Pointe der Popularität jetzt oft darin geſetzt wird, auch Damen ohne Schwierigkeit verſtändlich zu ſein, ein didaktiſcher Triumph, den man dadurch erreicht, daß man alles Tiefere, Verwickeltere fortläßt, nur ſagt, was in Jedermanns Bewußtſein ſchon unmittelbar vorhanden iſt, den Ernſt aus der Sache herausescamotirt und Bilder, Anekdoten, Witze und Redensartlichkeiten nicht ſpart. Kant a. a. Orte ſagt: „Bei dem Beſtreben, unſrem Erkenntniſſe die Vollkommenheit der ſcholaſtiſchen Gründlichkeit und zugleich der Popularität zu verſchaffen, ohne darüber in die gedachten Fehler einer affectirten Gründlichkeit oder einer affectirten Popularität zu gerathen, müſſen wir vor Allem auf die ſcholaſtiſche Vollkommenheit unſeres Erkenntniſſes — die ſchulgerechte Form der Gründlichkeit — ſehen und ſodann erſt dafür ſorgen, wie wir die methodiſch in der Schule gelernte Erkenntniß wahrhaft populär, d. i. Andern ſo leicht und allgemein mittheilbar machen, daß doch die Gründlichkeit nicht durch die Popularität verdrängt werde. Denn um der popularen Vollkommenheit willen, dem Volke zu Gefallen, muß die ſcholaſtiſche Vollkommenheit nicht aufgeopfert werden, ohne welche die Wiſſenſchaft nichts als Spielwerk und Tändelei wäre.“ — Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß Alles, was von der pſychologiſchen und logiſchen Methode früherhin geſagt worden, bei der Manier der Darſtellung mit in Betracht gezogen werden muß. —

§. 131.

Es iſt ſchon früher, §. 21. bei dem Begriff des Weſens der Erziehung, von der Nothwendigkeit die Rede geweſen, das Lehrgeſchäft mit der wachſenden Cultur zu vertheilen. Es muß hier jedoch noch hervorgehoben werden, daß der Unterricht ſich in jedem Culturleben nach demſelben Geſetz organiſirt, welches als die inwendige Logik des Seins alle objectiven Entwicklungen der Natur und Geſchichte leitet. Die urſprüngliche Belehrung gibt dem Kinde die Familie; zwiſchen ihr und der Schule ſteht der Unterricht des Hauslehrers; die Schule ſteht der Familie ſelbſtſtändig gegenüber und enthält drei Grundformen, je nachdem ſie einen allgemeinen vorbereitenden Unterricht oder beſondere Berufsbildung oder univerſelle wiſſenſchaftliche Bildung ertheilt. Die Allgemeinheit geht nämlich durch die Beſonderung zur Einzelheit fort, die ſowohl das Allgemeine als das Beſondere auf freie Weiſe in ſich zuſammenſchließt. Für alle Bürger eines Staates iſt 1) ein allgemeiner Unterricht erforderlich, der ſie a) mit den Fertigkeiten des Leſens, Schreibens und Rechnens bekannt macht, welche die Mittel aller theoretiſchen Bildung ſind; b) ſodann hat er ihnen im Bild des Weltganzen nach ſeinen Hauptmomenten zu überliefern, damit ſie, als Weltbürger, auf unſerm Planeten ſich orientiren können; c) endlich muß er ſie in die Geſchichte des eigenen Staates einführen, damit ſie die Gegenwart, in der ſie leben, als Reſultat einer beſtimmten Vergangenheit in ihrem Zuſammenhang mit der übrigen Weltgeſchichte verſtehen und die vaterländiſchen Intereſſen in Rückſicht ihres nothwendigen Verhältniſſes zur Zukunft würdigen lernen. Dieſe Aufgabe haben die Elementarſchulen zu löſen. Durch die Realſchule gehen ſie in die Fachſchulen, durch das Gymnaſium in die Univerſität über. — Aus ihrer allgemeinen Grundlage heraus entwickeln ſich 2) diejenigen Unterrichtsanſtalten, welche ſich eine beſondere Bildung zum Zweck ſetzen, die zur Ausübung einer beſtimmten Praxis den Uebergang macht. Dies ſind die Fachſchulen des Ackerbaues, des Bergbaues, der Gewerbe, des Handels, der Schiffarth, des Krieges u. ſ. w. Sie ſpecificiren ſich mit der ſteigenden Cultur ins Unbeſtimmte fort, indem jede Seite derſelben, auch in negativer Rückſicht, wie bei den Findel- und Waiſenhäuſern, den Blinden- und Taubſtummeninſtituten, zu einer ſolchen didaktiſchen Iſolirung fähig iſt. — Jene abſtracte Allgemeinheit der Elementarſchule und dieſe einſeitige Particularität der Fachſchule hebt ſich in einer concreten Allgemeinheit auf, die, ohne den directen Zweck der Nützlichkeit, die Wiſſenſchaft und Kunſt nach allen Seiten als Selbſtzweck behandelt. Scientia est potentia, ſagte der Verulamenſiſche Baco. Die Nützlichkeit ergibt ſich hier indirect durch den Fortſchritt, den die Erkenntniß der Idee in dieſer freien Stellung macht, indem ſie aus der Zerſtreuung der mannigfaltigen Beſonderheit ſich zum univerſellen Begriff ſammelt und ſich in ſich vertieft. Dieſer Organismus des Unterrichts kann füglich Univerſität heißen. Mit ihm vollendet ſich die didaktiſche Organiſation.

— Es iſt weſentlich, einzuſehen, daß mehr, als dieſe drei Grundformen der Schule, nicht exiſtiren können, aber auch, daß ſie in einem ſich vollſtändig ausgliedernden Culturleben exiſtiren müſſen. Die Benennungen dieſer Anſtalten und der Habitus ihrer ſpeciellen Einrichtung können bei verſchiedenen Völkern und in verſchiedenen Zeiten ſehr verſchieden ſein; dies darf nicht hindern, die Ordnung des Begriffs in ihnen zu erkennen. Noch weniger darf die Unvollkommenheit der Erſcheinung veranlaſſen, ſie zu verwerfen. Unſere Zeit z. B. ſpricht oft über die Univerſitäten als über Inſtitute ab, die wir aus dem Mittelalter geerbt hätten und gegenwärtig entbehren könnten. Dies iſt ein Irrthum. Die Univerſität iſt eine eben ſo nothwendige Form des Unterrichts, als die Elementar- und Fachſchule. Nicht die abſtracte Beſeitigung der Univerſitäten, ſondern ihre ſie im Geiſt unſerer Zeit verjüngende Reform iſt der Fortſchritt, den wir zu machen haben. Daß es außerhalb der Univerſität Männer der gründlichſten und geſchmackvollſten Bildung geben könne, die in einer Wiſſenſchaft oder Kunſt den trefflichſten Unterricht zu ertheilen vermögen, iſt gewiß. Bei der Univerſität iſt aber das Charakteriſtiſche, daß die Zufälligkeit aufgehoben wird, die mit der privaten Freiwilligkeit ſich verbindet. Es tritt eine organiſche, ſelbſtbewußt encyklopädiſche Repräſentation aller Wiſſenſchaften ein, die mehr oder weniger eine univerſelle, durch nichts Anderes zu erſetzende, intellectuelle Atmoſphäre erzeugt, die gleiche Berechtigung aller Wiſſenſchaften und Richtungen vor Augen ſtellt und dem Zuſammenhang der Erkenntniſſe einen perſönlichen Nachdruck gibt. Die Unvollkommenheiten, welche auf den Univerſitäten durch die Rivalität des äußerlichen Ehrgeizes, durch Erwerbſucht, durch Schule Machen, durch Stipendien u. ſ. f. entſtehen, ſind Endlichkeiten, die ſie mit allen menſchlichen Inſtitutionen gemein haben, und derentwegen ſie noch nicht überhaupt zu verwerfen ſind. — Kunſtakademieen ſind für die Kunſt daſſelbe, was die Univerſitäten für die Wiſſenſchaft. Sie ſind jedoch gegen dieſe inſofern noch zurück, daß ſie noch mehr im Typus der Fachſchule als Bauakademie, Malerſchule, Conſervatorium u. ſ. f. auftreten, wogegen es ſich ſehr wohl denken läßt, daß Architektur, Sculptur, Malerei, Muſik, Orcheſtik und Dramatik ſich ebenfalls zu einer Universitas artium zuſammenſchlöſſen und durch ihre innigere Wechſelwirkung unter einander ſich neue Erfolge begründeten. — Akademieen als abgeſonderte Meiſterſchulen, die keine eigentliche Lehre haben, ſind im Grunde entbehrlich und nützen das Meiſte als ein Prytaneum verdienter Gelehrten und als Belohnung des Fleißes durch die Preiſe, welche ſie ausſetzen. Dem Begriff nach ſind ſie ſchon in der Univerſität mitgeſetzt, wie dies auch äußerlich daran zur Erſcheinung kommt, daß die Mehrzahl der Akademiker aus Univerſitätsprofeſſoren zu beſtehen pflegt. Als Prunkanſtalten, wodurch dem Ehrgeiz der Gelehrten geſchmeichelt ward und Fürſten ſich mit einem wiſſenſchaftlichen Glanz umgeben wollten, als ein höfiſches Zunftweſen der Wiſſenſchaft, haben ſie gegenwärtig ihre Bedeutung verloren. Ihre Blüthe fiel immer, wie ſchon bei den Ptolemäern und den Aegyptiſchen Khalifen, mit einem abſtracten Monarchismus zuſammen. — Unſere Zeit iſt auch über die abſtracte Eiferſucht des ſogenannten Humanismus und Realismus hinaus, indem wir begreifen, wie jedes Moment der Totalität nur dadurch zu einer gedeihlichen Wirkſamkeit zu gelangen vermag, daß es ſich relativ ſelbſtſtändig entwickelt. So behält denn das Gymnaſium ſeine Aufgabe als diejenige Elementarſchule, die, außer durch eine allgemeine Bildung, durch Kenntniß der Sprache und Geſchichte der Griechen und Römer zur Univerſitätsbildung vorbereitet, wohingegen die Realſchule durch Hervorhebung der Naturwiſſenſchaft und der lebenden Sprachen den Uebergang zur Fachſchule vermittelt. Indem jedoch die Univerſität auch die Wiſſenſchaft der Natur, der Technologie, des Handels, Geldweſens und der Statiſtik umfaßt, müſſen, der Idee der Univerſalität gemäß, die ausgereiften Schüler der ſogenannten höhern Bürgerſchulen und der Realſchulen auch zur Univerſität zugelaſſen werden. —

§. 132.

Die *Technik* der Schule wird im Beſondern durch die Eigenthümlichkeit ihres Zweckes beſtimmt. Im Allgemeinen bedarf aber jede Schule, was ſie auch lehre, einer feſten *Ordnung*, damit das Verhältniß der Schüler zur Anſtalt überhaupt, der Schüler zu den Schülern, der Schüler zu den Lehrern, der Lehrer zu den Lehrern, der Lehrer zu der Aufſichtsbehörde, damit der Lectionsplan, der Apparat, der Wechſel von Arbeit und Erholung u. ſ. w. mit Sicherheit ſich entwickeln könne. Der *Lehrplan* muß zwiſchen zwei Extremen die Mitte zu halten ſuchen. Einerſeits muß er den ſpecifiſchen Zweck der Schule in's Auge faſſen; nach dieſer Richtung hin ſtrebt er, ſich zu *verengern*. Anderſeits muß er den Zuſammenhang berückſichtigen, in welchem die eine Beſonderheit zu andern Beſonderheiten und zur allgemeinen Bildung ſteht. Er muß den

Uebergang frei laſſen; nach dieſer Richtung hin ſtrebt er, ſich zu erweitern. Die Erfahrung wird hier weſentlich, die Grenze zu ziehen, um die eigentliche Aufgabe nicht zu opfern und ihrer Löſung doch auch nicht die Mittel zu entziehen, welche ſie, die doch immer nur ein Moment des Culturganzen iſt, durch die Wechſelwirkung mit andern Gebieten empfängt. Der Lectionsplan muß das Zeitmaaß angeben, das jedem Unterrichtsgegenſtande gewidmet werden kann; er muß die Folge beſtimmen, in welcher die Objecte wechſeln ſollen; er muß die Gegenſtände, die wahlverwandtſchaftlich zuſammengehören, möglichſt vereinigen, um unnütze Wiederholung zu vermeiden und durch ſie den Reiz des Lernens abzuſtumpfen; er muß für die Stufenfolge des Unterrichts theils die in dem Gegenſtande ſelbſt liegende Nothwendigkeit, theils den pſychologiſchen Gang der Intelligenz von der Anſchauung durch die Vorſtellung zum begreifenden Denken hin beachten. Periodiſch aber muß er ſich einer Reviſion unterwerfen, ſowohl um Lehrſtoffe, die nach der veränderten Zeitbildung antiquirt ſind, auszumerzen, als andere, die ſich als unvermeidlich erweiſen, aufzunehmen, überhaupt, um reformiren zu können. Endlich hat die Schule durch Prüfungen und Zeugniſſe dem Schüler zum Bewußtſein über ſich ſelbſt zu verhelfen. Die Prüfung vermittelt ihm die Erkenntniß der Sicherheit ſeines Wiſſens und Vermögens; das Zeugniß gibt ihm eine Geſchichte ſeiner Bildung, worin und wie er vorgeſchritten oder zurückgegangen, welche Lücken er gezeigt, welche Talente er verrathen, welchen Verirrungen er ausgeſetzt und in welchem Zuſammenhang bei ihm die theoretiſche Entwicklung mit ſeiner ſittlichen Haltung.

— Ein ſehr intereſſantes Moment in der Geſchichte der Lehrplane haben wir in dem Kampf der Gymnaſien mit den Anforderungen des Oekonomieſtaates erlebt. Sie ſollen ſich für den Unterricht in der Mathematik, Phyſik, Naturgeſchichte, Geographie, lebenden Sprachen erweitern. Anfänglich ſträubten ſie ſich; dann machten ſie Zugeſtändniſſe; endlich geriethen ſie, je mehr ſie machten, mit ihrer wahren Aufgabe in Widerſpruch und gebaren als ſelbſtſtändiges Correlat die Realſchule. Nachdem dieſe ſich begründet hat, iſt nun das Gymnaſium ſeiner Idealität zurückgegeben und kann den Betrieb der claſſiſchen Literatur und Geſchichte wieder in den Vordergrund ſtellen. Es iſt von den ſeinem Weſen fremdartigen Zumuthungen befreiet. — Die Prüfung iſt als pädagogiſche auf den Schüler gerichtet, ihn ſeines Zuſtandes inne werden zu laſſen. Als epideiktiſche iſt ſie nach Außen gewendet, theils wenn ſie den Uebergang des Schülers von einer Claſſe zur andern, oder von einem Inſtitut zum andern bedingt, theils wenn ſie die Schule als Ganzes in der Möglichkeit ihrer Reſultate dem Publicum darſtellen will; — eine Darſtellung, die alle Oſtentation vermeiden ſollte, allein gerade vom pädagogiſchen Charlatanismus oft gemißbraucht wird. —

§. 133.

Die Regierung der Schule gehört nach der Seite der Wiſſenſchaft an ſich ihr ſelbſt an, denn der Proceß der erkennenden Intelligenz, der Gang der Methode, die Beſtimmtheit des Gegenſtandes, die Ordnung ſeiner Entwicklung, haben ihre eigenthümlichen Geſetze, denen der Unterricht, ſoll er anders ein zweckmäßiger ſein, ſich unterwerfen muß. Die Schule iſt aber nur ein Moment des ganzen Culturlebens. Sie zerlegt ſich in ſich ſelbſt in mannigfache Unterſchiede, die zuſammen einen großen Organismus ausmachen, der ſich mit den übrigen Organismen des Staates mannigfach berührt. So lange der Unterricht einen privaten Charakter hat, ſo lange er ein Wechſelverhältniß nur von Einzelnen zu Einzelnen oder einen noch in den Kreis der Familie fallende, ihr ſelbſt angehörige Function iſt, ſo lange hat er noch keinen objectiven Charakter. Dieſen empfängt er erſt, wenn er Schule wird. Der geſchichtlichen Bildung nach pflegt die erſte Geſtaltung derſelben mit der Religion zuſammenzuhängen; allein dieſer Anfang hebt ſich ſpäterhin auf. Die Religion nämlich iſt das abſolute Verhältniß des Menſchen zu Gott, das ſich alle übrigen Verhältniſſe ſubſumirt. Inſofern nun die Religion als Kirche exiſtirt, kann ſie die Mitglieder, welche dieſer äußern Gemeinſchaft angehören, über das Weſen der Religion belehren. Dieſer Unterricht iſt der ihr eigenthümliche, zu welchem ſie eben ſo ſehr berechtigt als verpflichtet iſt. Allein weiter darf ſie ihre Herrſchaft nicht ausdehnen. Die Kirche kann dahin wirken, daß in den Schulen der Geiſt ihrer Religioſität ſich geltend mache und den Lehrton durchdringe, allein ſie darf nicht ſich anmaaßen, deshalb, weil ſie das abſolute, mit nichts Anderem vergleichbare Intereſſe des Menſchen zum Gegenſtande hat, auch alle übrigen Objecte des Unterrichts ſo wie die Art ihrer Behandlung beſtimmen zu dürfen. Die techniſchen Fertigkeiten des Leſens, Schreibens und Rechnens, das Zeichnen und die Muſik, die Naturwiſſenſchaften, die Mathematik, Logik, die Anthropologie und Pſychologie, die praktiſchen Wiſſenſchaften der Finanzen, der Polizei u. ſ. w. haben zur Religion kein directes Verhältniß. Wird ihnen ein ſolches gegeben, ſo erzeugt ſich daraus unfehlbar eine Krankhaftigkeit, welche ſie verdirbt; allein ſie nicht nur, ſondern noch vielmehr die Frömmigkeit ſelber, in deren Begriff jene Fertigkeiten und Kenntniſſe gar nicht liegen.

— Eine ſolche Behandlung der Kunſt und Wiſſenſchaft kann ſehr wohlgemeint ſein, allein ein Fehler bleibt ſie immer. Sie kann ſogar einen komiſchen Eindruck machen, der für das

Anſehen einer Religion der gefährlichſte iſt. Wenn eine Kirche Schulen begründet hat, ſo muß ſie die Einſicht haben, daß Alles, was ſie, außer dem Religionsunterricht, von Wiſſenſchaft und Kunſt lehren, mit ihr als religiöſem Inſtitut in keinem directen Zuſammenhang ſteht.

§. 134.

Die Kirche enthält als äußere Erſcheinung der Religion das abſolute Verhältniß des Menſchen, das zu Gott, ſelbſt als ein gegen die übrigen Verhältniſſe beſonderes in ſich; der Staat hingegen umfaßt das Leben einer Nation nach ſeiner expliciten Totalität. Der Staat ſoll die Erziehung aller Bürger leiten. Für ihn kann ſich daher die Kirche nur als Schule darſtellen, denn die Kirche belehrt die Ihrigen über das Weſen der Religion, theils in einem eigentlichen Unterricht, dem der Katechumenen, theils in einer zugleich erbaulichen Weiſe, in der Predigt. Der Staat kann die Kirche von dieſer Seite den Berufsſchulen nur coordiniren. Sie wird ihm zu derjenigen, welche die Pflege des religiöſen Elementes übernimmt. Auf das Innere der Wiſſenſchaft und Kunſt kann der Staat ſo wenig eine Einwirkung ausüben, als die Kirche. In dieſer Beziehung ſtehen ſie einander ganz gleich und müſſen die Nothwendigkeit anerkennen, mit welcher jene Mächte ſich in ſich ſelbſt beſtimmen. Die Geſetze der Logik, Mathemathik, Aſtronomie, Moral, Aeſthetik, Phyſiologie u. ſ. w. ſind vom Staat ſchlechthin unabhängig. Er kann auch weder Entdeckungen noch Erfindungen decretiren. Allein der Staat ſteht von der Seite mit der Wiſſenſchaft auf demſelben Boden, als er der Freiheit des Selbſtbewußtſeins bedarf. Die Kirche belehrt zwar den Menſchen, allein indem ſie Glauben an die Wahrheit ihrer Dogmen fordert. Sie beruhet, als wirkliche Kirche, auf der Vorausſetzung einer Auctorität und verſenkt endlich alle empiriſchen Widerſprüche in das abſolute Myſterium der Exiſtenz Gottes. Der Staat hingegen arbeitet ſeinen Begriff zur Form von Geſetzen aus, d. h. zu allgemeinen Beſtimmungen, von deren Nothwendigkeit er ſich überzeugt. Dieſen Geſetzen ſucht er die möglichſt klare Form zu geben, damit Jedermann ſie verſtehe. Der Staat läßt nichts in ſich zur Geltung kommen, was nicht bewieſen werden kann und den Einzelnen beurtheilt er nach der Aeußerlichkeit ſeiner Thaten, nicht, wie die Kirche, nach der Innerlichkeit ſeiner Geſinnung. Er fordert endlich für das Handeln in ihm Selbſtgewißheit, weil er den Einzelnen für ſein Thun verantwortlich macht. Er hat daher mit der Wiſſenſchaft daſſelbe Princip, da in ihr der Beweis der Nothwendigkeit und die Einheit des Selbſtbewußtſeins mit ſeinem Gegenſtande das Weſen ausmacht. Umfaßt nun der Staat die Schule ſchon als einen ſeiner pädagogiſchen Organismen, ſo iſt er auch von Innen her zur Regierung der Schule durch ſein Streben nach Manifeſtation des Bewußtſeins vorzüglich berufen.

— Die Kirche nennt dies Profanation. Man könnte auch ſagen, daß die Kirche mit dem Geheimniß ihres Glaubens der Wiſſenſchaft immer das abſolute Problem vorhalte, während der Staat von Seiten der Form mit der Wiſſenſchaft zuſammenfällt. Wenn der Staat die Strenge des Beweiſes aufgibt, wenn er die einzelnen Bürger ſtatt nach ihren Thaten nach ihrer Geſinnung zu meſſen anfängt und an die Stelle der klaren Einſicht des begreifenden Selbſtbewußtſeins den pſychologiſchen Zwang eines dumpfen Auctoritätsmechanismus ſetzt, ſo zerſtört er ſich ſelbſt.

§. 135.

Weder die Kirche, noch der Staat dürfen die Schule in ihrem Innern beherrſchen wollen; noch weniger aber kann die

Schule einen Staat im Staate bilden, da ſie für die Entwicklung der Bürger nur einen Durchgangspunct ausmacht, Staat und Kirche aber zeitlebens den ganzen Menſchen in Anſpruch nehmen. Die Selbſtſtändigkeit der Schule kann folglich nur darin beſtehen, daß ſie im Staat ein eignes mit ihrer Regierung beſchäftigtes Organ erzeugt, das als Schulbehörde die Bedürfniſſe der Schulen innerhalb ihrer ſelbſt zu befriedigen und ſie nach Außen hin, in Beziehung zu Kirche und Staat mit den übrigen ethiſchen Mächten zu vermitteln ſucht. Emancipation der Schule kann vernünftiger Weiſe nicht ihre abſtracte Iſolirung, nicht ein Abſorbiren des kirchlichen und politiſchen Lebens in die Schule, es kann nur die freie Wechſelwirkung der Schule mit Staat und Kirche heiſſen. Man muß nur nie vergeſſen, daß, was die Schule zur Schule macht, nicht der totale Proceß der Erziehung iſt, als welcher eben ſo ſehr in die Familie, den Staat und die Kirche fällt, ſondern daß die eigenthümliche Aufgabe der Schule der didaktiſche Proceß, die Erkenntniß und die Uebung von Fertigkeiten iſt.

— Die Vermiſchung des Begriffs Unterricht mit dem Begriff der Erziehung überhaupt iſt ein gewöhnlicher Fehler der oberflächlichen Beſprechung ſolcher Themata. Die Radicalen unter den Emancipatoren berufen ſich auch oft irrthümlich auf das „freie Griechenland,“ das überhaupt der lieben Unwiſſenheit für tauſend Dinge als Auctorität gelten muß, woran es nie gedacht hat. In dieſem fictiven Hellas freier, ſchöner Menſchlichkeit ſollen alle Schranken nicht geweſen ſein, auf welche wir jetzt ſtoßen. Die Geſchichte eines Anaxagoras, Protagoras Diagoras, Sokrates, Ariſtoteles, Theophraſtos u. A., die ſämmtlich ihrer ἀσέβεια halber verurtheilt wurden, belehrt uns eines Andern. —

§. 136.

Die *Beaufſichtigung* der Schule kann daher in concreto von ſehr verſchiedenen Seiten ausgehen, wenn nur dafür geſorgt wird, daß die beſondern Anſtalten von der Regierung des Staates als ein ſeiner Idee nach in ſich organiſch zuſammenhängendes Ganzes aufgefaßt und gepflegt werden, alſo eines der Miniſterien vorzugsweiſe mit ihnen ſich beſchäftigt. Die Theilung der Arbeit wird vornämlich die Berufsſchulen treffen. Die Beſchreibung des für jede Schule ſich eignenden Lehrſtoffes, Lehrganges und Lehrzweckes iſt ſchon ein Act der Schulregierung und fällt in die unmittelbare Praxis, deren Theorie nach dem Fortſchritt und Bedürfniß der Zeit ſich ändern muß. *Niemeyer*, *Schwarz* (Bd. III.) u. A. haben ſolche Beſchreibungen der Schulen gemacht; *Scheinert* hat die Volksſchule, *Mager* die Bürgerſchule, *Deinhart* und *Kapp* das Gymnaſium ausführlich geſchildert u. ſ. w. Solche Zeichnungen, wie correct ſie ſeien, hängen von dem jedesmaligen geſammten Bildungszuſtande eines Volkes und einer Zeit ab und müſſen das fundamentale Ideal darnach ſtets modificiren. Daſſelbe gilt auch von der unterrichtlichen Methodik in den beſondern Fertigkeiten und Wiſſenſchaften. *Niemeyer*, *Schwarz*, *Herbart* in den Umriſſen zur Pädagogik, *Beneke* in ſeiner Erziehungslehre u. A. haben ausführlich auseinandergeſetzt, wie in dem Leſen, Rechnen und Schreiben, im Sprachenlernen, im Unterricht, in den Naturwiſſenſchaften, in der Geographie, Geſchichte u. dgl. verfahren werden ſolle. Solche Anleitungen ſind aber nur *vorübergehend* und *relativ* brauchbar und müſſen, wahrhaft praktiſch zu ſein, nach den allgemeinen pädagogiſchen Principien mit dem Fortſchritt der Wiſſenſchaften und Künſte immer von Neuem individualiſirt werden.

— Daß das Recht der Oberaufſicht über die Schule dem Staate zugeſteht, liegt im Begriff des Staates, der zur Erziehung ſeiner Bürger berechtigt und verpflichtet iſt und ihre Bildung nicht dem Zufall überlaſſen kann. Die Emancipation der Schule als eine Abſtraction von ihm, als eine Iſolirung, würde zur Verkümmerung der Schule ſelber führen. Für den proteſtantiſchen Staat als den, welcher die individuelle Freiheit, wie das Chriſtenthum ſie vermittelt hat, mit Bewußtſein zu ſeinem eigenen Princip macht, hat die freie Wechſelwirkung mit der Schule und Kirche auch keine Schwierigkeit, wohl aber für den katholiſchen. Der proteſtantiſche Geiſtliche kann ſehr wohl die Aufſicht über die Volksſchulen führen, denn er arbeitet in dieſer Thätigkeit als Pädagoge, nicht als Prieſter. In der proteſtantiſchen Kirche gibt es, ihrem Begriff nach, keine Laien; in der katholiſchen dagegen ſind die Geiſtlichen weſentlich Prieſter und als ſolche durch den Gehorſam, den ſie ihrer Kirche unbedingt zu zollen haben, der Souverainität des Staates entzogen. Aus dieſem Umſtand entſpringen zahlloſe Colliſionen der Gegenwart auf dem Gebiet der Schulregierung.

Dritter Abſchnitt.

Die Pragmatik.

§. 137.

Die Orthobiotik ſowohl als die Didaktik ſind beide im höchſten Grade praktiſch. Jene unterwirft die Natur den Zwecken des Geiſtes als gefügiges Werkzeug, dieſe leitet die Intelligenz auf naturgemäßem Gange nach der Nothwendigkeit einer Methode zur Kunſt des Lehrens und Lernens, die ſie endlich in einem objectiven Volksleben zu einem Syſtem ineinandergreifender Schulorganismen ausgliedert. Praktiſche Erziehung im engern Sinn nennen wir aber die methodiſche Entwicklung des Willens. Dies Wort ſagt beſtimmter, um was es hier ſich handelt, als der Ausdruck Beſtrebungsvermögen, den viele Pädagogen gebrauchen. Nun iſt jedoch der Wille bereits Gegenſtand einer eigenthümlichen Wiſſenſchaft, nämlich der Ethik. Will die Pädagogik einigermaßen wiſſenſchaftlich verfahren, ſo muß ſie die Idee und Exiſtenz derſelben anerkennen und vorausſetzen. Sie darf nicht die Lehre von der Freiheit, die Lehre von der Pflicht, der Tugend und dem Gewiſſen in aller Breite noch einmal vortragen, obwohl die empiriſche Geſtaltnng der Pädagogik dieſe Reproduction oft genug hat erſcheinen laſſen. Die Pädagogik hat den Begriff der Freiheit und Sittlichkeit nur von der Seite her zu faſſen, daß ſie die Technik ihres Proceſſes accentuirt und zugleich ſich eingeſteht, hier, wo ohne reine Selbſtbeſtimmung Nichts einen Werth hat, am ohnmächtigſten zu ſein.

§. 138.

Der Zögling muß 1) civiliſirt werden: d. h. er muß den natürlichen Egoismus äußerlich beherrſchen lernen und ſich die Formen der geſellſchaftlichen Bildung aneignen; 2) er muß moraliſirt werden; d. h. er muß lernen, nicht blos nach den Motiven des Angenehmen und Nützlichen, ſondern nach dem Princip des Guten ſich zu beſtimmen; er muß innerlich frei werden, Charakter erwerben und ſich die Nothwendigkeit der Freiheit als das abſolute Maaß ſeiner Handlungen zur Gewohnheit machen; 3) er muß religiös gebildet werden, d. h. er muß erkennen, daß das Univerſum mit allen ſeinen Veränderungen, ihn ſelbſt mit inbegriffen, nur Erſcheinung iſt;

die affirmative Seite dieſer Einſicht in die Nichtigkeit des Endlichen und Vergänglichen, welches die Menſchen gewöhnlich ſo gerne verewigen möchten, iſt das Bewußtſein des an und für ſich Abſoluten, das, in der Selbſtgewißheit ſeiner Wahrheit, nicht in den Proceß der Erſcheinung mithineingeriſſen, keinen Coefficienten ihrer Veränderungen ausmacht, ſondern, indem es ſie gegenwärtig hat, im freien Unterſchiede von ihnen ſie durchdringt. Indem der Menſch ſich zu Gott verhält, hebt er alle Endlichkeit und Vergänglichkeit poſitiv auf und entlaſtet ſich in dieſem Pathos von der Aeußerlichkeit und Breite der Erſcheinung. Die Tugend der Civiliſation iſt die Höflichkeit; die der Moraliſirung die Gewiſſenhaftigkeit; die der Religion die Demuth.

Erſtes Capitel.

Die ſociale Bildung.

§. 139.

Den Anfang der praktiſchen Erziehung macht die geſellige Entwicklung des Menſchen. Es iſt nicht nothwendig, einen beſondern Geſelligkeitstrieb anzunehmen. Die Neigung des Menſchen zum Menſchen liegt nicht nur an ſich in der Identität ihres Weſens, ſondern wird auch im beſtimmten Fall durch particuläre Beziehungen vermittelt. Der natürliche Ausgangspunct der geſelligen Bildung iſt die Familie. Dieſe erzieht aber das Kind für die Geſellſchaft und durch ſie geht der Einzelne in das Verhältniß zur Welt überhaupt über. Die natürliche Sympathie wird zum artigen Betragen und dies zum gewandten und vorſichtigen Benehmen, deſſen Wahrheit jedoch erſt die ſittliche Reinheit iſt, die mit der Klugheit der Schlange die Unſchuld der Tauben paart.

§. 140.

1) Die Familie iſt der natürliche ſociale Kreis, dem der Menſch urſprünglich angehört. In ihr herrſcht die Ausgleichung der unmittelbaren Unterſchiede durch die eben ſo unmittelbare Einheit der Verwandtſchaft. Die Unterordnung des Weibes unter den Mann, der Kinder unter die Eltern, der jüngeren Geſchwiſter unter die erwachſenern, hebt ſich in der Innigkeit der Liebe auf. Das Kind lernt hier den Gehorſam gegen die Auctorität, indem es zugleich den Eltern wie ſich ſelbſt damit eine freie perſönliche Genugthuung gibt. In alle Verhältniſſe dringt die Wärme des unmittelbaren Vertrauens, welche dem Kinde durch nichts Anderes erſetzt werden kann. Im Schooß der Familie entwickeln ſich die zarteren Regungen des Herzens in der innigen Theilnahme aller Glieder an den Zuſtänden und Erlebniſſen der Einzelnen und legen dadurch den Grund zur Empfänglichkeit für alle wahrhafte, d. h. gemüthvolle Geſelligkeit.

— Nichts Geiſtloſeres, Unmenſchlicheres, als jene modernen Theorieen, welche die Familie negiren, indem ſie die Kinder, die aus der Anarchie der freien Liebe entſpringen, in öffentlichen Ziehhäuſern erwachſen laſſen. Das ſieht recht menſchheitlich aus, denn nur von der Menſchheit iſt bei dieſen Socialiſten noch die Rede; über die Familie wiſſen ſie nur als über das Princip aller Philiſtroſität ihren ungeſalzenen Spott auszugießen. Ob aber ſolche für das Abſtractum der Menſchheit fanatiſirte Pädagogen wohl jemals Findelhäuſer, Waiſenhäuſer, Caſernen, Gefängniſſe beſucht haben, um einigermaaßen zu erfahren, zu welchem atomiſtiſchen, kahl verſtändigen Weſen der Menſch wird, der des Bodens der Familie ermangelt? Die Familie iſt allerdings nur ein Moment in der Reihe der ethiſchen Organismen, allein ſie iſt das ſubſtantielle Moment, von welchem der Menſch paſſiv ausgeht und in welches er, indem er ſelbſt eine Familie begründet, activ zurückgeht. Das Kind durchlebt innerhalb der Familie in der Sympathie für die Allen gemeinſamen Freuden und Leiden und in der Rührung, mit welcher es die Eltern dem Tode entgegenaltern ſieht, während es ſelber dem Vollgenuß des Daſeins zueilt, jene feineren Gefühle, die für das tiefere und herzlichere Verſtändniß alles Menſchlichen ſo wichtig ſind. Eine treffliche von eben ſo viel Einſicht in die Sache zeugende als durch Aufrichtigkeit gewinnende und durch Humor in der Darſtellung anſprechende Schilderung des kindlichen Weſens enthält das: Buch der Kindheit von Bogumil Goltz, 1847, das für alle Kinderpädagogik eine Fundgrube feiner Winke bleiben wird. —

§. 141.

2) Die Familie erzieht jedoch die Kinder nicht für ſich, ſondern für die bürgerliche Geſellſchaft. In dieſer bildet ſich ein Syſtem der Sitte aus, welches äußerlich eine ſociale Technik als einen Kreis beſtimmter Umgangsformen hervorbringt. Dieſe Technik ſtrebt die natürliche Rohheit des Menſchen, wenigſtens von Außen her, zu bewältigen. Der Menſch will, da er Geiſt iſt, ſich nicht ſeiner Unmittelbarkeit überlaſſen; er will dem Menſchen nur die vom Geiſt beſtimmte Natürlichkeit zeigen. Die Etikette der Convenienz erleichtert einerſeits die Manifeſtation der Individualität, durch deren Eigenheit der Einzelne den übrigen intereſſant wird, denn ſie zwingt zur Freilaſſung des Unterſchiedes; anderſeits bewirkt ſie, indem ihre Formen für Alle gelten, die Anerkennung der Gleichheit der Einzelnen und damit die Leichtigkeit ihres Verkehrs.

— Die conventionelle Form iſt kein bloßer Zwang, ſondern weſentlich ein Schutz nicht nur der Freiheit der Individualität, vielmehr auch des Einzelnen gegen den rohen Ungeſtüm ſeiner Natürlichkeit. Wilde und Bauern verhalten ſich deshalb auch keineswegs ſo ungenirt, als man ſich wohl öfter vorſtellt, ſondern halten viel auf ein ceremoniöſes Betragen. Immermann hat in dem Dorfſchulzen ſeines Münchhauſen ein treffliches Bild der Manier gezeichnet, mit welcher der Bauer umzugehen liebt. Die Scene, in welcher die Städter, die „ohne Manier“ unter den Bauern glauben auftreten zu dürfen, ſehr ergötzlich eines Beſſern belehrt werden, iſt pädagogiſch ganz richtig. — Die Scham des Menſchen über ſeine pure Natürlichkeit wird dann freilich auch auf Beziehungen ausgedehnt, wo ſie keinen directen Sinn mehr hat, indem den Kindern, ob ſie denn ſich nicht ſchämen, auch da zugerufen wird, wo ſie nur gegen wirklich gleichgültige Aeußerlichkeiten verſtoßen. —

§. 142.

Die Erziehung hat für die ſociale Bildung zwei Extreme zu vermeiden. Das eine beſteht darin, daß der Zögling in dem Bemühen, ſeine Individualität herauszuſtellen, eitel und dünkelhaft werde und in eine Sucht verfalle, intereſſant zu erſcheinen. Das andere beſteht in der ſclaviſchen Abhängigkeit von den conventionellen Formen, in dem Pedantismus ihres Cultus. Dieſe Nullität, die ſich mit der mechaniſchen Abglättung des geſelligen Formalismus befriedigt, iſt ethiſch gefährlicher, als die Tendenz nach einer markirten Individualiſirung, denn ſie verräth Leerheit, wogegen das Streben nach eigenthümlicher Unterſcheidung, den Uebrigen anziehend zu werden, auf Kraft deutet.

§. 143.

Der Anſtand, der gute Ton vereinigt die Manifeſtation des Individuellen mit dem Ausdruck der Anerkennung der Gleichheit der Uebrigen. Würde und Anmuth, Selbſtgefühl und Beſcheidenheit durchdringen ſich in ihm. In ſeiner Vollendung nennen wir ihn Urbanität. Sie behandelt die conventionellen Formen mit Ironie, indem ſie, ihnen ſich unterwerfend, zugleich durch kleine Abweichungen die Productivität des Geiſtes durchſchimmern läßt, an ihrer Stelle andere erfinden zu können.

— Der wahrhaft gute Ton zeigt, daß er Meiſter der Formen bleibt. So nothwendig es iſt, die Kinder zur Artigkeit zu gewöhnen und in das Syſtem der Etikette der herrſchenden Sitte einzuführen, ſo ſind ſie doch vor der albernen Steifheit zu hüten, welche den Triumph eines guten Betragens in die blinde Unterwürfigkeit gegen das neueſte Modejournal und in das treue Copiren der Phraſeologie und Vorſchriften von Alberti's Complimentirbuch ſetzt. Dies geſchieht am Beſten, indem man ſie die ſocialen Technicismen nicht blos nachahmen, ſondern auch ihrem Urſprung nach begreifen lehrt. Ein empfehlenswerthes Buch iſt Rumohrs Schule der Höflichkeit, für Alt und Jung, 1834. —

§. 144.

3) Die Civiliſirung hat jedoch dem Zögling nicht nur im Kreiſe der Familien das Gemüth zu erſchließen, nicht nur ihm für den Umgang in der Geſellſchaft die nöthige formale Abgeſchliffenheit zu geben, ſondern ſie muß gegen ihn auch die ſchmerzliche Pflicht erfüllen, ihn in das Geheimniß des Weltlaufes einzuweihen. Dieſe Pflicht iſt ſchmerzlich, denn das Kind lebt urſprünglich in unbefangenem Vertrauen zu den Menſchen. Dies Vertrauen ſoll ihm nun zwar nicht genommen, wohl aber beſchränkt werden. Das Geheimniß des Weltlaufs iſt die aus Selbſtſucht ſtammende Täuſchung. Gegen ſie bedarf es der Vorſicht des gerechten Miß-

trauens. Der heranwachſende Zögling muß aufmerkſam gemacht werden, durch Liſt, Verſtellung, Heuchelei betrogen werden zu können und daher ſein Vertrauen nicht leichtſinnig und leichtgläubig zu verſchenken. Er ſelbſt ſoll, ohne zu täuſchen, dennoch lernen, wie er mitten im Gedränge der mannigfaltigen Beſtrebungen ſeine Zwecke erreichen könne.

— Kant in ſeiner Pädagogik nennt die weltkluge Manier, mit welcher der Einzelne den Andern gegenüber erſcheinen ſoll, die Undurchdringlichkeit. Man ſoll nach ihm lernen, ſeine Geſchicklichkeit „an den Mann zu bringen." — Ein wahrer Samum für die Sittlichkeit iſt der Egoismus, wie er als das Evangelium der Weltklugheit von Lord Cheſterfields Briefen an ſeinen Sohn bis zu Knigge's Umgang mit Menſchen gepredigt worden iſt. Die Summe der hier gelehrten Menſchenkenntniß beſteht darin, jeden für einen Egoiſten zu halten und ihn für den eigenen Egoismus dadurch zum Mittel zu machen, daß man ſeine ſchwache Seite ausſpähet, d. h. durch Erregung ſeiner Eitelkeit ihm ſchmeichelt und vermöge ſolcher Schmeichelei ſeine Beſtimmbarkeit durch uns erreicht. Erfahrungen gemacht zu haben, kurz weg, heißt im gemeinen Leben charakteriſtiſch genug ſo viel, als betrogen und verrathen worden zu ſein. —

Zweites Capitel.

Die moraliſche Bildung.

§. 145.

Die Wahrheit der geſelligen Bildung iſt die ſittliche. Ohne ſie bleibt alle Kunſt des Benehmens werthlos, kann aber auch ohne ſie nicht die Klarheit von Demuth und Würde erreichen,

die ihr in der Einheit mit der Sittlichkeit möglich iſt. Die Pädagogik hat jedoch für die näheren Beſtimmungen dieſes Begriffs auf die Ethik ſelbſt zu verweiſen und kann den hier bezüglichen Inhalt derſelben nur in die Form pädagogiſcher Maximen umſetzen. Die Hauptbeſtimmungen der Ethik auf dem Gebiete der Moralität ſind der Begriff der Pflicht, der Tugend und des Gewiſſens. Die Erziehung muß einſchärfen, daß nichts in der Welt einen abſoluten Werth hat, denn nur ein reiner Wille.

§. 146.

Daraus folgt nun lemmatiſch 1) für den Pflichtbegriff die Maxime, den Zögling an den unbedingten Gehorſam gegen die Pflicht zu gewöhnen, daß er ſie aus keinem andern Grunde, als weil ſie Pflicht iſt, erfülle. Es kann die Erfüllung einer Pflicht für uns in ihrem Vollbringen wie in ihrem äußeren Erfolge angenehm oder unangenehm, nützlich oder ſchädlich ſein, allein die Rückſicht auf dieſen Zuſammenhang darf uns niemals beſtimmen. Dieſe Forderung der Moral erſcheint oft als ein übertriebener Rigorismus, iſt aber die abſolute Grundlage aller ächten ſittlichen Praxis. Aller Eudämonismus, wie fein er auch ſei, führt zuletzt zur Sophiſtik und dieſe weiterhin zu Widerſprüchen, die auch das Leben vernichten.

§. 147.

2) Was die Pflicht gebietet, hat die Tugend zu realiſiren oder vielmehr das Realiſiren der Pflicht iſt die Tugend. Lemmatiſch iſt aus der Moral hier aufzunehmen, daß die Hauptmomente des Tugendbegriffs a) die Dialektik der einzelnen Tugenden; b) die Askeſe und c) der Charakter ſind.

§. 148.

a) Aus der Dialektik der einzelnen Tugenden folgt die pädagogiſche Maxime, alle Tugenden mit gleichmäßiger

Treue zu realiſiren, denn alle zuſammen machen einen in ſich zuſammenhängenden ethiſchen Organismus aus, worin keine gegen die andere gleichgültig iſt.

— Die Moral darf unter den Tugenden keinen Unterſchied des Vorzugs machen. Alle beſtimmen ſich wechſelſeitig. Glänzende Tugenden gibt es nicht und noch weniger eine Genialität zur Tugend. Der Zögling muß gewöhnt werden, in der Tugend nichts klein und nichts groß zu finden; die dem Anſchein nach kleinſte Tugend hängt wieder mit der ſcheinbar größten zuſammen. Manche Tugenden locken durch ihre äußeren Erfolge, wie die Arbeitſamkeit durch den Erwerb, die Ehrenhaftigkeit durch das Anſehen, die Wohlthätigkeit durch ihre Süßigkeit u. ſ. w.; allein deshalb darf der Menſch ihnen nicht als Lieblingstugenden nachgehen, ſondern hat die Tugenden, die, wie Chriſtus ſagt, im Verborgenen bleiben, mit derſelben Hingebung und Aufmerkſamkeit zu üben. — Beſonders fruchtbar iſt in pädagogiſcher Beziehung die Einſicht in den Uebergang, deſſen jede Tugend als empiriſche Exiſtenz in ein ſowohl negatives als poſitives Extrem fähig iſt. Die Unterſchiede der Extreme von der rechten Mitte ſind freilich qualitativer Natur, allein das Werden derſelben vermittelt ſich durch die Quantität. Kant hat bekanntlich die Ariſtoteliſche Lehre von der ethiſchen μεσοτης angefochten, indem er auf die qualitative Differenz der Geſinnung als des entſcheidenden Princips reflectirte; dies iſt für das handelnde Subject richtig, allein für die objective Entwicklung kommt es nicht weniger auf die Beſtimmung der quantitativen Grenze an; z. B. ein Menſch, der bona fide wirthlich ſein will, kann ſchwanken, ob er mit einer Ausgabe über das rechte Maaß ſchon hinausgehe oder hinter ihm noch zurückbleibe. — Da keine Tugend jemals für uns aufhörenkann, ſo folgt auch, daß man ſich für die Realiſirung ſeiner Pflichten keine Ausnahmen und proviſoriſchen Zuſtände geſtatten darf. Unſere moraliſche Bildung wird allerdings immer in ungleichen Phaſen erſcheinen, indem wir aus Beſchränktheit und Schwäche, während wir der Cultur dieſer Tugend gerade uns mit Nachdruck befleißen, die einer andern vielleicht vernachläſſigen. Wenn ſolche Ungleichheit ſich von ſelbſt macht, ſo bringt ſie ihre Entſchuldigung mit ſich, allein ſie wird gefährlich und ſtrafbar, wenn wir ſie mit Willkür machen. Der Zögling iſt daher zu warnen, ſich in einer gewiſſen moraliſchen Nachläſſigkeit, in der Nachgibigkeit gegen Schwächen, Fehler, wohl gar Laſter, noch eine Zeitlang gehen zu laſſen, weil er ſich einen Termin geſetzt hat, von dem aus er ſich beſſern will. Bis zu ihm hin erlaubt er ſich den ethiſchen Schlendrian. Er will etwa erſt ſeine Umgebung, ſeinen Umgang, ſeine Stellung u. ſ. f. von Außen her geändert haben, bis er auch ſein Inneres umgeſtalte. Wo die Erziehung oder das Temperament zur Sentimentalität neigt, finden wir beſonders Geburtstage, Neujahrswechſel, Confirmationstage u. dgl. zu ſolchen Wendepuncten auserleſen. Nun iſt dagegen nichts zu ſagen, daß der Menſch epochenweiſe in ſich geht und ſich vom Innerſten aus erneuet; auch nicht dagegen, daß Momente, wie die angeführten, im Menſchen das Streben nach ſeiner Selbſtverwandlung vorzüglich begünſtigen, indem ſie ihn zur Einkehr in ſich auffordern; allein das iſt nicht zu dulden, daß der Zögling in Vorausſicht eines ſolchen Momentes bis zu ihm hin mit Bewußtſein in ſeiner ſchlechteren Verfaſſung beharre, denn hievon wird die Folge ſein, daß er, wenn nun der von ihm geſetzte feierliche Moment endlich da iſt, nach der erſten Rührung über ſich ſelbſt mit Schrecken gewahrt, wie in ihm ſich nichts geändert hat, wie die nämlichen Verſuchungen für ihn vorhanden ſind, dieſelbe Schwäche ihn anwandelt u. ſ. w. In unſeren Geſchäften, in unſern theoretiſchen Bemühungen u. dgl. kann es allerdings vorkommen, daß wir, wegen Mangel an Zeit oder Mitteln oder Stimmung, eine Arbeit bis zu einem andern Termin ausſetzen müſſen, allein die Sittlichkeit ſteht darin eben viel höher, daß ſie, als die concrete Abſolutheit des Willens, den ganzen, ungetheilten Menſchen unaufhörlich in Anſpruch nimmt. Im Moraliſchen gibt es keine Ferien, keine Interims. Wie wir uns, eine Treppe hinabſchreitend, ſehr wohl vorſehen, nicht, auch nur ein einziges Mal, fehl zu treten und mit unſerer Aufmerkſamkeit daher bei jeder Stufe gegenwärtig ſind, ſo dürfen wir auch im Moraliſchen keine Ausnahmen geſtatten, keine Beſſerungstermine willkürlich anberaumen, ſondern müſſen dieſe letzteren als natürliche Kriſen abwarten und in der Zeit als in der Ewigkeit zu leben ſuchen. —

§. 149.

b) Aus der Askeſe ergibt ſich die Marime der Selbſtbeherrſchung. Die Einwirkung der Erziehung auf den Willen, ſie zur Gewohnheit zu machen, iſt die Disciplin oder Zucht im engeren Sinn. Die Askeſe lehrt uns das Verhältniß kennen, in welchem wir thatſächlich als geſchichtliche Perſonen zur Idee des Guten ſtehen. Aus der empiriſchen Selbſterkenntniß entnehmen wir den Begriff unſerer Schranken; aus der abſoluten Selbſterkenntniß hingegen, die uns das Weſen der Freiheit als unſere eigenſte Wirklichkeit vergegenwärtigt, entnehmen wir den Begriff der widerſtandloſen Möglichkeit des wahrhaft guten Willens. Um aber dieſen Begriff zu realiſiren, bedürfen wir der Uebung. Sie iſt das eigentlich Askettiſche. Jeder Menſch muß für ſie nach ſeiner Individualität und den aus ihr entſpringenden ſpecifiſchen Verſuchungen ſich eine beſondere Technik erfinden, deren Kern die Selbſtbezwingung, die Ueberwindung der negativen Willkür durch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Willens iſt.

— Um dieſe zu erleichtern, kann der Zögling auch geübt werden, die erlaubte Willkür ſich nicht zu geſtatten. Von der Askeſe wird jetzt oft geſprochen, als ob ſie ein dem Mittelalter oder dem Katholicismus auf beſondere Weiſe angehöriger Begriff ſei. Dies iſt ein Irrthum. Ihnen gehört die Askeſe in der einſeitigen Form als werkheilige und mortificirende; die Askeſe überhaupt iſt jedoch eine nothwendige Beſtimmung der Moral. Ob die Tugendübung durch Führung eines Tagebuches gewinnt, läßt aus dem Mittel ſelbſt ſich nicht vorherſagen. Es kommt ganz darauf an, wie es geführt wird. Dem Einen wird es zum Fluch, dem Andern zum Segen gereichen. Fichte, Göthe, Byron u. A. haben Tagebücher geführt und ſind dadurch objectiv gefördert, während Andere, wie ein Lavater, dadurch vereitelt ſind. Die Eitlen wollen Abends ſchwarz auf weiß bewundern, was für einen correcten Lebenslauf ſie den Tag über zu ihrer Freude geführt haben. —

§. 150.

c) Das Reſultat der Tugendübung oder, noch allgemeiner ausgedrückt, der individuellen Realiſirung der Freiheit, iſt die methodiſche Beſtimmtheit des ſingulären Willens oder der Charakter. Der Begriff des Charakters iſt zunächſt ein formaler, denn er enthält nur die Identität, die in der Richtung eines Willens nach Außen hin als beharrliche geſetzt wird. Wie es gute, ſtarke, ſchöne Charaktere gibt, ſo auch ſchlechte, ſchwache, häßliche. Wenn daher in der Pädagogik ſoviel von der Charakterbildung die Rede zu ſein pflegt, ſo hat dies den Sinn, die Richtung des einzelnen Willens auf die Realiſirung des Guten hin conſtant zu machen. Die Freiheit ſoll der Charakter des Charakters werden. Die Erziehung muß daher das Ineinanderwirken der Factoren der Charakterbildung überwachen nämlich α) das Temperament als den natürlichen Charakter eines Menſchen; β) das Schickſal als den hiſtoriſchen; γ) die Energie des Willens, in den Schranken von Natur und Geſchichte die Idee des Guten an und für ſich zu verwirklichen, als den eigentlich ethiſchen Charakter. Das Temperament beſtimmt den Rhythmus unſerer äußeren Erſcheinung; das Schickſal ſtellt uns die ethiſchen Probleme; der Wille aber in ſeiner Souverainität beſiegelt erſt die Geſtaltung dieſer Potenzen. Die Pädagogik zweckt darauf ab, dem Zögling die Freiheit zur Gewohnheit zu machen, ſo daß er nur in der Idee des Guten das Maaß ſeines Handelns findet. Sie will nicht blos eine formale Selbſtſtändigkeit, die allerdings auch ſchon Charakter genannt werden kann, ſondern auch eine reale, nämlich im Begriff der Freiheit als der abſoluten Nothwendigkeit ſelbſt liegende. Die pädagogiſche Maxime lautet deshalb hier: ſei ſelbſtſtändig, aber durch das Gute. Weichheit, Härte, Schnell- und Schwerbeweglichkeit u. ſ. w. ſind gegen die Abſolutheit dieſes Inhaltes untergeordnete Modificationen der empiriſchen Erſcheinung, die bald im Temperament, bald im Schickſal, bald in beiden ihren Grund haben.

— Eigenſinnigkeit, Trotzköpfigkeit pflegt das Vorurtheil für ſich zu haben, Charakteranlage zu beurkunden. Sie kann aber auch aus Schwäche und Unbeſtimmtheit entſpringen, weshalb man ſich wohl vorzuſehen hat. Ein ſanftes Gemüth kann durch Begeiſterung für das Gute eben ſowohl zur größten Willensfeſtigkeit gelangen. — Nur Gemeinheit und Niedrigkeit iſt ſchlechterdings nicht zu dulden.

§. 151.

3) Ueber die Charakterbildung geht das Gewiſſen hinaus.

Es iſt die Beziehung, welche das moraliſche Subject ſelbſt zwiſchen ſich als Erſcheinung und zwiſchen ſich als Idee macht. Es vergleicht ſich nach ſeiner Vergangenheit oder Zukunft mit ſeinem Weſen und beurtheilt ſich darnach als gut oder böſe. Dieſe Selbſtſtändigkeit des ſittlichen Urtheils iſt die eigentliche Seele aller Moralität, die Negation aller Selbſttäuſchung und aller Täuſchung durch Andere. Die pädagogiſche Maxime lautet hier alſo: ſei gewiſſenhaft! Sei in letzter Inſtanz nur von dem Begriff abhängig, den du ſelber von der Idee des Guten haſt!

— Die Selbſtkritik des Gewiſſens überſchwebt unſere geſchichtliche Wirklichkeit und begründet in uns allen vernünftigen Fortſchritt. Fichte's ſtrenges Wort bleibt deshalb ewig wahr: wer einen ſchlechten Charakter hat, ſoll ſich unbedingt einen beſſern anſchaffen! —

Drittes Capitel.

Die religiöſe Bildung.

§. 152.

Die ſociale Bildung enthält den Formalismus, die moraliſche den Realismus des praktiſchen Geiſtes. Das Gewiſſen macht den Uebergang zur religiöſen Bildung. Es iſt ſchon in ſeiner Apodikticität an ſich die Abſolutheit des Geiſtes. Der einzelne Geiſt vernimmt aus der Tiefe ſeines eigenen Weſens heraus die Beſtimmung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, der er ſich zu unterwerfen hat. Sie erſcheint ihm als die Stimme des Gottes. Religion entſteht, ſobald der Einzelne das Abſolute von ſich als perſönliches, für ſich und darum auch für ihn ſeiendes Subject unterſcheidet. Der Atheiſt bleibt bei der Abſolutheit der logiſchen und phyſiſchen, äſthetiſchen und praktiſchen Kategorien ſtehen. Er kann daher vollkommen moraliſch ſein; der Religion aber entbehrt er, wenn er auch ſeine Rechtſchaffenheit mit dieſem Namen zu bezeichnen und die dogmatiſchen Beſtimmungen der poſitiven Religionen auf ethiſche zurückzubringen liebt. Zur Religion gehört, daß ich mich zum Abſoluten nicht nur als meiner Subſtanz verhalte und daß in Bezug darauf nicht nur Ich das Subject bin, ſondern mir auch die Subſtanz an ſich ſelbſt Subject für ſich ſei. Wenn ich nur mich als das Abſolute weiß, ſo bin ich geiſtlos; ich bin nur erſt abſolutes Selbſtbewußtſein, dem, weil es als Begriff ſich nur zu ſich ſelbſt verhält, lediglich der Reiz zum fortwährenden Kampf mit jedem ihm ungleichen Selbſtbewußtſein übrig bleibt, ſollte derſelbe auch nur als theoretiſches Ironiſiren exiſtiren. In der Religion weiß ich das Abſolute als Weſen, indem ich von ihm gewußt werde. Alles Andere, mich ſelbſt mitinbegriffen, iſt ein Endliches, Verſchwindendes, wie bedeutend es ſei, wie ſehr relativ und momentan das Unendliche in ihm exiſtire. Als Exiſtenz eben geht es vorüber. Das Abſolute, ſchlechthin ſich ſelbſt ſetzend, ſich von ſich in der Einheit mit ſich unterſcheidend, iſt immer ſich gleich und nimmt alle Unruhe der Erſcheinung in ſeine einfache Tiefe zurück.

§. 153.

Wir können den Proceß des einzelnen Geiſtes, in welchem er aus der Mannigfaltigkeit aller Verhältniſſe ſich zur Syntheſe mit dem Abſoluten als dem ſubſtantiellen Subject erhebt, worin Natur und Geſchichte ſich verknoten, im engeren Sinn Gemüth nennen. Im weiteren Sinn nennen wir ſo auch eine gewiſſe ſentimentale Heiterkeit, eine ſinnliche auch das Kleine bedeutend findende Behaglichkeit. Der Superlativ der Gemüthlichkeit aber

gründet in der Religioſität, deren Wärme die Weltgewandtheit und Gewiſſenhaftigkeit ſeelenvoll durchathmet.

§. 154.

Die Erziehung hat den Menſchen zur Religion heranzubilden, indem ſie ihm 1) den Begriff derſelben gibt; 2) um die Realiſirung dieſes Begriffs in ihm ſich bemühet; 3) den theoretiſchen und praktiſchen Proceß in ſeiner Geſtaltung einem beſtimmten Standpuncte der religiöſen Bildung überhaupt unterordnet.

— In der Bearbeitung der Pädagogik iſt die Stellung, welche der Begriff der Religion einnimmt, ein ſehr ſchwankender. Manche Pädagogen fangen damit an, während andere damit enden. Noch andere bringen ihn ganz naiv mitten unter ſehr heterogenen Umgebungen plötzlich zum Vorſchein, wiſſen wenig darüber zu ſagen und ſchieben zuletzt den Erziehern zu, durch ihr Beiſpiel der Gottesfürchtigkeit in ihren Zöglingen das Feuer der Religioſität zu entzünden. Ueberall aber ertönt das Geſchrei, daß in der Erziehung nichts ſo wichtig ſei, als die Religion. Richtig verſtanden, iſt dies nun auch ganz wahr; der *religiöſe Geiſt*, das Bewußtſein des Abſoluten, die Ehrfurcht vor ihm ſollen Alles durchdringen. Nicht ſelten jedoch verſteht man unter dem Religiöſen nur das Theologiſche oder das kirchlich Ceremonielle, die doch nur einſeitige Momente des totalen religiöſen Proceſſes ſind. Die Anglikaniſche Hochkirche gibt uns in den Collegien und Univerſitäten Englands ein abſchreckendes Beiſpiel dieſer Verirrung. Was kann es Geiſttödtenderes, Religionentfremdenderes geben, als jene Morgen- und Abendandachten, wie ſie in Oxford und Cambridge mit maſchienenmäßiger Regularität abgehalten werden! Aber auch die traurige Thatſache gehört England an, daß, nach *Kohl's* Bericht, in

Mancheſter, Liverpool, Birmingham, London, Tauſende von Menſchen leben, die nie einen Unterricht in der Religion genoſſen haben, nie getauft ſind, ſchlechthin ganz ohne Religion in brutaler Stupidität leben. — Die Religion muß den Schluß der Erziehung ausmachen. Sie nimmt das didaktiſche und praktiſche Element in ſich auf und erhebt ſie, ihrem Inhalt nach, zur Univerſalität. —

I. Der theoretiſche Proceß der religiöſen Bildung.

§. 155.

Die Religion muß, wie jeder Inhalt des Geiſtes, für die Erkenntniß die früher ſchon beſchriebenen Stufen des Gefühls, der Vorſtellung und des Begriffs durchlaufen. Welches immer die beſondere Beſtimmtheit einer Religion ſei, ſo kann ſie dieſer pſychologiſchen Nothwendigkeit ſich weder in ihrer allgemeinen Geſchichte, noch in der Geſchichte des Bewußtſeins ihrer einzelnen Bekenner entziehen. Der Pädagoge muß dieſen Gang kennen, theils um ihn dem Zöglinge zu erleichtern, theils um Mißbildungen der Religioſität zu verhüten, welche dadurch entſtehen, daß das Subject, nachdem es ſchon zu einer höheren Stufe herangereift iſt, ſich gegen ſein Bedürfniß auf der niedrigeren fixirt. Die Pädagogik hat ſich jedoch hier abermals lemmatiſch zu verhalten, indem ſie die Religionsphiloſophie ſich vorausſetzen muß, der die ausführliche Abhandlung dieſer Begriffe zukommt.

§. 156.

1) Die anfängliche Exiſtenz der Religion iſt die des religiöſen Gefühls. Das Subject iſt mit dem Göttlichen noch unmittelbar identiſch, unterſcheidet ſich noch nicht von der Abſolutheit ſeines Weſens und wird inſofern durch daſſelbe be-

ſtimmt. Es iſt ſich, indem es das Göttliche fühlt, ein Geheimniß. Dieſer Anfang iſt nothwendig. Die Religion kann in dem Menſchen durch die Erziehung nicht von Außen her erzeugt werden; ihre Geneſis gehört vielmehr der urſprünglichen Tiefe an, in welcher Gott ſelbſt und der einzelne Geiſt weſentlich Eines ſind.

— Der Erzieher darf ſich nicht einbilden, Gott erſetzen, Religion machen zu können. Religion an ſich iſt dem Geiſt primitiver Weiſe immanent, denn jeder iſt ein gotteingeborner. Die Erziehung kann die Religiöſität nur entwickeln helfen. Wenn die Abſolutheit des religiöſen Gefühls von Schleiermacher und ſeinen Anhängern als das Gefühl der Abhängigkeit beſtimmt worden iſt, ſo iſt dies in Anſehung der pſychologiſchen Form richtig, denn das Gefühl wird durch das, was es fühlt, beſtimmt; es hängt von dem Inhalt ab. Inſofern aber Gott den Inhalt des Gefühls ausmacht, tritt das Gegentheil aller Abhängigkeit, abſolute Befreiung ein. Dies iſt es, was ich gegen Schleiermacher geltend machte. Die Religion erhebt den Menſchen über das Endliche, Zeitliche, Vergängliche, befreit ihn vom Druck der Erſcheinung. Und dies thut ſelbſt die ſchlechteſte Religion. Wenn man daher ſeit einiger Zeit die Meinung ausſpricht, als ob mit dem Tadel des Ausdrucks der Abhängigkeit Schleiermacher Unrecht gethan worden, ſo überſieht man jenen Unterſchied. —

§. 157.

Das religiöſe Gefühl hebt ſich auf, indem der Geiſt ſeinen Inhalt von anderem, auch gefühltem Inhalt unterſcheidet, ihn dadurch zur Anſchauung macht und dieſer ſelbſt mit ihrem Neben- und Nacheinander als formell freies Subject gegenübertritt.

— Der Ausdruck, daß das Gefühl ſich aufhebe, iſt nicht ſo zu nehmen, als ob es unterginge; indem es ſich zur Anſchauung fortgeſtaltet, dauert es zugleich als eine nothwendige Form der Intelligenz fort. —

§. 158.

Wird der Geiſt zurückgehalten, aus der Einfachheit des Gefühls zur Unterſcheidung der Anſchauung und ihrer Erinnerung, der Vorſtellung, fortzugehen; ſoll er alſo den Anſatz zur Bildung der Anſchauung immer wieder rückwärts in das Fühlen auflöſen, ſo wird dadurch das an ſich geſunde, als Anfangsſtufe vollkommen berechtigte Gefühl krank und entartet in einen ſchlechten Myſticismus. Die Erziehung muß daher wiſſen, daß das Gefühl durch die Fortbildung ſeines Inhaltes zur Anſchauung und Vorſtellung von Seiten der pſychologiſchen Form nicht abgetödtet, vielmehr ſeiner Wahrheit entgegengeführt wird.

§. 159.

2) Die Vorſtellung, als die ideell geſetzte Anſchauung, zerlegt den religiöſen Inhalt nach ſeinen verſchiedenen Seiten und verfolgt eine jede derſelben nach ihrer Conſequenz. Der Menſch betritt hiermit die Stufe der religiöſen Phantaſie und ſtellt ſich den Inhalt ſeines religiöſen Gefühls in einer Welt von Bildern vor.

— Die eigenthümliche Richtung der Phantaſie hängt natürlich von der Eigenthümlichkeit ab, mit welcher das allgemeine religiöſe Gefühl ſich in einer Religion ſpecificirt. Die Phantaſie herrſcht nun wohl über die einzelnen Vorſtellungen, jedoch keineswegs mit ſolcher Unbedingtheit, als man oft meint, denn jedes Bild hat eben in ſich ſelbſt ſeine Folgerichtigkeit, der ſich die Phantaſie unterwerfen muß; z. B. ſtellt eine Religion ſich Gott als Thier oder als Thiermenſch oder als Menſch vor, ſo hat jede dieſer Vorſtellungen in der Entwicklung der Phantaſie ihre Conſequenzen. —

§. 160.

Die Vorſtellung hebt ſich auf, indem der Geiſt die Allgemeinheit ihres Inhaltes auch nach ihrer Nothwendigkeit zu beſtimmen verſucht, d. h. zu denken beginnt. Für die Phantaſie iſt die Nothwendigkeit ihrer Bilder eine bloße Vorausſetzung. Das Denken erkennt nicht nur den Widerſpruch, der zwiſchen der ſinnlich beſchränkten Form der einzelnen Vorſtellung und zwiſchen der Abſolutheit ihres Inhaltes exiſtirt, ſondern auch den, in welchem die Vorſtellungen als ſolche ſich unter einander befinden.

§. 161.

Wird der Geiſt zurückgehalten, aus der bunten Vielgeſtaltigkeit der Vorſtellung zur ſinnlichkeitsloſen Klarheit und Einſicht des Denkens ſich zu erheben; ſoll er alſo den Inhalt, den er ſchon als Begriff zu faſſen beginnt, immer wieder rückwärts in das Neben- und Nacheinander der Bilderwelt auflöſen, ſo wird dadurch die Phantaſiereligion, die als zweite Stufe der religiöſen theoretiſchen Bildung vollkommen berechtigt iſt, zur Entartung in eine, ſei es gröbere oder feinere, Idolatrie gezwungen. Die Erziehung muß ſich daher dem Denken nicht widerſetzen, wenn es die Kritik der religiöſen Vorſtellungen unternimmt; im Gegentheil hat ſie dieſelbe zu leiten, damit nicht die Entdeckung der Widerſprüche, welche der ſinnlichen Form unvermeidlich anhaften, das Subject zu dem Leichtſinn verleite, mit der relativen Unwahrheit der Form auch den religiöſen Inhalt überhaupt fortzuwerfen.

— Es iſt eine Verkehrtheit, wenn Erzieher die Phantaſie von der Religioſität ganz abhalten wollen; aber es iſt auch eine Verkehrtheit, den Geiſt, der ſeinem formalen Weſen nach Wiſſen iſt, auf der Stufe der Phantaſie fixiren und ihn in den Dienſt von kanoniſchen Bildertypen bannen zu wollen. Je mehr er, ſolchem Zwang gegenüber, ſchon von dem Reiz des Denkens ergriffen iſt, um ſo mehr wird er dann in Gefahr ſein, den Inhalt der Religion ſelbſt als eine bloße Vorſtellung zu verurtheilen. Als Durchgangspunct iſt die Phantaſiereligion völlig normal und es beſchadet der Freiheit wahrlich nicht im Geringſten, ſich das Böſe z. B. auch einmal als leibhaften Teufel vorgeſtellt zu haben. Nicht hierin, ſondern in der Verabſolutirung beſtimmter, äſthetiſcher Formen einer Religion liegt der Fehler. Die Reaction des Denkens gegen einen ſolchen äſthetiſchen Abſolutismus pflegt dann in ihrem negativen Abſolutismus auch den Inhalt zu verachten, weil er nur eine Vorſtellung ſei. —

§. 162.

3) Im Denken erreicht der Geiſt diejenige Form des religiöſen Inhaltes, welche mit der ſeines einfachen Selbſtbewußtſeins identiſch iſt und über welche hinaus für die Intelligenz als theoretiſche nicht abermals eine andere liegt. Allein innerhalb des Denkens iſt das abſtracte, reflexive und ſpeculative zu unterſcheiden. Das abſtracte gibt dem religiöſen Inhalt des Bewußtſeins die Form von Abſtractionen oder Dogmen; d. h. Sätzen, die eine Beſtimmung als eine Allgemeinheit aufſtellen und irgend eine andere als Grund ihrer Nothwendigkeit hinzufügen. Das reflexive beſchäftigt ſich mit der Beziehung der Dogmen auf einander und mit der Unterſuchung der Gründe, auf denen ihre Nothwendigkeit beruhen ſoll. Es wird alſo weſentlich kritiſch und ſogar ſkeptiſch. Die Auflöſung der Dogmen, welche durch dies Raiſonnement der Aufklärung erfolgt, hebt ſich erſt im ſpeculativen Denken wieder auf, wel-

ches die freie Einheit des Inhaltes und ſeiner Form als die eigene Selbſtbeſtimmung deſſelben zu ſeinen Unterſchieden erkennt. Die Erziehung muß dieſen Stufengang der Intelligenz kennen, theils im Voraus die Ruhe bei den Veränderungen zu bewahren, die er im Bewußtſein hervorbringt, theils um den Proceß der Veränderung ſelbſt nach dem organiſchen Zuſammenhang ſeiner Momente leiten zu können. Die Kritik des abſtracten Verſtandes durch den reflectirenden iſt ſo wenig aufzuhalten, als die Kritik der Phantaſie durch das Denken. Allein die Reflexion iſt nicht die letzte Möglichkeit des Denkens, obwohl ſie in der Eitelkeit ihrer Skepſis ſich oft dafür hält und mit der Oede des bloßen Nichts, bei dem ſie anlangt, ſich wohl gar in ſchlechter Vornehmheit brüſtet. Hier zeigt es ſich, wie nothwendig dem Menſchen, auch in religiöſer Beziehung, eine wahrhaft philoſophiſche Bildung wird, um in einem zwiſchen Dogmenſtarrſinn und Meinungswechſel getheilten Culturleben die Selbſtgewißheit der Exiſtenz des Abſoluten nicht zu verlieren.

§. 163.

Die Erziehung hat alſo auch den Untergang der dogmatiſchen Abſtraction nicht zu fürchten, da er vielmehr für die theoretiſche Bildung nach ihrer Totalität ein unvermeidlicher Wendepunct iſt, dem ſich das Bewußtſein in ſeiner Geſchichte nicht entziehen kann. Allein die Erziehung muß auch in concreto unterſcheiden, auf welcher Bildungsſtufe gerade ein beſtimmtes Bewußtſein ſich befindet. Wenn es nämlich auch für die Menſchheit als Gattung ſchlechterdings nothwendig iſt, Philoſophie zu erzeugen, ſo exiſtirt doch dieſe Nothwendigkeit keineswegs für jeden Einzelnen. Für die Kinder, für die Frauen, für alle an die Natur gebundenen einfachen Lebensarten, z. B. iſt die Form der Religion als Phantaſiegeſtalt angemeſſen und tritt die Begriffsform nur mit relativer Bedingtheit ein. Die Erziehung darf daher das Denken nicht gewaltſam und voreilig entwickeln wollen, bevor die individuelle Intelligenz dazu wirklich erſtarkt iſt.

— Die forcirte Denkerei, die manche Pädagogen auch auf dem religiöſen Gebiete treiben, iſt nicht weniger unpraktiſch, als der Mangel aller Anleitung zum geordneten Nachdenken über religiöſe Materien. Daß der niedrigeren Stufe der Intelligenz die gegen ſie höhere im Verhältniß zu ihr als frivol erſcheinen kann, iſt natürlich, weil ſie an ſich noch kein Bedürfniß der Formveränderung hat, welche dieſelbe hervorruft und deshalb in dem Untergange der Form des Bildes oder Dogma's den Untergang der Religion ſelbſt erblickt. In unſerer Zeit iſt freilich die Vorſtellung ſehr verbreitet, daß mit der Aenderung der pſychologiſchen Form auch der Inhalt als ſolcher ſich ändern müſſe und daß daher eine Religion auf der Stufe des Gefühls, der Vorſtellung und des Begriffs nicht mehr ihrem Weſen nach die identiſche ſein könne. Dieſe ſo populär gewordene und für hohe Philoſophie gehaltene Meinung iſt aber ein Irrthum, der aus Ungründlichkeit der pſychologiſchen Unterſuchung ſtammt. —

§. 164.

Die theoretiſche Bildung der Religioſität ſchließt folglich mit der Freiheit der philoſophiſchen Kritik, die Vorausſetzung der Vernunft im religöſen Inhalt durch den Beweis der Nothwendigkeit ſeiner Beſtimmungen auch zur ſelbſtgewiſſen Einſicht zu erheben. Dies iſt der einzige vernünftige pädagogiſche Weg, nicht nur der Ausartung des religiöſen Bewußtſeins in ſchlechten Myſticismus oder in Frivolität vorzubeugen, ſondern dieſelben auch, wo ſie ſchon entſtanden ſind, poſitiv wieder aufzuheben.

— Aeußerliche Abſperrung hilft nichts. Die Kriſen der welthiſtoriſchen Veränderungen des religiöſen Bewußtſeins finden ihren Weg auch durch die dickſten Kloſtermauern; der Philoſoph Reinhold war ein Zögling der Jeſuiten, der Philoſoph Schad der Benedictiner. —

II. Der praktiſche Proceß der religiöſen Bildung.

§. 165.

Praktiſch iſt die theoretiſche Bildung an ſich ſchon, denn ſie gibt dem Menſchen beſtimmte Vorſtellungen und Gedanken vom Göttlichen und ſeinem Verhältniß zu ihm. Im engeren Sinn praktiſch iſt die Bildung, welche ſich auf den Willen als ſolchen bezieht. Die Erziehung hat in dieſem Betracht für die Religioſität die Heiligung überhaupt, die Einführung des Zöglings in die Cultusformen einer poſitiven Religion und die Verſöhnung mit dem Schickſal zu unterſcheiden.

§. 166.

1) Die Religiöſität ſetzt ſich die Moralität als eine unerläßliche Bedingung voraus, ohne welche ſie ihrem Begriff nicht wahrhaft entſprechen kann. Wenn aber der Menſch auf dem nur moraliſchen Standpunct ſich zum *Begriff der Pflicht als ſolcher* verhält, ſo unterſcheidet von ihm der ethiſch-religiöſe Standpunct ſich dadurch, daß er die Nothwendigkeit des Guten als die Selbſtbeſtimmung des göttlichen *Willens* ſetzt und dadurch der Praxis eine *perſönliche* Beziehung auf Gott gibt, durch welche das Gute zum *Heiligen*, das Böſe zur *Sünde* wird. Die Erziehung hat daher den Zögling zuerſt ganz einfach an die Vorſtellung zu gewöhnen, daß er im Guten mit Gott als dem abſoluten Subject ſich vereinige, im Böſen von ihm ſich trenne. Die Empfindung, mit ſeinem Thun Gott

ſelbſt poſitiv oder negativ zu berühren, vertieft die moraliſche Haltung zur intenſiven Gemüthlichkeit.

§. 167.

2) Die Heiligung des Sinnes überhaupt, welcher das Kind inne wird, ununterbrochen ein perſönliches Verhältniß zum Abſoluten als einem ſelbſt perſönlichen zu haben, macht den Anfang der praktiſchen Bildung der Religion. Die zweite Stufe iſt die Einführung des Kindes in die objectiven Formen des Cultus einer poſitiven Religion. Durch die religiöſe Zucht lernt das Kind ſeiner Egoität ſich entäußern; durch den Cultus lernt es ſeinem religiöſen Gefühl im Gebet, in der ſymboliſchen Handlung und in der Feier adäquaten Ausdruck geben. Die Erziehung muß aber zugleich die Freiheit gegen die Form zu erhalten ſuchen, damit nicht dieſelbe mit der Religion als ſolcher verwechſelt werde. Die Religion ſtellt ſich in den Cultusformen dar, allein ſie als ſolche haben nur inſoweit religiöſen Werth, als in ihnen, die an ſich etwas Aeußerliches ſind, der Geiſt, der ſie als ſeine Manifeſtation hervorbringt, gegenwärtig iſt.

— Wird der Mechanismus der Cultusformen als die Religion ſelber ſchlechthin geſetzt, ſo entartet der Gottesdienſt in den Afterdienſt der Religion, wie Kant ihn in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft für immer gezeichnet hat. Nichts verwüſtet mehr die Empfänglichkeit für alle wahre religiöſe Bildung, als die Seelenloſigkeit, mit welcher das Beten, Bibelleſen, Kirchengehen, Abendmahlnehmen u. dgl. oft von Erziehern betrieben wird, nur darf man aus ſolchem Extrem heraus nicht die Meinung ziehen, als ob dem Kinde ein Unbekanntbleiben mit dem Cultus überhaupt erſprießlicher ſei —

§. 168.

3) Es iſt möglich, daß ein Menſch auf dem Standpunct der kirchlichen Religioſität ſich praktiſch vollkommen beruhige: er kann ganz in die Actuoſität des Cultus aufgehen und ſein Leben darin zu höchſter Beſeligung vollbringen. Allein bei weitem die meiſten Menſchen werden ſich gedrungen ſehen, die Wahrheit der Religion in der Tiefe ihres Schickſals durchzuerfahren, indem ſie handeln und mit dem Handeln ſich eine Vergangenheit erzeugen, deren Folgen ihre Zukunft bedingt. Sie beſchränken ſich ſelbſt durch die Thaten, deren unfreiwillig-freiwillige Urheber ſie werden; unfreiwillig, inſofern die Aufforderung zum Handeln ihnen aus dem Zuſammenhang des concreten Geſchehens reſultirt; freiwillig, inſofern ſie ſich darauf einlaſſen und eine wirkliche Veränderung in der Welt hervorbringen. Ja auch ſelbſt das Unterlaſſen des Böſen wie des Guten wird zur Schuld des Menſchen. Die Geſchichte des einzelnen Menſchen erſcheint daher einerſeits, ſofern ihr Stoff betrachtet wird, als das Werk des Pragmatiſmus der *Umſtände*; anderſeits, ſofern man auf die *Form* reflectirt, als die *That* des ſich ſelbſt beſtimmenden *Subjectes*. Unfreiheit — das Beſtimmtwerden durch die gegebene Situation — und Freiheit — die Beſtimmung zum Handeln — vereinigen ſich in der Wirklichkeit als einer gerade ſo und nicht anders gewordenen, endlichen. Dieſer unvermeidlichen Beſchränktheit ſteht das Weſen des Geiſtes als das in ſich unendliche, ewige gegenüber, das über alle Geſchichte *hinaus* iſt, weil der abſolute Geiſt an und für ſich keine Geſchichte hat. Was man ſeine Geſchichte nennen kann, iſt nur ſein Manifeſtiren und das ewige Zurückgeben aus demſelben in ſich, ein Act, der im abſoluten Geiſt mit der Entäußerung der Manifeſtation zuſammenfällt. Aus ſolchem Weſen als dem an ſich ihm inhärirenden entſteht dem

einzelnen Geiſt der Trieb zur Seligkeit d. h. zum Freiwerden von der Geſchichte mitten in ihrem Proceſſe. Dieſen Trieb befriedigt er negativ durch das Setzen des Geſchehenen als eines Geweſenen, das nur in der ideellen Exiſtenz der Erinnerung fortlebt; poſitiv durch das Setzen eines neuen Daſeins, in welchem er die Idee der Freiheit, die ſeine Nothwendigkeit ausmacht, reiner, höher, als zuvor, zu realiſiren ſtrebt. Dieſe raſtloſe Wiedergeburt aus dem Grabe des Vergangenen zum Leben einer ſchöneren Zukunft iſt die ächte Verſöhnung mit dem Schickſal. Die unächte kann verſchiedene Formen annehmen. Sie kann von allem Handeln abſtrahiren, weil der Menſch gerade durch daſſelbe ſich beſchränkt und ſchuldig wird. Dies iſt die Verzweiflung an der Freiheit, die den Geiſt zur Geiſtloſigkeit verurtheilt, denn ſein Begriff fordert die Thätigkeit. In dieſen Irrthum iſt der abſtracte Quietismus der Indiſchen Büßer, der Buddhiſten, der fanatiſchen Asketen, der proteſtantiſchen ſchönen Seelen u. ſ. f. verfallen. Oder der Menſch wird gegen die ethiſche Beſtimmtheit ſeines Handelns gleichgültig. Er handelt alſo, aber durch den Unglauben an den mittelſt der Freiheit nothwendigen Zuſammenhang der Thaten, die er zu bloßen Zufälligkeiten herabſetzen möchte, wird er ebenfalls geiſtlos. Dies iſt der Irrthum des Indifferentismus und ſeiner Frivolität, welche die offenbaren Myſterien der Schickſalsgeſtaltung ableugnet. Die Erziehung muß daher den Menſchen mit Achtung vor der Geſchichte und mit Vertrauen zur Unerſchöpflichkeit des progreſſiven Geiſtes erfüllen, da er nur durch das Produciren des Beſſeren ſich affirmativ über das Vergangene erheben kann. Dieſe thätige Anerkennung der Nothwendigkeit der Freiheit als des Schickſalbeſtimmenden Princips iſt die höchſte Genugthuung, zu welcher die praktiſche Religioſität ſich hervorzubringen vermag, denn in ihr entwickelt ſich die Seligkeit, die ſich durch die Endlichkeit und Vergänglichkeit nicht gehemmt weiß und den unſterblichen Muth beſitzt, mit freier Reſignation auf abſtracte Vollkommenheit dennoch die Vollendung immer von Neuem anzuſtreben, ſo daß Glück und Unglück, Freude und Schmerz in der Kraft uneigennütziger Entſagung und aufrichtiger Demuth überwunden wird.

— Die Flucht vor dem Handeln in eine gemachte Geſchichtsloſigkeit, die zuletzt oft in wahre Verthierung ausſchlagen kann, iſt eigentlich der Grundzug aller mönchiſchen Pädagogik. — Unſerer Zeit thut die Verſöhnung mit dem Schickſal beſonders Noth, denn alle Welt iſt unzufrieden. Die ſchlimmſte Geſtalt der Unzufriedenheit iſt die Blaſirtheit. Dies Wort iſt nicht, wie Viele wähnen, ein urſprünglich Franzöſiſches, ſondern Griechiſches, von βλάζειν, welken. Man kann wohl ſagen, daß alle Cultur durch Phaſen durchgeht, wo ſie momentan und relativ ſich langweilig wird und daß inſofern die Blaſirtheit in aller Zeit vorkommen kann. In unſeren Tagen aber hat ſich die Blaſirtheit bis zum gründlichen Ekel am Daſein überhaupt geſteigert, der jedoch zugleich nach dem Genuß begehrt. Der Blaſirte hat Alles durchgenoſſen, durchgefühlt, durchgeſpottet. Er iſt von der Freude am Genuß zur Sentimentalität, d. h. zum Schwelgen im Gefühl; von der Sentimentalität zur Ironie des Gefühls und von dieſer zur Qual übergegangen, ſeine abſolute Ohnmacht und Leerheit mit der Entgegenſetzung gegen dieſelbe zu empfinden. Der Blaſirte ſpottet auch dieſer, weil es ein Troſt für ihn wäre, das Univerſum als eine ausgepreßte Frucht fortwerfen und das eitle Nichts als die Wahrheit aller Dinge proclamiren zu können. Nichtsdeſtoweniger iſt jene Ironie der Punct, an welchen die Erziehung anknüpfen kann, in dem Blaſirten die Religioſität von Neuem zu entzünden und ihn zur liebevollen Anerkennung der Wirklichkeit zur Achtung vor der Geſchichte, zurückzuführen. Das Schlimmſte, was die Erziehung hier zu bewältigen hat, iſt die Koketterie mit dem Blaſirtſein ſelbſt, die ſchlechte Vornehmheit und Selbſtgefälligkeit, ſo heruntergekommen, ſo zu allem fröhlichen und unbefangenen Genuß unfähig geworden zu ſein. Man behauptet nicht zuviel, wenn man ſagt, daß ſchon Gymnaſiaſten jetzt an der Oede der Blaſirtheit kranken. Unſere Literatur iſt voll von Producten dieſer Krankheit. Man polemiſirt gegen ſeine Zerriſſenheit und kann ſich zugleich einer gewiſſen Freude daran nicht erwehren. Diaboliſche Sentimentalität! —

III. Der abſolute Proceß der religiöſen Bildung.

§. 169.

Vergleicht man die Stufen der theoretiſchen und praktiſchen Bildung der Religioſität, ſo erhellt ihre innere Uebereinſtimmung. Das Gefühl als unmittelbare Erkenntniß und die zur Pietät werdende Heiligung des Sinnes; die Phantaſie mit der Breite ihrer Vorſtellungen und der Cultus mit der Symbolik ſeiner feierlichen Begehungen; endlich der Begriff der Religion und die Verſöhnung mit dem Schickſal als das innere Freiwerden vom Druck der Geſchichte entſprechen einander. Faſſen wir dieſen Parallelismus zuſammen, ſo erhalten wir den Gang, welchen die Religion in ihrem geſchichtlichen Proceſſe überhaupt nehmen muß, indem ſie 1) als *natürliche* anfängt; 2) zur *hiſtoriſchen* Beſtimmtheit fortſchreitet und dieſe 3) in der *Vernünftigkeit* des Glaubens aufhebt. Dieſe Stadien erwarten jeden Menſchen, ſofern er dazu kommt, ſich in ſeiner religiöſen Bildung vollſtändig auszuleben, was allerdings für den Einzelnen eine Zufälligkeit bleibt.

§. 170.

1) Das Kind hat noch keine beſtimmte Religioſität. Es iſt noch die allſeitig beſtimmbare Möglichkeit. Aber, da es an ſich Geiſt iſt, ſo regt ſich in ihm das Weſen der Religion auf ihm ſelbſt noch unbewußte Weiſe. Die Subſtanz des Geiſtes bezeugt ihre Immanenz im einzelnen Subject durch den für es ſelbſt noch geheimnißvollen Drang zur Abſolutheit und zum Wechſelverhältniß mit einem Gott. Dies iſt die anfängliche Stufe der natürlichen Religion, deren Begriff nicht mit dem der Naturreligion zu verwechſeln iſt.

§. 171.

2) Aber das Kind, indem es ſich in das Leben hineinlebt, ſtößt ſchon auf beſtimmte Formen der Religion und wird auf naturgemäßem Gange zunächſt durch die Vermittelung ſeiner Familie in eine derſelben eingeführt. Es wird nun religiös einſeitig und nimmt die Religion in einer ihrer geſchichtlichen Geſtalten in ſich auf. Die poſitive Religion kommt dem eigenen Bedürfniß des Kindes entgegen, indem ſie demſelben die Hauptmomente, die im Weſen der Religion überhaupt liegen, durch Lehre und Cultus zum beſtimmten Bewußtſein bringt.

§. 172.

3) Dem religiöſen Gefühl gegenüber erſcheinen alle geſchichtliche Religionen in der Form von Offenbarungen des Gottes an die Menſchen. Sie wenden ſich an die Phantaſie und ſtellen ein Syſtem objectiver Cultusweiſen auf. Der Geiſt, als an ſich ewiger, ſich ſelbſt gleicher, kann jedoch nicht umhin, als denkender die traditionelle Religion der Kritik zu unterwerfen, ſie als Erſcheinung mit ihrer Idee zu vergleichen. Aus dieſer Kritik geht die Vernunftreligion hervor, die vermöge der

Einſicht in die Nothwendigkeit des geſchichtlichen Proceſſes zur wahrhaften *Toleranz* gegen ſeine mannigfachen Geſtalten führt. Die Vernunftreligion vermittelt die Einheit des denkenden Selbſtbewußtſeins mit dem religiöſen Inhalt, während derſelbe auf dem Stadium der geſchichtlichen Religioſität theoretiſch als Dogma, praktiſch als Gebot einer abſoluten, an ſich unbegreiflichen Auctorität erſcheint. Die Vernunftreligion iſt eben ſo einfach, als die unbefangene natürliche Religioſität, allein ihre Einfachheit iſt zugleich ihrer ſelbſt mächtig. Sie iſt eben ſo beſtimmt, als die hiſtoriſche Religioſität, allein ihre Beſtimmtheit iſt zugleich, weil die des Begriffs, eine *univerſelle*.

§. 173.

Die Erziehung muß die Geneſis des religiöſen Geiſtes in dem Bewußtſein der nothwendigen Folge dieſer verſchiedenen Stadien leiten. Nichts iſt deshalb verkehrter, als wenn Erzieher die Beſtimmtheit umgehen wollen, welche zwiſchen dem natürlichen Anfang und dem Ende philoſophiſcher Bildung durch die Mitte einer poſitiven Religion, einer ſpecifiſchen Confeſſion, gegeben wird. Nur indem der Menſch durch die ganze Einſeitigkeit, ja Härte einer ſolchen concreten Individualiſirung der Religion hindurchgeht und das allgemeine Weſen der Religion in einer gegen andere Geſtalten ausſchließlichen Beſonderheit erfährt, nur alſo, indem der Geiſt einer Gemeinde ihn einmal in ſich aufgenommen hat, macht er ſich zur kritiſch-ireniſchen Auffaſſung der Religion reif, weil er durch jene geſchichtliche Entſchiedenheit religiöſen Charakter erhalten hat. Die ſich ſelbſt begreifende Univerſalität muß eine ſolche gediegene Baſis in der Biographie des Menſchen haben; ſie kann nicht den Anfang, wohl aber das in den Anfang zurückkehrende Ende ausmachen. Die Majorität der Menſchen bleibt auf dem geſchichtlichen Standpunct ſtehen. Die Vernunftreligion, als die der Minorität, macht die unſichtbare Kirche in den verſchiedenen Religionen aus, welche dieſelben durch progreſſive Reform von Aber- und Unglauben zu reinigen ſucht. Die Staatspädagogik hat die Pflicht, durch die politiſche Gleichberechtigung aller Confeſſionen, die Religion vor der Verſuchung zu unlautern Motiven zu bewahren und durch ſolche Freilaſſung der religiöſen Individualität gerade die Einheit der Vernunftreligion zu fördern, welche von der Religion der Liebe nicht dem Inhalt, nur der Form nach unterſchieden iſt. Nicht ein Philoſoph, ſondern Jeſus von Nazareth hat die Welt von allem Egoismus und aller Sclaverei erlöſt.

§. 174.

Mit dieſer höchſten theoretiſchen und praktiſchen Befriedigung endigt das Werk der Erziehung überhaupt. Es bleibt noch übrig, zuzuſehen, wie der allgemeine Begriff der Erziehung ſeine beſondern Elemente dadurch auf eigenthümliche Weiſe geſtaltet, daß die Aufgabe des Geiſtes ſelbſt eine particuläre Beſtimmtheit empfängt. Nach dem Weſen der Pädagogik, welches den ganzen Menſchen umfaßt, fällt dieſe Darſtellung theils in die Culturgeſchichte überhaupt, theils in die Religionsgeſchichte, theils in die Philoſophie der Weltgeſchichte. Das pädagogiſche Moment für ſich liegt immer in dem Ideal, welches ſich ein Volksgeiſt oder Zeitgeiſt von ſich macht und in ſeiner Jugend zu realiſiren bemüht iſt.

Dritter Theil.

Die einzelnen Syſteme der Erziehung.

§. 175.

Die beſtimmte Wirklichkeit der Erziehung entſteht dadurch, daß ihr allgemeiner Begriff nach ſeinen beſondern Elementen in einer ſpecifiſchen Vereinzelung individualiſirt wird, die wir pädagogiſches Princip nennen. Solcher Principien exiſtiren aber nicht unbeſtimmt viele, ſondern aus dem Begriff der Erziehung heraus nur eine gewiſſe Anzahl. Ihre Ableitung iſt daher zugleich eine Ableitung der Geſchichte der Pädagogik, da dieſelbe weſentlich nichts Anderes thun kann, als die Möglichkeiten des Begriffs der Erziehung an ſich zu realiſiren. Eine ſolche Ableitung kann eine aprioriſche Conſtruction der Geſchichte genannt werden, unterſcheidet ſich aber von dem, was man unter dieſem Namen gewöhnlich verſteht, durch den Mangel der Prätenſion, einzelne Begebenheiten und Charaktere deduciren zu wollen. Das Empiriſche in ſeinem Detail wird für ſie Beſtätigung, Erläuterung, allein ſie geht nicht darauf aus, daſſelbe als ſolches a priori auszufinden.

— Die Geſchichte der Pädagogik ſteht noch im Stadium der Kindheit. Bald geht ſie in der politiſchen, bald in der culturgeſchichtlichen Behandlung unter. Was Niemeyer und Schwarz darüber beibringen, iſt für den gegenwärtigen Standpunct als antiquirt anzuſehen. Cramer in Stralſund hat ſeit 1832 einen trefflichen Anfang zu einer umfaſſenderen und gründlicheren Geſchichte der Pädagogik gemacht, iſt aber vorläufig im zweiten Theil bei den Griechen ſtehen geblieben und hat ſich zu weit in die Darſtellung der praktiſchen Philoſophie überhaupt verloren. Ueber Platon's und Ariſtoteles Pädagogik haben wir von Alex. Kapp vortreffliche Monographien erhalten. Für die Geſchichte der modernen Pädagogik iſt verhältnißmäßig noch das Wenigſte geſchehen. In der pädagogiſchen Revue von Brzoska und in der von Mager ſind ſchätzbare monographiſche Arbeiten dazu zerſtreuet. Karl v. Raumer hat 1843 eine Geſchichte der Pädagogik ſeit dem Wiederaufblühen claſſiſcher Studien herauszugeben angefangen und viel Treffliches für die biographiſche Seite derſelben geleiſtet. Der Begriff des allgemeinen Zuſammenhanges der einzelnen Erſcheinungen iſt dagegen ſehr zurückgeblieben; ja ſeit der Peſtalozziſchen Epoche nimmt das Buch ſelbſt den Charakter einer biographiſchen Confeſſion an. Die Pädagogik der Philoſophen Kant, Fichte und Herbart hat Strümpell 1843 entwickelt. —

§. 176.

Der Menſch wird von Menſchen für die Menſchheit erzogen. Dies iſt der Grundbegriff aller Pädagogik. Die Geſtaltung der Pädagogik kann aber nicht mit dem Begriff der Menſchheit als ſolcher anfangen, ſondern nur mit der natürlichen Form, in welcher ſie ſich urſprünglich darſtellt, nämlich der des Volkes. Die Natürlichkeit dieſes Principes hebt ſich in ſeiner Entwicklung ſelbſt auf, indem die Völker mit einander in Wechſelwirkung treten und ihre Einheit als Gattung zu ahnen beginnen. Die Freiheit des Geiſtes von der Natur erſcheint aber dem Geiſt auch ausdrücklich in der transcendenten Form der abſtract theiſtiſchen Religion, in welcher Gott als der Herr der gegen ihn ſchlechthin unſelbſtſtändigen Natur gewußt wird und das ihm geheiligte Volk die Wurzel ſeiner Nationalität nicht mehr in die Erde, ſondern in dieſen Glauben einſenkt. Die Einheit der abſtract natürlichen und abſtract geiſtigen Beſtimmtheit iſt die concrete Einheit des Geiſtes mit der Natur, in welcher er dieſelbe als ſein nothwendiges Organ und ſich ſelbſt ſeinem Weſen nach als göttlich erkennt. Der Geiſt auf dieſer Stufe, als der innern Vorausſetzung der beiden vorigen, nimmt daher einerſeits das Moment der Nationalität in ſich auf, weil ſie die Form ſeiner *unmittelbaren* Individualiſirung iſt, allein er macht den volksthümlichen Unterſchied nicht mehr zum Grund einer abſtracten Trennung der Nation von Nation, wie ſelbſt der Hellene noch die andern Völker als Barbaren von ſich ausſchloß. Eben ſo nimmt er das Moment der Geiſtigkeit in ſich auf, weil er ſich ſelbſt als Geiſt und ſich in ſich von der Natur frei weiß, allein er entfremdet ſich nicht, wie die Juden, an die Vorſtellung des reinen Geiſtes, dem die Natur zu einem Werk ſeiner Willkür herabſinkt. Die *Menſchheit* weiß hier die Natur als die *ihrige*, weil ſie den göttlichen Geiſt und ſeine in der Natur und Geſchichte ſich manifeſtirende Schöpferenergie auch als das Weſen ihres eigenen Geiſtes weiß. Erſt mit dem Chriſtenthum als der Religion der Menſchheit kann die Erziehung ſich vollenden.

§. 177.

Hieraus ergeben ſich drei verſchiedene Syſteme der Erziehung: 1) das der *nationalen*; 2) das der *theokratiſchen* und 3) das der *humanen*. Das erſtere wirkt naturartig, indem es den Einzelnen als ein *Exemplar* ſeiner Gattung erzieht; die urſprüngliche Nationalität bemühet ſich, ihren Unterſchied von jeder andern ſcharf hinzuſtellen und jedem ihr Eingeborenen den Stempel ihres gleichmäßigen Typus aufzudrücken. Ein Individuum iſt wie das andere oder ſoll wenigſtens ſo ſein. Das zweite Syſtem iſt in dieſer Erſcheinungsweiſe mit dem erſteren identiſch; ja es markirt die nationale Differenz noch greller, allein der Grund der Gleichmäßigkeit der Einzelnen iſt hier nicht blos die natürliche Gemeinſamkeit, ſondern dieſe iſt erſt die *Folge* der geiſtigen Einheit; welche von der Natur abſtrahirt und als Geſchichte, durch keine Gegenwart befriedigt, in einem ſteten Außerſichſein zwiſchen Vergangenheit und Zukunft ſchwebt. Das theokratiſche Syſtem erzieht den Einzelnen zum *Knechte Gottes*. Nur ſofern er dies iſt, iſt er der wahre Jude; die genealogiſche Identität mit dem Vater Abraham iſt Bedingung, aber nicht Princip der Nationalität. Das dritte Syſtem befreit den Einzelnen zum Selbſtgenuß der Freiheit als ſeines Weſens und erzieht den Menſchen innerhalb der nationalen Schranke, die nicht mehr trennt, vielmehr verbindet, und in dem Bewußtſein, daß jeder Einzelne ohne anderweite Vermittelung ein directes Verhältniß zu Gott hat, zum *Menſchen*, der ſich als ein Glied des Geiſterreichs der Menſchheit weiß. Ueber dies Syſtem hinaus kann es nicht noch ein viertes geben. Von Seiten der Staatspädagogik würden wir dieſe Syſteme als das des Volksſtaates, des Gottesſtaates und des Humanitätsſtaates bezeichnen können. Seitdem der letztere begründet worden, kann kein einzelnes Volk mehr zur Herrſchaft über die andern gelangen. Durch die Vermittelung der Weltreligion des Chriſtenthums iſt die Erziehung der Völker dazu erhoben worden, den freien, ſich nach der Vernunftnothwendigkeit ſelbſt beſtimmenden Menſchen zu ihrem Ideal zu machen.

Erſter Abſchnitt.

Das Syſtem der nationalen Erziehung.

§. 178.

Das primitive Syſtem der Erziehung iſt das nationale, weil die Familie der organiſche Ausgangspunct aller Erziehung und in ihrer Erweiterung die Baſis der Nationalität iſt.

— Die Erziehung iſt immer eine Erziehung zum Geiſt. Auch die unorganiſchen Völker, die Naturvölker, die ſogenannten wilden Nationen, haben nicht blos, wie ſo oft gedankenlos geſagt wird, eine nur *ſinnliche* Erziehung, ſondern erziehen auch, obwohl ſie auf gymnaſtiſche und kriegeriſche Uebungen einen großen Werth legen und viel Zeit darauf verwenden, zum Reſpect vor den Eltern, den Alten und den Beſchlüſſen der Volksgemeinde. Die Erziehung iſt bei ihnen weſentlich Familienzucht und ihr Inhalt die natürliche *Pietät*. Daß die feineren Formen fehlen, in denen wir ſie gewohnt ſind, darf ſie nicht verkennen laſſen. Uebrigens iſt die Erziehung bei allen Naturvölkern ſehr einfach und ziemlich dieſelbe, wenn auch durch die locale Differenz und das Stammtemperament ein ſehr verſchiedener Ton der Behandlung ſich erzeugt. —

§. 179.

Die Nationalerziehung unterſcheidet ſich in drei beſondere Syſteme: 1) in das der *paſſiven*; 2) der *activen* und 3) der *individuellen* Form der Erziehung. Sie beginnt mit der Demuth einer abſtracten Unterwerfung unter die Natur und endet mit dem Uebermuth einer abſtracten Wegwerfung derſelben.

§. 180.

Der Menſch unterwirft ſich urſprünglich der natürlichen Auctorität der Familie. Er iſt gegen ihre Beſtimmungen unbedingt gehorſam. Aber an die Stelle der Familie ſetzt er in der Fortbildung der Cultur die künſtliche Familie des Standes, deſſen Regeln er ſich wiederum eben ſo unbedingt unterwirft. Dieſe Künſtlichkeit und ihre Tyrannei aufzuheben, abſtrahirt er endlich von der Familie und Cultur. Er nimmt vor beiden die Flucht. Er wird Mönch und unterwirft ſich der Tyrannei ſeines Ordens abermals unbedingt. Der Mönch erſcheint erſt recht als ein bloßes Exemplar ſeiner Gattung.

§. 181.

Dieſe abſolute Abſtraction von der Natur wie von der Cultur, dieſer Quietismus der geiſtloſen Iſolirung iſt das letzte Reſultat des paſſiven Syſtems. Im Gegenſatz zu ihm verſucht das active Syſtem die poſitive Ueberwindung der Natürlichkeit. Seine Völker zeigen Muth. Sie greifen andere Völker an, als Eroberer über ſie zu herrſchen. Sie leben für die Fortſetzung ihres Lebens nach dem Tode und bauen ſich deshalb granitne Gräber. Sie wagen ſich auf das Meer hinaus. Die abſtracte Proſa des Familienſtaates, die phantaſtiſche Träumerei des Kaſtenſtaates, die asketiſche Selbſtvernichtung des Kloſterſtaates weicht allmählich der Anerkennung der Wirklichkeit und das Grundgeſetz der Perſiſchen Erziehung beſtand in dem Gebot der Wahrhaftigkeit.

§. 182.

Allein die Nationalität, die noch durch lauter natürliche Elemente — andere Nationen, Tod, das Myſterium der Meeresferne — gebunden iſt, fällt noch oft in die Abſtractionen der vorigen Stufe zurück, die in ihrer Erziehung dann um ſo härter ſich darſtellen, ja oft wahrhaft greuliche Formen annehmen. Erſt indem der Geiſt ſein Weſen nicht blos ahnungsvoll zu bethätigen, vielmehr ſich ſelbſt als das wahre Weſen zu erkennen beginnt und der Lichtgott ſelber das Gebot der Selbſterkenntniß zum Motto ſeines Tempels macht, wird die natürliche Individualität frei. Das paſſive wie das active Syſtem kennt die freie Selbſtunterſcheidung des Einzelnen von den übrigen nicht. In ihnen gilt ſie als Verrath der Subſtanz und ſchon der Verdacht, eine Individualität zu ſein, reicht aus, den, welchen er trifft, gnadelos, ſpurlos zu vertilgen. Auch die Einzigkeit des Despoten iſt ja nicht die der freien Individualität, ſondern auch er iſt nur ein Exemplar ſeiner Art; nur in ſeiner Art iſt er einzig. Die Nationalität erhebt ſich zur Individualität durch die freie Dialektik ihrer Stämme, worin ſie ihre eigene Vorausſetzung auflöſt.

§. 183.

Jedoch iſt die Individualität noch immer an einen natürlichen Ausgang gebunden. Als äſthetiſche ſucht ſie die Natur, auch die der eigenen Lebendigkeit, zum Kunſtwerk zu durchgeiſten; als praktiſche theils in düſterer Reſignation zu verachten, theils im coloſſalen Sinnentaumel zu genießen; als dämoniſche die Unendlichkeit des eigenen empfindlichſten Selbſtgefühls bis zum frechen Spiel mit ihr zu ſteigern.

— Die Germanen waren nicht wild in dem gewöhnlichen Sinn dieſes Wortes. Sie waren Menſchen, von denen jeder ſich gern zum Mittelpunct von Andern machte, oder, ging dies nicht, in ſtolzer Selbſtgenügſamkeit darauf verzichtete. Aller Glanz, alle Schmach unſerer Geſchichte liegt in der uns gottesthümlich einmal in die Adern gegoſſenen Kraft der Individualiſirung. Als ein Naturmoment artet ſie, wenn ſie nicht beherrſcht wird, leicht in's Unbändige, Gewaltthätige aus. Der Germane bedarf daher, erzogen zu werden, des ſchweren Dienſtes, der Verwicklung mit ſchweren Aufgaben und nimmt aus dieſem Grunde bald das Römiſche Recht, bald die Griechiſche Philologie, bald den Gallicanismus u. ſ. f. in ſich auf, um ſeine Ueberkraft an ſolchem Gegenſatz abzuarbeiten. Die natürliche Sprödigkeit des Germanen fand ihre Erlöſung durch das Chriſtenthum. Für ſich wäre ſie, wie die Geſchichte der deutſchen Stämme zeigt, in eitel Zerrüttung untergegangen. Erſt die Germaniſche Race hat ſich in der Sicherheit ihres unmittelbaren Selbſtgefühls auf das Weltmeer hinausgewagt und auf ſeinen Wellen das Schiff als ein „Seeroß“ getummelt. —

Erſte Gruppe.

Das Syſtem der paſſiven Erziehung.

§. 184.

Alle Erziehung will den Menſchen von ſeiner Endlichkeit befreien, will ihn ſittlich machen, mit Gott vereinigen. Sie beginnt daher mit einem negativen Verhalten gegen die Natürlichkeit, fällt aber noch ſogleich in den Widerſpruch mit ihrem Zweck, die Entgegenſetzung gegen die Natur ſelbſt wieder zu einer Naturnothwendigkeit zu machen. Der Geiſt unterwirft den Einzelnen 1) der Herrſchaft der Familie als einer natürlich geiſtigen; 2) der Herrſchaft des Standes als einem an ſich geiſtigen, durch die Theilung der Arbeit vermittelten Princip, welches er jedoch durch ſeine Erblichkeit wieder an die Familie knüpft: 3) der abſtracten Selbſtbeſtimmung des mönchiſchen

Quietismus, der eben ſo ſehr von der Familie als von der Arbeit ſich abwendet und dieſe Flucht vor Natur und Geſchichte, die abſolute Paſſivität, zum pädagogiſchen Ideal macht.

— Es ſoll hier nicht auf das Detail dieſer Syſteme eingegangen, wohl aber der Verſuch gemacht werden, ihren Unterſchied aus der Unbeſtimmtheit herauszuheben, die in pädagogiſchen Handbüchern mit ihrer Erwähnung gewöhnlich verbunden zu ſein pflegt, indem man den Phraſen von hierarchiſcher und theokratiſcher Erziehung ohne alle hiſtoriſche Genauigkeit huldigt. —

I. Die Familienerziehung.

§. 185.

Die Familie als der organiſche Ausgangspunct aller Erziehung macht den Anfang. Die Nation begreift ſich ſelbſt als Familie. In allen unorganiſchen Völkern iſt die Erziehung Familienerziehung, allein ohne ein Bewußtſein über die Nothwendigkeit derſelben zu haben. Mit ihnen im Princip an ſich identiſch, allein von ihnen durch das Bewußtſein über daſſelbe unterſchieden, hat das Chineſiſche Volk in ſeinen Geſetzen, Einrichtungen und Sitten die Familie zur abſoluten Baſis ſeines Lebens und zum ausſchließenden Princip ſeiner Erziehung gemacht.

§. 186.

Durch die Ehe und die Verwandtſchaft iſt das natürliche, durch die Liebe das geiſtige Moment der Familie geſetzt. Als unmittelbare Einheit beider Momente nennen wir das Weſen der Familienempfindung Pietät. Inſofern nun dieſelbe nicht blos als ſubſtantielles Gefühl, ſondern zugleich als Geſetz erſcheint, erzeugt ſich aus ihr die Unterordnung des abſtracten Gehorſams des Weibes als Gattin gegen den Mann, der

Kinder gegen die Eltern, der jüngern Geſchwiſter gegen die ältern. In dieſem Gehorſam entäußert ſich der Menſch zuerſt der *Eigenwilligkeit* und der *natürlichen Rohheit*. Er lernt ſich ſeiner Affecte bemeiſtern und ſich mit achtungsvoller Sanftheit benehmen.

— Durch die Uebertragung des Familienprincips auf die politiſchen Verhältniſſe entſteht erſt weiterhin die Tyrannei des Chineſiſchen Staates, was zu verfolgen hier nicht des Ortes iſt. Die Analogie der Eltern und Kinder führt ſich überall durch. Der Fürſt iſt nur in China wirklich Vater und Mutter des Landes; die Beamten ſind wieder ſeine väterlichen Vertreter u. ſ. w. Daß in den Schulen die Rangordnung der Kinder nach dem Alter gemacht wird, verſteht ſich von ſelbſt. Die Gewalt der Eltern über die Kinder iſt dem Begriff des Princips nach unbedingt, in concreto aber milde. Das Ausſetzen von Töchtern bei den ärmſten Volksclaſſen in den großen Städten iſt keine Inſtanz dagegen, denn die Regierung erzieht die Kinder in *Findelhäuſern*, in denen ſie von Staatsammen genährt werden. —

§. 187.

Der Unterſchied der natürlich bedingten Verhältniſſe geſtaltet ſich äußerlich zu einem beſtimmten *Ceremoniel*, welches zu lehren ein Hauptmoment der Erziehung iſt. Der Natürlichkeit des ganzen Princips gemäß werden Vergehen gegen daſſelbe mit *Prügeln* beſtraft, ohne daß dieſelben Entehrung in ſich ſchließen. Um den Menſchen zur Herrſchaft über ſich und zum Gehorſam gegen die ihm natürlich Uebergeordneten zu bringen, entwickelt die Erziehung eine unendliche Menge *fragmentariſcher Maximen*, die Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt wach und ſein Betragen ſtets in der Mitte der geſetzlichen Vorſchriften zu erhalten.

— In ſolchen moraliſirenden Sentenzen beſteht hauptſächlich, was man in China Philoſophie nennt. —

§. 188.

Die theoretiſche Bildung begreift Leſen, Schreiben d. h. mit Pinſeln die Buchſtaben malen, Rechnen und Verſemachen in ſich. Dieſe Fertigkeiten werden jedoch nicht ſowohl als Mittel der Cultur, ſondern noch als Zweck an ſich behandelt und befähigen daher als ſolche ſchon zur Uebertragung von Staatsämtern. Formell genommen, beſitzen die Chineſen alle Organe der literariſchen Cultur, Buchdruck, Bibliotheken, Schulen, Akademieen; der Gehalt geht aber noch nicht in die Tiefe. Die formale Aehnlichkeit der Chineſen mit unſern Zuſtänden hat ſie oft zu überſchätzen veranlaßt.

II. Die ſtändiſche Erziehung.

§. 189.

In der Familie ſind die Glieder derſelben zwar unmittelbar durch Geſchlecht und Alter unterſchieden, allein für die Art ihrer Beſchäftigung iſt dieſer Unterſchied gleichgültig. In China kann daher jeder Alles werden; der niedrigſtgeborene der großen Staatsfamilie kann zur höchſten Würde aufſteigen. Der Fortſchritt des Geiſtes wird nun dadurch vermittelt, daß er die Theilung der Arbeit zum Princip eines Unterſchiedes der Familien macht, indem jeder nur diejenige Arbeit vollbringen darf, die ihm als die ſeinige durch die Geburt in einer beſtimmten Familie zuertheilt wird. Dieſer Fatalismus — der Kaſtenunterſchied — zerreißt das Leben, ſteigert aber auch ſeine Spannung; denn der Geiſt arbeitet einerſeits an der Austiefung ſeiner Unterſchiede; anderſeits an ihrer Zurückführung zur Einheit, welcher doch die natürliche Fixirung ſtets widerſpricht.

§. 190.

Die Hauptaufgabe der Erziehung beſteht deshalb hier darin Jeden über die Rechte und Pflichten ſeines Standes zu belehren, damit er genau innerhalb ihrer Grenzen ſich bewege und nicht durch ein Ueberſchreiten derſelben ſich verunreinige. Wie der Familienſtaat durch ein weitläufiges und ſtrenges Ceremoniel den natürlichen Unterſchied zu befeſtigen bemüht iſt, ſo der Kaſtenſtaat den Standesunterſchied. Die Peinlichkeit der Etikette treibt ſich, je höher die Kaſte ſteht, deſto mehr in's Unendliche, um die Iſolirung immer ſchroffer und fühlbarer zu machen.

— Dieſer Zug geht durch alle excluſiv-ſtändiſche Erziehung hindurch. Die Ariſtokratie entfremdet ſich deshalb ſogar ihrer Heimath, ſpricht eine fremde Sprache, liebt ihre Literatur, nimmt eine fremde Sitte an, lebt wohl gar im Auslande — in Italien, Paris u. ſ. w. So macht man ſich zum diſtinguirten Menſchen. Daß man aber ſo ſich zu unterſcheiden ſtrebt, hat ſeinen letzten Grund im Myſterium der Geburt und dies iſt allerdings, ſeiner Wahrheit nach, immer das Princip des Kaſtenſtaates, in dem es am Vollendetſten exiſtirt. Die Kaſten führen Geſchlechtsregiſter, die für das Loos des Einzelnen von höchſter Wichtigkeit ſind. Der Brahmane darf den niedriger Geborenen, der ihn durch ſeine Berührung verunreinigt, niederſtoßen, nicht nur ohne dadurch ſtrafbar zu werden, vielmehr würde er ſich durch Unterlaſſen des Mordes ſtrafbar machen. So ehemals der Officier, der einen Bürger oder gemeinen Soldaten, der ihm eine Ohrfeige gab, nicht ſofort niederſtieß u. ſ. w. —

§. 191.

Die Indiſche Cultur iſt viel tiefer und reicher, als die Chineſiſche. Die theoretiſche Bildung beruht auch auf den Fertigkeiten des Leſens, Schreibens und Rechnens, die jedoch den höheren Thätigkeiten der Poeſie, Speculation, Wiſſenſchaft und Kunſt als bloße Mittel untergeordnet werden. Die praktiſche Bildung concentrirt ſich freilich in der ſtändiſchen Haltung, kann indeſſen, da die Kaſten an ſich ein Ganzes ausmachen, und jede für ihr Beſtehen der übrigen bedarf, nicht umhin, auch das allgemein Menſchliche des freien Gemüthes in einer Menge von Fabeln (Hitopadeſa) und Gnomen (Sprüche des Bartrihari) anregend auszuſprechen und beſonders für die Erziehung der Fürſten eigene Spiegel derſelben zu entwerfen.

— Xenophons Kyropädie iſt kein urſprünglich Griechiſcher, ſondern Indiſcher Gedanke. —

III. Die mönchiſche Erziehung.

§. 192.

Die Familienerziehung fordert unbedingten Gehorſam gegen die Eltern und gegen Alle, die eine analoge Stellung mit ihnen einnehmen. Die ſtändiſche Erziehung fordert unbedingten Gehorſam gegen die Pflichten der Kaſte. Die Familie ſtraft durch Prügel, die Kaſte durch Ausſtoßung, durch Entehrung. Die negative Richtung gegen die Natur erſcheint in beiden Syſtemen als das ſtrenge Ceremoniel zur Unterſcheidung der durch die Natur geſetzten Unterſchiede. Die Familie wie die Kaſte haben an dieſen einen Quell mannigfaltiger Regſamkeit, aber auch der eben ſo mannigfaltigen Beſchränktheit des Einzelnen. Der Geiſt muß ſich daher gegen die Natur überhaupt kehren. Er muß gegen die Familie gleichgültig werden. Allein auch gegen die Geſchichte, gegen die als eine Naturnothwendigkeit fixirten Unterſchiede der Arbeitstheilung muß er ſich kehren. Er muß gegen die Arbeit und ihren Genuß gleichgültig werden. Um weder durch die Natur noch durch die Geſchichte beſtimmt zu werden, verleugnet er beide, und macht ſein Thun zum Produciren der Thatloſigkeit.

§. 193.

Die Erziehung, welche eine ſolche Gleichgültigkeit gegen Natur und Geſchichte hervorzubringen ſucht, iſt die mönchiſche. Diejenigen, welche das Geſchlecht fortpflanzen, für Nahrung, Kleidung und Wohnung ſorgen, erhalten für dieſen weltlichen Tribut als die Laien von den beſchaulich Lebenden einen geiſtlichen Tribut der Theilnahme an den Segnungen der asketiſchen Contemplation. Die Familie ſowohl als die beſondere Qualität des Thuns ordnen ſich der abſtracten Iſolirung unter, in welcher der Einzelne nur dem Geſchäft ſeiner Selbſtbeſeligung lebt. Berechtigt ſind hierzu an ſich Alle; Kaſten giebt es hier nicht mehr; zur Beobachtung eines beſondern Ceremoniels verpflichtet ſind aber nur, welche als Nonnen oder Mönche dem unbedingten Gehorſam einer Kloſterregel ſich unterwerfen, deren Inhalt negativ Eheloſigkeit und Arbeitsloſigkeit, poſitiv Beten und Vollbringen feierlicher Bräuche iſt.

§. 194.

In der Schule der Chineſiſchen Taoſſee und in dem Gebot für den Brahmanen, nachdem er eine Familie geſtiftet, ein Einſiedler zu werden, liegt empiriſch ſchon der Uebergang zum Buddhiſtiſchen Quietismus, der die Felſenhöhen Tübets mit zahlloſen Klöſtern überſäet und die ihm anhängenden Völker zu kindlicher Liebenswürdigkeit, zu begierdeloſer Ruhigkeit erzogen hat. Kunſt und Wiſſenſchaft haben hier keinen Werth an ſich, nur in Bezug auf die Religion. Die Fertigkeit des Leſens, um die Gebetrollen murmeln zu können, ſteht oben an. Mit dem abſichtlichen Beſtreben, im Mönchthum die Selbſtauflöſung in Nichts als das Höchſte hervorzubringen, erreicht das Syſtem der paſſiven Erziehung ſeine Spitze; der Geiſt aber kann in dieſer abſtracten, traumhaften Geſchichtsloſigkeit, die allerdings ſchon eine hohe Stufe der Cultur enthält, ſich nicht ſchlechthin befriedigen und wendet ſich daher zur That, theils die Natur poſitiv zu überwinden, theils in der Geſchichte ſein Daſein zu verdoppeln. Mit affirmativem Muth beſeelt, ſteigt er von den Berghöhen ſiegreich hernieder und fürchtet die Verweltlichung nicht mehr.

Zweite Gruppe.

Das Syſtem der activen Erziehung.

§. 195.

Die active Erziehung befreit den Menſchen von der abſtracten Unterordnung unter die Familie, den Stand, die Askeſe, zur concreten Thätigkeit für einen Zweck, der ſich nunmehr jene Elemente als Momente ſeiner Vermittelung unterordnet und dem Einzelnen unter der Bedingung der Identität mit ihm Selbſtſtändigkeit gewährt. Dieſe Zwecke ſind der Kriegerſtaat, die Zukunft nach dem Tode, die Induſtrie. Es iſt immer noch ein Naturmoment vorhanden, von welchem die Bewegung ausgeht, allein daſſelbe nicht mehr, wie die Familie, die Kaſte, die ſinnliche Egoität, dem Einzelnen unmittelbar immanent, ſondern als ein Anderes gegen ihn erſcheinend, das ihn begrenzt und zwar als ſein Jenſeits ein inneres Verhältniß zu ihm hat, ihm aber weſentlich auch die Aufgabe für ſeine Thätigkeit ſtellt. Der Perſer hat andere Völker, der Aegypter den Tod, der Phönikier das Meer zu beſiegen.

I. Die kriegeriſche Erziehung.

§. 196.

Die Erziehung, welche eine Nation von der Paſſivität der Abſtraction emancipiren ſoll, muß ſie in die Mitte der geſchichtlichen Wirklichkeit werfen. Ein Volk hat ſeine wirkliche Schranke nicht an ſeiner Localität; es kann dieſelbe verlaſſen und auswandern. Seine wahrhafte Schranke iſt ein anderes Volk. Das Volk, welches ſich als das wirkliche weiß, kehrt ſich daher gegen die andern Völker, ſich dieſelben zu unterwerfen, ſie zu Accidenzen ſeiner Subſtanz herabzuſetzen. Es beginnt den Eroberungskrieg, der in ſich ſelbſt keine Grenzen hat, ſondern von Volk zu Volk übergeht und in eine ſchlechte Unendlichkeit ausläuft. Das Reſultat ſeines Angriffs iſt daher zuletzt, daß es ſelbſt wieder angegriffen und erobert wird.

— Die Vorgeſchichte der Perſer iſt eine doppelte: die patriarchaliſche in den Hochthälern von Iran und die religiös-hierarchiſche im Mediſchen Stamme. In dieſen Zuſtänden wiederholten ſie die Hauptbeſtimmungen der Chineſiſchen, Indiſchen und Buddhiſtiſchen Erziehung; auch der Indiſchen, denn im alten Zendreiche gab es auch Kaſten. Bei den Perſern ſelber, als ſie von ihren Bergen zum Sieg über die andern Völker herniederſtiegen, gab es eigentlich nur einen Militäradel. Das Prieſterthum war äußerlich dem Königthum als der abſoluten Macht der Wirklichkeit untergeordnet. Von den Perſiſchen Königen griff Kyros Weſtaſien, Kambyſes Afrika, Darius und Xerxes Europa an, bis die Reaction der geiſtig höheren Nationalität nicht mit ihrer Selbſterhaltung ſich begnügte, ſondern unter dem Macedoniſchen Alexander Perſien ſelber angriff. —

§. 197.

Die Erziehung gebot dem Perſer: 1) die Wahrheit zu ſagen; 2) reiten und mit dem Bogen ſchießen zu lernen. In dem erſten Gebot liegt die Anerkennung der Wirklichkeit, die Negation alles träumeriſchen Verſinkens, aller phantaſtiſchen Unbeſtimmtheit und der Perſer erſcheint daher von dieſer Seite gegen den Inder nüchtern und verſtändig. In dem zweiten Gebot liegt die kriegeriſche Uebung, aber noch als die des Nomaden. Der Perſer iſt noch der Reiterkrieger und erſcheint daher von dieſer Seite gegen das Indiſche Einſiedlerthum und den Lamaiſchen Quietismus unruhig und beweglich.

— Die Familie potenzirte ihren Werth, weil ſie die Menge der Krieger gebar. Viele Kinder zu haben war ein Segen. Ueber eine gewiſſe Anzahl hinaus gab der König Prämien für die Kinder. Die Nationen zogen noch als Nationen in den Krieg; daher der ungeheure Schwall eines Perſiſchen Heeres. Alles, Familie, Beſchäftigung, Beſitz, mußte rückſichtslos dem Zweck des Krieges geopfert werden. Die Erziehung gewöhnte daher an unbedingten, allumfaſſenden Gehorſam gegen den König, weil demſelben die geringſte Neigung, ein individuelles Fürſichſein zu behaupten, für Hochverrath galt, den er mit dem Tode beſtrafte. In China dagegen geht die Familienpflicht der Staatspflicht voran oder iſt ſie vielmehr die Staatspflicht. Der Beamte, der Familientrauer hat, wird unterweilen ſeiner Function entbunden.

§. 198.

Die theoretiſche Erziehung, die ſich auf Leſen, Schreiben und die Unterweiſung in den Cultusgebräuchen beſchränkte, wurde von den Magiern ertheilt, deren man bis zu 80000 zählte und welche ſelbſt einer ſorgfältigen Erziehung genoſſen, wie auch ihre Abſtufung in Herbeds, Mobeds und Deſtur-Mobeds d. h. in Lehrlinge, Geſellen und Meiſter beweiſt. Die religiöſe Grundanſchauung ſelber war kriegeriſch, da ſie den Menſchen aufforderte, mit dem Könige des Lichts und des Guten gegen den Fürſten der Finſterniß und des Uebels zu kämpfen. Sie gab ihm damit die Ehre einer freien Stellung zwiſchen den weltbewegenden Mächten und die Möglichkeit eines ſelbſterſchaffenen Schickſals, wodurch ſich Rüſtigkeit und Ritterlichkeit der perſönlichen Haltung entwickelte. Die Religion bezog die Thätigkeit des Menſchen auf die irdiſche Wirklichkeit, in ihr durch Reinhalten der Gewäſſer, durch Baumpflanzen, durch Ausrottung wilder und läſtiger Thiere das Reich des Guten zu mehren, alſo auch das leibliche Wohlſein zu ſteigern und es nicht mehr, wie der Mönch, als ein Negatives zu behandeln.

II. Die prieſterliche Erziehung.

§. 199.

Der Krieg hat ſeine Kraft im Tode. Er bringt ihn hervor und entſcheidet durch ihn Herrſchaft und Dienſt. Weil aber der Tod ſein abſolutes Mittel, ſo hat das Volk, welches ſeine That im Kriege findet, an dem Tode ſeine Grenze. Andere Völker ſind nur ſeine Schranke, die es aufheben kann, indem es ſie bekämpft und beſiegt. Ueber den Tod ſelber kann es nicht hinaus, werde er nun durch den Sand der Wüſte bewirkt, der dem Kambyſes eine Armee begräbt, die er zum Orakel des Lybiſchen Amun ſandte, oder durch das Meer, das der Ruthenſtreiche des erzürnten Despoten ſpottet, oder durch das Schwert des freien Mannes, der ſeine Penaten verſicht. Das Volk ſteht deshalb höher, welches ſchon im Leben auf den Tod reflectirt oder vielmehr nur für ihn lebt. Die Erziehung dieſes Volkes muß eine prieſterliche werden, weil der Tod den Uebergang in die Zukunft vermittelt, das Sterben des Menſchen mithin, ſo gut als ſeine Geburt, ein religiöſer Act iſt. Weder der Familienſtaat, noch der Kaſtenſtaat, noch der Kloſter- oder Kriegerſtaat ſind Hierarchieen in dem Sinn, daß die Leitung des geſammten Lebens von einem Prieſterſtande ausginge. In Aegypten war dies aber wirklich der Fall, weil das pädagogiſche Hauptinſtitut das Todtengericht war, welches nicht nur den Verſtorbenen betraf, dem es die Ehre des Begräbniſſes als Reſultat ſeines ganzen Lebens zu- oder abſprach, ſondern durch dieſe Entſcheidung auch in die Ehre der ihn überlebenden Familie eingriff.

§. 200.

Die allgemeine Erziehung beſchränkte ſich auch hier auf die Fertigkeiten des Leſens, Schreibens und Rechnens. Die beſondere Erziehung beſtand eigentlich nur in einem gewohnheitsmäßigen Einleben in ein beſtimmtes Geſchäft innerhalb ſeiner Familie. Die Koſten der Unterhaltung der Kinder waren in dem fruchtbaren und warmen Lande außerordentlich gering. Die Kaſteneintheilung war ohne die Grauſamkeit der Indiſchen und das Leben ſelbſt in dem ſchmalen Nilthal ein ſehr geſelliges, feſtreiches, in Eſſen, Trinken, ſogar Biertrinken u. dgl. wackeres, weil die Familiarität mit dem Tode die Kraft zum Genuß erhöhete. Eine Erziehung im engeren Sinne hatten eigentlich nur die Krieger, Prieſter und Könige. Der Zweck des Lebens, im Tode ſeine unendliche Zukunft zu beſtimmen, ſich den Eingang in das ſtille Reich des Amenthes zu vermitteln, kam äußerlich darin zur Erſcheinung, daß der Aegyptier die todte Hülſe der unſterblichen Seele zu erhalten bemühet war und deßhalb ſein Daſein damit verbrachte, Gräber für die Ewigkeit zu erbauen. Der Chineſe bauet eine Mauer, ſeinen Familienſtaat zu umfrieden; der Inder bauet ſeinen Göttern Pagoden; der Buddhiſt bauet ſich eine Kloſterzelle; der Perſer bauet in Perſepolis das Grab ſeiner Könige, wohin ſie am Abend ihres Lebens ſich zurückziehen, nachdem ſie in Ekbatana, Babylon, Suſa, geſchwelgt haben; der Aegyptier bauet ſein Grab und führt Krieg nur, um es zu ſchützen.

III. Die induſtrielle Erziehung.

§. 201.

Die Auflöſung des Syſtems der activen Erziehung wird durch ein Volk bewirkt, welches von den Küſten des rothen Meeres bis zu denen des mittelländiſchen am Fuß des Libanon wanderte und ſich auf das Meer hinauswagte, das alle Nationen als das unſichere, zerſtreuende Element bis dahin gemieden hatten. Der Phönikier war induſtriell und bedurfte für ſeine Kunſtproducte des Marktes. Indem er aber denſelben ſuchte, verſchmähete er weder Gewalt noch Liſt, legte Kolonien an, dung ſich in den Städten der andern Völker einen Stadttheil für ſich aus, drang den Nationen Genüſſe auf und machte unmerklich ſeine Cultur, ja ſeine Religion bei ihnen geltend. Die Erziehung eines ſolchen Volkes mußte *profan* erſcheinen, weil ſie den Indifferentismus gegen Familie und Heimathland nährte und die raſtloſe, oft leidenſchaftliche Thätigkeit dem Zweck des Gewinnes unterordnete. Der *Verſtand* und die *Nützlichkeit* ſtellten ſich oben an.

§. 202.

Wir wiſſen von der Erziehung der Phönikier nur ſo viel, daß wir ſchließen können, ſie ſei in gewiſſer Weiſe *encyklopädiſch* geweſen. Bei den Karthagern wenigſtens ſollen die Kinder erſt im Leſen, Schreiben und Rechnen, in den Religionsgebräuchen, dann in einem Handwerk und endlich in den Waffen geübt ſein, was nicht unwahrſcheinlich iſt. Das Handeln iſt bei den Phönikiern zum Handel geworden, deſſen Egoismus den Menſchen ſich erkühnen läßt, das unwirthbare Meer zu durchpflügen und das Grauen ſeiner Ferne neugierig zu durchdringen, den andern Völkern aber ſeine Entdeckungen geheim zu halten und mit einem Mährchenſchleier zu umweben. — Ein ſchönes Zeugniß für die Griechiſche Sinnesart iſt es, daß Platon u. A. das Zurückbleiben der Arithmetik und Mathematik bei den Phönikiern und Aegyptiern in dem Mangel an freier, unegoiſtiſcher Auffaſſung derſelben finden. —

Dritte Gruppe.

Das Syſtem der individuellen Erziehung.

§. 203.

Die einſeitige Leidentlichkeit wie die einſeitige Thätigkeit heben ſich in der Individualität auf, welche ſich ihr ſelber zum Zweck macht. Der Phönikier machte ſich den Gewinn zum Zweck; ſeine Thätigkeit war utiliſtiſche Praxis. Die Individualität als pädagogiſches Princip iſt zwar auch noch egoiſtiſch, inſofern ſie ihre Eigenthümlichkeit durchzuſetzen verſucht, allein ſie iſt zugleich edel. Sie will nichts haben, ſondern ſein. Die Individualität fängt auch als natürliche an, erhebt aber die Natur durch die Kunſt zur Idealität. Die Schönheit löst ſich durch die Bildung auf, indem dieſelbe für die Erkenntniß des Wahren auf den Reiz der Erſcheinung verzichtet. Die äſthetiſche Individualität wird von der praktiſchen gefolgt, welche ſchon keine Naturbaſis mehr hat, ſondern von einer künſtlichen Staatsbildung als Aſylſtaat ausgeht. Um denſelben innerlich Einheit zu ſchaffen, iſt die Beſtimmtheit des Geſetzes; um ihn nach Außen zu ſichern, die Unbezwinglichkeit des Kriegers erforderlich. Die Erziehung iſt daher beſtimmter eine Anleitung zur *juriſtiſchen* und *militäriſchen* Praxis. Die Sittlichkeit dieſes Staates löſt ſich auf, indem er eine Nation nach der andern ſeinem Mechanismus einordnet, bis die Individualität als *dämoniſche* ſeine kriegsgeſchulten Legionen erzittern macht. Dämoniſch iſt dieſe Individualität, weil ſie unmittelbar die Anerkennung ihrer um *ihrer ſelbſt* halber will. Nicht ihrer Schönheit und Bildung, nicht ihrer Geſchäftskundigkeit und Tapferkeit, nur ihrer Eigenthümlichkeit als ſolcher wegen will ſie gelten und für dies Streben iſt ſie bereit, das Leben in die Schanze zu ſchlagen. In ihrer naturwüchſigen Exiſtenz iſt ſie tief, allein zugleich maaßlos. Die Nationen dieſer Individualität erziehen ſich zunächſt, indem ſie die Welt des Maaßes, die ſie vorfinden, zerſtören.

I. Die äſthetiſche Erziehung.

§. 204.

Das Syſtem der individuellen Erziehung beginnt mit der Verklärung der unmittelbaren Individualität zur Schönheit. Von Seiten der Natur verhält ſich daſſelbe paſſiv, denn die Individualität wird durch ſie gegeben; von Seiten des Geiſtes activ, denn der Geiſt muß ſich ſelbſt zum Einhalten des Maaßes als des Weſens der Schönheit beſtimmen.

§. 205.

Der Einzelne gilt hier alſo nur, ſofern er ſchön iſt. Urſprünglich wird die Schönheit als natürliche genommen, dann aber auch auf den Geiſt übertragen und das *Gute* mit dem *Schönen identiſch* geſetzt. Das Ideal der äſthetiſchen Erziehung bleibt jedoch immer die *auch äußere* Einheit des Gu-

ten mit dem Schönen, des Geiſtes mit der Natur: die Kalokagathie.

— **Es kann hier nicht die Abſicht ſein, in das Detail der Geſchichte der Griechiſchen Erziehung einzugehen. Sie iſt die uns bekannteſte und die Literatur, in welcher ſie verarbeitet iſt, eine der weitläuftigſten. Von den allgemeinen zuſammenfaſſenden Darſtellungen ſoll hier nur an die Arbeiten von Jacobs, von Cramer und an Bekker's Charinomos erinnert werden. Wir begnügen uns, die Wendepuncte anzugeben, die aus der Natur des Princips folgen.** —

§. 206.

Die **Bildung war eine durchaus nationale.** Die Erziehung gab dem Einzelnen das Selbſtgefühl, ein Hellene, alſo kein Barbar, ein Freier, alſo ein nur den Geſetzen des Staates, nicht den Launen Jemandes Unterworfener zu ſein. Die Nationalität befreite ſich aber von vorn herein ſowohl von der abſtracten Einheit des Familienthums, als von dem abſtracten Unterſchiede des Kaſtenthums, indem ſie mit der Mannigfaltigkeit der Anlage verſchiedener Stammindividualitäten auftrat; von denen die Doriſche die Gymnaſtik, die Aeoliſche die Muſik, die Joniſche die Poeſie zu ihrem Weſen hatte. Die Aeoliſche Individualität löste ſich jedoch in die Geſchichte der beiden andern auf, ſo daß dieſe die Entwickelung mit einem innern Antagonismus fortführten. Von dieſen war die Erziehung des Doriſchen Stammes Nationalerziehung in dem ſtrengen Sinne des Wortes, nach welchem die Erziehung Aller eine gleiche, gemeinſame und öffentliche war und ſelbſt die Jungfrauen in ſich ſchloß; die Erziehung des Joniſchen Stammes war hingegen dem Gehalt nach zwar auch national, allein der Form nach eine ungleiche, den verſchiedenen großen Geſchlechtern und Familien angehörige private. Jene, das Orientaliſche Moment der abſtracten Einheit reproducirend, erzog alle aus einem Guß; dieſe war das Bruthaus der particulären Individualitäten.

§. 207.

Die Erziehung war 1) im heroiſchen Zeitalter noch ohne ſyſtematiſche Ordnung darauf gerichtet, die Einzelnen möglichſt frei zu laſſen; ſie erzählten ſich die Geſchichten Anderer und gaben durch ihre eigenen Abenteuer Andern Stoff, wieder von ihnen zu erzählen.

— Mit Piraterie, mit dem Raub ſchöner Jungfrauen u. ſ. w., womit das letzte Glied des activen Syſtems endete, fingen die Griechen ſchon an. Schwimmen gehörte bei den ſeeamwohnenden Griechen eben ſo gut zur allgemeinen Sitte, als in England, dem Meer beherrſchenden, das Rudern für die Gymnaſiaſten und Studenten die vornehmſte gymnaſtiſche Uebung iſt, in welcher ſie auch öffentliche Kampfſpiele, die Regatta's, abhalten. —

§. 208.

2) In der Periode der eigentlichen Staatenbildung entwickelte ſich die Erziehung ſyſtematiſch, indem Gymnaſtik, Muſik und Grammatik d. h. literariſche Bildung, zu den allgemeinen pädagogiſchen Elementen gemacht wurden.

§. 209.

Die Gymnaſtik ſollte den Körper nicht nur zur Stärke und Gewandtheit ertüchtigen, ſondern noch vielmehr ihm eine edle Haltung, eine würdevolle und anmuthige Weiſe der Erſcheinung verleihen. Der Einzelne arbeitete ſeinen Leib zur lebendigen göttergleichen Statue aus und die Nation krönte in den öffentlichen Kampfſpielen die Sieger.

— Die Knabenliebe iſt jedoch nicht bloß aus dem Intereſſe an der Form erklärlich, ſondern vorzüglich auch aus dem an der Individualität. Das Zurückſtehen des weiblichen Geſchlechts kann nicht als Grund angeſehen werden, denn bei den Spartiaten ſtand ja daſſelbe dem männlichen ſo nah als möglich und gerade bei ihnen und den Kretenſern lag die Knabenliebe in der Geſetzgebung begründet. Keinen Geliebten (Aitas) oder Liebhaber (Eispnelas) zu haben, galt bei ihnen für eben ſo ſchimpflich, als ein Mißbrauch der Liebe zur Unkeuſchheit für verächtlich. Was konnte denn aber wohl zur Liebe reizen? Offenbar doch nur die Schönheit und Bildung. Daß ſich Jemand aber gerade für dieſen, nicht für einen andern zur Liebe beſtimmt fühlte, das hatte ſeinen letzten Grund doch eben in ihrer Eigenthümlichkeit und inſofern iſt die Knabenliebe und die aus ihr weiter entſpringende Männerfreundſchaft der Hellenen eine ſehr charakteriſtiſche und merkwürdige Erſcheinung. —

§. 210.

Die Muſik ſollte durch ihren Rhythmus und Tact das Gemüth mit maaßvoller Harmonie erfüllen. So hoch ſchätzten die Griechen die Muſik und ſo vielfach übten ſie dieſelbe aus, daß der Ausdruck: ein muſiſcher Menſch, bei ihnen daſſelbe, wie bei uns ein gebildeter bedeutete. Die Erziehung war daher in dieſem Elemente, welches die Gefaßtheit und offene Beſonnenheit mit ſeelenvollem Zwang in das Innerſte des Menſchen zur ſchönen Gewohnheit einſchmeicheln ſollte, äußerſt ſorgfältig.

— Bei den Griechen erſt regte ſich ein freies Wohlgefallen an der Natur, ein Lauſchen auf ihre Manifeſtationen, unter denen der ätheriſche Ton diejenige iſt, welche die Innerlichkeit der Dinge als Innerlichkeit verräth. Gegen dies zarte Naturgefühl der Hellenen, welches aus dem Rieſeln der Quellen und Plätſchern der Wellen, aus dem Rauſchen der Bäume und dem Schrei der Thiere die Stimme göttlicher Individualitäten vernahm, iſt Blick und Ohr der Orientalen für die Natur noch ſtumpf.

§. 211.

Das Saitenſpiel der Kithara zogen die Hellenen den Blasinſtrumenten vor, weil daſſelbe nicht aufregend wirke und die Begleitung durch Recitation oder Geſang, d. h. die Gleichzeitigkeit der Beſchäftigung des Geiſtes durch die Poeſie, zulaſſe. Erſt ſeit dem Siegesrauſch der Perſerkriege drang von Kleinaſien das Flötenſpiel ein und ward beſonders in Theben cultivirt. Später verſuchte man umſonſt, ſeine orgiaſtiſche Erregung zu bekämpfen.

§. 212.

Die Grammatik umfaßte die γραμματα d. h. die Elemente der literariſchen Bildung, Leſen und Schreiben. Auf den richtigen Ausdruck ward ſehr gehalten. Die Fabeln des Aeſop, die Ilias und Odyſſee, weiterhin die Tragiker wurden geleſen und theilweiſe auswendig gelernt; die Redner entnahmen aus ihnen oft den Schmuck ihrer Gemeinplätze.

§. 213.

3) Mit dem Kampf um die Hegemonie war die innere Ausbildung der Eigenthümlichkeit des Griechiſchen Staates vollendet. Es begann ſeine Auflöſung und der politiſchen Be-

riode folgte die philoſophiſche. Die Schönheit der Sitte löſte ſich in die Gedanken des Wahren, Guten und Schönen auf. Die Individualität wandte ſich in ihr Inneres und nahm ſich die Freiheit, die beſtehenden Einrichtungen, Geſetze und Sitten der Vernunftkritik zu unterwerfen, ob ſie auch an und für ſich allgemeine und nothwendige wären. Die Sophiſten als Lehrer der Grammatik, Rhetorik und Philoſophie übernahmen die Verbreitung der Reflexionsbildung, welche nunmehr mit ihrer Beweglichkeit an die Stelle der unmittelbaren Feſtigkeit der Sitte trat. Im Kreiſe der Frauen übernahmen die Hetären dieſelbe Revolution; an die Stelle der *ποτνια μητηρ* trat die Schöne, die ſich im Bewußtſein ihrer Reize und in der Virtuoſität ihrer vielſeitigen Bildung iſolirte und der öffentlichen Bewunderung ausſtellte. Die Tendenz zur Vereigenthümlichung ging nunmehr oft ſchon in das Eigenſinnige, Launige, Bizarre, der traditionellen Sitte Widerſprechende. Ein Diogenes im Faſſe wurde möglich; die geiſtreiche und anmuthige Frivolität eines Alkibiades bezauberte, auch wenn man ſie in ihren Handlungen verwarf; ein Sokrates vollendete den Bruch des Bewußtſeins und regte die für das Syſtem der alten Sitte ſo verhängnißvolle Frage an, ob die Tugend lehrbar ſei? Sokrates wirkte als ein erziehender Philoſoph. Pythagoras hatte ſeine Schüler und Schülerinnen unter das Abſtractum einer gemeinſamen feſtgeregelten Lebensweiſe ſubſumirt; Sokrates hingegen befreiete ſeine Schüler, überhaupt jeden, der mit ihm verkehrte, zum Selbſtbewußtſein ſeiner Individualität. Er revolutionirte die Jugend, indem er ſie, ſtatt des reflexionsloſen Gehorſams gegen die Sitte, den Begriff des Zweckes aufſuchen und nach ihm zu handeln lehrte. Der Form nach verhielt er ſelbſt im Staat und im Kriege ſich zwar noch Marathoniſch, in der Richtung aber ſubjectiv und modern.

§. 214

Dieſen Begriff der Lehrbarkeit der Jugend realiſirten insbeſondere Platon und Ariſtoteles, jener dem Dorismus ſich zuneigend, dieſer das Princip der Individualität in faſt modernem Sinn ergreifend. In Anſehung der pädagogiſchen Mittel, nämlich der Gymnaſtik, Muſik und Grammatik, ſtimmen beide Philoſophen im Ganzen überein. In der Auffaſſung der pädagogiſchen Entwickelung überhaupt aber ſtellt Platon die Erziehung des Einzelnen als das Werk des Staates ſchlechthin dar, weil der Einzelne auch wieder ganz in den Staat aufgehen ſoll; Ariſtoteles dagegen will zwar auch, daß der Staat im Allgemeinen die Erziehnng ſeiner Bürger leite und der Einzelne für das Intereſſe des Staates erzogen werde, allein er erkennt ſowohl die Familie wie die Eigenthümlichkeit des Einzelnen als poſitive Mächte an, denen der Staat relative Freiheit zugeſtehen müſſe. Platon opfert die Familie dem Staat und muß daher conſequent heilige Hochzeiten, Säughäuſer, gemeinſame und öffentliche Erziehanſtalten haben. Der Einzelne ſoll allerdings nur thun, wozu er geſchickt iſt, und ſoll nur dies Eine thun, nm es darin zur Vollkommenheit zu bringen; allein wozu er Fähigkeit habe und worin er unterrichtet werden ſolle, wird durch die Regierung beſtimmt und die Individualität mithin doch nicht frei gelaſſen. Ariſtoteles will auch eine für alle Bürger gleiche, gemeinſame und öffentliche Erziehung, läßt aber zugleich die Selbſtſtändigkeit der Familie und die Selbſtbeſtimmung des Einzelnen beſtehen, ſo daß innerhalb des Staates eine Sphäre des Privatlebens ſich eröffnet; eine Unterſcheidung, durch welche ein viel größerer Reichthum der Individualiſirung möglich wird.

— Beide Philoſophen ſind die Repräſentanten zweier ganz verſchiedenen Richtungen der Pädagogik geworden, die epochenweiſe in gewiſſen Culturſtadien als die gegen den Einzelnen tyranniſche Bevormundung des pädagogiſchen Staates und als die freie Entwickelung der gegen Eigenheit und Schickſal des Einzelnen liberale Staatspädagogik immer wieder erſcheinen. —

§. 215.

Die völlige Auflöſung des Princips der äſthetiſchen Individualität mußte darin zur Erſcheinung kommen, daß der Einzelne im Verfall des öffentlichen Lebens, im Verſchwinden der ſchönen Sittlichkeit, ſich iſolirte und ſich in ſeiner Iſolirung eine ſolche Stärke zu geben ſuchte, daß er den Wechſel der äußern Geſchichte um ſich herum mit Gleichmuth — Ataraxie — zu ertragen vermochte. Die Stoiker verſuchten dies Ziel dadurch zu erreichen, daß ſie ſich ganz in die reine Innerlichkeit hineinwandten und durch die Selbſtbeſtimmung des abſtracten Denkens und Wollens ſich in der Gleichheit mit ſich erhielten; die Epikuräer dadurch, daß ſie daſſelbe thaten, nur mit dem Unterſchied, eine poſitive Erfüllung des Gefühls durch Erfüllung mit concretem Wohlempfinden anzuſtreben. Die Folge hievon war, daß die Stoiker vereinſamten, um ſich in der Ausſchließlichkeit ihrer innerlich unbedingten Beziehung auf ſich durchzuſetzen; daß hingegen die Epikuräer geſellig lebten, weil ſie durch ſolche Harmonie der Empfindung, durch die Süßigkeit der Freundſchaft, die Realität ihres heroiſchen Princips ſteigerten. Inſofern waren die Epikuräer Griechiſcher und die Stoiker Römiſcher. In beiden aber ward die Schönheit der Erſcheinung gegen die Unerſchütterlichkeit des Innern gleichgültig. Die plaſtiſche Haltung der Kalokagathie hob ſich in die Abſtraction des Denkens und Empfindens auf. Dies war der Anbruch des Römiſchen Princips innerhalb des Griechiſchen.

§. 216.

Die pädagogiſche Bedeutung des Stoiciſmus und Epikuräiſmus beſteht darin, daß in ihnen, nachdem das ſittliche Leben in die Oeffentlichkeit und in die Privatexiſtenz auseinander gebrochen war, die Selbſterziehung des Einzelnen durch philoſophiſche Bildung zur Charakterfeſtigkeit begann, von welcher Seite her die Stoiker den Römiſchen Kaiſern beſonders unangenehm waren. Zu manchen Zeiten reichte die Hingebung an die ſtoiſche Philoſophie hin, verdächtig zu erſcheinen. Endlich aber mußten freilich die edleren Kaiſer, um einen Halt im Chaos der Dinge zu gewinnen, ſelbſt Stoiker werden und in die unangreifbare Stille des ſich ſelbſt denkenden Denkens und ſich ſelbſt wollenden Wollens flüchten. Stoiker und Epikuräer ſtellten zuerſt das auf, was wir ein Ideal nennen. Die Stoiker bedienten ſich dafür des Ausdrucks Königthum; wie Horatius ſpottet: sapiens rex est, nisi — pituita molesta est.

II. Die praktiſche Erziehung.

§. 217.

Die Wahrheit der Auflöſung der ſchönen Individualität iſt der Ernſt des zweckmäßigen Handelns, der einerſeits verſtändig Zweck und Mittel erwägt, anderſeits die Realiſirung des Zwecks durch die ihm entſprechenden Mittel betreibt und dieſem Thun die Schönheit der Form ſchlechthin unterordnet. Die praktiſche Individualität iſt daher ſtets nach Außen gerichtet, weil ſie nicht, wie die ſchöne ſogar noch die ſtoiſche und epikuräiſche, ſich ſelbſt der Zweck iſt, ſondern einen Zweck hat und ihre Befriedigung nicht ſowohl in ihm als ausgeführten, vielmehr in ſeinem Erarbeiten findet.

§. 218.

Die Erziehung dieſes Syſtems beginnt mit ſtrenger Einfachheit. Nachdem es aber derſelben gelungen, ihren Zweck auszuführen, überläßt ſie ſich der Beſchäftigung mit den Reſultaten der äſthetiſchen Bildung als einer zweckloſen Erholung. Was daher bei den Griechen ein reines Wohlgefallen an dem Schönen war, das wurde bei den Römern ein belletriſtiſches Spiel und als ein ſolches mußte es endlich langweilen. Die Ernſthaftigkeit der Individualität machte ſich daher wieder einen Zweck in der Myſtik, aber einen Zweck, der von dem urſprünglichen darin ganz verſchieden war, daß er ein Geheimniß in ſich ſchloß und eine theoretiſch-aſketiſche Praxis verlangte.

§. 219.

1) Die erſte Epoche der Römiſchen Erziehung als der eigentlich Römiſchen war die juriſtiſch-militäriſche der Republik. Der Zweck des Römers war Rom. Rom als ein von Anfang an eklektiſcher Staat konnte ſich nur durch die Zweckmäßigkeit ſeiner Geſetze und äußern Politik erhalten. In ſeinem Innern trug er denſelben Gegenſatz, wie in ſeiner äußern Stellung. Dieſe zwang ihn zum Erobern. Eben ſo aber verhielten ſich die Plebejer zu den Patriciern. Sie eroberten ihnen allmälig alle Privilegien ab. Die Erziehung richtete ſich deshalb theils auf die Geſetzeskunde, theils auf die Kriegstüchtigkeit. Die Knaben mußten die Zwölftafelgeſetze auswendig lernen und recitiren und alle Jünglinge Kriegsdienſte thun. Der Römer hatte keine naturwüchſige Individualität, ſondern eine durch das Gemiſch verſchiedener Läuflinge vermittelte, die eine um ſo größere Energie entwickelte. Der Römer war daher von Anfang an auf ſich aufmerkſam, achtete auf die Grenze ſeines Rechts wie des Rechts der Andern, maß

ſeine Kraft, hielt an ſich und überwachte ſich beſtändig. Gegen die ſorgloſe Heiterkeit des Hellenen erſcheint er deshalb düſter. — Die Römiſche Sprache wimmelt von Ausdrücken, welche die Gefaßtheit, das Reflexionsbeſtreben, die kritiſche Gegenwart des Geiſtes, das Gewichtvolle der perſönlichen Haltung malen wie gravitas morum; sui compos esse; sibi constare; austeritas: vir strenuus; vir probus; vitam honestam gerere: sibimet ipse imperare u. ſ. w. Das Hetruskiſche Element gab dieſer Ernſthaftigkeit eine beſonders feierliche Beimiſchung. Der Römer war, dem Griechen gegenüber, gegen das Natürliche nicht mehr unbefangen. Er ſchämte ſich der Nacktheit; die verecundia, der pudor waren ächt Römiſch; vitam praeferre pudori war ſchimpflich. Der Grieche dagegen gab den Griechen mit der Ausſtellung der Pracht ſeines nackten Leibes ein Feſt und die Krotoniaten baueten dem Philippus ein Heroon nur, weil er gar ſo ſchön war. Schön ſein, ganz unmittelbar, galt den Griechen ſchon als ein Verdienſt. Der Römer, um anerkannt zu werden, mußte etwas für Rom gethan haben; se bene de republica mereri. —

§. 220.

In der erſten Erziehung der Kinder trat die Wirkſamkeit der Mütter beſonders einflußreich hervor, wie denn das Weib überhaupt bei den Römern eine ſittenfeſtere, höhere und freiere Stellung einnahm. Es iſt ſehr gut bemerkt worden, daß daſſelbe, wenn es als das ſchöne bei den Griechen entzweiete, bei den Römern durch ſeine ethiſche Auctorität verſöhnte.

§. 221.

Die Mutter des Römers half ſeinen Charakter bilden; der Vater übernahm die Seite des Unterrichts. Wenn im fünfzehnten Jahr der Knabe die Toga paretextata mit der Toga virilis vertauſchte, ward er gewöhnlich einem Verwandten oder angeſehenem Juriſten zugewieſen, unter deſſen Führung er die Rechts- und Staatskenntniß erlernte. Mit dem ſiebenzehnten Jahr begann der Kriegsdienſt. Die ganze Erziehung war lange Zeit mehr Privatſache. Wegen der Nothwendigkeit der mechaniſchen Einheit im Handeln, welche der Krieg erheiſcht, richtete ſich ihr Hauptmerk auf den Gehorſam. Der Unterricht im engern Sinn betraf Leſen, Schreiben und Rechnen. Das Letzere ward von den Römern ſeines Nutzens wegen mehr, als von den Griechen betrieben, welche die Geometrie voranſtellten. Die Schulen hießen ſehr charakteriſtiſch ludi, weil man die Beſchäftigung in ihnen, der Praxis gegenüber, nur als eine Erholung, als ein Spiel anſah.

— Der Römer war ſich ſeines Unterſchiedes vom Griechen mit Stolz bewußt; die Einleitung Cicero's zu ſeiner Schrift de Oratore ſpricht ihn aus. Das Praktiſche war einmal der totale Schwerpunct des Römiſchen Reflexionscharakters, der immerfort Zwecke aufſtellte und Mittel dafür ſuchte; der das Maaß nicht um der Schönheit willen liebte, ſondern als Mittel zu glücklichem Gelingen reſpectirte (medium tenuere beati); der nicht die heitere Selbſtbegrenzung der *σωφροσύνη*, ſondern die Berechnung beſaß, quid valeant humeri, quid ferre recusent; der aber auch allerdings an Nachhaltigkeit des Willens in der constantia animi, den Griechen übertraf. — Die Schulen wurden anfänglich öffentlich in Buden gehalten; daher der Name trivium. Sehr bezeichnend für den Römer iſt auch das Prädicat, welches er den theoretiſchen Unterrichtsgegenſtänden ertheilte, wenn er ſie artes bonae, optimae, liberales ingenuae u. ſ. w. nannte, alſo das praktiſche Moment an ihnen hervorhob. —

§. 222.

2) Die praktiſche Erziehung konnte aber ihre Haltung nicht mehr bewahren, nachdem ſie mit der äſthetiſchen bekannt geworden war. Die Eroberung Griechenlands, Kleinaſiens und Aegyptens nöthigte zunächſt in praktiſcher Beziehung zum Erlernen der Griechiſchen Sprache, um dieſe von Helleniſcher Cultur durchdrungenen Länder gründlicher beherrſchen zu können. Die vornehmeren und wohlhabenderen Römer nahmen daher Griechiſche Ammen und Pädagogen in Dienſt, um ihren Kindern das Griechiſche ſchon von Klein auf zu überliefern. Dies iſt in der Geſchichte der Erziehung das erſte Mal, daß ein Volk das Erlernen einer fremden Sprache in den Jugendunterricht ſyſtematiſch aufnimmt. — Sodann aber trieb die Nützlichkeit zur Beſchäftigung mit der Griechiſchen Rhetorik, um ſowohl in den Rechtshändeln, als in den Senats- und Volksverhandlungen ſeine Zwecke beſſer verfolgen zu können. Wie ſehr deshalb auch die Römiſche Regierung dem Eindringen der Griechiſchen Rhetoriker widerſtand, ſo war ihr Bemühen doch umſonſt. Die Römiſche Jugend ſuchte dieſe ihr ſo nützliche Belehrung ſelbſt im Auslande auf, namentlich in der auf der Inſel Rhodus blühenden Rhetorenſchule. — Endlich empfahl ſich ſogar das Studium der Philoſophie dem praktiſchen Römer, um ſich aus ihm in den Widerwärtigkeiten des Lebens Troſt zu erholen. Wenn die Praxis ihm den Erfolg verſagte, dann warf er ſich den abſtracten Betrachtungen in die Arme. Der Grieche wollte die Philoſophie um ihrer ſelbſt willen; die Ataraxie der Stoiker, Epikuräer und Skeptiker ſogar wollte nur Reſultat eines nothwendigen Principes ſein; der Römer hingegen wollte ſich durch Philoſopheme über ſeinen Verdruß, über ſein Unglück erheben.

— Merkwürdig genug ſehen wir dieſen Zug der Philoſophie nicht nur bei Cicero und Seneca, ſondern noch am Ausgang der Römiſchen Welt, als **Boethius** ſein unſterbliches Buch de consolatione philosophica im Gefängniß ſchrieb.

§. 223.

Der Ernſt der Zweckmäßigkeit ſchlug nunmehr in das Gegentheil der Beſchäftigung mit dem **Zweckloſen** um. Der Müßiggang der reichen, ſich als Herrn der Welt ſchrankenlos fühlenden Römer ergab ſich der Zerſtreuung und Genußgier, die in ihrer Maaßloſigkeit die Natur mißhandelte. Die feinſte Form der nun entſtehenden Erziehung war die **Belletriſtik**, die ebenfalls zum **erſtenmal** auf dem pädagogiſchen Gebiet erſchien. Ausartung der Kunſt hatte es in Indien und Hellas auch gegeben; artiſtiſche Eitelkeit nicht weniger. In Rom aber erzeugte ſich ein Betreiben der Kunſt, um durch ſie in ſeiner ſocialen Stellung ein gewiſſes Anſehen zu erwerben und ſich in der Oede der von Sinnesſchwelgerei überſättigten Seele eine Unterhaltung zu ſchaffen. Eine ſolche Auffaſſung der Kunſt iſt **frivol**, denn ſie erkennt ihre Abſolutheit nicht mehr an und ordnet ſie dem ſubjectiven Egoismus als Mittel unter. Man eröffnete literariſche **Salons**.

— Dieſen ganzen Umſchwung der Römiſchen Erziehung hat **Salluſtius** im Eingang zu ſeinem Catilina vortrefflich geſchildert. Das Material, um das belletriſtiſche Treiben zu veranſchaulichen, liefert vorzüglich **Plinius Secundus** in ſeinen Briefen. In **Nero** ward die Belletriſtik wahnwitzig. — Es würde der hier gebotenen Kürze widerſprechen, auf das Einzelne einzugehen. Seine Analyſe ſtellt überall die Verkehrung des Aeſthetiſchen in das Praktiſche heraus, wodurch das eigentliche Weſen deſſelben aufgehoben wird. Der Römer aber mußte zu verfahren, weil er ſeiner urſprünglichen Richtung nach nur auf das utile et honestum ausgehen konnte. —

§. 224.

3) Das belletriſtiſche Spiel, der zweckloſe Prunk u. ſ. w. mußten den Römern endlich ermüden. Er ſuchte ſich wieder einen Zweck, den er mit einer gewiſſen Anſtrengung ſich hingeben konnte. Seine Weltherrſchaft war geſichert. Dieſer Zweck konnte ihn nicht mehr reizen. Die Volksreligion war mit dem Zerſchlagen der Völkerindividualitäten ebenfalls zu Grunde gegangen. In ſolcher Leere drang daher der Geiſt über die geſchichtliche Wirklichkeit hinaus. Er verſuchte, ſich mit einem Jenſeits vorgeſtellter dämoniſcher Mächte in Rapport zu ſetzen. An die Stelle der entwertheten Nationalität und ihrer Religion trat der Eklekticismus der myſtiſchen Gemeinde. Allerdings hatte es von je her in den Volksreligionen auch gewiſſe Geheimzeichen, Geheimriten, Geheimworte, Geheimdeutungen gegeben, allein Myſterien als pädagogiſche Geſellſchaften welche nur die Privaten in's Auge faßten und gegen die Nationalität gleichgültig waren, entſtanden jetzt zum erſtenmal in der Weltgeſchichte. Alles war durch die Rohheit der Gewalt profanirt. An die alten Götter glaubte man nicht mehr; vielmehr war der Aberglaube an die Geſpenſter und die Unſitte aufgekommen, die Kinder damit einzuſchrecken. So flüchtete man ſich in's Geheimniß, welches zugleich dem blaſirten Menſchen einen pikanten Reiz darbot.

§. 225.

Die Erziehung der Myſterien war eine doppelte, eine theoretiſche und praktiſche. Die theoretiſche enthielt eine Stufenfolge von Symbolen und ſymboliſchen Handlungen, durch welche man allmälig der Offenbarung des Geheimniſſes ſich zu nähern ſchien; die praktiſche eine Stufenfolge von asketiſchen Begehungen, die zuweilen mit orgiaſtiſcher Ausgelaſſenheit abwechſelten. Durch beide erhob man ſich vom Novizen zum Epopten. Die Grade der Geſellſchaften bildeten eine ethiſche Polizei. Dieſe Form hat die Pädagogik aller ſolcher Geheimculten, mutatis mutandis, bis auf die Illuminaten hin behalten.

· — Im Römiſchen Kaiſerthum war ihr Perſiſcher Ausgang der Mithrasdienſt; ihr Aegyptiſcher der Iſisdienſt; ihr Helleniſcher die Pythagorik. Alle drei miſchten ſich aber vielfach. Die Römiſchen Legionen, die ſchon keinem Vaterlande mehr angehörten, trugen dieſe künſtlichen Religionen durch die ganze Welt. Die Zerrüttung führte oft zum Somnambulismus, den man noch nicht verſtand, und zum Wunderglauben. Die Hauptfigur dieſes Kreiſes bleibt Apollonius von Tyana, der Chriſtus des Ethnicismus, gegen deſſen Würde Jamblichos nur als Schwärmer, Alexander von Abonoteichos als Betrüger erſcheint.

III. Die abſtract individuelle Erziehung

§. 226.

Was die Verzweiflung der untergehenden Völker in den Myſterien ſuchte, war die Individualität, welche in ihrer Einzelheit ſich der Allgemeinheit des vernünftigen Geiſtes als ihres Weſens bewußt iſt. Dieſe Individualität exiſtirte unmittelbarer Weiſe im Germaniſchen Stammgeiſt, der jedoch eben ſeiner Beſtimmung halber erſt im Chriſtenthum zu ſeiner wahrhaften Wirklichkeit gelangte. Es kann hier deshalb nur angedeutet werden, daß derſelbe von Hauſe aus gegen die Natur, gegen die Menſchen und gegen die Götter ſich ſelbſtſtändig fühlte (securi, wie Tacitus ſagt, adversus homines, securi adversus Deos). Dieſe Individualität, die nur ſich zum Zweck hatte, mußte an ihrer Ueberkraft zu Grunde gehen und wurde nur durch das Chriſtenthum gerettet, welches ihren dämoniſchen Trotz überwand und verklärte. Von einem Syſtem der Erziehung kann hier nicht die Rede ſein. Die Achtung der Perſönlichkeit, die freie Berechtigung des Weibes, die Treue gegen den ſelbſtgewählten Anführer, die Treue gegen den freien Genoſſen (Begriff der Kameradſchaft), dieſe Züge verdienen bemerkt zu werden, weil aus ihnen der Feudalismus des Mittelalters entſprang. Was Cäſar und Tacitus von der Erziehung der Germanen erwähnen, drückt nur das Freilaſſen der Individualität aus, die in ihrer unmittelbaren Rohheit noch keine andere Form der Bethätigung, als den Eroberungskrieg, hatte.

— Im Germanen lag für den Römer etwas Dämoniſches. Er ſpürte in ihm ſeine Zukunft, ſeinen Herrn. Als die Römer den Cimbern und Teutonen zum erſtenmal im Lager gegenüber ſtanden, mußte ihr Feldherr ſie erſt an den für ſie fürchterlichen Anblick der wilden, rieſenhaften Geſtalten Tage lang gewöhnen.

Zweiter Abſchnitt.

Das Syſtem der theokratiſchen Erziehung.

§. 227.

Das Syſtem der nationalen Erziehung begründet ſich durch die ſubſtantielle Baſis des Familiengeiſtes; geht über in die Theilung der Nation durch die Theilung der Arbeit, die es in Kaſten befeſtigt; hebt dieſen Unterſchied in den freien Gegenſatz der Laien und Kleriker auf; macht den Krieg, die Unſterblichkeit, den Handel zum Zweck; ſetzt die Schönheit, die patriotiſche Tugend und die Unmittelbarkeit der Individualität ſelber als das Weſen des Menſchen und löſt die Einheit der Nationalität endlich in das Bewußtſein der empiriſchen Einheit aller Nationen auf, ſofern ſie alle Menſchen ſind. Im Völkergemiſch des Römiſchen Weltreiches entſteht die Vorſtellung der menſchlichen Gattung, des genus humanum. Die Erziehung wurde ſchon eklektiſch; die Römiſchen Legionen nivellirten die volksthümlichen Differenzen; die Nothwendigkeit der Selbſterziehung trat im Wanken aller objectiven Sittlichkeit immer ſchärfer hervor, um Charaktere zu bilden, allein die Grundanſchauung blieb doch noch immer die Erziehung zum Griechen, zum Römer, Germanen. Mitten unter dieſen Nationen hatte ſich ein anderes Syſtem zu entwickeln geſtrebt, welches nicht mehr von dem natürlichen Zuſammenhang der Nationalität ausging, ſondern denſelben erſt zum ſecundären Moment machte und das directe Verhältniß des Menſchen zu Gott an die Spitze ſtellte. In dieſem Syſtem iſt Gott ſelbſt der Pädagoge. Er manifeſtirt dem Menſchen ſeinen Willen als das Geſetz, dem ſich derſelbe unbedingt zu unterwerfen habe, aus keinem andern Grunde, als weil er der Herr und der Menſch ſein Knecht ſei, der keinen eignen Willen für ſich haben dürfe. Der Gehorſam des Menſchen iſt daher in dieſem Syſtem zunächſt abſtract, bis er allmälig durch die Erfahrung zu der Erkenntniß gelangt, daß der Wille Gottes das Weſen ſeines eignen Willens enthalte. Abſtammung, Talent, Schickſal, Arbeit, Schönheit, Tapferkeit, alles dies iſt hier gleichgültig gegen die Unterordnung des menſchlichen Willens unter den göttlichen. Es kommt auf den Glauben an Gott an, ihm wohlgefällig zu ſein. Ohne dieſe Identität iſt die natürliche der nationalen Abſtammung unberechtigt. Der Form der Erſcheinung nach ſteht das Judenthum unter dem Griechenthum. Es iſt nicht ſchön, eher grotesk. Allein dem Weſen nach als die Religion des Widerſpruchs zwiſchen dem Begriff und ſeiner Exiſtenz macht es einen Fortſchritt über die Natur hinaus, die es als einen durch einen abſoluten, bewußten, an ſich verſtändigen Willen geſetzte anſchauet, während der Grieche ſich die Abhängigkeit von der Natur, von der Muttererde nur mythiſch verhüllt. Die Federkraft des Gedankens des Einen naturfreien Gottes hat daher auch die Juden mitten unter andern Culturen zu erhalten vermocht. Mit den Römern aber haben die Juden den nationalen Patriotismus gemein. Die Makkabäer namentlich geben Römiſcher Größe nichts nach.

— Abraham iſt der wahrhafte Jude, weil er der wahrhaft Gläubige iſt. Er zaudert nicht, einem ſogar grauſamen, unmenſchlichen Befehl ſeines Gottes Folge zu leiſten. Die Beſchneidung wird zum Zeichen der nationalen Einheit gemacht, allein eben deshalb kann die Nation durch Beſchneidung ſich Mitglieder auch aus andern Nationen aſſimiliren. Die Bedingung liegt immer im Glauben, in einem geiſtigen Verhältniſſe, dem das natürliche erſt nachfolgt. Die Jüdiſche Nation macht Proſelyten, die etwas ganz Anderes ſind, als die socii der Römer, als die Metöken der Athener u. ſ. w. —

§. 228.

Die Natur verliert dem Menſchen gegenüber, der ſie als das Werk des einzigen, unvergleichlichen, verſtändigen Schöpfers weiß, die Selbſtſtändigkeit. Der Menſch wird negativ von ihr frei und erblickt in ihr nur das abſolute Mittel. Gegen die phantaſievolle Anſchauung des Ethnicismus iſt dies ein ſcheinbarer Rückſchritt; für die Befreiung des Menſchen ein entſchiedener Fortſchritt. Er fürchtet nicht mehr die Natur, ſondern ihren Herren und bewundert ihn in der Natur, ſo daß auf dieſem teleologiſchen Wege die Proſa doch wieder zur Poeſie ſich erheben kann. Die Erziehung iſt daher, weil der Menſch hier ſchlechthin über die Natur hinaus iſt, auf das Sittliche als ſolches gerichtet und breitet ſich in eine Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen aus, durch welche der Unterſchied des Menſchen von der Natur ausdrücklich als Unterſchied geſetzt werden ſoll. Das Ceremonialgeſetz erſcheint oft willkürlich, gibt aber in ſeinen Vorſchriften dem Menſchen die Genugthuung, ſich zum Willen als Willen zu verhalten. Wenn ich z. B. von einem Thier irgend etwas nicht eſſen darf, ſo iſt der Grund hier nicht ein natürlicher, ſondern das Gebot des Gottes. Der Menſch lernt daher in dem Gehorſam gegen ſolche Beſtimmungen ſich ſeines Eigenwillens, ſeines natürlichen Begehrens enthalten. Dies gründliche Verzichtleiſten auf ſeine Subjectivität iſt der Anfang der Weisheit, die Reinigung des Willens von aller individuellen Egoität.

— Die vernünftige Subſtanz des Geſetzes bleibt allerdings immer der Dekalog. Es iſt eine an Seichtigkeit grenzende Oberflächlichkeit neuerer ſehr beliebt gewordener Schriftſteller, bei dem Judenthum immer nur auf die Abſurdität des Wunders zu reflectiren und von der Tiefe ſeines ethiſchen Kampfes, vom praktiſchen Rationalismus der zehn Gebote zu abſtrahiren. —

§. 229.

Die Erziehung dieſes theokratiſchen Syſtems iſt einerſeits eine patriarchaliſche. Die Familie tritt ſtark hervor, weil es für den Einzelnen als ein großes Glück angeſehen wird, ſogleich von Hauſe aus ſeiner an den wahren Gott gläubigen Gemeinſchaft anzugehören. Anderſeits iſt ſie inſofern eine hierarchiſche, als das Ceremonialgeſetz einen beſondern Dienſt zur Ueberwachung des Gehorſams gegen ſeine vielfachen Beſtimmungen entwickelt. Weil dieſelben allerdings oft ganz willführlich ſind, ſo muß die Erziehung das Gedächtniß beſonders üben, ſie zu erlernen und allzeit ihrer ſich zu erinnern. Dieſe Nothwendigkeit theilt der Jüdiſche Monotheismus mit der Superſtition des Ethnicismus.

§. 230.

Doch iſt nicht die eigentliche Technik des Verfahrens das pädagogiſch wichtige Moment der Theokratie, ſondern ihre weltgeſchichtliche Bedeutung, inſofern die Geſchichte derſelben durchweg einen pädagogiſchen Charakter hat. Das Volk Gottes zeigt uns nämlich in ſeinem Wechſelverkehr mit ſeinem Gott den Fortgang vom Aeußern zum Innern; vom Niedern zum Höhern; von der Vergangenheit zur Zukunft. Seine Geſchichte iſt daher voll von pädagogiſch intereſſanten Situationen und Charakteren als ewigen Exempeln.

§. 231.

1) Der Wille Gottes als die abſolute Autorität iſt ihm zuerſt als Geſetz äußerlich. Aber bald fügt Gott dem Gebot des Gehorſams theils die Lockung durch das Verſprechen ſinnlichen Wohlergehens, theils die Drohung durch Verhängen ſinnlicher Strafen hinzu. Die Erfüllung des Geſetzes wird alſo ſchon durch die Reflexion auf den Nutzen, den ſie gewährt, motivirt. Allein weil dieſe Motivirung ſelbſt wieder äußerlich iſt, ſo hebt ſie ſich endlich zur Einſicht auf, daß man das Geſetz nicht nur deshalb erfüllen müſſe, weil es der Wille des Herrn; nicht nur, weil es unſerm Glücke vortheilhaft, ſondern auch, weil es an ſich ſelbſt heilig und in unſer Herz geſchrieben ſei. Alſo mit andern Worten: von der abſtracten

Legalität ging man durch die Reflexion des Eudämonismus zur Innerlichkeit der moraliſchen Geſinnung fort; — der Weg aller Erziehung.

— Dieſer letzte Standpunct iſt insbeſondere durch die treffliche Gnomik des Jeſus Sirach vertreten, dieſes an pädagogiſcher Einſicht ſo reichen Buches, welches die Verhältniſſe von Mann und Weib, Eltern und Kinder, Herrſchaft und Geſinde, Freund und Freund, Feind und Feind mit ewigen Meiſterzügen geſchildert und den Werth der Arbeit ſo wie die Nothwendigkeit ihrer Theilung ſo richtig gefaßt hat. Dies unſchätzbare Buch macht auf dem theokratiſchen Standpunct das Seitenſtück zur Republik und den Geſetzen Platons auf dem ethiſchen Gebiet aus.

§. 232.

2) Der Fortgang vom Niedern zum Höheren ſtellte ſich in der Bezwingung der natürlichen Individualität dar. Der Menſch als der Knecht Jehovah's ſollte freilich gar keinen Willen für ſich haben, allein gerade dem abſtracten Sollen gegenüber regt ſich die ſelbſtiſche Natürlichkeit um ſo heftiger, läßt ſich in die Abſtraction vom Geſetz fallen und ſchweift oft auf das Zügelloſeſte aus. Indem aber das Geſetz in der Gleichheit ſeiner unerbittlichen Strenge der Ungleichheit des menſchlichen Thuns gegenüber verharrt, zwingt es den Menſchen, auf es Zurückzukommen und mit ihm ſich zu vergleichen. So lernt der Menſch Kritik. So erhebt er ſich von der Natürlichkeit zu Geiſt. Dieſer Fortgang iſt zugleich ein Fortgang von der Nothwendigkeit zur Freiheit, weil die Kritik dem Menſchen allmälig die Einſicht eröffnet, daß er im Willen Gottes die Wahrheit ſeiner eigenen Selbſtbeſtimmung finde. Da der Gott der Eine, abſolute iſt, ſo liegt hierin die Erwartung, daß ſein Wille im Grunde der Wille für alle Völker und Menſchen ſein

ſollte. Die Kritik des Verſtandes muß es als einen Widerſpruch erkennen, daß der Wille des wahren Gottes das Geſetz nur Eines Volkes iſt, welches die übrigen Völker obenein als ein ihnen eben ihres Gottesdienſtes wegen finſteres Myſterium ſcheuen, ja, als Odium generis humani verabſcheuen. Und ſo entwickelt ſich der Gedanke, daß die Iſolirung des Glaubensvolkes ſich aufheben werde, ſobald die andern Völker denſelben Glauben als den wahren erkannt und angenommen haben werden. So tritt auch hier aus dem tiefſten Inſichgehen des Geiſtes, wie aus der Völkerſchmelze des Römerreichs, der Gedanke der menſchlichen Gattung hervor.

§. 233.

3) Der Fortgang von der Vergangenheit zur Zukunft entwickelte das Ideal des Knechtes Gottes, der nämlich das Geſetz abſolut erfülle und ſo den empiriſchen Widerſpruch tilge, daß das Sollen des Geſetzes zu keiner adäquaten Realität gelangt. Dieſer Friedefürſt, der alle Völker unter ſein Banner ſchaaren wird, hat daher gar kein anderes Prädicat, als die Heiligkeit. Er iſt nicht ſchön, wie der Grieche ſein Ideal ſich vorſtellt; nicht tapfer und praktiſch, wie der Römer die Virtus verehrt; nicht auf ſeine Eigenheit einen unendlichen Werth legend, wie der Germane; vielmehr wird er als unſcheinbar, als duldſam, als demüthig vorgeſtellt, als der, welcher, die Welt zu verſöhnen, die Krankheit und Schmach aller Uebrigen auf ſich nimmt. Die ethniſchen Völker haben nur ein verlorenes Paradies im Rücken, die Juden haben auch eines vor ſich. Aus dieſem Glauben an den Meſſias, der da kommen ſoll, aus der Gewißheit, mit ihm zu ſiegen, aus der Kraft, alle Gegenwart gegen ſolche Zukunft gering zu achten, ſtammt die Asbeſtnatur der Juden. Sie verkennen im Chriſtenthum das

nothwendige Reſultat ihrer eigenen Geſchichte. Als das Volk des Seinſollens ſind ſie das welthiſtoriſche Volk ſchlechthin, das Volk unter den Völkern, deſſen Erziehung, wo der Jude nicht durch moderne Bildung ſich ſeinem Weſen entfremdet und corrumpirt hat, noch immer patriarchaliſch, hierarchiſch und mnemoniſch iſt.

Dritter Abſchnitt.

Das Syſtem der humanen Erziehung.

§. 234.

Das Syſtem der nationalen Erziehung wie das der theokratiſchen kommt zu demſelben Reſultat, wenngleich auf entgegengeſetztem Wege, nämlich zur Vorſtellung der menſchlichen Gattung, deren Einheit die Wahrheit der Völkerverſchiedenheiten ausmachen ſoll. Dies Reſultat iſt aber bei ihnen eben nur eine Vorſtellung, außerhalb deren ſie ihre Wirklichkeit behalten. Eben ſo kommen ſie zur Bildung von Idealen, wie der Weiſe ſein ſoll, wie der Meſſias ſein wird. Allein auch dieſe Ideale ſind nur Vorſtellungen, denen der Zuſtand der Wirklichkeit theils gar nicht, theils nur ſehr relativ entſpricht. Die Idee des Geiſtes hatte in dieſen Vorausſetzungen die Möglichkeit ihrer concreten Realiſirung. Ein einzelner Menſch mußte ſich der Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Willens als des Weſens ſeiner eignen Freiheit bewußt werden, ſo daß alle Heteronomie in die Autonomie des Geiſtes ſich aufhebt. Die natürliche Individualität, wie ſie als nationale Beſtimmtheit erſcheint, bleibt hierbei anerkannt, wird aber ihrer abſtracten Iſolirung entnommen; die göttliche Auctorität der Wahrheit des einzelnen Willens wird ebenfalls anerkannt, jedoch ihrer Fremdheit gegen denſelben enthoben. Chriſtus wußte ſich, indem als Jude und als dem göttlichen Geſetz gehorſamend, zugleich als den allgemeinen Menſchen, der ſich ſelbſt zu ſeinem Schickſal beſtimmt und der zwar Gott als Subject von ſich unterſcheidet, in dieſer Unterſcheidung aber auch die Einheit des Menſchen mit Gott feſthält. Von dieſem Princip aus hat ſich das Syſtem der humanen Erziehung zu entwickeln begonnen, welches nicht mehr weder die natürliche Einheit der nationalen Individualität, noch den abſtracten Gehorſam gegen das göttliche Geſetz, ſondern die ſich ſelbſt als die abſolute Nothwendigkeit wiſſende Freiheit des Geiſtes an die Spitze ſtellt. Chriſtus iſt nicht ein bloßes Gedankenideal, ſondern wird als ein lebendiges Glied der wirklichen Geſchichte gewußt, deſſen Leben, Leiden und Sterben für die Freiheit die factiſche Bürgſchaft ihrer abſoluten Berechtigung und Wahrheit enthält. Das äſthetiſche, philoſophiſche und politiſche Ideal ſind in der Univerſalität des chriſtlichen an ſich mitgeſetzt, weshalb keines derſelben im Chriſtenleben einſeitig erſcheint. Das Princip der humanen Freiheit ſchließt weder Kunſt noch Wiſſenſchaft, noch politiſches Pathos von ſich aus.

§. 235.

Die Humanitätserziehung nimmt in den Begriff des Menſchen einerſeits die volksthümliche Sonderung, anderſeits die Unterordnung aller Menſchen unter das göttliche Geſetz als Momente auf, allein ſie duldet nicht mehr, daß jenes zu einer trennenden Ausſchließlichkeit, dieſes zu einer auch das Zufällige in ſich einſchließenden Despotie werde. Die Einwurzelung dieſes Princips der Menſchheit und Menſchlichkeit hat aber nur langſam ſo geſchehen können, daß ſeine Vorausſetzungen innerhalb ſeiner ſelbſt wiederholt und mit ſolcher Reproduction zugleich reell überwunden wurden. Dieſe Bildungsſtadien ſind die Griechiſche, die Römiſche und proteſtantiſche Kirche; mit der Geſtaltung einer jeden derſelben hat ſich auch die Erziehung umgewandelt.

— Der Kürze wegen wollen wir im Folgenden bei dieſen allgemeinen Beſtimmungen ſtehen bleiben; ihre Detailausführung hängt mit der Geſchichte der Politik und Civiliſation auf das Innigſte zuſammen. Wir ſind zufrieden, wenn wir den allgemeinen Gang richtig angeben. —

§. 236.

Innerhalb der Erziehung können wir den Unterſchied jener drei Kreiſe als die Epoche der mönchiſchen, ritterlichen und bürgerlichen Erziehung ausſprechen. Jede derſelben ſtrebte, das allgemein Menſchliche auszudrücken, allein erſt mit der Anerkennung der Sittlichkeit der Familie, der Arbeit, der Bildung und der bewußten Gleichberechtigung aller Menſchen wurde dies wahrhaft möglich.

I.

Die Epoche der mönchiſchen Erziehung.

§. 237.

Die Griechiſche Kirche faßte das chriſtliche Princip noch abſtract als Entweltlichung und kam daher in der von ihr ausgehenden Erziehung nur zu der negativen Form, die Univerſalität des einzelnen Menſchen als Selbſtloſigkeit zu ſetzen. Im

Dogmatismus ihrer Lehre wie im aſketiſchen Rigorismus ihres praktiſchen Verhaltens war ſie eine Reproduction des theokratiſchen Princips. Wenn dies jedoch ſich noch wieder eine nationale Centraliſation gegeben hatte, ſo entbehrte die Griechiſche Kirche einer ſolchen und fiel daher von Seiten der Form in den Quietismus des Orients zurück.

§. 238.

Die mönchiſche Pädagogik iſt ſich im Allgemeinen unter allen Religionen gleich, indem ſie durch den Egoismus der Lebensart und den Stoicismus der Denkungsart, durch den Separatismus des Daſeins und den Mechanismus einer gedankenloſen Unterordnung unter eine allgemeine Regel wie unter die beſondern Befehle der Vorgeſetzten eine geiſtige und leibliche Stumpfheit erzeugt. Das chriſtliche Mönchthum iſt daher als die Vollendung des Mönchthums überhaupt zugleich ſein abſoluter Untergang, weil es dem Princip des Chriſtenthums widerſpricht, von der Welt, ſtatt ſie affirmativ zu überwinden, nur negativ zu abſtrahiren.

§. 239.

Als den Grundirrthum dieſer ganzen Epoche müſſen wir die Tendenz betrachten, das Ideal der Gottmenſchlichkeit nicht in freier Individualiſirung zu produciren, ſondern die geſchichtliche Erſcheinung deſſelben in äußerlicher Reproduction zu copiren. Jeder Menſch hat das Opfer ſeiner Individualität wieder individuell zu vollziehen. Jede Biographie hat ihr Betlehem, ihren Tabor und ihr Golgatha.

§. 240.

Die Freiheit von ſich und von der Welt, welche das Chriſtenthum fordert, nimmt ſein Monachismus nur als abſtracte Entſelbſtigung, die er, dem Buddhismus analog, durch die von dem Einzelnen als ewige Norm beſchworenen Gelübde der Armuth, der Keuſchheit und des Gehorſams zu bewirken ſucht. — Dieſe Verwerfung des Beſitzes, der Ehe und des Selbſtwollens iſt zugleich eine Negation der Arbeit, der Familie und der Verantwortlichkeit für ſein Handeln. Um der Gefahr der Habſucht und des Geizes, der Wolluſt und des Nepotismus, des Irrthums und der Schuld zu entgehen, greift der Monachismus zur Bequemlichkeit der abſtracten Entäußerung von allem Objectiven, ohne doch dieſe Negation durchführen zu können. Die mönchiſche Pädagogik muß folglich auf eine äußerliche Abſchließung ihrer Zöglinge bedacht ſein, um das Werk der Weltentfremdung leichter und entſchiedener durchzuſetzen. Sie bauet daher Klöſter in der Einſamkeit der Wüſten, in der Tiefe der Wälder, auf den Höhen der Berge und umgibt ſie mit hohen fenſterloſen Ringmauern. Um aber im Innern die Iſolirung der Einzelnen ſo weit als möglich zu treiben, bauet ſie Zellen als Nachahmung der urſprünglichen Einſiedeleien; — eine Abſperrung, deren nächſte Folge die größte und kleinlichſte Neubegier iſt. —

§. 241.

Theoretiſch ſucht die mönchiſche Pädagogik den Einzelnen durch möglichſte Schweigſamkeit in eine geiſtige Unbeweglichkeit zu werfen, die aus Mangel an Gedankenverkehr zuletzt in völlige Apathie und Antipathie gegen alle intellectuelle Cultur übergeht. Der Grundzug der praktiſchen Bildung beſteht in dem Mißverſtändniß, die Natur, ſtatt von ihr ſich ſittlich zu befreien, zu ignoriren. Da ſie aber immer wieder ſich geltend macht, ſo ſchreitet die mönchiſche Disciplin zu ihrer Mißhandlung und ſtrebt durch Faſten, durch Unterbrechung des Schlafs, durch freiwillig zugefügte Schmerzen und Marter, nicht bloß die

Ueppigkeit des Fleiſches zu brechen, vielmehr das Lebensgefühl bis zum Ekel am Daſein zu ertödten. An und für ſich iſt endlich der Gegenſtand der mönchiſchen Gelübde, der Beſitz, die Familie und der Selbſtwille, nichts Unſittliches. Die Gelübde ſind deshalb ſehr leicht zu verletzen. Die Verſuchung dazu abzuſchneiden, erſindet die Mönchspädagogik eine theils öffentliche theils geheime Ueberwachung, welche den Einzelnen um alle Freiheit des Handelns bringt und alle Friſche des Denkens und Wollens, alle Poeſie des Gemüthes durch das Geſpenſt des Ausſpähens und der Angeberei verkümmert. Die Mönche ſind Virtuoſen in allen polizeilichen Künſten und die Stufenfolge der Hierarchie ſpornt ſie, gerade in ihnen ſich recht hervorzuthun.

§. 242.

Der trübe Hauch dieſer Erziehung durchdrang alle Verhältniſſe des Byzantiniſchen Staates. Selbſt die Erziehung der Kaiſer ward von ihm inficirt und noch im Befreiungskampf der Neugriechen gegen die Türken waren die Igumenen der Klöſter die eigentlichen Leiter des Aufſtandes. Die Selbſtſtändigkeit der Individualität mußte der mönchiſchen Abſtraction gegenüber mehr oder weniger in die rohe Form des Soldaten- und Seeräuberthums zurückfallen. Es kam aber darauf an, dies Princip nicht blos als Ausnahme erſcheinen zu laſſen, ſondern es poſitiv zur Humanität auszubilden. Dies zu leiſten übernahm die Germaniſche Welt unter dem Regiment der Römiſchen Kirche.

II.

Die Epoche der ritterlichen Erziehung.

§. 243.

Die Römiſche Kirche negirte die abſtracte Subſtantialität der Griechiſchen durch die praktiſche Richtung, welche ſie in ihrer Werkheiligkeit begründete und erzog durch ſie die Germaniſche Individualität zum Idealismus der Ritterlichkeit, d. h. eines dem Chriſtenthum gewidmeten freien Waffendienſtes.

§. 244.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß das Syſtem der mönchiſchen Erziehung in dieſe Epoche als ein Moment derſelben hinübergenommen und ihr gemäß modificirt ward. Z. B. die Benedictiner erkannten die Arbeit, theils als Ackerbau, theils als Abſchriftenfertigung von Büchern an und widerſprachen dadurch dem Begriff des Mönchthums inſofern, als daſſelbe an und für ſich auf eine abſolute Weltvergeſſenheit und völlige Geſchichtsloſigkeit des Einzelnen ausgeht. Die Bettelorden wurden Volksprediger und machten die Idee der Liebe und uneigennützigen Aufopferung für Andere populär. Für die Selbſterziehung wirkten ſie beſonders durch das Ideal des Lebens Chriſti, z. B. in Taulers claſſiſchem Buch von der Nachfolge des armen Lebens Jeſu; in dem ähnlichen des Thomas a Kempis. Durch einen ſteten contemplativen Verkehr mit der Vorſtellung des aus Liebe duldenden und ſterbenden Chriſtus ſuchten ſie das Gemüth in göttliche Ruhe und Gelaſſenheit zu verſetzen.

§. 245.

Das Germaniſche Ritterthum entſprang aus dem Feudalweſen. Die Erziehung der Heerbannpflichtigen war bloße Waffenübung geweſen. Die Erziehung des ritterlichen Vaſallen ſetzte dieſe fort, verfeinerte ſie aber allmälig durch die Geſelligkeit der Höfe und durch die Poeſie, welche ſich theils der Unterhaltung durch die Kunſt anmuthigen Erzählens, theils der Verherrlichung des Weibes widmete. Das weibliche Geſchlecht wurde ohne beſondere Sorgfalt aufgezogen. Der Knabe blieb bis zum ſiebenten Jahr unter der Leitung der Frauen (in den Kemenaten); dann wurde er Knappe (Jungherr) und erlernte den Gebrauch der Trutz- und Schutzwaffen zu Fuß und zu Pferde; zwiſchen dem ſechszehnten und achtzehnten Jahr ward er mit einem feierlichen Act (Swertleite) wehrhaft gemacht. Was er außerdem von Bildung ſich aneignen wollte, blieb gänzlich ſeiner Willkür überlaſſen.

§. 246.

Im Gegenſatz gegen die mönchiſche Entſelbſtigung legte das Ritterthum auf die Individualität einen unendlichen Werth, der ſich in der extremen Reizbarkeit des *Ehrgefühls* ſeinen allgemeinen Ausdruck gab. Die Erziehung arbeitete deshalb darauf hin, dieſe Reflexion des Selbſtes in ſich durch die ſociale Iſolirung des Ritterſtandes zu nähren. Dem Ritter genügte nicht der ſchlichte Beſitz, ſondern er trachtete nach *erobertem*, weil er in dieſem ſich ſelbſt als Sieger mitgenießen konnte. Er lebte nicht einfach in der Ehe, ſondern bemühete ſich um den pikanten Genuß, die *Frau eines Andern* zur Dame ſeines Herzens zu machen, was oft zum moraliſchen und zum materiellen Ehebruch führte. Der Ritter gehorchte endlich nicht blos den allgemeinen Geſetzen der ritterlichen Ehre, ſondern ſtrebte darnach, ſich recht ſeltſame Dinge auszuklügeln, die er in ſelbſtgefälligem Eigenſinn mit dem Schwert gegen die Kritik vertheidigte. Er *abentheuerte*.

§. 247.

Die Reaction gegen das Unmaaß phantaſtiſcher Ausſchweifung, das ſich hieraus ergab, war die Idee des *geiſtlichen Ritterthums*, welches das Kloſter mit der Burg, die abſtracte Selbſtverläugnung mit dem Kriegerleben, die mönchiſche Weltabgeſchiedenheit mit der Weltbeherrſchung vereinigen wollte; — ein unleugbarer Fortſchritt, aber eine unhaltbare Syntheſe, welche die Auflöſung des Ritterweſens nicht zu hemmen vermochte, die als Fauſtrecht eine Zeit lang die Auflöſung aller geordneten, principiellen Bildung, eine Periode der *Erziehungsloſigkeit* herbeiführte. In dieſer Ausartung der Ritterlichkeit zu großartigen Vagabondenthum, ja zur Räuberei, warfen ſich die edleren Geiſter oft in caricaturhafte Ueberſpannung. Die Wahrheit dieſes Verfalls war das Bürgerthum, deſſen Erziehung aber nicht, wie die πολις und civitas der antiken Welt ſich auf ſich ſelbſt beſchränken konnte, ſondern dem durch die Immanenz des chriſtlichen Princips von vorn herein der Kreis der Menſchheit zum Ziel ſeiner Bildung gemacht war.

III.

Die Epoche der bürgerlichen Erziehung.

§. 248.

Das Städteweſen hatte ſich allmälig mit dem Handel und der Induſtrie emporgearbeitet und fand im Proteſtantismus ſeine geiſtige Beſieglung. Der Proteſtantismus als die Selbſtgewißheit des Einzelnen von ſeinem Verhältniß zu Gott ohne alle Abhängigkeit ihrer Vermittelung durch einen Menſchen erhob die Autonomie des Geiſtes zu ihrer Wahrheit und fing an, das Chriſtenthum als das Princip der humanen Erziehung aus der abſtracten Phantaſtik des Mönch- und Ritterthums in die concrete Wirklichkeit hinüberzuführen. Die Städter wurden nicht bloß neben dem Klerus und Adel zum dritten Stande, ſondern der Bürger, der ſein Gemeinweſen ſelbſt verwaltete und ſeine Intereſſen ſelbſt mit den Waffen vertheidigte, entwickelte ſich zum Staatsbürger, der den Klerus und Adel in ſich abſorbirte, und der Staatsbürger fand ſein letztes Ideal an dem reinen, ſeiner Vernunft bewußten Menſchenthum.

§. 249.

Die Momente dieſer Entwickelung ſind 1) die bürgerliche Erziehung als ſolche, innerhalb welcher auch die ritterliche ſich zur ſogenannten adligen umwandelte, beide aber pädagogiſch innerhalb des Katholicismus vom Jeſuitismus, innerhalb des Proteſtantismus vom Pietismus beherrſcht wurden. 2) Gegen dieſe abſtracte Verkirchlichung reagirte einerſeits die Vertiefung in das Studium der antiken Welt, anderſeits die Befreundung mit der unmittelbaren Wirklichkeit, namentlich mit der Natur. Wir können dieſe Periode der Pädagogik die ihrer Bildungsideale nennen. 3) Die Wahrheit aller Bildung bleibt aber zuletzt immer die ſittliche Freiheit. Nachdem die Erziehung zur Erkenntniß der Bedeutung des Idealismus und Realismus gekommen war, mußte ſie die ethiſche Befreiung des Menſchen zur Menſchlichkeit als ihr abſolutes Ziel begreifen, dem ſich die Bildung inſofern unterzuordnen hat, als die techniſche Fertigkeit, die geſellige Gewandtheit, die künſtleriſche Virtuoſität, die wiſſenſchaftliche Einſicht erſt durch ſittliche Reinheit ihre ächte Weihe empfangen.

I.

Die bürgerliche Erziehung als ſolche.

§. 250.

Die Einſeitigkeit der mönchiſchen und ritterlichen Erziehung ward durch die bürgerliche inſofern aufgehoben, als ſie die Eheloſigkeit des Mönches und die Entfremdung des Ritters von ſeiner Familie durch die Innigkeit des wirklichen Familienlebens vertilgte. Das Bürgerthum ſtellte ſtatt der negativen Leerheit eines Heiligſeinſollens des Cölibates die poſitive Sittlichkeit der Ehe und Familie auf. Statt der abſtracten Beſitzloſigkeit und des Müßigganges der mönchiſchen Frömmigkeit wie des ritterlichen Reichthums ſetzte es das Vermögen ſelbſt als Mittel der Arbeit, d. h. die autonome Sittlichkeit der bürgerlichen Geſellſchaft und ihres Verkehrs. Endlich ſtatt der Knechtſchaft des Gewiſſens im ſelbſtloſen Gehorſam gegen die Befehle Anderer und ſtatt der launiſchen Selbſtgefälligkeit der ritterlichen Willkür forderte es Gehorſam gegen die Geſetze des Gemeinweſens als gegen die von dieſem ſelbſtbewußt realiſirte praktiſche Vernunft, in welcher der Einzelne ſich wiederzuerkennen und anzuerkennen vermochte.

Indem nun die bürgerliche Erziehung den ſinnlichen Genuß frei gab, ward derſelbe allerdings ſo lange maaßlos, bis die Gewohnheit der Arbeit und die der Erlaubtheit und Möglichkeit des Genuſſes von Innen heraus eine Mäßigung bewirkten, welche Kleiderordnungen, Völlereiverbote u. dgl. von Außen her niemals bewirken konnten. Weſſen der Mönch nur inconſequent mit böſem Gewiſſen, deſſen konnte der Bürger wie der Prediger Salamonis, ſich mit gutem Gewiſſen als einer Gabe Gottes erfreuen. Nach dem erſten Millenium der Chriſtenheit, als die Erde nicht, wie der Wahn der Chiliaſten erwartet hatte, untergegangen war, und nach der großen Peſt im vierzehnten Jahrhundert, regte ſich eine coloſſale Lebensluſt, die im fünfzehnten mit Würzweinen, Schleckerbiſſen, ſtarkem Fleiſcheſſen, Bierzechen, mit Pluderhoſen, Schnabelſchuhen, Federbüſchen, goldnen Ketten, Schellen u. ſ. w. ſich auch äußerlich zur Erſcheinung brachte. Noch gab es viel Wildprett, keine Kartoffeln, keinen Thee, Kaffe u. dgl. Das Pathos der Menſchen war ein eriſtiſches. Für die nähere Schilderung der Erziehung dieſer Zeit ſind Sebaſtian Brant, Th. Murner, Ulrich v. Hutten, Fiſchart und Hans Sachs ſehr wichtig. Gervinus hat es bis jetzt faſt allein verſtanden, dies Material in ſolcher Beziehung mit Geiſt zu benutzen. —

§. 251.

Die bürgerliche Erziehung machte im Contraſt zur Verhimmelung des Mönchthums und zur ſentimentalen Erotik des Ritterthums die Nützlichkeit zum Princip, welche der Zweckmäßigkeit der Dinge nachſpürte, eine ſo große Herrſchaft als möglich über ſie zu gewinnen. Der Verſtand ward mit aller Schärfe zur klaren Erfaſſung des Gegenſtändlichen gebildet. Indem aber das Familienleben den Egoismus der Einzelnen nie ſo groß werden ließ, als bei dem Mönch und Ritter, und indem die Heiterkeit eines ſinnlichen Behagens in Keller und Küche, Kleidung und Geräth, in geſellſchaftlichen Spielen und maleriſchen Aufzügen, das ganze Daſein mit weicher Anmuth durchdrang, entwickelte ſich bei aller Ehrbarkeit und Nüchternheit der Hausmoral, bei aller Proſa der Arbeit, doch eine warme Gemüthlichkeit, welche dem unſchuldigen Uebermuth und der Schalkheit Raum ließ und in der kirchlichen Geſittung ihre ernſte Verklärung fand. Schönes Bürgerthum, du wurdeſt ſchon durch den dreißigjährigen Krieg geknickt und haſt nur ſporadiſch in Old England und in einigen Puncten Deutſchlands dich zufällig erhalten, um endlich doch von den Fluthen moderner Weltſchmerzlichkeit, Staatsklügelei und Zukunftsbeängſtigung weggeſchwemmt zu werden!

§. 252.

Eine beſondere Sorgfalt wendete das Bürgerthum dem öffentlichen, bis dahin ganz von der Kirche und den Klöſtern abhängigen Unterricht zu, indem es Stadtſchulen organiſirte, deren Lehrer freilich lange Zeit nur eine zufällige Bildung beſaßen und oft nur tumultuariſch auf kurze Friſten angeſtellt waren. Die Brüderſchaft der Hieronymiten hatte ſeit dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts ſchon einen beſſern Jugendunterricht eingeleitet. Man mußte ſich jedoch oft der ſogenannten fahrenden Schüler (Vagantes, Bachantes, scholastici, goliardi) bedienen. Die Lehrer der ſogenannten scholae exteriores, im Unterſchied der Kathedral- und Kloſterſchulen hießen bald locati, bald stampuales, zu Deutſch Kindermeiſter. Den Lateiniſchen Stadtſchulen folgte bald auch die Einrichtung Deutſcher Schulen. Um der Anarchie im Schulweſen abzuhelfen, unterſtützten die Bürger das Emporkommen der Univerſitäten durch Schenkungen, begründeten Stipendien und unterhielten den Straßengeſang der Stadtſchüler (Currende); gutgemeinte Einrichtungen, die aber oft ihres Zweckes verfehlten, weil man ſie einerſeits auch als bloße Subſiſtenzmittel mißbrauchte, und anderſeits das Ehrgefühl derer, welchen ſie gewidmet waren, nicht ſelten durch die Art und Weiſe, wie dies geſchah, zu empfindlich demüthigte. Die Mängel der mönchiſchen Unterrichtsmethode traten immer fühlbarer hervor, z. B. die Spielereien ihrer Mnemotechnik, das Fehlen aller eigentlichen Sachkenntniß u. ſ. w. Die Nothwendigkeit des Maſſenunterrichtes führte zu demokratiſcheren Formen. Der Buchdruck begünſtigte dieſelben. Man fing an ſich um gute Lehrbücher zu bemühen. Melanchthon wurde für die proteſtantiſche Welt — und als Muſter ſogar über ihren Kreis hinaus — der Heros derſelben. Seine Dialektik, Rhetorik, Phyſik und Ethik ſind unzählige Male gedruckt commentirt, nachgeahmt. Nächſt ihm hatte Amos Comenius im ſiebzehnten Jahrhundert durch ſeine Didactica magna und Janua reserta den größten Einfluß. Im engeren Kreiſe für die Begründung der Gymnaſialphilologie war der Straßburger Sturm am Bedeutendſten. Die Univerſitäten beſchränkten ſich im Katholicismus auf die ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie, neben welchen das Römiſche Recht und die Medicin mühſam von Bologna und Salerno aus ſich emporrangen. Erſt der Proteſtantismus erhob die Univerſität zur wirklichen Univerſalität. Erſt Tübingen, Königsberg, Wittenberg, Jena, Leipzig, Halle, Göttingen u. ſ. w. wurden Hochſchulen für alle Wiſſenſchaften und ihren freien; productiven Betrieb.

§. 253.

Das Bürgerthum, welches zuerſt neben dem Klerus und dem Adel als der dritte Stand erſchien, verbündete ſich mit der Monarchie und beide zuſammen bewirkten nun eine Umgeſtaltung auch der ritterlichen Erziehung. Der Abſolutismus

drückte die Ritter zu bloßen *Edelleuten* herab, denen er zwar das Vorrecht zur Beſetzung geiſtlicher Prälaturen, ſo wie von Officier- und Rathsſtellen, allein nur gegen die vollkommenſte Unterthänigkeit zugeſtand, welche zu vollenden er die künſtlich berauſchende Geſelligkeit eines glänzenden Hoflebens und einer verführeriſch-imponirenden Frauenherrſchaft erfand. Mit dieſer Stellung ward die Erziehung des Adels inſofern weſentlich verändert, als ſie eine nur kriegeriſche zu ſein aufhören mußte. Zur Waffenkunſt, die ohnehin durch das demokratiſche Schießgewehr ſo ſehr gedemüthigt war, mußte eine *geiſtige Gewandtheit* hinzutreten, welche einer gewiſſen Kenntniß der Geſchichte, Heraldik, Genealogie, ſchönen Literatur und Mythologie nicht mehr entbehren konnte. Da die *Franzoſen* bald genug für die Form der Converſation den Ton angaben und ſeit Ludwig XIV die Continentalpolitik beherrſchten, ſo wurde das Erlernen ihrer Sprache als der *conventionellen* und *diplomatiſchen* ein conſtantes Element für die Erziehung des Adels in den übrigen Ländern Europa's. — Die praktiſche Richtung der adligen Erziehung ſuchte den Einzelnen ganz auf ſich ſelbſt zu ſtellen, damit er durch die Bedeutendheit eines perſönlich vortheilhaften Erſcheinens und durch die Klugheit ſeines gefälligen Benehmens ſich zum Beherrſcher aller andern Menſchen, ſelbſt ſeiner eigenen Standesgenoſſen mache, d. h. die Manier des abſoluten Herrſchers im Kleinen copire. Die *empiriſche Menſchenkenntniß* ward deshalb von den ethiſchen Maximen in der Weiſe obenangeſtellt, daß man die ſchwachen Seiten jedes Menſchen auszukundſchaften und ihn darnach zu überliſten habe. Mundus vult decipi, ergo decipiatur. Hiernach hatte jeder Menſch ſeinen Preis. An die Nemeſis eines göttlichen Schickſals ward nicht geglaubt und im Gegentheil der Unglaube an die höhere Gerechtigkeit gelehrt. Man ſollte ſich eine allen Situationen ſich anpaſſende Elaſticität und, als eine Caricatur der antiken Ataraxie, eine gegen allen Wechſel gleichgültig erſcheinende Manier, die Impaſſibilität der ariſtokratiſchen Ruhe, die amphibienhafte Kaltblütigkeit des gentleman, aneignen. Der *Mann von Welt* wie der *Weltmann* ſuchte ſein Ideal, genau genommen, in einer unendlichen *Verſtellung*, an der er ſelbſt als an der Blüthe ſeiner Bildung das höchſte Intereſſe nahm. Die *Intrigue* ſowohl in der Liebe als in der Politik wurde die Seele der adeligen Exiſtenz. — Die Abgeſchliffenheit ihrer Lebensart ſuchte ſie dadurch zu vollenden, daß ſie den jungen Mann mit einem *Hofmeiſter auf Reiſen* ſchickte, eine an ſich gute Einrichtung, die aber zuletzt in den Mechanismus des *Touriſtenunweſens* ausartete. Der Adel ward *verausländert* und, namentlich durch den Aufenthalt in Paris und Venedig, ſeiner Nation entfremdet, während der Bürger an wahrhafter Bildung ihm gemach zuvorkam.

§. 254.

Der Erziehung des Bürgers wie des Adels bemächtigte ſich im Katholicismus der Jeſuitismus, im Proteſtantismus der Pietismus; der erſtere in einer militairiſch ſtrengen, der zweite in einer geſellig weichen Form. Beide aber ſtimmten darin überein, die Individualität des Einzelnen zu vernichten, indem jener ihn zur willenloſen Maſchine für die Befehle der Oberen herabſetzte, dieſer ihn im Gefühl ſeines ſündhaften Nichts ertödtete.

a. Die Jeſuitiſche Erziehung.

§. 255.

Der *Jeſuitismus* verband mit dem Schein der größten Frömmigkeit ein Maximum weltlicher Freiheit. Von dieſem

Standpunct aus wandte er ſich in der Erziehung auf Eleganz und Scheinwiſſen, auf Diplomatie und moraliſche Bequemlichkeit. Um die Zukunft in ihre Gewalt zu bringen, richteten ſich die Jeſuiten nicht nur auf die Jugend überhaupt, ſondern vorzüglich auf die der höhern Stände. Dieſen zu genügen, hielten ſie bei ihren Zöglingen auf einen feinen Anſtand. Tanzen und Fechten wurde in ihren Collegien gut gelehrt. Sie wußten, wie ſehr ſie hierdurch den Adel befriedigten, der ſchon für dieſe Technik der formalen Ausarbeitung der Perſönlichkeit den Namen der Erziehung vorzugsweiſe uſurpirte. — Im Unterricht entwickelten ſie einen ſo exacten Mechanismus, daß ſie ſich in den Ruf muſtergiltiger Schuleinrichtungen brachten und ſelbſt Proteſtanten ihre Kinder zu ihnen ſchickten. Sie legten ſeit dem Ende des ſechszehnten Jahrhunderts — bis auf den heutigen Tag — die ratio et institutio studiorum societatis Jesu von Claudius *Aquaviva* zu Grunde und unterſchieden darnach einen niedern und höhern Lehrcurſus. Der niedere beſchränkte ſich faſt ganz auf ein äußerliches Erlernen der *Lateiniſchen* Sprache und einiger zufälligen Kenntniſſe aus der Geſchichte, den Antiquitäten und der Mythologie. Die Cultur des Gedächtniſſes wurde von ihnen auch zu einem Mittel gewendet, das freie Denken und die Schärfe des Urtheils niederzuhalten. Der obere Curſus begriff Dialektik, Rhetorik, Phyſik und Moral in ſich. Die Dialektik trugen ſie als *Sophiſtik* vor; in der Rhetorik begünſtigten ſie den polemiſch-emphatiſchen Styl der Afrikaniſchen Kirchenväter, die *pomphafte Phraſe*; in der Phyſik blieben ſie bei dem *Ariſtoteles* ſtehen und ließen beſonders gern die Bücher de generatione et corruptione und de coelo leſen, welche ſie dann auf ihre Weiſe commentirten; in der Moral endlich ward die *caſuiſtiſche Skepſis* ihr Mittelpunct. Die Rhetorik lag ihnen, ſchon der Predigt halber, wirklich am Herzen. Sie hielten viel darauf und führten beſonders die Declamationen ein, ſo wie ſie auch ihre mit Oſtentation abgehaltenen öffentlichen Prüfungen durch die Actus lateiniſcher Schulkomödien einzuleiten und damit das Publicum artig zu unterhalten, beifällig zu ſtimmen und nebenbei die Schüler ganz unſchuldig in der Kunſt der Verſtellung zu üben wußten. — Die Diplomatie des Betragens ward den Jeſuitenſchülern ſowohl durch den ſtrengen militairiſchen Gehorſam, als durch das Syſtem des gegenſeitigen Mißtrauens, der Spionage und Angeberei aufgenöthigt. Der abſtracte Gehorſam ließ den Untergeordneten bei ſeinem Handeln ohne alle Verantwortlichkeit für die ſittliche Berechtigung deſſelben. Durch die Gewohnheit, nur empiriſch genau, was befohlen werden, auszuführen, ſich jedoch jeder principiellen Kritik zu enthalten, entſtand eine moraliſche Indifferenz. Durch die Nothwendigkeit, die Eigenheiten und Launen des Oberen, von dem man abhing, zu berückſichtigen, entſtand Augendienerei. Durch die Nothwendigkeit, gegen jeden Mitſchüler als Delatoren auf der Hut zu ſein, entſtand die Kälte der Iſolirung. Heuchelei, durchdachteſte, und Wohlgefallen an der Intrigue um der Intrigue willen, dies feinſte Gift ſittlicher Corruption waren die Reſultate. Der Jeſuitismus hatte nicht blos das Intereſſe des materiellen Gewinnes, der ihm, hatte er erſt die Seelen verderbt, von ſelber zufiel, ſondern auch das Intereſſe an dem Proceß der Corruption. Mit abſoluter Gleichgültigkeit gegen die Idee der Sittlichkeit und mit abſoluter Gleichgültigkeit gegen die ſittliche Beſchaffenheit der Mittel zu ſeinen Zwecken hatte er die Freude an der Ueberlegenheit des Geheimniſſes, des vielwiſſenden und berechnenden Verſtandes und an der Täuſchung der Leichtgläubigen durch ſeine anſtandsvolle, ſcheinbar ſittenkeuſche Sprache. — Von der Moral des Ordens zu reden iſt hier nicht nothwendig. Sie iſt bekannt genug als der Widerſpruch, daß die Idee der Sittlichkeit die ewige Nothwendigkeit alles Thuns will, die Wirklichkeit des Handelns aber jede Beſtimmung relativ und nach den Umſtänden variabel ſoll machen können. Für die Disciplin ging ſie von dem Grundſatz aus, daß Leib und Seele, als an und für ſich Eines, für einander vicariren könnten. Hiernach konnte Reue und Buße in einen völligen Materialismus äußerlicher Begehungen verwandelt werden und hieraus entſprang das Strafſyſtem des Ordens, worin Faſten, Schläge, Gefängniß, Demüthigung, Tod zu einem conſequenten mechaniſchen Kunſtwerk ausgebildet waren.

b. Die pietiſtiſche Erziehung.

§. 256.

Der Jeſuitismus will den Menſchen zur Maſchine machen. Der Pietismus will ihn in das Gefühl ſeiner Sündhaftigkeit auflöſen; beide wollen ſeine Individualität vernichten. Der Pietismus ging allerdings vom Princip des Proteſtantismus aus, an die Stelle des katholiſchen Pelagianismus und ſeiner Werkheiligkeit die Rechtfertigung allein durch den Glauben zu ſetzen. Dieſe Tendenz auf die Innerlichkeit war ſein Recht. Auch den Buchſtaben der Bibel wollte er in die Lebendigkeit der Geſinnung überſetzt wiſſen. Aber in der Ausführung verirrte er ſich in die Einſeitigkeit, ſtatt der Wirklichkeit des Geiſtes und ſeiner Freiheit, die Befangenheit in der beſchränkten Perſönlichkeit dadurch zu fixiren, daß er an ihre Stelle die Perſönlichkeit Chriſti in einer äußerlichen Weiſe ſetzte und ſomit innerhalb des Proteſtantismus das Princip des Mönchthums, die abſtracte Entweltlichung wiederholte. Da nun der Proteſtantismus das Kloſterweſen aufgehoben hat, ſo konnte er die

Weltentfremdung nur durch eine gereizte Stimmung gegen ſolche Elemente der Geſelligkeit und Bildung hervorbringen, die er als weltliche für ſeine Anhänger gleichſam brandmarkte, z. B. Kartenſpiel, Tanz, Theater u. dgl. Hier wurde er negativ werkheilig; da ferner ſeine Anhänger mit der Welt in ſteter Wechſelwirkung blieben, alſo die Verſuchung zum Abfall an ſie permanent war, ſo mußte er die Seinigen überwachen, eine obligate ſittenpolizeiliche Controle über ſie führen und durch das mit einer ſolchen Stellung verbundene Mißtrauen der Einzelnen gegen einander das Weſen der Jeſuitiſchen Praxis, wenn auch in ſanften, liebeſeligen Formen, in ſich aufnehmen. Statt der klöſterlichen, ihm verſagten Abgeſchloſſenheit organiſirte er eine ſepartiſtiſche Geſelligkeit, die wir in ihren regelmäßigen Zuſammenkünften Conventikel nennen. Statt der Kutte kleidete er ſeine Jünger in eine ſchlichte, aſchfarbige Weltform, welche die Tonſur durch Schnitt und Scheitelung des Haars erſetzte und im Ausdruck hinſchmachtender Demüthigkeit und prüder Gelaſſenheit den Gehorſam des Mönches oft noch übertraf. Die Erziehung ſolcher Kreiſe konnte Natur und Geſchichte nicht ſowohl als Offenbarungen Gottes anerkennen, ſondern mußte ſie mehr als Hemmungen der Vereinigung mit Gott anſehen, von welchen erſt der Tod den Menſchen gründlich befreie. So mußte der Geiſt, der ſeine Heimath erſt im Jenſeits wußte, ſich auf der Erde wieder fremd fühlen und aus ſolcher Stimmung mußte Gleichgültigkeit, ja Verachtung gegen die Wiſſenſchaft und Kunſt, ja ſogar eine Scheu gegen das werkthätige Leben überhaupt entſpringen, dem man oft nur nothgedrungen einen unwilligen Tribut zollte. Die Philoſophie inſonderheit ward als gefährlich gemieden. Die Lecture der Bibel, des Katechismus und des Geſangbuches, wäre ſie auch ganz mechaniſch geweſen, galt als das Eine, was den Armen an Geiſt

Noth thue. Von den Künſten fanden nur die geiſtliche Poeſie und Muſik eine größere Pflege. Die Erziehung des Pietismus ſuchte durch Veranſtaltung eines beſtimmten Stufenganges von Vorſtellungen in ihren Zöglingen das Gefühl abſoluter Nichtigkeit, Schlechtigkeit, Gottloſigkeit und Gottverlaſſenheit hervorzubringen, um ſie dann aus dem Abgrunde der Verzweiflung an ſich und der Welt in eine warme, dramatiſch lebendige Beziehung zu Chriſtus zu verſetzen; eine Beziehung, in welcher nicht ſelten die ganze Erotik der myſtiſchen Gluth der Bettelorden ſich erneuete, nur abgeſchwächt und mit ſtarkem Hang zu ſentimentaler Süßlichkeit.

2.

Die Bildungsideale.

§. 257.

Die bürgerliche Erziehung ging von der Anerkennung der Ehe und Familie, der Arbeit und des Genuſſes, der Gleichheit Aller vor dem Geſetz und der Pflicht der Selbſtbeſtimmung aus. Der Jeſuitismus in der katholiſchen, der Pietismus in der proteſtantiſchen Welt waren die Reaction gegen jene Anerkennung, ein Zurückgehen in die abſtracte Askeſe des Mittelalters, jedoch nicht in ihrer Reinheit, ſondern mit der Rückſicht auf Weltlichkeit verſetzt. Gegen dieſe Reaction bereitete das Bürgerthum eine andere, indem es die Individualität durch eine umgekehrte Entfremdung zu retten unternahm. Einerſeits nämlich vertiefte es ſich in die Vorſtellung der Griechiſch-Römiſchen Welt, anderſeits in die Nützlichkeitsintereſſen der Gegenwart. Dort entäußerte es den Menſchen an eine Vergangenheit, die zur Gegenwart gar kein unmittelbares Verhältniß hat; hier entäußerte es ihn an die Sachen, die ihm als Mittel ſeines Selbſtgenuſſes dienen ſollten. Dort erzeugte ſich ein abſtracter Idealismus als Reproduction der antiken Weltanſchauung; hier ein abſtracter Realismus in der Hochſtellung der Dinge, denen doch nur als Mittel ein Werth beigelegt werden ſollte. Dort ging die Individualität an eine todte Nationalität, hier ging ſie an ein unbeſtimmtes Weltbürgerthum verloren. Dort wurde der äſthetiſche Republicanismus der Griechen, hier der utiliſtiſche Kosmopolitismus der Römer das Ideal. In der Kritik der gegebenen Zuſtände aber vereinigten ſich beide zur Humanität und ihrer verſöhnenden, auch des Bettlers und des Verbrechers ſich erbarmenden Milde.

a. Das humaniſtiſche Ideal.

§. 258.

Die Orientaliſch-theokratiſche Anſchauung iſt der chriſtlichen Erziehung durch die Bibel immanent. Durch die Vermittelung der Griechiſchen und Römiſchen Kirche war auch ſchon die antike Weltanſchauung aufgenommen, allein noch nicht überwunden. Dies zu leiſten, ward die Aufgabe der humaniſtiſchen Erziehung. Sie ſetzte das Erlernen der Lateiniſchen und Griechiſchen Sprache als Zweck und erwartete hiervon die Wirkung einer rein menſchlichen Geſinnung. Die Griechen und Römer waren ſcharf ausgeprägte Nationalitäten. Wie konnte man ſolche Erwartungen hegen? Nur relativ war dies möglich, nämlich im Gegenſatz theils zu einem banauſiſchen Pfahlbürgerthum, dem der wahrhaft politiſche Sinn ausgegangen war; theils zu einem confeſſionell beſchränkten Kirchenthum, dem die Idee der Menſchheit in dogmatiſchen Splitterrichtereien abhanden gekommen war. Gegen jenes erfriſchte ſich der Geiſt durch die

Anſchauung des gediegenen Patriotismus der Alten; gegen dieſes durch die Erinnerung an die Vernunft auch unter den Heiden. Gegen die mit der kleinbürgerlichen Philiſtroſität wie mit der dogmatiſchen Verdüſterung eingeriſſene Formloſigkeit erhob ſich die Macht der Anſchauung der antiken Kunſt. Die ſogenannte Nutzloſigkeit des Erlernens todter Sprachen verlieh dem Geiſt, er wußte ſelbſt nicht wie, einen idealen Schwung. Daß er ſein Wiſſen nicht unmittelbar wieder verwerthen konnte, gerade dies gab ihm das Selbſtgefühl höherer Würde. Das Ideal der Humaniſtik wurde die Naturwahrheit, welche man in den Denkmälern der Alten fand. Die Beſchäftigung mit der Sprache als der Form mußte unwillkürlich auch zur Beſitzergreifung des Inhaltes führen. Die Lateiniſchen Schulen bildeten ſich zu Gymnaſien fort und die Univerſitäten erhielten nicht blos Profeſſoren der Eloquenz, vielmehr auch Lehrer der Philologie.

b. Das philanthropiſche Ideal.

§. 259.

Das Extrem der humaniſtiſchen Richtung war die abſtracte Vergeſſenheit der Gegenwart und die Nichtbeachtung ihrer Rechte. Man war endlich in Rom und Athen, nicht aber bei ſich zu Hauſe. Man ſprach und ſchrieb ein Latein, wenn nicht wie Cicero, wenigſtens wie Muret, allein in der Mutterſprache verſtand man ſich oft nur unbehülflich auszudrücken. Man war oft ſehr gelehrt, entbehrte aber des Urtheils. Man hatte ſich für den Republicanismus der Römer und Griechen begeiſtert, war aber gleichzeitig gegen die excellenten und durchlauchtigen Herrn höchſt ſervil. Gegen dieſe Abtödtung der lebendigen Individualität durch ein verkehrtes Studium der Claſſiker reagirte die Erziehung der Aufklärung, die wir gewöhnlich die philanthropiſche nennen. Sie wollte den Menſchen mit dem unmittelbaren Weltgange befreunden. Gegen das ſich ſelbſt zum Zweck machende Erlernen der alten Sprachen ſetzte ſie das Erwerben brauchbarer Kenntniſſe der Mathematik, Phyſik, Geographie, Geſchichte und der neueren Sprachen als der ſogenannten *Realien*. Den Unterricht im Lateiniſchen behielt ſie jedoch häufig bei, weil die Romaniſchen Sprachen aus ihm hervorgegangen ſind und durch die lange Herrſchaft deſſelben die allgemeine Terminologie unſerer Wiſſenſchaft, unſerer Kunſt und unſeres Rechts darin wurzelt. Die Philanthropie wollte die geſellſchaftliche Seite ihres Zöglings durch einen Inbegriff anwendbarer Kenntniſſe und perſönlicher Fertigkeiten entwickeln und ihn, im Gegenſatz zur einſiedleriſchen Stubenhockerei des Bücherpedantismus, wieder in Feld und Wald einführen. Ja ſie wollte in ihrer Methode das Leben nachahmen und gelegentlich, ſpielend und dialogiſch unterrichten. Dem bloßen Buchſtaben und Namen wollte ſie die Anſchauung des Gegenſtandes ſelbſt oder wenigſtens ſeines Bildes hinzufügen, mit welcher Richtung ſie in der Unterhaltungsliteratur für die Kinder zuweilen auch in's Kindiſche abirrte. Ein großes Verdienſt von ihr war es, dem Körper ſein Recht widerfahren zu laſſen und einfache, natürliche Tracht, Baden, Gymnaſtik, Fußreiſen, Abhärtung gegen Wind und Wetter einzuführen. Da dieſe kinderfreundliche Pädagogik den Menſchen nicht früh genug als *Weltbürger* glaubte ehren zu können, ſo beging ſie im Allgemeinen den Fehler, in ihren Zöglingen zu Vieles als ſchon fertig vorauszuſetzen, was ſie ſelber erſt ſtufenweiſe hätte entwickeln ſollen; und da ſie den *Europäer* als ſolchen oder gar den *reinen Menſchen* erziehen wollte, ſo fiel ſie in einen Indifferentismus gegen die concreten Unterſchiede der Nationalität und der Confeſſion. Mit den Philologen traf ſie darin zuſammen, Sokrates, weil er kein Wunder gethan und nur Moral gelehrt, verſteckter Weiſe über Chriſtus zu ſetzen. In ſolchem todten Kosmopolitismus kam auch ſie zu einer Verflüchtigung der Individualität in die Unbeſtimmtheit des allgemein Menſchlichen und ſah ſich gezwungen, mit der humaniſtiſchen Erziehung auch darin übereinzuſtimmen, die Naturwahrheit als das pädagogiſche Ideal zu proclamiren, nur mit dem Unterſchiede, daß, wenn der Humanismus dies Ideal in den Griechen und Römern realiſirt glaubte, der Philanthropinismus ein Abſtractum vorauszuſetzen ſich genöthigt ſah und zuweilen nicht übel Luſt zeigte, in den Indianern Nordamerika's oder Otaheiti's den ächten Naturmenſchen anzuerkennen. Erſt die Philoſophie befreiete dieſe Vorſtellungen zum Begriff des Staates, welcher die Erkenntniß der Vernunft und die aus ihrem Begriff folgende Reform zu einem conſtitutiven Elemente in ſich machte.

— Der Gang, welchen die Entwicklung des philanthropiſchen Ideals genommen hat, iſt folgender. 1) Rouſſeau predigte zuerſt in ſeinen Schriften, namentlich im Emile und in der Nouvelle Héloise, das Naturevangelium der Erziehung, die Abſtraction von der Geſchichte, die Negation der beſtehenden Cultur und die Rückkehr zur Einfachheit und Unſchuld der Natur. Obſchon er ſelbſt an ſich die Erfahrung des Hanges zum Böſen in einer oft ſehr niederſchlagenden Weiſe machte, ſo brachte er doch den Grundſatz, daß der Menſch von Natur gut ſei, in der Franzöſiſchen und Deutſchen Pädagogenwelt faſt zur unumſchränkten axiomatiſchen Herrſchaft. 2) Die Rouſſeau'ſchen Reformideen fanden jedoch bei den Romaniſchen Völkern nur einen ſehr vereinzelten, ſporadiſchen Eingang, weil bei ihnen die Erziehung zu ſehr von der Kirche abhängig blieb und den Charakter der klöſterlichen Abgeſchiedenheit in den Penſionaten, Collegien u. ſ. w. beibehielt. In Deutſchland dagegen wurden ſie zur Wirklichkeit erhoben und die von Baſedow angeregten Philanthropine in Deſſau, Braunſchweig, Schnepfenthal machten ſolche Verſuche, die jedoch bald von dem Baſedow'ſchen Ultraismus ſich abwandten und viel ſegenreiche Wirkungen hatte. 3) Die Menſchheit exiſtirt in concreto nur in der Form von Völkern. Die Franzöſiſche Nation machte in ihrer erſten Revolution das Experiment, von ihrer Geſchichte zu abſtrahiren, alle Unterſchiede der Cultur zu nivelliren, einen Vernunftdespotismus zu inthroniſiren und ſich als die Menſchheit ſelber zu organiſiren. Der Verlauf zeigte die Unmöglichkeit dieſes Beginnens. Die nationale Energie, der geſchichtliche Trieb, die Liebe zu Kunſt und Wiſſenſchaft, traten aus der Mitte der gegen ſie gerichteten revolutionairen Abſtractionen um ſo ſtärker hervor; — die grande nation, ihre grande armée, die gloire, nämlich für Frankreich u. ſ. w. abſorbirten die humanitären Phraſen. In Deutſchland war der philanthropiſche Kreis der Erziehung zunächſt auf die höheren Stände beſchränkt geblieben; die Ausſchließlichkeit war in den Philanthropinen zwar unbedingt entfernt, inſofern man Adlige und Bürgerliche, Katholiken und Proteſtanten, Ruſſen und Schweizer durcheinander aufnahm, allein doch waren es immer nur Kinder wohlhabender Familien, auf welche der Erziehungsplan rechnete. Da trat Peſtalozzi auf und gab der Erziehung die Richtung auch auf die Bildung der unteren Schichten der Geſellſchaft, die man nicht ohne den Nebenſinn der Geringſtellung das Volk ſchlechtweg nannte. Von dieſer Zeit an datirt ſich die Volkserziehung, das Bemühen um die intellectuelle und moraliſche Hebung der bis dahin vernachläſſigten atomiſtiſchen Menſchen, des ſubſtanzloſen Pöbels. Es ſoll fortan keine nur zu animaliſchem Daſein verurtheilte ſchmutzige, hungrige, unwiſſende, ungeſchickte, gedanken- und willenloſe Maſſe geben. Das Proletariat kann nicht dadurch aufhören, daß die Beſitzenden den Nichtbeſitzenden Etwas oder ſogar Alles geben, ſomit ſelbſt zu Beſitzloſen würden, aber es ſoll dadurch aufhören, daß jedem, weil er Menſch und Staatsbürger iſt, die Möglichkeit zur Bildung und ſelbſtſtändigen Erwerbsfähigkeit eröffnet wird. Die Unwiſſenheit und Rohheit und die aus ihnen entſpringenden Vergehen, die mit dem Laſter verknüpfte feindſelige Stimmung gegen die menſchliche Ordnung ſollen aufhören. Die Erziehung ſoll zum ſelbſtbewußt geſetzlichen Gehorſam, ſo wie zur Milde der Denkungsart gegen die Fehlenden und zum Streben nach ihrer Beſſerung, nicht blos Beſeitigung gewöhnen. Je mehr aber Peſtalozzi ſein Ideal eines menſchenwürdigen Daſeins zu realiſiren bemüht war, um ſo mehr begriff er, daß dazu die iſolirte Kraft des Privatmannes nicht ausreiche, ſondern daß die Völker ſelbſt ihre Erziehung zu ihrer erſten Angelegenheit machen müßten. Dieſen Gedanken brachte jedoch erſt Fichte in ſeinen Reden an die deutſche Nation zur völligen Klarheit und Preußen war der erſte Staat, der die Nationalerziehung durch ſeine Volksſchulen und ſeine Wehrverfaſſung mit Bewußtſein anbahnte, während ſie bei den Romaniſchen Völkern, trotz ihres ausgearbeiteteren politiſchen Formalismus, noch in dieſem Augenblick theils von der Kirche, theils vom Zufall des Privatwillens abhängt. Peſtalozzi begründete auch die pädagogiſche Volksliteratur durch ſeine Erzählung: Lienhard und Gertrud. Dies Buch erſchien zuerſt 1781, d. h. in demſelben Jahr, in welchem auch Schillers Räuber im Drama und Kants Vernunftkritik in der Philoſophie eine neue Phaſe verkündeten. — Die Menſchwerdung Gottes, bis zur Reformation das eſoteriſche Geheimniß der Kirche, iſt ſeitdem immer mehr zum exoteriſchen Problem des Staates geworden.

3.

Die freie Erziehung.

§. 260.

Das Bildungsideal der humaniſtiſchen und der philanthropiſchen Erziehung löſte ſich durch ſich ſelbſt in den Begriff einer Erziehung auf, welche die Familie, den Stand, das Volk, die Confeſſion, als poſitive Elemente des praktiſchen Geiſtes anerkennt, allein von Innen heraus jedes derſelben durch den Begriff der Menſchheit beſtimmt und für die wechſelſeitige Dialektik mit den übrigen eröffnet wiſſen will. Die phyſiſche Entwicklung ſoll Sache einer zur Sitte ſich geſtaltenden Nationalgymnaſtik werden, welche zugleich die kriegeriſche Wehrhaftigkeit in ſich ſchließt. — Der Unterricht ſoll in Betreff der allgemeinen, encyklopädiſchen Bildung ein gleicher für Alle ſein, dieſem aber für den beſondern Lebensberuf ein Syſtem von Fachſchulen parallel gehen. Die Methode des Unterrichts ſoll die einfache Darſtellung des beſtimmten Begriffs der Sache nicht mehr der formalen Breite der literariſchen Vielwiſſerei aufopfern, welche ſich außerhalb der Schule ihre Befriedigung geben mag, innerhalb der Schule aber nur als Geſchichte einer Wiſſenſchaft oder Kunſt Sinn hat. — Die moraliſche Bildung des Einzelnen ſoll ſich mit der Pietät der Familienliebe und mit der Kenntniß des ſtaatsbürgerlichen Rechts vereinigen, damit der Zwieſpalt zwiſchen individueller Sittlichkeit und objectiver Geſetzlichkeit immer mehr verſchwinde. — Die Erziehung ſoll den Einzelnen, ohne ihn der häuslichen Innigkeit tumultuariſch zu entfremden, an die Oeffentlichkeit gewöhnen, weil die Kritik derſelben allein dem Cynismus des Privatlebens, der Halbheit des Wiſſens und Wollens und dem ſonſt leicht einreißenden Kaſtengeiſt der Stände zu wehren vermag. — Der Einzelne ſoll zum Selbſtbewußtſein der weſentlichen Gleichheit und Freiheit aller Menſchen erzogen werden, ſo daß er in Jedem ſich ſelbſt und ſich ſelbſt in Allen wiedererkennt und anerkennt. — Dieſe weſentliche und ſolidariſche Einheit mit allen Menſchen ſoll er aber nicht in die Plattheit eines unterſchiedsloſen Menſchenthums verflüchtigen, vielmehr in der Form ſeiner beſtimmten Individualität und Nationalität realiſiren und die Eigenthümlichkeit ſeines Volkes menſchheitlich verklären. Das unbedingte Streben nach Schönheit, Wahrheit und Freiheit wird gegenwärtig ſelber auch unmittelbar, nicht blos mittelbar durch kirchliche Weihe, zur Religion.

Die Staatspädagogik ſoll ſich zur freien Praxis der ſelbſtbewußten Humanität erheben!

Gedruckt bei E. J. Dalkowski.

Von demſelben Verfaſſer erſchienen früher bei den Verlegern:

Roſenkranz, Prof. K., Göthe und ſeine Werke, gr. 8. 1847. Preis 2 Thlr. 15 Sgr.

— Pſychologie oder die Wiſſenſchaft vom ſubjectiven Geiſte 2te ſehr verbeſſerte Auflage. gr. 8. 1842. Preis 2 Thlr. 7½ Sgr.

— Kritiſche Erläuterungen des Hegel'ſchen Syſtems. gr. 8. 1840. Preis 1 Thlr. 25 Sgr.

— Zur Geſchichte der deutſchen Literatur. gr. 8. 1836. Preis 1 Thlr. 15 Sgr.

— Das Centrum der Speculation. Eine Comödie. 8. Preis 20 Sgr.

— Ueber Schelling und Hegel. Ein Sendſchreiben an Pierre Leroux. 8. 1843. Preis 17½ Sgr.

— Rede zur Säcularfeier Herder's. gr. 8. Preis 7½ Sgr.

Syſtem

der Wiſſenſchaft.

Ein philoſophiſches Encheiridion.

Von

Dr. Karl Roſenkranz,

Dr. der Theologie und ordentlichem Profeſſor der Philoſophie an der
Univerſität zu Königsberg.

Königsberg, 1850.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

BIBLIOTHECA
[illegible]
[illegible]ENSIS

Einleitung.

Dem, der an einen Gegenſtand, ihn zu erkennen, herantritt, pflegt eine Einleitung angenehm und erwünſcht zu ſein. Sie wird ihn, ſo ſtellt er ſich vor, ſanft und gleichſam unvermerkt einweihen. Ohne große Anſtrengungen zu machen, hofft er durch ſie des weſentlichſten Gehaltes einer Sache ſich zu bemächtigen, und dann, als im Allgemeinen orientirt, mit leichterem Verſtändniß ſich an das Beſondere heranwagen zu können.

Wo aber ſollte eine ſolche Einleitung willkommener ſein, als gerade bei einem Gegenſtande, der das mißliche Vorurtheil, nahezu der ſchwierigſte zu ſein, mit ſich bringt, bei der Philoſophie? Die Literatur beſtätigt dieſe Erwartung, denn ſie iſt ungemein reich an ſolchen Büchern, die dem Geiſt eine allmälige, unſchwere Einführung in den Tempel der Wahrheit und Gewißheit verheißen.

Auffallend aber iſt ſogleich die Thatſache, daß faſt alle dieſe Bücher ohne ſonderlichen Werth ſind, daß ſie meiſtens von ſubalternen Köpfen für Nützlichkeitszwecke verfaßt werden, daß ſie von jenen wohlweiſen Naturen ausgehen, die ſich bei der breitſpurigen Verſtändigkeit ihres Lehrtalents in der didaktiſchen Bevormundung Anderer gefallen.

Aus unſerer Deutſchen philoſophiſchen Literatur laſſen ſich, jedoch glücklicher Weiſe einige claſſiſche protreptiſche und iſagogiſche Schriften nennen. Ich rechne dahin Kant's Prolegomena zur Kritik der reinen Vernunft; Schelling's jedes empfängliche Gemüth begeisternde Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums und Herbarts mit feinem pädagogiſchen Tact geſchriebene Einleitung in die Philoſophie. Bei den Engländern würd' ich Bacon's Schrift de augmentis scientiarum; bei den Franzoſen des Descartes Meditationen über die Methode, bei den Niederländern Spinoza's Tractatus de emendatione intellectus dahin ziehen. Von der Ariſtoteliſchen Philoſophie würde ich die Kategorieen mit der Hermeneutik, von der Platoniſchen den Theätetos als ſolche in den Begriff und das Studium der Philoſophie einleitende bezeichnen.

Dieſe Schriften ſind, nach meiner Meinung, Jedem zu empfehlen, der mit der Philoſophie ſich propädeutiſch bekannt machen will. Sie enthalten die wichtigſten Gedanken, auf die es ankommt, ſie enthalten ſie in würdiger, claſſiſcher, gedrängter Form, ohne jene rhetoriſche hin und her reflectirende Verweitläufigung, mit welcher die Mittelmäßigkeiten ihrer ſauren Pflicht, deutlich zu werden, ein Genüge zu thun ſtreben. Im Gefühl der innern Unſicherheit häufen die Gutmeinenden Worte auf Worte, Citat auf Citat, um den Leſer mehr zu verwirren, als aufzuklären.

Aber dieſe Erfolgloſigkeit liegt in der Sache begründet, weil man ſich eine falſche Aufgabe ſtellt, deren Löſung unmöglich iſt.

Um nämlich die Wahrheit zu geſtehen, ſo kann auch eine Einleitung in die Philoſophie doch nicht umhin, von der Philoſophie zu handeln. Die gewöhnlichen Einleitungen aber wollen zwar in die Philoſophie einführen, allein die eigentliche Speculation, das wirkliche Philoſophiren vermeiden. Sie gerathen daher in einen Widerſpruch und beſchäftigen ſich, um gründlich die Sache zu umgehen, mit tauſend andern Dingen, nur nicht mit Philoſophie.

Jene oben genannten claſſiſchen Schriften unterſcheiden ſich eben dadurch von ihnen, daß ſie mit der Philoſophie Ernſt machen und vom Leſer das Denken fordern. Dieſe Forderung iſt unerläßlich. Wie ſoll man wohl Jemand in die Philoſophie einleiten, der kein Bedürfniß dazu hat, dem das Denken noch nicht in den Sinn gekommen?

Alles Einleiten aber wird mehr oder weniger folgende Puncte zu berühren haben:

1) den Begriff des Bewußtſeins, wie es ſich auf den Standpunct der Vernünftigkeit ſtellt, denn die Philoſophie ſoll die Wiſſenſchaft der Vernunft, nicht die der bloßen Erfahrung oder des bloßen Verſtandes ſein;

2) den Begriff der verſchiedenen Formen der theoretiſchen Intelligenz, denn die Philoſophie ſoll ſich als Denken von den Stufen der Vorſtellung und des Gefühls unterſcheiden;

3) den Begriff der Formen des Denkens ſelber als Begriff, Urtheil und Schluß, weil in ihnen ſich alle Entwicklung des Wiſſens bewegen muß, worin auch immer der beſondere Inhalt beſtehe;

4) den Begriff der Eintheilung der Wiſſenſchaft nach den höchſten Principien, denn von der Philoſophie aus ſollen alle Wiſſenſchaften ihre organiſche Gliederung empfangen;

5) den Begriff des Standpunctes, auf welchem die Wiſſenſchaft gerade zur Zeit ſich befindet, um Bürgſchaft zu leiſten, daß die Darſtellung in der That dem Bedürfniß der Gegenwart entſpreche und ein wahrhaftes Reſultat aller ihr vorangegangenen Vermittelungen ſei.

Dieſe fünf Puncte ſind in den oben angeführten Schriften folgendermaaßen erledigt:

ad 1) der Begriff des Bewußtſeins, wie es ſich durch Vermittelung der Skepſis zur unbefangenen Freiheit des vernünftigen Denkens erhebt, iſt in den Meditationen des Descartes mit aller Friſche der originellen Entdeckung für immer geſchildert; Herbart hat für dies Moment das Studium des Sextus Empirikus empfohlen, allein ich halte dieſen für Anfänger zu ſchwer, weil er bereits eine große Vertrautheit mit der Geſchichte der Griechiſchen Literatur vorausſetzt;

ad 2) der Begriff des Stufenganges der Intelligenz von der Meinung bis zum Denken, wie es in ſeinem Begriff mit der Sache ſich Eines weiß, iſt im Platoniſchen Theätetos vortrefflich dargelegt; zur Erläuterung dienen die denſelben Punct betreffenden Bücher der Republik, die von der philoſophiſchen Methode handeln; von den Modernen aber iſt hier des Spinoza Tractatus de emendatione intellectus zu nennen, der den Unterſchied des Vorſtellens und Denkens, der inadäquaten und der adäquaten Idee unvergleichlich ſchön auseinanderſetzt;

ad 3) der Begriff der logiſchen Formen findet für Anfänger in den Anfangsſchriften des Ariſtoteliſchen Organons, namentlich in der Schrift *περὶ ἑρμηνείας*, noch immer ſeinen unterrichtendſten Anhalt, theils weil hier noch zugleich auf die grammatiſche Geſtaltung des Logiſchen Rückſicht genommen iſt, theils weil auch unſere dermalige formale Logik das Beſte, was ſie zu geben vermag, dem Ariſtoteles entnommen hat; nächſtdem ſind Kant's herrliche Prolegomena hieher zu ziehen, beſonders wegen des von ihm eingeführten Unterſchiedes von Verſtand und Vernunft;

ad 4) der Begriff der Eintheilung der Wiſſenſchaften, das encyklopädiſche Moment der Erkenntniß, iſt von Baco pſychologiſch, von Schelling aus der Idee des Abſoluten heraus entwickelt worden. Baco hat aus der Phantaſie, dem Gedächtniß und der Vernunft, Schelling aus der Duplicität des Abſoluten im Realismus und Idealismus die Eintheilung abgeleitet. Beide Denker compenſiren daher einander. Baco's intereſſant geſchriebenes Werk de augmentis scientiarum Lib. IX. hat auf die Genealogie der Wiſſenſchaften einen unermeßlichen Einfluß geübt, der noch jetzt fortwirkt, ohne daß man ſich oft der Quelle bewußt iſt; Schellings kurze aber enthuſiaſtiſche Ueberſicht in der Methode des akademiſchen Studiums concentrirt den Blick zu einer erhabenen Anſchauung der Wiſſenſchaft;

ad 5) der Begriff der hiſtoriſchen Einleitung in die Philoſophie iſt einer der geläufigſten und auch wirklich, beim erſten Anlauf, natürlichſten. Allein er iſt doch mit größern Schwierigkeiten verbunden, als es, obenhin beſehen, den Anſchein hat, denn er iſt ohne Kritik unmöglich, falls er einen gründlicheren Erfolg haben ſoll. In unſerer Zeit iſt er, namentlich auch für die mündliche akademiſche Darſtellung, faſt ſtereotyp geworden. Man hat vornämlich die Geſchichte der Deutſchen Philoſophie ſeit Kant oder ſeit Leibnitz ſo behandelt. Soll einmal hiſtoriſch eingeleitet werden, ſo iſt jedoch Schelling Recht zu geben, daß man alsdann wenigſtens mit Descartes anfangen müſſe.

Von allen Büchern nun, die eigends zu dem Zweck einer Einleitung in die Philoſophie geſchrieben ſind, (denn die bisher genannten können einleiten, ſind aber nicht in dieſer Tendenz hervorgebracht) ſcheint mir nur das Herbart'ſche nennenswerth. Es enthält alle hier aufgezählten Elemente: zuerſt die ſkeptiſche Orientirung, die Auseinanderſetzung mit dem gemeinen Bewußtſein, die formale Logik, die encyklopädiſche Scheidung und zwiſchendurch eine quellenmäßige Berückſichtigung der Geſchichte der Philoſophie. Man kann ein entſchiedener Gegner des Herbart'ſchen Standpunctes ſein und doch das Verdienſt dieſes Buchs für die Schulung der philoſophiſchen Novizen gern anerkennen.

Dieſe Schriften alſo ſcheinen mir als wirklich hodegetiſche zu empfehlen würdig, vor andern aber, die ſich als ſolche aufdrängen, ſcheint mir eher zu warnen nöthig, da ſie mehr ablenken, als einführen, mehr verdunkeln, als erhellen, mehr verengen als erweitern und doch die Einbildung erzeugen, man wiſſe, wenn man von ihrem eklektiſchrhetoriſchen Mahl genoſſen, wirklich Philoſophie.

Indem ich nun hier ein Syſtem der philoſophiſchen Wiſſenſchaft aufſtelle, könnte man dazu eine recht große Einleitung erwarten. Sofern dieſelbe jedoch die Motive der Art und Weiſe meiner Bearbeitung enthalten müßten, erlaube ich mir, auf die Erläuterungen zu verweiſen, in denen ich bei wichtigern Puncten immer auch diejenigen meiner Schriften abſichtlich angeführt habe, in welchen dieſelben eine tiefere Vorbegründung oder weitere Ausführung erhalten haben. Ich hielt mich dazu verpflichtet, damit das Publicum ſich überzeugen könne, daß es in dieſem Syſtem nicht eine eilfertige Conſtruction, ſondern ein reiflich erwogenes, nach allen Seiten lange vorbereitetes Werk empfängt, das vielleicht, ſo unvollkommen es ſei, einiger Dauer fähig iſt.

In dieſer Darſtellung nun habe ich im Ausdruck zwar der wiſſenſchaftlichen Strenge nichts vergeben, wohl aber nach möglichſter Deutlichkeit und ſogar — mit Schüchternheit bekenn' ich es — nach Schönheit geſtrebt, ſoweit ſolche mit der Paragraphenform eines Compendiums überhaupt verträglich iſt. Ich ſehe nicht ein, warum Lehrbücher das Vorrecht haben ſollen, nicht in gutem Deutſch geſchrieben zu ſein. Mit dieſem Streben nach anmuthender Klarheit habe ich für die Verſöhnung der Philoſophie mit den ſogenannten Fachwiſſenſchaften wieder einen Schritt vorwärts zu thun geſucht, da die Wiſſenſchaft am Ende doch nur Eine und die Philoſophie nur die einfachſte, geläuteriſte Form des Wiſſens überhaupt iſt.

Gerade aber weil ich hier ein ganzes Syſtem gebe, wird das Einleiten überflüſſig, da es einleuchtend ſein muß, daß alle weſentlichen, oben aufgezählten Puncte innerhalb der ſyſtematiſchen Entwicklung ſelber ihre organiſche Erledigung finden müſſen.

Ich begnüge mich deshalb, hier diejenigen Abſchnitte anzugeben, die man ſtudiren muß, um das zu haben, was man von einer Einleitung wünſcht.

ad 1) Was alſo zunächſt den Begriff des Bewußtſeins anbetrifft, ſo iſt er in der Phänomenologie des Geiſtes §. 616 — 631 abgehandelt.

ad 2) Der Begriff der verſchiedenen Formen des erkennenden Bewußtſeins, die ſogenannten erkenntnißtheoretiſchen Momente, ſind dargeſtellt unter dem Begriff des theoretiſchen Geiſtes §. 635 — 651.

ad 3) Die Beſchreibung der logiſchen Formen überhaupt iſt in der Logik §. 184 — §. 235 gegeben. Hierzu iſt denn aber freilich, um aus dem Formalismus herauszukommen, die Ideologie §. 236 — 88 als die Lehre vom Princip, von der Methode und dem Syſtem hinzuzunehmen.

ad 4) Die Eintheilung der Wiſſenſchaft zieht ſich durch das ganze Syſtem hin, findet aber ihre erſte Begründung am Ende des Begriffs der logiſchen Idee in dem Abſchnitt §. 284—88: das Syſtem ein Schluß von Schlüſſen.

Die Eintheilung der Philoſophie kann nur die alte Trichotomie der Vernunft, der Natur und des Geiſtes ſein. Die Alten nannten ſie Dialektik, Phyſik, Ethik. Dieſe Theilung läßt man ſich auch willig gefallen. Die Schwierigkeit liegt aber darin, daß man die Unterſchiede der Trichotomie doch auch wieder als Einheit zu ſetzen hat. Man kann nun im Allgemeinen ſagen: das Abſolute, als Vernunft, iſt ſowohl Natur als Geiſt. Allein die Vernunft iſt als ſolche ein Abſtractum. Die Vernunft als ſich auf ſich ſelbſt beziehende, als reine, wie wir ſie alsdann nennen, iſt unmittelbar unperſönlich; perſönlich iſt ſie nur mittelbar, als Prädicat des denkenden Geiſtes. Dieſer Begriff iſt in der ganzen Wiſſenſchaft der ſchwierigſte. Er iſt es, deſſen Erkenntniß das eigentlich ſpeculative Element ausmacht. Weil nun das Logiſche allem Realen immanent iſt, ſo ſprechen wir auch von der Vernunft in der Natur und im Geiſt, in der Geſchichte. Das iſt auch ganz richtig. Allein der Ausdruck praktiſche Vernunft ſcheint unpraktiſch, weil er die Vorausſetzung einer theoretiſchen Vernunft macht. Dem theoretiſchen Geiſt ſetzt ſich nun zwar der praktiſche gegenüber, allein die theoretiſche Vernunft würde eben nichts als die logiſche Idee überhaupt ſein, ſo wie die praktiſche nichts als die Idee des Guten oder des Willens überhaupt. Ich habe mich daher auch gehütet, den Begriff der praktiſchen Vernunft in die logiſche Idee hineinzuziehen, die, noch vollkommen neutral, weder vom Guten noch vom Böſen, als Gutem und Böſem weiß. Im vorigen Jahrhundert, in der Wolff'ſchen und Kant'ſchen Philoſophie ſprach man ſo, weil man den Begriff des Geiſtes noch nicht gefaßt hatte und an die alte ſcholaſtiſche Terminologie gewöhnt war. Jetzt, wo wir den Zuſammenhang des Begriffs der Vernunft mit dem Begriff des Geiſtes einſehen, können wir ſolcher Abſtractionen entbehren oder müſſen mindeſtens wiſſen, was wir dabei zu denken haben. Wir müſſen jetzt ſagen: der Geiſt, als das Abſolute, hat Vernunft und erſchafft die Natur.

Wegen der Terminologie aber die Philoſophie, wie es wohl in Einleitungen geſchieht, gleichſam zu entſchuldigen, halt' ich für unwürdig. Ohne eine Terminologie, ohne ein ihrer Aufgabe entſprechendes eigenthümliches Sprachgebiet, iſt keine Wiſſenſchaft möglich, alſo auch nicht die Philoſophie. Für die Beſtimmtheit der Begriffe iſt ſie ein weſentliches Bedürfniß, enthält aber auch, woran ſo wenig gedacht wird, in ihrem Vorrath die Erinnerung an die Hauptmomente der Bildung der Wiſſenſchaft, gegenwärtig und iſt ſchon in dieſer Hinſicht ein unſchätzbares Fermentum Cognitionis. In den übrigen Wiſſenſchaften läßt man ſich ohne Beanſtandung die Terminologie gefallen, die denn doch oft kraus genug iſt, nur bei der Philoſophie wird man heiklig und ſpröde. Es iſt aber auf ſolche Anſprüche der Bequemlichkeit gar keine Rückſicht zu nehmen. Die Trägheit möchte allerdings die Philoſophie heut zu Tage gern nur in einem geiſtreichen Dämmer, in einem halbdenkenden far niente betreiben. Sie möchte, unter grünſchattigem Laubdach, am glitzernden Quell, auf weiche Polſter gedehnt, nachträumend dem blauen Gekräuſel des Cigarrendampfes, zu gleicher Zeit Bajaderen in üppigen Tänzen vor ſich ſchauen, Nachtigallen ſchlagen hören, Champagnerſchaum ſchlürfen, die neueſte Zeitung leſen — und doch, Alles zu gleicher Zeit, ohne ſonderliches Studium recht philoſophiſch, recht abſolut gebildet ſein.

Weshalb die Geſchichte der Philoſophie diesmal hier noch keine weitere Berückſichtigung und Ausführung gefunden, iſt am Ende der Erläuterungen geſagt. Wie ich mir denke, daß eine Geſchichte der Philoſophie zu dieſem Syſtem die empiriſchen Propyläen erbauen könnte, das, geſteh' ich, würde mich nöthigen, ſelber eine ſolche Geſchichte zu ſchreiben. Von den Gründen dazu liegt ein Hauptgrund in der abweichenden Eintheilung, die ich von der Weltgeſchichte überhaupt machen zu müſſen glaube. Andere Gründe hier anzuführen, würde zu weitläufig ſein. Ich will nur den Einen andeuten, daß mir es ſcheint, als ob man dem Mittelalter noch immer nicht die rechte Stellung, Auffaſſung und Behandlung in den Geſchichten der Philoſophie, die wir beſitzen, habe zu Theil werden laſſen. Die Theologen ſind hier ſchon weiter als die Hiſtoriker der Philoſophie, aber die Theologen haben natürlich beſchränktere Zwecke. Etwas Aehnliches läßt ſich von der ſogenannten Orientaliſchen Philoſophie ſagen, in deren Darſtellung ſich noch immer Elemente fortſchleppen, die zur Zeit Brucker's vollgültig waren, nunmehr aber gänzlich antiquirt ſind. Am Fleißigſten hat man neuerdings die Geſchichte der Deutſchen Philoſophie ſeit Kant beſchrieben. Aber auch dieſe Geſchichte iſt zum Theil ſchief und unrichtig behandelt, weil man die Geſchichte der Franzöſiſchen Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts bei uns gegenwärtig theils zu wenig kennt, theils mit Vorurtheil betrachtet, während unſere Denker im vorigen Jahrhundert auf das Emſigſte von den Franzoſen (außer von den Engländern) lernten. Es iſt ſonderbar, was wir Deutſche für hypergründliche Menſchen ſind. So hat Braniß eine Geſchichte der Deutſchen Philoſophie von Kant bis jetzt begonnen, deren erſter bisher einziger Theil von den Chineſen bis Abälard reicht! Unglaublich, aber buchſtäblich wahr. So will Röth uns eine Geſchichte der Abendländiſchen Philoſophie geben — und der erſte, übrigens höchſt intereſſante und mit lebendigem Reiz geſchriebene Band behandelt die Orientaliſchen Religionsſyſteme und den Reflex derſelben in der Helleniſchen Mythologie! Gegen ſolche Unterſuchungen an ſich habe ich gewiß nichts, allein die Art ihrer Combination mit einer particulären Aufgabe ſcheint mir eine gewiſſe Unklarheit zu verrathen und dieſen Ausſchreitungen und Schwankungen gegenüber würde ich mich nur durch eine poſitive Leiſtung geltend machen können. —

Eine vorzügliche Schwierigkeit ſucht man für das Studium der Philoſophie immer in dem Anfang derſelben. Auch über dieſen aber muß das Syſtem ſelber Rechenſchaft geben, denn es muß anfangen und muß ſeinen Anfang rechtfertigen. Ich verweiſe deshalb auf §. 10 und 11, weil mir die dort gemachte Unterſcheidung des ſubjectiven, objectiven und abſoluten Anfangs diejenige zu ſein ſcheint, welche den Verlegenheiten, die der Anfang zu bereiten pflegt, am einfachſten ein Ende zu ſchaffen fähig ſcheint. Man muß wiſſen, von welchem Anfang die Rede ſein ſoll. Der Philoſophirende oder der im Begriff zu philoſophiren Stehende will und ſoll anfangen. Dies iſt ein ganz anderer Anfang, als der des Syſtems ſelber, ſofern dann unter Anfang der erſte, folglich quantitativ umfaſſendſte, qualitativ inhaltloſeſte Begriff verſtanden werden muß. Und von dieſem Anfang, dem Begriff des Seins als der totalen Abſtraction des abſtracteſten Denkens, iſt der Anfang einer Philoſophie zu unterſcheiden, ſofern darunter ihr Realprincip, alſo Materie, Geiſt u. dgl. verſtanden wird. Wie vulgär iſt doch die Vorſtellung, daß die Hegel'ſche Philoſophie ein Logotheismus oder rationeller Purismus ſei, weil ſie, allerdings logiſch und rationell, mit dem Begriff der logiſchen Idee anfängt, dieſer ihren erſten Theil ausmacht, während doch ihr abſolutes Princip, nach welchem ſie in der Geſchichte der Philoſophie ponderirt werden muß, der Begriff des abſoluten Geiſtes iſt.

Was aber die Quälerei des philoſophiſchen Studiums mit der Sorge betrifft, wie es doch anzuſtellen, daß man die *reine* Philoſophie, die *Philoſophie ohne Beinamen* ſich aneigne, ſo iſt dieſe Angſt nur ein Beweis, daß man von Philoſophie noch nichts verſteht. Die reine Philoſophie, die Philoſophie ohne Beinamen ſchreitet eben durch die ganze Geſchichte der Philoſophie, durch alle Syſteme, wie ſie aus dem Mutterſchooß der Weltgeſchichte geboren werden, als die ſich immer verjüngende und vervollkommnende Wiſſenſchaft hindurch. Die Kraft aber der an und für ſich unendlichen Wiſſenſchaft iſt die Verendlichung; die rechten Philoſophieen ſind die, welche geſtorben und doch, in der Mnemoſyne des Geiſtes, unſterblich ſind. Das Ideal iſt nicht ein todtes, fertiges Werk, das den ſpätern Geſchlechtern nichts zu thun übrig ließe, denn es wird nie eine letzte Philoſophie geben, oder die Geſchichte ſelber müßte aufhören. Das Ideal realiſirt ſich in den relativ beſchränkten Philoſophieen und auch die Philoſophie einer Epoche kann dem abſtracten Poſtuliren der beſten, der einzig möglichen Philoſophie gegenüber ausrufen:

> Sage, was ſind die gediegenen, kalten
> Göttinnen, welche die Ewigkeit drückt,
> Gegen die blühenden, weichen Geſtalten,
> Welche der Reiz der Vergänglichkeit ſchmückt?

Von der Furcht aber, als ob die Menſchheit jemals das Intereſſe für Wiſſenſchaft verlieren könne und ihr höchſtes Ziel in die Zufriedenheit ſetzen müſſe, in einem Phalanſterium Wohnung, Kleidung und Nahrung garantirt zu finden, will ich ſchweigen. Ich will nicht leugnen, daß mich während der letzten zwei Jahre zuweilen Momente der tiefſten Traurigkeit, der bänglichſten Melancholie ergriffen haben, in denen ich augenblicklich unſere Civiliſation auf das Spiel geſetzt glaubte. Ein furchtbarer Widerſpruch geht durch unſere Zeit und manifeſtirt ſich in den ſchrecklichſten Kämpfen. Aber den Glauben an die Menſchheit dürfen wir darüber nicht verlieren. Wenn es wahr iſt, daß wir aus der Geſchichte nichts lernen, nämlich in dem Sinn, daß z. B. Völker und Fürſten weiſer werden, ſo iſt es doch nicht wahr, daß wir nicht aus ihr lernten, wie der Gott in der Menſchheit, wenn die Phariſäer und Vergewaltiger ihn einmal irgendwo wieder höhniſch an das Kreuz geſchlagen, aus jeder Höllenfahrt wieder zur Himmelfahrt durchbricht. Dieſen Glauben wird und kann die Gattung nie aufgeben. Idee und Geſchichte vereinigen ſich, ihn uns zu lehren. Das lebende Geſchlecht kann ſich einmal todtkrank erſcheinen, allein es iſt ja nur eine Phaſe der Menſchheit und Europa oder Frankreich, Italien und Deutſchland ſind ja nicht die Welt. Der Greis fröſtelt und träumt von ſeiner Jugend mit ohnmächtiger Erinnerung:

O ſagt mir nichts von jenen Tagen,
Mir war's, als ſollt' ich Meer und Land
Auf einer Fingerſpitze tragen,
Allmächtiger, als Gottes Hand!

So war ihm und nun iſt ihm nicht mehr ſo. Aber ſeinem Sohn, ſeinem Enkel ſtrömt das Blut eben ſo friſch durch die Adern und hüpft in gleich titaniſchem Uebermuth durch die Pulſe und ſie blicken in die Zukunft, eine Welt im Buſen.

Der finſtere Schatten, den ich allerdings über unſere Zeit auch in der Wiſſenſchaft oft mit bleichen Lippen und hohlen Augen glaube hinſtarren zu ſehen, erſcheint mir wie jener Lehrling zu Sais, von dem unſer großer Schiller gedichtet hat. Jünglinge, Knabenmänner, mehr keck, als kühn, mehr ungeduldig, als emſig, mehr neugierig, als forſchluſtig, mehr trotzig, als beſonnen, mehr ſelbſtgenügſam, als voll Pietät, ſtürmen fort, das Gewand der großen Göttin zu lüften. Beifall berauſcht ſie, indem die Menge ihrem Wagniß als einem Heldenthum zujubelt. Aber wenn ſie ihr verwegenes Attentat vollführt, ſehen wir ſie, vom Zorn der keuſchen Göttin getroffen, unfruchtbar in ſich zuſammenſinken. Sie ſind zu ſtolz, um offen zu ſein, allein wir errathen, daß ſie in ihrer ironiſchen Vereinſamung ſich heimlich, wie jener Lehrling, zurufen:

> Weh dem, der zu der Wahrheit geht durch Schuld,
> Sie wird ihm nimmermehr erfreulich ſein.

Die Philoſophie als die ſpeculative d. h. die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logiſch beweiſende Wiſſenſchaft der Idee iſt 1) Philoſophie der Vernunft; 2) der Natur; 3) des Geiſtes.

1) Die Idee als Vernunft ſetzt das Sein als Denken in der Allgemeinheit des ideellen Begriffs;

2) die Idee als Natur ſetzt das Denken als Sein in der Beſonderheit der materiellen Realität;

3) die Idee als Geiſt ſetzt das Sein als das Denkende und das Denken als das fürſichſeiende in der Einzelheit der ſich frei wiſſenden Subjectivität.

In jeder dieſer Geſtalten iſt die Idee Totalität, allein nur als Vermittelung der Unterſchiede der Idee zur Einheit iſt die Idee abſolutes Syſtem und die Wiſſenſchaft ihr begriffliches Abbild; ein Abbild, das, ſeiner Tendenz nach abſolut, als empiriſche Erſcheinung relativ und nur approximativ iſt.

Inhaltsanzeige.

(Die Zahlen bedeuten die Paragraphen.)

Erſter Theil.

Die Vernunft: die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee (Dialektik).

Erſte Abtheilung.

Das Sein: Metaphyſik.

Erſter Abſchnitt.

Das Sein: Ontologie.

A. Qualität 10.
- I. Sein.
  - 1) Sein 13.
  - 2) Nichtſein 14.
  - 3) Werden 15.
- II. Daſein
  - 1) Qualität 17.
    - a) Realität 18.
    - b) Reellität 19.
    - c) Etwas und Anderes 20.
  - 2) Endlichkeit 21.
    - a) Endlichkeit überhaupt 22.

        b) Grenze 23.
        c) Schranke 24.
    3) Unendlichkeit 25.
        a) Schrankenloſigkeit 26.
        b) Fortgang in's Unendliche 27.
        c) Affirmative Unendlichkeit 28.
III. Fürſichſein 34.
    1) Eins 34.
    2) Viele Eins 37.
    3) Bewegung des Eins und der Vielen 39.

B. Quantität

I. Reine Quantität 45.

II. Quantum.

    1) Einfaches Quantum 50.
    2) Quantitativer Progreß oder die Reihe und der Exponent 52.
    3) Quantitativer Proceß 57.

III. Grad.

    1) Extenſive Größe 64.
    2) Intenſive Größe 65.
    3) Graduelle Größe 66.

C. Modalität.

I. Specifiſches Quantum 68.
II. Maaßverhältniß 75.
III. Indifferenz des Seins gegen den Wechſel ſeiner Maaßverhältniſſe.

Zweiter Abſchnitt.

Das Weſen: Aetiologie.

A. Grund 85.
    I. Grund an ſich 86.
        1) Identität 87.
        2) Unterſchied 88.
            a) Unbeſtimmter Unterſchied oder Verſchiedenheit 89.
            b) Beſtimmter Unterſchied oder Gegenſatz 90.

c) Proceß des Unterſchiedes in ſeiner Auflöſung oder der Widerſpruch und die Harmonie 91.
3) Grund 96.
a) Formeller Grund 97.
b) Reeller Grund 98.
c) Vollſtändiger Grund 99.
II. Exiſtenz 100.
III. Ding 106.
1) Ding an ſich 107.
2) Eigenſchaften des Dinges 109.
3) Auflöſung des Dinges 113.
B. Erſcheinung 117.
I. Geſetz der Erſcheinung 118.
II. Inhalt der Erſcheinung 122.
1) Selbſtgeſtaltung des Weſens 123.
2) Materie und Form 124.
3) Form als der Inhalt 128.
III. Wechſelverhältniß 131.
1) Das Ganze und ſeine Theile 132.
2) Die Kraft und ihre Aeußerung 135.
3) Das Innere und das Aeußere 138.
C. Wirklichkeit 140.
I. Reale oder gemeine Wirklichkeit 141.
II. Formale Wirklichkeit oder Möglichkeit 144.
1) Unbeſtimmte Möglichkeit 145.
2) Beſtimmte Möglichkeit 146.
3) Pragmatiſche Möglichkeit 147
III. Abſolute Wirklichkeit oder Nothwendigkeit 148.
1) Subſtantialität 150.
2) Cauſalität 152.
a) Identität von Urſach und Wirkung oder der Cauſalproceß 153.
α) Der mechaniſche Proceß 156.
β) Der dynamiſche Proceß 157.
γ) Der organiſche Proceß 158.

    b) Das Subſtrat 160.
    c) Cauſalnexus 163.
  3) Reciprocität 164.

Dritter Abſchnitt.

Der Zweck: Teleologie.

A. Der Zweck 171.
B. Das Mittel 172.
C. Die Ausführung 177.

Zweite Abtheilung.

Der Begriff: Logik.

A. Begriff: Noetik.

- I. Allgemeinheit 188.
- II. Beſonderheit 190.
- III. Einzelheit 192.

B. Urtheil: Dianoetik.

- I. Urtheil an ſich 195.
- II. Unterſchied des Urtheils von ſich 201.
  - 1) Urtheil der Inhärenz 202.
  - 2) Urtheil der Subſumtion 207.
  - 3) Urtheil der Relation 209.
- III. Auflöſung des Urtheils oder das modale Urtheil 215.

C. Schluß: Syllogiſtik.

- I. Inhärenzſchluß 223.
- II. Subſumtionsſchluß 226.
  - 1) Schluß der Empirie oder der Einheit 227.
  - 2) Schluß der Induction oder der Vielheit 228.
  - 3) Schluß der Analogie oder der Allheit 230.
- III. Relationsſchluß 231.

Dritte Abtheilung.

Die Idee: Ideologie.

A. Princip 238.
  I. Realprincip 239.
  II. Idealprincip 240.
  III. Idealrealprincip 241.
B. Methode 245.
C. Syſtem 260.
  I. Syſtem an ſich 265.
  II. Wirklichkeit des Syſtems der Idee als Begriff und als Realität 264.
    1) Das Chaos und das Localſyſtem 266.
    2) Die Oſcillation und die Compenſation 279.
    3) Die Einzigkeit und die Centraliſation 276.
  III. Uebergang: das Syſtem ein Schluß von Schlüſſen 284.

Zweiter Theil.

Die Natur: Philoſophie der Natur (Phyſik).

Einleitung 289.
  I. Entſtehung unſeres Wiſſens von der Natur überhaupt 291.
  II. Geſtaltung unſeres Wiſſens von der Natur zum Syſtem 298.
  III. Verhältniß der Natur als Syſtem zum Syſtem der Wiſſenſchaft überhaupt 303.
Eintheilung 309.

Erſte Abtheilung.

Die Materie: Mechanik.

Eintheilung 310.

Erſter Abſchnitt.

Der Formalmechaniſmus.

A. Raum.

- I. Die Ausdehnung 313.
- II. Die Geſtaltungselemente des Raums 316.
  - 1) Punct 317.
  - 2) Linie 318.
  - 3) Ebene 321.
- III. Die Raumfigurationen 322.
  - 1) Winkel 323.
  - 2) Figur 326.
    - a) Geradlinigte Figur 328.
    - b) Krummlinigte Figur 331.
  - 3) Mathematiſcher Körper 332.
    - a) Geradflächner 333
    - b) Krummflächner 335.

B. Zeit 338.
- I. Ewigkeit 339.
- II. Der Moment 340.
- III. Die Zeitdimenſionen 341.

C. Ort 342.
- I. Bewegung 343.
- II. Geſchwindigkeit 344.
- III. Maaß der Richtung der Bewegung 345.

Zweiter Abſchnitt.

Der Realmechaniſmus 347.

A. Der Aether und das Atom 349.
B. Die Maſſe und der Stoß 352.
C. Die Leere und der Fall 355.

Dritter Abſchnitt.

Der abſolute Mechaniſmus 358.

A. Die Geſtalt des kosmiſchen Individuums 361.
B. Die Bahngeſtalt 363.
C. Die Geſtalt der Bewegung 367.
    1) Fallrotation 368.
    2) Einfache Achſendrehung 371.
    3) Doppelte Achſendrehung 374.

Zweite Abtheilung.

Die Kraft: Dynamik.

Erſter Abſchnitt.

Die mechaniſche Individualiſirung.

A. Specification der Materie 382.
B. Cohäſion 383.
    I. Mechaniſcher Zuſammenhang 384.
    II. Elaſticität 385.
    III. Unterſchied des Aggregatzuſtandes 386.
C. Auflöſung der Cohäſion 388.
    I. Klang 392.
    II. Wärme 395.
    III. Licht 399.
        1) Latentes Licht 400.
        2) Freies Licht 401.

a) Abſorption des Lichts 402.
b) Reflexion des Lichts 403.
c) Lichtbrechung 404.
3) Farbigtes Licht 405.

Zweiter Abſchnitt.

Die Polarität.

A. Die magnetiſche Polarität 412.
  1) Begründung der magnetiſchen Polarität 413.
  2) Lineartendenz 414.
  3) Dualität der magnetiſchen Polarität 415.
B. Die elektriſche Polarität 416.
  1) Unterſchied der poſitiven und negativen Elektricität 417.
  2) Elektriſcher Proceß 418.
  3) Blitzfunke 419.
C. Die chemiſche Polarität 420.
  1) Der chemiſche Stoff 421.
  2) Chemiſcher Proceß 426.
  3) Chemiſches Product 427.

Dritter Abſchnitt.

Der meteorologiſche Proceß.

A. Phyſikaliſche Einzigkeit jedes kosmiſchen Individuums 430.
B. Zuſammenhang der mechaniſchen Beſtimmtheit des kosmiſchen Individuums mit ſeiner phyſikaliſchen 432.
C. Elementariſcher Proceß der Erde 433.
  I. Luftproceß 434.
    1) Temperaturgürtel 437.
      a) Polarzone 438.
      b) Aequatorialzone 439.
      c) Gemäßigte Zone 440.

  - 2) Iſothermen 441.
  - 3) Wind 442.
- II. Waſſerproceß 443.
  - 1) Meer 444.
  - 2) Niederſchlag 445.
  - 3) Gewitter 446.
- III. Feuerproceß 447.

Dritte Abtheilung.

Das Leben: Organik.

Einleitung 450.

- I. Geſtaltungsproceß 456.
  - 1) Grundriß der Geſtalt 457.
  - 2) Maaßverhältniß der Geſtalt 458.
  - 3) Erſcheinung des Lebens in der Geſtalt 459.
- II. Lebensproceß 460.
- III. Gattungsproceß 463.
  - 1) Individuelle Periode 464.
  - 2) Generiſche Periode 466.
  - 3) Univerſelle Periode 467.

Erſter Abſchnitt.

Der geologiſche Organismus.

A. Das Mineral 470.

- I. Erz 472.
- II. Stein 476.
- III. Salz 481.

B. Die Schicht 483.

- I. Der Aggregatzuſtand 484.
- II. Die Geſtalt der Schicht 485.
- III. Die Lagerung 486.

C. Die Geſtalt der Erdoberfläche 491.
  I. Die Factoren der Erdoberflächengeſtaltung 492.
    1) Der orographiſche Factor 493.
    2) Der hydrographiſche Factor 497.
    3) Der organographiſche Factor 499.
  II. Das landſchaftliche Profil 500.
  III. Die individuelle Plaſtik der Erdoberfläche 506.
    1) Die Oſthemiſphäre 507.
      a) Die Inſularformation 508.
      b) Die Continentalformation 509.
      c) Die Peninſularformation 510.
    2) Die Weſthemiſphäre 511.

Zweiter Abſchnitt.

Der vegetabiliſche Organismus.

A. Die Form der Pflanze überhaupt 517.
B. Der Lebensproceß der Pflanze 522.
C. Die Geſtaltabänderungen des vegetabiliſchen Typus 527.

Dritter Abſchnitt.

Der animaliſche Organismus.

A. Die Geſtalt des Thiers 532.
  I. Das Leben und ſeine Syſteme 533.
    1) Die Reproduction 534.
    2) Die Irritabilität 537.
    3) Die Senſibilität 538.
  II. Die äußere Gliederung der Thiergeſtalt 540.
  III. Die individuelle Modification der Geſtalt 544.
B. Der Lebensproceß des Thiers 548.
  I. Die theoretiſche Aſſimilation 549.
  II. Die praktiſche Aſſimilation 553.
  III. Der Gattungsproceß 557.

C. Die Geſtaltabänderungen des animaliſchen Typus 560.
  I. Die Malakozoen 561.
  II. Die Arthrozoen 562.
  III. Die Oſteozoen 563.

Dritter Theil.

Der Geiſt: Philoſophie des Geiſtes.

Einleitung 564.

Erſte Abtheilung.

Der ſubjective Geiſt: Pſychologie.

Erſter Abſchnitt.

Die Individualität: Anthropologie.

A. Der Naturgeiſt 381.
  I. Natürliche Qualitäten 582.
    1) Die telluriſche Beſtimmtheit 583.
    2) Die Stammeigenheit 584.
    3) Die ſinguläre Naturbeſtimmtheit 586.
  II. Natürliche Veränderungen 590.
    1) Die geſchlechtliche Metamorphoſe 591.
    2) Die Altersſtufen 592.
    3) Schlaf und Wachen 593.
  III. Das Empfinden 594.
    1) Das Empfinden überhaupt 595.
    2) Die Beſonderung des Empfindens 596.
    3) Das Selbſtgefühl 597.
B. Der Traumgeiſt 598.
  I. Das Träumen 599.
    1) Der Traumſchlaf 600.
    2) Das Traumwachen 601.
    3) Das Schlafwachen 602.

  II. Die Selbſtbeſinnung und die Selbſtentfremdung 603.
  III. Die Gewohnheit 611.

C. Die Naturſymbolik des Geiſtes 614.

Zweiter Abſchnitt.

Die Subjectivität: Phänomenologie.

A. Bewußtſein 619.
    1) Sinnliche Gewißheit 620.
    2) Wahrnehmen 621.
    3) Geſetzfindendes und gebendes Bewußtſein 622.

B. Selbſtbewußtſein 623.
    1) Das Selbſtloſe 624.
    2) Das Ich 625.
    3) Das Selbſt und das Selbſt 626.

C. Vernünftiges Selbſtbewußtſein 629.

Dritter Abſchnitt.

Die Perſönlichkeit: Pneumatologie.

A. Der theoretiſche Geiſt 635.
  I. Anſchauen 636.
  II. Vorſtellen 637.
    1) Erinnerung 638.
    2) Phantaſie 639.
    3) Gedächtniß 643.
  III. Denken 644.
    1) Verſtändiges Denken 648.
    2) Reflectirendes Denken 649.
    3) Speculatives Denken 650.

B. Der praktiſche Geiſt 652.
  I. Praktiſches Gefühl 653.

II. Die Beſonderung des praktiſchen Gefühls 654.
  1) Begierde 655.
  2) Neigung 656.
  3) Leidenſchaft 657.
III. Die Glückſeligkeit 658.
C. Der freie Geiſt 659.

Zweite Abtheilung.

Der objective Geiſt: Ethik oder praktiſche Philoſophie.

Erſter Abſchnitt.

Das Gute 663
A. Der Wille als Geſetz 664.
B. Die Willkür 671.
C. Die Freiheit 682.
  1) Die Autonomie 684.
  2) Die Autokratie 686.
  3) Die Autarkie 687.

Zweiter Abſchnitt.

Die Moralität 690.
A. Die Pflicht 691.
 I. Die Handlung 692.
  1) Die Freiwilligkeit 693.
  2) Der Vorſatz 694.
  3) Die Abſicht 695.
 II. Die Pflicht 696.
  1) Der reale Pflichtunterſchied 697
   a) Die Selbſtpflicht 698.
   b) Die Socialpflicht 699.
  2) Der formale Pflichtunterſchied 700.
 III. Die Pflichtcolliſion 701.

B. Die Tugend 704.
  I. Das Syſtem der Tugenden 704.
  II. Die Askeſe 706.
  III. Der Charakter 710.
C. Das Gewiſſen 714.

Dritter Abſchnitt.

Die Sittlichkeit.

A. Das ſinguläre Recht 724.
  I. Das Recht an ſich 727.
    1) Perſönliche Freiheit 728.
    2) Eigenthum 729.
    3) Vertrag 730.
  II. Das Unrecht 733.
  III. Die Strafe 734.
B. Das particuläre Recht 736.
  I. Die Familie 740.
  II. Die bürgerliche Geſellſchaft und die Gemeinde 747.
    1) Die Geſellſchaft überhaupt 748.
    2) Die beſondern Functionen der Geſellſchaft 749.
      a) Das Bedürfniß und die Arbeit 750.
        α) Das Bedürfniß 751.
        β) Die Arbeit und ihre Bedingung 754.
        γ) Die Theilung der Arbeit 757.
      b) Das Geſetz und das Gericht 770.
        α) Das Recht als Geſetz 761.
        β) Das Daſein des Geſetzes 764.
        γ) Das Gericht 767.
      c) Das Wohl und die Polizei 771.
    3) Die Gemeinde 774.
  III. Der Staat 780.
    1) Die geſetzgebende Gewalt 783.
    2) Die Regierungsgewalt 786.
    3) Die Souverainetät 788.

C. **Das univerſelle Recht und die Weltgeſchichte 791.**
  I. Der Nationalſtaat 798.
    1) Der Staat der paſſiven Völker 799.
      a) Der patriarchaliſche Staat 800.
      b) Der Kaſtenſtaat 802.
      c) Der Kloſterſtaat 803.
    2) Der Staat der activen Völker 804.
      a) Der Kriegerſtaat 804.
      b) Der prieſterliche Agriculturſtaat 805.
      c) Der Gewerb- und Handelsſtaat 806.
    3) Der Staat der freien Individualität 807.
      a) Der Staat der äſthetiſchen Individualität 808.
      b) Der Staat der praktiſchen Individualität 809.
      c) Der Staat der ritterlichen Individualität 810.
  II. Der theokratiſche Staat 811.
    1) Die Jüdiſche Theokratie 812.
      a) Das Moſaiſche Judenthum 814.
      b) Das Talmudiſche Judenthum 815.
    2) Der Islam 816.
  III. Der Humanitätsſtaat 817.

Dritte Abtheilung.

Der abſolute Geiſt: Theologie.

Erſter Abſchnitt.

Das Schöne und die Kunſt.

A. Das Schöne 826.
  I. Das Schöne an ſich 827.
  II. Das Häßliche 830.
  III. Das Komiſche 831.
B. Die Kunſt 834.
  I. Das Ideal 835.
  II. Der Styl 838.
  III. Das Kunſtwerk 842.

C. Das Syſtem der Künſte 843.
  I. Plaſtik 844.
  II. Muſik 845.
  III. Poeſie 846.

Zweiter Abſchnitt.

Das Heilige und die Religion.

A. Der religiöſe Proceß 849.
  I. Der ſubjective Proceß 850.
  II. Der objective Proceß 853.
  III. Der abſolute Proceß 854.

B. Die religiöſe Phänomenologie 855.

C. Das Syſtem der Religionen 862.

Dritter Abſchnitt.

Das Wahre und die Wiſſenſchaft 868.

Erſter Theil.

Die Vernunft.

Die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee.

Dialektik.

§. 1.

Der Inhalt der Wiſſenſchaft der logiſchen Idee iſt der Begriff des Syſtems der reinen Vernunft im abſtracten Elemente des Denkens. Das von jeder beſondern Beſtimmung der Natur wie des Geiſtes abſtrahirende, und inſofern vorausſetzungsloſe, Denken begreift ſich ſelbſt als das eben ſo abſtracte, nur ideelle Sein. Das Denken iſt ſich ſelber das Sein.

Weil das Denken, ſich auf ſich ſelbſt beziehend, ſich als Sein ſetzt, jedoch nicht umgekehrt das Sein, welches nicht Denken iſt, ſich das Denken als Prädicat zu ſetzen vermag, ſo hat das Denken an ſich, durch ſeine Superiorität über dem Sein, auch die — ideelle — Priorität vor demſelben. Dem Denken kommt nicht nur das Sein zu, ſondern es ſelber iſt es auch, welches ſich von ſich als Sein unterſcheidet.

Wenn geſagt worden, daß dieſe Beſtimmungen ſchlechthin ideell zu nehmen ſeien, ſo heißt dies: als reine Begriffsbeſtimmungen; als ſolche, worin die Kategorien des Raums und der Zeit und ihrer endlichen Verhältniſſe nicht einzumiſchen ſind. Wir nennen das Denken reines Denken, ſofern es ſich ſelbſt genügt und in und für ſich, ohne äußerliche Vermittelung und Beziehung, thätig iſt.

§. 2.

Das Denken unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt als Sein. Dies Sein iſt ſomit an ſich ſelbſt der Begriff des Denkens. Das abſtracte Denken iſt daher zwar an ſich mit dem als es ſelber von ihm für ſich geſetzten Sein identiſch, allein eben ſo iſt es zugleich in ſich ſelbſt als Denken beſtimmt. Die Wahrheit des Unterſchiedes des Denkens von ſich als Sein iſt folglich die eigene

Aufhebung dieſes Unterſchiedes, der Begriff der Einheit des Denkens mit ſich als dem Sein, alſo in einem höheren Ausdruck, der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Dieſe Einheit iſt der Begriff der Idee.

Als Begriff, als ideelle Exiſtenz, iſt er von den Realgeſtalten der Idee, von der Natur und vom Geiſt unterſchieden und erſcheint gegen ihre concrete Fülle und Mannigfaltigkeit als ein Abſtractum des ſubjectiven Denkens. In ſich ſelbſt aber iſt er abſolut durch ſich beſtimmt, mit der Natur wie mit dem Geiſt von gleicher Nothwendigkeit und darum auch von gleicher Würde.

Im Syſtem der Wiſſenſchaft macht er als das Reich der reinen Vernunft die Bedingung für den Begriff der Natur und des Geiſtes aus, als welche ohne ihn nicht zu denken ſind. Das Realprincip des Denkens aber, ſein Cauſalgrund, iſt der Geiſt als der denkende. Der Geiſt iſt als Subſtanz vernünftig; die Einheit und Totalität der Selbſtbeſtimmungen des abſtracten Denkens wird durch ihn als ſein ideelles Abbild geſetzt. Sie machen die reine Vernunft aus.

§. 3.

Die Wiſſenſchaft der reinen Vernunft hat daher:

1) den Begriff des Seins;
2) den Begriff des Denkens;
3) den Begriff der Idee

als den der ſich ſelbſt vermittelnden Einheit des Denkens und des Seins zu entwickeln.

Sie zerfällt demnach in drei beſondere Wiſſenſchaften, welche, in Uebereinſtimmung mit der geſchichtlichen Bildung der Wiſſenſchaft, Metaphyſik, Logik und Ideologie genannt werden können.

1) Die Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft vom Begriff des abſtracten, nur gedachten Seins, wie es unmittelbar reines Sein iſt, das ſich nur auf ſich bezieht und in ſofern das den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich tragende Weſen iſt, welches als Zweck ſeinen Begriff realiſirt.

2) Die Logik iſt die Wiſſenſchaft vom Begriff des abſtracten Denkens, welches ſich auf die ihm inwohnenden Beſtimmungen als ſolche hinrichtet und nicht nur davon abſieht, wie dieſelben in der Natur und im Geiſt überhaupt, ſondern auch, wie ſie im Proceß der ſubjectiven Intelligenz exiſtiren. Begriff, Urtheil und Schluß ſind nicht blos ſubjective oder objective, vielmehr abſolute Formen.

3) Die Ideologie endlich iſt die Wiſſenſchaft vom Begriff des abſtracten Begriffs der Idee als der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Sie iſt der Begriff der Idee als Princip, Methode und Syſtem und damit zugleich die Wiſſenſchaft von der Kunſt der wiſſenſchaftlichen Beweisführung.

Die Beſtimmungen der Metaphyſik ſind Kategorien des Seins; die der Logik Momente des Begriffs; die der Ideologie kanoniſche Regulative. Die Alten nannten den Inbegriff aller hier angegebenen Beſtimmungen Dialektik.

Erſte Abtheilung.

Das Sein.

Metaphyſik.

Eintheilung.

§. 4.

Die metaphyſiſchen Kategorien ſind, als die ſelbſt abſtracten Beſtimmungen des abſtracten Seins, Momente der Idee als logiſcher. Sie ſind daher mit den im beſondern Sinn logiſchen, ſo wie mit den ideologiſchen der allgemeinen Gattung nach homogen.

Z. B. Der Begriff der Qualität als ſolcher iſt nicht der Begriff irgend einer Qualität, weder einer natürlichen noch geiſtigen, ſondern der Qualität ſchlechthin. Wegen ſolcher Abſtraction und Allgemeinheit iſt er mit den logiſchen und dialektiſchen Beſtimmungen im Element der gleichen Idealität und Ideellität. Z. B. der Begriff der Allgemeinheit ſelber iſt als ſolcher auch nicht der Begriff irgend einer Allgemeinheit, vielmehr der Allgemeinheit ſchlechthin. Der eine dieſer Begriffe iſt an ſich ſo abſtract, als der andere. Worin nichts deſto weniger, bei ſolcher Identität, der Unterſchied des Methaphyſiſchen vom Logiſchen liegt, das zeigt ſeine eigene Entwickelung und Auflöſung.

§. 5.

Wegen der nur ideellen Exiſtenz, welche die metaphyſiſchen Kategorien haben, ſofern ſie in ihrer Reinheit für ſich gedacht werden, muß man ſie nicht als an ſich ſeiende Weſenheiten, als kosmogoniſche Mächte vorſtellen.

Der Begriff der Urſache z. B. exiſtirt als ſolcher nur im Element des abſtracten Denkens; als wirkliche dagegen iſt die Urſache nothwendig die Thätigkeit einer concreten Subſtanz.

§. 6.

Das Metaphyſiſche iſt jedoch, weil keine gnoſtiſche Potenz, keineswegs ein nur ſubjectiver Begriff in der Weiſe, daß es nur ein fictives Vehikel der Intelligenz zur Auffaſſung des Seienden wäre, ſondern im Realen hat es als deſſen abſolute Form objective Exiſtenz und iſt in ihm mitgeſetzt. Seine ſpecifiſche Beſtimmtheit dagegen hat das Reale nur durch ſich ſelber und kann dieſelbe aus dem Logiſchen ſchlechterdings nicht abgeleitet werden.

§. 7.

Die Eintheilung der Metaphyſik ergibt ſich aus ihrem Begriff als die abbrevirte Beſchreibung deſſelben, denn das abſtracte Denken ſetzt ſich:

1) unmittelbar als Sein;
2) als den ſeine Exiſtenz vermittelnden Grund oder als Weſen;
3) als das mit ſeiner Urſächlichkeit in ſich ſelbſt zurückkehrende Weſen oder als Zweck.

§. 8.

So ergeben ſich drei beſondere Wiſſenſchaften: die Ontologie; die Aetiologie und die Teleologie. Folgerechterweiſe ſollte die zweite dieſer Wiſſenſchaften die Weſenlehre, Griechiſch alſo die Ouſiologie heißen. Dieſer Name iſt aber ungebräuchlich und würde als fremd auffallen. Aetiologie iſt ein üblicher, vorzüglich noch in der Medicin heimiſcher Ausdruck, der inſofern für den Begriff der Lehre vom Weſen angemeſſen erſcheint, als ſich derſelbe im Begriff der Subſtanz und ihrer Cauſalität vollendet.

Erſter Abſchnitt.

Das Sein.

Ontologie.

Eintheilung.

§. 9.

Das Sein iſt:

1) unmittelbar, in ſich, beſtimmt. In dieſer an und für ſich grundloſen Beſtimmtheit iſt es *Qualität*. Das Sein iſt aber nicht nur die mit dem Daſein von etwas ſchlechthin identiſche Grenze, ſondern es hat auch:

2) durch ſeinen Unterſchied ſowohl von anderm Daſein, als von ſich ſelbſt eine gegen ſeine einfache Beſtimmtheit gleichgültige Grenze an ſich, die *Quantität*. Qualität als die innere und Quantität als die äußere Grenze ſind demnach nur entgegengeſetzte Abſtractionen des Seins, welches in Wahrheit zugleich, indem qualitativ, auch quantitativ, indem quantitativ, auch qualitativ beſtimmt iſt. Qualität kann nur als Beſtimmtheit eines Quantums exiſtiren und Quantität iſt nur möglich als das Quantum irgend eines Quale. Die Einheit des Unterſchiedes der qualitativen und quantitativen Einſeitigkeit iſt daher:

3) die *Modalität* als der wirkliche Begriff des Seins. Die Abgrenzung eines Daſeins nach Innen wie nach Außen ſind in der Realität eine und dieſelbe Exiſtenz. Indem alſo actu nur durch ihre Qualität ſpecificirte Quanta ſich auf einander beziehen, ſo iſt dies Doppelverhältniß als Einheit das Maaß, welcher Ausdruck hier, in der Metaphyſik, nicht die Modalität des Er-

kennens von Seiten ſeiner objectiven Gewißheit, auch nicht blos den Maaßſtab für etwas, ſondern die dem Sein an ſich inwohnende Beſtimmtheit bezeichnet, nach welcher etwas quantitativ gerade ſo groß iſt, weil es zugleich qualitativ ſo beſtimmt iſt, und nach welcher etwas qualitativ gerade ſo beſtimmt iſt, weil es nämlich zugleich quantitativ gerade ſo groß iſt. Bei einer anderen Qualität würde ſich auch die Quantität, bei einer andern Quantität auch die Qualität ändern.

A.

Qualität.

§. 10.

Die beſondern Wiſſenſchaften haben gegenſeitig an einander ihre Vorausſetzungen. Die Philoſophie als die univerſelle und abſolute Wiſſenſchaft ſoll Nichts vorausſetzen. Dieſe Vorausſetzungsloſigkeit kann nicht heißen, mit dem abſoluten Nichts anzufangen, weil von dieſem als dem Nihil negativum weiterzuſchreiten unmöglich iſt. Vielmehr enthält ſie die poſitive Forderung an das Denken, nur mit ſich ſelbſt und aus ſich anzufangen. Das freie Denken ſetzt in ſeiner Selbſtbeſtimmung nichts Anderes, als nur ſich voraus, weil es ſich ſelber das Sein iſt.

§. 11.

Für den Begriff des Anfangs der Philoſophie iſt daher der Unterſchied des ſubjectiven, objectiven und abſoluten auseinanderzuhalten.

1) Der ſubjective Anfang beſteht darin, daß der Philoſophirende durch die Bildung ſeines Bewußtſeins zu dem Bedürfniß, der Fähigkeit und dem Entſchluß des reinen, nichts außer ſich vorausſetzenden Denkens gekommen ſein muß.

2) Der objective Anfang iſt derjenige Begriff, mit welchem die Philoſophie als Syſtem beginnt. Dieſer Begriff muß ſelbſt der Anfang der organiſchen Totalität aller Begriffe ſein. **Er darf ſich daher keinen Begriff vorausſetzen, der noch allgemeiner und noch inhaltsärmer wäre.**

3) Der abſolute Anfang der Philoſophie iſt auch ihr Ende, der Begriff des Realprincips des Univerſums. Dieſer höchſte aller Begriffe iſt die factiſche Vorausſetzung aller andern, die er actu in ſich ſchließt. Für das Erkennen erſcheint dieſer Begriff als Reſultat aller übrigen und dieſe folglich als ſeine ihm vorangängige Vermittelung. An ſich jedoch iſt er als das Ende der Philoſophie, worin ſie ſich ausdenkt, das ſie alle ſetzende Princip. — Es iſt ein gewöhnlicher Fehler theologiſirender Philoſophen, mit ihm ſchon anzufangen. Eine einfache Ueberlegung reicht hin, den Begriff Gottes als den ſchwerſten, weil umfaſſendſten, zu erkennen.

§. 12.

Das unmittelbare Sein iſt:

1) Sein überhaupt;

2) beſtimmtes, von anderm Sein unterſchiedenes, oder Daſein;

3) als gegen die in ihm, wie in anderem Daſein ſich gleichgültig verhaltende ausſchließende Beziehung auf ſich und Anderes, Fürſichſein oder Eins.

I.

Sein.

Sein überhaupt iſt 1) die Allgemeinheit des Seins an ſich, welche 2) für ſich das Nichtſein jeder Beſtimmung enthält; 3) aber ſich mit dieſer Beſtimmung der Negation der Beſtimmtheit zum Werden aufhebt, in deſſen Begriff ſowohl das Sein als das Nichtſein in der Weiſe liegt, daß jedes dieſer Momente unmittelbar das andere an ſich hat.

1) Sein.

§. 13.

Sein an ſich iſt, als Begriff, die Abſtraction von jeder Beſtimmtheit. Was im Denken das Aufheben jedes Unterſchiedes, das Setzen der Unterſchiedloſigkeit des Daſeins vom Daſein ausmacht, das iſt nichtsdeſtoweniger an ſich. Das bloße Iſt, an dem jede andere Beſtimmtheit getilgt iſt, iſt. Es iſt in aller Beſtimmtheit, denn jede, worin ſie auch beſtehe, iſt. Der Raum, der Stein, der Stern, die Blume, das Thier u. ſ. w., jede dieſer Exiſtenzen, wie unendlich an ſich von einander verſchieden, ſind identiſch darin, zu ſein. Die Leerheit des Gedankens des Seins überhaupt iſt in dem Sein als Sein zugleich der wirkliche Inhalt. In der Abweſenheit aller Prädicate iſt das Sein das reine Sein, das eben nur erſt Sein, nichts Anderes iſt.

Unter Sein, deſſen Beſtimmtheit die Prädicatloſigkeit, darf daher noch nicht das Abſolute nach ſeiner Vollendung verſtanden werden. Wohl aber iſt das Sein auch eine, und zwar die unvollkommenſte, anfänglichſte Beſtimmung des Abſoluten. Sein iſt die Beſtimmung, die jedem Sein, alſo auch dem abſoluten, inhärirt. Was jedoch das Abſolute ſei, das iſt mit der Tautologie: das Sein iſt das Sein, noch nicht geſagt.

2) Nichtſein.

§. 14.

Der Begriff der Inhaltsloſigkeit des reinen Seins für ſich iſt daher das Nichtſein irgend einer Beſtimmtheit oder das Nichts. Nichts überhaupt iſt nicht die Vernichtung eines Seins, ſondern abſolute Beſtimmungsloſigkeit. Das reine Sein iſt inſofern von dem reinen Nichts nicht unterſchieden, hat vielmehr an dieſem ſein Prädicat. Erſt in dem Unterſcheiden des Daſeins vom Daſein wird das Nichtſein zum relativen Nichts, d. h. die Beſtimmung des Unterſchiedes überhaupt, oder der Ausdruck des Mangels einer Beſtimmtheit.

Weder das reine Sein, noch das reine Nichts können als ſolche in der Form eines beſondern Daſeins exiſtiren, alſo auch nicht zur Anſchauung kommen, alſo auch nicht vorgeſtellt, alſo nur im abſtracten, nämlich von der Mannigfaltigkeit des Concreten abſtrahirenden Denken erreicht werden. Das ungebildete Bewußtſein ſchiebt daher, wenn es die Identität des reinen Sein und Nichts ausſprechen hört, die Vorſtellung des beſondern Daſeins unter und findet es dann mit Recht abgeſchmackt, daß ein Etwas zugleich da und nicht daſein ſoll; eine Abſurdität, welche nicht dem ſpeculativen Denken, nur ſeiner Verzerrung durch das von der Sinnlichkeit ungereinigte Vorſtellen zufällt.

3) Werden.

§. 15.

Das Sein wie das Nichts ſind daher nur ſcheinbar Gegenſätze, die ſich ſchlechthin widerſprechen. Vielmehr ſind ſie an ſich durch die Beſtimmtheit der Beſtimmungsloſigkeit identiſch. Als poſitive iſt dieſe Identität der Begriff des Seins, welches zugleich Nichtſein, des Nichtſeins, welches zugleich Sein iſt. Dieſe Einheit iſt der Begriff des Werdens. Das Werden iſt weder nur Sein, noch nur Nichtſein, weil es ſowohl Sein als Nichtſein iſt und weil das Sein an ſich entweder nur als reines Sein oder als reines Nichts ſich beſtimmt.

Das Werden iſt mithin nicht eine äußerliche Zuſammenſetzung des Seins und Nichtſeins, ſondern der wahrhafte Begriff beider, weil es eben ſo ſehr iſt als nicht iſt und weil das Sein wie das Nichtſein, für ſich ſelbſt genommen, nur abſtracte Momente des Werdens ſind. Aus Nichts, als bloßem Nichts, wird Nichts, aber aus Sein, als bloßem Sein, wird auch nichts. Nur was iſt, kann werden, ſofern das Sein zugleich die offene, noch unbeſtimmte Seite des Nichtſeins an ſich hat.

Das Sein als reines Sein wird nicht, denn es iſt; das Nichts als reines Nichts wird nicht, denn es iſt nicht: aber das ſein eigenes Nichtſein ſowohl ſetzende als aufhebende Sein oder, was daſſelbe, das ſein eigenes Sein ſowohl ſetzende als aufhebende Nichtſein wird. In dem Werden iſt alſo der Unterſchied des Seins und des Nichtſeins untrennbar. Für das Werden eines beſtimmten Daſeins erſcheint der Uebergang vom Nichtſein zum Sein als Entſtehen, der Uebergang vom Sein zum Nichtſein als Vergehen. An und für ſich aber iſt das Entſtehen eben ſowohl ein Vergehen, als das Vergehen ein Entſtehen. Inſofern jedoch das Werden in der Unruhe ſeines perennirenden Doppelüberganges ſich zugleich in jedem Moment als ſich ſelbſt gleich ſetzt, iſt es Gewordenſein. Das vom Sein ſich unterſcheidende Sein iſt das Daſein; das Daſein iſt das Werden, aber als Reſultat.

Alles iſt Sein; Alles iſt Nichts; Alles iſt Werden, ſind daher drei gleich wahre und gleich unwahre Abſtractionen, welche die Tiefe des Denkens ſchon zu erſchöpfen ſcheinen, während ſie erſt ſeine äußerſte Oberfläche bilden.

II.

Daſein.

§. 16

Der Begriff des Werdens iſt nicht der einer Abwechſelung zwiſchen Sein und Nichtſein, ſondern der eines raſtloſen Veränderns, das ſich als Sein gleich bleibt und die Ungleichheit des Nichtſeins vom Sein in ſich ſelbſt zurücknimmt. Als ſein eigenes Reſultat, als das Herausſetzen des Unterſchiedes des Seins von ſich ſelbſt ſo, daß das Nichtſein zum Daſein eines andern Daſeins wird, iſt das Werden Beziehung auf ſich ſelbſt. Das Daſein iſt daher: 1) als poſitives Qualität; 2) als negatives endlich; 3) als Negation ſeiner Negation unendlich.

1) Qualität.

§. 17.

Das Daſein als das qualitativ beſtimmte iſt a) einfach; in dieſer ſeiner Einfachheit hat es ſeine Realität; b) als real

iſt es für anderes Daſein das ſeinen Unterſchied als Unterſchied ſetzende oder hat es Reellität; c) ſo für ſich und dadurch für Anderes ſeiend iſt es Etwas.

a) Realität.

§. 18.

Das Daſein iſt das Sein, wie es ſich vom Sein als an ſich ſeiend unterſcheidet. Sein Anſichſein iſt in ſich ohne Unterſchied oder einfach. Durch die in ſich einfache Beſtimmtheit oder Qualität unterſcheidet es ſich eben vom Sein überhaupt, deſſen Begriff ohne alle weitere Beſtimmtheit iſt, als die, keine beſondere zu haben. Das Daſein dagegen iſt die Beſonderung des allgemeinen Seins. Durch die in ſich einfache Beſtimmtheit als ein Was hat das Daſein Realität d. h. die Kraft der unmittelbaren Selbſtunterſcheidung von der abſtracten Ununterſchiedenheit des Seins.

Weil Qualität die unmittelbare Beſtimmtheit des Sonderſeins iſt, ſo iſt es ganz richtig, daß unmittelbar nicht geſagt werden kann, was das Was ſei. Dieſe Unſagbarkeit hört aber auf, ſobald der Begriff einer Qualität in dem Zuſammenhange ausgeſprochen wird, in welchem ſie mit andern Qualitäten ſteht. So wenig eine Qualität für ſich als das, was ſie iſt, ausgeſprochen werden kann, eben ſo wenig kann die einfache Beſtimmtheit, durch welche ein Daſein gerade dies qualitative iſt, in der Darſtellung ihres Begriffs durch die Sprache nach ihrer Unmittelbarkeit wieder erſcheinen. Die Wiſſenſchaft kann daher einerſeits nicht erklären, was eine Qualität ſei, wenn unter Erklären das vermittelungsloſe Beſtimmen verſtanden wird; und anderſeits kann ſie nicht ſagen, was eine Qualität ſei, wenn unter Sagen die ſinnlich unmittelbare identiſche Reproduction des Daſeins verſtanden wird. Das Wort gelb ſieht nicht gelb aus; das Wort Urſache bringt nichts hervor; das Wort Waſſer iſt nicht naß u. ſ. w.

b) Reellität.

§. 19.

Das Daſein unterſcheidet ſich alſo nicht blos vom abſtracten Sein, vielmehr auch vom Daſein. Es iſt nicht blos Daſein überhaupt, ſondern als qualitativ iſt es beſtimmtes Daſein und damit ein anderes gegen anderes. Der Begriff des Nichtſeins beſtimmt ſich hier zu dem Begriff des Andersſeins. Die Realität iſt es, durch welche ein Daſein gegen ein anderes zugleich reell iſt d. h. ſeinen Unterſchied als ein Andersſein gegen das Andersſein bewährt. Was keine Realität, alſo keine Qualität, keine eigenthümliche Beſtimmtheit hat, das vermag auch nicht, in Verhältniß zu Anderem, reell zu ſein. Die Reellität iſt die nach Außen hin erſcheinende Realität.

c) Etwas und Anderes.

§. 20.

Das Daſein als ein Daſeiendes iſt folglich in Beziehung auf ſich real, in Beziehung auf Anderes reell. Als dieſe Einheit iſt das Daſeiende ein Etwas. Im Begriff des Etwas liegt zugleich der Begriff des Andern, aber das Andere iſt an ſich auch ein Etwas d. h. ein in ſich qualitativ beſtimmtes, von anderm Daſein ſich unterſcheidendes Daſein, für welches das Etwas, gegen welches es reell iſt, ſelber ein Anderes iſt. Ein Etwas hat vor dem andern als Etwas nichts voraus. Das eine iſt ſo gut als das andere an ſich beſtimmtes Daſein. Durch das Unterſcheiden des Etwas vom Etwas iſt daher das Daſeiende endlich, weil es ſich, indem auf ſich, zugleich auf Anderes bezieht, ohne daß dieſe Beziehung zunächſt eine andere Bedeutung hätte, als eben nur die Unterſcheidung als einfachen Unterſchied auszudrücken.

2) Endlichkeit.

§. 21.

Das Etwas iſt durch ſeine unmittelbare Urſprünglichkeit wie durch ſein Verhalten nach Außen endlich, denn gerade, weil es dieſe Qualität hat, gerade, weil es ſich von anderm Daſein unterſcheidet, ſchließt es jedes andere Etwas eben ſo von ſich aus, als es umgekehrt von dieſem ausgeſchloſſen wird. Das Etwas iſt daher a) endlich überhaupt; b) durch ſeine Qualität begrenzt; c) in Beziehung auf anderes Daſein beſchränkt.

a) Endlichkeit überhaupt.

§. 22.

Ein Daſeiendes iſt ein anderes gegen Anderes. Für ſich, ganz unmittelbar, iſt ſeine Qualität α) ſeine Beſtimmung; ſeine Realität vergleicht ſich mit dem Begriff ſeiner Qualität ſelber. Die Beſtimmung iſt das Verhältniß des Daſeins zu ſich überhaupt nach ſeiner Qualität. Was ein Daſein für eine Beſtimmung hat, zeigt es β) in ſeiner Beſchaffenheit nach Außen hin durch die Art und Weiſe, wie ſeine Qualität in der Berührung mit anderm Daſein ſich darſtellt. Die Qualität des Etwas an ſich bleibt dieſelbe, allein in der Beziehung auf andere Qualitäten erſcheint erſt, was ſie an ſich iſt. Weil etwas in ſich ſo und ſo beſtimmt iſt, zeigt es ſich in Verhältniß zu Anderem ſo und ſo beſchaffen. Seine Beſtimmung und ſeine Beſchaffenheit ſind folglich im Grunde daſſelbe: ſie ſind γ) ſeine Beſtimmtheit als die unmittelbare Wurzel aller Verendlichung. Wo ein Etwas aufhört, fängt eben ein anderes an. Nur durch ſeine Beſtimmtheit iſt Etwas endlich, weil es nur durch ſie von Anderem ſich unterſcheidet.

Je weniger Qualitäten etwas hat, um ſo mehr fällt die Negation ſeines Daſeins überhaupt mit der Negation ſchon einer ſeiner Beſtimmtheiten zuſammen; je mehr, deſto weniger.

b) Grenze.

§. 23.

Die Qualität iſt daher die dem Etwas immanente Grenze, über welche daſſelbe nicht hinaus kann, ohne nicht ſich ſelber zu vernichten. Die Grenze kommt an das Etwas nicht von Außen heran, ſondern fällt mit der einfachen Beſtimmtheit des Daſeins ſelber zuſammen. Die Qualität iſt einerſeits poſitiv, allein auf der andern Seite enthält ſie negativ die dem Etwas durch ſeine Eigenheit nothwendige, von ihm als Daſeiendem unabtrennbare Beſchränktheit.

c) Schranke

§. 24.

Geht ein Etwas über eine ſeiner Beſtimmtheiten hinaus, ohne daß es damit ſich vernichtet, ſo iſt dieſelbe nicht *ſeine abſolute*, nur ſeine *relative* Qualität. Es erhält ſich dann, indem es dieſe Beſtimmtheit aufhebt. Und es hebt ſie nur auf, weil es ſeiner wahren Qualität nach dieſelbe in ſeiner Totalität zum Moment herabſetzt. Das Was der Beſtimmtheit geht alſo nicht verloren, ſondern wird in der Einheit des durch ſich ſelbſt erweiterten Ganzen erhalten. Die Negation der Beſtimmtheit iſt folglich nicht das Setzen ihres Nichtſeins, ſondern nur das Setzen ihres Nichtſeins als Grenze. Die aufhebliche und aufgehobene Grenze iſt nicht Grenze, nur Schranke. Die Grenze, als mit der Qualität des Etwas unmittelbar identiſch, kann nicht negirt werden, ohne nicht die Negation des Etwas überhaupt in ſich zu ſchließen; die Schranke dagegen kann negirt werden, weil das Etwas an ſich ſchon ſeiner Beſtimmung nach über dieſelbe hingreift. Sie als Qualität iſt nur ein relativer Zug der abſoluten Qualität des Daſeienden.

Inſofern das Daſeiende durch ſich ſelbſt den Trieb hat, ſeine Schranken aufzuheben und ſeine Beſtimmung zu erfüllen, ſetzt es dieſelben in ſich zu *Stufen* ſeiner Entwicklung herab. Das Verhältniß des Etwas zu ſeiner Beſtimmung nennen wir auch ſchon *Sollen*.

Die Endlichkeit des Daſeins kann alſo zwar ihre Schranken, nicht aber ihre Grenze aufheben. Inſofern aber die Endlichkeit in beiden Beſtimmungen das Andersſein unmittelbar an ſich ſelbſt hat, iſt dieſe ihre Negation der Begriff der Unendlichkeit.

3) Unendlichkeit.

§. 25.

Das reine Sein und ſein Prädicat, das reine Nichts, heben ſich im Werden auf. Das Werden ſetzt ſich als Daſein. Das Daſein iſt unmittelbar in ſich einfach; durch dieſe einfache Beſtimmtheit iſt es als qualitativ von anderem Daſein unterſchieden und durch dies Unterſcheiden iſt es endlich. In Bezug auf ſich ſelbſt hat es an ſeiner Qualität ſeine Grenze und an ihr nach Außen ſeine Schranke. Die Unendlichkeit des Daſeins iſt daher a) nur die Schrankenloſigkeit, das Nichtvorhandenſein einer Beſtimmtheit; b) der Fortgang von einer Beſtimmtheit zu einer andern, ohne daß dieſer Fortgang ein durch ſich ſelbſt beſtimmtes Ende hätte; c) die Bewegung des Daſeins über ſeine Schranken hinaus, um in ſich wieder als Einheit zurückzukehren, ſo daß es als das ſeine Schranken wie ihre Ueberwindung ſelbſt erzeugende im ſteten Anderswerden doch kein qualitativ Anderes wird, vielmehr ſich gleich bleibt.

a) Die Schrankenloſigkeit.

§. 26.

Das Daſein iſt unendlich, ſofern es die noch unbeſtimmte Möglichkeit der Beſtimmung iſt. Es kann ſich beſtimmen, es kann beſtimmt werden. Allein es hat ſich noch nicht beſtimmt; es iſt noch nicht beſtimmt worden. Dieſes Freiſein von der Beſtimmtheit iſt in der That unendlich, allein dieſe Unendlichkeit iſt nur die abſtracte des Mangels der Beſtimmtheit. Sie iſt die leere Unendlichkeit, deren ganzer Inhalt die Unbeſtimmtheit, die Möglichkeit der oder vielmehr irgend einer Beſtimmtheit iſt. Dieſe Nichtbeſchränkung iſt aber an ſich ſelbſt unwahr, weil dem Daſein an ſich anderes Daſein gegenüberſteht. Die Beziehung von Etwas zu Etwas iſt daher die Weitergeſtaltung der Unendlichkeit.

b) Der Fortgang in's Unendliche.

§. 27.

Das an ſich endliche Daſein bezieht ſich auf anderes; dies bezieht ſich wieder auf anderes; dies bezieht ſich wieder auf anderes und ſo in's Unendliche fort. Hier iſt die Unbeſtimmtheit als einfache Nichtbeſchränkung allerdings aufgehoben, denn es iſt eine Beſchränkung geſetzt, ein Verhalten von Daſein zu Daſein, allein eben die Beziehung wird wieder aufgehoben, um ſich wieder zu erneuern, und dies nur, um ſich wieder aufzuheben, um ſich wieder zu erneuen u. ſ. w. Indem alſo die Schranke aufgehoben wird, wird ſie auch wieder geſetzt; die Schrankenloſigkeit tritt mit dem Aufheben der Schranke ein, aber nur, um eine neue Schranke eintreten zu laſſen. Der Progreß in's Unendliche kann daher, weil ihm an ſich die Selbſtbeſchränkung fehlt, die Endloſigkeit genannt werden. Der Inhalt wie die Form ſind für ihn in allem Anderswerden dieſelbe Tautologie. Der Fortgang von Beſtimmung zu Beſtimmung iſt nothwendig, allein dieſe Nothwendigkeit wird gleichgültig, weil die Veränderung in ſich ſelbſt ohne Beſchränkung iſt, aus welchem Grunde dieſe Unendlichkeit auch den Namen des potentia infinitum oder der ſchlechten Unendlichkeit erhalten hat. Das Daſein als Etwas iſt aber auch die Möglichkeit, in dem Hinausgehen über ſich, in der Beziehung auf Anderes ſeine Selbſtbeſtimmung zu erhalten, d. h. zugleich, indem es eine ſeiner Schranken aufhebt, in ſich zurückzugehen und in der Beziehung auf ſich zu beharren. Dieſer Proceß iſt der der wahren Unendlichkeit.

c) Die affirmative Unendlichkeit.

§. 28.

Das abſtract Unendliche iſt nur die Abweſenheit aller Beſchränkung; der ohne Ende fortlaufende Uebergang von Schranke zu Schranke iſt nur die negative Unendlichkeit; das ſich ſelbſt beſchränkende, von ſeinen Schranken befreiende und in dieſer Thätigkeit ſich gleich bleibende Daſein iſt dagegen das actu infinitum, das wirkliche, nämlich in ſeinem Wirken Unendliche.

Endlichkeit und Unendlichkeit ſind Wechſelbeſtimmungen. Wird die Endlichkeit als eine Gattung des Daſeins geſetzt, welche für ſich beſtehe, gegenüber der Unendlichkeit, ſo iſt dies undenkbar. Die Endlichkeit als Endlichkeit ſteht nur der Endlichkeit entgegen, nicht der Unendlichkeit, denn die Unendlichkeit enthält ja die Endlichkeit als ein Moment ihrer ſelbſt in ſich. Vermöchte die Endlichkeit ſich gegen die Unendlichkeit als ein für ſich beſtehendes Daſein feſtzuhalten, ſo würde die Unendlichkeit ſelbſt nur eine Endlichkeit ſein.

§. 29.

Das Endliche ſetzt ſich das Unendliche als das Daſein voraus, durch welches es ſelber geſetzt wird. Das Endliche, d. h. das Beſchränkte, das gegen Anderes Andere, ſetzt urſprünglich nicht ſich ſelber, ſondern iſt das im Unendlichen von demſelben geſetzte. Die Entgegenſetzung des Endlichen gegen das Unendliche, als wenn dies außerhalb des Endlichen, iſt eine Abſtraction, welche ſich unter dem Endlichen wie unter dem Unendlichen eben nur zwei verſchiedene Etwas vorſtellt.

§. 30.

Die eine Seite, das Endliche, ohne die andere, das Unendliche, zu ſetzen, und umgekehrt, iſt unwahr, allein die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen iſt deßhalb nicht ſo zu verſtehen, als wenn der Unterſchied des Endlichen vom Unendlichen nicht zugleich ein wirklicher wäre. Das Endliche als ſolches bleibt immer in der Beſtimmung, nur eines der Momente des Unendlichen auszumachen und nur geſetzt zu ſein, nicht urſprünglich ſich ſelbſt zu ſetzen.

§. 31.

Hieraus folgt, daß, wenn von einem Hervorgange des einen aus dem andern die Rede ſein ſoll, nur das Endliche aus dem Unendlichen hervorzugehen vermag, nicht aber das Unendliche aus dem Endlichen, denn das äußere Zuſammenfaſſen noch ſo vieler Endlichkeiten würde zum Reſultat immer wieder nur eine Endlichkeit haben können, allein nimmer im Stande ſein, die Selbſtbeſtimmung hervorzubringen, die erſt das wirklich Unendliche iſt.

§. 32.

Das wahrhaft Unendliche geht daher nur aus ſich ſelbſt hervor, verendlicht ſich, indem es ſich beſtimmt, hebt jedoch dieſe, ſeine eigene Beſtimmung, ſelbſt wieder auf und geht aus allen ſeinen Unterſchieden, indem es ſie erzeugt, zugleich in ſich als Einheit derſelben zurück. Das Endliche als ſolches wird ein anderes, indem es ſich aufhebt. Das actu Unendliche verändert ſich in ſich, ohne in dieſem Uebergehen von einer Beſtimmtheit zur andern ſich ſelbſt aufzuheben. Sein Anderswerden iſt inſofern ein Schein. Das Unendliche verliert ſich alſo nicht in ſeinem Anderswerden, ſondern entwickelt ſich darin und geht in dem Endlichen, zu welchem es ſich von ſich unterſcheidet, nicht mit einem Fremden, nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Das Endliche iſt eben ſowohl die Wahrheit des Daſeins des Unendlichen, als das Unendliche die Wahrheit des Daſeins des Endlichen.

III.

Das Fürſichſein.

§. 33

Das Daſein als das von anderem Daſein durch ſeine Beſtimmtheit ſich unterſcheidende, ſich von ſeinen eigenen Unterſchieden unterſcheidende und ſie als ihre ſie ſetzende Einheit ſich unterwerfende Etwas iſt für ſich, was es iſt. Das Daſein hat, logiſch genommen, die Bedeutung der Beſonderung des allgemeinen Seins; das Fürſichſein hat die Bedeutung der Vereinzelung deſſelben als Selbſtbeziehung des Daſeins auf ſich. 1) Unmittelbar iſt das Fürſichſein des Daſeins das Ausſchließen jedes andern Daſeins von ſich; allein dieſes Ausſchließen, das ſich als Eins ſetzen, iſt 2) unmöglich, ohne ſich auf das andere Daſein zu beziehen, welches, ſelber für ſich ſeiend, das es von ſich ausſchließende Daſein ausſchließt. So iſt jedes Etwas ein Eins und iſt nicht nur Ein Eins, ſondern viele. 3) Die vielen Eins verhalten ſich daher untereinander zunächſt ausſchließend. Weil aber jedes an ſich daſſelbe iſt, was die andern, ſo ſetzt es auch dieſe Identität als eine Anſammlung der Vielen, die an ſich unbeſtimmt, gegen ſich ſelbſt ſo gleichgültig iſt, wie an ſich das Eins gegen das Eins.

1) Das Eins.

§. 34.

Das Daſein als für ſich ſeiendes iſt unmittelbar Eins. Es begrenzt ſich ſelber und iſt in dieſer Selbſtſtändigkeit gegen ſeine eigene Qualität wie gegen die von anderem Daſein vollkommen gleichgültig. Nicht auf die Qualität kommt es dem Eins an, nur auf das Fürſichſein als ſolches.

§. 35.

Das Eins iſt als Eins untheilbar. Es iſt nichts, als die alles Andere ausſchließende Beziehung auf ſich. Alle Unterſchiede, die es in ſich hat, läßt es in dieſe Einfachheit aufgehen. Dies abſtracte Fürſichſein iſt eigentlich das, was man unter dem Wort Atom denken ſollte.

§. 36.

Das Eins darf daher nicht mit dem Begriff der Einheit und dem der Einzelheit verwechſelt werden. Es hat, wie zuvor bemerkt worden, die Bedeutung des Einzelnen innerhalb des Begriffs des Seins. Auch iſt es Einheit ſowohl in dem Sein, daß es alle ſeine qualitativen Unterſchiede in ſich zuſammenfaßt, als in dem numeriſchen, ein einfaches Quantum zu ſein. Allein von ſolchen Beſtimmungen iſt hier noch gar nicht die Rede. *Einheit* iſt das Reſultat der Vereinung Unterſchiedener und *Einzelheit* iſt die ſubjective Form, zu welcher das Allgemeine und Beſondere ſich zuſpitzen. Eins aber iſt das ganz nackte, gegen alle Prädicatbeſtimmung wie gegen alle Subſumtion gleichgültige Fürſichſein des Etwas. *Einzigkeit* endlich iſt die qualitativ beſtimmte Ausſchließlichkeit eines Eins gegen beſtimmte andere Eins als ihm ungleichen.

2) Viele Eins.

§. 37.

Das Daſein als Eins hat unmittelbar das Daſein des nicht für ſich ſeienden Daſeins an ſich. Das Eins, als ſich auf ſich beziehend, ſchwebt daher gleichſam in der paſſiven Leerheit des allgemeinen Seins.

§ 38.

Allein in Wahrheit exiſtirt das Eins nicht blos als Ein Eins, ſondern, weil das Daſein ſich in der Verendlichung des Etwas doch wieder in ſich als unendliche Beziehung auf ſich reflectirt, ſo exiſtirt noch ein Eins, und noch Eins u. ſ. w. in's Unendliche hin. Dieſes Setzen des Eins iſt deſſen Vielheit oder vielmehr Vielheit ſchlechthin. Ein Ableiten des Vielen aus dem Eins iſt unmöglich. Wenn man ſich ſo ausgedrückt hat, als entſtehe die Vielheit aus der Einheit, ſo hat man unter dieſen Ausdrücken andere logiſche Formen, wie Einheit und Unterſchied, oder metaphyſiſche, wie Subſtanz und Attribut, verſtanden. Das Eins ſchließt ſich mit ſeinem Indifferentismus gegen alles Andersſein und gegen alles andere Daſein rückſichtslos in ſich ab. Die Vielen *entſtehen* zwar an ſich, *allein als* Viele ſind ſie eben da. Die Frage, wie erzeugt ſich das Viele aus dem Eins, iſt eben ſo unkritiſch, als die, wie geht das Endliche aus dem Unendlichen hervor. Das Endliche geht, wenn man einmal ſo ſprechen will, aus dem Unendlichen hervor, weil es ſelbſt ein Moment des Unendlichen iſt und das Viele entſpringt aus dem Eins nicht durch einen myſtiſchen Proceß des einzelnen Eins, ſondern die Daſeienden Etwas, in ihrer unbeſtimmten Unendlichkeit, ſind als für ſich ſeiende viele Eins.

3) Die Bewegung des Eins und der Vielen.

§. 39.

Das Eins iſt gegen jedes Eins ausſchließend. Ausſchließen aber kann es nur, ſofern es ſelbſt wieder von jedem Eins ausgeſchloſſen wird; dies negative Verhalten der Eins untereinander iſt alſo gegenſeitig.

§. 40.

Die Ausſchließlichkeit verkehrt ſich daher an ſich ſelbſt in ihr Gegentheil, in die Beziehung des Eins auf das Eins. Das Ausſchließen iſt nicht ein Setzen des Ausgeſchloſſenen als eines gar nicht Seienden, vielmehr als des nothwendig Vorausgeſetzten, ohne deſſen Daſein das Ausſchließen ſelbſt unmöglich wäre. Da nun jedes Eins an ſich jedem Eins gleich iſt, ſo iſt, wie die Ausſchließung, ſo auch die Beziehung eine gegenſeitige.

§. 41.

Im Begriff des Eins liegt folglich eine Doppelbewegung, erſtens die des Auseinandergehens der vielen Eins, indem jedes ſich für ſich von allen übrigen in ſein Fürſichſein zurückzieht: die Zerſtreuung der Vielen; zweitens die des Zuſammengehens der vielen Eins, indem jedes an ſich mit allen übrigen als Eins identiſch iſt und mit ihnen ſich als Vielheit zuſammenzuſetzen vermag: die Anſammlung der Vielen, die mit verſchiedenen Namen als Summe, als Reihe, als Haufen, als Aggregat u. dergl. bezeichnet wird.

§. 42.

Der Begriff des Auseinandergehens wie des Zuſammengehens der Eins exiſtirt in realen Eins auch als eine reale Bewegung. Es iſt jedoch zweckmäßig, in der Beſchreibung dieſes Unterſchiedes des Eins von ſich als eins und als Vieles nur ſolche Ausdrücke, wie Zerſtreuung und Sammlung, zu gebrauchen, da andere Bezeichnungen, wie Repulſion und Attraction, leicht verführen können, das metaphyſiſche Element in das phyſikaliſche, den Begriff des ideellen Eins in die Vorſtellung des materiellen Atoms hinüberzuſpielen und der logiſchen Entwicklung eine hypoſtaſirende Genealogie unterzuſchieben.

§. 43.

Der Begriff des Daſeins, als deſſen, was in ſeinem Fürſichſein als ſolchem auf anderes Daſein ſich bezieht, alſo ſeine Grenze nicht nur in ſich, vielmehr eben ſo in Anderem, außer ſich, hat, iſt der Begriff der Quantität.

B.

Quantität.

§. 44.

Das Daſein iſt an ſich qualitativ beſtimmt; als ſolches aber iſt es in der Möglichkeit, für ſich zu ſein und als für ſich ſeiendes wird ſeine Qualität in die Beziehung auf ſich aufgehoben. Die äußerliche, gegen ihre Veränderung gleichgültige Grenze iſt die der bloßen Größe. Dieſe iſt: 1) reine Quantität, der Begriff der gegen ihren Unterſchied gleichgültigen Unterſchiedloſigkeit des Daſeins; 2) die unbeſtimmte Größe hebt ſich in der beſtimmten, im Quantum auf; 3) das Quantum aber iſt nicht bloßes Quantum als abſtracte Größe, ſondern das Quantum eines Quale; die quantitative Veränderung des Quantums enthält daher zugleich ein qualitatives Verhältniß. Dieſe Beziehung der Qualität auf ſich als Quantität iſt der Grad, denn in dieſem vergleicht das Quantum ſich mit dem Quantum nach dem Unterſchied der Größe der Qualität.

I.

Die reine Quantität.

§. 43.

Das Daſein als fürſichſeiendes iſt an ſich ſelbſt quantitativ. Der Begriff der Quantität als der äußerlichen Grenze iſt in ſeiner Allgemeinheit der Begriff des Daſeins, welches in ſich ohne Grenze iſt. Es iſt nach allen Seiten hin der ſchlechten Unendlichkeit offen. Es iſt überall in ſich eben ſo ſehr die Möglichkeit der Begrenzung als die Gleichgültigkeit gegen dieſelbe und daher ſowohl die Möglichkeit der Aufhebung der Grenze, wenn ſie geſetzt wird, als auch wieder der Gleichgültigkeit gegen die Aufhebung.

Dieſe Beſchreibung der reinen Größe iſt zwar die eines Abſtractums, nämlich der Indifferenz des Daſeins gegen ſeine äußere Begrenzung, keineswegs jedoch die Beſchreibung eines Abſtractums, welches etwa nur im abſtracten Denken, nicht aber in der Realität der Erſcheinung exiſtirte. Die reine Quantität exiſtirt vielmehr in allem Daſein, welches in ſich und deshalb auch nach Außen unendlich iſt. So iſt es z. B. mit dem Raume, mit der Zeit, mit dem intelligibeln Raum des Bewußtſeins, mit der Actuoſität des Willens u. dgl. der Fall. Die Qualität der Exiſtenz der reinen, in ihrer Grenze unbeſtimmten Größe, iſt in jedem dieſer Fälle eine andere, allein die gegen ihre Grenze gleichgültige Unendlichkeit iſt in jedem dieſelbe.

Solche einfache Beſtimmungen geben ſchon über den Kreis der gemeinen Empirie hinaus, die nur den Fetiſch des Sinnlichen kennt und den Fehlſchluß macht, daß, weil freilich das Sinnliche wahrnehmbar, auch alles Wahrnehmbare ſinnlich ſein müſſe. Außerhalb der Erfahrung liegt aber die reine Quantität gar nicht ſo, als wenn nicht das eigentliche Element derſelben, die Gleichgültigkeit der Größe gegen die Grenze, eben an dieſer und an ihrer Aufhebung ergriffen werden könnte. So erweitert ſich der Raum für die Erfahrung in's Unendliche: hinter Sternen entdecken ſich neue Sterne. So kann das Subject Object auf Object ohne alle Grenze in ſich aufnehmen u. ſ. w.

§. 46.

Die reine Quantität iſt aber in ihrer Gleichgültigkeit gegen ihre Grenze überall in ſich die Möglichkeit der Beziehung auf ſich, des Setzens ihres Fürſichſeins, des Zuſammenſchluſſes in ſich als Eins. Aus der Gleichgültigkeit gegen ihre Grenze ſchlägt ſie in das Setzen einer Grenze um. Das Eins iſt die poſitive Negation der unendlichen Unbeſtimmtheit der bloßen Größe. Dieſe Unterbrechung iſt der Begriff der ſogenannten discreten Größe.

§. 47.

Weil aber das Eins als der ideelle Unterſchied der reinen Größe von ſich überall in ihr geſetzt werden kann, ſo hebt ſich auch das Eins überall wieder in die Einheit und Gleichheit der Größe überhaupt auf. Dies Aufgeben des Eins in den allgemeinen Zuſammenhang der Größe iſt der Begriff der ſogenannten continuirlichen Größe.

Es iſt richtig bemerkt worden, daß discrete und continuirliche Größe nicht verſchiedene Arten von Größen ſeien, ſondern, daß dieſelbe Größe ſowohl als discret, wie als continuirlich geſetzt werden kann; als discret, ſofern ſie als für ſich ſeiender Unterſchied; als continuirlich, ſofern ſie als Aufhebung des Unterſchiedes zur Einheit und Gleichheit des Daſeins erſcheint.

So iſt z. B. der einzelne Punct im Raum eine discrete, für ſich ſeiende Größe; ſofern er aber mit andern Puncten in einer Linie, Ebene ſich als Eines ſetzt, iſt er eine continuirliche Größe.

§. 48.

Die reine Quantität verhält ſich alſo gegen ihre Gleichgültigkeit durch die Discretion negativ, hebt aber eben ſo dieſe Unterſcheidung durch ihre Continuität wieder auf und kehrt durch ſie in die Einheit mit ſich zurück, die jedoch nicht mehr die allgemeine, ſondern die beſtimmte, oder das Quantum iſt.

II.

Das Quantum.

§. 49.

Die reine Quantität hebt ſich im Quantum auf, d. h. iſt ihm immanent und ſetzt ſich als beſtimmtes Daſein, als eine irgend wie beſtimmte Größe. Wenn gefragt wird, wo das Quantum als ein reales herkomme, ſo läßt ſich dieſe Frage nur nach der Beſchaffenheit des qualitativen Elementes beantworten, dem das Quantum angehört, ob alſo das Quantum ein phyſiſches, ob es ein pſychiſches u. ſ. w. Aus dem Begriff der reinen Quantität an ſich entſteht kein Quantum, denn dieſer Begriff iſt eine Abſtraction, allein aus dem qualitativ beſtimmten Etwas, Materie, Leben, Wille, Gedanke, erzeugen ſich die Beſonderungen, die in ihrer Aeußerlichkeit Quanta gegen einander ſind. Das Quantum iſt 1) einfaches Quantum; 2) durch das Verhältniß von Quantum zu Quantum entſteht der quantitative Progreß, der eine Reihe bildet, die an ſich ohne Schranke iſt; 3) die Wahrheit dieſes Fortgangs iſt der Begriff der Größe ſelbſt, wie er dem Quantum einwohnt und an demſelben durch das poſitive oder negative Aufheben ſeiner Grenzen zur Erſcheinung kommt. Dies iſt der quantitative Proceß, der in ſeiner Unendlichkeit zwar nicht an die Größe, wohl aber an die Qualität des Daſeins gebunden iſt.

1) Das einfache Quantum.

§. 50.

Die reine Quantität hebt ſich im Quantum auf, heißt, wie zuvor geſagt worden, ſie ſetzt ſich als beſtimmte Größe, die nicht allein durch ſich, ſondern auch durch diejenigen Quanta gemeſſen wird, von denen ſie ſich unterſcheidet. Im Unterſchied von der allgemeinen Quantität iſt das Quantum eben nur ein Eins; ſeine nähere Beſtimmung empfängt es durch ſeine Beziehung auf andere Quanta.

Das Eins macht deshalb das Princip aller quantitativen Beſtimmungen aus; das Eins, mit ſeinem Gegenſatze der Unbeſtimmtheit, der Nullität. Das Eins iſt die Urzahl, die Null iſt die Unzahl im Sinn des Nichtdaſeins einer quantitativen Begrenzung.

§. 51.

Das einfache Quantum ſchließt das Weſen der Quantität überhaupt in ſich. Es iſt gleichgültig gegen ſeine Grenze. Mag dieſelbe vermehrt oder vermindert werden, ſo iſt es nicht nur noch immer Quantum, ſondern zeigt gerade in der Indifferenz gegen dieſe Veränderung die Natur der Quantität, die nur äußerliche Grenze und obenein die Gleichgültigkeit gegen dieſe Grenze zu ſein.

2) Der quantitative Progreß oder die Reihe und der Exponent.

§. 52.

Das Quantum hat ſeine beſtimmte Grenze außer ſich in andern Quantis. Dem Quantum ſteht das Quantum gegenüber. Die Beziehung von Quantum zu Quantum iſt zunächſt nur die ganz äußerliche, daß jedes, wie das andere, Quantum iſt. In dieſer Identität bildet der Fortgang von Quantum zu Quantum eine Reihe, die in ſich eines Princips der Abſchließung ermangelt, folglich in's Endloſe fortlaufen kann.

§. 53.

Aber in ſich ſelbſt kann die Reihe ſehr verſchieden beſtimmt ſein. Das Verhältniß von Quantum zu Quantum kann das Moment der Discretion oder der Continuität zur Grundlage haben, oder auch mit beiden abwechſeln. Von Seiten der Discretion erſcheinen die Glieder der Reihe als einzelne Eins, als eine Anzahl von Quantis; von Seiten der Continuität erſcheinen ſie als in einanderſchwindende Momente Eines Daſeins, als Einheit.

§. 54.

Das Verhältniß, in welchem zwei Quanta zu einander ſtehen, kann wiederum nur einen quantitativen Ausdruck finden. Sie, als Factoren, erzeugen aus ſich das Quantum, das ſich zu jedem von ihnen auf gleiche Weiſe verhält, den Exponenten.

§. 55.

Der Unterſchied, in welchem das Quantum zum Quantum ſteht, iſt allerdings ſelbſt ein quantitativer, der aber als ſolcher zugleich ein qualitativer nicht des unmittelbaren Daſeins, ſondern der Größe iſt, nämlich der Unterſchied der Gleichheit und Ungleichheit. Auf ihm beruhet die Mannigfaltigkeit der Größe als gerader und ungerader, als ganzer und gebrochener, als rationaler und irrationaler u. ſ. w.

Aus dieſen Unterſchieden entwickelt ſich durch die Vermittelung der Beziehung der Größe auf ſich als Anzahl und Einheit, ſo wie ihrer unmittelbaren Beſtimmtheit als poſitiver oder negativer, das Syſtem der quantitativ-qualitativen Beſtimmungen des Begriffs der abſtracten Größe, welches man die Theorie der Zahlen oder das Zahlengebäude genannt hat. Mit dem Raum und mit der Zeit hat dieſe Wiſſenſchaft unmittelbar gar nichts zu thun.

§. 56.

Das Quantum iſt innerhalb der Reihe ſowohl durch das ihm unmittelbar vorangehende, wie durch das ihm zunächſt folgende beſtimmt. Es iſt die *Mitte* gerade dieſer Quanta, welche ihrerſeits eben ſo ſehr durch es ſelber beſtimmt ſind. Als das dritte z. B. iſt ein Quantum nur geſetzt, ſofern es nicht das zweite, nicht das vierte iſt. Das zweite iſt aber auch nur inſofern das zweite, als ihm das dritte folgt, das vierte das vierte nur, als ihm das dritte vorangeht. Zugleich iſt dem Quantum, dem es in dieſer Reihe weſentlich iſt, das dritte zu ſein, eben dieſe Beſtimmtheit als Etwas überhaupt ganz unweſentlich und kann es daher in einer anderen Reihe, in dem Progreß einer andern Vermittelung, eine ganz andere Stelle einnehmen.

So conſequent deshalb auch eine Zahlenreihe je nach ihrer Baſis innerhalb ihrer Progreſſion iſt, ſo darf man dieſelbe doch nicht ohne Weiteres auf concrete Exiſtenzen übertragen, als müßten dieſe ein congruentes Abbild des an ſich richtigen quantitativen Progreſſes liefern, denn in der Wirklichkeit machen ſich auch alle qualitativen Mächte geltend und bewirken Abänderungen der Reihenfolge.

Die Seiten des Exponenten einer Reihe können, als Quanta, ſich ändern, er ſelbſt aber ſich gleich bleiben, theils ſo, daß die Veränderung der Reihen eine poſitiv oder negativ gleichmäßige iſt; theils ſo, daß die eine Seite ſich gleich bleibt, während die andere ſich verändert; theils ſo endlich, daß in congruenter Symmetrie der Vermehrung der einen Seite die Verminderung der andern entſpricht. Die Grundform der Structur der Reihen bleibt immer die Aeußerlichkeit der Beſtimmung des Quantums, nach welcher zwei Quanta, die jedes für ſich einem dritten Quantum gleich ſind, unter einander ſelbſt gleich ſind.

3) Der quantitative Proceß.

§. 57.

Das Quantum, als beſtimmtes, bezieht ſich auf ein anderes; dies abermals u. ſ. w., ein Fortgang, der in's Endloſe ausläuft. Aber das Quantum bezieht ſich auch auf ſich ſelber und kann ſeine eigene Grenze in's Unendliche hin ſowohl poſitiv als negativ aufheben.

§. 58.

Geht die Größe über ihre Grenzen continuirlich bis zu einem ſolchen Umfang hinaus, daß darüber nicht eine noch weitere Ausdehnung oder Vermehrung geſetzt werden kann, ſo erreicht ſie ihr größtes Quantum, ihr Maximum.

§. 59.

Geht die Größe von ihrer unmittelbaren Grenze continuirlich bis zu einem ſolchen Umfang zurück, daß über ihn hinaus eine noch engere Zuſammenziehung oder Verminderung nicht geſetzt werden kann, ſo erreicht ſie ihr kleinſtes Quantum, ihr Minimum.

§. 60.

Wird das Quantum auf ſolche Weiſe vermehrt oder vermindert, ſo liegt darin allerdings eine Unendlichkeit, nämlich des ſteten Aufhebens der Grenze bis zum Maximum und Minimum. Allein die quantitative Unendlichkeit als ſolche beſteht in der abſoluten Negation aller Begrenzung. In dieſer Beſtimmung ſoll das Quantum als Maximum nicht in die reine Quantität aufgehen, ſo wie als Minimum nicht in das reine Nichts ſich auflöſen. Es ſoll noch immer als ein fürſichſeiendes Quantum ſich erhalten.

§. 61.

Das Maximum wie das Minimum ſind als endliche Größen beſtimmte Quanta. Als unendlich ſollen ſie noch beſtimmte Quanta ſein, machen aber die Beſtimmung unmöglich. Das Verhältniß des Ueberganges eines Quantums zu einem andern, das Zwiſchenreich der approximativen Vermehrung oder Verminderung, die fließende Grenze (Fluxion), das Setzen eines Unterſchiedes, der keiner mehr iſt (Differential), die Unmöglichkeit, für eine ganz beſtimmte Quantität noch kein endliches Quantum angeben zu können, dies ganz beſonders iſt es, was man unter quantitativer Unendlichkeit zu verſtehen pflegt.

Das Polygon von unendlich vielen Seiten iſt ein ganz beſtimmtes Quantum; wenn es aus dem Radius und deſſen fortgeſetzter Halbirung entſteht, ſo ſagen wir, daß es endlich mit dem Kreiſe zuſammenfalle, ſofern die Vervielfältigung der Seiten in's Unendliche geſteigert wird. Das Polygon von unendlich vielen Seiten iſt endlich, denn es iſt ja in den Kreis eingeſchloſſen und doch iſt es unmöglich, die Anzahl ſeiner Seiten zu beſtimmen, weil dieſelbe eben unendlich iſt. Dieſe Unendlichkeit der vielen Seiten hat zwiſchen ſich und zwiſchen der Kreislinie noch einen Unterſchied, der wirklich iſt und der doch, indem das Polygon ſein unſagbares Maximum erreicht, zu einem eben ſo unſagbaren Minimum wird. Dieſe Differenz, die ſo gut als Nichts mehr unterſcheidet, iſt unendlich.

Erſt der Begriff der Unendlichkeit hat die Wiſſenſchaft der Größe zu der bewundernswürdigen Tiefe und leichtbeweglichen Technik erhoben, deren ſie ſich erfreuet. Durch ihn iſt es möglich geworden, das Entgegengeſetzte auf entgegengeſetzte Weiſe als identiſch zu ſetzen, z. B. der Kreis fällt in ſeiner Peripherie als Minimum mit dem Centrum zuſammen; wird aber die Peripherie als Maximum geſetzt, ſo fällt das Centrum mit der Peripherie zuſammen; es wird gleichgültig, wo es geſetzt wird: centrum ubique, peripheria nusquam.

§. 62.

Der quantitative Proceß bringt alſo das Weſen der Größe gerade durch ihre Unendlichkeit recht zur Erſcheinung. Der quantitative Progreß ſetzt nur erſt die in's Unbeſtimmte verlaufende Beziehung von Quantum zu Quantum, als einem immer andern. Der quantitative Proceß hebt dieſe ſich immer wieder erzeugende Aeußerlichkeit der Grenze in das Quantum ſelber auf, verlegt es in die Beweglichkeit ſeiner eigenen Grenze und läßt die Beſtimmung derſelben als poſitiv wie negativ unendliche vollkommen gleichgültig werden.

Der quantitative Proceß exiſtirt eben ſo wirklich, als das Quantum überhaupt und der quantitative Progreß. Allein empiriſch wird er zugleich durch die Eigenheit der Größe bedingt, deren Proceß er iſt. Das Quantum iſt als reales nur ein qualitatives. Die Unendlichkeit als Aufhebung der äußeren Grenze wird deshalb durch die Qualität ſelber wieder verendlicht. Es iſt z. B. gewiß, daß ein ſich entbindendes Gas ſeine Grenze immer weiter ausdehnt, daß es die Tendenz hat, ſich in's Unendliche nach allen Seiten auszuſchwellen, allein dieſe Tendenz wird eben durch ſeine Qualität wieder negirt, weil es vermöge derſelben zu andern Gaſen u. ſ. w. ein inneres Verhältniß hat, mit ihnen ſich vermiſcht, neutraliſirt u. dergl.

Das Quantum, ſofern es als Quantität der Qualität ſich beſtimmt, iſt der Grad.

III.

Der Grad.

§. 63.

Was in aller quantitativen Veränderung des Quantums ſich in der Gleichheit mit ſich erhält, iſt ſeine Qualität. Das Anderswerden der äußerlichen Grenze hat wenigſtens zunächſt noch nicht den Anſchein, als alterirte es die urſprüngliche Eigenheit des Daſeins. Aber durch die Vermittelung der quantitativen Differenz der Qualität tritt dieſe zu ſich ſelbſt in das Verhältniß einer verſchiedenen Qualität. Nicht die Qualität an ſich wird hier eine andere, wohl aber das Quantum ihrer Beſtimmtheit. Sie hat ein Maximum, wie ein Minimum, über welche hinaus ſie auf umgekehrte Weiſe ſich auflöſt.

1) Die extenſive Größe.

§. 64.

Die Unterſchiede zwiſchen dem Minimum und Maximum ſind an ſich fließende und doch iſt jedes Moment als ſolches für ſich ein ganz beſtimmtes. Es iſt, quantitativ genommen, das ſo und ſo vielte, welches an den Nachbarmomenten vorwärts und rückwärts ſeine ganz beſtimmte Vorausſetzung hat. Nach dieſer Seite zu iſt es die extenſive Größe. Das extenſive Quantum hat in andern Quantis außer ſich die Bedingung ſeiner Größe. Das Quantum, welches ſich als ein in ſich vielfaches Daſein zu einer Reihe von Quantis beſtimmt, ſetzt ſeine Unterſchiede als Anzahl.

2) Die intenſive Größe.

§. 65.

In dem Quantum des Quantums iſt aber zugleich die Qualität deſſelben auf eine qualitativ beſtimmte Weiſe geſetzt, welche nur quantitativ durch Vergleichung mit den übrigen quantitativen Momenten als eben ſo viel quantitativen Unterſchieden ausgedrückt werden kann, weil in der That dieſe Unterſchiede noch keineswegs die urſprüngliche Eigenheit des Daſeins überhaupt ändern. Dieſes einfache Inſichſein des Quantnms, dieſe Beziehung durch ſeine Quantität auf ſeine Qualität iſt die Größe als intenſive. Die intenſive Größe vergleicht die Stärke der Qualität, die extenſive die Kraft des Umfanges.

Die extenſive Größe wird nach der Anzahl der Momente ohne weitere Reflexion ausgeſprochen. Man ſagt von ihr, ein Daſein habe ſo und ſo viel Grade. Der Unterſchied der Qualität von ſich als Qualität kommt hierbei nicht in Betracht. Die extenſive Größe läuft an den Momenten eines Quantums als an ſich gleichen Beſtimmungen fort. Die extenſive Größe entbehrt alſo des Ruckganges in ſich ſelbſt. Dieſe iſt das Weſen der intenſiven, welche das Quantum als Einheit in ſich zuſammenfaßt. Man ſagt, etwas ſei der ſo und ſo vielte Grad eines Daſeins der dritte, vierte u. ſ. f.

3) Die graduelle Größe.

§. 66.

Daſſelbe Daſein iſt es alſo, welches einerſeits ſich als extenſive Größe beſtimmt. Beides heißt nichts Anderes, als daß dort die Quantität der Quantität einer Qualität, hier die Quantität der Qualität geſetzt wird. Im Grade vergleicht ſich das Quantum mit ſich nach ſeiner Quantität und Qualität.

Das Eigenthümliche dieſes Begriffs iſt das quantitative Erſcheinen des Quale, das qualitative Erſcheinen des Quantums; das Erſcheinen der einen Beſtimmung an der andern.

Eben deßhalb aber ſind die extenſive wie die intenſive Größe einander gleich. Die Extenſion iſt an ſich mit der Intenſion identiſch. Damit z. B. Etwas der zehnte Grad eines Daſeins ſei, muß daſſelbe zehn Grade haben. Etwas iſt nur ſo groß, als es ſtark iſt und es iſt gerade nur ſo ſtark, als es groß iſt. Nur ein Schein iſt, wenn Inhalt und Umfang ſich nicht decken. Es gehört dann zur Realiſirung ihrer an ſich ſeienden Gleichheit Zeit. Das Verhältniß der Intenſion zur Extenſion iſt daher nicht als ein cauſales aufzufaſſen, daß, weil etwas ſo ſtark, es auch ſo groß ſei, ſondern Intenſion und Extenſion ſind nur die unmittelbar identiſchen Momente deſſelben Daſeins. Indem etwas ſo groß iſt, hat es ſogleich dieſe Beſtimmtheit und umgekehrt.

Für die Ermittelung des Grades eines Daſeins exiſtiren freilich oft große Schwierigkeiten. Damit die intenſive Stärke von Etwas auch extenſiv zur Erſcheinung komme, bedarf es oft der Zeit und des Raums. Die Breite, in welche ein Daſein ſich auszulegen vermag, kann oft erſt allmälig zur Erſcheinung gelangen und es iſt daher ſogar das gewöhnliche Schickſal des Intenſivſten, ſo lange es für das oberflächliche Urtheil ſich noch nicht in die Oberfläche verbreitert hat, verkannt zu werden. Z. B. die genialſten Schriften haben zuerſt oft keinen Verleger finden können; ſpäter ſind ſie in zahlloſen Exemplaren gedruckt, in alle Sprachen überſetzt, in den mannigfachſten Zuſammenhängen erwähnt u. ſ. w. Allein dieſe extenſive Größe reicht doch gerade nur ſo weit, als ihre intenſive: ihr Geiſt.

Die Einheit der Extenſion iſt daher an ſich ſchon ein anderer Begriff, als der der nur graduellen Verſchiedenheit, nämlich der Begriff des Daſeins, wie es, als Einheit ſeiner qualitativen und quantitativen Beſtimmtheit, durch die Veränderung der einen zugleich eine Veränderung der andern hervorbringt oder ſich verändert. Als Einheit ſeiner Qualität und Quantität, als beide in ſich zu Momenten herabſetzend, iſt es das Maaß ſeiner Exiſtenz.

C.

Die Modalität.

§. 67.

Das Sein iſt in ſeiner Wahrheit für ſich ſeiendes, qualitatives Etwas; das Etwas iſt in ſeiner Wahrheit, indem durch ſich nach ſeinem Inſichſein, zugleich nach Außen beſtimmt. Dieſe Grenze iſt veränderlich und in dieſer Veränderlichkeit erhält ſich die qualitative Beſtimmtheit nach ihrer Identität. Allein die Qualität iſt an ſich ſelbſt das quantitativ, die Quantität an ſich ſelbſt das qualitativ beſtimmte Daſein. Das von der Quantität getrennt ſein ſollende Quale exiſtirt eben ſo wenig, als das von der Qualität getrennt ſein ſollende Quantum. Beide Begriffe ſind als ſolche Abſtracta; in concreto exiſtirt nur die Untrennbarkeit beider Beſtimmungen, denn keineswegs ſind ſie ununterſcheidbar, als wenn die Sonderung der Quantität von der Qualität eigentlich der Ueberfluß eines kurzſichtigen Irrthums wäre. Das Maaß iſt die Einheit der Qualität und Quantität, wie dieſelbe zugleich die Beziehung beider Momente in ſich ſchließt: ſo iſt das Sein nun 1) das ſpecifiſche Quantum; 2) das Verhältniß von Maaß zu Maaß; 3) die Indifferenz des Seins gegen den Wechſel der Maaßverhältniſſe.

I.

Das ſpecifiſche Quantum.

§. 68.

Das Quantum als ſpecifiſches iſt das zugleich ſeiner Qualität nach beſtimmte Quantum. Erſt ſo iſt es das wirkliche, nicht blos das von ſeinen Unterſchieden abſtrahirende Eins.

§. 69.

Da im ſpecifiſchen Quantum die Qualität und Quantität als Eines geſetzt ſind, ſo ſollte jedes Daſein jedem andern, worin dies eben ſo der Fall, gleich ſein. Dies Seinſollen der Gleichheit iſt der Begriff der **Regel**.

§. 70.

Allein mit der Gleichheit kann innerhalb ihrer auch eine Ungleichheit hervortreten, welche das Daſein anders, als es ſein ſollte, erſcheinen läßt. Dieſe Abweichung iſt die *Ausnahme* von der Regel. Die Regel wird durch ſie nicht abſolut negirt, nur relativ verlaſſen. Die Ausnahme hat Exiſtenz und einen Sinn nur, ſofern ſie ſich die Gleichheit als das Maaß ihrer Beſtimmtheit vorausſetzt. Inſofern ſagt man richtig, daß durch die Ausnahme die Regel beſtätigt werde.

§. 71.

Der Grund der Ausnahme von der Regel iſt die Specification oder die *Modification* d. h. diejenige Veränderung, welche die Qualität oder Quantität eines Daſeins oder beide nur in einem Moment, nur relativ, nicht aber in der Hinſicht ändert, daß dadurch ein ſchlechthin anderes Daſein entſtünde.

§. 72.

Von Seiten der Qualität iſt die Modification diejenige Modalität, welche wir die Art und Weiſe oder das *Wie* nennen. Sie ändert nicht die Qualität an und für ſich, noch weniger die

Quantität, aber ſie iſt eine das ſpecifiſche Quantum anders qualificirende Beſtimmung deſſelben; z. B. der andere Ton, mit welchem dieſelben Worte geſprochen werden u. dergl.

§. 73.

Von Seiten der Quantität iſt die Modification diejenige Modalität, welche das ſpecifiſche Quantum nur durch die Differenz eines Quantums ändert, die im Verhältniß zu ihm den Werth nur eines Minimums hat. Wir betrachten ſie daher, obwohl ſie ein Daſein unzweifelhaft verändert, doch als gleichgültig; z. B. wenn an einer Million hundert Eins fehlen oder wenn ſie zu ihr hinzukommen, ſo iſt das ein gegen das übrige Quantum verſchwindender Unterſchied.

§. 74.

Iſt aber die Modification eine zugleich qualitative und quantitative, ſo ſteht ſie auf dem Sprunge, das ſpecifiſche Quantum in ſeinem Daſein ſelbſt aufzuheben. Die Modification, ſo lange ſie nur die anders accentuirende Umſtimmung oder nur äußerliche Aenderung eines Momentes, iſt das an ſich unerſchöpfliche Spiel der relativen Veränderung innerhalb des ſubſtantiellen Grundverhältniſſes. Die identiſche Veränderung dagegen der Qualität und Quantität wird zur weſentlichen Modification, die wir daher auch die durchgreifende nennen.

Um ſie daher in einem beſtimmten Fall zu beurtheilen, muß man die verſchiedenen Beziehungen, deren ein und daſſelbe ſpecifiſche Quantum fähig iſt, genau unterſcheiden. Denn werden einem Daſein die Bedingungen entzogen, unter denen ſeine Qualitäten als Beſchaffenheiten ſich geltend machen können, ſo ſind dieſe freilich an ſich, was ſie ſind, ihr Werth aber wird ein ſchlechthin anderer. Und eben ſo, wenn die Größe eines Daſeins durch ein Zuviel oder Zuwenig nicht dem Verhältniß entſpricht, unter deſſen Maaß allein es ſeine Beſtimmung erfüllen kann, ſo iſt es gleichfalls entwerthet.

II.

Das Maaßverhältniß.

§. 75.

Das ſpecifiſche Quantum tritt mit dem ſpecifiſchen Quantum in Verhältniß. Dies Verhältniß drückt ſich als Exponent ſelbſt in der Form eines ſpecifiſchen Quantums aus, welches das Maaß des Verhältniſſes iſt. Aeußerlicher Weiſe erſcheint daſſelbe als Maaß für Etwas, als Maaßſtab, immanenter Weiſe iſt es die durch die Einheit der Qualität und Quantität in einem Daſein geſetzte Selbſtbegrenzung deſſelben. Das äußerliche Maaß, der Maaßſtab, iſt zwar relativ, jedoch nicht ſchlechthin willkürlich, ſondern muß, als Längenmaaß, als Hohlmaaß, Gewichtmaaß, als Ideal u. ſ. w. eine dem zu meſſenden Inhalt ſpecifiſch adäquate Analogie haben. Das immanente Maaß iſt für ſich ſelbſtſtändig und bleibt der gleiche Exponent ſeiner variablen Coefficienten. Es enthält diejenige Einheit der Qualität und Quantität, ohne welche das ſpecifiſche Quantum ſelbſt gar nicht ſein könnte, was es iſt.

In der mechaniſchen und phyſikaliſchen Natur iſt dieſe Maaßbeſtimmtheit am Feſteſten; in der organiſchen Natur wird ſie ſchwankender; in der Welt des Geiſtes iſt ſie überall vorhanden, wo die Natur die unmittelbare Baſis ſeiner Verwirklichung ausmacht: in den Sphären aber, wo der Wille, von der Natur ſich losreißend, eine eigene Welt der Freiheit ſich erſchafft, werden die Verhältniſſe incommenſurabel.

§. 76.

Die Beſonderung des Maaßverhältniſſes iſt 1) die Neutralität; 2) die Verwandtſchaft; 3) die Periodicität.

§. 77.

1) Neutral iſt dasjenige Daſein, welches, als reale Exiſtenz, die Beziehung zweier andern ſpecifiſchen Quantas in ſich zuſammenſchließt, ſo daß ſeine Vereinigung mit dem einen oder

dem andern das Verhältniß derſelben ſofort ändern würde. Wirklich neutral kann daher nicht ſein, was nicht die Selbſtſtändigkeit anderer Quanta durch ihre Gleichſetzung in ſein eigenes Daſein aufzulöſen vermag. Neutralität iſt nicht Indifferenz, ſondern der für ſich als ſpecifiſches Quantum exiſtirende Exponent des Maaßverhältniſſes zweier andern.

Die Neutraliſation iſt daher die reelle Vergleichung eines Maaßes mit andern Maaßen. Nach verſchiedenen Seiten tritt es ſeinerſeits mit einem verſchiedenen Quantum ein, um ſich mit einem anderen ſpecifiſchen Quantum auszugleichen und in dieſer Ausgleichung ſetzt es ſich mit dem andern Maaß in eine Einheit, welche für ſich als ein ſelbſtſtändiges Daſein erſcheint.

§. 78.

2) Wie die Neutralität geſetzt, ſo kann ſie auch wieder aufgehoben werden, entweder durch einfache Zurücknahme des Maaßes in ſeine iſolirte Selbſtſtändigkeit oder durch die poſitive Verbindung deſſelben mit einem andern Maaße.

Die Neutralität hebt ſich auf, ſobald das ſpecifiſche Quantum ein anderes findet, mit dem es durch die urſprüngliche Beſtimmtheit ſeiner Qualität wie ihrer Quantität an ſich Ein Ganzes ausmacht.

Dieſe Nothwendigkeit, daß das Daſein die Einheit, die an ſich zwiſchen ihm und einem andern exiſtirt, auch zu ſetzen ſucht, nennen wir metaphoriſch die Verwandtſchaft. Inſofern ein Daſein aus Verbindungen heraustritt, welche nur einzelne ſeiner Seiten in Anſpruch nehmen, um ſich mit einem andern Daſein zu vereinigen, worin es nach mehren oder nach allen ſeinen Beziehungen aufgeht, ſprechen wir auch ſogar von Wahlverwandtſchaft, als ob gleichſam ein freiwilliges Verlaſſen der niedern, ein willkürliches Aufnehmen der höhern Syntheſe ſtattfände, während in ſolchem Wechſel nur das dem Daſein immanente Maaß zur Erſcheinung kommt.

§. 79.

3) Das Verhältniß eines Daſeins zu ſich ſelbſt nach der ihm inwohnenden Maaßbeſtimmtheit erzeugt in der Durchdringung ſeiner Schwankungen die Periodicität als eine organiſche Folge der Darſtellung ſeiner Unterſchiede. Die Veränderung des Maaßes an ſich als Act des Werdens iſt allerdings als quantitative eine in den einzelnen Momenten unmerkliche, allein dieſe Allmäligkeit kann einen Punct erreichen, wo ſie abbricht. Die Entwicklung macht dann, über dies negative Moment hinausſchreitend, einen Sprung. Wird an der Entwicklung das Moment der Vermittelung überhaupt aufgefaßt, ſo gibt es allerdings keinen Sprung im Werden (non datur saltus in natura); wird aber auf den durch die Vermittelung geſetzten Unterſchied reflectirt, ſo iſt derſelbe nicht blos ein quantitativer, ſondern zugleich ein qualitativer (datur saltus in natura). Das Daſein ſteigert ſich nicht blos, ſondern wird, indem es ſich ſteigert, auch ein der Qualität nach anderes; — wie z. B. in der organiſchen Natur die Pflanze nicht blos ein vollkommnerer Kryſtall, das Thier nicht blos eine vollkommnere Pflanze iſt, wie das Schlafen nicht blos ein geringeres Wachen, das Wachen nicht blos ein vermindertes Schlafen u. ſ. w.

Mit dem Abſprung in eine andere Grundbeſtimmung hört aber innerhalb eines und deſſelben Subſtrates keineswegs die Continuität der quantitativen Differenz auf, ſondern zugleich iſt die neue Beſtimmung diejenige, welche auch der Größe nach die zur unmittelbar vorangehenden nächſte bildet, ſo daß zwiſchen beiden nicht noch ein anderes ſpecifiſches Quantum in der Mitte liegt.

Allein eben die neu eintretende Beſtimmtheit kann innerhalb deſſelben Subſtrates auf die Identität mit derjenigen Grundbeſtimmung zurückgehen, welche die qualitative Einheit des ihr vorausgegangenen quantitativen Stufenganges ausmacht und kann, indem ſie dieſen innerhalb ihrer ſpecifiſchen Einheit der Form nach auf gleiche Weiſe wiederholt, ein harmoniſches Correlat zu den übrigen Reihen bewirken, deren Anzahl durch die allgemeine

Natur des in dieſen kleinen Maaßſyſtemen ſich darſtellenden Subſtrates bedingt wird. Dieſe gleichförmige Rückkehr des an ſich nämlichen Progreſſes innerhalb deſſelben Subſtrates auf verſchiedenen qualitativ geſonderten Standpuncten, welche unter ſich in ununterbrochener quantitativer Steigerung zuſammenhängen, hat man die *Knotenreihe* von Maaßverhältniſſen genannt, wohin aber nicht nur, was man gewöhnlich anführt, die Dekaden des Zahlengebäudes, die Octaven der Tonreihe, ſondern überhaupt alle Periodicitätsverhältniſſe der unorganiſchen, organiſchen und pſychiſchen Natur gehören.

III.

Die Indifferenz des Seins gegen den Wechſel ſeiner Maaßverhältniſſe.

§. 80.

Die quantitative Aenderung einer Qualität ſcheint alſo in der Allmäligkeit ihres Vermehrens oder Verminderns zunächſt nichts zu verändern. Erreicht ſie aber das Extrem des Maximums oder Minimums, ſo verändert ihre Aenderung auch die Qualität von Etwas. Die Quantität iſt inſofern das *gefährliche Element der Täuſchung*, deſſen im An- oder Abwachſen unmerkliches Werden nicht ſogleich ahnen läßt, wie, ſobald die Grenze des Maaßes erreicht iſt, ein Bruch des ganzen Daſeins mit ſich eintreten muß. So lange die Quantität noch hinter dem Grade zurück iſt, der die durchgreifende Veränderung bedingt, iſt ſich noch Alles gleich; im Augenblick aber, daß die Quantität vollkommen erſättigt iſt, ſchlagt auch die Qualität *plötzlich* um. Durch eine Reihe ſolcher Verhältniſſe entſteht eben eine Knotenlinie von relativ ſelbſtſtändigen Maaßen, wie im Zahlenſyſtem, wie in der Periodicität des Umlaufs der Himmelskörper und aller von ihr abhängigen Bewegungen, wie in der Specification der chemiſchen Verwandtſchaften, wie in der Metamorphoſe der Pflanzen und Thiere, in der Folge der Lebensalter u. ſ. w.

§. 81.

Hieraus folgt, daß das Maaß nur relativ verloren gehen kann, weil, indem es ſich aufhebt, ſogleich ein anderes ſich wiedererzeugt. Die Maaßloſigkeit, als Uebermaaß oder Unmaaß, iſt daher nur der formell chaotiſche, reell ſchöpferiſche Moment des Ueberganges zur Conſtituirung eines andern Maaßes oder des Zurückganges zur Reſtituirung deſſelben Maaßes. Das Maaß von Etwas kann mithin zwar verloren gehen, ſtellt ſich jedoch durch die Nothwendigkeit des beſtimmten Verhältniſſes zwiſchen der Qualität und Quantität des Daſeins immer wieder her — la force des choses. Abſolute Maaßloſigkeit iſt aus dieſem Grunde als das reine Nichts Alles verkehrender Anarchie auf die Dauer unmöglich, und, was ſo erſcheint, iſt nur der Durchgang zur Neubildung eines Maaßes in dem an ſich gleichen Subſtrate.

§. 82.

Das Sein an ſich iſt deshalb gegen die Veränderung der Maaßverhältniſſe gleichgültig, denn wie immer dieſelbe auch hin und her ſchwanke, ſo müſſen doch die Factoren der Qualität und Quantität abſoluter Weiſe ihre Einheit bewahren, ſo daß, wenn die eine Qualität abnimmt, die ihr entgegengeſetzte zunimmt und umgekehrt. Das Werden der einen iſt alſo an ſich immer das Werden der andern, und, indem dieſe dem Culminationspunct von jener als durch ihn vermittelt folgt, hält ſich das Ganze im Gleichgewicht. Der Wechſel, zu periodiſchen Intervallen geordnet, verläuft ſich innerhalb der Differenz des Seins an ſich gegen ſeine Differenzen.

§. 83.

Die als relative Maaßloſigkeit geſetzte Ungleichheit kann alſo, weil ſie ſich ſelbſt wieder zur Maaßbeſtimmtheit aufhebt, dem Beſtehen des Ganzen nichts anhaben. Als ſolche Indifferenz, die ſich nur auf ſich nach ihren formalen Unterſchieden bezieht, iſt das Sein das Weſen.

Zweiter Abſchnitt.

Das Weſen.

Aetiologie.

§. 84.

Die Einheit der Qualität und Quantität iſt das Maaß. Ein Daſein kann empiriſch eben ſowohl hinter ſeinem Maaß zurückbleiben, als daſſelbe überſchreiten. Die Veränderung der Quantität eines Etwas wird endlich auch zu einer Veränderung ſeiner Qualität, ſo daß nicht das kahle Nichts, vielmehr eine andere Qualität eintritt, die ſogar der Rückfall in eine frühere, ſchon überſchritten geweſene ſein kann. Aus jedem Untergange ſtellt das Maaß ſich wieder her, weil die urſprüngliche Einfachheit des Daſeins durch alles Verändern am Ende doch nicht verändert werden kann. Dieſe Gleichgültigkeit gegen den Wechſel der Veränderung ſeiner Factoren iſt erſt der wahrhafte Begriff des Seins, mit welchem es als ſtets werdender Progreß unaufhörlich in ſeine eigene Unendlichkeit zurückkehrt. Als *formelle* Unterſcheidung von ſich und als in dieſem Unterſchied ſich ſetzende *Beziehung auf ſich* iſt das Sein Weſen.

Die Beſtimmungen des Weſens ſind nicht reale Veränderungen des Seins, nicht ein Anderswerden der Qualität und Quantität, ſondern das Weſen bleibt als Sein in dieſer Hinſicht ſich gleich und ſeine Unterſchiede ſind ein Anderswerden nur der *Verhältniſſe* des Daſeins. Dies iſt es, was man ſagen will, wenn man die Momente des Begriffs des Weſens **Reflexionsbeſtimmungen** nennt. Sie reflectiren ſich in einander; die eine iſt nur, ſofern die andere iſt; jede hat die ihr entgegengeſetzte an ſich. Gegen die unmittelbare Beſtimmtheit des Seins ſcheinen daher die **Beſtimmungen des Weſens nichts** zu ſein, weil ſie, was ſie ſind, nur als Beziehung des Seins ſind. Und doch iſt die Berufung auf das Weſen von Etwas der gewöhnlichſte Kanon, mit welchem ſich das Denken beruhigt, ſobald es über die Auffaſſung des bloßen Seins hinausgeht. Das Denken kommt erſt hierin zu ſich ſelber. Es beginnt darin, ſeiner Entäußerung im Sein ſich zu entäußern. Das Sein geht als Weſen in ſich zurück und das Denken ebenfalls.

Das Weſen iſt 1) Weſen an ſich: es iſt der Grund ſeiner ſelbſt; 2) als Grund ſetzt es ſich: es erſcheint; 3) in der Erſcheinung iſt es aber daſſelbe, was es als Weſen iſt und in ſolcher Einheit ſeiner ſelbſt als des ſetzenden Grundes und wiederum ſeiner ſelbſt als der Erſcheinung, worin es als das Innere ſich ſelbſt zum Aeußeren wird, iſt es die Wirklichkeit.

A.

Der Grund.

§. 85.

Das Sein als Weſen d. h. als Beziehung auf ſich, iſt, was es iſt, nicht blos an ſich (ſo iſt es eben Sein) ſondern auch durch ſich. In der unmittelbaren Einheit mit ſich iſt es 1) der Grund ſeiner ſelbſt überhaupt; 2) ſetzt es ſich als beſtimmtes Daſein — als Exiſtenz; 3) iſt es als geſetztes Daſein, ein actu für ſich ſeiendes, ein exiſtirendes, in welcher relativen Selbſtſtandigkeit wir es Ding nennen.

I.

Der Grund an ſich.

§. 86.

Als Grund, d. h. als ſich ſelbſt ſetzend, iſt das Weſen 1) mit ſich identiſch; 2) aber unterſcheidet es ſich zugleich von ſich als dem ſich ſelbſt gleichen und iſt ſo 3) in der Einheit der Identität und ihres Unterſchiedes der Grund derſelben.

1) Die Identität.

§. 87.

Das Weſen iſt unmittelbar das Sein, wie es ſich auf ſich ſelbſt bezieht. So iſt es nothwendig ſich gleich. Es iſt als Beziehung auf ſich daſſelbe, was es an ſich iſt. Die Gleichheit iſt daher auch die durchgängige.

Sie enthalt a) nichts Anderes, als nur die Beziehung des Seins auf ſich. Dieſe Gleichheit des Weſens mit ſich iſt die *abſtracte* d. h. die von den Unterſchieden abſehende, welche in dem Weſen als Sein an ſich ſchon geſetzt ſind. Dieſe gegen das Andersſein im Sein gleichgültige Dieſelbigkeit iſt es, die vorzugsweiſe unter Identität verſtanden wird. Sie iſt die *Einerleiheit*. Allein b) enthalt das Sein an ſich Unterſchiede, nämlich der Qualität, der Quantitat, der Modalität. Das Weſen iſt alſo in ſeiner Identität die Möglichkeit, innerhalb derſelben, in ihrer Continuität, ſich *von ſich als unterſchieden* zu ſetzen. Der Unterſchied, als der *eigene* Unterſchied, zu welchem das Weſen ſich in ſeinem Sein fortbeſtimmt, iſt die *concrete* Identität, die *Einheit*. Als abſtract iſt die Identität die *Nurgleichheit*; το ταυτον, als concret iſt ſie die Gleichheit des Weſens mit ſich in ſeinen Unterſchieden, die *Sichſelbſtgleichheit*, το ἐν διαφερουν ἑαυτῳ.

2) Der Unterſchied.

§. 88.

Die Wahrheit der Identität iſt der Unterſchied des Weſens von ſich ſelbſt. Das Weſen iſt die Aufhebung des Wechſels der Maaßverhältniſſe und iſt daher in ſich unterſchieden. Der Unterſchied iſt das Andersſein überhaupt. Aber das Andersſein, wie es ſich in ſich qualitativ, quantitativ und modaler Weiſe unterſcheidet, wird als Unterſchied auf die Identität bezogen. So iſt es a) der unbeſtimmte Unterſchied, der nichts, als die Nichtidentität im Allgemeinen ausdrückt; b) der beſtimmte Unterſchied, der die Beziehung der Identität auf ſich als der von ſich ſelbſt unterſchiedenen enthält. In dieſer Form wiederholt ſich im Begriff des Unterſchiedes der Unterſchied der abſtracten Identität von der concreten.

a) Der unbeſtimmte Unterſchied oder die Verſchiedenheit.

§. 89.

Der unmittelbare Unterſchied iſt der des unmittelbaren Andersſeins, wie daſſelbe an ſich gegen ſein Bezogenwerden vollkommen gleichgültig iſt. Wie alles Daſein in abstracto mit ſich identiſch iſt, ſo iſt auch alles Daſein von jedem andern Daſein, nur weil es nicht das andere iſt, unterſchieden. Nichts iſt einander gleich, weil jedes Etwas als ein fürſichſeiendes nicht in die andern Etwas aufgeht.

Aus dem bloßen Andersſein des einfachen Daſeins erzeugt ſich ſchon die ungeheure Mannigfaltigkeit, die uns als Erſcheinung in Erſtaunen verſetzt und welche doch noch nichts weiter iſt, als Verſchiedenheit. Jedes Daſein, wenn es auch einem andern der Gattung nach gleich iſt, iſt ihm doch ſchon darin ungleich, daß es eben überhaupt als ein für ſich ſeiendes da iſt. Darin liegt, daß es dem Raum, der Zeit, der pragmatiſchen Verkettung nach ein eigenes, ja einziges, ſo nicht noch Einmal exiſtirendes iſt.

b) Der beſtimmte Unterſchied oder der Gegenſatz.

§. 90.

Der unmittelbare Unterſchied iſt, weil er keinen andern Inhalt hat, als den, daß ein Daſein mit einem andern nicht identiſch iſt, unbeſtimmt. Die Beziehung, in welche das Daſein tritt, geht nicht von ihm aus; ſie wird ihm gegeben, bleibt ihm zufällig und äußerlich. Der beſtimmte Unterſchied vermittelt ſich durch die Identität als Einheit der innerhalb ihrer ſelbſt ſich entgegengeſetzten Beſtimmungen. Die eine Beſtimmung ſchließt die ihr entgegengeſetzte ſchon an ſich in ſich ein, ſo daß ſie gar nicht ohne dieſelbe geſetzt werden kann.

Die Beſtimmungen, die ſich einander entgegengeſetzt ſind und inſofern ſich gegen einander als *poſitiv* und *negativ* verhalten, ſind an ſich in Verhältniß zur Identität einander gleich. Es iſt *daſſelbe* Weſen, welches in einer jeden von ihnen ſich ſetzt. Ungleich ſind ſie nur in Verhältniß zu einander. Und ſelbſt dieſe Ungleichheit iſt nur die *Umkehrung* des einen in das andere, die Reflexion der Beziehung, welche ſie durch die ihnen als ſolche *gleiche Mitte* des in ihnen identiſchen Weſens auf einander haben.

Dieſe Reflexion geht durch alle Momente des Begriffs des Weſens hindurch. Das Weſen iſt die eben ſo wohl poſitive als negative Identität ſeiner ſich entgegengeſetzten Extreme. Der Magnetismus z. B. iſt derſelbe Magnetismus, ſowohl im Südpol als im Nordpol. Die Pole ſind nicht ihrer Indifferenz, dem ihnen gleichen Centrum, ſie ſind nur als Südpol und Nordpol ſich einander entgegengeſetzt. Jeder Pol iſt poſitiv, denn er iſt eine affirmative Beſtimmung des Weſens des Magnetismus: negativ iſt er nur in Beziehung auf ſeinen ihm entgegenſtehenden Pol. Poſitiv und negativ ſind kein beſonderes Sein, ſie ſind nichts an ſich, ſie ſind nur Reflexionsbeſtimmungen.

Der Unterſchied des Unterſchiedes als des Gegenſatzes vom Unterſchied als der Verſchiedenheit beſteht alſo darin, daß hier das Andere *jedes* andere Daſein überhaupt ſein kann, dort aber das Andere ſein Anderes ſelbſt beſtimmt und jede wechſelnde, zufällige Beziehung von ſich ausſchließt.

c) Der Proceß des Unterſchiedes in ſeiner Auflöſung oder der Widerſpruch und die Harmonie.

§. 91.

Die Entgegenſetzung als ſolche iſt zwar die eigene Beziehung des Weſens auf ſich in ſeinen Extremen, allein dieſe Beziehung iſt an ſich ruhig, denn ſie iſt die einfache, nothwendige Unterſcheidung, zu welcher das Weſen ſich aus ſich beſtimmt.

§. 92.

Die Ruhe der Entgegenſetzung hebt ſich auf, ſobald das eine Extrem mit ſeinem andern in derſelben Beziehung zuſammentrifft. Das Gleiche verhält ſich alsdann zum Gleichen negativ. Im Gegenſatz verhält ſich jedes ſeiner Extreme poſitiv und negativ zugleich. Wenn aber das Weſen ſich als Daſein verdoppelt und nun die gleiche Beſtimmung des einen mit der gleichen des andern in der gleichen Beziehung ſich berührt, ſo wird der Gegenſatz zum Widerſpruch. Der Südpol und Nordpol des Magnetismus ſind ſich einander entgegengeſetzt, widerſprechen ſich aber nicht; Südpol dagegen und Südpol, einander berührend, ſind gegen einander negativ und ſtoßen einander gegenſeitig ab. Nach der formalen Identität muß der abſtracte Verſtand hier die Einheit des Gleichen mit dem Gleichen erwarten und es erfolgt das Gegentheil.

§. 93.

Der Nichtwiderſpruch eines Begriffs mit ſich iſt als Kriterium der Wahrheit aufgeſtellt worden. Dies hat den ganz richtigen Sinn, daß das Weſen an und für ſich mit ſich identiſch iſt. Wird aber das Nichtſeinſollen des Widerſpruchs ſo genommen, als ob ſeine Exiſtenz überhaupt unmöglich, als ob ſie nur ein unſer Bewußtſein täuſchender Schein oder vielmehr eine Täuſchung unſeres Bewußtſeins mit einem von ihm ſelbſt hervorgebrachten Schein wäre, ſo iſt dies falſch. Der Widerſpruch kann allerdings nicht das Kriterium der Wahrheit ſein, nämlich in dem Sinne, daß, was ſich widerſpricht, wahr ſein müßte. Wir nennen das contradictoriſche Verhalten des Prädicates zu ſeinem Subject abſurd: ein viereckter Zirkel, ein hölzernes Eiſen u. dergl. ſind ſolche Widerſprüche. Allein hieraus folgt keineswegs, daß nicht, was an ſich ein Widerſpruch iſt, doch zur Exiſtenz gelange. Z. B. ſetzen die Mathematiker die Peripherie des unendlichen Kreiſes einer geraden Linie gleich — was für den abſtracten Verſtand eine Abſurdität iſt. So iſt der verrückte Menſch abſurd, er iſt ein Widerſpruch mit ſeinem Weſen und doch exiſtirt dieſer Widerſpruch, denn dieſer Menſch, deſſen Weſen die Vernunft, iſt actu doch nicht vernünftig, ſondern das Gegentheil. Die abſtracte Identität, a iſt a, iſt ſo wenig der Kanon der Wahrheit, als der abſtracte Unterſchied, daß A nicht B iſt.

§. 94.

Der Widerſpruch erzeugt ſich alſo aus der thätigen Entgegenſetzung der an ſich Gleichen, die ſich auf ein Drittes als das ihnen ſelbſt gleiche Weſen beziehen. Wir nennen dieſe Entzweiung die Colliſion und die Unruhe des gerade durch ſeine weſentliche Identität gegen einander geſpannten Daſeins ihren Conflict. Der Widerſpruch der Collidirenden kann ſich auflöſen, weil es daſſelbe Weſen iſt, auf welches ſie ſich beziehen und deſſen Macht ſie gegen einander treibt. Wegen der relativen Freiheit des Daſeins aber iſt es möglich, a) daß zwei mit einander collidirende Exiſtenzen im Conflict ſich einſeitig oder gegenſeitig vernichten, ohne daß der Widerſpruch, der ſie bewegte, ſich zur Verſöhnung auflöſt; oder b) daß an die Stelle der Verſöhnung der Extreme die Abſchwächung, die Abſtumpfung, die quantitative Ausgleichung ſtatt der qualitativen Durchdringung tritt. Wir pflegen dieſe äußerliche Beruhigung, die den Kampf nur verſteckt und zurückhält, das juste milieu zu nennen. Nichts iſt gewöhnlicher, als daß dieſe Pſeudoauflöſung des Widerſpruchs mit ſeiner wahren verwechſelt, wohl gar wiſſentlich und gefliſſentlich als dieſelbe geprieſen wird.

c) Die wahrhafte Auflöſung iſt die Selbſtauflöſung des Widerſpruchs, indem die Extreme ſich negativ durch einander hindurch bewegen und in dieſem Durchgang den Schein negiren, der ſie im Daſein als ſich entgegengeſetzte einander entfremdet. Die Unterſchiede des einen Daſeins vom andern verſchwinden mit dieſem Proceß nicht in Nichts, ſondern heben ſich zu Momenten derjenigen Einheit auf, welche ſie beide zu ſich heranzieht und ihnen die Richtung ihrer Bewegung gibt. Der Conflict reinigt ſie von der Falſchheit in ihrem Gegenſtoß, befreiet ſie von ihrer Befangenheit gegen einander und ſetzt ihre Einheit als eine harmoniſche d. h. als eine ſolche, in welcher die als Extreme ſich negativ ausſchließenden Exiſtenzen ſich zur freien Einheit vereinigen.

§. 94.

Der Unterſchied wird alſo zum Gegenſatz, wenn die Beziehung der Unterſchiedenen von ihnen ſelber als eine negativ wechſelſeitige geſetzt wird: der Gegenſatz wird zum Widerſpruch, wenn ſeine Extreme aus der an ſich ruhigen Beziehung auf einander zur thätigen Entzweiung miteinander übergehen. Wirkliche Entzweiung iſt nur möglich, wo die ſich Entgegengeſetzten an ſich, ihrem Weſen nach, daſſelbe ſind. Das nur Verſchiedene, z. B. der Mond und dies Federmeſſer, kann ſich nicht widerſprechen. Der Conflict der Entzweiung iſt der Proceß, durch welchen die Extreme ſich von der falſchen Anmaaßung befreien, ſelbſt das Ganze an und für ſich zu ſein. Nach ihrem identiſchen Urſprung aus demſelben Weſen iſt jedes dem andern gleich. Indem ſie nun ſich negativ gegen einander kehren, treffen ſie, im Unterſchied von einander, doch auf das in ihnen Gleiche. Dieſe Gleichheit alſo iſt es, die, nicht dem Weſen, aber der Beziehung nach, im Conflict der Extreme zur Ungleichheit wird. Ein ſolches Verhältniß iſt das der Colliſion. In ihr findet der Kampf zwiſchen den an ſich gleichen Elementen, Körpern, Beſtimmungen, Formen, Proceſſen, Individuen ſtatt, die ſich eben kraft dieſer Gleichheit von einander abſtoßen, ſo daß Schwere und Schwere, Macht und Macht, Leben und Leben, Freiheit und Freiheit mit einander ringen. Die Spannung im Conflict der Collidirenden iſt daher die Anſtrengung, im andern ſich ſelbſt zu vernichten, was nun wohl dem äußerlichen Daſein, nicht aber dem Weſen nach möglich iſt, das vielmehr durch die Vermittelung des Kampfes die Einheit der Extreme als Reſultat hervorbringen muß. Die Unterſchiedenen gehen in ihre Einheit zu Grunde.

3) Der Grund.

§. 96.

Das Weſen iſt alſo der Grund als die negative Identität der Entgegengeſetzten, die im Kampf als ſeine vorerſt verborgene Erregerin aushalt und in der Verſöhnung aus ihm für ſich hervortritt. Der Grund iſt daher ſelbſt a) von Seiten der abſtracten Identität der formelle; b) von Seiten des abſtracten Unterſchiedes der reelle; c) als Einheit der Identität und des Unterſchiedes der vollſtändige.

a) Der formelle Grund.

§. 97.

Der Grund enthalt zunächſt die Identität ſeiner ſelbſt und deſſen, was er begründet. So iſt er als bloße Form der Reflexion des Daſeins in ſich als Weſen der formelle, der tautologiſche Grund. — Nichts in der That iſt häufiger, als dies Begründen, das nichts zu begründen ſcheint. Und doch iſt es im Begriff des Grundes berechtigt und keineswegs ein Product nur der ſubjectiven Unbeholfenheit oder Schwäche der Intelligenz. Die Sache begründet in der That ſich ſelbſt. Das Mangelhafte des tautologiſchen Begründens liegt nur darin, daß das Daſein nicht von ſeinem Weſen unterſchieden wird.

b) Der reelle Grund.

§. 98.

Jedes Daſein iſt als ein von jedem andern Daſein verſchiedenes der mannigfachſten Beziehung fähig. Jede dieſer Beziehungen kann als Grund des Daſeins angeſehen werden. Der Unterſchied des einen Daſeins vom andern wird in die Identität aufgehoben, daß das eine als Grund das Daſein des andern als *Folge* vermittle. Im Grunde hat hiernach Alles ſeinen Grund in Allem, ſofern nur irgend eine Brücke der Beziehung von einem Daſein zum andern geſchlagen werden kann. Je größer der qualitative Unterſchied des einen Daſeins vom andern iſt, je weiter das eine vom andern abliegt, um ſo grundlicher ſcheint es als Weſen das Daſein zu begrunden. Der Verſtand, der durch den *Realgrund*, durch das Andere des Anderen, am Beſten zu erklären glaubt, liebt daher, die *entfernten* Gründe, die rationes remotiores, als die wahren anzuſehen.

c) Der vollſtändige Grund.

§. 99.

Das Andere, worauf das Daſein als auf ſeinen Grund zurückgeht, iſt wahrhafter Weiſe ſein Weſen. Wenn der tautologiſche Grund in das Daſein zurückfällt, wenn der ſogenannte Realgrund um ſo beſſer ſcheint, je weniger er mit der Sache ſelbſt zuſammenfällt und je mehr er deshalb Vermittelungen erfordert; ſo macht der vollſtändige Grund das Daſein, welches als Grund eines andern geſetzt wird, nur zur Vorausſetzung, ſich als Weſen zum Daſein zu bringen.

Der vollſtändige Grund iſt alſo das Weſen ſelber. In ihm verſammeln ſich alle Seiten, die vereinzelt als Grund eines Daſeins aufgezählt werden; ob dies, auch dies, auch dies u. ſ. w. als Grund einer Folge wirklich angeſehen werden kann, das entſcheidet ſich erſt durch das Weſen als Grund. Das Weſen ſelber iſt es, welches als Grund ſich in die Exiſtenz überſetzt.

II.

Die Exiſtenz.

§. 100.

Die Exiſtenz iſt Daſein, allein nicht bloß das Daſein des Seins, ſondern das Daſein des Seins als Weſen. Das Weſen iſt daher im Verhältniß zu ſeinem Daſein ſelber die *unbedingte* Exiſtenz. — Weil es aber als Grund die eigene Vorausſetzung ſeines Daſeins iſt, ſo iſt dies das *bedingte* Daſein, welches allerdings relativ in Bezug auf ein anderes Daſein wiederum den *Werth* der Unbedingtheit erhalten kann. Das Daſein, welches die Bedingung für die Exiſtenz eines andern ausmacht, kann gegen dieſe Beſtimmung an ſich vollkommen gleichgültig ſein. Für ſich kann es als exiſtirend durch ein anderes Daſein bedingt ſein; inſofern aber von ihm wieder ein anderes Daſein abhängt, iſt es in dieſer Rückſicht unbedingt und ſelber Bedingung.

§. 101.

Ein Daſein tritt aus dem Schooße des Weſens nicht eher in die Exiſtenz, als bis alle Bedingungen für ſeinen Hervorgang in dieſelbe erfüllt ſind.

So lange noch eine derſelben ungeſetzt iſt, bleibt es in der unmittelbaren Einheit mit dem Weſen zurückgehalten. Es iſt an ſich da, allein es iſt nicht als geſetztes, auf das Weſen als ſeinen *zureichenden* Grund ſich beziehendes Daſein da.

Abſtrahirt ein Daſein von einer der Bedingungen, durch deren Vermittelung es ſich als Exiſtenz ſetzt, ſo gefährdet es dieſelbe durch dieſen Mangel und kann in die Ununterſchiedenheit mit ſeinem Weſen als einfaches Daſein zurückgeworfen werden. Der rechte Ort, die rechte Zeit, die Gunſt des rechten Momentes einer Entwickelung ſind daher weſentliche Bedingungen für die Geburt der Exiſtenz.

Abſtrahirt kann dafür nur von ſolchen Bedingungen werden, die nicht zum Reſſort des Weſens gehören. Sie ſind nachzuholen oder durch Surrogate zu erſetzen. Von ihnen kann ſich das Weſen in der Kraft ſeiner Selbſtbeſtimmung vorläufig diſpenſiren.

§. 102.

Das *Vorausſetzen* der Bedingungen iſt an und für ſich die *eigene* Thätigkeit des Weſens, das an ihnen kein fremdes Daſein hat, vielmehr in ihnen, ſofern es ſich als Grund in die Exiſtenz ſetzt, mit ſich ſelbſt zuſammengeht. Die Vielheit und

Verſchiedenheit der Bedingungen heben in der Einheit des Weſens ſich als deſſen eigene Momente auf, woraus folgt, daß, ſobald ſie vollſtändig und reif ſind, das Weſen als Grund in die Exiſtenz ſich überſetzen muß. Es iſt ein und derſelbe Act, der von Seiten des Daſeins, als des die Exiſtenz bedingenden, als deſſen Zurückgang in das Weſen, von Seiten des Daſeins des Weſens, welches ſich die Bedingungen zum Daſeinkönnen voranſchickt, als deſſen Hervorgang in die Exiſtenz erſcheint.

§. 103.

Exiſtenz nennen wir alſo das Daſein des Weſens, welches die Vermittelung ſeiner ſelbſt in ſich aufgehoben hat. Die Vermittelung reihet die Exiſtenz in den unendlichen Progreß des Ueberganges von Daſein zu Daſein ein. Das Exiſtiren iſt daher weſentlich nur als Thätigkeit des Weſens, als Proceß möglich und inſofern drückt ſich die Sprache ganz richtig aus, wenn ſie von einem Behaupten der Exiſtenz redet. Sie beſteht, ſo lange ſie beſteht, den Kampf für ihr Daſein.

§. 104.

Dem Begriff des Weſens nach kann ein Daſein vollkommen möglich ſein. Iſt aber von ſeiner Exiſtenz die Rede, ſo handelt es ſich auch um den Kreis der Bedingungen, durch welche hindurch allein es geſetzt werden kann, und welche mithin zugleich das Kriterium ſeines Hervorgehens in die Exiſtenz ſind.

Dies iſt der Unterſchied, welchen die Griechen als das *ὅτι* und *διότι ἔστι*, die Scholaſtiker als den des quid und quod esse bezeichnet haben. Daß etwas exiſtirt, hat zuletzt ſeinen Grund immer nur in ſeinem Weſen. Weil es dies und nichts Anderes in ſich iſt, darum iſt es auch überhaupt. Sonſt wäre es gar nicht da. Z. B. die Frage nach der Exiſtenz Gottes beantwortet ſich nur aus dem Begriff ſeines Weſens. Oft überraſcht uns der Eintritt eines Weſens in die Exiſtenz. Das Daſein des Weſens hatten wir nicht bezweifelt; wohl aber, daß es ſich ſchon als Daſein ſetzen könnte. Unterſuchen wir dann ſeinen Hervorgang näher, ſo entdecken wir gewöhnlich, daß in der

That alle Bedingungen dazu ſchon vorhanden geweſen. Was wir Untergang einer Exiſtenz nennen, iſt nur die negative Seite an dem Hervorgang einer andern. An und für ſich unmöglich iſt die Exiſtenz des Nichts als ſolchen, weil das Nichts immer nur als das negative Moment in der Bewegung des Werdens zu exiſtiren vermag. Das Unweſen exiſtirt, aber es exiſtirt nicht als ein für ſich ſelbſtſtändiges Daſein, ſondern als die negative Reflexion des negativen Daſeins des Weſens.

§. 105.

Als in ſeiner Exiſtenz ſich als Totalität aller ſeiner Beſtimmungen auf ſich ſelbſt beziehend, iſt das Weſen das Ding und hat ſeine Unterſchiede als ſeine Eigenſchaften.

III.

Das Ding

§. 106.

Das Weſen, der Grund der Exiſtenz, iſt ſelber grundlos. Um aber in die Exiſtenz zu treten, macht es ſeine Unterſchiede zu eben ſo vielen Vorausſetzungen, deren jede, als ſelbſt geworden, eine gegen die andere an ſich gleichgültige Exiſtenz ausmacht. Dieſe von ihm ſelbſt vorausgeſetzten Exiſtenzen faßt das Weſen in ſich zur Einheit zuſammen, ſobald ſie ihrerſeits als Bedingungen ſeiner Exiſtenz vollſtändig ſind und es ſeinerſeits ſich actu als Grund beſtimmt. Iſt das Weſen in die Exiſtenz getreten, ſo können ſie entweder kraft ihrer weſentlichen Einheit zuſammenwirken oder auch wieder, ſofern ſie nur Durchgangspuncte für die Entwicklung des Weſens waren, in ihr Fürſichſein, in ihre Gleichgültigkeit gegen einander, zurückfallen. Exiſtenz iſt alſo das Daſein, wie es ſich auf ſein Weſen als ſeinen Grund bezieht. Das Exiſtirende ſelbſt nennen wir Ding.

Dieſer Ausdruck iſt ein ſehr viel gebrauchter, weil er nicht blos das einfache Daſein, ſondern das als Daſein geſetzte Weſen bezeichnet. Wir nennen daher nicht blos einen Stein, ein Geräth u. dgl. ein Ding, ſondern wir wenden dieſe Kategorie auf Alles an. Wir ſprechen von göttlichen und menſchlichen Dingen und Carteſius nebſt Spinoza ſcheueten ſich nicht, von der res cogitans zu reden. Das Ding iſt 1) das als ein Eins geſetzte exiſtirende Weſen, deſſen Unterſchiede 2) ſeine Eigenſchaften ſind, kraft deren 3) ſeine Exiſtenz ſich auflöſen kann.

1) Das Ding an ſich.

§. 107.

Das exiſtirende Weſen iſt in ſich reflectirt. Es iſt für ſich Eins. Als Eins iſt es die Summe aller ſeiner Unterſchiede. Es faßt ſie in ſich als ihre gemeinſchaftliche Mitte zuſammen.

§. 108.

Was es iſt, iſt es in der That nur in dieſen ſeinen Unterſchieden. An ſich, abgeſehen von ihnen, iſt es nur die leere Einheit. Das ſogenannte Ding an ſich iſt daher ein bloßes Abſtractum und doch iſt es richtig, daß ein Ding immer noch ein Ding iſt, wenn auch eine oder mehre der Beſtimmungen, die in ihm als ſeine Unterſchiede geſetzt ſind, fehlen. Dies Ding aber iſt es dann nicht mehr, denn, um dieſes zu ſein, müßte es eben dieſe Beſtimmungen haben. Würden aber alle Beſtimmungen von ihm fortgenommen, ſo würde es damit ſelbſt aufgehoben. Abſtrahirt man daher von den Unterſchieden des Exiſtirenden, ſo iſt es ebenfalls richtig, daß, was dann das Ding an ſich ſei, zu ſagen unmöglich iſt, denn der Reſt, der nach jenem Abzuge bleibt, iſt nichts Anderes, als nur der Begriff des Dinges an ſich, aber keine concrete Exiſtenz.

2) Die Eigenſchaften des Dinges.

§. 109.

Das wahrhafte Ding an ſich ſind die Unterſchiede, welche das Weſen in ſeiner Exiſtenz ſetzt. Dieſe Unterſchiede ſind das dem Ding Eigene, wodurch es dies Ding iſt. Sie ſind ſeine

Eigenſchaften. Ihrer Unmittelbarkeit nach ſind dieſelben nichts Anderes, als Qualitäten, Quantitäten, Modalitäten. Inſofern ſie aber als ein Eins zuſammengefaßt ſind, machen ſie die Eigenſchaften gerade dieſes Dinges aus. Das Ding iſt ſeine Eigenſchaften. Wir ſagen jedoch, es *hat* Eigenſchaften, um das Reflexionsverhältniß auszudrücken, worin es zu ſich als weſentliches Sein ſteht.

§. 110.

Daß für das Abſtractum des Dinges an ſich nach dem Weglaſſen aller Beſtimmungen nur die Unbeſtimmtheit übrig bleibt, iſt nicht zu verwundern. Das Ding als wirkliches verhält ſich aber zu ſeinen Beſtimmungen ſo, daß es eben in ihrem Ineinanderſein für ſich exiſtirt. Sie, als verſchiedene, *durchdringen* ſich ſo, daß, wo die eine, auch die andere iſt. Indem ein Stück Gold z. B. dies Gewicht hat, hat es auch dieſe Form, auch dieſe Farbe, auch dieſe Größe u. ſ. w. Gewicht, Form, Farbe, Größe, ſind ſeine Eigenſchaften, und dieſe Eigenſchaften, ohne welche dies Ding nicht dies Ding, nämlich dies Stück Gold, wäre, ſind in ihm als *untrennbare* Einheit, ſo daß das Daſein der einen *zugleich* das der andern iſt.

§ 111.

Als Einheit ſeiner Eigenſchaften iſt das Ding ihre gleichgültige Mitte. Als Eigenſchaften aber ſind ſie gegen einander gleichgültig. Daß z. B. dies Stück Gold gerade dieſe Größe hat, iſt ein gegen das Goldſein, gegen die Farbe des Goldes u. ſ. w. völlig gleichgültige Beſtimmtheit. Oder daß das Gold gelb iſt, hat in der abſtracten Vergleichung wiederum mit ſeinem Gewicht gar keinen Zuſammenhang u. ſ. w. *Verſchiedene* Dinge können, *einzeln* genommen, *dieſelben* Eigenſchaften haben.

§. 112.

Die Eigenſchaften greifen inſofern als eigenthümliche Selbſtſtändigkeiten über das einzelne Ding hinaus. Sie exiſtiren in mehren Dingen. Das eine, ein ganz anderes, ſtimmt doch mit einem andern etwa in dieſer oder jener Eigenſchaft überein und inſofern iſt das Beſtehen des Dinges überhaupt an ihr Beſtehen gebunden. Ohne daß dieſe Materien an ſich exiſtirten, könnte nicht eine ſolche Einheit, als dies Ding, exiſtiren.

3) Die Auflöſung des Dinges.

§. 113.

Das Ding iſt, was es iſt, durch ſeine Eigenſchaften. Eben durch dieſe bezieht es ſich aber auf andere Dinge und deren Eigenſchaften. Dieſe Beziehung iſt nicht nur die des bloßen Andersſeins, der unbeſtimmten Verſchiedenheit, ſondern auch die des beſtimmten Unterſchiedes und des Widerſpruches. Die Dinge weiſen daher nicht blos durch ihre Eigenſchaften über ſich hinaus, ſie greifen auch durch dieſelben actu in einander ein. Die Eigenſchaften, durch welche ein Ding fur ſich beſteht, ſind es zugleich, wodurch es ſich der Wechſelbeziehung mit andern Dingen eröffnet.

§. 114.

In dieſem Verhaltniß hebt ſich die Selbſtſtändigkeit des Dinges auf. Der Proceß der Auflöſung der Exiſtenz eines Dinges leitet ſich durch die Eigenſchaften deſſelben ein. Wenn auch etwa nur eine Seite des Dinges angegriffen wird, ſo iſt doch damit auch, weil das Ding die gemeinſchaftliche Mitte aller Materien ausmacht, aus denen es beſteht, die Totalität ſeiner Exiſtenz bedrohet. Das Ineinanderſein der Eigenſchaften bahnt der Auflöſung mit dem Eindringen der Negation in Eine Beſtimmtheit den Zugang zu allen. Die Oxydation z. B. eines Stücks Eiſen verändert zunächſt das chemiſche Verhalten des Stoffs, damit aber auch Farbe, Gewicht, Form u. ſ. w.

§. 115.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß wir die Kategorie der Dingheit ſehr weit ausdehnen. Sie wird daher für Verhältniſſe, in denen das Exiſtirende durch ſeine Selbſtbeſtimmung in ſich thätig iſt, mithin ſeine Unterſchiede ſelbſt erzeugt und die erzeugten frei in ſich zurücknimmt, unzureichend. Wir ſprechen wohl von den Eigenſchaften eines Talentes, eines Volkes, eines Charakters, ja von den Eigenſchaften Gottes, allein in ſolchen freien Exiſtenzen kann die Auflöſung nicht in der Weiſe ſich vollziehen, daß ein äußerliches Verſchwinden der Exiſtenz überhaupt damit verknüpft wäre, ſondern die Auflöſung der Exiſtenz iſt hier nur die Selbſterneuung derſelben oder eine Veränderung der Bildung. Das Daſein erhält ſelbſt die Flüſſigkeit ſeiner Unterſchiede.

§. 116.

Die Exiſtenz lös't ſich auf, aber das Weſen als der Grund der Exiſtenz bleibt in dieſem Proceß ſich gleich. Aus ihm können andere Exemplare derſelben Dingheit wieder hervorgehen. Sie ſind die ſterbliche Seite des in ſich unendlichen Weſens. Es iſt daher ein bloßer Schein, als wenn mit der Aufhebung der Exiſtenz auch das Weſen an ſich aufgehoben würde. Das Weſen unterſcheidet ſeine Exiſtenz von ſich als ſeine Erſcheinung.

B.

Die Erſcheinung.

§. 117.

Das Weſen ſetzt ſich als Exiſtenz; die Exiſtenz ſetzt ſich als ein Exiſtirendes; das Exiſtirende führt ſich aber durch die Auflöſung ſeiner Exiſtenz in ſeinen Grund, in das gegen ſeine Exiſtenz freie Weſen zurück. So iſt die Exiſtenz zur Erſcheinung des Weſens geworden. Das Daſein, welches an ſich nicht iſt, der Schein, iſt das Verhältniß, worin das Weſen zu ſich als Exiſtenz ſteht, inſofern es ſich von ſeiner Exiſtenz unterſcheidet, dieſe aber von ihm weſentlich gar nicht unterſchieden iſt. Der Unterſchied iſt nicht ein Unterſchied des Seins, alſo kein qualitativer, quantitativer, modaler, ſondern ein Unterſchied der Reflexion.

Das Weſen iſt es, welches erſcheint. Für die Werthbeſtimmung hat die Erſcheinung deshalb eine Doppelnatur. Einerſeits, nach ihrer Identität mit dem Weſen, ſteht ſie dieſem gleich; anderſeits, als von ihm unterſchieden, und als durch das Weſen geſetzt, iſt ſie ihm ungleich und ihm untergeordnet. In der Erſcheinung erreicht das Weſen erſt recht ſeine Realität, aber im Verhältniß zum Weſen als dem Grunde, aus welchem die Erſcheinung hervorgeht, ſagen wir, daß etwas nur eine Erſcheinung ſei und betonen damit den Proceß ſeines Entſtehens und Vergehens.

Das Weſen bleibt ſich 1) gleich, während ſeine Erſcheinung ſich nothwendig verändert; 2) in der Geſtaltung der Erſcheinung macht es daher den bleibenden Inhalt aus, ſo, daß es 3) die ſtete Verkehrung in ſein eigenes Gegentheil wird. So iſt es 1) das Geſetz, 2) der Inhalt, 3) das abſolute Reflexionsverhältniß ſeiner als der Erſcheinung.

I.

Das Geſetz der Erſcheinung.

§. 118.

Das Weſen an ſich als das ſich durch ſich ſelbſt auf ſich beziehende Sein iſt ſich ſelbſt gleich. Die Exiſtenz des Weſens dagegen, worin es ſich als Daſein ſetzt, iſt nothwendig als werdende ſich ungleich.

§. 119.

Sie iſt ungleich: 1) weil mit der Vereinzelung der Exiſtenz zugleich die Verſchiedenheit des unmittelbaren Andersſeins in Raum und Zeit verbunden iſt; ungleich 2) weil ſie als ein Werden ſich in ſich ſelbſt verändert; ungleich 3) weil ſie eine nach allen Seiten hin von andern Exiſtenzen abhängige iſt. Sie erzeugt ſich in der Mitte eines Zuſammenhanges, deſſen einzelne Momente die Exiſtenz von wieder andern Erſcheinungen ausmachen, die ſich gegenſeitig theils hemmen, theils fördern, und den Platz des flüchtigen Beſtehens ſich ſtreitig machen.

§. 120.

In dieſer unendlichen Mannigfaltigkeit liegt der ewig junge Reiz der Erſcheinung, aber in dieſem auf und ab ſchwebenden Wechſel verändert ſich das Weſen als ſolches nicht. Erſcheinung drangt ſich auf Erſcheinung, jede anders als die andere, und doch iſt das Weſen einer jeden unveränderlich daſſelbe. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dies immer von dem Reich der Erſcheinungen eines und deſſelben Weſens gilt, denn ſonſt würde man die Identität mißverſtehen. Z. B. alle magnetiſchen Erſcheinungen in ihren zahlloſen Abweichungen ſind Erſcheinungen eben des Magnetismus als ihres Weſens; alle Verbrechen aber ſind Erſcheinungen ihres Weſens, des böſen Willens u. ſ. w.

§. 121.

Die Welt der Geſetze und die Welt der Erſcheinungen verhalten ſich alſo nur ſcheinbar in entgegengeſetztem Verhältniß, jene als das ruhige — weil nur gedachte — Urbild, dieſe als das unruhige — weil reale — Abbild des Urbildes. Das Weſen iſt das in allen ſeinen Erſcheinungen *gegenwärtige* Geſetz. Es ergeben ſich alſo folgende Momente: 1) die Identität des Weſens und ſeiner Erſcheinung; 2) der unweſentliche Unterſchied der Erſcheinung von der Erſcheinung, der aber für die Erſcheinung als *Erſcheinung* weſentlich iſt; 3) die innere Uebereinſtimmung der Mannigfaltigkeit der Phänomene mit der Einfachheit des Geſetzes als des wahrhaften Noumens. Das Weſen iſt alſo der Inhalt der Erſcheinung.

II.

Der Inhalt der Erſcheinung.

§. 122.

In ſeiner Erſcheinung ſetzt ſich das Weſen als ein durch den Unterſchied der Erſcheinung von der Erſcheinung beſchränktes. Dieſe Beſchränkung iſt ſeine Form. 1) Unmittelbar iſt dieſelbe die Selbſtgeſtaltung der Exiſtenz des Weſens als Erſcheinung;

2) die Geſtaltung des als Materie vorausgeſetzten Weſens; 3) die Einheit mit dem Weſen als ihrem Inhalt.

1) Die Selbſtgeſtaltung des Weſens.

§. 123.

Das Weſen iſt es, welches ſich ſelbſt als Grund in die Exiſtenz einführt. Mit dieſem Hervorgang in das Daſein als Daſein iſt die Sonderung der Exiſtenz von der Exiſtenz unmittelbar verbunden und dieſe Unterſcheidung iſt zunächſt die Form. An und für ſich iſt daher in der Welt der Erſcheinung nichts ohne Form, weil das Weſen gar nicht in die Exiſtenz eingehen kann, ohne nicht zugleich ſich ſelbſt zu geſtalten.

2) Materie und Form.

§. 124.

Inſofern jedoch das Weſen, indem es ſich als Exiſtenz ſetzt, nach verſchiedenen Seiten hin ſeinen Unterſchied von andern Exiſtenzen verſchieden auszudrücken vermag, kann es gegen dieſen möglichen Wechſel der Form als die Materie erſcheinen, welche geſtaltet wird und als paſſiver Stoff gegen die active Form ſich verhält.

§. 125.

a) Die Form iſt, als Vorausſetzung für das Weſen, ſelbſt eine Erſcheinung. Sie muß für daſſelbe, dem ſie als ihrem Stoff eingebildet werden ſoll, angemeſſen, und der Stoff alſo in der Form, die er ſchon ganz unmittelbar hat, für die ihm einzubildende Form empfänglich ſein.

§. 126.

b) Die Angemeſſenheit der Form für den Stoff, die Empfänglichkeit des Stoffs für die Form drücken nichts Anderes, als die Gleichgültigkeit des Weſens gegen die Formveränderung aus, die ihm ſcheinbar von Außen gegeben wird. Marmor z. B. hat von vorn herein die ſeinem Weſen nothwendige

Form, dies kryſtalliniſche Gefüge, dieſe Farbe u. ſ. w. Wird nun der Marmorblock zu einer Statue geſtaltet, ſo iſt dieſe Form eine ihm als Marmor ganz gleichgültige. Seine urſprüngliche Form wird dadurch nicht verändert. Wie zu dieſer Statue, hätte er auch zu einer andern verarbeitet werden können oder auch, ſtatt zu einer Statue, zu einer Säule u. ſ. w. Allein dieſe Gleichgültigkeit der Materie gegen ihre Form hat an der Materie ſelbſt ihre Grenze. Das Waſſer z. B. kann nicht ſo geſtaltet werden, wie der Marmor u. ſ. w.

§. 127.

c) Die Form als ſolche erſcheint der Materie gegenüber als ſelbſtſtändig, ſofern ſie derſelben ſich einbildet. Allein dieſe Selbſtſtändigkeit iſt nichts Anderes, als die Exiſtenz deſſelben Weſens in einer andern Materie. Als bloße Vorſtellung hat die Form nur denſelben Werth, wie die Vorſtellung, ihr in dieſem oder jenem Material eine Exiſtenz zu ſchaffen. Wohl aber verändert ſich die Form durch die Verſchiedenheit des Materials und erzeugt eine Umſtimmung in der Erſcheinung des Weſens. Es iſt von dieſer Seite nicht gleichgültig, in welcher Materie die Form zur Darſtellung gelangt. Man vergleiche die Statue des Vaticaniſchen Apollo mit ihren Nachbildungen in Gyps, Bronze und andern Maſſen, ſo wird man wohl überall dieſelbe Form — und doch überall einen andern Apollo finden.

3) Die Form als der Inhalt.

§ 128.

Das Weſen behauptet alſo ſeine Selbſtſtändigkeit, denn es zeigt ſich, daß weder der Stoff gegen die Form, noch die Form gegen den Stoff vollkommen gleichgültig iſt, auch wenn ſie zunächſt als gegeneinander freie Vorausſetzungen auftreten. Die Gleichgültigkeit bezieht ſich nur einerſeits auf die Vielheit verſchiedener, von ihm unabhängiger Formen, welche derſelbe Stoff annehmen; anderſeits auf die Vielheit verſchiedener Stoffe, in welche ein und dieſelbe Form ſich einlaſſen kann. Und doch verändert ſich ſelbſt innerhalb dieſes gleichgültigen Verhältniſſes der Ausdruck der Erſcheinung. Das Weſen macht ſich ſeine Form ſelbſt zum Inhalt, ſo daß es, indem es in die Exiſtenz tritt, zugleich den Act ſeiner individuellen Sonderung vollzieht. Die Form, als die äußere Unterſcheidung der Erſcheinung von der Erſcheinung, wird eben inſofern ſelbſt der Inhalt, als ohne ſie das Weſen ſich nicht als Exiſtenz ſetzen kann.

§. 129.

Nur relativ kann deshalb von einem formloſen Inhalt oder von einer inhaltloſen Form die Rede ſein. Der Inhalt für ſich kann nur als die Abſtraction von einer Form gelten, deren er, kraft ſeiner urſprünglichen, ihm nach ſeiner Weſenheit immanenten Form, auch fähig iſt; und die Form für ſich kann nur als die Abſtraction von einem Inhalt gelten, mit welchem ſie ſich, kraft ihrer Eigenthümlichkeit, auch zu erfüllen vermag. Aber ein ſchlechthin geſtaltloſer Stoff oder eine ſchlechthin gehaltloſe Form würde nur das Nichts ſelber ſein. Der ſogenannte rohe Stoff ſetzt durch ſeine Qualität der ſcheinbaren Gleichgültigkeit der Formen, die er als reale Möglichkeit in ſich aufnehmen kann, eben ſo gut eine Grenze, als die ſogenannte leere Form durch ihre Individualität der ſcheinbaren Gleichgültigkeit der Stoffe, denen ſie ſich einzubilden vermag. Wenn die Form ſo oft als ein Ueberfluß angeſehen wird, ſo iſt das ein Irrthum. Nur relativ, ſei es im Verhältniß zur Materie, oder im Verhältniß zu einer andern Form, kann ſie als eine untergeordnete Beſtimmung genommen werden.

§. 130.

Ein Weſen iſt, was es iſt, als Erſcheinung, nur in der Beſtimmtheit ſeiner Form, weil ſie deſſen ſelbſtgeſetzte Schranke iſt. Beide Begriffe, Inhalt und Form, ſind an und für ſich untrennbar von einander und gehen durch ſich ſelbſt in einander über. Dieſe Identität iſt auch dann vorhanden, wenn das Negative den Inhalt der Form ausmacht. Simulirt das Negative die Form des Poſitiven, ſo wird eben in das Scheinen der Erſcheinung doch der Verrath eines widerſprechenden Zuges ſich einmiſchen.

III.

Das Wechſelverhältniß.

§. 131

Das Weſen iſt das ſich immer gleiche Geſetz ſeiner wechſelnden Erſcheinung und der identiſche Inhalt ihrer wandelbaren Form. Es iſt daher im Verhältniß zu ſich ſelber die Auflöſung zwiſchen ſich als Grund und zwiſchen ſich als Erſcheinung. Der Unterſchied des Weſens von ſich ſelber wechſelt die entgegengeſetzten Beſtimmungen ſo, daß es an ſich gegen den Wechſel der Beziehung gleichgültig iſt und doch ihn hervorzubringen nicht aufhören kann. Das Weſen iſt 1) das Ganze aller ſeiner Theile; die Theile für ſich ſind ſelbſt wieder Ganze; das Ganze iſt Ganzes nur in ſeinen Theilen und dieſe ſind Theile nur in ihrer Einheit als dem Ganzen. Als Ganzes iſt es 2) der productive Grund, der, als das Prius der Theile, dieſe ſetzt. Es iſt die Kraft, welche ſich in dem Unterſchied der Theile äußert. Als dieſe Kraft bleibt es 3) das Innere, das im Aeußern ſich darlegt. Das Innere iſt das Weſen, wie es ſich auf ſich ſelbſt bezieht und das Aeußere iſt daſſelbe Weſen, wie es ſich, in Beziehung auf Anderes, von ſich ſelbſt unterſcheidet.

1) Das Ganze und ſeine Theile.

§. 132.

Das Weſen, an ſich Eines, ſetzt ſich in ſeinem Erſcheinen als ein von ſich unterſchiedenes. Als Einheit ſeiner Unterſchiede iſt es ihr Ganzes und ſeine Unterſchiede ſind, ihm gegenüber, ſeine Theile.

§. 133.

a) Das Ganze als das Weſen an ſich, welches ſeine Unterſchiede ſetzt, iſt eher, als ſeine Theile, aber es iſt Ganzes nur, ſofern es Theile hat. b) Jeder Theil iſt für ſich ein Ganzes und das Ganze der Theile kann wieder Theil eines noch umfaſſenderen Ganzen ſein. Dort entſteht eine in's Unbeſtimmte gehende *Theilbarkeit*, hier eine eben ſo in's Unbeſtimmte laufende *Zuſammenſetzbarkeit*. c) Die Theile ſind, ſofern ſie ſelbſt Ganze ſind, gegen das Ganze gleichgültig. Eben ſo gleichgültig ſind ſie gegeneinander, ſofern jeder ein Ganzes iſt. Allein Theile ſind ſie doch nur innerhalb des Ganzen und unter Vorausſetzung der andern Theile.

§. 134.

Das Verhältniß des Ganzen und ſeiner Theile iſt deshalb das Wechſelverhältniß der abſoluten Reflexion der nothwendigen und doch gleichgültigen Beziehung. Es iſt das Verhältniß der nur äußerlichen, inſofern zufälligen Ordnung. Iſt das Weſen einmal durch die Exiſtenz in die Erſcheinung getreten, ſo kann es ſich dieſer Beſtimmtheit nicht entziehen, wiewohl es an ſich der Grund iſt, daß ſolche Unterſchiede überhaupt exiſtiren.

2) Die Kraft und ihre Aeußerung.

§. 135.

Jedes Weſen faßt als Ganzes ſeine Theile in ſich zuſammen und iſt die Möglichkeit ihrer Vermehrung oder Verminderung. Als das Inſichſein des Weſens, welches ſeine Unterſchiede einfach in ſich geſchloſſen hält, iſt es die *Kraft*. Die Kraft iſt nicht eine neue Qualität des Daſeins oder ein apartes Weſen, ſondern das Weſen ſelber, wie es ſich als Erſcheinung aus ſich als dem Grunde ſetzt und in ſeinem Erſcheinen als Geſetz und Inhalt und Totalität deſſelben thätig iſt. Abgeſehen von der Thätigkeit nennt man das Weſen wohl die *ſchlummernde*, oder *verborgene*, oder gar *todte* Kraft. Dieſe Ausdrucke bezeichnen jedoch nur eine Abſtraction, die an ſich unwahr iſt, denn zu erſcheinen iſt der eigene Trieb des Weſens und das Weſen ſelber iſt ganz unmittelbar die Kraft, die immer ſich zu zeigen bereit iſt.

§. 136.

Die Erſcheinung des Weſens als Kraft ſetzt ſich die *Erregung* voraus. Die Bedingung, daß die Erſcheinung des Weſens ſich *als Kraft* äußere, iſt alſo ſelbſt eine andere Erſcheinung, welche das Inſichſein des Weſens herauskehrt, indem ſie daſſelbe durch ihre Berührung in die Enge bringt. Die ſogenannte *ſollicitirende* und die *ſollicitirte* Kraft verhalten ſich gegeneinander als poſitiv und negativ. Die eine Exiſtenz *verkehrt* ſich in die andere. Jede ſchlägt in die ihr entgegengeſetzte um und dieſer Umſchlag ſelber im *Spiel der Kräfte* iſt ihre Aeußerung.

§. 137.

Ihre Aeußerung — im Plural; ihre Aeußerung im Singular, denn an und für ſich iſt in der erregenden wie in der erregten Kraft daſſelbe Weſen, im Grunde alſo nur die identiſche Kraft thätig. Wo in zwei Exiſtenzen nicht eine an ſich ſeiende *Homogeneität* des Weſens vorhanden iſt, da kann es auch nicht zu ihrer Erregung kommen und ſie bleiben gleichgültig gegen einander. Als Erſcheinung theilt ſich das Weſen in eine Doppelexiſtenz (Centrifugal- und Centripetalkraft; Attractiv- und Repulſivkraft; Contractiv- und Expanſivkraft u. ſ. w.), aber dieſe Theilung iſt ein *Schein*, der ſich in ihrer wechſelſeitigen Erregung vernichtet.

3) Das Innere und das Aeußere.

§. 138.

Das Weſen als Kraft hebt ſich alſo als das Innere zu ihrer Erſcheinung als ſeinem Aeußern auf. Das Innere wie ſein Aeußeres ſind daſſelbe Weſen. Die Unterſcheidung ſcheint deshalb überflüſſig und iſt doch weſentlich, weil das Weſen, indem es erſcheint, einerſeits, ſofern es Grund iſt, ſich auf ſich zurück bezieht: ſo iſt es das Innere; anderſeits, ſofern es ſich als Exiſtenz ſetzt und damit auf andere Exiſtenzen ſich richtet: ſo iſt es das Aeußere.

§. 139.

Alle Beſtimmungen, welche ſich für den Begriff des Ueberganges des Weſens in die Erſcheinung überhaupt ſchon ergeben haben, wiederholen ſich hier, nämlich daß das Innere einfach, das Aeußere mannigfach, jenes dunkel, dieſes offenbar ſei u. ſ. w. Ein Schein iſt es dabei, wenn das Innere über das Aeußere geſetzt wird. Das Aeußere iſt nicht ſchlechter als das Innere, denn es iſt dies ſelber, nur mit der beſtimmten Richtung auf Anderes. Nur inſofern das Innere ſich erhält, während ſeine Entäußerungen vorübergehen können, darf es relativ höher geſtellt werden. Ein Nurinneres aber, das gar nicht zu einem Aeußeren ſich verkehrte, wäre ein eben ſolches Nichts, als ein Nuräußeres, das nicht auf ein Inneres als ſeinen Träger zurückginge.

Die durch die Selbſtgeſtaltung des Inhalts vermittelte Einheit des Weſens und der Erſcheinung als der Identität des Innern mit ſeinem Aeußeren iſt der Begriff der Wirklichkeit. Man kann nicht ſagen, wo das ſogenannte Innere gegen das Nuräußere anfangen ſollte, außer ganz relativ in Bezug auf einen beſtimmten Punct. Immer kommt man wieder auf ein Inneres, von ihm auf ein Aeußeres, von dieſem wieder auf ein neues Innere und ſo fort in ſtetem Wechſel. Von der Rinde des Baumes als ſeinem Aeußern kommt man auf den Baſt als ihr Inneres; von da zum Holze, vom Holz zum Mark u. ſ. w. Die Zellen ſind wieder gegen den Zellenſaft das Aeußere und dieſer endlich der flüſſige Raum ſelbſt, das Innere alles Inneren: das ſpecifiſche Pflanzenweſen. Was noch eben als eine Innerlichkeit galt, ſchlägt zu einer Aeußerlichkeit um. Die Entgegenſetzung des Innern gegen das Aeußere bezieht ſich nur auf die Möglichkeit der Formänderung.

Ein beſonders gedankenloſer Mißbrauch wird mit dem Wort: das Innerſte getrieben. Mit ihm vermeint man oft das Letzte geſagt zu haben. Möglich iſt dies auch, allein es kommt, wie bei allen Worten, auf die nähere Beſtimmung an, gerade wie bei der entgegenſtehenden Phraſe, die von der äußerlichen

Schaale mit Wegwerfung ſpricht. Das Innerſte der Erde z. B. iſt an ſich nicht beſſer, als ihre äußerſte Schaale. Es ſind Steine, Lehm, Sand, Gaſe u. ſ. w., gerade daſſelbe, was wir auf ihrer Oberfläche finden, die aber, im Unterſchied vom „unerforſchten, geheimnißvollen“ Kern, der Mutterſchooß des organiſchen Lebens iſt. So iſt das „innerſte Gemüth“ eines Menſchen nicht verſchieden von ſeinem äußerlichen Betragen und ſeinen Handlungen u. dergl. m.

C.

Die Wirklichkeit.

§. 140.

Als Erſcheinung wird das Weſen zu dem Widerſpruch, daß es, indem es ſich in die Exiſtenz ſetzt, gegen dieſelbe, weil es ſich als den productiven Grund von ihr als der vorübergehenden Manifeſtation unterſcheidet, auch wieder gleichgültig iſt, ſo wie innerhalb der Erſcheinung die beſondern Momente ebenfalls, während ſie an ſich weſentlich Eines ſind, doch bis zur Gleichgültigkeit gegen einander ſich vereinzeln können. Das Ganze bleibt noch ein Ganzes, wenn auch einer oder mehre Theile von ihm genommen werden. Der Theil, vom Ganzen getrennt, macht wieder ein für ſich ſelbſt theilbares Ganze aus. Die Theile ſind Theile nur in ihrer Coexiſtenz und zugleich gegen dieſe für ſich gleichgültig.

Inſofern nun das Weſen nicht nur die negative Identität aller Unterſchiede ſeiner Erſcheinung oder formelle Einheit als Ganzes, ſondern auch poſitive Identität iſt, wird es zur Kraft, welche, indem ſie ſich äußert, als Grund der Aeußerung ſich forterhält, ſo daß ſie ſich an ſich gleichbleibt, obwohl ſie als Weſen in ihre Entäußerung ſelbſt übergeht. Daß die Kraft durch ihre Gegenkraft erregt wird, iſt nur ein anderer Ausdruck für die Selbſterregung des im Weſen enthaltenen Gegenſatzes, die für ihre Initiative an ein von ihr ſcheinbar unabhängiges Daſein anknüpfen kann. Die erregende und die erregte Kraft ſind daſſelbe Weſen in der Form verſchiedener Exiſtenzen, welche eben durch das Spiel ihres Antagonismus ihre Gleichheit miteinander beweiſen.

Die Kraft hebt ſich alſo in ihrer Aeußerung auf und das Weſen als das Innere iſt eben deshalb mit ſeinem Aeußern identiſch. Inneres und Aeußeres ſind Wechſelbegriffe. Das Innere iſt ein ſolches nur, ſofern es ſich als ein Aeußeres ſetzt, denn ohne dieſe Beziehung, als Nurinneres, würde es das Weſen an ſich ſein, das ſich noch nicht zur Exiſtenz beſtimmt hätte. Umgekehrt hat das Aeußere am Innern ſeine Vorausſetzung und ein Nuräußeres, das nicht Erſcheinung eines Weſens wäre, kann gar nicht exiſtiren. *Das Innere wie das Aeußere iſt jedes ſelber das Ganze.* Das Innere iſt in ſeinem Aeußeren actu da, weil das Aeußere weſentlich nichts Anderes, als die Darſtellung des Inneren iſt und nur relativ, ſofern daſſelbe Weſen verſchiedene Formen der Manifeſtation zu haben vermag, kann das Innere vom Aeußern abſtract unterſchieden werden. Die Ausdrücke: *Innerlichkeit* und *Aeußerlichkeit* beziehen ſich nur auf den Begriff des Gemüths und dürfen mit dem Begriff des Innern und Aeußern, wenn ſie ihm auch verwandt ſind, nicht gleich genommen werden.

Die ungetrennte Einheit des Innern mit dem Aeußern iſt das Weſen als die Wirklichkeit Wie die Qualität und die Quantität nur die beiden für ſich abſtracten Momente des Seins bilden, ſo auch iſt das Weſen als Grund und als Erſcheinung nur die Vorausſetzung für den wahrhaften Begriff des Weſens als der Wirklichkeit. Dieſe iſt 1) unmittelbar die *reale* als die Einheit des Weſens und ſeiner Erſcheinung; 2) die *formale*, als die Unterſcheidung des Weſens von ſeiner Erſcheinung mit der Beziehung von jenem zum Uebergang in dieſe; 3) die *abſolute* als die ſich ſelbſt vermittelnde Einheit des Weſens mit ſeiner Erſcheinung, welche die Möglichkeit des Unterſchiedes von ſich ausſchließt.

I.

Die reale Wirklichkeit
oder
die gemeine Wirklichkeit.

§. 141.

Die Wirklichkeit als die Einheit des Weſens mit ſeiner Erſcheinung iſt die reale, d. h. das nicht blos an ſich als Weſen, ſondern auch als beſtimmte Exiſtenz, als ſich mit ſeinem Innern erfüllendes Aeußere, vorhandene Sein.

§. 142.

Was daher nicht das Weſen als Grund hat, das kann auch nicht erſcheinen. Es iſt an ſich unwirklich und deshalb *unmöglich*. Das Unweſen wie das Unweſentliche haben an dem Weſen ihren Grund und ſind *inſofern* wirklich und möglich. Das Unmögliche, ſcheinbar als das Wirkliche geſetzt, iſt immer nur das Wirkliche ſelber in einer unſern Verſtand überraſchenden Verbindung. Entdeckt ſich der Schein, der uns als Realität ſich vorgaukelt, ſo lachen oder — weinen wir darüber.

§. 143.

Das Wirkliche iſt in ſeiner Realität die *gemeine* Wirklichkeit d. h. diejenige, welche *jeder* Erſcheinung zukommt, welches immer auch ihr Inhalt ſei. Sie iſt daher, in ihrer Vereinzelung *zufällig*, weil das Weſen an ſich, wie es ſich als dieſe Exiſtenz geſetzt hat, ſich auch nicht als dieſe, ſondern als eine andere hätte ſetzen können.

II.

Die formale Wirklichkeit
oder
die Möglichkeit.

§. 144.

Was an ſich wirklich iſt, das iſt auch möglich. Möglich ſein iſt die Bezeichnung für das Verhältniß, in welchem die Wirklichkeit zu ſich ſelber ſteht, ſofern ſie ſich von ſich als Weſen und Erſcheinung unterſcheidet. Das Mögliche iſt daher 1) das unbeſtimmte, daß irgend ein Weſen in irgend einer Weiſe ſich manifeſtiren kann; 2) das beſtimmte, daß ein beſtimmtes Weſen in einer beſtimmten Form ſich manifeſtirt; 3) das pragmatiſche, daß für den Hervorgang eines beſtimmten Weſens zur Exiſtenz in einer beſtimmten Form auch alle Bedingungen geſetzt ſind.

1) Die unbeſtimmte Möglichkeit.

§. 145.

Wäre nicht die Wirklichkeit, ſo wäre die Möglichkeit gar nicht. Das Wirkliche iſt das Maaß des Möglichen. Ob etwas möglich ſei, heißt nichts Anderes, als ob es zur Wirklichkeit werden kann. Alles, was wirklich iſt, das iſt auch möglich. Daß Alles möglich iſt, was ſich nicht widerſpricht, iſt inſofern ganz richtig, als das Weſen den Grund der Exiſtenz ausmacht und das Weſen an und für ſich mit ſich identiſch iſt. Wird aber die Möglichkeit nicht in Bezug auf ihre Realiſirung beſtimmt, ſo kann ſie als eine bloße Möglichkeit eben ſo gut unmöglich ſein. Es iſt möglich, daß heute die Sonne ſcheint; es iſt eben ſo gut möglich, daß es heute regnet. Es iſt möglich, daß dieſer Kranke heute ſtirbt; es iſt eben ſo gut möglich, daß derſelbe heute nicht ſtirbt. Es iſt möglich, daß aus einem Knaben einſt ein großer Mann werde; es iſt möglich, daß derſelbe Knabe ein ganz gewöhnlicher Menſch wird u. ſ. w. u. ſ. w.

Der eine dieſer Fälle widerſpricht ſich an ſich ſo wenig, als ſein Gegentheil. Was iſt nicht Alles in abstracto möglich!

2) Die beſtimmte Möglichkeit.

§. 146.

Die unbeſtimmte Möglichkeit nennen wir auch die bloße, weil ſie gleichſam von den Mitteln ihrer Realiſirung entblößt iſt. Erſt, wenn die Möglichkeit ſich beſtimmt, wird ſie zur wirklichen. Es muß die Unmöglichkeit ihres Gegentheils geſetzt werden. Unmöglich kann etwas ſein a) weil es an und für ſich abſurd, weil es der Widerſpruch nicht blos des Begriffs mit ſeiner Realität, ſondern der Widerſpruch des Begriffs mit ſich ſelbſt iſt, wie ein hölzernes Eiſen, ein viereckter Zirkel u. ſ. w.: oder b) weil es der Widerſpruch des Begriffs mit ſeiner Realiſirung iſt, ſo daß zwar die Sache an und für ſich nicht unmöglich wäre, ſie es aber jetzt und hier iſt. Es muß alſo die beſtimmte Form geſucht werden, in welcher das Weſen als Erſcheinung ſich in die Exiſtenz ſetzen könnte.

3) Die pragmatiſche Möglichkeit.

§. 147.

Die unbeſtimmte Möglichkeit als die phantaſtiſche ſetzt Alles als möglich. Die beſtimmte Möglichkeit ſetzt nicht Alles, ſondern nur dasjenige als möglich, was nicht unmöglich iſt. Das Nichtunmögliche iſt aber das Wirkliche und das Wirkliche iſt das Weſen, wie es ſich als Erſcheinung ſetzt. Die Erſcheinung iſt durch das Weſen als ihr Geſetz und ihren Inhalt beſtimmt. Aber als Erſcheinung iſt ſie nicht nur durch das Weſen als ihr Inneres, ſondern auch durch die Exiſtenz der andern Erſcheinungen beſtimmt. Durch dieſe wird die Art und Weiſe bedingt, wie die an ſich beſtimmte Möglichkeit ſich als concrete Wirklichkeit geſtaltet. Den Zuſammenhang der Erſcheinungen, wie ſie in der Wirklichkeit einer Erſcheinung als Reſultat ſich vereinigen, pflegen wir den pragmatiſchen zu nennen.

Die Möglichkeit als pragmatiſche hat zu ihrem Inhalt die gemeine Wirklichkeit und iſt inſofern auch noch zufällig, weil ſie bei einer Veränderung der von ihr als Bedingung vorausgeſetzten Exiſtenzen ſelbſt wieder eine andere hätte ſein können. Daß die Erſcheinungen unter ſich gerade ſo und nicht anders zuſammenhängen, iſt der Grund, daß die beſtimmte Möglichkeit ſich gerade als dieſe Wirklichkeit geſtaltet; daß aber kein anderer Zuſammenhang exiſtirt, erſcheint ſelber grundlos und nur dies iſt das Zufällige der an ſich vollkommnen nothwendigen Wirklichkeit. Gerade dieſe Möglichkeit verwirklicht ſich, weil das Weſen, indem es in die Erſcheinung tritt, gerade dieſe und keine andern Bedingungen für ſeine Exiſtenz antrifft. Eine Secunde, Ein Tag, Eine Linie, Ein Zoll, Ein Wort, Ein Stein, Ein Funke, Ein Blutfleck, Eine Sünde u. ſ. w., dies Eine reicht gerade hin, im Zuſammentreffen mit dieſen Umſtänden, dieſen Dingen, dieſen Perſonen und Begebenheiten eben dieſe und keine andere Wirklichkeit zu erzeugen. Warum mußte es doch ſo kommen? So fragt der abſtracte Verſtand, weil es ſcheint, als wenn mit einer kleinen, ganz winzigen Veränderung es ganz anders hätte kommen können. Nur zufällig ſcheint gerade eine ſolche Verbindung eingetreten zu ſein. Allein dieſe Möglichkeit iſt die Täuſchung der bloßen Möglichkeit. Das Weſen arbeitet in dem ſcheinbaren Durcheinander der Exiſtenzen, ſich zur Wirklichkeit durchzuſetzen. Es hängt ſich mit zartem, dem gemeinen Auge unſichtbarem Geſpinnſt, auch an das Gewöhnlichſte und verwandelt das Entgegengeſetzte in das Entgegengeſetzte. Was es ergreift, inficirt es mit ſich. Es gibt für das Weſen keinen Zufall, weil es, das nothwendige, der relativ grundloſen Exiſtenz die Kraft ſeiner Urſprünglichkeit mittheilt.

III.

Die abſolute Wirklichkeit
oder
die Nothwendigkeit.

§. 148.

Die formale Wirklichkeit kehrt als pragmatiſche zur realen zurück, indem ſie das Weſen als den Grund des Zuſammenhanges der Erſcheinungen enthüllt, ſo daß hiedurch endlich die abſolute Nothwendigkeit als die Wahrheit der relativen ſich aufdeckt. Die Zufälligkeit hebt ſich auf, weil die relative Nothwendigkeit in der Coexiſtenz der Erſcheinungen, in der Simultaneität des Räumlichen, in der Succeſſion des Zeitlichen u. ſ. f. das Auchandersſeinkönnen von ſich ausſchließt. Die pragmatiſche Wirklichkeit iſt in der realen Möglichkeit ſchon da und unterſcheidet ſich von ihr nur als die Zuſammenfaſſung der einzelnen Wirklichkeiten zu einem andern Verhältniß, welches nunmehr die neue Wirklichkeit iſt. Der Grund aber dieſer allein wirklichen Möglichkeit iſt die abſolute Nothwendigkeit, welche *an und für ſich nicht anders ſein kann*, als ſie iſt. Sie iſt die *Möglichkeit nur ihrer Wirklichkeit*. In der Unmöglichkeit ihres Andersſeins iſt ſie inſofern *grundlos* und geht, als der ſubſtantielle Grund der relativen Nothwendigkeit, nur in ſich, nicht in Anderes zurück.

§. 149.

Die Nothwendigkeit als die abſolute Wirklichkeit iſt daher:

1) das Weſen, welches ſich ſelbſt der an ſich grundloſe Grund ſeiner Exiſtenz iſt: ſo nennen wir es *Subſtantialität*;

2) als Subſtanz iſt es das Setzen derſelben in einem mit ihr zwar weſentlich identiſchen, aber doch, als Erſcheinung von ihr unterſchiedenen, für ſich ſeienden Daſein; ſo nennen wir es *Cauſalität*;

3) als Cauſalität iſt es das in ſeiner Thätigkeit ſowohl active als paſſive Weſen. Als die aus dem Doppelunterſchied

des Thuns und Leidens als der Wechſelwirkung mit ſich ſelbſt in ſich zurückkehrende Subſtanz nennen wir es *Reciprocität*.

1) Die Subſtantialität.

§. 130.

Das Weſen als die einzig nothwendige Wirklichkeit gründet ſich a) nur in ſich ſelbſt. Es beſitzt, wie die Scholaſtiker es ausdrückten, *Aſeitas*, ein a se esse. Es bedarf, um zu exiſtiren, keines Andern, ſondern bewirkt ſeine Exiſtenz ſelber, in welcher Hinſicht es treffend als der actus purus, als das reine, auf ſich ſelbſt gerichtete Thun bezeichnet iſt. — b) Seine Unterſchiede werden daher von ihm zwar geſetzt, jedoch nur, um ſich wieder aufzulöſen. Sie vermögen, als Beſtimmungen der Subſtanz, kein freies Fürſichſein zu gewinnen. Gegen einander iſt ihr Unterſchied nur der der formellen Verſchiedenheit, die immer daſſelbe Weſen zu ihrem Inhalt hat. Sie ſind nur *Accidenzen*, welche dem Weſen als ihrer Subſtanz inhäriren. c) Wird das Accidenz im Unterſchied von andern Accidenzen geſetzt, ſo pflegt man es *Attribut* der Subſtanz zu nennen. Da es das Weſen derſelben auch zu ſeinem eigenen hat, ſo iſt es das relativ Abſolute. Den Unterſchied des Attributes in ſich ſelbſt nennt man den *Modus* deſſelben. Er iſt ein eben ſo äußerlicher Unterſchied, als der des Attributes, denn ob das Attribut in dieſem oder jenem Modus erſcheint, verändert es nicht in ſich ſelbſt. Wie die Subſtanz gegen den Unterſchied ihrer Attribute, ſo iſt das Attribut als Attribut gegen ſeinen Modus gleichgültig.

§. 151.

Das ſubſtantielle Weſen iſt in ſeinem Beſtehen nur von ſich ſelbſt abhängig. Indem es aber ſich ſelbſt hervorbringt, iſt es auch die Möglichkeit, *ſich als eine andere Exiſtenz hervorzubringen*. In Verhältniß zu ſich ſelbſt als Einheit ſind ſeine Unterſchiede in ihm verſchwindende. Inſofern es aber ſich in ſich ſelbſt *entäußert*, ſetzt es in ſich ein anderes Daſein ſo, daß daſſelbe eine von ihm, als ſetzendem, zugleich freie Exiſtenz, ein relativ auch ſelbſtſtändiges Weſen zu haben vermag. Es unterſcheidet ſich nicht nur von ihm, ſondern das Unterſchiedene unterſcheidet ſich auch von ihm.

Dies iſt der Begriff der Urſächlichkeit. Man kann ſich über die ſeltſame, ſcheinbar widerſpruchvolle Art verwundern, wie die Sprache ihn zu beſchreiben gezwungen iſt. Allein es läßt ſich nicht anders thun. Die Schwierigkeit liegt in der Sache.

2) Die Cauſalität.

§. 152.

Zur Cauſalitat wird eine Subſtanz, wenn ſie ein von ihrer Macht relativ ſelbſtſtändiges Daſein ſetzt, welches, als geſetztes, ſeiner urſprünglichen Dependenz ungeachtet, fortan ſein eigenes Schickſal zu haben vermag. Nur im Setzen irgend eines von ihr als ſetzendem Weſen für ſich freien Daſeins iſt die Subſtanz „Urſache“. Was ſie außerdem als reale Möglichkeit noch anderer Aeußerungen iſt, tritt nicht in das Cauſalverhältniß ein.

Die Urſächlichkeit iſt in ſich a) als Identität der Urſache und Wirkung; b) als durch ein Subſtrat vermittelter Proceß; c) als Regreß und Progreß des Cauſalnexus beſtimmt.

a) Die Identität von Urſach und Wirkung oder der Cauſalproceß.

§. 153.

Die Cauſalitat als die Thätigkeit des nothwendigen Weſens iſt als geſetzte oder als Wirkung von ſich als ſetzender oder als Urſache nicht verſchieden. Der Inhalt iſt in beiden Formen der Exiſtenz daſſelbe Weſen.

§ 154.

Dies gilt ſowohl von der Qualität, als von der Quantität und Modalität des Weſens. Wenn geſagt wird, daß eine und dieſelbe Wirkung durch verſchiedene Urſachen hervorgebracht werden könne, ſo kann ſich dies nicht auf die Subſtanz, nur auf die verſchiedenen *Exiſtenzformen* beziehen, in denen ſie als die an ſich Eine zu erſcheinen vermag. Daß ſogenannte kleine Urſachen große Wirkungen hervorzubringen vermöchten, iſt daher an und für ſich unmöglich und ein bloßer Schein der Verwechslung eines Momentes mit der Totalität.

§. 155.

Die Subſtanz wirkt nur ſich ſelbſt aus. Der Proceß ihres Wirkens aber erſcheint verſchieden, je nachdem durch ihn α) nur die äußerliche Exiſtenz eines Daſeins verändert wird; oder β) die innere Beſtimmtheit oder endlich γ) die Veränderung nur dahin verändert wird, daſſelbe Weſen in derſelben Form wieder erſcheinen zu laſſen. Wir pflegen dieſen Unterſchied den der mechaniſchen, dynamiſchen und organiſchen Cauſalität zu nennen, wiewohl dieſe Ausdrücke in Anſehung der Natur noch eine beſtimmtere Bedeutung empfangen. Ihre urſprünglich phyſiſche Abſtammung iſt vom Sprachgebrauch metaphyſiſch generaliſirt.

α) Der mechaniſche Proceß.

§. 156.

Die Subſtanz ſetzt die Thätigkeit, welche ſie in ſich ſelbſt iſt, in einem andern Daſein nur als *formale Mittheilung*, ſo daß in ſeiner Qualification keine Veränderung entſteht. Die Urſache iſt Urſache einer Veränderung, durch welche nur die äußerliche Beziehung des Daſeins ſich verändert. Die Thätigkeit der Subſtanz geht auf ein Daſein nur als an ſich *gleichgültige Bewegung* über. Dies nimmt die Bewegung in ſich auf, hat ſie als ſeine eigene und iſt inſofern von Außen her, durch den empfangenen Anſtoß, äußerlich verändert.

β) Der dynamiſche Proceß.

§. 157.

Die Subſtanz berührt als mechaniſche Wirkſamkeit nur die Oberfläche des Daſeins, allein ſie kann daſſelbe auch nach ſeiner innern Beſtimmtheit verändern. Nicht als ob ſie deſſen Weſen zu andern vermöchte, denn dies iſt einmal ſich ſelbſt gleich; wohl aber ſo, daß ſie die Erſcheinung des Weſens *auf eine andere Stufe ſei es erhebt oder herunterſetzt*. Die Subſtanz kann eine ſolche Wirkung nur hervorbringen, ſofern ſie als die Gegenkraft thätig iſt, die in dem andern Daſein an ſich vorhandene Kraft zu erregen.

γ) Der organiſche Proceß.

§. 158.

Der dynamiſche Proceß verändert das Daſein in ſich ſelbſt. Eine ſolche Veränderung hebt die Fremdheit auf, welche im mechaniſchen Proceß zwiſchen Daſein und Daſein als ihre nur äußerliche Beziehung ſtatt findet. Die Subſtanz bewirkt daher in der Veränderung, welche ſie ſetzt, für ſich ſelbſt nur ſcheinbar etwas Anderes. Sie erzeugt in dem Andern eine *reale* Veränderung, die aber für ſie keine iſt, worin ſie vielmehr mit ſich identiſch bleibt. Geht die Subſtanz mit ihrer Thätigkeit gar nicht auf ein Daſein über, welches ſie nicht urſprünglich ſchon ſelber iſt, ſo iſt die Veränderung, die ſie als Urſache ſetzt, ein Anderswerden *nur ihrer ſelbſt* und zugleich ein *Anderswerden*, welches die *Form* ihrer Exiſtenz beſtändig auflöſt, um ſie eben ſo ſehr wieder herzuſtellen. Die Urſache kehrt in ſich wieder zurück. Der mechaniſche wie der dynamiſche Proceß ſind im organiſchen nur ihm untergeordnete Momente ſeiner ſpontanen Thätigkeit, die von vorn herein ihren feſten Kreis beſchreibt und nur dasjenige in ihn hineinzieht, was an ſich ſchon mit ihr identiſch iſt.

§. 159.

Die Exiſtenz, welche eine Subſtanz ſich als ein gegen ſie relativ ſelbſtſtändiges Daſein gibt, um durch ſie als wirkende ihren Durchgang zu nehmen und welche mithin ihr an ſich homogen ſein muß, iſt das Subſtrat.

b) Das Subſtrat.

§. 160.

Die Subſtanz iſt in ihrem Proceß *Macht*. Macht heißt: ſich urſprünglich ſelbſt zu beſtimmen. Die Macht wird zur *Gewalt*, indem ſie ein, der Erſcheinung nach, gegen ſie fremdes Daſein ergreift und ſich unterwirft. Sie hebt deſſen relative Selbſtſtändigkeit auf, continuirt ihre Thätigkeit in daſſelbe hinein, durchdringt es mit ſeiner Nothwendigkeit und verwirklicht ſich auf ſeine Koſten.

§. 161.

Dies Daſein, welches die Subſtanz als Urſache erfaßt, nennen wir Subſtrat, oder *Mittelurſache*, causa instrumentalis. Die Macht der Subſtanz kann in ihrem Drange, ſich als Wirkung zu äußern, allerdings ſehr verſchiedene Exiſtenzen, allein doch nur ſolche ergreifen, die ihrem Weſen nach der ſie unterwerfenden und aufopfernden Macht an ſich ſchon angehören.

§. 162.

Um ſich durchzuſetzen, wirkt die Subſtanz in Anſehung der einzelnen Dinge nur nach ihrer Nothwendigkeit, was wir durch die Prädicate ihrer Blindheit, Schonungsloſigkeit, Unerbittlichkeit, Troſtloſigkeit u. dgl. pathologiſch auszudrücken pflegen. Durch den Stahlſchild der abſoluten Nothwendigkeit dringt keine endliche Waffe.

c) Der Cauſalnexus.

§. 163.

Die Subſtanz wird Urſache; als Urſache ſetzt ſie ſich in der Wirkung. Die Wirkung erſcheint als eine von der Urſache unterſchiedene Exiſtenz und vermag daher ſelbſt wieder Urſache zu werden. Dieſe durch ſie geſetzte Exiſtenz iſt dieſelbe reale Möglichkeit und ſo in's Unendliche fort. So erzeugt ſich nach rückwärts, in Bezug auf die *erſte* Urſache, ein Regreß; nach vorwärts, in Bezug auf die *letzte* Wirkung, ein Progreß, worin jedes Daſein ſich immer in die entgegengeſetzte Bedeutung verkehrt. Dieſer Zuſammenhang, der im Grunde ein nexus rerum omnium cum omnibus iſt, gilt ebenſowohl nach ſeinem Längen- als nach ſeinem Querdurchſchnitt. Die ſogenannten **Seitenverbreitungen** der Cauſalität in ihrem Pragmatismus haben die nämliche Subſtanz zu ihrem Inhalt. Die in's Unbeſtimmte auslaufenden Reihen heben ſich in der Einheit der abſoluten Subſtanz auf, weil ſie das Weſen iſt, welches durch ſich ſelbſt exiſtirt und folglich von der ſeiner Erſcheinung angehörigen Vermittelung durch einen äußerlichen Cauſalnexus frei iſt.

Es gibt für den Begriff der Cauſalität manche ſcholaſtiſche Beſtimmungen, auf welche man gern zurückgeht, z. B. cessante causa, cessat effectus; oder ex effectu causa, non ex causa effectus cognoscitur u. dgl. Allein obwohl dieſe Beſtimmungen nicht falſch ſind, ſo ſind ſie doch einſeitig. Aus der Urſache muß z. B. ihre Wirkung erkannt werden, denn ſie vermag keine andere, als die zu haben, welche ihre Subſtanz ausmacht. Nur die Verſchiedenheit der Erſcheinungsform kann einen oberflächlichen Unterſchied begründen z. B. bei einer Schnittwunde, mit welcher Waffe ſie hervorgebracht iſt, ob mit einem Dolch, oder Meſſer, Säbel u. ſ. w. Jene Beſtimmungen laſſen ſich umkehren und ſind dann eben ſo wahr.

3) Die Reciprocität.

§. 164.

Die Cauſalität iſt alſo nicht blos das ſtätige Uebergehen von Urſach zu Wirkung, von Wirkung zu Urſach, ſondern ſie iſt auch **Gegenwirkung** der Subſtanz gegen ſich ſelbſt. Die nämliche Subſtanz iſt es, welche ſich die Doppelform der ſetzenden und der geſetzten gibt, und, indem ſie ſich ſo von ſich unterſcheidet, das Entgegengeſetzte immer in das Entgegengeſetzte verkehrt. Dieſe Verkehrung iſt auf jeder Seite an ſich immer im Werden begriffen.

§. 165.

Die **Action** wird zur **Reaction**, das **Thun** zum **Leiden** und umgekehrt. Die Wirkſamkeit erliſcht nicht in dem, was ſie bewirkt, ſondern geht aus ihrem Geſetztſein in ſich als ſezzende zurück, um abermals ſich wieder als Urſache zu beſtimmen. Der Progreß und Regreß von Urſach und Wirkung hebt ſich in dem Proceß der ſich auf ſich als *Urſach und Wirkung ihrer ſelbſt* zurückbeziehenden Subſtanz auf. Die Lineartendenz des pragmatiſchen Cauſalnexus wendet ſich in die Centraltendenz um, die in ſich ſelbſt zurückläuft.

§. 166.

Die Subſtanz iſt die Macht, welche als *active* oder cauſale nicht mehr ein Subſtrat ſich vorausſetzt, vielmehr als *paſſive* ſich für ſich ſelbſt zur Vorausſetzung macht. Die paſſive *erſcheint* freilich als eine Exiſtenz, der von der Macht Gewalt angethan wird. Aber dies ſogenannte Leiden, der Zuſtand der Unſelbſtſtändigkeit und des Untergehens, iſt die eigene Beſtimmung der Subſtanz und *kommt ihr nur ſcheinbar von Außen*. Die Paſſivität iſt eben ſo zum Leiden, als die Activität zum Gewaltanthun *berechtigt*. Das Leiden iſt nur die Form, in welcher ſich die negative Seite der ſubſtantiellen Thätigkeit manifeſtirt und welche an ſich eben ſo ſehr poſitiv iſt. Es iſt wohl zu beachten, daß dieſe Beſtimmungen nicht moraliſche Lehren, ſondern Beſchreibungen der Cauſalität in abstracto enthalten.

§. 167.

Die Subſtanz kann ſich folglich als cauſale nicht äußern, ohne nicht mit ihrer urſachenden Thätigkeit zugleich die Gegenwirkung hervorzurufen. Action und Reaction, Thun und Leiden, Wirken und Gegenwirken *entſtehen mit einander* und ſind in jedem Punct des *mit ſich wechſelwirkenden* Weſens identiſch. Die Reaction beginnt nothwendig mit der Action in demſelben Punct, in demſelben Augenblick. Hat ſie, als Erſcheinung äußerlich ſich abzuſcheiden, viel Mittelglieder zu durchlaufen, ſo kann ihre Wahrnehmung vielleicht erſt ſpäter möglich werden, allein ihre Exiſtenz iſt ſchon vor dieſem Act des particularen Hervortretens da.

§. 168.

Die mit ſich in Wechſelwirkung ſtehende Subſtanz verkehrt immer und überall in ſich das Thun in Leiden, das Leiden in Thun. Aus jedem Moment ihrer in ſich antagoniſtiſchen Thätigkeit kehrt ſie in ſich ſelbſt als die Einheit des totalen Proceſſes zurück. Sie ſchlägt ſich in eine Doppelbewegung auseinander, deren ſich widerſprechende Seiten ſich beſtändig durch ſich ſelbſt ineinander auflöſen. Als ſolche Einheit, welche die Unterſchiede des Ganzen eben ſowohl poſitiv ſetzt wie negativ aufhebt, iſt die Subſtanz Subject; Subject vorerſt im metaphyſiſchen, noch nicht im logiſchen oder pſychologiſchen Sinn. Die Wahrheit der Nothwendigkeit iſt die Nothwendigkeit der Freiheit. Das Subject beſtimmt ſich ſelbſt, legt ſeine Subſtanz in relativ gegen einander und von ihm ſelbſt freie Unterſchiede aus, verliert ſich aber nicht in ſolcher Thätigkeit, ſondern bleibt darin bei ſich. Unter Subject und Freiheit iſt hier nur erſt die Selbſtbeſtimmung zu verſtehen, mit welcher die Subſtanz den Schein ihrer Unterſchiede aufhebt und aus ihnen, als ihrem eigenen Andersſein, in ſich zurückgeht. Der metaphyſiſche Ausdruck, mit welchem wir die Unendlichkeit der Selbſtbeſtimmung des Weſens bezeichnen, heißt Zweck.

Dritter Abſchnitt.

Der Zweck.

Teleologie.

§. 169.

Das Sein als das wirkliche Weſen unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt als Urſach und Wirkung, ſo daß es, als die Einheit ſeines Thuns und ſeines Leidens, als die Gegenwirkung der Gegenwirkung, im Ganzen ſich ſelbſt gleich bleibt. Als dieſe Einheit der ebenſowohl activen als paſſiven Subſtanz, welche durch die Wechſelwirkung ſich realiſirt, iſt das Weſen der Zweck. Er iſt der Begriff des Weſens, wie es ſich von ſeiner Wirklichkeit ideell unterſcheidet. Er iſt die als Begriff wirkende Urſache. Der Zweckbegriff iſt alſo das wahrhafte Weſen, wie es einerſeits als einfache Subſtanz ſich auf ſich bezieht, andererſeits zugleich als Cauſalität ſich eine von dieſer einfachen Form unterſchiedene Wirklichkeit gibt, in welcher, bei aller Mannigfaltigkeit der empiriſchen Exiſtenz, doch nichts Anderes zum Daſein gelangt, als was an und für ſich ſchon im Begriff geſetzt iſt. Dieſer treibt ſich zur Wirklichkeit. Er iſt die Macht, deren Nothwendigkeit die Erſcheinung, wie zerfahren ſie ausſehe, im Innern beherrſcht, ſo daß durch ſie, was oft weit auseinanderzuliegen ſcheint, doch als an ſich identiſch offenbar wird. Das Weſen als Zweck iſt nicht nur Subſtanz, ſondern, als ſolche, indem es mit ſeiner

Thatigkeit nur ſich ſelbſt erreicht, Subject, denn der Zweck bleibt in ſeinem Wirken, alſo im Setzen ſeines Unterſchiedes als einer von ihm unterſchiedenen Realitat, mit ſich in Uebereinſtimmung. Er iſt nicht mehr nur ein Uebergehen, wie die Beſtimmungen des Seins; nicht nur ein Verhältniß, wie die Reflexionsmomente des Weſens, ſondern das abſolute Verhaltniß der ſtätigen Rückkehr des Proceſſes in ſich ſelbſt. Er iſt die ideell und reell nur ſich ſelbſt bewirkende, in ihrer Aeußerung nur mit ſich zuſammengehende Unendlichkeit.

§. 170.

Im Zweckbegriff unterſcheidet ſich der Begriff 1) des Zwecks von ſich 2) als Mittel und 3) als Ausführung. Jedes dieſer Momente iſt für ſich wieder das Ganze, denn ohne die Vermittelung iſt der Zweck nur Begriff, während die Idealität des Begriffs nur dadurch Zweck iſt, daß er ſich gegen ſich als bloßen Begriff ſpannt und ſich realiſirt. Das Mittel aber muß dem Zweck entſprechen, iſt alſo an ſich ſchon er ſelbſt; und die Ausfuhrung würde gar nicht Ausführung ſein, wenn nicht durch das Mittel der Begriff in ihr Realitat empfinge, folglich dies Ende in den Anfang zurückkehrte. Der ausgeführte Zweck hat gar keinen andern Inhalt, als welcher ſchon im Begriff des Zweckes exiſtirt.

A.

Der Zweck.

§. 171.

Der Zweck iſt der Begriff der Wirklichkeit, die reale Exiſtenz ihrer Idealität. Er wiederholt in ſich alle Kategorien des Weſens und iſt 1) von Seiten des Grundes der weſentliche oder unweſentliche; 2) von Seiten der Erſcheinung der reale oder formale; 3) von Seiten der Wirklichkeit der wirkliche oder unwirkliche, nämlich a) der mögliche, der in ſeinem Begriff nicht ſich ſelbſt widerſpricht; b) der real mögliche, der, als Begriff mit ſich übereinſtimmend, in dieſer Wahrheit auch die reale Möglichkeit ſeiner Vermittelung vorausſetzt; c) der nothwendige, der als Begriff nicht nur möglich und für welchen daher nicht nur das ihm identiſche Mittel an ſich bereit iſt, ſondern deſſen Möglichkeit nur als Wirklichkeit zu exiſtiren vermag.

B.

Das Mittel.

§. 172.

Der Zweck ſetzt ſich das Mittel voraus. Dies erſcheint an ſich als eine von dem Begriff des Zweckes unabhängige Exiſtenz, welche derſelbe ſich zunächſt mechaniſch unterordnet.

§. 173.

Dieſe Unterordnung iſt jedoch nur möglich, ſofern das Mittel an ſich mit dem Weſen des Zwecks identiſch iſt.

Die Möglichkeit, daß ein und derſelbe Zweck durch vielerlei Mittel ſich zu realiſiren vermöge, iſt ein Schein. Der Unterſchied der Mittel von einander kann in ſolchem Fall nur der der gleichgültigen Verſchiedenheit ſein; in Anſehung der Wirkſamkeit, wodurch ſie eben Mittel werden, müſſen ſie übereinſtimmen.

§. 174.

Das Mittel kann aber, ſeiner Qualität oder Quantität nach oder nach beiden, gut oder ſchlecht ſein. Dies iſt der Ausdruck für den Grad der unmittelbaren Homogeneität des als Mittel beſtimmten Daſeins zum Zweck. Ein Mittel, welches beziehungslos wäre und den Zweck gar nicht erfüllte, iſt gar kein Mittel. Alle Kategorien des Weſens, die vom Zweck überhaupt gelten, gelten auch vom Mittel.

§. 175.

Das als Mittel wirkende Daſein iſt nämlich Mittel nur in der Beziehung, nach welcher es als Urſache thätig iſt. Es kann außerdem noch vieler andern Beziehungen fähig ſein und kann in ihnen als Mittel wirken. Dies beſtimmte Mittel iſt es aber nur, inſofern es für dieſen Zweck ſich als Cauſalität ſetzt.

§. 176.

Aus dieſem Grunde kann Alles nach der einen Seite hin Zweck, nach der andern Mittel werden. Auch das Höchſte kann, weil es da iſt, in die Beſtimmtheit fallen, Mittel zu werden, und das Niedrigſte kann für das Höchſte als Mittel nothwendig werden.

C

Die Ausführung.

§. 177.

Der Zweck realiſirt ſich, indem er ſeinen Begriff durch das von ihm als Mittel vorausgeſetzte Daſein zur Wirklichkeit der Erſcheinung bringt.

§. 178.

In dem Proceß der Realiſirung kann das Mittel 1) die relative Selbſtſtändigkeit ſeines Daſeins ganz verlieren. Es kann transſubſtantiirt werden: d. h. es kann ganz und gar in diejenige Exiſtenz verſchwinden, die es vermitteln hilft, wie dies z. B. mit den Nahrungsſtoffen für das organiſche Leben der Fall iſt. Oder 2) es kann ſeine Selbſtſtändigkeit behaupten, ſo daß es, nachdem es als Werkzeug urſachlich thätig geweſen, relativ ſich gleich bleibt und ſich nur abnutzt. Das Werkzeug kann in anderer Beziehung als ein höheres Daſein gegen das erſcheinen, was es bewirkt. Allein als Mittel gilt es nur nach ſeiner Urſachlichkeit. Die übrigen Seiten ſeiner Exiſtenz ſind dagegen gleichgültig. Als Mittel hat es nur den Werth, den es ſich actu erwirbt. Ein Geldſtück, ein Degen, eine Uhr u. ſ. w. können z. B. zugleich kleine plaſtiſche Kunſtwerke ſein, aber dies äſthetiſche Moment hat mit ihnen in der Hinſicht, daß ſie Geld, Degen, Uhr ſind, nichts zu ſchaffen.

§. 179.

Die Ausführung des Zwecks als ſolche beſteht nun darin, daß dasjenige Daſein, welches für ihn ſich als Mittel qualificirt, von ihm auch wirklich als Mittel geſetzt wird. 1) Unmittelbar geſchieht dies durch die Gewalt, mit welcher der Zweckbegriff ſich direct in die Realität überſetzt; 2) mittelbar, indem er indirect zwiſchen ſich und das urſachlich wirkende Mittel ein anderes Daſein einſchiebt, welches als Vermittelung des Mittels wirkt.

§. 180.

Für die Form der Ausführung kommt es auf die Inhaltsbeſtimmung des Zweckes an. Iſt dieſelbe endlicher Natur, ſo wird durch die Ausführung ſelbſt nur ein Mittel erreicht. Im Allgemeinen iſt dies der Begriff der Nützlichkeit. Hier findet in der vermittelnden Beziehung von Daſein zu Daſein ein Progreß in's Unendliche ſtatt und die Zweckmäßigkeit iſt darin nur eine äußerliche.

§. 181.

Iſt aber der Inhalt des Zweckes unendlich, ſo kann er zwar auch auf ein Daſein außer ſich als Mittel bezogen werden, allein ihn als ſolchen geht dieſe Beziehung nichts an. Er iſt dann vielmehr ſich ſelbſt Zweck und bewirkt daher auch nur ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt. Er beſitzt alsdann das Mittel ſeiner

Ausführung an ſich ſelbſt und iſt alſo, um zu exiſtiren, nicht mehr von einem Daſein außer ſich abhängig.

§. 182.

Der unendliche, ſich ſelbſt gleiche Inhalt der *inneren Zweckmäßigkeit* iſt ſeine eigene Vermittelung. Dies ſchließt jedoch nicht aus, daß ſeine Erſcheinung während ſeiner Ausführung durch andere Exiſtenzen beſchränkt und verkümmert wird, wie das Leben des Lebendigen, das Erkennen des Denkenden, die Autonomie eines Staates u. ſ. w.

§. 183.

Die Wahrheit des Zweckbegriffs im Reſultat ſeiner Ausführung iſt deshalb der ihm immanente Begriff ſelbſt als das ideelle, von aller accidentellen Cauſalität freie, ſich als *Subject* ſelbſt beſtimmende Weſen, das jedoch hier noch keine andere, denn nur eine abſtract logiſche Exiſtenz hat, nur erſt Begriff des Begriffs zu ſein.

Zweite Abtheilung.

Der Begriff.

Logik.

§. 184.

Der Begriff des Zweckes als das in der Wirklichkeit erſcheinende Sein bleibt ſich in ſeiner Idealität immer gleich, während die Realität ſeiner empiriſchen Exiſtenz wechſelt und ſich ändert. Der Begriff des Begriffs als ſolchen iſt zunächſt abſtract d. h. unterſchieden vom Sein; allein ſeine Entwicklung hebt dieſen Unterſchied auf und zeigt, daß ſeine Wahrheit die Einheit mit dem Sein iſt. Als rein logiſche iſt dieſe Entwicklung in ſich vollkommen ſelbſtſtändig und von den pſychologiſchen Geſtalten des Denkens unabhangig. Der Begriff als ſolcher iſt die Wahrheit des Begriffs des Zweckes und an ſich frei von der Geſchichte des Bewußtſeins. Wenn man ſagt, daß die Logik die Wiſſenſchaft der Geſetze des Denkens ſei, ſo liegt das Richtige in dieſem Ausdruck, daß das Denken an und für ſich ſeine immanenten, abſoluten Selbſtbeſtimmungen habe. Dieſe Beſtimmungen aber, in denen das Denken ſeiner Form als der Form der Wahrheit gewiß iſt, ſind zugleich die einfache Seele der Form des Seins. Dieſe Doppelnatur des Begriffs macht ſeine Beſchreibung ſo ſchwierig. Die metaphyſiſchen Kategorien ſind als Beſtimmungen des Seins auch logiſche. Die Momente des Begriffs ſind als Beſtimmungen des Denkens auch Formen des Seins. Der Sprachgebrauch hat nach dieſer Seite hin der Bezeichnung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen die Ausdrücke der Gattung, der Art und des Individuums parallel geſtellt, in ihnen die Begriffsmomente auch als ſeiende zu charakteriſiren.

§. 185.

Der Begriff iſt die ideelle abſolute Form des Seins, und eben deshalb kann auch im Geiſt jede Stufe des Denkens auf ihn bezogen werden. Was man einen dunklen Begriff nennt, iſt nichts Anderes, als das Gefühl; was einen klaren, der ſich von andern durch beſtimmte Merkmale ſondern, nichts Anderes, als die Vorſtellung; was endlich einen deutlichen, in welchem das Verhältniß des Inhalts zum Umfang beſtimmt ſei, nichts Anderes, als der abſtracte Gedanke.

Dieſer wird mit dem wahrhaften, ſpeculativen Begriff am häufigſten verwechſelt, während ſeine Allgemeinheit, wie wenn man vom Leben, vom Weſen, vom Guten, vom Wahren u. ſ. f. überhaupt redet, nur ein Moment, der concreten Einheit des ſich ſelbſt von ſich unterſcheidenden Begriffs iſt.

§ 186.

Der Begriff beſtimmt 1) ſich ſelbſt zu ſeinen Unterſchieden, nämlich dem Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen: 2) ſetzt er die Beziehung dieſer Unterſchiede: das Urtheil; 3) hebt er die Differenz des Urtheils wieder in der Totalität ſeiner Glieder auf. Dieſe Zurückführung des Unterſchiedes in ſeine urſprüngliche Einheit iſt der Schluß.

Die Bewegung dieſer Beſtimmungen iſt auch außer dem Denken als eine reale, an ſich ſeiende, d. h. nicht blos eine Form des Denkens, ſondern auch des Seins. Der Begriff iſt nicht ein Abſtractum nur des Denkens, ein ſeinloſes Noumen, ſondern iſt der Dialektik der Phänomene immanent. Das Sein entwickelt ſeine Exiſtenz im Verlauf derſelben. Das Denken hat ſie nicht als die nur ſeinigen. Man kann dieſe Unterſchiede als Wiſſenſchaften die Noetik, die Dianoetik und die Syllogiſtik nennen.

A.

Der Begriff.

Noetik.

§. 187.

Der Begriff iſt die Selbſtunterſcheidung des Seins von ſich als allgemeines, beſonderes und einzelnes. Der Zweck iſt ſchon der Begriff des Weſens, aber als in der Form des Seins: der Begriff als ſolcher iſt der Begriff des Zweckbegriffs in ideeller Form, als die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der denkenden Vernunft überhaupt. Als Begriff des Begriffs iſt aber auch der Begriff nur erſt abſolute Form.

1.

Die Allgemeinheit.

§. 188.

Das Allgemeine iſt der Begriff des Seins an ſich, die in ſich als Identität mit ſich beſtimmte Wirklichkeit, die Beziehung der unbedingten Gleichheit des Seins auf ſich.

§. 189.

Das Allgemeine iſt aber nicht blos formelle Einheit, ſondern die Thätigkeit, ſich von ſich zu unterſcheiden, ſich als Einheit zu theilen. Die Einheit und Gleichheit des Seins ohne dieſen Selbſtübergang zum Unterſchied von ſich wäre wieder nur das abſtracte Sein, oder die Subſtanz, deren Unterſchiede als accidentelle haltungslos ſind.

II.

Die Beſonderheit.

§. 190.

Das Beſondere iſt der Unterſchied des Allgemeinen von ſich ſelber, wodurch es ſeinerſeits erſt die Bedeutung bekommt, auch für ſich ein beſonderes Moment des Ganzen zu ſein, denn, indem das Beſondere ſich aus ihm als ſein eigener Unterſchied entwickelt, wird es demſelben gegenübergeſtellt und folglich in dieſer Beziehung ſelbſt ein Beſonderes. In dieſem Verhältniß liegt die Relativität der Beſtimmung des Allgemeinen und Beſondern, indem ein Allgemeines in Beziehung auf einen höheren Begriff deſſen Beſonderung, ein Beſonderes in Beziehung auf einen niederen Begriff deſſen Allgemeinheit ſein kann.

§. 191.

Das Beſondere ſetzt ſich aber als das Einzelne, über welches, als den Unterſchied des Unterſchiedes, die Entwicklung nicht weiter hinausgeht, vielmehr, indem ſie das Allgemeine und Beſondere in ſich faßt, actu in ſich zurückkehrt.

III.

Die Einzelheit.

§. 192.

Das Einzelne als die concrete Spitze der Entwicklung aller Exiſtenz iſt ein Eins, aber nicht blos ein Eins, das nämlich gegen ſeinen Inhalt gleichgültig iſt. Es kann als ein Ding betrachtet werden, dem es weſentlich iſt, Eigenſchaften zu haben, allein zugleich iſt es auch uber dieſe Kategorie, die mit den weſentlichen Eigenſchaften unweſentliche vermiſcht, hinaus und ſetzt, indem es ſich auf ſich ſelbſt bezieht, das Allgemeine und Beſondere als ſeine beſtimmten Unterſchiede.

§. 193.

Alle Entwicklung erreicht erſt dann ihre Vollendung, wenn ſie das Allgemeine als ein für ſich ſeiendes Einzelne ſetzt, welches über alle Unterſchiede übergreift. Das Einzelne iſt das vollſtändige Subject.

B.

Das Urtheil.

Dianoetik.

§. 194.

Die Beziehung der Momente des Begriffs auf einander iſt die Theilung deſſelben: das Urtheil. Das Allgemeine bezieht auf das Beſondere oder Einzelne; das Beſondere auf das Allgemeine oder Einzelne; das Einzelne auf das Beſondere oder Allgemeine. Jede dieſer Beziehungen kann poſitiv oder negativ ſein.

I.

Das Urtheil an ſich.

§. 195.

Der Begriff beſtimmt ein Moment durch das andere. Grammatiſch nennen wir einen ſolchen Zuſammenhang auch Satz; wirkliches Urtheil aber iſt der Satz erſt, inſofern ſeine Momente Begriffsbeſtimmungen ſind. Die ſprachliche Seite, welche das Denken als ſubjectives an ſich hat, gehört der Erſcheinung des Denkens in der Entwicklung des Geiſtes an. In der Wortbildung, Wortfügung ſind die logiſchen Formen an ſich mitgeſetzt, allein die Logik hat es mit den ſelbſtſtändigen Geſtalten des Denkens an und für ſich unmittelbar zu thun, und braucht nicht den Umweg zu nehmen, ſie erſt aus der Vermittelung der ſprachlichen Modification herauszuſchälen.

§. 196.

Dasjenige Moment des Begriffs, welches durch das andere beſtimmt wird, iſt das Subject.

§. 197.

Dasjenige Moment des Begriffs, durch welches das andere beſtimmt wird, iſt das Prädicat.

§. 198.

Das beſtimmte, wie das beſtimmende Moment ſind aber Momente deſſelben Begriffs. In ihm ſind ſie ſchon an ſich identiſch. Inſofern aber dieſe ihre Einheit als reale ausdrücklich geſetzt wird, iſt dies die Copula. Das Sein der Copula iſt nur die Darſtellung der an ſich ſeienden Identität des Subjects mit ſeinem Prädicat.

§. 199.

Im Verhältniß des Subjects und des Prädicats iſt jenes dasjenige, welches für ſich zunächſt ein bloßer Name iſt, der erſt an dem Prädicat und von ihm ſeine Erfüllung bekommt. Um Begriffsbeſtimmung zu ſein, muß das Prädicat, das im erſcheinenden Proceß des Denkens zum Subject erſt hinzutritt, an ſich ſchon die Selbſtbeſtimmung des Subjects ſein. Nur dasjenige Prädicat kann dem Subject wirklich gegeben werden, was ſich in ihm an ſich findet.

§. 200.

Ein Subject kann aber eben ſowohl verſchiedene Prädicate haben, als Ein Prädicat verſchiedenen Subjecten zugehören. Die Pflanze kann grün ſein, eine weiße Blüthe haben, angenehm riechen u. ſ. w. Die grüne Farbe iſt Prädicat nicht nur der Pflanze, auch des Kupferoxyds, des Serpentinſteins, des Alexanderpapageis u. ſ. w.

II.

Der Unterſchied des Urtheils von ſich.

§. 201.

Das Urtheil unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt durch die Art und Weiſe der Beziehung, inſofern die Identität ſich von der Unmittelbarkeit zur Vermittelung der Copula des Prädicats mit dem Subjecte aufhebt. Nach den Beſtimmungen des Seins iſt das Urtheil daher 1) das der Qualität; 2) das der Quantität; 3) das der Modalität.

Inſofern aber das hier entſtehende eigenthümliche Verhältniß des Subjects zu ſeinem Prädicate ausgedrückt werden ſoll, nennen wir dieſe Kategorien hier auch die Inhärenz, die Subſumtion und die objective Relation.

1) Das Urtheil der Inhärenz.

§. 202.

Das Subject iſt mit dem Prädicat als dem ſeinigen unmittelbar identiſch. Es iſt einmal ſo.

§. 203.

Die Beſtimmung des Subjects durch das Prädicat iſt als qualitative: a) poſitiv oder b) negativ oder c) unbeſtimmt.

§. 204.

a) Das Urtheil der Inhärenz iſt poſitiv, wenn irgend eine Beſtimmtheit als wirkliches Prädicat des Subjectes geſetzt wird: das Einzelne iſt dies Allgemeine.

§. 205.

Dieſer Begriff enthält aber ſofort den Mangel an Beſtimmung, daß das Subject nicht nur dies Prädicat hat. Das Urtheil wird daher b) negativ, indem das Prädicat als allgemeines negirt wird. Iſt es aber nicht allgemein, ſo kann es nur ein beſonderes ſein. Das poſitive Urtheil, A iſt B, enthält an ſich ſchon das negative, A iſt nicht B, ſofern A nämlich C oder D iſt. Iſt dies aber der Fall, ſo iſt die Allgemeinheit von B ſelbſt nur eine Beſonderheit, die mit C, D u. ſ. w. auf gleicher Linie ſteht. Die Roſe z. B., welche nicht roth iſt, iſt eben deshalb gelb oder weiß u. ſ. w. Die Roſe als Roſe, dies abſtracte Subject, iſt an ſich eben ſowohl roth, als gelb, als weiß, als es nicht roth, nicht gelb, nicht weiß iſt.

§. 206.

Der Form nach iſt aber C, das Einzelne nicht ein Beſonderes, nur eben ein Einzelnes, weshalb die qualitative Beſtimmung *unbeſtimmt* wird. Dieſe Unbeſtimmtheit wird jedoch ſelber zu einer Form des Urtheils. *α*) Poſitiv iſt dies Urtheil das *identiſche*, daß das Subject als Prädicat tautologiſch wiederholt und mithin nicht wirklich beſtimmt wird: das bekannte A gleich A. *β*) Negativ ſchließt das unbeſtimmte Urtheil von dem Subject irgend ein Prädicat aus, beſtimmt alſo wieder nichts. *Unendlich* wird dies Urtheil inſofern genannt, als das Einzelne, wenn irgend ein Prädicat als ihm nicht inhärirend geſetzt wird, noch unendlich viel andere Prädicate haben kann. In Rückſicht auf dieſe nur negative Begrenzung heißt es auch das *limitative*.

2) Das Urtheil der Subſumtion.

§. 207.

Das qualitative Urtheil enthält nur die Beziehung des *Prädicats* auf das Subject, während die Beſtimmung des *Subjectes* zum Prädicat noch fehlt. Dieſe wird durch das quantitative Verhältniß gegeben, worin das Subject zu dem Prädicate ſteht, ob nämlich nur Ein Subject, ob mehre, ob alle darunter ſubſumirt werden. Hiedurch entſteht das *ſinguläre*, das *particuläre* und *univerſelle* Urtheil.

§. 208.

Durch die Subſumtion wird alſo ſchon eine größere Beſtimmtheit des Urtheils gewonnen; allein das Subject bleibt in ihm, auch wenn es als die Allheit der vielen Einzelnen geſetzt wird, noch zufällig. Das Prädicat wird indirect zwar durch das Subject näher beſtimmt, verliert jedoch den Charakter der zufälligen Beziehung auch noch nicht. Das quantitative Urtheil nimmt das qualitative folgendermaßen in ſich auf: das ſinguläre Urtheil iſt *poſitiv*; das particuläre iſt *poſitiv* und *negativ* zugleich, denn darin, daß einige Subjecte ein gewiſſes Prädicat haben, liegt an ſich ſchon das Gegentheil, daß andere es nicht haben — und umgekehrt; das Urtheil der Allheit iſt wieder *poſitiv*; gewöhnlich gilt daſſelbe ſchon für das Urtheil der Allgemeinheit, während es erſt das der bloßen *Gemeinſchaftlichkeit* iſt.

3) Das Urtheil der Relation

§. 209.

Die Unbeſtimmtheit und Zufälligkeit ſowohl des *Prädicats* als des *Subjects* hebt ſich auf, indem das Verhältniß von Subject und Prädicat zu dem der *nothwendigen Einheit* wird: a) kategoriſch; b) hypothetiſch; c) disjunctiv.

§. 210.

a) *Kategoriſch*, indem das Subject die *Allgemeinheit* und das Prädicat ein derſelben von vorn herein immanentes, ihm alſo kein accidentell, ſondern ſubſtantiell inhärirendes iſt. Hier muß, ſobald das Subject exiſtirt, unmittelbar auch das Prädicat exiſtiren. Es drückt deſſen Weſen aus. Was aber zunächſt als das Weſen genommen wird, iſt für die äußere Reflexion ſelbſt noch unbeſtimmt und die Allgemeinheit inſofern nur das ſogenannte genus proximum. Der Wallfiſch iſt ein Säugethier, iſt ein kategoriſches Urtheil, denn ohne Säugethier zu ſein, würde er gar nicht Wallfiſch ſein können. Der Wallfiſch iſt 80 bis 100 Fuß lang, iſt aber nur ein qualitatives Urtheil u. ſ. w.

§. 211.

b) Die Identität des Einzelnen mit ſeiner Allgemeinheit wird im kategoriſchen Urtheil noch als unmittelbare Wirklichkeit geſetzt. Wird der Zuſammenhang des Prädicates mit dem Subject als ein nothwendiger, als ein Vermitteltſein des Prädicates durch das Subject beſtimmt, ſo entſteht das hypothetiſche Urtheil. Die Einheit von Subject und Prädicat, das unvermeidliche Exiſtiren des einen, wenn das andere exiſtirt, ſetzt das Subject wie das Prädicat aus ihrer Selbſtſtändigkeit gegen einander zu Momenten der Einheit herab. Gewöhnlich wird dieſe Form des Urtheils daher als die der Dependenz des Prädicates vom Subjecte, als Folge des Grundes, als Wirkung der Urſache bezeichnet. Es leuchtet ein, daß es überhaupt durch Reflexionsbeſtimmungen veranſchaulicht werden kann.

§. 212.

c) Das Urtheil wird disjunctiv, wenn mit der Einheit des Begriffs der Unterſchied deſſelben, mit dem Unterſchied deſſen Einheit geſetzt wird. Inſofern die Unterſchiede als Momente derſelben Einheit ſich einander gleich ſind, ſind ſie coordinirt, in Bezug auf die Einheit ſelber ſind ſie ihr ſubordinirt. — Zugleich ſind ſie, als demſelben Begriff gleichweſentlich, gegen einander conträr; ſofern ſie aber qualitativ geſonderte Beſtimmungen der Einheit ausmachen, ſind ſie als einzelne ſich contradictoriſch entgegengeſetzt. Das Beſondere ſchließt, als ſolches, das Beſondere von ſich aus, wiewohl es mit ihm, als der nämlichen Allgemeinheit angehörig, der Subſtanz nach identiſch iſt.

§. 213.

α) Nach dem Unterſchiede der Einheit als bloßer Verſchiedenheit iſt das disjunctive Urtheil die gleichgültige Menge der Differenzen, wie ſie aus der empiriſchen Vermiſchung des Daſeins entſpringen. So iſt es als polytomiſches das blos diviſive Urtheil. — β) Nach der Beſtimmtheit des Unterſchiedes als des poſitiven und negativen iſt die Disjunction die dichotomiſche in zwei einander ſich ausſchließende und zugleich ergänzende Glieder, die als coordinirte mit ihrem Entweder-Oder die Einheit in ſich erſchöpfen. — γ) Endlich nach der Totalität der Begriffsmomente iſt die Disjunction die trichotomiſche des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen.

§. 214.

Die Form des disjunctiven Urtheils iſt demnach theils die negative, daß die Allgemeinheit als ſolche keine der Beſonderheiten iſt: das Weder-Noch; theils die poſitive, der Unterſcheidung des Allgemeinen in die Entgegenſetzung des Beſondern: das Entweder-Oder; theils endlich die concrete Exiſtenz des Allgemeinen als Einheit ſeiner Unterſchiede in dem Beſondern und Einzelnen: das Sowohl-Als Auch.

III.

Die Auflöſung des Urtheils oder das modale Urtheil.

§. 215.

Das disjunctive Urtheil enthält bereits die Beziehung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen als eine durch die Einheit des Begriffs geſetzte und aus dieſem innern Grunde nothwendige. Die letztmögliche Form des Urtheils, das ſogenannte modale Urtheil, entwickelt die Auflöſung des Urtheils überhaupt, nämlich die Vermittelung der Inhärenz des Prädicates im Subject durch die Vergleichung des Prädicates mit dem allgemeinen Begriff des Subjectes. Der Inhalt des modalen Urtheils iſt daher nicht mehr das Beſtimmen einer einzelnen Qualität als Prädicat; nicht das der beſondern Quantität des Subjects; nicht die Immanenz des Prädicats in der Begriffseinheit. Alle dieſe Momente gehen natürlich in das modale Urtheil über; es ſelbſt aber drückt nur das Entſprechen oder Nichtentſprechen des Subjects zu ſeinem Begriff durch das Prädicat aus: aſſertoriſch; problematiſch; apodiktiſch.

§. 216.

1) Aſſertoriſch, indem die Uebereinſtimmung des Subjectes mit ſeinem Prädicat noch ohne Angabe des vermittelnden

Prädicats nur erſt in abstracto geſetzt wird und mithin das Geſetztwerden des Gegentheils eben ſo berechtigt iſt.

§. 217.

2) Das aſſertoriſche Urtheil iſt daher an ſich problematiſch, indem die Bedingung geſetzt werden muß, unter welcher jenes Entſprechen als ein nothwendiges erſcheint.

§. 218.

3) Das problematiſche Urtheil hebt ſich dadurch zum apodiktiſchen auf, daß die Beſtimmung, unter welcher das ganze Subject mit der Allgemeinheit ſeines Begriffs nach irgend einer Seite hin als entſprechend geſetzt werden kann, ausdrücklich hinzugefügt wird. Das Prädicat, welches die beſondere Beſchaffenheit des Subjects bezeichnet, tritt alſo in die Copula ein. Dieſe hört als bloße Identität des Seins auf. Ihr Sein wird inhaltsvoll und eben ihr Inhalt vermittelt das allgemeine Prädicat.

§. 219.

Indem alſo der Grund für das Prädicat angegeben wird, iſt das Urtheil nicht nur ein nothwendiges, ſondern in ſeiner Nothwendigkeit auch freies, denn es werden nicht blos zwei Momente des Begriffs durch die Copula als identiſch geſetzt, vielmehr dieſe Einheit durch ein drittes Moment gerechtfertigt und durch ſolche Vermittelung über die Form des Urtheils in demſelben Augenblick hinausgegangen, in welchem ſie ihre höchſte Vollendung, den reinſten Ausdruck objectiver Wahrheit, erreicht.

C.

Der Schluß.

Syllogiſtik.

§. 220.

Der Schluß iſt diejenige Form des Begriffs, die ihn aus der Beziehung nur zweier Momente zur totalen Einheit mit ſich dadurch zurückführt, daß die *gegenſeitige Selbſtvermittelung* der Begriffsbeſtimmungen geſetzt wird. Alles, was wahr iſt, auch in der Realität der Natur und Geſchichte, iſt es daher nur, ſofern es die Form des Schluſſes hat.

§. 221.

Weil der Schluß aus dem Verhältniß zweier Urtheile als der ſogenannten *Prämiſſen* ein drittes Urtheil als *Concluſion* ableitet, in welchem das *Subject* des Oberſatzes mit dem *Prädicat* des Subjectes des Unterſatzes durch die Vermittelung einer beiden Subjecten identiſchen Beſtimmung als des ſogenannten terminus medius zuſammengeſchloſſen wird, ſo muß der Schluß in ſeiner Geſtaltung dieſelbe Stufenfolge der Formen, wie das Urtheil, durchlaufen. Er bewegt ſich durch die Veränderung des Prädicates fort zur Veränderung des Subjectes, um mit der Ausgleichung zwiſchen Subject und Prädicat zu enden.

§. 222.

Die Modalität kann jedoch nicht als eine beſondere Schlußform hervortreten, da ſie, als die Vergewiſſerung der objectiven Wahrheit des Urtheils, in den Schluß überhaupt übergegangen iſt. Der qualitative Schluß iſt, ſeiner Geltung nach, aſſertoriſch; der quantitative problematiſch; der relative apodiktiſch.

I.

Der Inhärenzſchluß.

§. 223.

Der Schluß der Inhärenz ſchließt das Subject durch irgend eine ſeiner Qualitäten mit *irgend einer* Allgemeinheit zuſammen. Welches Moment des Daſeins an dem Subject als deſſen Beſonderheit geſetzt werde, iſt hier eben ſo zufällig, als welche Beziehung dem Beſondern auf das Allgemeine gegeben werde. Inſofern iſt dieſer Schluß völlig *formell*. Er kann, richtig gebauet, doch ohne Wahrheit ſein.

§. 224.

Weil im Schluß alle Momente ſich gegenſeitig vermitteln, ſo kann ein jedes einmal *Mitte* und einmal *Extrem* werden, durch welchen Wechſel die ſogenannten *Figuren* des Schluſſes entſtehen. Die Grundform des Schluſſes iſt die Vermittelung des Einzelnen durch das *Beſondere* mit dem Allgemeinen. Auf dieſe erſte Figur können daher auch die andern Figuren zurückgeführt werden. — Die zweite Figur enthält die Vermittelung des Allgemeinen durch das *Einzelne* mit dem Beſondern; — die dritte die des Beſondern durch das *Allgemeine* mit dem Einzelnen.

§. 225.

Indem in dieſer letzten Form die beiden Prämiſſen ſchon durch die beiden erſten Formen vermittelt ſind, zeigt ſich, daß ein jedes Moment des Begriffs im Schluß mit den andern vollkommen gleiche Bedeutung hat. Wird dieſe *Gleichheit* noch in der Form eines beſondern Schluſſes ausgedrückt, ſo gibt dies den ſogenannten *mathematiſchen* oder *identiſchen* Schluß als die vierte, an ſich überflüſſige Galeniſche Figur, daß nämlich zwei Subjecte, die einem dritten gleich ſind, es auch untereinander ſind.

II.

Der Subſumtionsſchluß.

§. 226.

Im qualitativen Schluß ſind die Beſtimmungen nach der Natur des Inhärenzurtheils noch keine dem Subject ſeinem Weſen nach nothwendig inhärirende. Es ſind eben nur Qualitäten, welche in das Verhältniß der Subordination als des Beſondern unter das Allgemeine treten. Dieſer Unbeſtimmtheit wird indirect durch den quantitativen Schluß abgeholfen, der die Singularität, Particularität und Univerſalität in den Schlußformen der Empirie, der Induction und der Analogie entwickelt.

1) Der Schluß der Empirie oder der Einheit.

§. 227.

Der Schluß der Empirie, oder der Allheit, oder der Singularität, ſchließt, in der erſten Figur, von dem Vorhandenſein eines Prädicats in allen bekannten Subjecten auf die Exiſtenz deſſelben Prädicats in einem einzelnen Subject.

2) Der Schluß der Induction oder der Vielheit.

§. 228.

Der Mangel iſt hier die Zufälligkeit der Exiſtenz des Prädicates in dieſem Subject d. h. die Richtigkeit des Oberſatzes iſt abhängig von der Wahrheit des Schlußſatzes. Dieſen Mangel hebt die Induction relativ auf, indem ſie, in der zweiten Figur, ſchließt, daß, was vielen Subjecten derſelben Allgemeinheit zukomme, auch wohl allen zukomme. Die Einheit der vielen Subjecte drückt jedoch hier nur erſt die Gemeinſchaftlichkeit der Exiſtenz irgend einer Beſtimmung in denſelben aus. Die Induction erſtrebt allerdings die weſentliche Allgemeinheit durch die Vorausſetzung des Ueberganges der Vielheit in die Allheit. Weil ſie aber für die Vermittelung derſelben noch auf die Einzelnen als Einzelne zu reflectiren und aus ſolcher Reflexion die Uebereinſtimmung ſämmtlicher Subjecte in Einem Punct zu abſtrahiren hat, ſo iſt ſie eben ſo gut nur problematiſch, als der unmittelbare Schluß der Empirie, welcher die Exiſtenz eines Prädicates in allen einzelnen Subjecten der erſten Prämiſſe vorausſetzt und doch in dem Subject, welches die zweite Prämiſſe darunter ſubſumirt, ſogleich die Ausnahme treffen könnte.

§. 229.

Um den Terminus medius auf den möglichſt engen Kreis zu beſchränken, und durch ſolche Beſchränkung zu verſtärken, ſoll die Induction die Inſtanzen beobachten, d. h. eine Kritik der Subjecte vornehmen, ob ſie auch ohne Widerſpruch als Glieder Einer Reihe angeſehen werden können, welche comparative Analyſe jedoch der Natur der Sache nach unvollſtändig und zufällig bleiben muß, ſo daß die Anzahl der Inſtanzen ſelbſt, nach der verſchiedenen Beziehung des Subjects, in's Unendliche vermehrt werden kann.

3) Der Schluß der Analogie oder der Allheit.

§. 230.

Die Unbeſtimmtheit des Prädicates aufzuheben, tritt die Analogie ein, indem ſie aus der Exiſtenz eines Prädicates, das ſie als dem Subject weſentlich nimmt, den Schluß zieht, daß andere Prädicate, ſofern ſie in dem erſteren an ſich eingehüllt liegen, dem Subject wohl ebenfalls zukommen werden.

Es verſteht ſich, daß für die Vergleichung nicht nur ein Singular, ſondern auch ein Plural ſowohl der Subjecte als der Prädicate ſtatt finden kann.

Auch die Analogie beweiſt daher erſt problematiſch und alle Cautelen der Induction gelten auch für ſie.

III.

Der Relationsſchluß.

§. 231.

Der Inhärenzſchluß als der des Verſtandes und der Subſumtionsſchluß als der der Reflexion ſind noch ohne innere Nothwendigkeit, denn bei dem erſten iſt noch das Prädicat, bei dem zweiten das Subject unbeſtimmt. Die Vernunft befriedigt ſich erſt in dem Schluſſe, in welchem das Subject und das Prädicat durch ſich ſelbſt einen untrennbaren Zuſammenhang haben und die Vermittelung daher nicht blos ein Verhältniß theils des Inhalts, theils des Umfanges, ſondern die den Gliedern des Schluſſes immanente Einheit ausdrückt.

Daß die früheren Schlußformen in dieſe letzte übergehen, verſteht ſich von ſelbſt, darf aber nicht zur Verwechſelung der höhern Form mit der niedrigeren führen. Nach den verſchiedenen Beſtimmungen des Urtheils der Relation iſt dieſer Schluß der kategoriſche, der hypothetiſche und der disjunctive.

§. 232.

1) Der kategoriſche Schluß ſchließt das Einzelne durch das Beſondere mit dem Allgemeinen zuſammen, inſofern das Beſondere hier ein von dem Subject unzertrennliches, ihm durch ſein Weſen inwohnendes, nicht blos accidentelles und tranſitoriſches Prädicat bezeichnet.

§. 233.

2) Der hypothetiſche Schluß ſchließt von der Wirklichkeit eines Moments des Begriffs auf die Nothwendigkeit eines andern.

§. 234.

3) Der disjunctive Schluß endlich ſchließt von der Selbſtunterſcheidung des Allgemeinen in die Begriffsmomente auf die Einheit eines derſelben mit den übrigen und beſtimmt alſo ſelbſt den Umfang des Inhalts nach ſeiner nothwendigen Gliederung.

Uebergang.

§. 235.

Das Sein erhebt ſich im Begriff zur Form der wahrhaften Subjectivität. Subject iſt, was in ſeinen von ihm ſelbſt geſetzten Unterſchieden mit ſich identiſch bleibt. Dies iſt actu das Einzelne. Das Einzelne iſt dem Allgemeinen nur ſcheinbar entgegengeſetzt, vielmehr enthält es daſſelbe zugleich als ſeine Subſtanz in ſich, ſo wie das Allgemeine dies nur dadurch iſt, daß es ſich zum Unterſchiede der Einzelheit entwickelt. Das Allgemeine und das Einzelne reflectiren ſich nicht blos in einander, ſondern ſind jedes ihr Anderes und können deshalb gegenſeitig zu Prädicaten werden. Die Mitte des Einzelnen und Allgemeinen iſt das Beſondere. Die Beziehung dieſer verſchiedenen Beſtimmungen des Begriffs iſt das Urtheil. Da nun alle dieſe Beſtimmungen einerſeits eine durch ſie ſelbſt zuſammengehörige Totalität ausmachen, andererſeits von einander frei ſind, weil jede die andere in ſich einſchließt, ſo iſt der Schluß die Wiederherſtellung des Begriffs zur Einheit mit ſich, indem er die einſeitige Beziehung des Urtheils aufhebt. Der Schluß läßt jedes Moment des Begriffs zu ſeiner Selbſtſtändigkeit gelangen und ſetzt doch zugleich ſeine nothwendige Identität mit den andern.

Im Begriff des vollendeten Schluſſes kehrt daher das Denken durch ſich ſelbſt zur Einheit mit dem Sein zurück, denn die Wahrheit des Schluſſes beſteht ja eben darin, daß er ſeiner Form nach nicht nur ein ſubjectiv Gewiſſes, ſondern auch ſeinem Inhalt nach objectiv Wahres iſt. Dem Inhalt nach iſt nun aber jeder wiſſenſchaftliche Schluß nur Fragment eines größeren Ganzen, in welches er einerſeits durch ſeine Prämiſſen, andererſeits durch ſeinen Schlußſatz eingreift, inſofern die Prämiſſen als Reſultat vermittelt ſind und der Schlußſatz ſelbſt wieder zur Prämiſſe wird. Der Begriff des Schluſſes hebt ſich daher ſelbſt zum Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität auf.

Die Idee, ein Schluß von Schlüſſen, iſt, als die Realiſirung ihres Begriffs in der Form des Begriffs, ſich Selbſtzweck.

Dritte Abtheilung.

Die Idee.

Ideologie.

§. 236.

Die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität iſt der Begriff der Idee. Sie iſt nicht nur ſich ſelber Zweck, ſondern ſie iſt auch der Begriff ihres Weſens. Die Metaphyſik als die Wiſſenſchaft des abſtracten Seins und die Logik als die Wiſſenſchaft des abſtracten Denkens ſind ihre Vorausſetzung. Das Sein hat ſeine Wahrheit im Denken, aber das Denken bewährt ſich wieder als Sein. Die Realität manifeſtirt an ſich ſelbſt den Begriff als ihren Grund, aber der Begriff iſt wahrhafter Begriff, nicht ein blos ſubjectiver Gedanke, nur dadurch, daß er ſich verwirklicht, daß er ſich als daſeiend ſetzt. Der Begriff der Idee enthält daher nicht die blos abſtracte Einheit des Seins und Denkens, ſondern die ſich von ſich unterſcheidende Einheit des Denkens von ſich als Denken und Sein. Wenn aber der Begriff der Idee hier gedacht wird, iſt er ſelbſt erſt inſofern abſtract, als von der Realiſirung des Begriffs der Idee als Natur und als Geiſt abſtrahirt wird. Die Wiſſenſchaft der Idee wiederholt daher die ihr vorausgeſetzten Elemente des abſtracten Seins und Denkens in ſich, indem ſie: 1) von Seiten des Seins ſich als Princip, als der eigene Urſprung und Zweck ihrer Exiſtenz beſtimmt; 2) von Seiten des Denkens ſich in der Form des Begriffs als ihre eigene Methode entwickelt; 3) ſich in der vollſtändigen Auslegung aller ihrer Momente als Syſtem darſtellt. Die Idee iſt ſelber Syſtem. Sie führt ſich als Princip durch ihre Methode conſequent aus und geſtaltet ſich als organiſche Totalität.

Der Ausdruck Idee wird aber in mehrfachem Sinn 1) für die Idee als logiſche überhaupt; 2) ſowohl für jede Beſonderung innerhalb der logiſchen Idee, als für deren Concretion gebraucht.

Man ſpricht von der Idee des Zweckes, der Idee der Natur, der Idee des Geiſtes, des Staates, der Tragödie u. ſ. w. 3) Endlich wird der Ausdruck eine Idee nach dem Vorgang des Sprachgebrauchs der Romaniſchen Völker auch für den Begriff einer Vorſtellung oder eines abſtracten Gedankens angewendet. Hier exiſtirt die urſprüngliche Bedeutung des Wortes, das ſchlechthin Allgemeine, durch ſich Seiende zu bezeichnen.

§. 237.

Die Idee iſt ſelber das abſolute, von nichts Anderem abhängige, in ſich unbedingte Sein, welches, als Involution, alle ſeine beſondern Beſtimmungen zur Evolution in ſich ſchließt. Principe nennen wir auch dieſe Beſtimmungen ſelber, ſofern von ihnen als einem an ſich relativen Anfang ausgegangen wird; das Wort Princip wird daher auch mit Grund oder Urſache ſynonym gebraucht; ja, es wird ſogar jede Kategorie z. B. Einheit, Gleichheit, Form u. ſ. w. Princip genannt.

Wie die Idee als Princip ſich ſelber der Inhalt, ſo iſt ſie auch ſelber die Form deſſelben. Sie bewegt ſich in der Form des Begriffs als eine Kette von Schlüſſen, ſo daß ſie in der grundloſen Unmittelbarkeit ihrer Exiſtenz ſich als Einheit mit allen ihren Unterſchieden ſelbſt vermittelt und in ewiger Selbſtverjüngung das immer neue Reſultat ihrer Thätigkeit iſt. Ihre Auslegung iſt daher zwar als Erſcheinung ein in's Unendliche laufender Progreß, allein zugleich kehrt ſie in jedem Punct der Entwicklung in ihre Identität mit ſich zurück und iſt darin der Unruhe des Werdens entnommen. Die Idee als Methode iſt ebenſowohl analytiſch, als ſynthetiſch; ebenſowohl regreſſiv, als progreſſiv. Die Methode als die Form der Selbſtbewegung iſt nicht blos ein Product der Anſtrengung unſeres ſubjectiven Erkennens, ſondern die der Idee ſelbſt inwohnende Geſtalt ihrer Selbſtbeſtimmung.

Als Syſtem iſt die Idee die vollſtändige Darſtellung ihrer als Princip in der Beſtimmtheit der methodiſchen Form. Dieſe Totalität iſt nicht blos eine gewiſſe zweckmäßige Anordnung, ein Arrangement nach einem gewiſſen Geſichtspunct, vielmehr die nothwendige Gliederung der Idee. Der Begriff aber der ſogenannten reinen Idee und die Realität deſſelben in der ſogenannten gemeinen Wirklichkeit ſind an und für ſich daſſelbe Weſen. Die Macht der Idee durchwirkt mit ihrer Syſtematik auch das bunte Spiel der Erſcheinung und hält es zuſammen.

Die Wiſſenſchaft vom Princip könnte nach dem Vorgang der Alten Stöcheologie oder Archäologie: die von der Methode kann Methodologie: die vom Syſtem Architektonik genannt werden. Der Ausdruck *Ideologie* iſt allerdings zum Schiboleth einer neueren Franzöſiſchen Schule geworden, welche darunter die Lehre von dem Gange des ſubjectiven Erkennens verſteht. Es iſt jedoch nicht abzuſehen, warum nicht das Wort Ideologie wieder in dem objectiven Sinn genommen werden ſoll, der urſprünglich in ihm liegt. Die Metaphyſik iſt an ſich auch ſchon Ideologie und erreicht den Standpunct der Idee im Begriff des *Zweckes* als Selbſtzweck, aber erſt im Sein als ſolchen. Die Logik iſt auch ſchon Ideologie und erreicht den Standpunct der Idee im Begriff des *Schluſſes*, aber erſt im Denken als ſolchen. Die Ideologie iſt die Einheit der Metaphyſik und Logik, der Begriff der *Idee als ſolcher*. Eben deshalb jedoch wiederholt ſich in ihr als der höheren Stufe der Begriff des Seins und des Denkens, jenes als Princip, dies als Methode und ſie ſelbſt erreicht ſich erſt im Begriff des *Syſtems*, der daher auf den des Zweckes und des Schluſſes unmittelbar zurückweiſt.

A.

Das Princip.

§ 238.

Als Princip iſt die Idee die Exiſtenz ihrer ſelbſt als der unmittelbaren Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Sie geht als Princip allen ihren Unterſchieden voran und iſt in dieſer nur in ihr gründenden Wirklichkeit das Prius ihrer realen

Möglichkeit. Sie iſt Princip, weil ſie nicht aus Anderem, nur aus ſich ſelber hervorgeht. Sie iſt ſchlechthin und bedarf, um zu exiſtiren, keines andern Stoffes. Eben deshalb finden wir auch in den beſondern Momenten der Idee dieſe Spontaneität, dieſen autogenetiſchen Charakter, dieſe Autarkie der auf ſich beruhenden Selbſtſtandigkeit wieder vor. Das Leben z. B. fängt nur von ſich an und verhält ſich zu ſeinen eigenen Beſtimmungen; keine Mechanik, keine Chemie kann es hervorbringen. Die Freiheit eines Staates exiſtirt nur, ſofern ſie ſich ſelber erzeugt und keinen andern Zweck, als ihr Daſein hat. Die Schönheit eines Kunſtwerkes iſt Schönheit nur, ſofern daſſelbe jede andere Rückſicht von ſich abgeworfen hat u. ſ. w.

Eben darum iſt aber die Idee als Princip auch die abſolute Energie, die nicht nach dem Unmöglichen, nach dem Nichts ſtrebt, ſondern, durch ſich ſelbſt ſich bewirkend, ſich auch in jedem Momente ſelbſt genügt und keiner andern, als nur der eigenen Nothwendigkeit folgt. Das Princip, aus dem Zuſtand der Involution in den der Evolution übergehend, iſt daher *conſequent* und continuirt ſich bis zur Erſchöpfung ſeiner Möglichkeit durch alle ſeine Unterſchiede.

Die Idee als Princip iſt unbedingt und einfach und der Unterſchied ihrer als Princip wird nur durch die Abſtraction des Denkens vom Sein hervorgebracht. Das Sein als Sein, ſo daß das Denken nicht als Denken im freien Unterſchied für ſich exiſtiren ſoll, iſt das *Realprincip*: das Denken als Denken, ſo daß das Sein nicht auch als Sein im ſelbſtſtandigen Unterſchied an ſich exiſtiren ſoll, iſt das *Idealprincip*. Die Wahrheit aber dieſer gegenſeitigen Vereinſeitigung des Seins und Denkens, dieſer falſchen Ausſchließlichkeit des Realen vom Idealen iſt die Einheit des Seins und Denkens ſowohl im Sein, als im Denken, denn das Sein iſt das *als Sein geſetzte* Denken und das Denken iſt nicht nur, ſondern es iſt ſogar Sein für ſich ſelber. Die Idee iſt weſentlich *Realidealismus*.

I.

Das Realprincip.

§. 239.

Die Idee iſt die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Sie iſt als Idealismus Realismus. Realismus als Realismus wird ſie nur inſofern, als das Denken mit dem Sein nicht etwa identiſch geſetzt, ſondern im Sein negirt wird. Das Sein ſoll dann nur als Sein ſein. Denken als Denken ſoll nicht ſein.

Das Realprincip kann in dieſer totalen Abſtraction erſcheinen, allein gewöhnlich erſcheint es in der concreten Geſtalt des Materialismus, der zum Mechanismus, der zum Atomismus wird. Wie auch das Realprincip gewendet werden möge, ſo kann es folgerecht immer nur als Atomiſtik endigen. Unter dem Namen Naturalismus nimmt es einen für die Erregung der Phantaſie günſtigeren Standpunct ein, weil die Conſequenz in dem allgemeinen Bilde der Natur noch verhüllt bleibt. Der Ruf nach der Natur als Erretterin, Erlöſerin ſoll, in oppoſitioneller Hinſicht, oft nichts, als das Bedürfniß der Rückkehr aus der Verbildung und Lüge zur Wahrheit bezeichnen.

II.

Das Idealprincip.

§. 240.

Die Wahrheit des Seins iſt das Denken, weil es an ſich ſelber ſchon Sein iſt und das Sein aus ſich als ſein ihm inhärirendes Prädicat ſetzt. Wird aber das Denken einſeitig iſolirt, ſo daß das Sein von ihm nicht zur Freiheit des Unterſchiedes entlaſſen wird, ſo entſteht der abſtracte Idealismus.

In ſeiner näheren Ausführung geht der Idealismus von der totalen Abſtraction des Denkens als reinen Denkens zum abſtracten Spiritualismus, dieſer zum Dynamismus, dieier zum Monadismus über, weil das Denken als wirkliches doch nur Denken eines Denkenden, alſo eines Subjectes, zu ſein vermag. Die einfache, untheilbare Subſtanz, welche der Realismus im Atom ſich zur Vorausſetzung macht, iſt in ſich unterſchiedlos und unterſcheidet ſich von andern Subſtanzen nur durch ihre Geſtalt, Schwere und Bewegung im concursu atomorum. Die einfache, untheilbare Subſtanz, welche der Idealismus in der Monade ſich zur Vorausſetzung macht, iſt in ſich als Denken thätig, ſtellt ſich ihr ſelber und die andern Monaden vor, unterſcheidet ſich ſelber von ſich und den übrigen Monaden und befindet ſich mit ihnen nothwendig nicht in einem mechaniſchen, ſondern dynamiſchen, ideellen Verhältniß. Die Unterſchiede der Monaden von einander können deshalb nur graduelle der geringeren oder größern Klarheit des Denkens ſein und die reinſte Form der Monade muß das ſich ſelber ſetzende Ich ſein, für welches in ihm nichts, was es nicht ſelber für ſich hervorbringt, zu exiſtiren vermag.

III.

Das Idealrealprincip.

§. 241.

Das Princip des abſtracten Realismus ſo gut, als das des abſtracten Idealismus, haben im Weſen der Idee ihre Berechtigung, weil der Begriff derſelben nicht weniger das Sein, als das Denken, in ſich ſchließt. Das Falſche an ihnen iſt nur, daß der Realismus den Idealismus, dieſer jenen von ſich ausſchließt, denn dieſe Ausſchließung vernichtet das Weſen der Idee, die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität zu ſein. Der Realismus läßt das Denken in den Purismus des Seins aufgeben, ſo daß es nicht vom Sein zur Unterſcheidung und zur freien Beziehung auf ſich gelangt; der Idealismus läßt das Sein in den Abſolutismus des Denkens verſchwinden, ſo daß es nicht vom Denken zur Unterſcheidung und relativen Selbſtſtändigkeit in ſich gelangt. Die Idee iſt aber ihrem wahren Begriff eben ſo ſehr Realismus, als Idealismus. Der Idealrealismus läßt ſich wahrhaft nur, wie bei Ariſtoteles und Hegel, als Begriff des Geiſtes durchführen.

Es iſt jedoch richtig geſagt worden, daß alle ächte Philoſophie Idealismus ſei, ſofern nämlich damit ausgedrückt werden ſoll, daß das Denken das ideelle Prius des Seins ausmache. Der Uebergang des Denkens in das Sein iſt zu begreifen, der des Seins in das Denken nicht. Wäre nicht das Denken an und für ſich das Voraus alles Seins, das von ihm als Sein ſich unterſcheidet, ſo wäre die Welt undenkbar. Der Materialismus ſcheint Alles zu erklären und macht Alles nur um ſo unbegreiflicher. Allein der vernünftige Idealismus iſt eben darum nicht ſo zu verſtehen, als wenn die abſolute Priorität des Denkens nicht auch den Begriff des Seins als ſeine eigene Beſtimmung in ſich ſchlöſſe, als wenn nicht, ſich zu realiſiren, die eigene Nothwendigkeit des Begriffs wäre. Der Geiſt iſt nicht nur an ſich die Wahrheit, ſondern er manifeſtirt dies auch, ſchöpferiſch.

§. 242.

Die Idee als Princip iſt daher ſowohl mit ſich und mit allen ihren Beſtimmungen identiſch, als ſie auch ſich von ſich als Einheit und von allen ihren Unterſchieden unterſcheidet.

Wird die Identität abſtract geſetzt, ſo werden die Unterſchiede zur nichtsbedeutenden Tautologie, zu einem im Grunde überflüſſigen Schein herabgeſetzt. Es entſtehen aus ſolcher Faſſung des Princips ſogenannte Identitätsſyſteme. Um die concrete Identität von der abſtracten in der Terminologie zu unterſcheiden, hat man neuerdings den Ausdruck Monismus eingeführt.

Wird der Unterſchied abſtract geſetzt, ſo wird er zur Beſtimmtheit des Poſitiven und Negativen verfeſtigt. Es entſteht eine Contrapoſition zweier Principe, die ſich als gegenſeitige Umkehrung in einer parallelen Entwicklung verhalten: der Dualismus. In der Philoſophie iſt das Bedürfniß der Einheit zu fühlbar, als daß ſie nicht durchſchnittlich darauf ausgehen ſollte, den Dualismus zu vermeiden, allein das Princip ſelber oder die Entwicklung iſt oft mangelhaft und bringt einen unbewußten und ungewollten Dualismus zum Vorſchein. Auf dem Gebiete der Religion und ihrer Phantaſie iſt es anders; hier iſt der Dualismus als bewußtprincipieller häufig, um die Exiſtenz der Welt und des Böſen ſcheinbar zu erklären.

§. 243.

Die Idee als Princip iſt endlich allen ihren Beſtimmungen immanent, denn ſie ſelber iſt es, welche ſie als ihre Unterſchiede ſetzt. Aus dem gleichen Grunde aber iſt ſie auch allen ihren Beſtimmungen transcendent, denn nicht ſie hängt von ihren Unterſchieden, ſondern die Unterſchiede hangen von ihr ab. Sie iſt nicht blos die Summe derſelben, vielmehr ihre lebendige, in ihnen die eigene Fülle auslegende Einheit. Als ihren Beſtimmungen immanent iſt ſie das Prius derſelben und continuirt ſich in ſie hinein; als ihren Beſtimmungen transcendent behauptet ſie auch ihre Superiorität, die Freiheit ihres Unterſchiedes von ihren Unterſchieden.

Es iſt alſo falſch, die Immanenz oder die Transcendenz einſeitig zum Princip zu machen und noch falſcher, dieſen Gegenſatz und ſeine Auflöſung als nur dem religiöſen Gebiet angehörig zu betrachten. Immanenz und Transcendenz ſind Correlate. Als Cauſalität iſt Gott der Welt immanent, aber als ihr Begriff iſt er ihr transcendent.

§. 244.

Weil die Idee an und für ſich nur Eine iſt, ſo kann ſie auch nur ſich ſelber das Princip ſein. Indem ſie ihren Begriff realiſirt und ihre Realität begreift, bleibt ſie mit ſich harmoniſch. Die Identität, wie die Dualität, die einfache Beſtimmtheit, wie die ſymmetriſche Verdoppelung, ſind nur Momente ihrer Totalität. Als Zweck iſt ſie das Sollen, welches, ſich als Sein zu erreichen, a priori in ſich verbürgt hat. Sie iſt Selbſtzweck. Dieſe Bewegung der Idee, ſich als Princip durch eigene

Thätigkeit ihrem Begriff gemäß hervorzubringen, iſt die Form ihrer Exiſtenz, ihre Methode.

B

Die Methode.

§. 243.

Die Idee iſt als Princip an ſich der Trieb, ſich zu entwickeln. Die Form dieſer Entwicklung iſt die Grenze, welche ſie jedem ihrer Unterſchiede anweiſt. Sie iſt ſelber das Maaß für jedes ihrer Glieder, indem ſie als ideelle Einheit zu einem jeden ſowohl immanent, als transcendent ſich verhält; immanent, denn ſie ſetzt jedes ihrer Glieder als eine nothwendige Geſtaltung ihrer ſelbſt; transcendent, denn ſie geht über jedes derſelben als eine nur beſondere Beſtimmtheit hinaus. Immanenz und Transcendenz ſetzen einander voraus und gehen aus einander hervor; daſſelbe Weſen kann ſich ſowohl immanent als transcendent und beides in verſchiedenen Beziehungen verhalten. Die Idee iſt mithin jedem ihrer Momente an ſich ſowohl *activ* als *paſſiv* immanent, denn ſie ſetzt in ihren Unterſchieden ſich ſelbſt und iſt alſo auch in ihnen enthalten; eben ſo aber iſt ſie auch als transcendent zu jedem ihrer Momente in einem activen und paſſiven Verhältniß, denn als Einheit geht ſie über jedes ihrer beſondern Momente hinaus und macht daſſelbe zu einem überſchrittenen. Die Vergangenheit z. B. iſt der Gegenwart immanent, beſtimmt ſie alſo activ; aber dieſe Gegenwart wird ſofort ſelbſt wieder von einer andern überſchritten und zur Paſſivität des Vergangenſeins herabgeſetzt, ſo daß die Gegenwart als werdende die active Rolle übernimmt u. ſ. w. Jeder Verſuch, ein Syſtem der reinen Immanenz als Pantheismus, Akosmismus, Naturalismus, Logotheismus durchzuführen, muß ſich durch die Einſeitigkeit des Princips eben ſo widerlegen, als der entgegenſtehende, ein Syſtem der reinen Transcendenz als Theismus, abſtracten Creatianismus, Supernaturalismus, Spiritualismus durchzuführen.

§. 246.

Die ebenſowohl poſitive wie negative Einheit der Immanenz und Transcendenz ſetzt das Ganze der Idee als die in ſich vorwärts und rückwärts kreiſende Bewegung, ſo daß das Princip in jeder einzelnen Beſtimmung gegenwärtig iſt, in ihm ſich auf ſich bezieht und im Anfang eben ſo ſchon bis zum Ende vorgreift, wie mit dem Ende in ſich als Anfang zurückgreift. Dieſe Bewegung iſt die Methode der Idee. Wenn ſie nicht an und für ſich exiſtirte, ſo würde das Erkennen ſie nicht beſitzen. Die Idee führt als Methode ſelber den Beweis, daß ſie die Gewißheit ihrer ſelbſt als aller Wahrheit iſt.

Das ſpeculative Erkennen unterſcheidet ſich von der Akriſie des gewöhnlichen, unwiſſenſchaftlichen Bewußtſeins durch die Methode. Die Methode iſt aber nicht nur eine Form, die das Erkennen ſich ſubjectiv als ein Mittel der beſſern und leichtern, der irrthumloſeren und ſchnelleren Erfaſſung der Wahrheit bereitet, ſondern ſie iſt auch die Form der Thätigkeit der Idee ſelber. Gehörte die Form nur dem Subject an, ſo würde dies einen Hiatus des Erkennens und der zu begreifenden Wirklichkeit begründen. Wie das ſubjective Denken ſich dazu erhebt, ſein Erkennen der Methode zu unterwerfen, das gehört der Wiſſenſchaft des ſubjectiven Geiſtes, der Pſychologie, an. Im Begriff der logiſchen Idee an und für ſich kann von dem Gegenſatz des Sub- und Objects, von dem theoretiſchen Proceß, von dem Suchen nach der Vergewiſſerung der Wahrheit, nicht die Rede ſein, denn hier iſt der Inhalt der Wiſſenſchaft ja nur erſt der Begriff der unperſönlichen Vernunft, der Idee als eines erſt logiſchen Subjectes. Die Methode iſt die Kunſt des wiſſenſchaftlichen Beweiſens, der organiſchen Gliederung der Begriffe, nur deswegen, weil die Evolution der Idee ſelber Methode iſt. Alle Beſtimmungen der logiſchen Idee, Sein, Weſen, Zweck, Begriff, Princip u. ſ. w. exiſtiren auch als Beſtimmungen des ſubjectiven Erkennens. Hieraus folgt aber nicht, daß ſie nicht auch ihre eigene Selbſtſtändigkeit beſäßen, daß ſie nicht ſo, wie ſie an und für ſich ſind, beſchrieben werden müßten. Eben ſo gewiß iſt es, daß ſie, um als reine Begriffe actu zu exiſtiren, gedacht werden müſſen, alſo als ideelle Exiſtenzen nur in einem denkenden Subject Daſein gewinnen, und doch folgt hieraus nicht, daß ſie nicht ihre eigene Nothwendigkeit hätten. So iſt es ebenfalls mit der Methode. Weil die Idee in ihrer Bewegung *dialektiſch* iſt, darum gibt es eine Wiſſenſchaft der Dialektik; weil die Idee an ſich ſelbſt Methode befolgt, darum gibt es eine Methodik.

§. 247.

Die Methode der Idee als die Form ihrer Selbſterzeugung iſt *genetiſch*, d. h. ſie iſt als Form mit dem Inhalt identiſch. Der *Begriff*, iſt geſagt worden, ſei die *Sache ſelbſt*. Dies iſt richtig, denn wenn der Begriff nicht die Sache zu ſeinem Inhalt hat, ſo iſt er ohne Wahrheit. Allein jener Ausdruck iſt nicht ſo zu verſtehen, als wenn *innerhalb des wiſſenſchaftlichen Erkennens* die dialektiſche Geneſis in ihrer *ideellen* Bewegung zugleich die unmittelbare Production der *reellen Geneſis* wäre, als wenn z. B. das Erkennen des wahrhaften Begriffs der Pflanze auch das Hervorbringen natürlicher Pflanzen in ſich ſchlöſſe. In der Zauberei ſtellt ſich der Wahn einen ſolchen Zuſammenhang vor, der wirklicher Weiſe nur im *göttlichen Schaffen* exiſtirt. Gottes Denken iſt allerdings ein abſolut productives, deſſen Idealität ſofort in die Realität umſchlägt. Der Begriff iſt für das Erkennen die Sache ſelbſt in dem Sinn, daß er, sub specie aeterni, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der ewigen Beſtimmungen der Idee, abgeſehen von den empiriſchen Modificationen ihrer Erſcheinung, in ſich faßt.

§. 248.

Die genetiſche Methode ſetzt die Einheit der Idee als die ſich ſelbſt unterſcheidende, ſo daß das Andersſein nicht von Außen her aufgenommen wird, ſondern die eigene Beſtimmung des Begriffs ausmacht. Jeder Unterſchied iſt daher, als Setzen der Einheit, an ſich ein poſitives Moment, jedes aber auch, als von der Einheit und den übrigen Momenten ſich unterſcheidend, ſich für ſich ſetzend, ein negatives Moment und die Wahrheit deshalb nur das Ganze. Inſofern nun die Idee als Selbſtbegriff in ihre Unterſchiede ſich zerlegt, löſt ſie ihre Einheit darin auf und ſie verfährt analytiſch. — Inſofern ſie aber als Einheit durch ihre Unterſchiede ſich hindurch continuirt und als Ende in ſich als Anfang zurückkehrt, iſt ſie ſelber die Verknüpfung aller Unterſchiede und verfährt ſie ſynthetiſch. — An und für ſich aber iſt die genetiſche Methode in jedem Punct analytiſch und ſynthetiſch zugleich, denn die Entwickelung iſt eben ſo wohl ein Auseinandergeben der Einheit in den Unterſchied, als dieſes Sichentfalten ein Zuſammengeben zur Einheit der Unterſchiede.

Das ſubjective Erkennen arbeitet die Analyſe wie die Syntheſe der Idee zu einer großen Weitläuftigkeit des Verfahrens aus und es wird gemeinhin ein außerordentlicher Werth auf den Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode gelegt. Dieſe Hochachtung der Methode iſt an und für ſich löblich, allein mit dem Dringen auf Methode ſteht der factiſche Zuſtand der Wiſſenſchaften im größten Widerſpruch, denn es gibt ſehr wenig Werke, in denen eine Wiſſenſchaft analytiſch oder ſynthetiſch, noch weniger, in denen ſie genetiſch, mit Bewußtſein über die Methode und mit Gehorſam gegen ſie entwickelt wäre. Nur ungefähr, nach einer ſubjectiven, approximativen Schätzung, pflegt man im erzählenden Ton vom Einfachern zum Zuſammengeſetztern überzugeben.

Jeder Inhalt des Erkennens kann übrigens in einer dieſer drei Formen abgehandelt werden, weil ſie in der That Beſtimmungen der Bewegung der Idee ſind. In der Geſchichte der Wiſſenſchaft folgen ſich die Methoden der verſchiedenen Epochen im naturgemäßen Gange ganz ſo, wie im Begriff; die analytiſche Tendenz bahnt der ſynthetiſchen, die ſynthetiſche der genetiſchen den Weg. Von der Vorausſetzung des Einzelnen, das als ein Gegebenes in ſeine Momente unterſchieden wird, geht das Erkennen durch das Reſultat der Analyſe zur Vorausſetzung des Allgemeinen über, deſſen Erſchöpfung durch folgerichtige Ableitung zum Begriff der ſich ſelbſt vorausſetzenden Idee führt.

§. 249.

Die Selbſtbewegung des Begriffs iſt, wie die des Univerſums, eine auf jedem Punct *anfangende*, eine auf jedem in ſich *zurückkehrende*. Der dialektiſche Prozeß wird zu einem *Kreis von Kreiſen*, der ſich an und für ſich in jedem ſeiner Momente befriedigt. Als *Erſcheinung* hat die Idee allerdings den Progreß in's Unendliche an ſich, abſoluter Weiſe aber iſt ſie als die immer ſich ſelbſt gleiche von dem Schickſal der gleichgültigen Veränderlichkeit des Werdens frei. Dieſe Gleichheit ahmt die Wiſſenſchaft nach. Als das formale Abbild der Idee ſetzt nämlich die Methode jedes Moment ſowohl als *unmittelbar*, wie als *vermittelnd* und in ſeiner Vermittelung *vermittelt*. 1) Als *unmittelbar*, denn jedes iſt an und für ſich eine *urſprüngliche* Beſtimmung der Einen Idee. Wie nun das Daſein der Idee ſelber ſich nicht ableiten läßt, ſo laſſen ſich auch ihre Beſtimmungen in Betreff der Urſprünglichkeit nicht ableiten. Sie ſind, weil ſie ſind. Sie ſind ſo, unmittelbar. — 2) Als *vermittelnd*, denn jede Beſtimmung nicht nur bringt alle übrigen als ihre Vorausſetzung hervor, ſondern auch alle übrigen bringen die eine als ihre Vorausſetzung hervor. — 3) Als *vermittelt*, denn jedes Moment iſt ein Reſultat nicht blos ſeiner ſelbſt, ſondern weſentlich ſowohl des Momentes, aus deſſen Werden es ſich ergeben, als auch des Momentes, in welches es mit ſeinem eigenen Werden als in ſeinen Zweck übergeht. Seine Eigenthümlichkeit iſt als ein beſonderer Punct der Entwickelungsreihe die *Mitte* zweier anderer Momente und ſchließt durch dieſe die *Concurrenz* und *Cooperation aller* übrigen Momente für ſeine Geneſis in ihrem Werden und Entwerden in ſich.

§ 250.

Für die Beſchreibung dieſes genetiſchen Proceſſes haben wir verſchiedene Formeln. So iſt das Moment, aus welchem ein anderes als vermittelt hervorgeht, die Baſis oder Bedingung deſſelben und es ſelber das Reſultat. So iſt jenes producirend, dies Product, aber, weil ſelbſt wieder Baſis und Bedingung für das nächſte Moment, iſt es producirendes Product. Das Moment, welches reſultirt, negirt das erſte, aus welchem es herkommt, allein es ſelber wird ſeinerſeits wieder negirt oder vielmehr negirt ſich ſelber. Die Negation iſt Negation der Negation. Die Negativität durchläuft alle Puncte der unendlichen Reihe. So iſt das Spätere die Wahrheit des Früheren; nicht als wenn nicht auch dies an ſich wahr und nothwendig wäre, wohl aber in dem Sinn, daß, was ſeine eigentliche Bedeutung, nicht ſowohl an ihm ſelber, als an dem, was aus ihm reſultirt, zur Erſcheinung kommt.

Es erhellt, daß jedes Moment des Ganzen einen dieſer Werthe, den der Unmittelbarkeit, der Vermittelung oder des Vermitteltſeins, haben kann: welchen aber eines haben muß, das kommt auf den Punct an, der die Initiative bildet. Dieſe Einſicht iſt weſentlich, um einer Menge von leeren Künſteleien und öden Schulſtreitigkeiten zu entgehen. Die Kraft des Beweiſes liegt immer in der Nothwendigkeit der Vermittelung; in dem beſtimmten Fall iſt die Nothwendigkeit immer nur Eine; allein dieſe Einheit iſt nicht ſo zu verſtehen, als wenn nicht ein und daſſelbe zu einem Andern oder zu ſich ſelber in verſchiedener Beziehung eine verſchiedene Vermittelung eingehen könnte. So z. B. iſt die Natur in ihrer Exiſtenz cauſaler Weiſe durch den göttlichen Geiſt vermittelt, aber die Exiſtenz des Geiſtes als des menſchlichen iſt wieder durch die Natur vermittelt. Iſt alſo von dem Verhältniß des Geiſtes zur Natur die Rede, ſo muß die verſchiedene Beziehung geſondert werden, in welcher der Geiſt als Gott und der Geiſt als der endliche zur Natur ſtehen. So iſt es mit dem Verhältniß von Kunſt und Religion, von Familie und Staat u. ſ. w.

§. 251.

Die Dialektik der genetiſchen Methode iſt daher die reale Gerechtigkeit, die jedem Moment der Totalität den ihm in beſtimmter Beziehung zukommenden Werth ertheilt. Als die Negation der Negation ſich affirmirend, iſt ſie die immanente Selbſtkritik, durch welche eine Beſtimmung ſich als nothwendiges Reſultat rechtfertigt, aber auch den Anſpruch einer Beſtimmung widerlegt, in ihrer Vereinzelung ausſchließlich das totale Abſolute zu ſein. — Die Dialektik macht alſo, indem ſie den Gegenſatz, ja den Widerſpruch und ſeine Auflöſung in ſich aufnimmt, eine äußerliche Eriſtik als Polemik und Apologetik überflüſſig.

§. 252.

Die Dialektik läßt die Unterſchiede frei. Dieſer Ausdruck iſt theils gegen die abſtracte Unterſchiedsloſigkeit der ſogenannten Identitätsſyſteme gerichtet, die den Unterſchied zu einem bloßen Schein verflüchtigen; theils gegen die eben ſo abſtracte Reflexion der Dualitätsſyſteme, welche den Unterſchied nur in der Form der antagoniſtiſchen Spannung ſetzen. Der Unterſchid iſt an ſich ein geſetzter, denn er iſt nicht nur durch die Einheit, ſondern auch durch alle übrigen Unterſchiede vermittelt: allein zugleich ſetzt er auch ſich ſelber und genießt einer relativen Selbſtſtändigkeit. Dieſe Beſtimmtheit erklärt es, wie das relativ niedrigere Moment empiriſch außer und neben dem höhern fortzuexiſtiren vermag. In dem höhern iſt es ſeinem Weſen nach mitgeſetzt und doch verſchwindet es, wenn das höhere in die Exiſtenz tritt, nicht in Nichts, ſondern erhält ſich. Dem abſtracten Verſtande nach müßte dies als eine Inconſequenz erſcheinen, aber die Idee iſt eben nichts Abſtractes und ſo ſehen wir nicht nur in der Natur, ſondern auch im Geiſt die verſchiedenen Stufen ihrer Entwickelung als ein Nebeneinander fortbeſtehen, ſollten auch manche Stufen nur noch als Petrefacten oder Ruinen ein dauerndes Zeugniß von ſich geben. Obgleich alſo das Chriſtenthum ſchon lange da iſt, ſo exiſtirt doch das Judenthum, das Heidenthum noch immer neben ihm; obſchon alſo bereits freie Verfaſſungen da ſind, ſo exiſtiren doch noch Despotieen u. ſ. w.

§. 253.

Die *Widerlegung* innerhalb der genetiſchen Methode hat demnach nicht den Sinn, als ob das, was aufgehoben wird, als ein Widerlegtes überhaupt ein *Falſches* und in ſich *Richtiges* wäre, ſondern ſie iſt nur die Negation der Einſeitigkeit und Unvollendung des Moments gegenüber der ganzen Idee. — Eben ſo hat die *Rechtfertigung* nicht den Sinn, als ſollte dasjenige Negative, was nicht etwa nur der beſtimmte Unterſchied, ſondern das gegen den Begriff der Idee Negative iſt, nicht wirklich als negativ geſetzt und das Kranke als geſund, das Häßliche als ſchön, das Böſe als gut gerechtfertigt werden. Im Begriff der Freiheit des Unterſchiedes liegt zwar mit Nothwendigkeit der Begriff der Möglichkeit, daß die Erſcheinung der Idee ſich gegen ihr Weſen widerſprechend verhalten *kann*, nicht aber, daß ſie es *ſoll*. Häßlichkeit, Krankheit, Schmerz, Verrücktheit, Bosheit können exiſtiren, aber es liegt nicht im Begriff der Idee, daß ſie exiſtiren *müſſen*; im Gegentheil verhält ſich die Idee gegen ſolche Exiſtenzen als gegen die poſitive Negation der Realität ihres Begriffs ſelber negativ.

§. 254.

Das Negative als die Exiſtenz des Widerſpruchs der Erſcheinung mit ihrem Weſen, der Realität mit ihrem Begriff, iſt nicht 1) das *Abſurde* als die totale Begriffloſigkeit; 2) auch nicht die *Unvollkommenheit*, welche im *Werden* überhaupt, im Uebergang vom relativ Niedrigeren zum relativ Höheren liegt; dieſe relative Unvollendung liegt in der Nothwendigkeit der Entwickelung; die Blüthe kann noch nicht die Frucht, das Lallen des Kindes kann noch nicht das Sprechen, der Gedanke des Zweckes kann noch nicht ſeine Ausführung ſein u. ſ. w. Das Negative im obigen Sinn iſt 3) auch nicht die Negation, welche dadurch entſteht, daß die freigelaſſenen Momente der Idee in ihrer empiriſchen Erſcheinung mit einander in *Conflict* gerathen, daß der Blitz einen Baum ſpaltet, daß ein Tiger einen Menſchen frißt, daß ein Erdbeben gerade da die Erdrinde zerreißt, wo eine Stadt gebauet iſt u. ſ. w. Endlich 4) iſt dies Negative auch nicht die Entgegenſetzung, die im Begriff der Idee liegt, wie in der Polarität nicht nur die Pole einander entgegengeſetzt ſind, ſondern auch als gleichnamige dualiſtiſch wirken; wie Jugend und Alter, das Erhabene und Gefällige, das Große und Kleine u. ſ. w. ſolche Entgegenſetzungen ſind.

Dies Negative iſt vielmehr das Nichtſeinſollende und doch Seiende, die poſitive Exiſtenz der Unidee. Dieſer Widerſpruch der Realität mit ihrem Begriff iſt die Erzeugung des Unweſens, die von der Idee nicht nur nicht gefordert, ſondern als ihre Verkehrung verurtheilt, als die Exiſtenz der Begriffswidrigkeit verworfen wird. Dem Nichtſeinſollenden ſteht die ganze Weltordnung entgegen und hemmt es auf jedem ſeiner Schritte.

§. 255.

Das Negative würde ohne das Poſitive unmöglich ſein. Sein Widerſpruch iſt bedingt durch die Vorausſetzung der Harmonie der Idee mit ſich ſelber. Das Negative iſt daher allerdings an ſich das Unvernünftige, an und für ſich Nichtige. Weil es aber ſein Scheinleben aus der Vernunft ernährt, ſo muß es in ſeiner Entwickelung formell der Methode der Vernunft folgen. Sein an und für ſich unvernünftiger Inhalt kann ſich dieſem Zuſammenhange nicht entziehen. Der Schluß als die Form der Vernunft iſt auch der Unvernunft des Negativen nothwendig, weil daſſelbe die Verkehrung der Vernunft und dieſe inſofern noch ſein Inhalt iſt, ohne welchen es gar nicht ſein würde. Aus dieſem Grunde kann es eine Wiſſenſchaft des Alogiſchen, des Irrationalen, eine Wiſſenſchaft des kranken Lebens, des Böſen u. ſ. f. geben.

§. 256.

Die Negativität des Nichtſeinſollenden hat als Erſcheinung dieſelbe Wirklichkeit, wie die Exiſtenz der normalen Autonotät der Idee und kann daher äußerlich mit dieſer auf das Engſte verflochten ſein. Die Abnormität kann zur Uſurpation, zur Degradation und zur Monſtroſität werden. In der Idee ſind alle Beſtimmungen einander an ſich gleich, im beſtimmten Verhältniß zu einander jedoch unter- und übergeordnet. Das niedrigere Moment enthält in dieſer Hinſicht das höhere ſchon als Möglichkeit in ſich. In ſeiner Erſcheinung können daher bereits Ankündigungen des in ihm verborgenen höhern Daſeins, zu deſſen Wirklichkeit es ſich aufhebt, vorkommen. *Solche Anticipation* iſt die Manifeſtation des höhern Princips ſelber, welches den Kreis der Erſcheinung des relativ niedrigern einmal durchbricht und der Folge einmal vorgreift. *Uſurpation* aber iſt die Anſtrengung des niedrigern Princips, in der Form des höhern zu erſcheinen, ohne doch ſich gegen daſſelbe aufgeben zu wollen und ein Widerſpruch zwiſchen Begriff und Realität, der mit der Selbſtzerrüttung der Erſcheinung, mit der Auflöſung des *gemachten* Scheines, endigen muß. — Das höhere Princip, in welchem das relativ niedrigere als ein Moment ſeiner Wirklichkeit mitgeſetzt iſt, kann, ohne ſich untreu zu werden, in die Form des niedrigeren als in eine ſeiner eigenen Vorausſetzungen eingehen. Da es das höhere nur iſt, ſofern es das niedrigern in ſich ſchließt, ſo iſt dies Zurückgeben ein freies, die *Accommodation*, wie ſich Pflanzen und Thiere einer andern Gegend durch Akklimatiſation anſchmiegen, wie der Mündige zum Unmündigen ſich herablaßt u. ſ. w. *Degradation* aber iſt die Verſetzung des höhern Princips in den Zuſtand einer *Abhängigkeit vom niedrigern, die ſeinem Begriff widerſpricht.* Statt ſich in der Gleichheit mit ſich zu behaupten, oder ſtatt zu dem Princip ſich aufzuheben, welches, im Verhältniß zu ihm, ſeine normale Superiorität ausmacht, fällt es von ſeiner Würde ab in ein unter ihm ſtehendes, an ſich von ihm ſchon überwundenes. Es wirft ſich weg. Die Accommodation bequemt ſich der niedrigern Bildung an, ſie auf ihren Standpunct zu erheben; die Degradation dagegen iſt die Auflöſung des höhern Princips durch ſeine Einverleibung in das niedere.

— Die Inconſequenz, Hemmung und Verkehrung der Evolution des Princips kommt auch in der Geſtalt zum Vorſchein, in die es ſich verbildet. Jede Erſcheinung kann durch andere beeinträchtigt und in ihrer Entwicklung verkümmert werden. Solche Beſchränkung iſt noch keine Verzerrung. Uſurpation aber und Degradation bewirken Mißgeſtaltungen, Monſtroſitäten. Die Mißwirkung des Innern bringt auch im Aeußern eine Entſtaltung derjenigen Form hervor, welche die Erſcheinung, wenn ſie normal wäre, haben ſollte.

§. 257.

Weil die Idee auch noch in den gegen ihren Begriff negativen Exiſtenzen durch den zuvor aufgezeigten Zuſammenhang des Negativen mit dem Poſitiven thätig iſt, ſo kann das Schickſal der Exiſtenz des Nichtſeinſollenden in ſeinem Verlauf ein verſchiedenes ſein, denn 1) kann es ſich einfach auflöſen, indem es durch ſeinen Widerſpruch ſich vernichtet; 2) kann es ſich aus ſeiner Perverſität, gleichſam als aus einer Verirrung, noch wieder durch allmälige Ablenkung in ſeine normale Evolution zurückbilden; 3) kann es, um ſich vom Untergange zu retten, ſeine ſchon corrumpirte Exiſtenz gewaltſam von ſich ausſtoßen, und den noch vorhandenen, noch nicht in die falſche Entwicklung aufgezehrten Reſt ſeiner Integrität anwenden, ſich in ſeiner Wahrheit poſitiv herzuſtellen. Dieſer Verſuch iſt die Revolution. Die, ihrem Trieb nach, vorwärts dringende, durch äußern Zwang niedergehaltene, in Widerſprüchen abgemarterte, in Pſeudoproducten und Pſeudogeſtalten erſchöpfte Kraft des Princips ſchlägt auf ſeine Initiative zurück, zerſtört äußerlich das Daſein ſeiner bisherigen Entwicklung und fängt ſeine Evolution rückſichtslos von Neuem an. Das zur Verzweiflung gedrängte Princip will ſeine gehemmte und entſtellte normale Evolution dennoch durchſetzen. Die Revolution iſt deshalb nicht blos eine heftige Erregung, wie Sturm und Gewitter, Affect und Leidenſchaft u. ſ. f.; nicht blos der Uebergang eines Dinges oder Individuums von einer Qualität zu einer andern;

nicht blos die ſanfte Allmaligkeit, mit welcher die *Reform* die beginnende Störung, Ueberhebung, Entwürdigung und Entſtaltung in ihrem Werden noch wieder auflöſt und zu einem poſitiven Reſultate fortführt: ſie iſt vielmehr die grauenhafte Kriſe, in welcher das Princip, von ſeiner bisherigen, es vernichtenden Evolution *abſtrahirend*, durch krampfhafte Concentration in ſeine Subſtanz ſich zu retten ſtrebt.

Indem das Princip, mit relativer Selbſtvergeſſenheit ſeiner bisherigen Erſcheinung, auf ſich nach ſeiner anfänglichen Reinheit zurückgeht, nimmt es doch alle, auch die negativen, Bildungsverſuche, die es gemacht hat, mit ſich und iſt daher in der *Wiedergeburt* ſeines Anfangs doch etwas ganz Anderes, als bei ſeinem erſten Verlauf. Nur hierdurch wird begreiflich, daß die Revolution *ſchnell*, mit Einem Schlage, erreicht, was das Princip im normalen Gange allmälig hätte erreichen ſollen. In ſeine Kriſe drängen ſich alle die Acte des poſitiven Fortſchrittes zuſammen, die es ſonſt in organiſcher Ruhe würde entfaltet haben. Die Revolution beginnt alſo damit, daß ſie in Einem Ruck alle Widerſprüche, wie ſie zwiſchen der *beſtehenden* Abnormität und der *ſeinſollenden* Normalität ſich entwickelt haben, auf das Höchſte anſpannt und ihre bisherige Scheineinheit durch die Ueberſpannung bricht. Hierauf geht ſie zum *Nivellement* der Anarchie über, indem ſie gewaltſam alle Unterſchiede aufhebt, weil in ihnen, wie ſie dieſelben vorfindet, die falſche Negativität mit dem wirklich Poſitiven vermiſcht iſt. Dieſe Abſtraction, die im Leben als Fieber und Paralyſe, moraliſch als Reue und Buße, politiſch als gewaltſame Vernichtung einer formell zu Recht beſtehenden Verfaſſung erſcheint, iſt jedoch nur ein *Durchgangspunct*. Die Unterſchiedloſigkeit deſſelben kann ſich nicht erhalten; die immer thätige Idee eröffnet von ihr aus die neue Entwickelung der dem Princip immanennten, nothwendigen Unterſchiede.

§. 258.

Die Idee iſt allein die wahrhafte Wirklichkeit. Als die abſolute Macht hat ſie daher die Energie, das Negative zu über-

winden und in die poſitive Identität mit ſich zurückzubilden. Aller Entzweiung, auch der härteſten, iſt die Verſöhnung möglich. Die Einheit der Idee mit ſich als Wiedereinheit bekommt eine noch größere Intenſität und Empfindlichkeit, wie die Verjüngung eines Wiedergeneſenden; wie die Komik, die aus dem Häßlichen reſultirt u. ſ. w. Ueber einen Sünder, der ſich bekehrt, iſt mehr Freude im Himmel, als über neun und neunzig Gerechte.

§. 259.

Der abſtracte Verſtand denkt nicht daran, das Negative in ſeinem Zuſammenhang mit dem Poſitiven zu erkennen und zu entwickeln. Er behandelt es als Ausnahme. Er widmet ihm in ſeinen Lehrbüchern eine Anmerkung oder einen Anhang. Er verdächtigt die ſpeculative Philoſophie, wenn ſie in dieſe Abgründe herniederſteigt und beſchuldigt ſie, mit ſophiſtiſcher Dialektik die Lüge ſelber zur Wahrheit zu verdrehen. Daß die Methode in ihren Begriff den Unterſchied der verſchiedenen unbefangenen Formen des Negativen von dem Negativen als dem Nichtſeinſollenden aufzunehmen und auseinanderzuſetzen habe, iſt ihm noch weniger einleuchtend, als daß es überhaupt geſchieht. Aber die Wiſſenſchaft muß dazu kommen, die Methode nicht blos als die Formbeſtimmung ihrer Begriffe, ſondern, indem als dieſe, zugleich als die Form der eigenen Bewegung der Idee, in ihrer logiſchen, wie in ihrer realen Geſtaltung, zu erkennen. Erſt mit ſolcher Erkenntniß hat die Dürre des ſcholaſtiſchen Formalismus ein Ende.

Das Princip nun, in der methodiſchen und vollſtändigen Gliederung aller ſeiner Momente, wird zum Syſtem.

C.

Das Syſtem.

§. 260.

Die Totalität der methodiſchen Ausführung des Princips als eines ſich ſelbſt erzeugenden, gliedernden und ſich genügenden Ganzen iſt der Begriff des Syſtems. Es iſt zu unterſcheiden 1) zwiſchen dem Begriff des Syſtems an ſich und 2) zwiſchen dem Verhältniß dieſes Begriffs zur gemeinen Wirklichkeit, ſofern dieſe im gleichgültigen Durcheinander und Schwanken der empiriſchen Phänomene oft das Gegentheil aller Syſtematik zu ſein ſcheint. Die Immanenz des Begriffs der Idee in der Realität des Empiriſchen wird 3) nur dadurch völlig erledigt, daß die Wiſſenſchaft der Natur und des Geiſtes in ihrer weiteren Auslegung ſelbſt dieſer Beweis iſt. Die logiſche Wiſſenſchaft kann nur noch den Uebergang zur Natur und zum Geiſte enthalten. Der Begriff der Vernunft iſt ſelber ein Syſtem, dem an ſich ſeine eigenthümliche Nothwendigkeit zukommt, und welches dennoch mit dem Syſtem der Natur und des Geiſtes ein einziges, in ſich zuſammenſtimmendes Ganzes ausmacht. Als der reine, nur im Element des abſtracten Denkens für ſich exiſtirende Begriff ihrer ſelbſt iſt die Idee das Syſtem der reinen Vernunft, deren Beſtimmungen zu einander das Verhältniß nur der Nothwendigkeit haben. Als rein objective Darſtellung ihres Begriffs iſt die Idee das Syſtem der Natur, in welchem der Nothwendigkeit ſich der Zufall hinzugeſellt; endlich als für ſich ſeiende Einheit ihres Begriffs und ſeiner Realiſation iſt die Idee das Syſtem des Geiſtes, deſſen Nothwendigkeit die Freiheit iſt und in welchem daher zur Nothwendigkeit und Zufälligkeit noch die Willkür hinzutritt. Jedes dieſer Syſteme iſt in ſich ein Schluß; aber ſie alle zuſammen ſind Ein Schluß, Ein einziges Syſtem.

I.

Das Syſtem an ſich.

§. 261.

Die Idee iſt ſelbſt Syſtem. Dies iſt der Grund, welcher die Wiſſenſchaft zur Syſtematik verpflichtet. Alles Sträuben des fragmentariſchen Reflectirens, des geiſtreichen Raiſonnirens, iſt gegen die Nothwendigkeit der Sache ohnmächtig. Weil die Idee an und für ſich Syſtem iſt, vermag die Wiſſenſchaft, als ihr Nachbild, auch Syſtem und damit Kunſtwerk zu ſein. Das äſthetiſche Kunſtwerk läßt die Nothwendigkeit als Freiheit, die Freiheit als Nothwendigkeit in vollkommen harmoniſcher Durchdringung erſcheinen. Alles in ihm iſt nothwendig, weil nichts in ihm iſt, das nicht Ausdruck der Idee wäre: aber Alles in ihm iſt auch frei, weil nichts in ihm iſt, das ſich nicht als ein ſich ſelbſt entwickelndes Daſein ſetzte. Auch das wiſſenſchaftliche Kunſtwerk ſoll Nothwendigkeit und Freiheit vereinigen. Die Erkenntniß als die Selbſtgewißheit der Wahrheit ſoll den Proceß der Selbſtgeſtaltung des Begriffs der Idee zur Darſtellung bringen. Inſofern ſind ſich nun wohl das äſthetiſche und das wiſſenſchaftliche Kunſtwerk gleich. Dennoch kann das wiſſenſchaftliche an Schönheit ſich nicht mit dem äſthetiſchen meſſen, weil dies für die Erregung der Phantaſie aus der Phantaſie geſchaffen wird; jenes in ſeinem an und für ſich abſtracten Elemente für das Denken die Wahrheit beweiſen will. Dieſes will durch die Realiſirung des Ideals entzücken; jenes kann auch durch ſeine Schönheit entzücken, aber zunächſt ſoll und will es überzeugen. Die Kraft des wiſſenſchaftlichen Erkennens bleibt der Beweis. Die äſthetiſche Production, deren Realität die Macht der ſinnfälligen Erſcheinung des Weſens, dringt uns die Anerkennung, daß die Idee allein die Wahrheit, gleichſam magiſch auf. Das wiſſenſchaftliche Produciren hat dagegen gerade die Enthüllung der Vermittelung, die Begründung als Begründung, die Entblößung der Wurzeln der Erſcheinung zu ihrer Aufgabe. Das äſthetiſche Kunſtwerk hat nicht nur an ſich ſelbſt ein nothwendiges Maaß der Begrenzung; ſondern wird in demſelben auch noch von Außen her durch die Beſchaffenheit ſeines Stoffs und durch die nächſte geſchichtliche Beziehung, in die es eintritt, unterſtützt. Das wiſſenſchaftliche Kunſtwerk hingegen iſt für ſeine Begrenzung viel mehr der Willkür preisgegeben, eine Unſicherheit, die nicht blos Schuld des erkennenden Subjectes iſt. Die Wiſſenſchaft ſoll nichts im Innern zurücklaſſen, ſondern Alles herausſetzen, allein das hierin bedingte, an ſich löbliche Streben nach Vollſtändigkeit und Gründlichkeit verlockt leicht zu Abſchweifungen, zu Weitläufigkeiten, zur Einmiſchung der Geſchichte einer Wiſſenſchaft in den Gang des Begriffs. Aus ſolcher Schwierigkeit erklärt ſich die außerordentliche Seltenheit wiſſenſchaftlicher Kunſtwerke.

§ 262.

Das Syſtem iſt alſo die vollkommenſte Darſtellung der Wiſſenſchaft, denn das Syſtem läßt das logiſche Moment ſich nicht zu abſtracten Kategorien iſoliren, unter welche die Beſonderheit des Stoffs nur äußerlich ſubſumirt würde. Eben ſo wenig läßt es die ſachliche Specification ſich ohne logiſche Gliederung tumultuariſch und rhapſodiſch hinſtürzen, ſondern verſchmilzt die particuläre Energie des eigenthümlichen Inhalts mit der univerſellen Nothwendigkeit der logiſchen Form. Dies ſtete Durchſcheinen der ſpecifiſchen Beſonderheit durch die allgemeine logiſche Geſetzlichkeit iſt es wohl eigentlich, welche man mit dem Ausdruck gemeint hat, daß *jeder* Inhalt der Erkenntniß ſeine eigene Methode habe; denn anders gemeint würde dieſer Ausdruck die Vernichtung aller Wiſſenſchaft ſein.

§ 263.

Weil das Syſtem das Princip und die Methode in ſich zuſammenfaßt, ſo gehen alle Prädicate, die von jenen gelten, auch auf das Syſtem über. Ein Syſtem kann nach vielerlei Beziehungen benannt werden, atomiſtiſch, analytiſch u. ſ. w. Aber auch die verſchiedenen Standpuncte der Erkenntniß gehören hierher, wie man von dogmatiſchen, von ſkeptiſchen Syſtemen u. ſ. w. ſpricht.

Das Syſtem ſoll die Totalität der aus der Idee als Princip ſich ergebenden Beſtimmungen in methodiſcher Form ſein. Die Wiſſenſchaft ſcheint jedoch, der Erſcheinung gegenüber, mit dieſer Gliederung nur ein Abſtractum hervorzubringen, weil die unmittelbare Wirklichkeit der Ordnung des Syſtems oft eher zu ſpotten, als ihr zu gehorſamen die Phyſiognomie hat. Dieſe Incongruenz muß von der Wiſſenſchaft als ein Moment ihrer ſelber begriffen werden, um zu erkennen, ob denn alle Theorie, welche die Alten das Süßeſte nannten und vollendet nur dem Gotte zuſchrieben, grau ſei und grün nur des Lebens goldner Baum — Worte, welche Mephiſto als ſeine diaboliſche Weisheit ſpricht, woran ſo viele Verehrer dieſer Sentenz in ihrer ebenfalls mephiſtopheliſchen Verachtung des beſchaulichen Lebens nicht zu denken ſcheinen.

II.

Die Wirklichkeit des Syſtems der Idee als Begriff und als Realität.

§. 264.

Die Idee als Begriff ſtellt ihr Syſtem in einem Cyklus von Beſtimmungen dar, von welchen die eine immer die andern in nothwendiger Verkettung bedingt, wie ſie umgekehrt durch ſie bedingt wird. Die erſcheinende Wirklichkeit dagegen ſtellt durch das ihr eigenthümliche Element der Aeußerlichkeit in Raum und Zeit ein, wie es ſcheint, regelloſes Durcheinander der verſchiedenſten Exiſtenzen dar, worin das der ſyſtematiſchen Folge nach Fremdeſte ſich nachbarlich berührt.

In dem Syſtem iſt jeder Begriff, ſeiner Wechſelwirkung mit den übrigen unbeſchadet, zugleich für ſich abgeſchloſſen und ſich ſelbſt gleich. In der gemeinen Wirklichkeit hingegen iſt jede Exiſtenz durch den unmittelbaren Zuſammenhang mit tauſend andern ſo bedingt, daß die Realiſirung ihres Begriffs eine ſchwankende wird, worin ſie dem, was ſie ſein ſoll, bald ſich nähert, bald von ihm ſich entfernt.

Im Syſtem culminirt endlich ein jeder Begriff in der Mitte zwiſchen ſeiner Bedingung und ſeinem Reſultat. In dieſer Stellung hat er ſeine beſtimmte Größe. Dagegen hat in der unmittelbaren Wirklichkeit jede Exiſtenz an ſich mit jeder daſſelbe Recht. Jede ſucht vor allen Dingen ſich ſelbſt zu erhalten und ſo ſcheint zwiſchen ihnen kein Unterſchied der Bedeutung zu ſein.

§. 265.

Dieſe Begriffe, des Chaos, der Oscillation und des Gleichwerths aller Erſcheinungen, löſen ſich in den Begriff des Localſyſtems, der Compenſation und der Centraliſation auf. In dieſen Formen verwirklicht die Idee die Verſöhnung zwiſchen ſich als Begriff und zwiſchen ihrer Realität als Erſcheinung des Syſtems.

1) Das Chaos und das Localſyſtem.

§. 266.

Die Idee als logiſche entwickelt in ſtätiger Folge einen Begriff aus dem andern. Als Begriff der Natur und des Geiſtes ſtellt ſie nicht weniger ſich als ein ſolches Continuum, als eine ſyſtematiſche Gliederung dar. In der Realität der Erſcheinung aber wird mit der Gleichgültigkeit des Raumes und der Zeit gegen die Beſtimmtheit ihrer Erfüllung dem Durcheinander der an ſich verſchiedenſten Exiſtenzen der Zugang eröffnet, ſo daß, indem ſie, auch gegen einander gleichgültig, auf denſelben Punct ins Daſein drängen, ein Kampf entſteht, aus deſſen gegenſeitiger Vernichtung nur diejenigen überdauern, welche an den andern die Bedingung ihres Daſeins finden und ſie ſich als die Mittel ihrer Erhaltung unterwerfen.

§. 267.

Die Wüſtheit des Chaos exiſtirt inſofern immer, allein in ſeinem bunten und abenteuerlichen Durcheinander entſteht eine gewiſſe Ordnung dadurch, daß die eine Exiſtenz für ſich allein nicht zu exiſtiren vermag, vielmehr der andern bedarf und durch ſie beſchränkt wird. — Jede Exiſtenz beſchränkt nämlich alle übrigen ſchon ganz unmittelbar durch ihr bloßes Daſein und nöthigt ihnen inſofern ganz mechaniſch ein beſonderes Verhalten zu ihr ab. Eben ſo aber wird auch ſie von allen übrigen theils gehoben, theils gedrückt. — Doch nicht blos mechaniſch wirken die Exiſtenzen auf einander, ſondern auch dynamiſch, weil ſie, als an ſich von verſchiedener Beſchaffenheit, in ihrem Zuſammenſein ſich unmittelbar inficiren und durch ſolche mehr offenbare oder geheime Infection verändern. — Endlich aber ſetzen ſie ſich auch teleologiſch einander voraus und beſchränken ſich auch ſo als Zweck und Mittel.

§. 268.

Inſofern nun dieſe gegenſeitige Gebundenheit die Wirkſamkeit der chaotiſchen Exiſtenzen zu einem beſtimmten mittleren Durchſchnitt regulirt, erzeugt ſich ein eigenthümlicher Zuſammenhang aller Proceſſe, den wir Localſyſtem nennen. Es wird eben ſo ſehr von allen in ihm verſammelten Exiſtenzen hervorgebracht, als es umgekehrt ſie hervorbringt und ihnen ſein individuelles Gepräge aufdrückt. — In der Entwickelung des Geiſtes bilden ſich auch in chronologiſcher Folge ſyſtematiſche Einheiten, die wir Epochen nennen.

Viele Exiſtenzen haben an ihrer Localnatur oder ihrem Localgeiſt ihre Schranke, ſo daß ſie, aus dieſem Syſtem herausgeriſſen und in die Mitte eines andern verſetzt, untergehen. — Daſſelbe gilt in chronologiſcher Rückſicht von den Menſchen, die zwar Vertreter Einer Epoche ſein können, in die nächſte aber, von ihnen ſelbſt herbeigeführte, ſich nicht mehr zu finden wiſſen. — In dieſen Begriffen wurzelt die Statiſtik.

§. 269.

Durch die Einheit des Localſyſtems erreicht die erſcheinende Wirklichkeit, in der Kreuzung der Dinge und Geiſter, der Naturproceſſe und menſchlichen Handlungen, eine Nachahmung der Idee, die Entwicklung einer in ſich zuſammenſtimmenden Totalität.

2) Die Oscillation und die Compenſation.

§. 270.

Die ſyſtematiſchen Beſtimmungen der Idee bleiben ſich immer gleich: die einzelne Erſcheinung dagegen iſt in ihrer Exiſtenz der Ungleichheit der Realität ihres Verhältniſſes zu dem ihr zu Grunde liegenden Begriff unterworfen, indem ſie ſich bald ihm als ihrem Ideal nähert, bald von ihm — bis zur Carricatur — ſich entfernt. Mit dem innern Reichthum der Erſcheinung wächſt die Möglichkeit ſolcher Oscillation, weil durch ihn die Vielſeitigkeit der Berührung und Wechſelwirkung mit andern Exiſtenzen ſich ſteigert.

Dem Anſchein nach drohet in der wuchernden Einſeitigkeit mancher Phänomene, in den Verwüſtungen anderer, die Idee oft ganz zu Grunde gerichtet zu werden. Die Wirklichkeit bietet in manchen Schwankungen das Schauſpiel theils des Verſchwindens, des völligen Mangels conſtitutiver Elemente, theils des Zerrbildes einer geſpenſtiſchen Entartung derſelben, theils den Beginn eines abſoluten Unterganges aller Erſcheinung überhaupt dar; — wie in Stürmen, Erdbeben, Ueberſchwemmungen, Dürre, Waldbränden, Volkskrankheiten, ſchreiendem und grauſamen Unrecht, Wahnſinn, Revolutionen u. dgl.

§. 271.

Die Idee iſt aber der Erſcheinung immanent, ſo daß die Abſolutheit ihrer Entäußerung zwar in die Breite des Raumes und in die Weite der Zeit ausgegoſſen iſt, allein an und für ſich auch den innern Gegenhalt gegen negative Extreme der Erſcheinung ausmacht. Dieſe müſſen möglich ſein, weil die Erſcheinung als ſolche von dem Act der Entäußerung des Abſoluten frei iſt, ſo wie dies in der ewigen Gleichheit mit ſich durch die Vielheit, die Mannigfaltigkeit und den Tumult der Erſcheinung hindurch dennoch ſeiner ſelbſt ſicher bleibt. Gerade die Immanenz der Idee iſt die Garantie dafür, daß ſie, als das Weſen der Erſcheinung, gegen dieſe auch als Transcendenz ſich zu behaupten vermag. Eben weil die Idee ihre Erſcheinung frei läßt, beherrſcht ſie dieſelbe.

Hierauf beruhet nun das Syſtem der Compenſation d. h. der *empiriſchen Ausgleichung*, durch welche es der Idee gelingt, auch im Gewirr der Endlichkeit und Zufälligkeit ihrer *Gerechtigkeit* ein pragmatiſches Genüge zu thun.

§. 272.

Jede Exiſtenz übt in ihrer Endlichkeit eine beſtimmte Wirkung, der von allen Seiten her, wohin ſie dringt, die Gegenwirkung der andern Exiſtenzen, welche ſie erregt, mit Nothwendigkeit zurückkommt. In ihrem Daſein und deſſen Verlauf erfährt ſie mithin nur ſich ſelbſt und es kann ihr im Grunde nichts geſchehen, als was ſie vermöge ihrer Beſchaffenheit ſich ſelbſt anthut. Die Summe des Thuns und Leidens iſt das *Schickſal* einer Exiſtenz, das nur im Zuſammenhang aller Erſcheinungen mit allen ſich vollendet, ſo daß in dem der einzelnen zugleich das der übrigen mitgeſetzt iſt.

Die Idee ſelber, als der abſolute Begriff der Totalität der Erſcheinungen, iſt *ohne Schickſal*; die einzelne Erſcheinung hingegen, als nur ein Moment des Ganzen, hat einen beſchränkten Verlauf, deſſen durch ſie ſelbſt unvermeidliche Nothwendigkeit wir Gerechtigkeit zu nennen pflegen und deſſen Werth nicht in einem äußerlich vielleicht gerade hervorſtechenden Punct, ſondern in der Continuität und Einheit aller Momente zu ſuchen iſt.

Der gemeine Optimismus d. h. der eudämoniſtiſche, hält ſich daran, daß Glück und Unglück identiſch ſeien, weil jede Luſt in Unluſt, jede Unluſt in Luſt übergehen kann und die beſtimmte Zuſtändigkeit der Exiſtenz daher völlig gleichgültig ſei. Er liegt dem Urtheil zu Grunde, welches bei allem Unheil den Troſt predigt, daß man, wozu es gut ſei, nicht wiſſen könne, oder welches in äußerlicher Teleologie auch die Wuth des Zahnſchmerzes für eine gute Einrichtung hält, weil man ſich, ohne ſie, einen Zahn ziehen zu laſſen ſchwer entſchließen würde. Die Wahrheit dieſer egoiſtiſchen Anſicht iſt die Macht, mit welcher die Idee als das den Erſcheinungen immanente Weſen die Erhaltung des Allgemeinen behauptet und dadurch den Beweis führt, daß die endlichen Einzelheiten ſich gegenſeitig ihr Recht anthun.

§. 273.

Wie ſich die Oſcillation und die Compenſation im Beſondern geſtaltet, das iſt Sache der Darſtellung der beſondern Formen der Idee. Hier ſoll nur vorläufig auf den Unterſchied in der ausgleichenden Dialektik der Natur und Geſchichte hingewieſen werden. Die Natur iſt an ſich gegen den Geiſt gleichgültig; der Geiſt iſt gegen ſie an ſich ſelbſtſtändig und macht ſie zum Organ der Vermittelung ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung; aber die Zufälligkeit der Natur greift in das Handeln des Geiſtes in einer für dieſen myſteriöſen Weiſe ein. Eine Schlacht z. B. geht verloren, weil ein Nebel, ein heftiger Staubwind, ein Regen u. ſ. w. interveniren; eben darum aber wird ſie dann von der andern Seite gewonnen. Die Thätigkeit der Natur, im Wechſel der Bewegung der Körper, im Proceß der Elemente, im Kampf der Pflanzen mit den Pflanzen, der Thiere mit den Pflanzen und Thieren, das Gleichmaaß ihrer beſondern Erſcheinungen zu realiſiren, nennen wir mit Recht die Oekonomie derſelben. Das Uebel iſt daher ein Begriff, der für die Natur ſelbſt nicht exiſtirt, da ſie ihre Realitat nicht mit ihrem Begriff vergleicht, was nur wir an ihrer Stelle thun.

Der Geiſt ſetzt die ſolidariſche Verbindlichkeit jedes Geiſtes mit allen, aller mit jedem, ſo daß, bei aller Unabhängigkeit des individuellen Geſchicks im Einzelnen, doch die Wechſelwirkung zwiſchen der Gattung und dem Individuum eine durchgreifende iſt. Die Biographie auch des geringſten Menſchen iſt ſo gut in ſich nothwendig und ein Spiegel der Menſchheit, als die Geſchichte der größten Berühmtheiten.

Der Widerſpruch der Realität des Geiſtes mit ſeinem Begriff kann in einzelnen Subjecten und Handlungen viel größer ſein, als der der Natur: nichts deſtoweniger bringt der Geiſt an und für ſich doch nur das hervor, was ſeinem Begriff wahrhaft gemäß iſt. Dies ſchlechthin Seinſollende vernichtet als die abſolute Macht die Eitelkeit und den Widerſtand des Nichtſeinſollenden, indem es zugleich an der Exiſtenz deſſelben die negative Seite in ihr poſitives Gegentheil umzubeugen verſteht. Je künſtlicher z. B. die Veranſtaltungen eines Subjectes ſind, eine Endlichkeit negativen Inhalts, das Geheimniß einer Verſchwörung u. dgl. zu ſchützen, um deſto gewiſſer werden dieſelben durch Erregung ihres Gegentheils dazu dienen, ſie zu vernichten und das Gute zu beſtätigen. Die größte Klugheit eines Schurken wird doch am Schickſal zu Nichts. Die Compenſation der menſchlichen Geſchicke bedarf daher 1) der Ausdehnung im Raum und des Zeitverlaufs, ſo daß, gleichſam durch den Langmuth der Idee, oft erſt am Ende einer Exiſtenz, was an ihr iſt, offenbar wird; 2) bedarf ſie der Seitenverbreitung der Cauſalität, indem es nicht nothwendig iſt, daß die Reaction direct auf das Subject zurückkomme, vielmehr kann ſie auch indirect durch das letzte von mehren Zwiſchengliedern, in welche die Action übergegangen, auf das urſprünglich verurſachende Subject zurückkommen. Dieſem können nun die Vermittelungen der Reaction verborgen bleiben und dann wird ihm ſein Geſchick geheimnißvoll, wiewohl es die an ſich zweifelloſe Gerechtigkeit deſſelben anzuerkennen hat.

Die einzelne That gilt allerdings nur als das, was ſie iſt, indem ſie hervorgebracht wird, die gute als die gute, die böſe als die böſe. Es folgt deshalb zunächſt aus ihnen weiter nichts; ja ſo wenig, daß die Exiſtenz des Guten für die des Böſen, die des Böſen für die des Guten, zur äußern Vermittelung werden kann. — Glück aber und Unglück beruhen auf dem äußern Zuſammenhang der endlichen Exiſtenzen und können daher beide ſowohl mit dem Guten als mit dem Böſen eben ſowohl verbunden als nichtverbunden ſein. Der Geiſt nach ſeiner Wahrheit iſt über den Unterſchied von Luſt und Unluſt hinaus. Nicht das Glück, ſo angenehm es iſt, ſondern die Freiheit iſt der Zweck, in welchem er ſich ſelbſt erreicht. Luſt z. B. ohne Freiheit, wenn ein Gefangener ein ſchönes Zimmer bewohnt, gut ißt und trinkt u. ſ. w., wird zur Qual. Eben weil der Geiſt nur iſt, was er thut, ſo erzeugt er ſelbſt die Wendepuncte ſeiner Geſchichte, in denen er die Ungleichheit zwiſchen ſeiner Realität und ſeinem Begriff aufhebt, ſei es tragiſch oder komiſch oder tragikomiſch. Dieſe Umwendung des Geſchehens durch die Kraft des allſeitigen Zuſammenhanges in das der Abſicht des Subjectes Entgegengeſetzte iſt die hiſtoriſche Ironie, wie z. B. die Hellenen aus dem Marmorblock, aus welchem der Siegeswahn der Perſer ſein Tropaion über ſie zu errichten dachte, die Statue der Rhamnuſiſchen Nemeſis verfertigten.

§. 274.

Die Oscillation wird daher nicht blos durch ein mechaniſches Syſtem des Gleichgewichts aufgehoben, ſondern nimmt auch die Form der Periodicität der Erſcheinung der Momente der Idee an. Das eine Moment reißt vor den übrigen eine Zeit lang die Herrſchaft an ſich, ſollicitirt aber gerade hiedurch den Antagonismus des ihm correlaten Elementes, ſo daß die Einſeitigkeit ſeines Sieges den Sieg des ihm inhärirenden entgegengeſetzten Momentes als Inhalt der nächſten Periode fordert und vorbereitet.

§. 275.

In der Summirung der progreſſiven und regreſſiven Phänomene, in der ſucceſſiven Compenſation der vorgreifenden wie der rückgängigen Zuſtände, erreicht die Wirklichkeit die Vollſtändigkeit aller Momente, welche die Totalität der Idee an ſich ausmachen. Die Oscillation des Realen mit ihrem Stoß und Gegenſtoß iſt das Mittel, wodurch daſſelbe mit träg erſcheinender allein ſicherer Conſequenz das analytiſche und ſynthetiſche Moment des Werdens miteinander ausgleicht. Das Daſein, wie es in der Scala aller Zuſtände, im periodiſchen Wechſel der Extreme, als die Einheit aller Localſyſteme und ihrer Metamorphoſen mit der Coexiſtenz des Fortſchritts, des Rückſchritts und des status quo reſultirt, iſt das der Idee entſprechende.

3) Die Einzigkeit und die Centraliſation.

§. 276.

Die Wahrheit des Localſyſtems iſt die Compenſation, die der Compenſation die Einzigkeit des Einzelnen. Das Einzelne iſt dem Einzelnen darin, daß es exiſtirt, vollkommen gleich. Keines hat in dieſer Trivialität vor den andern etwas voraus. Wie aber in dem Syſtem der Idee alle Begriffe an ſich gleich nothwendig ſind und doch jeder für ſich ſchlechthin einzig iſt, ſo auch iſt das Einzelne der gemeinen Wirklichkeit in der allgemeinen Gleichheit des unmittelbaren Daſeins doch darin von einander unterſchieden, ob es der bloßen Maſſe angehört oder ob es die Energie derſelben in ſich centraliſirt und ſich durch ſolche Individualiſirung ihres Weſens vereinzigt.

§. 277.

a) Einzig iſt ſchon ganz unmittelbar freilich jedes Exiſtirende überhaupt, was es auch ſei, denn ſo, wie es als dieſes in dieſem Zuſammenhang da iſt, kann es im Fluß des pragmatiſchen Cauſalnexus nur Einmal exiſtiren, ohne je vorher noch nachher ſeines Gleichen zu haben.

§. 278.

b) Aber nicht nur kommt jedem Exemplar einer Gattung dieſe wohlfeile Einzigkeit zu, ſondern, weil an und für ſich Alles mit Allem auch empiriſch zuſammenhängt, wie im Syſtem der Idee alle Begriffe ſich gegenſeitig halten und tragen, ſo kann auch jedes für jedes eine Bedeutung gewinnen, ihm einzig und allein ſeine Exiſtenz zu vermitteln. Dies iſt der Humor des Geſchehens, der das Heterogenſte mit dem Heterogenſten, das Kleinſte mit dem Größten, das Niedrigſte mit dem Höchſten plötzlich in eine ſolche Verkettung bringt, daß jedes gezwungen wird, in dem andern die weſentliche Gleichheit mit ſich ſelbſt anzuerkennen, weil es ohne daſſelbe die Realiſirung ſeines Begriffs nicht würde durchſetzen können. Der Werth der Dinge für einander iſt ein relativ wechſelnder.

§. 279.

c) Die Idee enthält aber auch in ihrer Syſtematik die abſolute Einzigkeit in den Momenten, worin ſie die Prämiſſen einer Stufe zur Einheit des Schluſſes integrirt. Dieſe conſtanten Concentrationen ſtellen das Weſen eines conſtitutiven Elementes der Idee nicht blos in der Allgemeinheit des nur gedachten Begriffs, ſondern auch als concrete Exiſtenz dar. Das Allgemeine als ſolches, Materie, Pflanze, Thier, Staat, Kunſt u. ſ. f. überhaupt, exiſtirt nicht an ſich als Individuum, nur als Begriff. Allein in ſeiner realen Entwicklung erreicht der Begriff eine Exiſtenz, worin er alle Momente, die er außerdem zu einſeitigen Geſtalten ausbreitet, zur Einheit individuell zuſammenfaßt, ſo daß in einer ſolchen das Ideal zur Wirklichkeit der Erſcheinung durchdringt.

α) In der Natur z. B. kommt dieſe Einzigkeit vor, wenn eine Exiſtenz die Eigenſchaften der Arten ſo in ſich centraliſirt, daß ſie die Gattung zu repräſentiren vermag, wie z. B. das Weſen des Metalls im Golde, das der Pflanze in der Familie der Roſaceen, das des Thieres in der Zunft der Quadrumanen instar omnium ſich darſtellt. Oder wie auf dem Erdball nothwendig Ein Berg der höchſte und Einer der niedrigſte, Eine Inſel die längſte und Eine die kürzeſte u. ſ. w.

β) In der Geſchichte kann jedes conſtitutive Element des Geiſtes, obwohl es natürlich ſich immerfort erhält, doch als ausſchließendes Princip der Bildung, ſo daß alle Functionen ihm ſich unterordnen und durch daſſelbe einſeitig beſtimmt werden, nur ein Einziges Mal Epoche machen, wie z. B. das Princip der Familie in China, das der Kunſt in Hellas u. ſ. w. Iſt es mit einem Princip zu ſolcher Einzigkeit gekommen, ſo kann es zum zweitenmal eine gleich abſolute Herrſchaft nicht wieder gewinnen. Jeder Verſuch, den es — gewöhnlich — dazu macht, kann nur dahin ausſchlagen, ſeine Vergeblichkeit zu beweiſen.

§. 280.

γ) Weil das Allgemeine erſt im Einzelnen ſeine beſtimmte Wirklichkeit hat, ſo ſucht die Erſcheinung die unbeſtimmte Vielheit ihrer mannigfaltigen Exiſtenzen immer wieder zu einer individuellen Einheit zuſammenzuſchließen und eine ſolche centrale Totalität ihrer peripheriſchen gegenüberzuſtellen. Ein bloßes Exemplar ſeiner Gattung iſt freilich jedes Einzelne, allein das Einzelne unterſcheidet ſich vom Einzelnen durch das Maaß der Energie und die qualitative Reinheit, mit welcher es die beſondern Momente des Allgemeinen in ſich darſtellt. — Daß es nicht die Art der Idee ſei, ihre Fülle in Ein Exemplar zu ſchütten, iſt ſo wenig wahr, daß vielmehr alle Thätigkeit der Idee in ihrer Realiſation darauf ausgeht, ihre Subſtanz auch als Subject zu ſetzen. Mit ſolcher individualiſirender Centraliſation hört die Selbſtſtändigkeit der übrigen peripheriſchen Exiſtenzen nicht auf, aber was in ihnen vom Weſen der Idee in zerſtreuten Zügen vorkommt, findet in ihr ſich auf plaſtiſche Weiſe vereinigt.

§. 281.

Wegen der unendlich vielſeitigen Möglichkeit der Berührung, in welche die Erſcheinung zur Erſcheinung treten kann, vermag ſie allerdings auch Zuſtände zu unterhalten, in denen eine fortwährende Gährung herrſcht, ohne daß das Ringen nach Geſtalt zu einem Reſultat käme. Man kann ſie zwar auch als Localſyſteme betrachten, allein nur als ſolche, in denen die Anarchie das conſtituirende Princip iſt; ſie erzeugen nur, um ſogleich wieder zu vernichten. Ihre Geburten, wie tumultuariſch ſie auch vorbereitet werden, ſind conſtante Fehlgeburten, wie die Steppengewitter in Südrußland, wie Polens Staatwerdung u. ſ. w.

§. 282.

Zeigen ſich in einer Sphäre Anſätze zur Centraliſation, ſo iſt dies ein Beweis, daß ſie als Syſtem ſich in ſich abzurunden beginnt. Erreicht ſie aber kein eigenes Centrum, ſo muß ſie einem andern ſich unterwerfen, das über ſie hingreift und ſie zu ſeinem Accidenz zu machen die Kraft hat.

§. 283.

Jedes relative und locale Syſtem bringt nothwendig einen Superlativ ſeiner Exiſtenz hervor. Diejenige Einzigkeit aber, die wir in geſchichtlichem Sinn Individualität nennen, hat an der unmittelbar empiriſchen Einzigkeit, und an dem relativ individuellen Zuſammentreffen der Umſtände, wie es durch die Localſyſteme und die Oscillation des Daſeins hervorgebracht wird, ihre paſſive Vorausſetzung. Sie muß durch ihre Thätigkeit den ganzen Umfang der Wirklichkeit, welche die Idee in einem gewiſſen Kreiſe ſchon gewonnen hat, actu in ſich zuſammenfaſſen. Dies iſt der Weg ihrer Bildung. Ihre centrale Bedeutung beweiſt die Individualität aber nur durch die Werke und Thaten, in denen ſie ſich ſelbſt und mit ſich zugleich das Allgemeine darſtellt. Die ächte Urſprünglichkeit liegt nicht in dem Eigenſinn der abſonderlichen Willkür, vielmehr in der Lebendigkeit und Wahrheit, mit welcher das Individuum das nothwendige Weſen eines Momentes der Idee zum entſchiedenen Ausdruck bringt. In dieſer Individualiſirung erreicht die Verwirklichung der Idee ihre höchſte Spitze.

III.

Uebergang.

Das Syſtem ein Schluß von Schlüſſen.

§. 284.

Weil an und für ſich die Idee nur Eine iſt, ſo enthält auch jeder ihrer Unterſchiede ſelbſt wieder das Weſen der ganzen Idee. Durch ihre Selbſtunterſcheidung entwickelt die Idee ſich ſelbſt als einen Schluß von drei Syſtemen, deren jedes für ſich abermals ein Schluß iſt, nämlich 1) als das Syſtem der reinen Vernunft, worin ſich das Sein als Denken ſetzt;

2) als das Syſtem der Natur, worin ſich das Denken als Sein ſetzt;

3) als das Syſtem des Geiſtes, worin ſich das Sein als das denkende und das Denken ſich als das fürſichſeiende ſetzt.

§. 285.

Dieſe drei Syſteme ſtehen unter einander in dem Verhältniß, daß jedes in dem Schluß der Totalität einmal als die **Mitte** auftritt.

Natur und Geiſt haben an der Vernunft ihre abſtracte Vorausſetzung.

Die Vernunft, da ſie die Idee nur erſt als Begriff iſt, der Begriff der Idee aber ihre Realität in ſich ſchließt, hat an der Natur und dem Geiſt die Vorausſetzung ihrer concreten Exiſtenz.

Die Natur iſt für den geſchichtlich erſcheinenden Geiſt die Bedingung ſeiner Exiſtenz; der Geiſt aber, als der abſolute, iſt die productive Einheit der Idee als Vernunft und als Natur.

Im dialektiſchen Fortgange des Begriffs der Idee von der Vernunft zur Natur, von der Natur zum Geiſt, iſt der Geiſt allerdings das Posterius der Vernunft und der Natur; in der Wirklichkeit aber iſt er als ihre reale Cauſalität ihr Prius. Als erſcheinender hebt er beide nur deshalb in ſich auf, weil er als abſoluter die affirmative Identität ihrer Contrapoſition iſt.

§. 286.

Die Vermittelung iſt alſo eine gegenſeitige. Das Syſtem der logiſchen Idee, das als ſolches nur im denkenden Geiſt, nicht aber an ſich als eine hypoſtatiſche Macht exiſtirt, iſt in ſeiner Idealität die Continuität der reinen Nothwendigkeit des Begriffs. Das Syſtem der Natur iſt an ſich vernünftig, erzeugt aber durch die Aeußerlichkeit ſeiner Exiſtenz im Raum und in der Zeit das reizende Spiel des Zufalls. Das Syſtem des Geiſtes endlich als das der freien Nothwendigkeit und der nothwendigen Freiheit, die ſich als vernünftig weiß und die Natur als Organ ſich unterwirft, fügt zum Zufall aus der formalen Unbedingtheit der ſubjectiven Freiheit die Willkür hinzu, welche die fataliſtiſchen Verwicklungen der Geſchichte herbeiführt, immer jedoch der Macht des Sittengeſetzes unterworfen bleibt.

§. 287.

Die Idee iſt nicht blos der in's Unendliche fortlaufende Progreß des Proceſſes ihrer Realiſation überhaupt, ſondern in demſelben iſt ſie auch der Fortſchritt der Erſcheinung zur ſtets adäquateren Darſtellung der Idee, die Verklärung des Daſeins durch den Geiſt, der in der Entwicklung ſeiner ſelbſt zugleich die Natur humaniſirt.

§. 288.

Der Uebergang vom Begriff der logiſchen Idee zum Begriff der Natur iſt ein Uebergang nur des Begriffs; d. h. der Begriff der Idee enthält den Begriff der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität, alſo der Realiſirung der Idee durch ſich ſelber. Innerhalb der logiſchen Idee iſt aber die Realiſirung der Idee eine nur ideelle; die Realität des Begriffs der logiſchen Idee als ſolcher iſt der Begriff nur erſt in der Form des actuellen Denkens. Inſofern iſt es unmöglich, den Begriff der logiſchen Idee als den Cauſalgrund der Exiſtenz der Natur anzuſehen; er iſt nur ihr abſtractes Vorbild. Der Cauſalgrund der Natur iſt der höher als ſie ſelber ſtehende Geiſt, der ſein productives Denken und Wollen zu ihr entäußert. Die Philoſophie leugnet nicht, daß Gott die Natur ſchafft, wohl aber ſieht ſie dies Schaffen als ein im Weſen Gottes begründetes an. Die Myſtik, die ſich nicht in die Vernunft der wirklichen Natur finden konnte, nahm daher eine ewige Natur in Gott an, die im Unterſchied von der räumlich und zeitlich erſcheinenden die wahre Natur ſein ſollte. Dieſe ewige Natur aber iſt einerſeits die im göttlichen Geiſt ewig lebende Idee der Natur, anderſeits die von der falſchen Vornehmheit eines kranken Denkens verſchmähete, der Corruption bezüchtigte ſinnlich erſcheinende Natur.

Obwohl aber ſich dies ſo verhält, ſo iſt doch nicht unrichtig geweſen, wenn geſagt worden, die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee ſei die Darſtellung Gottes, wie er vor Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes ſich verhalte, denn dieſer Ausdruck geht ja eben vom Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes aus. Es wird jedoch in ihm davon abſtrahirt, daß Gott der Schöpfer der Natur, die Vorſehung der Geſchichte. Nimmt man die Natur und den endlichen Geiſt hinweg, ſo nimmt man auch alle Pradicate weg, die aus dem Verhältniß zu ihnen für Gott entſtehen. Was bleibt alſo übrig? Der Begriff der abſtracten, der logiſchen Idee. Denkt man ſich Gott in dieſem Zuſtande eines weltloſen Purismus, eines contemplativen Solipſismus, ſo reſultiren für ihn keine andern Begriffe, als die des Seins, des Weſens, des Zwecks, des Denkens, der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Dieſe Begriffe machen den Inhalt der ſogenannten rationellen Theologie aus und man kann daher den Begriff des Logos auch als den abſtracten Begriff Gottes anſehen. Gott iſt auch die Vernunft. Im Syſtem der Wiſſenſchaft muß ſie aber das äußerliche Prius der Natur ſein, weil ſie eben nur das Abſtractum des Geiſtes, der nur gedachte Geiſt, ſein abſtracter Begriff iſt, während die Natur mehr, als nur logiſch iſt. Es iſt daher nicht, wie geſpottet worden, Langeweile, welche die Idee als logiſche über die nur ideelle Exiſtenz zur ungeheuren Breite der Natur hinausgehen läßt, ſondern der Grund ihrer Exiſtenz iſt die Entelechie des Geiſtes. Nur durch das Wunderwerk der Natur iſt die Schöpfung endlicher Geiſter möglich.

Die Philoſophieen in Europa haben ſich ſeit Anaxagoras abgemühet, den Uebergang des Geiſtes zur Natur zu begreifen. Die Verwechſelung aber zwiſchen dem Begriff des Geiſtes und dem der Vernunft hat hier zu vielen Irrungen geführt. Die Ariſtoteliſche Philoſophie ging zwar über den Platoniſchen Demiurgen fort, verſenkte aber den Gott in theoretiſche Ruhe. Die Stoiker ſuchten im λογος σπερματικος offenbar nach einer tieferen Vermittelung. Daſſelbe thaten die Neuplatoniker, denen ſich das Chriſtenthum anſchloß. Die Johanneiſche Logoslehre iſt unendlich tief. Das ὄντως, ζωτικως und λογικως εἶναι des ſpäteren Proklos, ſo ſpeculativ es durchgeführt iſt, hat ſie nicht erreicht. Daß die Natur an ſich Geiſt iſt, hat von den Religionen die griechiſche geahnt, das Chriſtenthum aber verſtanden. Die Natur iſt der logiſch-alogiſche Abgrund, in den ſich der Geiſt, ſeiner ſelbſt ſicher, wirft, um, die Nacht des Raums erhellend, die Ausſchweifungen der Materie bändigend, zahlloſe Geſtalten verſchwenderiſch ausſtreuend, von Schöpfungswoche zu Schöpfungswoche in für ihn gleichgültigen Aeonen vordringend, endlich im Auge des Menſchen ſein Ebenbild wiederzuſchauen und ſich zuzujauchzen, nicht nur: das iſt Fleiſch von meinem Fleiſch, ſondern auch: das iſt Geiſt von meinem Geiſt!

Zweiter Theil.

Die Natur.

Philoſophie der Natur.

Phyſik.

Einleitung.

§. 289.

Das Wiſſen von der Natur iſt als wirkliche Wiſſenſchaft nur dann möglich, wenn die Natur dem Geiſt als reiner Gegenſtand zu erſcheinen vermag.

Dieſe Möglichkeit hängt alſo von dem Begriff ab, welchen der Geiſt ſich von ſeinem Weſen macht. Je klarer er ſich ſelbſt begreift, um ſo klarer kann er auch die Natur als ſein Gegenbild erfaſſen.

Der religiöſe Standpunct des Menſchen iſt deshalb für die Naturforſchung von entſcheidender Wichtigkeit. Der mythologiſche Paganismus vermag zwar eine Kosmogonie, aber ſo lang' er an ſich glaubt, keine Naturphiloſophie zu haben, denn die Naturmächte ſind für ihn Götter und die Naturproducte Gaben derſelben. Die Natur iſt ihm theogoniſch und dämoniſch inficirt. — Der ſupernaturaliſtiſche Monotheismus dagegen vermag die Natur zwar ganz verſtändig als Schöpfung zu faſſen, aber nicht als eine der Gottheit nothwendige That. Weil ſie ihm daher nicht ewig iſt und nicht Geſetzen gehorcht, welche das Weſen der Gottheit ſelbſt offenbaren, ſo kann die Natur für ihn gar kein wiſſenſchaftliches, ſondern nur ein religiöſes Intereſſe haben. — Erſt die Theanthropologie des Chriſtenthums hat die Natur für die wiſſenſchaftliche Forſchung zur vollkommenen Freiheit emancipirt und dieſelbe ſowohl entgöttert als entwundert, um ſie als die perennirende Offenbarung des Weſens

Gottes zu faſſen, welche im Menſchen ſelbſt die höchſte Spitze ihrer Entäußerung erreicht.

Innerhalb der Wiſſenſchaft erſcheint nun das mythiſche Element des Paganismus als die Poeſie der Natur, das verſtändige Element des Monotheismus als die Proſa des berechnenden Nutzens. Die Wiſſenſchaft als ſolche hat ein Verhältniß zu beiden, muß aber den Begriff der Wahrheit als ihre Aufgabe und ſich als Selbſtzweck betrachten; daß ſie die Phantaſie beſchäftigt oder daß ſie nützt, iſt für ſie als ſolche das Secundäre.

§. 290.

Die vorläufige Beſtimmung des Begriffs der Naturwiſſenſchaft läßt ſich auf folgende Puncte zurückführen:

1) auf die Entſtehung unſeres Wiſſens von der Natur überhaupt;

2) auf die Geſtaltung unſeres Wiſſens von der Natur zum Syſtem;

3) auf das Verhältniß des Syſtems der Natur zum Syſtem der Wiſſenſchaft im Allgemeinen.

I.

Die Enſtehung unſeres Wiſſens von der Natur überhaupt.

§. 291.

Der Begriff unſeres Wiſſens von der Natur iſt nur eine Beſonderung des Begriffs unſeres Erkennens überhaupt. Er macht inſofern gar kein Moment der Naturwiſſenſchaft ſelber aus, ſondern gehört weſentlich der Pſychologie an. Gewöhnlich hebt man die Sinne als Bedingung unſeres Erkennens der Natur hervor. Dies iſt auch richtig, ſobald man nur nicht vergißt, daß das Bewußtſein den Grund ausmacht, ohne welchen wir, trotz unſerer Sinne, uns die Natur nicht gegenüberzuſtellen vermöchten. Das Thier entbehrt der Sinnigkeit nicht und bleibt doch in der Natur befangen, weil es, als ohne Bewußtſein, nicht die Kraft hat, ſich die Natur zum Gegenſtand zu machen.

Die Sinne ſind die Organe, mit welchem die Natur ſich ſelbſt anzuſchauen, ſich in ſich ſelbſt zurückzuwenden beginnt und der Mangel eines Sinnes ſchließt daher zugleich den Mangel der Erkenntniß der ganzen ihm als Gegenſtand entſprechenden Naturſphäre in ſich.

Wenn man von der Trüglichkeit der Sinne ſpricht, ſo verſteht man darunter eigentlich die Täuſchungen des Bewußtſeins in ſeiner Auffaſſung des ihm durch die Sinne gegebenen Stoffs, denn die Sinne als ſolche trügen nicht, weil ſie ja nichts anderes, als Nervenerregungen ſind, die mit Nothwendigkeit ſo und nicht anders erfolgen müſſen. Allein unſer Urtheil in Beziehung auf ſie kann trugen und wir müſſen daher unſere Sinne bilden, um ihren richtigen Gebrauch zu erwerben. Schwäche oder Krankhaftigkeit eines Sinnes kann allerdings Täuſchung veranlaſſen. Sind wir uns des Zuſtandes unſeres Sinnorgans bewußt, ſo corrigiren wir den Fehler der Nervenaffection, indem wir ihn machen. Mit der krankhaften Erregung eines Sinnorgans kann ſich ein Spiel unſerer Einbildung vermiſchen und die Phantasmagorie einer ſogenannten Hallucination hervorbringen, worin wir Geſtalten ſchauen und Töne vernehmen, die nicht an ſich, nur in uns als Selbſterzeugungen exiſtiren. Auch hier betrügt uns der Sinn nur, wenn wir uns wollen betrügen laſſen und keine Kritik üben.

Eben ſo wenig, als dieſe ſubjectiven Irrungen, können wir es einen eigentlichen Trug nennen, wenn objective Naturverhältniſſe unmittelbar uns anders erſcheinen, als ſie an ſich ſind: z. B. die Erdoberfläche als eine unbewegliche Rundſcheibe; die Sonne als um die Erde ſich bewegend — was ja mit dem Monde, der in dieſer Hinſicht den nämlichen Anblick darbietet, wirklich der Fall iſt u. ſ. w.

§. 292.

Die Sinnerregung für ſich iſt aber noch keine Erkenntniß: ſie iſt nur die Bedingung derſelben. Der Grund, in welchen dieſe Bedingung ſich aufhebt, iſt das Bewußtſein. Dies erſt verwandelt den Naturact der Nervenerregung zu einer inneren, ideellen

Projection. Das Bewußtſein iſt die freie Beziehung, welche das Subject auf ſich ſelbſt macht und durch welche es ſich ſelbſt von ſich als Object unterſcheidet, eine Unterſcheidung, die es ihm erſt möglich macht, auch von der Natur ſich zu unterſcheiden und dieſelbe als Gegenſtand zu ſetzen, ſo daß es ſie wahrnehmen, beobachten und erfahren kann.

§. 293.

1) Als unmittelbar wahrnehmendes ſucht das Bewußtſein an dem Naturgegenſtande zu unterſcheiden, worin er ſich weſentlich gleich bleibt und worin er ſich auf unweſentliche Weiſe ungleich wird. Es beſchreibt den Gegenſtand.

§. 294.

2) Als beobachtendes wiederholt das Bewußtſein den Act des Wahrnehmens, jedoch mit dem Mißtrauen gegen deſſen Richtigkeit. Es veranſtaltet eine vergleichende Zerlegung ſeiner einzelnen Wahrnehmungen, ſie in ihrem Proceß und in ihrem Reſultat an einander zu prüfen. Das Beobachten ſtrebt deshalb darnach, ſowohl den Gegenſtand zu iſoliren, um ſeine Eigenthümlichkeit nicht mit fremdartigen Beſtimmungen zu vermiſchen, als auch das Subject aller Zuſtände zu entäußern, welche die reine und vorurtheilsfreie Aufnahme des Objects und ſeiner ungehemmten Selbſtdarſtellung ſtören könnten.

Das Beobachten muß daher ſeine Technik nach der Beſchaffenheit des Gegenſtandes verändern. Für das mathematiſche Element, namentlich in der Mechanik, Aſtronomie und Stöcheometrie, wird ſie zur Reviſion des Calculs. Für die phyſikaliſche Natur und für die organiſche, ſo weit ſie von der unorganiſchen abhängig iſt, wird das Experiment möglich, d. h. die abſichtliche Veranſtaltung von Bedingungen aus ſchon bekannten Thatſachen, um die Natur in Verſuchung zu führen, wie ſie innerhalb derſelben ſich benehmen werde und ſo aus den ſchon gewiſſen Beſtimmungen andere noch unbekannte zu entdecken.

Der erfinderiſche Geiſt des ächten Naturforſchers verſteht es, der Natur aus ſeiner inſtinctiven Harmonie mit ihr nur ſolche

Fragen vorzulegen, die ſie wirklich zu beantworten vermag. Seine Apparate ſind überraſchend einfach, wie die der Natur ſelber, und ſeine Experimente nicht ſowohl ein Foltern der Natur, ihr ein Geſtändniß abzupreſſen, als die allmälig und ſanft löſende Geburtshülfe, das Phänomen und ſeinen Proceß lauter und vollſtändig zur Erſcheinung zu bringen.

§. 295.

Die größere Schwierigkeit, die organiſche Natur dem Experiment und gar dem Calcul zu unterwerfen, liegt in der Spontaneität derſelben. Die individuelle Lebendigkeit iſt ſo reizbar, ſo leicht beſtimmbar und durch die Mannigfaltigkeit ihrer Proceſſe ſo ſehr zu unberechenbaren Reactionen befähigt, daß ſie durch das Experiment nur ſehr approximativ erforſcht werden kann, wie die Geſchichte der Heilmittellehre dies am Augenſcheinlichſten darthut. Ein Experiment aber an dem todten, organiſchen Körper trifft nicht mehr das Leben, was gerade ſeine Eigenthümlichkeit ausmacht, nur deſſen unorganiſche, mechaniſche und chemiſche Vorausſetzung. Die Form der Beobachtung des Organiſchen wird daher ein Sammeln von möglichſt vielen und möglichſt vollſtändigen Exemplaren, die in Mineraliencabinetten, in Herbarien und botaniſchen Gärten, in zoologiſchen Muſeen und Menagerieen den Reichthum des Bildungsganges der Natur uns unmittelbar zur Vergleichung ihrer Geſtalten vor Augen ſtellen ſollen. Die Vollendung der Naturbeobachtung iſt deshalb die naturwiſſenſchaftliche Reiſe, die das Totalbild einer Localnatur nicht blos in den Einzelheiten ihres geognoſtiſchen Habitus, ihrer Flora und Fauna, ſondern auch im Verſchmelzen aller Naturpotenzen und Naturproducte zur landſchaftlichen Einheit darſtellt.

§. 296.

3) Das Beobachten hebt ſich zum Erfahren auf, indem durch den Subſumtionsſchluß die in einer Gruppe von Phänomenen, in einer Reihe von Fällen, in einer Menge von Individuen wahrgenommene Identität als das darin herrſchende Geſetz

für ſich herausgehoben und als einfacher Begriff fixirt wird Das Schließen iſt hier das der Empirie, der Induction und der Analogie, je nachdem das Verhältniß der Einzelheit, Vielheit oder Allheit für das Subject, oder für das Prädicat oder für beide zur Vermittelung kommt.

§. 297.

Den Subſumtionsſchluß entwickelt die empiriſche Naturforſchung in den beſondern Formen der Syntaktik, des Probabilitätscalculs und der Hypotheſe.

a) Die Syntaktik iſt die Verbindung gegebener einfacher Elemente nach allen Möglichkeiten ihrer Beziehung. Dieſer Wechſel der Anordnung (a b c, c b a, b a c u. ſ. w.) iſt eine logiſch arithmetiſche Operation, welche durch die Permutation, Variation und Combination die aprioriſche Ueberſicht der vielſeitigen Modificationen eines Stoffes möglich macht.

b) Der Probalitätscalcul ſucht die Regel zu finden, die in dem Zufälligen herrſcht. Alle concreten Möglichkeiten ſind in Bezug auf ihre Realiſirung gleich. Jede kann wirklich werden. Succeſſiv geſchieht dies auch. In dem Proceß der Realiſirung ſtellt ſich jedoch für das quantitative Verhältniß ein Unterſchied heraus, der in letzter Inſtanz auf der qualitativen Differenz beruhet. Die Wahrſcheinlichkeitsrechnung begründet die Statiſtik der Natur, die meteorologiſchen Perioden, die Geſchichte der Wanderung der Epidemieen, die Geſetze der Mortalität.

c) Die Hypotheſe endlich iſt die Vorausſetzung einer Beſtimmung, die noch nicht als Geſetz gelten kann, weil noch zu viel Thatſachen fehlen, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit derſelben anzunehmen. Als Begriff ſoll ſie ſchon bekannte Thatſachen erklären, die aus ihr, wie die Folge aus dem Grunde, hervorgehen können. Die Hypotheſe iſt die ſubjective Vorwegnahme des objectiven Geſetzes. Beſtätigt ſie ſich, d. h. ſtimmen die fernerhin aufgefundenen Thatſachen mit ihrem Begriff überein, ſo verliert ſie ihre beſchränkte Geltung und nimmt den Charakter des Geſetzes ſelbſt an.

II.

Die Geſtaltung unſeres Wiſſens von der Natur zum Syſtem.

§. 298.

Das Wiſſen von der Natur kann ſich dem Begriff nicht entziehen, welchen das Wiſſen überhaupt von ſich ſelber hat, nämlich Einheit und Totalität zu ſein. Das Erkennen geht nothwendig darauf aus, ein ſyſtematiſches zu werden und es fragt ſich daher, wie die Erfahrung der Natur zum Begriff des Syſtems ſich verhält, in welchem nämlich die Begriffe aufeinander folgen, weil ſie auseinander folgen. Der Proceß der Begriffsbildung iſt zugleich ein Progreß, ſo daß der erſte Begriff des Syſtems der einfachſte und abſtracteſte, der letzte der reichſte und in ſeiner allumfaſſenden Allgemeinheit concreteſte, der Kraft nach erſte iſt. Die Reihen der Thatſachen, welche die Beobachtung ſammelt, ſind endlos; die einzelnen Thatſachen ſelbſt aber, die zur Wahrnehmung kommen, ſind der Gefahr ausgeſetzt, unvollſtändig, verkümmert, wohl gar verfälſcht zu ſein. Die Natur ſucht unaufhörlich alle ihre Möglichkeiten zu verwirklichen, und modificirt daher durch die Concurrenz der verſchiedenen Phänomene, die ſich gleichzeitig zur Geburt drängen, die Beſtimmtheit der einzelnen. Der Begriff der Sache an und für ſich iſt von dieſen Mängeln frei und das Erkennen muß deshalb, ihn zu erreichen, über die bloße Erſcheinung hinausgehen.

§. 299.

Als Idee iſt die Natur ſelbſt Syſtem. Durch ſeine freie Entfaltung ſtellt es ſich auch als ein Werden dar, in welchem die Exiſtenz der beſondern Momente dem Zufall überlaſſen ſcheint. Der Unterſchied der Bildungsepochen der Natur iſt aber nicht ſo zu nehmen, als wäre ſie einmal im Zuſtand einer ſogenannten Urwelt eine völlig, eine qualitativ andere geweſen. Vielmehr ſind die Arten der Pflanzen und Thiere, die wir jetzt nur noch als verſteinerte finden, ebenfalls beſtimmte Momente in der nothwendigen Ausbildung der generiſchen Ideen des organiſchen

Lebens und müſſen daher auch von der Wiſſenſchaft in das Syſtem derſelben an Ort und Stelle aufgenommen werden. Sie ſtehen in derſelben Bedeutung da, wie der Urſchiefer, Urkalk und andere primitive Mineralien, für die Continuität der geognoſtiſchen Formationen. Die gegenwärtige lebendige Natur macht mit der der Petrefacten Ein großes, gemeinſchaftliches Ganze aus. Zur vollſtändigen Erſcheinung der Natur müſſen aber nicht nur die untergegangenen, ſondern auch die zukünftigen Ideen gerechnet werden, die aus der unendlichen Biegſamkeit des organiſchen Lebens ſich noch entwickeln können.

§. 306.

Die Ordnung, in welcher die Natur als wirkliche ſich entwickelt, iſt im Weſentlichen von dem Gange des Syſtems nicht unterſchieden. Die mechaniſche Natur muß vor der phyſikaliſchen, die phyſikaliſche vor der organiſchen zu einer relativen Vollendung kommen, weil die Geſtaltung der kosmiſchen Materie den meteorologiſchen Proceß und dieſer das individuelle Leben bedingt. In der organiſchen Natur bedingt abermals die Exiſtenz der Pflanzenwelt die der herbivoren Thiere und die Exiſtenz warmblütiger Thiere die der Raubthiere. Jedoch muß man in dieſer Abfolge die Natur als freie Schöpferin denken, die nicht nach den Paragraphen eines Compendiums ſich richtet, die nicht pedantiſch etwas abſchließt, bevor ſie zu etwas Anderem übergeht, ſondern die aus ihrer ewigen Idee das an jedem Ort und in jedem Augenblick Mögliche verſucht, unbekümmert, ob es werde dauern können.

Abgeſchmackt iſt es, die Permanenz der Naturacte ſich in der Weiſe vorzuſtellen, als ob dieſelben gleichzeitig durch das Univerſum vertheilt wären, ſo daß, was jetzt nicht auf der Erde exiſtire oder geſchehe, dafür auf einem andern Weltkörper exiſtiren oder geſchehen müſſe. Dies iſt keineswegs nothwendig. Einmal iſt Allemal, wo es auf die empiriſche Manifeſtation der Idee ankommt. Ob die von der Natur in den Petrefactenmumien verſargten Geſtalten irgendwo noch als lebendige exiſtiren, iſt ihr gleichgültig.

§. 301.

Selbſt die Entwicklung des organiſchen Individuums entſpricht inſofern dem ſyſtematiſchen Gange, als nicht nur die des mineraliſchen mit der mechaniſchen Gravitation, die des vegetabiliſchen mit dem meteorologiſchen Proceß innigſt vereint iſt und erſt das animaliſche ein freies Fürſichſein gewinnt, ſondern auch das letztere während ſeiner Embryonal- und Fötalperiode alle Stufen der ihm bereits vorausgeſetzten Bildungen durchläuft. Jedoch iſt auch dieſe Metamorphoſe wieder nicht ſo zu verſtehen, als ob von der niedrigeren Organiſation zur höheren innerhalb deſſelben Individuums ein Proceß allmäliger Hinüberbildung exiſtirte, als ob demnach das Mineral Pflanze, die Pflanze Thier, der Wurm Inſect, das Inſect Fiſch, der Fiſch Amphibium u. ſ. w. würde. Daher können auch die Krankheiten zwar als Rückfälle des an ſich höher ſtehenden Individuums in eine niedrigere Thier- oder Pflanzenſtufe angeſehen werden, allein nicht ſo, als ob der höhere Organismus auch formell in den niedrigeren ſich zurückverwandelte, ſondern ſo, daß das, was das Weſen der untern Formation ausmacht, in dem höhern Organismus, alſo auch in ſeiner Krankheit, als ein ideelles Moment überhaupt mitgeſetzt iſt, folglich auch ſich einſeitig geltend machen kann.

§. 302.

In der unmittelbaren Realität der Natur ſcheint nun allerdings jede Spur ſyſtematiſchen Zuſammenhangs zu verſchwinden und nur ein regelloſes Durcheinander der verſchiedenſten Exiſtenzen ſich darzubieten, ſo daß ſich Proceſſe und Individuen in nächſter Nähe begegnen, die ihrer Stellung nach im Syſtem weitauseinanderliegen. Allein dies Durcheinander bildet doch nach der Gliederung des Erdorganismus ſelbſt wieder ein relatives Syſtem harmoniſch zuſammenhängender Phänomene, welches zu ſchildern die Aufgabe der Geographie iſt. Selbſt die Eingeweidewürmer haben ihre beſtimmten Verbreitungsbezirke!

III.

Verhältniß der Natur als Syſtem zum Syſtem der Wiſſenſchaft überhaupt.

§. 303.

Die Idee iſt ſich ſelbſt als logiſche und als natürliche, als die Innerlichkeit des reinen Denkens und als die Aeußerlichkeit der concreten Materie, als die abſtract ideelle und abſtract reelle, entgegengeſetzt; ein Gegenſatz, der ſeine Auflöſung und Begründung im Geiſt findet. Die Natur ſteht inſofern zwiſchen dem Begriff der reinen Vernunft und dem des Geiſtes, der ſich ſelbſt als vernünftig weiß, mitten inne.

Nun ſind die Beſtimmungen der logiſchen Idee ſchlechthin nothwendige, die mit hemmungsloſer Continuität ineinander übergehen; die Natur aber iſt in ihren vereinzelten Exiſtenzen eben ſo ſehr zufällig und dieſe Zufälligkeit iſt ihr wieder durch ihr Beſtehen in dem gleichgültigen Medium des Raumes und der Zeit nothwendig.

Durch die Zufälligkeit entſtehen theils Vermiſchungen, die in's Unendliche hin die Exiſtenz des Begriffs in das Spiel einer formalen Mannigfaltigkeit auflöſen; theils Mißformen, welche den normalen Typus einer organiſchen Geſtalt verzerren; theils Krankheiten, welche die Einheit des Lebendigen mit ſich ſelbſt zu vernichten drohen. — Alle dieſe Möglichkeiten ſind jedoch keine geheimnißvolle Irrationalitäten, ſondern als Möglichkeiten durch die Aeußerlichkeit der Natur ſchlechthin nothwendig. Ihre Verwirklichung hingegen iſt keineswegs ſchlechthin nothwendig, ſondern eben zufällig. Wird jedoch auch der Tod zu dieſen negativen Momenten gerechnet, ſo iſt das ein Irrthum, denn ſeine Möglichkeit iſt eine für das natürliche Individuum durchaus nothwendige, eine nicht nur ſeinkönnende, vielmehr ſeinſollende.

§. 304.

Zum erſcheinenden Geiſt verhält ſich die Natur theils als Vorausſetzung, theils als Mittel, während er ſelbſt als der freie ſeinerſeits das Princip iſt, aus welchem heraus ſie die Berechtigung ihrer Exiſtenz empfängt und um deſſenwillen ſie da iſt. Der Geiſt, als der den reinen Begriff der Vernunft wiſſende und den der Natur erkennende, enthält zugleich in ſeinem eigenen Organismus die harmoniſche Concentration der ganzen Natur. Indem in demſelben die Natur ſich vollendet, geht ſie auch mit dieſem Abſchluß über ſich hinaus.

Die Natur iſt daher für den Geiſt die von ihm ſelbſt vorausgeſetzte Bedingung ſeiner realen Erſcheinung und ihm folglich an und für ſich nothwendig. Der Geiſt muß zwar als naturfrei, allein er darf nicht als naturlos gedacht werden. Für ſeine Exiſtenz iſt die Natur das abſolute Medium des Geiſtes, ſich zu manifeſtiren; eine Bedeutung, welche ſie ſowohl für Gott, den abſoluten Geiſt, als für den einzelnen Geiſt hat. Gott ſchafft die Natur ewig und nur durch ihre Vermittelung die einzelnen Geiſter, die Alles, was wir Individualität nennen, Eigenheit der Race, des Geſchlechts, des Temperaments, der Anlage und der Lebensalter, durch die Natur empfangen. Die Individualität Gottes unterſcheidet ſich deshalb von der des endlichen Geiſtes durch das gerade Gegentheil derſelben, durch ihre natürliche Unbeſchränktheit.

Bleibt man auf dem Boden der Empirie ſtehen, ſo kann man in den Irrthum des Atheismus verfallen, die Natur nicht blos als Bedingung der Exiſtenz des endlichen Geiſtes, ſondern als abſolutes Princip überhaupt zu nehmen. Allein ſchon die Nothwendigkeit, die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, die harmoniſche Ordnung der Millionen der himmliſchen Körper und die voreinſtige Exiſtenz der Erde als einer noch nicht von Menſchen bewohnten zu denken, läßt die wiſſenſchaftliche Ohnmacht des Atheismus erkennen, ſofern er für den Menſchen die Dignität der Schöpfermacht des Univerſums uſurpiren will oder bei der undenkenden Materie als Cauſalprincip ſtehen bleibt.

§. 305.

Als frei vermag der Geiſt die der Natur nothwendige Ordnung durch ſeine Willkür zu verkehren, ſie ſelbſt aber, da ſie ohne Wiſſen, alſo auch ohne Wollen iſt, vermag nicht die wirkliche *Unnatur* hervorzubringen. Dieſe iſt lediglich die That des Geiſtes, ein Verhältniß, welches durch eine geheimnißſüchtige Theoſophie dahin verſtellt wird, als ob die beſtehende Natur durch die Verwirklichung des Böſen bis in ihre Fundamente teufliſch verändert wäre.

Als Grund für eine ſolche Behauptung wird, außer den Mythen der Religionen von dem Verluſt eines paradieſiſchen Lebens, theils die *Häßlichkeit* vieler Naturformen, theils das *Uebel* angegeben.

Die Häßlichkeit vieler Naturformen ſoll das Product des in der Natur wirkſamen Böſen ſein. Da jedoch die Natur als ſolche, außerhalb des Menſchen, des Böſen unfähig iſt, da wir dieſe häßlichen Formen gerade auch in den Petrefacten finden, welche der *menſchenloſen* Periode der Erdbildung angehören, ſo zerfällt ſchon hierdurch die Annahme einer Verzerrung urſprünglich ſchöner Formen von Innen heraus durch die für ſolchen Fall in der That wunderbare Einwirkung des menſchlichen Willens in Nichts. Allein die ſogenannte Häßlichkeit der Natur iſt auch nicht ſelten ein Vorurtheil. Oft beruht ihre Vorſtellung nur auf der Illuſion einer *gewohnten* Anſchauungsweiſe, namentlich bei manchen Würmern, Inſecten, Amphibien und Nagethieren. Der Aufenthaltsort mancher dieſer Thiere, ſo wie der Schaden, den ſie uns zufügen können, ſteigert dieſe Illuſion. Die Traurigkeit aber von Wüſten und Sumpflandſchaften, der geſpenſtiſche Reiz ſeltſam geſtalteter Felſen, die grüne Nacht der Urwälder, iſt nicht häßlich, ſondern an ſich von eigenthümlicher Schönheit. Viele unſymmetriſche und unharmoniſche Formen der Natur ſind ferner gar nicht negativ als häßlich zu verabſcheuen, ſondern poſitiv als *komiſche* mit Heiterkeit aufzufaſſen. Die Natur verfährt nicht blos verſtändig, ſondern auch *humoriſtiſch*, beſonders da, wo ſie, als der Aeußerlichkeit des Geſtaltens preisgegeben, die *Uebergänge* Schritt vor Schritt in aller Breite darlegen muß. Ihre Carricaturen ſind nicht hölliſche Verzerrungen, ſondern groteske Scherze. Wegen des unleugbar Häßlichen aber iſt vor allen Dingen zu erwägen, daß das Ziel der Natur gar nicht direct das Schöne als ſolches, ſondern das Leben iſt. Dies in höchſter Fülle zu erreichen, iſt ſie gegen die Weiſe der Erſcheinung relativ gleichgültig. Man fordert, wenn man den ausſchließlich äſthetiſchen Kanon anlegt, von der Natur, was allein die Kunſt gewähren kann und ſoll, deren Idealbildungen daher auch über die empiriſchen Naturformen hinausgehen und ſie verändern.

Ein anderer Beweis der diaboliſchen Infection der Natur ſoll in dem Daſein des Uebels beſtehen, d. h. in dem Empfinden von Unluſt, welche dadurch entſteht, daß dem Triebe der Selbſterhaltung oder der Gattung in einem lebendigen Individuum theils durch die unorganiſche Natur, theils durch andere Individuen Abbruch gethan wird. Da aber der Begriff der Luſt ein ganz relativer, wechſelnder und ſubjectiver iſt, ſo iſt es auch bei der Unluſt und fällt mithin der Beweis ſchon durch dieſen Umſtand fort. Was nun ſonſt noch in dieſem Betracht Specielles angeführt zu werden pflegt, erledigt ſich ebenfalls als ein Irrthum. Die Exiſtenz die Giftes z. B., auf welche hinzuweiſen die Theologen vorzüglich lieben, iſt eine ganz relative. Was in dieſer Beziehung Gift, iſt in jener Heilmittel. Die Natur zwingt kein Individuum zum Genuß von Mineralien, Pflanzen, Thieren, die für daſſelbe desorganiſirend wirken könnten; im Gegentheil genießt das geſunde Thier nur ihm angemeſſene Nahrung und nur Hungerwuth oder Krankheit laſſen es ſeine Grenze überſchreiten. Der Menſch — der tückiſche — hüllt freilich das Gift in reizende Genüſſe ein oder tauſcht ihm die Unſchuld geſchmackloſen Waſſers an! — Ueber den Tod iſt vorhin ſchon das Nöthige bemerkt. Was aber den gewaltſamen Tod vieler Thiere betrifft, ſo iſt er auch kein Uebel, weil das Thier kein Bewußtſein hat und weil das Sterben erſt durch das Wiſſen vom Tode ſchwierig wird. Die Natur hat für ihre Oekonomie den Mord der Thiere durcheinander ſogar ſyſtematiſch in ihre Rechnung aufgenommen.

§. 306.

Wir können daher wohl ſagen, daß die Natur in manchen Formen und Exiſtenzen, in der Häßlichkeit z. B. einer Pipa, in der lauernden und ſpielenden Grauſamkeit einer Katze, eine Symbolik des Böſen erſchafft, allein wir können nicht urtheilen, daß ſie ſelber böſe oder daß ſie durch das Böſe im Menſchen innerlich zerrüttet ſei. Wäre dies wirklich der Fall, ſo müßte eine Wiſſenſchaft der Natur unmöglich ſein, denn man würde alsdann in ihr überall auf Ungeſetzlichkeiten ſtoßen müſſen, während man gegenwärtig die durchgängige Geſetzmäßigkeit der Vernunft in der Natur als Beweis ihres göttlichen Urſprungs bewundern muß und bei tieferem Nachforſchen die Nothwendigkeit auch da entdeckt, wo zuerſt ihr Gegentheil dazuſein ſchien. Das wahrhaft Unnatürliche iſt und bleibt ein Product nur des Menſchen: in der Natur aber können Begebungen, welche das Sittengeſetz verbietet, z. B. die Nichtachtung von Pietätsverhältniſſen, nicht als Handlungen angeſehen werden. Maſturbation, Blutſchande, Mord, das Alles exiſtirt in der Natur, ohne ſtrafbar zu ſein, weil ſie bewußt- und willenlos iſt.

§. 307.

Das Uebel in der Natur, ſo weit es als Widerſpruch mit dem Streben des Menſchen exiſtirt, wird durch die Macht des Menſchen über die Natur mittelſt ihrer ſelbſt im Lauf der Geſchichte immer mehr bezwungen. Er erhebt die Erde durch den Acker-, Wald- und Gartenbau zu einer höheren und im organiſchen Wechſel proportional geordneten Ertragsfähigkeit, während ſie, ſich ſelbſt überlaſſen, bald in der Ueberwucherung ihres Reichthums erſtickt, bald in dem Selbſtmord wüſter Zerſtörung erſtirbt. Er ſcheidet die Hausthiere, denen er als ſeinen Trabanten eine vorſorgliche Pflege widmet, von den wilden Thieren, denen er endlich mit Bewußtſein und Abſicht zu ſeinem Vergnügen das Daſein gleichſam nur erlaubt. Die Fluthen des Gewäſſers ſchränkt er durch Dämme ein, leitet es in Canälen durch Steppen, knüpft die Bänder des Verkehrs zwiſchen den verſchiedenſten Gegenden durch Kunſtſtraßen, Brücken, Schiffe. Er erfindet die Maſchine, welche an die Stelle des Sclaven und des Thieres tritt und die dem Inhalt nach geiſtloſe Arbeit verrichtet, damit der Menſch deſto mehr Raum für das Leben im Geiſt gewinne. Endlich ſucht er die Breite des Raumes und die Länge der Zeit, die erſten und letzten Elemente der Aeußerlichkeit der Idee, durch Beſchleunigung der Geſchwindigkeit der Ortsbewegung mittelſt des Galvanismus und der Elaſticität des Dampfes möglichſt zu vernichten und durch die Wiſſenſchaft der Phyſiologie und Pathologie für ſich, ſeine Thiere und Pflanzen dasjenige maaßvolle Leben zu erreichen, welches die Geſundheit ſeines Verlaufs durch ſeine Vernünftigkeit verbürgt.

§. 308.

Die Culturpflanzen und Culturthiere übertreffen durchſchnittlich die wildwachſenden an Schönheit und Energie. Die Cultur nimmt dem Boden ſeine natürliche Rohheit, indem ſie ihn zum Träger menſchlicher Bedürfniſſe, menſchlicher Wohnungen macht. Dieſe geſchichtliche Durchdringung läßt erſt durch ihren Gegenſatz die Natur als Natur erſcheinen und die Architektur namentlich iſt es, die den eigenthümlichen Reiz einer Landſchaft eben ſo verſichtbart und vollendet, wie die Kleidung die Schönheit des menſchlichen Leibes. In der Geſtaltung und Haltung der Individuen, in der nationalen und kirchlichen Sitte eines Volkes bringt ſich die Freiheit des Geiſtes zur ſchönen Erſcheinung. Die Bezwingung der Natur durch die Induſtrie, die allgemeine Verbreitung des Kunſtſinnes, die Zugänglichkeit aller Bildungsſtoffe der Intelligenz, die gymnaſtiſche Uebung, die Waffenfertigkeit, und der durch den Buchdruck zu Jedermanns Eigenthum werdende Begriff des Geiſtes, können jedoch erſt durch die Reinheit des ſelbſtbewußten Willens das letzte Siegel zu ihrer Vollendung erlangen. Ohne dieſe Zuſammenfaſſung in der Wirklichkeit der Freiheit entbehren alle jene Elemente der veredelnden Kraft und und gleichen einem todten Schmuck, ſtatt der Reflex des ſich als ihre Wahrheit wiſſenden Geiſtes zu ſein.

Dies iſt der Begriff des Zuſammenhanges der Natur mit dem der Vernunft und des Geiſtes.

Eintheilung.

§. 309.

Die Natur iſt 1) unmittelbar die Materie, die ſich 2) zum qualitativen Unterſchied der Kraft aufhebt, der abermals 3) durch die einfache Selbſtbeſtimmung des Lebens zur individuellen Geſtalt zuſammengefaßt wird.

Jeder dieſer Begriffe hat eben ſo eine gegen die andern für ſich ſelbſtſtändige Exiſtenz, als er auch wieder in der ſeinigen durch ſie bedingt wird, denn die Materie iſt ſelbſtſtändig durch die Vereinzelung der himmliſchen Körper; die Kraft iſt es durch die Einfachheit der Qualität; das Leben durch die Urſprünglichkeit ſeines Proceſſes. Allein in ihrer Selbſtſtändigkeit bedingen ſie auch einander, denn das Entſtehen wie Beſtehen der Weltkörper iſt ohne chemiſche und magnetiſche, alſo dynamiſche Entwicklung undenkbar, das Dynamiſche aber hat an dem Materiellen ſein nothwendiges Subſtrat; das Leben endlich hat an der Materie und ihren qualitativen Specificationen ſeine äußerliche Vorausſetzung; als Individuum iſt es von den allgemeinen mechaniſchen und phyſikaliſchen Mächten ſogar abhängig; aber durch die Macht ſeiner Selbſtbeſtimmung hebt es eben ſo ſeine unorganiſchen Vorausſetzungen in ſich auf, aſſimilirt es dieſelben ſeinem individuellen Weſen und erhält ſich als das, was es iſt.

Die Wiſſenſchaft der Natur wird daher:

1) zur Mechanik;
2) zur Dynamik;
3) zur Organik.

Erſte Abtheilung.

Die Materie.

Mechanik.

Eintheilung.

§. 310.

Die Grundbeſtimmung, durch welche die Idee Natur wird, iſt die *Aeußerlichkeit* des Daſeins. Aeußerlichkeit iſt eine relative Bezeichnung, einerſeits in Rückſicht auf die nur ideelle Exiſtenz der Idee als logiſcher, anderſeits in Rückſicht auf die Innerlichkeit, auf das Beiſichſein des Geiſtes. Poſitiv beſteht die Aeußerlichkeit in der Exiſtenz der Materie, die nicht durch weitere Vermittlung abgeleitet werden kann, ſondern welche durch den abſoluten Geiſt als abſolute Poſition eben ſo geſetzt wird, wie der endliche Geiſt ſeine Idealität zur Realität der Erſcheinung umſchlagen läßt.

Die Materie ſetzt ſich:

1) in der abſtracten Idealität der Unendlichkeit von Raum und Zeit;

2) in der eben ſo abſtracten Realität einzelner Maſſen, die unter einander in nur endlicher Beziehung ſtehen;

3) in der Selbſtbewegung der himmliſchen Körper, die, abgeſehen von aller ſonſtigen phyſikaliſchen Beſchaffenheit lediglich durch ihre Schwere ſich gegenſeitig in Schwung ſetzen.

Der erſtere Begriff begründet die **Mathematik**; der zweite die **Mechanik**; der dritte die mechaniſche *Aſtronomie*. Der erſte kann auch die *formale*: der zweite die *reale*; der dritte die *abſolute* Mechanik genannt werden.

Die Vorſtellung kann ſich gegen die Nothwendigkeit dieſer Begriffe ſträuben, weil nämlich die Phantaſie in der Leerheit des Raumes wie der Zeit, in der qualitätsloſen Materie, zu wenig Nahrung findet; das Denken aber muß dieſe Begriffe denken und darf ſich nicht durch eine eingebildete Ohnmacht täuſchen.

Erſter Abſchnitt.

Der Formalmechanismus.

§. 311.

Die Idealität der Aeußerlichkeit der Idee als Raum und Zeit und abſtracte Materie iſt keine nur gedachte, nur logiſche, ſondern hat Realität, hat, dem ſie erfaſſenden ſubjectiven Denken gegenüber, eigenthümliches Daſein. Das abſolute Denken iſt raum- und zeitlos, weil es die abſolute Abſtraction iſt: der Natur dagegen iſt die Raumzeitlichkeit weſentlich. Dieſe iſt das perennirende Werden und Daſein der Grenzenloſigkeit. Dieſer Begriff kommt ſchon im Begriff der Größe als ontologiſcher in der Metaphyſik vor, hier aber in der Form objectiver, an ſich ſeiender Realität.

Die Natur iſt in ihrer primitiven Anfänglichkeit als reine ſich ſelbſt äußerliche Aeußerlichkeit:

1) das Daſein der reinen, inhaltsloſen Quantität in der Weiſe der Simultaneität eines abſoluten Continuums — der Raum;

2) das Daſein der reinen, eben ſo inhaltsloſen Quantität in der Weiſe der an ſich discreten Succeſſion eines continuirli-Werdens — die Zeit;

3) das Daſein der Einheit des Raumes und der Zeit in der Coincidenz eines relativen Momentes — der Ort.

A.

Der Raum.

§. 312.

Der Raum als das inhaltsloſe gleichgültige Außereinander iſt 1) die Allſeitigkeit der in ihm möglichen Richtungen: die Ausdehnung; 2) die Beſtimmung der Richtungen ſelber entwickelt ſich in Formen, die an ſich ganz ideell ſind, als den Geſtaltungselementen des Raumes; 3) erſt aus dieſen gehen die in's Unendliche hin veränderlichen Raumfigurationen hervor, die den Raum, aber auch noch ideell, in ſich abgrenzen. Die Geſtaltungselemente des Raums ſind zwar die abſtracten Formen ſeiner Selbſtbegrenzung, haben jedoch immer eine offene Seite an ſich und gehen nicht mit ſich ſelber zuſammen. Wenn aber die Raumfigurationen, wie die Geſtaltungselemente des Raumes, ideelle genannt werden, ſo ſoll damit ausgedrückt ſein, daß der Begriff des Raumes noch von dem Begriff des Aethers abſtrahirt, der den concreten kosmiſchen Raum ausmacht.

Die Wiſſenſchaft aller dieſer Begriffe nennen wir ohne Bezeichnung ihres ſpecifiſchen Inhalts Matheſis oder Mathematik. Sonſt müßte ſie eigentlich Topologie oder Topographik heißen, eine Benennung, die wir nur für die Geographie anzuwenden pflegen. Geometrie ſagt wieder zu viel und darum zu wenig. Der Begriff des Eins aber, der Begriff der aus ihm reſultirten Zahl, gehört der Arithmetik an, die eine ganz allgemeine, eine ontologiſche Wiſſenſchaft iſt, welche ſich gleichmäßig eben ſowohl auf die Natur, als auf den Geiſt bezieht. Es iſt irrig, die Arithmetik als eine der Geometrie coordinirte, zu ihr in beſonderem Verhältniß ſtehende Wiſſenſchaft zu behandeln. Sie iſt vielmehr eine Vorausſetzung der Mathematik, ein Moment der Idee als logiſcher.

I.

Die Ausdehnung.

§. 313.

Der Raum iſt das Nichts der reinen Quantität, die Grenzenloſigkeit als actu exiſtirende, die nach allen Seiten ſich ſelbſt fliehende reale Unendlichkeit.

§. 314.

Das Continuum des abſoluten Raumes iſt an ſich ohne allen Unterſchied. Die Leerheit und Gleichgültigkeit ſind ihm weſentlich.

§. 315.

Der Unterſchied, welchen der Raum in ſich erzeugt, iſt der ſich ſelbſt aufhebende der Richtung, durch welche die Ausdehnung beſchrieben wird. Dieſer Unterſchied der Länge, der Breite und Höhe, iſt allerdings ein qualitativer, denn dieſe Richtungen beſtimmen ſich nur durch ihre Entgegenſetzung gegen einander. Für ſich genommen iſt aber jede daſſelbe, was die andere iſt, nämlich nichts als die abſtracte Darſtellung der an ſich beziehungsloſen Continuität des Raumes. So wenig der abſolute Raum einen Mittelpunct, ſo wenig er eine Peripherie hat, ſo wenig er alſo, wie man ihn ſich wohl vorzuſtellen pflegt, eine Sphäre iſt, ſo wenig ſind auch die ſogenannten Dimenſionen Kräfte des Raums. Der Raum als ſolcher iſt ſo geſtaltlos, als kraftlos. Dennoch ſind jene drei Abmeſſungen die abſtracte Form, in welcher die Natur das Außerſichſein und Außerſichkommen realiſirt.

II.

Die Geſtaltungselemente des Raums.

§. 316.

Die Abmeſſungen des Raums haben ihre Wahrheit erſt in der Verendlichung ihrer Allgemeinheit. Die Negation ihrer

Unbeſtimmtheit iſt die Begrenzung des Raumes als Selbſtunterſcheidung 1) in der Punctualität; 2) in der Linie; 3) in der Ebene.

1) Der Punct.

§. 317.

Der abſolute Raum iſt nach allen ſeinen Dimenſionen abſolute Continuität. Die abſtracte Negation derſelben iſt der Punct d. h. das Setzen der abſoluten Diſcretion. Punct iſt der techniſche Ausdruck für die räumliche Diſcretion, wie Ausdehnung der für die räumliche Continuität. Der Punct iſt ein Nichts, denn er iſt geſtaltlos und begrenzt nichts und iſt nichtsdeſtoweniger die Bedingung aller Geſtaltung und Begrenzung, weil er der inſichgegangene, der ſich allſeitig von ſich ſelbſt abſtoßende Raum iſt.

2) Die Linie.

§. 318.

Der Punct, obwohl ſelber raum- und formlos, geht doch in die Continuität des Raums und in die derſelben entſprechende beſondere Form über. Die abſtracte, ſelbſt raumloſe, Darſtellung der räumlichen Continuität iſt die Linie. Die Linie iſt der ſeine Diſcretion aufhebende, ſich zur Continuirung aufſchließende Punct, weshalb es richtig iſt, wenn man behauptet, daß die Linie nicht aus Puncten beſtehe. Weil ſie aber die aufgehobene Punctualität iſt, ſo kommt der Punct bei ihr überall, am Anfang, im Schnitt und am Ende, zum Vorſchein.

§. 319.

Der Punct an ſich iſt vom Punct nicht unterſchieden, weil er der nur erſt abſtracte Unterſchied der räumlichen Unterſchiedsloſigkeit iſt. Die Linie aber unterſcheidet ſich bereits von ſich ſelber, indem ſie a) die identiſche Richtung in's Unendliche hin continuirt oder b) die Richtung in jedem Punct ändert und hiermit die Möglichkeit der Rückkehr in ſich ſelber, der ſich in ſich zuſammenhaltenden Begrenzung wird.

Dort entſteht die gerade, hier die krumme Linie, die einen qualitativen Unterſchied gegen einander bilden.

§. 320.

Die Linie kann nun bereits zum Punct ein Verhältniß, wenn auch ein übrigens inhaltsloſes, haben. Aber ſie kann auch ein Verhältniß zur Linie haben. α) Iſt eine Linie der andern in ihrer Richtung mit immer gleichem Zwiſchenraum gleich, ſo ſind ſie parallel. Dies gilt ſowohl von der geraden, als von der krummen Es können unbeſtimmt viele Linien ſo ſich zu einander verhalten. β) Die Richtung auf einander ſich beziehender Linien kann als unterſchiedene nur die Entgegenſetzung des Zuſammen- oder Auseinandergehens ſein; ſie convergiren oder divergiren. γ) Jede Convergenz ſchließt natürlich ihr Gegentheil, die Divergenz in ſich, und umgekehrt, da jede nur nach Einem Punct hin ſich der andern nähert oder von ihr ſich entfernt. In dem Punct, wo zwei convergirende Linien ſich berühren, fangen ſie an, ſobald ſie über dieſen Punct als Schnittlinien hinausgehen, in dem gleichen Maaße zu divergiren. Iſt der Zwiſchenraum zweier convergirender Linien ein in's Unendliche unendlicher, ſo kann allerdings keine Vereinigung der Linien in Einem Punct entſtehen; ſie nähern ſich einander als aſymptotiſche auf unfruchtbare Weiſe.

3) Die Ebene.

§. 321.

Die Linie unterſcheidet den Raum vom Raum punctuell, wenn ſie aber ſich nicht nur der Länge, ſondern auch der Breite nach continuirt, ſo hebt ſie ſich zur Fläche der Ebene auf, zu einer in ſich nach den Dimenſionen der Länge und Breite ſich entfaltenden Raumunterſcheidung, die, nach dem qualitativen Unterſchied der Linie überhaupt, entweder eine gerade oder krumme ſein kann.

III.

Die Raumfigurationen.

§. 322.

Der Punct iſt die actuelle Exiſtenz der abſoluten Discretion des Raums; die Linie iſt die Selbſtunterſcheidung des Raums von ſich nach der Längenrichtung; die Ebene nach der Richtung der Länge und Breite zugleich. Aus dieſen Elementen der Raumgeſtaltung entwickeln ſich alle wirklichen Geſtalten des Raums, in denen Linie und Ebene nur Momente ihrer beſtimmten Phyſiognomie werden. Durch den Schnitt zweier Linien erzeugt ſich 1) die Halbgeſtaltung des *Winkels*, deſſen Schenkel an ſich noch unbegrenzt ſind; 2) durch die Ebene und deren Begrenzung erzeugt ſich die *Figur*; 3) durch die Umſchließung des Raums von mehren oder von Einer, ſich in ſich ſelbſt zurückwendenden Ebene erzeugt ſich der mathematiſche *Körper*; der mathematiſche d. h. derjenige, deſſen Inhalt nur erſt der bloße Raum ohne jegliche Specification iſt und der daher noch einen eben ſo ideellen Charakter hat, als die reine immaterielle Ebene, die reine Linie, der reine Punct.

1) Der Winkel.

§. 323.

Der Winkel entſteht durch das Zuſammentreffen zweier Linien von verſchiedener Richtung. Die gerade Linie als ſolche oder die Curve als ſolche iſt noch kein Winkel, obwohl man eine aus zwei geraden Linien, die in Einem Punct horizontal oder vertical ſich berühren, hervorgehende gerade einen *geſtreckten* Winkel genannt hat. Der Unterſchied des Winkels vom Winkel iſt allerdings einerſeits nur ein quantitativer, das Mehr oder Weniger der Neigung; allein die Quantität iſt andererſeits nur ein Moment der Qualität und der Unterſchied des Winkels vom Winkel iſt daher innerhalb der blos gradweiſen Verſchiedenheit doch zugleich ein beſtimmter.

§. 324.

a) Die Convergenz der Richtung der Linien erzeugt den ſpitzen Winkel; b) die Divergenz den ſtumpfen; c) die Ausgleichung der Convergenz und Divergenz den rechten. Dieſer letztere iſt daher der wahrhafte Winkel, der Winkel der Winkel, an welchem der ſpitze, wie der ſtumpfe ihr Maaß haben, an welchem der Gegenſatz der Richtung in ſeiner ausgeſprochenſten Schärfe erſcheint und um welchen ſich daher alle Grundbeſtimmungen für die Meſſung der Gleichheit und Ungleichheit der geradlinigten Figuren drehen. Die Abweichung von ihm nach der einen oder andern Seite hin läßt ſogleich entweder den ſpitzen oder ſtumpfen Winkel hervortreten, während er ſelbſt weder convergent, noch divergent iſt. Die principielle Doppelrichtung der geraden Linie als horizontaler und verticaler vereinigt ſich in ihm, jene die Ruhe der Baſis, dieſe die Unruhe des Aufſtrebens ausdrückend. Der ſpitze, wie der ſtumpfe Winkel können verſchiedene Grade haben, der rechte bleibt ſich gleich. Die ſchiefe Linie in ihrer Mannigfaltigkeit ſtellt bald mehr die Ruhe, bald mehr die Unruhe dar, je nachdem ſie der Verticallinie ſich nähert oder von ihr ſich entfernt.

§. 325.

Indem die im Scheitelpunct ſich berührenden Schenkel eines Winkels ſich fortſetzen, alſo ſich ſchneiden, erzeugt ſich nicht nur im Jenſeits des Winkels derſelbe Winkel in ſymmetriſcher Umkehrung, ſondern es entſteht auch auf jeder Seite der Wechſelwinkel noch ein Wechſelwinkelpaar mit ſymmetriſcher Gleichheit. Dieſe Dualität wiederholt auf der Gegenſeite die nämlichen Verhältniſſe verkehrter Weiſe.

2) Die Figur.

§. 326.

Der Winkel iſt ſchon der Zuſammenſchluß von Linien, aber ein ſolcher, der die Begrenzung der Ebene zwiſchen den Schenfeln des Winkels in's Unbeſtimmte hin offen läßt. Erſt mit der allſeitigen Beſtimmung der Ebene entſteht die wirkliche Figur, zu welcher der Winkel nur den Anſatz bildet.

§. 327.

Die Geſtaltung der Figur iſt in ſich nach dem qualitativen Unterſchied der Linie als gerader und krummer ſelbſt qualitativ unterſchieden.

a) Die geradlinigte Figur.

§. 328.

Die geradlinigte Figur iſt α) die trigonale als die kleinſte Möglichkeit figurativer Formation, die Figur der Figuren. Das Dreieck iſt daher in ſich nur nach den Factoren der Winkel und der Seiten unterſchieden. Nach dem Winkel beſtimmt iſt es ſpitz-, ſtumpf- oder rechtwinkligt; nach der Seite beſtimmt iſt es gleichſeitig, gleichſchenklig oder ungleichſeitig. Die Seite in ihrem Verhältniß zum Winkel iſt hier das neue Element, denn die Winkelbildung als ſolche gehört noch der Linie an; Seite aber iſt der Ausdruck für die Linie, ſofern ſie die Grenze der figurirten Ebene ausmacht; die Linie als Moment des Winkels an ſich nennen wir deshalb unterſcheidend Schenkel. Die Beſtimmung der Art des Winkels, der den Charakter des Dreiecks ausmacht, geht daher auf das Maaß der Quantität über z. B. daß die Summe aller Winkel in jedem Dreieck der von zweien rechten gleich iſt oder daß der innere und äußere Winkel, der durch Verlängerung der einen Seite eines Dreiecks entſteht, zuſammen zweien rechten gleich ſind u. dgl. m. Die Beſtimmung des Dreiecks aber durch die Seite zeigt, daß gleichen Seiten gleiche Winkel und umgekehrt gegenüberliegen. Wie der rechte Winkel der Winkel iſt, ſo iſt auch das rechtwinkligte Dreieck im Verhältniß ſeiner Seiten dadurch das ausgezeichnetſte, daß das Quadrat ſeiner Hypotenuſe, obwohl dieſelbe kleiner iſt, als die Summe der beiden Katheten, doch eben ſo groß iſt, als die Summe der Quadrate beider Katheten; eine Beſtimmtheit, die zum erſtenmal die abſtracte Verſtändigkeit der Verhältniſſe durchbricht, denn das Geſetz, daß alle Winkel im Triangel zuſammengenommen zweien rechten gleich ſind, bewährt ſich hier, indem die Hypotenuſe dem Einen rechten Winkel gegenüberliegt, für die beiden andern Winkel alſo der Inhalt nur Eines rechten übrig bleibt. Der abſtracte Verſtand würde nun aber erwarten, daß die Linie der Hypotenuſe, aus welcher ſich ein eben ſo großes Quadrat erbauet, als aus der Linie jeder der Katheten zuſammengenommen, auch eben ſo groß ſein müßte, als beide Linien zuſammengenommen. Und dies eben iſt nicht der Fall.

§. 329.

β) Die zweite Geſtaltung der geradlinigten Figur erzeugt ſich durch Verdoppelung des Dreiecks als *tetragonale*. Das gleichſchenkligt-rechtwinkligte Dreieck wird zum *Quadrat*; das ungleichſchenkligt-rechtwinkligte Dreieck wird zum *Parallelogramm*; das gleichſchenkligt-ſpitz- und ſtumpfwinkligte wird zum *Rhombus*, das eben ſo gewinkelte ungleichſchenkligte zum *Rhomboid*. Das *Trapez* aber mit ſeinen zwei ſtumpfen und zwei ſpitzen Winkeln zeigt ſchon die beginnende Auflöſung der tetragonalen Figur.

§. 330.

γ) Die Wahrheit dieſer Auflöſung iſt die *polygonale* Figur, die aus dem Aggregat von Dreiecken in unbeſtimmter, unendlicher Mannigfaltigkeit hervorgeht. Die einfacheren Formationen, das Pentagon, Hexagon u. ſ. w. ſind hier die intereſſanteren; die wachſende Vervielfältigung der Seiten aber hebt zuletzt die Geſtalt eben ſo auf, als die wachſende Unregelmäßigkeit. Die polygonale Figuration zeigt uns hierin gleichſam die *Selbſtzerſtörung* der geraden ſie umſchließenden Linie, die aber doch nicht erreicht, was die Curve von Anfang an iſt, die mit ſich ſtätig zuſammenhängende unaufhörliche Veränderung.

b) Die krummlinigte Figur.

§. 331.

Die krummlinigte Figur entſteht dadurch, daß eine Curve in ihren Ausgangspunct zurückkehrt, was ſymmetriſch, harmoniſch oder unharmoniſch geſchehen kann.

α) Die ſymmetriſch-ſphäriſche Figur ſetzt ihre Grenze in einem überall gleich weiten Abſtand vom Mittelpunct. Eine ſo gleichförmig begrenzte Ebene iſt der *Kreis*.

β) Die harmoniſch-ſphäriſche Figur dagegen ſetzt ihre Grenze in einer ungleichen Entfernung vom Mittelpunct, indem ſie nicht zwei gleiche, ſondern zwei ungleiche Durchmeſſer, einen größeren und kleineren hat. Dieſe höhere Geſtaltung der Curve iſt die *Ellipſe*.

γ) Die unharmoniſch-ſphäriſche Figur endlich iſt diejenige, deren Grenze eine *irreguläre* Curve iſt: die Anzahl ſolcher Curven kann natürlich, wie die der polygonalen Figur, in die ſchlechte Unendlichkeit auslaufen.

3) Der mathematiſche Körper.

§. 332.

Punct, Linie, Ebene ſind nur Abſtractionen der Figur, in deren Totalität ſie als Momente erſcheinen: und Winkel, Triangel, Tetragon, Polygon, Sphäre ſind wieder nur Momente derjenigen Geſtaltung, welche den Raum nach *allen* ſeinen Dimenſionen enthält, des Körpers. Er iſt der nach allen Richtungen von mehren geraden, oder von einer oder mehren gekrümmten Flächen, oder von einer geraden und krummen Fläche eingeſchloſſene Raum. Der Körper iſt hier nur erſt als ideeller, noch nicht als ein materielles Continuum zu denken. Das Princip des Unterſchiedes ſeiner Geſtaltung iſt alſo der Unterſchied der Ebene als gerader oder krummer und der Vereinigung beider.

a) Der Geradflächner.

§. 333.

α) Der Geradflächner, der ſich durch das Dreieck bedingt, iſt die Pyramide, deren Seitenflächen nur Dreiecke ſein können; deren Baſis ein Dreieck, aber auch ein Viereck oder Polygon ſein kann; β) die entgegengeſetzte durch das Viereck ſich bedingende Geſtalt iſt der Kubus und das Parallelepipedon; γ) die Einheit der trigonalen und tetragonalen Geſtalt iſt das Prisma, deſſen Grund- und Oberfläche Dreiecke, Vier- und Vielecke, deſſen Seitenflächen Vierecke ſind.

§. 334.

In der beſondern Geſtaltung dieſer Körper tritt α) als ein Fortſchritt der Formentwicklung überhaupt der Unterſchied ein, daß jeder dieſer Körper eine entweder ſenkrechte oder ſchiefe Achſe haben kann; denn nicht nur von der Pyramide, ſondern auch von dem Kubus, Parallelepipedon und Prisma gilt dieß, ſobald ſie ſich rhombiſch oder rhomboidaliſch geſtalten. β) Ein weiterer Unterſchied iſt der, daß die Pyramide als Tetraeder und das Prisma als Hexaeder ſich einfach geſtaltet, jeder dieſer Körper aber die Möglichkeit hat, als Polyeder in eine unendliche Mannigfaltigkeit der Formation überzugehen. γ) Endlich erneuert ſich hier auch der Unterſchied der regulären Geſtalt von der irregulären. Die letztere iſt hier, wie bei der gerad- und krummlinigten Figur, in ihrem Wachsthum die Selbſtauflöſung der Geſtaltung. Es zeigt ſich jedoch auch hier ein Fortſchritt, indem zwiſchen der beſtimmten Anzahl der regulären und der unbeſtimmten Anzahl der irregulären, noch eine Mitte, die beſtimmte Anzahl der halbregulären, ſich hervorbildet. Der regulären Körper ſind fünf; der halbregulären dreizehn. Die fünf regulären zerfallen wieder in trianguläre und quadratiſche. Die triangulären ſind: das Tetraeder, Oktaeder und Dodekaeder; die quadratiſchen: der Kubus und das Ikoſaeder.

b) Der Krummflächner.

§. 335.

Der Krummflächner iſt dem Geradflächner als die qualitativ andere Form der ſtereometriſchen Bildung nicht nur gegenüberzuſtellen, ſondern er iſt auch als die Weitergeſtaltung der körperlichen Formation überhaupt zu begreifen. Der Punct geht in die Linie, die Linie in die Ebene über. Die Ebene wird zur trigonalen, zur tetragonalen, zur polygonalen. Die unendliche Vielſeitigkeit und Unregelmäßigkeit der Begrenzung, die Unendlichkeit der Ausdehnung machen den Selbſtübergang der geradlinigten Figur zur krummlinigten aus, die vom gleichachſigen Kreiſe durch die ungleichachſige Ellipſe zu einer von irregulärer Curve umſchloſſenen Fläche wird. Indem nun die Ebene ihre Möglichkeit als Ebene erſchöpft hat, wird ſie durch die Continuirung nach allen Raumdimenſionen zum Körper und dieſer nach dem Unterſchied der Sondergeſtalt der Ebene theils zum Gerad- theils zum Krummflächner. Der Geradflächner wiederholt noch in der Pyramide das Dreieck, im Kubus das Viereck, im Prisma das Dreieck, Viereck, Vieleck, zeigt aber zugleich ganz eigenthümliche Verhältniſſe im Unterſchied der gerade- und ſchiefſtehenden Körper, im Unterſchied der gleichſeitigen von den ungleichſeitigen. Dieſe Fortſtufung der Morphologie des Raums ſchreitet an der Zahl weiter. Der Punct iſt nur ein Eins. Mit der Parallellinie, mit dem Winkel tritt die Zwei auf. Mit dem Dreieck die Trias, mit dem Viereck die Tetras, mit dem Polygon die Pentas u. ſ. w. Der Kreis hat nur Einen Mittelpunct, die Ellipſe außer dem Mittelpunct noch zwei Brennpuncte. Mit der ſtereometriſchen Formation wird die Mannigfaltigkeit der Geſtaltung ſchon ſo groß, daß die Zahl als Beſtimmung derſelben über die einfache Poſition noch immer zu einem Mehr hinausgeht. Der Triangel, der die einfachſte Pyramide bildet, vermag den Raum nicht anders als durch mindeſtens vier gleiche Dreiecke im Tetraeder einzuſchließen: das Vierſeit, welches den Würfel erbauet, muß ſchon ſich verſechsfachen; das einfachſte Prisma kann nicht ohne fünf Flächen beſtehen, von denen zwei trigonal, drei tetragonal ſein müſſen. Die quantitative Veränderung iſt alſo nicht blos ein Fortzählen überhaupt, ſondern ſie iſt die äußere Erſcheinung der qualitativen Unterſcheidung, die ſich der Raum gibt, indem er vom Nichts des Punctes an bis zum All des Sphäroids hin die ganze Reihe ſeiner immer reicheren Entpuppungen durchwandert.

§. 336.

Der **Krummflächner** iſt α) der cylindriſche; β) der koniſche; γ) der ſphäriſche. Der *cylindriſche* nämlich hat den Kreis oder die Ellipſe zu ſeiner Baſis und Umfläche, hat daher noch die gerade Ebene an ſich und könnte vergleichsweiſe ein ſphäriſches Prisma genannt werden. Der *koniſche* aber hat zwar den Kreis oder die Ellipſe zu ſeiner Baſis, ſein Mantel jedoch läßt dieſe Peripherie allmälig bis auf den als Scheitel heraustretenden Punct des Centrums verſchwinden. Der Kegel iſt daher ungleich beziehungsreicher, als der Cylinder. Er theilt mit dieſem die Möglichkeit, gerade oder ſchief zu ſtehen; er unterſcheidet ſich aber von ihm durch ſein Ordinaten- und Abſciſſenſyſtem. Der Cylinder dem Cylinder aufgeſetzt, gibt nur eine monotone Fortſetzung derſelben Geſtalt; der Kegel dem Kegel mit der Baſis an die Baſis oder mit der Spitze an die Spitze als Doppelkegel angeſetzt, gibt eine ganz neue Figur. Der *ſphäriſche* Krummflächner endlich iſt die *Kugel*, oder das *Ellipſoid* oder das mit vielgebogener Oberfläche, ſei es paraboloidiſch, ſei es hyperboloidiſch, umſchloſſene *Sphäroid* überhaupt. Von ſeiner in ſich wieder unendlich mannigfaltigen Geſtaltung ſind alle ihm rückwärts liegenden Raumfigurationen nur abſtracte Momente.

§. 337.

Alle dieſe Formen des Raums, die hier noch als ideelle Materie erſcheinen, verwirklichen ſich in den Mineralien, Pflanzen und Thieren. Die Natur geht in ihren concreten Gebilden denſelben Gang. Sie ſtellt zuerſt die Geradlinigkeit heraus, bis ſie überall die Curve zum Siege bringt und Cylinder, Kegel und Kugel zur reizendſten Wirkung ineinander verſchmilzt. Inſofern aber das Starre ſich aus dem Flüſſigen hervorbildet und dies in der Kugelung des Tropfens erſcheint, iſt ſelbſt äußerlich in der Natur die ſphäriſche Form als die letzte auch die erſte, wenn auch als erſte in abſoluter Einfachheit.

B.

Die Zeit.

§. 338.

Der Raum exiſtirt nicht blos als unſere Vorſtellung, ſondern als das objective, anſichſeiende Außereinander. Das Sein des Raums als ſtets werdendes iſt die Zeit. Raum ohne Zeit iſt undenkbar. Die Exiſtenz des Raumes ſelber iſt ſchon die Zeit und das Beſtehen des Außereinander nur als ein Nacheinander möglich. Aeußerlich kann daher die Zeit aus dem Raum nicht abgeleitet werden, denn ſie iſt als ſolche nichts Räumliches und doch iſt ſie dem Raum immanent. Zeit ohne Raum wäre vollends undenkbar. Weil nun aber die Zeit das *einfache Werden des Seins* überhaupt iſt, ſo entbehrt ſie für ſich der reichen Geſtaltbarkeit, zu welcher der Raum ſich auseinanderfaltet. Der Raum iſt die reine Quantität als die Realität eines abſoluten Continuums, das ſich zur Diſcretion der Punctualität beſtimmt, welche dann in die Linie ſich continuirt, wie dieſe in die Körperformation. Die Zeit iſt dieſelbe reine Quantität, aber als die Realität eines abſolut diſcreten Punctes, der ſich zur Continuität eines andern fortbeſtimmt, wie dieſer abermals zu einem andern ſich erſchließt und ſo in's Unendliche fort. Dieſe unaufhörliche, in ſich ruhige Unruhe, dies Auflöſen der Diſcretion in Continuität, der Continuität in Diſcretion, dieſe *ſich ſtets wiedererſchaffende Selbſtverzehrung eines inhaltloſen Daſeins*, das iſt die Zeit. Sie iſt nicht etwa ein blos ſubjectiver Gedanke, eine Form nur unſeres Anſchauens: ſie iſt auch kein dynamiſcher Proceß, als welchen die Beſchreibungen der

Phantaſie die Zeit darſtellen, wenn ſie von ihrem Alles benagenden Zahn, von ihrer allbezwingenden Macht, die den Kummer heile u. ſ. f. reden. Aber ſie iſt die actuelle Exiſtenz der in ſich abgrundloſen Leerheit des realen Werdens. Die Zeit iſt daher 1) als abſolute Totalität des realen Werdens überhaupt die ſogenannte Ewigkeit; 2) als Selbſtnegation derſelben iſt ſie der Moment; 3) als Unterſcheidung des Momentes vom Momente die Zeitdimenſion.

I.

Die Ewigkeit.

§. 339.

Die Zeit als abſolute Totalität gedacht, wie ſie ohne Anfang und Ende mit dem abſoluten Continuum des Raums identiſch iſt, alſo das Abſtractum ihres Begriffs, das weiter keine Beſtimmung zuläßt, nennen wir Ewigkeit. Ewigkeit iſt daher nichts weniger, als eine andere, oder gar beſſere Art der Zeit, ſondern ſie iſt nur der Begriff der Zeit, wie er von aller Beſtimmtheit abſtrahirt. Die Zeit überhaupt realiſirt ſich aber nur durch ihre Verendlichung, durch den Moment.

II.

Der Moment.

§. 340.

Der Moment der Zeit iſt die Form, in welcher ſie die Exiſtenz des Werdens erzeugt, indem ſie dieſelbe zugleich wieder aufhebt. Der Moment iſt die concrete Zeit. Sie iſt nur als Moment wirklich. Der Moment als ſolcher iſt aber nichts Anderes, als die Realität oder vielmehr Realiſirung der Entäußerung der Ruhe des räumlichen Seins zur Unruhe des Werdens. Der Moment iſt deshalb ſo gut, als der Raumpunct, ohne alle poſitiven Prädicate. Er iſt ein reines Nichts. Wenn aber der Punct des Raums als das abſolute Inſichgeben deſſelben ſich iſolirt, ſo iſt der Moment der Zeit für alles im Univerſum Werdende derſelbe; er iſt Allem gemeinſam.

III.

Die Zeitdimenſionen.

§. 341.

Die Verendlichung der Zeit im Moment unterſcheidet ſie von ſich ſelber. Dieſe Unterſcheidung iſt wirklich, denn die Zeit iſt das entſtehende und im Entſtehen vergehende Verſchwinden. Der werdende Moment wird alſo zum geweſenen; das Werden ſelbſt aber geht zu einem andern Moment über und das Differential dieſes Proceſſes iſt das Daſein, das abſolut flüchtige Beſtehen des Momentes; der noch nicht gewordene Moment, die noch vorausgeſetzte Zeit, iſt das mögliche Werden, welches raſtlos zur Verwirklichung umſchlägt.

Dieſe Unterſchiede nennen wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Gegenwart, das Jetzt, iſt die wahrhafte Zeit, allein dieſer Moment iſt ſchon nicht mehr, indem er da iſt. Er ſetzt ſich — und ſchon iſt er vergangen und ſchon iſt der nächſte Moment geworden. Der Fluß der Momente iſt eine ununterbrochene Dialektik. Ohne die Zeitdimenſionen könnte man den Begriff des Zeitmomentes als gar nicht exiſtirend anſehen, weil die hemmungloſe Continuität des Werdens von ihrer Weichheit eine ſolche Punctualiſirung ganz auszuſchließen ſcheint. Allein dies iſt nur ein Schein. Der Moment iſt allerdings Nichts. Er iſt ein an ſich prädicatloſes Daſein. Aber er iſt und daß er iſt, zeigt ſich eben an dem Gegenſatz der Vergangenheit und Zukunft, deren Mitte die Gegenwart ausmacht.

Eine Wiſſenſchaft der Zeit, eine Chronometrie, ſofern ſie nicht Erkenntniß der endlichen Zeiten der himmliſchen Körper, alſo Aſtronomie, oder Erkenntniß der endlichen Zeiträume menſchlichen Handelns, alſo Chronologie iſt, ſondern ſofern ſie den Begriff der Zeit als ſolchen entwickelt, fehlt uns wahrſcheinlich aus dem Grunde, weil dieſer Begriff, bei aller Bedeutſamkeit, doch mit Nothwendigkeit einen ſo geringen Umfang hat.

C.

Der Ort.

§. 342.

Raum und Zeit heben ihren Unterſchied zur Einheit gegenſeitiger Beſtimmung auf. Der Raum in ſeiner Verendlichung iſt ein beſtimmter Punct nur, ſofern derſelbe zugleich durch die Zeit in ihrer Verendlichung als dieſer Moment mitbeſtimmt wird. Dieſer Punct iſt ein Hier nur in dieſer Zeit und dies Jetzt exiſtirt als dieſer Moment nur in dieſem Raum. An und für ſich iſt freilich der Punct ein Punct im Raum überhaupt, iſt dieſe Zeit ein Moment in der Zeit überhaupt. Allein dieſe Gleichgültigkeit des Punctes, der im Raum überall, des Momentes, der in der Zeit immer ſein kann, verſchwindet eben durch die Gegenſeitigkeit ihrer Beziehung, den Ort. Der wirkliche Raum iſt der, welcher jetzt hier iſt; die wirkliche Zeit iſt die, welche hier jetzt iſt. Dieſer Augenblick iſt in abstracto für das Univerſum der gleiche ſo gut, als dieſer Punct in abstracto mit jedem andern an ſich den gleichen Werth hat. Allein in concreto iſt dieſer Punct ein Punct auf der Erde, auf dem Mars, auf dem Jupiter u. ſ. w. und hier iſt er dieſer Punct nur gerade jetzt im Jahres- und Tageslauf dieſer Planeten und daher ein immer anderer. Er bewegt ſich. Daher unterſcheidet ſich: 1) die Bewegung als die Erſcheinung des Ineinanderſeins von Raum und Zeit in der Veränderung der Lage eines Punctes innerhalb der fortfließenden Zeit; 2) die Geſchwindigkeit als das ſpecifiſche Verhältniß, in welchem Raum und Zeit zu einander ſtehen; 3) das Maaß der Richtung, welche ſich für die Ausgleichung der Bewegung erzeugt, wenn ein und derſelbe

Punct zu gleicher Zeit nach entgegengeſetzten Richtungen ſich bewegen ſoll.

I.

Die Bewegung.

§. 343.

Die Einheit des Raumes und der Zeit iſt alſo der Ort, der Ort aber exiſtirt nur als Veränderung ſeiner Lage. Ein Ort ſcheint ruhig zu ſein, ſofern er in der Beziehung zu andern Orten mit ſich identiſch bleibt, aber dieſe Gleichheit iſt abſoluter Weiſe doch nur ein Schein, weil im Univerſum alle Materie ſich beſtändig bewegt. Berlin z. B. liegt wohl immer an demſelben Orte, allein eben dieſer Ort iſt durch die Spiralbewegung der Erde in jeder Secunde um vier Meilen verändert. Die Veränderung des Ortes iſt die Bewegung, denn die Veränderung des Verhältniſſes eines Punctes zum Raum überhaupt kann ſich zugleich nur innerhalb des Verlaufs gewiſſer Zeitmomente realiſiren.

II.

Die Geſchwindigkeit.

§. 344.

Die beſondere Beſtimmtheit, welche Raum und Zeit in ihrer gegenſeitigen Durchdringung erzeugen, iſt das Verhältniß ihres Unterſchiedes in ihrer Einheit: die Geſchwindigkeit.

Dieſe iſt nämlich eine andere in Anſehung des Raumes und eine andere in Anſehung der Zeit. Schneidet der ſich bewegende Punct mit jedem continuirlich verfließenden Moment ein gleich großes Quantum Raum ab, ſo iſt die Geſchwindigkeit eine gleichförmige; ſchneidet er mit jedem Moment ein verſchiedenes Quantum Raum ab, ſo iſt ſie eine ungleichförmige. Schneidet dagegen der ſich bewegende Punct in Einem Zeitmoment ein größeres Quantum Raum ab, als in einem andern, ſo iſt die Geſchwindigkeit eine ſich *beſchleunigende*: und umgekehrt, ſchneidet der Punct innerhalb Eines Zeitmomentes ein kleineres Quantum Raum ab, als in einem andern, ſo iſt die Geſchwindigkeit eine ſich *verzögernde*: ein relativer Unterſchied, welchen wir auch den der Schnelligkeit und Langſamkeit nennen.

III.

Das Maaß der Richtung der Bewegung.

§. 345.

Die *Größe* der Bewegung, die als ſolche in ihrer Form eine gerad- oder krummlinigte ſein kann, ſtellt ſich als eine Richtung der Länge, als Abwickelung einer geraden Linie dar; der durchmeſſene Raum bringt ſich ſo zur Erſcheinung des Quantums ſeiner Ausdehnung. Die *Richtung* der Bewegung aber findet ihr Maaß durch den *Kreis*, deſſen Winkel die Drehung der Bewegungstendenz angibt.

Soll ein Punct *zugleich* nach zwei *verſchiedenen*, ihm gleich möglichen Richtungen ſich bewegen, ſo wird er, bei *gleich* weiter Entfernung von jeder der vorausgeſetzten Directionspuncte, mit der *Hälfte* der Geſchwindigkeit einer jeden ſich bewegen und die Linie der Richtung ſeiner eigenen Bewegung wird folglich die *Diagonale* des Winkels ſein müſſen, den beide Richtungen in der Convergenz mit ihm bilden; ein Begriff, der nach der Zeichnung der ſo entſtehenden Figur das *Parallelogramm der Kräfte* genannt worden iſt. Sind die verſchiedenen Richtungen unter ſich *ungleich* oder iſt eine derſelben oder ſind beide in ihrer Geſchwindigkeit *veränderlich*, ſo wird die proportionale Ausgleichung eine zuſammengeſetzte.

§. 346.

Dieſer Begriff des Ortes, der Bewegung, der Geſchwindigkeit derſelben und des Maaßes ihrer Richtung kann als die *Mathematik der Bewegung* angeſehen werden, denn es handelt ſich hier noch nicht von reeller Materie, ſondern erſt von

ideellen Beſtimmungen, deren Syſtem man als Sonderwiſſenſchaft Phoronomie genannt hat. Der reine Begriff der Aeußerlichkeit als ſolcher iſt darin erſchöpft. Allein eben dies nur erſt ideelle Daſein entſpricht noch nicht dem Begriff der Natur, die reale Einheit des Begriffs und ſeiner Realität zu ſein. Die Wahrheit der im Ort erſt ideell ſich durchdringenden Einheit von Raum und Zeit iſt die concrete Aeußerlichkeit, die Materie.

Zweiter Abſchnitt.

Der Realmechaniſmus.

§. 347.

Die wirkliche Aeußerlichkeit der Idee iſt erſt die durchgängige Erfüllung des Raums, die ſich als ſolche vom Raume unterſcheidet. Wir nennen ſie Materie. Der Raum iſt abſolut porös, ſchlechthin permeabel, die Materie aber iſt zwar auch an und für ſich durchdringlich, relativ aber gegen die Materie undurchdringlich. Die Materie kann aus dem Begriff des Raumes und der Zeit nicht äußerlich in der Weiſe abgeleitet werden, als ob ſie aus ihnen entſtünde. Im Gegentheil würde weder der Raum noch die Zeit exiſtiren, wenn nicht die Materie exiſtirte. Sie ſind die äußerſten Abſtractionen der Aeußerlichkeit der Natur und als ſolche in ihrer Unendlichkeit Bedingungen der Exiſtenz der Materie, zu welcher ſie ſich aufheben. Die Exiſtenz der Materie hat zu ihrer Urſache den ſchöpferiſchen Act des Geiſtes, der ſich zu ihr entäußert; ein Act, der zwar gedacht, nicht aber gezeigt werden kann.

§. 348.

Die Materie iſt: 1) unmittelbar der Aether, das kosmiſche Univerſalgas, das gleichſam mit dem Samen aller Welten ſchwanger iſt und deſſen einfachſtes Minimum wir Atom nennen.

2) Der Aether unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt zu Vereinzelungen, die ſich auf ſich beziehen und ſich daher einander gegenübertreten. Wir nennen dieſe Unterſchiede Maſſen. Sie

ſind ſchwer d. h. haltlos im Aether; als viele aber bringen ſie eben hierdurch Bewegung hervor; die Mittheilung der Bewegung der einen Maſſe an die andere nennen wir im Allgemeinen *Stoß*.

3) Die eine Maſſe kann die andere vermöge ihrer Größe in ihrer Bewegung hemmen. Der größere Körper ſetzt den kleineren als ſein Accidenz. Der Unterſchied zwiſchen Körper und Körper iſt relativ das widerſtandloſe Medium: das *Leere*. Die Bewegung der kleineren Maſſe, ihre Einheit mit der ihr nächſten größeren, als ihrer centralen, als ihrer mechaniſchen Subſtanz zu realiſiren, nennen wir *Fall*.

A.

Der Aether und das Atom.

§. 349.

Was der Ort nur erſt ideell-reeller Weiſe iſt, das iſt die Materie in concreto. Materie überhaupt, ohne ſpecifiſch beſtimmte Materie zu ſein, exiſtirt nicht. Die Materie in ihrer kosmiſchen Allgemeinheit iſt ihre Exiſtenz; als das mit allen Sondergeſtaltungen embryoniſch ſchwangere Weltgas, das wir *Aether* zu nennen pflegen und das wir als ein iſolirtes Abſtractum nicht in unſere Gewalt zu bekommen vermögen, weil es das univerſelle, abſolute Continuum iſt, aus und in welchem jede materielle Beſonderung beſteht.

§. 350.

Der Raum als ſolcher iſt nur die Abſtraction, das ſelbſt leere, unendliche Gehäuſe des Aethers. Der Aether erſt, die allgemeine, geſtaltloſe Materie, iſt der wirkliche Raum. Poſitive, ſpecifiſche Prädicate ſind von ihm nicht anzugeben. Seine Beſchreibung muß theils vom Begriff des Raumes an ſich, theils von dem der ſchon ſpecificirten Materie entlehnen. Für den meteorologiſchen Proceß haben wir ihm allerdings einen gewiſſen Temperaturgrad hypothetiſch zuertheilt und betrachten ihn auch als ein der Bewegung der himmliſchen Körper Widerſtand leiſtendes Medium. Eine weitere Beſtimmtheit aber iſt für ihn nicht möglich und er hat daher wiſſenſchaftlich den Werth nur einer nothwendigen Hypotheſe.

§ 351.

Die abſolute Continuität des Aethers realiſirt ihre abſolute Discretion in dem Minimum einfacher materieller Exiſtenz, im Atom. Das Atom iſt empiriſch ſo wenig wahrnehmbar, als der univerſelle Aether. Es iſt eine Vorausſetzung. Das Atom iſt auch nicht das urſprüngliche Beſtehen des Aethers, als wäre derſelbe aus einzelnen Atomen zuſammengeſetzt. Wohl aber iſt es das Minimum ſeiner Auflöſung, ſeines individuellen Geſetztſeins und inſofern eine unvermeidliche Beſtimmtheit, der Begriff der concreten materiellen Punctualität. Nur muß der Begriff des Atoms nicht ſo genommen werden, als wäre daſſelbe eine einfach, abſolute ſchlechthin unveränderliche Subſtanz, aus welcher alles Uebrige erſt zuſammengeſetzt würde. Dieſe Verabſolutirung des materiellen Minimums iſt der Irrthum der mechaniſchen Atomiſtik. Das Atom iſt vielmehr als ein ſelber entſtehendes und vergehendes im unendlichen Werden der ihrem Begriff nach ſich ſtets gleichen Natur aufzufaſſen. Als werdendes hat es Realität; ſonſt iſt es ein bloßes Symbol; ja eine Fiction.

B.

Die Maſſe und der Stoß.

§. 352.

Der Aether iſt in ſich thätig. Er iſt nicht blos ein ſchlechthin einfaches Gas, ſondern er iſt das Urgas, dem alle ſpäteren Proceſſe an ſich in der Form des abſtracten Indifferentismus immanent ſind. Der Aether kann nicht anders, als in ſich geſpannt ſein und das Reſultat ſeiner Thätigkeit ſind Concretionen, chemiſche Niederſchläge, relative Centraliſirungen, die wir in ihrer Unbeſtimmtheit Maſſe nennen und welche erſt das ſind, was unter Materie gemeinhin verſtanden wird. Maſſe iſt das bald größere bald kleinere materielle Individuum. Die Kometen, die uraniſchen Lichtnebel, die dunklen Stellen des Himmels, wie in der Gegend der Kohlenſäcke, der verſchiedene Glanz der Geſtirne, die ungeheuren Dimenſionen ihres Abſtandes, die ſternſchnuppenartigen Planetoiden u. ſ. w. bieten hier der Phantaſie ein Feld zu Hypotheſen für die primitive Zuſammenballung des Aethers.

§. 353.

Die Materie überhaupt als Aether iſt noch nicht ſchwer, weil der Aether als ſolcher noch ohne Mittelpunct, weil er in ſeinem Rotiren abſolute Continuirung und Discretion in Einem iſt, weshalb auch der mythiſche Name in ſeiner Ableitung von ἀεὶ θέειν noch immer auch für die Wiſſenſchaft zutreffend iſt. Die Maſſe aber als der zu einer ſpecifiſchen Materialiſirung individualiſirte Aether, iſt ſchwer d. h. die kleinere bezieht ſich auf die ihr zunächſt befindliche größere als auf ihr Centrum. Sie iſt das mechaniſche Accidens der größeren, gegen welche ſie ohne Selbſtſtändigkeit iſt.

Die Schwere iſt keine beſondere Kraft der Materie, ſondern die Realiſirung der an ſich vorhandenen Einheit. Die Vorſtellung einer Repulſionskraft der Materie drückt nur den reellen Unterſchied der Maſſe von der Maſſe: die Vorſtellung einer Attractionskraft nur die reelle Einheit jeder Maſſe mit jeder als Materie aus; die Vorſtellung endlich einer Gravitationskraft iſt nur der Phantaſieausdruck für die Realität der Beziehung zwiſchen der kleineren und größeren Maſſe.

Wenn der Aether die unaufhörlich werdende, embryoniſch einfache Materie iſt, ſo iſt die Maſſe das beſtimmte Daſein der Materie. Dieſe Form der Materie hat nicht nur nach Außen, gegen andere Maſſen, ein beſonderes Maaß der Ausdehnung, des Rauminhaltes, der Raumerfüllung: das Volumen, ſondern ſie iſt auch in ſich eine qualitativ beſtimmte, eine ſpecifiſche Materie und aus beiden Gründen iſt ſie nicht nur ſchwer überhaupt, ſondern ſie iſt auch auf beſondere Weiſe ſchwer. Keine dieſer Beſtimmungen kann jemals ohne die andere ſein. Jeder Körper iſt ein beſonderes quantitativ und qualitativ beſtimmtes Quantum Materie. Jeder hat durch die Einheit des Umfanges und eigenthümlichen Inhaltes ein beſtimmtes Gewicht. Körper, dem Umfang nach gleich, aber ungleich in ihrer qualitativen Eigenheit, ſind auch ungleich an Gewicht.

§. 354.

Alle Maſſe iſt an ſich als rein mechaniſches Individuum träge. Sie beſtimmt ſich nicht aus ſich ſelbſt. Sie ruhet in ſich. Abgeſehen von der in ſich unendlichen Bewegung der himmliſchen Körper kann der endliche accidentelle Körper nur von Außen her bewegt werden.

Die Urſache der Bewegung muß ein ſelbſt bewegter Körper ſein. Der mechaniſche Proceß wird entweder durch den dynamiſchen der Ausdehnung von Gaſen, der magnetiſchen, elektriſchen und galvaniſchen Erregung, der chemiſchen Veränderung, oder durch den organiſchen lebendiger Individuen, die ſich ſpontan aus ſich bewegen, hervorgebracht. Die Erſcheinung der Verurſachung der Bewegung tritt daher in einer unendlichen Mannigfaltigkeit als Drücken, Heben, Ziehen, Schieben, Werfen, Schwingen u. ſ. w. auf.

Im Allgemeinen nennen wir die Mittheilung einer Bewegung Stoß. Der Körper, der die Bewegung in ſich empfängt, wird in dieſelbe Bewegung verſetzt und dieſe Bewegung dauert ſo lange, bis ſie von Außen, ſei es plötzlich, ſei es allmälig, wieder gehemmt wird. Daß die Bewegung, nachdem ſie einmal begonnen, aus ſich aufhören ſollte, dazu iſt kein Grund vorhanden. Hypothetiſch würde ein Körper im Abſtractum des leeren Raums allerdings mit einer einmal erhaltenen Geſchwindigkeit in's Unendliche hin ſich fortbewegen und ſich immer gleich bleiben. Allein dies iſt nur eine Hypotheſe. In concreto tritt für jeden ſich bewegenden Körper die Hemmung ein, welche ihm die Reibung des Mediums, in dem er ſich bewegt, und die Ablenkung verurſacht, welche der nächſt größere Körper unvermeidlich auf ihn übt

Wohl aber wird die Bewegung, welche ein Körper dem andern ertheilt, von dieſem nach der Richtung, in welcher der Stoß erfolgt, ob central, ob excentriſch u. dgl., nach dem Volumen, nach der Beſchaffenheit und nach der durch ſie entſtehenden Friction individualiſirt. Iſt die Bewegung gegeben, ſo ſind Umfang und Eigenheit des Körpers die modificirenden Factoren derſelben. Sie reagiren gegen den Stoß und Wirkung und Gegenwirkung ſind einander gleich. Wird der Anſtoß nicht erneuet, ſo tritt der endliche Körper nothwendig in ſeine urſprüngliche Unbewegtheit zurück, da in ihm als ſolchem kein Princip der Bewegung iſt.

C.

Die Leere und der Fall.

§. 355.

Die Materie iſt als Maſſe, als einzelner Körper; gegen die Materie in ſich abgeſchloſſen. Es iſt daher unmöglich, daß ein Körper zugleich den Ort einnehme, den bereits ein anderer, ebenfalls umgrenzter Körper einnimmt. Dies iſt es eigentlich, was man mit dem Ausdruck der Undurchdringlichkeit der Materie hat bezeichnen wollen, denn daß die Materie für die Materie durchdringlich ſei, das beweiſt der dynamiſche und chemiſche Proceß. Poroſität, die man, wie Theilbarkeit in's Unendliche, der Materie ebenfalls zuzuſchreiben pflegt, iſt nur ein anderes Wort für Durchdringlichkeit. Wie nun die Undurchdringlichkeit ein relativer Begriff iſt, ſo auch iſt es die Leerheit, die man der Materie entgegenzuſetzen pflegt. Das ſchlechthin Leere iſt nur das Nichts. Das Nichts aber als ſolches exiſtirt nicht. Der Raum kann relativ von der Luft entleert werden, ſo iſt er immer noch Raum, ſo iſt er immer noch Aether, ſo ſtrahlt noch das Licht durch ihn hindurch u. ſ. w. Relativ aber exiſtirt der leere Raum in dem freien Unterſchiede eines Körpers vom andern.

§. 356.

Dieſe relative, an ſich mit Gas u. ſ. f. erfüllte, Leere kommt zur Erſcheinung, ſobald einem endlichen Körper ſeine Unterſtützungsebene entzogen wird. Jeder Körper hat einen Punct in ſich, der die Summe der Anziehung deſſelben nach Unten, d. h. nach dem von ihm vorausgeſetzten relativ größeren Körper ausmacht, den *Schwerpunct*. So lange dieſer Punct durch eine andere Maſſe unterſtützt wird, ruhet der Körper. Sobald aber dem Körper die Baſis genommen wird, bewegt er ſich *haltlos* durch den relativ leeren Raum. Er *fällt*. Er zeigt ſeine Unſelbſtſtändigkeit, nur Accidenz einer Subſtanz zu ſein und *ſtrebt* darnach, ſich mit dem ihm an ſich als der ihn beſtimmende Macht inwohnenden Centrum in Identität zu ſetzen — und wieder zu ruhen.

§. 357.

Der Stoß continuirt die Bewegung eines Körpers in einen andern, der aber ſofort zur Ruhe übergeht, als die Bewegung gehemmt oder nicht erneuet wird. Der Fall iſt, ohne die Gewaltſamkeit des Stoßes, die *freie* Realiſirung der Einheit des ſich bewegenden Körpers mit ſeinem Centrum. Aber dieſe Freiheit der Bewegung iſt doch nur eine relative, denn der endliche Körper hat keine andere, als nur dieſe an ſich geradlinigte Bewegung zu ſeiner Vorausſetzung und ſeine Bewegung hat ein Ende, ſobald er wieder mechaniſch aufgehalten wird.

Die *Geſchwindigkeit* der Fallbewegung ſtellt daher das reine Verhältniß von Raum und Zeit in ihrer Einheit dar. Der Raum, welchen der fallende Körper in der Bewegung zu ſeinem Centrum durchmißt, verhält ſich zur Zeit, während dies geſchieht, *proportional*. Da nun aber Raum und Zeit in ihrer Einheit zugleich unterſchieden ſind, ſo iſt die Bewegung nicht nur eine gleichförmige, ſondern eine *gleichförmig beſchleunigte*. Die Räume der gleichförmig beſchleunigten Bewegung verhalten ſich wie die *Quadrate der Zeiten*, und die Räume, die in ſich folgenden gleichen Zeiten zurückgelegt werden, wachſen nach der Progreſſion der *ungeraden* Zahlen.

Die Pendelbewegung iſt inſofern ſehr merkwürdig, als ſie, wie der Wurf, die Bewegung des Stoßes mit der des Falles vereint. Auf den verſchiedenen himmliſchen Körpern iſt die Geſchwindigkeit der Fallbewegung natürlich eine verſchiedene; auf demſelben Körper aber fallen alle einzelnen, accidentelle Körper mit gleicher Geſchwindigkeit, weil ſie von dem Centrum deſſelben gleichweit entfernt ſind. Für die Erde braucht nur die Zeitdauer berückſichtigt zu werden, weil der Erdradius 860 Meilen beträgt, mithin die Fallhöhe der accidentellen Körper, ſelbſt wenn ſie mehre tauſend Fuß enthält, gegen ihn als Null zu ſetzen iſt. Die Geſchwindigkeit, mit welcher ein Körper auf der Erde fällt, beträgt im Allgemeinen etwas über 15 Pariſer Fuß in der erſten Secunde; im Beſondern tritt nämlich hier ſchon eine Differenz ein, indem am Aequator das Centrum entfernter iſt, als an den abgeplatteten Polen.

Dritter Abſchnitt.

Der abſolute Mechanismus.

§. 358.

Der endliche Mechanismus des einzelnen, ſei es ruhenden oder geſtoßenen oder fallenden Körpers exiſtirt nur als ein Moment des in ſich unendlichen, ſeine ewige Bewegung aus ſich ſtets erneuenden Mechanismus des Univerſums, in welchem die einzelnen coloſſalen, ſphäriſch geſtalteten Maſſen durch die Vermittelung ihrer mechaniſchen Spannung *ſich ſelbſt bewegen* und ihre Kugelfläche der endlichen Bewegung als Baſis unterbreiten.

§. 359.

Der Raum als ſolcher iſt ſchlechthin unendlich, grenzenlos. Der wirkliche Raum aber iſt der Aether. Alſo iſt auch dieſer grenzenlos. Die ungeheuren Dimenſionen, die wir empiriſch in der weiten Entfernung der einzelnen himmliſchen Körper von einander wahrnehmen, ſind die thatſächliche Erſcheinung dieſer Unendlichkeit. Der Aether aber bringt aus ſich Verdichtungen, *rotirende Dunſtringe*, hervor, aus denen neue Concentrationen, die *einzelnen geballten Weltmaſſen*, hervorgehen. Dieſe Maſſen entwickeln ſich zu einem mechaniſchen Syſtem, welches, bei allem Wechſel im Beſondern, doch, nach ſeiner *Totalität*, ein in ſich *abgeſchloſſenes* ſein muß. Ohne ſolche *Einheit* würde es der Ordnung und der Regelung ſeiner Bewegung entbehren. Es exiſtiren daher zwar *für uns zahlloſe* himmliſche Körper, keineswegs aber unbeſtimmt viele; im Gegentheil liegt es im Begriff des Syſtems, daß die Anzahl der kosmiſchen Maſſen eine endliche iſt.

§. 360.

Für den Begriff des Weltorganismus iſt nun 1) die Geſtalt des kosmiſchen Individuums; 2) die Geſtalt ſeiner Bahn; 3) die Differenz in der Geſtalt ſeiner Bewegung zu unterſcheiden.

Dieſe drei Beſtimmungen machen den Inhalt der ſogenannten mechaniſchen Aſtronomie aus.

A.

Die Geſtalt des kosmiſchen Individuums.

§. 361.

Der accidentelle, einzelne Körper kann die größte Mannigfaltigkeit der Figuration haben. In jeder unterliegt er dem einförmigen Geſetz der Schwere. Der einzelne kosmiſche Körper aber kann ſich nur in derjenigen Form individualiſiren, welche den Schluß der ſtereometriſchen Geſtaltung überhaupt ausmacht, denn nur dieſe, die ſphäriſche, iſt der freien Selbſtändigkeit fähig, weil ſie die Umfläche auf allen ihren Puncten in ein gleiches Verhältniß zum Centrum ſetzt, alſo den Schwerpunct in die abſolute Mitte des Körpers verlegt.

§. 362.

Die Grundgeſtaltung des kosmiſchen Individuums, die Kugelform, macht ihm möglich, aus dem allgemeinen Menſtruum des Aethers ſich zu einem freien Fürſichſein zuſammenzufaſſen. Da aber dieſe Geſtaltung ſich nicht ohne die vielfachſte Miteinwirkung aller übrigen aus einem rotirenden Dunſtkreiſe ſich herausarbeitenden Körper möglich und da ſie bis zu ihrer völligen Abſchließung nach Außen durch ihre eigene chemiſche Beſchaffenheit und deren Proceſſe bedingt iſt, ſo kann die Geſtalt keine vollkommen regelmäßige Kugel ſein, ſondern muß die mannigfachſten Modificationen der Umfläche darbieten. Immer aber, wie ſehr dieſe auch variire, bleibt die Kerngeſtalt im Weſentlichen eine ſphäroidiſche, wie wir dies ſelbſt bei der kometariſchen Formation ſehen.

B.

Die Bahngeſtalt.

§. 363.

Die einzelnen kosmiſchen Individuen liegen, weil ſie Producte eines und deſſelben Dunſtringes ſind, in derſelben Ebene. Da ſie jedoch zuſammen nur ein relatives Syſtem in der Einheit aller ausmachen, ſo können ſie auch aus der Ebene mehr oder weniger herausſchwanken, wie dies z. B. mit der Pallas in unſerm Sonnenſyſtem der Fall iſt.

§. 364.

Die einzelnen Körper des nämlichen Syſtems halten ſich durch die Gegenſeitigkeit ihrer Repulſion und Attraction in der Schwebe nicht nur, ſondern in einer ſich raſtlos umwälzenden Bewegung.

Der Begriff der gegenſeitigen, eben ſowohl poſitiven, als negativen Beziehung der Körper auf einander, ihre Spannung, wodurch ſie in der abſoluten Paſſivität des Raums ſich in der Schwebe, in freier Bewegung erhalten, wird mathematiſch in dem ſogenannten Problem der drei Körper ausgedrückt. Die Bezeichnung Problem bezieht ſich nur auf die analytiſchen Schwierigkeiten in der Berechnung, denn die Sache ſelbſt unterliegt keinem Zweifel. Die Zahl drei iſt nur Ausdruck für das Minimum der Relation, weil, was in dieſer Hinſicht von drei Körpern, auch von mehren gilt. Zwei, wären ſie nun einander gleich oder ungleich, würden mechaniſch eigentlich nur Einen ausmachen, wogegen der dritte beide in eine zweite Beziehung nach Außen bringt.

Was von den Körpern eines beſondern Syſtems gilt, das gilt auch von dem Verhältniß der verſchiedenen Syſteme untereinander. Sie ſpannen und tragen ſich gegenſeitig, ſo daß jeder Stern allen Sternen, alle jedem immanent ſind.

§. 365.

Die Form der Geſtalt des Einzelkörper iſt die mehr oder weniger ſphäriſche. Die Form der Bahngeſtalt der Bewegung aber iſt nicht die abſtracte Symmetrie der Kreisform, ſondern die Ellipſe, die in der Ungleichheit ihrer Längen- und Querachſe den Kreis in ſich aufhebt und eine viel größere Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe möglich macht.

Die elliptiſche Bahn wird nämlich für jeden einzelnen Körper durch die Störungen, mit welchem die übrigen himmliſchen Körper auf ihn einwirken, in's Unendliche hin variirt und ſchwankt von dem ziemlich regelmäßigen Kreiſe, den die Firſterne beſchreiben, bis zur Excentricität der kometariſchen Bahn aus.

§. 366.

Da nun Raum und Zeit, wie ſchon das Fallgeſetz der endlichen Körper zeigt, unter einander proportional ſind, ſo ſind die Räume, welche der Körper durchläuft, den Zeiten gleich, welche er durchmißt; den Zeiten an ſich, denn die Bewegung ſelbſt kann in ihnen eine verſchiedene Geſchwindigkeit haben. In dem Maximum der Nähe des Centrums iſt ſie am ſchnellſten; im Minimum der Nähe am langſamſten; in der Mitte zwiſchen dieſen Extremen eine mittlere.

Die Linie vom Centrum des Syſtems bis zum Centrum des peripheriſchen Körpers ſchneidet in gleichen Zeiten gleiche Flächen ab.

Verhalten ſich daher mehre Körper zu Einem Centrum, ſo läßt ſich die Zeit ihres Umlaufs um daſſelbe mit dem Raum ihrer mittleren Entfernung, d. h. der Hälfte ihrer großen

Bahnachſe, vergleichen. Das Quadrat der Zeit iſt gleich dem Kubus des mittleren Abſtandes.

C.

Die Geſtalt der Bewegung.

§. 367.

Alle kosmiſchen Individuen bilden zuſammen Ein Individuum. Körper greift in Körper, Syſtem in Syſtem. Wie aber in dieſem Weltorganismus, deſſen Totalgeſtalt uns noch räthſelhaft iſt, jeder Körper eine Kugel, aber eine immer anders modificirte, jede Bahn eine elliptiſche, aber mit den durch das Verhältniß zwiſchen Raum und Zeit, zwiſchen Centrum und Peripherie nothwendig gegebenen Veränderungen der Geſchwindigkeit iſt, ſo iſt auch die Geſtalt der Bewegung eine überall nothwendige und doch verſchiedene.

Dieſer Unterſchied hängt mit dem der materiellen Beſchaffenheit der himmliſchen Körper zuſammen, iſt aber, als mechaniſcher, für ſich zu betrachten.

Er iſt 1) die Geſtalt der excentriſchen oder in Librationen oscillirenden Bewegung eines gaſigen oder ſchlackigen Körpers, der nur erſt, nach dem Geſetz der Gravitation, ſeinem Centrum zufällt und von ihm abfällt und nur inſofern zur Rotation um ſich gelangt;

2) die Geſtalt der regelmäßigen achſendrehenden Bewegung eines feſten Körpers, der allein oder mit noch einem oder noch mehren andern um ein Centrum ſich herum bewegt, das nicht in der Form eines beſondern Körpers, ſondern nur ideeller Weiſe exiſtirt;

3) die Geſtalt der doppelten Achſendrehung, in welcher der Körper, indem er ſich um ſich, zugleich um das ihm vorausgeſetzte reale Centrum ſich bewegt.

1) Die Fallrotation.

§. 368.

Die ſchon freie, allein noch endliche Bewegung iſt die des Falles. Die niedrigſte Geſtalt der freien, unendlichen Bewegung iſt daher diejenige, welche noch die Form des Falles an ſich hat, ſo daß der Körper ſich um ſeine Achſe nur relativ inſofern umher bewegt, als er ſich in einer größeren oder kleineren Ellipſe um ſein Centrum bewegt.

Er hat alſo innerhalb ſeines Bahnlaufs nur eine einmalige Rotation. Seine Jahresperiode iſt zugleich ſeine Tagesperiode. Er ſchwingt ſich nicht in individueller Selbſtſtändigkeit, ſondern er fällt noch um das ihm vorausgeſetzte Centrum.

§. 369.

Dieſe Geſtalt der Bewegung haben zunächſt die rieſigen, lockeren Aetherconcrescenzen, die wir Kometen nennen. Sie ſind erſt werdende Kugeln. Ein Kern der Aethermaſſe hat ſich in ihnen ſchon verdichtet, allein noch oberflächlich und in bewegliche Nebelergüſſe ausſtrömend. Dieſe anfänglichen Kinderſterne ſtürzen ihrem Centrum pfeilartig in mehr oder weniger excentriſchen Bahnen entgegen.

§. 370.

Sodann bewegen ſich in der Form der Fallrotation die Schlackentrümmer, die ein Planet bei ſeiner Concrescenz nicht aus dem von ihm zu beherrſchenden Kreiſe, aus dem er ſelbſt hervorgeht, zu verarbeiten fähig war, und die ſich daher aus ihren Rotationsringen zu eigenthümlichen Kugeln zuſammenballten: die Monde. Sie haben ihre Achſe in der ihres Centralkörpers und umſchreiben daher ihre Bahn als ein Nachbild ſeiner Peripherie. Sie fallen um ihn herum und kehren ihm auch deshalb immer die nämliche Seite zu. Wenn aber die Kometen in ihrem excentriſchen Fluge gleichſam die Längenachſe der Ellipſe in's Unermeßliche dehnen, ſo vollbringt ſich die Bewegung der Monde in concentriſcher Genugſamkeit und beſchreibt nicht ſelten in ihren Schwankungen eine cykloidiſche Curve.

2) Die einfache Achſendrehung.

§. 371.

Die Unſelbſtſtandigkeit der kometariſchen wie der lunariſchen Bewegung liegt alſo darin, daß ſie noch der individuellen Freiheit entbehrt und an ein anderes Centrum ſchlechthin gebunden iſt; der Unterſchied der kometariſchen und lunariſchen Bewegung iſt in dieſer Identität groß, weil die erſtere ein ganz einfaches Linienziehen, die zweite dagegen dadurch eine viel reichere iſt, daß ſie nicht nur eine cykloidiſche, auf und niederſteigende Curve bildet, ſondern auch, ihrem Centralkörper als ſatellitiſches Accidens inhärirend, die Bewegung deſſelben begleiten muß.

Der Fortſchritt der Geſtalt der Bewegung beſteht nun darin, daß das kosmiſche Individuum ſich um ſeine eigene Achſe in ſeinem eigenen Kreiſe drehet, ohne ſich dabei einen andern Körper als Centrum vorauszuſetzen. Das Centrum iſt alſo ein ideelles. Ein ſolches Individuum nennen wir Fixſtern oder Sonne.

§. 372.

Es macht hierbei einen Unterſchied, ob ein ſolcher Stern für ſich allein, oder ob er mit andern Parallelſternen verbunden iſt. Im letztern Fall wird er zum Doppelſtern, zur Doppelſonne und es können derſelben nicht blos zwei, ſondern vier, ſechs u. ſ. f. das nämliche Centrum ſchweſterlich umtanzen.

§. 373.

Dieſe Form macht ſchon den Verſuch, ein eigenes Syſtem zu begründen: die individuelle Freiheit iſt ſchon erreicht; auch die Beziehung auf ein anderes Individuum iſt da; allein der Mangel liegt hier darin, daß das Centrum nur ein ideelles, nicht ein für ſich ſelbſtſtändiger Körper iſt.

3) Die doppelte Achſendrehung.

§. 374.

Dieſe Stufe, die vollkommenſte, erreicht der abſolute Mechanismus in der Erzeugung derjenigen Geſtalt der Bewegung, die ſowohl die Selbſtſtändigkeit der eigenen Achſendrehung, als zugleich die Beziehung derſelben auf ein reales Centrum enthält.

Die Form dieſer Geſtalt wird zu einer elliptiſchen Curve, die in ſich ſelbſt Kreis aus Kreis hervorbringt, zu einer Spirallinie.

§. 375.

Einen Stern, der ſeine Bahn in dieſer Geſtalt beſchreibt, nennen wir Planet. In der exacten Sicherheit ſeines Umlaufs iſt er recht das Gegentheil ſeines Namens, der ihn umirren läßt.

Der Planet kann nun a) ohne weitere Nebenbeſtimmung ſeine Sonne umkreiſen.

Er kann b) das Weſen des Kometen in ſich aufnehmen, indem er eine Dunſthülle um ſich ausbreitet.

Er kann c) einen oder mehre Monde als ſeine Trabanten auswerfen.

So iſt er der vollſtändige Stern, gegen welchen alle andern Formationen, auch die ſolariſche, als Abſtractionen der Idee des Sterns erſcheinen.

§. 376.

Der Planet iſt die Totalität der freien mechaniſchen Bewegung, weil er die centripetale Richtung, die Beziehung auf den ſolariſchen Centralkörper, mit der centrifugalen, der Beziehung auf ſich ſelbſt, durch ſeine individuelle Selbſtſtändigkeit vereint und hierdurch die Möglichkeit wird, das kometariſche und lunariſche Weſen ſich ebenfalls zu integriren. Die Tages- und Jahresperiode fallen auf ihm nicht nur auseinander, ſondern entwickeln noch wieder jede in ſich einen Gegenſatz.

§. 377.

Wir kennen kein anderes Planetenſyſtem als das unſrige. Man kann die Meinung haben, daß auch in den übrigen relativen Syſtemen des Weltbaues Planetenſyſteme exiſtiren, allein man kann es nicht wiſſen. Iſt das Univerſum, wie wir zugeben müſſen, ein in ſich harmoniſch geordnetes Ganze, ſo müſſen wir auch die Nothwendigkeit eines Mittelpunctes zugeben, der aber ein ideeller ſein kann und nicht als ein beſonderer Körper dazuſein braucht. Dieſer Mittelpunct kann, als mechaniſcher, in der Gegend der Alkyone liegen und unſer Sonnenſyſtem ſammt allen übrigen Sterngruppen ſich um denſelben bewegen. Dieſe in unendlichen Maaßen ſich vollziehende Bewegung verändert nichts innerhalb des Syſtems ſelbſt. Falſch aber wäre der Schluß, den natürlich ſelbſt beweglichen abſoluten Gravitationspunct des mechaniſchen Univerſums, wenn er als ein beſonderer Körper angenommen wird, auch für den dem abſoluten Werthe nach centralen Punct zu halten. Es iſt jedoch wahrſcheinlicher, daß die Materie einen ſolchen äußerlichen Mittelpunct gar nicht hat, ohne deshalb des Mittelpunctes zu entbehren.

Welche Bedeutung unſer Sonnenſyſtem, als eine linſenförmige Schicht, im Weltſyſtem überhaupt habe, läßt die Unterſuchung der qualitativen Beſchaffenheit der Materie ſchon näher erkennen. Die vielen Träumereien und Spielereien aber, die ſich an abſtracte Vorausſetzungen gewiſſer Zahlenſchemata, gewiſſer Progreſſionen, auch in chemiſcher und phyſikaliſcher Hinſicht, für die Planetenreihe noch bis vor Kurzem angeſchloſſen hatten, ſind nunmehr durch die Entdeckung noch anderer Aſteroiden, als der früheren vier, und des Planeten Neptun, glücklicherweiſe recht ſchlagend widerlegt worden und die Aſtronomie darf nunmehr hoffen, von einer abenteuerlichen Chronologie und Aſtrologie, wenigſtens für geraume Zeit, befreiet zu bleiben.

§. 378.

Der unmittelbare, alſo abſtracte Begriff der Natur, die Aeußerlichkeit der Idee zu ſein, unterſcheidet die Exiſtenz derſelben als Raum und Zeit; ein Unterſchied, der ſich im Begriff des Ortes und ſeiner Veränderung oder Bewegung darſtellt.

Die Negation der Aeußerlichkeit, als einer in ihrer Realität doch noch ideellen, iſt die Exiſtenz der Natur als den Raum erfüllender und in der Zeit ſich bewegender Aether, der ſich durch relative Concentrationen zur endlichen Maſſe verdichtet, die in ihrer Vereinzelung ſich ſtößt, oder, von relativer Hemmung frei, dem ihr vorausgeſetzten realen Centrum zufällt.

Die Negation dieſer Unſelbſtſtändigkeit des Materiellen, wodurch es ſelbſt erſt in ſeiner Endlichkeit geſetzt wird, iſt die Selbſtſtändigkeit der Materie in freien Individuen. Dieſe Individuen ſind jedoch nicht Materie überhaupt, ſondern die Materie exiſtirt in Wahrheit nur als die Vielheit qualitativ unterſchiedener Materien, ein Unterſchied, der actu ein dynamiſcher iſt. Der Realismus der Materie hebt ſich zum Idealismus der Kraft als ſeinem Grunde auf.

Zweite Abtheilung.

Die Kraft.

Dynamik.

§. 379.

Die Wahrheit der Materie iſt die ihr immanente Kraft. Da die Aeußerlichkeit das Weſen der Idee als Natur ausmacht, ſo iſt folgerichtig die Exiſtenz der reinen Größe in Raum und Zeit ihre primitive Qualität. Weil aber Raum und Zeit nur Abſtractionen des Aethers ſind, ſo iſt die wirkliche Exiſtenz der Materie die nicht nur quantitativ, ſondern zugleich qualitativ in ſich beſtimmte.

Die Qualität der Materie im Allgemeinen iſt allerdings nur ihre Aeußerlichkeit, den Raum zu erfüllen, in der Zeit ſich zu bewegen, als endliche der endlichen Widerſtand zu leiſten: aber *in ſich* iſt die Materie auf einfache Weiſe beſtimmt. Dieſe einfache Beſtimmtheit, die wir *Kraft* nennen, iſt nicht etwas im Innern des Aeußeren Verborgenes, ſondern ſie iſt überall, wo das ſogenannte Aeußere iſt. Sie kommt jedoch in ihrer Beſonderheit nur inſofern zur Erſcheinung, als ſie auf eine *andere* Beſonderheit ſich bezieht. Die Qualität als ſolche iſt eben ihrer Einfachheit wegen unausſprechlich: nur in ihrem *Verhältniß* zu Anderem ſetzt ſie ihr Anſichſein heraus und kann alsdann auch ausgedrückt werden.

§. 380.

Als dynamiſche d. h. als durch ihre einfache Beſtimmtheit ſich unterſcheidende, iſt die Materie:

1) die ſelbſt noch *mechaniſche Individualiſirung*, welche durch die Specification der Materie entſteht, in Verhält-

niß zu anderer Materie als ihre Cohäſion erſcheint und in Klang, Wärme, Licht ſich auflöſt;

2) die Specification der Materie geht in die *phyſikaliſche Polariſirung* über, die der qualitative Unterſchied der einzelnen Materien als Spannung derſelben untereinander erzeugt, um durch ihre Wechſelwirkung in einander überzugehen. Der magnetiſche, der elektriſche, der chemiſche Proceß ſind die verſchiedenen Formen, in denen ſich der Antagonismus der Materie gegen ſich ſelbſt realiſirt.

3) Die Geſetze der mechaniſchen Individualiſirung und phyſikaliſchen Spannung ſind an ſich für alle kosmiſchen Körper dieſelben. Allein die Wirklichkeit ihrer Exiſtenz empfängt durch die Eigenthümlichkeit eines jeden Weltkörpers ein beſonderes Maaß. Die freie Unendlichkeit, mit welcher die ſpecifiſche Schwere ſo wie die Miſchung und Entmiſchung der Stoffe auf einem jeden kosmiſchen Individuum je nach der Eigenheit ſeiner Geſtalt, ſeiner Stellung im Univerſum, ſeiner Dichte, ſeiner Geſchwindigkeit ſich realiſirt, gibt ſich ihre Darſtellung in dem allgemeinen Proceß des Starren und Flüſſigen überhaupt, im *meteorologiſchen Proceß*.

Hier tritt für die Naturwiſſenſchaft eine nothwendige Beſchränkung ein. Die Erde iſt der einzige Weltkörper, von dem ſie, mit Inbegriff ſeines Trabanten, eine genauere Kenntniß ſeiner phyſikaliſchen Beſchaffenheit zu haben vermag. Sie kann zwar analogiſch auf die Beſchaffenheit anderer Weltkörper Schlüſſe machen, allein, ſelbſt bei der größten Vorſicht, bleiben dieſelben doch mehr oder weniger problematiſch.

Erſter Abſchnitt.

Die mechaniſche Individualiſirung.

§. 381.

Die Materie überhaupt iſt, was den Raum angeht, ſchwer, was die Zeit angeht, ſich bewegend. Die concrete Materie iſt aber durch ihre Qualität zugleich auf beſtimmte Weiſe oder ſpecifiſch ſchwer.

Dieſe Schwere iſt untrennbar von dem Zuſammenhang, in welchem die einzelnen Theile eines Körpers als Atome mit ſich ſelbſt ſtehen, von ſeiner Cohäſion.

An und für ſich aber iſt dieſer Zuſammenhang kein abſoluter. Das Atom exiſtirt nicht als ein ſchlechthin ſeiendes, nur als ein werdendes. Alle concrete Materie iſt deshalb qualitativ und quantitativ ſich unaufhörlich verändernd. Sie löſt ſich auf. Die Geſtaltung der endlichen Materie iſt von ihrer Auflöſung, als perennirender Umgeſtaltung, unzertrennlich.

A.

Die Specification der Materie

§. 382.

1) Alle Materie iſt als endliche in ſich ſelbſt auf einfache Weiſe beſtimmt und unterſcheidet ſich daher von jeder andern qualitativ.

2) Dieſe Unterſcheidung iſt es, welche zugleich das Band ausmacht, das eine Materie an die andere feſſelt. Das individuelle Fürſichſein iſt die Kraft, welche die mannigfaltigen Beziehungen hervorbringt, die zwiſchen Materie und Materie möglich ſind.

3) Die qualitative Ungleichheit der Materie iſt der Grund des Unterſchiedes derſelben in ihrer Schwere. Alle Materie iſt an ſich gleich ſchwer, nämlich in dem allgemeinen Verhältniß des accidentellen Körpers zu ſeiner centralen Vorausſetzung. Allein das Gewicht eines Körpers iſt je nach ſeiner qualitativen Differenz ein anderes. Durch dieſe entſteht zwiſchen dem Raumumfang und der Art der Raumerfüllung der verſchiedenen Körper ein anderes Verhältniß. Dieſe Beſonderung der Schwere nennen wir ſpecifiſche Schwere, denn nach ihr iſt ein Kubikfuß Waſſer anders ſchwer, als ein Kubikfuß Gold, Blei, Thon u. ſ. w. Und mit dieſer ſpecifiſchen Schwere ändern ſich ſofort die weiteren Beſtimmungen der Widerſtandsfähigkeit, des Druckes u. ſ. w.

B.

Die Cohäſion.

§. 383.

Der Grund der ſpecifiſchen Schwere iſt alſo die Art und Weiſe, wie der Körper als ein qualitativ gerade ſo in ſich beſtimmter ſich mit ſich zuſammenhält.

Durch dieſen Zuſammenhalt behauptet er zugleich nach Außen hin ſeine materielle Selbſtſtändigkeit. Er reagirt wider den Druck durch Gegendruck. Er iſt elaſtiſch.

Die Beſtimmtheit der Cohäſion vollendet ſich durch die Form, welche der Körper je nach ſeiner individuellen Qualität annimmt.

I

Der mechaniſche Zuſammenhang.

§. 384.

Jeder Körper wird in ſeiner Individualiſirung durch ſich ſelbſt beſtimmt. Wie er aber auch ſich beſtimmen möge, ſo macht er als endlicher ein Ganzes für ſich aus, innerhalb deſſen die einzelnen Theile ein unmittelbar mechaniſches Verhältniß zu einander haben. Sie drücken, tragen, halten ſich gegenſeitig. Als Ganzes continuirt der Körper ſeine mechaniſche Einheit durch alle Theile hindurch; als die Vielheit der einzelnen Theile geht er in die Discretion ihres relativen Außereinanderſeins über. Jeder Theil berührt freilich zunächſt nur die ihn unmittelbar umgränzenden; dieſe aber berühren wiederum die ihnen nächſten u. ſ. ſ., ſo daß mittelbar jeder mit allen, alle mit jedem verbunden ſind. Daß man dieſen Zuſammenhalt eines Körpers mit ſich ſelber durch Repulſion und Attraction der vorausgeſetzten einzelnen Theile vorſtellig zu machen ſucht, iſt eine Uebertragung des freien mechaniſchen Verhältniſſes auf den einzelnen, endlichen Körper. In dieſem wird der Zuſammenhang weſentlich durch die Stufe der Bildung beſtimmt, auf der er ſich befindet. — Die Cohäſion iſt daher mehr, als die Adhäſion, das bloße mechaniſche Zuſammenſein verſchiedener Körper.

II.

Die Elaſticität.

§. 385.

Jeder Körper hält als ein materielles Individuum mit ſich zuſammen und weil er dies thut, ſucht er ſein Fürſichſein auch nach Außen hin zu erhalten. Er wird in ſeiner mechaniſchen Selbſtſtändigkeit durch die Selbſtſtändigkeit anderer Materien geſtört, die ihn drücken und deren Druck er erwidert. Indem er nachgibt, ſtellt er ſich auch wieder her.

Dieſer Gegendruck des Drucks, der unmittelbar in jeder Berührung verſchiedener Körper ſich erzeugt, iſt die Elaſticität.

Alle Körper ſind daher elaſtiſch. Wenn wir einige Materien vorzugsweiſe elaſtiſch nennen und dadurch den Schein hervorrufen, als wenn andere, denen wir dies Prädicat nicht geben, nicht elaſtiſch wären, ſo iſt das ungenau. Der Unterſchied der Elaſticität wird nothwendig durch den Unterſchied der Qualität der Materien bedingt, wornach denn Elfenbein anders elaſtiſch iſt, als Wolle u. ſ. w.

III.

Der Unterſchied des Aggregatzuſtandes.

§. 386.

Die Cohäſion erſcheint in verſchiedenen Formen des Zuſtandes der Atome des Körpers. Wir nennen denſelben Aggregatzuſtand; ein Ausdruck, der jedoch nur inſofern richtig iſt, als er das Verhältniß der einzelnen kleinſten Theile der Materie unter einander bezeichnen ſoll, inſofern aber unpaſſend, als die Atome an und für ſich eine Hypotheſe ſind und nicht als abſolut einfache Subſtanzen ſich zuſammenſetzen. Ein Aggregat im eigentlichen Sinn iſt die mechaniſche Einheit verſchiedener für ſich ſelbſtſtändiger Körper. Dergleichen bringt die Natur nur in mineraliſchen Conglomeraten hervor, außerdem nicht. Rauch, Waſſer, Blut, Saft, Kryſtalle, die Häute der Thiere, die Faſern der Pflanzen u. ſ. w. ſind keine Aggregate. Der Ausdruck iſt aber einmal techniſch geworden und kann daher, unter der gehörigen Beſchränkung, noch geduldet werden.

Der Aggregatzuſtand iſt entweder ätheriſch oder flüſſig oder feſt.

a) Der ätheriſche Aggregatzuſtand iſt der geſtaltloſe, die Unruhe des Proceſſes der materiellen Selbſtauflöſung, die ſich als Gas nach allen Seiten in's Unendliche ausdehnt.

b) Die allſeitige Ausdehnung, die ihre Umfläche vordringend in jedem Punct wieder aufhebt und damit die immer beginnende Geſtaltung immer wieder vernichtet, iſt an ſich ſchon ſphäriſch. Geſtaltet ſich der Zuſtand der Materie als eine nach allen Seiten theilbare, elaſtiſche wirkliche Kugel, die, als eine zugleich permeable, ihre Form gegen jede von Außen drückende aufgibt und ihr ſich anſchmiegt, ſo iſt die Materie flüſſig.

c) Endlich kann ſich die Materie nach allen Möglichkeiten der ſtereometriſchen Formation zur feſten Begrenzung in ſich abſchließen und als Flächenrichtung dehnbar, als lineare Richtung zähe, als punctuelle ſpröde erſcheinen. Die Sprödigkeit iſt das Maximum des individuellen Inſichſeins des Körpers, der lieber zerbricht und zerſplittert, als daß er ſeinen Zuſammenhang mit ſich, das Ineinander ſeiner Theile, aufgibt.

§. 387.

In der concreten Exiſtenz iſt der Körper entweder ein mineraliſcher oder ein vegetabiliſcher oder ein animaliſcher. Das Princip der Individualiſirung, das auf jeder dieſer Stufen der Organiſation herrſcht, beſtimmt auch den beſondern Aggregatzuſtand derſelben. Allein jeder Körper kann durch die verſchiedenen Formen der Modalität der Cohärenz hindurchgehen. Die relativ incohärente, ſchlechthin theilbare Unform des urſprünglichen Zuſtandes kann zur ſphäriſchen Form der tropfbaren Flüſſigkeit ſich aufheben und dieſe kann durch Solidescenz in die Erſtarrung übergehen. Eben ſowohl iſt aber die Dialektik auch rückwärts möglich. Das Starre kann durch Liquescenz in einen flüſſigen Zuſtand gerathen und dieſer kann zum elaſtiſch Ausdehnſamen fortgehen. Alle ſonſtige Formverſchiedenheit iſt dieſen Aenderungen untergeordnet, welche die reale Widerlegung der gewöhnlichen Atomiſtik ſind.

C.

Die Auflöſung der Cohäſion.

§. 388.

Die Cohäſion der Materie löſt ſich in einer Steigerung auf, deren beſondere quantitative Unterſchiede zugleich qualitative Entwicklungsmomente bilden.

1) Die einfache mechaniſche Erſchütterung, die den Körper noch als Ganzes beſtehen läßt, bedrohet ihn gleichſam erſt mit der Auflöſung. Durch welche Urſach immer auch bewegt, ſchwingt er in ſich und verbreitet dieſe Schwingungen rings um ſich herum, andere Körper und die Luft mit ihnen durchzitternd: er *klingt*.

2) Wiederholt ſich der Anſtoß, wiederholt ſich die Schwingung, ſo beginnt die Auflöſung des Zuſammenhanges ſich ſchon zu verwirklichen. Der Körper wird zwar kein anderer, allein er vergrößert ſeine Raumerfüllung, indem er ſeine Grenzen aufzuheben ſucht. Er dehnt ſich aus: er *wird warm*.

3) Löſt der Körper ſeinen Aggregatzuſtand auf, geht die Erſchütterung in die Verflüchtigung des Körpers, in die Vernichtung ſeiner Geſtalt über, ſo wird er mit dieſem Maximum *leuchtend*.

§. 389.

Klang, Wärme, Licht ſind die verſchiedenen Formen der Auflöſung der Cohäſion: der Klang als die *formale*, die Wärme als die *reale*, das Licht als die *abſolute* Negation des Zuſammenhaltes der Materie mit ſich ſelbſt. Dieſe Veränderungen ſind alſo einerſeits mechaniſch, denn ſie begründen ſich durch den Wechſel von Repulſion und Attraction in den einzelnen Theilen des Körpers. Andererſeits aber ſind ſie dynamiſch, denn je nach der ſpecifiſchen Beſtimmtheit des Körpers iſt auch ſeine reale Möglichkeit, zu klingen, zu wärmen und zu leuchten, eine andere. Klang, Wärme, Licht ſind daher freilich in ihrer Allgemeinheit überall dieſelben, allein in ihrer concreten Beſonderheit ſind ſie zugleich durch die verſchiedene Qualität der Körper überall andere. Keineswegs aber ſind ſie eigenthümliche Kräfte der Materie oder in den Körpern verborgene Stoffe, welche durch die mechaniſche Erſchütterung von ihrer Gebundenheit befreiet würden. Die Qualität des Körpers, die Auflöſung ſeines Aggregatzuſtandes und die Erzeugung des Klingens, des Wärmens und Leuchtens fallen in einen und denſelben Proceß zuſammen. Klang, Wärme, Licht machen eine Stufenfolge des Grades der Auflöſung aus, ſind aber, indem ſie in Verhältniß zu einander eine quantitative

Steigerung darſtellen, doch von einander *qualitativ* unterſchieden. Die Wärme iſt nicht blos ein ſtärkeres Klingen, das Licht nicht blos eine ſtärkere Wärme oder das Klingen nur ein verborgenes Wärmen, die Wärme ein geringeres Leuchten. Weil aber dialektiſch das Klingen in Wärme, die Wärme in Leuchten umſchlagen kann, ſo drückt ſelbſt der Sprachgebrauch die verwandtſchaftliche Einheit dieſer verſchiedenen Proceſſe unwillkürlich dadurch aus, daß er die urſprünglichen Prädicate des einen auch auf die andern überträgt und z. B. von einem kalten oder warmen, einem düſtern oder heiteren Tone ſpricht.

§. 390.

Jeder dieſer Proceſſe continuirt ſeine Bewegung *gleichmäßig nach allen Seiten* hin. Er bildet alſo eine *Kugel*, deren Radius von unbeſtimmter Länge iſt, weil an ſich in der Bewegung als ſolcher kein Grund der Begrenzung liegt. Wohl aber kann die Bewegung auf die mannigfaltigſte Weiſe mechaniſch gehemmt und verkürzt werden.

§. 391.

Die *Intenſität* des Schalles, der Wärme, des Lichts muß aber ſchwächer werden, je weiter ſich die Bewegung von ihrem Ausgangspunct entfernt. Sie nimmt nach demſelben Geſetz ab, nach welchem ſich die Wechſelbeziehung von Raum und Zeit überhaupt beſtimmt, nach dem umgekehrten *Quadrat der Entfernung*. Die einzelne Schallwelle, der einzelne Wärmeſtrahl, die einzelne Lichtwelle zerfließen zuletzt in die unbeſtimmte Unendlichkeit.

I.

Der Klang.

§. 392.

Das materielle Individuum iſt ein ſpecifiſches Quantum, das, von Außen geſtoßen, ſeine Selbſtſtändigkeit zu erhalten ſtrebt. Der Druck, wodurch er auch verurſacht werde, greift ſeine Individualität an und dieſe wehrt ſich gegen ihre Negation. Unmittelbar durchdringt der Stoß den ganzen Körper und eben ſo unmittelbar reagirt derſelbe. Dies Ineinander von Druck und Gegendruck, was durch alle Theile des Körpers hin und her zittert, iſt die Schwingung.

Sie bewegt ſich in der Form der Knotenlinie, indem ſie in beſtimmten Puncten abzubrechen ſcheint, jedoch nur, um von Neuem ſich fortzupflanzen.

Daß die Schwingung ſubjectiv als Ton wahrgenommen wird, iſt ein nur für den Menſchen und für die Thierwelt und auch hier nicht für alle Gattungen vorhandenes Phänomen. Für die Pflanzen und Mineralien exiſtirt daſſelbe lediglich als eine beſondere mechaniſche Erſchütterung.

§. 393.

Der irgend wie bewegte Körper ſchwingt zunächſt in ſich. Dieſe Schwingung kann aber nicht umhin, ſich ſeiner Umgebung mitzutheilen. Seine Bewegung wiederholt ſich alſo in ſeiner ganzen Peripherie und ſteckt nicht blos die einzelnen materiellen Individuen, ſondern auch die Luft mit ſich an. Aber dieſe Ausbreitung muß natürlich die Bewegung je nach der Größe und Beſchaffenheit der nachſchwingenden Körper individualiſiren.

In der Länge des Tonwellenſtrahls und in der Geſchwindigkeit der Schwingung kommt die Qualität und die durch ſie bedingte Textur des Körpers zur Erſcheinung. Gediegene Körper, z. B. Metalle, verbreiten daher die Schwingungen ſchneller, als lockere und poröſe. An und für ſich iſt das Maaß der Bewegung für alle Körper das gleiche; im Medium unſerer athmoſphäriſchen Luft in jeder Secunde 1050 Fuß. Der höchſte Ton hat 2 bis 3 Fuß Länge und das Maximum der Schwingungen beträgt in Einer Secunde etwa 48000. Der niedrigſte Ton hat ungefähr 32 Fuß Länge und das Minimum der Schwingungen beträgt 14 bis 15 in Einer Secunde.

Der Klang dehnt ſich ſphäriſch aus. Die Richtung der einzelnen Schwingungen iſt freilich die lineare des Radius, jedoch die Form der einzelnen Schwingung ſelbſt, wie die der freien kosmiſchen Individuen, eine Spirale. Beide Momente hat man daher in dem Ausdruck Tonwellenſtrahl zuſammenzufaſſen geſucht.

§. 394.

Diejenige Veränderung der Cohäſion alſo, die ſich in der Weiſe aufhebt, daß ſie an der Realität des Körpers nichts verändert und daß ſich derſelbe durch einen von Außen oder von ihm ſelbſt an ihn kommenden mechaniſchen Impuls zur Gleichheit mit ſich wiederherſtellt, iſt das Klingen. In ihm erſcheint bereits die Unſelbſtſtandigkeit des einzelnen Körpers. Er erzittert in ſich nach allen Dimenſionen und verräth darin, was er an ſich iſt. Allein noch ſträubt er ſich gegen ſeine Auflöſung. Noch gibt er ſich nicht auf; noch kehrt er aus dem Schrecken der möglichen Auflöſung wieder in ſein Fürſichſein zurück. Sobald er aber ſeine Cohäſion reeller Weiſe aufzulöſen beginnt, wird er warm.

II.

Die Wärme.

§. 395.

Die formale Auflöſung, die wir Klang nennen, verläuft ſich in der Zeit. Die Auflöſung bleibt in ihm eine nur werdende und gelangt nicht zum wirklichen Daſein, in welchem Fall ſie auch als eine räumliche Veränderung erſcheinen müßte.

Iſt aber die Schwingung ſo heftig oder wiederholt ſie ſich ſo oft, daß der Körper ſich ungleich wird und nach allen Seiten hin und durch und durch ſeine Grenze aufzuheben ſucht, ſo dehnt er ſich aus. Dieſe beginnende reelle Veränderung der Cohäſion iſt die Wärme.

Kälte iſt daher eine ganz relative Beſtimmung. Sie iſt ſo wenig die beſondere Urſache einer Contraction, als die Wärme die beſondere Urſache einer Expanſion der Körper. Kälte und Wärme ſind verſchiedene Zuſtände der Cohäſion. Es iſt eine Tautologie, Kälte durch Contraction, Wärme durch

Expanſion erklären zu wollen, denn kalt iſt der Körper eben, ſofern er in ſich bleibt und mechaniſch oder chemiſch unbewegt iſt. — Das Sichzuſammenziehen feuchter Körper in der Wärme iſt kein Widerſpruch dagegen, weil ſie ihre Feuchtigkeit dann in Gas auflöſen und mit dem Verluſt des ſo entweichenden Stoffs nothwendig zuſammenſchwinden.

§. 396.

Wärme iſt alſo in ihrem Grunde Bewegung. Die abſolute Bewegungsloſigkeit iſt auch die abſolute Kälte. Mit aller Bewegung aber iſt auch Wärmeerzeugung verbunden. Reiben, Schlagen bringt Wärme hervor. Der chemiſche Proceß, weil er totale Cohäſionsveränderung, entwickelt auch Wärme.

Die Bewegung eines Körper continuirt ſich als Leitung direct nach allen Seiten. Sie iſt in ihrem Proceß eine Kugel mit einer in's Unendliche hin ſich ausſpannenden Umfläche. Dieſe ſphäriſche Ausdehnung kann überall gebrochen werden und die Beziehung auf einen einzelnen Punct ſtellt ſich dann als ein Radius dar, den wir bei der Wärme Strahl nennen. Den Act des Ueberganges der Bewegung als Wärme von Körper in Körper mit Durchwanderung des Luftmediums nennt man daher Ausſtrahlen und Einſtrahlen.

Dieſe Mittheilung iſt von Seiten des in ſich bewegten wärmenden Körpers als ſolchen nur Eine; von Seiten aber der Körper, auf welche ſie übergeht, iſt ſie eine unendlich mannigfaltige, indem jeder ſie durch ſeine Qualität individualiſirt. Jeder hat eine verſchiedene Wärmecapacität.

Körper von ungleicher Temperatur gleichen ſich aus.

§. 397.

Die Auflöſung des Körpers als reelle ſtellt ſich im Raume dar.

a) Erhällt ſich der Körper, während er bereits den Zuſammenhang mit ſich lockert, noch innerhalb ſeiner individuellen Form, ſo wird er nur warm, wenn vielleicht auch bis zum Glühen.

b) Verliert er aber mit der Ausdehnung ſeine Form, ſo wird er entweder, indem er ſchmilzt, *flüſſig* oder, indem er verbrennt, *flüchtig*.

Das Feuer vernichtet die Geſtalt des Körpers und ſtellt das Werden ſeiner Formloſigkeit in der Flamme dar, aus welcher die abſolute Negation der Cohäſion herausſchlägt.

§. 398.

Die Schwingung des Körpers in ſich, der Klang, iſt an ſich ſchon der Anſatz zur Negation der Geſtalt. Sie iſt ſchon der Anfang des Warmwerdens.

Warmwerden iſt die durchgangige Negation der Cohärenz, die in gradueller Steigerung endlich als Feuer die Vernichtung der Geſtalt in ſich ſchließt.

Mit dieſem Moment zeigt die Auflöſung der Cohäſion einen qualitativen Abſprung, denn mit dem Feuer erſcheint das Licht als der reelle Ausdruck der abſoluten Geſtaltloſigkeit. Mechaniſche und chemiſche Proceſſe ſind daher, weil mit ihnen die Cohäſion der Körper verändert wird, nicht ſelten mit Leuchten verbunden. Das Licht iſt ſo wenig, als Klang oder Wärme, ein beſonderer Stoff, der etwa nur *imponderabel* wäre. Ein imponderabler Stoff iſt nichts beſſer, als ein hölzernes Eiſen. Das Licht iſt der Reflex der Bewegung, welche mit der immanenten Auflöſung des Materiellen bis zur abſoluten Geſtaltvernichtung verbunden iſt. Ohne Auflöſung der Cohäſion, ohne die mit ihr identiſche Bewegung iſt Leuchten unmöglich.

III.

Das Licht.

§. 399.

Die Materie verklärt ſich ſelbſt zum Licht, indem ſie verbrennt. Wir kennen kein anderes Licht, als das der verbrennenden Materie, wenn auch der Verbrennungsproceß nur als elektriſcher und phosphorescirender ſich vollziehen ſollte. Abgeſehen von den beſonderen Eigenſchaften, welche die verbrennende Materie als Holz, als Fett, als Waſſerſtoffgas u. ſ. w. zu haben vermag, und abgeſehen von der eigenthümlichen Modification, welche durch ſie der Flamme ertheilt wird, laſſen ſich von dem Licht als ſolchem keine ſpecifiſchen Beſtimmungen angeben. Es iſt an ſich ohne Farbe, ohne Geſtalt, ohne Schwere, ohne Geruch. Es iſt nichts, als abſolute Bewegung und zwar diejenige, welche durch die immanente Selbſtauflöſung aller Cohäſion entſteht. Daher iſt es unwägbar; daher ſo geſchwind, daß es in Einer Secunde 40000 Meilen durchmißt.

Das Licht muß, wie der Klang, wie die Wärme, von dem Punct ſeines Urſprungs aus, nach allen Seiten gleichmäßig ſich ausbreiten. Der primitive Proceß entwickelt ſich als Lichtwelle, deren Bewegung in ſich ohne Grenze iſt. Nur die von Außen an ſie kommende Hemmung kann ihre Ausſtrahlung hindern. Die Grundform aller Lichterſcheinung iſt folglich die ſphäriſche und aus dieſem Grunde muß auch die Intenſität, wie bei dem Klang und der Wärme, vom Mittelpunct aus nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung abnehmen.

Das Licht unterſcheidet ſich in ſich ſelbſt 1) als das latente d. h. als dasjenige, welches nur den Beginn der immanenten Auflöſung der Cohäſion darſtellt; 2) als das freie, welches den Proceß der Auflöſung activ nach allen Seiten verbreitet; 3) als das farbigte, welches durch die Trübung des Hellen oder die Aufhellung des Dunkeln ſich erzeugt.

1) Das latente Licht.

§. 400.

Daß diejenige Bewegung der Materie, die wir Licht nennen, in einem Organ der animaliſchen Organismen, im Auge empfindlich und von demſelben wahrgenommen wird, iſt eine Beziehung des Lichts, die von ſeinem Begriff zunächſt ganz geſchieden bleiben muß. Und eben ſo muß dafür davon abgeſehen werden, daß das Licht für uns vorzüglich in der Form des ſolariſchen zur Erſcheinung kommt. Jeder Körper hält ſich mit ſich ſelbſt zuſammen und iſt inſofern nach Außen hin thätig, ſeine Selbſtunterſcheidung von andern zu bewirken. Jeder Körper reicht daher mechaniſch und dynamiſch weiter, als der unmittelbare Umfang ſeiner Grenze ihn erſcheinen läßt. Er iſt nach Außen hin ohne Weiteres thätig und dieſe Thätigkeit beſteht darin, daß er ſich ideell-reeller Weiſe in die ihn umgebende Materie continuirt.

Erſt in den Folgen, z. B. als allmäliges abbildliches Eindringen in die Oberfläche eines andern Körpers, kommt dieſe ſtille Wirkſamkeit zur beſondern Erſcheinung. Für unſer Sehorgan iſt ſie als ſolche nicht da, weil ſie noch unter dem Violett liegt. Es leuchtet ein, daß dieſer Proceß mit dem der Wärmeſtrahlung an ſich identiſch iſt. Man hat ihn das latente Licht genannt. Er iſt die dynamiſche Atmoſphäre eines Körper, die, unter andern Effecten, auch den hat, die Geſtalt des Körpers in andere zu reflectiren, eine Reflexion, die unter günſtigen Umſtänden, wie die Wiſſenſchaft ſie in verſchiedenen Dämpfen veranſtaltet hat, ſichtbar werden kann.

2) Das freie Licht.

§. 401.

Die Materie, die brennend ſich ſelbſt vernichtet, ſtrömt mit raſtlos fortzitternden Wellen in's Unermeſſene hin eine in ſich überall bewegte Glanzkugel aus. Als Materie, die ihre Geſtalt noch bewahrt, breitet ſie nur eine mechaniſch-dynamiſche Atmoſphäre um ſich aus. Als brennende erzeugt ſie das Maximum mechaniſcher Geſchwindigkeit in der Auflöſung der Cohäſion und mit ihr der totalen Geſtalt. Was wir Lichtſtrahl nennen, iſt nur die Beziehung einer in ſich continuirlichen Wellenreihe auf Einen Punct.

Das Licht in ſeiner freien, nach allen Seiten dringenden Bewegung, hat zu anderer Materie das Verhältniß a) von ihr abſorbirt; b) reflectirt; c) gebrochen zu werden.

a) Die Abſorption des Lichts.

§. 402.

Das Licht als die abſolute Auflöſung der Cohäſion continuirt dieſelbe in alle Körper, welche ſie zu erreichen vermag.

Je lockerer, rauher, in ſich ungleicher dieſelben ſind, um ſo tiefer dringt ſie ein; je gediegener, glatter, homogener ſie ſind, um ſo mehr umſpielt ſie nur deren Oberfläche.

Der Ausdruck des Abſorbirens, Verſchluckens iſt ein metaphoriſcher, der die Thätigkeit des Lichts zu einer Thätigkeit der Körper macht.

b) Die Reflexion des Lichts.

§. 403.

Alle Materie iſt relativ in ſich ſelbſtſtändig. Sie muß daher gegen jede Einwirkung auf ſie rückwirken. Das Licht wird daher von ihr auch zurückgeworfen. Seine Bewegung wird durch ihren Widerſtand zu einer in ſich rückgängigen gemacht.

Je lockerer, rauher, in ſich ungleicher eine Materie iſt, je ſtärker ſie alſo das Licht abſorbirt, um ſo weniger kann ſie daſſelbe reflectiren; und umgekehrt, je gediegener, glatter und homogener eine Materie iſt, je ſchwächer ſie alſo das Licht abſorbirt, um ſo mehr kann ſie daſſelbe reflectiren.

An und für ſich iſt daher Abſorption ohne Reflexion und Reflexion ohne Abſorption unmöglich. Je nach der Beſchaffenheit der Körper und je nach ihrem Raumverhältniß zum Ausgangspunct des Lichtſtrahls finden dieſelben in den mannigfaltigſten Abſtufungen ſtatt. Die Einheit der Abſorption und Reflexion erſcheint vorzüglich in der Polariſation des Lichts d. h. darin, daß die Richtung des reflectirten Strahls je nach dem Winkel ſeines Einfallens verändert wird, was z. B. theilweiſe bei der Reflexion des Lichts von allen nichtmetalliſchen Subſtanzen der Fall iſt. Der Strahl wird nicht blos zurück, er wird auch abgebeugt.

c) Die Lichtbrechung.

§. 404.

So lange das Licht in demſelben Medium ſich bewegt, ſo lange bewegt ſich auch die Richtung des Lichtſtrahls, d. h. der fortvibrirenden Lichtwelle, unverändert.

Die Veränderung des Mediums aber verändert auch die Richtung des Lichtſtrahls.

Geht ein Strahl aus einem dünnern Mittel in ein dichteres von derſelben Beſchaffenheit und demſelben Aggregatzuſtande, z. B. von dünnerer Luft in dichtere, ſo erweitert ſich der Winkel von der Horizontale abwärts; der Strahl wird, wie man ſich ausdrückt, der Verticale zugebrochen.

Geht er aber von einem dichteren Mittel in ein dünneres von derſelben Beſchaffenheit und demſelben Aggregatzuſtande, ſo verengt ſich der Winkel; er wird von der Verticale abgebrochen.

Kommt der Strahl aus einem Mittel in ein anderes, deſſen Beſchaffenheit und Cohärenz von jener des erſten verſchieden iſt, ſo hängt die Richtung der Lichtbrechung von der Natur des Mittels ab, wenn auch hierbei im Allgemeinen die Brechung beim Uebergang von dem dünnern Medium in das dichtere zur Verticale ſtatt findet.

In dieſem Spiel kann auch Licht dem Licht begegnen und dann kommt es auf die näheren Beſtimmungen an, ob in ſolcher Interferenz der Strahl den Strahl verſtärkt oder ob der Strahl mit dem Strahl durch Gleichmäßigkeit der Richtung, Entfernung und Energie ſich zur Finſterniß paralyſirt.

3) Das farbigte Licht.

§. 405.

Alle Materie als ſolche iſt finſter; erſt ihre abſolute Auflöſung und Verflüchtigung erzeugt den Idealismus ihres Scheinens, der für das Sehorgan ihre Verſichtbarung zur Folge hat. Die Art, wie ſich eine Materie zum Licht als Erſcheinung verhält, nennen wir Farbe. Das Licht wird durch die Materie in ſeiner Manifeſtation individualiſirt.

Dieſe prismatiſche Färbung iſt von der objectiv-chemiſchen und von der ſubjectiv-phyſiologiſchen unterſchieden. Die chemiſche fällt mit der Qualität einer Materie unmittelbar zuſammen. Gold z. B. ſieht gelb aus, weil es eben Gold iſt u. ſ. w. Die phyſiologiſche Farbe iſt die Modification, welche die chemiſche, wie die prismatiſche Farbe in dem Lichtorgan durch deſſen eigenthümliche Structur und Thätigkeit empfangt, und wornach alſo das Auge der Fliege, des Karpfens, des Adlers, des Maulwurfs, des Pferdes u. ſ. w. denſelben Gegenſtand immer anders erblicken. Auch die ſogenannten *ſupplirenden* Farben gehören hieher, wenn das Auge aus ſich ſelbſt heraus die Einſeitigkeit eines Farbenbildes durch die Selbſtproduction des contraſtirenden Extrems für ſich zu ergänzen ſucht.

Das freie Licht an ſich iſt *einfach*. Es iſt die abſolut bewegliche, ſchlechthin im Proceß der Auflöſung befindliche, nach allen Seiten hin auseinanderfliehende Materie. Wie nun auch die Materie als ſolche beſchaffen ſein möge, ſo iſt ſie doch im Reſultat des Verbrennungsproceſſes jeder andern gleich; vor dieſem Uebergang aber iſt die Materie in ſich als qualitativ beſtimmte unterſchieden, ein Unterſchied, der *als Unterſchied* der Farbe erſt durch das Licht offenbar wird. Das Licht an ſich erſcheint nicht, da es einfach iſt. Es erſcheint nur an Anderem, an der noch geſtalteten Materie. Es läßt das Andere erſcheinen und in dieſem Scheine zugleich ſich ſelbſt. Ohne Licht erſcheint umgekehrt der einzelne Körper auch nicht; er erſcheint nur im Licht und zwar in dem beſtimmten Licht, welches durch die Selbſtverzehrung irgend eines Körpers, der Sonne, des Holzes, des Fettes u. dgl. hervorgebracht wird. Die Unterſchiedsloſigkeit des reinen Lichts und der Unterſchied der concreten Körper werden in der Farbe Eines. Das Gold z. B. iſt an ſich gelb; dies Gelbſein erſcheint erſt im Licht, das Licht aber iſt ein beſtimmtes, nämlich Sonnenlicht, Mondlicht, Feuerſchein u. dgl. Und hiernach iſt das Gelb des Goldes ſelber wieder ein immer anders erſcheinendes. Gerade ſo aber verſichtbart ſich das Licht nur an dieſen Gegenſtanden und wird inſofern durch ſie als Phänomen ebenfalls individualiſirt

§. 406.

Die Färbung — abgeſehen von der chemiſchen der Objecte, von der phyſiologiſchen der Subjecte — iſt alſo das gemeinſchaftliche Product der Extreme des Zuſtandes der Materie, einerſeits der begrenzten und individuellen, anderſeits der geſtaltloſen und in abſoluter Beweglichkeit ſich zerſtreuenden. Die Materie iſt in beiden Extremen farblos; jedoch auf umgekehrte Weiſe. Als begrenzte Materie erſcheint ſie ſchwarz, als abſolut aufgelöſte weiß. Schwarz und weiß drücken dieſelbe Unterſchiedloſigkeit aus. Sofern ſie als Pigmente oder als Lichtreflexe zur beſondern Erſcheinung gelangen können, ſind ſie auch der Ausgleichung als einer beſondern Erſcheinung fähig und dieſe iſt das Grau als die abſolute Unfarbe.

§. 407.

Die Trübung des Lichts iſt die active Farbe, das Gelb.

Die Aufhellung der Materie als des an ſich Dunklen iſt die paſſive Farbe, das Blau.

Die völlige Ausgleichung der activen und paſſiven Farbe, die Durchdringung des Gelben und Blauen als principielle Einheit, als urſprungliche Mitte, iſt das Roth.

Gelb, Blau und Roth ſind die drei Grundfarben und von ihnen iſt das Roth die Farbe der Farben, neben welcher keine andere auszuhalten vermag.

§. 408.

Aus den Grundfarben erzeugen ſich die Nebenfarben. Das Gelb geht in's Roth durch das Orange; das Blau in's Roth durch das Violett über. Die Neutraliſation, nicht die primitive Einheit, des Gelben und Blauen iſt das Grün.

§. 409.

Aus der Verbindung dieſer Farben unter einander wie mit den Grundfarben und Unfarben entſtehen die Miſchfarben, die ins Schmutzige übergehen und in ſofern zum Grau zurückkehren.

§. 410.

Die Natur ſtrebt darnach, beſtändig die Totalität des Farbenbildes hervorzubringen. Sie erreicht dies dadurch, daß ſie einer reinen Farbe immer eine beſtimmte Doppelfarbe gegenübergeſtellt, worin alſo die beiden andern Grundfarben enthalten ſind. Dem Rothen ſteht alſo die Einheit des Gelben und Blauen, d. i. das Grün, entgegen; dem Gelben die Einheit des Blauen und Rothen d. i. das Violett; dem Blauen endlich die Einheit des Gelben und Rothen d. i. das Orange.

Im Wechſel der Jahres- wie der Tageszeiten geht die Natur in der Farbung der Luſttinten vom Blauen zum Rothen, vom Rothen zum Gelben vorwärts und von dieſem durch das Roth zum Blauen wieder rückwärts.

Unter den Metallen fehlt nicht im Golde das Gelb, im Kupfer das Roth, im Blei, Zink u. ſ. f. das Blau. Die Edelſteine prangen in allen Farben.

Das Pflanzen- und Thierreich zeigt von den Polen bis zum Aequator einen Stufengang des Colorits. An den Polen herrſcht der Gegenſatz des Schwarzen und Weißen mit ſeiner Auflöſung in das geſpenſtige Grau. Der Schnee, das Eis, die Eisbären, die weißen Füchſe und Haſen, der ſchwarze Schwan, das weiße Hermelin, die weißſchwarzen Pinguingänſe, die weißumrindete Birke u. ſ. w. geben uns die Anſchauung der Unfarbheit. — Mit der gemäßigten Zone erſcheinen die Nebenfarben und die Miſchfarben: von den Nebenfarben hauptſächlich das Grün in allen Abſchattungen der Vegetation, von den Miſchfarben die meiſten in der Bedeckung der Thiere, z. B. der Hühner, der Singvögel, des Eſels, des Pferdes, des Rindviehs u. ſ. w. — In der tropiſchen Zone endlich bricht die Macht der entſchiedenen, unvermiſchten Farbe völlig durch und treten die Gegenſätze mit greller Schärfe hervor. Die Blüthen und Früchte der Pflanzen, wie die Häute, Pelze und Schaalen der Thiere, die Federn der Vögel, die Zeichnungen der Muſcheln, laſſen das Roth, das Blau, das Gelb mit ſiegreicher Kraft hervorbringen.

Zweiter Abſchnitt.

Die Polarität.

§. 411.

Die ſpecifiſche Schwere, die Cohärenz, die Auflöſung des Materiellen in Klang, Wärme und Licht ſind allerdings ſchon dynamiſche Beſtimmtheiten, ſofern ſie ohne die qualitative Eigenheit der Körper unmöglich ſind, allein die Form ihrer Exiſtenz iſt noch die mechaniſche. Die Intenſität des Klanges, der Wärme, des Lichtes nimmt daher noch nach demſelben Geſetz ab, nach welchem die Kraft der Schwere ſich verringert, und die Auflöſung des Materiellen läßt daſſelbe ſich in eine Geſtaltloſigkeit zerſtreuen, die in ihrem Proceß als Vibration, als Strahlung, als Wellenbewegung, wie ſie ſich in ſich zurückbeugt, wie ſie durchdringt, wie ſie in ihrer Richtung gebrochen wird, weſentlich einen mechaniſchen Charakter bewahrt. Klang, Wärme und Licht als die verſchiedenen Geſtalten der Entwicklung der Geſtaltloſigkeit haben in ſich ſelbſt gar keine Grenzbeſtimmung. Wird ihnen nicht von Außen eine Beſchränkung gegeben, dehnen ſie ſich in die Unendlichkeit aus.

Die Materie ſtrebt aber durch ihre Endlichkeit und qualitative Beſtimmtheit darnach, die Gleichgültigkeit der bloßen Maſſe und ihrer Gravitation, ſo wie die Formloſigkeit der bloßen Expanſion aufzuheben. Die Cohäſion wird zur immanenten Selbſtbegrenzung. Dieſe Individualiſirung des Materiellen, ſeine ſelbſtgeſetzte, die Unendlichkeit als Virtualität in ſich faſſende Verendlichung, nennen wir Polarität: ein Ausdruck, den man von der Erde auf den Magneten, vom Magneten auf das Gebiet des phyſikaliſchen Dualismus überhaupt übertragen hat. Der logiſche Begriff, den man im Magneten unter dem Schema der geraden begrenzten Linie darſtellte, iſt der Begriff der ſich in ſich ſelbſt entgegengeſetzten Identität. Die dynamiſche Polarität iſt nämlich nicht blos eine in einem Körper localer Weiſe vorhandene Eigenſchaft, ſondern eine in ihm allgegenwärtige, ihn von Innen nach Außen abſchließende, als Individuum in ſich zuſammenhaltende Beſtimmtheit, der, als ſeiner dynamiſchen Configuration, die mechaniſchen Beziehungen ſich unterordnen.

Unmittelbar iſt alſo die Polarität die Fixirung der dynamiſchen Selbſtiſchkeit des Körpers überhaupt. Dem einzelnen Körper ſtehen jedoch andere gegenüber, die, wie er, ſich in ſich abſchließen. Nach ihrer Qualität unterſcheiden ſich die Körper, während ſie doch darin, Materie überhaupt zu ſein, identiſch ſind. So entſteht unter den verſchiedenen Körpern eine dynamiſche Spannung, indem die Unterſchiede zur Entgegenſetzung fortgehen, ſobald ſie nur die für ſich relativen Momente einer höheren, an ſich durch ſie hingreifenden Einheit ſind. Kommen daher ſolche Körper mit einander in mechaniſche Berührung, reiben ſie einander, ſo wird durch ſolchen Contact der Uebergang der einen Materie in die andere eingeleitet, weil mit ihm der Aggregatzuſtand ſich zu ändern beginnt. Flüſſigkeit ſteigert die Beziehung und beſchleunigt die gegenſeitige Auflöſung der Körper in einander zur Realiſirung der in ihnen verborgenen Einheit.

Die Urgeſtalt der materiellen Individualiſirung iſt die ſphäriſche, als gaſigte noch in's Unbeſtimmte ſich ausdehnend. Als flüſſige befeſtigt ſie ſich bereits, ſchwankt aber noch in ihrer Umgrenzung. In der Kugel iſt die Linie als Durchmeſſer, als Achſe enthalten. Dieſe lineare Beſtimmtheit der materiellen Verendlichung iſt die magnetiſche Polarität. — Der Uebergang aber des Conflicts zweier ſich dualiſtiſch zu einander verhaltender materieller Potenzen in ein verſchwindendes Product iſt die elektriſche Polarität. — Die totale Selbſtaufhebung endlich zweier oder mehrer ſich als poſitiv und negativ auf einander beziehender Körper zu einem qualitativ von ihnen ſelbſt verſchiedenen iſt die *chemiſche* Polarität. Dieſe drei Proceſſe, der magnetiſche, der elektriſche und chemiſche, ſind an und für ſich Ein und derſelbe Proceß. Von dieſer Seite kann der elektriſche als eine Steigerung des magnetiſchen, der chemiſche als eine Steigerung des elektriſchen angeſehen werden. Allein der Unterſchied iſt nicht nur ein quantitativer, ſondern, indem er dies iſt, ein zugleich qualitativer, denn der Magnetismus für ſich iſt die Reflexion der Geſtalt in ſich ſelbſt; die Elektricität iſt die punctuelle und momentane Vereinigung der qualitativen Differenz zweier Materien; der Chemismus endlich iſt die Realiſirung der an ſich ſchon exiſtirenden Einheit zweier in ihrer Iſolirung gegen einander antagoniſtiſcher Materien zur Erzeugung einer neuen, den Gegenſatz indifferenzirenden Materie. Aus dieſem Verhältniß erklärt ſich, weshalb der chemiſche Proceß als der totale den elektriſchen und magnetiſchen in ſich ſchließt und beide, als Momente ſeiner ſelbſt, zu erzeugen vermag.

A.

Die magnetiſche Polarität.

§. 412.

Die Materie ſchließt ſich zu einzelnen Körpern ab. Mit dieſer Vereinzelung iſt ſie unmittelbar magnetiſch, weil in ihrer Selbſtbegrenzung zwei äußerſte Puncte ſich gegen eine Mitte unterſcheiden.

Dieſe Unterſcheidung wurde aber noch kein Magnetismus ſein. Jeder Körper iſt allerdings an ſich magnetiſch und deshalb auch magnetiſirbar, wiewohl, je nach der Beſchaffenheit der Körper, die Intenſität der Aeußerung eine ſehr verſchiedene iſt und der unorganiſche hierin vor dem organiſchen den Vorrang haben muß. Magnetiſch iſt ein Körper erſt inſofern, als er ſeine *Selbſtunterſcheidung* wie ſeine *Selbſtvereinung* mit andern Körpern in der *Lineartendenz* realiſirt. Es iſt daher

1) die Begründung des Magnetismus; 2) ſeine Lineartendenz; 3) ſeine Dualität zu betrachten.

1) Die Begründung der magnetiſchen Polarität.

§. 413.

Die magnetiſche Polarität als Anfang der Selbſtgeſtaltung der Materie wird durch alle Cohäſionsveränderungen erregt, ſofern dieſelben die Geſtalt nicht auflöſen oder die Auflöſung der Materie zu einer neuen Geſtalt aufheben. Der Magnetismus iſt ein ſolcher Veränderung inhärirendes Moment. Er begleitet dieſelbe. Alles Stoßen, Reiben, Schlagen entwickelt, indem es die Reaction der individuellen Geſtalt herausfordert, mehr oder weniger Magnetismus, den man inſofern den mechaniſchen nennen kann. — Eben ſo aber erzeugt auch das Warmwerden der Körper die Erſcheinung der ihnen an ſich inwohnenden Magneticität, weil es die Geſtalt aufzulöſen drohet, während ſich dieſelbe doch noch feſthält. Dies iſt der Thermomagnetismus. Wird die Wärme zur Gluth oder verflüſſigt und verflüchtigt ſie die Geſtalt des Körpers, ſo verſchwindet zugleich ſeine magnetiſche Polarität. Umgekehrt exiſtirt dieſelbe actu auch nicht, ſofern der Körper noch mit andern ſynſomatiſch verbunden iſt. Der Magneteiſenſtein iſt in der Erde ſelbſt als Foſſil noch nicht magnetiſch thätig. Dies wird er erſt durch Iſolirung, wenn er, als Individuum, ein geſtaltetes Fürſichſein hat. Daß jeder vertical aufſtehende unorganiſche Körper allmälig je nach ſeiner Beſchaffenheit mehr oder weniger magnetiſch wird, hat ſeinen Grund eben darin, weil er mit dieſer Richtung zur Secante des Erdradius wird und der Knechtſchaft der allgemeinen Schwere ſich zu entäußern beginnt. — Endlich muß hier vorgegriffen und daran erinnert werden, daß der chemiſche Proceß die magnetiſche Polarität als einen Moment ſeiner ſelbſt zu erregen vermag, weil er in der negativen Auflöſung ſeiner Vorausſetzungen zugleich einem poſitiven Reſultat, einer neuen Geſtaltung entgegenſtrebt. Die Metallkette, welche eine galvaniſche Säule in ſich abſchließt, wird eben deshalb zum Magneten, weil ſie erſt dieſelbe zum materiellen Individuum macht.

Daß die magnetiſche Polarität als *Erdmagnetismus* exiſtirt, der in *iſokliniſchen* und *iſodynamiſchen* Curven die Verſchiedenheit der magnetiſchen Intenſität als ein Netz über die Erde ausbreitet, liegt im Begriff der Selbſtabſchließung aller kosmiſchen Körper. Nicht blos die Erde, *alle* ſind magnetiſch. Daß am Nordpol der Erde große Maſſen Magneteiſenſtein ſich finden, iſt nicht die Urſache des Erdmagnetismus. Sie finden ſich anderwärts auch, im Alterthum z. B. in Kleinaſien. Eben ſo überflüſſig iſt es, im Innern der Erde, in ihrem Mittelpunct, ſolche Eiſenſteinmaſſen anzunehmen, die Magneticität, die als eine dynamiſche überall iſt, zu erklären.

Daß die magnetiſche Polarität im Eiſen, im Kobalt, im Nickel u. ſ. ſ. ſpecifiſch zur Erſcheinung kommt, iſt einerſeits in der Beſchaffenheit dieſer Metalle begründet, die mit der Sprödigkeit der Cohärenz zugleich eine gewiſſe Nachgibigkeit zur Geſtaltung verbinden: anderſeits in dem Beſtreben der Natur, alles Allgemeine auch als ein Einzelnes darzuſtellen.

Daß die Magneticität von einem Körper auf einen andern durch mechaniſche Action *übertragen* werden kann, heißt nichts anderes, als daß die in ihnen ſchon vorhandene magnetiſche Polarität durch die mechaniſche Berührung dynamiſch erregt wird.

2) Die Lineartendenz.

§. 414.

Die freie Grundgeſtalt der Materie iſt die ſphäriſche. Sie enthält die gerade Linie als ihre Achſe in ſich. Dieſe Linie iſt es, die in der Magneticität zu einem beſondern Fürſichſein heraustritt und z. B. als freiſchwebende Magnetnadel die Richtung von Süden nach Norden einnimmt. Da die Erde keine vollkommene Kugel iſt, ſo muß die Bewegung der Magnetnadel auf verſchiedenen Puncten der Erde mannigfache *Abweichungen* zeigen. Und nicht blos Abweichungen, ſondern ſie muß auch, zumal in der Nähe des Pols, *Inclinationen* zeigen, um nämlich die Coincidenz mit der Richtung der Achſe der Erde auszudrucken. Am Nordpol ſteht daher die Nadel vertical.

Der einzelne Körper kann ſein Fürſichſein zunächſt alſo nur in der Lineartendenz darſtellen, weil er durch ſie ſich als *Anfang, Mitte und Ende* beſtimmt.

3) Die Dualität der magnetiſchen Polarität

§. 415.

In der endlichen Linearität liegt die Selbſtbegrenzung der Geſtalt, ſo daß der eine Endpunct der dem andern an ſich entgegengeſetzte und jeder im gleichen Verhältniß zum Mittelpunct iſt.

Nach Außen hin kann der Körper ſeine Selbſtbegrenzung nur dadurch bewahren, daß er andere Körper von ſich ausſchließt. Dieſe Ausſchließung aber kann er nur da realiſiren, wo der andere Körper ihm als der *gleiche* entgegentritt. Hier ſtößt er ihn von ſich ab, denn hier iſt der andere nicht ein *wirklich* anderer gegen ihn, ſondern er iſt an ſich mit ihm derſelbe. Aus demſelben Grunde, aus welchem die gleichnamigen Pole ſich abſtoßen, müſſen die *ungleichnamigen* ſich *anziehen*. Die ſich innerhalb des einzelnen Körpers entgegengeſetzten Puncte ſind doch in ihm Momente ſeiner Einheit und verhalten ſich gleichmäßig zur gemeinſchaftlichen Mitte. Nach Außen hin wird der Körper durch die *Entgegenſetzung des Entgegengeſetzten angezogen*, weil er ſeinerſeits dieſelbe Anziehung auf den andern ausübt, um mit ihm ein *neues Ganze* zu bilden.

Die Wechſelabſtoßung und Wechſelanziehung der Körper iſt ein mechaniſches Phänomen, allein zugleich ein dynamiſches, weil nicht blos die Schwere, nicht blos das Verhältniß von Raum und Zeit hier thätig iſt, ſondern nicht weniger die Eigenheit und Eigengeſtaltung der Materie. Die Abſtoßung realiſirt die Ungleichheit der *Exiſtenz*, die Anziehung die Gleichheit des *Weſens*. Jene erhält die Unterſcheidung, dieſe die Einheit.

B.

Die elektriſche Polarität.

§. 416.

Die Materie iſt als concrete eine durch ihre Eigenſchaften, Cohärenz, Gewicht, Größe beſondere. Dieſe Beſonderheit iſt es, durch welche ſie ſich ihr Fürſichſein gibt, und eben dieſe Beſonderheit iſt es, durch welche ſie auch mit allen andern Materien nach den verſchiedenſten Seiten hin in Beziehung ſteht. Inſofern nun die Materie zur Geſtalt des einzelnen Körpers ſich abſchließt, offenbart derſelbe ſeine Selbſtſtändigkeit durch das Abſtoßen, ſeine Einheit aber mit der Materie überhaupt durch das Anziehen anderer Körper. Dieſer magnetiſche Proceß ändert nichts an den Körpern. Er iſt rein dynamiſch. Seine Erſcheinung iſt nur eine mechaniſche Bewegung, die gar kein Product hervorbringt. Die Differenz der Körper bleibt jedoch nicht dabei ſtehen, ihre Geſtalt gegen einander in Beziehung zu ſetzen, ſondern läßt auch ihr Inneres im Aeußeren, den totalen einfachen Unterſchied, in Verhältniß treten. Dieſer Unterſchied kann ebenfalls nur als Spannung der Körper ſich realiſiren, als eine Spannung, welche die qualitative Differenz derſelben zur gegenſeitigen Entäußerung an einander zwingen will. So lange es aber bei der nur dynamiſchen Erregung bleibt, ſo lange nicht die reelle Auflöſung der Körper durch die Flamme oder Flüſſigkeit eingeleitet wird, ſo lange bleibt auch das Reſultat des Proceſſes der elektriſchen Polarität nur ein Schein, die Selbſtverzehrung der ſich ausgleichenden Materie im detonirenden Blitzfunken. Welches nun auch im Beſondern die ſpecifiſche Eigenheit der Körper ſei, vermöge welcher ſie actu dynamiſch in einander eingreifen, ſo iſt doch dieſer Unterſchied im Allgemeinen nur als einfacher Gegenſatz, als poſitiver und negativer, zu beſtimmen. Die Aufhebung des Unterſchiedes im zuckenden Licht deutet die Bereitwilligkeit an, mit welcher die Materie in ihre völlige Auflöſung und Umwandlung einzugehen geneigt iſt.

1) Der Unterſchied der poſitiven und negativen Elektricität.

§. 417.

Die magnetiſche Polarität iſt an einem und demſelben Körper als totaler Antagonismus geſetzt. Der Nordpol hat den Südpol, der Südpol den Nordpol unmittelbar an ſich. Die elektriſche Polarität vertheilt ſich an verſchiedene Körper, ſeien dieſelben auch nur elaſtiſche Dünſte. Daß die eine Materie als relatives Individuum zur andern ſich elektriſch verhalte, fordert den Unterſchied der ganzen Individualität deſſelben, ſeine Qualität, Cohäſion und Geſtalt, heraus. Ohne die Vorausſetzung ſeines Antagonismus iſt der Körper nicht wirklich elektriſch. An ſich, als Möglichkeit der Erregung der elektriſchen Polarität, ſind alle Körper eben ſo gut elektriſch, als ſie an ſich alle magnetiſch ſind. Weil ſie aber unmittelbar von einander verſchieden ſind, ſo müſſen ſie auch zur Erregbarkeit ein verſchiedenes Maaßverhältniß haben. Man hat die Körper in dieſer Beziehung Leiter der Elektricität genannt. Einige nun zeigen ſich als ſchlechte Leiter, als Nichtleiter, als Iſotoren, wie z. B. das Glas; andere als Halbleiter, wie Marmor, trockenes Holz u. dgl.; andere als eigentliche Leiter, wie z. B. Metall, feuchte Luft. Im Verhältniß zu einander entwickelt ſich die Spannung der Körper als eine ſtets werdende. Dieſe Spannung eben nennen wir in Anſehung der beiden wechſelwirkenden Körper den Unterſchied der poſitiven und negativen Elektricität.

Es folgt aber aus dem Begriff der qualitativen und quantitativen Mannigfaltigkeit der Körper, daß dieſer Unterſchied nur ein relativer ſein kann. Jeder Körper kann in Verhältniß zu einem andern ſowohl poſitiv als negativ ſein. Der Unterſchied kann kein feſter, nur ein dialektiſcher ſein.

Eben ſo folgt, daß zwiſchen der Elektricität als poſitiver wie als negativer kein anderer als nur ein dynamiſcher Unterſchied zu exiſtiren vermag. So wenig der Magnetismus des Nordpols von dem des Südpols an ſich unterſchieden iſt, ſo wenig die Elektricität, die wir poſitive nennen, von der, welche wir, ihr gegenüber, als negative bezeichnen. Daß die poſitive bläulich, daß die negative röthlich funkeln ſolle, iſt nur relativ wahr, denn ſobald es zum Funken kommt, iſt in ihm die poſitive Elektricität nicht weniger, als die negative, bereits aufgehoben. Beide, die poſitive wie die negative, drücken als thätige Spannung die über den Unterſchied der Körper hingreifende Einheit der Materie überhaupt aus. Jeder Körper iſt an ſich elektriſch. Ob er es poſitiv, ob er es negativ ſei, hängt von der näheren Beſtimmung ab und die Benennung des Poſitiven und Negativen kann daher mit gleichem Recht umgekehrt werden. Nur relativ hat dieſe Unterſcheidung Wahrheit.

2) Der elektriſche Proceß.

§. 418.

Die Unterſcheidung der Körper, die an ſich unmittelbar vorhanden iſt, wird zur wirklichen durch ihre Berührung, welche die Qualität des einen Körpers an der des andern gleichſam prüft. Die magnetiſche Polarität, indem ſie die Geſchloſſenheit der Geſtalt feſtzubannen beſtrebt iſt, läßt ihre Lineartendenz in die Punctualität ausmünden. Die elektriſche Polarität begnügt ſich nicht mit der bloßen Beziehung und actio in distans; ſie realiſirt den Unterſchied am Unterſchied, indem ſie zugleich die Auflöſung deſſelben beginnt.

Die Auflöſung der Cohäſion iſt aber theils eine durch mechaniſche Gewalt, theils als Wärme, theils als Erweichung ſich vollziehende.

Die Reibung der Oberfläche zweier qualitativ differenter Körper greift durch alle ihre Theile hin, ſo daß ſie doch nach ihrer Totalität mit einander in Verhältniß ſtehen. Die elektriſche Polarität als Flächenkraft zu definiren, hat daher eine nur relative Berechtigung. Die Fläche iſt die Grenze des Körpers, aber dieſer tritt in den Proceß nach ſeiner totalen Mitleidenſchaft ein. Die mechaniſche Erſchütterung fängt als eine gegenſeitige an, die Beſtimmtheit der Körper hervorzulocken; die Wärme und die Feuchtigkeit ſind ſchon reelle Auflöſungen der Körper, die auch in ihre Entſtaltung überzugehen anfangen.

Inſofern nun das Flüſſige zwiſchen je zwei qualitativ verſchiedenen Materien in die Mitte tritt, werden ſie dadurch zwar mechaniſch von einander getrennt, dynamiſch aber um ſo inniger auf einander bezogen, weil die Auflöſung reell wird und von beiden Seiten dem feuchten Medium ſich mittheilt. Es entſteht auf ſolche Weiſe ein Krampf der Materie, ihre Entgegenſetzung gegen ſich ſelbſt zur Einheit und Homogenität aufzuheben. Der Galvanismus iſt inſofern die äußerſte Stufe des elektriſchen Proceſſes d. h. diejenige, auf welcher er an ſich bereits chemiſcher iſt. Da die Magneticität der Elektricität immanent iſt, ſo kann natürlich die Abſchließung des galvaniſchen Stromes ſie auch als ſolche zur Erſcheinung bringen (wie die galvaniſche Batterie dies durch den Schließungsdrath der Plattenreihe bewirkt, die Natur aber tauſendfältig in freier Weiſe).

3) Der Blitzfunke.

§. 419.

Der Proceß der elektriſchen Polarität kann in der Spannung der differenten Materien, in dem Seinſollen ihrer Einheit ſtehen bleiben. Er bleibt dann noch magnetiſch.

Er kann ſich aber auch vollenden und erzeugt dann die ihm eigenthümliche Form der Manifeſtation. Dieſe Form kann nur eine ſolche ſein, worin ſich der Kampf der poſitiven und negativen Elektricität momentan ausgleicht, und, als Auflöſung der Materie, mit mechaniſcher Gewaltſamkeit in Licht ausſtrömt. Das Reſultat des Proceſſes iſt noch nicht ein den Proceß ſelbſtſtändig überdauerndes; als ſeine Spitze verſchwindet es noch mit ihm. Die Kraft der Aufregung der Materie iſt als elektriſche bereits ſo groß, daß ihre Geſchwindigkeit die des Lichtes ſogar übertrifft und in Einer Secunde 288000 Engliſche Meilen durchläuft. Die elektriſche Exploſion ſelber bringt die ganze phyſikaliſche Natur des Körpers zur Entäußerung — einen ſäuerlichen, ſtechenden Geruch und Geſchmack, ein Leuchten und eine heftige Erſchütterung der Luft. Der elektriſche Proceß erhitzt, ſprengt, ſchmilzt, zerſtört daher die Körper.

C.

Die chemiſche Polarität.

§. 420.

In der magnetiſchen Polarität beziehen ſich die Körper auf einander, indem ſie ſich in ihrer Selbſtſtändigkeit erhalten. In der elektriſchen Polarität wird die Beziehung des Unterſchiedes der Körper bereits zur Unruhe der Auflöſung in einander, die jedoch noch oberflächlich bleibt. Der Unterſchied kann ſich aber abſolut aufheben, ſobald er zur wirklichen Entgegenſetzung wird und dieſe ein Menſtruum findet, welches die Auflöſung ſowohl des einen als des andern Körpers begünſtigt. Dieſer Proceß iſt der chemiſche. Er ſetzt die Erzeugung von Klang, Wärme und Licht, von Magnetismus und Elektricität zu Nebenbeſtimmungen in ſich herab, indem er nicht nur die Geſtalt, ſondern auch die Eigenthümlichkeit der differenten Körper vernichtet, um durch ſolche Vernichtung ein neues Product hervorzubringen. Bloße Zuſammenſetzungen: Aggregate; bloßes mechaniſches Ineinanderſein: Adhäſionen; bloße Vermengungen und Miſchungen nur verſchiedener, nicht ſich entgegengeſetzter Körper: Synſomatieen, begründen noch keinen chemiſchen Proceß. Zu dieſem iſt die gegenſeitige Veränderung der Körper nach ihrer Totalität zur Erzeugung eines ihnen ungleichen, qualitativ andern Körpers nothwendig. Dieſe Umgeſtaltung, eine wahrhafte Transſubſtantiation, iſt weſentlich dynamiſch und die Vorausſetzung, daß ſie mechaniſch auf einer Veränderung nur der Lage der kleinſten Stofftheile beruhe, läßt ſich weder ſpeculativ noch empiriſch nachweiſen.

Die chemiſche Polarität ſetzt alſo 1) den einfachen qualitativen Gegenſatz der Stoffe voraus; bezwingt dieſelben 2) durch den Proceß ihrer gegenſeitigen Durchdringung und erzeugt damit 3) ein gegen die differenten Stoffe neutrales Product.

1) Der chemiſche Stoff.

§. 421.

Alle Körper ſind von einander verſchieden. Qualität, Geſtalt, Schwere, Farbe u. ſ. w. machen ſie zu andern. Chemiſch aber verhalten ſie ſich zu einander, ſofern der eine Körper ſich von andern als poſitiv und negativ unterſcheidet und durch ſolche Entgegenſetzung mit ihm ſich als einſeitig verurtheilt.

Dieſe Einſeitigkeit, die an der ihr immanenten und entgegengeſetzten ihre Ausgleichung findet, iſt alſo eine Halbheit und hat den Trieb in ſich, in der höheren Einheit zu verſchwinden.

Indem jeder Körper in der Selbſtbeziehung auf ſeinen Gegenſatz dieſen Trieb beſitzt, verhält ſich jeder zum andern ſowohl poſitiv als negativ. Jeder iſt für ſich unmittelbar ſelbſtſtändig und zugleich an ſich, weil der andere als ſein Anderes exiſtirt, unſelbſtſtändig. Jeder iſt gegen den andern thätig, wirkt auf ihn und leidet eben ſo ſehr die Thätigkeit des andern in ſich, nimmt deſſen Wirkſamkeit in ſich auf. Thun und Leiden ſind überall von beiden Seiten gleichzeitig in jedem Puncte vorhanden. Die Verwandlung iſt eine reelle Verkehrung von jedem in jeden.

§. 422.

Wir nennen dieſe Entgegenſetzung die der Baſis und der Säure. Beide Namen drücken nur die Beſtimmtheit des Unterſchiedes in ihrer actuellen Spannung aus. Derſelbe Körper kann in Verhältniß zu dieſem andern die Stellung der Baſis, in Verhältniß zu jenem die Stellung der Säure einnehmen. Baſiſch oder ſauer zu ſein, iſt für ihn, in Bezug auf einen beſtimmten Körper, ebenfalls beſtimmt, nicht aber iſt er an und für ſich nur baſiſch oder nur ſauer. Dieſer Unterſchied iſt relativ.

§. 423.

Gegen dieſen Unterſchied ſind alle übrigen Beſtimmungen untergeordnet. Die concrete Eintheilung der chemiſchen Stoffe als Metalle und Nichtmetalle, in welcher das Platin den Anfang, das Kalium die Mitte und das Oxygen den Beſchluß macht, iſt in dieſer Beziehung eben ſo einſeitig, als die Ordnung derſelben nach ihrem Verhältniß zur Elektricität, in welchem das Oxygen an der Spitze des negativen, das Kalium an der Spitze des poſitiven Pols ſteht und zwiſchen dieſen beiden Extremen die übrigen chemiſchen Körper ſich in der Weiſe folgen, daß ein jeder zu dem ihm untergeordneten ſich negativ, zu dem ihm übergeordneten ſich poſitiv elektriſch verhält. Wenn hieraus gefolgert wird, daß der chemiſche Proceß ſelbſt ein elektriſcher ſei, ſo iſt das ein Irrthum. Die Elektricität iſt im Chemismus als dem totalen Proceß nur ein Moment.

§. 424.

Die Mannigfaltigkeit der chemiſchen Beziehungen und Wandlungen iſt je nach der qualitativen und quantitativen Beſtimmtheit der Körper eine unendliche. Die ganze unorganiſche und, vom Augenblick des Erſterbens ihrer Gebilde an, die organiſche Natur, ſind dem chemiſchen Proceß unterworfen.

Innerhalb dieſer Unendlichkeit ſcheiden ſich aber einfachere Subſtanzen als Träger der mannigfaltigen Combinationen aus. Gaſe, Metalle und Erden erſcheinen als ſolche chemiſche Elemente. Man ſtellt dieſelben wohl neben einander und fügt ihnen wohl gar noch ein vegetabiliſches Foſſil, die Kohle hinzu. Allein in dieſer Reihe muß ſogleich der große Unterſchied auffallen, der zwiſchen Gaſen, zwiſchen Metallen und einem vegetabiliſchen Foſſil ſtattfindet. Die Coordination ſo verſchiedener Subſtanzen, wie Jod, Chlor u. dgl., mit Gold, Eiſen, Mangan u. ſ. w., iſt nur relativ berechtigt. Die Natur verfährt nicht ſo, eine unbeſtimmte Vielheit oder eine große wenn auch beſtimmte Menge einfacher Begründungen anzulegen. Sie entwickelt aus einfacher Tiefe die Breite der mannigfaltigſten Verhältniſſe.

Die letzte Einfachheit des chemiſchen Proceſſes beruhet auf qualitativen Differenzen, welche den übrigen Verbindungen als Bedingung vorangehen, daher auch in der Größe ihres Daſeins alle übrigen ſogenannten chemiſchen Stoffe ſchlechthin überragen und bei allen chemiſchen Proceſſen als unvermeidliche Factoren auftreten. Dieſe Stoffe ſind das Hydrogen, das Oxygen und das Azot. Wenn wir dieſelben in ihrem Namen nur nach einzelnen Seiten ihrer Exiſtenz als Waſſer- Sauer- und Stickſtoff bezeichnen und wenn wir bei ihrer Charakteriſtik ihr Verhältniß zum Verbrennungsproceß vorzüglich hervorheben, ſo darf darüber nicht vergeſſen werden, daß dieſe beſonderen Beſtimmugen der Beziehung nach Außen nur Mittel ſind, das in ſich einfache und inſofern ununterſchiedene Verhalten der chemiſchen Agentien zu beſchreiben.

§. 425.

Das Hydrogen oder der Waſſerſtoff iſt eine farb- geruch- und geſchmackloſes Gas, von ſpecifiſchem Gewicht 00688, mit ſchwacher Flamme verbrennlich.

Das Oxygen oder der Sauerſtoff iſt ein ebenfalls farb- geruch- und geſchmackloſes Gas, mit dem ſpecifiſchen Gewicht von 11026. In ihm verbrennen andere Körper mit ſtärkerer Hitze und ſtärkerem Glanz, als in atmoſphäriſcher Luft. Das Hydrogen iſt alſo an ſechszehnmal leichter als das Oxygen und 11200 Mal leichter, als das Waſſer.

Das Azot oder der Stickſtoff iſt ein gleichfalls farb- geruch- und geſchmackloſes Gas, mit dem ſpecifiſchen Gewicht von 0976, weder, wie das Hydrogen, brennbar, noch, wie das Oxygen, das Verbrennen unterhaltend. Das Azot ſcheint die Einheit des Hydrogens und Oxygens zu ſein, indem es ſelbſt wahrſcheinlich aus 12 Atomen Hydrogen und 15 Atomen Oxygen beſteht.

Zu dieſen drei Stoffen das Carbonicum oder den Kohlenſtoff zu rechnen, der aus 4 Atomen Hydrogen und 6 Atomen Oxygen beſteht, ſcheint, ſo gewöhnlich es iſt, unangemeſſen, da er unrein nur als Graphit und Kohle, rein nur in farbloſen Oktaedern als Diamant, nicht aber in Gasform vorkommt. In ſeiner Brennbarkeit und außerordentlichen Feuerbeſtändigkeit erſcheint er doch immer weſentlich als ein Product der organiſchen Natur, nicht aber als ein dem Aether als ſolchem in einfacher Geſtalt — das wäre die der Gasform — immanentes principielles Agens.

2) Der chemiſche Proceß.

§. 426.

Die chemiſchen Stoffe — und zu dieſen gehören in concreto alle Körper — ſind ganz unmittelbar durch ihre qualitative Beſtimmtheit in Spannung. Dieſe Spannung iſt die Thätigkeit, ſich als Gegenſatz in einer von ihnen gemeinſchaftlich hervorgebrachten Syntheſe aufzuheben. Die Aufhebung ſelbſt läßt die Unruhe relativ und momentan verſchwinden, hat aber in ihrer Einheit vielmehr ein Product erzeugt, mit welchem der Proceß, nur in anderer Weiſe, ſich wieder fortſetzt.

Der chemiſche Proceß iſt daher zwar an ſich überall vorhanden, ſofern die chemiſche Einſeitigkeit der Körper ihn dynamiſch überall erregt, actu aber iſt er nur möglich, ſofern wenigſtens einer der Körper ſich — ſei es in flüſſiger oder elaſtiſcher Form — in einem beweglichen Zuſtande befindet. Starre Körper, die ſich polariſch zu einander verhalten, können in ihrer Wirkſamkeit nur magnetiſch oder elektriſch aufeinander ſich beziehen. Waſſer oder Luft ſind daher allgemeine Bedingungen für die Verwirklichung des chemiſchen Proceſſes und im Beſondern ergeben ſich noch eigenthümliche Bedingungen aus der ſpecifiſchen Beſchaffenheit der Körper, indem manche, ſich chemiſch gegen einander zu öffnen, des Lichts bedürfen: andere ſich nur im Moment ihres Hervorganges in die Exiſtenz, in statu nascenti, mit einander verbinden. Der Verbrennungsproceß als Act der chemiſchen Union erſcheint auch oft als Exploſion u. ſ. w.

Wie aber der chemiſche Proceß als Einung polariſch differenter Stoffe ſich realiſirt, ſo natürlich auch als Scheidung neutraler Körper in ihre einfachen Beſtandtheile. Nach verſchiedenen Seiten hin iſt das Scheiden und Einen derſelbe Act.

Jedoch nicht die Qualität der Körper allein, auch ihre Quantität iſt für den Proceß entſcheidend. Jeder Stoff vermag von dem ihm polariſch entgegengeſetzten nur ein gewiſſes Quantum in ſich aufzunehmen, an deſſen Größe die Verwirklichung ſeiner chemiſchen Möglichkeit gebunden iſt. Weder unter noch über dieſem Quantum verändert er ſich chemiſch. Jeder Stoff, beſtimme er ſich als Baſe oder Säure, hat zu allen übrigen ein conſtantes Verhältniß der Proportion. Die ſtöchiometriſche Beſtimmtheit macht es möglich, daß Aequivalente bei chemiſchen Verbindungen eintreten können.

Die chemiſchen Stoffe ſind alſo durch ihre Qualität mit einander an ſich in einem dynamiſchen Verhältniß; zur Erſcheinung aber gelangt daſſelbe erſt durch die Vermittelung der Quantität. Die Quantität iſt ein Moment der Qualität ſelber, ſo daß ohne ein beſtimmtes Maaß für die Sättigung eines Stoffes mit einem andern die Qualität ihre einfache Beſtimmtheit gar nicht erweiſen würde. Der Ausdruck der Verwandtſchaft für chemiſch-polariſche Verhältniſſe iſt nur eine unvollkommene Verbildlichung der chemiſchen Maaßbeſtimmtheit; der der Wahlverwandtſchaft aber nur eine geiſtreiche Paradoxie, um die Auflöſung einer Verbindung für die Schließung einer andern zu bezeichnen.

In der an ſich vorausgeſetzten Homogeneität der verwandten Stoffe liegt die Möglichkeit einer mehrfachen Zuſammenſetzung, durch welche die Vielſeitigkeit des Products geſteigert wird. Zwei, drei, vier und mehr Stoffe können ſich vereinen, wodurch die ſogenannten binären, ternären, quaternären Verbindungen entſtehen.

Das Miſchungsgewicht der Maſſe kann einander gleich: iſomeriſch, oder verſchieden: polymeriſch ſein; wie z. B. der ſchwarze und der rothe Zinnober in ihren Eigenſchaften verſchieden, jedoch in ihrer Maſſe gleich ſind.

Aber auch in die Geſtaltung des chemiſchen Productes tritt eine Verſchiedenheit je nach der Qualität der Stoffe und den Bedingungen ein, unter deren unmittelbarer Einwirkung der Proceß ſich vollzieht. Der ganze Context der Umgebung, die Beſchaffenheit der Atmoſphäre, der Grad der Temperatur u. ſ. w.

äußern hier ihren Einfluß. Bleibt die Geſtalt des Productes unentſchieden, ſo iſt ſie *amorph*; ſie beſteht in der Geſtaltloſigkeit. Bleibt ſich ein Proceß in der Form ſeines Products immer gleich, ſo iſt daſſelbe *iſomorph*, wie z. B. ſchwefelſaures Eiſenoxydulkali oder ſchwefelſaures Thonerdkali nur in Oktaedern kryſtalliſiren. Nimmt dagegen ein Stoff unter andern Bedingungen noch eine andere Geſtalt an, ſo iſt er *dimorph*, wie z. B. Schwefel bei hoher Temperatur in anderer Form, als bei niedriger, kryſtalliſirt.

Die quantitative Seite des chemiſchen Proceſſes bringt in den Producten eine unendlich mannigfaltige Abſtufung hervor, die z. B. in den Neutraliſationen des Oxygens als Protoxyd, Deuteroxyd, Hyperoxyd, als Oxydul, als Hyperoxydul u. ſ. w. ſich unterſcheidet.

3) Das chemiſche Product.

§. 427.

Der chemiſche Proceß iſt, indem er ſich vollzieht, auf allen Puncten der Uebergang des Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte. Wirkung und Gegenwirkung verkehren ſich in ihm überall und in jedem Augenblick in ihr Gegentheil. Dieſe Thätigkeit der polariſch ſich zur Einigung anziehenden Stoffe, dieſer Kampf derſelben, ſich in einander zu vernichten, erzeugt ihre Durchdringung. Die Vorſtellung, als ob die kleinſten Theile des einen Stoffes mit denen des andern nur ein anderes Arrangement ihrer Lage erzeugten, bleibt weit hinter der Energie des Proceſſes zurück, der weſentlich dynamiſch iſt und das Mechaniſche ſich ſchlechthin unterordnet. Er iſt die wahrhafte *Transſubſtantiation* der einen Materie in die andere d. h. nicht blos der einen in die andere als eine Verflüchtigung der einen, ſondern jeder in der andern als der *ihr* andern, mit welcher ſie, dem Begriff nach, an ſich ſchon vor der Realiſirung des Proceſſes identiſch iſt. Dieſe Einheit in den Unterſchieden iſt die den Stoffen immanente Macht, mit welcher ſie ſich als einen gegen ſie als einzelne unterſchiedenen, beſondern und relativ neuen Stoff hervorbringen.

Dies Reſultat iſt neutral d. h. es enthält die beiden polariſch ſich ſpannenden Stoffe in ſolcher gegenſeitigen Sättigung in ſich, daß weder der eine noch der andere zurückgeblieben iſt, vielmehr beide als ſolche verſchwunden ſind. Ihre wechſelſeitige Vernichtung hat nur die Einſeitigkeit eines jeden vernichtet und, indem dies nur in der Einſeitigkeit des andern geſchehen iſt, hat jeder ſich zugleich zu ſeinem andern gemacht.

Das neutrale Product zeigt daher nicht eine Sammlung der verſchiedenen Eigenſchaften, die ein jeder der chemiſchen Stoffe vor ſeiner Wandelung für ſich beſaß, ſo daß es, indem dieſe, auch jene, auch jene u. ſ. w. enthielte, ſondern als Totalität aller Beſtimmtheiten der polariſchen Stoffe iſt es zugleich deren Einheit. In dieſer Form iſt es, ſeinen Vorausſetzungen gegenüber, ihnen qualitativ und quantitativ ungleich; es iſt, als ein anderes, auch ein neues. Specifiſches Gewicht, Farbe, Geruch, Geſchmack, Geſtalt ſind andere, als aus einer bloßen, wenn auch noch ſo vollſtändigen, Addition der Theile und Eigenſchaften der einzelnen Körper hätten hervorgehen können.

Indem nun das neutrale Product in ſeine Einheit ſowohl den einen als den andern der es bedingenden Stoffe untrennbar zuſammenſchließt, bleibt es doch die Fähigkeit, ſich als Einheit auch wieder in ſeine einfachen Vorausſetzungen rückwärts aufzulöſen. Es kann ſich wieder in ſeine polariſchen Extreme trennen, ſobald nur ein Proceß mit einem Stoff ſich einleitet, zu welchem der eine der neutraliſirten eine noch nähere Verwandtſchaft, als zu demjenigen beſitzt, mit welchen er ſchon als Eines geſetzt iſt. Dann arbeitet die in den Stoffen an ſich vorhandene Einheit durch ihre gegenſeitige Anziehung von Innen heraus darauf hin, daß der eine ſich von ſeiner intimen Verbindung ausſcheidet, um die noch intimere einzugehen.

§. 428.

Alle dieſe Beſtimmungen der Cohäſion, der Wärme, des Lichts, des Magnetismus, der Elektricität und des Chemismus ſind an ſich im ganzen Univerſum mit der Exiſtenz der Materie unmittelbar vereinte. Sie entwickeln ſich, mehr oder weniger,

überall und jeder Weltkörper iſt wenigſtens ihre reale Möglichkeit. Allein es tritt der Unterſchied der Weltkörper ſelber nach ihrer Größe, Stellung, ſpecifiſchen Dichtigkeit u. ſ. w. ein, um jene Proceſſe nach dem Maaße desjenigen, dem ſie inhäriren, zu individualiſiren. In dem freien Uebergang aller jener Proceſſe ineinander auf demſelben Weltkörper innerhalb der eigenthümlichen Moralität, welche durch ihn geſetzt wird, beſteht der meteorologiſche Proceß deſſelben. Dieſer Begriff der monadiſchen Totalität jener Proceſſe iſt folglich ein neuer Begriff. Er bildet in der Sphäre der Dynamik die Parallele zur Bewegung der himmliſchen Körper in der Mechanik.

Dritter Abſchnitt.

Der meteorologiſche Proceß.

§. 429.

Der meteorologiſche Proceß als der individuell-kosmiſche Chemismus iſt in ſeiner Wirklichkeit durch die Beſtimmtheit des Weltkörpers bedingt, auf und an welchem er ſich realiſirt.

Jeder Weltkörper iſt 1) unmittelbar als ſolcher im Univerſum einzig;

2) im Beſondern iſt ſeine mechaniſche Bewegung mit ſeiner phyſikaliſchen Beſchaffenheit im Zuſammenhang;

3) im Einzelnen aber iſt nur der elementariſche Proceß der Erde für uns erkennbar.

A.

Die phyſikaliſche Einzigkeit jedes kosmiſchen Individuums.

§. 430.

Jeder Stern iſt im Allgemeinen ein beſtimmtes Glied des Weltalls. Als ein ſolches iſt er unmittelbar nur ſich ſelbſt gleich. Er iſt einzig, denn er kommt als dieſer im ganzen Univerſum nur Einmal vor und hat daher zur kosmiſchen Totalität nur ein ihm eigenthümliches Verhältniß. Hieraus folgt, daß auch der freie phyſikaliſche Proceß auf ihm ein dieſer Einzigkeit entſprechender ſein muß, da kein anderer Körper außer ihm gerade dieſe Größe, dieſe Dichtigkeit, dieſe Geſchwindigkeit, dieſe Stellung zu den Nachbarſternen u. ſ. w. zu haben vermag.

§ 431.

Dieſe Unmittelbarkeit der ausſchließenden Individualität iſt eine andere Einzigkeit als diejenige, welche mit dieſem Wort die abſolute Concentration der Bildung ausdrücken ſoll.

Iſt die Welt ein Kosmos, ein ſchön geordnetes Ganze, ſo widerſpricht es dieſem Begriff nicht, daß alle Möglichkeit der Natur auf den verſchiedenen Sternen als auf eben ſo viel verſchiedenen Stufen ihrer Entwicklung ſich realiſirt und daß dieſe Fortſtufung ſich endlich in eine einzige Totalität zuſammennimmt.

Und eben ſo wenig widerſpricht es, die Erde als dieſen claſſiſchen Stern zu betrachten. Sie hat hierin wenigſtens eben ſo viel für ſich, als jeder andere Stern. Nicht die abſolute Nothwendigkeit, wohl aber die Möglichkeit einer ſo hohen Bedeutung der Erde ſoll hier behauptet werden. Ihre Wahrſcheinlichkeit iſt nicht geringer, als die ihres Gegentheils.

Die Größenbeſtimmtheit der Erde iſt kein Grund gegen dieſe Annahme, denn die Größe allein iſt nicht für die Bedeutung einer Exiſtenz entſcheidend. Der Raum an ſich iſt unendlich groß und doch ſteht der kleinſte Weltkörper qualitativ weit über ihm. Viele Sterne, Millionen, ſind, der Erde gegenüber, tauſendfach, millionenfach größer. Allein aus dieſem größern Umfange folgt nichts für ihre Vollkommenheit, als wenn nämlich dieſelbe in einem directen Verhältniß zum Durchmeſſer eines Sterns ſtehen müßte. Die größere Maſſe iſt keine Bürgſchaft für die größere Vollendung. Die Summe des Lebens kann auf dieſen Weltkoloſſen ungleich kleiner ſein, als auf der extenſiv kleineren Erde. Ja, es können Millionen jener Rieſenkörper ganz leblos, nur ſtarre Materie ſein! Die Allbelebung iſt ja gar nicht der Zweck des Univerſums, ſondern die Erzeugung des Lebens. Iſt denn der Mond unſerer Erde Boden einer Pflanzen-

und Thierwelt oder iſt er nicht vielmehr ein todter Kryſtall? Iſt denn das ganze Erdinnere organiſch belebt oder iſt es nicht vielmehr ein Gemenge von Metallen, Erden und Steinen? Sind nicht auf der Erde ſelber die Eisfelder der arktiſchen Zonen, die Berghöhen von der Schneegrenze ab, die als Wüſten trocken gelegten Seebodenſtrecken unfruchtbar und unbewohnbar?

Wird aber die Erde gegen die Sonne unſeres Syſtems herabgeſetzt, weil die Sonne als der gewaltige Mittelpunct deſſelben die Erde beherrſche, ſo iſt dieſe Vorſtellung nicht ganz richtig. Die Sonne iſt der mechaniſche Centralpunct unſeres Syſtems, woraus aber ſo wenig für ihre höhere Organiſation folgt, als etwa daraus, daß der Mittelpunct unſerer Erde alle einzelnen Körper derſelben anzieht, auf deſſen höhere Vollkommenheit geſchloſſen werden kann. Die Sonne beherrſcht aber auch die Erde gar nicht in der einſeitigen Weiſe, als wenn nur ein einfaches Abhängigkeitsverhältniß der letzteren ſtatt fände, ſondern die Erde bedingt ja als Maſſe ihrerſeits eben ſowohl die Stellung und Bewegung der Sonne. Anziehung wie Abſtoßung zwiſchen beiden ſind gegenſeitig. Endlich iſt die Erde auch nur mechaniſch zur Sonne nicht in einem Trabantenverhältniß, da ſie ſich zwar um die Sonne, allein zugleich um ihre eigene Achſe drehet.

Wird ferner der ſogenannte phyſikaliſche Einfluß der Sonne auf die Erde geltend gemacht, indem ſie als die Urſache des organiſchen Lebens der Erde durch die Licht- und Wärmeerzeugung angeſehen wird, ſo iſt auch dieſe Vorſtellung incorrect, denn nicht Urſache, nur Bedingung der Wärmeerzeugung iſt das Sonnenlicht. Das Licht als die abſolute Auflöſung der Cohäſion erregt die Subſtanzen der Erde ebenfalls zur Auflöſung. Die Wärme der Erde, ſo weit ſie nicht dem eigenen Feuer derſelben angehört, iſt daher eben ſo ſehr ein Product der Erde und des organiſchen Lebens ſelber, als der Sonne. Wäre nicht dies die reale Möglichkeit der Entfaltung, ſo würde das Licht der Sonne allein das Leben nicht hervorzubringen vermögen.

Endlich kann gegen die abſtracte Möglichkeit nichts eingewendet werden, daß auch auf andern Weltkörpern Intelligenzen exiſtiren und eine Geſchichte erzeugen. Es kann der Phantaſie nicht benommen werden, ſich andersgeſtaltige Geiſter und Schickſale zu fingiren. An ſich aber würde es auch kein Widerſpruch ſein, wenn der Geiſt als Inhalt nur in Einer Form zu erſcheinen vermöchte. Die Natur, als an ſich dem Geiſt immanent, erreicht für uns in der Geſtalt des Menſchen die abſolute Geſtalt, in der alle andern organiſchen Formen und Proceſſe eben ſo integrirt ſind, als in dem meteorologiſchen Proceß der Erde alle ſonſtigen Proceſſe der unorganiſchen Natur. Wäre die Erde wirklich die concrete Einheit aller ſonſtigen Unterſchiede der Natur, ſo müßte auch der aus ihr entſtammende Menſch die abſolute Form haben, die einzig dem Geiſte zu entſprechen vermöchte, weil nur ſie diejenige wäre, in welcher der Geiſt die Natur als die Totalität ſubjectiv in ſich faßte und damit zugleich als das ihr übergewaltige Prius erſchiene. Nur ſofern auf der Erde allein eine Geſchichte exiſtirte, wäre ſie auch die Geſchichte ſchlechthin, die wahrhafte Weltgeſchichte. Dieſe Hypotheſe iſt an ſich nicht ſchlechter, als die entgegenſtehende, die ſich in der geringſchätzigen Behandlung unſeres Planeten gefällt.

B.

Der Zuſammenhang der mechaniſchen Beſtimmtheit des koſmiſchen Individuums mit ſeiner phyſikaliſchen.

§. 432.

Der phyſikaliſche Proceß eines Sterns iſt alſo ſchon durch ſeine mechaniſche Beſtimmtheit bedingt, inſofern mit derſelben die reale Möglichkeit des freien Kampfes der Elemente eine immer andere wird. Die Fallrotation, die einfache und die doppelte Achſendrehung unterſcheiden zugleich die Kometen und Monde, die Sonnen und die Planeten.

Die Schwere iſt im ganzen Univerſum demſelben Geſetz unterworfen, allein die Geſchwindigkeit des Falles individualiſirt ſich nothwendig auf jedem Weltkörper nach der Verſchiedenheit ſeiner Maſſe und Größe: in unſerm Sonnenſyſtem z. B. fällt ein Körper in Einer Secunde auf dem Mercur 14,07, auf der Venus 15,87, auf der Erde 15,113, auf dem Mars 6,4, auf den Aſteroiden durchſchnittlich 1, auf dem Jupiter 38,77, auf dem Saturn 15,68, auf dem Uranus 14,57.

Der Aether iſt an und für ſich in ſeinem Weſen überall derſelbe: die Grundſtoffe aller Weltkörper ſind identiſch; allein die beſtimmte Maſſe der einzelnen iſt wiederum, wie der Körper überhaupt, eigenthümlich. Daher iſt die ſpecifiſche Dichtigkeit der verſchiedenen Sterne nothwendig eine immer andere. In unſerm Sonnenſyſtem z. B. iſt der Mercur $2\frac{1}{3}$, die Venus $1\frac{1}{12}$, Mars $\frac{1}{4}$, Jupiter, Uranus und die Sonne $\frac{1}{4}$, der Saturn nur $\frac{1}{10}$ ſo dicht, als unſere Erde.

Die Stellung und Bewegung eines jeden Sterns bringen auf ihm den Tages- und Jahresverlauf hervor, worin alſo jeder Stern von allen übrigen eigenthümlich verſchieden iſt und demgemäß auch einen andern meteorologiſchen Proceß möglich macht. Dieſer kann nun durch Nebenbeſtimmungen noch vermannigfaltigt werden, z. B. durch Nebenſterne: Monde; durch Ringe, wie der Saturn ſie zeigt, von denen der innere in einem Abſtand von 4122 Meilen 3708 Meilen und der äußere 2283 Meilen im Durchmeſſer hat. Welche Verſchattungen des hier ſchon ſchwächern Sonnenlichts, welche ſonderbare Phänomene der Ebbe und Fluth, wenn der Saturn Flüſſigkeiten beſitzt, müſſen nicht hiedurch entſtehen! Und wie ganz anders wieder die Sonne mit ihrer glanzhauchenden, von ihrer Peripherie an 600 Meilen entfernten Umhülle, die, in ſteter Wallung begriffen, zuweilen mächtig auseinanderklafft und die ſogenannten Flecken der Sonne, d. h. den dunklen Grund ihrer Oberfläche, erblicken läßt.

An unſerer Sehkraft haben wir aber für die Kenntniß der phyſikaliſchen Beſchaffenheit der Weltkörper außer der Erde und dem Monde eine unüberſteigliche Schranke. Wie ſehr die Phantaſie durch voreilige Uebertragung der Erdverhältniſſe auf andere Geſtirne Irrungen hervorgerufen hat, beweiſt vorzüglich die Selenographie. Dieſe ſetzte voraus, daß die heller erſcheinenden

Stellen des Mondes Feſtland, die dunkleren Waſſer ſeien, in Analogie damit, wie unſere Erde etwa vom Monde aus erſcheinen mag, die Oceane dunkel, das Feſtland hell, jedoch ungleich nach der Vertheilung der Menge und der Periodicität der feuchten Niederſchläge, die regenloſe Wüſte Gobi in Aſien, Sahara in Afrika, die Hochebenen im nordweſtlichen Mexiko, an den Küſten von Bolivia und Quito, die Spitzen der Schneeberge heller ſtrahlend und das Eis der Polarzonen glänzend erſchimmernd. So dichtete man denn in den Mond das Meer der Ruhe, das Meer der Heiterkeit u. ſ. w. hinein, während dieſe dunklen Stellen nur ſchattige Thäler oder Krateröffnungen ſind und die Mondtopographie uns nur einen unatmosphäriſchen, waſſerloſen, von hohen Kegelbergen ſtarrenden, von tiefen Schluchten und Rillen durchfurchten Schlackenkörper zeigt.

C.

Der elementariſche Proceß der Erde.

§. 433.

Die Erde iſt ein Stern in einem Sonnenſyſtem, welches, einer linſenförmigen Schicht ähnlich, in einer der ſternreichſten Anhäufungen des Univerſums und ziemlich in deſſen Mitte ſich befindet. In dieſem Syſtem ſcheint ſie wiederum eine ausgezeichnete Stellung einzunehmen. Nicht zu groß und nicht zu klein, ſehr dicht und doch an der Oberfläche porös, der Sonne nicht zu nah und nicht zu fern, mit freier Umfläche, nur von einem einzigen ſchönhellenden Trabanten begleitet, entwickelt ſie einen vollſtändigen elementariſchen Proceß als den freien Chemismus ihrer Subſtanzen. Verglichen mit dem Kometen, hat ſie deſſen Gaſigkeit; mit dem Monde, deſſen Starrheit an ſich; verglichen mit der Sonne iſt ſie zwar in ihren elektriſchen Effulgurationen nur ſporadiſch und unvollkommen ſelbſtleuchtend, allein ſie nimmt dafür das Licht der Sonne in ſich auf, eignet es ſich an, lebt in ſeinem Genuß. Was ſie aber von ihnen allen unterſcheidet, das iſt das Waſſer! Erſt mit dem Waſſer als der Mitte zwiſchen der Luft und der Erde wird der Planet fruchtbar. Daher iſt das Waſſer ſo oft als das Element betrachtet worden, welches durch ſeine Opferung das Leben erhalte.

Die Erde als Kugel ſchwebt in einer Gashülle, die aus Sauer- und Stickſtoff beſteht. Auf der Umfläche der Erde in den engeren und weiteren Austiefungen ſtrömt das Waſſer. In den Schlünden und Grüften des Erdballs glühet das Feuer und wälzt ſich grollend umher, bis es mit gewaltiger Kraft ſich einen Ausgang erbricht.

Aber die Luft, das Waſſer und das Feuer ſind in unaufhörlicher Wechſelwirkung mit einander und in dieſem ewig bewegten Spiel bringt die Erde die Bedingungen des organiſchen Lebens hervor.

I.

Der Luftproceß.

§. 434.

Das elaſtiſche Element, welches die Erdkugel umfängt, hat eine ſenkrechte Höhe von fünf bis zehn Meilen. Es beſteht aus 79 Procenten Stickſtoff und 21 Procenten Sauerſtoff, eine Miſchung, die ſich unter den ungleichſten Bedingungen überall ſchnell wieder zur Gleichheit mit ſich herſtellt.

§. 435.

Dies Miſchgas, die atmosphäriſche Luft, wird durch das Verhältniß der Erde zur Sonne zur Bewegung beſtimmt. Das Sonnenlicht bringt nämlich eine ungleiche Erwärmung, alſo auch Ausdehnung der Luft hervor. Die mehr erwärmte, alſo ausgedehntere Luft, ſchwebt als relativ leichter empor, während die weniger erwärmte, alſo zuſammengehaltenere Luft als relativ ſchwerer nach dem Boden zu ſinkt. Das Auf und Ab, das Hin und Her der Bewegung, was hiedurch erzeugt wird, nennen wir Wind.

§. 436.

Da die Erde eine Kugel iſt und die Sonnenſtrahlen daher an den Polen ſchräg, am Aequator ſenkrecht auffallen, ſo ergibt ſich hieraus ein Unterſchied der Lufttemperatur, der auf jeder Erdhälfte vom Pol bis zum Aequator horizontal dieſelbe Abſtufung von einem Minimum bis zu einem Maximum der Erwärmung darſtellt, welche vertical vom Boden bis zu den Grenzen der Lufthülle ſtatt findet.

Dieſer Unterſchied wird im Beſondern noch dadurch näher beſtimmt, daß die Beſchaffenheit und Geſtaltung der Bodenverhältniſſe die allgemeinen Differenzen der Temperaturgürtel auf conſtantere Maaße zurückführt.

Im Einzelnen aber geht aus der Allgemeinheit der Temperaturgürtel und der Beſonderheit der Iſothermen das bewegliche — und doch geſetzliche — Spiel der Winde hervor.

1) Die Temperaturgürtel.

§. 437.

Die Temperatur der Lufthülle unſerer Erde iſt im Allgemeinen vom Pol bis zum Aequator auf jeder Hälfte derſelben in verſchiedene Grade auseinandergelegt, welche ſie ringförmig umgürten. Das Minimum der Temperatur herrſcht an den Polen; das Maximum am Aequator; zwiſchen beiden Extremen erzeugt ſich eine mittlere Temperatur.

a) Die Polarzone.

§. 438.

Die Polarzone iſt die kälteſte. Am Süd- wie am Nordpol waltet der gleiche niedere Grad der Temperatur, der alles Flüſſige zu Eis erſtarren macht und alles organiſche Leben verkümmert. Die Südhälfte der Erde, in welcher die Waſſermenge überwiegt, iſt jedoch noch weiterhin eiſig, als die Nordpolarzone, in welcher das Feſtland ſich zu einem breiten Continuum zuſammenlagert.

Die Polarzone theilt ſich in ſich ſelbſt nach der Doppelbeziehung zum Pol hin und vom Pol hinweg.

Jene iſt die eigentlich arktiſche, dieſe, der milderen Temperatur zugewendet, die ſubarktiſche.

Allein nur in der continentalen Erdhälfte iſt dieſer Uebergang entſchiedener, während er in der pelagoniſchen ſich nothwendig in dem Niveau des Meeres ſehr vermiſcht.

b) Die Aequatorialzone.

§. 439.

Der Gegenſatz der Polarzone iſt die Aequatorialzone, in welcher die Gluth der ſenkrecht ausſtrahlenden Sonne herrſcht, das üppigſte Leben der Pflanzen- und Thierwelt hervorlockend, ſofern die Höhe der Temperatur mit der entſprechenden Waſſerfülle ſich vermählen kann, außerdem aber eben dies Leben in ſengender Schwüle ertödtend.

Die Aequatorialzone iſt an ſich nur Eine mit einem Doppelübergange nach beiden Polen zu.

Die Mitte der Erdoberfläche iſt die eigentlich tropiſche Zone, die nach Norden wie nach Süden hin ſich als ſubtropiſche abmildert.

c) Die gemäßigte Zone.

§. 440.

Zwiſchen beiden Zonen, zwiſchen dem Grimm des Froſtes und der Wuth der Hitze, entfaltet ſich der Gürtel der gemäßigten Temperatur, in welcher das organiſche Leben zwar nicht mit ſo ſtrotzendem Kraftdrang, wie in der Tropenwelt, aber gleichmäßiger ſich entwickelt.

Dieſe Zone hat ebenfalls einen Doppelübergang, allein nicht blos einen einfachen, wie die tropiſche, ſondern einen in ſich ſelbſt noch wieder unterſchiedenen, nämlich nach der Polarzone hin den kalt-warmen, nach der Aequatorialzone hin den warm-kalten.

Der abſtracten Vertheilung nach exiſtirt dieſe Zone ſelbſt wieder gedoppelt, einmal auf der Süd-, das anderemal auf der Nordhälfte der Erde. Sie iſt alſo die in jeder Beziehung mannigfaltigſte. Allein im Vergleich der ſüdlicheren gemäßigten Zone mit der nördlicheren erſcheint dieſe, weil ſie das Maximum des continentalen Areals in ſich ſchließt, als die wahrhaft gemäßigte, während jene nur ſehr unvollſtändig ſich realiſirt.

1) Die Iſothermen.

§. 441.

In der Gürtelreihe der Temperatur bringt die Beſchaffenheit und Geſtaltung des Bodens einen beſondern Unterſchied, eine gewiſſe Gleichheit des Wärmemaaßes an verſchiedenen Orten hervor. Dieſe Gleichheit erſcheint in der Form von Curven, die ſich durch die Zonen hinſchlängeln und die wir unter dem Gefrierpunct Iſochimenen, über demſelben Iſotheren nennen, die Gleichheit der Winter- und Sommerwärme.

3) Der Wind.

§. 442.

Die allgemeinen Temperaturgürtel wie die Iſothermen ſind die Vorausſetzungen für die Bewegung der Gaserdhülle. Dieſe Bewegung, die unendlich viele Grade, vom linden Säuſeln des Zephyrs bis zum Gebrüll des Orkans in ſich ſchließt, ahmt, gleichſam als eine ätheriſche Projection, das Weſen des unter ihr liegenden Bodens nach, deſſen chemiſche Beſchaffenheit, Dichtheit, Geſtalt, Höhe, Feuchtheit oder Trockniß und Farbe die Wärmeerzeugung überall verändert.

Die Luft iſt ſchwer. Je dichter ſie iſt, deſto ſchwerer iſt ſie. Die ſchwerere Luftſchicht drückt auf die dünnere, alſo leichtere, aber die dünnere, in ihrer Reinheit ſich ausdehnend, drückt eben ſowohl auf die ſchwerere. Die verſchiedenen Luftſchichten mit ihren verſchiedenen Temperaturen und ihrer verſchiedenen Schwere ſind alſo in wechſelſeitiger Spannung und durch dieſe in ſteter

Bewegung. Dieſe Bewegung, mit dem unaufhörlichen Uebergang der dichteren und dünneren, der zu Boden ſinkenden und der in die Höhe ſteigenden Luftſchichten identiſch, iſt der Wind. Das Minimum der Lufterwärmung findet an beiden Polen ſtatt, das Maximum in der Tropenzone. Die erwärmten Luftſchichten der Tropenländer — der ſogenannte courant ascendant — ſteigen alſo als leichter empor, um ſüdlich und nördlich über den Gürtel der gemäßigten Zone nach beiden Polen hin abzufließen, von denen her die kaltſchwere Luft herankriecht oder heranſtürmt, mit dem Aequatorialſtrom in den mannigfachſten Conflicten zu verſchmelzen. Indem jedoch die Erde eine Rotation von Weſten nach Oſten hat, welche auf die Bewegung der Luftſchichten mechaniſch einwirkt, zugleich aber in der Tagesperiode der Erde mit dem Fortſchreiten der Sonne die Luftſchichten ſucceſſiv von Oſten nach Weſten zu erwärmt und dadurch in ihrer Bewegung ebenfalls verändert werden, ſo entſteht, ſtatt eines directen Ueberganges von Süden nach Norden, eine Drehung der Luftſtröme, in welcher der Nordoſtpaſſat zum Südweſt und der Südweſtpaſſat zum Nordweſtſtrom abgelenkt wird. Zwiſchen beiden Paſſatrichtungen, in der Region der Calmen und veränderlichen Winde, herrſcht eigentlich die launiſch erſcheinende Indifferenz des Doppelſyſtems der mechaniſchen Luftbewegung, die ſymmetriſch auf der continentalen wie pelagiſchen Erdhälfte einander entſpricht. Mit dieſem Unterſchied der Nord- und Südhemiſphäre iſt natürlich auch eine Modification des ganzen Proceſſes geſetzt, eine Modification, die weiterhin noch durch den Gegenſatz von Land und Meer, der den Tageswechſel der regelmäßigen Küſtenwinde hervorruft, durch Gebirge u. ſ. w. verändert wird.

II.

Der Waſſerproceß.

§. 443.

Die flüſſige Hülle des Erdballs beſteht aus Sauerſtoff- und Waſſerſtoffgas. Sie exiſtirt 1) als das Meer; 2) in der Geſtalt des feuchten Niederſchlags: 3) in dem Uebergang zur Erzeugung des freien elektriſchen Feuers als Gewitter.

1) Das Meer.

§ 444.

Das Waſſer der Erde bedeckt etwa zwei Drittel ihrer Oberfläche. In dieſer ungeheuren Continuität nennen wir es Meer. Es ſteht zur Sonne in dem nämlichen Verhältniß, wie die elaſtiſche Erdhülle und bietet daher ganz analoge Erſcheinungen dar. Die warme Aequatorialſtrömung (der Rotationsſtrom des ſtillen und des Atlantiſchen Oceans, der Guineaſtrom, der Strom von Mexiko, Florida und Bahama) wird durch den kalten Polarſtrom abgelenkt; die vom Golf von Mexiko z. B. bis nach Irland und den Scandinaviſchen Küſten, wo deshalb tropiſche Pflanzen antreiben, warme Luft die Temperatur lau erhält, Winters ſogar Gewitter ſich entladen. Dieſe großen Verhältniſſe werden durch die Rotation der Erde von Weſten nach Oſten, durch die tägliche ſucceſſive Erwärmung des Waſſerſpiegels von Oſten nach Weſten, durch die Ebbe und Fluth, durch die Winde und durch die Bodenplaſtik, ſowohl durch die ſubmarine, als durch die über das Niveau des Meeres hervorragende Maſſenerhebung, in concreto außerordentlich modificirt, ſo daß z. B. die Temperatur und Geſchwindigkeit der Meeresfluſſe eine höchſt verſchiedene wird. Die Geſchwindigkeit eines Meerſtroms kann übrigens ſo reißend ſein, daß neben ihrer pfeilſchnellen Woge das Meer in glatter Ruhe liegt. — Was das Meer für die ganze Erde, das ſind die Quellen und die aus ihnen entſpringenden Flüſſe und Seen für einzelne Theile derſelben.

2) Der Niederſchlag.

§. 445.

Indem nun aber das Waſſer durch die Wärme verdunſtet, entſteht in der Luft zugleich mit ihrer Bewegung ein neuer Proceß. Das in Gasform aufgelöſte Waſſer iſt mit der Luft zunächſt ſo identiſch, daß es gar nicht ſichtbar wird. Da jedoch in der Luft die verſchiedenen Schichten derſelben von ungleicher Temperatur ſind, ſo wird bei dem Uebergang des Waſſerdunſtes aus einer wärmeren Schicht in eine kältere die Diaphanität der Luft getrübt und das Waſſer als Waſſer niedergeſchlagen. Es verwandelt ſich aus der elaſtiſchen Geſtalt zurück in die tropfbarflüſſige. Sind dieſe Tropfen mikroſkopiſch klein, ſo iſt der in der Luft ſchwebende Dunſt Nebel; ballen ſolche Bläschen ſich zu Kügelchen zuſammen, die zu Boden ſinken, ſo werden ſie zum Regen; werden ſolche Tropfen aus wärmeren Schichten wieder durch kältere getrieben, ſo kryſtalliſiren ſie und bilden Schnee, Graupel, Hagel.

Aus der ewigen Unruhe dieſes Proceſſes entwickelt ſich das maleriſche Schauſpiel der Wolkenbildung, die, mit der Bewegung der Luft überhaupt identiſch, horizontal von den Polen bis zum Aequator und vertical von der Erdoberfläche bis zur oberſten Luftregion in abſoluter Vielgeſtaltigkeit wechſelt. Und dennoch wird auch dieſe unendliche Werdeluſt durch einen einfachen Typus beherrſcht, der zwar die zahlloſeſten Uebergänge ſeiner Grundformen geſtattet, allein jede concrete Formation im Entſtehen oder Vergehen der einen oder andern derſelben zulenkt. Am Boden als Nebel ſich unmittelbar hinlagernd, wird der Niederſchlag zur grauen Schichtwolke (stratus); in der mittleren Region zu vereinzelten, frei ſchwimmenden Maſſen ſich abgrenzend, wird er zur ſchwarzen Haufenwolke (cumulus); endlich in den höchſten Regionen ſich zerfaſernd, in leichtflockige Streifen ſich ausfächernd, zu ſogenannten Wetterbäumen ſich ausſtreckend, wird er zur weißen Federwolke (cirrhus).

3) Das Gewitter.

§. 446.

Mit der Veränderung der Temperatur, die wieder mit der Veränderung der Luftbewegung, die wieder mit der Veränderung des Niederſchlags identiſch iſt, erzeugt ſich durch Reibung eine elektriſche Spannung der Luftſchichten. In der Mitte zwiſchen der oberen und unteren Luftregion, im Gebiet der kraftvollen Haufenwolke als der Wolke par excellence, wird dieſe Spannung am ſtärkſten, weil hier eben alle jene Veränderungen ihre Kriſis durchlaufen. Sturm, Regen und Blitz ſind nur die verſchiedenen Seiten deſſelben gewaltigen Proceſſes, des Gewitters. Die Heftigkeit des Kampfes der meteorologiſchen Gegenſätze kann es ſowohl auf den Boden niederdrücken, als über den Gipfel viel tauſend Fuß hoher Berge wegziehen laſſen. Es kommt auf die näheren Umſtände an, ob es unregelmäßig, wenn auch in einem gewiſſen Gleichmaaß der Anzahl für eine beſtimmte Gegend, oder regelmäßig zu einer beſtimmten Tageszeit, wie in den Tropen und in eingeſchloſſenen Thälern mit Bergſeen ſich bildet. Das Nordlicht iſt ein regenloſes Gewitter in der obern Luftregion, dem es an Intenſität der Entgegenſetzung fehlt, ſo daß es nicht zur Exploſion der elektriſch als eigentlicher Blitz verbrennenden Luft, nur zu einem extenſiv breiten Scintilliren gelangt, weshalb man es auch das magnetiſche Gewitter genannt hat. Es iſt aber nicht eine Ausgleichung der Magneticität, ſondern, als ein meteoriſches Phänomen, der Elektricität der Luft. Die Energie der elementariſchen Mächte kann in ihrer Colliſion ſo weit gehen, daß ſie ſogar gediegene Körper, die Atmosphärilien oder Meteorſteine, hervorbringen, indem die in der Luft als Gas aufgelöſten Stoffe durch den elektriſchen Verbrennungsproceß zu feſten Maſſen concresciren, die alsdann in Begleitung gewaltiger Detonationen herniederſtürzen. Der Stoff ſolcher Atmosphärilien, Eiſen, Kobalt, Mangan, Kieſel u. dgl. iſt ganz derſelbe, den wir auch im Regenwaſſer finden.

III.

Der Feuerproceß.

§. 447.

Für die Luft iſt das Stickſtoffgas, für das Waſſer das Waſſerſtoffgas, für das Feuer der Sauerſtoffgas das entſcheidende Element. Doch nicht blos als Feuer in der Form der Flamme, ſondern auch als Oxydation der Subſtanzen iſt der Sauerſtoff thätig. Die Erde beſteht aus einem Gemenge der verſchiedenſten Subſtanzen, die ſchon als ſolche, durch die einfache Qualität ihres Unterſchiedes, mit einander in dynamiſche Spannung treten. Durch ihre herausgekehrte Oberfläche ſtehen ſie mit dem Luft- und Waſſerproceß in der regſten Wechſelwirkung. In den Spalten, Höhlen und Gewölben der Erde entbinden ſich daher beſtändig Gaſe. Das Erdfeuer facht ſich ſelber ſtets von Neuem an, insbeſondere an brennlichen Subſtanzen, wie Schwefel u. dgl. Waſſer, in's Innere der Erde ſickernd, mit dem Feuergaſe ſich berühren, dehnt ſich als Dampf aus. Zufolge der Natur des Gaſes walzt es ſich, nach ſteter Erweiterung begierig, in unaufhörlicher Unruhe umher, leckt an allen Mineralien, ſaugt ſie aus, metamorphoſirt ſie, ſpecificirt ſich kohlenſtoffig, geſchwefelt u. ſ. w. Das ſchmiegſame Gas kriecht durch alle Poren, ſchleicht durch alle Ritzen, bricht durch einzwängende Wände und hebt die ungeheuerſten Maſſen zu den höchſten Höhen, ſo daß gerade die größten Gebirge und deren äußerſte Spitzen zu den jüngſten Formationen der Erde gehören.

§. 448.

Bleibt es bei der einfachen Hebung, ſo entſteht der gewöhnliche Berg. Durchbricht aber der Gluthdampf die Einſchließung, bahnt er ſich gewitternd einen Ausweg nach Oben, ſo wird die Spitze des Kegels abgehoben und die Kratermündung eröffnet, durch welche nun die Gaſe nach allen Seiten entweichen, Blitze entladend, Aſche und Steine verſtreuend, Flammen entzündend, geſchmolzene Steine und Metalle in Lavaſtrömen ergießend. Die Bewegungen der noch eingeſchloſſenen, noch in der Tiefe wühlenden und zuckenden Dämpfe erſcheinen in den bald horizontalen, bald verticalen, bald wirbelförmigen Schwingungen der Erdbeben, die nach einem heftigen Vulcanausbruch ſich gewöhnlich vorübergehend beruhigen.

§. 449.

In der gegenwärtigen Periode der Erde ſind daher die Erdbeben durch die relativ conſtant gewordenen Canäle des Erdinnern und deren Ausgänge in den Vulcanen gleichſam ſyſtematiſirt. Jeder Vulcan bildet in ſeiner Umgebung einen ihm als Centrum inhärirenden *Schütterkreis*, inſofern die geringeren plutoniſchen Phänomene deſſelben, Solfataren, Schlammausbrüche u. ſ. w. mit ſeiner Thätigkeit zuſammenhängen. Die Geſtaltung des Feuerproceſſes der Erde zeigt uns zwei ineinandergreifende *Reihen* von Vulcanen, die *inſulariſche* von Unalaſchka bis Neuſeeland, die *continentale* in Amerika von Süden nach Norden ſtreichend, und zwiſchen beiden in Island, Sicilien u. ſ. w. die ſporadiſchen *Centralvulcane*.

Durch das Erdfeuer wird die Erdrinde nicht nur mechaniſch zerriſſen, ſondern auch in ſteter Oxydation und Desoxydation zermürbt und hierdurch für die Vegetation, für das organiſche Leben überhaupt zur *Fruchtbarkeit* aufgeſchloſſen. Die Ungleichheit der horizontalen und verticalen Richtung, welche von den vulcaniſchen Gewalten durcheinandergeworfen werden, macht das Strömen der Gewäſſer, ihren Fall, möglich. Auſtralien zeigt uns, wie ſehr die Flußbildung ohne die Zuthätigkeit vulcaniſcher Formationen zurückbleibt. Seine Flüſſe ſchleppen ſich lachenhaft und uferlos auf dem Boden umher, deſſen Erdkrume unvermittelt dem Urgeſtein aufliegt.

Dritte Abtheilung.

Das Leben.

Organik.

Einleitung.

§. 450.

Die nur mechaniſche Bewegung der Materie wie das Spiel ihrer qualitativ differenten Kräfte hebt ſich in der Selbſtbeſtimmung des Lebens auf, welches an ihnen zwar die Bedingung ſeines äußern Hervorganges in die Exiſtenz, nicht aber das Princip ſeines Daſeins hat. Beſchaffenheit, Geſtalt und klimatiſche Beſtimmtheit des Bodens fördert oder hemmt die Entwicklung des Lebens, bringt es aber nicht hervor. Das Leben lebt nur aus ſich ſelber.

Man darf allerdings die mechaniſche und dynamiſche (oder phyſikaliſche) Natur als todte oder unorganiſche der lebendigen als der organiſchen nicht abſtract entgegenſetzen, ſondern hat beide als Ein Ganzes aufzufaſſen, das erſt im Leben die Form vollkommener Subjectivitat erreicht, die ſich ſelbſt in ihre Unterſchiede auseinanderlegt, um ſie wieder zur Einheit in ſich zurückzunehmen und ſtets von Neuem zu erzeugen. Der qualitative Unterſchied aber des Lebendigen vom ſogenannten Unorganiſchen iſt die ſich durch immanente Virtualität articulirende Automorphie. Nicht in unbeſtimmt begrenzten Maſſen, nicht in unbeſtimmt ausgedehnten Proceſſen exiſtirt das Leben, ſondern nur in Individuen, welche ſich ſelbſt in ſich gliedern und mit ſolch innerer Gliederung zugleich nach Außen als erſcheinende Geſtalt ſich abſchließen. — Wir übertragen den Begriff und ſomit auch den Ausdruck des Organiſchen auf alles Syſtematiſche, ja Geordnete überhaupt; innerhalb der Natur aber iſt nur das Lebendige als das wahrhaft Organiſche anzuſehen.

§ 431.

Das organiſche Individuum kann alſo nicht eher erſcheinen, als bis ſeine mechaniſchen und dynamiſchen Vorausſetzungen in die Exiſtenz getreten ſind, weil es an denſelben die äußere Bedingung ſeines Beſtehens hat. Es entſteht jedoch nicht aus ihnen, als ob das Todte das Lebendige hervorzubringen vermöchte. In dieſer Weiſe iſt, was man äquivoke Zeugung nennt, unmöglich und nicht blos eine Zweideutigkeit, ſondern eine Widerſinnigkeit. Wohl aber iſt in dem Unorganiſchen bereits die Beziehung auf das Organiſche mitgeſetzt, als an welchem es ſein Weswegen beſitzt und dem es ſich als Baſis unterbreitet. Das Organiſche geht jedoch deshalb nicht aus dem Unorganiſchen als ſeiner Urſache hervor und kann nicht aus Anderem, nur aus ſich ſelber, begriffen werden. Aus dem Aether als dem univerſellen kosmiſchen Menſtruum bilden ſich die rotirenden Gasringe, aus dieſen die einzelnen Weltkugeln, aus dieſen deren individuelle Formationen hervor. Inſofern kann man ſagen, daß der turgor vitae in der noch indifferenten Urmaterie des Aethers ſchon eben ſo gut enthalten ſein müſſe, als der Stickſtoff, Kohlenſtoff, als Gold, Schwefel u. ſ. f. Im Blut des Individuums erhebt die Natur ſich wiederum zur Indifferenzirung der Materie, aber zu einer Indifferenz, die als concrete und lebendige der Gegenſatz der abſtracten Einheit des urſprünglichen Aethers iſt.

Die Urzeugung eines beſondern organiſchen Weſens iſt daher immer an die Epoche gebunden, in welcher ein Stern die Bedingungen für ſeine Exiſtenz zum erſtenmal entwickelt. Hat dagegen ein Stern die Vollendung ſeiner generiſchen Production erreicht, ſo hört mit dieſem Moment die wirkliche Urzeugung für ihn auf, weil die Natur nunmehr das Individuum durch Keimzeugung epigenetiſch als Gattung zu erhalten vermag, die Epigeneſis aber der directere und ſichere Weg iſt. Niemals kann die Urzeugung als ſolche Gegenſtand der ſinnlichen Wahrnehmung werden, allein auch die Keimzeugung läßt ſich nicht in ihrer Actualität erfaſſen. Was dem Auge als punctum saliens, als Mutterzelle, als Bläschen erſcheint, iſt immer ſchon das

Reſultat der Zeugung als eines in ſeiner Realität ſchlechthin ideellen Actes. Bei den Pflanzen, bei den Infuſorien, bei den Fiſchen und Batrachiern ſcheint die Natur das Geheimniß der Zeugung zu profaniren und das Brautbett öffentlich auszuſtellen. Allein wenn wir auch hier die Froſcheier, dort den Froſchſamen vor uns haben, mit dieſem die Eier betupfen und ſie nun in lebendige Subjecte ſich verwandeln ſehen, ſo werden wir doch ſchlechterdings das Wie dieſer Umwandlung nicht bemerken, weil ſie eben der Blitz des Idealismus der Natur iſt. Das Privilegium der Zeugung vermögen wir der Natur nicht zu entreißen und ſind daher auch nicht im Stande, durch künſtliche Veranſtaltung auf chemiſchem Wege Organismen, geſchweige denn einen homunculus, hervorzubringen.

§. 452

Für die Erde war der Menſch der ihren Bildungskataſtrophen immanente Zweck. Mit ſeiner Urzeugung hörte deshalb folgerichtig die Urzeugung von Pflanzen und Thieren auf und ging in die Keimzeugung und Artveränderung über. Andere Organismen, als mit ihrer Stellung im Sonnenſyſtem und mit ihrem meteorologiſchen Proceß identiſche, konnte die Erde niemals erzeugen. Der Typus der verſteinerten Pflanzen und Thiere iſt von dem der jetzt wachſenden und lebenden nicht verſchieden. Es ſind auch Palmen, Kiefern, Dickhäuter, Eidechſen u. ſ. w. Erſcheinen uns manche Thierformen, wie Pleſioſaurus, Ichthyoſaurus, Pterodaktylus u. dgl beſonders auffallend, ſo begreifen wir nicht nur für die damaligen Verhältniſſe des Starren, Flüſſigen und Elaſtiſchen ihre Nothwendigkeit, ſondern finden auch noch in der gegenwärtigen Organik lebendige Analogieen ſeltſamer Formvermiſchungen, wie die Paradoxie des Schnabelthiers, wie die Flughäuter u. ſ. f. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß, wenn unſer Planet die Epoche ſeiner Urzeugung bereits im Rücken hat, daraus nicht gefolgert werden kann, daß nicht für das Univerſum, für etwa neu ſich bildende Sterne, die Urzeugung noch als progreſſive möglich ſei. Es ſoll nur bemerklich gemacht werden, daß die Urzeugung keine heterogene, ſondern eine aus dem Weſen eines Sterns homogen entſpringende iſt.

§. 453.

Für die Begründung einer wiederholten Urzeugung hat man vorzüglich die infuſoriellen und paraſitiſchen Organismen herangezogen. Die Mikroſkopie hat jedoch die Täuſchungen nachgewieſen, denen man hiebei verfallen war. Die kleinſten Organismen, die Proletarier der Natur, ſind durch ihre Zahlloſigkeit und Indifferenz gegen den abſoluten Untergang ihrer Gattung geſchützt, da das Individuum allerdings ſo leicht zerſtört werden kann. Auf das an ſich Schwächliche macht überdem Weniges einen recht entſchiedenen Eindruck; es verhält ſich paſſiv und durch ſolche Nachgibigkeit ausdauernd. Pflanzenkeime und Thierinfuſorien ertragen gleichmäßig einen hohen Grad Hitze wie Kälte. Schminkbohnen, in dem von einem glühenden Aſchenregen zerſtörten Herkulanum gefunden, keimten nach achtzehnhundert Jahren wieder friſch auf. Paraſitiſche Thiere können auch außerhalb des Organismus, auf welchem ſie gewöhnlich gefunden werden, exiſtiren; ſie gehören nicht zum Begriff des Organismus, deſſen Leben ſie ausbeuten. Der Bandwurm ſo wenig als die Krätzmilbe gehören zu conſtitutiven Momenten des menſchlichen Organismus. Schmarotzerthiere entſtehen nicht aus den Organismen, in welchen ſie gefunden werden, wenn ſie auch in ihnen als ihrem Wohnkörper ſich fortpflanzen; urſprünglich ſind ſie Koloniſten. Daß ſolche Thiere, namentlich Entozoen, ihre Eier durch die Gewebe der Pflanzen und Thiere nicht hindurchbringen könnten, iſt richtig, weil die Gewebe keine Poren haben und nur eine Aufſaugung bei ihnen ſtattfindet. Allein bei Krankheiten der Gewebe, bei Verletzungen derſelben, dringen die Paraſiten ein. Oder ſie bohren ſich durch die Gewebe und veranlaſſen Entzündungen. Viele, wie namentlich die Familien- oder Ammenthiere, z. B. Salpen, durchlaufen Verwandlungen. Innerhalb deſſelben Organismus erſcheinen ſie in ſeinen verſchiedenen Organe als andere. Oder ſie wandern aus einem Organismus in den andern und erlangen in jedem eine andere Stufe der Entwicklung. Ja wir ſehen ſie von Fiſchen in Vögel übergehen.

Die Vielheit der kleinſten Pflanzen und Thiere geht in's Unendliche, weil das Leben der Individuen kurz und nach allen Seiten dem Untergange Preis gegeben iſt. Gerade dieſe in's Ungeheure ſich ſteigernde Vermehrung beweiſt, daß die Natur für ſie wiederholte Urzeugung eintreten zu laſſen nicht geneigt, ſondern die Exiſtenz der Gattung durch die Maſſe zu ſichern bemüht iſt. Gehen auch Millionen Sporen und Pollen zu Grunde, ſterben auch Millionen ſchon lebendiger Individuen, ſo reicht das Ueberbleibſel eines einzigen Keims und Individuums hin, um, zumal bei geſchlechtsloſer Zeugung, ſofort wieder Millionen in's Daſein zu rufen. Kaum geboren, entäußert ein ſolch niederes Weſen ſich ſchon wieder zu neuen Geburten, ſo daß man ſagen kann:

Wie es heute geboren, ſo wird es heute gebaren,
Ha, was hat das Gezücht doch für ein kurz Gedärm.

Die ungeheuere Fruchtbarkeit der niedern Organismen anſchaulich zu machen, hat man das Beiſpiel von einem höhern hergenommen und berechnet, daß von einer Mutterfeldmaus, da ſie immer zwiſchen je ſechs Wochen werfen kann und ihre Jungen in ſo kurzer Zeit ſelbſt wieder zeugungsfähig werden, in Einem Sommer 23,000 Exemplare abſtammen können. Der höhere Organismus kann in ſeiner Kraft und Selbſtſtändigkeit das Daſein paraſitiſcher Pflanzen und Thiere auf ſich als Nährkörper bis zu einem gewiſſen Grade ertragen. Vermehren ſie ſich aber in zu großer Anzahl oder wachſen ſie zu ſehr aus, ſo beläſtigen ſie das Individuum, von dem ſie zehren, wie die Binnenwürmer der Cercarien und das Distomum volvens in der Augenkammer des Delphin, wo ſie zu hunderten vorkommen, wie die Askariden im Maſtdarm, wie die Taenia in den Eingeweiden der Chylus- und Milchbereitung des Menſchen. Macht man aber den Unterſchied, daß für die niedrigern und kleineren Thiere die generatio originaria noch fortdauern könne, während ſie für die höheren und größeren bereits erloſchen ſei, ſo iſt ein ſolcher Comparativ zu unbeſtimmt. Es müßte die wirkliche Grenze gezogen und alſo ausgemacht werden, ob Kryptogamen, Infuſorien und Weichthiere durch wiederholte Urzeugung entſtehen können, Phanerogamen aber und Gliederthiere ſchon nicht mehr.

Nur der Kryſtall iſt eine zweifelloſe wiederholte Urzeugung, denn er iſt ein Individuum, das als Individuum nicht durch die flüſſige Materie, nur aus ihr, und als Einheit nur durch ſich entſteht. Aber der Kryſtall iſt nur das todte Leben.

§. 454.

Iſt nun aber die Urzeugung nur als einmalige in Einem Exemplar oder als eine vielfältige in verſchiedenen Exemplaren zu denken?

Die Annahme Eines Urexemplars zu beweiſen, hat man ſich auf die Wanderung der Pflanzen und Thiere berufen. Pflanzen haben ſich allmalig weiter ausgebreitet, wie z. B. der Kalmus von den Ufern des Kaspiſchen Meeres bis zu denen des Baltiſchen vorgedrungen iſt. Thiere, namentlich Vögel, und ſelbſt in ihren Excrementen, haben Pflanzen umhergetragen, haben Klippen und Inſeln mitten im Meer befruchtet. Durch die Wellen der Continentalflüſſe nicht nur, auch durch die Ströme des Meeres ſind Pflanzenkeime andern Gegenden, andern Ufern zugeführt. Mit Abſicht hat der Menſch die Cultur- und Zierpflanzen auf der Erdoberfläche verbreitet, wie der Kaffee von Arabien nach Amerika, wie der Taback und die Kartoffel von Amerika nach der alten Welt gebracht ſind, wie die Georgine erſt zu Anfang dieſes Jahrhunderts nach Europa gekommen und nun ſchon in allen Garten heimiſch iſt. Endlich haben die gefälligen Lüfte die Keimſporen von Ort zu Ort getragen. — Bei den Thieren erklärt ihre Ortsbeweglichkeit ihr Vorkommen auf den verſchiedenſten Puncten der Erde noch leichter. Größere Thiere, urſprünglich koloniſirt, haben öfter als wilde Thiere ſich maſſenhaft ausgedehnt, wie z. B. das Pferd, das erſt die Europäer nach Amerika brachten, dort in den großen Grasebenen nunmehr verwildert iſt. Auch kleinere Thiere hat der Menſch verbreitet, unabſichtlich, wie den Schiffsbohrwurm, wie die Ratte, abſichtlich, wie den Seidenwurm.

Alle dieſe Thatſachen ſind unbedingt zuzugeben, reichen jedoch für die primitive Entſtehung der organiſchen Weſen nicht zu. Dieſe kann nicht an Einen Punct und an Ein Exemplar gebunden geweſen, ſondern muß in der ſchöpferiſchen Epoche der Erde an verſchiedenen Orten gleichzeitig oder in verſchiedenen Zeiten überall vor ſich gegangen ſein, wo die Bodenart und der meteorologiſche Proceß die nothwendigen unorganiſchen Vorausſetzungen für ihr Beſtehen abgaben. Wir finden nämlich in der Horizontal- wie in der Verticalprojection der Erdoberfläche bei gleicher Beſchaffenheit des Bodens und des Klima's dieſelben Pflanzen. Von der Palmenregion ab können wir in beiden Dimenſionen überall durch die immer grünen Laubhölzer, durch die Bäume mit wechſelndem Laube, durch die Nadelhölzer, Zwergbirken und Geſträuche bis zu den Flechten und Mooſen hin die nämliche Folge beobachten. Die Alpenroſe, die an der Grenze des ewigen Schnees uns entgegenlächelt, kann nicht ſo conſtant durch Thiere oder Menſchen auf die einſam in das Luftmeer hineinragenden Berghäupter gebracht ſein. Wären die Pflanzen nicht urſprünglich geſetzmäßige Autochthonen, ſo müßte doch die Natur einmal von jener Ordnung, ſei es der Länge, ſei es der Höhe nach, abweichen. Allein die Vegetation der beiden arktiſchen Zonen, durch die ganz andere Flora der Tropen von einander getrennt, und der Chimboraſſo Amerika's, der Pic Teneriffa's, der Adamspic Ceylon's u. ſ. w., zeigen uns beharrlich den mit den Temperaturgraden wechſelnden Fortgang der Vegetation. — Das Gleiche gilt von den Thieren, wenn es auch richtig iſt, daß ſie ſelbſt ſich leichter in weitere Kreiſe ausdehnen können und daß dieſe Kreiſe, wie neuere Unterſuchungen z. B. vom Tiger bewieſen haben, größer ſind, als man früher annahm. Man muß ſich bei dieſer Betrachtung die logiſch ſein ſollende, allein die wahrhafte Natur des Begriffs und noch mehr der Idee verkennende pedantiſche Sonderung der Arten nach einſeitigen Merkmalen, wie manche Naturbeſchreiber ſie lieben und wodurch ſie eine klare Ueberſicht ſo ſehr zurückhalten, nicht anfechten laſſen. Der Natur kommt es auf ihre Grundtypen an, welche endlich und beſtimmt ſind, wogegen ſie mit den Varietäten ſich in's Unendliche und Unbeſtimmte ausgießt. Hier ändert ſie den Typus je nach den Bedingungen, die ſie vorfindet, mit geduldiger, anſchmiegſamer, übermannigfaltiger Elaſticität, während ſie in den *weſentlichen* Unterſchieden dieſelbe bleibt. Mutatis mutandis bleibt daher auch die thieriſche Natur in den verſchiedenen Localen, ſofern ſie in Bodenbeſchaffenheit, Bodengeſtalt und Klima gleich oder ähnlich ſind, die nämliche. In der Tropenzone der neuen Welt finden wir ſo gut Affen, große Katzen, beſchuppte große Eidechſen u. ſ. w. wie in der Tropenzone der alten Welt. Nur die abſtracte Gleichförmigkeit fehlt. Auf dem Weſtrücken der Cordilleren iſt das wiederkäuende Thier, das in den Sandebenen und Grasſteppen Afrika's und Aſiens zum Kameel geworden, als Lama, und in Braſilien der ſtoßzahnige Dickhäuter, den wir im Afrikaniſchen und Indiſchen Elephanten bewundern, als Tapir erſchienen.

§. 455.

Das Leben exiſtirt wirklich nur als Lebendiges. Schon die Materie überhaupt exiſtirt nur in Maſſen und die Kraft bedarf des Subſtrats. Das Leben ſetzt ſich daher 1) als einzelnes, als Individuum; 2) wiederholt es den Proceß ſeiner Individualiſirung durch Ueberwindung ſeiner ihm vorausgeſetzten unorganiſchen Natur; 3) geht es über ſich als einzelnes zur Erhaltung ſeiner Gattung als der ihm an ſich immanenten Allgemeinheit hinaus.

Der erſte Proceß, der *morphologiſche*, ſchließt das Individuum in ſich und nach Außen hin ab; der zweite, der *biologiſche*, erneuet es beſtändig in ſeiner Geſtalt, indem das Leben den Stoffwechſel in ſeine ideelle Einheit aufhebt und ſich darin als die Macht des unorganiſchen Daſeins bewährt; der dritte, der *ſexuelle*, bringt auch wieder das Individuum hervor, allein als ein wirklich für ſich ſeiendes anderes, das zu erzeugen daher auch die höchſte That des Individuums iſt, weshalb es auch, auf niedrigen Stufen der Organiſation, oft ganz darin ſich erſchöpft und die Geſchlechtsluſt es in den Untergang reißt.

I.

Der Geſtaltungsproceß.

§. 456.

Das Setzen des Individuums als in ſich abgeſchloſſene Totalität, die automorphiſch ſich ſelbſt von Innen aus begrenzt, iſt der erſte und nothwendigſte Act des Lebens. Weil das organiſche Individuum ein untheilbares, ſich ſelbſt geſtaltendes Ganze, ſo fällt auch der Begriff des Minerals als Kryſtall in dieſe Kategorie, denn der Kryſtall erzeugt ſich aus der Mutterlauge ohne mechaniſche Juxtapoſition ganz von ſelbſt. Er gibt ſich von Innen aus ſeine Form, dieſe Flächen, Winkel, Farben. Er iſt das aufzuckende, aber ſofort wieder erſtorbene Leben; der erſte noch gleichſam mit dem Tode gebüßte Verſuch des Lebens. Daß der Kryſtall keine beſondern Organe zeigt, iſt kein Grund, ihn nicht als einen, wenn gleich als den einfachſten, Organismus anzuerkennen. Gibt es doch genug Pflanzen und Thiere, die auch nur eine höchſt einfache Structur zeigen, indem ſie auch nur ein Cylinder, ein Kegel oder eine Kugel ſind.

Die Grundgeſtalt des Organismus iſt eine ſphäroidiſche, ein Bläschen, das in indifferent erſcheinender Weiſe einen beſtimmten Gegenſatz enthält, den es durch ſeine ſpecifiſche Virtualität in der Form von Zellgeweben entwickelt. Jede Zelle iſt mit ihrem Mutterkern und deſſen Umrandung ein relatives Individuum, eine diminutive Wiederholung des ganzen Organismus, allein ſie iſt kein Atom, als ob der Geſammtorganismus nur ein Aggregat und mechaniſch aus einer Vielheit von Zellen zuſammengeſetzt wäre. Vielmehr iſt es der ideelle Typus des organiſchen Individuums, der die Zellenbildung überall durchdringt und, von Innen her über ſie hingreifend, ihre Geſtaltung zu Längen- und Querfaſern und die Verwachſung derſelben zu Geweben von beſtimmter Geſtalt, Größe und Farbe leitet. Es exiſtirt im ganzen Organismus kein Moment, worin er nicht als productives Subject herrſchend wäre.

Die Selbſtgeſtaltung des organiſchen Individuums unterſcheidet ſich: 1) nach dem abſtracten Grundriß des Ganzen;

2) nach den beſondern Maaßverhältniſſen der Geſtalt; 3) nach der Art und Weiſe, wie das Leben ſich in der Geſtalt zur Erſcheinung bringt.

1) Der Grundriß der Geſtalt.

§. 457.

Der Grundriß der Geſtalt iſt entweder geradflächig oder krummflächig, oder aus geraden und krummen Flächen gemiſcht.

a) Der abſtracte Anfang der Geſtaltung des organiſchen Individuums iſt der geradlinigte oder richtiger geradflächige, denn die gerade Linie und Fläche ſind abſtract, theils, weil ſie immer die identiſche Richtung verfolgen, theils weil ſie an ſich in's Unendliche laufen und daher, beendigt zu werden, nur abbrechen können. Dieſe Form iſt die des Minerals.

b) Die entgegengeſetzte Form iſt die krummlinigte oder richtiger krummflächige, denn die krumme Linie und Fläche ändert nicht nur ihre Richtung in jedem Moment, ſondern vermag auch, eben dadurch, in den mannigfachſten Wendungen in ſich ſelbſt zurückzukehren. Indem aber die Natur zur Evolution der Curve ſchreitet, hebt ſie die Gerade mit in ſich auf. Sie iſt nicht ſo abſtract, der Geradflächigkeit eine pure Krummflächigkeit entgegenzuſtellen. Jedoch verbindet ſie die gerade und die krumme Linie zunächſt nur ſo, daß ſie die Curve als Spirale um eine ſenkrecht ſtehende Achſe herumſchlingt und cylindriſche Schafte zu Trägern von Kegel- und Kugelformen macht. Dieſe Geſtalt iſt die fundamentale der Pflanze.

c) Die Verſchmelzung der Gerad- und Krummflächigkeit, ſo daß in zahlloſen Combinationen und Abſtufungen das Gerade und Krumme in einander übergehen, iſt die höchſte Form der organiſchen Geſtaltung: die Form des Thieres.

Je weiter die Organiſation vordringt, um ſo mehr verbirgt das Individuum die abſtracte Linearität ſeines Gerüſtes hinter ſanft auf- und abſchwellenden Formen, die in ſphäriſchen, cylindriſchen und koniſchen Rundungen ſich wundervoll vermiſchen. Der unendliche Reiz, den die menſchliche Geſtalt der Betrachtung darbietet, liegt eben darin, daß in ihr jede Einſeitigkeit der Form vernichtet iſt, daß jedes Moment der ganzen Geſtalt zwar einen entſchiedenen Charakter zeigt, allein in dieſer Entſchiedenheit niemals einer nur verſtändigen Reinheit huldigt, vielmehr in jeder Form alle übrigen mitzuſetzen ſtrebt. Kein Thier erreicht dieſe Harmonie. Der Kopf des Menſchen iſt eine Kugel und doch auch nicht; der Oberarm iſt ein Cylinder und doch auch nicht; das Rückgrath iſt eine gerade Linie und doch auch nicht u. ſ. w.

2) Das Maaßverhältniß der Geſtalt.

§. 458.

In ihren beſondern Maaßverhältniſſen iſt die Geſtalt des organiſchen Individuums entweder regulär oder ſymmetriſch oder harmoniſch.

a) Die reguläre Formation iſt diejenige, in welcher die das Individuum umſchließenden Flächen und Winkel ſich als gleiche unter den nämlichen Achſen entſprechen. — Die irreguläre Formation iſt die Ungleichheit der Achſen, Winkel und Flächen, die in ihrer Correſpondenz einander congruent ſein ſollten.

Die Regularität iſt das Weſen der mineraliſchen Maaßverhältniſſe und die Kryſtallographie nur eine angewandte Stereometrie.

b) Die ſymmetriſche Formation iſt diejenige, worin die an ſich gleichen Theile derſelben ſich in umgekehrter Folge gegenüberſtehen. Innerhalb der Symmetrie dauert die Regelmäßigkeit als Geſtalt ihrer Sondergebilde fort, allein durch ihre Verkehrung reflectirt ſich die Gleichheit in ſich ſelbſt. — Die Aſymmetrie beſteht theils in dem Fehlen des correlaten an ſich vorausgeſetzten Doppelgliedes, theils in der nur regulären Wiederholung deſſelben.

Die Symmetrie iſt das Weſen der vegetabiliſchen Maaßverhältniſſe, indem um eine ſenkrecht ſtehende Achſe eine Spirale ſich herumwindet, deren Abknotungen in einer arithmetiſchen Progreſſion ſich mit dem Exponenten Zwei wiederholen und zwar ſo, daß die einer Pflanze eigenthümliche Grundzahl in allen beſondern

Theilen derſelben wieder zum Vorſchein kommt. Auf der Verticalachſe ſtehen wieder Horizontalachſen — an ſich dieſelbe Geſtaltung, wie jene, aber umgekehrt. Das Blatt vieler Pflanzen theilt ſich ſo, daß die eine Hälfte deſſelben genau die nämliche Formation hat als die andere, allein jede Hälfte hat das gleiche Schema nach der linken und nach der rechten Seite hingewendet, und dieſe Inverſion eben iſt die Symmetrie. Bei der Kryſtallgeſtalt machen die Zwillingskryſtalle die Bevorwortung dieſer Form aus.

c) Die harmoniſche Formation iſt diejenige, in welcher die ſymmetriſchen Theile auf einen ihnen ungleichen ſich ſo beziehen, daß ſie mit ihm eine Einheit ausmachen. Hier entſteht eine größere Mannigfaltigkeit, eine höhere Spannung, denn nicht nur beziehen die ſymmetriſchen Theile ſich durch ſich auf einander, ſondern ſie beziehen ſich auch auf den ihnen ungleichen Theil, der ſeinerſeits ſich auf beide bezieht. — Die Disharmonie iſt der Widerſpruch der Geſtaltung, wenn die Ungleichheit der Theile ſich nicht wieder ausgleicht.

Die Harmonie iſt das Weſen der animaliſchen Maaßverhältniſſe, indem die Organe der Bewegung, der theoretiſchen und praktiſchen Aſſimilation und der Ernährung, alſo Floſſen, Flügel, Füße, Augen, Ohren, Zähne, Brüſte u. ſ. f., ſich ſymmetriſch geſtalten, zugleich aber auf ein drittes Element als ihre Einheit ſich beziehen, welches bei den Wirbelthieren ſeine Grundmaſſe endlich in ein beſonderes Gehäuſe einſchließt. Je höher das Thier ſteht, um ſo mehr entwickelt es den Unterſchied der äußeren Geſtalt von der innern bis ſo weit, daß die innere mit der Localſtellung der vitalen Organe, im Gegenſatz zur Symmetrie der Extremitäten, ſogar bis zur Disharmonie fortgeht; z. B. Herzbeutel, Magenſack und Milz auf Einer Seite liegen, während die andern keine correlaten Bildungen zeigt. Die Natur ſcheuet ſich nicht, für die Befeſtigung der Oekonomie des Lebens, auf welche ihr Alles ankommt, irregulär, aſymmetriſch und disharmoniſch im Innern und, nach Außen hin, plump, ſonderbar, ja häßlich zu erſcheinen. Sie muß bereit ſein, der Energie des Lebens den Zauber der Schönheit zu opfern.

3) Die Erſcheinung des Lebens in der Geſtalt.

§. 439.

Der Grundriß der Geſtalt und das Maaß ihrer beſondern Momente iſt durch das Leben ſelber bedingt. Das Innere d. h. die actu exiſtirende Lebendigkeit, die Seele, iſt das an und für ſich Frühere des Aeußeren und die Eintheilung der organiſchen Geſtalten nach einzelnen Aeußerlichkeiten als unterſcheidenden Merkmalen hat daher mit Recht der phyſiologiſchen weichen müſſen. Die Freßwerkzeuge, die Art der Hülle, der Bewegungsapparat ſind nur Folge des pſychiſchen Standpunctes eines Thieres.

a) Auf der unterſten Stufe der Organik exiſtirt nur eine pure Aeußerlichkeit, weil ſich das Leben auf ihr, indem es beginnt, ſogleich wieder aufhebt. Das mineraliſche Individuum ſchließt ſich ſtarr in ſich ab, ohne einen weitern Proceß in ſich zu entwickeln.

b) Das vegetabiliſche Individuum bringt immerfort ſich nicht nur in ſich ſelbſt, ſondern auch in andern Individuen, hervor. Allein es iſt nur erſt Metamorphoſe, indem es ſeine einfache Grundform, das Blatt, durch Aus- und Einfaltung auf die mannigfaltigſte Weiſe umgeſtaltet und gegen ſeine relativen Productionen gleichgültig iſt.

c) Erſt das animaliſche Individuum arbeitet darauf hin, die eigentlich Leben erzeugenden Organe gegen die lethale Verletzung ſo viel möglich dadurch zu ſchützen, daß es dieſelben in das Innere der Geſtalt verlegt und ſie mit einer Schutzhülle umgibt. Die Pflanze legt noch alle ihre Proceſſe und Organe offen dar; das Thier unterſcheidet ſich in eine Außen- und Innenſeite, errichtet in dieſer den Heerd des Lebens, übergibt jener die Organe der Bewegung und beherrſcht doch als centrale Innerlichkeit ſeine ganze Peripherie.

II.

Der Lebensproceß.

§. 460.

Des Lebens erſte That iſt alſo, ſich als Lebendiges zu ſetzen und ſich Geſtalt zu geben: die zweite, mit dieſer zugleich anfangende, iſt das Streben des Einzelnen, ſich als lebendiges Individuum zu erhalten. So lang' es lebt, iſt es ein continuirlicher Proceß, ein ſtetes Bilden, Auflöſen und Wiederbilden aller ſeiner Momente. Als ein perennirender Stoffwechſel verändert es ſeine materielle Exiſtenz unaufhörlich, aber alle Veränderung verändert auch wieder inſofern nichts in ihm, als es in Weſen und Form das nämliche bleibt, das es von Anfang an geweſen.

Seine Lebendigkeit bewährt das organiſche Individuum durch Ueberwindung der unorganiſchen Welt, die es in ſich aufnimmt und zur Einheit mit ſeinem Leben erhebt. Unmittelbar iſt es allerdings ſich ſelbſt der unorganiſche Gegenwurf, aus welchem es zehrt, allein ohne Intervention der unorganiſchen Natur würde es auch bald ſich auszehren. Seine Organe ſetzen das Unorganiſche als das Mittel ihrer Erregung voraus; das Unorganiſche iſt im Organiſchen als deſſen paſſive Seite an ſich ſchon mitgeſetzt, muß ihm aber auch als ein Anderes gegenübertreten, damit es den Schein dieſes Andersſeins aufhebe. Das lebendige Individuum wird immer nur von demjenigen erregt, mit welchem es bereits als durch eine präſtabilirte Harmonie zuſammengeſchloſſen iſt und Alles, was nicht ſchon immanenter Weiſe an ſich das Seinige iſt, läßt es gleichgültig. Unorganiſch in Verhältniß zu ihm iſt Alles, was es, ſich als Selbſtzweck ſetzend, als Mittel ſeiner Lebenserregung zu beſtimmen vermag. Durch ſeine Individualität hat es ein ſpecifiſches Bedürfniß des Unorganiſchen, fühlt ſeinen Mangel als eine Mangelhaftigkeit ſeiner ſelbſt, richtet ſich jedoch inſtinctiv mit der Gewißheit darauf hin, es zu überwinden und ſich anzueignen. Die äußerliche Bemächtigung des Stoffs iſt bei der Aſſimilation ein mechaniſcher Act; die Auflöſung des Unorganiſchen im Organiſchen iſt nicht ohne den chemiſchen Proceß; allein der eigentliche Act der Aneignung iſt, wie der Act der Zeugung, ein ſchlechthin ideeller, eine Verwandlung des Stoffs durch die einfache Macht des Lebens. Wir nennen dieſe Verwandlung Infection, die Anſteckung des Unorganiſchen mit der Seele des Organiſchen, wodurch es in ſeine Qualität transſubſtantiirt wird.

§. 161.

a) Das Mineral hat noch keinen weitern Lebenproceß, als den ſeiner Geſtaltung überhaupt; es hat nur Affinität. Homogene Minerale, nachbarlich geſellt, oder in einem ihnen homogenen Menſtruum, wachſen leichter und ſchöner. Abgeſchloſſen in ſeiner Geſtalt, verfällt das Mineral den allgemeinen mechaniſchen und chemiſchen Mächten.

b) Die Pflanze hingegen beſitzt ſchon wirkliche Vitalität. Der Saftumlauf iſt nicht etwa nur ein mechaniſch-chemiſches Pumpenwerk, ſondern wird durch den Bildungstrieb der Pflanze hervorgebracht, mit deſſen Aufhören auch er ſogleich ſtockt. Da jedoch die Pflanze den Ort nicht verändern kann, alſo nach Außen in ihrem Proceß ſchlechthin paſſiv iſt, ſo muß ſie ſich mit dem Stoff begnügen, den ihr die Gunſt oder Ungunſt des elementariſchen Proceſſes gerade zuführt. Aus dieſem Grunde iſt auch ihre Intusſusception eine in ihr allverbreitete und ununterbrochene.

c) Das Thier endlich iſt nicht nur lebendig, hat nicht nur einen vollſtändigen Lebensproceß, ſondern erſcheint auch in ſeinen Zuſtänden ſich ſelber. Als ideelle Einheit durch alle ſeine Proceſſe hingreifend, ſie alle unter ſich als ihre Einheit ſubſumirend, iſt es centrale Subjectivität, hat es, den Unterſchied ſeiner Einheit und ihrer Unterſchiede in ſich als Einheit reflectirend, Gefühl. Dieſe Selbſtſtändigkeit drückt ſich im Proceß ſeines Lebens nicht nur dadurch aus, daß es ſeine Intusſusception zu unterbrechen vermag, ſondern auch dadurch, daß es Alles, was es aus dem aufgenommenen unorganiſchen Stoffe in ſeine eigene Lebendigkeit nicht verwandeln kann, als todt von ſich ausſcheidet und ſich ſeiner als einer ihm quäleriſchen Laſt entäußert. Wie es ſich einen Mund bildet, ſo auch einen After. Das Thier hat alſo nicht blos, wie die Pflanze überhaupt, Vitalität, es hat auch Senſibilität d. h. Rückkehr aus allen ſeinen Proceſſen in ſeine als Selbſtgefühl exiſtirende Idealität. — Daß die Reproduction des Thieres an den Eingeweiden, die Irritabilität an den Muskeln, die Senſibilität an den Nerven ihre Organe beſitzen, iſt ſchon richtig; beim Gebrauch dieſer Ausdrücke darf jedoch nicht vergeſſen werden, daß ſie inſofern unzureichend ſind, als dieſe ſogenannten Syſteme auch dialektiſch in einander übergehen.

§. 462.

Der Proceß des Lebens kann auf die mannigfaltigſte Weiſe von Außen und Innen gehemmt werden. Das Lebendige kann, auf allen Stadien des Lebens und aus allen Organen und ihrer Thätigkeit heraus erkranken. Dieſe Möglichkeit als eine von dem Begriff des Lebens unzertrennliche iſt nothwendig, nicht aber ihre Wirklichkeit. Die Schwankung des Individuums, mit welcher es während ſeines Lebens bald die eine, bald die andere Seite ſeines Organismus vor den übrigen fördert, z. B. ſchon während des Schlafens und Wachens ſich ungleich verhält, iſt nicht Krankheit. Die raſtloſe Umbildung des Organismus in ſich ſelbſt, der Wechſel ſeiner Zuſtände, iſt nicht Krankheit. Krankheit entſteht erſt, wenn die Dialektik des Lebensproceſſes ſich ſelbſt zerſtört. Die Harmonie der Thätigkeit der beſondern Organe ſowohl mit ſich, als mit der allgemeinen Lebendigkeit, iſt die Geſundheit, die inſofern nur als ein ſtets über die immerfort mögliche Krankheit triumphirender Kampf exiſtirt. Krankheit iſt alſo der Widerſpruch der Thätigkeit theils der beſondern Organe mit ſich ſelbſt und dadurch mit der Allgemeinheit des Lebens, theils der Allgemeinheit des Lebens mit ſich ſelbſt und dadurch auch mit den einzelnen Organen. Ein einzelnes Organ aber iſt nicht nur der Magen, die Lunge, das Herz u. ſ. w., ſondern jede Zelle. Die Krankheit iſt daher weder blos ein paraſitiſches Gebilde, ein falſches Individuum im wahren, noch ein bloßer Rückfall des Lebens auf eine in ihm ſchon überwundene Stufe, wie daß die Skrophel die Larve, die Rhachitis die Molluske, die Waſſerſucht das Ei, der Skorbut das latente Ei u. ſ. f. ſein ſoll (was man auch rückſchreitende Metamorphoſe genannt hat), ſondern die Krankheit iſt die *Entzweiung* des Lebendigen mit dem Lebensproceß. Jeden Augenblick kann die Krankheit von jedem Punct des Organismus aus anfangen, aber ſo lange dieſe unbeſtimmte Möglichkeit immer wieder zurückgenommen wird, iſt der Organismus eben noch geſund und erhält ſich in der Gleichheit mit ſich.

III.

Der Gattungsproceß.

§. 463.

Der Lebensproceß des Individuums manifeſtirt die Beſonderheit deſſelben, wie es ſich zu Erde, Waſſer, Luft und Licht verhält. Aber das Individuum iſt an ſich Allgemeinheit; es iſt ſeine Gattung und die Gattung hat nur in ihren Individuen concrete Exiſtenz. Außerhalb derſelben exiſtirt ſie nur als ihr Begriff, als das Universale ante rem. Und doch iſt das einzelne Individuum nicht die Gattung ſchlechthin, nur ein *Exemplar* derſelben, worin ihr Weſen nur einſeitig, nicht abſolut zur Erſcheinung kommt. An dieſem Widerſpruch geht das Individuum zu Grunde. Die Geſchichte ſeiner Entwickelung verläuft ſich nämlich in folgenden Perioden: 1) der individuellen, in welcher ſich das Individuum ſeine Selbſtſtändigkeit ſichert, um ſie für den Act der Zeugung auszurüſten; 2) der generiſchen, in welcher das Individuum über ſeine Vereinzelung hinausgeht und die Gattung in einem andern durch ſeine That vermittelten Individuum fortſetzt; 3) der univerſellen, in welcher das Individuum aus der Spannung der generiſchen Differenz in ſich zurücktritt, aber nur, um ſeine Vereinzelung in ſich aufzuheben, d. h. zu ſterben. Nach dem Gattungsact entläßt die Natur daſſelbe gleichſam aus ſeinem Dienſt, überläßt es ſich ſelbſt und ſargt es allmälig ein.

1) Die individuelle Periode

§. 464

Urſprünglich iſt das Individuum, ſich ſelbſt zu geſtalten und ſich ſelbſt zu erhalten, abſolut egoiſtiſch. Es muß erſt in ſeiner eigenen Lebendigkeit ſich befeſtigen, bevor es daran gehen kann, für die Erhaltung der Gattung ſich zu entäußern. Bis zur geſchlechtlichen Reife verhält es ſich daher in dieſer Periode ſeiner Selbſterſtarkung progreſſiv. Während dieſer Zeit kann es ſogar Organe entwickeln, die es ſpäterhin, ſobald es eine noch höhere Stufe des Lebens erreicht hat, wieder verliert. Würmer z. B. zeigen öfter in ihrem Primordialzuſtande Haftorgane, die ſie, haben ſie mit ihnen ſich örtlich befeſtigt, wieder verlieren, wie die Lepaden und Balanen. Fühlfäden und Augen ſterben an manchen Thieren fort, ſobald ſie nicht mehr gebraucht werden. Inſecten haben urſprünglich oft eine Menge Füße, die ſie verlieren und auf wenige zurückbringen, ſobald ihre Flügel ausgebildet ſind. Bei den Wirbelthieren ſchwindet die Rückenſaite, ſobald die Wirbelknochen ſich hervorbilden. Die Batrachier verlieren ihre Schwänze, ſobald die Hinterfüße ſich entwickelt haben u. ſ. w. Die Natur läßt ſolche überflüſſig gewordene Organe, die nur proviſoriſch, nur für eine gewiſſe Epoche fungiren, theils — per dissolutionem — abfallen, theils — per solutionem — aufſaugen, jenes vorzüglich bei den Pflanzen und wirbelloſen Thieren, dieſes bei den Wirbelthieren. Wegen des Verſchwindens der Organe hat man dieſen Proceß die rückſchreitende Metamorphoſe genannt. Es iſt jedoch leicht erſichtlich, daß er eine weſentlich progreſſive Bedeutung hat, weil die Verluſte erſt eintreten, wenn das Individuum diejenige höhere Vollendung erreicht hat, die es hinter dem Scheingerüſt der zum Schutz vorgeſchobenen niedrigeren Form ausgeſtaltete. Iſt jene fertig, wirft es dieſe ab.

§. 465.

Die individuelle Selbſtſtändigkeit des Individuums kehrt momentan und mehr oder weniger periodiſch immer wieder in den

Anfang ihrer Exiſtenz zurück. Es unterſcheidet ſeine Thätigkeit in eine ſolche, in welcher es mit ſeiner unorganiſchen Natur in activem Rapport ſteht und ſich dieſelbe aſſimilirt, und in eine ſolche, in welcher es ſich nur mit ſich ſelbſt beſchäftigt, ſich erfriſcht und nach ſeiner anfänglichen Selbſtgeſtaltung erneuet, indem es in ſeinen embryoniſchen Zuſtand ſich zurückverſenkt und in ſein abſtractes Inſichſein ſich begräbt. Je höher ein Organismus ſteht, um ſo entſchiedener kommt dieſer Wechſel in ihm zur Erſcheinung. Dieſe periodiſche Selbſtbekräftigung durch das Zurückkommen auf die primitive Automorphie des Individuums iſt der Schlaf, deſſen auch die Pflanzen nicht entbehren; auch die Mauſerung, Neuhäutung, der Geweihwechſel und dgl. gehört hieher.

2) Die generiſche Periode.

§. 466.

Iſt das Individuum als ſolches zu dem Maximum der Verwirklichung ſeiner Eigenthümlichkeit gelangt, ſo iſt es damit fähig geworden, über ſich ſelbſt, über die Beziehung auf ſich hinauszugehen und ſich reeller Weiſe zur Allgemeinheit zu entäußern, die ihm an ſich ſchon als ſeine Beſtimmtheit immanent iſt. Es verhält ſich auf dieſer Stufe nicht mehr zu einer unorganiſchen Natur, die es in ſich überwindet, durch ſolchen Sieg die Selbſtheit ſeines Lebens immer von Neuem anfachend. Es verhält ſich vielmehr zum Leben ſelber und zwar zu ſeinem eigenen Leben als ſeinem Andersſein, welches zu ſuchen und in ihm ſeine Individualität actu aufzuheben es unwiderſtehlich getrieben wird, weil die thieriſche Allgemeinheit erſt dann wirkliche Allgemeinheit iſt, wenn das Individuum als Selbſtgefühl Individuum für ſich zu ſein aufhört. Durch den Gattungsproceß erreicht das Individuum im andern Individuum ſich ſelbſt. Es genießt im andern ſich als Gattung. Es erfüllt ſich in ſeiner Einzelheit mit dem Leben ſeiner Allgemeinheit, gibt ſich als Individuum auf und empfängt in demſelben Augenblick ſich als Gattung zurück. Daher die Alles vergeſſende Begierde des Lebendigen, im

Taumelkelch dieſer Wolluſt trunken zu werden; daher aber auch die Erſcheinung, daß Pflanzenblüthen und niedere Thiere bald nach der Begattung ſterben. In der Production des neuen Individuums haben ſie ſich erſchöpft, haben ſie ſich über ihr individuelles Leben hinausgeſchwungen und können, da die Gattung in ihrem Fortbeſtande durch ihre That geſichert iſt, untergehen.

Der Kryſtall hat noch keinen Gattungsproceß, weil er ſeiner nicht bedarf und ſich aus dem chemiſchen Menſtruum immer und überall hervorbilden kann. Die Pflanze hat ſchon einen Gattungsproceß bis ſogar zu ſolcher Individuation der Geſchlechter, daß dieſelben an verſchiedene Exemplare vertheilt ſein können. Das Thier endlich ſtellt uns die mannigfaltigſten Formen der Zeugung vor Augen. Niedere Thiere, wie die Polypen, ſpröſſen zu neuen Individuen aus, oder ſchütten, wie die Kugelthiere, aus einer feinhäutigen, eiweißartig gefüllten Blaſe neue Kugeln aus, die ſchnell denſelben Proceß wiederholen. Andere Thiere ſind Zwitter, die ſich ſelbſt oder mit andern befruchten. Bei den höheren Thieren, von den Inſecten ab, trennen ſich die Geſchlechter; die Zeugung wird in der Anzahl der Individuen eine ſparſamere, kann ſich aber um ſo häufiger wiederholen.

3) Die univerſelle Periode.

§. 467.

Hat das organiſche Individuum in der Begattung die höchſte Verwirklichung ſeiner natürlichen Möglichkeit erreicht, ſo iſt ſein eigentliches Leben, als progreſſives, vollendet. Es tritt nunmehr, raſcher oder langſamer, ein *Entbildungsproceß* ein, der mit dem Erlöſchen der Individualität im *Tode* ſich beendet. Da Vitalität, nachdem ſie ſich ausgelebt, bricht ihre Exiſtenz ab und das entſeelte Individuum verfällt dann der Auflöſung durch die elementariſchen Mächte. Dieſe Einkehr des mit der Erfahrung ſeiner Allgemeinheit geſättigten Individuums in ſeine Einzelheit, das Abwelken, Hinſchwinden, Verholzen, Abſtocken, Verknöchern, Abſterben, iſt keine Krankheit, keine Entartung, ſondern der normale Proceß des für die Natur nothwendigen Unterganges der

Einzelheit. Der Tod iſt ihr nothwendig, weil er die Einzelheit als Erſcheinung der Gattung ſetzt. Der Gattungsproceß hebt im momentanen Rauſch und im Zeugen eines neuen Individuums das Individuum nur relativ zur Gattung auf, der Tod dagegen beweiſt die Abſolutheit der Gattung.

§. 468.

Aus dem Unterſchied ihrer Proceſſe ergibt ſich die Eintheilung des Begriffs der organiſchen Natur.

1) Der erſte ihrer Proceſſe iſt der der Selbſtgeſtaltung; als beſondere Function erſcheint derſelbe im geologiſchen Organismus;

2) der zweite ihrer Proceſſe iſt der der Selbſterhaltung, er ſchließt die Selbſtgeſtaltung ſchon in ſich und erſcheint als beſondere Function im vegetabiliſchen Organismus;

3) der dritte ihrer Proceſſe iſt der des Selbſtgefühls, der die Selbſtgeſtaltung und Selbſterhaltung in ſich aufnimmt und von welchem die Selbſtbewegung nur die Folge iſt: er erſcheint als beſondere Function im animaliſchen Organismus.

So ergeben ſich die Wiſſenſchaften: 1) der Geologie (Mineralogie), 2) der Botanik (Phytologie), 3) der Zoologie. Der Name Biologie ſollte auf die in dieſer Einleitung abgehandelten Allgemeinbegriffe beſchränkt bleiben.

Erſter Abſchnitt.

Der geologiſche Organismus.

§. 469.

Die erſte, alſo unterſte Stufe der organiſchen Natur hat zu ihrem Princip die Selbſtgeſtaltung, die nach Außen hin noch eben ſo gleichgültig iſt, als gegen ſich ſelbſt. Sie unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt als mineraliſche, geognoſtiſche und geographiſche.

1) Die mineraliſche Selbſtgeſtaltung iſt die Erzeugung der abſtracten, materiellen Individuen, mit welcher urſprünglich die Maſſenkugel des Planeten ihren kosmiſchen Entſtehungsproceß beendete, ſo daß der Planet nunmehr als ein Aggregat von Mineralien, dem Reſultat des kosmiſchen Chemismus, erſcheint.

2) Das mineraliſche Individuum iſt daher in ſeiner toriſchen Verſchiedenheit ſich überall gleich. Seine Vereinzelung hebt es in den Schichten auf, in denen ſich homogene und heterogene Erdgebilde als Maſſen lagern. Auch dieſe Schichten machen nur ein Aggregat aus, haben aber in ihrer Aufeinanderfolge einen beſtimmten Fortgang von ältern zu jüngern Formationen, die zugleich in ihrer chemiſchen Qualität unterſchieden ſind und zuſammen den geognoſtiſchen Organismus bilden.

3) Die Oberfläche der Erdſchichten enthält durch Beſchaffenheit, Geſtalt und Klima den Boden für die Entwickelung der Pflanzen und Thiere. Die Schichten nehmen ſich in ihrem horizontalen und verticalen Nebeneinander zu allgemeinen Syſtemen zuſammen, die freilich in ſich auch wieder nur ein Schichten-

aggregat bilden, jedoch nach Außen hin ſich eigenthümlich abgrenzen. Sie erheben ſich auch über den Spiegel der Waſſerhülle des Planeten in ſeine Lufthülle und machen in ihrer Gliederung den geographiſchen Organismus der Erde, die plaſtiſche Ausprägung ihrer Phyſiognomie aus.

A.

Das Mineral.

§. 470.

Der Begriff der mineraliſchen Individuation ſchließt 1) die allgemeinen chemiſchen Elemente von ſich aus; 2) die verbrannten oder verweſten Pflanzenreſte, die als Steinkohle, Braunkohle, Torf oder Bernſtein gegraben werden; 3) die Reſte der urweltlichen Thiere, die als Petrefacten, als Muſchelkalk und als Lager der Kieſelpanzer von Infuſorien oft in ungeheuren Maſſen vorkommen. Alle dieſe Foſſilien gehören ihrem Princip nach den höhern Stufen des Organismus an, während ſich das Princip der mineraliſchen Individuation auf die Selbſtgeſtaltung der Materie beſchränkt.

§. 471.

Das Mineral bietet nur eine Anatomie und Morphologie, keine Phyſiologie dar. Seine Selbſtgeſtaltung iſt der Gegenkampf gegen den Mechanismus der Schwere und gegen die auflöſende Dialektik der dynamiſch-chemiſchen Wechſelwirkung.

1) Auf der erſten Stufe erſcheint ſie daher als eine ſolche, welche die Geſtalt noch auf die Sonderung der Materie und ihrer Cohäſion beſchränkt. Die Geſtalt wird noch von der allgemeinen Schwere zurückgehalten und in ihrer Plaſtik gehemmt. Dieſe Stufe des Amorphismus bilden die *Metalle*.

2) Auf der zweiten Stufe ſtellt ſich die Energie der Selbſtgeſtaltung durch entſchiedene Kryſtalliſation in der abgeſchloſſenen Härte der *Geſteinbildung* dar.

3) Die dritte Stufe endlich enthält Individuen, die als kryſtalliniſche Gebilde aus der Neutraliſation baſiſcher und acider Elemente hervorgehen und daher einerſeits auf die Metallität, anderſeits auf den Lithismus zurückweiſen. Dieſe Gebilde ſind die *ſaliniſchen*, die als das jüngſte und höchſte Product der mineraliſchen Individuation ſchon ein directes Verhältniß zur Ernährung der Pflanzen- und Thierwelt haben.

I.

Das Erz.

§. 472.

Das Erz iſt der erſte Verſuch der Natur, aus der Einheit und Allgemeinheit der Materie heraus zu einer für ſich ſeienden Individualiſirung zu gelangen, die als anfängliche weniger ſchon eine völlige Ausgeſtaltung, ſondern mehr nur erſt eine Andeutung derſelben in Krümchen, Stängelchen und Blättchen enthält. Sie entſteht jedoch keineswegs durch atomiſtiſches Aggregiren einer äußerlichen Juxtapoſition, ſondern durch eine unvollkommene Kryſtalliſation. Die atomiſtiſche Hypothetik widerlegt ſich ſchon durch das Hervorgehen aller Sondergeſtalt aus dem Flüſſigen. Der allgemeinen Gravitation ſucht ſich das Metall durch individuelle Centraliſation und eigene Schwere, ſo wie dem Angriff der phyſikaliſchen Mächte durch Feſtigkeit des Zuſammenhangs ſeiner Moleculartheile zu entreißen. *Specifiſche Schwere* und *Dichtigkeit* machen in Verbindung mit der übrigens noch ſehr indifferenten *Farbe* die Hauptbeſtimmungen des metalliſchen Minerals aus. Die Metalle, den dynamiſchen Proceſſen der Wärme, des Magnetismus und der Elektricität ſehr zugänglich und die vorzüglichſten Leiter derſelben, ſind gegen das Licht noch verſchloſſen und werfen es mit eigenthümlichem Glanz zurück. In ſich ſelbſt unterſcheidet ſich das Metall als das leichte, unedle und edle.

§. 473.

1) Die leichten oder alkaliſchen Metalle ſind diejenigen, die in ihrer Lockerheit und Flüchtigkeit noch ſo wenig Selbſtſtändigkeit beſitzen, daß ſie immer nur in Verbindung mit andern Stoffen vorkommen, nämlich a) die Alkalien Kalium und Natrium; b) die Halberden Calcium, Barium und Strontium; c) die Erden Magnium und Aluminium.

§. 474.

2) Die unedlen Metalle ſind ſchwerer und kommen ſchon iſolirt zur Erſcheinung. Sie zeigen einen Fortgang von der größten Geſchmeidigkeit durch eine indifferente phlegmatiſche Weichheit bis zur ſelbſtiſchen Sprödigkeit. In der Farbe herrſcht bei ihnen das unterſchiedsloſe Weiß, das ſchwärzliche und bläuliche Grau vor und nur das Roth im Kupfer macht eine Ausnahme. Die unedlen Metalle zerlegen ſich in drei verwandte Gruppen a) von Eiſen, Mangan, Kobalt, Nickel und Kupfer; b) von Wismuth, Blei, Zinn und Zink; c) von Chrom, Antimon und Arſen.

§. 475.

3) Die edlen Metalle ſind die ſchwerſten und zugleich diejenigen, die mit der größten Contraction ihrer Cohäſion die äußerſte Expanſibilität verbinden. a) Das Queckſilber wiederholt auf dieſer Stufe die Eigenthümlichkeit der leichten Metalle, ſich leicht mit andern Metallen zu verſchmelzen. Seine dynamiſche Erregbarkeit iſt ſo groß, daß es bei erhöheter Temperatur flüſſig wird und erſt bei einer ſehr niedrigen erſtarrt. b) Das Silber iſt die höhere Reproduction der unedlen Metalle. Das ſpröde, ſchmutzig weiße Platin iſt zwar ſpecifiſch etwas ſchwerer als Gold, allein im Grunde nur eine Paradoxie des Silbers, ſchon die höchſte Stufe der Metallität einnehmen zu wollen. Dieſe gebührt c) nur dem Golde, welches als das ſchwerſte Metall zugleich das dehnſamſte und, mit Ausnahme des Chlors, allen chemiſchen Mächten unangreifbar iſt. In ihm kommt die Metallität zur

völligen Sättigung und lacht uns daher auch aus ihm mit dem warmen Glanz eines reinen, lieblichen Gelb an.

II.

Der Stein.

§. 476.

Im Golde gelangt die Natur zwar zur intenſivſten Selbſtſtändigkeit der ſpecifiſchen Materie, allein nach Außen bleibt ſie noch formlos. Die Selbſtgeſtaltung erſcheint als wirklich in ſich abgeſchloſſene erſt mit der vollkommenen Kryſtalliſation, welcher die Beſchaffenheit des Stoffs gleichgültig wird und der Alles auf die Formbeſtimmtheit ankommt. Ein mineraliſches Individuum, das um eine oder mehre gleiche oder ungleiche Achſen herum mit beſtimmten Winkeln, Ecken und ſymmetriſchen Flächen ſich in ſich abſchließt, iſt ein Kryſtall. Der relative Amorphismus des Metalls hebt ſich daher im kryſtalliniſchen Steingebilde völlig auf. Es kann bei ihm ſogar Iſomorphismus und Dimorphismus ſtattfinden: Iſomorphismus, wenn zwei chemiſch verſchiedene Subſtanzen doch in demſelben Schema kryſtalliſiren; Dimorphismus, wenn dieſelbe chemiſche Subſtanz in verſchiedenen Formen kryſtalliſirt. Mit dem Idealismus der Form hält das oryktognoſtiſche Individuum ſeine Beziehung auf ſich gegen die allgemeine Schwere feſt und geht von der Nachtſeite des Erdſchooßes an die Tagſeite hervor. Die Steine ſind der dynamiſchen Erregung durch die Wärme, die Magneticität und Elektricität weniger zugänglich; ſie ſind Iſolatoren. Sind ſie aber einmal erregt, ſo halten ſie auch eben durch ihr formales Inſichſein den Proceß hartnäckiger feſt. Endlich wenn das Metall undurchſichtig iſt, ſo entwickelt der Stein Lichtbrechung und auf den höchſten Stufen ſeiner Bildung die ſchönſten Farben. — Die Steine unterſcheiden ſich 1) nach ihrer Form, 2) nach ihrer Cohäſion und 3) nach ihrer chemiſchen Qualität.

§. 477.

1) Die *Kryſtallbildung* beginnt mit der Fixirung einer Kerngeſtalt, deren primitiver Typus ſich in den ſecundären Erweiterungen, die ſich ſchichtenweis als Blätter oder Lamellen aufſetzen, ebenmäßig continuirt. Wird die Geneſis des Kryſtalls durch vollkommen homogene Flüſſigkeit, durch Temperatur und Räumlichkeit begünſtigt, ſo kann er einen großen Umfang und ſchöne Form gewinnen. Die meiſten Kryſtalliſationen werden jedoch in der turba rerum von der Natur nur unvollkommen vollzogen: die vollflächigen Formen nennen wir homoedriſche, die andern hemiedriſche. Von Innen aus kann man ſich die Structur des Kryſtalls als durch ein Achſenkreuz umſchrieben denken, wornach ſich für die ſtereometriſche Auffaſſung ſechs Hauptſyſteme unterſcheiden: das reguläre oder teſſerale; das zwei- und einachſige hexagonale oder pyramidale; das drei- und einachſige hexagonale; das ein- und einachſige rhombiſche; das zwei- und eingliedrige monoklinoedriſche, und das ein- und eingliedrige triklinoedriſche. Aus dieſen Formen als den fundamentalen leiten ſich dann die übrigen ab.

§. 478.

In der äußern Plaſtik der Geſtalt unterſcheidet ſich: a) die trianguläre Flächenformation der *Pyramide*, die bis zur dodekaedriſchen Bipyramidalbildung fortgeht; b) die quadranguläre Flächenformation des *Kubus*, des *Parallelepipedons* und des endlich polygonalen *Prisma's*, welches bis zur *hexaedriſchen Säulenform* fortgeht: die Rhomboidalgeſtalt macht nur eine Modification dieſer Gruppe aus; c) die *Verbindung* jener beiden Grundformen in der Weiſe, daß ein mittleres, quadratflächiges Glied nach ſeinen Abſchnittflächen zu pyramidaliſch begrenzt wird, eine Geſtalt, die ſich im *Hexagonaldodekaeder* vollendet.

Ein ſolcher Typus wird nun aber mit der concreten Formation in's Unendliche hin modificirt. Der kohlenſaure Kalk z. B., dem letzteren Typus angehörig, kommt in ungefähr 700 Abänderungen vor. In der größten Mannigfaltigkeit bleibt jedoch die Selbſtgeſtaltung der mineraliſchen Natur immer geradlinigt und nur durch Abſtumpfung und Entkantung der Ecken gewinnt der Kryſtall bei polyedriſchen Formationen eine Annäherung an das Sphäriſche. — In den Zwillingskryſtallen geht die einfache Individualiſirung zu einer ſymmetriſchen Verdoppelung fort. Die Form der Gruppirung der Kryſtalle in den Spalten oder Gängen iſt theils reihenweis, theils kreisartig und cylindriſch, theils ſternförmig.

§ 479.

2) Der Kryſtall iſt hart, eben weil er ſich nach Außen hin entſchieden abgrenzt und daher auch in ſeinen Moleculartheilen einen beſtimmten Zuſammenhang beſitzt, der jedoch, je nach der Qualität der Geſteine, einen verſchiedenen Grad der Dichtigkeit zeigt, ſo daß ſie vom weichſten Stoff bis zum härteſten eine Härtenſcala bildet, in welcher der härtere Stoff immer den weicheren, nicht aber dieſer jenen zu ritzen vermag. So folgen von Unten nach Oben Talk, Gyps (Steinſalz), Kalkſpath, Flußſpath, Antipatitſpath, Feldſpath, Quarz, Topas, Korund nud Diamant aufeinander.

§. 480.

3) Daß nun ein Kryſtall gerade dieſe und keine andere ſtereometriſche Form und gerade dieſe und keine andere Cohäſion hat, begründet ſich zuletzt allerdings in der Qualität ſeiner Subſtanz und in der Temperatur während des Proceſſes der Kryſtalliſation. Der Unterſchied der Steinmineralien muß in Betreff der chemiſchen Individualiſirung als die fortſchreitende Erhebung des Princips der Individualität uber die Schwere aufgefaßt werden, ſo daß das Metalloxyd, der Schwefel und der Kieſel ſich als die beſondern Stufen dieſer telluriſchen Verſelbſtigung auseinanderlegen.

a) Das Metalloxyd ſtellt das Metall in einer beſtimmten Kryſtallform dar. Wegen der Mannigfaltigkeit der Säuern, wegen der zahlloſen Combinationen derſelben und wegen der großen Verſchiedenheit der Grade der Oxydation iſt dieſe Gruppe unendlich reich. Vergleicht man jedoch die Metalloxyde in Anſehung ihrer Mächtigkeit, ſo treten von den Halberden das Calcium, von den Erden das Alumium, von den unedlen Metallen das Eiſen als die bedeutendſten hervor. Aus dem Oxyd α) des Calciums bilden ſich Flußſpath, Anhydrit, Gyps, kohlenſaurer Kalk und Arragonit mit zahlreichen Spielarten; β) aus dem Oxyd des Alumiums Korund, Spinell (Rubin), Zeolith (Kochſtein), Thon, Feldſpath, Granat und Glimmer; γ) aus dem des Eiſens endlich Rotheiſen, Brauneiſenerz, Eiſenkies, Eiſenſpath, Grünerde, Chromeiſen und Magneteiſen.

b) Was man Erde ſchlechthin zu nennen pflegt, ſind nur undeutlich gewordene Metalloxyde, ſchlechte Synſomatien, die jedoch dem Mikroskop noch immer eine gewiſſe Form zeigen, z. B. der Lehm. Die erſte Steinbildung aber, die ohne metalliſche Grundlage auftritt, iſt der Schwefel, ein Achtflächner, der eine ſchöne hellgelbe Farbe zeigt. In ſeiner formalen Selbſtſtändigkeit iſt er indeſſen noch ſehr flüchtig, hat in ſeiner leichten Verbrennlichkeit und Schmelzbarkeit noch etwas Metalliſches und verbindet ſich gern mit allen Metallen zu Kryſtalliſationen, die wir Kieſe oder Sulphurate nennen.

c) Auch von dieſer Sympathie macht endlich der Kieſel ſich frei und triumphirt in der Durchſichtigkeit ſeiner Kryſtalliſation über die nächtliche Tiefe der Schwere. Er iſt der wahrhafte Stein. Aus dem Silicium entſtammen die eigentlichen Sklerolithe, die man nicht nur nach der kosmetiſchen, ſondern auch nach der mineraliſchen Werthſchätzung Edelſteine nennen ſollte, wie der Bergkryſtall, der Amethyſt, Quarz, Chalcedon, Pyrimachit, Jaspis, Achat, Opal u. a. — In der Bildung des Diamanten geht die Natur inſofern über den mineraliſchen Boden ſchon hinaus, als ſie dazu reinen Kohlenſtoff, das Subſtrat der vegetabiliſchen Formation, verwendet. Die Kohle, das Reſiduum der verbrannten Pflanze, iſt dem Stein ſchlechthin entgegengeſetzt, denn ſie iſt leicht, porös und ſaugt gierig andere Stoffe in ſich auf. Und doch gelingt es der Natur, hieraus den feſteſten, glatteſten, durchſichtigſten Stein mit der ſtärkſten Lichtbrechung hervorzubringen, den ſie, weil er ein ſo vollendetes Individuum, ſeiner Schwerzerſtörbarkeit gleichſam ſicher, in Trummergeſtein und Geröll auf der Oberfläche der Erde hinſtreuet und bei deſſen Kanten ſie von der Geradlinigkeit in eine unmerkliche ſanfte Krummung abbeugt.

III.

Das Salz.

§. 481.

Die Einheit der Metall- und Steinbildung iſt das Salz. Bleibt bei dem Metall gegen die unmittelbare Beſtimmtheit des Stoffes die Form zurück, verſchwindet umgekehrt bei dem Stein gegen die Beſtimmtheit der Form und Textur die Qualität der Subſtanz, wie der Diamant im höchſten Grade beweiſ't, ſo iſt bei dem Salz die chemiſche Beſchaffenheit eben ſo wichtig, als die Kryſtalliſation. Es hat einen feuchten Glanz, iſt weiß, iſt grau, iſt ſchwarz, wie die meiſten Metalle, ſpielt aber auch, wie die Edelſteine, in die lebhafteren Farben. Indem das Salz durch die Ausgleichung des Gegenſatzes von Baſen und Sauern als das vollkommen neutrale Product entſteht, ſo iſt es nicht ſtaar an ſich feſthaltend, ſondern leicht zerreiblich und nicht durch das Feuer, ſondern durch das Waſſer löslich. Im gewöhnlichen Vorkommen vollendet es ſeine Kryſtalliſation ſelten, ſondern erſcheint faſerigt, ſtrahlicht, haarigt, in Körnchen, Blättchen und Efflorescenzen.

§. 482.

Das Salz wiederholt nun alle bisherigen Stufen in ſich und beweiſt dadurch auch thatſächlich ſeine höhere Stellung. So gibt es denn a) *Metallſalze*, unter denen beſonders die Natrongebilde des Salpeters, die Alaunſalze, die Eiſen- und Kupfervitriole, und die Bleiſalze hervorſtechen; b) *Steinſalze*, nämlich die Schwefelſalze und die durch Kieſelſaure in Verbindung mit Kalk und Thon gebildeten ſogenannten Amphidſalze; Salz und Kieſel verſchmelzen zuſammen zum durchſichtigen Glaſe, einer vollkommenen Steinformation; c) das eigentliche Salz, das

Haloidſalz, das auch Stein- oder Kochſalz genannt wird, iſt das Chlorſalz, welches ſowohl im ſtarren Zuſtande in mächtigen Lagern, als im flüſſigen im Meer erſcheint und für die Exiſtenz der vegetabiliſchen, vorzüglich aber der animaliſchen Welt, von größter Wichtigkeit iſt. Mit ihm deutet alſo das Mineral teleologiſch auf eine höhere Stufe der Organiſation.

B.

Die Schicht.

§. 483.

Die einzelnen Mineralien aggregiren ſich zu größeren Conglomeraten, die den Verſuch machen, ſich zu geognoſtiſchen Individuen abzuſchließen. Solche Aggregatindividuen nennen wir Schichten (Felsarten). Es unterſcheidet ſich an ihnen 1) ihr Aggregatzuſtand; 2) ihre äußere Geſtalt; 3) ihre Lagerung.

I.

Der Aggregatzuſtand.

§. 484.

In Beziehung auf ſich ſelbſt iſt eine Schicht 1) durch die individuelle Geſtalt des Geſteins bedingt, das in ihr ſich mengt, indem daſſelbe a) entweder linear in ſchieferigtem oder b) ſphäriſch in körnigtem Gefüge beſteht oder c) porphyrartig iſt, wenn nämlich in eine Maſſe vielerlei Subſtanzen eingeſprengt ſind. Der Mandelſtein mit ſeinen oft großen Blaſenräumen kann auch zum Porphyr gerechnet werden.

2) In Beziehung auf das Verhältniß der qualitativen Beſchaffenheit des Geſteins und der mit ihr verbundenen Geſtalt beſteht die Schicht a) entweder einartig und durchgängig aus

demſelben Geſtein, oder b) ungleichartig, theils gemengt, wie im Granit, theils gemiſcht, wie in Schmelzſteinen aus verſchiedenem Geſtein; oder die Schicht iſt c) aus mehr oder weniger verſchiedenen Fragmenten chaotiſch zuſammengeſetzt, theils ſo, daß noch, wenn ein Cement wie im Oolith, die Mineralien verkittet, eine gewiſſe Einheit vorherrſcht, theils ſo, daß im Trümmergeſtein und Geröll ein loſes Durcheinander der heterogenſten Mineralien exiſtirt.

3) Weil aber die Schichten nicht nur als eine Juxtapoſition mechaniſch einander drücken, ſondern auch durch ihre ſpecifiſche Beſtimmtheit dynamiſch auf einander einwirken, ſo können ſie ſich auch chemiſch verändern, wie in der Verſchieferung, Verkalkung, Verkieſelung u. ſ. w., was man den Metamorphismus genannt hat.

II.

Die Geſtalt der Schicht.

§. 485.

Die Geſtalt der Schicht an ſich iſt ſöhlig, iſt ſattel-, mulden-, ſchild-, mantel- oder buckelförmig. In ihrer Lage aber iſt ſie horizontal, vertical oder kliniſch.

III.

Die Lagerung.

§. 486.

Die Lagerung der Schichten iſt durch die urſprüngliche Entwicklung unſeres Planeten begründet. Dieſer iſt wahrſcheinlich zuerſt ein gasförmiger Nebelſtern geweſen. Der Nebelſtern wurde zur glühend flüſſigen Kugel. Die Kugel ſonderte in ſich einen feſten Kern von einem Meer und einer Atmosphäre mit hoher Temperatur. So hatte die Erde ſchon eine gewiſſe Geſtalt gewonnen. Allein noch eine große, gewaltſame Revolution veränderte dieſelbe. Die unter der erſtarrenden und ſich abkühlenden Erdrinde eingeſchloſſenen Gaſe hoben und durchbrachen dieſelbe. Lange Spalten klafften auf; Berge gipfelten ſich empor; die glühenden Dämpfe ſchmolzen die ſchon kryſtalliſirten Mineralien zu plutoniſchen Maſſen zuſammen; große Felsmaſſen durchſetzten die horizontalen in verticaler Richtung und überdeckten oft die jüngſten Formationen mit den älteſten. Das Waſſer in ſeinen Becken ward bedrängt und mußte oft neue Auswege ſuchen, Erde fortſchlemmend, Steine wegrollend, Felſenriegel ſprengend. Feuer und Waſſer haben daher an der Geſtaltung und Lagerung der Schichten einen gleich großen Antheil.

§. 487.

1) Die urſprünglichen Producte des Feuers ſind Granit, Syenit, Porphyr, Melaphyr, Grünſtein und Serpentin. Nach verſchiedenen Seiten hin nennt man ſie plutoniſch, maſſig, kryſtalliſch, abnorm, petrefactlos, endogen, pyrogenetiſch. 2) Die Producte des Waſſers, die Sedimente, ſind Grauwacke, Todtliegendes, Zechſtein, bunter Sandſtein, Muſchelkalk, Keuper, Jurakalk mit Lias und Oolith, Thon, Gyps, Quaderſandſtein, Kreide, Geröll, angeſchwemmtes Geſtein und Erdreich. Nach verſchiedenen Seiten hin nennt man ſie neptuniſch, geſchichtet, kryſtalliniſch, normal, petrefactenführend, exogen, hydrogenetiſch.

Die Steinkohlen zwiſchen Schiefer und Urkalk oder zwiſchen Kalk und Sandſtein, ſo wie die Molaſſe, d. h. mit Sand und Thon gemiſchte Braunkohle und der Torf, ſind ſo wenig rein geognoſtiſche Formationen, als die verſteinerten Infuſorienlager und die Korallenbänke. Die Verſteinerungen ſelber aber können in ihrem Vorkommen nur als Leitfaden für die Altersbeſtimmung der Schichten angeſehen, müſſen ſonſt jedoch dem Syſtem der vegetabiliſchen und animaliſchen Organiſation als integrirende Momente eingegliedert werden.

§. 488.

3) Wenn die kryſtalliſchen Maſſengeſteine, aus den langhinklaffenden Spalten der Urerde in weichem Zuſtand langſam

hervorgeſchoben und durch die Rieſenkraft des Dampfes langſam emporgehoben, das erſte Syſtem der geognoſtiſchen Lagerung ausmachen: die geſchichteten Niederſchlagsbildungen aber, mit ihrem großen Quantum von Kohlenſäure im Kalk, von Kieſelerde im Sandſtein, von Chlor in den ſaliniſchen Geſteinen, als das zweite Syſtem anzuſehen ſind, ſo iſt das dritte das der vulcaniſchen Formationen. Dies Syſtem erzeugt ſich durch die noch fortdauernde Gluth des Erdfeuers, welches die verſchiedenſten Metalle und Steine zu einer Flußmaſſe zuſammenſchmilzt, die, elaſtiſch gehoben, mit ihrem vertical aufſteigenden Strom durch das Kerngeſtein nicht weniger als durch die normalen Flötze und Ganggeſteine durchbricht und, wenn ihr die Oberfläche der Erde zu erreichen vergönnt iſt, ſich auf derſelben nach allen Seiten hin kryſtalliſirend und verglaſend ausgießt.

Das vulcaniſche Geſtein als die vermittelte Einheit aller mineraliſchen Producte enthält ſie alle theils aufgelöst in ſich, theils wickelt es ſie, dem Porphyr nachahmend, nur in ſich ein, und entbehrt auch nicht der Blaſenräume, die vorzüglich den Mandelſtein charakteriſiren. Daß bei den beſondern vulcaniſchen Maſſenbildungen wegen der Zufälligkeit ihrer Entſtehung bald das Eiſen, bald der Feldſpath, bald der Augit, bald der Labrador u. ſ. w. überwiegt und ihnen dadurch als Trapp, Tuff, Dolomit, Dolerit, Phonolith, Baſalt u. ſ. w. eine ſpecifiſche Eigenthümlichkeit gegeben wird, iſt natürlich.

§. 489.

Das vulcaniſche Geſtein geſtaltet ſich *a)* zur formloſen Maſſe; *b)* zum glockenförmigen Kegel; *c)* zur polyedriſchen Säule. Die erſtere Geſtalt iſt die Lava überhaupt, wie ſie aus engen Spalten oder aus Kratern hervorquillt; die zweite iſt die der Trachytdome, welche den Mantel der Centralvulcane ausmachen; die dritte iſt die der eigentlichen Baſalte, die nicht nur horizontal geſchichtet, ſondern auch vertical aufgerichtet vorkommen. Dieſe letztere Form, oft in ſchönen Hexagonalſäulen, bildet ſogar Wände, die ſie wieder mit einem Balkendach überdeckt. In ihr erreicht der mineraliſche Organismus ſeine letzte, ſeine kühnſte Individualität.

§. 490.

Das vulcaniſche, dunkelfarbige, ſchwere und doch ſowohl mechaniſch leicht zerreibliche, als chemiſch durch Säuern bald auflösliche Geſtein bereitet der Vegetation durch ſeine Zerſetzung den trefflichſten Boden, ſo wie auch die vulcaniſchen Spalten eine dynamiſche Verbindung des Erdinnern mit dem Erdäußern unterhalten, durch die Erſchütterung und Zerreißung der Erdoberfläche die Todtheit des geologiſchen Grundes, die Starrheit der Felſen aufheben und die Vermiſchung der einzelnen Mineralien zu fruchtbaren Erden fördern.

C

Die Geſtalt der Erdoberfläche.

§. 491.

Das einzelne Mineral hebt ſich in der Schicht auf, die Schicht aber iſt in ihrer Lagerung nur ein Moment der großen Gliederung der Erdveſte überhaupt. Dieſe Gliederung iſt in ihren weſentlichen Zügen das Reſultat jenes der Vergangenheit angehörigen Proceſſes der urſprünglichen Selbſtgeſtaltung unſeres Planeten. Es kann zunächſt ſcheinen, daß in dem wilden Kampf jener Titanenperiode der elementariſchen Mächte die pure Zufälligkeit herrſchend geweſen ſei. Allein die tiefere Durchdringung der geographiſchen Verhältniſſe manifeſtirt auch in ihnen eine anbetungswürdige Ordnung der Vernunft, die hier um ſo intereſſanter iſt, als ſie mit ſcheinbarem Recht nicht erwartet werden durfte. Die Geographie iſt weſentlich Naturwiſſenſchaft, denn ihre Aufgabe beſteht darin, nachzuweiſen, wie ſich die Gegenſätze des Starren und Flüſſigen, des Horizontalen und Verticalen, der Kerngeſtalt und des Küſtenſaums, der Flora und Fauna, in einer conſequenten dialektiſchen Folge bis zur harmoniſchen Totalität mit einander ausgleichen.

Als wiſſenſchaftliche Monographie behandelt, macht die Geographie es allerdings möglich, ihre Grenzen in das Unbeſtimmte auszudehnen. Von der einen Seite kann ſie, da die Erde ein Planet iſt, bis in die Aſtronomie zurückgehen; von der andern, da der Menſch die ganze Erde bewohnt und durch ſeine Cultur umgeſtaltet, nicht nur in die Ethnographie, ſondern auch in die Geſchichte übergehen. Die mit jedem großen Krieg und Friedensſchluß ſich umgeſtaltende politiſche Geographie iſt doch nur ein variables Moment der Geſchichte. Allein wenn auch die Monographie nach rückwärts und vorwärts ausgreifen darf, ſo darf doch die ſyſtematiſche Abhandlung der Wiſſenſchaft ſich ſolche encyklopädiſche Erweiterungen, durch welche die Geographie zur Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften anſchwillt, nicht geſtatten. Die aſtronomiſche Beſtimmung der Erde fällt für ſie in die abſolute Mechanik des Himmels; die phyſikaliſche in die Dynamik, namentlich in den Begriff des meteorologiſchen Proceſſes; Anthropologie und Geſchichte aber gehören weſentlich dem Begriff des Geiſtes an, der in der Natur ſich die Vorausſetzung und das Mittel ſeiner Erſcheinung bereitet. Die Geſtaltung der Erdoberfläche bedingt den Geiſt und enthält, *weil ſie an ſich für ihn da iſt, die ſymboliſche Vorzeichnung ſeines welthiſtoriſchen Ganges*, der von der potamiſchen Formation der großen Stromthäler des Aſiatiſchen Orients durch die völkerverbindende mediterraneiſche Thalaſſa über den Atlantiſchen Ocean der neuen Weſtwelt zuſchreitet, wo auf der Californiſchen Halbinſel der Europäer, der Neger, die Indianiſche Rothhaut und der Chineſe ſich vereinen, wo Morgen und Abend von den entgegengeſetzten Richtungen her an den Ufern des ſtillen Oceans ſich begegnen und die einſtige Indifferenzirung aller Racen einen neuen menſchheitlichen Typus produciren muß. Der univerſelle Verkehr des Oceans vermittelt in den Völkern das Bewußtſein ihrer menſchheitlichen Einheit, in welcher ſie nur Glieder ſind.

Die Geographie als ſolche iſt unmittelbar Naturwiſſenſchaft und hat zunächſt die Rückſicht auf die Geſchichte ganz zu unterlaſſen. Das Verhältniß dieſer zu ihr mit allen ſeinen Conſequenzen, wozu insbeſondere die Veränderung der Natur durch die Thätigkeit des Menſchen gehört, fällt eben ſo gut in die Wiſſenſchaft der Geſchichte, als die allmälige Aufnahme der Exiſtenz, der Geſtalt und Beſchaffenheit der Länder in das Bewußtſein der Menſchen d. h. die Geſchichte der Reiſen.

Die Eintheilung der Geographie kann daher nur die Beſchreibung der Elemente der Erdgeſtaltung, der landſchaftlichen Profile und der individuellen Plaſtik der einzelnen Welttheile und Länder enthalten.

I.

Die Factoren der Erdoberflächengeſtaltung.

§. 492.

Die Geſtalt der Erdoberfläche iſt in ihren Hauptmomenten das Werk der Entwicklung unſeres Sterns aus ſeiner kometariſchen und lunariſchen Epoche zu ſeiner planetariſchen, in welcher er für die Erzeugung des Lebens und für die ſolariſche Sollicitation deſſelben reifte. Dieſe im Weſentlichen noch gegenwärtige Geſtalt hat zu ihrem Factoren einerſeits das ſtarre geologiſche Element, andererſeits das flüſſige Element des Waſſerproceſſes. In und aus ihnen entfaltet ſich dann das organiſche Leben, das ihre Formen mit der Mannigfaltigkeit des Pflanzenſchmucks überkleidet und bekränzt und mit dem Gewimmel der Thierwelt durchſchwärmt.

1) Der orographiſche Factor.

§. 493.

Die Form des ſtarren Elementes iſt in ihrer Abſtraction einerſeits die ſphäriſche Ebene, andererſeits der über das Niveau der Peripherie der Erdkugel als Secante hinausragende Radius der Erde.

Die erſtere Form betrachten wir als die *horizontale* Projection, obwohl es einleuchtet, daß keine Ebene der Erde, da dieſe eine Kugel iſt, vollkommen wagerecht zu ſein vermag. Die zweite Form, die *Verticalprojection*, iſt die im Allgemeinen *koniſche* Erhebung der Erdmaſſe, die bald ein Spitz-, bald ein Stumpfkegel ſein kann und die wir, bei größerem Abſtande vom Niveau des Meeres, Berg, bei geringer Höhe Hügel oder bei allgemeiner Senkung Abdachung nennen.

§. 494.

Der *Berg* kann a) in der Ebene ganz abſtract als *Buckelform* allein ſtehen, wie z. B. der Petersberg bei Halle; oder er kann b) mit andern Bergen ſich zu einem *Gebirgsſyſtem* zuſammenſchließen, α) theils in einer einfachen linearen Verkettung, wie der Rücken des Kjölengebirges und der Appeninen, theils β) in einer Parallelkette, wie die Rieſengebirge von Birman, Siam und Cambodja oder die Oregonberge; theils γ) in Kreisform oder Gruppirung, ſei es, daß die Erhebung um eine Ebene ein einfaches Ringgebirge bildet, ſei es, daß von einem Mittelpunct im Halb- oder Vollkreiſe ſternförmige Ausſtrahlungen ſich entwickeln. Das fortlaufende Continuum der Erhebungsmaſſe macht als Gebirgsſtock den Kamm oder die Reihenhöhe aus; die über ſie hinausragenden Gipfel bilden die Spitzenhöhe des Gebirgs, wornach z. B. die Spitzenhöhe der Pyrenäen die Reihenhöhe der Helvetiſchen Alpen, die Spitzenhöhe von dieſen die Reihenhöhe der Anden, die Gipfelhöhe von dieſen die Kammhöhe der Himalayakette in der Proportion von 1, 1½, 2, und 2½ bildet. Endlich aber kann der Berg auch c) die Ebene in ſich wiederholen und wird dann zum Plateau, zur *Hochebene*. Iſt ſein Gipfel ſelbſt durch eine Ebene abgeſchnitten, ſo wird er dadurch zum Tafelberge. — Im Gebirgslande überragt die Mannigfaltigkeit der Gipfelſpaltung die Continuität der baſiſchen Maſſe; im Taffellande überwiegt das einförmige Continuum der Maſſe die Spitzengeſtaltung und die zerklüftete Gebirgsform ſtellt ſich vor ihm oft als die Umwallung der Randgebirge auf.

§. 495.

Mit der Form der Terrainerhebung iſt die Vertiefung identiſch, denn dieſe iſt nur die Kehrſeite von jener. Durch die Erhebung entſteht a) im Allgemeinen der Gegenſatz von Tief- und Hochland; b) im Beſondern die **Thalbildung**, die entweder mit parallelen, bald offenen, bald einſeitig, bald doppelt geſchloſſenen Bergreihen ein Längenthal; oder als Durchbrechung eines Bergzuges ein Querthal; oder als kranzförmige Umſchließung einer Vertiefung ein Keſſelthal geſtaltet; c) im Einzelnen kann das Thal dadurch, daß es als Hauptthal ſeitlich in Nebenthäler ſich verzweigt, eine ſehr zuſammengeſetzte Formation gewinnen, die in concreto in eine unendliche Mannigfaltigkeit ausgeht.

§. 496.

Die Einheit der Horizontal- und Verticalprojection iſt die auf einer geneigten Ebene aufgeſtellte Scala von Horizontalebenen, die wir Böſchung nennen, ſofern dabei der Horizontalcharakter, Terraſſe, ſofern dabei der Verticalcharakter vorherrſcht. Als vollendete Ausgleichung dieſer Formen wird ſie zum **Stufenlande**.

2) Der hydrographiſche Factor.

§. 497.

Die ſtereographiſche Projection enthält durch ihre Erhebungen, Abſenkungen und Vertiefungen im Allgemeinen die Vorbildung der Form, welche die Geſtaltung des flüſſigen Elementes annehmen kann. Dies Element erſcheint in relativer Ruhe oder Bewegtheit: in Ruhe durch die Abgeſchloſſenheit eines ringsumgrenzten Beckens; es wird zum See; in Bewegtheit durch das freie, uferloſe **Meer**, das über zwei Drittel der Erdoberfläche bedeckt. Der See wird nur durch die Luft von Außen bewegt, das Meer dagegen hat eine durch die Rotation des Planeten bewirkte **allgemeine Strömung** von Oſt nach Weſt, die ſogleich, indem ſie von der Oſtküſte der Continente zurückgeworfen wird, eine partielle Gegenſtrömung von Weſt nach Oſt hervorruft. — Im Beſondern hat das Meer die durch die Attraction des Mondes und der Sonne bewirkte tägliche Bewegung der Ebbe und Fluth, die vorzüglich an den Ufern zur Erſcheinung kommt. — Im Einzelnen aber hat es auf ſeiner Oberfläche eine unendliche Mannigfaltigkeit von Strömungen und Gegenſtrömungen, welche durch den Unterſchied der ſubmarinen Erdoberflächenform, durch den Unterſchied der warmen tropiſchen und der kalten polariſchen Strömungen, durch den Unterſchied der atmoſphäriſchen Bewegungen ſich entwickeln.

§. 498.

Die Einheit der Abgeſchloſſenheit der Seeformation und der Beweglichkeit der Meeresſtrömung iſt die Flußbildung. Die Laufrinne des Fluſſes wird im Allgemeinen durch die Bodengeſtaltung vorgezeichnet, im Beſondern aber durch ſeine eigene Thätigkeit nach der Kraft ſeines Gefälles und nach dem Waſſerquantum, welches er ſammelt, entwickelt. Der Fluß iſt in einſeitiger Form entweder der von einem Hochlande in Katarakten niederſtürzende Bergſtrom, oder er ſchleicht von einer Hügelplatte mit flachen Ufern durch die Ebene hin. Der vollſtändige Strom, der Stufenlandſtrom, vereinigt in ſeinem Ober-, Mittel- und Unterlauf alle Contraſte. Im Alpenlande entſpringt er als Wild- und Gießbach, bildet auf dem Gebirgsmaſſiv Bergſeen und durchbricht die Felſenriegel, die ſeinem Eintritt in die Ebene ſich entgegenſtemmen, mit donnernden Katarakten. Nun beginnt ſein Mittellauf, oft in mäandriſchen Serpentinen, zuweilen durch Gabeltheilungen ausgezeichnet. Der Unterlauf charakteriſirt ſeinen Anfang oft durch die Stromſchnellen, mit welchem der Fluß eines vollkommenen Stufenlandes aus der Hochebene in die Niederung eintritt und in dieſer, im Gegenſatz zu den Seen des Oberlaufs, Inſeln entwickelt. Der Austritt der Mündung in ein vertieftes Becken erzeugt die Limanbildung: zerſtreuet ſich jedoch der Fluß mit periodiſchen Ueberſchwemmungen in der Niederung, zertheilt er ſich in mehre Arme und ſchlemmt er zwiſchen ihren Mündungen ein ſumpfig fruchtbares Vorland an, ſo erzeugt er die Deltabildung. — Erreicht der Fluß keinen andern oder keinen See oder kein Meer, ſondern verliert er ſich im Sande, ſo iſt er ein

Steppenfluß; iſt die Entfernung des Quellpunctes des Fluſſes bis zur Mündung in das Meer kurz, ſo wird er zum Geſtadefluß; iſt ſie lang, wie bei den Flüſſen der Stufenlandſchaften, ſo wird er zum Continentalſtrom. — Auf dem Grunde der Thalbildung entwickelt jeder Fluß durch die Aufnahme von Bächen und Seitenflüſſen ein mehr oder weniger mannigfaltiges Netz.

3) Der organographiſche Factor.

§. 499.

Der organographiſche Factor iſt hier eine theilweiſe Anticipation, inſofern er eigentlich ein Moment der beſondern Formen der organiſchen Natur ausmacht und die Darſtellung der letztern mit der Beſchreibung ihrer Vertheilung über die Erdoberfläche, mit einer Geographie der Mineralien, Pflanzen und Thiere, ſchließen kann. Allein jene Anticipation iſt dadurch gerechtfertigt, daß die Geſtaltung der Erdoberfläche ſich durch die höhere organiſche Natur, namentlich durch die vegetabiliſche, vollendet.

Von den Mineralien kann es keine eigentliche Geographie, nur eine Topographie, geben, da ſie, als gegen ihre Localität gleichgültig, eine terreſtriſche Ubiquität beſitzen.

Die Pflanzen dagegen ſind in ihrer Verbreitung und Vertheilung durchaus von der Beſchaffenheit und Geſtalt des Bodens, von der Trockniß und Feuchtigkeit des Klima's, von der Temperatur und dem Licht abhängig. Nach dem Unterſchied der Temperatur laſſen ſich in der Horizontalprojection die *Pflanzengürtel* der kalten, gemäßigten und heißen Zone einigermaßen von einander ſondern. Die arktiſche Zone charakteriſirt ſich durch Mooſe, Flechten, Alpenkräuter, Alpenroſen, Betulinen und theilweiſe durch Coniferen; die gemäßigte durch Nadelhölzer, durch ſommergrüne Laubhölzer und theilweiſe durch immergrüne Laubhölzer; die tropiſche durch immergrüne Laubhölzer; durch Myrtaceen und Feigen, Palmen und Bananen. — Dieſe nämliche Stufenfolge zeigt die unmittelbare Verticalerhebung vom Niveau des Meeres bis zur Schneegrenze. — Eine dritte Linie zieht ſich zwiſchen der Schneegrenze und dem Pol als Abſatzſcala hin oder vielmehr die Schneegrenze macht eine Linie aus, die unter dem Aequator in den Schneegipfel der Berge, am Pol in dieſen ſelber fällt. — In der concreten Erſcheinung iſt natürlich dieſe Folge durch den meteorologiſchen Proceß, namentlich aber auch durch das Verhältniß des Meeres zum Feſtlande, höchſt mannigfaltig variirt und der Typus ſelbſt der nämlichen Pflanzenfamilien individualiſirt ſich in den verſchiedenen Welttheilen verſchieden.

Die individuelle Einheit eines beſondern landſchaftlichen Pflanzengebietes, das auch äſthetiſch als eine harmoniſche Totalität ſich darſtellt, nennen wir eine **Flora**. Von den Mooſen und Saxifragen an bis zu den Escallonien und Calceolarien hin unterſcheiden ſich faſt dreißig ſolcher eigenthümlichen Kreiſe, die in ſich wieder eine Menge kleinerer Localſyſteme einſchließen. Nach dem Norden zu ſtechen die Kryptogamen, nach dem Süden die Phanerogamen mehr hervor. Nach jener Richtung verbreiten ſich die Pflanzen mehr in geſelliger Form, nach dieſer vereinzeln ſie ſich mehr zu individueller Selbſtſtändigkeit.

Das Thier iſt in ſeiner Verbreitung nicht nur von denſelben Bedingungen, wie die Pflanze, ſondern auch noch von dieſer ſelbſt abhängig. Nichtsdeſtoweniger ſind die Grenzen ſeines Verbreitungshorizontes unbeſtimmter, weil es Locomovibilität beſitzt. Wie große Räume umzirkt nicht der Elephant, der Büffel, die Gemſe, der Tiger! Wie weit dehnt ſich nicht der Flug der Vögel! Wo keine Pflanze mehr fortkommt, leben noch Thiere, wie der Protococcus nivalis ſogar auf dem Schnee und Infuſorien in der Luft ſelbſt. Manche Thiere wandern mit dem Wechſel der Jahreszeiten, wie beſonders Fiſche, um zu laichen, Vögel der Wärme und Nahrung, Rennthier-, Kameel-, Büffel-, Antilopen- und Pferdeheerden der Weide halber. Noch andere wandern ſporadiſch, wie Heuſchrecken, Mäuſe, Termiten, Waldtauben.

Die Thierwelt läßt ſich daher nicht ſo, wie die Pflanzenwelt, in Temperaturgürtel, in Reiche und in Localfaunen zerlegen. Im Allgemeinen iſt die oceaniſche Fauna überall gleichmäßiger, die continentale mannigfaltiger. In dieſer letztern entwickele ſich, beſonders bei den höhern Thieren, Erſcheinungen, die nur einzelnen Gebieten eigenthümlich ſind. Zu dieſen Charakterthieren gehört z. B. das Schnabelthier und Känguruh von Auſtralien, die Giraffe, das Flußpferd und das Gnu von Afrika, das zweibucklige Kameel, der Elephant und der ungeſchwänzte Affe von Aſien, die Faul-, Gürtel- und Schuppenthiere von Südamerika, der Biſon von Nordamerika. Andere Thierarten dagegen, wie der Hund, das Pferd, das Rind, das Schwein, das Schaaf, die Ratte — dieſe Trabantenthiere des Menſchen — zeigen ſich einer faſt univerſellen Ausbreitung fähig.

II.

Das landſchaftliche Profil

§. 500.

Der orographiſche, hydrographiſche und organographiſche Factor treten in der Erdoberflächenbildung als relative Ganze zuſammen, die wir Landſchaften nennen. Die Bedingung der Landſchaft iſt 1) das beſondere Formverhältniß des ſtarren Elementes zum flüſſigen; 2) die Kerngeſtalt eines Landes. Dieſe Bedingungen, welche den Umriß des Ganzen ausmachen, heben ſich 3) in dem äſthetiſchen Charakter der Landſchaft auf.

§. 501.

1) Durch das beſondere Verhältniß des ſtarren Elementes zum flüſſigen entwickelt ſich eben ſowohl eine Begrenzung von jenem als von dieſem, welche die äußere Gliederung eines Landes, ſeinen allgemeinen Habitus, bedingt. Das ſtarre Element nämlich geſtaltet ſich, aus dem flüſſigen in das elaſtiſche emporragend, als Inſel. Alle erſcheinende Erdoberfläche iſt im Grunde inſulariſch. Es läßt ſich aber der Gegenſatz einer Erhebung des Landes über das Meer unterſcheiden, worin die Entwicklung des Küſtenſaums die Größe des von ihm umſchloſſenen Areals überwiegt, und einer ſolchen, worin die Größe des Areals die des Küſtenſaums ſchlechthin überragt. Jene Form iſt die inſulariſche par excellence, dieſe die continentale; die Einheit

beider Formen iſt die peninſulare d. h. die mit einem Continent zuſammenhängende Halbinſelbildung. — Das flüſſige Element geſtaltet ſich entweder als Bucht oder Buſen in den Curven und Serraturen des Küſtenſaume; oder es wird zur Thalaſſa, zum Mittelmeer, das nach allen Seiten, mit Ausnahme von ſchmalen Durchgängen, von Land umſchloſſen wird; oder endlich es wird zum freien Ocean, der nur ganze Continente zu ſeiner Begrenzung hat, wie der Indiſche Ocean zwiſchen Aſien und Afrika, der Atlantiſche zwiſchen Europa und Amerika, der ſtille zwiſchen Amerika und Aſien. Das gegliedertſte, ſchlechthin einzige Meer als thalaſſiſches iſt das von Aſien, Afrika und Europa umringte Mittelmeer, in welches, im Uebergang von der gemäßigten Zone in die tropiſche, vier Halbinſeln mit großen Geſtadeinſeln und vielen Inſelgruppen ſich erſtrecken, worin große Continentalſtröme münden, welches tief nach Nordoſt durch die Dardanellen bis in das ſchwarze Meer eingreift und weſtlich durch die Meerenge von Gibraltar ſich dem ſtromreichſten und gegliedertſten Ocean eröffnet.

§. 502.

2) Die beſondere räumliche Configuration empfängt ein Land durch ſeine einfache planimetriſche Umgrenzung, ſeine ſogenannte Kerngeſtalt, die eine geradlinigte, krummlinigte oder aus geraden und krummen Linien zuſammengeſetzte ſein kann. Dies gilt nicht nur von dem durch Waſſer umgrenzten Lande, wie Neuholland ein Trapez, Borneo einen Kreis, Oſtindien einen Triangel, die Pyrenaiſche Halbinſel ein Viereck u. ſ. w. darſtellt, ſondern auch von den Enclaven, d. h. dem durch Land umgrenzten Lande, wie es namentlich die Oaſen ſind.

§. 503.

3) Die Wechſelbegrenzung des ſtarren und flüſſigen Elementes und die geometriſche Kerngeſtalt heben ſich in dem äſthetiſchen Charakter der Landſchaft auf. Die Landſchaft, ein Localſyſtem der räumlichen Formen, vereinigt das orographiſche, hydrographiſche und organographiſche Element innerhalb jener

abſtracten Conturen zu einer eigenthümlichen Phyſiognomie, die entweder ein monotones oder contraſtirendes oder harmoniſches Gepräge hat.

a) Monoton iſt die Landſchaft, wenn in ihr Eine Naturform als Maximum die übrigen etwa vorhandenen gegen ſich verſchwinden macht. Je nachdem die Erde, das Waſſer oder die Vegetation mit einſeitiger Herrſchaft andere Formen ſich unterordnen, wird ſie α) zur Flach- Hügel- und Berglandſchaft; oder β) zur See- Meer- und Flußlandſchaft; oder γ) zur Gras- Wald- und Fruchtlandſchaft.

b) In der Contraſtlandſchaft tritt ein Element mit einem andern, eine Form mit einer andern in Gegenſatz; α) das ſtarre Element mit dem flüſſigen, wie die Felſen der Norwegiſchen Küſte mit dem Meere; β) das Kahlland mit dem Pflanzenboden, wie der Sand der Lybiſchen Wüſte mit der Palmenoaſe des Jupiter Ammon; γ) eine Form deſſelben Elementes in Gegenſatz gegen eine andere, wie die Ebene gegen den Berg oder wie der in einen See ſturzende Waſſerfall oder wie ein hochſtämmiger Wald in einer Grasflur u. dgl.

c) Die harmoniſche Landſchaft entſteht dadurch, daß ſie die Einheit und den Gegenſatz in eine neue Einheit verſchmilzt, indem ſie dem Contraſt noch eine Form hinzugeſellt, die gegen beide Glieder der Antitheſe contraſtirt, ſo daß ſie nun gleichmäßig ſich auf ſie beziehen und in ihr mit einander zu einem neuen höheren Reiz ſich erheben. So iſt z. B. erſichtlich, daß die Woge des Neapolitaniſchen Meerbuſens und die üppige Vegetation ſeines amphitheatraliſchen Geſtades erſt durch die ſie überherrſchende Rauchſäule des Veſuvs ihre volle Schönheit erhalten. Wir nennen die harmoniſche Landſchaft in ihrer reichſten Ausſtattung vorzugsweiſe die romantiſche, vorzugsweiſe, denn auch Contraſtlandſchaften nennen wir ſo.

§. 504.

Jede dieſer Formen kann in ihrer näheren Beſtimmtheit erhaben, anmuthig oder ſchön ſein. Oder ſie kann auch das Gegentheil, alſo gemein, widrig oder häßlich ſein. Und jedes dieſer Momente kann von der Natur in einem hohen, mittleren oder niederen Styl gedichtet, jedes derſelben mit jedem in die mannigfachſte, bis zum bizarrſten Humor ſich ſteigernde, Wechſelwirkung geſetzt ſein.

§. 505.

Die ſtabilen Elemente der Landſchaft empfangen durch das Sonnenlicht einen beweglichen Reiz. Das Licht vermittelt in unendlich mannigfaltigen Uebergängen den Wechſel der Jahres- und Tageszeiten und hiernach unterſcheidet ſich die Frühlings- Sommer- Herbſt- und Winterlandſchaft, ſo wie deren Analogon, die Morgen- Mittag- Abend- und Nachtlandſchaft, welche letztere durch das Mondlicht noch einen eigenthümlichen Zauber erhalten kann. Dieſe Unterſchiede ſtellen ſich auch in der Individualiſirung der Zonen dar. Die arktiſchen Landſchaften ſind Nacht- und Winterlandſchaften; die tropiſchen Landſchaften ſind Mittag- und Sommerlandſchaften; die temperirten Landſchaften ſind Morgen- und Frühlings- und Abend-Herbſtlandſchaften. — Aber zugleich fallen dieſe Unterſchiede der Zone auch mit dem Unterſchied der äſthetiſchen Phyſiognomie der Landſchaft zuſammen, denn die arktiſche Gegend iſt monoton und öde; die tropiſche reich an Contraſten, coloſſal in ihren Formen, prächtig in ihrem Colorit; während die Landſchaft der gemäßigten Zone nach Harmonie der Elemente, nach Ausgleichung der Contraſte, nach Abrundung der Formen, nach Sänftigung der Farben ſtrebt.

III.

Die individuelle Plaſtik der Erdoberfläche.

§. 506.

Die Bodenform, das Waſſer, die Pflanzen- und Thierwelt, die äußere Figuration und Umgrenzung, ſo wie die eigenthümliche landſchaftliche Ausſtattung, machen die allgemeine Morphologie der Erdphyſiognomie aus. Allein die Erdoberfläche entwickelt dieſelben bis zur Beſtimmtheit individueller Syſteme, deren Maximum wir mit dem Ausdruck Welttheil bezeichnen. Wir ſehen, wie das pelagiſche Element der Erdkugel auf der Südhälfte, das continentale auf der Nordhälfte überwiegt; wir ſehen, wie das Land nach Süden hin ſich pyramidaliſch zuſpitzt, nach Norden zu als ein breites Continuum ſich hinlagert und wie eine Oſt- und Weſthemiſphäre ſich unterſcheiden. Es fragt ſich nun, ob innerhalb dieſer allgemeinen Differenzen die telluriſche Structur einen Stufengang der Formation zeigt, der von Geſtalt zu Geſtalt durch ſtete Integration der niedern in der höheren eine immer größere Vollendung entfaltet? Dieſe Frage muß durch den Verſuch beantwortet werden, die Beziehung der gegebenen Formen in ihrer Folge zu finden, ein Verſuch, der zunächſt ganz unabhängig von der Geſchichte gemacht werden muß. Hinterher wird die Geſchichte die Vernunft des Baues der Erdoberfläche ſchon rechtfertigen. In dieſem Bau erſcheint nun die Oſthemisphäre als diejenige, in welcher die weſentlichen Formen der Erdgeſtaltung in relativer Iſolirung mit charaktervoller Ausdrücklichkeit für ſich hervortreten, die Weſthemisphäre aber als diejenige, in welcher jene Formen zu einer einheitlichen Concentration und gegenſeitigen Annäherung ſich verknüpfen. Dieſe Differenz iſt die entſcheidende für die Erdphyſiognomie.

1) Die Oſthemisphäre.

§. 507.

Die einfache Grundgeſtalt der erſcheinenden Erdoberfläche wird, wie oben nachgewieſen worden, durch das Wechſelverhältniß des ſtarren und flüſſigen Elementes bedingt und iſt darnach die inſulare, continentale oder peninſulare. In der Oſthemisphäre treten dieſe Formen mit ſcharfer Individualiſirung auseinander, indem ſich der inſulariſche Typus in der Oceaniſchen Inſelflur, der continentale in Afrika, der peninſulare in Aſien und Europa darſtellt. In der landſchaftlichen Phyſiognomie zeigt ſich die Oceaniſche Inſelflur monoton, Afrika contraſtirend Aſien, mit Europa harmoniſch.

a) Die Inſularformation.

§. 508.

Die inſulare Form, ſofern die Entwicklung des Küſtenſaums die des Innern ſchlechthin überragt, iſt die abſtracteſte. Sie beginnt mit der chaotiſchen Zerſplitterung der zahlloſen kleinen Inſeln in den Gruppen des ſtillen Oceans, ſchreitet dann in Neuſeeland und Neuguinea zu größerem Umfange fort, bis ſie in Neuholland einen ſelbſt continentalen Charakter erlangt. Neuholland iſt der ſüdpolare, monotone Welttheil. Seine Kerngeſtalt iſt die am wenigſten gegliederte eines trapezartigen Parallelogramms. Die Spencerbucht ſüdlich und den Buſen von Carpentaria nördlich ausgenommen, iſt ſein Küſtenſaum glattlinigt. Außer mäßigen Berghöhen, beſonders nach der Oſtſeite zu, ſcheint es ein Flachland zu ſein, das mit Sümpfen und ſtagnirenden Flüſſen erfüllt iſt, welche in dem auf dem harten Urgeſtein ohne Vermittelung aufliegenden Lehmboden ſich keine tiefere Laufrinne graben können.

b) Die Continentalformation.

§. 509.

Die abſtract continentale Form iſt diejenige, in welcher das centrale Areal die Peripherie ſchlechthin überwiegt und das inſulare Moment nur in einigen Geſtadeinſeln erſcheint. Dieſe Form hat Afrika, der tropiſche Continent, der Welttheil der abſtracten Dualität. Seine Kerngeſtalt iſt ein Dreieck, deſſen Oſt- und Weſtſeite oceaniſch, deſſen Nordſeite mediterraneiſch iſt. Es iſt a) ein flaches Geſtadeland, durch mäßig hohe Bergzüge begrenzt, denen kurzläufige Terraſſenflüſſe entſpringen; b) ein von dieſen Bergen umſchloſſenes Binnenland, welches in den Gegenſatz eines ſüdlichen Hochlandes und nördlichen, meiſt wüſten Tieflandes zerfällt, aus deſſen Innern der an Neuhollands Flußbildung erinnernde ſeeartige Quorraſtrom ſich in langem Lauf nach Weſten hin durcharbeitet; c) nach Nordoſten zu ein Stufenland, in welchem es den Verſuch macht, ſeine einförmige

Dualitat zu durchbrechen. Es wirft ein Alpengebirge auf und vereinigt zwei Ströme, den Bahr el Abiad und Bahr el Azrek, zu einem dritten, dem Nil, den es in das Mittelmeer entſendet. Allein auch hier behauptet ſich die Dualität noch inſofern fort, als der Nil faſt immer zwiſchen Felſen eingeengt bleibt und, ohne einen eigentlichen Mittellauf, mit dem Eintritt in die Ebene nur einen ſehr kurzen Unterlauf und eine reichliche Deltabildung entwickelt. Zwiſchen dem Hochgebirge und dem Flachlande fehlt hier das Mittelglied einer ſich ſanft abdachenden, in Hügel auslaufenden Hochebene.

c) Die Peninſularformation.

§. 510.

In der inſulariſchen Formation iſt Neuholland die Bevorwortung der abſolut continentalen; in dieſer, in Afrika, iſt das Stufenland von Habeſch, Nubien und Aegypten die Bevorwortung der nächſt höheren Geſtalt, die in ihrer Mannigfaltigkeit zugleich die früheren Formen in ſich wiederholt. Dieſe höhere Geſtalt iſt die peninſulare von Aſien und Europa, die geologiſch nur Ein großes Ganze ausmachen, indem Europa nichts Anderes, als die weſtliche Halbinſel des geſammten Continents iſt. Daß Europa im Ural eine gewiſſe Scheidung von Aſien beſitzt, hat nur dieſelbe Bedeutung, wie auch die öſtlichen und ſüdlichen Halbinſeln durch Bergzüge abgegliedert ſind. Die Geographie darf ſich hier nicht durch ein hiſtoriſches Herkommen an dem einfachen Zuſammenhang irren laſſen. Aber weil dieſer Continent höher ſteht, wiederholt er auch noch die ihm vorausgeſetzten niedrigeren Formen in ſich, indem:

α) öſtlich und ſüdöſtlich eine große Inſelflur ſich ihm anſchließt, die Aleuten, die Japaneſiſchen Inſeln, größere Geſtadeinſeln, die Philippinen, die Molucken und Sundainſeln, die in Borneo ſogar den Continentaltypus Neuhollands wiederholen; indem

β) nordweſtlich ein continentales Maſſiv ſich erhebt, das in den Gegenſatz eines nördlichen Tief- und ſüdlichen Hochlandes auseinanderfällt, jedoch mit dem Unterſchied von Afrika, daß jenes moraſtig, ſee- und flußreich iſt und ſich als Flachland unmittelbar in's Meer verliert; dies aber theils nach Weſten hin Salzſteppe, theils nach Oſten zu in der Hochebene Gobi wirkliche Sandwüſte, theils zwiſchen dem Kuenlün, dem Nanſchi und dem Himalayagebirge in Tübet ein gitterroſtartig gefurchtes Tafelland iſt, in welchem Tiefthäler, Seen und eiſige Bergkuppen wechſeln;

γ) die für dieſen Continent als charakteriſtiſch entſcheidende Peninſularform, der Fortſchritt der Erdgeſtaltung, entwickelt ſich öſtlich, ſüdlich und weſtlich vom Rande des inneren Hochgebirgswalles aus:

αα) nach Oſten in Kamſchatka, in der Mandſchurei mit Korea und in der Ausbauchung China's. Im Amur beſitzt die Mandſchurei bereits einen großen Strom und im Abhang der Dauriſchen Alpen ein Lombardiſches Fruchtland; China aber durch den Hoangho und Yantſe-kiang, die als Zwillingsſtröme entſpringen und durch das Pelinggebirge geſchieden werden, ein meſopotamiſches Fruchtland.

ββ) Nach Süden geſtaltet ſich die Peninſularform dreifach, nämlich nach Südoſt, nach Süden und nach Südweſt.

Nach Südoſt erſtreckt ſich Hinterindien, das von zahlreichen und mächtigen Strömen, die ſüdwärts münden, in die Landzunge von Malakka ausläuft; nach Süden direct erſtreckt ſich Vorderindien, die normale Peninſularform, ein vollkommenes Dreieck, das am Abhange des höchſten Alpenlandes der Erde nach Oſten das Stromthal des Ganges, nach Weſten das des Indus, ſüdlich aber das milde Plateau von Dekan bildet, das nach Oſten zu ſich ſanft abdacht, während es nach Südweſten hin ſchroff abfällt; nach Weſten hin erſtreckt ſich Vorderaſien, das aus Perſien, Arabien und Kleinaſien beſteht. Perſien ſetzt, in Analogie mit dem Verhältniß von Sibirien und Tübet, dem nördlichen Tieflande von Turan das ſüdliche Hochland von Iran entgegen, allein es hat zugleich eine Berührung nördlich mit dem Araliſchen und Kaspiſchen See, ſüdlich mit dem Indiſchen Meer. Es iſt das Continentalglied der Vorderaſiatiſchen

Gruppe. Arabien iſt die von drei Seiten meerumfloſſene ſüdliche Halbinſel derſelben, die in ſich den Gegenſatz eines großen ebenen Hochlandes gegen ein ſchmales Geſtadeland enthalt und öſtlich Perſien, weſtlich Aegypten ſich gegenüber hat. Nach Weſten zu dehnt ſich die vom ſchwarzen und mittelländiſchen Meer umſäumte Kleinaſiatiſche Halbinſel aus, die durch das Armeniſche vom Kaukaſus nach dem Süden zu ſich abdachende Hochland mit Perſien und Centralaſien zuſammenhangt und durch das Syriſche Tiefland, das öſtlich zwiſchen dem Tigris und Euphrat ein meſopotamiſches Fruchtland, weſtlich eine Wüſte iſt, auf Arabien und Afrika hinweiſt. Das Bergland der Kleinaſiatiſchen Halbinſel zerlegt ſich abermals in die Formation der Tauriſchen Keſſelthäler, des wald- und buchtenreichen Libanons und des Jordanthales, deſſen Sohle die tiefſte aller Thäler iſt. Der Jordan fließt von Norden durch den ſchönen Geneſarethſee, durch die Ebene von Jericho und ein ungleiches Klippen- und Hügelland in das tiefgelegene todte Meer.

γγ) Nach Weſten zu bildet die Europäiſche Halbinſel in ihrer Kerngeſtalt ein rechtwinkliges Dreieck, deſſen Baſis die continentale Aſiatiſche Seite, deſſen andere Kathete die mediteraneiſche Afrikaniſche, deſſen Hypotenuſe die Oceaniſche Amerikaniſche iſt. In Europa erreicht die Gliederung der Formen auf der Oſthemiſphäre ihr Maximum. Europa iſt eine Halbinſel von Halbinſeln. Der vielbuchtige Küſtenſaum der peninſularen Auswachſungen überwiegt den Stamm ſchlechthin, während es zugleich der Begleitung von Geſtadeinſeln als einer Ueberbrückung zu andern Continenten nicht entbehrt. Zwar enthält es in ſeinem Innern durch den Zug der Pyrenäen, Alpen und Karpathen den Gegenſatz eines Hoch- und Tieflandes, allein derſelbe iſt nicht abſtract, ſondern das Gebirge läuft allenthalben in kleinere vielſpitzige Berg- und Hügellandſchaften mit fruchtbaren Seitengehängen aus, die zahlreiche Quellen ernähren. In ſeinem Centrum aber bringt es, hierin ſehr von Afrika und Aſien unterſchieden, ein Land hervor, das mit der allſeitigſten Berührung nach Außen, in ſich die normalſte Ausgleichung und Abrundung aller Bodenformen darſtellt: Deutſchland!

Dieſe Eigenthumlichkeit Europa's, die Vermittelung der Extreme zu ſein, wird noch dadurch erhöhet, daß es ganz in der gemäßigten Zone liegt, nördlich an die ſubarktiſche, ſüdlich an die ſubtropiſche angrenzend. Europa, ſo klein ſein Areal, beſitzt daher die abſolut welthiſtoriſche Poſition. Es zerfällt in drei Gruppen.

Die erſte derſelben iſt die der continentalen Seite. Sie beſteht zunächſt aus der Sarmatiſchen Ebene, die öſtlich vom Ural und dem Kaspiſchen Meere, ſüdlich vom Kaukaſus, dem ſchwarzen Meer und den Karpathen, weſtlich und nördlich von dem Uraliſch-Baltiſchen Landrucken begrenzt wird und große, langläufige Flüſſe nach Süden und Norden entſendet; ſodann aus dem öſtlichen, ſeereichen Uferlande des Baltiſchen Meeres zwiſchen der Küſte und dem Baltiſchen Landrücken; endlich aus der Scandinaviſchen Halbinſel, die auf der Oſtſeite ein ſchmales Tiefland mit vielen Geſtadeflüſſen, auf der Weſtſeite einen ſchroffen Abfall des Kjölengebirges darſtellt.

Die zweite Gruppe beſteht aus den drei Halbinſeln der mediterraneiſchen Seite, nämlich aus der Griechiſchen, die ein Bergland iſt und durch ihre Inſelflur mit Aſien zuſammenhängt; aus der Italiſchen, die in eine ſüdliche Inſel, in das Appenniniſche Bergland und in das Lombardiſche Fruchtland der Ebene des Poſtroms ſich eintheilt und zu allen Puncten der Umgrenzung des Mittelmeers ſich gleichmäßig verhält; endlich aus der Iberiſchen, die, wie Hellas, ein Bergland iſt und ſchon eine Oceaniſche Beziehung hat. In dieſer Reihenfolge haben dieſe Halbinſeln auch chronologiſch Epoche gemacht.

Die dritte Gruppe beſteht aus den Ländern der Oceaniſchen Seite, Frankreich, England und Deutſchland. Frankreich iſt halb continental, halb moritim und hat in der Bretagne die Neigung, peninſular zu werden. England iſt als Inſel ſchon abſolut Oceaniſch, hat aber zugleich durch ſeine Nähe zum Baltiſchen Meere und zum Feſtlande ein inniges Verhältniß. Deutſchland endlich iſt ein vollkommenes Stufenland, welches ſüdlich das Alpiniſche Hochgebirge mit dem in das ſchwarze Meer fließenden Donauſtrom; ferner die Baieriſche nach Franken zu ſich abdachende Hochebene enthält, deren Hauptſtrom der Main iſt und die vom Schwarzwald bis zum Rieſengebirge hin in eine Menge kleiner Randgebirge verläuft; ſchließlich nach Norden das Tiefland, welches in die Niederländiſche, Sächſiſche und Wendiſche Ebene ſich zerlegt, deren jede einen Strom in ſich aufnimmt, den Rhein, die Elbe und die Oder. Alle productiven Erfindungen und Entdeckungen (freies Städteweſen, Gothiſche Baukunſt, Oelmalerei, Schießpulver, Spinnrad, Taſchenuhr, Bergbaumethode, Buchdruck, der Gedanke der in ſich unendlichen Palingeneſie durch Reform, die Föderativpolitik, welche die Eigenthümlichkeit der Einzelſtaaten beſtehen läßt, die Entdeckung der wahren Bewegung der Himmelskörper, die neuere Muſik, die moderne Philoſophie, die mehr als Copie antiker Präcedenzen iſt u. ſ. w. bis zur Böttcher'ſchen Schießbaumwolle) gehen deshalb conſequent von dieſem Centrallande aus, wenn ſich auch die peripheriſchen Länder in der praktiſchen Verarbeitung anſtelliger zeigen und die Deutſchen ſich noch immer über die Bedeutung ihrer Weltſtellung täuſchen und täuſchen laſſen. Die Deutſchen ſind das Opfer ihrer kosmopolitiſchen Beſtimmung und wandern daher auch unter alle andern Völker als Koloniſten aus.

2) Die Weſthemiſphäre.

§ 511.

Die Oſthemiſphäre der Erde zeigt in ihrer Plaſtik ein in ſich vollkommen abgeſchloſſenes Ganze, ſo daß eine weitere Geſtaltung der Erdoberfläche vielleicht ſogar überflüſſig erſcheinen könnte. Allein alle charakteriſtiſchen Formen ſind in ihr relativ außereinander. Die Natur hat ſich daher noch die höhere Aufgabe geſtellt, alle jene Formen zu einer einzigen Syntheſe ſo zuſammenzufaſſen, daß eine jede unmittelbar auf alle übrigen ſich bezieht; eine Syntheſe, die nicht möglich war, ohne durch ſolche Verſchmelzung die Schärfe der iſolirt auftretenden individuellen Form abzuſchleifen. Dieſe organiſche Totalität, die alle Formen der Oſthemiſphäre zur Gliederung eines Einzigen Syſtems in ſich wiederholt und zuſammenfaßt, iſt Amerika, deſſen geſchichtliche Beſtimmung eben ſeiner geographiſchen Eigenthümlichkeit halber nicht zu Culturinitiativen, wie die Länder der alten Welt, ſondern zur Fortſetzung und harmoniſchen Verarbeitung derſelben angelegt iſt. Amerika, durch und durch, auch im feuchten Klima oceaniſch, erſtreckt ſich in der Kerngeſtalt eines durch einen Iſthmus verbundenen Doppeldreiecks durch alle Zonen auf der Nord- und Südhälfte der Erde, während Auſtralien ſüdpolariſch, Afrika tropiſch iſt, Aſien und Europa der Nordhälfte des Planeten zufallen.

§. 512.

a) Amerika's Inſelflur, der Weſtindiſche Archipel, beſteht aus den vulcaniſchen Inſeln der kleinen Antillen; aus den Gebirgsinſeln der großen Antillen, in welche eigentlich der Gebirgszug der Halbinſel Yucatan ſich fortſetzt, und aus den Korallenbanken der Bahamainſeln. Dieſe Inſelflur unterſcheidet ſich nun von der Oceaniſchen dadurch, daß ſie nicht, wie dieſe, ein abſtractes Fürſichſein hat, vielmehr von dem Continent im Halbkreiſe umkranzt wird und mit ihm daher in unmittelbarer Wechſelwirkung ſteht.

§. 513.

b) Der gediegene Amerikaniſche Continent, das Analogon Afrika's, iſt Südamerika. In ihm contraſtirt das vulcaniſche Hochgebirge der Anden im Weſten, das zwar große Hochebenen enthalt, jedoch faſt gar kein Geſtadeland bildet, mit dem öſtlichen Tiefland. Dies ſelber zerfällt in drei große Stromſyſteme, in das untere ſüdliche des Rio de la Plata; in das mittlere öſtliche des Amazonas und in das obere nordöſtliche des Orinoko. Das erſte iſt vom zweiten durch das Braſilianiſche Berg- und Waldland, das zweite vom dritten durch das Parallelgebirge des Orinoko geſchieden. Die Stromebenen ſind gewaltige Grasfluren. Durch dieſe Vegetation unterſcheiden ſich die Pampas des La Plata, die Selvas des Amazonas und die Llanos des Orinoko von den Auſtraliſchen Moräſten, den Afrikaniſchen Wüſten und den Aſiatiſchen Steppen.

Für die Structur der Verticalprojection Amerika's im Unterſchied von der Oſthemiſphäre iſt die ganz andere Richtung derſelben bemerklich. In der Oſthemiſphäre findet die Anſchwellung in einer Diagonale ſtatt, die von Süd-Weſten nach Nord-Oſten ſtreicht. In der Weſthemiſphäre geht die Richtung von Pol zu Pol.

§. 514

c) Das centrale, rein tropiſche Amerika geht von dem Iſthmus von Panama bis dahin, wo der von Süden nach Norden ſtreichende Stamm des mächtigen Kettengebirges ſich durch die Sierra de Sonnora und die Sierra de Madre in die weſtliche, centrale und öſtliche Cordillere auseinanderlegt. Es hat die Kerngeſtalt eines gleichſchenkligen Dreiecks, auf deſſen Oſtſeite in Honduras, namentlich aber in Yucatan der peninſulare, an Aſien erinnernde Typus hervortritt. Als vulcaniſches Alpengebirge, das Feuer dem Eis vermählend, mit tiefen Thälern und bedeutenden Hochebenen, wird es von zwei Oceanen begrenzt und entfaltet in ſeiner Geſtaltung das Maximum aller Contraſte von Erhabenheit und Gemeinheit, von Anmuth und Schauerlichkeit, von einfacher Schönheit und grotesker Phantaſtik, von impoſanter Würde und dämoniſcher Fratzenhaftigkeit, von berauſchender Ueppigkeit und troſtloſer Wüſtheit. Die Spitze der beiden Miztekken in Tzapotecan gewährt die auf der Erde einzige Fernſicht auf beide Oceane zugleich.

§. 515.

d) In Nordamerika erreicht Amerika endlich ſeine volle, mit nichts Anderm mehr vergleichbare Eigenthümlichkeit, indem es als Continent öſtlich in Halbinſeln ſich ausfächert, die es durch große Ströme und Seenketten wieder inſulirt. Es enthält, wie Südamerika, den Gegenſatz eines Hoch- und Tieflandes, allein ſein Hochland iſt nicht mehr vulcaniſch, breitet ſich in verſchiedene von Süden nach Norden ſtreichende Ketten aus, bildet ſich zum Stufenlande fort und entſendet große Ströme, wie den Colorado und den mächtigen, auf dem Gipfel des Felſengebirges entſpringenden Oregon in den ſtillen Ocean. Sein Tiefland aber zerfällt α) in die eiſigen Halbinſeln der arktiſchen Zone, Grönland und Baffinsland; β) in das ſeereiche Waldland am Polarmeer, an der Hudſonsbai und am Atlantiſchen Ocean vom Mackenziefluß bis zur Mündung des Lorenzoſtromes, zwiſchen welchen beiden Puncten vom großen Bärenſee bis zum Ontarioſee die größte Seenkette der Erde hinſtreicht; γ) in das Savannenthal, welches der Miſſiſſippi zwiſchen dem Felſen- und Ozarkgebirge, dem Wisconſin- und Alleghanigebirge, dem weſtlichen Miſſouri und dem öſtlichen Ohio bildet; δ) in das romantiſche und fruchtbare Küſtenland, welches von den Prairien von Texas ab bis zur Halbinſel Neuſchottland, ſüdwärts von den Ozarkbergen, den Alleghanis, den blauen und weißen Bergen mit einer Menge von Geſtadeflüſſen an das hafenreiche Ufer des Atlantiſchen Meeres grenzt und das eigentliche Amerikaniſche Culturland, die einſtige höhere Wiedergeburt Europa's, ausmacht.

So ruft Göthe den Vereinigten Staaten zu:

Amerika, du haſt es beſſer
Als unſer Continent, das alte,
Haſt keine verfallenen Schlöſſer
Und keine Baſalte.
Dich ſtört nicht im Innern,
Zu lebendiger Zeit.
Unnützes Erinnern
Und vergeblicher Streit.

Zweiter Abſchnitt.

Der vegetabiliſche Organismus.

§. 516.

Das Princip des geologiſchen Organismus iſt die Selbſtgeſtaltung. Dies Princip hebt ſich im vegetabiliſchen Organismus zur Selbſterhaltung auf, ſo daß derſelbe von andern Organismen nicht nur als Individuum unterſchieden iſt, ſondern auch durch den perennirenden Proceß ſeiner Erneuung ſich ſelbſt davon unterſcheidet. Der vegetabiliſche Organismus macht ſich den geologiſchen zu ſeiner Baſis und überkleidet ihn mit der Farbe des geſättigten, friedlichen Grüns. Obwohl, als der Fortſchritt vom kryſtalliſchen Mineral, in ſteter Thätigkeit, entbehrt er doch noch der Rückkehr in ſich und geht in ſich ſelbſt aus ſich in immer neue, unbeſtimmt viele Individuen auseinander. Für die Darſtellung der Pflanze pflegt man im comparativen Verfahren ſchon immer vorwärts auf das Thier zu blicken: ſtreng genetiſch ſollte man aber zunächſt nur auf das Mineral rückwärts blicken und die Vergleichung der Pflanze mit dem Thier erſt bei dem Begriff des Thieres eintreten laſſen.

Im Begriff der Pflanze unterſcheidet ſich 1) der Begriff ihrer Geſtaltung überhaupt; 2) der Begriff ihres Lebensproceſſes; 3) der Begriff des Syſtems der mannigfaltigen Formen, in denen ſie ihren an ſich einfachen Typus mit unendlicher Phantaſie ausbreitet. Sie unterſcheidet ſich alſo anatomiſch, phyſiologiſch und morphologiſch.

A.

Die Form der Pflanze überhaupt.

§. 517.

Die Urgeſtalt der Pflanze iſt eine *Zelle*, die aus einer farbloſen Haut beſteht, in welcher eine ebenfalls ziemlich farbloſe Flüſſigkeit enthalten iſt

§. 518.

Aus dieſer Zelle als dem Primordialſchlauch bildet ſich durch ſpontane Triebkraft eine zweite Zelle; aus dieſer eine dritte u. ſ. w. heraus. Die Keimzelle, aus welcher die andere entſpringt, wird, als die Mutterzelle, oft, indem ſie vertrocknet, von der Tochterzelle abſorbirt.

§. 519.

Durch die verſchiedene Richtung, welche die Zellenformation in der Schichtung ihrer Reihen nimmt, entſteht ein *Gewebe*, worin die Zelle durch den Druck, den ihre Wandſchichten üben, anerenchymatiſch, parenchymatiſch u. ſ. f., höchſt mannigfaltige Geſtalten gewinnt und bald in Längen- und Querfaſern, bald in Röhren, bald in ſchraubenförmigen Windungen ſich verſchlingt.

Diejenigen Zellen, in denen die plaſtiſche Flüſſigkeit proceſſirt, ſind die, welche die Pflanze progreſſiv ernähren; diejenigen, in denen die flüſſige Subſtanz aufgezehrt iſt, nehmen als die *Spiralgefäße* nur noch Waſſerdunſt und Luft in ſich auf und verhärten endlich in ganzen Bündeln zu den abſterbenden Zellen, die wir *Holz* nennen.

Die Pflanze iſt aber nicht ein mechaniſches Aggregat von Zellen als ſelbſtſtändigen Individuen, ſondern alle Zellen ſind dem Typus untergeordnet, der in ſeiner Eigenthümlichkeit das eigentliche totale Individuum ausmacht, deſſen Begriff und Kraft die Geſtaltung der Einzelzellen wie der Art ihrer Schichtung von Innen aus beſtimmt.

§. 520.

Die Zelle iſt das wahrhaft vitale Organ der Pflanze. Nach Außen hin aber bringt die Pflanze ſich in der Scheibenform des Blattes hervor, das ſich durch einfache Veränderungen der cylindriſchen oder prismatiſchen Zuſammenziehung und flächenhaften Ausdehnung zum Stengel- Deck- Blumenblatt, zur Blumenkrone, zum Kelchblatt und den Geſchlechtswerkzeugen umgeſtaltet.

§. 521.

Ihre äußere Geſtalt unterſcheidet die Pflanze in die Doppelrichtung der Längen- und Queerachſe. Nach jener ſenkt ſie ſich mit der Wurzelfaſer in die Erde und ſproßt mit der Blattfeder in die Höhe dem Licht entgegen. Nach dieſer ſtellt ſie auf der ſenkrechten Achſe in der Progreſſion von 1, 2, 3, 5, 8 u. ſ. f. horizontale Nebenachſen auf, die man Appendicularorgane zu nennen pflegt, die aber nichts Anderes, als eine Wiederholung der Pflanze überhaupt ſind. Die Grundform der Pflanze iſt alſo eine ſenkrecht geſtellte Achſe mit peripheriſchen Radien, die in gleichen Abſchnitten einer an der Achſe aufſteigenden Spirallinie entſpringen. Immer iſt die Zahl, welche die Umläufe der Spirale angibt, um zwei Glieder dieſer Reihe von der ſpätern entfernt, welche die Abſchnitte des Cyklus anzeigt.

Hieraus ergibt ſich, daß die einfachſte Form der Pflanze den Gegenſatz der Thallophyten und Kormophyten d. h. der Ausdehnung in die Breite oder in die Länge darſtellt und daß dieſer Gegenſatz von Laub- und Stengelpflanzen ſich in die Form derjenigen Stammpflanzen auflöſt, welche, als Kaulokarpen, die Säule des vertical aufſteigenden Wurzelſtocks mit ſeitlichen Abzweigungen umringen.

B.

Der Lebensproceß der Pflanze.

§. 522.

Der Lebensproceß der Pflanze hat die doppelte Function das Individuum zu erhalten und es in neuen Individuen fortzupflanzen. Für ihre Selbſterhaltung entwickelt die Pflanze den Umlauf des Saftes in ihren Gefäßen, der von Unten nach Oben und von Oben nach Unten mit einer nach dem Unterſchied der Jahreszeiten verſchiedenen Geſchwindigkeit ſich bewegt. Dieſe Bewegung iſt mechaniſch, ſofern das Uebergehen der Flüſſigkeit von Zelle zu Zelle nach den Geſetzen der Capillarität erfolgt; ſie iſt chemiſch, ſofern die Nachbarzellen in der Exosmoſe und Endosmoſe die Eigenthümlichkeit ihres flüſſigen Inhaltes miteinander austauſchen; allein die mechaniſche wie die chemiſche Action ſind der organiſchen untergeordnet, welche den Saftumlauf durch ihre Spontaneität innerlich regiert.

§. 523.

Nur dieſe Spontaneität iſt auch die wahrhafte Urſache der chemiſchen Eigenthümlichkeit der Pflanze, die von Außen her zwar begünſtigt, verkümmert oder modificirt, nicht aber in ihrer ſpecifiſchen Beſtimmtheit hervorgebracht werden kann. In ununterbrochener Intusſusception nimmt die Pflanze Waſſer, Luft und Licht in ſich auf und verarbeitet dieſe elementariſche Nahrung nach Procenten, die durch ihre Individualität beſtimmt ſind, zu Milchſaft, zu ätheriſchen Oelen und Pigmenten. Wie die Geſtalt der Pflanze ihren letzten Grund nur in ihr ſelber hat, ſo auch die Art und das Quantum ihrer chemiſchen Beſtandtheile, die Beſtimmtheit ihres Geruchs und Colorits.

§. 524.

Das Leben der Pflanze iſt ſchon ein continuirliches Uebergehen von Zelle zu Zelle, von Knoſpe zu Knoſpe, von Blatt zu Blatt, von Zweig zu Zweig. Die Vermittelung ihrer Fortpflanzung durch einen beſondern Act iſt inſofern ein gewiſſer Ueberfluß, deſſen daher auch ſehr viele Pflanzen entbehren. Daß die Pflanze auf den höheren Stufen ihrer Bildung dazu fortſchreitet, iſt das Streben ihres Organismus, ſich in ſich ſelbſt zur Einheit zuſammenzufaſſen. Dieſe Einheit kann aber nicht zur Abſchließung in ſich gelangen, weil die Pflanze zwar Spontaneität, allein keine Centralorgane beſitzt. In der Geſchlechtlichkeit erreicht ſie nun wenigſtens eine Beziehung auf ſich im Unterſchiede von ſich ſelbſt, eine Reflexion der ſtets außer ſich gerathenden Individualität der Pflanze in ſich.

Die Organe der Befruchtung bilden ſich in umgekehrter Weiſe zu einer parallelen Congruenz aus, indem die eingeſtülpte Form als zum Empfangen geſchickt das weibliche Geſchlecht, die ausgeſtülpte Form als zum Erregen geſchickt das männliche charakteriſirt.

Die beſondern Momente des weiblichen Geſchlechtsapparates ſind der Fruchtknoten, der Fruchtgang und die Narbe; die entſprechenden des männlichen ſind der Staubbeutel, der Staubfaden und der Fruchtſtaub ſelber. Bei vielen Pflanzen fehlen die mittleren Organe des Fruchtganges und des Staubfadens oder ſind wenigſtens nur verkümmert vorhanden.

Bei der Vergleichung des pflanzlichen Organismus mit dem thieriſchen muß natürlich die weit größere individuelle Selbſtſtändigkeit des letztern auch für den Generationsact hervortreten, allein dieſe nothwendig höhere Vollkommenheit iſt kein Grund, die Analogie des Fruchtknotens mit dem Eierſtock, des Fruchtganges mit dem Fruchtgange des Uterus, der Narbe mit den Schamlippen, der Antheren mit den Hoden, des Staubfadens mit der Ruthe und des Pollens mit dem Samen zu leugnen.

§. 525.

Die Natur kann die Pflanze allerdings ohne den vollſtändigen Geſchlechtsproceß durch Sporenzeugung d. h. bloße Ablöſung einzelner Zellen in der Erweiterung ihres Gewebes, wie in den ſogenannten *Agamen* oder *Kryptogamen*, fortpflanzen. Bei den *Phanerogamen*, die zur Entwickelung der Blüthe gelangen, bringt ſie durch die verſchiedene Vertheilung der weiblichen und männlichen Organe große Unterſchiede hervor, indem ſie dieſelben bei den *Polygamen* in Einer Blume hermaphroditiſch vereint, oder bei den *Monökiſten* auf demſelben Individuum an verſchiedene Blumen, bei den *Diökiſten* endlich ſogar an verſchiedene ſelbſtſtändige Individuen vertheilt, in welchem Fall die Fortbewegung des Blüthenſtaubes durch die Luft und durch Inſecten vermittelt werden muß.

§. 526.

Wenn die Zelle des Blumenſtaubes durch das Eingangspolſter des Stigma ſchlauchartig mittelſt der Röhre des Piſtills in die Keimzellen des birnförmigen Fruchtzellenbehälters eindringt, ſo werden dieſe Zellen zur *Keimung* erregt, dehnen ſich aus und entwickeln als *Samenkorn* in einfacher Concentration das ganze pflanzliche Individuum von Neuem, während zugleich, indem ſo das höchſte Reſultat erreicht wird, der Glanz des farbenprangenden Kelches ſchnell verſchwindet und die Geſchlechtsorgane, da ſie ihrer Beſtimmung genügt haben, abwelken. Die *Fleiſchbildung*, die hierbei den Samenkern umhüllen kann, iſt an ſich ein Ueberfluß, der ſchon eine animale Tendenz verräth.

C.

Die Geſtaltabänderungen des vegetabiliſchen Typus.

§. 527.

Die beſondere Geſtaltung der Pflanze macht ein Syſtem aus, in deſſen mannigfachen Unterſchieden die Natur alle die Möglichkeiten verwirklicht, welche ſich aus der Iſolirung der pflanzlichen Organe zu einſeitigen Organiſmen, wie aus der Zuſammenfaſſung derſelben zu vollſtändigern und höheren Individuen ergeben. Die Geſtaltenreihe der Pflanzen ſtellt uns das allmälige, bei jedem Schritt als ein eigenthümliches Daſein angehaltene Werden der vollkommenſten Pflanze dar, die alle Eigenheiten der relativen Pflanzenbildung in der Energie ihres Lebens als conſtitutive Momente deſſelben nicht etwa zu einem Aggregat, ſondern zu ideeller Durchdringung verſammelt. Durch alle Stufen der Reihe kann man jedes Organ und ſeine Function in ſeinem progreſſiven Wachsthum verfolgen, allein das einzelne Organ z. B. das des Staubfadens, reicht nicht aus, den Unterſchied der Pflanzengeſtaltung zu begründen, wenn es auch ein bequemer Anhalt zur abſtracten Sonderung der Pflanzen iſt. Die Geſtaltabänderung des pflanzlichen Typus kann nur in ſolchen Organen begründet liegen, die zugleich die Totalität des Habitus beſtimmen. Dieſe Organe ſind 1) die Zelle, welche die Pflanze von Innen aus erbauet; 2) der Stengel und das Blatt, wodurch ſie ihre Formation nach Außen hin individualiſirt; 3) die Blüthe, welche die Pflanze als ein neues Reſultat hat. Zugleich drückt ſich in dieſen Unterſchieden der Proceß der Selbſtgeſtaltung, der Ernährung und Befruchtung und zwar ſo aus, daß, wo der letzte, auch der zweite und erſte, wo der zweite, auch der erſte, nicht aber umgekehrt, vorhanden iſt.

§. 528.

Der Virtualität des Lebens, welche der directe Zweck der Natur iſt, ordnet ſich die äſthetiſche Vollendung unter. Beide Momente, die Kraft des Lebens und die Schönheit der Form, können zuſammenfallen, allein dem Begriff der Natur gemäß iſt es nicht nothwendig und die höchſte Entwicklung des Pflanzenreichs ſo gut als die des Thierreichs zeigt uns ſchon eine gewiſſe Superfötation des Organismus, die bereits eine noch höhere Exiſtenz ahnen läßt und daher zwar bedeutungsvoller, allein nicht gerade äſthetiſch vollkommener iſt, in dieſem Punct vielmehr an ſich niedrigeren Organismen nachſtehen kann.

§. 529.

Die allgemeinen generiſchen Unterſchiede der Pflanzengeſtalt zerfallen wieder in die Beſonderheit der Arten und dieſe wieder in die Vereinzelung der Familien, die abermals in mannigfaltige Gruppen auseinandergehen, deren jede eine Idealgeſtalt zu gewinnen trachtet. Ueber 60,000 Arten zerlegen ſich in 100 Claſſen und 300 Familien. So ſtreng aber die Natur im Feſthalten der fundamentalen d. h. der innern Unterſchiede iſt, ſo ſehr liebt ſie es, im Aeußern die Unterſchiede frei zu laſſen, und oft bis zur Unkenntlichkeit zu maskiren. Der qualitativen Differenz ſicher, behandelt ſie das Hervortreten des einen oder andern Organs als charakteriſtiſchen Merkmals mit Gleichgültigkeit. Im Speciellen wird es daher immer möglich ſein, über die ſyſtematiſche Stellung mancher Pflanzen und Thiere zu ſtreiten, weil dieſelben in der That nach einzelnen Seiten hin Gründe eben ſowohl für dieſe als für eine andere Claſſification darbieten können.

1) Die erſte Gattung der Pflanzen iſt die der Zell-, Geweb- oder Markpflanzen, die auch, da ſie weder Wurzel, noch Stengel oder Blatt haben, Aphyllen gnannt werden. Die Algen und Flechten, die Pilze und Mooſe gehören hieher. Alle pflanzen ſich durch Sporen fort, welche das Moos bereits in Kapſeln einſchließt.

2) Die zweite Gattung der Pflanzen iſt die der Blatt-, Schaft- oder Scheidepflanzen, die daher auch Gefäßpflanzen genannt werden. Weil ſie aber ſich auch noch ohne Blüthe durch Sporen fortpflanzen, ſo heißen ſie auch Akotyledonen. Die Sporen capſuliren ſie und ſtellen die Kapſel entweder an der Achſe oder an deren Radien auf. Hiernach zerfallen ſie in den Unterſchied der Kaulo- und Phyllokarpen, d. h. der Stengel- und der Laubpflanzen. Unter jenen zeichnen ſich die Farren aus.

3) Die dritte Gattung der Pflanzen iſt die der Organ- oder Gliederpflanzen. Weil ſie ſich bis zur Blume entwickelt, heißt ſie auch die der Kotyledonen. Iſt der Samenlappen nur von Einem Hüllblatt umgeben, ſo ſind dies die Monokotyledonen, wie die Gräſer, Palmen, Liliaceen und Muſaceen. Iſt er dagegen von zweien Samenlappen umgeben, ſo

ſind dies die Dikotyledonen, die ihre größere Energie des Lebens auch dadurch beurkunden, daß ſie im Stamm zwiſchen Mark und Rinde die abſterbenden Zellen als Jahresringe verholzen. Haben ſie als Blüthe bloße Kelchblumen, ſo nennt man ſie Apetalen, wie die Nadelhölzer, der Lorbeer u. ſ. w. Haben ſie eine Blüthe mit der einfachen Krone der Corolla, ſo nennt man ſie Monopetalen, wie die Kartoffel als Thalamanthe, die Gurke als Kalykanthe. Haben ſie endlich eine vollſtändige mehrblättrige Krone, ſo nennt man ſie Polypetalen. Zu ihnen gehören als Thalamopetalen die Nelken, Ahorn, Kaſtanien, Linden u. ſ. f.; als Kalykopetalen die Doldengewächſe, die Myrten, die Hülſenfrüchte, die Roſaceen. Den Roſaceen gehören die Erdbeeren, Kirſchen, Pflaumen, Birnen und Aepfel an, in denen die Fleiſchwerdung bereits überwuchert.

Dritter Abſchnitt.

Der animaliſche Organismus.

§. 530.

Das Mineral geſtaltet ſich ſelbſt. Die Pflanze geſtaltet und ernährt ſich ſelbſt. Das Thier geſtaltet ſich ſelbſt, erhält ſich ſelbſt und empfindet ſich ſelbſt. Es iſt nicht nur, wie die Pflanze, an ſich lebendige Einheit, ſondern es kehrt auch aus dem Setzen ſeiner Unterſchiede für ſich ſelbſt als Einheit in ſich zurück und greift über ſeine Organe und deren Verrichtungen als ihre Urſache über. Das thieriſche Individuum verhält ſich ſubjectiv. Es lebt ſein Leben und erſcheint ſich ſelber, wenn es auch ſeinen Unterſchied von Anderem und von ſich ſelbſt nicht als reflectirte Differenz in der beſtimmten Unterſcheidung von Ob- und Subject zu ſetzen vermag. Es iſt noch nicht Geiſt, noch nicht Denken und Wollen, nur erſt Seele, pſychiſches Subject, als in ſich ſeiendes, ſich ſinnlich vernehmendes Leben.

§. 531.

Die Thätigkeit des Subjectes, durch welche es die Unterſchiede, in die es ſich auslegt, in ſich unmittelbar als Einheit zurücknimmt und in ihnen actu ſich gegenwärtig iſt, nennen wir Fühlen. Weil das Thier fühlt, ſchließt es ſich, auch in der Beziehung auf Anderes, doch immer mit ſich ſelbſt zuſammen. Dieſe innere Einheit hat auch eine ſchärfere Individualiſirung der äußeren Form zur Folge. Die Pflanze hat allerdings auch ein gewiſſes Maaß, allein die beſondere Grenze deſſelben iſt unbeſtimmt und verändert ſich z. B. nach der klimatiſchen Verſchiedenheit. Die Geſtalt des Thiers iſt gemeſſen und in ihrer Größe von vorn herein normirt. Die Pflanze, in holdem Leichtſinn nach allen Seiten ſproſſend, in ihrer Sehnſüchtigkeit allen Einflüſſen ſich preisgebend, entbehrt noch der Centralität, während das Thier, ein ſelbſtiſches Weſen, in derſelben ſeinen eigentlichen Charakter hat und daher ſeine Organe ſogar zu relativen Centraliſationen individualiſirt. Endlich iſt die Pflanze an ihren Ort gebunden. Die Richtung ihres Wachsthums dem Licht entgegen und das periodiſche Heben und Senken ihrer Blätter iſt zwar eine ſpontane, aber keine freie Bewegung in dem Sinne, daß ſie auch nicht ſein könnte. Das Thier dagegen, als ſich ſelbſt der Mittelpunct, hat Locomovibilität.

Aus der Seelenhaftigkeit als dem Weſen des Thiers, die es als ein Inneres gegen ein Aeußeres in Spannung ſetzt, ergibt ſich die Eigenthümlichkeit deſſelben in ſeiner Geſtalt, in ſeinem Lebensproceß und in der Syſtematik ſeiner individuellen Erſcheinung.

A.

Die Geſtalt des Thiers.

§. 532.

Die Geſtalt des Thieres unterſcheidet ſich 1) nach den Syſtemen der Vitalität; 2) nach der äußeren Gliederung; 3) nach der individuellen Modification derſelben.

I.

Das Leben und ſeine Syſteme.

§. 533.

Die Thierſeele als ſubjective Einheit iſt 1) als lebendige überhaupt mit der Pflanze zunächſt in der Reproduction ihrer in ſich abgeſchloſſenen Geſtalt identiſch. Weil ſie aber auch wenngleich nur fühlend Subject für ſich iſt, ſo iſt ſie 2) von der ſeelenloſen Pflanze darin unterſchieden, daß ſie ſich gegen die Außenwelt ſpannt und in noch ganz anderer Weiſe, als die Pflanze, reizbar iſt. Alle ihre Veränderungen ſetzt ſie 3) ſo für ſich, daß ſie ihren Unterſchied in die Einfachheit ihrer Identität mit ſich aufhebt. Erſt dieſe einfache Durchdringung ihrer Unterſchiede iſt der wahrhafte Grund der beſondern Beſtimmtheit, welche der Proceß der Ernährung und Erregung annimmt.

Dieſe Beſtimmungen der Ernährung, der Erregung und der Empfindung werden im Thier zum reproductiven oder vegetativen, zum irritablen oder plaſtiſchen und zum ſenſiblen oder animalen Syſtem. Jedes dieſer drei Syſteme zerlegt ſich, je höher die Bildungsſtufe des Thieres ſteht, in immer mehr beſondere Verzweigungen, die wiederum Syſteme für ſich bilden.

Das qualitative Element, worin die Reproduction ſich darſtellt, iſt die Lymphe; worin die Irritabilität, das Blut und die Muskelfiber: worin die Senſibilität, die gangliöſe, ſpinale und cerebrale Markſubſtanz.

1) Die Reproduction.

§. 534.

Das Thier beginnt, wie alles Organiſche, ſeine Bildung aus dem Flüſſigen. Die waſſerhelle, etwas ſalzige, eiweißſtoffige, leichtgerinnbare klebrige Lymphe iſt die primitive, noch neutrale Animalität, die ſich zum Zellgewebe entwickelt, welches bald zur Faſer, bald zum Gefäß, zum Knochen und zur Haut ſich ſpecificirt.

§. 535.

Die Grundgeſtalt, welche das Thier in ſeinem pflanzlichen Leben nach Außen hin annimmt, iſt die eines häutigen Cylinders oder Sackes, der eine oder zwei durch die Selbſtbewegung des Thiers verſchließbare Oeffnungen hat, um in ſich unterbrechender Intusſusception Stoff zur Ernährung in ſich aufzunehmen und die nicht aſſimilirten Reſte wieder auszuſchneiden. In jener Beziehung wird die Oeffnung zum Munde, in dieſer zum After.

§. 536.

Zwiſchen beiden Functionen liegt der Act der Scheidung des Aſſimilirbaren vom Unverdaulichen in der Mitte und für ihn geſtaltet der Organismus, je weiter er ſich fortbildet, um ſo viel Leben als möglich aus dem Unorganiſchen in ſich aufzunehmen, ein immer zuſammengeſetzteres Organ: das Eingeweide. Im Weſentlichen iſt daſſelbe ein Schlauch oder ein Schlauch von Schlauchen, die vollſtändig aus Speiſeröhre, Magenſack, Blind-, Dunn- und Dickdarm beſtehen, welche von drüſenreichen Abſonderungsorganen, der Galle, Milz, Leber und Niere, umgeben ſind. Das Thier macht im Darm ſeinen vegetativen Proceß zu einem innern.

2) Die Irritabilität.

§. 537.

In ſeiner Ernahrung iſt das Thier der Pflanze zwar formaler Weiſe ähnlich, allein doch vermöge ſeiner Seelenhaftigkeit auch in dieſem Proceß eigenthümlich, indem es ſich nicht blos paſſiv verhält, ſondern nach ſeinem Bedürfniß Nahrung zu ſich nimmt. In ſeiner Erregbarkeit iſt es noch eigenthümlicher, weil es dieſelbe an beſondere Organe zu binden vermag, welche der Pflanze fehlen, die der Außenwelt mit ihrem ganzen Daſein ſich hingibt.

a) Das Blut. Die animale Flüſſigkeit entwickelt ſich dadurch zur Irritabilitat, daß ſie ſich centraliſirt und eine dualiſtiſche Strömung in die Peripherie des Organismus und von ihr zurück begründet. Ein ſolches Centrum nennen wir Herz und die Gefäße, in welchen die Flüſſigkeit rotirt, Adern. Dieſe Flüſſigkeit, urſprünglich Lymphe, wird in den Vertebraten zum wahrhaften Blut, indem der Athmungsproceß es durch den Sauerſtoff oxydirt, röthet, befeuert. Das lymphatiſche Moment wird dann zum ſeröſen Blut und das eigentliche Blut, in welches als das ſpecifiſche animale Fluidum der unorganiſche Stoff durch die Verdauung ſich verwandelt, entwickelt ſich in Zellkernen, deren Geſtalt immer der des ganzen Organismus entſpricht und welche, wenn ſie gereift ſind, ſich in die beſondere Stoffe umbilden, aus denen als dem Albumin, Fibrin, Protein, Caſein u. ſ. f. das Thier chemiſch beſteht. Was der Aether für das kosmiſche Univerſum, das iſt das Blut für den thieriſchen Organismus: es enthält ihn nach ſeiner ganzen realen Möglichkeit.

In den Rhythmus des pulſirenden Blutes reflectirt ſich jede Seelenerregung des Individuums, ſo wie in ſeine Beſchaffenheit die Qualität der Ernährungsſtoffe. Hierin liegt eben der irritable Charakter des Blutes als des im Fluß des Werdens begriffenen Thierleibes. Im *großen Kreislauf* der Arterien und Venen, und im *kleinen Kreislauf* der Athmungsorgane unterhält es die continuirliche Spannung des individuellen Lebens nach Innen und Außen.

b) Der *Muskel*. Die Selbſtſtändigkeit des thieriſchen Organismus kann ſich nach Außen hin nur dadurch behaupten, daß er gegen empfangene Regungen zu reagiren und durch freie Selbſtbeſtimmung ſich zu bewegen vermag. Für dieſe Thätigkeit entwickelt er das Muskelſyſtem, deſſen Organ die *Muskelfibern* ſind. Die Muskelfiber iſt eine contractile Faſer, die, bald längenförmig, bald kreisförmig geſtaltet, ſich ſowohl ausdehnt, als zuſammenzieht. Die Muskelfaſern legen ſich zu *Bündeln* zuſammen, deren Gewebe das ſogenannte *Fleiſch* ausmacht. Die Muskelbildung unterſcheidet ſich aber nach der Doppelrichtung des Organismus auf ſich und auf die Außenwelt, α) in eine ſolche, die als *automatiſche* unabhängig von der momentanen Selbſtbeſtimmung die allgemeine Thätigkeit des Lebensproceſſes in ſeiner Ernährung vollzieht und theils im Herzen, theils im Magen erſcheint; β) in eine ſolche, die von der Selbſtbeſtimmung als ein einzelner Act ausgeht und den Muskel willkürlich an- oder abſpannt.

c) Das *Skelet*. Die Muskelbewegung ordnet ſich diejenigen Gewebe des Organismus unter, welche durch ihre Begrenzung ſeine Geſtalt innerlich und äußerlich als Eingeweide, Knochen- und Hautſkelet umzeichnen. Das Skelet findet in kohlenſauren Kalkſchaalen, in Horndecken, im Knorpel und im phosphorſauren Kalkknochen ſeinen feſten Halt. Das Skelet iſt das *relativ todte* Moment des Thiers, welches daher ſeine Muskeln an Skelettheile als Bänder anheftet, mit denen es ſie willkürlich hebt oder fallen läßt. Für dieſe entgegengeſetzte Richtung bildet ſich der Muskel zum Strecker oder Beuger fort. Bei den niedern Thieren wirft die Natur das Knochengerüſt nach Außen; bei den höhern Thieren wendet es ſie nach Innen und bedient ſich ſeiner endlich ſogar zur Schutzumhüllung der Markſubſtanz.

3) Die Senſibilität.

§. 538.

Die Reproduction und Irritabilität heben ſich in der Senſibilität als ihrem wahrhaften Grunde auf. Erſt das fühlende Subject iſt das wirkliche Thier als die einfache, in ſich zurückkehrende Einheit aller ſeiner Unterſchiede. Der Proceß des Fühlens hat ſein Organ an dem Nerven. Der Nerv iſt jedoch nicht als ſolcher für ſich die Urſache des Gefühls, ſondern nur das Mittel ſeiner Realiſirung, denn die erſte und letzte im Thier handelnde ideelle Cauſalität iſt ſeine Subjectivität ſelber. Es iſt daher umſonſt, die Senſibilität mechaniſch oder chemiſch erklären zu wollen. Es iſt umſonſt, ſie durch den Ausdruck Lebenskraft ſcheinbar begreiflich zu machen. Nur durch ſich ſelbſt als reine *Selbſtbeſtimmung*, die von ſich anfängt und ſich ſelbſt zum Zweck hat, iſt ſie begreiflich. Der Nerv als ihre ſinnliche Selbſtdarſtellung iſt eine aus Kohlen- und Waſſerſtoff, aus Eiweiß, Phosphor und andern Stoffen beſtehende weiche und weiße Subſtanz, die aus kleinen Kügelchen ſich zu Faſern ausſtreckt. Dieſe Faſern ſind von einer feſtgewebten Scheide umgeben, liegen, wie die Muskeln, in Bundeln zuſammen, verlaufen ſich in Fäden, verſchlingen ſich in Knoten und durchweben netzartig den ganzen Organismus.

§. 539.

Weil das Thier ſich einerſeits auf ſich, andererſeits nach Außen hinrichtet, ſo iſt der Nerv ein doppelter, nämlich entweder der *ſenſitive* oder der *motoriſche*. Das Thier bildet entweder die Außenwelt ſeiner Seele oder ſeine Seele der Außenwelt ein. Von beiden Proceſſen iſt der inſtinctive der unmittelbaren Selbſterhaltung unterſchieden, der in dem *plaſtiſchen* Nerven ſein Organ findet. Das Nervenſyſtem nimmt alſo das Syſtem der Reproduction und der Irritabilität in ſich auf und macht ſie in ſich zu eigenthümlichen Functionen. Hieraus ergibt ſich der Unterſchied der Nerven:

a) als der plaſtiſchen in den *gangliöſen Nervenknoten*, die weder der Empfindung noch der Bewegung dienen, ſondern nur die Ernährung vermitteln helfen und bei den höhern Thieren als das Syſtem der *Abdominalnerven* erſcheinen;

b) als der motoriſchen Nerven, die eine *fadenartige* Geſtalt haben und bei den höhern Thieren ſich im *Rückenmark* concentriren, ſie realiſiren die Bewegung der unwillkürlichen und willkürlichen Muskeln; jene durch unmittelbare Reflexbewegung, dieſe durch Vermittelung der Innervation, indem die urſprüngliche ganz ideelle Selbſterregung dem Nerven ihre Richtung durch freie Anſpannung einſtrahlt;

c) als der ſenſitiven Nerven in den *Ringen* oder *Halbkugeln* der *Gehirnmaſſe*. Von hier als ihrem Centrum laufen ſie peripheriſch aus und ſpecificiren ſich in den *Sinnesnerven* für die Aufnahme beſtimmter Reize der Materie überhaupt, des Geſchmacks und Geruchs derſelben, des Lichtes und des Schalles. Das Rückenmark mündet in das Gehirn, welches bei den Wirbelthieren ſich mit ſymmetriſch gebaueten Hemisphären in ein hinteres und vorderes unterſcheidet, von denen erſteres die Function der Selbſterhaltung und Erhaltung der Gattung, das zweite die Function der Erkenntniß zu üben ſcheint. Die wirkliche Beſtimmtheit einer beſondern Richtung der animalen Thätigkeit kann nämlich immer nur auf einen beſtimmten Nerven zurückgeführt werden, deſſen *Primitivfaſer* in der Hirnmaſſe enthalten iſt, wie wir bei dem Unterſchied der Erregung der ſenſitiven und der motoriſchen Nerven ganz deutlich ſehen. Was daher *allgemeine pſychiſche Actionen* anbetrifft, ſo iſt für dieſelbe nicht ein *beſonderer* Theil der Hirnſubſtanz als Realgrund anzuſehen, ſondern die *Thierſeele in ihrer Totalität* hat dieſe *Individualität*, der alsdann auch die Structur des Hirns und des geſammten Organismus entſpricht. Nur der das ganze Thier durchdringende Unterſchied des vegetativen und animalen Lebens kann ſich auch im Gehirn reproduciren, ohne übrigens, wie dies durch die phrenologiſche Atomiſtik geſchieht, deſſen dialektiſche Natur aufzuheben.

II.

Die äußere Gliederung der Thiergeſtalt.

§. 540.

Nach Außen hin wird die Geſtaltung des Thieres durch ſein Inneres bedingt. Ihre allgemeine Tendenz iſt die Darſtellung der ſubjectiven Selbſtbeſtimmung als des eigentlichen Weſens des Thiers und das Thier ſucht daher 1) die verſchiedenen Syſteme ſeiner Lebendigkeit in ſich zu centraliſiren; 2) ſich der allgemeinen Schwere und dem unmittelbaren Zuſammenhang mit der elementaren Natur zu entreißen; 3) die Geſtaltung jener vitalen und dieſer mechaniſchen Organe zu einer harmoniſchen Formation zu verſchmelzen.

§. 541.

1) In erſterer Beziehung ſtrebt das Thier, die Reproduction, Irritabilität und Senſibilität in beſondern *Höhlen* zu individualiſiren, von denen ſucceſſiv bei den Bauchthieren die *Bauchhöhle*, bei den Gliederthieren auch die *Bruſthöhle*, bei den Sinnenthieren auch die *Kopfhöhle* zur vollendeten Erſcheinung gelangt.

Bei den Bauchthieren iſt dieſer Unterſchied noch in dem Uebergewicht des vegetativen Lebens zurückgehalten. Sie bergen den nackten Leib, der nur ein Magenſack iſt, in Kalkſchaalen u. dgl., die in ihrer Todtheit in Form, Farbe und Zeichnung oft ſchön und prächtig ſind. — Bei den Gliederthieren geht umgekehrt der Unterſchied in ein Uebergewicht des irritablen Lebens über, welches die Muskeln mit Hornſcheiden überzieht und einen geringelten, eingekerbten, gezahnten, beſchildeten, fußreichen, oft geflügelten Leib hervorbringt. — Erſt bei den Kopfthieren entwikkelt ſich allmälig die harmoniſche Ausgleichung der Bauch-, Bruſt-, und Kopfhöhle mit der freieren Ausbildung des Kopfes ſelber. Noch einmal wiederholen die Fiſche die Formloſigkeit der Gaſtrozoen; noch einmal erinnern die Vögel an die Arthrozoen, bis in den Säugethieren Verdauung und Athmung ſich der Rückenwirbelſäule und ihrer Ausmündung in die Kopfhöhle entſchieden unterordnen.

§. 342.

2) Als fühlendes Subject nimmt das Thier Raum und Zeit in ſich hinein und bringt daher *willkürliche Bewegung ſeines Ortes hervor*. Durch die Kraft ſeiner Selbſtbeſtimmung überwindet es die Trägheit der allgemeinen Schwere und erſchafft ſich, um ſein eigenes Centrum rotirend, ſeinen Schwerpunct in ſich ſelber. Indem es aber, mehr oder weniger, in einem *beſondern Elemente* lebt, iſt es ausgerüſtet, ſich von demſelben durch ſeine eigene Thätigkeit unterſcheiden zu können. Es beſiegt nämlich den Widerſtand des Waſſers, der Luft und des Bodens durch äußere Organe, die als *Floſſe, Schwanz, Flügel, Fuß, Arm*, ihm dazu dienen, die Außenwelt theils als eine ihm entſprechende poſitiv heranzuziehen, theils als eine ihm widerſprechende negativ abzuwehren und ſich ſo — mechaniſch — durch den ſelbſtgeſetzten Unterſchied in der Gleichheit ſeines Fürſichſeins zu erhalten.

§. 343.

3) Weil der thieriſche Organismus ſeinem Weſen nach univerſell iſt, ſo erſcheint er auch äußerlich zur allſeitigen Wahrnehmung und Bewegung gebildet. Das Leben als ſolches bemühet ſich, ſeinen Organen diejenige Lage und Stellung zu geben, in welcher ſie die größte Energie ausüben können und vertheilt ſie daher in den verſchiedenen Höhlen des Leibes nach dem

Bedürfniß ſeiner Oekonomie zunächſt ohne Rückſicht auf das äſthetiſche Intereſſe. — Nach Außen hin aber geſtaltet es den Organismus ſo, daß die Beweg- und Sinnesorgane eine ſymmetriſche Stellung empfangen, die, ſofern ſie zwiſchen ſich einen mittleren Einheitspunct finden, ſich zur Harmonie ausgleichen, wie z. B. der Rumpf zu den untern und ſeitlichen Extremen, Mund- und Naſenöffnung zwiſchen den Augen und Ohren eine ſolche Mitte iſt.

Im Beſondern beobachtet die Geſtaltung das Geſetz der Ausſtrahlung, d. h. des Ueberganges der einfachen Einheit in die Verdoppelung, der Zweiheit in die Dreiheit, der Dreiheit in die Fünfzahl u. ſ. f., wodurch ein ſtockwerkartiger Aufbau der Gliederung begründet wird, wie ſich z. B. der Oberarm, die Armſpeichen, die Handwurzel und die Fingerphalangen ſo verhalten.

Die letzte Beſtimmtheit empfängt die äußere Geſtaltung des Thieres durch die Modalität, mit welcher die Natur in ihr überall den Schwung der Curve durchſetzt, ſo daß die Geradlinigkeit nirgends zur abſtracten Reinheit gelangt, ſondern bald zur ſphäriſchen, bald zur cylindriſchen, bald zur konoidiſchen Form oder ſonſt mannigfach variirten Wellenlinie übergeht.

III.

Die individuelle Modification der Geſtalt.

§. 544.

Die individuelle Modification der Geſtalt wird durch diejenige Veränderung hervorgebracht, welche der Organismus 1) ſchon in der Periode ſeines embryoniſchen Werdens; 2) in der Ausbildung ſeiner Sexualität und 3) in ſeinen Altersſtufen durchläuft.

§. 545.

1) Die urſprüngliche Geſtaltänderung hat den Zweck, das Thier im Proceß ſeines Werdens alle ſeine Vorausſetzungen in ſich

als Einheit und Totalität actu wiederholen zu laſſen. Bei den Weichthieren als den anfänglichen iſt dies daher noch wenig der Fall: bei den Gliederthieren verfällt die Veränderung als *Metamorphoſe* in die abſtracte Vereinzelung beſonderer Geſtalten; erſt bei den Säugethieren wird ſie als die *Werdegeſtalt* im Leben des Embryo und Fötus zur ſucceſſiven Wiederholung der früheren Standpuncte der Thierbildung. Jedes Thier, und je höher es ſteht, um ſo mehr, hat in ſeiner Geſtalt von vorn herein eine ſinguläre oft kaum ſagbare Schattirung.

§. 546.

2) Durch den Unterſchied des *Geſchlechts* empfängt das *weibliche* Thier in ſeiner Geſtalt die Modification, nach Außen hin einfacher, einfarbiger und ſchmuckloſer zu erſcheinen, weil es ſeine Kraft im Innern ſammeln und den Keim des neuen Individuums in ſich austragen muß. Das *männliche* Thier dagegen, als das thätig erregende, erſcheint formenreicher, vielfarbiger, mit Fleiſchwulſten, Flügeln, Hörnern, Mähnen u. dgl. geſchmückt.

§. 547.

3) Im Durchgang durch die verſchiedenen *Altersſtufen* erreicht das Thier einen Hochpunct ſeiner Erſcheinung, der mit der Reife ſeiner geſchlechtlichen Energie zuſammenfällt, nach welchem es ſich allmälig auflöſ't. Die Muskeln erſchlaffen, die Haut runzelt ſich abwelkend zuſammen, die Formen treten eckiger hervor und die Farben erblaſſen.

B.

Der Lebensproceß des Thieres.

§. 548.

Im Allgemeinen iſt der Lebensproceß des Thieres mit dem der Pflanze identiſch; er iſt theils Selbſterhaltung, theils Erhaltung der Gattung. Im Beſondern aber iſt er durch das Weſen des Thiers, Subject für ſich zu ſein, von denſelben Functionen der Pflanze qualitativ unterſchieden. Das Thier beſitzt nämlich ein wirklich theoretiſches Erfaſſen und ſelbſtſtändiges Verarbeiten der gegen es ſelber objectiven Welt und genießt im Gattungsproceß das Gefühl des Aufgebens ſeines Selbſtgefühls in die Allgemeinheit Gattung, während die Pflanze im Generationsact eben ſo gleichgültig bleibt, als im Ernährungsact.

I.

Die theoretiſche Aſſimilation.

§. 549.

Das Thier unterſcheidet ſich als Subject von der ihm objectiven Welt durch das Wahrnehmen derſelben, wenn auch daſſelbe in den niedrigen Thieren nur ein dumpfes Gefühl bleibt und ſelbſt in den höchſt organiſirten nicht zur Beſtimmtheit der Vorſtellung fortgeht, ſondern in einer für das Thier magiſch wirkenden Anſchauung ſtehen bleibt. Für den Umfang der theoretiſchen Aſſimilation ſtellt uns die Thierreihe eine Stufenleiter dar, in welcher zugleich die Organe der Auffaſſung immer zahlreicher und zuſammengeſetzter werden.

Die theoretiſche Aſſimilation zerfällt, der Geſtaltung und den Proceſſen der Natur entſprechend, in die des mechaniſchen, chemiſchen und idealen Sinnes.

§. 550.

1) Der mechaniſche Sinn hat die Materie als ſolche zu ſeinem Inhalt. Sein Organ iſt die Haut mit den unter ihr ausgebreiteten Nerven. Die Schwere der Materie fühlt das Thier als Druck; die Geſtalt der Oberfläche und der Begrenzung als Getaſt; den Unterſchied der materiellen Expanſion und Contraction als Wärme und Kälte der Temperatur.

§. 551.

2) Der chemiſche Sinn hat die Materie im Zuſtand ihrer Auflöſung zum Inhalt.

a) Die elaſtiſche Auflöſung der Materie in Gasform wird als Geruch empfunden. Das beſondere Organ dafür iſt die Naſe, eine trichterförmige Höhle, deren Schleimhaut dem Riechnerven den in ihr durch die Specification des Gaſes erregten Reiz zuleitet.

b) Die flüſſige Auflöſung des Materiellen in Form der Tropfbarkeit wird als Geſchmack empfunden. Das beſondere Organ dafür iſt ein ſtarker, willkürlich beweglicher Muskel, der als Zunge bei den höhern Thieren mit einer Menge von Nervenwarzen überzogen und überdem, die Verflüſſigung zu beſchleunigen, mit Speicheldrüſen ausgeſtattet iſt.

§. 552.

3) Der ideale Sinn berührt ſich mit ſeinem Inhalt gar nicht mehr unmittelbar, ſondern nur mit dem Bilde deſſelben, welches der Gegenſtand als Licht- oder Schallwelle von ſich projicirt. Der ideale Sinn des Thieres nimmt den Raum und die Zeit, jedoch noch nicht in ihrer Allgemeinheit, ſondern nur in der concreten Beſtimmtheit des unmittelbar Räumlichen und Zeitlichen wahr.

a) Der Sinn für die äußerliche Manifeſtation der Dinge durch das Licht iſt das Auge, welches von geringen Anfängen, von einfachen Nervenknoten an, bis zu einer beweglichen Hornkugel ſich fortbildet, die in Eiweißſtoff ſchwimmt und dem Sehnerven als eine natürliche Camera obscura den Reflex der Geſtalten und Farben vermittelt.

b) Der Sinn für die Manifeſtation der Innerlichkeit der Dinge als Innerlichkeit durch den Schall iſt das Ohr, ein Knochenhämmerwerk, das in muſchelförmigen und labyrinthiſchen Windungen dem Hörnerven die Vibrationen zuführt, in deren Erzittern die Dinge die Eigenthümlichkeit ihres Zuſammenhanges mit ſich ſelbſt darſtellen.

Sobald die Thiere nicht mehr durch die bloße Haut, ſondern durch Tracheen, ganz entſchieden aber, ſobald ſie durch Lungen athmen, bringen ſie auch aus ſich ſelbſt einen Ton hervor, der ihre Seele und deren Zuſtand als Stimme d. h. als ein thätiges Gehör, malt.

II.

Die praktiſche Aſſimilation.

§. 553.

Im Gefühl und mit den Sinnen nimmt das Thier die Welt wahr, die ſich gegen es ſelbſt als unorganiſche, d. h. als Mittel, verhält. In ſeiner Subjectivität greift es nicht nur über ſich, ſondern auch über ſeine Entgegenſetzung fort. Unmittelbarer Weiſe iſt dies Selbſtgefühl der Trieb des Lebens: in beſonderer Beziehung wird derſelbe zum Bedürfniß einer beſtimmten Vermittelung der Exiſtenz, zum Hunger: dieſer zwingt durch ſeinen Grimm das Thier zum wirklichen Ergreifen ſeiner Außenwelt, die es ſodann in der Verdauung zur Identität mit ſeiner eigenen Lebendigkeit verwandelt. Die praktiſche Aſſimilation iſt die reelle Negation des Objectiven.

§. 554.

1) Nach Außen hin verhält ſich das Thier praktiſch nur zu derjenigen Welt, die ihm an ſich ſchon inhärirt. Findet es die ſeiner Lebendigkeit nothwendigen Mittel ihrer Erhaltung, ſo wird ſein Selbſtgefühl in ihrer Aneignung zur Luſt erregt; ſeh-

len ihm dieſelben, ſo empfindet es dieſen Mangel als Unluſt, die bis zum tödtlichen Schmerz ſich ſteigern kann. Das Thier lebt zunächſt die allgemeinen Veränderungen des Jahres- und Tageswechſels und des meteorologiſchen Proceſſes im Wechſel von Schlaf und Wachen, in Wanderungen und verſchiedenen Stimmungen durch. Weil es noch kein Bewußtſein hat, wird es in die Sympathie mit dem Leben des Planeten überhaupt haltungslos hineingeriſſen und, nach dem Maaß ſeiner Bildungsſtufe, von ſeiner jedesmaligen Umgebung faſcinirt.

Den individuellen Kreis ſeines Lebens fühlt es als Inſtinct und benimmt ſich darin eben kraft ſeiner durch keine Reflexion geſtörten Beſchränktheit mit abſoluter Sicherheit, das ihm Angemeſſene aufſuchend, das ihm Widrige ignorirend oder vermeidend.

Iſt der Organismus nicht zur Selbſtgenügſamkeit in ſich abgeſchloſſen, ſo erweitert er ſich im ſogenannten Kunſttrieb durch Production an ſich ſelbſtſtändiger Werke, wie Neſter, Zellen, Netze u. dgl. Die ſchönen Schaalen der Konchylien nennen wir nicht Werke des Kunſttriebes; ſolche müſſen, während das Thier lebt, ein von ihm unabhängiges Beſtehen haben können. Der Kunſttrieb und die Regelmäßigkeit ſeiner Werke iſt ein Beweis der Unvollkommenheit der Thiere, die ſich durch ihn bemerklich machen. Gerade die vollkommeneren Thiere bringen Derartiges nicht hervor. Die Werke des Kunſttriebes ſind Ergänzungen des mangelhaften Organismus, äußerliche Hülfsorgane des Thiers, die es ſich ſelbſt erſt bereiten muß.

§. 355.

2) Das Thier hat zwar ſein Leben in ſich ſelber und vermag aus ſich als ſeinem eigenen Stoff zu zehren; allein es würde ſich darin auch verzehren, wenn es nicht Unorganiſches in ſich aufnahme, ſeinen Stoffwechſel von Neuem anzufachen. Dies Bedürfniß iſt der Hunger. Das Thier nimmt jedoch nicht nur Elementariſches, Licht, Luft, Waſſer, zu ſich wie die Pflanze, vielmehr auch Organiſches: Pflanzen und andere Thiere.

§. 356.

3) Die Thätigkeit des Thiers in der eigentlichen praktiſchen Aſſimilation beſteht in den Acten a) der mechaniſchen Bemächtigung des gegen es ſelbſt unorganiſchen Stoffes; b) in ſeiner Infection mit der Animalität durch die unmittelbare Energie des thieriſchen Subjectes; und c) in der Verdauung.

a) Für die mechaniſche Bemächtigung des Stoffs ſind die Thiere, je nach der Stufe ihrer Bildung, mit verſchiedenen Organen ausgerüſtet; am reichſten diejenigen, die mit ihren Extremitäten und Zähnen das widerſtrebende Leben anderer Thiere für ſich zu gewältigen haben. Zur Gewaltſamkeit geſellt ſich bei ihnen auch die Liſt, aber nicht als eine abſichtliche, ſondern als eine unbewußte Zweckmäßigkeit, deren Grund die Selbſtſucht des Lebens und die durch ſie geſteigerte rege Empfindlichkeit des Thieres nach Außen hin iſt.

b) Den unorganiſchen Stoff verändert das Thier ſchon ganz unmittelbar durch ſeine Aufnahme in die Sphäre ſeiner Lebendigkeit, deren Energie die ſpecifiſche Eigenheit des Stoffes ertödtet. Es inficirt den Stoff mit ſeiner Individualität, ſofern er derſelben an ſich ſchon als ein immonentes Moment ihres Weſens inhärirt, folglich in ihr ſchon urſprünglich überwunden iſt.

c) Die Vermittelung der Aſſimilation ſetzt in der Vollſtändigkeit ihres Proceſſes folgende Momente auseinander: α) die freie Intusſusception des Stoffes durch den Mund, wo ihn die Freßwerkzeuge, namentlich die Zähne, verkleinern und Zunge und Gaumen ihm Speichel beimiſchen, der ihn nicht nur verflüſſigt, ſondern auch animaliſirt. β) Hierauf wird der ſo inficirte Stoff im Magenſack durch deſſen Saft und periſtaltiſche Bewegung zum Chymus aufgelöſt, dann durch den Pförtner in den Blinddarm entlaſſen, von wo Saugadern alles Lebensfähige als Lymphe aufſaugen und als Chylus in den Bruſtgang ergießen. Dieſer Milchſaft bildet ſich zum Blut um, der Reſt des ausgebeuteten, entgeiſteten Chymus aber wandert γ) durch den Dünn- und Dickdarm weiter, nachdem die Gallenblaſe durch das Feuer ihres Saftes im Gegenſatz zur neutralen Auflöſung des Magenſeines den letzten Angriff auf die Heterogeneität des Stoffes gemacht und ihn abſolut überwunden hat.

Der Organismus excernirt die Luft im Athmen; das Flüſſige im Schweiß, Schleim und Harn; das Feſte im Koth. Dieſer Entäußerungsproceß iſt nicht nur ſo zu nehmen, als ob er das ſeinem Leben Unbrauchbare von ſich ausſtieße, ſondern zugleich ſo, daß er thatſächlich beweiſt, durch die Verdauung ſich ſelbſt zum Zweck und im Nahrungsſtoff nicht die Urſache, nur das Mittel ſeines Lebens zu haben, mithin ſeine Erregung von Außen in Wahrheit nur durch ſeine Selbſterregung zu begründen. Eben deswegen erneuet ſich in ihm auch das Bedürfniß der Nahrung, weil die Allgemeinheit ſeines Lebens in ihr nur einen Durchgangspunct findet.

III.

Der Gattungsproceß.

§. 557.

Zu ſeiner Gattung hat das Thier ein doppeltes Verhältniß. Einmal vermittelt es die Exiſtenz der Gattung als Erſcheinung durch die Zeugung eines neuen Individuums; ſodann aber zeigt ſich an ihm, daß es ſelber nur die Erſcheinung der Gattung iſt, indem es durch den Tod das Bekenntniß ſeiner Unſelbſtſtändigkeit und der Unſterblichkeit der Gattung ablegt.

§. 558.

In den niedern Thieren wiederholt die Natur noch die pflanzenhaften Formen der Fortpflanzung und entſpricht erſt in den getrennten Geſchlechtern der Inſecten und der Wirbelthiere dem Begriff der thieriſchen Individualität wirklich, inſofern das Individuum ſich hier durch den Gattungsact mit dem ihm immanenter Weiſe als ſeine Ergänzung entgegengeſetzten Individuum auf einem Augenblick zur wirklichen Allgemeinheit der Gattung erhebt. Das männliche und weibliche Thier ſuchen ſich gegenſeitig und wirken durch und durch polariſch auf einander. Das Ei des

Weibchens und der *Same* des Männchens ſind nur die letzte äußere Darſtellung ihrer ſich durch ſich ſelbſt auf einander beziehenden Paſſivität und Activität. Im Zeugungsact verliert das Individuum die Vereinzelung ſeines Selbſtgefühls; es geräth poſitiv außer ſich; es genießt ſich in abſoluter Selbſtvergeſſenheit, um jedoch bald wieder in ſeine individuelle Beſchränktheit zurückzufallen, denn es vermag noch nicht, ſeine Allgemeinheit, wie der Geiſt, als Allgemeinheit für ſich zu beſitzen.

§. 359.

Das Leben des Individuums erhält ſich nur durch die unaufhörliche Dialektik ſeiner Syſteme. Inſofern das Thier aus ihren relativen Vereinſeitigungen immer zur Einheit mit ſich zurückkehrt, iſt es *geſund*, im Gegentheil *krank*. Die wahrhafte Krankheitsform des Thieres iſt das *Fieber*, in welchem die *Simultaneität* der organiſchen Functionen in die *Succeſſion* auseinanderfällt und die Senſibilität im *Froſt*, die Irritabilität in der *Hitze*, die Reproduction im *Schweiß* einander folgen. Iſt dem Individuum der Widerſpruch der Krankheit unüberwindlich, ſo *ſtirbt es*. Allein auch ohne eigentliche Krankheit ſtirbt es, indem es ſeine ganze Möglichkeit auslebt. Jedoch wie allmälig dies geſchehe, ſo welkt es doch niemals ſo ab, wie die Pflanze, ſondern *bricht* endlich in einem plötzlichen Ruck zum Nichts zuſammen.

C.

Die Geſtaltabänderungen des animaliſchen Typus.

§. 360.

Die Geſtaltentwicklung des Thieres hat zwei Seiten: die innere der Selbſtſtändigkeit des Lebens und die äußere der zweckmäßigen Gliederung nach Außen. Die erſtere enthält das eigentliche Princip der Eintheilung der Thiere; die zweite das Motiv der beſondern Modification des animaliſchen Typus.

Die Eintheilung der Thiere ſtellt uns in einer unendlichen Mannigfaltigkeit der pſychiſchen Individualiſirung den Stufengang der Syſteme des Lebens dar, indem der Reproduction die Malakozoen, der Irritabilität die Arthrozoen, der Senſibilität die Oſteozoen entſprechen.

I.

Die Malakozoen.

§. 561.

Bei den im Feuchten lebenden Malakozoen iſt die äußere Gliederung gegen die Ausarbeitung der innern Organiſation gering. Die Polypen, Strahlthiere, Mollusken, Kephalopoden und Ringelwürmer haben eine höchſt energiſche Reproduction und Fortpflanzung, führen aber ein beſchränktes, nach Außen gleichgültiges Leben.

II.

Die Arthrozoen.

§. 562.

Bei den Arthrozoen ſtellt ſich umgekehrt in der ſorgfältigen Ausbildung des Skelets die äußere Gliederung und ihr Verkehr mit der Luft als das Weſentliche dar und ſchreitet a) von den **Kruſtenthieren**, b) durch die **Hexapoden**, c) zu den **Arachniden** fort. Die Hexapoden gehen als Mücken, Falter und Käfer mehr oder weniger durch verſchiedene Verwandlungsſtufen hindurch, während die Spinnen von allen Metamorphoſen frei ſind und einen flügelloſen, unbeſchildeten, theils nackten, theils behaarten Leib haben.

III.

Die Oſteozoen.

§. 563.

Dieſen Gegenſatz der Malako- und Arthrozoen als den Gegenſatz des Innern und Aeußern ſucht die Natur in den Oſteozoen dadurch aufzuheben, daß ſie der Vertheilung der vitalen Organe ſo wie der Extremitäten durch eine *Rückenwirbelſäule* einen feſten Anhaltpunct gibt. Eben deshalb unterſcheidet ſich hier die Geſtalt nach Außen hin mit Beſtimmtheit durch das Element, in welchem das Thier lebt. Die Oſteozoen ſind Waſſer- Luft- und Landthiere.

a) Die Waſſerthiere.

Die Waſſerthiere ſind, als die höhere Reproduction der Weichthiere, die phlegmatiſchen Gaſtrozoen, theils als *Gräten-* theils als *Knorpelfiſche*. Das Innere iſt hier noch eben ſo einfach, als die Geſtalt nach Außen hin ungegliedert.

b) Die Luftthiere.

Die Luftthiere ſind, als die höhere Reproduction der Gliederthiere, die Thorakozoen, theils als *Amphibien*, theils als *Vögel*. Die Amphibien drücken in den melancholiſchen Batrachiern und Ophidiern, Cheloniern und Sauriern den Kampf der Natur aus, das Thier nach Außen ſelbſtſtändig zu machen, während die ſanguiniſchen Vögel als Neſtflüchter oder Neſthocker mit Hals, Flügeln und Füßen in ihrem ätheriſchen Element das Extrem der äußeren Beweglichkeit darſtellen.

c) Die Landthiere.

Die Landthiere ſind die Kephalozoen, die zur vollkommenſten Ausbildung auch der Organe der theoretiſchen Aſſimilation und als Säuger zum innigſten Genuß der Gattung gelangen.

Sie ſind α) in den *Pinnaten* als Walen und Robben im Waſſer lebende *Floſſenthiere*;

β) in den Ungulaten als Dickhäuter und Wiederkäuer Pflanzenfreſſende Hufthiere;

γ) in den Unguiculaten als Nager, Raubthiere und Aeffer (Fledermäuſe, Maki's und Affen) Zeh-, Krallen- und Handthiere, die in Anſehung der Nahrung theils Carnivoren, theils Omnivoren ſind.

Im Affen erreicht die Natur als ſolche die höchſte Verwirklichung ihrer Möglichkeit. Der Inſtinct tritt zurück und ein verſtandloſes Nachahmungstalent tritt hervor. Die Jungenliebe wird extrem und der Ueberfluß von vier Händen zwingt das Thier von der Pronität weg zur aufrecht ſitzenden Stellung, nimmt ihm aber auch die Feſtigkeit des Auftretens. Der Affe wird ſo zum Zerrbilde des Menſchen, weil die Natur in ihm ſich zwar vollendet, ohne doch zu wirklichem Geiſt und Bewußtſein durchzubrechen, als mit welchen die Naturgeſtalt erſt zur vollkommenen Schönheit ſich verklärt und als ſymboliſcher Ausdruck der ſelbſtbewußten Vernunft — im Menſchen — über die Natürlichkeit ſelbſt hinausgeht.

Dritter Theil.

Der Geiſt.

Philoſophie des Geiſtes.

Ethik.

Einleitung.

§. 564.

Die Idee als logiſche iſt das Abſtractum des reinen Denkens, das ſich in der Selbſtbeſtimmung ſeiner Unterſchiede zu einem Syſtem ideeller Beſtimmungen entfaltet.

Die Idee als natürliche iſt das Concretum des reinen Seins, das, an ſich vernünftig und ſyſtematiſch, zum ſinnfälligen Kosmos der bunten Erſcheinungswelt ſich auseinanderlegt.

Die Wahrheit jenes einfachen Inſichſeins und dieſes vielgeſtaltigen Außerſichſeins der Idee iſt das *Fürſichſein* der Idee *als Idee*, die ſich *wiſſende und wollende Idee*: der *Geiſt*.

Zur Abſtraction der reinen Vernunft verhält ſich der Geiſt als der ſie denkende Logos; zur Realitat der Natur als der ihr ſowohl immanente wie transcendente Schöpfer; beide, Vernunft und Natur, gehen in ihn als ihren productiven Grund zurück. Der Geiſt iſt das urſprüngliche, allen Inhalt als ſich ſelbſt in ſich faſſende Subject, das an ſich ſelber ſein Object hat. Er iſt das Prius der Natur wie der Vernunft, denn er unterſcheidet ſich von beiden, indem er zugleich in beiden als ſeinen eigenen, von ihm geſetzten Beſtimmungen ſich wiedererkennt.

§. 565.

Inſofern der Geiſt als einzelner durch die Natur vermittelt erſcheint, iſt er allerdings auch von der Natur abhängig. Allein einerſeits darf hierbei nicht vergeſſen werden, daß die Natur an ſich dem Geiſt uberhaupt, als von ihm geſetzt, nicht ſchlechthin fremd iſt, andererſeits, daß für den einzelnen Geiſt negativ die Entäußerung von ſeiner Natürlichkeit, poſitiv die Verwirklichung ſeiner Vernunft und Freiheit, die weſentliche Aufgabe ausmacht.

Der Geiſt iſt 1) der *ſubjective* d. h. der natürlich individuelle, der in ſeiner Thätigkeit bei ſich, in ſeinem Begriffe, bleibt; 2) der *objective* d. h. der ſeine Freiheit als eine objective Welt hervorbringende, in welcher er, als in dem reellen Abbilde ſeines Willens, ſeine zweite, ſeine höhere Natur beſitzt; 3) der *abſolute* d. h. der Geiſt, der ſich ſelbſt als den abſoluten Inhalt in der dieſem Inhalt congruenten abſoluten Form weiß.

§. 566.

Der Geiſt iſt ſeinem Weſen nach, vernünftig und frei zu ſein, nur Einer. Allein durch ſeine Erſcheinung wird in ihm der Unterſchied des naturlichen, geſchichtlichen und göttlichen geſetzt.

Als *natürlicher* Geiſt hat er an der Natur ſeine Vorausſetzung und iſt inſofern endlich; er gehört einer Race, einem Volk, einem Geſchlecht an, hat ein beſtimmtes Temperament, beſondere Anlagen u. ſ. w.

Als *geſchichtlicher* erzeugt der Geiſt durch ſein Handeln eine nur durch ihn exiſtirende, nur von ihm erfüllte Welt, die ihn ihm ſelber objectiv darſtellt. Der Geiſt verhält ſich in ſeinem Handeln gegen die Natur negativ, ſich der Bedingtheit durch ſie zu entreißen und ſeine Freiheit in ihr und durch ſie fur ſich zu verwirklichen. Er befreiet ſich von der Natur zu ſich ſelbſt. Er überwindet die Natur, um durch ihre Vermittelung die Nothwendigkeit ſeiner Freiheit ſich zum Genuß zu realiſiren.

Als *göttlicher* bezieht ſich der Geiſt ſchlechthin nur auf ſich als das abſolute Weſen, welches nicht nur die Natur, ſondern auch die Geſchichte ſich zur Vorausſetzung macht und von beiden Formen ſeiner Manifeſtation an und für ſich frei iſt. Die Natur iſt allerdings an ſich göttlich; eben ſo iſt es die Geſchichte; aber göttlich an und für ſich iſt der Geiſt nur, ſofern er alles Werden in ſich aufhebt, und die ſchrankenloſe Ewigkeit ſeiner in ſich als den abſoluten Zweck zurückkehrenden und zurückgekehrten Freiheit ſich zur Gegenwart macht, in deren lauterer Fülle die Breite des materiellen Univerſums wie die Länge und Verſchlungenheit des geſchichtlichen Proceſſes verſchwinden. Der göttliche Geiſt iſt der in ſeiner Unendlichkeit unendliche.

§. 567.

Der Geiſt iſt frei. Daher ſetzt er Alles, was er unmittelbar nicht ſelbſt iſt, in ſich ideell. Es exiſtirt kein Andersſein, das er nicht zu durchdringen und in ſich, in ſeine Idealität aufzuheben im Stande wäre.

Der Geiſt iſt frei. Daher iſt die Form ſeiner Exiſtenz unendliche, aus ſich anfangende und in ſich zurückgehende Thätigkeit. Er iſt nur, was er thut. Das Thun des Geiſtes iſt aber nicht ein Außerſichkommen, ſondern weil, was er auch thue, er ſelber iſt, ſo iſt es weſentlich Manifeſtiren. Er reflectirt nicht nur einen Schein von ſich, ſondern in ſeinem Thun macht er ſich offenbar.

Der Geiſt iſt frei. Daher vermag er nicht nur, wie das Thier, den ſinnlichen Schmerz, ſondern auch die Entzweiung mit ſich ſelbſt zu ertragen. Er kann aus der Tiefe ſeiner Freiheit den Widerſpruch der Freiheit mit ihrer Nothwendigkeit hervorbringen. Allein nicht nur iſt die unendliche Elaſticität ſeines Weſens die Macht, in ſolcher Disharmonie auszuhalten, ſondern ſie iſt auch die Macht, von ihr zu abſtrahiren und die Einheit mit ſich wiederherzuſtellen.

Der Geiſt iſt frei. Seine Selbſtbeſtimmung iſt es, die ihn, auch im Andern, wozu er ſich verhält, nur mit ſich erfüllt; die ihn in Alles, was er thut, ganz übergeben läßt; die ihm, auch im ſelbſtgeſchaffenen Widerſpruch, die Möglichkeit der Verſöhnung erhält.

§. 568.

Der Geiſt iſt weſentlich der denkende und wollende. Als denkender, ſich wiſſender, will er; als wollender, ſich objectiv ſetzender, denkt er. Der Geiſt iſt daher in der Idealität ſeiner

Selbſtbeſtimmung weder durch das Prädicat des Denkens noch durch das des Wollens ausreichend zu charakteriſiren. Sie ſind beide nothwendig und eben deshalb iſt das Wort Freiheit unentbehrlich, weil in ihm keine Einſeitigkeit liegt. Es iſt ein leerer Streit, ob das Denken oder das Wollen den Geiſt zum Geiſt mache, denn Denken iſt unmöglich ohne Selbſtbeſtimmung — ohne dieſe wäre nur Gefühl da; und Wollen iſt unmöglich ohne den Gedanken des Zweckes — ohne dieſen wäre nur Trieb da. Die Freiheit als ſolche, die gleiche Wurzel des Denkens und Wollens, macht es möglich, daß das Denken wie das Wollen von ſich abſtrahiren kann. Dieſe Möglichkeit, jedwede Beſtimmtheit als ein Nichts zu ſetzen, iſt der Schlüſſel zu den Myſterien des Geiſtes.

§. 569.

Der Begriff des Geiſtes iſt, weil der Geiſt ſich ſelber auch der Stoff und Inhalt ſeiner Geſtaltung, nicht mit dem Begriff des Bewußtſeins zu erſchöpfen. Das Bewußtſein, das Selbſtbewußtſein, iſt allerdings dem Geiſte weſentlich, allein die Kategorie des Bewußtſeins ſtellt ihn immer nur als in Verhältniß zu Anderm oder zu ſich, ſetzt ihn aber, indem als Subject, noch nicht auch als die ſich ſelber genugende Subſtanz. In der Geſchichte ſolcher Philoſophieen, die vom Ich ausgegangen ſind, iſt es daher vorgekommen, daß ſie im Verlauf ihrer Entwicklung den theoretiſchen Anfang fallen gelaſſen und an ſeine Stelle den praktiſchen geſetzt haben; denn der Begriff des Willens enthält gegen den Begriff des Bewußtſeins als ſolchen unſtreitig das höhere Moment, daß der Geiſt im Wollen nicht nur als Reflexion, ſondern auch als ſchöpferiſche Cauſalität ſich bethätigt.

§. 570.

So wenig der Begriff des Bewußtſeins dem Begriff des totalen Geiſtes entſpricht, ſo wenig iſt dies mit dem Begriff der Vernunft der Fall. Es iſt freilich ganz richtig, daß der Geiſt an ſich vernünftig iſt. Dies iſt auch die Natur. Allein der Geiſt iſt als frei zugleich mehr als nur vernünftig, denn er unterſcheidet ſich ſelbſt von dem Begriff der Vernunft und kann ſich, mit Bewußtſein ſogar, gegen dieſen Begriff *negativ* verhalten. Der Vernunft ſich gemäß zu beſtimmen, vernünftig zu ſein, vernünftig zu denken und zu handeln, iſt beziehungsweiſe das Höchſte, was vom Geiſt ausgeſagt werden kann, und doch iſt es ein Irrthum, den Begriff der Vernunft mit dem des Geiſtes in der Weiſe identiſch zu ſetzen, als ob dieſer Begriff in jenen aufginge.

Vernunft iſt eines der Schlagwörter, mit denen man nicht nur im gemeinen Leben, ſondern auch in der Wiſſenſchaft den größten Mißbrauch treibt und ganz unkritiſch die ultima ratio ſchon mit dem bloßen Namen angegeben zu haben vermeint.

Die Vernünftigkeit als die Beſeelung jedweden Inhalts durch die logiſche Organiſation *ſoll* durch Alles hindurch gehen. Eben deshalb aber muß immer zwiſchen dem Begriff der Vernunft in abstracto — dies iſt der Begriff der logiſchen Idee — und der Vernunft in concreto — dies iſt der Begriff des Logiſchen, wie es dem Natürlichen und Geiſtigen immanent iſt, unterſchieden werden. Der Geiſt iſt nicht nur vernünftig, wie die Natur, ſondern als frei *hat* er Vernunft. Das Haben drückt ſeine relative Unabhängigkeit ſogar von der Nothwendigkeit der Vernunft aus.

§. 571.

Eine noch größere Schwierigkeit für den Begriff des Geiſtes liegt aber in dem Begriff der *Abſolutheit* deſſelben.

Daß der einzelne Geiſt als einzelner nicht unmittelbar der abſolute Geiſt ſei, wird leicht zugeſtanden.

Daß der Geiſt eines beſondern Volkes nicht unmittelbar der abſolute Geiſt ſei, wird auch noch zugeſtanden.

Aber mit dem Geiſt der Menſchheit überhaupt als dem in allen Völkern und durch dieſe in dem Individuum thätigen beginnt der Zweifel.

Die Wiſſenſchaft hat in der Entwicklung des Begriffs des Geiſtes die Natur und den Werth dieſer Unterſchiede auseinanderzuſetzen. Es ſoll hier daher nur eine vorläufige Beſtimmung, Mißverſtändniſſen vorzubeugen, gemacht werden.

Es iſt zu unterſcheiden zwiſchen der Abſolutheit, welche dem Geiſt überhaupt, alſo auch dem ſubjectiven und dem objectiven, zukommt; zwiſchen der Abſolutheit, welche dem erſcheinenden Geiſt gehört, ſofern er ſich über ſeine Nothwendigkeit, ein Schickſal zu haben, in Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft erhebt; und zwiſchen der Abſolutheit, welche dem ſchlechthin ewigen, von allem Werden freien Geiſte inhärirt.

§. 372.

1) Den ſubjectiven und objectiven Geiſt nennen wir auch den endlichen, weil ſie weſentlich, ihrem Begriff nach, eine Geſchichte haben; eine Geſchichte, deren ausſchließliches Intereſſe darin beſteht, ſie zur wahrhaften Erkenntniß und möglichſt hemmungloſen Verwirklichung des Begriffs des Geiſtes zu führen. Dieſe Endlichkeit des Geiſtes hindert alſo nicht, weder daß der Lebenslauf des Einzelnen, noch daß das Schickſal eines Volkes in ſich ſelbſt von der Unendlichkeit der Freiheit bewegt werden. Daher der Werth, der auf jedes, auch das geringſte, Menſchenleben gelegt wird; daher der Anſpruch, den jedes Volk auf Anerkennung ſeiner Selbſtſtändigkeit macht. Es will, auch ohne klares Bewußtſein über ſeine Weltſtellung, dem Organismus der Menſchheit als Glied integrirt ſein. Die Moralität des Einzelnen und das Recht eines Gemeinweſens ſind abſolut.

2) Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ſind die Gebiete, auf denen der erſcheinende Geiſt ſich von ſeiner Geſchichte befreiet und im Glanze der geſchichtfreien Ewigkeit lebt.

In der Geſchichte befreiet er ſich von der Natur und von ſeinem Egoismus. Für die Sphäre der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft iſt dieſe Befreiung ſchon eine Vorausſetzung. Statt der Natur wird hier aber die Geſchichte zum bedingenden Element. Der Geiſt, der ſich in ſeinem tiefſten Innern ſammelt, der ſich aus aller Verendlichung in ſein abſolutes Weſen zurückwendet, hat eben in dieſem Act die Geſchichte, indem er über ſie hinausgeht, noch an ſich. Sie iſt noch wieder der relativ unorganiſche Stoff, den er verarbeitet. Aus dieſem Grunde hat auch dieſe Region der actuellen Abſolutheit des Geiſtes noch die Form des geſchichtlichen Proceſſes, während doch der Inhalt ſchon die ganze Würde des ſich ſelbſt gleichen göttlichen Lebens beſitzt.

In der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft feiert der Geiſt den abſoluten Triumph der Freiheit. Die Schönheit, die Liebe, die Wahrheit ſind über alle Endlichkeit hinaus, ſind ſich ſelber Zweck und beſeligen den Geiſt, der in ihnen ſeine Heimath erreicht. Und doch liegt ihre äußere Initiative noch in der Geſchichte, als von welcher ſie die Individualität ihrer Form empfangen.

3) Der erſcheinende Geiſt muß alſo auch den an ſich geſchichtsfreien Act der abſoluten Verſöhnung mit ſeinem wahrhaften Weſen noch in die Erſcheinung fallen laſſen. Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft theilen die Epochen der Geſchichte überhaupt. Aber ſelbſt dieſe Verſöhnung, in welcher alles Schickſal ſich aufhebt und der Geiſt die volle Realität ſeines Begriffs erringt, iſt nur denkbar, ſofern der Geiſt an und für ſich als natur- und geſchichtsfrei in ewiger Gleichheit mit ſich als das abſolute, totale, alle Erſcheinung principiell ſetzende, ſie in ihrem Werden reell-ideell durchdringende Subject exiſtirt.

Dies abſolute Subject, die poſitive Vorausſetzung für die Abſolutheit des erſcheinenden Geiſtes, iſt Gott als der abſolute Geiſt, als das abſolute Prius und Posterius von Allem.

Sagt man daher, daß der Geiſt das Abſolute, ſo iſt dies vollkommen wahr, allein dieſe richtige Definition wird unwahr, wenn ſie in beſchränktem oder in dem unbeſtimmten Sein genommen wird, die abſolute Subjectivität des Geiſtes nicht als die ewige Exiſtenz des abſoluten göttlichen Subjectes, ſondern als die Exiſtenz nur des Collectivums der Menſchheit zu nehmen.

§. 573.

Die Eintheilung der Wiſſenſchaft des Geiſtes iſt daher ſchwieriger, als die der andern Wiſſenſchaften, weil in ihr die Vermittelung eine mannigfaltigere iſt. Dennoch iſt ſie erreichbar, wenn man der Methode nicht untreu wird. Der Ausdruck für die Unterſcheidung des Geiſtes als den *ſubjectiven*, *objectiven* und *abſoluten* iſt auch an ſich genommen ſehr unbeſtimmt und doch nicht zu entbehren, weil er eben die andern noch unbeſtimmteren und vieldeutigeren Bezeichnungen unter ſich ſubſumiren läßt. Die Worte Menſch, Volk, Nation, Staat, Kirche, Geſchichte, Gott laſſen unter ſich keine ſolche Wechſelbeziehung zu, als jene abſtracteren Wendungen, bei welchem das Subject auf das Object und das Object auf die Einheit mit dem Subject hinweiſt. Als beſondere Benennungen würde man für jene Unterſchiede, mit Anknüpfung an den *Ariſtoteliſchen* Sprachgebrauch, wohl nur die Wiſſenſchaften der *Pſychologie*, der *Ethik* und der *Theologie* zu ſondern im Stande ſein.

§. 374.

Eine letzte Schwierigkeit erwächſt für die Philoſophie des Geiſtes dadurch, daß die *niedrigeren* Stufen der Entwicklung des Geiſtes doch als *Formen* implicite den *Inhalt* der *höheren* zu haben vermögen, bei der *Darſtellung* alſo des an ſich niedrigeren Begriffes oft ſchon der höhere mit heran- und herein-gezogen werden muß. So iſt es z. B. unvermeidlich, bei der Religion für den Begriff des Glaubens auf den Begriff der Wiſſenſchaft, bei dem Begriff der Kunſt auf den der Religion, bei dem des Staates auf den Begriff von Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft, bei dem Begriff des Geiſtes in ſeiner Vereinzelung ſchon auf den Begriff des objectiven Geiſtes zu reflectiren. — Die *Momente* des Begriffs des Geiſtes ſind zugleich *Stufen* ſeiner Befreiung und wie deshalb in der niederen an ſich die höhere quoad potentiam ſchon mitgeſetzt iſt, ſo iſt die niedrigere in der höheren actu mitenthalten. Aus dieſem Grunde iſt es ein gänzlicher Mißverſtand, darin, daß die Wiſſenſchaft noch über die Religion der Form nach hinausgeht, in der Wiſſenſchaft die Religion untergegangen zu ſehen.

Mit jener Möglichkeit, daß *empiriſch* die an ſich niedrigere Stufe den Inhalt der höheren in ſich faſſen kann, hängt zuſammen, daß die höhere verkannt und in die niedrigere heruntergezogen werden kann, wie z. B. wenn Patriotismus, Kunſt, Religion, weil ſie auch als Gefühl exiſtiren, nun auch auf die Form des Gefühls beſchränkt bleiben und nicht in ihrer freien, von dieſer Form ihres empiriſchen Daſeins auch unabhängigen Selbſtſtändigkeit geſetzt werden ſollen, wie z. B. wenn man behauptet, daß Gott nur gefühlt, nicht erkannt zu werden vermöge, daß das Schöne an Macht verliere, wenn es begriffen werde u. ſ. w.

Jede Stufe des Geiſtes iſt an ſich der ganze Geiſt. Jede iſt daher fähig, daß in ihrer Darſtellung die Totalität des geſammten Reichthums des Geiſtes wieder zum Vorſchein komme. Man nehme z. B. den Begriff des Traumes, ſo iſt erſichtlich, daß die vollſtändige Darſtellung ſeines Begriffs den Begriff des Bewußtſeins, des Verſtandes, der Phantaſie, des Willens, der Geſchichte, der Religion zu berühren gezwungen iſt. Man nehme den Begriff der Race, ſo kann bei ihm die ganze Weltgeſchichte, die Dispoſition der Race zu Kunſt und Wiſſenſchaft u. ſ. f. vorkommen. Oder man nehme den Begriff der Malerei, ſo kommt für ihn die Religion, die Natur, die Geſchichte, alle Zuſtändigkeit des individuellen Menſchenlebens u. ſ. f. in Betracht. Oder man nehme den Begriff der Tugend, ſo bezieht ſich die Tugend nicht nur auf unſer phyſiſches und für uns abgeſchloſſenes, ſondern auch auf unſer geſelliges Verhalten u. ſ. f.

Wenn man den Begriff des Geiſtes ganz eben ſo wie den Begriff der Natur hat behandeln wollen, wenn man daher ſogar von einer Naturwiſſenſchaft des Geiſtes geſprochen hat, ſo kann dies den guten Sinn haben, die Darſtellung des Geiſtes der gleichen Strenge und Genauigkeit zu unterwerfen, deren die Darſtellung der Natur vermöge ihres ſinnlichen Elementes fähig iſt. Meint man aber mit jenem Ausdruck die abſolute Rückſichtsloſigkeit auf die Geſchichte des Geiſtes, ſo iſt dies ein Irrthum. Es kann allerdings gefordert werden, daß die Grundbeſtimmungen im Begriff des Geiſtes nach ihrer Abſolutheit erfaßt werden. Der Begriff der Souverainetät des Staates z. B. iſt an und für ſich zu beſtimmen; ob er durch einen Autokraten, oder Dictator, oder durch zwei Conſuln, oder durch einen Wahlfürſten oder einen Präſidenten u. ſ. w. in concreto realiſirt wird, das fällt in die Geſchichte. Allein die Nichtbeziehung auf die Geſchichte kann nicht ſo weit gehen, daß die Philoſophie nicht einmal zur Einſicht in die Nothwendigkeit der Geſchichte kommt. Eine Philoſophie, welche nicht die Geſchichte uberhaupt, als das Werk des Geiſtes, worin er ſich als Geiſt offenbart, verſtehen lehrt, mag noch ſo gelehrt, noch ſo begriffsflitterig auftreten — ſie wird unfruchtbar bleiben.

Jedoch ſelbſt die Naturwiſſenſchaft iſt nicht in dem Grade gegen die Geſchichte der Natur ſpröde, als man es nach der abſtracten Schilderung jenes Standpunctes der Wiſſenſchaft erwarten könnte. Die ganze Kosmogonie und Geogenie ſind zugleich hiſtoriſche Wiſſenſchaften und die letztere erſtreckt ſich bis in die Zoologie hinein. Das zoologiſche Syſtem z. B. ſtellt die Ordnungen der Thiere nach dem Zuſammenhange ihres Typus auf, allein ſie verſchmähet nicht, auch das ſucceſſive Erſcheinen der Thiere in Rechnung zu ziehen z. B. zu bemerken, daß die Nagethiere (Edentaten, Mauſe, Gürtelthiere) erſt ſehr ſpät entſtehen konnten, nachdem für ſie als Wühler eine weichere, wurzeldurchwirkte Erdkrume bereitet war.

Erſte Abtheilung.

Der ſubjective Geiſt.

Pſychologie.

§. 575.

Mit ihrem letzten Reſultat, dem menſchlichen Organismus, geht die Natur über ſich ſelbſt hinaus. Ihre Vollendung iſt zugleich der Durchbruch der Idee in das Reich des Geiſtes. Oder vielmehr iſt die Geſtalt des Menſchen ſchon der unmittelbare Ausdruck des Geiſtes. Im Allgemeinen hat er in ſeiner aufrechten Stellung ein Verhältniß ſowohl zur Erde und ihrer mannigfaltigen Beſtimmtheit, als zum Himmel und ſeiner idealiſchen Unbeſtimmtheit, während der Horizont die Mitte der Beziehung beider, ihre Wechſelgrenze, ausmacht. — Im Beſondern unterſcheidet ſich an der Menſchengeſtalt die Region des Unterleibes, der Bruſt und des Hauptes, von denen die erſte als Sitz des vegetativen Syſtems den ſinnlichen Egoismus; die zweite als Sitz des irritablen Syſtems die Gemüthswelt; die dritte als Sitz des ſenſiblen Syſtems die Intelligenz ſymboliſch reflectirt. Die beweglichen Säulen der Füße und die Telegraphen der Arme vermitteln ihm durch ihre lebendige Mechanik das reelle Verhältniß zur Außenwelt. Im Einzelnen wiederholt der Kopf in ſeiner Geſtaltung die Gliederung des geſammten Organismus, indem die Maxillarregion dem Bauch, die Naſalregion dem Rumpf und die Frontalregion dem Haupte ſelbſt als unmittelbar ſymboliſche Projection der Sinnlichkeit, Gemüthlichkeit und Intellectualität entſprechen. Dieſe nämliche Sonderung iſt daher auch am Schädelknochen enthalten, deſſen Hinterhauptbein, deſſen Scheitelknochen mit dem Hinterkeilbein, endlich deſſen Vorderhauptbein mit dem Stirnknochen denſelben Unterſchied darſtellen. Der Schädelknochen hat ſeine Wahrheit am Gehirn, welches in der medulla oblongata und im kleinen Gehirn die Organe der Sinnlichkeit, in den Sehhügeln, den corporibus quadrageminis, die Organe des Gemüthslebens; im großen Gehirn die Organe der Intelligenz bewahrt.

§. 576.

Der ſubjective Geiſt entwickelt ſeine Selbſtbeſtimmung zur Allgemeinheit, mit welcher ſie nicht blos für ihn, als dieſen einzelnen, ſondern auch für Andere als vernünftig da iſt. Er gilt dann in ſeiner Einzelheit als zugleich allgemeines Weſen, als Geiſt, nicht blos nach ſeiner natürlichen beſondern Eigenthümlichkeit. Die Pſychologie betrachtet ihn nur als Perſönlichkeit, die praktiſche Philoſophie oder Ethik auch als Perſon. So wichtig daher auch die Pſychologie für die Moral, Aeſthetik u. ſ. w. iſt, ſo hat ſie doch ſelbſt ſich aller derartigen Beſtimmungen zu enthalten, wenn nicht eine Vermiſchung der verſchiedenen Wiſſenſchaften eintreten ſoll.

§. 577.

Die Grundbeſtimmung im Begriff des einzelnen Geiſtes iſt die Freiheit, wie ſie durch die Aufhebung des Gegenſatzes der unmittelbaren Natürlichkeit der Seele zur unmittelbaren Idealität des Bewußtſeins ihre Wirklichkeit vermittelt, in welcher ſie ſich ſelbſt als in ſich unendliche Form zum Inhalt macht.

Das Moment der Natürlichkeit nennen wir die Individualität; das der Idealität die Subjectivität; das der Einheit des ſich ſelbſt als Ich ſetzenden Subjectes und der Realiſirung ſeiner Erſcheinung durch die Leiblichkeit die Perſönlichkeit.

Der Begriff der Individualität kann auch als Seele; der der Subjectivität als Bewußtſein; der der Perſönlichkeit als Geiſt bezeichnet werden.

Als Sondernamen für dieſe Begriffe, ſofern ſie zu eigenen Wiſſenſchaften ſich ausbreiten, ſind die Namen der Anthropologie, der Phänomenologie und der Pneumatologie üblich geworden. Wie es mit Namen zu geben pflegt, daß ſie, wörtlich genommen, nicht recht congruent ſind und bald zu viel, bald zu wenig ausdrücken, ſo iſt es auch mit dieſen Namen der

Fall. Einſtweilen ſind ſie ſo gut, als die ähnlich mangelhaften der Metaphyſik, Aeſthetik, Mathematik u. dergl. beizubehalten.

§. 378.

Das Princip der Individualität iſt die Nothwendigkeit der Natur; der Menſch iſt von dieſer Seite paſſiv. — Das Princip der Subjectivität iſt die in ſich unendliche Freiheit der ideellen Selbſtbeſtimmung des atomen Ichs; von dieſer Seite iſt der Menſch, auch im Aufnehmen von Anderem, ſchlechthin activ. Das Princip der Perſönlichkeit iſt die Freiheit des Geiſtes, wie er, als ſein eigener Inhalt, ſich auch ſeine Form beſtimmt. Es iſt Ein und daſſelbe Subject, welches durch die Natur ſich beſtimmt findet; welches im Gegenſatz gegen ſie ſich aus ſich beſtimmt; welches endlich theoretiſch und praktiſch in der Selbſterzeugung ſeines Inhaltes wie ſeiner Form ſich nur zu ſich ſelbſt verhält. Der Menſch iſt daher vom Thiere nicht blos durch Einzelheiten, vielmehr ſeiner Totalität nach, durch und durch, unterſchieden.

Erſter Abſchnitt.

Die Individualität.

Anthropologie.

§. 579.

In ſeinen Organismus nimmt der endliche Geiſt die ganze Natur auf; jeder einzelne Geiſt aber wieder auf völlig eigenthümliche Weiſe, weil er ein in ſich eigenthümlicher iſt. Jeder Menſch iſt ein ſo noch nie dageweſenes Individuum, das auch zum zweitenmal ſo nie wieder daſein wird, und welches in der Geſammtheit des Univerſums und der Geſchichte der Welt ein beſtimmtes, nothwendiges Moment ausmacht, ſo unwichtig, ja überflüſſig uns ein ſolches oft erſcheinen kann.

In ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit überhaupt iſt der Geiſt freilich einfach und an ſich immer derſelbe; durch die Natur aber führt er ſich in eine unendliche Mannigfaltigkeit ein. Die Individualiſirung des Geiſtes vermittelt ſich durch die Natur. Die Individualität iſt daher auch in ihrer unmittelbaren Untheilbarkeit unübertragbar, jedoch nicht in der atomiſtiſchen Ausſchließlichkeit, als wenn ſie der Sympathie und des vermittelten Uebergangs in andere Individualitäten nicht fähig wäre.

§. 580.

Die Individualität iſt 1) die natürliche, die, als ein Werk der Natur, doch zugleich eine beſondere Beſtimmtheit des einzelnen Geiſtes ausmacht; 2) iſt ſie die gegen ſich ſelbſt negative, die unmittelbare Thätigkeit des Geiſtes als Geiſtes, die als Gefühl ſeiner Freiheit den Organismus durchdringt, ſo, daß 3) der Geiſt in demſelben ſich zu der ihm entſprechenden Darſtellung bringt und der Organismus nicht mehr nach ſeine. Natürlichkeit gilt, vielmehr den Geiſt als dieſen eigenthümlichen erſcheinen läßt. Die Bewegung des Geiſtes macht die Naturform zum Zeichen deſſelben.

A.

Der Naturgeiſt.

§. 381.

Die Natur beſtimmt den Geiſt ganz unmittelbar 1) durch die Qualitäten, die ſie in ihm ſetzt, und die ſich als ſolche ſtets in ihm gleich bleiben, wenn auch der Menſch ſein Verhältniß zu ihnen durch ſeine Bildung verändern kann. Als Naturindividuum iſt der Menſch 2) allen Veränderungen des animaliſchen Lebensproceſſes unterworfen, Veränderungen, die bei ihm zugleich die geiſtige Dispoſition ändern. Das Fühlen des Geiſtes iſt aber 3) nicht ein blos natürlicher Act, ſondern an ſich ſchon Wiſſen und die Rückkehr des Lebens in ſich bei dem Menſchen nicht eine nur reelle, ſondern auch ideelle.

I.

Natürliche Qualitäten.

§. 382.

Dem Menſchen inhärirt 1) im Allgemeinen die Qualität der Gegend, in welcher er lebt, mit der ganzen Eigenthümlichkeit ihres landſchaftlichen Charakters und ihres meteorologiſchen Proceſſes; 2) im Beſondern die Qualität des Stammunterſchiedes, aus welchem er herausgeboren wird; 3) im Einzelnen inhärirt ihm die Qualität ſeiner ſingulären Conſtitution, ihres unmittelbaren Verhaltens nach Außen hin und ihrer productiven Möglichkeit.

1) Die telluriſche Beſtimmtheit.

§. 583.

Der Menſch, das univerſellſte Product unſeres Planeten, iſt zur Ubiquität auf ihm beſtimmt. Allen Gegenden artet er ſich an und reproducirt ihren Charakter in ſeinem Habitus. Alle Veränderungen, die ein beſonderes Klima im Wechſel der Jahres- und Tageszeiten entwickelt, werden im Einzelnen zu Stimmungen, in denen das ſomatiſche Element vom pſychiſchen untrennbar iſt. Je mehr der Menſch noch innerhalb der Natur ſteht oder je kränker und ſchwächer er iſt, um ſo mehr haben jene Stimmungen Gewalt über ihn.

2) Die Stammeigenheit.

§. 584.

Von Seiten der Zeugung erbt das Individuum zunächſt die Eigenthümlichkeit ſeiner Eltern; durch ſie die der Familie, aus der ſie hervorgegangen; durch ſie des Stammes, dem die Familie angehört; durch den Stamm die der Nation, welcher er integrirt iſt; durch die Nation wieder der Race, von der ſie ein Glied ausmacht; durch die Race endlich den Geiſt der Menſchheit in einer ſelbſt noch particulären Form.

Der Raceunterſchied iſt nicht, wie der Unterſchied der Thiergattungen, ein Artunterſchied. Der Beweis dafür iſt von Seiten der Natur die Fruchtbarkeit aller Racen und ihrer Blendlinge untereinander; von Seiten der Intelligenz, die Identität der Vernunft in allen Menſchen. — Die beſondern Kriterien der äußern Unterſcheidung der Racen ſind die Formation des Schädels und des Beckens, das Verhältniß des Unterkiefers zum Oberkiefer, die Art des Haarwuchſes und der Farbe der Haut. Alle dieſe Beſtimmungen müſſen jedoch als Ein Ganzes zuſammengefaßt werden. Auch bringt jede Race in ihrer Erſcheinung ſowohl eine Idealbildung, als deren Caricatur hervor.

Der pſychiſche Unterſchied der Racen beſteht darin, daß 1) die niedrigſte die abſtracte Natürlichkeit; 2) die zweite die abſtracte und daher zur falſchen Naturloſigkeit ſtrebende Geiſtigkeit; 3) die dritte und höchſte die ſelbſtbewußte Einheit des Geiſtes mit der Natur, hiermit die Ueberwindung der Natur und die Perfectibilität und Progreſſivität der Geſchichte zu ihrem Princip hat.

§. 585.

Die unterſte Race iſt die ſchwarze Aethiopiſche, die gar keine bewußte Geſchichte hat, von der keine Religion, Kunſt, Wiſſenſchaft oder eigenthümliche Staatsform ausgegangen iſt, die, niemals herrſchend, bis in unſer Jahrhundert die Sclavin der weißen Race war.

Die zweite Race iſt die gelbe oder braune oder rothe Mongoliſche mit der maritimen Veräſtelung der Malaien, mit der continentalen der Amerikaner. Sie zeigt die Herrſchaft über das Pferd, über das Waſſerelement (Malaien) und über die eigenen Affecte, macht, ſich von der Natur zu ſcheiden, den Anſatz zu einer Geſchichte, bleibt dann aber innerhalb derſelben als einer zweiten Natur ſtehen.

Die dritte Race iſt die weiße Kaukaſiſche, welche die eigentlich weltgeſchichtliche iſt und daher auch die Erziehung der andern Racen zur Humanität zu übernehmen hat.

3) Die ſinguläre Naturbeſtimmtheit.

§ 586.

Jedes Individuum iſt für ſich ein eigenthümliches Syſtem, das, weil es gerade ſo und nicht anders organiſirt iſt, ſich a) unmittelbar im totalen Proceß des Lebens auf eine ganz beſtimmte Weiſe verhält, die wir Temperament nennen; b) ſich in dem, was es hervorbringt, ebenfalls in einer durch ſeine Natürlichkeit beſchränkten Weiſe verhält: die Anlage; c) durch ſeine Individualität ſich gegen Einzelnes als zur Identität oder Nichtidentität mit ihm beſtimmt findet: die Idioſynkraſie.

§. 587.

a) **Das Temperament.** Jeder Menſch iſt eine pſychiſche, einzige Monade, in welcher ein beſtimmtes Maaß unmittelbarer Empfänglichkeit und Reaction exiſtirt, das, je nach der Beſchaffenheit der Organiſmen, nicht nur an ſich in's Unendliche hin verſchieden iſt, ſondern auch durch die Art der Ernährung, durch die Richtung der Bildung und die Folge der Altersſtufen in concreto auf das Mannigfaltigſte modificirt wird. Wie grenzenlos aber die Individualiſirung im Empiriſchen ſei, ſo bleibt doch im Allgemeinen für den Rhythmus des Lebens folgender Unterſchied conſtant: α) das Individuum kann ſich paſſiv verhalten, ſo daß die (ſanguiniſche) Erregbarkeit im raſchen Wechſel den Grundzug ſeines Temperaments ausmacht; β) oder es kann ſich activ verhalten, ſo daß die Selbſterregung und die nachhaltige Reaction auf empfangene Eindrücke ſein Temperament (choleriſch oder melancholiſch) charakteriſiren; γ) oder endlich es kann zwiſchen der Receptivität und Spontaneität eine unmittelbare Ausgleichung (phlegmatiſch) ſtattfinden. In jeder dieſer Artungen iſt eben ſo wohl ein Ideal als eine Caricatur mit zahlloſen Zwiſchenſtufen möglich.

§. 588.

b) **Die Anlage.** Die beſondere Beſtimmtheit der natürlichen Particularität iſt die entſchiedene Anlage des Menſchen zu irgend einer beſondern Thätigkeit, denn zur Vernünftigkeit und Freiheit überhaupt ſind freilich alle Menſchen beſtimmt. Dem concreten Inhalt nach geht auch hier die Befähigung in's Unendliche; der Form nach aber unterſcheidet ſie ſich als der *Sinn* für etwas, als das *Talent* und das *Genie*.

§. 589.

c) **Die Idioſynkraſie.** In ihrer Einzigkeit macht die Individualität ein nach Außen hin auf ganz ſinguläre Weiſe abgeſchloſſenes Syſtem aus, indem ſie ſich gegen die ihr gegenüberſtehende Welt apathiſch, antipathiſch oder ſympathiſch verhält.

Apathiſch, ſofern ſie von Reizen, welche ſie berühren, doch nicht erregt wird, weil ihr ganz unmittelbar die Empfänglichkeit für ſie fehlt; *antipathiſch*, ſofern ſie gegen Reize polariſch reagirt; *ſympathiſch*, ſofern ſie mit gewiſſen Reizen von Hauſe aus ſich in einer poſitiven Identität befindet und durch die Einigung mit ihnen ihr ganzes Daſein geſteigert fühlt. Nur zu oft werden dieſe Beſtimmungen nach einigen grellen Aeußerungen als vereinzelte Sonderbarkeiten genommen, während ſie im Individuum ſich untereinander als Correlate verhalten, ihm für ſeine Wechſelwirkung mit der Welt eine ihm unüberwindliche Schranke ziehen und gemeinſchaftlich diejenige Beſtimmtheit der Naturgewalt ausmachen, welche die äußerſte Zuſpitzung der unmittelbaren Eigenthümlichkeit iſt, die von der Bildung zwar temperirt, jedoch keineswegs vernichtet werden kann. Dies iſt nur da möglich, wo eine Antipathie z. B. gegen gewiſſe Nahrungsmittel eine künſtliche, durch Sitte und Gewohnheit befeſtigte iſt.

II.

Natürliche Veränderungen.

§. 590.

Durch die nothwendigen Veranderungen des Organismus entſtehen zugleich im Geiſt natürliche Umſtimmungen, die 1) auf dem Verhältniß des Individuums als dem der Gattung zur Gattung; 2) als dem des Individuums zur Gattung; 3) als dem des Individuums zu ſich ſelbſt beruhen.

1) Die geſchlechtliche Metamorphoſe

§. 591.

Das Verhältniß des Individuums zum Individuum, ſo daß die Gattung es iſt, die in ihnen ſich zu ſich ſelbſt verhalt, iſt das geſchlechtliche. Das menſchliche Individuum iſt entweder männlich oder weiblich. Der ſogenannte Hermaphroditismus iſt nur eine Verkummerung der Ruthe der männlichen Organe oder eine monſtröſe Vergrößerung der Clitoris der weiblichen Geſchlechtstheile. Der natürliche Grundunterſchied des Weibes vom Manne iſt das Organ der Gebärmutter für die Entwicklung des Fötus; aus ihm folgt die größere Weite des weiblichen Beckens für die Ausdehnung in der Schwangerſchaft von ſelbſt, ſo wie in der Form der Geſchlechtstheile die Einſtülpung der weiblichen nach Innen, die Ausſtülpung der männlichen nach Außen. Durch die monatliche Blutentäußerung des Uterus, durch die neunmonatliche Schwangerſchaft und durch das Geſchäft des Säugens, für welches die Bruſt in der Milchbereitung zum Buſen anſchwellt, iſt das Weib weſentlich an die Natur gebunden. Der Mann dagegen iſt ſchon von Natur frei von der Natur. Als Erſcheinung der Natürlichkeit des Geiſtes iſt das Weib ihre Vollendung; als Erſcheinung des Geiſtes als Geiſt ſteht der Mann höher. Eben deswegen ſind Mann und Weib an und für ſich zur Einheit miteinander beſtimmt und iſt es falſch, die eine Einſeitigkeit auf Koſten der andern zu erheben. Das Weib iſt mehr für die ſinnliche Oberfläche des Lebens, für das Detail der Unterſchiede, für die paſſive Phantaſie, für die Beharrlichkeit im Kleinen und für den Affect organiſirt; der Mann mehr für den Kampf mit der Tiefe des Lebens, für das Produciren der Einheit, für die productive Phantaſie, für die Ausdauer im Großen und für die Energie der Leidenſchaft.

Dieſer Unterſchied iſt nun allerdings in jedem Individuum durch ſeine Sexualität ganz urſprünglich angelegt, allein im Verlauf des Lebens hat die Geſchlechtlichkeit eine Entwicklung, deren Anfang eine unmittelbare Indifferenz, deren Mitte die ſtärkſte polariſche Spannung der Differenz, deren Ende die durch die Erfahrung des Geſchlechtsgenuſſes und die Umſtimmung der Altersſtufen vermittelte Indifferenz iſt.

2) Die Altersſtufen.

§. 592.

Im Leben durchläuft der Menſch verſchiedene Stufen, die mit der Veränderung des Organismus zugleich verſchiedene Stimmungen erzeugen: das Jugendalter, das reife Alter und das Greiſenalter.

a) Das Jugendalter iſt die erſte Periode des Lebens, in welcher daſſelbe ſeine Individualität zu ſichern bemüht iſt. Das Kind macht zunächſt durch das Zahnen, durch das Stehen und Gehen und durch das Sprechenlernen ſich als Individuum ſelbſtſtändig. Knabe und Mädchen reproduciren in ihrem Spiel die Intereſſen der Culturwelt, die ſie vorfinden, und haben das Bedürfniß, daß, ihre Unbeſtimmtheit aufzuheben, die Zucht der Erwachſenen ihnen entgegenkomme. Bei dem Uebergang in das Jünglings- und Jungfrauenalter werden die Knaben als Buben muthwillig und haben ein Gelüſt, die ihnen gezogenen Schranken zu durchbrechen; die Mädchen dagegen werden ſtiller und fangen verſchämt an, das Geheimniß der Gattung zu ahnen. Jüngling wie Jungfrau leben in der Phantaſie, in einer Idealwelt mit dem Unterſchiede, daß der Jüngling ſich anſchickt, die Welt, wie er ſie kennen lernt, zu verbeſſern, die Jungfrau dagegen ſich in das Ideal eines Mannes und einer Familie, wie ſie ſein ſollen, hineinträumt. Die Stimmung des Jugendalters, dem die Zukunft gehört, iſt weſentlich revolutionair.

b) Das reife Alter hebt das rückſichtsloſe Fürſichſein der Jugend auf und zwingt den Menſchen, theils durch Arbeit, theils durch Zeugung und Erziehung von Kindern, für die Gattung thätig zu ſein. Das Weib wird Gattin, Mutter und Hausfrau; der Mann hat an dem gemeinſchaftlichen Werk der Gattung einen beſtimmten Antheil der Production zu übernehmen. Er muß, will er etwas ausrichten, ſich beſchranken lernen. Nur in der Entſchiedenheit und Folge der That bewährt er ſich als Mann. Mann und Frau erſcheinen durch den Erwerb, auf den der erſte, durch die Erhaltung des Erworbenen, worauf die zweite geht, nicht ſo edel, als Jungfrau und Jüngling, welche für die Uneigennützigkeit ihrer Geſinnung noch kein Opfer zu bringen haben. Die Stimmung des reifen Alters iſt die der Reform und des Conſervatismus.

c) Das greiſe Alter ſetzt die Identität der durch den Kampf des reifen Alters völlig ausgebildeten Individualität mit den Intereſſen der Gattung. In Bezug auf ſich ſelbſt wird das Individuum vorſichtiger, bedächtiger, weil es phyſiſch ſchwächer wird; in Bezug auf die Intereſſen der Gattung aber wird es von unbefangener Theilnahme, weil es das Weſentliche ſeiner eigenen Geſchichte hinter ſich hat. Die Erinnerung ſeiner Vergangenheit beſchränkt es zwar; die Gewohnheit, in die es ſich eingelebt hat, vertödtet es ſogar; allein der ſelbſtiſche Ungeſtüm des jugendlichen und die polemiſche Rüſtigkeit des männlichen Alters verſchwinden gegen den Ueberblick, den die breite Erfahrung verleihet. Heitere Ergebenheit gegen das individuelle Geſchick, und Hoffnung für das Geſchlecht ſind die normale Stimmung des Greiſenalters, das eben deshalb gern wieder zur Bildung der Jugend ſich hinwendet, an ihrem Feuer ſich erwärmt und oft vorurtheilloſer iſt, als das mittlere Alter.

Sind aber die beiden vorangehenden Alter nicht normal durchlebt, ſo entſtehen im Greiſenalter Mißgeſtalten, welche die männliche Erwerbluſt in Geiz, die Beſonnenheit in Mißtrauen, die mütterliche Sorge in Nepotismus, die Kritik in Tadelſucht, die frühere Entbehrung in raffinirte Ausſchweifung und die Hoffnung in die Verzweiflung des Peſſimismus verkehren. Das greiſe Alter, ſeinem Begriff nach der würdevolle Selbſtgenuß des durchkämpften Lebens und die fruchtbare und wohlwollende Darſtellung ſeiner Errungenſchaften, wird dann zur Geißel der Menſchheit.

3) Schlaf und Wachen.

§. 393

In Bezug auf ſich ſelbſt durchläuft das Individuum den Wechſel von Schlaf und Wachen. Der Menſch ſchläft urſprünglich als Embryo und Fötus. Wachen iſt die Thätigkeit der Cerebralnerven. Sind dieſelben durch anhaltendes Schwingen erſchöpft, ſo erneuen ſie ihre Intenſität durch ein relatives Ruhen, während deſſen die plaſtiſche Thätigkeit der Rückenmark- und Abdominalnerven überwiegt. Aus der Zerſplitterung und Zerſtreutheit ſeiner Erregung während des Wachens kehrt der Menſch als ſchlafender durch die Auflöſung aller willkürlichen und unwillkürlichen Gebundenheit in die Einfachheit ſeines Urſtandes zurück. Dieſe Rückkehr des Menſchen aus der Geſchichte in die Natur, dieſe Verſenkung in die Einheit mit der Natur durch die Natur, iſt die verjüngende Macht des Schlafes, deſſen periodiſche Pauſen der Menſch nicht entbehren kann.

III.

Das Empfinden.

§. 594.

Die unmittelbare, als momentaner Proceß entſtehende und vergehende Beſtimmtheit des Individuums iſt das Empfinden, ein Verlauf von Nervenvibrationen, der in die einfache Selbſtbeziehung des Individuums ſich aufhebt. Das Empfinden iſt 1) nach ſeiner Allgemeinheit; 2) nach der Beſonderheit ſeines Unterſchiedes; 3) nach der Identität mit dem einzelnen empfindenden Subject zu betrachten.

1) Das Empfinden überhaupt.

§. 595.

Das Individuum empfindet, indem es von einer Erregung ſeiner Nerven — wodurch immer dieſelbe vermittelt werde, — ſich unmittelbar *als Individuum* unterſcheidet. Das Empfundene und das Empfinden ſind im Act der Empfindung allerdings identiſch, allein eben dies Zuſammengehen iſt es, was ſich in die Einheit des Individuums reflectirt. Ohne dieſe Reflexion würde eben nicht empfunden

Ein *Gemeingefühl* als eine beſondere Artung des Empfindens exiſtirt nicht. Was man ſo nennt, iſt das Empfinden überhaupt, wie es durch den Zuſammenhang der Nerven untereinander eine Einheit bildet, alſo auch Konäſtheſien begründen kann.

Kein Nerv kann für den andern vicariren. Weil aber der Geiſt an ſich Totalität iſt, ſo kann er nicht nur durch ſein Vergleichen mit einem Sinn die Function eines andern analogiſch erſetzen, wie z. B. der Blinde durch das Taſten das Sehen und der Taube durch das Sehen das Hören, ſondern er vermag auch, wenn ſeinem Organismus die Function eines Sinnes fehlt und der adäquate Nerv todt iſt, dieſe Lücke durch ein inſtinctives aus ſeiner ideellen Einheit und Ganzheit entſpringendes Suppliren zu füllen.

2) Die Beſonderung des Empfindens.

§. 596.

Das Empfinden beſondert ſich qualitativer, quantitativer und modaler Weiſe.

a) *Qualitativ* kann das Empfinden Alles zu ſeinem Inhalt haben. Seine Erregbarkeit ſchließt an ſich nichts von ſich aus. Aber dieſe an ſich unbeſtimmte Vielheit der Empfindungen ſcheidet ſich doch ſogleich in die beiden Hauptgruppen, daß das Empfinden entweder von Außen oder von Innen her erregt wird.

α) Das *äußere* Empfinden iſt die Erregung der ſenſitiven Nerven, insbeſondere der Sinnesnerven des Gefühls, des Geſchmacks und Geruchs, des Geſichts und Gehörs. Die Hautfriction iſt das recht eigentlich thieriſche Gefühl, welches der Menſch indeſſen im Druck der Hand und im Kuß des Mundes zum Ausdruck des zarteſten Seelenlebens zu verklären vermag. — Das Schmecken affirmirt die Selbſterhaltung, ſtimmt daher den Menſchen heiter und läßt ihn ſich dem Augenblick ergeben. Viele Menſchen, ganze Nationen, haben ſogar die Neigung, immer etwas zu kauen, und alle Feſtfreude, die religiöſe nicht ausgenommen, zählt das Eſſen und Trinken zu ihren Attributen. — Der Geruch verräth die Exiſtenz des Materiellen über ſeine unmittelbare Grenze hinaus. Das Riechen dient daher dem wilden Menſchen als vorzügliches Unterſcheidungsmerkmal und für den Culturmenſchen wird es Quell des feinſten Kitzels, der dem Gehirn durch den Olfactorius ſchmeichelt. — Sehen und Hören vermitteln hauptſächlich den Proceß der theoretiſchen Intelligenz. Das Sehen umfaßt jedoch nur eine Hälfte der Umgebung des

Menſchen, das Hören dagegen alle Richtungen. Die Bedeutung des Sehens liegt nicht blos im Aufnehmen der Umriſſe und Farben der Geſtalten des Materiellen, ſondern auch darin, daß der Geiſt im Blick ſich von Innen aus darſtellen, ſich in ihm ausſtrahlen kann. Das Hören aber wird noch wichtiger dadurch, daß es die Sprache als die reinſte Darſtellung des Geiſtes möglich macht.

β) Das innere Empfinden entwickelt ſich aus der freien Selbſterregung des Geiſtes. Dieſe urſprünglich ideell entſtehenden Empfindungen ſind eigentlich Vorſtellungen und Gedanken, Urtheile und Schlüſſe, ohne daß der Geiſt dieſer formalen Beſtimmtheit ſich ausdrücklich bewußt zu ſein braucht. Alle innere Empfindung, auch die dem Inhalt nach abſtracteſte, verleiblicht ſich durch die Vermittelung der Nerven. Die organiſche Begleitung durchläuft den ganzen Organismus. In Syſtemen und Organen deſſelben, die bei dem Einzelnen gerade beſonders reizbar ſind, muß jedoch die Verleiblichung des primitiv geiſtigen Gefühls ſtärker hervortreten. Nach der Verſchiedenheit der Individuen geht natürlich dieſe Individualiſirung in's Unendliche, nicht aber correſpondirt ſchlechthin bei allen Menſchen einer beſondern Empfindung auch die Erregung eines beſondern Organs. Wolluſt z. B. wird nicht nur in den Geſchlechtsorganen, ſondern durch den ganzen Organismus, durch die Totalität des Lebens hin empfunden: eben ſo Muth, Freude, Schrecken, Hoffnung u. ſ. w. Die Empfindungen wirken je nach ihrem Inhalt durch alle Nerven und Muskeln hin anſpannend oder abſpannend, ſo daß dann auch gute oder ſchlechte Ernährung, alſo auch guter oder ſchlechter Schlaf, alſo auch gutes oder übles Ausſehen u. ſ. w. die Folge ſind.

b) Quantitativ kann die Empfindung von demſelben Individuum zu verſchiedenen Zeiten in einem höhern oder geringern Grad der Stärke empfunden werden; eine Beſtimmtheit, die zugleich ſowohl von der Art als dem Grade der einer Empfindung vorhergehenden Empfindung abhängig iſt, auf welchem Umſtande das Raffinement der Sinnen- und Gefühlsſchwelgerei wie das Metier aller Verführer von Profeſſion beruht. Die hyperſtheniſche wie die extrem *aſtheniſche* Empfindung kommen zu demſelben Reſultate der *Anaſtheſie*.

c) *Modaler* Weiſe beſtimmt ſich die Empfindung, wie ſie nun auch qualitativ und quantitativ beſchaffen ſei, affirmativ, negativ oder gemiſcht: *affirmativ*, wenn ſie die Steigerung der Einheit des Lebens und Geiſtes mit ſich ſelbſt zu ihrem Inhalt hat; *negativ*, wenn ſich die Entzweiung des Lebens oder des Geiſtes mit ſich ſelbſt darin ausdrückt; *gemiſcht*, wenn ſie zugleich poſitiv und negativ, alſo eine in ſich ſelbſt widerſprechende und doch in dem Individuum als momentane Einheit exiſtirende iſt, wie in der traurigen Freude, in der freudigen Trauer, im ſüßſauern Geſchmack, in der Sehnſucht und Wehmuth, im Muthe der Furchtſamkeit, in der Wolluſt der Grauſamkeit u. ſ. f.

Dieſe Modalität der Empfindung als Luſt oder *Unluſt* oder als Miſchung von Luſt und Unluſt kann durch das Quantum ihrer Wiederholung oder Dauer in ihr Gegentheil verändert werden. Die Luſt kann, ohne daß ihre Qualität als ſolche geändert würde, durch ihre Tautologie langweilig werden und zur Unluſt übergehen und die Unluſt kann, habituell geworden, als ein affirmatives Moment des Lebens empfunden werden.

3) Das Selbſtgefühl.

§. 597.

In aller Mannigfaltigkeit ſeiner Empfindungen bleibt das Individuum zugleich die einfache, aus allen Veränderungen in ſeine ideelle Einheit zurückkehrende Centralität. In der wechſelnden Particularität ſeines Empfindens iſt es Selbſtgefühl.

a) Als ſolches iſt es die *identiſche Totalität* ſeiner Empfindungen. Jede derſelben iſt in ihrer ſpecifiſchen Beſtimmtheit gleichgültig ſowohl gegen jede andere als auch gegen das Subject ſelbſt. Sie nimmt für ſich ihren Verlauf. Die heterogenſten äußern wie innern Empfindungen ſind im Individuum der Coexiſtenz fähig. Es ſelbſt iſt die Identität aller.

b) Das Individuum iſt ferner in jedem Moment die Summe aller bis auf denſelben in ihm dageweſenen Empfindungen oder ihre ideelle Identität. Jede Empfindung, da ſie ein Werdeproceß, entſteht und vergeht allerdings. Iſt ſie aber actu vorüber, ſo iſt ſie damit im Subject nicht zu Nichts geworden, ſondern wird in ſeiner concreten Exiſtenz ideell geſetzt und als ein ſie miterbauendes Moment aufbewahrt. Das Individuum iſt alle ſeine Empfindungen, aus welchem Grunde, was wir empfinden, nichts weniger als gleichgültig iſt.

c) Jedes Individuum ſteht in einem beſondern Kreiſe von Empfindungen, die es erfüllen. Jede Veränderung dieſer Empfindungsſphäre iſt daher zugleich eine Veränderung der Wirklichkeit des Selbſtgefühls, da daſſelbe niemals ein abſtract allgemeines, ſondern ſtets ein particulariſirtes iſt.

B.

Der Traumgeiſt.

§. 598.

Mit ſeiner Natürlichkeit iſt der Geiſt allerdings unmittelbar identiſch, aber als Geiſt eben ſo unmittelbar von ihr unterſchieden. Dieſen Unterſchied muß er alſo auch ſetzen, allein zunächſt wird dies Setzen noch ſelbſt den Charakter der Unmittelbarkeit haben. Der Geiſt wird daher 1) gegen ſein Beſtimmtwerden durch die Natur noch innerhalb derſelben reagiren; dieſe Reaction iſt das Träumen; 2) er wird ſich in ſeinem Selbſtgefühl der Freiheit ſeiner Idealität unmittelbar erinnern, allein zugleich in der ſteten Gefahr ſchweben, ſich der Allgemeinheit ſeines Selbſtgefühls zu entfremden, eine Gefahr, der er nur durch unaufhörliche Selbſterneuung ſeiner Freiheit begegnen kann, indem er 3) ſich dieſelbe als eine beſtimmte Wirklichkeit zur Gewohnheit macht. Die Gewohnheit bildet die Freiheit dem Organismus als ein vom Geiſt geſetztes Sein in der Weiſe ein, daß ſie für ihn die träumeriſche Sicherheit eines Naturmechanismus empfängt, eine Sicherheit, die wiederum den Mangel hat, als eine urſprünglich vom Geiſt geſetzte doch geiſtverlaſſen werden zu können.

I.

Das Träumen.

§. 599.

Das Schlafen iſt die Naturveränderung des individuellen Geiſtes, durch welche er aufhört, für ſich zu ſein. Aber im Schlafen iſt ſein Fürſichſein nicht vernichtet, nur aufgehoben und ſomit die reale Möglichkeit, die durch die Natur geſetzte Negation noch innerhalb derſelben zu negiren. Der Geiſt, indem er ſich während des Schlafens als Geiſt regt, bleibt ſomit noch unter der Naturgewalt kryptiſch gebunden, erſcheint folglich trübe und mehr oder weniger phantaſtiſch.

1) als einfacher Traumſchlaf;
2) als Traumwachen;
3) als Schlafwachen.

1) Der Traumſchlaf.

§. 600.

Schlafend ſinkt der Geiſt in die ſelbſtloſe Einfachheit ſeiner elementariſchen Allgemeinheit zurück. Die in ihm geſetzten Empfindungen, die weiterhin ſchon zu Anſchauungen, Vorſtellungen und Gedanken gebildet ſein können, werden von dem Selbſt losgelaſſen und bewegen ſich chaotiſch in einem mehr oder weniger lebhaften Bildergewoge durcheinander. Dieſe dumpfe Auflöſung des wirklichen Geiſtes in die Natürlichkeit, in den Zuſtand, in welchem ſich das Thier auch wachend befindet, ſofern es nämlich als Subject ſich nicht ſelbſt von den Objecten für ſich unterſcheidet, ſondern den Unterſchied nur empfindet, iſt das Träumen; es iſt in ſeinen Elementen gerade nur ſo mannigfaltig, als die Welt der beſtimmten Wirklichkeit, worin das Individuum ſich bewegt. Was dem Menſchen am Traum ſeltſam erſcheint, iſt eben nur die abſolute Lockerheit der Traumbilder, die Nichtunterſcheidung des träumenden Subjects von ihnen und das ihm Zuruckkommen von Vorſtellungen, die es ſchlechthin vergeſſen zu haben ſchien.

Der Schlaf kann relativ traumlos ſein. Der Traumſchlaf kann ſich dem Wachſein nähern und den Traumbildern mit der ſich bereits ſteigernden Cerebralthätigkeit den Schein ſtärkerer Gegenſtändlichkeit verleihen. Aber der Schlaf kann auch ſo feſt und der Traum ſo lebhaft ſein, daß die motoriſchen Nerven und durch dieſe die Muskeln erregt werden. Dann entſteht ein Traumhandeln, welches den Träumenden in einem der Form nach wachen Zuſtand erſcheinen läßt. Dieſer ſogenannte Noctambulismus kann bis zu einem förmlichen Arbeiten, jedoch nicht blos in der Nacht, ſondern auch am Tage fortgehen. Die mechaniſche Sicherheit dieſes Zuſtandes rührt theils davon her, daß der Schlafende nach Außen ſich nur durch den Gefühlsſinn ohne alles actuelle Riechen, Sehen und Hören verhält, theils kein Urtheil über ſeine wirkliche Situation hat, vielmehr ſich in ſich auf die Localität nur ſeines Traumbildes bezieht.

2) Das Traumwachen.

§. 601.

Verfällt der Menſch während des Wachens momentan in ein Träumen, ſo ſetzt daſſelbe ein relatives Schlafen des Gehirns voraus; ein relatives, denn formell kann der Geiſt ganz und gar bei ſich und doch in Einer Richtung von ſich abweſend ſein, wie in den Zuſtänden der ſogenannten Ahnung, der Viſion und des zweiten Geſichts.

a) Das Ahnungsvolle iſt in uns die polariſche ganz unmittelbare Reaction der Totalität unſeres Geiſtes gegen ſeine Vereinſeitigung im wachen Reflexionsleben, was das Schlafen und Träumen überhaupt auch ſind. In jedem Einzelnen lebt ſeine ganze Vergangenheit, ſeine ganze Umgebung, ſeine ganze reale Möglichkeit, ohne daß er über alle Einzelheiten dieſes mannigfaltigen Inhaltes ein ausdrückliches Bewußtſein zu haben vermöchte. Jeder macht, auch unabſichtlich, Schlüſſe von dem ihm Gegebenen auf das Zukünftige. Dringt ſich dieſe Beziehung dem Subject als Gefühl ſo auf, daß ihm die Vermittelung deſſelben entgeht, ſo erſcheint die plötzliche träumeriſche Verſenkung des Geiſtes in ſolchen Inhalt als die ſogenannte Ahnung, die als formale Möglichkeit eine ihrem Traumbilde entſprechende Realität haben kann oder nicht.

b) Die Viſion iſt eine ſubjective Phantasmagorie, die während des Wachens einen Traum mit aller Stärke objectiver Deutlichkeit träumt. Gewöhnlich iſt ſie mit Hallucinationen verbunden, d. h. mit ſubjectiven Sinnestäuſchungen, und vermag alsdann mit ihren Luggeſtalten, Lugfarben und Lugtönen den Menſchen auch bei vollkommen nüchternem Bewußtſein zu necken.

c) Verbindet ſich der wache Traum mit einem Augenkrampf, der den ſogenannten Stechblick erzeugt, ſo wird die Viſion zum ſogenannten zweiten Geſicht. Dieſe Deuteroſkopie, die zu ihrem Inhalt nur die nächſten ſinnfälligen Intereſſen des Lebens, Krankheit, Heirath, Leibesgefahr u. dgl. zu haben vermag, findet ſich beſonders bei einſamen, nervös reizbaren Berg- und Fiſchervölkern, und hat ſich bei einigen Stämmen Keltiſcher und Finniſcher Abkunft zu einem weitläufigen Syſtem traditionellen Aberglaubens ausgebildet.

Alle dieſe Zuſtände können durch die nervöſe Infection der pſychiſchen Atmosphäre wahlverwandtſchaftlicher, in demſelben Empfindungs- und Vorſtellungskreiſe befindlicher Menſchen, von einem auf mehre übertragen und ſomit endemiſch und epidemiſch werden.

3) Das Schlafwachen.

§. 602.

Erwacht endlich der Menſch im Schlaf, ohne doch nach Außen hin zu erwachen, ſo entſteht der ſogenannte Somnambulismus, der ſowohl ein Idioſomnambulismus, als ein durch den telluriſchen, metalliſchen Magnetismus oder durch rhythmiſches Reiben und Streichen nervös kräftigerer Individuen erregter ſein kann. Urſprünglich iſt er in der That nur der tiefe Schlaf, in den ſich das kranke Selbſtgefühl zuſammennimmt, ſich in die Einheit mit dem Leben überhaupt wiederherzuſtellen. In dieſem Schlaf kann aber auch der Traum zu ſpielen und derſelbe durch die Sprache ſich zu äußern beginnen. Ja, der Menſch kann im ſogenannten Hochſchlaf formell als ein völlig wacher Menſch erſcheinen, mit dem man ſogar zu ſprechen vermag und der, dem Nachtarbeiter und Tagarbeiter ähnlich, allerlei äußerlich vorzunehmen im Stande iſt.

Der Somnambulismus iſt auf ſeinen höhern Stufen die Gebrochenheit des Selbſtgefühls, den Geiſt ganz in die thieriſche Seelenhaftigkeit herabzuſetzen und ihm doch vermöge ſeiner ſonſtigen Bildung die Möglichkeit zu geſtatten, ſich formell als Geiſt und Bewußtſein darſtellen zu können. Die extreme Steigerung der ringenden Senſibilität läßt den Somnambulen wohl gar anmuthiger, geiſtvoller und ſelbſt ſittlich reiner, als gemeinhin, erſcheinen. Mit der wachſenden Geneſung aber verſchwindet dieſer Schein wieder.

Der Idiotismus des kranken Lebens kann die Somnambulen zur Selbſtverordnung von Heilmitteln, zur Vorherſage von Kriſen und, ſobald ihnen eine ſolche Richtung gegeben wird, dazu führen, ſich eine eigene Sprache, eine eigene Schrift, eine eigene Welt, mit der ſie träumend verkehren, zu imaginiren. Dies Alles kann, je nach dem Bildungsgrade der Kranken, mehr oder weniger ſinnig oder albern ſein. Es iſt natürlich, daß alsdann das religiöſe Element, namentlich bei Weibern, an abenteuerlichen Formationen beſonders fruchtbar wird. Nichts aber iſt verkehrter, als in dieſen Träumereien göttliche Offenbarungen und in dem Zuſtand überhaupt eine Annäherung an die Normalexiſtenz des Menſchen zu erblicken.

II.

Die Selbſtbeſinnung und die Selbſtentfremdung.

§. 603.

Die Negation des Traumlebens iſt die Selbſtunterſcheidung, welche der Geiſt zwiſchen ſich und die Natur, zwiſchen ſich als dieſem particularen Individuum und der Welt überhaupt ſetzt. Dieſe Selbſtbeſinnung kann ſich aber nur als fortdauernde Thätigkeit erhalten und hierin liegt die Möglichkeit begründet, daß der Geiſt die Beziehung auf ſich verlieren und ſich ſeiner Allgemeinheit entfremden kann.

§. 604.

In der Wirklichkeit ſeiner Exiſtenz beſteht der Geiſt einen unaufhörlichen Kampf. Die verſchiedenſten Empfindungen ſtürmen, oft gleichzeitig, auf ihn ein; die mannigfachſten Vorſtellungen kreuzen ſich in ihm; die entgegengeſetzteſten Entſchlüſſe drängen ſich ihm zur Wahl auf und in dieſem Gewirr muß er die Identität mit ſich und die objective Sonderung aller jener Unterſchiede bewahren. Jede der Beziehungen, in die er tritt, iſt fähig, ein Mittelpunct zu werden, der ihn abſorbirt, weil an ſich Alles mit Allem zuſammenhängt. Jede Empfindung, jede Vorſtellung, jede Anlage, jede Begierde, jede Tendenz, jedes Verhältniß ſtrebt an ſich nach ausſchließlicher Herrſchaft. Der Menſch hat aber den ganzen Reichthum ſeines Lebens in der Unterordnung unter ſich, unter ſeine Selbſtbeſtimmung, zu erhalten. So lang' er daher aus jeder Vereinſeitigung wieder in die urſprüngliche Allgemeinheit ſeines Selbſtgefühls zurücktritt, iſt er geiſtig geſund; ſobald er aber die Allgemeinheit ſeines Selbſtgefühls verliert, oder in einer Particularität fixirt, entfremdet er ſich ſeinem wahrhaften Weſen und verkehrt theils die leibliche Wirklichkeit in die geiſtige, theils entäußert er die geiſtige an ein ſich widerſprechendes Moment derſelben.

§. 605.

Es iſt ein Irrthum, die ſogenannten Seelenſtörungen, oder Gemüths- oder Geiſteskrankheiten als ganz außerordentliche Zuſtände aufzufaſſen, die zum ſonſtigen Leben ſich verhielten, wie etwa die Meteorſteine, wenn man ſie als Auswürflinge des Mondes auf die Erde, als verirrte Gäſte, anſieht. Der Grund des Irreſeins, ſofern er nicht rein ſomatiſch iſt, wie in den Fieberphantaſieen, im angeborenen Blödſinn, in Sinnestäuſchungen, in Gehirnverletzungen und Hirn- oder Rückenmarkkrankheiten, in Nervenverſtimmungen überhaupt, liegt eben in der *Freiheit* des Geiſtes. In jeder Einſeitigkeit als einer zur Ausſchließlichkeit ſtrebenden lauert ſchon Möglichkeit einer Verrückung des ganzen Syſtems eines Individuums.

Die Einſeitigkeit, Zerſtreutheit oder Concentration des Gefühls oder der Phantaſie, des Verſtandes oder Willens für ſich, oder Irrthum und Thorheit, ſind aber noch keine Verirrungen im dämoniſchen Sinn. Sie können vom Individuum in die Einheit und Totalität des Geiſtes, in den flüſſigen Zuſammenhang des Ganzen zurückgenommen werden. Die geiſtige Erkrankung unterſcheidet ſich von ihnen *qualitativ* dadurch, daß der Geiſt die ihm als ſolchem immanente Freiheit actu verliert, nicht in dem Sinn, wie wir auch von dem Böſen ſagen, daß er die ihm weſentliche Freiheit negire, ſondern in dem Sinn, daß er ſie an das Nichts der Beſtimmungloſigkeit, an die Vorſtellung eines thatſächlich Unwirklichen oder dem Begriff nach Unmöglichen ſo entäußert, daß er dagegen als gegen ein *ihm undurchdringliches Sein* ſchlechthin ohnmächtig wird.

Er *entfremdet* ſich damit ſeinem Weſen; er *fixirt* eine theoretiſche oder praktiſche Unmöglichkeit für ſein Bewußtſein und Gefühl als Wirklichkeit; er verfällt in einen Zuſtand, der ganz und gar dem des *Träumens* entſpricht. Der Irre iſt *wachend* gerade ſo in ſeine fictive Welt als in eine *ſeiende* verloren, wie der Träumende, der ſich auch nicht von den ihm vorüberhuſchenden Bildern als freies Subject unterſcheiden kann. Der Irre brütet ſich in ſeinen Traum ſo hinein, daß nur dieſer ihm die wahrhafte Realität zu enthalten ſcheint, weshalb die gemeine Wirklichkeit, als dieſem Inhalt nicht entſprechend, ihn zu empören und bis zur Raſerei aufzureizen pflegt.

§. 606.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß die Zerrüttung des Geiſtes eine *ſomatiſche* Initiative zu haben vermag. Aus ihr entſtehen zahlloſe empiriſche Formen der Verrückung der Allgemeinheit des Selbſtgefühls in ein nur gemeintes Sein, in deſſen

Projection der Kranke ſeine Disharmonie reflectirt. Dieſe Trübungen und Verſetzungen des Selbſtgefühls heben ſich auf, ſobald der Organismus in ſeiner Vitalität wieder zur freien Einheit mit ſich hergeſtellt wird.

Aber das Irreſein kann ſich auch in Widerſprüchen des Geiſtes ſelber begründen und dieſe Widerſprüche können ſich auch in die Leiblichkeit reflectiren. Extreme Grübelei, unbefriedigte Leidenſchaften, Unglück, große, ſogar angenehme, Umwandlungen des individuellen Geſchicks, mächtige Veränderungen des allgemeinen Weltzuſammenhangs, welche dem Einzelnen den geſetzmäßigen Verlauf der Natur und Geſchichte problematiſch werden laſſen u. ſ. w., können den Bruch des Geiſtes bewirken. Wie wir geſehen haben, daß im Traum alle diejenigen Regungen ſich entbinden, welche die Reflexion des wachen Lebens niederhält und zurückdrängt, ſo liegt auch ſolcher Verrückuug das Streben nach Compenſation zu Grunde: das Aeußerſte, indem es, gegen die verſtändige Meinung des Subjects, doch wirklich wird oder wirklich zu ſein ſcheint, ruft in ihm die Reaction des entgegengeſetzten Aeußerſten hervor. Menſchen alſo, von unerträglichem Druck gepreßt, halten ſich plötzlich für Könige; Menſchen, ſich in ihrer Sündhaftigkeit erkennend und darob erſchreckend, ſpringen um und halten ſich für Chriſtus; Geizige, ungeheuere Reichthümer zuſammenſcharrend, halten ſich für Bettler und nehmen die Lebensart des Bettlers an; Mädchen in Ehehoffnungen getäuſcht, halten ſich für verheirathet u. ſ. w.

§. 607.

Das beſondere Material, worin der Widerſpruch des Geiſtes ſich darſtellt, kann ein ſehr verſchiedenes ſein. Erfindungsreich kann der Geiſt mit ſeiner Verlarvung abwechſeln. Dieſe Metamorphoſen, in denen bei aller Incohärenz ſich doch eine gewiſſe Conſequenz nicht verleugnen wird, ſind nur formal, beweiſen aber noch, ſo lange ſie nicht in den Blödſinn der Faſelei ſich auflöſen, noch eine gewiſſe Freiheit und Beweglichkeit des Subjectes. Der Bruch des Selbſtgefühls kann aber auch die Perſönlichkeit völlig zerſetzen, ſo daß das Subject nicht nur ſich vorſtellt, von andern Weſen (Dämonen, Teufeln, Polizeidienern, Jeſuiten u. dgl.) verfolgt und gepeinigt zu werden, ſondern auch, daß es ſich an die von ihm vorgeſtellte Perſönlichkeit eines Dämons, oder eines Menſchen, oder gar eines Thiers (wie in der Lykanthropie und Boanthropie) abſolut entäußert und ſich in deſſen Gebärden und Stimme verwandelt.

§. 608.

Alle dieſe Zuſtände ſind ein Herunterfallen des Geiſtes in das Traumleben, unterſcheiden ſich aber von ihm als einfachem Traum dadurch, daß der Traum nicht blos wachend geträumt wird, ſondern auch die Wirklichkeit des Selbſtgefühls in ſich aufgenommen hat. Weil aber dieſe Verkehrung der Particularität in die Allgemeinheit dem Weſen des Geiſtes widerſpricht, ſo überſchwebt mindeſtens die reale Möglichkeit der Vernünftigkeit den corrupten Zuſtand. Die dem Geiſt, weil er Geiſt iſt, inwohnende Vernunft erſcheint daher bald als Kritik, indem der Irre zeitweiſe doch an der Objectivität ſeiner Wahngebilde zu zweifeln beginnt, bald als ein Intermittiren des Wahns und der Raſerei (lucidum intervallum), bald in der noch reſtirenden Integrität des Verſtandes, den Einen dunklen Fleck ausgenommen u. ſ. w. Selbſt dem Blödſinn kann die in ihm latitirende Vernunft nicht abgeſprochen werden.

§. 609.

Weil die Selbſtentfremdung den Geiſt nicht ſeiner Totalität nach aufhebt, ſo bleibt er in ihr die Möglichkeit, ſich aus ihr zur Selbſtbeſinnung zurückzuarbeiten. Wie im Zuſtand des geſunden Selbſtgefühls die relativen Uebergänge in die Erkrankung deſſelben nicht fehlen, ſo auch nicht diejenigen Momente, welche formell der Rückkehr des Geiſtes aus ſeiner krankhaften Selbſtvergeſſenheit zur kritiſchen Selbſtbeſinnung analog ſind, wie das Erwachen aus dem Traumſchlaf, wie der Rückblick auf ein raſches und lebhaftes Handeln, in das wir ganz aufgegangen waren, wie die Beruhigung nach dem Sturm eines Affects, wie die Ernüchterung aus dem Rauſch einer Leidenſchaft. Wie aber das

Irreſein in den Individuen zwar ſchon lange angelegt und, während ſie noch als ganz oder leidlich Vernünftige für Andere gelten, im Werden begriffen ſein kann, bis es plötzlich als ein entſcheidender Sprung in den Abgrund des Wahns ſich realiſirt, ſo auch iſt der Rücktritt in die Einheit und Allgemeinheit des Selbſtgefühls, oft lange ſchon vermittelt, zuletzt auch wieder ein Sprung. Das Subject nimmt dann mit Entſchiedenheit wieder von ſich als einem freien Beſitz und ſpricht dies auch aus. Die Erinnerung der Geneſenden an den durchlebten Zuſtand wird dann mehr oder weniger traumartig.

§. 610.

In der Selbſtbeſonnenheit entäußert ſich das Individuums ſeines Außerſichſeins und erhebt ſich wieder zur Herrſchaft über ſeine Natürlichkeit. Dieſe ſtellt für den Geiſt als den ſeiner ſelbſt mächtigen nicht ſich ſelbſt als unmittelbare Lebendigkeit, ſondern den in ſie ſich einführenden, nach ſeinen Zwecken ſich eingewöhnenden Geiſt dar.

III.

Die Gewohnheit.

§. 611.

Das Individuum muß ſein Selbſtgefühl mit beſtimmtem Inhalt erfüllen, ſo daß derſelbe ihm nicht mehr als von ihm unterſchieden fühlbar wird. Dieſer Act iſt die Gewöhnung.

Die Gewöhnung *befreiet* den Geiſt von der *Fremdheit*, welche Anderes unmittelbar für ihn hat. Die Gewöhnung ſetzt daſſelbe als ein Moment ſeines eigenſten Empfindens ſo, daß er den Proceß der Aſſimilation, obwohl er ſich ſtets erneuet, doch gar nicht mehr als ſolchen wahrnimmt und daher zu weiteren Aneignungen und Thätigkeiten fortgehen kann, für welche die ſchon erworbenen Gewohnheiten als Geſchicklichkeiten das Mittel werden.

§. 612.

Der Geiſt ſetzt durch Wiederholen eines Proceſſes ſeine Allgemeinheit in ſeine Natürlichkeit, ſo daß ſie das durch ihn ſelber beſtimmte Werkzeug ſeiner Thätigkeit wird. Urſprünglich iſt die Natur für ihn ein Schickſal, denn er muß, ſo frei er in ſich iſt, doch nehmen, was ſie ihm, in der Race, im Geſchlecht, in der Anlage u. ſ. f. gibt. Allein durch die Gewöhnung bildet er ſich und ſeine Zwecke ſeiner Natürlichkeit ein und durchdringt ſie mit ſeiner Herrſchaft, ſo daß nunmehr ſeine Macht und Thätigkeit ihr Schickſal wird.

§. 613.

Ob wir eine Gewohnheit als nützlich oder ſchädlich bezeichnen ſollen, iſt ganz relativ. Dieſelbe Gewohnheit kann in verſchiedener Beziehung ſowohl das eine als das andere Prädicat empfangen. Nur ein ſchon zur Gewohnheit gewordener Inhalt iſt unſer völliges Eigenthum und, um in Bezug auf Etwas ganz frei zu werden, müſſen wir durch ſeine Gewohnheit alle Spannung zwiſchen ihm und unſerm Selbſtgefühl aufheben. Die Leiblichkeit, in welche der Geiſt ſich eingewöhnt hat, läßt ihn durch ſich als ſein Symbol und Zeichen hindurchſcheinen.

C.

Die Naturſymbolik des Geiſtes.

§.614.

Der Geiſt erſcheint allerdings ſchon ganz unmittelbar ui ſeiner Geſtalt, denn ſie iſt die des Geiſtes, allein als Geiſt erſcheint er in ſeiner Leiblichkeit doch erſt, ſofern er im Verlauf ſeiner Geſchichte ſich darin einbildet. Er muß die Sprödigkeit des Leiblichen für ſich flüſſig machen, ſo daß er als das Innere in ihm als ſeinem Aeußern ſich darſtellt und dies nicht mehr eine Bedeutung als Naturobject, ſondern nur als Symbol des Geiſtes in Anſpruch nimmt.

Die Freiheit des Geiſtes iſt nun zwar an ſich unbeſchränkt, ſo daß er ſich auf ſehr mannigfaltige Weiſe zur Erſcheinung bringen kann. Die conventionelle Mimik der Nationen zeigt daher ſehr große Abweichungen. Allein doch ſind die mimiſchen Bewegungen, wie ſehr ſie ſich auch verſchnörkeln mögen, principiell an die Natur und zwar 1) an den Unterſchied der Function gebunden, den die verſchiedenen Momente des Organismus haben. Hiernach werden ſinnliche, gemüthliche und geiſtige Regungen nach der Differenz des Unterleibes, der Bruſt und des Kopfes und nach der Differenz des Antlitzes als der Maxillar-, Naſal- und Frontalregion deſſelben ausgedrückt. 2) Die andere Gebundenheit der mimiſchen Bewegungen an die Natur wird durch die aufrechte Stellung des Menſchen bedingt, indem jede von Unten nach Oben aufſtrebende Bewegung die Verſelbſtſtändigung, jede von Oben nach Unten niederdrückende Bewegung die Verunſelbſtſtändigung des Individuums ausdrückt. Beide Formen haben, als entgegengeſetzte, zwiſchen ſich eine Menge gemiſchter Formen.

§. 615.

Aus der Bewegung, welche die Empfindungen in ihrer Verleiblichung pathognomiſch im Organismus unabſichtlich hervorbringen, ſo wie aus der Wiederholung der willkürlichen mimiſchen Bewegungen, erzeugt ſich in der ganzen Natürlichkeit des Menſchen ein eigenthümlicher Ausdruck als der objective, maleriſche Niederſchlag ſeiner Geſchichte. Die einzelne Empfindung wie die einzelne mimiſche Aeußerung hat immer etwas Beſonderes zum Inhalt. Die Phyſiognomie des Habitus, der Hand und des Antlitzes ſpricht die allgemeine über die ganze Leiblichkeit ausgegoſſene Eigenthümlichkeit aus, wie ſie als ein feſtes Reſultat der Thätigkeit des Geiſtes erſcheint.

Zweiter Abſchnitt.

Die Subjectivität.

Phänomenologie.

§. 616.

Die Natur beſtimmt den Geiſt, aber der Geiſt beſtimmt ſich auch unabhangig von der Natur in ſich ſelbſt und reagirt eben deshalb ganz unmittelbar gegen ſeine Naturlichkeit, ihr ſich einzubilden und ſein Beſtimmtwerden in die Freiheit ſeiner Selbſtbeſtimmung umzuwandeln. Der Geiſt iſt Individualitat, ſofern er mit ſeiner Natürlichkeit unmittelbar identiſch iſt, allein die Wahrheit dieſer Identität iſt die reine, von der Natur freie Selbſtbeſtimmung, die Subjectivität als Bewußtſein. Der Geiſt iſt von Anfang ſeiner Exiſtenz an *Wiſſen*, *Sich Wiſſen*, *Sich Wollen*. Allein daß er dies iſt, bringt er für ſich erſt allmälig zum Bewußtſein. Das *primitive* Bewußtſein muß, ſo zu ſagen, ſich als *ſecundares* ſetzen, um den Begriff ſeiner ſelbſt zu erfaſſen und ſich als *Bewußtſein* zu haben. Der einzelne Geiſt iſt abſolute, einfache Beziehung auf ſich und nur durch dieſe Reflexion in ſich eben ſo einfache Beziehung auf Anderes. Aber dieſe Beziehung auf Anderes *erſcheint* ihm *eben*, als er die in derſelben und vorher an ſich ſchon vorhandene Beziehung auf ſich fur ſich ſetzt. Er iſt immer ſchon Ich, allein er ſetzt das Ich als Ich erſt, nachdem er das *ihm Andere*, das Nichtich, geſetzt hat. Und das Nichtich iſt urſprünglich der Unterſchied, den das Ich in ihm von ſich als Ich ſetzt.

Der Begriff des Bewußtſeins, als der Begriff des einfachen Verhältniſſes des Geiſtes zu ſich als *Subject* und *Object*, iſt derjenige, welcher die *formale Seite aller Bildung* des Geiſtes beherrſcht. Der Geiſt ſetzt ſich erſt objectiv ſich ſelber voraus, bevor er ſich als ein Selbſt realiſirt und bevor er die objective und ſubjective Seite ſeiner Exiſtenz in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſeiner Vernunft zuſammenfaßt. Die abſolute Geſchichte des Bewußtſeins iſt daher zwar auch eine Geſchichte des *Erkennens*, allein in einem andern Sinn, als des theoretiſchen Proceſſes der Intelligenz überhaupt. Der Begriff des Bewußtſeins als der abſolute *Verhältnißbegriff* des Geiſtes wird von dem Begriff des theoretiſchen Proceſſes der Intelligenz als *Bedingung* vorausgeſetzt, darf aber nicht als einerlei mit demſelben genommen werden. Der Proceß der theoretiſchen Intelligenz macht nicht begreiflich, wie es kommt, daß die Geſetzgebung über die Freiheit des Eigenthums der über die perſönliche Freiheit; daß der Dogmatismus dem Skepticismus; daß die Epik der Lyrik; daß die abſtracte Legalität der Moralität; daß die Despotie der Republik; daß das Sinnliche dem Geiſtigen u. ſ. w. vorangeht.

Es iſt wahr, daß der Begriff des Bewußtſeins ſchlechthin einfach iſt. Iſt dies aber ein Grund, ihn nicht in ſeiner Selbſtſtändigkeit anzuerkennen? Iſt dies ein Grund, ihn in den Begriff des Erkennens unbeſtimmt aufzulöſen?

Seit Descartes und Kant ſind alle tieferen und wahrhaft originellen Erweiterungen der Philoſophie von dem Begriff des Bewußtſeins ausgegangen. Von der Wiſſenſchaft iſt er befreiend in das praktiſche Leben, in die Religion und Poeſie eingedrungen. Und nun ſollte er mit dem antiquirten Begriff eines beſondern Erkenntnißvermögens wieder verſchmolzen werden?

§. 617.

Als Subject hebt der Geiſt ſeine geſammte Individualität in die *ſich ſelbſt ſetzende Punctualität* des Ichs auf. Die Individualität erſcheint inſofern nunmehr als eine durch das Ich *geſetzte*, denn Ich als die Kraft der abſoluten Selbſtbe-

ſtimmung greift über ſeine ganze Natürlichkeit über und macht ihr Beſtehen von ſich abhängig.

Das Ich iſt dieſe *unendliche Unruhe*, die als eine ſich ſelbſt anfachende in jedem Moment von ſich ausgeht und in ſich zurückkehrt. Das Ich unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt als Ich und nimmt dieſen Unterſchied als einen ideellen eben ſo ſehr in die Gleichheit mit ſich zurück.

Das Ich *erſcheint* ſich nur, indem es ſich ſelber hervorbringt und daher iſt es unmöglich, daß Anderes ihm erſcheine, außer ſofern es das Andere für ſich ſetzt.

§. 618.

Das Subject bezieht ſich allerdings abſoluter Weiſe auf ſich. Weil aber dieſe Beziehung den *Unterſchied* des Ichs vom Ich in ſich ſchließt, ſo bezieht es ſich 1) auf Anderes und macht es ſich als Anderes zum *Gegenſtand*: ſo iſt es *Bewußtſein*; 2) bezieht es ſich auf ſich ſelbſt als ſein Anderes und macht ſich ihm ſelber zum Gegenſtand: ſo iſt es *Selbſtbewußtſein*; 3) das Subject macht alſo einmal das Object ſich ſelbſt gleich, nimmt es in ſich herein und das anderemal macht es ſich ſelbſt zum Object, entäußert ſich durch ſeine Negativitat und ſchaut ſich in dem Product als ſeinem eigenen Selbſt an. Die Gleichheit des Objects und Subjects iſt jedoch nicht blos die formale der Identität der *Beziehung*, ſondern die auch reale, daß die Wahrheit der Objectivität wie der Subjectivitat die *in ihnen gleiche Vernunft* iſt. Das Subject, welches den Begriff der Vernunft als der Copula zwiſchen der Welt und zwiſchen ſich, dem atomen Ich, erfaßt, iſt *vernünftiges Selbſtbewußtſein*. Jedem Subject iſt dieſe Vernünftigkeit an ſich immanent, allein jedes hat ſich zu ihrem Begriff zu erheben. Daß dies mehr oder weniger gelingt, fällt in die Geſchichte der Bildung.

A.

Bewußtſein.

§. 619.

Das Subject bezieht ſich auf die Objectivität 1) durch die Vermittelung ſeiner Individualität: ſo iſt es ſinnliche Gewißheit; 2) da es ſich aber auf dieſem Standpunct irren kann, ſo ſucht es im Auffaſſen der Gegenſtände ſich kritiſch zu überwachen: es wird wahrnehmendes Bewußtſein; 3) da es an ſich ſchon Begriff, Allgemeinheit und ſich ſelbſt gleich iſt, ſo muß es auch den Gegenſtand nach ſeiner Allgemeinheit und Gleichheit mit ſich ſetzen: es verhält ſich als geſetzfindendes und geſetzgebendes Bewußtſein.

1) Sinnliche Gewißheit.

§. 620.

Das unmittelbare Verhältniß des Subjects zu Anderem wird durch die Vermittelung der Sinne gegeben. Das Bewußtſein iſt zunächſt auf das concret Einzelne gerichtet, welches im Raum auf dieſem Punct, in der Zeit in dieſem Moment ſich darſtellt.

2) Wahrnehmen.

§. 621.

Die ſinnliche Gewißheit kann zahlloſe Gegenſtände haben und bleibt auch auf den höchſten Stufen des Geiſtes ein nothwendiges Element ſeiner Exiſtenz; ſelbſt die Religion vermittelt die Gewißheit ihrer Wahrheit durch ſinnliche Vergegenſtändlichung.

Nicht durch die Sinne als Sinne, ſondern durch die Gegenwart des Bewußtſeins in ihnen wird die Gewißheit hervorgebracht. Das Bewußtſein kann daher die Ungleichheit in der Erſcheinung deſſelben Gegenſtandes, ſo wie die Ungleichheit des Zuſtandes ſeiner Sinnesfunctionen ſich ebenfalls zum Gegenſtande machen. Sofern es ſich während des Actes der ſinnlichen Vergewiſſerung in dieſer Negativität verhält, iſt es wahrnehmend und fragt, ob der Gegenſtand auch wirklich an ſich ſo iſt, als er unmittelbar erſcheint?

a) Es ſucht daher den Gegenſtand als Erſcheinung zuerſt richtig und vollſtändig zu ergreifen. Das Reſultat dieſes Actes iſt die Beſchreibung, die wichtige Baſis alles objectiven Wiſſens.

b) Weil jedoch der Gegenſtand theils durch zufällige Nebenbeſtimmungen, theils durch die zufällige Beſchaffenheit der ihn erfaſſenden Sinnesorgane anders erſcheinen kann, als er an ſich ohne ſolchen Zuſammenhang iſt, ſo wird ſeine erneuete Vergleichung mit der ſchon gewonnenen Beſchreibung nothwendig. Dieſe comparative Wiederholung des Wahrnehmens iſt das Beobachten, welches ſich zur Steigerung der Genauigkeit Inſtrumente erfindet und das Object dem Experiment unterwirft d. h. Bedingungen veranſtaltet, unter denen es auf eine ganz beſtimmte Weiſe erſcheinen muß.

c) Hat das Bewußtſein durch die Häufigkeit der Beobachtung den Inhalt des Wahrnehmens bewährt gefunden, d. h. ihn von ſeinen accidentellen, ſowohl objectiven als ſubjectiven Modificationen unterſchieden, ſo iſt es berechtigt, ſich als eine empiriſche Allgemeinheit oder Erfahrung auszuſprechen, für welche das Einzelne zum vermittelnden Grunde wird.

3) Geſetzfindendes- und gebendes Bewußtſein.

§. 622.

Das Wahrnehmen des Gegenſtandes in ſeinen vereinzelten Exemplaren und Phänomenen läutert ſich durch die Erfahrung dazu, ihn als intelligibles Object zu ſetzen. Das Bewußtſein vereinfacht nun den Inhalt der mannigfaltigen Erſcheinung als die ihm zu Grunde liegende Einheit des Geſetzes, das in aller zufälligen Veränderung ſich gleich bleibt. Das Bewußtſein hebt die Vielgeſtaltigkeit der wechſelnden Erſcheinung in die Abſtraction des Geſetzes und damit ſich ſelbſt zu einem rein ideellen Gegenſtande auf, wie es für ſich ſelber ein ſolcher iſt. In den Geſetzen, die es findet, wie in den Geſetzen, die es gibt, verhält es ſich zu Beſtimmungen, die ſeinem Begriff homogen ſind und von denen es ihre äußerliche Exiſtenz unterſcheidet. Das Andere aber, welches doch für es kein Anderes iſt, iſt es ſelber, als ſich, im Unterſchied von ſich, auf ſich beziehend: Selbſtbewußtſein.

B.

Selbſtbewußtſein.

§. 623.

Das Bewußtſein hat das Selbſtbewußtſein zu ſeinem Grunde. In ſeiner Entwicklung aber ſetzt das Selbſt ſich erſt als Bewußtſein, bevor es, aus dem Objectiven in ſich zurückgehend, ſein eigenes Fürſichſein als Object für ſich ſetzt; ein Proceß, der in aller ſtaatlichen, äſthetiſchen, religiöſen und wiſſenſchaftlichen Bildung die Wendepuncte der Geſchichte, den Uebergang von der Naivetät zur Reflexion, bezeichnet. Das Selbſtbewußtſein hat das Bewußtſein, die Beziehung auf Anderes, noch als Moment an ſich, verhält ſich aber durch ſie hin doch nur zu ſich ſelber. Es ſetzt 1) die geſammte Objectivität, ſofern ſie ſelbſtlos iſt, zu einem Accidenz ſeines Selbſtes herab; 2) bezieht es ſich auf ſich als reines Ich und verhält ſich 3) zu andern Subjecten, die, wie es ſelber, Subject für ſich ſind.

1) Das Selbſtloſe.

§. 624.

Das Selbſtbewußtſein iſt, was es für ſich iſt, nur durch ſich und erkennt nur dasjenige an, was ihm als ein Selbſt gleich iſt. Die unſelbſtige Objectivität überhaupt, wie groß ſie ſei und was immer ihren beſondern Inhalt ausmache, nimmt es daher von vorn herein, gleichſam inſtinctiv, als ein bloßes Moment ſeiner ſelbſt, das ſich gegen ſeine Durchdringung nicht zu behaupten vermag.

a) Wird daher das Selbſt durch die unmittelbare Lebendigkeit ſeiner Individualität auf einen ſelbſtloſen Gegenſtand bezogen, ſo verhält es ſich ohne Weiteres als ſeine Macht, greift zu, eignet ihn ſich an und hebt die anfängliche Ungleichheit zwiſchen ihm und ſich auf. Es genießt ſich in dieſer Aſſimilation als den abſoluten Herrn der Dinge, die gegen es nicht auszuhalten vermögen.

b) Oder das Selbſt läßt das ſelbſtloſe Object an ſich beſtehen, leihet ihm aber für ſich den Schein der Selbſtheit und ſetzt es durch ſolche fictive Verſelbſtung als eine Hypoſtaſe illuſoriſcher Weiſe ſich gleich.

c) Oder endlich das Selbſt verändert das Object und gibt ſich durch ſeine Bearbeitung deſſelben eine gegenſtändliche Exiſtenz. In dieſem Fall vereinigt ſich die Selbſtloſigkeit des Objects mit der Selbſtthätigkeit des Subjects, das ſich in der Veränderung ſeiner ſelbſt entäußert, und in ihr, da es ſich in ſie hineingebildet hat, ſich ſelbſt anſchauet.

2) Das Ich.

§. 625.

Indem das Selbſt aus dem Objectiven in ſich zurückgeht, findet es ſich in ſich ſelbſt als mit ihm, dem Subject, identiſch. Es unterſcheidet ſich von ſich zu einem Unterſchiede, der eben ſowohl keiner iſt, weil das Ich, welches Subject, und das, welches Prädicat iſt, an und für ſich daſſelbe Ich ſind.

Das Ich ſetzt ſich ſelbſt, ſetzt ſich ihm ſelber entgegen und ſetzt ſich auch als die Einheit des ſetzenden und geſetzten Ichs. Es iſt ſeine eigene Theſe, Antitheſe und Syntheſe.

Oder auch es iſt mit ſich identiſch, von ſich unterſchieden und zugleich der Grund, in welchen die Identität und ihr Unterſchied ſich aufheben.

Oder auch es iſt die Subſtanz, die ſich als Cauſalität mit ſich in Wechſelwirkung ſetzt.

Oder endlich es iſt in ſeiner Idealität ſich ſelbſt, da es actu nur durch ſich exiſtirt, auch alle Realität.

Alle dieſe Wendungen bemühen ſich, das Selbſtbewußtſein zu beſchreiben, wie es als Ich-Ich um ſich als ſeine Achſe ſchwingt, wie es ſelbſt die Vorausſetzung ſeiner Beſchränkung in ſich trägt und die Forderung machen muß, Alles, was ihm als Gegenſtand, als von ihm objectiv unterſchieden erſcheint, mit ſich auszugleichen und mit dem eigenen Selbſt identiſch zu ſetzen.

3) Das Selbſt und das Selbſt.

§. 626.

Das Ich tritt aber dem Ich auch als einem wirklich andern, ebenfalls für ſich ſeiendem gegenüber. Dieſes Entgegentreten verbirgt jedoch unmittelbar das Ich dem Ich durch die Individualität, in welcher es erſcheint. Das Ich ſchauet ſich im Ich an und doch widerſpricht die ſinnliche Form dem Inhalt, dem reinen Begriff des Selbſtes, das ſich von ſeiner Natürlichkeit unabhängig weiß. Das Selbſtbewußtſein muß ſich aber im Selbſtbewußtſein zur Anerkennung bringen. Es muß, das eine dem andern, jedes dem andern, das andere dem andern, ſeine weſentliche Identität mit ihm zeigen.

Dies vermag das Selbſtbewußtſein nur durch Aufhebung ſeiner Unmittelbarkeit, ſie als ſeine bloße Erſcheinung zu ſetzen. Hiermit ergibt ſich ein neuer Widerſpruch. Die Unmittelbarkeit der Individualität, gegen welche das Subject ſich negativ verhält, damit ihm ihr Weſen, das Ich, erſcheine, iſt nothwendig, denn ſie iſt ja das Werkzeug und Symbol des Geiſtes, worin er ſein Selbſtgefühl hat, wodurch er für Andere als reales Subject da iſt und ſeine Allgemeinheit mit ihnen vermittelt.

Indem nun das eine Selbſt gegen die Unmittelbarkeit des andern ſich negativ verhält, bringt jedes das andere in die Gefahr des Todes. Es entſteht ein Kampf auf Leben und Tod als das Experiment, wodurch jedes Selbſtbewußtſein prüft, ob das andere ihm entgegentretende ihm actu ebenbürtig iſt. Dieſer Kampf macht den Urbeginn aller Geſchichte aus, bis dieſelbe die Gemeinde und den Staat hervorbringt, welche die Anerkennung aller ihnen Zugehörigen von vorn herein als Gleicher, als in dem nämlichen Selbſtbewußtſein Stehender garantiren. Je unvollkommener der Staat noch iſt, um ſo mangelhafter iſt auch noch dieſe Garantie, ſo daß relativ der Kampf um die Anerkennung noch immer wieder hervorbricht, wohl gar geſetzlich angeordnet iſt.

Die rohe Negation des einen Subjects durch das andere, der einſeitige Tod, fördert die Anerkennung nicht, denn ſie raubt ja dem Ich das andere Ich und läßt ihm nur die trockene Zufriedenheit, für ſich ſeinem Begriff treu geblieben zu ſein.

§. 627.

Erzittert dagegen eines der Subjecte im Kampf vor dem Tode und gibt es ſich gegen das andere auf, ſo berechtigt es dadurch daſſelbe, von ihm als ihm weſentlich ungleich angeſehen zu werden. Das von der Anhänglichkeit an das Leben ſich frei wiſſende Selbſtbewußtſein erkennt ſich in dem unfreien Selbſt nicht wieder an und ſetzt es gegen ſich als den Herrn zum Knecht herab, dem es die Bearbeitung der gemeinen Endlichkeit der Dinge überträgt, ihm nur eine ſecundäre Selbſtbeſtimmung leihet und ſich nur mit der Erhaltung, Pflege und Anſchauung der Herrlichkeit ſeines Selbſtes als eines ſelbſtändigen beſchäftigt.

Das unſelbſtſtändig gewordene Selbſtbewußtſein arbeitet in der Furcht des Herrn mit gehemmter Begierde, ſchauet aber im Herrn ſtets den Begriff an, den es von ſich haben und behaupten ſollte und erinnnert ſich auch den ſelbſtloſen Dingen gegenüber, die es verarbeitet, an die Wirklichkeit ſeines an ſich vorhandenen Selbſtbewußtſeins. Da es ſich alſo den Objecten gegenüber noch als ihre Macht erfährt und da es ſie nicht für ſich zum Genuß verarbeitet, von dieſem vielmehr zu Gunſten des Herrn abſtrahiren muß, ſo gelangt es durch ſolche Thätigkeit und Enthaltſamkeit zur Bildung und gewinnt eine neue Innerlichkeit.

Daher kann, iſt es zu ihr gekommen, der Sclav ſeine Knechtſchaft auf doppelte Weiſe aufheben, einmal indem er den früher aufgegebenen Kampf der Anerkennung auf Leben und Tod nachholt und ſeine Freiheit ertrotzt; oder indem er ohne den Grimm der Empörung durch ſeine Bildung ſeinem Herrn ſich ſo unentbehrlich und achtungswerth macht, daß derſelbe ihn als ſich dem Weſen nach gleichgeworden anerkennt und freiwillig emancipirt.

Dieſer Proceß geht durch alle *Dependenzformen* der *ſocialen* Verhältniſſe nicht nur der Knechte und Herrn, ſondern auch der Frauen und Männer, der Kinder und Eltern, der ſogenannten niedern Stände zu den höhern, unterjochter Völker zu den Eroberern, der Baſtardſtämme zu den Vollblutracen, der Lehrlinge zu den Geſellen, der Proletarier zu den Plutokraten, der novi homines zu den anerkannten Notabilitäten. Die Bedeutung dieſer im Lauf der Geſchichte ſich immer mehr verfeinernden Kämpfe iſt allerdings auch vom höchſten ethiſchen Intereſſe, ihre Begründung aber weſentlich pſychologiſch.

§. 628.

Das Reſultat des Proceſſes der Anerkennung iſt die *Gemeinſamkeit* des ſich in Andern gleich wiſſenden Selbſtbewußtſeins, die von ſich im Plural als *Wir* ſpricht und den Boden alles Vertrauens, aller Vertragsfähigkeit, aller Ehre, Liebe und Freundſchaft ausmacht.

C.

Vernünftiges Selbſtbewußtſein.

§. 629.

Die Wahrheit der bloßen Gemeinſamkeit des Selbſtbewußtſeins iſt die ihm an ſich inwohnende Allgemeinheit der in ſich

beſtimmten logiſchen Nothwendigkeit, in welcher das Subject nicht nur mit dem Subject, ſondern auch mit der geſammten Objectivität überhaupt ſich als weſentlich identiſch erkennt.

§. 630.

Sofern dieſe Identität der Ob- und Subjectivität von dem Subject in der Form des Begriffs als Gegenſtand für es ſelbſt geſetzt wird, iſt dieſelbe der *Begriff der Vernunft*. Sofern es hingegen von den logiſchen Beſtimmungen ſich unterſcheidet, jedoch zugleich weiß, daß Alles, was exiſtirt, formaler Weiſe durch ſie bedingt wird, *hat* es Vernunft oder iſt es *vernünftig*. Dies Bewußtſein braucht aber gar nicht in der Form wiſſenſchaftlicher Strenge zu exiſtiren. Erſt durch das Bewußtſein der Nothwendigkeit der reinen Vernunftbeſtimmungen als der abſoluten Copula der Objectivität mit der Objectivität, der Objectivität mit der Subjectivität und der Subjectivität mit der Subjectivität hebt ſich die Spannung auf, welche durch die ganze Geſchichte des Bewußtſeins als die Beziehung zwiſchen Subject und Object hindurchgeht.

§. 631.

Indem aber dieſe Beziehung zum bloßen Moment herabſinkt und das Subject auf dem Grunde der Vernunft als der Einheit, durch welche es Alles als das an ſich Seinige weiß, ſich ſowohl als Inhalt wie als Form hervorbringt, iſt es Perſönlichkeit oder Geiſt.

Dritter Abſchnitt.

Die Perſönlichkeit.

Pneumatologie.

§. 632.

Durch ſeine Natürlichkeit iſt der Geiſt Individualität; durch ſeine abſtracte Beziehung auf ſich als Bewußtſein iſt er Subjectivität; als die Einheit der Individualität und Subjectivität iſt er wirklicher Geiſt, der nämlich ſich weiß und ſich will und dies Wiſſen und Wollen durch ſeine Natürlichkeit zur entſprechenden Realiſirung erhebt.

Für dieſe Einheit haben wir den Ausdruck Perſönlichkeit, denn die bloße Individualität, die in der atomen Natürlichkeit wurzelt, iſt nicht wahrhafte Perſönlichkeit, weil ihr die freie Unterſcheidung des Geiſtes als Subject von ſich und Anderm fehlt, wie z. B. der Menſch, wenn er ſchläft oder trunken oder verrückt oder blödſinnig iſt, zwar als Individualität und damit als *mögliche* Perſönlichkeit, nicht aber als wirkliche exiſtirt. — Oder umgekehrt iſt die bloße Subjectivität, das ſich als atomer Begriff Wiſſen und Wollen, ohne daß das Bewußtſein ſich als Erſcheinung realiſirt, nicht wahrhafte Perſönlichkeit, weil die Selbſtunterſcheidung des Subjects von ſich und Anderem als eine nur ideelle, die nicht weder für ſich noch für Andere ſich äußerlich vergegenſtändlicht, das Subject nicht als die in ſeiner Individualität gegenwärtige Macht ſich manifeſtiren läßt. Dies iſt z. B. der Fall in denjenigen kataleptiſchen Zuſtänden, in denen der

Menſch vollkommenes Bewußtſein hat, allein ſchlechthin es durch den erſtarrten Organiſmus zu äußern unfähig iſt. Der Menſch exiſtirt dann zwar als Subjectivität und als mögliche Perſönlichkeit, nicht aber als wirkliche.

Perſönlich iſt der Geiſt ſowohl individuell als ſubjectiv. Als die negative Einheit dieſer Momente iſt er ſelbſt erſt ihre wahrhafte Urſache. Die Individualität iſt als natürliche dieſe eigenthümliche, weil der einzelne Geiſt dieſer igenthümliche iſt, der von Innen nach Außen ſich in ſeiner Natürlichkeit ſeinen reellen Ausdruck gibt. Und eben ſo iſt er nur deshalb Wiſſen von ſich und Anderm, oder erſcheint Anderes ihm und er ſich ſelbſt, weil er an und für ſich ſubſtantielle Totalität iſt, für welche die Beziehung auf Anderes als Verhältniß von Subject und Object nur die Bedeutung hat, ſich auch actu als Geiſt zu erfahren und in ſtetem Fortſchritt den Schein aufzuheben, als wenn das Weſen des Geiſtes und das Weſen der ihm ſich darſtellenden Erſcheinung ein qualitativ verſchiedenes wäre.

§. 633.

Die Wiſſenſchaft des ſubjectiven Geiſtes hat ſich vorzüglich in zwei Eintheilungen bewegt: die eine theilt ihn nach Leib, Seele und Geiſt ein; die andere betrachtet ihn nach dem Unterſchied der Vermögen als dem Gefühls-, Erkenntniß- und Begehrungsvermögen. Das Mangelhafte der erſten Eintheilung liegt darin, daß das Verhältniß der Begriffe Seele und Geiſt unklar bleibt; es entſteht der Schein zweier Subjecte, eines pſychiſchen und pneumatiſchen. Was wir aber Seele nennen, iſt der Geiſt ſelber in Einheit mit ſeiner Natürlichkeit. Das Mangelhafte der zweiten Eintheilung liegt darin, daß der Geiſt allerdings zu fühlen, zu erkennen und zu begehren vermag, daß aber dieſe Unterſchiede nur die nothwendigen verſchiedenen Richtungen ſind, in welche ſeine an und für ſich identiſche Thätigkeit ſich auseinanderſetzt und zwar ſo, daß die Momente ihrer Entwickelung unter einander in einem beſtimmten Zuſammenhang ſtehen. Mit der Bezeichnung jener Unterſchiede als beſonderer Vermögen ſchleicht ſich leicht eine atomiſtiſche Zerſplitterung derſelben ein. Dieſe Theorie der Vermögen iſt eben durch den Begriff des

Bewußtſeins unhaltbar geworden, das nicht mehr als eine beſondere Kraft des Geiſtes aufgefaßt werden kann und die alle Differenzen durchdringende Einheit als ſubjective unwiderleglich macht. Aber das Bewußtſein iſt nur die Seite des Geiſtes, nach welcher hin er als im *Verhältniß der Selbſtbeziehung* auf Anderes ſteht. Der Geiſt ſelbſt iſt mehr, als nur dieſe Beziehung, die Unendlichkeit der Form; er iſt auch ſich ſelber der *Inhalt*.

Aus dem Weſen der Idee, ihre Fülle in jedes ihrer Momente zu verſenken, wird es erklärlich, daß der Begriff der Individualität wie der der Subjectivität die höheren Formen des Geiſtes bereits in ſich hereinziehen können. An das Empfinden des Individuums ſo gut, als an das Bewußtwerden des Subjects läßt ſich der Proceß des theoretiſchen wie des praktiſchen Geiſtes anknüpfen, in Wahrheit aber macht der Geiſt ſich den Realismus der Individualität wie den Idealismus der Subjectivität zu Vorausſetzungen und Mitteln ſeiner Verwirklichung. Ohne dieſe tiefere Begründung der Freiheit des Geiſtes bleibt die Freiheit des Selbſtbewußtſeins formal.

§. 634.

Der Geiſt iſt als einzelnes Subject *an ſich* zwar Alles, was außer ihm als beſondere Erſcheinung exiſtirt, aber *für ſich* iſt er nur, wozu er ſich ſelbſt macht. Er iſt *frei* d. h. er verhält ſich in dem, wozu er ſich beſtimmt, *als zu ſich ſelbſt*.

Er verarbeitet ſich ſelbſt als Stoff zur Form und die Form als von ihm ſelbſterzeugte wird ihm wieder zum Stoff. Die Vernunft, die er unmittelbar iſt, bringt er ſich für ſeinen *Begriff* zur ideellen Darſtellung und die Vernunft, als die er ſich weiß, erhebt er für ſeinen *Genuß* zur reellen Darſtellung.

In erſterer Hinſicht verfährt er theoretiſch, in zweiter praktiſch, aber als die Einheit und Totalität aller ſeiner Beſtimmungen iſt er zugleich von dieſer Doppelrichtung ſeines Verhaltens *frei* und macht ſich die Realiſirung ſeiner Freiheit als *objective Freiheit* zum Zweck.

A.

Der theoretiſche Geiſt.

§. 635.

Der Geiſt findet ſich unmittelbar beſtimmt. Dieſe Beſtimmtheit kann durch die Natur, durch die Beziehung auf einen Gegenſtand, durch ſeine Spontaneität vermittelt ſein, nimmt aber für ihn den Charakter der Unmittelbarkeit an, weil ſie, als eine in ihm geſetzte, zunächſt einzelne iſt. Er iſt aber nach ſeinem Weſen allgemein und muß daher daran arbeiten, den Inhalt, als welchen er ſich findet, zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die ſeine Freiheit ſind, fortzubeſtimmen. Er ſchauet daher denſelben an, um ihn in die Innerlichkeit des Vorſtellens zurückzunehmen; er verſetzt ihn in dieſe Innerlichkeit, um ihn zur Einfachheit des Denkens zu erheben. Das vernünftige Selbſtbewußtſein iſt dieſen verſchiedenen Acten eben ſo immanent, als die geiſtbeherrſchte Natürlichkeit.

I.

Anſchauen.

§. 636.

Der Geiſt iſt 1) ſich unmittelbar beſtimmt findend, fühlender; 2) als der ſich auf ſein Gefühl hinrichtende der aufmerkende; 3) der den Inhalt des Gefühls in ſeinem beſtimmten Unterſchied von allem andern Inhalt ſetzende und damit eben anſchauende.

1) Der Geiſt findet ſich beſtimmt. Unmittelbar iſt die Beſtimmtheit als die ſeinige von ihm als freiem Subject nicht unterſchieden. Er geht als Subject unmittelbar in die Beſtimmtheit auf. So iſt er fühlender.

2) An ſich aber iſt er Subject und folglich von jeder beſondern Beſtimmtheit, die in ihm geſetzt werden kann, frei. Er iſt alſo die reale Möglichkeit, ſich auf ſich ſelbſt als Fühlenden

hinzurichten und ſich in der jeweiligen Beſtimmtheit ſeines Gefühls zu erfaſſen. Er abſtrahirt dazu von jeder andern in ihm coexiſtirenden Beſtimmtheit und reflectirt in identiſcher Continuität des Impulſes gerade auf Eine. Dieſer Act iſt der der Aufmerkſamkeit als der formalen Bedingung alles Erkennens und Bildens.

3) Durch das Aufmerken wird der Unterſchied des Subjects von ſeinem Fühlen und der Unterſchied des eigenthümlichen Inhalts des Gefühls von anders beſtimmtem Gefühl ſo geſetzt, daß der beſondere Zuſammenhang, worin der Geiſt die primitive Geneſis des Gefühls in Raum und Zeit vorfindet, gleichgültig wird. Dieſe nun geſetzte Unabhängigkeit des Inhalts von der zufälligen Vermittelung macht ihn zur Anſchauung. Der Geiſt ſetzt den iſolirten Inhalt in die Freiheit ſeiner eigenen ideellen Räumlichkeit und Zeitlichkeit.

II.

Vorſtellen.

§. 637.

Die Anſchauung, als das nunmehr zum Product des Geiſtes in ihm erhobene Gefühl, kann 1) innerlich erneuet und dadurch zur Vorſtellung gemacht werden; 2) die Vorſtellungen können vom Subject auf freie Weiſe in ihm reproducirt und verknüpft und 3) in einer Form der Anſchauung erinnert werden, welche der Geiſt aus ſeiner Freiheit heraus ſelber dafür erſchafft.

1) Erinnerung.

§. 638.

Die Anſchauung wird durch die Selbſtbeſtimmung des Geiſtes in ihm in freier Selbſtſtändigkeit geſetzt. In dieſer Erinnerung reinigt ſie ſich von allem Beiweſen der urſprünglichen Erzeugung und macht ſich zum Bilde der Sache.

Von dieſem Bilde kann das Subject kraft ſeiner Spontaneität abſtrahiren und daſſelbe in die unbeſtimmte Weite ſeiner einfachen Innerlichkeit fallen laſſen d. h. es vergeſſen.

Wird es aber angeregt, denſelben Inhalt in ſich noch einmal als Anſchauung zu bilden, ſo ruft dieſer Act das Bild aus der Nacht der Innerlichkeit wieder hervor. In der Erinnerung, den Inhalt ſchon als Bild zu beſitzen, kann der Geiſt die Vorſtellung mit der Anſchauung vergleichen, eine Recognition, aus welcher die genauere Beſtimmung der Vorſtellung hervorgeht. Das Subject erfährt hiemit die Beweglichkeit der einzelnen Bilder in ſeiner Intelligenz und ſich als die Macht, ſie, auch ohne äußere Veranlaſſung, willkürlich zu erneuen.

2) Phantaſie.

§. 639.

Die nicht mehr durch die Beziehung auf die Anſchauung gebundene freie Production der Vorſtellung iſt die Phantaſie.

Sie iſt a) die reproductive, inſofern der Geiſt die in ihm ſchon fertigen Vorſtellungen nach völligem Belieben vergegenwärtigt. Die Folge der Vorſtellungen bildet in dem Subject eine in's Unendliche hinlaufende, in ihren beſondern Gliedern an ſich unbeſtimmte Reihe. Die Verbindung derſelben kann eine bis zur Zuſammenhangloſigkeit zufällige; oder ſie kann eine nach einem eigenthümlichen Kreiſe der Vorſtellungen habituelle; oder eine bis zur künſtleriſchen und wiſſenſchaftlichen Strenge logiſche ſein. Die Kraft der Selbſtbeſtimmung vermag jedes Spiel, jeden Mechanismus der Vorſtellungen auf unberechenbare Weiſe zu durchbrechen. Die Stärke einer Vorſtellung in einem Subject iſt einer abſoluten Veränderlichkeit unterworfen.

b) Indem das Subject allen ſeinen Vorſtellungen als freie Macht gegenübertritt, kann es aus ihnen neue Verbindungen eigenſchöpferiſch hervorrufen. In Anſehung ihrer Elemente iſt die productive Phantaſie durch die reproductive bedingt, nicht aber in ihrer Combination derſelben.

c) Die Freiheit des Subjects von ſeinen Vorſtellungen macht es endlich möglich, nicht nur, daß es ganz willkürlich eine Vorſtellung zum Zeichen einer andern machen, ſondern für eine Vorſtellung eine Anſchauung als Zeichen ſetzen kann, die an ſich mit dem Inhalt der Vorſtellung nur einen geringen oder gar keinen Zuſammenhang mehr hat. In ihrer Bildung beginnt die ſemiotiſche Phantaſie allerdings mit ſymboliſchen Darſtellungen, die in ihrer Form das Weſen des Inhalts noch relativ erkennen laſſen, geht dann aber zu Geſtalten fort, die an ſich ſelbſt ſinnlos ſind und nur noch diejenige Bedeutung haben, die ihnen von der Willkür des Subjects ausſchließlich beigelegt wird. Dieſe vermögen dann eine nur conventionelle Bedeutung anzuſprechen.

Die Zeichen können der ruhenden oder bewegten Materie nach ihrer Geſtalt, Farbe und Art der Bewegung; oder ſie können dem in der Zeit verklingenden Ton; oder endlich der Sprache angehören, die dem Vocal als reinem Ton durch die Einrahmung des Conſonanten eine plaſtiſche Haltung gibt, welche ihm als bloßem Naturproduct fehlt.

§. 640.

Das Wort entſteht in demſelben Augenblick, in welchem die Anſchauung in der Intelligenz ſich zur Allgemeinheit der Vorſtellung fortbildet. Es iſt ein urſprünglich reflexionsloſes Product des Geiſtes, an deſſen Entſtehen die Rückſicht auf ſeine Nützlichkeit als Mittel der Verſtändigung keinen Antheil hat. Die Sprache iſt die höchſte Form der Darſtellung des Geiſtes, in welcher er ſich nach ſeiner, auch natürlichen, Totalität zur Erſcheinung bringt. — Im Ausdruck des Hörbaren kann das Wort eine Lautſymbolik zeigen und onomatopoetiſch ſein; eben ſo im Ausdruck desjenigen Sichtbaren, das zugleich hörbar iſt. Bei allen Abſtractionen jedoch und bei allen Begriffen, die das Geiſtige als ſolches zum Inhalt haben, hört die Symbolik des Tones auf oder beſchränkt ſich wenigſtens auf eine ſehr entfernte und vieldeutige Analogie.

§. 641.

Jede Sprache iſt die individuelle Einheit ,eines natürlichen und des rationellen Elementes der dem Geiſt immanenten Vernunft. Das natürliche Element beſteht in der eigenthümlichen Geſtalt der Lautbildung, wie ſie durch den Bau der Sprachwerkzeuge, durch das Klima u. ſ. f. bedingt iſt und eine beſondere Miſchung der Kehl-, Zungen- und Lippenbuchſtaben, ſo wie einen beſondern Uebergang der Vocale und Conſonanten in einander erzeugt. Das rationelle Element beſteht in der Gliederung der Sprache in die verſchiedenen Formen der Subſtanz- und der Verhältnißwörter. — Zwiſchen den verſchiedenen Sprachen beſteht in Anſehung der Vollkommenheit ihrer etymologiſchen und ſyntaktiſchen Formation eine der Bildung und dem geiſtigen Standpunct der Völker analoges Verhältniß.

§. 642.

Das Wort nimmt noch die phyſiologiſche Beſchränktheit und den Affect des Sprechenden in ſich auf. Von dieſer Zufälligkeit reinigt ſich der Geiſt, indem er den Laut, der ſchon ein Zeichen, abermals durch ein Zeichen darſtellt und deſſen Hörbarkeit für die Anſchauung des Auges ſichtbar werden läßt. Der Geiſt erfindet ſich die Schrift, die anfänglich als Strich- und Knotenſchrift nur ein abſtractes Zeichen als ungefähre Erinnerung an eine gewiſſe Vorſtellung iſt; ſodann in Bildformen zur ſymboliſchen Schrift wird; bis ſie im Buchſtaben das reine Zeichen für den Laut ſetzt und damit das Mittel zur Veranſchaulichung aller Wörter gewonnen hat.

3) Gedächtniß.

§. 643.

Das geſammte Reich der Vorſtellungen exiſtirt alſo nunmehr in der Form der Sprache, im Reich der Wörter. Inſofern nun das Subject ſich der Vorſtellungen in der Form des Wortes erinnert, gedenkt es ihrer, hat es Gedächtniß.

Dieſe Erinnerung hat nicht die Breite der Anſchauung und des Bildes derſelben in der reproductiven Phantaſie, vielmehr beſitzt die Intelligenz den Inhalt im *bildloſen Namen*. Dieſe Einfachheit erleichtert ihr den Wechſel und die Bewegung der Vorſtellungen, ohne daß ſie dadurch zurückgehalten wäre, ſich, falls es ihr beliebt, aus der Abbreviatur des Wortes rückwärts in die Mannigfaltigkeit der Sonderbeſtimmungen der Vorſtellung zu vertiefen.

Da nun in einer gegebenen Sprache die Vorſtellung nur in dem ſie bezeichnenden Worte exiſtirt, ſo kommt es für ihre Aeußerung weſentlich auf daſſelbe an.

Umgekehrt aber, da der Name ein bloßes Zeichen, welches die Intelligenz ſelber erſchaffen, ſo wird der Name gegen den Inhalt der Vorſtellung als ſolcher gleichgültig und kommt es weſentlich nur auf ſie an.

Die freie Gewalt des Subjects über ſeine Vorſtellungen nicht allein, ſondern auch über deren Wortbezeichnung vermag nicht nur a) den einzelnen Namen mit Beziehung auf die ihm correlate Vorſtellung; nicht nur b) einen Namen ohne jegliche Bedeutung; ſondern c) auch ganze Reihen von Wörtern und Zahlen in ihrer puren Aeußerlichkeit zu behalten, ohne während ihrer mechaniſchen Reproduction auf den durch ſie dargeſtellten Inhalt ſich einzulaſſen.

Mit dieſem Formalismus hebt ſich das Vorſtellen in ſich ſelbſt auf, die abſtracte Macht, die hierin ſchon wirkſam, ja auf allen Stufen des theoretiſchen Proceſſes im Werden iſt und die wir zwar abſtract nennen, die aber an ſich die intenſivſte Concretion des theoretiſchen Geiſtes ausmacht, iſt das Denken.

III.

Denken.

§. 644.

Im Anſchauen ergreift der Geiſt, weil er in ſich über jede relative Erregung ſeinem Begriff nach hinaus iſt, ſich ſelbſt nach ſeiner unmittelbaren Beſtimmtheit, um dieſe von ſich und andern zu unterſcheiden. Die Anſchauung als ſolche kann daher von ihm in ſeiner reinen Innerlichkeit, unabhängig von den Umſtänden ihrer primitiven Erzeugung, erneuert werden. Dann wird ſie zum *Bilde*, dem ſich die dem Geiſt an ſich inwohnende Allgemeinheit mittheilt, ſo daß er analoge Anſchauungen darunter als unter ein *Schema* ſubſumiren kann. Dies allgemeine Bild iſt die Vorſtellung. Das Vorſtellen gibt aber ſeinem Inhalt in der Semiotik der *Ton- und Schriftſprache* wieder eine Form der Anſchauung, die nur der Production des Geiſtes ſelber angehört und macht dadurch den Inhalt der urſprünglichen Anſchauung zu einem rein ideellen. Als vernünftiges Selbſtbewußtſein erhebt der Geiſt den beſondern Inhalt ſeiner Intelligenz zur bildloſen Einfachheit des Denkens, wobei die *Allgemeinheit* der Vorſtellungen zugleich auch eine *nothwendige* iſt. Das *Denken*, als die freieſte Selbſtbeſtimmung des erkennenden Geiſtes, hebt daher ſeine Abhängigkeit ſowohl von den einzelnen Vorſtellungen, als von der Form auf, die er ihnen gegeben.

§. 645.

Hieraus folgt 1) daß *derſelbe* Inhalt der Intelligenz in *allen* drei Formen, als Anſchauung, als Vorſtellung und Gedanke zu exiſtiren vermag. Die Form ändert ihn nicht an ſich, wohl aber in ſeinem Verhältniß zum erkennenden Subject: ein Satz, der für alle Pädagogik, für alle politiſche und religiöſe Bildung von unendlicher Wichtigkeit iſt.

2) Es folgt aber auch, daß jede der drei Formen an ſich *denſelben Werth* hat, und daß keine derſelben gegen die andere herunterzuſetzen iſt Denn wenn auch, auf das Ende geſehen, das Denken die höhere Form iſt gegen das Vorſtellen, das Vorſtellen gegen das Anſchauen, ſo iſt doch eben das Vorſtellen und Anſchauen an ſich ſelber ſchon Denken und ſtehen ihm ſchon inſofern ganz gleich.

3) Es folgt ferner, daß der Geiſt naturgemäß vom Anſchauen anfangen und durch das Vorſtellen zum Denken fortgehen muß, daß dieſer Stufengang aber auch die *rückläufige*

Bewegung nicht ausſchließt. Das Denken kann nicht nur in das Vorſtellen und Anſchauen zurückgehen, ſondern muß es auch oft für die Vollſtändigkeit und Gründlichkeit ſeiner Bildung.

§. 646.

Im Denken befreiet ſich der Geiſt von aller Aeußerlichkeit, indem er den allgemeinen Inhalt der Vorſtellung, ſeine Nothwendigkeit zu ermitteln, der Kritik der logiſchen Kategorien unterwirft. Was nur *allgemein*, aber nicht nothwendig, oder was nur *nothwendig*, aber nicht allgemein, iſt auch kein wirklicher Gedanke, wenngleich wir im gewöhnlichen Leben auch das formal logiſche Verketten von Vorſtellungen Denken zu nennen vollkommen Recht haben. Das Denken in ſeiner Abſolutheit geht auf die ewige Vernunft des Seins als die ſich immer gleiche Wirklichkeit. Es geht auf den an und für ſich ſeienden Begriff der Sache, zu welchem ſich die Erſcheinungen dem Werth nach nur als Beiſpiele verhalten.

§. 647.

In der Form iſt das Denken *bildlos*, ſofern die Kategorien nur abſtracte, unſinnliche Geſtalten ſind. Dieſe Unſinnlichkeit iſt es eben, die wir am Denken das Abſtracte zu nennen pflegen, denn ſonſt iſt es nichts weniger als abſtract. Der *beſondere Inhalt* des Denkens kann Alles ſein und jeden Inhalt kann es als Begriff, als Urtheil oder Schluß ſetzen. Dieſe Unterſchiede ſind es, die man als Verſtand, als Reflexion oder Urtheilskraft und als Vernunft bezeichnet.

1) Verſtändiges Denken.

§. 648.

Das Denken iſt verſtändig, wenn es Allgemeinheiten, Geſetze, Gedanken, Principe, abſtracte Begriffe bildet. Der Verſtand iſt *dogmatiſch*, indem er die *Wahrheit* ſeiner Beſtimmungen vorausſetzt.

2) Reflectirendes Denken.

§. 649.

Das Denken reflectirt, wenn es die Momente des Begriffs auf einander bezieht, alſo urtheilt. Man nennt es daher auch Urtheilskraft, aber man darf keine beſondere Kraft für etwas vorausſetzen, was ein Act derſelben Thätigkeit iſt. Mit der Reflexion beginnt die Unruhe des Denkens. Es hebt durch den Zweifel den unbefangenen Unterſchied der einfachen Begriffe des Verſtandes auf. Seine *Skepſis* verwirrt den verſtändigen Dogmatismus durch die Mannigfaltigkeit der Beziehungen, die es macht. Die Reflexion ſucht die *Gewißheit* der Begriffsbeſtimmungen durch ihre Subſumtion zu finden.

3) Speculatives Denken.

§. 650.

Das Denken wird ſpeculativ, indem es die Reflexion durch die Einheit der Gewißheit und Wahrheit aufhebt. Das vernünftige Denken, das concret ſchließende, vermittelt die Einheiten des Verſtandes mit den Unterſchieden der Reflexion durch den *Beweis*, daß der Begriff ſich ſelbſt in ſeine Momente ſowohl auseinanderlegt, als aus ihnen in ſich zurückführt. Dieſen Beweis führt es analytiſch, ſynthetiſch, genetiſch.

a) *Analytiſch* macht es den gegebenen Begriff α) zum *Problem*, ſucht ihn β) durch Auflöſung in ſeine einzelnen Beſtimmungen, die es durch Combination wieder nach ihrer Verwandſchaft gruppirt, in ſeine verſchiedenen Seiten zu zerlegen und zieht γ) aus ihrer Vergleichung das *Reſultat* des allgemeinen und nothwendigen Begriffs.

b) *Synthetiſch* ſtellt es den Begriff α) als *Definition* auf, die ihn als einzelnen mit ſeiner nächſthöhern ihm immanenten Allgemeinheit zuſammenſchließt; gibt β) die *Diviſion* des Begriffs und breitet dieſe nach ihren Unterſchieden γ) in den einzelnen *Sätzen* aus, in denen es vom einfachern zum zuſammengeſetzteren folgerichtig fortſchreitet.

c) *Genetiſch* geht das Denken vom Begriff der Idee ſelber aus, ſo daß ſeine Unterſchiede, indem ſie ſich ſowohl analytiſch als ſynthetiſch entwickeln, ihre *Kritik* an ſich ſelber üben und die Wahrheit ſich als die ihrer ſelbſt gewiſſe, die Gewißheit als die ihren Inhalt nach ſchlechthin wahre manifeſtiren laſſen. Wenn daher das analytiſche Denken heuriſtiſch, das ſynthetiſche conſtructiv verfährt, ſo das genetiſche dialektiſch. Es vollendet ſich als die methodiſch denkende Wiſſenſchaft.

§. 651.

Das Denken iſt die letzte, weil einfachſte Form, zu welcher die Bildung der Intelligenz vom Gefühl durch die Vorſtellung hin ſich erhebt. Der theoretiſche Geiſt iſt in ſeinen verſchiedenen Formen die Bedingung für den praktiſchen, weil die Selbſtbeſtimmung des Subjects den beſondern Inhalt, zu welchem es ſich entſchließt, entweder durch die Anſchauung, die Vorſtellung oder den Gedanken für ſich ſetzt.

B.

Der praktiſche Geiſt.

§. 652.

Als theoretiſcher bringt ſich der Geiſt ſeinen Begriff zum Begriff; als praktiſcher iſt er ſich ſelbſt der Begriff, dem er für ſich Realität gibt und in dieſer Verdoppelung den *Genuß* ſeiner ſelbſt findet. Im Allgemeinen iſt der einzelne Geiſt 1) unmittelbar praktiſches *Gefühl*, ſofern er in ſich ein *natürliches Sollen* findet; 2) im Beſondern unterſcheidet ſich das praktiſche Gefühl in verſchiedene Formen, deren conſtante Einheit und Totalität das individuelle *Gemüth* begründet; das ſich 3) auf das *Glück* hinrichtet, ſeinen Begierden, Neigungen und Leidenſchaften Befriedigung zu ſchaffen.

I.

Praktiſches Gefühl.

§. 653.

Als einzelner iſt der Geiſt unmittelbar durch ſein Weſen beſtimmt. Dies Beſtimmtwerden iſt der Trieb ſeiner Natürlichkeit wie ſeiner Geiſtigkeit, die ganz unmittelbar, weil ſie ſind, in ihm ſich thätig erweiſen; die Natürlichkeit als Trieb der Selbſterhaltung oder Nahrungstrieb, und als Trieb der Erhaltung der Gattung oder Geſchlechtstrieb; die Geiſtigkeit als Trieb der Erkenntniß und als Willenstrieb.

Dieſe qualitativ verſchiedenen Richtungen ſind ganz unmittelbar im Subject thätig. Sie ſetzen für daſſelbe eine Welt voraus, auf die es ſich als die ſeinem Weſen entſprechende bezieht. Das Subject fühlt zwar die Regung ſeiner Triebe in dumpfer und verworrener Selbſtiſchkeit überhaupt in ſich, allein zur beſtimmten Unterſcheidung derſelben gelangt es erſt, indem es ſich mit der Welt berührt, die ihm die Mittel zur Befriedigung ſeiner Triebe gibt. In dieſer Berührung empfindet es den Reiz der für es präſtabilirten Harmonie.

Jedoch iſt es möglich, daß der Trieb, wie er befriedigt werden kann, auch nicht oder in einer ſchlechten Weiſe befriedigt wird, wodurch denn das Selbſtgefühl zur Unluſt beſtimmt wird. Die Richtung auf die Befriedigung und dieſe ſelbſt gewährt ihm Luſt, d. h. das Gefühl, im Andern, wozu es ſich verhält, ſein eigenes Weſen wiederzufinden und in ihm mit ſich zuſammenzugehen.

II.

Die Beſonderung des praktiſchen Gefühls.

§. 654.

Der praktiſche Geiſt verhält ſich in ſeinem Fühlen unmittelbar dem Thier ähnlich, allein es iſt dennoch zwiſchen ihm und dem nur Lebendigen ein qualitativer Unterſchied, weil er an ſich frei iſt. Die Pſychologie hat die Freiheit jedoch nicht als moraliſche abzuhandeln, wie ſo oft geſchieht, ſondern nur die Formen zu beſchreiben, in denen das praktiſche Gefühl ſich als menſchliches äußert. Dieſe Beſtimmung hängt von den Formen des theoretiſchen Geiſtes ab. In der Anſchauung nämlich wird das praktiſche Gefühl zur Begierde; in der Vorſtellung zur Neigung; im Gedanken zur Leidenſchaft. Die unendlich mannigfaltige beſondere Erfüllung des Gefühls beſtimmt ſich einfach nach der Natur des Inhalts. Das Gefühl kann daher ein ſittliches, ein äſthetiſches, religiöſes ſein. Eben deshalb iſt es überflüſſig, da, wo das Sittliche, das Schöne u. ſ. f. zur Sprache kommt, dieſen Inhalt noch einmal nur mit dem Zuſatz, daß er gefühlt werde, zu beſchreiben.

1) Begierde.

§. 655.

Anſchauend bezieht ſich der Geiſt auf einen ihm unmittelbar gegenwärtigen Inhalt. Das praktiſche Gefühl, auf einen beſtimmten, ihm ſinnlich hier und jetzt gegenwärtigen Gegenſtand gerichtet, wird zur Begierde erregt, indem die in dem Gegenſtand und in dem Triebe an ſich vorhandene Identität durch ſolche Berührung actu zur Erſcheinung gebracht wird. Es gelüſtet dann das Subject, den Gegenſtand ſich anzueignen und durch dies negative Verhalten gegen ihn das Gefühl ſeiner Mangelhaftigkeit poſitiv aufzuheben.

Widerſpricht der Gegenſtand, der Mittel für die Befriedigung ſein ſollte, durch ſeine Beſchaffenheit der Begierde, ſo wendet ſich dieſe, indem ſie ſich auf ihn hinrichtet, zugleich von ihm abſtrahirend in ſich zurück und wird zum Abſcheu oder gar, tritt die Erinnerung an die ſchon gemachte Erfahrung jener Widrigkeit hinzu, zum Ekel.

Iſt der Trieb erſättigt, ſo regt ſich die Begierde nicht, auch wenn er mit ihm entſprechenden Objecten ſich berührt. Es kommt dann nicht zum Gelüſten als dem Vorgefühl der Bemächtigung und Aneignung.

2) Neigung.

§. 656.

Die Anſchauung hebt ſich zur Vorſtellung auf. Dieſer Uebergang bedingt die Möglichkeit der Neigung. Die Anſchauung bezaubert gleichſam den Geiſt durch die Energie der ſinnlichen Gewißheit. Kinder, die noch wenig Erfahrung haben, für die noch immer Neues ſich darbietet, Menſchen, die auf der Oberfläche des Lebens ſtehen bleiben, werden daher von der Begierde in Bann gehalten. Indem aber der Geiſt den Inhalt in die Idealität ſeiner Innerlichkeit hereinnehmen und ſich zu ihr als einem vorgeſtellten verhalten kann, hebt ſich die rohe Heftigkeit der Begierde auf.

Dieſe Möglichkeit ſo wie die Möglichkeit, von der Begierde wie ſehr ſie gelüſte, kraft der Selbſtbeſtimmung zu abſtrahiren, ſind ſchon im Begehren thätig und unterſcheiden daſſelbe vom thieriſchen, welches weder einer ideellen noch reellen Gewältigung fähig iſt.

Zur Neigung wird aber das praktiſche Gefühl dadurch, daß der allgemeine Trieb in ihm als Hang particulariſirt iſt. Er verhält ſich in ſeiner Allgemeinheit zugleich als ein beſonderer, indem das Subject kraft ſeiner Eigenthümlichkeit auf bleibende Weiſe zu gewiſſen Befriedigungsmitteln hinneigt. Die Neigung wird hiedurch und durch die Möglichkeit, ſich auf ihren Inhalt als Vorſtellung zu beziehen, alſo das Fehlen der reellen Gegenwart durch die ideelle zu erſetzen, von der Gebundenheit durch die ſinnliche Vereinzelung frei und damit ruhig. Jeder Neigung correſpondirt natürlich die ihr conforme Abneigung.

3) Leidenſchaft.

§. 657.

Das Vorſtellen hebt ſich im Denken auf. Das Denken ſetzt einen Inhalt als allgemeinen. Die Neigung wird zur Leidenſchaft, indem der Gedanke ſie zum Affect beſeelt. Der Affect iſt das Ergriffenſein des Subjects von einem Inhalt als ſeiner Allgemeinheit, ſo daß es mit ſeiner Einzelheit ganz darin aufgeht. Die Neigung iſt von der Begierde qualitativ unterſchieden, da ſie nicht durch das Gelüſten als dem Blitz der acuten Erregung, ſondern durch den Hang und ſeine beharrliche Identität ſich vermittelt. Die Leidenſchaft aber iſt nicht blos eine geſteigerte Begierde oder ſtärkere und dauerndere Neigung, ſondern ſie iſt die Neigung, die in den qualitativen Unterſchied der Unruhe des Affects übergegangen iſt.

Weil alſo Begierde und Neigung innerhalb der Leidenſchaft Momente werden, verwechſelt man ſie häufig mit ihr. Die Neigung läßt das Subject in Anſehung der Befriedigung zwar nichts weniger als gleichgültig, wohl aber ruhig. Die Leidenſchaft verzehrt den Menſchen, indem ſie ihm die ausſchließliche Richtung auf einen Inhalt gibt; eine Ausſchließlichkeit, die ohne das Denken unmöglich wäre, weshalb kein Thier der Leidenſchaft fähig iſt. Der Fanatismus der Leidenſchaft iſt nicht mit der Hohheit der Begeiſterung identiſch. Die Gegenwart des Denkens in dem als Leidenſchaft continuirlich gewordenen Affect zeigt ſich nicht nur in der Abſtraction, worin ſie ſich bewegt, ſondern auch in der formalen Beſonnenheit, mit der ſie Alles als Mittel für ſich berechnet, und mit welcher ſie ihre Exiſtenz der Wahrnehmung und Beobachtung zu verbergen im Stande iſt.

III.

Die Glückſeligkeit.

§. 658.

Das praktiſche Gefühl iſt die allgemeine Beſtimmtheit des praktiſchen Geiſtes; in den Formen der Begierde, Neigung, Leidenſchaft beſondert es ſich. Das Subject ſollte, wie es ſcheint, in der Befriedigung aller ſeiner Triebe, Begierden u. ſ. f. ſein **Glück** finden. Allein in der Exiſtenz der Triebe, Begierden, Neigungen und Leidenſchaften liegt ſelbſt ſchon eine Hemmung des Glücks. Die Vielheit und Verſchiedenheit derſelben zieht den Menſchen nach verſchiedenen Seiten; ja es iſt möglich, daß er ganz widerſprechende Begierden, Neigungen, Leidenſchaften hegt.

Er muß daher als einzelnes Subject den vielen und verſchiedenen Regungen des praktiſchen Gefühls gegenübertreten und ſie, die an ſich unmittelbare Mächte ſeiner Seele ſind, durch ſeine Reflexion beſtimmen. Er muß es verſuchen, ſie in ſich als Einheit ſo zuſammenzufaſſen, daß ſie ſich gegenſeitig unterſtützen und maaßvoll ausgleichen. Um glücklich zu ſein, muß er ſich beſchränken lernen.

C.

Der freie Geiſt.

§. 659.

Der Geiſt iſt frei ſchon, indem er die Richtungen ſeines praktiſchen Gefühls überherrſcht und regelt. Nicht nur von jedem einzelnen Act des Erkennens und Wollens, ſondern auch von dem Unterſchied des theoretiſchen und praktiſchen Verhaltens iſt der Geiſt an und für ſich frei. Gegen alle beſondere Beſtimmungen, die er in ſich vorfindet, oder die er ſich gibt, kann er ſich negativ verhalten. Er kann aber auch nur dasjenige zu ſeinem Inhalt machen wollen, was, indem er ſelbſt ſich dazu beſtimmt, auch an ſich allgemein und nothwendig iſt. Das Denken erhebt den Einzelnen über den Conflict, in welchen ſeine Begierden, Neigungen und Leidenſchaften mit den Schranken der Welt, wie unter ſich ſelbſt, gerathen können. Er erkennt, daß er die Vernünftigkeit des Inhalts nicht nur wollen kann, ſondern auch wollen muß, weil er nur in ihr das rechte Maaß und den höchſten Selbſtgenuß zu finden vermag.

§. 660.

Nicht die unbeſtimmte Vorſtellung der Glückſeligkeit, ſondern der beſtimmte Begriff objectiver Freiheit beſtimmt dann ſeine Selbſtbeſtimmung. Er iſt nicht mehr nur Perſönlichkeit, ſondern Perſon und tritt vom pſychologiſchen Gebiet auf das ethiſche über.

Zweite Abtheilung.

Der objective Geiſt.

Ethik oder praktiſche Philoſophie.

§. 661.

Der ſubjective Geiſt hebt ſich durch den Begriff der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſeiner Freiheit zum objectiven auf. Die Wahrheit des naturlichen Willens, deſſen Weſen nur erſt die in ſich unendliche Selbſtbeſtimmung, iſt der Begriff des Guten, d. h. derjenigen Freiheit, die, als Selbſtbeſtimmung des Einzelnen, zugleich die abſolute Nothwendigkeit des Willens zum Inhalt hat. Es iſt nicht genug, daß der Geiſt an ſich frei iſt, ſondern er muß auch den freien Willen wollen.

§. 662.

Der Wille iſt alſo 1) der ſchlechthin allgemeine: 2) der einzelne, wie er ſich durch die Allgemeinheit ſeines Begriffs beſtimmt; 3) der in ſeiner Einzelheit allgemeine, wie er zugleich für Andere als Wille objectiv zur Geltung kommt.

Dieſe Unterſchiede ſind der Begriff des *Guten*, der *Moralität* und des *Rechts*. Das Gute iſt der allgemeine Begriff des freien Willens; die Moralität iſt die Realiſirung dieſes Begriffs in der Bethätigung des abſtract einzelnen Willens: das Recht gibt dem Willen auch diejenige *Aeußerlichkeit* des *Daſeins*, durch welche er als allgemeiner Wille in ſeiner Einzelheit *anerkannt* wird. Dieſe Aeußerlichkeit iſt es, die ihn gegen die Erhabenheit der Idee des Guten überhaupt und gegen die Innerlichkeit der Moralität geringer erſcheinen läßt: allein erſt in dieſer *objectiven Beſtimmtheit* vollendet ſich der Wille.

Das Syſtem der Organiſmen, zu denen der Wille als objectiver ſich auswirkt, kann auch das Syſtem der *Sittlichkeit* genannt werden, um den Schein aufzulöſen, als wenn nicht die Idee der Freiheit es wäre, die in der Totalität aller dieſer Beſchränkungen des Rechts ſich auf lebendige Weiſe verwirklichte. Geſchichtlich iſt die Erſcheinung der Reflexion des Willens in ſich allerdings in der umgekehrten Reihenfolge nothwendig: aus dem poſitiven Recht reflectirt er ſich in die Innerlichkeit der Moralität und dieſe ſucht in der Erkenntniß der Idee des Guten ihre letzte Begründung.

Erſter Abſchnitt.

Das Gute.

§. 663.

Der pſychologiſche Begriff des Willens iſt der formale ſeiner Selbſtbeſtimmung, die eben ſo ſehr alles Mögliche als ihren Inhalt ſetzen, wie davon abſtrahiren kann. Dieſe Schrankenloſigkeit hebt ſich in der ethiſchen Selbſtbeſtimmung auf, die ſich nämlich in ihrer Vereinzelung die vernünftige und darum allgemeine Nothwendigkeit zum Inhalt macht. Der Wille iſt 1) der in ſeiner Nothwendigkeit abſtract allgemeine: ſein Geſetz; 2) iſt er als ſubjectiv in Verhältniß zu ſeinem allgemein nothwendigem Begriff: er iſt willkürlich und kann ſowohl die Identität als die Nichtidentität ſeiner Selbſtbeſtimmung mit der Vernunft ſetzen; 3) wahrhafter Wille iſt er aber nur, ſofern er die Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit, der Nothwendigkeit und der Selbſtbeſtimmung, des Geſetzes und der Willkür ſetzt. So iſt er frei.

A.

Der Wille als Geſetz.

§. 664.

Der Geiſt iſt als der denkende der zugleich wollende. Aber der Wille tritt als *Wille* erſt damit hervor, daß der Geiſt ihn ſich als *Zweck* ſetzt, dem er in ſich und weiterhin für Andere eine durch ihn hervorgebrachte Wirklichkeit gibt.

§. 665.

Dem Willen, der ſeine Vernunft als das *Seinſollende* beſtimmt, iſt das Angenehme und Nützliche *ſubordinirt*, das Schöne und Wahre *coordinirt*.

§. 666.

1) Das *Angenehme* als das Gefuhl der Luſt oder Unluſt kann nicht Princip des Willens ſein, weil für das Gefühl in verſchiedenen Zeiten, unter verſchiedenen Umſtänden, daſſelbe ſowohl als Luſt wie Unluſt empfunden werden kann, der Begriff des Angenehmen alſo ganz relativ und wechſelnd iſt. Er bleibt daher dem Begriff des Guten als zufällig untergeordnet. *Gefallen* oder *Mißfallen* ſind kein objectives Kriterium des Guten und Böſen.

Das *Nützliche*, die Beſtimmung von Etwas als Mittel für ein Anderes als Zweck, iſt eben ſo relativ. Der Verſtand iſt in dieſen Beziehungen unbeſchrankt. Aber eine ſolche Subſumtion von Mittel und Zweck vermag kein Kriterium des Guten und Böſen zu ſein, denn ſowohl ein Zweck als ein Mittel können ſchlecht und ſchändlich ſein.

Das Angenehme wie das Nützliche vermögen daher nicht als ethiſche Principien zu gelten und die *eudämoniſtiſchen* Syſteme, welche die Luſt, wie die *utiliſtiſchen*, welche den Nutzen als Principien aufſtellen, haben ſtets durch *Verallgemeinerung* ihres Ausgangs die Zufälligkeit und Unbeſtimmtheit ihres Princips zu corrigiren geſtrebt. Das Gute, wenn auch oft nicht ſogleich, wird mindeſtens im weiteren Verlauf ſich immer auch als das Angenehme und Nützliche erweiſen.

§. 667.

2) Das Schöne iſt dem Guten coordinirt, aber das Gute darf ihm nicht ſubordinirt werden. Das Schöne als die Abſolutheit der ſinnlichen Erſcheinungsform der Idee iſt für ſeine Vollendung durch die Einheit mit dem Wahren und Guten bedingt, es ſelbſt aber iſt für ſie, ethiſch genommen, zufällig. Das Naturſchöne als ſolches drückt weder Wahrheit noch Güte aus; das Kunſtſchöne kann mit dem Wahren und Guten identiſch ſein und entſpricht in ſolcher Identität erſt völlig ſeinem Begriff, denn es iſt auch in einer Weiſe möglich, welche der ſittlichen Würde nicht entſpricht oder gar widerſpricht, und welcher doch der Reiz formaler Vollkommenheit zugeſtanden werden muß.

Die Unterordnung aber des Guten unter das Schöne entfremdet die ſittliche Wahrheit an die Zufälligkeit der natürlichen Schönheit und an die Gewandtheit des Benehmens. Auf dieſem äſthetiſchen Standpunct werden ſogar grobe Vergehen ſehr nachſichtig unter der Bedingung beurtheilt, daß mit ihnen nicht gegen den conventionellen Anſtand gefehlt iſt: die gewöhnliche Ethik des höfiſchen Lebens!

Es kann auch das Leben ernſtlich zum Kunſtwerk geſtaltet werden ſollen. Dieſe Tendenz muß auf ihrer Spitze in Schönſeligkeit, d. h. in äſthetiſche Prüderie verfallen, die in ihrer letzten Conſequenz das Handeln ſelbſt aufheben muß, weil daſſelbe uns immer in Conflicte, Colliſionen und Affecte bringt, die ſtets auch in ſchöner Abrundung darſtellen zu wollen den ſittlichen Gehalt und die geſunde Kraft des Herzens verzehrt.

§. 668.

Darf das Schöne nicht Princip des Willens ſein, ſo folgt doch hieraus nicht, daß das Gute, um gut zu ſein, das Schöne von ſich ausſchließen und daſſelbe in ſeiner Erſcheinung verleugnen müßte, vielmehr kann es, da das Schöne als Idee mit ihm an und für ſich identiſch iſt, ſich auch in ſeiner Form darſtellen.

Die Sitte eines Volkes, einer Geſellſchaft, einer Familie, das Benehmen eines Individuums, kann ſchön ſein. Durch die Verletzung des ethiſch erfüllten Anſtandes beleidigt dann der Einzelne die Sittlichkeit ſelbſt. Die täppiſche Zudringlichkeit geradherziger Biedermännerei verkennt die Bedeutung, welche die conventionellen Formen einer Nation als anmuthige und wohlthätige Schranken zwiſchen den Einzelnen ziehen und ihre perſönliche Selbſtändigkeit oft da noch ſchützen, wo ſie vom geſchriebenen Geſetz verlaſſen iſt. Die Gleichgültigkeit, die bis zur poſitiven Nichtachtung der Formen der allgemeinen Sitte fortgeht, iſt das *cyniſche* Betragen.

Das Streben nach Einheit und Zuſammenhang im Leben iſt an ſich unverwerflich. Das negative Extrem des äſthetiſchen Phariſäismus und ſeiner krankhaften Richtung, eher edel als gerecht zu handeln, iſt die tumultuariſche Planloſigkeit und moraliſche *Geſchmackloſigkeit*, die das materielle Gute, welches ſie vollbringt, durch den Mangel an Tact und Höflichkeit eines feinen Herzens oft geradezu wieder aufhebt.

§. 669.

Das *Wahre* iſt eine poſitive Bedingung des Guten. Als Irrthum kann die Negation des Wahren ethiſch ſchuldfrei ſein; als Lüge aber iſt ſie, indem mit dem Wahren, zugleich mit dem Guten in Widerſpruch.

§. 670.

3) Das Gute verhält ſich endlich zu ſich ſelbſt, indem es als abſoluter Wille mit ſich in Einheit iſt und ſich ſelber will. In dieſer Uebereinſtimmung mit ſich iſt es ſchlechthin allgemein und in ſeiner Allgemeinheit ſchlechthin nothwendig, denn es iſt dem Inhalt nach vernünftig und der Form nach ſeine eigene Cauſalität. Es iſt *heilig*. Der nur formale Wille iſt nicht heilig, ſondern nur der Wille, der, als die Unendlichkeit der Form, auch die gleiche Unendlichkeit des Inhalts ſetzt. Als ſeine Nothwendigkeit und deren Allgemeinheit für den einzelnen Willen herauskehrend iſt der abſolute Wille das *ethiſche Geſetz*. Das

Geſetz iſt der Selbſtbegriff des Willens im Unterſchied von ſeiner Realiſation. Weil aber der Wille ſeiner Form nach ſchlechthin freie Selbſtbeſtimmung iſt, ſo iſt er die reale Möglichkeit, ſich als Form von ſeinem nothwendigen Inhalt zu unterſcheiden und ſich eben ſo ſehr in Uebereinſtimmung mit ihm als in Gegenſatz gegen ihn zu ſetzen. Er iſt Willkür.

B.

Die Willkür

§. 671.

Selbſtbeſtimmung überhaupt iſt noch nicht, im ethiſchen Sinne, Willkür, denn Selbſtbeſtimmung hat auch das Thier. Erſt diejenige Selbſtbeſtimmung iſt Willkür, die in ihrer Unbedingtheit und Allmöglichkeit zugleich das Bewußtſein der Einheit, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Willens hat.

§. 672.

In der Geſetzlichkeit des Willens liegt die Erlaubtheit alles deſſen, was ſie nicht verbietet. Die erlaubte Willkür darf Alles, was die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Willens nicht verletzt. Dies iſt verboten. Das Erlaubte enthält den Uebergang zum Verbotenen durch ſeine Relativität, indem in concreto unter verſchiedenen Bedingungen dieſelbe Handlung ſowohl erlaubt als unerlaubt ſein kann. Der Unterſchied der Geſchlechter, der Altersſtufen, der Stände, Volksſitten, der poſitiven Geſetzgebung und beſonderer Umſtände macht das Feld des Erlaubten zu einem höchſt beweglichen und es gibt kein abſolutes Adiaphoron. Wegen ſeiner wechſelnden Beſtimmbarkeit iſt daher das Unerlaubte in einem poſitiven Falle keineswegs an ſich auch immer ſchon das Unſittliche, ſondern dies iſt nur dasjenige, was durch die Idee des Guten ſchlechthin verboten iſt, nämlich die Lüge und die Liebloſigkeit.

§. 673.

Einem möglichen beſondern Inhalt des Willens gegenuber wird die Willkür zur Wahl. Dieſe iſt gänzlich frei, weil das Subject von mehren verſchiedenen oder von zweien entgegengeſetzten Beſtimmungen entweder die eine oder die andere, oder weil es weder die eine noch die andere, oder endlich weil es ſowohl die eine als die andere zum Inhalt ſeines Willens machen kann. Gewöhnlich bleibt man bei dem erſten Dilemma ſtehen, um durch das Ueberſehen oder Vergeſſen der beiden andern Möglichkeiten die Wahl zur Qual zu machen: ein Handſtreich, den die moraliſche Vexation beſonders liebt.

§. 674.

In der Unendlichkeit der Selbſtbeſtimmung liegt aber auch die Möglichkeit, das Moment ihrer Einzelheit von dem ihrer Allgemeinheit nicht nur zu unterſcheiden, ſondern auch zu trennen. Dieſe Entgegenſetzung der abſtracten Einzelheit gegen die dem Subject als vernünftigem an ſich immanente Nothwendigkeit der Allgemeinheit iſt das Böſe und der Widerſpruch, der dadurch im Subject erzeugt wird, ſeine eigene That.

Die Natur iſt nicht das Princip des Böſen, ſo wenig als ſie das des Guten iſt. Der Ausdruck, daß der Menſch von Natur böſe ſei, bedeutet, daß der Menſch im Zuſtand ſeiner unmittelbaren Natürlichkeit ſeinem Begriff nicht entſpricht, da er als Geiſt die Natur ſeiner Freiheit unterworfen und ſie nur als Organ ſeiner vernünftigen Thätigkeit gelten laſſen ſoll. Als in ſeine Naturlichkeit oder in ſich als Subject reflectirt iſt der einzelne Geiſt nur an ſich böſe.

§. 618.

Der allgemeine Gedanke der egoiſtiſchen Vertiefung des Willens in ſeine Endlichkeit und Einzelheit iſt noch nicht böſe; er wird es erſt durch die Realiſirung der Vernichtung der geſetzlichen Allgemeinheit. Das Gefühl und die Vorſtellung, dieſer Negation actu fähig zu ſein, iſt die Verſuchung. Der Geiſt führt ſich ſelbſt in Verſuchung, weil er ſich ſelbſt beſtimmt und jeden Inhalt zum Medium ſeiner abſtracten Verſelbſtung machen kann.

§. 676.

Allein auch die Verſuchung als ſolche iſt noch nicht böſe. Gerade dem kraftvollen, reinen, vielſeitigen, lebensreichen Menſchen wird es nicht an ihr fehlen. Doch muß ſie ungeſucht entſtehen. Das Spiel mit ihr oder der Wunſch nach ihr als einer Freiheitsprobe iſt ſchon eine Hingabe an das Böſe.

In der Verſuchung kommt es darauf an, ob man ſie überwindet, oder ob man ihr erliegt. Das Gefühl und Bewußtſein, aus dem Abgrund ſeines Willens heraus etwas ſchaffen zu können, das ohne uns niemals exiſtiren würde, und zugleich das Bewußtſein, dieſe Schöpfung eben ſo gut unterlaſſen, ſie in das Nichts einer bloßen Vorſtellung zurückwerfen zu können, iſt das eigentlich Dämoniſche in der Verſuchung zum Handeln überhaupt. In die Verſuchung zum Böſen miſcht ſich der Reiz ein, etwas hervorzubringen, das, als poſitive Negation des allgemeinen Geſetzes, ſchlechthin nur uns angehört. In dieſer Befriedigung der extremen Negativität des Willens liegt, was man den Genuß des Böſen nennen kann. Es iſt der heiße Schauer des Subjects, mit ſeiner einſamen That in die göttliche Ordnung der Welt einen Riß gemacht zu haben.

§. 677.

Dem Willen an und für ſich iſt das Böſe gar nicht nothwendig. Es macht kein conſtitutives Merkmal ſeines Begriffs aus. Wäre dies der Fall, ſo würde das Böſe zu einer Pflicht für den einzelnen Willen werden müſſen. Im Begriff des Willens an ſich iſt nur die reale Möglichkeit des Böſen, des Inſichgehens der von ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit abſtrahirenden Einzelheit des Willens enthalten, welche mit dem Entſchluß zum Böſen die Kraft der Selbſtbeſtimmung des Willens gegen ſein Weſen erfährt.

Daß der Einzelne dieſe Erfahrung mit der That mache, gehört alſo nicht der Nothwendigkeit, nur der Möglichkeit des Willens an, die, als eine reale, in der Geſchichte ſich verwirklicht. Schon die Erfahrung der Verſuchung ſollte ausreichen, allein in ſie kann noch der Zweifel eindringen, ob denn dem Subject die Freiheit, ſeinem Geſetz zu widerſprechen, auch wirklich inwohne? Dieſen Zweifel ſchlägt die That nieder. Hat die Willkür ſie vollbracht, ſo hat das Subject auch die Gewißheit erreicht, das ethiſch Abnorme als Realität ſetzen zu können. Die Erkenntniß dieſer Möglichkeit iſt alſo nichts weniger als eine Rechtfertigung des Böſen, das im wahrſten Sinne des Worts das abſolut Grundloſe, das Wunder der negativen Willkür iſt.

§. 678.

Dem böſe gewordenen Subject erſcheint hintennach durch die unausbleibliche Vergleichung mit ſeinem Begriff ſein geſetzwidriges Thun als eine armſelige Selbſttäuſchung, geſchehe dies nun ſofort oder entwickle ſich dieſe Selbſterkenntniß allmälig aus den negativen Folgen der negativen Handlung.

Jedoch ſind dieſe Folgen keineswegs in der Form einer äußeren Lebenshemmung nothwendig, denn eine ſolche kann auch aus der Verwirklichung des Guten hervorgehen und ihre Erſcheinung, das Uebel, iſt deshalb ſchlechterdings kein Maaßſtab für das Böſe.

§. 679.

Durch das Böſe ſchließt ſich der Einzelne thatſächlich von der allgemeinen Vernunft aus. Folglich iſt auch ſein Ausgeſchloſſenwerden gerecht, allein nur relativ, denn er iſt auch im Böſen die ſtete Möglichkeit, die Negativität ſeines Willens aufzugeben. Kommt es zur Wirklichkeit der Negation der Negation der Abſtraction von der Abſtraction, ſo iſt dieſelbe die Reue als die Selbſtvernichtung des Böſen in uns durch die Scham, in ihm unſer Weſen vernichtet und dadurch uns mit uns ſelbſt entzweiet zu haben. Die wahrhafte Reue iſt jedoch nicht blos der Schmerz über das Begangene und ſein paſſives Nichtwiederthun, ſondern das poſitive Andersthun, das Beſſerhandeln, das Gutſein.

§. 680.

Die empiriſche Thatſächlichkeit des Böſen kann durch die Reue nicht vertilgt werden und kann ſich, trotz derſelben, nach ihrer negativen Seite in der objectiven Verkettung der Dinge weiter entwickeln. Dies Elend iſt nicht ein von Außen einwirkender Fluch, ſondern die von Innen thätige Conſequenz der in ſich widerſpruchsvollen Handlung. Sie iſt vom Bereuenden mit Reſignation zu tragen. Die Weltordnung aber, als auf das Gute eingerichtet, hat die Macht, nicht nur dem Böſen zu widerſtehen, ſondern auch es zu überwinden und ſo gut, als ungeſchehen zu machen — ein tiefſinniger Ausdruck unſerer Sprache.

§ 681.

Der wenigſtens der That nach Gutgebliebene (für Menſchen ein nur relativer Begriff) darf ſich nicht weigern, den Böſegeweſenen, wenn er ſich als den Böſen bekannt und vollends wenn er in dem daraus reſultirten Uebel die Strafe ſeiner Geſetzwidrigkeit genoſſen hat, als ihm ſelber gleich anzuerkennen, denn die Vornehmheit gegen einen ſolchen, das harte Herz des Nichtverzeihens, würde ſelbſt wieder böſe ſein.

Die Möglichkeit, das Böſe durch die Willkür hervorzubringen, die mit ihr an ſich identiſche entgegengeſetzte Möglichkeit, von dem Böſen zu laſſen, und die dadurch bedingte Verſöhnung nicht blos in abstracto des Böſen mit dem Guten, ſondern auch der Böſen mit den Guten, iſt das eigentliche Heiligthum der Freiheit und der abſolute Mittelpunct ihrer Geſchichte.

C.

Die Freiheit.

§. 682.

Die allgemeine Nothwendigkeit des Geſetzes und die Unbeſtimmtheit und Egoität der Willkür vereinigen ſich zu derjenigen

Selbſtbeſtimmung, welche das Gute zum Inhalt des Willens macht, ſo daß das Geſetz lebendiges und die Willkür geſetzerfülltes Wollen iſt.

§. 683.

Dieſe Einheit, in welcher ſich der Gegenſatz des Seinſollens und des Sichbeſtimmens aufhebt, iſt die wirkliche Freiheit, die autonomiſch, autokratiſch und autarkiſch iſt; denn in Anſehung ihrer Möglichkeit iſt ſie ſelbſt ihr Begriff: in Anſehung ihrer Verwirklichung iſt ſie ihre eigene Cauſalität und in Anſehung endlich ihres Zweckes iſt ſie ſich Selbſtzweck und genügt ſie ſich ſelber.

1) Die Autonomie.

§. 684.

Die Freiheit iſt in ihrer Selbſtbeſtimmung ſich ſelbſt die Nothwendigkeit. Wird dieſe Einheit der Nothwendigkeit und der Willkür getrennt, ſo entſteht einerſeits der **Fatalismus**, anderſeits der **Indifferentismus**. Die Nothwendigkeit iſolirt ſich zum empiriſchen Schickſal, welches einmal ſo und nicht anders iſt. Die Willkür abſtrahirt von der Nothwendigkeit und negirt in ihrer Zufälligkeit den Unterſchied des Guten vom Böſen. Der Fatalismus iſt gleichgültig gegen die ſubjective Freiheit, der Indifferentismus gegen die Heiligkeit des Geſetzes.

§. 685.

Die Auflöſung dieſer Antinomie iſt die Autonomie des wahrhaften Willens, daß er namlich ſelbſt der Begriff ſeiner Nothwendigkeit iſt. Es exiſtirt für ihn nicht die Heteronomie eines von Außen her beſtimmenden Zwanges, ſondern ſein eigenes, von ihm als Wille unzertrennliches Weſen iſt die Schranke, die er mit aller Willküranſtrengung nicht zu vernichten vermag. Der Indifferentismus aber iſt die Selbſtbeſtimmung eines Subjects, das an ſich im Weſen ſeines Willens allgemein, wenn es auch mit der Neigung, daß keine Geſetzlichkeit des Willens exiſtire, irrt oder ſich ſelbſt belügt.

Die Autonomie iſt der Selbſtbegriff der Freiheit als aller Nothwendigkeit und der Allgemeinheit der Selbſtbeſtimmung als der auch gegen die An- und Abſicht des Subjectes nothwendigen.

2) Die Autokratie.

§. 686.

Die Freiheit iſt aber nicht nur ihr eigener Begriff, die Beſtimmung ihres Seinſollens, ſondern ſie iſt auch ihre eigene Verwirklichung, die außer ſich keines andern Mittels bedarf.

Wird die Einheit des Begriffs und ſeiner Realiſirung zerriſſen, ſo erzeugt ſich hier die Antinomie des Determinismus und des Indeterminismus. Der erſtere beruhet auf dem Begriff des pragmatiſchen Cauſalnexus, nach welchem alles Wollen, als in die Zeit fallend, durch alle bis auf den letzten Entſchluß vorangegangenen Momente mit Nothwendigkeit mechaniſch bedingt iſt. Der Indeterminismus dagegen gründet ſich auf der realen, auch vom Determinismus nicht abzuleugnenden Möglichkeit, daß der Wille, den pſychologiſchen Zwang negirend, als unbedingte Cauſalität in jedem Moment der Zeitreihe ſich unterbrechen und aus der ſchrankenloſen Unendlichkeit ſeiner Selbſtbeſtimmung ſchlechthin von Vorn anfangen kann.

Die Wahrheit des Determinismus iſt die geſchichtliche Vermittelung des beſondern Inhalts des Willens. Allein gegen dieſen Inhalt iſt der Wille frei und ſeine Beſtimmbarkeit durch denſelben hängt actu von ihm ab. Die Wahrheit des Indeterminismus aber iſt die abſolute Unbeſtimmtheit des Willens an ſich. Als wirklicher muß der Wille ſich zu etwas beſtimmen und dies Etwas kann nicht umhin, auf das Gewordene irgendwie ſich zu beziehen. Die Selbſtvermittelung der Freiheit ſchließt deshalb in der Wirklichkeit der Geſchichte eben ſo ſehr die Vergangenheit als die Zukunft des Subjects in ſich.

3) Die Autarkie.

§. 687.

Die Folge oder Wirkung, das Ende oder Reſultat der Freiheit iſt nur ſie ſelber. Die Geſchichte, in welcher alle Möglich-

keiten des Willens ſich realſiren, iſt in ihrem Durchſchnitt ein Gemiſch des Guten und Böſen. Die Freiheit aber bleibt auch in dieſer empiriſchen Doppelexiſtenz die ſich ſelbſt genügende, die keinen Zweck außer ſich hat.

Wird das Gute vom Böſen dualiſtiſch getrennt, ſo entſteht dort der Optimismus, hier der Peſſimismus. Der Optimismus erkennt die empiriſche Wirklichkeit inſofern als vollkommen an, als nach ihm alles Böſe und ſeine Folge, das Uebel, ſich im Zuſammenhang des Ganzen zu ihrem Gegentheil aufheben ſollen. Das Böſe und das Uebel ſind daher nach ihm nur ein unvollkommenes Gute und Wohl, deren Weiterentwicklung die Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz rechtfertigen wird. Das Wahre an dieſem Begriff iſt, daß das Böſe und das Uebel nur durch ihr Gegentheil möglich ſind und daher, als eine nur ſecundäre Exiſtenz, die primitive Grundlage der Welt nicht zu vertilgen vermögen.

Der Peſſimismus kehrt dieſe Anſchauung um, indem nach ihm das Böſe und das Uebel über das Gute und das Wohl letztlich den Sieg davon tragen ſollen, mithin eine abſolute Weltzerſtörung eintreten muß. Das Wahre am Peſſimismus iſt die reale, von der Erfahrung oft genug beſtätigte Möglichkeit, daß der einzelne Menſch, oft gerade wegen ſeiner Güte, durch böſe Menſchen ſich zu Grunde gerichtet oder durch ſonſtige äußere Verhältniſſe unglücklich gemacht ſehen kann.

§. 688.

Der Optimismus, der an die Exiſtenz der beſten unter allen möglichen Welten glaubt, und der Peſſimismus, der an die Unüberwindlichkeit des Böſen glaubt und die Welt für ein diaboliſches Product hält, das eben nur werth iſt, zu Grunde zu gehen: beide ſind im Begriff der wahren Freiheit verſchwindende Momente, die nämlich ſich ſelbſt der Zweck iſt.

Der empiriſche Zuſtand des ethiſchen Subjectes nach dem Gegenſatz von Luſt und Unluſt, von Glück und Unglück, iſt gegen die urſprüngliche Selbſtbeziehung der Freiheit auf ſich gleichgültig. Der wahrhaft Freie reflectirt nicht auf die angenehmen oder unangenehmen Folgen des vernünftigen Handelns, ſondern gehorſam der heiligen Nothwendigkeit als ſeiner eigenen, was auch äußerlich an Wohl oder Wehe für ihn dabei herauskomme. Die Freiheit dient nicht um Lohn.

§. 689.

Die Freiheit in ihrer Selbſtgenügſamkeit iſt ſich die Gewißheit, daß die Natur für ihre Verwirklichung keinen abſoluten Widerſtand zu leiſten vermag; daß jedes Böſe und Uebel, da ſie durch die Vorausſetzung des Guten und des Wohls bedingt ſind, auch wieder aufgehoben werden können; daß in dem Totalzuſammenhang der Verhältniſſe und Perſonen jede Action ihre Reaction nothwendig erzeuge, hiedurch aber nicht blos ein mechaniſches Gleichgewicht von Gut und Böſe, von Wohl und Uebel, ſondern im Proceß der Geſchichte progreſſiv mit dem intenſiveren Selbſtbewußtſein der Freiheit auch eine größere Ausdehnung ihrer Exiſtenz, ein heitrer Selbſtgenuß ihres Daſeins, werde hervorgebracht werden.

Zweiter Abſchnitt.

Die Moralität.

§. 690.

Der Begriff der Idee des Guten enthält den Begriff der allgemeinen Wahrheit des Willens, des Willens, wie er ſein ſoll. Der Wille hat ſchon im Wollen des Guten überhaupt, in der guten Geſinnung, abſolute Würde. Die Selbſtbeſtimmung des Willens, ſich die Freiheit zum Inhalt zu machen, iſt zugleich ſchon die Realität des Begriffs der Freiheit. Allein der Wille kann nicht bei dieſer Allgemeinheit ſtehen bleiben, ſondern muß ſich zunächſt individuell durchführen. Das Wollen iſt in concreto Wollen des einzelnen Willens. Die Moralität iſt der Begriff des Verhältniſſes des einzelnen Willens zum abſoluten, der Begriff der Realiſation des abſoluten Willens innerhalb des einzelnen und durch denſelben.

Für dieſen wird nun 1) die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Geſetzes zur Pflicht; 2) die Willkür wird zur Tugend, zur ſubjectiven Anſtrengung, dem Begriff der Pflicht objectives Daſein zu ſchaffen; 3) die Freiheit wird zum Gewiſſen als der freien Selbſtvergleichung des Einzelnen zwiſchen dem Begriff des Guten, wie es ſein kategoriſcher Imperativ iſt, und zwiſchen ſeiner empiriſchen Wirklichkeit.

Wollte man Namen für dieſe drei Begriffe nach dem Griechiſchen Sprachgebrauch aufſtellen, ſo müßte man die auf ſie bezüglichen Wiſſenſchaften die Deontologie, Aretologie und Syndereſiologie nennen.

A.

Die Pflicht.

§. 691.

Der einzelne Wille iſt wirklicher Wille nur dadurch, daß er 1) aus ſeiner Unbeſtimmtheit herausgeht und ſich zum Handeln entſchließt; 2) was er aber beſtimmter Weiſe thun ſoll, wird eben durch die Pflicht geſetzt; 3) da nun verſchiedene Pflichten gleichzeitig an das Eine Subject die Forderung ihrer Realiſirung machen können, ſo wird hiedurch eine Colliſion der Pflichten möglich.

I.

Die Handlung.

§. 692.

Der Geiſt iſt nur, was er thut. Alles, was er thut, iſt ſeine Schuld. Jede Veränderung, die er in der empiriſchen Realität hervorbringt, kann nur auf ihn ſelbſt als die ſich unbedingt aus ſich beſtimmende Cauſalität zurückgeführt werden. Sie wird ein Prädicat, welches er ſich ſelbſt und zwar als ſich ſelbſt ſetzt. Das Wollen als Wollen iſt die eigentliche Urhandlung.

1) Die Freiwilligkeit.

§. 693.

Das Handeln kann ſein a) ein unfreiwilliges, wenn das Subject durch Umſtände, die nicht in ſeiner Gewalt ſind, Urſache von Veränderungen wird, die es nicht will oder nicht einmal weiß; b) ein gemiſchtes, wenn es etwas thut, was es unter andern Umſtänden nicht thun würde, alſo einem auf ſein Wollen geübten Zwange nachgibt, während der Wille in Wahrheit zu nichts gezwungen werden kann; c) ein freiwilliges, wenn die Veränderung von dem Subject ſo geſetzt wird, daß es nicht blos Urſache iſt, ſondern ſie auch mit Wiſſen hat ſein wollen.

2) Der Vorſatz.

§. 694.

Zwiſchen dem materiellen Thatbeſtande der Handlung und zwiſchen ſeiner ideellen Vorbildung im Bewußtſein exiſtirt ein Verhältniß: der Vorſatz. Genau genommen ſollte das Subject nur nach dieſem Vorbegriff beurtheilt werden. Da jedoch die Wirklichkeit ohne ſein Handeln nicht ſo, wie geſchehen, verändert ſein würde, ſo muß auch auf die Folgen ſeines Thuns gerückſichtigt werden. Es kann nun das Vorſätzliche a) zunächſt, während es ſich realiſirt, durch das Zufällige, das ſich darin miſcht, anders, als der Handelnde vorher wußte und wollte, beſtimmt werden; b) ſodann kann der Handelnde die Meinung haben, ſeinen Vorſatz wirklich auszuführen, ſich aber durch einen relativen Mangel an Beſonnenheit verſehen, ſo daß doch etwas Anderes, vielleicht ſogar das Gegentheil von dem herauskommt, was er wußte und wollte. Das Verſehen kann ein unglückliches, aber auch ein glückliches ſein. Es ſpielt in das Leidenſchaftliche über, wenn der Handelnde in ſeiner Beſonnenheit durch den Affect getrübt wird und etwas halb mit halb ohne Vorſatz thut: die Uebereilung. Iſt in dieſem Fall das Verſehen eine Verletzung des Geſetzes, ſo nennen wir es Vergehen. c) Endlich iſt das eigentlich vorſätzliche und deshalb ſchlechthin zurechnungsfähige Handeln dasjenige, in welchem die That mit ihrem Vorbegriff im Bewußtſein übereinſtimmt

3) Die Abſicht.

§ 695.

Da nun der Menſch an ſich vernünftig iſt, ſo muß ſein Handeln nicht nur nach der Vorſätzlichkeit und empiriſchen Realität, ſondern auch nach der Seite ſeiner allgemeinen Bedeutung beurtheilt werden. Das Wiſſen um dieſelbe iſt die Abſicht. Dem beſondern Stoff nach iſt ſie eine unendlich mannigfaltige, dem ethiſchen Gehalt nach aber nur die gute oder böſe. Die gute Abſicht kann das Böſe als Mittel für ihren Zweck niemals rechtfertigen, denn das Mittel muß doch auch gewollt werden. Ueberdem liegt in der Kategorie des Mittels die Möglichkeit, auf Alles ausgedehnt zu werden. — Der Form nach iſt die Abſicht entweder die directe oder die indirecte; jenes, wenn die unmittelbaren Folgen einer Handlung mit ihr ſelbſt zuſammenfallen; dieſes, wenn im Thatbeſtande ſich zunächſt nur ein Theil des Zweckes verwirklicht, ſein übriger Inhalt aber ſich erſt als weitere Folge entwickelt, jedoch gerade dieſer Conſequenz wegen gewußt und gewollt wird.

II.

Die Pflicht.

§. 696.

Die Wahrheit der Abſicht iſt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Willens. Sofern dieſelbe auf einen beſtimmten Inhalt bezogen wird, iſt ſie die Pflicht. Nur das Pflichtmäßige ſollen wir zu unſerer Abſicht machen.

Die Pflicht exiſtirt nicht für das Thier, denn das Thier kann nicht über ſeine Einzelheit zur ſich wiſſenden Allgemeinheit hinaus. Eben ſo wenig exiſtirt ſie für Gott, denn als das ſchlechthin allgemeine und nothwendige Weſen, deſſen Wille ſelber das Geſetz, iſt er zwar auch Subject oder Einer, allein er iſt nicht ein Einzelner. Die Pflicht exiſtirt nur für den Menſchen als das in ſeiner Einzelheit allgemeine, in ſeiner Allgemeinheit einzelne Subject.

Der Menſch hat daher Pflichten weder gegen das Thier noch gegen Gott, denn das eine ſteht unter, der andere über ihm. Was man Pflichten gegen das Thier nennt, ſind primitiver Weiſe Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt. Ein Thier zu quälen iſt eben ſo unvernünftig, als ihm ſo viel Gemuth zuzuwenden, wie nur der Menſch es verdient. Nicht aber nur auf das Thier, ſondern auf die Natur überhaupt ſollte man reflectiren, denn auch gegen die Pflanze kann der Menſch ſich unvernünftig betragen. — Was man Pflichten gegen Gott nennt, ſind Pflichten des Menſchen gegen den Menſchen. In Bezug auf Gott kann es für den Menſchen keine Pflichten geben, weil ein eigentliches Handeln des Menſchen auf Gott unmöglich iſt. Wohl aber hat der Menſch die Pflicht, die Religion in ihrer Erſcheinung als Lehre und Cultus mit Ehrfurcht zu behandeln. Auch der Atheiſt hat dieſe Pflicht, denn er ſoll und kann ein vollkommen moraliſcher und gewiſſenhafter Menſch ſein, der die Freiheit des Andern zu reſpectiren hat. — Wenn man ſich früher, ſelbſt in der poſitiven Geſetzgebung, ſo ausgedrückt hat, als könne Gott ſelbſt durch den Menſchen entehrt werden, ſo iſt dies ein Irrthum. Nur die Erſcheinung der Religion kann geehrt oder geſchändet werden.

Die Eintheilung der Pflichten zerfällt daher nur in ihren Real- und Formalunterſchied. Aus beiden heraus iſt ihre Colliſion möglich.

1) Der reale Pflichtunterſchied.

§. 697.

Der Realunterſchied der Pflicht iſt der der Selbſt- und Socialpflichten, welche letztere auch Nächſtenpflichten genannt werden.

a) Die Selbſtpflicht.

§. 698.

Der beſondere Unterſchied der Selbſtpflicht iſt der der Selbſterhaltung und der Selbſtvervollkommnung. Noch eine Pflicht, die der Selbſtbeglückung, hier anzunehmen, iſt überflüſſig, zumal das Kriterium der Erlaubtheit unſerer Vergnügungen ſchon im Begriff der beſondern Pflichten liegt. Groß aber und berühmt und im Glanz des Ruhmes glücklich zu werden, gibt es keine Verpflichtung. Der Ruhm muß die freie Folge tüchtiger Leiſtungen ſein und daher, iſt er rechter Art, die Beſcheidenheit des Berühmten überraſchen.

Die Selbſterhaltung umfaßt die Sorge für Leben, Eigenthum, Ehre. Die Selbſtvervollkommnung hat die progreſſive Ausbildung unſerer Anlagen zum Inhalt.

b) Die Socialpflicht

§. 699.

Die Socialpflicht iſt einerſeits die *Rechtspflicht*, anderſeits die *Liebespflicht*. Jene begreift Leben, Eigenthum und Ehre unſerer Mitmenſchen in ſich. Zur Anerkennung dieſer Pflichten kann äußerlich genöthigt werden, weshalb ſie auch *Zwangspflichten*, auch wohl wegen ihrer Unzweideutigkeit, *vollkommene* Pflichten heißen.

Die Liebespflicht hat das Wohl der Andern zu ihrem Gegenſtande. Da nicht immer mit Beſtimmtheit anzugeben, worin das Wohl beſteht, alſo eine ſubjective Schätzung der Bedürfniſſe und Zuſtände Anderer eintritt, ſo nennt man die Liebespflicht auch *Gewiſſenspflicht*. Man ſoll Andern wohl thun, ſoll ihnen, haben ſie uns wohl gethan, dankbar ſein, ſoll überhaupt eine wohlwollende Theilnahme für ihre Intereſſen in ſich rege erhalten. Der Wohlthuende aber ſoll nicht auf Dank rechnen, der Dankende ſich nicht wegwerfen und der Theilnehmende nicht die Grenze ſeiner Kraft überſchreiten.

2) Der formale Pflichtunterſchied.

§. 700.

Der formale Unterſchied der Pflicht iſt der logiſche der verſchiedenen Urtheilsformen, denn jede Pflicht iſt ein Prädicat, welches das Subject der Pflicht mit ſich identiſch ſetzen ſoll; eine Spannung des Gemüths und Bewußtſeins, die nur durch Erfüllung der Pflicht ſelbſt aufgehoben werden kann.

a) Der logiſch qualitative Unterſchied der Pflicht bezieht ſich auf ihre Form und iſt die *poſitive* des Sollens, die *negative* des Nichtſollens und die *limitative* der Einſchränkung des Gebotes durch Hinzufügung des correſpondirenden Verbotes.

b) Der quantitative Unterſchied der Pflicht bezieht ſich auf das Subject. Die *ſinguläre* Pflicht iſt zufällig und vorübergehend, indem ſie für das Subject nur durch eine ausnahmsweiſe, außerordentliche Situation entſteht. Die *particuläre* Pflicht wird durch die Eigenthümlichkeit des Geſchlechts, des Alters, des Talents und der objectiven Verhältniſſe des Menſchen geſetzt. Die *univerſelle* Pflicht endlich iſt für alle Menſchen gleich verbindlich, welches auch ihre Individualität, ihr Stand und ihre Lage ſein möge.

c) Der Unterſchied der Relation und Modalität der Pflicht bezieht ſich auf das Verhältniß des Begriffs zu ſeiner Realiſirung, des Sollens zum Können. Die *kategoriſche* Pflicht verburgt mit ihrer Forderung auch die unbedingte Möglichkeit ihrer Realiſirung. Weil ich ſoll, kann ich auch. Das Urtheil iſt hier zugleich *aſſertoriſch*. — In der *hypothetiſchen* Pflicht iſt das Sollen nicht zweifelhaft, wohl aber wird es das Können und die Modalitat geſtaltet ſich daher *problematiſch*, theils unmittelbar in der Gegenwart, theils mittelbar in der Zukunft, ſofern ich für eine Pflicht noch die Bedingungen herbeiſchaffen muß, von denen ihre Verwirklichung abhangt. — *Disjunctiv* wird die Relation der Pflicht, ſobald zu gleicher Zeit zwei oder mehre Pflichten an das Eine Subject den Anſpruch der Erfüllung machen. Das Subject iſt die Möglichkeit α) weder die eine noch die andere; β) entweder die eine oder die andere; γ) ſowohl die eine als die andere zu verwirklichen. Welchen Entſchluß es aber faſſe, immer muß er ein *apodiktiſches* Urtheil, ein Spruch der Nothwendigkeit ſein. Die Colliſion iſt nicht auf der Seite des Begriffs der Pflichten, nur auf der Seite der Ausführung, welche darin den Vorzug verdiene.

III.

Die Pflichtcolliſion.

§. 701.

Der Begriff der Pflicht als die Beziehung der Nothwendigkeit des Willens in ihrer Allgemeinheit auf das Concrete macht

es möglich, den geſammten Inhalt des praktiſchen Geiſtes hier hereinzuziehen. Er macht es möglich, jeder Beſtimmtheit des Gefühls die Form der Pflicht zu geben und Pflichtcolliſionen nur zu gern da zu erkünſteln, wo der Bequemlichkeit nicht zuſagt, der einfachen, aber ſauren Pflicht zu genügen. Die wahrhafte Auflöſung der wirklichen Pflichtcolliſion muß als ein apodiktiſches Urtheil die Copula zwiſchen Subject und Prädicat auf beſtimmte Weiſe ausfüllen und nicht bei der abſtracten Identität des bloßen Seins ſtehen bleiben. Es muß ſowohl die objective, als die ſubjective Seite der Pflicht begründet werden; die objective durch die größere Beſtimmtheit des Inhalts, die ſubjective durch die größere Entfernung von dem egoiſtiſchen Intereſſe des Handelnden.

§. 702.

In realer Beziehung kann 1) die Selbſtpflicht mit der Selbſtpflicht collidiren, nämlich die Selbſterhaltung mit der Selbſterhaltung, die Selbſtvervollkommnung mit der Selbſtvervollkommnung, die Selbſterhaltung mit der Selbſtvervollkommnung. In dieſer Colliſion iſt nach obigem Kanon die Pflicht für Ehre und Leben der für das Eigenthum, die Pflicht für die Ehre der für das Leben, die Pflicht für Ehre und Leben der für die Bildung voranzuſtellen, denn die höhere Pflicht ſchließt die niedere in ſich und den Genuß der letztern zu opfern wird dem Egoismus ſaurer.

Es kann 2) die Socialpflicht mit der Socialpflicht collidiren, nämlich die Rechtspflicht mit der Rechtspflicht, die Liebespflicht mit der Liebespflicht und die Rechtspflicht mit der Liebespflicht. Für die Rechtspflichten, da ſie ſich auf Leben, Eigenthum und Ehre beziehen, gilt daſſelbe, was für die Colliſion der Selbſterhaltung mit der Selbſterhaltung. In Betreff des Lebens findet hier der Begriff der Nothwehr, in Betreff des Eigenthums der des Nothrechtes ſeine Begründung. Die Liebespflichten aber ſtehen den Rechtspflichten unbedingt nach. Die ſogenannte Nothlüge läßt ſich mit Nichts rechtfertigen. Sie iſt ein ganz unbeſtimmter Begriff, hinter welchen mit einiger Reflexionsgeſchicklichkeit alle Lüge ſich verbergen kann. Viele

Nothlügen werden ohne Noth, viele ohne eigentliche Böswilligkeit aus geiſtiger Unbehülflichkeit und moraliſcher Trägheit begangen. Kinder, Geſinde, Frauen und Diplomaten verhüllen darin ihre Schwäche, ihren Mangel an Gewohnheit ſittlichen Muthes.

Es kann 3) die Selbſtpflicht mit der Socialpflicht collidiren, nämlich die Selbſterhaltung oder Selbſtvervollkommnung mit der Rechts- oder Liebespflicht. In dieſem Fall muß die Selbſtpflicht der Socialpflicht weichen, ſofern nicht die Ruhe unſeres Gewiſſens dem Wohl Anderer geopfert wird, denn mit dieſer Verletzung tritt wieder die Selbſtpflicht der Socialpflicht voran.

§. 703.

Der formale Unterſchied der Pflicht bezieht ſich nicht auf das Sollen, nur auf das Können und die für ihn mögliche Colliſion betrifft daher die Frage, welche Pflichten ich erfüllen kann, indem die reale Möglichkeit vorausgeſetzt wird, daß ich die eine ſo gut als die andere zu realiſiren vermöchte und doch durch Erfüllung der einen die der andern ausſchließen würde. Nun kann aber bei dem qualitativen und quantitativen Unterſchiede der Pflicht von einer Colliſion gar nicht die Rede ſein, ſondern erſt bei der Relation und Modalität. Es kann 1) das Sollen kategoriſch feſtſtehen, das Können aber nur aſſertoriſch; 2) wird das Sollen hypothetiſch, ſo kann das Können problematiſch werden; 3) disjunctiv geſtaltet ſich das Können, wenn eine moraliſche Aufgabe durch zwei gleich ſehr kategoriſche Pflichten gelöſt werden kann, jede derſelben aber eine andere verletzt. Die Schulbeiſpiele fingiren für dieſe Colliſionen Fälle mit einem Ausgang des Geſchehens, dem der umgekehrte eben ſowohl entgegengeſtellt werden kann. Die Auflöſung der formalen Pflichtcolliſion beſteht darin, daß ein apodiktiſches Urtheil gewonnen und demſelben unbedingt Folge geleiſtet wird, ohne Rückſicht auf die Folgen, die für uns durch den Gehorſam gegen die erkannte Nothwendigkeit zu erwachſen vermögen. Daß wir mit der Erfüllung einer Pflicht nach anderen Seiten hin Anſtoß erregen, darf uns ſo wenig beſtimmen, als die Vortheile, welche die Nichterfüllung einer Pflicht uns darbieten kann. Bei der Vielſeitigkeit aller Verhältniſſe iſt es in erſterer Hinſicht unmöglich, es Allen recht zu machen, und in zweiter Hinſicht die Gefahr, die unſer Handeln für uns außerlich in ſich ſchließen kann, ſich immer gleich. Für die kleinlich egoiſtiſche Geſinnung, die am Endlichen kleben bleibt, wird es hier immer heißen:

Was du auch thun magſt, es wird dich gereu'n!

B.

Die Tugend.

§. 704.

Die Pflicht iſt der abſtracte Begriff der beſtimmten ethiſchen Nothwendigkeit. Dieſer Begriff, das particulariſirte Sollen der abſoluten Idee des Guten, ſoll realiſirt werden. Die Thätigkeit für die Verwirklichung der Pflicht iſt die Tugend.

Dem abſtracten Begriff nach iſt die Tugend alſo nur Eine. Wie aber das einfache Sollen des Guten in die Vielheit der Pflichten auseinandergeht, ſo auch die Tugend in die Mannigfaltigkeit der beſondern Tugenden.

Als das Hervorbringen der Realität des Pflichtbegriffs iſt zwar die Qualität der einzelnen Tugend ſchlechthin einfach, allein durch den Unterſchied der Quantität ihrer concreten Exiſtenz werden für ſie zwei gegen die Wahrheit ihres Begriffs gleich negative Extreme möglich. Die wahrhafte Tugend, als die lebendige Mitte ihres Zuviel und Zuwenig, kann ſich nur als unaufhörliche Thätigkeit erhalten.

Die ſelbſtbewußte Einwirkung des Subjectes auf ſeinen Zuſtand, ihn zur Darſtellung der richtigen Mitte zu machen, um alſo Schwierigkeiten zu entfernen, Begünſtigungen herbeizuſchaffen und den Willen als guten zur Gewohnheit werden zu laſſen, iſt die Askeſe.

Das Reſultat der Anſtrengung des ethiſchen Subjectes für ſeine Selbſtbildung iſt ſein *Charakter* als die dem Einzelnen habituell gewordene Methode ſeines Verhaltens zur Idee des Guten. Der Charakter iſt des Menſchen eigenes Werk und nicht mit der natürlichen und pſychiſchen Individualität zu verwechſeln, die für den Charakter nur das Colorit ſeiner Erſcheinung abgibt.

I.

Das Syſtem der Tugenden.

§. 705.

Der Begriff der Tugend unterſcheidet ſich nach der Differenz des Inhaltes, in welchem die Selbſt- und Socialpflicht die Verwirklichung ihres Begriffs vollbringen. Dieſer Inhalt iſt die natürliche Individualität als das Organ des Geiſtes, die Intelligenz und der Wille ſelbſt. Die Tugend iſt demnach 1) die *phyſiſche*; 2) die *intellectuelle* und 3) die *praktiſche*. Geſundheit, Selbſtbeſchutzung, eben ſo kraftvolle als elaſtiſche Tüchtigkeit des Leibes; Wahrhaftigkeit, Klugheit, Anſtand und Tact; Beſonnenheit, Beharrlichkeit und Gerechtigkeit, bilden ein großes Syſtem zahlreich abgeſtufter, oft höchſt zarter Beſtimmungen. Der Reichthum derſelben entſteht vorzüglich dadurch, daß die Tugend, als ſtets ihr Daſein erkämpfende, mit ihrer quantitativen Differenz auch in eine qualitative Aenderung übergehen kann. Im Extrem des Minimums oder des Maximums iſt die Tugend noch da, aber mit dem *Ueberſchreiten* des *Minimums* und *Maximums* tritt ein anderes Verhalten ein. Z. B. in der *Wirthſchaftlichkeit* wird das Geld als ein *Mittel* geachtet, aber doch immer nur als ein Mittel behandelt; im *Geiz* wird dies Mittel zum Zweck gemacht und in der *Verſchwendung* gar *nicht* geachtet. So iſt die Lehre von der *μεσοτης* der Tugend richtig zu verſtehen. Sie beruhet auf dem Begriff des Maaßes. — *Laſter* nennen wir die habituell gewordene, mit Bewußtſein gepflegte Untugend. Daß Ein Laſter eben ſo andere nach ſich zieht, als Eine Tugend andere Tugenden, liegt im ſyſtematiſchen Zuſammenhang der moraliſchen Begriffe. Jede Tugend kann ſich in jeder Tugend und daher auch jede Untugend in jeder Untugend mitbeſtimmend ſetzen.

Wie bei dem Pflichtbegriff, iſt es auch bei dem Tugendbegriff möglich, alle objectiven Willensverhältniſſe in ihn hineinzuziehen. Jedes Verhältniß, zum Vaterlande, zur Familie, zum Stande u. ſ. w. kann auch in der ſubjectiven Form der Tugend dargeſtellt werden. Die Moral als ſtrenge Wiſſenſchaft ſollte aber das Praktiſche nur inſoweit umfaſſen, als der einzelne Menſch auf ſich ſelbſt und auf Andere eben nur als *Einzelner* wirkt.

II.

Die Askeſe.

§. 706.

Die Tugend iſt alſo nichts Ruhendes, ſondern in ihrer Exiſtenz weſentlich Proceß. Ihr Werden iſt jedoch nicht, wie das der Natur, ein von ſelbſt erfolgendes, ſondern durch die Kraft der Selbſtbeſtimmung vermitteltes. Die Beziehung der praktiſchen Thätigkeit auf ſich ſelbſt, ihrem Begriff während ſeiner Realiſation möglichſt zu genügen, iſt die Askeſe: ſie iſt dasjenige Element der Moralität, das noch am eheſten Kunſt genannt werden kann.

Die Askeſe entwickelt 1) den Begriff der Selbſterkenntniß; 2) aus der Selbſterkenntniß geht die Auffindung des uns gemäßen Stoffes zum Handeln hervor, zu welchem wir durch Natur und Schickſal berufen ſind; aus beiden, aus der Selbſterkenntniß und aus der Particularität unſeres ethiſchen Stoffes ergibt ſich 3) die individuelle Technik, mit welcher wir uns bald affirmativ, bald negativ zu unſern Neigungen und Gewohnheiten verhalten.

§. 707.

1) *Die Selbſterkenntniß.* Sie iſt a) die ſubjective, d. h. der Begriff, den ſich der Einzelne von ſeinem eigenen Weſen macht. Weil dieſer Begriff, da jeder Menſch als ein werdender

in den verſchiedenen Epochen und Situationen ſeines Lebens ſich verändert darſtellt, nothwendig viel Unbeſtimmtes in ſich ſchließt, ſo muß derſelbe b) durch die *objective* Selbſterkenntniß berichtigt werden, die wir aus unſern Thaten, aus dem Urtheil Anderer über uns und aus der Vergleichung unſeres Handelns mit dem übrigen ſchöpfen. Da jedoch auch dies Vergleichen wieder zu nur relativen Beſtimmungen, zur bloßen Meinung führt, ſo muß c) zur *abſoluten* Selbſterkenntniß fortgegangen werden, welche nicht hypochondriſch in die Falten unſeres Herzens ſich hineinwühlt, nicht ſelbſtgefällig unſere Thaten beleuchtet, nicht die Urtheile Anderer über uns ſich durch beliebige Motivirung zurechtmacht, nicht den Vergleich mit Andern zur Folie ihrer Eitelkeit benutzt, ſondern die Nothwendigkeit der Freiheit an und für ſich und die Verpflichtung zur Tugend einzig und allein als das ewige Weſen unſeres Willens erkennt. Nur aus dieſem abſoluten Begriff quillt uns wahre progreſſive Kraft.

§. 708.

2) **Der Beruf.** Um aber mit Sicherheit handeln zu können, müſſen wir auch erkennen, theils was durch die Natur in uns als unter allen Umſtänden *gleiche* Fähigkeit angelegt worden, theils was durch die Geſchichte im *wechſelnden* Lauf des Lebens uns zur beſondern ſittlichen Aufgabe geſetzt wird. Beides zuſammen in ſeiner Wechſelwirkung iſt der Begriff unſeres Berufs, dem wir treu zu bleiben, alles ihm Fremdartige von ihm auszuſchließen, alles ihm Gemäße zu ſeiner Förderung heranzuziehen das Recht und die Pflicht haben.

§. 709.

3) **Die moraliſche Technik.** Im Proceß des Handelns müſſen wir zur Verwirklichung der allgemeinen Idee der Freiheit in dem Kreiſe unſeres beſondern Berufes uns nach unſerer Selbſterfahrung eine individuelle Technik bereiten, welche uns die Tugend zur gewohnten Fertigkeit werden läßt, indem ſie uns die Entwicklung unſerer guten Richtungen erleichtert, die unſerer üblen erſchwert.

Das Ethiſche erfordert einen gleichmäßigen Ernſt, um das ſogenannte Kleine mit derſelben Liebe und Treue als das für die Welt hervorragendſte Große zu vollbringen. Die Tugend iſt ſo erhaben, daß ſie weder der Genialität noch der Ausnahme bedarf.

An ſich iſt für den Willen jeder Moment dem andern gleich und jeder von unendlichem Werth. Für die beſtimmte Wirkſamkeit aber kommt es auf die ſorgfältige Berückſichtigung des Ortes, der Zeit und der Perſonen an, den *rechten Moment* zu treffen. Was wir aber jemals gewollt und gethan haben, exiſtirt in uns für immer fort und macht ſich auch in unſerer ferneren Zukunft geltend. Die Idee des Guten muß jedoch uns ſtets über unſere Vergangenheit erheben. Haben wir uns in ihr mit unſerm Weſen in Widerſpruch geſetzt, ſo ſind wir kraft des Majeſtätsrechtes der Freiheit berechtigt, mit unſerer bisherigen Geſchichte zu brechen und in ſelbſtbewußter Unſchuld einen neuen Lebenslauf anzufangen. Wir vermögen nicht das Bewußtſein unſerer Schuld und noch weniger die Realität unſerer negativen Thaten und ihrer Folgen zu vertilgen und haben den Schmerz darüber zu tragen, allein die Abhängigkeit von ihnen können wir vernichten, indem wir muthig zum Urſtande der Freiheit zurückkehren und aus ihm heraus unſere Gedankenkreiſe, Gewohnheiten und Zuſtände umbilden.

III.

Der Charakter.

§. 710.

Das Reſultat der Thätigkeit, mit welcher wir den Begriff der Freiheit in uns realiſiren, iſt die habituell gewordene Beſtimmtheit unſerer individuellen Art und Weiſe zu handeln: der Charakter. Für ihn iſt die natürliche Individualität des Geſchlechts, des Temperaments und der Anlage, die Eigenheit der Bildung und die Eigenthümlichkeit des äußern Geſchicks nur die Vorausſetzung ſeiner Modalität, zu erſcheinen. Er ſelbſt iſt die zur *Gewohnheit* gewordene individuelle Methode des

Handelns. Das Tragiſche und Komiſche iſt keine Charakterbeſtimmtheit, ſondern eine Situation, worin jeder Charakter gerathen kann.

§. 711.

Das Subject kann ſich unmittelbar in einem Zuſtande der *Unbeſtimmtheit* ſeiner Handlungsweiſe befinden. Dann beſteht ſein Charakter eigentlich in der *Charakterloſigkeit*, wie ſie der Maſſe eigen iſt. Oder der Anſatz zur Beſtimmung tritt erſt als *Rohheit* des Charakters hervor.

Aus dieſem unvollkommenen Zuſtande ſucht der Wille ſich zum Charakter hervorzuarbeiten. Geht er hierbei aus der Geſinnung *direct* zur *offenen* Aeußerung über, ſo wird er natürlich, naiv, einfach, gefühlvoll, bieder, ehrlich, geradherzig u. ſ. w. genannt. Gewöhnt er ſich dagegen an ein *indirectes* Verfahren, das ſeine wahren Abſichten *verbirgt*, ſo wird er künſtlich, verſchloſſen, geheimnißvoll, intriguant, berechnend, liſtig, heimlich, finſter, widerſpruchsvoll, lauernd u. ſ. f. Nimmt der Wille ſeine Erfüllung nur aus den Ideen, ſo daß ihre Nothwendigkeit auch das Maaß ſeines Handelns ausmacht, ſo wird er die Reflexionsbildung in der Art der Freiheit unterordnen, daß ihm nach Außen hin eben ſo wohl die durchſcheinende Offenheit als die undurchdringliche Zurückhaltung, eben ſo wohl das directe als das indirecte Verfahren, mit *idealem Tact* möglich wird. So vollkommen durchgebildete oder *harmoniſche* Charaktere werden oft nicht anerkannt und für ſich widerſprechende gehalten, weil ſie nicht die leichtfaßliche Monotonie der Mittelmäßigkeit zeigen.

§. 712.

Dieſe Form des Charakters beſtimmt ſich näher durch die Kraft, mit welcher der Wille die Gleichheit ſeiner Richtung innehält. Läßt ſich der Wille durch die Umſtände, die ihn berühren, durch die Perſonen, die auf ihn wirken, abwechſelnd beſtimmen, ſo iſt er in ſolcher Paſſivität *ſchwach*. Der ſchwache Charakter iſt im guten Sinn liebenswürdig, milde, gefällig, weich, bequem;

im üblen launiſch, kleinartig, ſchlaff, kraftlos, gemein und aus Nullität und Zuſammenhangloſigkeit unberechenbar. Behauptet ſich der Wille dagegen in der Gleichheit mit ſich gegen Umſtände und Perſonen, ſo entſteht der ſtarke Charakter, der im guten Sinn conſequent, feſt, kühn, herb und derb, vornehm; im üblen hart, verwegen, kalt, grauſam wird. Aus der Einigung weiblicher Empfänglichkeit und männlicher Strebſamkeit erzeugt ſich der ſchöne Charakter, der auch groß ſein und in's Erhabene übergehen kann.

§. 731.

Die abſolute Beſtimmtheit des Charakters bleibt jedoch immer das Verhältniß des Willens zur Idee des Guten. Iſt daſſelbe negativ, ſo iſt der Charakter ſchlecht; iſt es affirmativ, ſo iſt er gut. Als raffinirt böſe wird der ſchlechte teufliſch, als aufopferungsluſtig der gute edel. Die Unvollkommenheit oder Vollkommenheit der Bildung, die Inconſequenz oder Conſequenz des Charakters gehen in dieſe letzte Beſtimmtheit über.

C.

Das Gewiſſen.

§. 714.

Die Pflicht beſtimmt das moraliſche Subject zum Handeln um der Pflicht willen. Dem Sollen ihres Imperativs ſucht es durch die Anſtrengung der Tugend zu genügen und durch Gewöhnung ſich das Gute zum Charakter zu machen. In dieſer Thätigkeit muß alſo das Subject einerſeits ſich zur Abſtraction des Guten erheben, anderſeits auf ſich nach ſeiner empiriſchen Zuſtändigkeit reflectiren. Das Vergleichen beider Seiten iſt das Gewiſſen. Es iſt das Urtheil des Subjectes ſelbſt über den moraliſchen Werth ſeines empiriſchen Handelns gegenüber der

Idee des Guten, wie es ſelbſt dieſelbe begreift und ſich actu auf ſie bezieht.

§. 715.

Für Andere exiſtirt die Moralität des Subjects nur in der Entäußerung deſſelben an ſein objectives Thun, aber das Subject allein weiß, wie es zu ſeinem erſcheinenden Handeln ſich auch innerlich nach den Motiven verhalten und ob es ſelber ſeiner Handlung, ſeinem Zuſtande, für ſich das Prädicat des Guten oder des Böſen gegeben. Es ſtellt ſich in der Tiefe des Geiſtes vor ſein eigenes Forum und richtet ſich ſelbſt. Dieſe Zurückgezogenheit iſt die unzugängliche Burg aller ſubjectiven Freiheit.

§. 716.

Das Gewiſſen als der Selbſtbegriff der guten oder böſen Qualification des Handelns iſt auf jedem Punct deſſelben gegenwärtig, unterſcheidet ſich jedoch nach dem Verlauf der Erſcheinung der That als voraufgehendes, begleitendes und nachfolgendes.

§. 717.

Weil die Function des Gewiſſens Vergleichen und Urtheilen iſt, ſo wird eine Dialektik möglich, welche bis zur Auflöſung des Gewiſſens fortzugehen vermag.

Der qualitative Unterſchied des Urtheils begründet den Unterſchied des Gewiſſens als des einen Inhalt, eine Richtung unſeres Willens billigenden oder verwerfenden, ſofern er nämlich mit der allgemeinen Nothwendigkeit der Freiheit entweder poſitiv identiſch iſt oder ihr negativ widerſpricht. Die limitative Form des qualitativen Urtheils kommt in der Exiſtenz des ſogenannten ſchweigenden d. h. weder bejahenden noch verneinenden, alſo indifferenten Gewiſſens, eines Gewiſſens, das keines iſt, zur Wirklichkeit, wie in der ethiſchen Rohheit, Verſtocktheit, Betäubung. Mit der Affirmation des Gewiſſens iſt ſeine Ruhe als ſein Lohn, mit der Negation ſeine Unruhe als ſeine Strafe unmittelbar identiſch. Das gute Gewiſſen iſt eo ipso die Beſeligung, das böſe die Verdammniß des Geiſtes. Es iſt an ſich ſchon barbariſch, hier von Lohn und Strafe zu ſprechen; noch barbariſcher, das, was man darunter verſteht, außerhalb des Geiſtes zu ſuchen: noch barbariſcher endlich, das Böſeſein nicht für das höchſte, das abſolute Unglück zu halten, dem man, es aufzulöſen, ſich nur mit reinem Mitleiden und unbedingtem Wohlwollen nahen ſollte.

§. 718.

Der Quantität des Urtheils nach, iſt das Gewiſſen einerſeits die Beſtimmung des ethiſchen Stoffs nach ſeiner Singularität, Particularität oder Univerſalität, anderſeits die graduelle Unterſchiedenheit der Intenſität der Thätigkeit des Gewiſſens in der Beachtung des ethiſchen Stoffs. Das regſame Gewiſſen oder die Gewiſſenhaftigkeit iſt die lebendige Aufmerkſamkeit auf alle dieſe Momente, die Gewiſſenloſigkeit ihre Mißachtung. Weil die Quantität die unbeſtimmte Grenze iſt, ſo ſchwankt das Gewiſſen zwiſchen den Extremen der Weite des Latitudinarismus und der Enge der Scrupuloſität. Das Maximum von jenem führt den Leichtſinn bis zum Begehen des Böſen, das Maximum von dieſer führt die Peinlichkeit bis zum Unterlaſſen des Guten.

§. 719.

Der Relation nach iſt das Gewiſſen, ſelbſt in Colliſionsfällen, immer kategoriſch. In der Modalität aber kann 1) der Unterſchied der Gewißheit und Wahrheit unbefangen als Widerſpruch geſetzt; 2) die Wahrheit verſtellt und 3) die Wahrheit im Subject durch die Willkür deſſelben vernichtet werden.

a) Die Wahrheit und Gewißheit trennen ſich im irrenden Gewiſſen, welches die Wahrheit zum Inhalt zu haben vermeint, während, vom Standpunct der Idee des Guten aus, das Gegentheil der Fall iſt. Das zweifelnde Gewiſſen hebt die Unbefangenheit des naiven Zutrauens zu ſich auf und wird zum Handeln mit böſem Gewiſſen, wenn trotz des Zweifels oder mit dem Bewußtſein der moraliſchen Nichtberechtigung doch gehandelt wird.

b) Will das Subject für ſich das Böſe, nimmt es aber nach Außen die Form des Guten an, ſo entſteht die Verſtellung, die eben ſowohl eine Heuchelei gegen Andere, als ein Belügen und Betrügen ſeiner ſelbſt ſein kann.

c) Die Auflöſung des Gewiſſens durch die Sophiſtik ſetzt die Einheit der Wahrheit und ihrer Gewißheit α) zunächſt zur bloßen Wahrſcheinlichkeit herab Der Handelnde begnügt ſich mit der Annäherung an die Einheit. Die Form, in welcher er ſich der Mühe überhebt, ſelbſtſtändig zur Harmonie mit ſich zu gelangen, iſt bald die, daß er von Andern ſich Rath geben läßt und damit die Schuld des Handelns von ſich auf den Rathgeber abwirft: bald die, daß er ſich mit Andern vergleicht und ein rechtfertigendes Beiſpiel für ſein Handeln findet; bald die, daß er die Autonomie ſeines Urtheils völlig aufgibt und nach einer Auctorität handelt, ſei dieſe ein Orakel, oder die Vorſchrift einer Caſuiſtik oder der Befehl eines Beichtvaters. Alle dieſe Wendungen nennen wir den Probabilismus. Der Form nach erkennt er das Gewiſſen durchaus noch an und bringt es zur Kunſt, mit äußerſter Gewiſſenhaftigkeit gewiſſenlos zu ſein, weshalb er vorzüglich die ſophiſtiſche Maxime liebt, daß der gute Zweck die ſchlechten Mittel heilige. β) Gibt aber das Gewiſſen die objective Begründung, wäre ſie auch nur eine ſcheinbare, auf, ſo bleibt nur die reine Subjectivität der platten Ueberzeugung zurück, die ſich nicht als Wahrheit rechtfertigt, nur als Gewißheit grundlos behauptet. Dies iſt der Standpunct des Fanatismus. γ) Von dieſem Handeln aus der Thatſache der Ueberzeugung, die alle Vermittlung ihrer Nothwendigkeit von ſich ausſchließt, iſt nur noch Ein Schritt bis zur gänzlichen Vernichtung des Gewiſſens durch die Ironie des Subjects gegen ſein Handeln, daß es nämlich von ihm abhänge, ob es in concreto das Gute oder das Böſe wolle exiſtiren laſſen oder nicht, weil die Idee des Guten, ohne das Dazuthun des einzelnen Subjects, eben ein blos abſtracter Begriff ſei. Es iſt der Uebermuth des moraliſchen Subjectes, daß die Freiheit ſeiner Gnade die Exiſtenz ſoll zu verdanken haben. Das Gute wird eine Zufälligkeit. „Manchmal war's, daß ich bezwang Meine ſündige Begier; Aber wenn mir's nicht gelang, Hatt' ich dennoch viel Plaiſir."

§. 720.

Das moraliſche Subject hat alſo gerade an ſeiner Selbſtbeſtimmung aus dem eigenen Begriff und Urtheil heraus die Gefahr, ſich moraliſch unſicher zu machen und zu entleeren. Nicht mit Unrecht hat man wegen der möglichen nur ſubjectiven Identität des Gewiſſens mit ſich von der Verwandtſchaft des Gewiſſens mit der Form des Böſen geſprochen. Die Wahrheit der Moralität iſt daher die Sittlichkeit, in welcher die Idee des Guten ſich *objectiv* durch die Thätigkeit der mit ihr als ihrem Weſen ſich identiſch wiſſenden Subjecte realiſirt. Die Welt der Sittlichkeit entwickelt die Freiheit zu einem Syſtem *geltender Rechte*, an denen das Subject die Richtſchnur ſeines *Gewiſſens* findet.

Dritter Abſchnitt.

Die Sittlichkeit.

§. 721.

Die Idee des Guten ſoll durch den einzelnen Willen verwirklicht werden. Sie iſt ſeine Idee und er iſt ihre Realität. In der Freiheit des einzelnen Subjectes liegt aber die Möglichkeit, ſowohl die thatloſe Nichtverwirklichung, als die mit der Idee übereinſtimmende, als die ihr widerſprechende Verwirklichung ihres Begriffs zu ſein. Ja, es liegt darin die Möglichkeit, den wahrhaften Begriff des Guten zu haben, oder ihn nur als ein Zerrbild zu beſitzen, oder ihn ſich gar nicht zu vergegenwärtigen. Dieſe Unbeſtimmtheit des Einzelwillens wie die in ſich unerfüllte Allgemeinheit des Guten überhaupt heben ſich in der Beſtimmtheit des Willens auf, wie er, als in ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit für ſich ſeiender Wille, zugleich für einen andern Willen da iſt, dieſen als Willen anerkennt und von ihm anerkannt wird. Im Allgemeinen iſt dieſe Form der Exiſtenz des Willens die des Rechtes. In ihrer Entwicklung iſt dieſelbe:

1) das ſingulare Recht der einzelnen Perſon, die ſich zu ſich ſelbſt, zu den ſelbſtloſen Gegenſtänden und zu andern Perſonen nur als formelle Identität ihres Willens verhält. Sie will ſich, will Anderes und will mit Andern daſſelbe. Der Inhalt dieſes privaten Rechtes iſt daher noch von der Willkür des atomen Subjectes abhängig.

2) Die Iſolirung des Willens hebt ſich aber nicht blos zur relativen Gemeinſamkeit zweier oder mehrer Willen, ſon-

dern auch zu der ſubſtantiellen Einheit ſittlicher Organismen auf, welche die Freiheit zum nothwendigen Inhalt aller in ihr enthaltenen Einzelnen als Glieder des Ganzen haben.

3) Dieſe Organismen bilden unter ſich eine Stufenreihe von Gemeinweſen, in denen ſich die Particularität des Rechts ausprägt. Der Einzelne gilt für die Andern, weil er Mit-glied eines Gemeinweſens iſt und dies Gemeinweſen ſich als einen allgemeinen und nothwendigen Willen ſetzt, der den ſeiner einzelnen Glieder in ſich integrirt. Allein an der unvermeidlichen Particularität hat das Recht noch eine Schranke; es befreiet ſich von ihr durch die Dialektik der ethiſchen Organismen zur Univerſalität der unveräußerlichen Rechte der Menſchheit, die dem Menſchen aus dem einfachen Grunde, weil er Menſch iſt, inhäriren.

§. 722.

Der Kreis der Selbſt- und Socialpflichten, ſo wie das Syſtem der Tugenden findet erſt in der Beſtimmtheit der verſchiedenen Geſtalten des Rechts die concrete Entwicklung, welche dem Einzelnen das ihm nothwendige Maaß der Freiheit objectiv zuertheilt, ſo daß er nicht blos weiß, was er ſoll, ſondern auch muß, was er darf und kann.

§. 723.

Alle Geſtalten des concreten Willens beginnen mit dem Gegenſatz der Naturbeſtimmtheit des Willens einerſeits und der in ſich unendlichen Idealität des Selbſtbewußtſeins anderſeits. Im ſingulären Recht iſt die Individualität das Naturelement, dem das Selbſtbewußtſein als ſolches mit ſeiner Spontaneität gegenüberſteht; im particulären Recht iſt die Familie und das Bedürfniß das Naturelement, dem die Bildung und die Arbeit gegenüberſteht; im univerſellen Recht iſt die Abgeſchloſſenheit der Erde in der Kugelform das Naturelement, dem die ſich in ſich vertiefende Unendlichkeit der Geſchichte gegenüberſteht.

A.

Das ſinguläre Recht.

§. 724.

Der einzelne Wille, der ſich als Wille weiß und ſich ſein Thun als Schuld zurechnet, muß 1) ſeine natürliche Erſcheinung für ſich in Beſitz nehmen; 2) muß er das ſelbſtloſe Object mit ſeinem Willen durchdringen, es zu ſeinem Eigenthum machen. In der Individualität iſt er allerdings ſchon für Andere als ein realer Gegenſtand da, allein die Individualität iſt noch mit ſeinem Selbſt für Andere unmittelbar identiſch. Legt die Perſon ihren Willen in einen an ſich ſelbſtloſen Gegenſtand, ſo gilt ſie in dieſem nicht nur ſich ſelbſt, ſondern ſie hat daran auch das Mittel, ſich für Andere in einer von ihrer natürlichen Erſcheinung unabhängigen und darum freieren Weiſe zur Anerkennung zu bringen. Allein dieſe Entäußerung des Willens an die Objectivität würde einſeitig ſein, wenn nicht die Perſon ihren Willen aus ihr auch wieder in ſich zurückziehen und ſich im Wollen den Willen anderer Perſonen, eine ſelbſtbewußte Objectivität, zum Inhalt machen könnte.

§. 725.

Alle dieſe Beſtimmungen ſind Prädicate des perſönlichen Rechts. Die Perſon iſt aber als frei die reale Möglichkeit, ſich durch ihre Willkür gegen das von ihr geſetzte Recht negativ zu verhalten. Sie kann Unrecht thun.

§. 726.

Das Unrecht widerſpricht dem geſetzten Recht und der Wille kann dieſen Widerſpruch nicht dulden, wenn er nicht ſich ſelbſt widerſprechen will. Die Negation des wirklich gewordenen Unrechts kann daher nicht blos der ihm entgegengeſetzte Gedanke des Rechts, ſondern die dem Begriff des Rechts entſprechende reale Veränderung der Wirklichkeit: die Strafe ſein. Ihr

Grundbegriff iſt Wiedervergeltung in dem Sinn, daß das ſtraffällige Subject als vernünftig gilt und deshalb unter ſeine eigene Handlung als einer dem Inhalt nach allgemeinen, als einem Geſetz, ſubſumirt werden darf.

I.

Das Recht an ſich.

§. 727.

Der einzelne Wille hat Wirklichkeit nur in der Einheit der natürlichen Individualität und des Selbſtbewußtſeins. Dieſe Einheit iſt der Begriff der Perſon, der ſich in der perſönlichen Freiheit, in der Erwerbung von Eigenthum und im Vertrage realiſirt.

1) Perſönliche Freiheit.

§. 728.

Das Subject iſt ſeinem Weſen nach frei, allein es muß dieſe Freiheit auch als Freiheit ſetzen. Es muß alſo ſeine Individualität als Ausdruck und Organ des Begriffs, den es von ſich ſelbſt hat, ergreifen. Nur inſofern es *leben will*, lebt es. Es kann als frei ſich gegen ſein Leben negativ verhalten. Für Andere muß es die Unmittelbarkeit ſeiner Erſcheinung als mit ſeinem Selbſt identiſch zur Anerkennung bringen, was *urſprünglich* ſogar zu einem Kampf auf Leben und Tod führt. Als an ſich vernünftig darf und muß es fordern, ſeinen Willen, obwohl er ein einzelner, doch als allgemein und nothwendig anerkannt zu ſehen. Es darf daher von Andern fordern, nicht als *Sclav*, d. h. als für ſich willenloſes Object genommen zu werden; wie es aber dies Recht hat, ſo hat es auch die Pflicht, ſich von Andern nicht dazu herabſetzen zu laſſen.

2) Eigenthum.

§. 729.

Die Perſon als Perſon für ſich und für Andere iſt, bei aller Hoheit des Selbſtbewußtſeins, doch nur eine Perſon und die Sprache legt daher in dies Wort ſogar eine verächtliche Nebenbedeutung. Die Perſon iſt, nur auf ihre Individualität beſchränkt, noch unſelbſtſtändig. Selbſtſtändig wird ſie erſt, indem ſie die ſelbſtloſe Gegenſtändlichkeit mit ihrem Willen durchdringt und Dinge als Momente ihres Willens ſetzt. Das Hülfswort Haben wird ſo wichtig, als das Hülfswort Sein, obſchon das Haben allein ohne das Sein keinen ſittlichen Werth hat. Die Dinge vermögen nicht ſich ſelbſt zu beſitzen. Sie an ſich ſind herrenlos. Die Perſon ergreift ſie — der Act der Occupation —, formirt ſie, bezeichnet ſie, damit ſie von Andern als die ſeinigen gewußt werden. Das als Eigenthum geſetzte Object bedeutet nicht mehr nur ſich ſelbſt, ſondern hat den Willen des Beſitzenden zu ſeiner Seele empfangen. Dieſer iſt in ihm da und er iſt da, lediglich, weil er gewollt wird.

Die Perſon hat die Pflicht, Eigenthum zu erwerben, weil ſie ihrem Willen durch daſſelbe eine für ſie und Andere gegenſtändliche Exiſtenz erſchafft, die zwiſchen ſie ſelbſt und andere Perſonen als eine Verdoppelung der Perſönlichkeit in die Mitte tritt und, trotz dieſer unendlichen Wichtigkeit, doch nur ſo lange gilt, als die Perſon will.

Sie gebraucht und verbraucht die Dinge für ihre Zwecke als Mittel und hat das abſolute Recht, ihres Eigenthums ſich wieder zu entäußern, ihren Willen aus den Dingen, in die er ſich gelegt, wieder in ſich zurückzuziehen. Ohne dieſe Möglichkeit wäre das Eigenthum nicht eine Stufe zur reellen Befreiung des Willens, vielmehr ſeiner Knechtung. Der freie Menſch ſoll haben, als hätte er nicht.

3) Vertrag.

§. 730.

Aus der Beziehung auf die Dinge als Eigenthum kehrt der Wille in ſich nur einſeitig zurück — gerade wie im Kampf um die Anerkennung als Selbſtbewußtſein, wenn es nicht zur Gegenſeitigkeit der Freiheit kommt. Der Menſch reflectirt als Eigenthümer zwar ſich in die Dinge, aber nicht ſie ſich in ihn. Sie ſind, ihm gegenüber, todt. Daher geht die Perſon, um ſich als vollſtändige Perſon anzuſchauen, dazu fort, ihren Willen in Bezug auf einen beſondern Inhalt mit dem Willen einer oder mehrer Perſonen in der Weiſe identiſch zu ſetzen, daß der Leiſtung der einen eine Leiſtung der andern entſpricht. Dieſe gegenſeitige Verbindlichkeit iſt der Vertrag.

Als an ſich leere Form kann er alle Seiten menſchlichen Wollens, Beſitzens und Wirkens zum Inhalt haben, jedoch mit Ausnahme a) der perſönlichen Freiheit und ihrer Selbſtgewißheit an ſich, die nicht veräußert werden kann. Iſt ſie, gegen ihren Begriff, doch veräußert worden, ſo hat ſie das Recht, ſich der Verbindlichkeit ſogar eines vollkommen ſtipulirten Vertrages zu entziehen. Eben ſo wenig darf b) das Leben veräußert werden, weil es für die Verwirklichung der Freiheit, die höher ſteht, als alles Schickſal, die nothwendige Bedingung ausmacht.

Die ſubſtantiellen Verhältniſſe des particulären und univerſellen Rechts ſind allerdings inſofern ſammtlich über den Vertrag erhaben, als ſie für ihre geſchichtliche Entſtehung alle Willkür ausſchließen, ob man ſie wolle oder nicht, und als ihr Inhalt die Unendlichkeit der Geſinnung in ſich faßt, während der Vertrag aus der Willkür hervorgeht und eine kalte Beobachtung fordert. Die Pietät der Familie, das Vertrauen der Bürger in einem Gemeinweſen, die Begeiſterung des Patriotismus, oder gar der Glaube einer religiöſen Gemeinde, laſſen ſich nicht mit der formalen Bedingtheit des Contractverhältniſſes erſchöpfen. Allein ſo wahr dies iſt, ſo bleibt es doch ein gefährlicher Irrthum, den Vertrag als eine für die objective Gültigkeit auch der höchſten Sphären des Rechts überflüſſige Form zu verachten.

Obwohl ſie nicht urſprünglich durch den Vertrag begründet werden, ſo müſſen ſie doch, rechtliche Beſtimmtheit zu erreichen, auch als Vertrag ſich fixiren. Unvermögend, ihrer Tiefe zu genügen, ſichert der Vertrag die Erfüllung wenigſtens ihrer weſentlichſten Puncte gegen die Willkür der Einzelnen.

§. 731.

Der Vertrag bewegt ſich einerſeits in dem ganz äußerlichen Element einer rein *objectiven* Sachlichkeit; anderſeits läßt er die *ſubjective* Freiheit in ſich eintreten. Aber mit dieſem Element werden die Grenzen ſowohl der Forderung als der Leiſtung unſicher, weshalb er, gegen ſolche Unbeſtimmtheit zu ſchützen, *den Vertrag dem Vertrage* hinzufügt. Er iſt demnach:

a) die Entäußerung von Object gegen Object als Tauſch, als Kauf und Verkauf und als Anleihe;

b) die Entäußerung des vollſtändigen Gebrauchs einer Sache mit Ausſchluß ihrer Vernichtung in der Miethe; die Entäußerung einer beſtimmten Thätigkeit als Dienſt gegen Lohn; die Entäußerung des Wollens und Handelns einer Perſon an eine andere durch Bevollmächtigung zur Stellvertretung;

c) die Belaſtung der Entäußerung mit beſondern Bedingungen als Bürgſchaften für die Erfüllung des ſtipulirten Vertrages, der ſogenannte acceſſoriſche Vertrag. Er zeigt den Mangel, der in der Vertragsform überhaupt liegt, denn er entſpringt aus dem Mißtrauen der Paciscenten und iſt im Grunde ein neuer Vertrag.

§. 732.

Die Ausführung des Vertrages hebt ihn reeller Weiſe auf. Allein, da er ein Product der Willkür, ſo kann er auch von den Paciscenten eingetretener Hinderniſſe halber aufgegeben oder auch freiwillig zurückgenommen werden. Auch der Tod des einen der Paciscenten kann ſeine Realiſirung vereiteln. Die Endlichkeit des Vertrages kommt aber auch durch ſeine Verletzung zum Vorſchein. Schon die nicht ganz adäquate Ausführung, ein Mehr oder Weniger des ſtipulirten Inhalts, verletzt ihn; noch mehr die Unterlaſſung: noch mehr das Zuwiderhandeln. Die Negation des objectiv gültigen Willens durch die That iſt das Unrecht.

II.

Das Unrecht.

§. 733.

Das Unrecht kann a) ein nur mögliches; b) ein wirkliches, aber den Schein des Rechts behauptendes; c) ein ſolches ſein, welches die Nothwendigkeit des Willens mit Bewußtſein durch offenen Zwang negirt. Das erſte iſt, als das unbefangene der Streit zwiſchen verſchiedenen Perſonen, welcher von ihnen eine Sache oder Befugniß zukomme. Sie wollen das Recht, ſind ſich ſeiner aber nicht vollkommen gewiß. Das wirkliche ſich als ſolches wiſſende Unrecht, das jedoch die Form des Rechts heuchelt, iſt die Lüge und der Betrug. Das gewaltſame Unrecht endlich iſt der Zwang, der α) gegen das Eigenthum durch Diebſtahl, Einbruch und Raub; β) gegen die Perſon eines Andern durch Beſchimpfung, Mißhandlung und Haft; γ) gegen die totale Perſönlichkeit durch Mord verübt wird.

Bei der Zurechnung des Unrechts kommt es nicht blos auf die crude Thatſache, ſondern auch auf alle die moraliſchen Beſtimmungen an, die im Begriff der Handlung überhaupt als Schuld nach Freiwilligkeit, Vorſatz und Abſicht liegen.

III.

Die Strafe.

§. 734.

Seinem Begriff nach iſt der Wille vernünftig und will auch in ſeiner Erſcheinung als ſolcher gelten. Das Unrecht als die Negation der Geltung des an ſich vernünftigen Willens iſt unvernünftig. Der Wille darf es daher, will er nicht ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit widerſprechen, nicht dulden. Die nothwendige Negation der Negation des Unrechts iſt die Strafe. Sie iſt die Wiederherſtellung des Rechts nicht im Sinn einer materiellen, ſo oft unmöglichen in integrum restitutio, ſondern in dem Sinn, die objective Anerkennung des Rechts zu behaupten. Ihr Begriff iſt daher von der Modalität ihrer Ausführung zu unterſcheiden, die von der jedesmaligen Culturſtufe eines Zeitalters abhängt und mit dem Fortſchritt der Humanität immer mehr an Härte verliert.

§. 735.

Das Gefühl der individuellen Verletztheit durch das Unrecht, welches zur Rache ſpornt und in der Talion eine materiell gleiche Wiedervergeltung anſtrebt; die Gefährlichkeit des Verbrechers für die Ruhe Anderer und die Abſicht, ihn von fernerem Mißthun zurückzuſchrecken und möglichen Verbrechen durch pſychologiſchen Zwang zuvorzukommen; die Pflicht, in dem Verbrecher eine Sinnesänderung zu bewirken und der Wunſch, ihn zu beſſern, alſo Deterrition, Prävention und Correction müſſen der Gerechtigkeit als ſecundäre Momente untergeordnet bleiben. Die politiſche Polizei- und Rechtspflege ſind in dieſer Hinſicht noch Barbareien.

Bei der Ausführung der Strafe iſt alles dem Geſichtspunct der Vernunft Fremdartige fortzulaſſen. Der, welcher Unrecht gethan, darf fordern, nichts deſto weniger noch als Menſch anerkannt und demgemäß behandelt zu werden. Die Strafe ſoll ihn nicht für immer entehren oder gar brutaliſiren. Sie iſt ein Zwang, der dem Eigenthum, oder der perſönlichen Freiheit oder gar dem Leben deſſen, der ſich vergangen hat, angethan wird. Die Todesſtrafe iſt jedoch nur für den prämeditirten, directen und wirklichen Mord gerecht. Nicht als ein Recht, nur als eine Gnade darf der verurtheilte Mörder die Nichthinrichtung anſprechen. Indem aber auf geſteigerten Stufen der Civiliſation die Einſicht in die pſychologiſche und ethiſche Entwicklung des Verbrechens aus den allgemeinen Zuſtänden der Geſellſchaft klarer und lebendiger wird, indem das Gemeinweſen in dem begangenen

Unrecht ſeine Mitſchuld erkennt, ſo kann es dahin kommen, daß zwar weder die Rechtmäßigkeit der Todesſtrafe für den abſichtlichen Mord noch die Berechtigung zu ihrer Ausübung in Zweifel gezogen, ſie ſelbſt aber factiſch abgeſchafft wird.

B.

Das particuläre Recht.

§. 736.

Das ſinguläre Recht, als die Beziehung des einzelnen Willens, nur auf Einzelnes, hebt ſich in derjenigen Objectivität des Willens auf, die ſich als Totalität durch Vermittelung eines beſondern Naturelementes geſtaltet. Dieſe Beſonderheit iſt 1) der Geſchlechtstrieb; 2) das Bedürfniß der Entwicklung der natürlichen Bedürfniſſe, Anlagen und Neigungen; 3) die unmittelbare Eigenthümlichkeit eines Volksgeiſtes.

Aus der erſteren entſpringt die Familie; aus der zweiten die ſogenannte bürgerliche Geſellſchaft; aus der dritten der Staat.

§. 737.

Die formale Grundlage aller dieſer Organismen iſt die Gegenſeitigkeit von Recht und Pflicht. In der Sphäre des abſtracten Rechts ſind Rechte ohne Pflichten und Pflichten ohne Rechte möglich. Im Gemeinweſen arbeitet der Organismus auf ihre Gegenſeitigkeit hin, weil Rechte ohne Pflichten und Pflichten ohne Rechte die Urſachen alles Despotismus ſind, mit welchem der Wille ſeinem Weſen als der an ſich gleichen Freiheit aller Menſchen widerſpricht.

Die allgemeinen Beſtimmungen des particulären Willens exiſtiren objectiv als Geſetz, ſubjectiv als Sitte. In der Sitte iſt die Geſetzlichkeit zur unmittelbaren Gewohnheit des praktiſchen Verhaltens geworden. Geſetz und Sitte ſollen congruent ſein.

Geſetze, die nicht mehr als Sitte lebendig zu ſein vermögen, ſind todt und ſollen aufgehoben werden. Der Widerſpruch zwiſchen Geſetz und Sitte iſt das Zeichen der ethiſchen Corruption.

§. 738.

Familie, Geſellſchaft und Staat ſind die Grundformen aller ethiſchen Organiſation, unter welche alle übrigen Formen ſubſumirt werden müſſen. Auch die religiöſe Gemeinde, ſelbſt wenn ſie ſich zu einer Kirche ausdehnt, kann nicht von dieſer Subſumtion ausgenommen werden. Inſofern die Abſolutheit des Geiſtes als religiöſe zur äußern geſelligen Darſtellung gelangt, muß ſie ſich theils der Familie (im Hausgottesdienſt), theils der bürgerlichen Geſellſchaft (in ihren Feſten, im Beſitzthum, im Eide), theils dem Staat (in Beachtung ſeiner Grenzen, ſeiner Obrigkeit, ſeiner Zuſtände u. ſ. f.) anſchließen, oder ſie muß ſich, will ſie ſich für ſich verſelbſtſtändigen, dem Staat als freie Aſſociation und Corporation unterordnen — gerade wie die Kunſt und Wiſſenſchaft. Nur ſo kann die Religion ihre Freiheit, nur ſo der Staat ſeine Nothwendigkeit bewahren. — Iſt die Religion noch nicht vom Staat als Kirche unterſchieden, ſo iſt der Staat noch ſelbſt ein religiöſer: auch Hellas und Rom waren noch religiöſe Staaten. Der Atheniſche Staat war es, der Anaxagoras wegen Blasphemie anklagte und verbannte, der einen Sokrates wegen Untergrabung der Religion hinrichtete. In Rom war der Pontifex maximus Staatsdiener und die Ausführung der Senatsbeſchlüſſe war von den Entſcheidungen des Augurencollegiums abhängig. Der Kaiſer machte ſich folgerecht auch zum Pontifex maximus. Iſt es zum Unterſchiede des Staates von der Kirche gekommen, beherrſcht aber dieſe den Staat, ſo iſt dies die Hierarchie eines Kirchenſtaates; beherrſcht umgekehrt der Staat die Kirche, ſo iſt dies der Beamtenſtaat einer Staatskirche. Jenem fehlt es an politiſcher, dieſem an kirchlicher Freiheit. — Religionen greifen als Weltmächte über verſchiedene Völker und Staaten hin. Der Staat ſoll Vernunft und Freiheit als ſelbſtbewußte haben. Religion aber hervorzubringen iſt er ſo wenig im Stande, als Kunſt und Wiſſenſchaft zu erzeugen.

Er kann ſie, die einen über ſeine Sphäre hinausliegenden Urſprung haben, nur pflegen, ihre ſociale Entwicklung in der Form von Schulen und Genoſſenſchaften als ein nothwendiges Bildungsmoment ſchützen und, da er das Syſtem der Sittlichkeit iſt, vor ethiſcher Corruption bewahren.

§. 739.

Familie, Geſellſchaft und Staat ſind zwar weſentlich Eins, bedingen ſich aber doch einander in der Weiſe, daß von der *Natur* durch die *Cultur* zur *Freiheit* fortgeſchritten wird.

Jedes dieſer Elemente kann Princip einer *beſondern Staatsform* werden, weil jedes an ſich die Totalität iſt. a) Die *Familie*, die in ihrer weitern Entwicklung zum Stamm wird, iſt das Princip des *patriarchaliſchen* Staates, der ſich in der Einfachheit des *Gefühls* bewegt und wegen der ſtrengen Pietät und Blutrache, die in ihm herrſchen, der eigentliche *Naturſtaat* iſt. — b) Das *Bedürfniß*, die Arbeit für ſie und der durch die Arbeit erzeugte Genuß bringt den *Culturſtaat* hervor, der ſich in der Abſtraction und Reflexion des *Verſtandes* bewegt und zugleich, wegen der Abhängigkeit der Einzelnen vom Ganzen, der *Nothſtaat* iſt. Für ihn iſt die Familie bereits die Bedingung. — c) Aus der Freiheit und ihrem Bewußtſein, aber noch vermittelt durch die Subſtanz eines Volksgeiſtes, geht der *politiſche* Centralſtaat hervor, der ſeinem Zweck, der Selbſtſtändigkeit und Freiheit, die Familie und die bürgerliche Geſellſchaft ſchlechthin unterordnet und in dieſer Autonomie und Autokratie auf dem Wege iſt, in der Weiſe *vernünftig* zu werden, daß er ſich in ſeinen Geſetzen und Einrichtungen durch den Begriff der Vernunft ſelbſt beſtimmt.

I.

Die Familie.

§. 740.

1) Das unmittelbare Gemeinweſen iſt das durch die Natur geſetzte der Familie. Ihre Bedingung iſt nämlich der Unterſchied

der Geſchlechter und die Aufhebung dieſes Unterſchiedes zur lebenslänglichen, ungetheilten, natürlichen wie geiſtigen und als Recht befeſtigten Einheit der Ehe. Dieſe ſittliche Einheit ſchließt als Folge die Geſchlechtsgemeinſchaft in ſich. Weil das Weib in der Ehe ſich als Jungfrau aufgibt, ſo iſt die Würde der Gattin, welche es durch die rechtlich anerkannte Einheit mit dem Manne für ſeine Hingebung zurückempfängt, die nothwendige Bedingung für dieſe letztere, eben deshalb aber zur wirklichen Ehe dieſe abſolute Hingebung nothwendig, als in welcher auch das Weib im Gatten einen vollſtändigen Mann zu finden das Recht hat. Die Rohheit der Natur wird gebrochen und die Gemeinſchaft zur letzten Innigkeit geheiligt, indem die Gatten die Befriedigung des Geſchlechtstriebes aus Liebe aufeinander beſchränken. Die Ehe iſt weſentlich monogamiſch und, weil die Liebe ſich als Treue ſtets verjüngt, unauflöslich. Gegen Verſchiedenheit der Anſichten, auch in der Religion, gegen Verſtimmung, gegen Krankheit, gegen Unglück aller Art und leidenſchaftliche Aufwallung muß die höhere Einheit in der Liebe feſtgehalten werden. Nur da, wo die Realität einer Ehe dem Begriff derſelben nicht blos unvollkommen entſpricht, vielmehr factiſch, wie im Ehebruch, widerſpricht, ſoll die Ehe auflöslich ſein.

§. 741.

Innerhalb der Ehe iſt die Stellung eines jeden der Gatten durch die natürliche Beſtimmtheit derſelben gegeben. Jeder Gatte vermittelt dem andern den Genuß der ihm durch die pſychiſche Individualiſirung zugetheilten Welt. Die Freiheit des Weibes fordert die Anerkennung aller der Perſon weſentlichen Rechte, nicht aber eine unmittelbare und reale Betheiligung an der Oeffentlichkeit des Gemeinweſens, die vielmehr ohne den Gegenſatz eines in ſich ſelbſtſtändigen Familienlebens nicht gedeihen kann.

§. 742.

2) Durch die Ehe wird die wahrhafte Familie in der Zeugung der Kinder hervorgebracht, denn durch dieſe erſt werden die Gatten als Vater und Mutter Eltern. Die ſubjective Hal-

tung der Liebe wird durch die Kinder genöthigt, objectiv aus ſich herauszugehen. In der Sorge für die Kinder bewährt ſich erſt der Ernſt und die Treue der Liebe, die ſittliche Freiheit, ohne welche der Geſchlechtsgenuß profan wird. Die Liebe der Kinder entzündet ſich an der der Eltern.

Die Kinder werden im Schooß der Familie mit der Tiefe des unmittelbaren, alle Keime ächter Menſchlichkeit in ſich ſchließenden Vertrauens erfüllt, deſſen ſittlich befruchtende Weihe durch kein Surrogat zu erſetzen iſt. Als Unmündige haben die Kinder das Recht, von den Eltern genährt, gekleidet und erzogen zu werden; die Eltern folglich hiezu die Pflicht und daher wiederum das Recht, von den Kindern Gehorſam zu fordern. Hier iſt der Ort der Pädagogik.

§. 743.

Das Eigenthum der Familie iſt ſeinem Begriff nach Gemeingut. Durch den Mann wird es erworben, durch die Frau erhalten. Der Mann disponirt darüber im Ganzen, während der Wirthlichkeit und Sparſamkeit der Frau die angemeſſene Verwendung für das Einzelne zufällt. Die Art der Erziehung der Kinder wird relativ durch das Vermögen der Eltern bedingt.

§. 744.

Die Familie arbeitet durch die Erziehung daran, die Kinder aus der Vormundſchaft der Eltern heraustreten und ſie, als für ſich ſelbſtſtändig geworden, die Verantwortlichkeit ihrer Handlungen ſelbſt übernehmen zu laſſen, ſo daß ſie auch für ſich neue Familien zu ſtiften berechtigt und befähigt ſind. Läßt nun die Großjährigkeit die perſönliche Rechtsfähigkeit der Kinder hervortreten, ſo hebt ſie doch keineswegs die Pietät und die in ihr gegen die Eltern liegenden Verpflichtungen auf.

§. 745.

3) Die Ehe löst ſich durch den Tod der Gatten auf. Das Eigenthum der Verſtorbenen wird innerhalb der Familie nicht herrenloſes Gut, ſondern fällt in den natürlichen Erbgang,

nach welchem die Ueberlebenden je nach dem Grad ihrer Verwandtſchaft mit dem Erblaſſer das Anrecht auf ein mehr oder weniger großes Quantum des Vermögens haben.

Da es jedoch im Begriff des Eigenthums liegt, daß die Perſon über daſſelbe willkurlich verfügen darf, ſo darf ſie es auch über die Grenze ihres Lebens hinaus. Der Nothwendigkeit der Naturordnung vorgreifend, macht ſie ihren letzten Willen ſelbſt zur rechtlichen Nothwenigkeit.

Dies Recht des Teſtamentirens muß aber am Weſen der Familie ſeine Schranke haben. Die aus der Ehe unmittelbar hervorgehenden Verhältniſſe müſſen allen andern voranſtehen. Weder der Stamm der Verwandtſchaft, dem die einzelne Familie als Zweig angehört; noch ein für die Familie als unveräußerlich fixirtes Vermögen; noch die ſogenannte Familie der Freundſchaft und Gunſt, oder die Beförderung beſonderer Zwecke, dürfen die Verpflichtung gegen die directen Erben aufheben. Nur die Verletzung der Pietät ſelbſt oder Verbrechen gegen das Gemeinweſen als ſolches können die Kraft ſolcher Aufhebung haben.

§. 746.

Durch Stiftung immer neuer Familien entfremdet ſich die Familie auf natürliche Weiſe ihrer ſelbſt, weil die Innigkeit der Beziehung ihrer Glieder mit der Weitläufigkeit der Verwandtſchaft erliſcht. Durch dieſe Selbſtauflöſung der Familie erzeugt ſich die zweite Form des particulären Rechts, der Organismus der Gemeinde als derjenigen Totalität von Familien, die ein gemeinſames Syſtem der Wirthſchaft, des Rechts und der auf ihr Wohl bezüglichen Ordnung haben; ein Syſtem, das wir mit dem Namen der bürgerlichen Geſellſchaft zu bezeichnen pflegen.

II.

Die bürgerliche Geſellſchaft und die Gemeinde.

§. 747.

Die Familie hegt den Einzelnen ſo als Glied in ſich, daß er als ſolches unmittelbar Geltung hat. Allein mit der Auflöſung der Familien und der dann entſtehenden Fremdheit der Perſonen gegen einander hört dieſe Geltung auf. Es iſt dann nicht mehr genug, einem ſolchen natürlichen Zuſammenhange integrirt zu ſeyn, ſondern der Einzelne muß ſich zu Etwas machen. Er muß ſich bilden, um für Andere eine Seite der Realität herauskehren zu können, die nicht auf bloßer Verwandtſchaft beruhet. In dieſem Streben geht der Einzelne zunächſt vom Egoismus aus, erreicht aber in der Befriedigung deſſelben zugleich die Befriedigung der Andern, inſofern dieſelben ein Bedürfniß deſſen haben, was er hervorbringt. Der Egoismus zerſetzt das Ganze in die Atomiſtik der einzelnen Perſonen und eben der Egoismus hebt die Atomiſtik wieder auf. Das Ganze des Gemeinweſens wird zur Abhängigkeit der Subſiſtenz des Einzelnen von der Subſiſtenz aller übrigen. Es unterſcheidet ſich daher 1) der Begriff der Geſellſchaft überhaupt; 2) der Begriff der verſchiedenen Functionen der Geſellſchaft; 3) der Begriff des Organismus, in welchen ſich die Vielheit der Familien und die Mannigfaltigkeit der ſocialen Functionen zur Einheit als Gemeinde zuſammennimmt.

1) Die Geſellſchaft überhaupt.

§. 748.

Geſellſchaft iſt ein vieldeutiger Ausdruck, der erſt, wenn er gebraucht wird, der nähern Beſtimmung bedarf. Was z. B. verſteht nicht unſer Zeitalter Alles unter Socialismus! In allen Variationen des Begriffs Geſellſchaft wird aber als ſeine Identität immer die Beſtimmung vorkommen muſſen, daß die Geſellſchaft ein Aggregat Einzelner iſt, die ſich freiwillig und ſo, daß an ſich jeder dem andern gleich weiß, zu einer relativen Einheit zuſammenſchließen. Wegen ihrer Freiwilligkeit können ſie dieſelbe auch wieder verlaſſen und wegen ihrer Gleichheit können ſie an allen Intereſſen und Zwecken der Geſellſchaft mit demſelben Anſpruch ſich betheiligen.

In dieſen Kriterien der Freiwilligkeit des Zuſammentritts, der Gleichheit der Betheiligung und der bloßen Relativität der

Einheit der Einzelnen liegt der Gegenſatz der Geſellſchaft gegen die Nothwendigkeit des Naturzuſammenhanges, in welchem der Einzelne innerhalb der Familie, oder gegen die zur Nothwendigkeit gewordenen Freiheit des Staates ſteht. Man darf ſich daher nicht wundern, wenn die Form der Geſellſchaft es iſt, die in revolutionairen Kriſen die Familie wie den Staat aufzulöſen droht.

Aber die Geſellſchaft iſt nur die Reflexionsſphäre des particulären Rechts, die nicht unmittelbar auf ſich zu beruhen vermag, vielmehr einerſeits die Familie als Grundlage, aus der ſie hervorgeht, anderſeits den Staat als Zweck vorausſetzt, in den ſie übergeht. Die Familie kann ſo gut als der Staat und als die Menſchheit ſelber nach der oberflächlichen Beſtimmung des Zuſammenſeins vieler Menſchen auch Geſellchaft genannt werden, allein congruent iſt die Bezeichnung der Geſellſchaft doch nur a) für die emphemeren Gruppirungen der tauſendfömigen freien Geſelligkeit, die nur die flüchtige Berührung und das Spiel in allen Geſtalten zum Inhalt hat; b) für den Verein, der einen beſondern Zweck verfolgt, eine Form der Vergeſellſchaftung, für welche der Ausdruck Aſſociation jetzt beinahe techniſch geworden iſt; c) für die Corporation, die ein gemeinſchaftliches Eigenthum als ſogenannte moraliſche Perſon erwirbt und vererbt; d) für die bürgerliche Geſellſchaft als die Totalität der ethiſchen Organismen, in denen ſich der Erwerb und Genuß von Eigenthum ſo wie die Sicherung und das Wohlſein der Einzelnen als Rechtsperſonen realiſirt. Spricht man auch von der menſchlichen Geſellſchaft, ſo kann darunter nur die Totalität der Völker und Staaten verſtanden werden.

2) Die beſondern Functionen der Geſellſchaft.

§. 749.

Die beſondern Functionen, in welche die Thätigkeit der bürgerlichen Geſellſchaft ſich zerlegt, ſind a) das Bedürfniß und die Arbeit für daſſelbe; b) das Gericht als die Erhaltung eines geſetzlichen Zuſtandes und c) das Wohl und die Erzeugung der es ſchützenden und fördernden Ordnung.

Dieſe ökonomiſche, juridiſche und polizeiliche Function bilden relative Syſteme, die ſich einander integriren. Sie können aber auch ſo in Verhaltniß zu einander treten, daß ein Syſtem ſich die andern unterordnet, und dieſe Einſeitigkeiten können ſogar als beſondere Staatsformen Exiſtenz gewinnen. Es entſteht dann der Oekonomieſtaat oder der Rechtsſtaat oder der Polizeiſtaat. Der erſtere kann wieder eine beſondere Wirthſchaftsform zu ſeiner Qualität machen, oder als Kaſten- und Ständeſtaat die verſchiedenen Arbeitsrichtungen neben einander fixiren, oder alle Wirthſchaftsformen in die des Geldes als des allgemeinen Mittels des Verkehrs auflöſen und damit zum Banquierſtaat werden. Der abſtracte Rechtsſtaat ſucht alle ſittlichen Verhältniſſe der Form des Vertrags zu unterwerfen, wie im Feudalſtaat und im Conſtitutionalismus der Romaniſchen Völker. Der Polizeiſtaat exiſtirt unter den verſchiedenſten Epochen bald als die wohlwollende Vorſorge großer und aufgeklärter Regenten für ein Volk, das ſie der Rohheit erſt entreißen und durch ihre ſelbſtbewußte Bevormundung der höhern Cultur gewinnen; bald als der Argwohn tyranniſcher Machthaber, namentlich wenn ſie Eroberer oder Uſurpatoren ſind. Polizei im guten Sinne und im rechten Maaß und von den Bürgern ſelbſt geübt, iſt eine nothwendige Function der Geſellſchaft. Viele Publiciſten — von der Doctrin der Clubbs ganz zu geſchweigen — ſcheinen gar nicht zu wiſſen, daß, was den eigentlichen Hintergrund der ſogenannten ſocialen Fragen ausmacht, von der Polizeiwiſſenſchaft längſt behandelt worden iſt. So ſehr iſt ihnen das Wort Polizei mit der Vorſtellung der verabſcheuenswerthen geheimen Polizei und der uberflüſſigen, eben ſo koſtſpieligen als fruchtloſen Uebervormundung identiſch geworden.

a) Das Bedürfniß und die Arbeit.

§. 750.

Die Bedürftigkeit entſpringt dem Menſchen aus der Allſeitigkeit ſeines Weſens. Den Mangel, den er fühlt, ſucht er unmittelbar zu befriedigen. Allein dieſe Unmittelbarkeit reicht nicht weit und die Noth zwingt ihn zur Vermittelung der Befriedigung. Dieſe Vermittelung iſt die Arbeit, die ſich allmälig in verſchiedene, ſich einander vorausſetzende Gebiete theilt.

α) Das Bedürfniß.

§. 751.

Die Triebe des Menſchen ſind an ſich einfach, allein ihre Beziehung kann eine in's Unendliche hin ſich ſteigernde werden. Der Menſch bleibt, weil er Geiſt iſt, nicht, wie das Thier, bei der Befriedigung des urſprünglichen Zwanges der Natur ſtehen, ſondern der individuelle Geſchmack in der Wahl des Mittels, ſo wie das ſogenannte eingebildete Bedürfniß machen an ihn nicht weniger herriſche Anforderungen. Durch die Mannigfaltigkeit der Bedürfniſſe entſteht ſchon eine formelle Befreiung von der Einſeitigkeit des einzelnen, indem das Individuum durch den Wechſel die Ausdehnung eines jeden für ſich beſchränkt.

§. 752.

Das Mittel für die Befriedigung des Bedürfniſſes iſt nicht nur, wie bei dem Thier, der unmittelbare Rohſtoff, ſondern derſelbe, wie er durch die Bearbeitung und Zubereitung ſeine Natürlichkeit abgeſtreift und vom Geiſt für den Geiſt vergeiſtet worden iſt. — Durch Raffinement wird das Mittel in ſich verfeinert und durch Vervielfältigung breitet es über die Geſellſchaft den Reiz der Nachahmung aus. — In ihrem conſtanten Typus wird die Weiſe der Befriedigung zur Sitte, deren variable Seite die Mode iſt, die im raſtloſen Umtrieb ihrer Formen die jedesmalige allgemeine Stimmung des Geiſtes individualiſirt. Die Mode iſt der Widerſpruch, einerſeits ein demokratiſches Nivellement in der Gleichheit der Form Aller hervorzubringen und zugleich den Einzelnen zur Auszeichnung ſeiner perſönlichen Erſcheinung zu treiben.

§. 753.

Die Einheit des ſubjectiven Bedürfniſſes und des objectiven Mittels iſt der Genuß, der die Beſtimmung des Mittels, dem

Triebe aufgeopfert zu werden, durch ſeinen Verbrauch verwirklicht, und für welchen es mithin gleich ſehr auf die Qualität wie auf die Quantität der Mittel ankommt. Sind Bedürfniß und Mittel einander gleich, ſo iſt dies der Wohlſtand; übertrifft die Qualität und Quantität der Mittel die Genußfähigkeit des Beſitzers, ſo exiſtirt Reichthum; bleiben aber die Mittel hinter dem Bedürfniß zurück, ſo entſteht Dürftigkeit. Die heitere Zufriedenheit des Auskommens, das übermüthige Spiel des Luxus und die Noth der Armuth gehen in der Dialektik der Geſellſchaft ſtets in einander über.

β) Die Arbeit und ihre Bedingung.

§. 754.

Die Thätigkeit für den Erwerb des vom Bedürfniß zur Negation ſeines Mangels geforderten Mittels iſt die Arbeit. Die Gewöhnung zu ihr macht den Hauptunterſchied des Culturmenſchen vom Naturmenſchen aus. Die Bildung zur Arbeit muß die für die Behandlung des Gegenſtandes nothwendigen Kenntniſſe einſammeln und eben ſo ſehr die Leichtigkeit des Uebergehens von einer Vorſtellung zur andern und von einem Geſchäft zum andern, als auch die Kunſt beſitzen, in der Menge und Verſchiedenheit der Berührungen Einen Zweck als ihren weſentlichen zu verfolgen und zugleich den Willen Anderer mit ſeinen Zwecken und Berechtigungen zu berückſichtigen.

§. 755.

Die Arbeit iſt aber bedingt. Zunächſt hängt ihr Gelingen von der ſubjectiven Virtuoſität ab, welche die Beſchränkung der Thätigkeit auf Ein Gebiet erzeugt. Eben die Ausübung der ſubjectiven Meiſterſchaft ſteht ſich jedoch unmittelbar an die Beſchaffenheit des Werkzeugs gebunden. Großer Aufwand von Zeit, Mühe und Fleiß läßt allerdings auch mit einem ſchlechten Werkzeug viel ausrichten, allein mit Recht ſucht der Menſch ſeine Werkzeuge bis dahin zu vervollkommnen, daß alles Mechaniſche in ſeinem Thun durch Maſchinen ausgeführt wird, denen er nur die Richtung und den Anſtoß gibt.

§. 756.

Mit der Steigerung der Virtuoſität und der Vollendung der Werkzeuge ſteigert ſich auch die Production. Die Vermehrung derſelben erzeugt in Verbindung mit der wachſenden Vereinſeitigung der Leiſtungen der Einzelnen eine immer größere Abhängigkeit derſelben vom Ganzen. Jede Seite der Exiſtenz bis in das kleinſte und unſcheinbarſte Bedürfniß hinein wird für den Einzelnen Mittel der Subſiſtenz. Grundbeſitz gibt ihm die Bodenrente; Beſitz von beweglichem Eigenthum oder Geld gibt ihm die Capitalrente; Beſitz endlich von erworbener Geſchicklichkeit gibt ihm die Arbeitsrente. Der Einzelne kann auf eines dieſer Momente beſchränkt ſein oder ein aus ihnen gemiſchtes Einkommen genießen. Jedes derſelben wird für ihn Grundlage zum Erwerb und durch Geburt, Erziehung, Neigung, Bildung und Zufall erzeugt ſich hier eine unendliche Ungleichheit der Verhältniſſe, welche der bürgerlichen Geſellſchaft ihre Friſche und Rührigkeit erhalten.

γ) Die Theilung der Arbeit.

§. 757.

Wie mannigfaltig aber auch die Thätigkeit der Einzelnen ſich geſtalte, ſo greifen doch gewiſſe Unterſchiede als die conſtant nothwendigen durch die Arbeit hin und weiſen dem Einzelnen nach der Qualität ſeiner Beſchäftigung ſeinen bürgerlichen Stand zu. Der Trieb der Geſellſchaft geht auf gleichmäßige Befriedigung aller Bedürfniſſe. Die geſchichtliche Bildung läßt durch ſucceſſive Vorherrſchaft einer Erwerbsform vor andern jede zu ihrem Recht kommen. Nicht die ausſchließliche Fixirung nur eines der ökonomiſchen Elemente, nur ihre dialektiſche lebendige Einheit, die ſie alle integrirt, iſt das wahrhafte Wirthſchaftsſyſtem. Nicht die Bodenrente im phyſiokratiſchen, nicht das Geldcapital im mercantilen, nicht die Arbeitsrente im induſtriellen Syſtem ſind iſolirt von einander die Wahrheit des nationalen Reichthums.

§. 758.

Die Arbeit der Geſellſchaft theilt ſich im Allgemeinen dadurch, daß ſie entweder die Production oder die Fabrication oder die Circulation betrifft. — Im Beſondern theilt ſie ſich durch die Qualität des Inhalts, ob ſie das phyſiſche oder das geiſtige Bedürfniß als ſolche zu befriedigen, ob ſie alſo für die Freiheit des Geiſtes in Acker- und Bergbau, in Gewerb und Handel die Nothwendigkeit der Natur zu überwinden oder in Production der Kunſt, Wiſſenſchaft und Religion die Freiheit des Geiſtes als ſeine eigene Nothwendigkeit zu bilden ſucht. — Jede dieſer Arbeiten hat mit jeder das gleiche Recht und die gleiche Würde. Keine darf ſich eine Herrſchaft über die andere anmaaßen, denn jede vollbringt ein dem Ganzen nothwendiges Geſchäft. Die freie Concurrenz hat die Vollkommenheit jeder Richtung groß zu ziehen und den richtigen Werth der Arbeit zu ermitteln. Wenn nun die Einzelnen durch ſolchen Unterſchied bis zur grenzenloſen Verſchiedenheit auseinandergehen, ſo ſind ſie doch Alle zu Einer Thätigkeit gleichmäßig verpflichtet, nämlich unter der Gefahr des Todes die Selbſtſtändigkeit der Geſellſchaft gegen Angriff von Außen und Aufruhr von Innen mit den Waffen in der Hand zu ſchützen Alle Bürger des Staats ſind zum Wehrdienſt verpflichtet.

§. 759.

Welche beſondere Arbeit der Einzelne in der Geſellſchaft übernehmen will, hangt nun freilich von ihm ab. Für die Länder und Völker aber hat im Allgemeinen die Natur die Art ihrer Arbeit vorherbeſtimmt. Es iſt vergeblich, dem Norden Productionen zu octroyiren, zu denen nur der Süden berufen iſt. Der freie Handel hat hier die Unterſchiede auszugleichen, ſo daß durch ſeine Vermittelung, die endlich die bewaffneten Friedenszuſtände und die Kriegesflotten überflüſſig machen muß, allen Menſchen doch alle Producte des Planeten zum Genuß zugänglich werden. Für die Lücken aber, welche die Theilung der Arbeit nach ihren Hauptdifferenzen zurückläßt, für die Verſchmelzung und mannigfachſte Cooperation ihrer geſellſchaftlichen Intereſſen, erzeugt ſich die freie Einigung der Aſſociation, an welcher der Einzelne ſich nur für einen beſondern Zweck mit einem aliquoten Theil ſeines Vermögens als Beitrag anſchließt und deshalb, obwohl Mitglied eines beſtimmten Standes, doch zugleich unbeſtimmt vielen flüchtigern oder dauerndern Vereinen auf mehr oder weniger willkürliche Friſten anzugehören vermag. An die Stelle der perſönlichen Leiſtung tritt deshalb bei dieſer Form vornämlich das Geld ein.

b) Das Geſetz und das Gericht.

§. 760.

Die unendliche Mannigfaltigkeit der Bedürfniſſe und Beſchäftigungen der Einzelnen ſetzt die Anerkennung derſelben als Perſonen voraus. Der Idealismus des Rechts hat am Realismus des Syſtems der Bedürfniſſe das concrete Subſtrat ſeiner Ausbildung. Das Recht muß α) für das Bewußtſein des Gemeinweſens als Begriff ſeines Willens, als Geſetz, erfaßt werden; β) dieſer Begriff muß den einzelnen Gliedern der Geſellſchaft zur lebendigen Gegenwart erhoben und γ) jede willkürliche Verletzung des allgemeinen Willens durch ein zu ihrer Beurtheilung beſtimmtes Organ erkannt und aufgehoben werden, wodurch erſt die Rache in wirkliche Strafe verwandelt wird.

α) Das Recht als Geſetz.

§. 761.

Das Recht exiſtirt in der Geſellſchaft urſprünglich als Sitte, als eine von den Vielen aus der Natur der Sache erzeugte Form des Handelns, durch welche ſie ſich unmittelbar gebunden fühlen. Weil dieſe Exiſtenz des allgemeinen Willens der Willkür und dem Unzuſammenhang unterworfen iſt, ſolche Zufälligkeit aber dem Begriff des Rechts als des ſchlechthin geltenden Willens widerſpricht, ſo hebt die Geſellſchaft die Unbeſtimmtheit der traditionellen Gewohnheit durch ſchriftliche Aufzeichnung des Rechts auf. Durch die Schrift wird es möglich, die Geſetze in ihrem Zuſammenhang mit Beſtimmtheit zu überſehen und zu allgemeinſter Kenntniß zu bringen.

§. 762.

Das poſitive Recht kann jedoch nur dasjenige zu ſeinem Inhalt machen, was als eine Aeußerlichkeit des Willens, was als *That* geſetzt werden kann. Das Moraliſche, die Innerlichkeit der Geſinnung, eignet ſich nicht als Stoff für das Geſetz.

§. 763.

Das poſitive Recht ſtrebt nach Verwirklichung des ewigen Rechtes der Vernunft. Weil es aber die Idee des Willens in der Beſchränkung und Verwicklung der geſchichtlichen Umſtände hervorbringt, ſo entſpricht es zwar im Allgemeinen der jedesmaligen Culturſtufe der Geſellſchaft, bleibt aber, dem abſoluten Begriff des Guten gegenüber, relativ und mangelhaft und kann der Vernunft und Freiheit des Geiſtes ſogar widerſprechen.

β) Das Daſein des Geſetzes.

§. 764.

Das Geſetz gilt für Alle mit gleicher Verbindlichkeit, weil der Wille der Einzelnen in demſelben nach ſeiner Allgemeinheit geſetzt iſt. Das Geſetz muß daher kurz, deutlich und unzweifelhaft in der *eigenen Sprache der Geſellſchaft* fixirt werden, weil dieſe allein die dem Selbſtbewußtſein vollkommen adäquate Erſcheinungsform des Geiſtes iſt.

§. 765.

Jedes Geſetz gilt nicht eher, als bis es öffentlich bekannt gemacht, aber auch ſo lange, bis es öffentlich aufgehoben iſt.

§. 766.

Das Geſetz hat nicht nur den beſtimmten Inhalt des allgemeinen Willens anzugeben, ſondern auch die Form, unter deren Beobachtung derſelbe allein objective Geltung zu erlangen vermag, ſo wie die Strafe, welche die Verletzung nach ſich zieht.

Für die Aufrechthaltung des Geſetzes, wenn es verletzt werden könnte oder verletzt worden, ordnet das Gemeinweſen eine beſondere, in das particuläre Intereſſe der Einzelnen nicht verwickelte Behörde: das Gericht, an.

ζ) Das Gericht.

§. 767.

Das Gericht muß öffentlich ſein, weil jedes Glied der Geſellſchaft das Intereſſe hat, ſich zu überzeugen, daß es unparteiiſch geübt werde. Weil das Geſetz für Alle gilt, hat jeder nicht nur das Recht, vor Gericht zu ſtehen, ſondern auch die Pflicht, ſich vor Gericht zu ſtellen.

§. 768.

Das Gericht enthält eine doppelte Function. Die eine richtet ſich auf die unwandelbare Gleichheit des Geſetzes, das auf die concreten Fälle bezogen werden muß. Dieſe Function erfordert für ihre Verwirklichung ſorgfältiges Studium des beſtehenden Rechts, vielſeitige Uebung und eine unabhängige Stellung des Einzelnen als *Richters*. — Die andere Function betrifft das Verhältniß des Gerichts zum Gemeinweſen, ſich die lebendige Einheit mit demſelben und das Vertrauen der Einzelnen zu erhalten. Von dieſer Seite muß ein bewegliches Element in das Gericht eintreten, lebenskundige, ſittenfeſte und verſtändige *Volksmänner*, die für jeden beſondern Fall von Neuem gewählt werden.

§. 769.

Das Gericht betrifft *αα)* als *freiwillige Rechtspflege* der Geſellſchaft die *vorſorgliche Verwaltung* des Eigenthums Einzelner, welche durch Unmündigkeit daran gehindert werden; oder eines Eigenthums, um deſſen Beſitz als Verlaſſenſchaft oder Concursmaſſe Mehre ſtreiten; oder eines Eigenthums, welches überhaupt zweifelhaft, alſo relativ herrenlos iſt und dem problematiſchen Eigenthümer bis zur Verjährung erhalten werden muß. Für dieſe Thätigkeit iſt das ſchriftliche Verfahren angemeſſen.

ββ) **Aus der Colliſion der Berechtigung entſteht der Civilproceß.**

Die Streitenden können hier zunächſt einen Vergleich durch die Vermittelung eines Schieds- oder Billigkeitsgerichts verſuchen, an deſſen Urtheil ſie ſich aber nur freiwillig zu binden haben. Weil hier der Friedensrichter als ein Mann des Vertrauens neben den objectiven Rechtsgründen beſonders pſychologiſche und moraliſche anzuregen haben wird, ſo wird die Verhandlung gar nicht öffentlich, aber nur mündlich ſein.

Der eigentliche Civilproceß geht von der Klage desjenigen aus, der ſich in ſeinem Recht beeinträchtigt glaubt, weshalb auch der im Proceß Unterliegende die Koſten ſeiner Führung zu tragen hat. Dieſer Proceß ſoll öffentlich geführt werden. Wünſchen beide Parteien freiwillig die Aufhebung der Oeffentlichkeit, ſo iſt ſie ihnen im Allgemeinen zu gewähren. Die Mündlichkeit des Verfahrens ſchließt das ſchriftiche nicht aus.

γγ) Der Criminalproceß hat die Anklage des Verletzten nicht abzuwarten, ſondern die Rechtspflege hat ſie im Intereſſe der Geſellſchaft ſelbſt zu erheben. Der peinliche Rechtsſtreit iſt öffentlich zu führen, weil ſein Inhalt die Oeffentlichkeit angeht; mündlich, weil es ſich hier nicht um todtes Eigenthum oder leichte Ehrenkränkungen, ſondern um gefährliche Thaten handelt, für deren richtige Auffaſſung die unmittelbare Anſchauung der dabei Betheiligten nothwendig iſt. Die Schriftlichkeit iſt als Hülfsmittel auch hier keineswegs ausgeſchloſſen, ſo wie die Berathung ſowohl der Beiſitzer des Gerichts (als der geſchworenen Schöppen) als der Richter geheim ſein muß, weil ſie nothwendig ein Moment ſubjectiver Skepſis enthält, deſſen privater Charakter nicht vor das Forum der Oeffentlichkeit gehört. Das Urtheil ſelbſt iſt entweder die Zuerkennung der Schuld, bei welcher jedoch in Anſehung ihres Grades mildernde Umſtände eintreten können: oder die Entbindung von der Inſtanz; oder die gänzliche Freiſprechung.

§. 770.

Die Strafe hat in der Natur des Maaßes eine quantitative Seite an ſich, die ihre abſolute Beſtimmtheit unmöglich macht. Ihre Moralität muß auf die Zukunft des Verbrechers, auf das Wohl der Geſellſchaft Rückſicht nehmen. Die Strenge der Gerechtigkeit muß daher bei Ausführung der Strafe auf die Billigkeit reflectiren, theils den Verbrecher als durch das Erleiden ſeiner Strafe für wirklich mit der Geſellſchaft verſöhnt zu betrachten, theils ihm den möglichſt unbefangenen Rücktritt in dieſelbe zu gewähren.

c) Das Wohl und die Polizei.

§. 771.

Durch die Vermittelung der Arbeit verhält der Menſch ſich endlich gar nicht mehr zur Natur als ſolcher, ſondern zu ihr, wie ſie durch ihn vergeiſtet und ihre Nothwendigkeit ſeiner Freiheit relativ unterworfen iſt.

Durch die Vermittelung der Geſetzgebung und Rechtspflege verhält er ſich zu einer ideellen Welt, zum Willen als dem ſeiner denkend bewußten Willen.

Ueber beide hinaus geht die Polizei, indem ſie das Wohl der Geſellſchaft bezweckt und dem Einzelnen nach den Seiten hin Unterſtützung gewährt, nach welchen er ſeine ſubſtantiellen Zwecke zu realiſiren nicht Macht genug hat. In der bürgerlichen Geſellſchaft ſucht jede Seite des Ganzen ihre Eigenthümlichkeit ſelbſtſtändig zu machen. Eben ſo aber ſucht ſich das Ganze als Grund und Macht der ſich iſolirenden, ſich in ſich einhauſenden Beſtrebungen zu erweiſen und ihre Feſtigkeit, damit ſie eine relative bleibe, von Zeit zu Zeit zu erſchüttern. Die Geſellſchaft leiſtet zweideutig dem Egoismus des Einzelnen Vorſchub und thut ihm auch wiederum Abbruch. Der Willkür muß immer ein großer Spielraum bleiben. Innerhalb der geſetzlichen Schranken kann der Einzelne ſich phyſiſch und moraliſch durch die Maaßloſigkeit und Unordnung ſeines Arbeitens wie Genießens zerſtören. Es bleibt zufällig, nicht nur, ob er ſeine unweſentlichen, ſondern auch, ob er ſeine weſentlichen Bedürfniſſe zu befriedigen im Stande iſt. Die bürgerliche Geſellſchaft enthält daher einerſeits die Möglichkeit der wohlhäbigen, bis zur Ueppigkeit geſteigerten Exiſtenz, anderſeits die Möglichkeit des ſogar vom Nothdürftigen entblößten Elendes: ein unter allen Regierungsformen ſich erzeugender Contraſt. Der ſchrecklichſte, durch unfehlbare, bittere Enttäuſchung ſich rächende Irrthum politiſcher Revolutionen iſt der Wahn, mit der Aenderung der Regierungsform ſofort auch die materiellen, ſocialen und moraliſchen Zuſtände geändert zu ſehen.

Es kommt nun darauf an, daß das Vertrauen zur Verwirklichung der Subſiſtenz über die Furcht vor ihrer Unmöglichkeit in der Geſellſchaft die Oberhand behalte. Die Polizei hat daher das Syſtem der Bedürfniſſe und die Organiſation der Arbeit, ſo wie die Sicherheit der Perſonen und des ungeſtörten Genuſſes ihrer Rechte in ihrer individuellen Selbſtſtändigkeit zu ſchützen; die Schranken, welche die Entwickelung der Arbeit, des Genuſſes und des Rechts beengen, möglichſt zu beſeitigen und den Einzelnen, ihre productive Thätigkeit zu erweitern, ſo viel möglich auch poſitive Hülfe zu ſchaffen.

§. 772.

Aus dieſer eben ſo ſchönen als ſchwierigen Aufgabe der Polizei folgt, daß ihr Verfahren den Charakter des auch unaufgeforderten momentanen Einſchreitens, der Kürze der Verhandlung, der Wandelbarkeit der Maaßregeln, der energiſchen Durchſetzung derſelben, überhaupt alſo der durch die jedesmaligen Umſtände bedingten Relativität haben muß. Ihre Beamten müſſen die Feſtigkeit einer reſignirten perſönlichen Haltung mit einer für den ſchnellen Wechſel der Situation erforderlichen Biegſamkeit vereinen. Geiſtesgegenwart muß ihnen im höchſten Grade inwohnen. Die Polizei iſt eine unvermeidliche, an ſich höchſt wohlthätige Function der bürgerlichen Geſellſchaft. Sie wird nur dann gehäſſig, wenn ſie unter der weitſchichtigen Kategorie der Gefährlichkeit alle Freiheit der Arbeit und des Genuſſes, des Rechts und des perſönlichen Verkehrs ſelber gefährdet und, ſtatt der heitern und verſittlichenden Macht der Oeffentlichkeit zu vertrauen, durch Errichtung eines geheimen Spionirſyſtems das Gift des Mißtrauens und der Verſtellung in der Geſellſchaft verbreitet. Um die Erhaltung des Rechts in der Polizei zu bezeichnen, hat man ſie daher neuerdings *Präventivjuſtiz* genannt.

§. 773.

Im Beſondern hat die Polizei α) für die Geſundheit, β) für die Erleichterung der Arbeit; γ) für die Erhaltung der guten Sitten und Ordnung zu ſorgen. Sie iſt *Medicinal-*, *Cultur-* und *Sittenpolizei*. Als Sittenpolizei hat ſie die Sicherheit der Perſonen und des Eigenthums, Achtung vor der Sitte, äußerlich genaue Befolgung der Geſetze zu erwirken, ohne dem richterlichen Urtheil Eintrag zu thun und noch weniger ohne die Innerlichkeit des individuellen Gewiſſens anzutaſten.

Das ſchwierigſte Problem der polizeilichen Function iſt die *Verhütung* der *Entſtehung* des *Pöbels* und die *Vorſorge* für die *Aufhebung enſtandenen Pöbels*. Verſtehen wir unter Pöbel die Gemeinheit ſelbſtſüchtiger Geſinnung, ſo kann dieſelbe ſowohl bei Armen als Reichen und unter allen Ständen vorhanden ſein. Im polizeilichen Sinn iſt Pöbel die *Maſſe* der *ſubſiſtenzloſen* Bürger, welche durch ihr äußeres Elend nicht nur der ſubſtantiellen Geſinnung für das Ganze des Gemeinweſens entfremdet, ſondern dadurch auch in die poſitive Verworfenheit von Laſtern aller Art heruntergezogen werden. Die *Armuth* bildet zu ſolcher Entſittlichung durch ihre Hülfeloſigkeit, ihre Scham, ihren Grimm, ihre Unruhe, ihre allmälige Abſtumpfung des Ehrgefühls, den Uebergang. Die wahrhafte Verhütung der Pöbelerzeugung iſt immer nur die *immanente*, allen Organismen der Geſellſchaft inwohnende *Sittlichkeit*: die Aufrechthaltung ächter Pietät in den Familien, der Fleiß, die Redlichkeit und Wirthlichkeit der Bürger, die Achtung des Eigenthums und der Geſetze, die Ehrenhaftigkeit der Corporationen, die Treue der Beamten. Und alle dieſe Tugenden ſind nur möglich unter der Herrſchaft der Vernunft und Freiheit im Gemeinweſen.

Daß ſie alſo in den Einrichtungen deſſelben immer mehr zur Verwirklichung gelangen, muß die erſte Sorge der Geſellſchaft ſein. Da nun aber durch Naturereigniſſe (Ueberſchwemmungen, Brand, Mißwachs, Viehſeuchen, epidemiſche und endemiſche Krankheiten u. ſ. w.) und durch Conſtellationen der Geſchichte (Krieg, Veränderung der Handelswege, Erfindung neuer Maſchinen u. ſ. w.) der Einzelne unverſchuldet in Armuth gerathen kann, ſo muß die Geſellſchaft eine Ausgleichung der ſo entſtehenden Leiden anſtreben. Hier iſt es, wo die Moralität, die Liebe des Nächſten, ein unermeßliches Feld ihrer Thätigkeit findet. Allein die Methode des Wohlthuns muß immer von dem Princip ausgehen, daß jeder in der Geſellſchaft arbeiten ſollte. Die Arbeit hat nicht nur den Werth, Mittel des Erwerbs zu ſein, ſondern den abſoluten Werth der objectiven Manifeſtation der Freiheit.

Die Polizei iſt daher berechtigt α) eine Vorſorge zu treffen, daß diejenigen Bürger, die unverſchuldet ohne Arbeit, alſo auch ohne Erwerb ſind, Gelegenheit und Stoff zur Arbeit erhalten, ſo wie daß die ohne ſonſtige Subſiſtenzmittel müßig Gehenden mit Zwang zur Arbeit angehalten werden. Ein Recht auf Arbeit in dem Sinne, daß das Gemeinweſen verpflichtet wäre, Jedem ohne Weiteres Stoff und Gelegenheit zur Arbeit und zum Erwerb zu geben, exiſtirt nicht. Die Arbeit muß geſucht werden. Die Einzelnen müſſen ſich die Fähigkeit aneignen, nach verſchiedenen Seiten hin thätig ſein und ſich umbilden zu können. Will die Geſellſchaft ſchlechthin Arbeitgeberin und Vorſehung aller Einzelnen werden, ſo erſtickt ſie den Trieb zur Arbeit und fördert ſyſtematiſch Trägheit, Unbildung und Uebermuth. Unter der Vorausſetzung alſo, daß die Geſellſchaft ſich der Kranken, der Waiſen, der Irren, der Verwahrloſten, der wirklich Hülfsbedürftigen annimmt, hat die Polizei den Bettel unbedingt zu verfolgen, denn er verleitet zum Egoismus, zur umſchweifenden Lebensart, zur Heuchelei und geht leicht in Gaunerei, Dieberei und Räuberei über. Die Unterſtützung des Armen und Hülfloſen durch das gemeinſame Vermögen iſt daher zwar nothwendig, allein immer in der Richtung, ihn wo möglich wieder arbeitsfähig zu machen. Das todte und unkritiſche Almoſengeben befördert die Entſittlichung, vergeudet die vorhandenen Kräfte und ſpaltet endlich durch Armentaxen die Geſellſchaft in zwei feindliche Lager der Beſitzenden und Nichtbeſitzenden.

β) Die Polizei iſt berechtigt, für die Erziehung der Verbrecher, welche ſie in Haft hält, eine Technik zu bilden, damit in ihnen der menſchliche Sinn gepflegt werde; ſo wie ſie für die aus der Haft entlaſſenen Verbrecher eine Vorſorge treffen darf, ihnen einen wahrhaft ſittlichen Rücktritt in die Geſellſchaft möglich zu machen.

γ) Endlich iſt die Polizei berechtigt, für diejenigen, die mit der Geſellſchaft in totalen Widerſpruch verfallen oder in ihr durch eigenthümliche Conjuncturen des Erwerbs beraubt oder ſonſt ihrer überdrüſſig geworden ſind, die Auswanderung zu eröffnen und die Koloniſation eines neuen Vaterlandes anzubahnen.

3) Die Gemeinde.

§. 774.

Die Familien wie die beſondern Functionen der Geſellſchaft gewinnen erſt dadurch eine wahrhafte Organiſation, daß ſie ſich zur Einheit eines Localſyſtems zuſammenſchließen und die in ihnen möglichen Schwankungen einer Centraliſation der Verwaltung unterwerfen. Dies Localſyſtem iſt die Gemeinde.

§. 775.

Die Gemeinde beſteht aus Familien, die ſich auf Einem Ort autonomiſch vereinigen. Aus Familien, denn nur Einzelne vermögen zwar einen Club, eine Aſſociation, nicht aber eine Gemeinde zu bilden, als welche die Totalität menſchlichen Daſeins erfordert. Der Heerd, das heilige Feuer der Veſta, iſt ihr conſtitutives Element. Auf Einem Ort, denn nur durch das unmittelbare Zuſammenleben der verſchiedenen Familien entwickelt ſich ein wirklich gemeinſames Bewußtſein, ein mitgefühltes Schickſal aller Glieder des Ganzen. Autonomiſch, denn die Gemeinde muß ſich aus der Selbſterkenntniß ihrer Bedürfniſſe auch ſelber diejenigen Einrichtungen erſchaffen, die für ſie gerade die nothwendigen ſind. Individualität, alſo auch Individualiſirung iſt der Grundcharakter der Gemeinde.

§. 776.

Als Glied der Gemeinde hat daher der Einzelne a) in Anſehung der Einheit des Locals das Heimathsrecht; b) in Anſehung des gemeinſamen Vermögens das Erwerbsrecht, ſo wie das ihm correſpondirende Recht auf Unterſtützung von der Gemeinde im Fall der Hülfloſigkeit; c) in Anſehung der Uebernahme von Geſchäften, die ſich auf das Ganze beziehen, das active und paſſive Wahlrecht.

§. 777.

Indem die Gemeinde durch das Geſetz die Allgemeinheit ihres Willens für das Bewußtſein Aller fixirt, entſteht der Unterſchied von Obrigkeit und Unterthan, denn ſie muß Einige aus ihrer Mitte durch Wahl beauftragen, die Verwirklichung des allgemeinen Willens durch die Einzelnen zu leiten und zu überwachen. Der Unterſchied von Obrigkeit und Unterthan iſt kein Gegenſatz, keine Unterordnung der Perſonen nach ihrer Beſonderheit, vielmehr ſind die mit der Vollführung der Geſetze und allgemeinen Inſtitutionen Betrauten ebenfalls dem Geſetze wie den Zwangsmitteln zu ſeiner Realiſation unterworfen. Alle Gemeindeverfaſſung ſtrebt nach republicaniſcher Ordnung.

§. 778.

Für die Ausführung ihrer allgemeinen, jedem Einzelnen zu Gute kommenden Zwecke bedarf die Gemeinde einer beſondern Concentration ihres allgemeinen Vermögens. Sie muß daher für das Minimum jenes Bedarfs dem Einzelnen von ſeinem Einkommen ſo viel abziehen, als für ihn, ohne ſeine Subſiſtenz zu beeinträchtigen, entbehrlich und, bei der Ungleichheit des Beſitzes, jedem angemeſſen iſt. Hiedurch entſteht das Steuerſyſtem. Die Pflicht der Beiſteuer haben Alle. Die Ausführung aber der an ſich nothwendigen Steuer muß vermeiden, auf die Production und Conſumtion hemmend einzuwirken. Im Steuerſyſtem der Gemeinde kehrt das Syſtem der Bedürfniſſe reeller Weiſe in ſich zurück, indem es durch die Arbeit wie durch den Genuß Aller die Mittel ſchafft, dieſe ſelbſt als das gemeinſame Werk durch gemeinnützige Unternehmungen zu fördern.

§. 779.

Der Zuſammenhang des Gemeinweſens unterſcheidet ſich für den beſondern Antheil daran in die ländliche und ſtädtiſche Betriebſamkeit, die ſich gegenſeitig ergänzen. Die Stadt, mit welcher der Staat anfänglich unmittelbar identiſch ſein kann, ſondert einerſeits die Theilung der Arbeit in's Unendliche, und ſetzt andererſeits die verſchiedenen Erwerbsarten in die innigſte Abhängigkeit von einander. Für ihre Sicherung und leichtere Vertheidigung umgibt ſie ſich mit einem Mauerkranze und breitet ſich von einem centralen Maximum der Geſchäftigkeit, des Reichthums und Genuſſes in kreisförmigen Schichten aus. Den umliegenden Gütern, Dörfern und Flecken theilt ſie in Bezug auf ihre Bedürfniſſe beſtimmte Hilfsrollen zu. An dieſem Unterſchied der Stadt- und Landgemeinde entwickelt ſich formaler Weiſe die Geſchichte. Die Gemeinden aber können ſich zu Gemeindeverbänden erweitern, die wir Bezirke, Kreiſe, Provinzen nennen.

Die Familie kann man als den Naturſtaat, die Gemeinde als den Verſtandesſtaat, als den Culturſtaat betrachten. Der Staat aber, der über die Nützlichkeit, über das Privatrecht, das Wohl und Genießen der bürgerlichen Geſellſchaft hinausgeht, iſt der Volksſtaat oder Nationalſtaat, oder auch in Rückſicht auf die Selbſtſtändigkeit, die er ſich zum Zweck macht, der politiſche Centralſtaat. Zu ihm verhalten ſich die Gemeinden eben ſo als Organe, wie die Familien zu der Gemeinde.

III.

Der Staat.

§. 780.

Der Begriff des particulären Rechts vollendet ſich im Begriff des Staats, in deſſen Verfaſſung der Wille ſich über die

Natürlichkeit des Familienzuſammenhanges eben ſo wohl, als über die bloße Nützlichkeitstendenz der bürgerlichen Geſellſchaft zum Wollen der *Freiheit als ſolcher* erhebt. Der Staat iſt inſofern ein Werk der ſich ſelbſt als abſolute Nothwendigkeit erkennenden Vernunft. Er vermag daher verſchiedene Stämme mit verſchiedenen Sprachen und Sitten in ſich zu vereinigen. Allein für ſeine Bildung kann er eines *nationalen* Ausgangspunctes nicht entbehren. Ein *Volk* muß ihm den *eigenthümlichen Charakter* geben, der mit einer zunächſt *inſtinctiven*, relativ unbewußten Richtung ſeine verſchiedenen Intereſſen durchdringt und endlich *Eine Sprache, Eine Sitte, Ein Recht, Ein Selbſtbewußtſein* zum ſiegreichen macht, worin ſich die Beſonderheiten der anfänglich mehr gegen einander iſolirten Elemente auflöſen. Im *geſchichtlichen Beginn* können verſchiedene Stämme neben einander da ſein und in mehr äußerliche Beziehung treten. Zur Staatenbildung jedoch kann es nur kommen, ſofern das *unmittelbare Pathos* einer nationalen *Einheit* ſich entwickelt. Griechiſche Sprache und Bildung, Römiſche Sprache und Römiſches Recht, haben daher ſogar die politiſche Selbſtſtändigkeit von Hellas und Rom überdauert, weil ſie national geworden waren. Ohne Staat zu werden, bleibt ein Volk in roher Naturwüchſigkeit gegen wirkliche Staaten ſchwach; ohne die Lebendigkeit nationaler Begeiſterung bleibt ein Staat ein Aggregat verſchiedener Gemeinden auf dem Standpunct der bürgerlichen Geſellſchaft. Der centrale Staat, alle Intereſſen der Geſellſchaft auch zu den ſeinigen machend, kehrt inſofern auf ſeiner höhern Stufe zur Einheitlichkeit der Familie zurück.

§. 781.

Nach der Seite der einzelnen Familien, der einzelnen Gewerbe, Vereine, Corporationen und Gemeinden erſcheint der Staat nicht blos poſitiv, ſondern auch, gerade weil er ſie in ſich zur organiſchen Einheit vermittelt, negativ, denn er muß ſie mit Bezug auf den Zweck des Ganzen in ihrer Particularität auch beſchränken, um ſie nicht, wie man ganz richtig ſagt, zu einem *Staat im Staat* werden zu laſſen. Ganz falſch aber wird dieſe Beſchränkung als ein Opfer aufgefaßt, welches die Einzelnen dem Staat von ihrer Freiheit brächten. Ein Opfer wäre die Beſchränkung, wenn ihr Inhalt nicht die Befreiung vom natürlichen Egoismus wäre. Es liegt dieſer Anſicht die irrthümliche Vorſtellung des Staates zu Grunde, in ihm nur ein Mittel des Lebens, des Gedeihens und der Freiheit zu erblicken, nicht aber in ſeiner Verfaſſung die Freiheit ſelber als objective, als das zur Macht unbedingter Geltung ſich entfaltende Syſtem der Sittlichkeit zu wiſſen. Jene Anſicht nimmt den Staat nur als Polizeiinſtitut, höchſtens als formalen Rechtsſtaat, und dann iſt es nicht zu verwundern, wenn aus ihr auch keine andere Wirklichkeit zu Tage kommt.

§. 782.

Der Staat muß 1) den Begriff der Nothwendigkeit ſeines Willens in dem für alle ſeine Bürger geltenden Geſetz aufſtellen: 2) dieſen Begriff durch ſeine Gewalt realiſiren: 3) in dieſer doppelten Function, nach Innen und nach Außen ſich als Einer wiſſen und wollen; eine Einheit, die nicht blos als Begriff, ſondern als das Fürſichſein eines wirklichen Subjectes, der abſoluten Staatsperſon, exiſtiren muß. Dieſe Wirklichkeit iſt der Begriff der Souverainetät.

1) Die geſetzgebende Gewalt.

§. 783.

Die Familie für ihre Hausordnung; der Verein für ſeine Statuten; die Gemeinde für ihre Verwaltung, ſind ihrer individuellen Freiheit überlaſſen. Der Staat übt über ſie nur ſo weit die Controle, daß ſie nicht mit ſeinem Zweck in Widerſpruch treten. Das Staatsgeſetz aber iſt für alle Bürger ohne Unterſchied gleich ſehr verbindlich, weshalb auch alle das Intereſſe haben, an ſeiner Hervorbringung Theil zu nehmen, um nämlich ihren eigenen Willen als einen auch durch ſie mitgeſetzten darin wiederzuerkennen. Unmittelbar aber kann jeder Einzelne nur in dem engſten localen Kreiſe, in der Corporation oder

Gemeinde, ſeinen Willen zum Ausdruck bringen. Um jedoch ſeine Theilnahme und das Bewußtſein derſelben zu erhalten, um hierdurch ſein ſittliches Gefühl zu heben und ihn mit der Freiheit als dem ſubſtantiellen Zweck Aller zu durchdringen, muß ſich eine Vertretung der Vielen durch Wenige organiſiren, die von ihnen mit dem Vertrauen gewählt werden, daß ſie eben ſo ſehr ihr particulares Intereſſe nach ſeinem Zuſammenhang mit dem Ganzen, als auch dies Ganze ſelber in ſeinem Verhältniß zu den verſchiedenen, mit einander auch wohl collidirenden Intereſſen zu verſtehen und dies Verſtändniß angemeſſen auszudrücken befähigt ſind. Jeder mündige, ſelbſtſtändige und unbeſcholtene Bürger hat das active und paſſive Wahlrecht zur politiſchen Vertretung. Dieſe Form führt, wie alle Formen der Geſellſchaft, in ihrer Verwirklichung auch große Mängel mit ſich, iſt aber unvermeidlich. Die chriſtlichen Theologen haben ſich nicht geſcheut, ſie auf Kirchenverſammlungen anzuwenden und durch die Majorität der Abſtimmenden ſogar zu entſcheiden, welche Begriffe der Gottheit für alle Chriſten wahr oder falſch ſein ſollten.

§. 784.

Es kommt jedoch nicht nur auf die Allgemeinheit des Willens, ſondern auch auf ſeine Nothwendigkeit an. Die Allgemeinheit wird durch die Vertretung überhaupt, die Nothwendigkeit aber durch die Beweisführung geſetzt; die Debatte der Abgeordneten hat die Einſicht in die Nothwendigkeit einer Beſtimmung zu vermitteln. Die Verſchiedenheit der Anſichten erzeigt einen Streit, deſſen Dialektik theils durch Thatſachen, theils durch Gründe der Zweckmäßigkeit, theils durch Vernunftgründe, endlich aber durch die Abſtimmung entſchieden wird. Die Mehrheit iſt nichts weniger als die unbedingte Bürgſchaft für das Nothwendige, aber ſie iſt die unvermeidliche Form der Entſcheidung, die bei allgemeinem Wahlrecht die Möglichkeit ihrer Correctur in ſich ſelbſt trägt und der ſich daher die Minderheit unterwerfen muß.

§. 785.

Weil in der Abſtimmung ein Moment ſubjectiver Zufälligkeit liegt und weil das Geſetz als für Alle geltend der Oeffentlichkeit angehört, ſo muß die Berathung der geſetzgebenden Verſammlung *öffentlich* ſein. In der geheimen Berathung verliert der Einzelne nicht ſein Privatgefühl. Er ſoll aber das Gefühl empfangen, daß die Nation es iſt, die durch ſeinen Mund ſpricht. Nur durch die Oeffentlichkeit vermag ſich die Nation von der Tüchtigkeit ihrer Vertreter zu überzeugen und nur durch ſie kann die öffentliche Meinung und die, wie ſich aus dem Begriff des Geiſtes von ſelbſt verſteht, freie Preſſe den Gang der Debatte mit ihrer Kritik begleiten.

2) Die Regierungsgewalt.

§. 786.

Die Geſetzgebung ſetzt den Begriff des Ganzen, aber nur erſt als *Begriff*. Dieſer Begriff ſoll realiſirt werden. Die Subjecte für dieſe Realiſirung ſind die Bürger des Staates ſelber. Allein dieſe Beziehung iſt wieder nur abſtract. Der Wille des Ganzen muß in alle Beſonderheiten eingeführt und, während er in ihnen lebendig iſt, aus ſeiner Beſonderung ſtets wieder in die Allgemeinheit zurückgenommen werden. Dieſe Function, die nicht blos richterliche, ſondern active, ausführende Subſumtion der beſondern Fälle und Angelegenheiten unter die Allgemeinheit des Geſetzes iſt die Regierung.

§. 787.

Ohne einen Stufengang der Geſchäfte, ohne einen Mechanismus von Oben nach Unten, ohne *Centraliſation* der mannigfachen Thätigkeiten, iſt ihre Verwaltung nicht möglich. Sie muß aber hierbei vermeiden, theils die organiſche Selbſtbethätigung der Familien, Vereine und Gemeinden durch Ueberbevormundung illuſoriſch zu machen, theils die Urtheilskraft der Beamten durch ein Uebermaaß von Vervielfachung der Geſchäfte, von Rechenſchaftsablegung und Schreiberei zu ertödten. Die Beamten ſind nicht Staatshierarchen, denen die übrigen Bürger als politiſche Laien gegenüberſtänden. Sie ſind dies eben ſo wenig, als die Abgeordneten, weil ſie vom Volk zu ſeiner Vertretung gewählt werden, ſich dafür halten dürfen. Die Beamten ſollen nicht als eine ariſtokratiſch abgeſchloſſene Büreaukratie der Nation ſich gegenüberſtellen, als wenn nämlich die Exiſtenz derſelben nur das Mittel für ihre Exiſtenz als Zweck und der Mechanismus der Verwaltung der eigentliche Staat wäre. Wohl aber muß der Beamte in der Ausübung ſeines Dienſtes durch die Auctorität der Regierung gegen die Willkür und das mögliche Mißwollen der übrigen Bürger geſchützt ſein.

3) Die Souverainetät.

§. 788.

Die ſowohl negative als poſitive Einheit der Geſetzgebung und Verwaltung iſt die ſouveraine Gewalt als der für ſich ſeiende Grundwille des ganzen Staats. Dieſer Totalwille iſt nicht der bloße Herr und Beſitzer des Landes und ſeiner Leute; nicht eine blos vorübergehende Einheit; nicht eine bloße Majorität, der Ausdruck einer Partei, ſondern die Monas der Nation als Totalität und Monas. Die ſubjective Einheit des Staatswillens muß auch als Einer, als eine wirkliche Perſon, ſich zur Erſcheinung bringen. Die ſogenannte Volksſouverainetät und die fürſtliche Souverainetät ſind in Wahrheit dieſelbe Souverainetät, jene als der in ſich unendliche Inhalt der politiſchen Subſtanz, dieſe als die in ſich unendliche Form der Subjectivität. Die abſolute Staatsperſon, in welcher die Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit der Nation ſich ſelbſt erreicht, iſt in ihrer Majeſtät unverletzlich und zwar moraliſch, aber nicht juridiſch verantwortlich. Sie wirft das Moment der Verwicklung mit den geſchichtlichen Widerſprüchen auf ihre Miniſter ab, die ſie das Recht hat zu wählen und die für ihre politiſchen Handlungen der geſetzgebenden Verſammlung als dem Staatsgericht verantwortlich ſind. Weil aber der Souverain der als individuelles Subject wirkliche Wille des ganzen Staats iſt, richtet ſich, bei vorkommenden Entzweiungen, die Gefahr der Revolution nothwendig immer gegen ſeine Perſon, indem das Volk, obwohl mitſchuldig, doch nicht in den Miniſtern, die er wählt, ſondern in ihm den Träger der Schuld erblickt.

§. 789.

Im Souverain exiſtiren alle Elemente des Staats gleichmäßig als unmittelbares Intereſſe. Er hat daher das Recht der Sanctionirung der berathenen Geſetze, denn es iſt zugleich ſein eigener Wille, den er in ihnen ſetzt.

Als der geſchichtliche Genius ſeines Volkes und als die Perſon, in welcher alle Unterſchiede und Conflicte des Ganzen als an ſich aufgelöſt enthalten ſind, hat der Souverain das Recht der Begnadigung. Er kann und darf zwar das Recht nicht aufheben, aber bei ſeiner Ausführung kann er die Billigkeit eintreten laſſen.

Endlich hat der Souverain als die concrete Spitze des Ganzen daſſelbe nach Außen hin zu vertreten und demnach das Recht zur Eröffnung des Kriegs und zum Schluß des Friedens.

§. 790.

Dieſe Momente der Verfaſſung des Staats ſind hier nach ihrer allgemeinen Nothwendigkeit angegeben. Welche Form ſie aber in concreto annehmen, hängt von der Geſchichte ab. Keines dieſer Momente kann in einer Verfaſſung ganz fehlen, wohl aber kann es verdeckt, unvollkommen entwickelt, gewaltſam gehemmt, oder mit andern verſchmolzen ſein. Der logiſche Gegenſatz der Form der Verfaſſung iſt der der abſoluten Monarchie und der abſoluten Republik; der Verſuch, das Weſen beider Formen in einer neuen zu vereinigen, iſt die conſtitutionelle Monarchie. Glücklich oder unglücklich, mächtig oder ohnmächtig, reich oder arm, ſittlich oder unſittlich, kann ein Volk in jeder dieſer Formen ſein. Die Form des Staats allein macht ein Volk nicht frei und groß und wohlhabend.

Welche Form aber ein concreter Staat habe und in welchem Zuſtand ſich ein Volk befinde, das hängt weſentlich nicht nur von ihm, ſondern auch von dem Verhältniß des einzelnen Volks und Staats zu allen übrigen ab. Das particuläre Recht hebt ſich zum univerſellen auf.

C.

Das univerſelle Recht und die Weltgeſchichte.

§. 791.

Die Wahrheit des particulären Rechts iſt das univerſelle, das Recht der Menſchheit. Die einzelnen Völker und Staaten in ihrer Beſonderheit ſind endlich und gerathen durch ihren Unterſchied auch in Gegenſatz und Widerſpruch, der, wie urſprünglich unter Individuen, den blutigen Kampf der Anerkennung hervorruft. Der einzelne Staat geht über ſeine Particularität zunächſt 1) damit hinaus, daß er durch die Kunſt der diplomatiſchen Verhandlung oder durch den Zwang der Waffen mit andern Staaten beſtimmte Verträge über ſeine Wechſelwirkung mit ihnen ſchließt. Dieſe Tractate bezeichnen das ſpecifiſche Intereſſe einer laufenden Geſchichtsepoche.

2) Der einzelne Staat kann mit andern Staaten ſich zu einem Staatenbunde vereinigen, ſo daß er mit ihnen ſich zu gewiſſen gemeinſamen Rechten und Pflichten vertragsmäßig verknüpft, die das äußere Staatsrecht betreffen, vornämlich alſo den Handel und den Krieg.

3) Der Staatenbund geht in den Bundesſtaat über, wenn der Einheit des äußeren Staatsrechts auch der innere Zuſtand der verbündeten Staaten ſich allmälig angenähert hat, ſo daß die innere Gleichartigkeit die Mannigfaltigkeit nach Außen getrennter Souverainetäten zum leeren Ueberfluß werden läßt. Es tritt dann eine factiſche und relative Mediatiſirung der einzelnen Souveraine eines ſolchen Bundesſtaates ein.

§. 792.

Einzelſtaaten, Staatenbünde und Bundesſtaaten werden zu Gliedern welthiſtoriſch hegemoniſcher Staatenſyſteme und unter dieſen bildet ſich durch Vermittelung der poſitiven Verträge, durch Gewohnheit, durch die Macht der öffentlichen Meinung eine beſtimmte Handlungsweiſe für die Gaſtlichkeit im Frieden und die Menſchlichkeit im Kriege aus; ein Verfahren, das, als der eigentliche Inhalt des Völkerrechts, allmälig auch auf diejenigen Völker übergehen muß, die in ihrem Schickſal von den progreſſiven Culturvölkern abhängig ſind und in Verhältniß zu denſelben als die relativ barbariſchen erſcheinen. Culturvölker nehmen den Krieg nur als Mittel, barbariſche als Zweck. Dies iſt ihr qualitativer Unterſchied.

§. 793.

Der Geiſt als der erſcheinende kann, als ſeine ihm an ſich immanente Freiheit hervorbringend und ſich darin für ſich als Gegenſtand darſtellend, nicht umhin, Geſchichte zu haben d. h. einen nothwendigen Zuſammenhang ſeines Thuns, da er nur iſt, was er thut. An und für ſich iſt die Geſchichte die der Gattung des Menſchengeſchlechts, der ſich die Racen, Völker, Stämme, Familien und Individuen unterordnen. Die Wiſſenſchaft der Geſchichte hat zu ihrer Vorausſetzung a) den Begriff der abſtracten Vernunft, denn die logiſchen Geſetze ſind auch die des geiſtigen Geſchehens; namentlich aber gehören hieher die Beſtimmungen der Verwirklichung der Idee in der Form des Localſyſtems, der Compenſation und der Centraliſation; b) die zweite Vorausſetzung des Begriffs der Geſchichte iſt der Begriff der Natur als des Schauplatzes des Geſchehens, namentlich aber der Begriff der Geſtalt der Erdoberfläche, die zur Entwicklung des Geiſtes in einem teleologiſchen Verhältniß ſteht; c) die dritte Vorausſetzung des Begriffs der Geſchichte iſt der Begriff des Geiſtes ſelbſt als des ſubjectiven und objectiven.

In dieſen Begriffen ſind alſo die Geſetze enthalten, welche den Verlauf der Geſchichte beherrſchen. Sie ſind inſofern ſchon, was das Weſen des Geſchehens betrifft, die eigentliche Geſchichtswiſſenſchaft; dieſe unterſcheidet ſich aber von ihnen dadurch, daß ſie die Erſcheinung aller jener Geſetze in der freien Form des Handelns zum Inhalt hat. Die Geſchichte iſt von dieſer Seite die Erinnerung an die Geſtalten, welche der Geiſt ſich ſchon gegeben hat. Zur Wiſſenſchaft wird dieſe Erinnerung durch die Erkenntniß der Nothwendigkeit jener Geſtalten.

Allein eine ſolche Wiſſenſchaft ſcheint unmöglich, nicht nur weil der Geiſt als frei auch abſolut willkürlich zu handeln vermag, ſondern auch, weil die Natur ihre Evolution mit Ruckſichtsloſigkeit gegen ſein Handeln entfaltet. Dieſe beiden Momente ſind der Geſchichte weſentlich und machen jede ſogenannte Conſtruction der Geſchichte a priori illuſoriſch. A priori kann man nur die zuvor angegebenen Geſetze erkennen, wie ſie den Inhalt beſonderer Wiſſenſchaften bilden. Die Wiſſenſchaft kann aus dem Begriff des Geiſtes den Zweck der Geſchichte und die Form ſeiner Realiſirung ableiten, allein ſie vermag nicht eine einzige That, nicht einen einzigen Charakter vorher zu zeichnen. In's Allgemeine hin freilich iſt ihr die Divination möglich, allein nicht in's Detail. Sie kann zeigen, wie die Völker endlich bis zu einem Völkerareopag fortſchreiten und, alle Individualität befreiend, die Vernunft des univerſellen Rechts zum bewußten Eigenthum jedes Menſchen erheben müſſen; ſie iſt aber nicht im Stande, die poſitive Wendung einer beſondern Entwicklung mit Beſtimmtheit vorauszuerkennen. Die Vorherſagen der Menſchen werden immer von dem vielleicht dunkel geahnten, in ſeiner Wirklichkeit aber doch ganz anderm Neuen, das ſie ſelbſt willig und widerwillig hervorbringen helfen, überraſcht.

§. 794.

Unter dem Titel einer Philoſophie der Geſchichte ſehen wir daher die mannigfaltigſten Darſtellungen der Geſchichte ſich hervorwagen. Die Kritik derſelben gehört nicht hieher: die Grundſätze einer ſolchen ſind in der ſo eben gemachten Beziehung auf die geſammte bisherige Entwicklung der Wiſſenſchaft angegeben. Hier ſoll nur der eine Punct bemerklich gemacht werden, daß der organiſche Ausgang für den Begriff der Geſchichte der Begriff des Staates iſt. Es iſt zwar ganz richtig, daß der Geiſt als der künſtleriſche, religiöſe und wiſſenſchaftliche auch noch eine Geſchichte hat: allein auf dieſen Gebieten geht er über das Wollen zugleich hinaus. Der Wille als thatenzeugender, als in objectiven Handlungen ſich darſtellender, gehört dem Staate an. Der Staat iſt die ethiſche Form, in welcher ſich die Freiheit als vernünftige, die Vernunft als freie organiſirt. Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ſtehen als die Region der abſoluten Entzweiung und Verſöhnung des Geiſtes über der Objectivität des handelnden; aber von Seiten des Selbſtbewußtſeins der Vernunft und ihrer Freiheit ſteht der Staat als die Form des Willens da, welche Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft als beſondere Momente ſich integrirt, ſo daß er verſchiedene Kunſtſtyle und Schulen, verſchiedene Confeſſionen, verſchiedene Syſteme der Philoſophie in ſich ertragen und mit ſich als dem geltenden Syſtem der Sittlichkeit identiſch ſetzen kann.

Entwickelt ſich alſo der Begriff der Geſchichte an dem des Staates, ſo folgt doch daraus nicht, daß nicht die Hauptmomente derſelbe mit denen der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft zuſammenfallen müßten. Im Gegentheil wirken in der Tiefe des Geiſtes alle Mächte deſſelben zuſammen, ſo daß im Weſentlichen dieſelbe Eintheilung durch die ganze Geſchichte hindurchgehen muß.

§. 795.

Dieſe Eintheilung aber kann nur aus dem Begriff des Geiſtes ſelber folgen. Der Geiſt iſt einerſeits durch die Natur bedingt und dieſe Bedingtheit läßt ihn geſchichtlich als Volk erſcheinen. Anderſeits beſtimmt er ſich in ſich unabhängig von der Natur, jedoch auf abſtracte Weiſe, ſo daß er gegen die Natur ſich negativ verhält und die Sinnlichkeit derſelben ihn um ſo mehr quält. Der Wille des Volkes wird zum Wollen des als Geſetz erſcheinenden abſoluten göttlichen Willens. Die Zerriſſenheit des Geiſtes, die hiedurch entſteht, iſt die abſolute zwiſchen dem Bewußtſein des Willens als des endlichen, beſchränkten, in ſeinem Thun ſich ſelbſt widerſprechenden, durch den Begriff des Geſetzes ſich ſelbſt verurtheilenden und des Willens als des unendlichen, unbeſchränkten, in ſeinem Thun ſich ſelbſt ſchlechthin entſprechenden, den Begriff des Geſetzes vollkommen realiſirenden. Dieſer Begriff der Entzweiung iſt aber auch ſchon der ſeiner Auflöſung in den Begriff der Verſöhnung, indem der wahrhafte Wille als die eigene Nothwendigkeit der Freiheit und der als göttlich vorausgeſetzte Wille zugleich als das Weſen des menſchlichen Willens ſelber gewußt wird. Mit dieſem Begriff, welchen die chriſtliche Kirche als die Mutter der Völker ſie in der Form des Gottmenſchen anſchauen läßt, erhebt ſich der Wille über alle Particularität zur Univerſalität. Die Nationalität ſubſumirt ſich auf dieſem Standpunct mit Bewußtſein der Menſchheit und dieſer Ausdruck hat hier, wenn er aus ſeiner Unbeſtimmtheit herausgenommen wird, keinen andern Sinn mehr, als den der ſelbſtbewußten Vernunft des Willens. Aber eben die abſolute Höhe, auf welcher dieſer Standpunct ſteht, macht es ihm möglich, innerhalb ſeiner in unendlichem Fortſchritt die einſeitigeren Formen des Willens immer wieder erſcheinen zu laſſen. Dadurch, daß ſie in ihm ſich wiederholen, ſind ſie jedoch zugleich qualitativ verändert.

§. 796.

Die Wiſſenſchaft verhält ſich formaler Weiſe zu dem Reichthum der geſchichtlichen Geſtalten eben ſo, wie zu der Fülle der Mineralien, Pflanzen und Thiere. Wenn aber für dieſe Raum und Ort die weſentlichſte Bedingung der Exiſtenz ausmachen, ſo kommt für die Geſchichte als eine eben ſo weſentliche Bedingung die Zeit hinzu. Die Geſchichte, obwohl raſtlos fortſchreitend, iſt doch in ihren Veränderungen, weil Millionen daran Theil nehmen, ſehr langſam. Die Ungeduld eines ſubjectiven Idealismus, der gern heute ſchon am Ende der Zeiten, bei der Herrlichkeit einer Vollendung, wie er ſie ſich vorſtellt, anlangen möchte, vergißt, daß in der Geſchichte eben das Werden, eben das Geſchehen, eben die Gegenwart der Veränderung, den abſoluten Reiz für den Geiſt in ſich ſchließt und daß er nicht im fertigen Reſultat, ſondern im Handeln ſelber unendlichen Genuß findet, ſollte er auch das Leben ſogar nur damit erfüllen, für die Beſtattung ſeines Leichnams zu ſorgen, denn

Jenes gelbe Volk im Süden
Widmete ſein ganzes Thun
Nur dem Bau der Pyramiden,
Um als Mumie drin zu ruhn.

§. 797.

Die Geſchichte iſt demnach 1) die Geſchichte des Nationalſtaates; 2) des theokratiſchen Staates; 3) des Humanitätsſtaates, der ſowohl das nationale, als das kirchliche Moment in ſich aufnimmt.

I.

Der Nationalſtaat.

§. 798.

Die Familie iſt der natürliche Staat. Der urſprüngliche Staat iſt der nationale, der aus einer Einheit wahlverwandter Familien als einem Stamm, aus einer Einheit wahlverwandter Stämme als Volk hervorgeht. Die Geſchichte dieſes Staates muß daher darin beſtehen, das Naturelement immer mehr verſchwinden zu laſſen, ſo daß der Geiſt ſich unabhängig von der Natur endlich zu ſeinem eigenen Willen als ſeinem unmittelbaren Elemente verhalten kann; es entſteht in den Römern ein Volk, das, in ſeinem Urſprung ſchon ein Aggregat von Flüchtlingen, zum Herrn aller naturwüchſigen Völker ſich heraufarbeitet und an eben dieſer Herrſchaft, da ſie vollkommen geiſtlos iſt, untergeht. Die Geſchichte beginnt alſo 1) mit den Staaten paſſiver Völker, die von der Gebundenheit durch die Natur erſt durch ſelbſt noch natürliche Abſtractionen ſich zu befreien ſuchen; ſchreitet 2) zu den Staaten activer Völker fort, die über ſich hinaus zur

Wechſelwirkung mit andern Völkern und zum Untergang ihrer Selbſtſtändigkeit gelangen, bis ſie 3) Völker hervorbringt, die in ihrer Individualität ſchon die theoretiſche, oder praktiſche oder dämoniſche Befreiung von der Natur und damit das Hinausgehen über die Schranken der Nationalität in ſich tragen.

1) Der Staat der paſſiven Völker.

§. 799.

Der Staat der paſſiven Völker iſt a) der patriarchaliſche; b) der Kaſtenſtaat; c) der Kloſterſtaat.

a) Der patriarchaliſche Staat.

§. 800.

Die unmittelbare Form des Staates iſt die Familie. Die beſondere Geſtalt, welche dieſelbe urſprünglich annimmt, iſt durch den Unterſchied der **Lebensart** bedingt. Das unſtäte **Jäger-** und **Fiſcherleben**, jenes im Dickicht der Wälder, dieſes am Ufer der Flüſſe und Meere, macht den rohen Anfang. Ihm folgt das **Hirtenleben** mit gezähmten Thieren, periodiſchen Wanderungen und beweglichem Eigenthum; zuletzt der **Ackerbau** mit feſten Anſiedlungen. Der **Bergbau**, da er nur indirect durch Tauſch zu ernähren vermag, iſt zu dieſen Lebensarten acceſſoriſch. Der Ackerbau nimmt alle als accidentelle Momente in ſich auf. Er organiſirt die Thätigkeit nach dem Cyklus der Jahreszeiten, zwingt, den Veränderungen der Natur Stand zu halten und modificirt darnach die Wohnung, die nicht mehr eine nur zufällige Höhle oder ein tragbares Zelt ſein kann, ſondern ſich feſt in den Boden ſenken muß. Da er zur Bewältigung der Natur nicht Hülfe genug haben kann, ſo entwickelt er an Stelle der egoiſtiſch indifferenten und trotzigen Wildheit des Waldmenſchen, Vertragſamkeit, und, da er nicht mehr nur im Freien lebt, an Stelle der ſchmuzigen Rohheit des thierfreundlichen Nomaden, Reinlichkeit. Der Ackerbau fordert aber auch eine berechnende Voraus- und Ueberſicht der Arbeiten und deren [illegible] ihren Zeitpunct ſofortige Vollbringung. Hiedurch legt er den Grund zu Hörigkeitsverhältniſſen, ſondert Befehl und Gehorſam, Herrenthum und Dienſt ſtreng von einander und begünſtigt das Entſtehen *ſittlicher Gliederungen*. Der Ackerbauer iſt, ſein Eigenthum zu ſchützen, bei größerer Milde der Geſinnung als der Nomade und Jäger, doch zugleich der höchſten, ausdauerndſten und geordnetſten Tapferkeit fähig. Nur durch den Ackerbau hindurch erheben ſich Völker zu Culturvölkern.

Die Mehrzahl der Völker bleibt auf den Vorſtufen zum Ackerbau ſtehen. So unendlich verſchieden die Abſtammung, ſo groß ihre Anzahl war und noch iſt, ſo ſtimmen ſie doch alle darin überein, daß die Familie die Grundform ihres Gemeinweſens ausmacht. Ihre Staaten ſind patriarchaliſche, mögen ſie nun Wald- oder Strandvölker, Berg- oder Wüſtenvölker ſein. Alle dieſe unzähligen Nationen machen die Gruppe der *geſchichtsloſen* oder, wie wir ſie auch nennen, *wilden* Völker aus, die ſich zwar fleißig untereinander bekriegen, ſo daß allerdings immer etwas bei ihnen geſchieht, die aber nichts hervorbringen, das über die Befriedigung des phyſiſchen Bedürfens hinaus einen ſelbſtſtändigen Werth und ein allgemeineres Intereſſe anzuſprechen vermöchte. Ihre Geſchichte iſt daher werth, *vergeſſen* zu werden und ſie ſelbſt beweiſen dies dadurch, daß ſie ihrer ſich kaum auf Menſchenalter erinnern.

§. 801.

Von allen dieſen Nationen iſt es nur die *Chineſiſche*, die es zu einem dauernden Staat gebracht und das patriarchaliſche Princip in ſeiner Verfaſſung auf das Conſequenteſte durchgeführt hat. In ethiſcher Hinſicht iſt die Familie, in Betreff der Cultur der Ackerbau die Grundlage des Chineſiſchen Staats.

Ein Flach- und Hügelland, von zwei mächtigen, bis zum Meer reichenden Strömen durchſchnitten, öſtlich vom Meere mit ſteilküſtigem Ufer, nördlich von Steppen, auf den übrigen Seiten von Alpengebirgen eingehegt, begünſtigt China in ſeinen fruchtbaren Niederungen den Ackerbau, während es die Jäger- und Hirtenvölker in den Gürtel der Gebirge und Steppen um ſich herum zurückdrängt und, um ſeine Cultur zu ſchützen, zur Herrſchaft über ſie gezwungen iſt. Auf dem Meer faſt nur Küſtenſchifffahrt treibend, iſt es auf dem Lande ſtets erobernd geweſen; jedoch nicht freiwillig, ſondern aus Nothwehr.

Urſprünglich war es ein feudaler Föderativſtaat, der in der nordöſtlichen Provinz Schen-ſi ſeinen Mittelpunct hatte.

Das Weſen der Familie wird in China nach der Aeußerlichkeit ſeiner Erſcheinung genommen, ſo daß die qualitative Beſtimmtheit des Mannes und des Weibes, indem letzteres erſterem ſich unterordnet, und die quantitative des Alters alle Verhältniſſe durchdringt. Nicht ſowohl die reine Innigkeit der Liebe, als der genau abgemeſſene ehrfurchtsvolle Gehorſam der Gattin gegen den Gatten, der Kinder gegen den Vater, iſt daher das Reſultat und jedes Verſehen gegen die Pietät zugleich ein gerichtlich ſtrafbares Verbrechen. Dies Princip iſt auf den Staat als die große Familie ausgedehnt. Seine Verfaſſung iſt ſtreng monarchiſch, aber der Monarch nur Vater der Chineſen, ſo wie die Beamten für die Sphären ihrer Wirkſamkeit väterlicher Auctorität genießen. Wie die Kinder dem Vater, ſind die niedern Beamten den höhern, der Kaiſer ſelbſt, als der Sohn des Himmels, dieſem verantwortlich. Des Kaiſers perſönliches Verhalten, ja ſein unmittelbares Wollen als innere Intention, wirkt nach dem Glauben der Chineſen unmittelbar auf den Zuſtand des Reiches ein. Das Innerſte der Chineſiſchen Verfaſſung iſt der Glaube an Zauberei und an Geiſter. Der Verſtand, ohne höhere Beſeelung, hilft nicht gegen den Aberglauben.

Gegen die Unfreiheit der geſetzlich genau abgemeſſenen unmündigen Unterwürfigkeit macht die bürgerliche Gleichheit Aller das Gegengewicht aus. Aus ihr enſpringt die freie Selbſtbeſtimmung der individuellen Bildung und aus dieſer die durch Prüfungsbehörden ermittelte Befähigung zu allen Aemtern bis zu den Miniſterpoſten hin. Ein Erbadel exiſtirt nicht, nur ein Claſſenrang, denn eine Erbariſtokratie würde die Einheit in der Staatsfamilie aufheben. Allein eben dieſe Einheit macht für den Staat die Centraliſation der Verwaltung nothwendig, die wiederum nicht nur die Cultur der Verkehrswege beſchleunigte, ſondern auch den Mechanismus der polizeilichen Controle hervorrief, deren mißtrauiſche Kälte und Vorſicht mit der Pietät als dem ſeinſollenden Princip des Ganzen contraſtirt. Das Militär ſchließt ſich der polizeilichen Function als ſtehendes Heer an, ihr ſofort im Innern des Staats Nachdruck zu ſchaffen und nach Außen die nachbarlichen Nomaden in Zaum zu halten.

Indem das Familienprincip überſpannt iſt und den Staat in der Verwaltung zum Polizeiſtaat gemacht hat, indem die an ſich tiefe Verantwortlichkeit der Eltern und Vorgeſetzten durch eine ſolidariſche Maaßloſigkeit factiſch unmöglich geworden, hat ſich das Moraliſiren entwickelt, das mit ſchönen Sentenzen an den guten Willen appellirt, den Geſetzen Folge zu leiſten. Die Größe des Chineſiſchen Geiſtes liegt wirklich im Streben nach Maaß und Ruhe, nach Ordnung und Einheit und ſelbſt das weitläufige, geſetzliche Ceremoniel des Umgangs hat dieſen Zweck. Der Geiſt will den Ungeſtüm der Natürlichkeit, die Rohheit der ſelbſtſüchtigen Begierde überwinden. Aus dem Leichtſinn der geſchichtsloſen, in kritikloſer Dumpfheit und Gedächtnißloſigkeit hinlebende Naturvölker kehrt er hier zum erſtenmal zu ernſter Beſinnung in ſich ein. Alle Künſte zur Verfeinerung und Verſchönerung des Daſeins werden von ihm gepflegt. Ein Geſetzbuch erhebt in den Kings durch Kong-fu-tſeu das Gewohnheitsrecht ſeit dem ſechſten Jahrhundert vor Chriſtus zur geſchriebenen Verfaſſung. Die Geſchicklichkeit im Leſen und Schreiben wird Allen ein Bedürfniß, theils zur Geſetzkenntniß, namentlich zur Kenntniß des ſo wichtigen Strafgeſetzbuchs, theils als Grundbedingung für den Erwerb aller Staatsämter.

Der Chineſiſche Staat ſieht daher formell einem heutigen Europäiſchen Staat ſehr ähnlich und iſt doch innerlich ein ganz anderer, da es an einem öffentlichen Organ der Geſetzgebung zwiſchen dem Kaiſer und dem Volk fehlt und die Cabinetsordres des Kaiſers nie als geſetzliche Beſtimmung genommen werden dürfen. Weil der Kaiſer, als der unmittelbare Stellvertreter des Himmels, in welcher Eigenſchaft er auch der Hoheprieſter der Staatsreligion iſt, die Schuld des Ganzen auf ſich zu nehmen hat, ſo richtet ſich das Gefühl des Drucks, des Unglücks, ſelbſt von Naturcalamitäten, ſogleich gegen ſeine Perſon. Die Geſchichte des Chineſiſchen Reichs beſteht daher weſentlich in einer Reihe von Thronrevolutionen, die jedoch das Princip der Verfaſſung unverändert gelaſſen haben. Mit dieſem Princip ſelber in Widerſpruch ſtanden die Eunuchen, welche der Kaiſer Ho-ti zu Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chriſtus als Leibwache einführte. Sie verurſachten viel Unruhen und ihre herrſch- und habſüchtigen Intriguen endigten erſt mit ihrem gänzlichen Sturz unter der jetzigen Tartarendynaſtie.

Weſentlich auf derſelben Stufe, wie der Chineſiſche Staat, ſteht das inſulariſche Japan, nächſtdem Mexiko und Peru. Doch ſind alle drei geiſtloſer als China, wenn ſie daſſelbe auch in einzelnen Beziehungen übertreffen. Das Unterſcheidende der Verfaſſung Mexiko's war der Mangel an eigentlichem Privatbeſitz. Der Grundbeſitz war Staatseigenthum und wurde alle drei Jahr in der Weiſe von Neuem verliehen, daß ein Drittel dem Klerus, eines der Armee und das größte dem Volk zugetheilt wurde. Dieſe communiſtiſche Einrichtung lähmte alle individuelle Energie und war das Hauptmoment des ſchnellen Untergangs des Aztekeſchen Staates, den ſeine ſonſtige adminiſtrative Centraliſation, ſeine Durchführung des Decimalſyſtems in allen öffentlichen Einrichtungen, ſeine Courierverbindungen der Tſchaski's, ſeine Staatsarchive u. dgl. nicht aufzuhalten vermochten.

b) Der Kaſtenſtaat.

§. 802.

Die einfache durch die Natur geſetzte Einheit der Familie hebt ſich in der Mannigfaltigkeit der Arbeit auf, welche das Princip der verſchiedenen Stände wird. Im Familienſtaat, worin jeder Alles werden kann, bleibt die Theilung der Arbeit gegen das Princip der Pietät accidentell; ſie wird nicht Ausgangspunct für die ſittliche Organiſation, wie im Kaſtenſtaat, der in Vorderindien ſeine vollkommenſte, welthiſtoriſche Geſtaltung empfangen hat. Der Kaſtenſtaat entſteht, indem die eigenthümliche Beſtimmtheit der Arbeit nicht nur Alle vereinigt, die ſie vollbringen, ſondern indem dieſe Ständigkeit durch die Familie erblich fixirt wird. Der Stand wird alſo zu einer zweiten Familie und die Geburt des Menſchen zum abſolut Wichtigen, weil ſie ſein objectives Schickſal entſcheidet.

Nicht ein elektriſches Aggregat verſchiedener Stämme, das nur ſecundärer Weiſe dabei mitwirkt, nur die qualitative Unterſcheidung der Arbeit iſt das wahrhafte Princip aller Kaſtenſtaaten; die Idealität des Wiſſens und der Tapferkeit, ſo wie die Realität der Gewerbe und des Handelns, des Ackerbau's und der zufälligen Handarbeit beſtimmen ihre Gliederung in Brachmanen und Kſchatrija's, in Vaiſja's und Sudra's. Durch Ausnahmegeſetze und durch Miſchkaſten entſteht eine Milderung in der Schroffheit der ſtändiſchen Unterſchiede, aber alle dieſe Kaſten und Abkaſten ſcheiden ſich auf das Schärfſte von Allen, die in gar keiner Kaſte geboren und deshalb ſchlechthin als Unweſen verworfen ſind. Die Sclaverei in Kaſtenſtaaten muß daher ſowohl von den Abkaſten als den Unkaſten unterſchieden werden. So lange Jemand Sclav iſt, wird ſeine Kaſte ignorirt. Die höher ſtehende Kaſte darf Alles thun, was die eigenthümliche Function der ihr untergeordneten Kaſte iſt, nicht aber umgekehrt, z. B. ein Brachmane darf wohl Handel treiben, jedoch kein Kaufmann die Veden leſen. Es iſt natürlich, daß durch Begünſtigung beſonderer Umſtände die verſchiedenen Kaſten an verſchiedenen Orten und zu verſchiedenen Zeiten vorzüglich geblühet haben, z. B. die Brachmanen in den Ebenen des Gangesthales, die Kſchatrija's in den Gebirgen des Dekan.

In Vorderindien kämpften die beiden obern Kaſten eine Zeitlang unter einander um die Herrſchaft, bis ſie ſich gemeinſam verſtändigten, die beiden an Maſſe ihnen ſo weit überlegenen niedern Kaſten zu unterdrücken und namentlich die der Sudra's nur in ein Dienſtverhältniß zu ſich zu ſetzen. Der König ward aus der Kriegerkaſte gewählt; die eigentliche Leitung des Ganzen blieb in den Händen der Brachmanen.

Die Organiſation der bürgerlichen Geſellſchaft nimmt die Form von Gemeinden an, die, nach beſtimmten religiös-ſittlichen Vorſchriften geordnet, ganz in ſich abgeſchloſſen ſind und nach ihren Bedürfniſſen ſich ſelbſt verwalten. Die Kriege innerhalb Indiens waren, abgeſehen von den ſpätern Religionskriegen, nur Eroberungskriege, die im Innern der Geſellſchaft Alles, bis auf den heutigen Tag, unverändert ließen und eine Modification nur der Steuerverhältniſſe zur Folge hatten. Die Namen der Reiche von Ayodjba, Magadha u. ſ. f. ſind inſofern nur Collectivnamen, an welche ſich kein Begriff einer unterſcheidenden Cultur knüpft.

Indiens Geſchichte hat α) zuerſt die Trennung der Kaſten durch eine unendliche Etiquette auf's Höchſte getrieben; β) zweitens aber Verſuche erzeugt, die Geſchiedenheit der Kaſten aufzuheben, weil durch dieſelbe oft die grauſamſte Härte und die als heilig gebotene Verleugnung der einfachſten Menſchlichkeit bedingt ward. In Indien gilt etwas nicht, weil es vernünftiger Weiſe an und für ſich rechtlich und tugendhaft iſt, ſondern nur ſofern es zu den Pflichten einer Kaſte gehört. Es tritt daher eine empörende Ungleichheit der Bevorrechtung ein, z. B. daß ein Brachmane, auch wenn er die ſchwerſten Verbrechen begangen hat, doch nicht mit dem Tode, nur mit Verbannung beſtraft werden kann. Aus den Schranken der Wirklichkeit flüchtet der Indiſche Geiſt bald in den Taumel der Wolluſt, bald in den Rauſch eines ſentimentalen Pantheismus.

c) Der Kloſterſtaat.

§. 803.

Im Kaſtenſtaat iſt die Intelligenz der geiſtlichen Kaſte die actu herrſchende Gewalt, der auch die Kriegerkaſte untergeordnet iſt; indem dieſer Gegenſatz als einfacher heraustritt, entſteht eine neue Staatsform, die hierarchiſche, in welcher betende Mönche und Nonnen den arbeitenden und kämpfenden Laien gegenüberſtehen. Der Mittelpunct des Staats wird hier das Kloſter, deſſen Mauern das Weltleben als das relativ unwahre von ſich ausſchließen.

Dieſer Staat wurde von dem Indiſchen Kaſtenſtaat durch eigene Negation ſeiner Mannigfaltigkeit hervorgebracht. Häretiſche Secten waren ihre Bevorwortung; unter denſelben gewann über ein halb Jahrtauſend vor Chriſtus die *Buddhiſtiſche* aus dem Reiche Magadha die größte Wichtigkeit. Anfänglich zwar wurde ſie, als ein Product des Wiſhnucultus von der orthodoxen Kirche und deren verſchiedenen Confeſſionen geduldet, bis die Oppoſition allmälig ſich ſteigerte und in einen entſetzlichen *Religionskrieg* ausbrach, in welchem die Brachmanen ſiegten und die Buddha's nach allen Seiten hin zur *Auswanderung* zwangen, ſo daß ſie jetzt in Nordindien, in Tübet, in der Bucharei und Mongolei, in Hinterindien und ſelbſt in China an der Spitze der Cultur ſtehen. An die Stelle der vielverſchränkten Etiquette der Kaſten hat der Buddhismus mit ihrer Aufhebung eine *einfache*, vernünftigere *asketiſche Haltung* geſetzt, nicht zu morden, zu ſtehlen, zu lügen, unkeuſch zu ſein und ſich nicht zu berauſchen. Sein vorzüglichſtes Local hat er in den Alpenthälern und Hochebenen Mittelaſiens gefunden. In dieſen herrſchte, wie im nördlichen Aſien überhaupt, die Zauberreligion des Schamanenthums, die vom ſiebenten bis zum dreizehnten Jahrhundert nach Chriſtus in wiederholten Bekehrungsverſuchen durch den Buddhismus überwunden ward, der ſeit dem ſechszehnten Jahrhundert namentlich nicht wieder geſtürzt worden iſt und die Wildheit dieſer nomadiſchen Bergvölker durch ſeine milde Lehre geſittigt und geſänftigt hat.

In den dem Buddhismus angehörigen Kloſterſtaaten iſt α) das patriarchaliſche Princip der Familie nicht nur aufgehoben, ſondern ſogar inſofern degradirt, als die Secte der Ghyllukpa's die Prieſterehe verwirft und die Eheloſigkeit für heiliger, als den Eheſtand hält; β) die Beſtimmtheit des Menſchen zu irgend einem Geſchäft durch die Natur aufgehoben iſt. Es tritt die ſubjective Freiheit der Wahl des Berufs ein, obwohl in Tübet jedes fünfte Kind einer Familie als dem Prieſterſtande gewidmet angeſehen wird. Jeder kann Prieſter, jeder kann Laie und als Laie Alles werden. Die üppige Mannigfaltigkeit und großartige Zerriſſenheit des Indiſchen Geiſtes, die eine ſo reiche Kunſt und Wiſſenſchaft zur Folge hatten, vereinfacht und beruhigt ſich hier zur Reſignation eines mönchiſchen Quietismus, der jedoch freundlich und liebenswürdig bleibt, weil er ſich den Gott in den Hauptlamen als in menſchlicher Gegenwärtigkeit exiſtirend vorſtellt.

2) Der Staat der activen Völker.

§. 804.

Logiſch läßt ſich die Eigenthümlichkeit der politiſchen Organiſation der paſſiven Völker ſo ausdrücken, daß in China die *Allgemeinheit* der Einen Staatsfamilie gegen alle Unterſchiede gleichgültig iſt; daß in Indien die *Beſonderheit* ſich durch die Theilung der Arbeit hervorbildet, aber gleichgültig iſt gegen die Allgemeinheit nicht minder, als gegen die Einzelheit; daß im Buddhismus endlich die *Einzelheit* zum Recht der Selbſtbeſtimmung bis zur völligen Zurückgezogenheit vom Leben gelangt, damit aber gegen die Allgemeinheit und Einheit der Familie und gegen die Beſonderheit der Arbeit, alſo auch gegen die Bildung, gleichgültig wird.

Dieſe Gleichgültigkeit verſchwindet in den activen Völkern Weſtaſiens, indem der Staat a) zum Kriegerſtaat; b) zum prieſterlichen Agriculturſtaat; c) zum Gewerb- und Handelsſtaat wird. Jede dieſer Staatsformen erhält ſich nur durch unausgeſetzte Thätigkeit und Hinausgehen über ſich.

a) Der Kriegerſtaat.

Kriegeriſch ſind alle wilden Völker, aber ſie ſind noch nicht zum Staat organiſirt. China hat ein ſtehendes Heer zu ſeinem Schutz; es erobert, ſich zu erhalten. Indien hat eine Kriegerkaſte, die thatſächlich der der Brahmanen untergeordnet iſt. Im Buddhiſtiſchen Kloſterſtaat wird der Krieg ein Unglück und ein trauriger Zufall, weshalb auch die Hauptlamen von andern Staaten, von China und Rußland, ſich ſchützen laſſen. Der erſte Militairſtaat in der Geſchichte, der den *Krieg* zu ſeinem *Zweck* macht, iſt Perſien. Es würde ganz barbariſch ſein, wenn nicht die Begründung dieſes Zwecks eine beſondere ethiſche wäre. China ſcheidet ſich von allen Völkern und umzirkt ſich ſogar, wo die Natur es nicht ſondert, mit einer Mauer; Indien ſcheidet die reinen Kaſten von den unreinen und wirft ſeine häretiſchen Elemente von ſich aus: der Buddhismus ſcheidet die Laien von den Mönchen; Perſien ſcheidet ſich als das reine Volk von den unreinen Völkern. Dies ariſtokratiſche Selbſtgefühl treibt es in den Kampf oder vielmehr: der reine Iranier kann ſeine Reinheit nur, indem er ſie hervorbringt, wirklich beſitzen. Die Nationalität erhebt ſich zum Nationalſtolz.

Perſien ging vom Zendvolk aus, von welchem die Babylonier und Aſſyrier, Meder und Chaldäer, Baktrier und Parſen verſchiedene Stämme bildeten. In Babylonien entwickelte ſich die Cultur am früheſten und ſtieg durch die Vermittelung des Handels bis zum üppigſten Genußleben; in Aſſyrien waltete ein mehr kriegeriſcher Geiſt; in Medien kam es zur gleichmäßigeren Ausbildung des mercantilen, militäriſchen, hierarchiſchen und politiſchen Elements. Es war Perſiens Vorſchule.

Die alten Perſer oder Parſen erhielten nach der Schilderung Zarathuſtro's in dem religiös-bürgerlichen Geſetzbuch des Zendaveſta unter dem mythiſchen Könige Dſchemſchid eine Verfaſſung, welche das Nomadenleben mit dem Ackerbau vereinigte. Die ſparſame Bewäſſerung des Landes nöthigte zu ſorgfältiger Benutzung des Terrains. Neben der Pflege der Heerden ward Urbarmachung wüſten Landes, Reinhaltung der Gewäſſer, Anlegung von Brunnen und Canälen zu einer Hauptſache. Die Theilung der Arbeit verfeſtigte ſich aber nicht mehr in Kaſten, ſondern in freien Ständen, die ſich einander gleich ſtanden, wenn auch Krieger und Prieſter ein natürliches Uebergewicht bekamen. Es unterſchieden ſich die Mobeds als Prieſter, die Pehlwanen als Krieger, die Sebeiſa's als Ackerbauer und die Anuſeſchi's als Gewerbtreibende von einander. Der König war, dem Indiſchen Fürſten hierin ähnlich, anfänglich Anführer der Krieger.

Die Kraft, welche die Parſen urſprünglich zur Gewalt über die andern vorderaſiatiſchen Völker befähigte, war die tiefſittliche Empfindung perſönlicher Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit und das hohe Bewußtſein, den reinen Gott des Lichts in ſeinem Kampf gegen den Gott der Unreinheit und Finſterniß als Mitgenoſſe ſeiner Leiden und Freuden zu unterſtützen. Ritterlich ſtritt der Parſe mit der That gegen Böſes und Uebel. Allein eben in dieſer Rüſtigkeit lag der Trieb zur Herrſchaft über andere Völker. Kosroes griff die Weſtaſiaten, Kambyſes die Aegyptier, Darius und nach ihm Xerxes die Griechen an.

Seit Kosroes begann die Fortbildung der Perſer, nachdem ſie von den Bergen einmal herniedergeſtiegen, zum continentalen erobernden Militairſtaat. Zur See blieben ſie ohnmächtig; ihre Stärke beſtand in ihrer trefflichen Reiterei. In der Vorliebe für das Pferd ſchimmerte noch der nomadenhafte Urſprung durch. Eine gleichmäßige Bewaffnung und Methode des Kriegs kannte dieſer Staat noch nicht. Jedem ihm unterworfenen Volke ließ er ſeine Weiſe, wodurch alle militäriſchen Bewegungen unbehülflich gemacht wurden. Als freier Eroberungskrieg hatte der Krieg in ſich keine Grenze, ſondern ſchleppte ſich von Land zu Land, bis er an einem Volk ſeine Grenze fand, welches die Perſer in ihr eigenes Land zurückdrängte und es ſelbſt eroberte. Die ganze Verfaſſung des Staats war auf den Krieg berechnet. Satrapen ſtanden den verſchiedenen Provinzen eben ſo vor, wie der König dem Reich. Ihr Augenmerk war die Pflege des ſtehenden Heers, die Erhaltung der Leichtigkeit der Verkehrsbahnen, ſeit Darius Kodomannus die Erhebung der Steuern, und die möglichſte Uebergangsfähigkeit des Ganzen in den augenblicklichen Kriegszuſtand. Der König lebte thatſächlich immer im Genuß des Edelſten und Beſten, was die verſchiedenen Provinzen zu liefern vermochten. Er wurde mit Recht von den Griechen der große König genannt. Die Pracht ſeiner Erſcheinung iſt das Ideal aller Europäiſchen Despoten geblieben, deren Hofhaltungen, Gärten, Menagerieen, Paläſte, Leibwachen, Marſtalle gegen die des Perſerkönigs immer nur als Winzigkeiten zuſammenſchrumpfen. Den Kern der Leibwache machten die edelſten Geſchlechter der Parſen, die Maspier, Maraphier und Paſargaden aus. Bei dem öffentlichen Erſcheinen war der Herr der Sclaverei einer ſtrengen kirchlich-ſittlichen Etiquette unterworfen, deren Zweck die Iſolirung des Monarchen war. Für ſolchen Zwang entſchädigte er ſich ſeit Kambyſes in den ausgeſuchten Lüſten ſeines Harems, deſſen Intriguen bald der Mittelpunct der innern Politik wurden.

Von Kambyſes ab hatte daher das Perſiſche Reich eine monotone Doppelgeſchichte; α) einerſeits blieben die ihm allmälig einverleibten Völker unter heftigen äußerlichen Veränderungen doch in ihren Sitten ziemlich dieſelben; β) anderſeits wurde die Geſchichte nur eine *Hofgeſchichte*, deren Hauptintereſſe die Erwerbung und Erhaltung der fürſtlichen Herrſchaft ausmachte, womit denn Prätendentenrivalität, Herbeiziehung fremder Hülfe, Wechſel der Dynaſtieen und die ungeheuerſten Greuel verbunden waren. Dieſer traurige Zuſtand, in welchem die zufällige Perſönlichkeit des Fürſten eine gefährliche Bedeutung erhalten hat, iſt durch den ſpätern Islam nicht geändert.

b) Der prieſterliche Agriculturſtaat.

§. 803.

Der Gegenſatz des Perſiſchen Reiterkriegerſtaats war der Aegyptiſche Prieſterſtaat, der zugleich mit ihm in der ſorgfältigen Pflege des Ackerbaues, allein unter ganz entgegengeſetzten Bodenverhältniſſen, zuſammentraf, inſofern die Parſen eine waſſerarme Hochebene, die Aegyptier eine waſſerreiche Niederung bebaueten. Der Nil, aus einer tropiſchen Alpenlandſchaft entquellend, lange von felſigen Ufern eingepreßt, tritt in eine Ebene aus, die er regelmäßig überſchwemmt und damit befruchtet. Dieſe Ebene wird aber nach Oſten von dem rothen Meer und einem Höhenzug, nach Weſten von der unwirthbaren Libyſchen Wüſte zu einem ziemlich ſchmalen Strich zuſammengeengt, der mit den Anſchwemmungen des Nils im Delta endigt. Die Geſchichte Aegyptens geht daher nicht, wie ſonſt alle Geſchichte von Oſten nach Weſten, oder von Norden nach Süden, ſondern von *Süden* nach *Norden*. Urſprünglich eine monarchiſche Prieſterariſtokratie, ward es zu einer Militairmonarchie, die aber zu ihrer Erhaltung theils fremde Truppen in Sold nehmen, theils, durch die Mündung des Nils in das Mittelmeer gezwungen, eine Flotte haben mußte. Zwiſchen Aſien, Afrika und Europa den Knotenpunct ihrer Wechſelberührung ausmachend, hat es die üppig ſtrotzende Naturkraft des Afrikaniſchen Elementes, die Aethiopiſche Race in die Geſchichte der gebildeten Völker eingeführt.

Aegypten nämlich nahm ſeinen Ausgang von dem Aethiopiſchen Staat **Meroe**, der eine prieſterliche Verfaſſung hatte, die erſt unter dem zweiten Lagiden durch den König Ergamenes geſtürzt ward. Was man gemeinhin von der Prieſterherrſchaft im Orient ſich vorzuſtellen pflegt, iſt größtentheils eben ſo von Aegypten hergenommen, als, was man unter der Vorſtellung des Orientaliſchen Deſpotismus herumträgt, von der Perſiſchen Monarchie. Die Griechiſche Auffaſſung iſt auch hier, wie in ſo Unzähligem, die Grundlage der allgemeinen Europäiſchen Anſchauung geworden.

Meroe legte den Nil abwärts Kolonieen an, unter denen Theben, Memphis und Sais die Hauptpuncte wurden. In Theben vorzüglich entwickelte ſich Ackerbau, Canalbau, Tempel- und Grabbau zum eigenthümlich Aegyptiſchen Charakter. — Eine wohlthätige Modification des in ihm ſich geſtaltenden Afrikaniſchen Elementes, das namentlich im Thierdienſt ſich ausſprach, brachte die vorübergehende, doch mehrhundertjährige Herrſchaft der Semitiſchen **Hykſos** hervor. In der Mitte des ſechszehnten Jahrhunderts vor Chriſtus wurden ſie, nach hartem Kampfe, von der Reaction des Aethiopiſchen Stammgeiſtes zur Auswanderung gezwungen. Die Altägyptiſche Dynaſtie hatte in der Amunsſtadt Theben neben der Hykſosdynaſtie in Memphis ſich forterhalten und nun trat aus der achtzehnten Dynaſtie Seſoſtris, aus der neunzehnten Rhamſes Maiamum als **Eroberer** auf, die bis nach Babylon, Baktrien und Kolchis vordrangen und deren Thaten noch bis dieſen Augenblick in zahlloſen Geſtalten und Scenen farbenfriſch auf den Trümmerdenkmalen ihrer Herrlichkeit ſich darſtellen. Aegypten erreichte nunmehr ſeine höchſte Blüthe. Die Arabiſchen Bergſtämme wurden ganz unterworfen, die Eintheilung des Landes in zwölf Bezirke und eines jeden Bezirks in drei Nomen vollendet, die ungeheuerſten Prachtbauten ausgeführt. Die Kaſten der Prieſter, Krieger, Ackerbauer, Gewerbsleute und Schweinhirten erweiterten ſich von nun ab durch die der Nilſchiffer und der Dolmetſcher. Der Grundbeſitz gehörte den Tempeln, von welchen Prieſter und Krieger ihn zu Lehen hatten, die ihn der dritten Kaſte verpachteten.

Aus der Rivalität der Kaſten entſprang jedoch ein Bürgerkrieg, der einen Föderativſtaat der zwölf Nomen, die Dodekarchie, zur Folge hatte. Schnell genug ward dieſer Bundesſtaat in der Mitte des ſiebenten Jahrhunderts vor Chriſtus von Pſammetich zur Monarchie umgewandelt. Die ausgedehntere Schiffahrt, die Joniſchen und Kariſchen Miethstruppen, das unaufhaltſame Eindringen des Phönikiſchen Elementes, löſte nun den Staat auf, ſo daß ihn die Perſer ein Jahrhundert ſpäter zur Provinz ihres Reiches machen konnten. Die Empörungen der Aegyptier waren im Ganzen fruchtlos. Alexander eroberte das Land eben ſo ſchnell und unter den Ptolemäern verklärte ſich noch einmal der altägyptiſche Geiſt in reizender Durchdringung mit dem Helleniſchen zu künſtleriſchem und wiſſenſchaftlichem Glanze, bis er mit der ſchönen und wollüſtigen, geiſtreichen und phantaſtiſchen Kleopatra dem Römiſchen Regiment verfiel.

c) Der Gewerb- und Handelsſtaat.

§. 806.

Aegypten iſt das Land der Widerſprüche. Es ſtrebte ihre Auflöſung an, brachte es aber nur zur maaßvollen äußeren Syntheſe ihrer Extreme. Wie es durch die Aethiopen Afrika, durch die Semiten Aſien angehörte, wie es Bergland und Ebene als ein Nebeneinander vereinte, wie es halb unter, halb über der Erde bauete, wie ſeine Götter Thierhäupter auf Menſchenleibern trugen, wie es in der Sphinx umgekehrt das menſchliche Antlitz mit dem Löwenleibe verband, wie in ihm die Ueberfluthung des Nilſtroms mit fruchtbarer Ebbe abwechſelte, wie es lebend nur dem Tode diente, wie es ſeinen Oſiris bald vom Typhon getödtet, bald durch die Iſis wiederbelebt werden ließ, ſo war es auch als Staat eine in ſich gebrochene Einheit. Vom Prieſterſtaat ward es Militairſtaat; ſelbſt Kolonie ward es erobernd; von der Agricultur ging es zur Induſtrie; von continentaler Beſchränkung zum Seehandel, von kaſtenhafter Abgeſchloſſenheit zur Vermiſchung mit den Fremden fort. Es hatte ſchon die Kraft der Metamorphoſe.

Das Semitiſche Element, mit welchem die Perſer ſowohl als die Aegyptier kämpften, brachte in dem mittleren Local zwiſchen Perſien und Aegypten die höchſte Form der activen Völkergruppe hervor, den Induſtrieſtaat, der nothwendig zum Handelsſtaat, als Handelsſtaat zum Seeſtaat ward und als ſolcher zuerſt über die mediterraneiſche Thalaſſa ſich auf den Ocean wagte.

Dieſer Staat ward von den Phönikern begründet, die unter vielerlei Namen als Krethi, Plethi, Philiſtim, Pelasger, Allophylen u. ſ. w. bald hier bald dort erſchienen. Von andern Völkern, zuletzt von den Hebräern gedrängt, ſetzten ſie ſich an dem ſchmalen Küſtenſaum des Libanon feſt. Dem Ackerbau war dies Terrain nicht günſtig, bot aber treffliche Hafenſtellen. Die Purpurfärbereien in Tyrus und die Glasſchmelzereien in Sidon konnten ihre vielgeſuchten Producte ſchon am Ende des dritten Jahrtauſends vor Chriſtus von hier zu Schiffe verſenden. Der Continentalhandel ging von Indien in drei Straßen: nördlich über Balkh in Baktrien die Bamianſtraße nach dem nun verſchwundenen reichen Kolchis; ſüdlich mit Vermittelung von Transportſchiffen über den Perſiſchen und Arabiſchen Meerbuſen; in der Mitte über Babylon und Damaskus. Dieſe Straße mündete in die Häfen der Phöniker. Zur Geltung des Grundeigenthums geſellte ſich nun auch die des beweglichen Eigenthums; zur Gewalt des Stärkern die Liſt der Intelligenz; zur Unterordnung der Gemeinde unter den Centralſtaat demokratiſches Selbſtgefühl; zum Waffenzwang die Verführung des Goldes als des allgemeinen Repräſentanten des Werths aller Dinge. Der abſtracte, an der Scholle klebende Patriotismus hörte auf. Die Phöniker, mit Gewerb und Handel bis in weite Ferne beſchäftigt, mietheten ihre Truppen von andern Nationen und ſetzten an die Stelle der bloßen Eroberung die berechnende Koloniſation. In den Rieſenſtädten China's, Indiens, Meſopotamiens (Babylon, Ninive, Ekbatana), Aethiopiens und Aegyptens hatte die Befeſtigung durch Mauern und Thürme und die Anlage des Haupt-

Tempels und der Königsburg in der Mitte der Stadt den Charakter ausgemacht. Nun geſellten ſich Gewerbe, Handel und Lebensgenuß zum Stadtbau, erweiterten und veränderten ihn. Karthago z. B. hatte drei Quartiere: die Burg Byrſa auf dem höchſten Punct; die von Joniſchen Säulengängen eingerahmte Hafenſtadt Kothon, und Magara, wo ſich Fabrikgebäude, Villen und Gärten ausbreiteten. In allen fremden Städten hatten die Phöniker ihr eigenes Quartier. Ueberall traten ſie in der ihnen vortheilhafteſten Rolle auf. In Jeruſalem und Damaskus waren ſie z. B. die Fiſchhändler; fremde Armeen begleiteten ſie als Sclavenhändler, da man die Gefangenen, ihre Rache fürchtend, gern verkaufte; gelegentlich raubten ſie auch Menſchen, namentlich ſchöne Joniſche Jungfrauen, ſie in die Orientaliſchen Harems zu verkaufen. Hetären (die Kedeſchen) und lockere Tänzerinnen (die Ambubajen) verbreiteten ſich ebenfalls mit ihnen zur Corruption kindlicher Sitten.

Die eigentliche Herrſchaft der Phönikiſchen Stadtſtaaten befand ſich in den Händen der reichſten und angeſehenſten Familien: die fürſtliche Gewalt ſcheint ſehr beſchränkt geweſen zu ſein. Ein Senat wählte zwei Suffeten für die Ausführung ſeiner Beſchlüſſe. Civil- und Militairgewalt waren ganz getrennt. Zum Senat trat in ſpäterer Zeit noch ein Rath der Hundert und zu dieſem, in Karthago namentlich mit großem Nachdruck, die Volksgemeinde. Im relativen Uebergewicht bald des einen bald des andern dieſer Elemente und im letztlichen Sieg des demokratiſchen über das ariſtokratiſche beſteht die innere Geſchichte der Phönikiſchen Städte Sidon, Tyrus, Aradus, Biblus, Tripolis. Dieſe Städte waren unter ſich zu einem Föderativſtaat vereinigt, der in Tripolis ſeine Bundestagsſitzung hatte, allein wegen der Eiferſucht zwiſchen Sidon und Tyrus niemals zu beſonderer Energie gelangte, ſo daß die Aſſyrier, Perſer und Macedonier ihn ſich unterordnen konnten. Bei Salamis waren die Phöniker den Griechen die heftigſten Gegner.

Auf allen Inſeln und Küſten des Mittelmeers ſtreuten die Phöniker den Samen ihrer Bildung, Religion und Genußvirtuoſität aus. Die Tyriſche Kolonie Karthahadda d. i. Neuſtadt, gewöhnlich Karthago genannt, in der Mitte des nördlichen Küſtenſaums von Afrika gelegen, entfaltete das mercantiliſche Princip auf das Großartigſte. Sie trieb in Metallen, Früchten u. dgl. mehr Oekonomie- als Induſtriehandel, beherrſchte trotz der Hetrusker die Weſthälfte des Mittelmeers, hatte Comptoire in Ligurien, ſtand mit dem Mutterſtaat nach Oſten zu ſtets in freundlichem Vernehmen und wußte ſich durch mächtige, ſchlagfertige Heere und Kriegsflotten überall Achtung zu erzwingen. Die Soldaten als Miethstruppen wurden ſtreng gehalten, aber gut bezahlt. Feldherren waren freilich in ſpäterer Zeit durch die Entzweiung des Senats und des Pöbels, der in der Volksgemeinde das große Wort führte, ſehr genirt. Der Senat wollte Frieden und der Pöbel wollte immer Krieg. Dies üppige London der alten Welt betrieb die Koloniſation ſyſtematiſch. Keine Gelegenheit, keinen Ort ließ es unbenutzt. Durch egoiſtiſch kluge, wiewohl oft grauſame Maaßregeln, wußte es in Afrika bis zum Atlas hin, auf Sicilien, Malta, Sardinien, Corſica, den Balearen und der Iberiſchen Halbinſel ſeine Kolonieen in Abhängigkeit zu erhalten. Es war den Phönikern nicht um bloßes Herrſchen, ſondern um Ausbeutung der Cultur der Völker zu thun. Sie betrachteten daher den Krieg nur als Mittel zum Frieden und liebten den Weg der Verhandlung. Was die Alten dabei Punica fides nannten, würde heut zu Tage gewiß eine gewandte Diplomatie heißen.

3) Der Staat der freien Individualität.

§. 807.

China, Indien, Indochineſien haben an Perſien, Aegypten und Phönekien ihre parallele Entgegenſetzung. Alle dieſe Staaten ſind Nationalſtaaten, denn es iſt immer Ein Volk, welches als unmittelbarer Träger eines Princips auftritt. Allein ſo in ſich abgeſchloſſen, als dieſe Nationalitäten oft geſchildert werden, ſind ſie doch nicht. In China z. B. iſt die Tatarendynaſtie gar nicht ein angeſtammtes Fürſtenhaus, ſondern ein durch Eroberung octroyirtes, von der Chineſiſchen Cultur aſſimilirtes. In Indien bildet gewiſſermaaßen jede Kaſte ein Volk im Volke; wilde Ureinwohner, von denen noch jetzt in den Gebirgen des Dekan ſich Reſte finden, negerartige Stämme auf den Inſeln ſpielen hinein. Der Buddhismus iſt ſchon eine über die Nationalität hinausdringende Abſtraction, die zwar von der Indiſchen Nationalität ihren Urſprung nimmt, allein nicht blos Indiſche, ſondern auch Mongoliſche, Chineſiſche und andere Stämme in ſich aufnimmt. Der Perſiſche Staat erhebt ſich ſchon zu einem Völkercomplex, der den einzelnen ihm incorporirten Nationen ihre Sitten u. ſ. f. frei läßt, und ſie nur zum Kriegsdienſt und zu den Steuern gleichmäßig heranzieht. Der Aegyptiſche Staat zeigt ſchon Aethiopen, Semiten, Griechen an ſeiner Spitze und eine Auflöſung der Nationalität in eklektiſche Bildung. Die Phönikier endlich ſind als Fabricanten, als Handelsleute und Schiffer ſchon von vorn herein gegen das nationale Moment gleichgültiger, zerſtreuen ſich in Kolonieen und laſſen die Kraft des Einzelnen gewaltig erſtarken.

Die dritte Gruppe der Nationalſtaaten entwickelt daher eine noch größere Ueberwindung der Natürlichkeit, die in aller Nationalität das unmittelbare Band der einzelnen Staatsbürger ausmacht. Zunächſt geſchieht dies durch das theoretiſche Element der äſthetiſchen Bildung; zweitens durch das praktiſche Element der juriſtiſchen und militairiſchen Fertigkeit; drittens durch das dämoniſche Selbſtgefühl einer ſich ſchlechthin, theoretiſch und praktiſch, frei wiſſenden Individualität. So folgen ſich 1) die Griechen; 2) die Römer; 3) die Germanen.

Die Oberflächlichkeit des Geſchichtsſtudiums, die bei Vermuthungen über die Urgeſchichte, bei einzelnen Beziehungen ſtehen bleibt und namentlich durch abſtractes Vergleichen analoger Zuſtände, z. B. der Aegyptiſchen mit den Indiſchen, als wenn jene aus dieſen ſtammten, die größte Verwirrung anrichtet; die Vorliebe mancher Hiſtoriker für ein Culturcentrum, z. B. das Baktriſche oder Chineſiſche, aus dem ſie dann alle andere Cultur empiriſch ableiten; der Mangel an klarer Auffaſſung der entſchiedenſten Thatſachen, ſo daß ein ungerechter Skepticismus gegen die documentirte und pragmatiſche Geſchichte vornehm ſich benimmt und dafür in den Dogmatismus fictiver mythiſcher Urzuſtände, ethnologiſcher Vorgeſchichten ſich wirft, die oft nur auf der Combination einzelner Namen beruhen; insbeſondere aber die poſitive Unwiſſenheit ſo Vieler, die ſich auf philoſophiſche Betrachtung der Geſchichte eingelaſſen haben, ſind die Urſachen, die eine richtigere Würdigung gerade der Griechiſch-Römiſchen Welt in ihrem Verhältniß zur ſogenannten Orientaliſchen und im Zuſammenhang hiermit einen wahrhafteren Begriff der Jüdiſchen Geſchichte bisher zurückgehalten haben. Die ſogenannte Philoſophie der Geſchichte muß mehr, als geiſtreiches Reflectiren, ſie muß Erkennen der Wahrheit ſein.

a) Der Staat der äſthetiſchen Individualität.

§. 808.

Die bewußte Geſchichte fängt in China auf rein continentalem Boden an, geht zu den Indiſchen Halbinſeln fort, ſteigt von den Iraniſchen Hochebenen in die Meſopotamiſche, von den Aethiopiſchen Alpen in die Thebaiſche Niederung herunter und zerſtreuet ſich mit der Phönikiſchen Koloniſation auf die thalaſſiſchen Inſeln. Mit der freier aufſtrebenden Individualität tritt die Peninſularformation noch mehr in den Vordergrund. Das phrygiſch-lydiſche Kleinaſien iſt noch ſehr maſſenhaft und nach ſeiner Stellung mehr ein Land des Ueberganges und Völkerdurchzuges, als Sitz centraler und dauernder Culturkreiſe. Griechenland, Italien und Spanien aber zeigen ſich als ſehr vollkommene Halbinſeln. Die Griechiſche Halbinſel mit vielen Bergkeſſeln, Terraſſen, Thälern und Buchten geht von Nordweſt nach Südoſt ganz in die Zerſplitterung einer höchſt mannigfaltigen Inſelflur über. Die Italiſche wirft mit verſtändiger Sonderung einen nördlichen continentalen, ackerbauenden, und einen ſüdlichen, maritimen, dem Jäger- und Hirtenleben und dem Gartenbau gewidmeten Theil auseinander und hat große Inſeln neben ſich; die Iberiſche wird wieder maſſenhaft und entbehrt nach Weſten einer ihr correſpondirenden nahen Küſte. Italien zeigt ſich daher ſchon äußerlich durch ſeine centrale Lage zur Herrſchaft aller Länder um das Mittelmeer berufen, während Hellas durch ſeine abſolute Zerſtückelung den Gegenſatz gegen die Orientaliſche abſtracte Einheit, Spanien den Uebergang in die Oceaniſche Weite ausdrückt.

Die Griechiſche Individualität als die abſolut poetiſche und künſtleriſche war mit der Natur unmittelbar verſöhnt. Weder ließ ſie ſich von ihr als einem Schickſal beherrſchen, noch floh ſie dieſelbe als verunreinigend, ſondern gebrauchte ſie mit unbefangenem Sinn als Werkzeug oder ſuchte ſie in ihrer eigenthümlichen Trefflichkeit durch Pflege, Uebung, Schmuck plaſtiſch auszubilden. Keine ſteife Familienetiquette, wie in China, und doch Pietät; keine Kaſten, wie in Indien, aber die Handarbeit an einen Sclavenſtand ausgeſchloſſen und dem Freien der Genuß des Ganzen zugewendet; keine Klöſter und Mönche und doch Prieſter; keine Perſiſche despotiſche Militairverfaſſung und doch höchſte perſönliche Tapferkeit; keine Aegyptiſche Myſterien einer Hierarchie, aber allgemeine Bildung in Kunſt und Wiſſenſchaft; kein engherzig in's Gemeine herunterziehender Erwerbſinn, wie bei den Phönikern, und doch blühende Induſtrie, Handel, Kolonien, Seemacht. Statt der Orientaliſchen Maaßloſigkeit überall die Schönheit ſinnigen Maaßes in anmuthiger Beſchloſſenheit. Die Kalokagathie der innerſte Kern des Helleniſchen Muſenvolkes. Um ſo raſcher aber war der Verlauf der Griechiſchen Geſchichte von einer heroiſchen Periode durch eine politiſche zu einer moraliſchen, in welcher die Diplomatie an die Stelle des ſelbſtſtändigen Verfaſſungslebens trat.

α) In der heroiſchen Periode erſchien die Kraft der Individualität zunächſt in abenteuernder Unruhe, in Wanderluſt, in Seeräuberei. — Es folgte eine oberflächliche Vereinigung der Glieder des Achäiſchen Stammes zu gemeinſamen Unternehmungen, beſonders zum Trojaniſchen Kriege. — Ihr ſchloß ſich die Selbſtzerſtörung der alten, mit dem Volk nur locker verbundenen Königshäuſer durch Familienentzweiung an. Es wurden demokratiſche Verfaſſungen begründet.

β) In der zweiten politiſchen Periode wurden zuerſt die Verfaſſungen in ſich ausgebildet; dann aber wandte ſich der Helleniſche Geiſt wiederum nach Außen, den Orient in ſich zurückzuwerfen; mußte aber, wie einſt nach dem Trojaniſchen Kriege, nunmehr durch die Stammentzweiung wegen der Hegemonie ſich ſelbſt zerſtören.

In der Ausbildung der Verfaſſung unterſchied ſich die Doriſche und die Joniſche Richtung. Die Doriſche abſtrahirte von der Beſonderheit des Einzelnen, ordnete ihn der Allgemeinheit mit ſtrenger Zucht unter, und hatte noch ein Orientaliſirendes Moment. Sie prägte ſich am Stärkſten bei den Spartiaten aus, die weſentlich eine gegen die umgrenzenden Stämme militairiſch organiſirte Landmacht waren. Sie beruhete im Innern auf gleichmäßiger Theilung des Grundbeſitzes unter erbberechtigte, auch in den Frauen forterbende Familien, war alſo eine Ariſtokratie, die allmälig zur habſüchtigſten Oligarchie wurde. — Die Joniſche Richtung dagegen, in welcher der Helleniſche Geiſt ſeine Liebe zum Schönen auf das Freieſte entfaltete, und das Ganze wie den Einzelnen zum individuellen Kunſtwerk zu bilden ſtrebte, erſchien am Reinſten in den Athenäern, die weſentlich eine zum Betrieb von Gewerben und Künſten organiſirte Seemacht waren. Aus der Freiheit der Demokratie ging ſie zur leichtſinnigſten und verſchwenderiſchſten Ochlokratie über.

Durch Verbindung in ſogenannten Amphiktionien ſuchten ſich die einzelnen Staaten, in welche Hellas zerfiel, nach dem Princip der nachbarlichen Localität eine größere Einheit zu geben. Die Gefahr, in den Mediſchen Kriegen von der Despotie als der dem Weſen der Individualität widerſprechenden Staatsform erdrückt zu werden, vereinigte alle Helleniſchen Stämme zu dem Einen und gleichen Selbſtgefühl und Selbſtbewußtſein der Freiheit. Der erſte große Principienkrieg der Geſchichte war der Buddhiſtiſche Religionskrieg geweſen; dieſer Krieg gegen den großen König war der erſte politiſche Principienkrieg.

Allein eben dieſer Krieg zeigte den Mangel der Souverainetät des Ganzen. Jeder Helleniſche Staat für ſich war ſouverain und doch kam es im Kampf gegen die Perſer auf die Einheit aller dieſer Souverainetäten an. Der Staat, der den übrigen als Vorort vorantrat, wurde zum hegemoniſchen. Hieran knüpfte ſich die Entzweiung der Hellenen mit ſich ſelbſt, denn die Athenaiſche Hegemonie ward im Peloponneſiſchen Kriege durch die Spartiatiſche, dieſe durch die Thebaniſche geſtürzt.

γ) Der Kampf um die Hegemonie war daher ebenfalls ein Principienkrieg und zwar der dritte große Principienkrieg der Geſchichte, in welchem es ſich um die auf abſtracte Gleichheit gegründete Ariſtokratie und um die auf individuelle Freiheit gegründete Demokratie handelte. Aus dem Pathos der ſchönen Sittlichkeit ging der Helleniſche Geiſt zur moraliſchen Reflexion fort, durch Begeiſterung für die Idee des Guten, Gerechten und Schönen dem Einzelnen im wachſenden Sittenverderben einen innern Halt zu geben. Die Thebaniſche Hegemonie mußte an die Stelle des Bürgerthums ſchon das künſtliche Moment der Freundſchaft ſetzen und die Schlacht von Chäronea zeigte die heilige Schaar Mann vor Mann, wie ſie geſtritten, am Boden liegend.

Weil alſo Griechenland nicht aus ſich ſelbſt zu abſoluter Souverainetät ſich erheben konnte, ſo kam ihm dieſelbe von Außen, zunächſt durch Macedonien, deſſen König Philipp die Rache für Delphi's verletztes Heiligthum übernehmen mußte. Sein Sohn Alexander, vollkommen Griechiſch erzogen, helleniſirte den Orient, indem er Tyrus, Syrien, Aegypten, Perſien eroberte und bis zum Indiſchen Hyphaſis vordrang. Der Eklekticismus der Bildung, der die von ihm hervorgebrachte Völkermiſchung begleitete, ſchuf eine ausgedehnte Einheit des geſelligen Tons, in welchem der Griechiſche Geiſt überall zur Herrſchaft gelangte. Politiſch aber mußte er zur Diplomatie übergehen, die in der Intriguengeſchichte der Diadochenreiche einerſeits, in den Helleniſchen Conföderationen und Verſchwörungen zur Wiederherſtellung der alten Verfaſſungen anderſeits ihre erſte Schule fand.

b) Der Staat der praktiſchen Individualität.

§. 809.

Die äſthetiſche Individualität iſt noch, eben durch die Schönheit ihrer Erſcheinung, an die Natur gebunden. Die praktiſche Individualität abſtrahirt von der Natürlichkeit, abſtrahirt von der

Schönheit der Erſcheinung und reflectirt auf den Willen, der in ſeiner Selbſtbeſtimmung ſich mit andern Willen nur relativ, nur im Vertrage gleichſetzt. Die Perſon wird dies jedoch nur thun, ſofern der Inhalt der Willensbeſtimmung für ſie von Nutzen iſt. Die Geſchichte wird proſaiſch. Sie wird α) zum Kampf um das Eigenthum, in welchem der Wille ſich für den Willen äußere Realität gibt; β) zum Angriff und zur Vernichtung jedes fremden Willens; γ) zur Selbſtvernichtung durch den Widerſpruch des Einen abſoluten Willens mit dem Egoismus der vielen Willen.

α) Das Römiſche Volk iſt ſchon, ſeinem Urſprung nach, eine künſtliche Miſchung von Fragmenten anderer Stämme, die in einem Winkel Italiens zwiſchen den Hetruskern, Lateinern und Samnitern ſich vereinten. Sie waren keine Kolonie, wie Theben in Aegypten, wie Theben in Böotien, wie Karthago, Elea, Maſſilien u. ſ. w. Sie waren ein Zuſammenfluß zufälliger Art. Daher von Hauſe aus Mißtrauen und Vorſicht gegen Gewaltthat und Uebervortheilung. Die Haltung von Verträgen und Eiden ward die eigentliche Religion der Römer. Von räuberiſchen Anfängen gingen ſie jedoch bald zu Ackerbau über und gründeten eine Stadt, in welcher ſich die mehr und weniger Beſitzenden, die Patricier und Plebejer, mit ungleichen Rechten gegenüberſtanden. Der Gegenſatz der Ariſtokratie und Demokratie, welchen die Griechiſche Geſchichte noch an den Doriſchen und Joniſchen Stamm vertheilt hat, fällt hier in Einen Staat, in Eine Stadt als ein Claſſenunterſchied der Bürger. Die reicheren hatten urſprünglich die Geſetzgebung in Händen und die ärmern wußten ſich gegen Anmaaßung und Bedrückung zuerſt nur durch Drohung der Auswanderung zu ſchützen. Schritt vor Schritt erkämpften ſie ſich aber günſtigere Schuldengeſetze, Unterſtützung in Nothfällen, das Recht zur Verheirathung mit den Patriciern, Vertretung ihrer perſönlichen Freiheit durch Tribunat und Prätur, Antheil an der Geſetzgebung und ſelbſt an der Verwaltung des Cultus. Schon das eigenthümliche Verhältniß des Plebejers zum Patricier, wenn er deſſen Client wurde, enthielt den Durchbruch der Schranken beider Claſſen. Die äußerliche nur rechtliche Auffaſſung der Ehe, die unbedingte Gewalt des Vaters über die Kinder und das Streben der Plebejer, gegen die von den Patriciern feſtgehaltenen Inteſtaterbfolge das Recht des Teſtamentirens durchzuſetzen, gab der Form des Kampfes eine außerordentliche bis in das Innerſte der Familien dringende Härte.

β) Während aber Patricier und Plebejer mit einander um alle Stadien des Civil- und Criminalrechts kämpften, waren ſie nach Außen hin darin einig, alle Nichtrömiſchen Völker ſich zu unterwerfen und triumphirend ſich das Bewußtſein zu erwerben, daß kein dem ihrigen an wirklicher Macht überlegener Wille exiſtire. Zu Hauſe entwickelten ſie den ſchärfſten Advocatenverſtand, draußen die umſichtigſte und ausdauerndſte Tapferkeit, der weder die Italiſchen Acker- und Hirtenvölker, noch der Karthagiſche Handelsſtaat, noch die hochgebildete Helleniſch-Macedoniſche Welt zu widerſtehen vermochte. Zur Griechiſchen Cultur konnte ſich der praktiſche, proſaiſche Römer nur ſinnlich genießend oder dilettantiſch verhalten. Seine Siege corrumpirten ihn daher. Ehr- und Hab- und Genußſucht zerſtörten die altväteriſchen Tugenden.

γ) Hiermit ging die Geſchichte in den politiſch-ſocialen Kampf über. Die Perſon, welche mit jeder andern gleiche Rechte hat, unterſcheidet ſich von ihr äußerlich doch noch durch das Eigenthum, welches ſie beſitzt und gegen dieſen Unterſchied richtet ſich nun die Revolution. Der an ſich beſtehenden Gleichheit der Perſonen ſollte die Gleichheit des Beſitzes entſprechen. Durch die Eroberungen hatte man Land zum Vertheilen erhalten. Die Agrariſchen, unter verſchiedenen Formen erneueten, Geſetzvorſchläge bezweckten eine Gleichvertheilung des Grundbeſitzes und damit die Aufhebung des Proletariats.

Wie nun die Plebejer den Patriciern die Anerkennung der Gleichheit abtrotzten, ſo die Italiſchen Bundesgenoſſen den Römern das Recht der Civität, das ſpäterhin unter Caracalla ſogar allen Bürgern des Römiſchen Staats eingeräumt ward.

Eine weitere nothwendige Conſequenz des Princips der abſtracten Perſonalität war der Kampf der Sclaven um ihre Emancipation.

In der Auflockerung des Staats durch die Socialrevolution entwickelte ſich aus der republicaniſchen Form die abſolut monarchiſche, indem die in ihren Verhältniſſen ſchon nivellirte Welt der Souverainetät Eines Willens als eines wirklichen bedurfte. Der Kampf um den Beſitz der unumſchränkten, unvermeidlich gewordenen Herrſchaft ſteigerte ſich von Marius und Sulla durch Pompejus und Cäſar bis auf Antonius und Octavius hin. In Octavius endlich erreichte er ſein Ziel, die einzelne Perſon zum wirklichen Herrn der Welt zu erheben. In der Einzigkeit ſeiner Majeſtät hatte ſeine Willkur an Nichts eine Schranke, außer am Tode, den die geheime Polizei der Delatoren durch Entdeckung der ſtets gährenden Verſchwörungen zwar aufhalten, aber nicht unmöglich machen konnte. Der Widerſpruch zwiſchen der Vorausſetzung der Göttlichkeit der abſoluten Staatsperſon und der empiriſchen Bedingtheit ihrer zufälligen Individualität erzeugte zuerſt das Extrem der frechſten Despotie und Ausſchweifung, die bis zur Verrücktheit gingen; ſodann ſtoiſche Selbſtverleugnung und zuletzt gleichgültige Stumpfheit, deren Schwäche nur noch zu einem zweckloſen Verwüſten fähig war. In dieſem Zuſtande der Auflöſung war das Privatrecht die einzige Sphäre, die dem Einzelnen eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit ſicherte. Da jedoch die Selbſtſucht die Ehe vermied und mit dem Recht des Teſtamentirens die Erbſchleicherei und Giftmiſcherei ſich einniſtete, ſo war auch dieſe Sphäre entſittlicht.

Im bunten Durcheinander der wechſelvollen Langenweile ward der Selbſtmord aus Lebensſattheit gewöhnlich und die Anſchauung des Mordens in den Thierhetzen und Gladiatorſpielen das größte Vergnugen. Die kunſtreiche Betäubung der innern Verzweiflung, die raffinirte Aufreizung der Blaſirtheit in den Orgien myſtiſcher Cultur vereinigte Wolluſt und Grauſamkeit.

Da keine feſte Erbfolge beſtand und die Prätorianer auch außerhalb Roms Cäſaren erheben lernten, ſo war das ungeheuere Reich in einem beſtändigen Schwanken begriffen und unterlag den Völkern, die es in ſeine Legionen aufgenommen hatte. Die

Kelten waren noch von den Römern in Iberien, Gallien und Britanien beſiegt; die Germanen aber beſiegten die Römer; Arminius, ein von den Römern im Kriegsdienſt gebildeter Cherusker, vernichtete den Römerfeldherrn Varus inmitten Deutſchlands.

c) Der Staat der ritterlichen Individualität.

§. 710.

Die Germaniſche Individualität iſt urſprünglich dämoniſch, d. h. von einem ihr ſelbſt nicht verſtändlichen, maaßloſen Freiheitsgefühl durchdrungen. Dies Freiheitsgefühl war als dämoniſches nicht blos wilde Rohheit, ſondern mit der Ahnung der Tiefe des Willens erfüllt. Die freiere, ehrenvollere Stellung des Weibes war hiervon der thatſächliche Ausdruck. Der Germaniſche Staat war anfänglich ein *Föderativſtaat*. Jeder darin verbündete Stamm hatte den Heerbann zu leiſten. Zu außerordentlichen kriegeriſchen Unternehmungen folgte man als *Mann des Mannes* frei gewählten Führern. Die Theilung des eroberten Landes legte den Grund zur *Feudalverfaſſung*, indem die Demokratie der gemeinen Freien, die Ariſtokratie der eigentlichen Vaſallen (Geſellen) und die Monarchie des Lehnsherrn ein eigenthümliches Ganze ausmachten.

Die Germanen beendigen die Reihe der eigentlichen Nationalſtaaten, denn ſie ſind zunächſt ohne Beziehung auf das Chriſtenthum zu faſſen, wie Cäſar und Tacitus ſie ſchildern und, wie ſie in den Scandinaviſchen Urſagen, in der Edden, in Sturleſons Heimskringla und in den erſten acht Büchern des Saxo Grammaticus, namentlich aber auch in ihren eigenen Geſetzbüchern, erſcheinen. Das Eigenthümliche der Germanen wird man, im Unterſchied von den Alten, den Juden, Kelten und Slaven, immer nur in der ſubjectiven Tiefe finden können, die wir mit einem nur Deutſchen Ausdruck *Gemüth* nennen, woraus alle Tugenden wie alle Laſter der Deutſchen Stämme entſpringen. Gegen die äſthetiſche Individualität des Griechen, gegen die praktiſche des Römers, kann die gemüthvolle Ueberſchwänglichkeit des

Germanen im Allgemeinen am Zweckmäßigſten als ritterliche bezeichnet werden, denn im Ritterlichen drücken wir theils die ſubjective Sprödigkeit, die *Unendlichkeit des Eigenwillens*, theils die Unterordnung unter eine *Lebensregel* aus, die über die Schranke der Nationalität durch das Princip *freier Genoſſenſchaft hinausgeht*. Der Perſer hatte etwas Ritterartiges, die antike Welt nicht. Ritterlichkeit mit der *Verehrung* des rechtlich gleichgeſtellten Weibes und der Erregbarkeit des *Ehrgefühls* kennt nur der Germane.

Wie mächtig aber auch die friſche Kraft der Germanen war, ſo würde ſie doch gegen die Bildung und Kriegskunſt der Oſt- und Weſtrömer nicht haben aushalten können und ſich in Trotz und Wanderluſt, ja ſelbſt in ſinnlicher Wüſtheit, verzehrt haben, wäre nicht das Chriſtenthum ihre Rettung geworden, ihre Individualität durch die Univerſalität des Begriffs der Menſchheit zu verklären. Das Chriſtenthum aber ging aus dem Judenthum hervor. Im Judenthum erhob ſich die Nationalität dadurch über ſich ſelbſt, daß ſie den Willen des Einen Gottes als ihr Geſetz erkannte. Daß dennoch ſeine Nationalität eine ſo ſcharf ausgeprägte wurde, lag in der Einzigkeit dieſes geiſtigen Factums. Gegen den *Glauben* ward die Natürlichkeit der Abſtammung das ſecundäre Moment, doch die *Juden* eben hatten ihn zuerſt.

II.

Der theokratiſche Staat.

§. 811.

Die Beſonderheit der Völker ſoll ſich in der Allgemeinheit der Menſchheit aufheben. Die Nationen der alten Welt kamen im Römiſchen Reich zur Auflöſung ihrer Nationalität; es blieben nur die atomiſtiſchen Perſonen in der abſtracten Gleichheit des Privatrechts übrig. Die Völker ſchieden ſich von einander als gebildete und barbariſche. Die Vermittelung der nationalen Individualität mit der Einheit der Gattung fiel in ein Volk, das in der *Mitte* aller Völker der alten Welt als das Odium generis humani im Jordanthal ſich abgeſchloſſen hatte. Dies

Thal iſt nach Oſten hin durch Klippengebirge und Wüſten, nach Süden durch das todte Meer, dem Andrang der ſchwärmenden Reiterſchaaren Syriens und Arabiens ſchwer zugänglich gemacht. Nördlich umhegt es der Libanon und Karmel. Mit dem Meere ſteht es in keinem Verhältniß, theils weil ein Höhenzug es von der Küſte abgliedert, theils aber und vornämlich, weil ſein Hauptſtrom, der unſchiffſame Jordan, vom Geneſarethſee ab durch zahlloſe Klippen mit vielen Schnellen und Katarakten in das düſtere Grab des vulcaniſchen Asphaltſees ſich fortwindend, nicht in das Mittelmeer ausfließt. Palaſtina, nur dreißig Meilen lang, zwanzig breit, enthält in ſeiner engen Abgeſchloſſenheit vom waldreichen Libanon ab, den die majeſtätiſche Ceder krönt, bis zum todten Meere, in welches heißdampfende Schwefelbäche ſich ergießen und auf deſſen ödem Oſtrandgebirge nur der Steinbock und Klippendachs hauſen, faſt alle Naturformen und Klimata, in contraſtirender und eigenthümlich abgeſtumpfter Weiſe. In dieſer Hülle barg die Natur das Volk, das ſich als das Volk der Völker wußte, als das Volk des Einen wahren Gottes, um das alle Völker ſich einſt ſchaaren würden. In dieſem abſolut welthiſtoriſchen Volke, dem Myſterium der Weltgeſchichte, kam es innerhalb der Nationalität zum Bruch mit derſelben.

Die Geſchichte der Nationalſtaaten von China und Indien, von Perſien und Aegypten, von Griechenland und Rom, iſt ein in ſich fortſchreitendes Ganze, in welchem die Juden nur accidentell bald mit dieſem bald mit jenem Volke ſich berühren. Sie aber in dieſe Geſchichte einzureihen iſt ganz falſch, denn ſie ſind das Volk der Abſonderung, das ſich mit dem Gedanken des Einen unſichtbaren Gottes von der geſammten erſcheinenden Natur wie von der Geſchichte als einem endlichen Pragmatismus losgeriſſen und an die Stelle des Schickſals als eines Fatums die Teleologie des ſelbſtbewußten göttlichen Willens geſetzt hat.

Einerſeits iſt es richtig, daß die jüdiſche Geſchichte zu der der ethniſchen Völker die Parallele ausmacht und beide Entwicklungen bei dem gleichen Reſultat anlangen. Der Helleniſche Zeus, von welchem die Philoſophen kurzweg als dem Gotte ſprechen, das Römiſche Numen Supremum und der Israelitiſche Jehovah, drücken ziemlich dieſelbe Abſtraction aus und Griechen, Römer und Juden waren gleich ſehr der Erlöſung von dem Wahn begriffen, das Weſen Gottes als ein dem Menſchen heterogenes anzuſehen. Am Kreuz des Gottmenſchen vereinigten ſie ſich im gleichen Spott der ironiſchen Inſchrift.

Andrerſeits aber darf über jenem Parallelismus des umgekehrten und doch zum ſelben Ziel führenden Entwicklungsganges nicht vergeſſen werden, daß im Monotheismus gegen den Ethnicismus das höhere Moment der Freiheit von der dämoniſchen Naturgewalt liegt und hiedurch die Geſchichte einen verſtändigen Charakter empfängt. Der Wille ſucht nun freilich ſich als Willen auch dadurch recht geltend zu machen, daß er der Natur Gewalt anthut, wie in der Beſchneidung, in den Speiſegeſetzen u. ſ. w. Der Jude iſt nicht ſowohl durch die fleiſchliche Abſtammung von Abraham, als durch den Glauben an Jehovah Jude. Dies Glauben, welches den Proſelytismus möglich machte, iſt die höhere geiſtige Baſis, die mit dem Monotheismus auftritt.

Von dieſem Standpunct aus entwickelt ſich nun die theokratiſche Staatsverfaſſung als die Beſonderheit der Mitte zwiſchen dem individuellen Egoismus der Nationalſtaaten und dem Univerſalismus des Humanitätsſtaats.

Eben deshalb aber iſt dieſe Entwicklung eine doppelte 1) nämlich, den Nationalſtaaten gegenuber eine ſelbſt nationale in der Jüdiſchen Theokratie: 2) dem Humanitätsſtaat gegenüber eine eklektiſche in den Collectivvölkern der Muhammedaniſchen Theokratie.

1) Die Jüdiſche Theokratie.

§. 812.

Der qualitative Unterſchied des Hebräiſchen Staates von den bisherigen Nationalſtaaten beſteht in der Theokratie deſſelben, indem Gott ſelbſt als der unmittelbare Geſetzgeber und Führer des

Volkes als ſeines Volkes gewußt wird. Seiner Souverainetät ordnet ſich das patriarchaliſche Moment der Familie, das Moment des Stamm- und Kaſtenunterſchiedes, das Moment der prieſterlichen Ariſtokratie, das der fürſtlichen Monarchie, ja ſelbſt das des Eigenthumsrechtes unter, ſofern das Land Kanaan als ein Lehen Gottes an ſein Volk genommen wird. Alle Glieder des Volkes ſind daher an ſich Prieſter und jeder kann, falls Gott ihn dazu erwählt, Prophet ſeines Willens werden. Die Theokratie iſt weſentlich demokratiſch. Der Zweck der Geſchichte iſt die Heiligung des Volkes, das Gott ſeinem Dienſt ausſchließlich gewidmet hat; die Heiligung aber beſteht eben im Wiſſen ſeines Wiſſens und im Wollen ſeines Wollens.

§. 813.

In der Geſchichte der Juden iſt a) das Moſaiſche Judenthum b) von dem Talmudiſchen Judenthum zu unterſcheiden; jenes haftet noch an dem Localſyſtem der Paläſtinenſiſchen Natur; dieſes hat ſich in der Zerſtreuung der Juden unter die Völker den Sitten und Culturen derſelben angeſchmiegt.

a) Das Moſaiſche Judenthum.

§. 814.

Das Moſaiſche Judenthum hat α) eine Orientaliſche; β) eine Helleniſche; γ) eine Römiſche Epoche durchlebt.

α) Die Orientaliſche beginnt mit dem nomadiſchen Patriarchenthum der Abrahamiden. Von Kanaan wandern die Juden nach Unterägypten, wo ſie unter den Hykſos leben, bis der Druck ſie zur Rückauswanderung treibt. Sie erobern Kanaan unter der Führung heroiſcher Suffeten und theilen das Land unter ihre Stämme. Der Grundbeſitz wurde zum Regulativ der Verfaſſung und der Ackerbau und Weinbau zum Culturhebel. Von lauter feindlichen Völkern umringt, mußte die Centraliſation der Nationalſouverainetät in einer fürſtlichen erfolgen, mit welcher das Steuerſyſtem, die Beamtencontrole und eine Militairordnung ſich entwickelte. Nun erſt geſtaltete ſich, dem Königthum gegenüber, das biſherige demokratiſch-prophetiſche Element und die prieſterliche Function des Levitiſchen Stammes zu einer abgeſchloſſenen Hierarchie, die Jeruſalem und den hier von David und Salomo erbaueten Tempel zum abſoluten Centrum des Staats machen wollte. Dieſe Tendenz bewirkte den Abfall der nördlichen Stämme, welche das freie Opfer auf den Höhen feſthielten, ſich in Sichem eine Hauptſtadt gründeten und dem Phönikiſchen Element ein beträchtliches Uebergewicht gaben. — Israel oder Ephraim zerfiel mit Juda, das nämlich mit Benjamin an der Davidiſchen Erbfolge feſthielt, während Israel, das in Jerobeam einen Beamten Salomo's auf den Thron geſetzt hatte, Wahlreich blieb. Umſonſt bemüheten ſich die Propheten, Ephraim und Juda zu vereinen. In ihrer Entzweiung unterlagen beide der Aſſyriſchen Macht, die ſie nach Babylonien verpflanzte, wo ſie ſich mit dem Perſiſchen Element befreundeten. — Dieſe Epiſode bildet das Seitenſtück zum früheren Aufenthalt des Jüdiſchen Volks in Aegypten. In Aegypten war es, als Familie eingewandert, erſt zum Volk erwachſen. Nach Babylonien ward es geworfen, nachdem es bereits Staat geworden. Der Aufenthalt daſelbſt gewährte den Juden vollkommene Freiheit mit Ausnahme der Rückkehr, bis Kosroës nach ſiebzig Jahren ihnen dieſe erlaubte. Viele blieben in Babylonien und unterſtützten den Rückgang nur mit Geldbeiträgen. Unter Anfeuerung von Propheten, wie Jeſaias und Jeremias, und unter Leitung ſelbſtgewählter Cheis fingen ſie an, ſich wieder in Paläſtina anzuſiedeln und den Tempel wieder zu erbauen. Jetzt erſt erlangte das unter dem Könige Joſiah angeblich im Tempel von einem Prieſter aufgefundene ſogenannte Moſaiſche Geſetzbuch ſeine ganze Geltung und erſt in dieſer Periode kann die merkwürdige Einrichtung des Sabbathjahres, die agrariſche Geſetzgebung des Jobel- oder Halbjahres und der freiwillige Uebergang des Geſindes von bedingter Knechtſchaft zu unbedingter zu völliger Beſtimmtheit und Ausführung.

β) Auf dieſe Orientaliſche Periode folgt ſeit Alexander dem Großen eine Helleniſche, indem die Juden durch den Kampf der eben ſo gebildeten als ritterlichen Makkabaer ſich zu politiſcher

Selbſtſtändigkeit und zum höchſten Glück, deſſen ſie fähig waren, emporhoben.

γ) Dennoch konnten die Juden den Römern nicht widerſtehen. Beſonders war es Herodes, welcher die Romaniſirung ſeines Volks durchzuſetzen ſtrebte und dem Kampf mit den Phariſäern ſeine ganze Familie opferte. Nach ihm hatte das Fürſtenthum keine Bedeutung mehr und das Volk zerſplitterte ſich in Parteien. Nicht nur reproducirte ſich der frühere Gegenſatz von Jsrael und Juda in dem des Samaritaniſchen und des Hieroſolymitaniſchen Cultus, ſondern es traten auch folgende Richtungen hervor: αα) die hierarchiſch-levitiſche Partei, die ſich immer mehr in der Perſon des Hohenprieſters, deſſen Würde ſogar erblich ward, concentrirte, und welcher das Meſſiasgläubige Volk anhing, ββ) die Partei der Phariſäer und Sadducäer, als die ſtricte und laxe Obſervanz der Geſetzerfüllung; γγ) die Partei der Eſſener, welche durch Askeſe vorzüglich auf Reinheit der Geſinnung hinarbeitete. Dieſe Parteien ſind die welthiſtoriſchen Typen der Parteien aller religiöſen Revolutionen geworden.

b) Das Talmudiſche Judenthum.

§. 815.

Schon ſeit dem Babyloniſchen Exil hatten die Juden ſich gewöhnen müſſen, von den Bedingungen ihrer Heimath für ihren Cultus zu abſtrahiren. Dies möglich zu machen, war einerſeits zur Ergänzung des Moſaiſchen Geſetzes eine mündliche Ueberlieferung von Ritualvorſchriften entſtanden, andererſeits die Tradition einer mehr philoſophiſchen Faſſung der kirchlichen Dogmatik. Aus der ſchriftlichen Fixirung derſelben bildete ſich die Sammlung dort der talmudiſchen, hier der kabbaliſtiſchen Schriften.

Nach Jeruſalems Zerſtörung und nach Unterdrückung der ſpätern Aufſtände ward die Verbreitung der Juden unter andern Völkern immer größer und damit auch die Bedeutung der Tradition. An die Stelle des Grundbeſitzes trat die fahrende Habe, an die des Ackerbau's Gewerb und Handel und veränderte die

Lebensart des Juden völlig. Ohne politiſche Selbſtſtändigkeit, von den übrigen Nationen als Paraſit bald mehr bald weniger tolerirt, nirgends als urbarmachender Koloniſt auftretend, ward er, der einſt ſo kriegeriſch geweſene, furchtſam, geſchmeidig, durch Liſt erringend, was zu fordern ihm verſagt war. Er exiſtirt ſeitdem nicht mehr als Staat, aber doch noch als Nation und als kirchliche Gemeinde. Er iſt der Träger aller Socialpolitik geworden.

In dieſer eigenthümlichen Stellung macht das Jüdiſche Volk unter allen übrigen Völkern ein bedeutendes Bildungsferment aus und repräſentirt ihnen den lebendigen Glauben an den Einen, unſichtbaren Gott, an ſeine Offenbarung und Wundermacht. Den verſchiedenſten Culturen ſchmiegt es ſich an, ohne darüber ſeine Stammſitte aufzugeben, ohne ſeinen Mittelpunct in ſich zu verlieren. Aeußerlich zurückgeſtellt, hat es dennoch das Bewußtſein, das zur Herrſchaft über alle Völker auserwählte Volk zu ſein.

Seine Entwicklung ſchwankt ſeitdem *α*) zwiſchen dem einfachen Moſaismus der Karaiten, die ſich auf Befolgung der allgemeinſten Beſtimmungen des Pentateuch beſchränken; *β*) zwiſchen dem Babyloniſchen Talmudismus, deſſen rigoroſe Befolgung das Weſen der Rabbaniten ausmacht und *γ*) zwiſchen philoſophiſch-moraliſchen Theorien, wie ſich dieſelben theils, ſeit Moſeh dem Maimoniden, Ariſtoteliſch, theils ſeit Spinoza pantheiſtiſch, theils ſeit Moſes Mendelsſohn deiſtiſch geſtaltet haben. Die ſogenannte Emancipation der Juden hängt einerſeits davon ab, daß ihnen dieſelben Pflichten, aber auch dieſelben Rechte mit allen übrigen Bürgern des Staats, worin ſie leben, eingeräumt werden; andererſeits aber auch davon, daß ſie die oft kleinlichen Beſtimmungen des Talmud und diejenigen Vorſchriften des Moſaiſchen Geſetzes aufgeben, die nur in Palaſtina einen Sinn haben und nunmehr ohne allen religiöſen oder ethiſchen Gehalt ſind. So lange die Juden durch das Gewicht, was auf das Gleichgültige als die Umzäunung des Geſetzes gelegt ward, unter den andern Völkern ſich vereinſamen ſollten, hatte dieſe Werkheiligkeit einen Werth für ſie. Bei politiſcher Gleichberechtigung und freundlicher Stellung in der bürgerlichen Geſellſchaft wird ſie nicht blos überflüſſig, ſondern hemmend.

Die in dieſem Kampf des Judenthums mit ſich ſelbſt liegende Negation ſeiner nationalen Particularität hat der Islam äußerlich vollbracht.

2) Der Islam.

§. 816.

Der Islam iſt diejenige Form des theokratiſchen Staats, wie ſie dem Chriſtenthum gegenüber ſich geſtaltete. Das Judenthum war auf Eine Nation beſchränkt, wenn auch ſpäter der Proſelytismus geſtattet wurde. Der Islam nimmt Jeden ohne Unterſchied der Nation in ſich auf, der ſeinen Glauben adoptirt. Er hat alſo eine vollkommen *ideelle* Baſis und iſt dadurch fähig, über viele Nationen hin ſich auszubreiten.

Als das Judenthum am Ende des fünften Jahrhunderts n. Chr. ſeine traditionellen Sammlungen geſchloſſen hatte, als ganz Vorderaſien in einem Zuſtand gänzlicher Verödung, geiſtiger Zerſplitterung, ſtumpfer Reſignation ſich befand, ward durch den Arabiſchen Kaufmann Muhammed noch ein letzter Verſuch gemacht, die verſchiedenſten Nationalitäten und Bildungen in der Einheit eines Glaubens zuſammenzufaſſen, der ſich durch leichte Verſtändlichkeit für die intellectuelle Trägheit und durch Sinnlichkeit für die Genußſucht empfahl. Dieſer Glaube war über die ethniſchen Religionen durch das Feſthalten an der Einheit und Geiſtigkeit Gottes hinaus; das Judenthum überbot er durch Vermeidung eines verwickelten Ceremonialgeſetzes und Zulaſſung aller Nationen, entbehrte aber der Schönheit der erſtern und der Heiligkeit des zweiten.

Die Verfaſſung des Muhammedaniſchen Staates iſt im Weſen theokratiſch, weil das politiſche und bürgerliche Geſetzbuch mit dem religiöſen als der Offenbarung des göttlichen Willens zuſammenfällt, der Form nach aber trotz der Gleichheit der Gläubigen iſt ſie *despotiſch*, weil an die Stelle des unſichtbaren ſouverainen Gottes in der Wirklichkeit ſein Prophet und nach dieſem der Khalif tritt. In der Verwaltung, namentlich in der Steuererhebung und Polizeiordnung, ſetzt ſich dieſer Despotismus durch alle Sphären hin fort.

Der Islam ſoll, ſeinem Anſpruch nach, alle Völker in ſich aufnehmen, iſt aber in Wahrheit nur dazu beſtimmt, auf der Oſthemisphäre zwiſchen den untergehenden Naturreligionen und zwiſchen dem Chriſtenthum in Afrika und Vorderaſien die Mitte auszufüllen. An den Polen hat er keinen Sinn mehr. Den Grönländer und Peſcheräh kann die Schilderung ſeines Paradieſes nicht mehr reizen.

Die Geſchichte der Muhammedaniſchen Staaten verläuft ſich ſo, daß ein vom Islam ergriffenes Volk, fanatiſch erregt, für die Ausbreitung deſſelben ſich zuerſt nach Außen wendet, alſo erobert; die eigenthümlichen Culturelemente, die es in dem beſiegten Volk vorfindet, ſchnell verarbeitet, aber nach dieſer kurzen Blüthe in geiſtige und ſittliche Erſtarrung verſinkt. Weil der Islam aber der Individualität einen weiten Spielraum läßt, ſo haben ſich allerdings große und ſchöne Charaktere auf ſeinen Boden bilden können.

III.

Der Humanitätsſtaat.

§. 817.

Die theokratiſche Staatsform ſetzt ſchon die abſolute Nothwendigkeit des Willens, aber noch in der Form eines von Außen an den Menſchen kommenden, daher dem Inhalt nach für ihn zufälligen Geſetzes, wenn gleich er deſſen ſchlechthinnige Verbindlichkeit, weil es der Wille des Einen Gottes, anerkennt. Die Entzweiung, welche hierdurch im Menſchen zwiſchen der Heiligkeit des Geſetzes und der beſchränkten Einzelheit und Natürlichkeit ſeines Willens entſteht, hebt ſich in dem Selbſtbewußtſein der Freiheit als der eigenen Nothwendigkeit des Willens auf, zu welcher alle Menſchen ſich als zu ihrem Weſen auf gleiche Weiſe verhalten. Dies Selbſtbewußtſein der Freiheit und Gleichheit aller Menſchen in der Einheit des göttlichen Geiſtes als ihrer Wahrheit iſt und wird der Menſchheit durch die chriſtliche Religion als die Weltreligion vermittelt. Nicht, weil der Menſch Römiſcher Bürger iſt, nicht, weil er von Abraham ſtammt, nicht, weil er an Allah und Muhammed glaubt, iſt er andern gleich, ſondern kategoriſch, weil er Menſch iſt. Der Staat wird daher aus dieſem Princip heraus der Humanitätsſtaat, der die Individualität der Einzelnen und die Particularität der Völker in die ihrer Allgemeinheit bewußte Menſchheit verklärt. Der Humanitätsſtaat mußte aber eben deswegen die Vorausſetzungen, die er in ſich aufhebt, noch einmal innerhalb ſeines Princips wiederholen, um ſie gründlich zu überwinden. In der modernen Geſchichte coordiniren ſich die Nationen und gelangen nur vorübergehend zu einer relativen Hegemonie, weil ſie ſich der Idee der Menſchheit ſubordiniren.

§. 818.

a) Das Princip der Nationalität war ſchon durch das Nivellement des Römiſchen Kaiſerreichs factiſch gebrochen, trat jedoch in den Germaniſchen Völkern noch einmal mit naturwüchſiger Gewalt hervor. Die Wanderungen derſelben und die Abhängigkeit, in welche ſie von der Griechiſch-Römiſchen Cultur geriethen, bewirkten äußerlich, ſo wie ihre zwar rohe doch gemüthvolle Freiheitsliebe innerlich, eine frühe Aufgeſchloſſenheit für die chriſtliche Religion, deren welthiſtoriſche Träger ſie wurden. Der Byzantiniſch-Römiſche Staat, als der Uebergangsſtaat aus der antiken Welt in die moderne, konnte das Princip der Humanität nur erſt als Staatskirche, nur erſt negativ als mönchiſche Heiligkeit, in ſich aufnehmen, während die Germanen poſitiv die ganze Fülle ihrer ſubjectiven Unendlichkeit mit ſeinem abſoluten Gehalt vermählten.

§. 819.

b) Das Princip der Theokratie wurde nun durch das Römiſche Papſtthum, oft mit ausdrücklichem Zurückgehen auf Beſtimmungen der Moſaiſchen Geſetzgebung, durchgebildet. Die Germaniſchen Feudalſtaaten entwickelten das Ritterthum weſentlich im Dienſt der Kirche. Es ſchützte ſie gegen den Islam, deſſen Fanatismus es in ſeine Schranken aus Europa zurückwies. In den Kreuzzügen wollte es Paläſtina für dieſelbe erobern. Gegen die Juden verhielt ſich dieſe chriſtliche Theokratie, während ſie ihre Einrichtungen reproducirte, mit grauſamer Härte negativ, weil ſie in ihnen die fluchbeladenen Mörder ihres Stifters erblickt. Aber auch gegen die Natur verhielt ſie ſich negativ, weil ſie in ihr das Element des Böſen verfolgte. Sie blieb unfrei gegen das Sinnliche, verleugnete es mit gewaltſamer Abſtraction und konnte doch von ihm als dem Mittel ſeiner geiſtigen Erhebung nicht loskommen.

§. 820.

c) Der wirkliche Humanitätsſtaat konnte daher erſt beginnen, nachdem ſich mit der Gemeindeverfaſſung der *bürgerlichen Geſellſchaft* die Gewerbe und der Handel, die Kunſt und Wiſſenſchaft entwickelten. Die Deutſche, im Bürgerſtand wurzelnde *Reformation* befreiete den Geiſt von dem Vorurtheil beſchränkter Nationalität und Verachtung der Natur, indem ſie die Geſtalt Chriſti in ihrer wahrhaften Urſprünglichkeit als das *abſolute Ideal jedes Menſchen* hervorhob. Die Wiſſenſchaft trat in dieſem Proceß mit ſo nie dageweſener Macht hervor und *klärte* die Menſchheit über ihre *Beſtimmung auf*. Um die Vernunft mit Bewußtſein in die Wirklichkeit einzubilden, mußten die Staaten des chriſtlichen Europa die Hierarchie und das feudale Ritterthum negiren. Die Welt wurde daher, der träumeriſchen und fanatiſchen Phantaſie des Mittelalters gegenüber, werkthätig und proſaiſch. An die Stelle der chriſtlichen abſtracten Univerſalmonarchie traten die Nationalſtaaten als Momente eines Europäiſchen Staatenſyſtems, das, zunächſt unter der äußerlichen Form eines mechaniſchen Gleichgewichts, jedem einzelnen Staat ſeine Selbſtſtändigkeit zu ſichern bemüht war.

Die *Gleichheit* der Staatsbürger, die bis dahin nur als religiöſe in der kirchlichen Gemeinde und auch in dieſer wegen des Gegenſatzes der Kleriker und Laien nur als eine Vorſtellung exiſtirt hatte, wurde von dem monarchiſchen Abſolutismus durchgeführt.

Die Monarchie als abſolute ſtellte durch den Glanz des Hoflebens, worin ſie die zu Edelleuten depotenzirten Ritter hineinzog, die Ariſtokratie unter ihre unmittelbare Controle; machte ſich durch ſtehende Heere von ihrer zufälligen Hülfe unabhängig; förderte die Induſtrie und mit ihr zwiſchen Erbadel und Pöbel einen gebildeten Mittelſtand; erhob ſich durch eine büreaukratiſche Verwaltung zu reichern Geldmitteln und hielt durch eine ausgedehnte, ſogar geheime Polizei in den Einzelnen das Bewußtſein ihrer Verantwortlichkeit und Bedeutendheit für das Ganze rege.

Durch dieſe Entwicklung, die ihr einen ſchwachen Nachglanz Orientaliſcher und Römiſcher Fürſtenherrlichkeit ſchuf, ſtürzte ſich die abſolute Monarchie, indem die Hofetiquette ſie der Volksſitte entfremdete; das ſtehende Heer ſeines Uebermuthes und ſeiner Koſtſpieligkeit wegen den Bürgern verhaßt ward; die Steuerlaſt immer drückender anwuchs, ſo daß der Bauer und Bürger darbte, während die Höfe in frivolem Luxus ſchwelgten; die Beamten ſich als den eigentlichen Staatszweck betrachteten und den Bürger zum blos gehorchenden Subject, zum willenloſen Unterthanen den gradirten; die Polizei endlich alle Gemüthlichkeit individueller Freiheit durch ihre Spionage und Angeberei vernichtete; von der Immoralität und maaßloſen Willkür, welche einzelne Souveraine ſich geſtatteten, ganz zu geſchweigen.

Die Revolution, durch welche der Geiſt ſich zu retten ſuchte, ſchlug den durch und durch verunſittlichten Polizeiſtaat in Trümmer und proclamirte, durch die Vermittelung des Chriſtenthums dazu inſpirirt, die Rechte der Menſchheit, die Brüderlichkeit der Menſchen, die Religion der Vernunft und die in der Kirche ſchon beſtehende Repräſentativverfaſſung. Die Geſchichte hat ein bewundernswürdiges Gedächtniß für die Laſter und Tugenden, für die böſen und guten Handlungen der Menſchen, wenn wir, die wir ja ſo wenig wiſſen, ſie auch nicht in ihrem Pragmatismus völlig zu überſehen vermögen. Die Geſchichte iſt in der ſteten Kriſis des Guten vom Böſen die unmittelbarſte dramatiſche Poeſie und bis in die einzelnen Momente hin conſequent. Die Reformation brach durch, als die Tiefe des Geiſtes, die Verſöhnung des Menſchen mit Gott, im Ablaßkram der frivolſten Veräußerlichung preisgegeben war. Die Revolution brach durch, als das Recht, vom Gericht verurtheilt zu werden, durch die lettres de cachet vernichtet und das Leben jedes Bürgers abſoluter Unſicherheit, vollkommenſter Rechtsloſigkeit überantwortet war. Der Tag, an welchem Luther ſeine Theſen an die Thür der Wittenberger Schloßkirche ſchlug, und der Tag, an welchem die Zerſtörung der Baſtille die Opfer ſouverainer Willkür befreiete, bleiben Triumphtage im Kalender der Menſchheit.

Unter furchtbaren Wehen ringt ſie jetzt, den Staat freier Sittlichkeit zu organiſiren. Die Völker wiſſen jetzt, was ſie auf Erden ſollen. Die Erde liegt ihren Blicken offen. Die geheimnißvolle Kraft der Ferne und Fremde iſt verſchwunden, die Natur dem Begriff nach unterworfen, das Recht jedes Menſchen auf menſchenwürdige Exiſtenz anerkannt. Die Kraft der Vernunft im Gewirr der Religionen und poſitiven Rechte iſt immer größer und die Nothwendigkeit, das Weſen des Chriſtenthums als die vernünftige Liebe zu realiſiren, immer dringender geworden. Der elende Proletarier als der finſtere Schatten, den der beſitzſtolze Bourgeois immer als ſeinen Rivalen neben ſich erblickt, will nicht blos als ein lebendes Weſen am Leben erhalten, er will auch mit Liebe zum geiſtbewußten Menſchen gebildet werden. Die Form einer Staatsverfaſſung und der Kampf der Parteien um die Entſcheidung relativer Fragen iſt bereits dem höhern pädagogiſchen Intereſſe der Humanität untergeordnet. Die Tendenzen der Maſſen werden ewig demokratiſch, die Gefühle der Einzelnen ariſtokratiſch, Monogamie aber, Privateigenthum und Bildung die unerläßlichen Bedingungen alles wahrhaften Glücks der Menſchheit bleiben.

§. 821.

Die Weltgeſchichte führt die Völker in's Gericht, um in ihnen die Menſchlichkeit zur Exiſtenz zu bringen und die Wiedergeburt ihrer Individualität durch die Idee der Menſchheit zu bewirken. Aber die Geſchichte iſt ſelbſt noch mit der Endlichkeit des Entſtehens und Vergehens, mit der Beſchränktheit der Thaten, mit der Einſeitigkeit der Charaktere, mit dem Fanatismus der Leidenſchaften, mit der Plage des Uebels und der Eitelkeit des Böſen behaftet. Das Geſchehen befriedigt den Menſchen nur, indem es geſchieht. Auch nach dem Größten, ſobald es geſchehen und vorüber, fühlt er bald Langeweile, denn als Geiſt muß er eben ſchaffen. Der Geiſt kehrt daher von allem Geſchehen und Thun ſich immer wieder in ſich ſelbſt und ſucht nach einer ihn abſolut erfüllenden Gegenwart.

Dieſe Gegenwart findet er nur in ſeiner Abſolutheit, in welcher der Wille und das Handeln, die mannigfache Bedingtheit ſeiner objectiven Entäußerung und die unvermeidliche Unvollkommenheit aller ſocialen Zuſtände, ſich in der Ewigkeit des Schönen, des Heiligen und Wahren aufheben. Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft greifen über die Particularität der Volksthümlichkeit und Staatsformen hin. Die Menſchheit, durch die ſtrenge Zucht des ethiſchen Verhaltens von der Herrſchaft der Natur ſich befreiend und im Staat ſich eine geiſtdurchdrungene Heimath des Willens ſchaffend, erhebt ſich zum Genuß der Göttlichkeit, zur abſoluten Verſöhnung mit Gott als dem abſoluten Geiſt. Nur das Schöne, Gute und Wahre ſind der Endzweck der Geſchichte.

Dritte Abtheilung.

Der abſolute Geiſt.

Theologie.

§. 822.

Die Weltgeſchichte reinigt die Völker von ihrer Endlichkeit und erzieht ſie zum Bewußtſein der Menſchheit als ihrer Gattung. Aber der Weltgeiſt als der Geiſt der Menſchheit hebt ſich zur Abſolutheit des Geiſtes auf, wie er ſich als den Geiſt des Univerſums weiß. Der menſchliche Geiſt hat ſeine Wahrheit im göttlichen. Der göttliche Geiſt iſt das Weſen des menſchlichen, jedoch nicht blos als das ihm immanente, ſondern auch als das ihm transcendente.

§. 823.

Die Sphäre der Abſolutheit des Geiſtes enthält den Begriff ſeiner Schönheit, Heiligkeit und Wahrheit. Dieſer Inhalt iſt das Abſolutabſolute, was ſchlechthin ſich ſelbſt genügt. Allein für den Geiſt als erſcheinenden tritt noch wieder eine relative Beſonderung des abſoluten Inhaltes ein. Die Gewißheit, daß der menſchliche Geiſt einerſeits durch die Natur und Geſchichte bedingt, anderſeits aber als Geiſt mit dem göttlichen identiſch iſt und in dieſer Identität ſich über die Natur und Geſchichte erhebt, macht im Allgemeinen das aus, was man Religion nennen kann und weshalb die Wiſſenſchaft vom Begriff des Abſoluten ſchlechthin den Namen der Theologie verdient, den Ariſtoteles in der Metaphyſik der Unterſuchung über den Begriff des *το τι ἦν εἶναι* gibt.

Im Beſondern iſt nun hier viel Streit über die Folge dieſer Begriffe des Schönen, Heiligen und Wahren. Dieſer Streit liegt in ihrer Einheit begründet. In der Dialektik der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft kann jede derſelben die *Vermittelung* für die Exiſtenz der andern werden. Die *Kunſt* erſcheint als abhängig von der Religion, ſofern ſie dem Cultus derſelben durch ihre Werke dient; als abhängig von der Wiſſenſchaft, ſofern ſie dem Künſtler die Bildung durch die Wiſſenſchaft nothwendig macht und die Kunſtproduction der Kritik unterwirft. Umgekehrt erſcheint die Religion als abhängig von der Kunſt, ſofern dieſelbe ihrem Inhalt für die Phantaſie objective Form gibt; als abhängig von der Wiſſenſchaft, ſofern dieſelbe die Wahrheit ihres Inhaltes wie die Angemeſſenheit ſeiner Form der Kritik unterwirft. Endlich aber erſcheint auch die *Wiſſenſchaft* als abhängig theils von der Religion, ſofern dieſelbe das Gemüth ſchon mit der Abſolutheit des Inhalts erfüllt; theils von der Kunſt, ſofern ihr dieſelbe in der Geſtaltung des abſoluten Inhalts den Weg bereitet.

Der qualitative Unterſchied der Kunſt von der Religion und Wiſſenſchaft iſt das *ſinnliche Element*, deſſen ſie für die Darſtellung des Schönen nicht entbehren kann. Der qualitative Unterſchied der Religion von der Kunſt und Wiſſenſchaft iſt die *unmittelbare Gewißheit* der ſubſtantiellen Einheit des Einzelnen mit dem Abſoluten. Der qualitative Unterſchied der Wiſſenſchaft von der Kunſt und Religion iſt die *Vermittelung* der Gewißheit der Wahrheit durch den *Beweis*.

§ 824.

Obwohl daher in dieſer Region der Abſolutheit eine Rangordnung der Begriffe keinen Sinn hat, ſo iſt doch richtig, daß für die Wiſſenſchaft die Kunſt ſich in die Religion und die Religion ſich in die Wiſſenſchaft aufhebt, weil die Religion von ihrer Erſcheinung durch die Kunſt und die Wiſſenſchaft von der Erſcheinung der Wahrheit im religiöſen Glauben abſtrahiren kann. Die Wiſſenſchaft wird ſelbſt die Freiheit und Selbſtſtändigkeit jedes dieſer Momente der Abſolutheit des Geiſtes vertheidigen, aber als Wiſſenſchaft nur mit ihrem eigenen Begriff ſchließen. Mit der Religion hier zu ſchließen hat dieſelbe Scheinbarkeit für ſich, als mit ihr anzufangen, weil die Religion das Erhabenſte im menſchlichen Geiſt iſt, allein wenn ſie auch ihrer Erhabenheit wegen ſich als den höhern Grund der Kunſt manifeſtirt und über das Schöne hinausgeht, ſo kann ſie doch nicht in der Wiſſenſchaft über dieſe ſich erheben, weil ſie ja hier als Gegenſtand des Erkennens ſelbſt einen Moment des Wiſſens ausmacht. Die Philoſophie ſteht von dieſer Seite über dem Glauben der Religion und kritiſirt ihn. Man verſteht weder die Religion noch die Wiſſenſchaft, wenn man im Begreifen der Religion eine Vernichtung derſelben und eine Anmaaßung der Philoſophie erblickt. Es iſt Pflicht für die Philoſophie, dieſe ſogenannte Anmaaßung zu haben und es iſt eine Wohlthat für die Menſchheit, daß es geſchieht

Erſter Abſchnitt.

Das Schöne und die Kunſt.

§. 825.

Die Abſolutheit des Geiſtes ſetzt ſich unmittelbar als das Schöne, d. h. als die in ſinnlicher Form harmoniſch erſcheinende Freiheit des Geiſtes.

Das Schöne iſt daher 1) in ſeinem Begriff als das abſtracte Maaß jenes concreten Schönen zu faſſen; 2) als das Hervorbringen des Schönen durch die Thätigkeit des Geiſtes, die wir eben Kunſt nennen; 3) als das Reſultat dieſer Thätigkeit, als das Kunſtwerk, wie es ſich nach dem Mittel der Darſtellung verſchieden geſtaltet.

Die Wiſſenſchaft des Schönen und der Kunſt nennen wir ſeit hundert Jahren (Baumgartens Aeſthetik als die erſte erſchien gerade 1750) mit einem an ſich unpaſſenden, allein üblich gewordenen Namen Aeſthetik.

A.

Das Schöne.

§. 826.

Das Schöne iſt 1) poſitiv die in ſinnlicher Form harmoniſch erſcheinende Freiheit des Geiſtes; 2) negativ die in ſinnlicher Form disharmoniſch erſcheinende Unfreiheit und Zerriſſenheit des Geiſtes; 3) die Aufhebung dieſer Unform durch ihre Herabſetzung zu einem Spiel der Freiheit des Geiſtes. Das Schöne iſt folglich das einfach Schöne oder das Häßliche oder das Komiſche.

I.

Das Schöne an ſich.

§. 827.

Das Schöne iſt die maaßvolle und harmoniſche Darſtellung, welche ſich die Freiheit des Geiſtes im Element der Sinnlichkeit gibt. Die Natur kann daher ebenfalls ſchön ſein, weil der Geiſt es iſt, der ſie erſchafft und dem ſie folglich in ihren Geſtalten und Bewegungen den Reflex ſeiner Freiheit gibt. Das Naturſchöne iſt weſentlich ſymboliſch, namentlich im landſchaftlichen Ausdruck und in der menſchlichen Geſtalt.

Das Schöne iſt als Darſtellung der Freiheit in ſinnlicher Form durch ſich ſelbſt begrenzt, denn die Freiheit iſt ihre eigene Nothwendigkeit und die Natur, durch deren Vermittelung die Freiheit in ſinnlicher Geſtalt erſcheint, iſt überall durch immanente Maaßbeſtimmung beherrſcht Alle logiſchen Beſtimmungen vom Begriff des Maaßes gelten auch für das Schöne und eben ſo alle Beſtimmungen des Naturmaaßes.

Eurythmie, Symmetrie und Harmonie ſind die abſtracte Grundlage aller ſchönen Geſtaltung und Bewegung.

§. 828.

Geht die Geſtaltung aus der maaßvollen Begrenzung zur Maaßloſigkeit über, ſo iſt ſie in dieſem Uebergang erhaben; geht ſie in die Vereinzelung und Verkleinerung der Maaßverhältniſſe über, ſo wird ſie gefällig.

§. 829.

Das Schöne an und für ſich iſt die vollkommene Einheit nicht nur des Geiſtigen und Sinnlichen, ſondern auch der Maaßverhältniſſe, indem die Erhabenheit in ihm zur *Würde*, die Gefälligkeit zur *Anmuth* wird.

II.

Das Häßliche.

§. 830.

In der Freiheit liegt die Möglichkeit der Negation des Maaßes ſowohl der Nothwendigkeit der Natur als des Geiſtes ſelber. Hiedurch entſteht das Häßliche. Die Schönheit der Maaßverhältniſſe verkehrt ſich in die *Formloſigkeit* ſei es des Geſtaltloſen, oder des Ungeſtalten und Verhältnißloſen.

Die Erhabenheit aber findet ihr Gegentheil an der *Gemeinheit*, die Gefälligkeit an der *Widrigkeit*.

Das Häßliche vollendet ſich in der *Caricatur*, in welcher ſich der *Widerſpruch* der Freiheit mit ihrem Weſen durch die *Unförmlichkeit* der Geſtalt und Bewegung ausdrückt.

III.

Das Komiſche.

§. 831.

Weder das Schöne an ſich, noch das Häßliche als ſolches ſind komiſch. Das Komiſche iſt die *Auflöſung* des Häßlichen, indem es *ſich ſelbſt vernichtet*. Die Verzerrung der Maaßverhältniſſe und des Ausdrucks in der Caricatur machen den Uebergang in's Schöne durch das heitere Spiel ausgelaſſener Uebertreibung der Widerſprüche möglich.

§. 832.

Geſtaltung und Bewegung werden *grotesk* und *burlesk*. Der Ausdruck wird *lächerlich*, weil eine geſpannte Erwartung ſich in ein harmloſes Nichts auflöſt. *Traveſtie* und *Parodie* verſpotten die Maaßloſigkeit und Disharmonie.

§. 833.

Das Komiſche wird, indem es die Nullität des Scheines der Idee aufdeckt, der ſich an Stelle ihrer poſitiven Erſcheinung aufſpreizt, ſatiriſch, ironiſch, humoriſtiſch. Der Humor iſt die vollkommene Wiederherſtellung der Idee des Schönen in ihrer Einheit mit der Idee des Wahren und Guten und zwar ſo, daß er die ganze Tiefe der Entzweiung der empiriſchen Exiſtenz mit dem Weſen des Geiſtes in ſich aufnimmt, den Optimismus der abſoluten Freiheit affirmirt und die Verſöhnung des Geiſtes mit ſich ſelbſt, auch im Leiden, im Unglück, im Mangelhaften, im Endlichen überhaupt, als das Werk der in ſich unendlichen Subjectivität darſtellt. Auch das Häßliche iſt für ſeinen allüberwindenden Zauber keine Schranke, allein eben weil er die äußerſte Möglichkeit des Schönen, ſteht er auch beſtändig an der Grenze des Maaßes deſſelben.

B.

Die Kunſt

§. 834.

Das Schöne exiſtirt ſowohl als das Natur- wie als das Kunſt-ſchöne. In der Natur iſt das Schöne aber inſofern zufällig, als dieſelbe nicht das Schöne als ſolches, ſondern das Leben zum Zweck hat. Das ſchlechthin Schöne wird durch den Geiſt hervorgebracht, der die Natur als Mittel verwendet und die Wahrheit ihrer Maaßverhältniſſe nach ihrem freien Begriff, unabhängig von der empiriſchen Zufälligkeit und Gedrücktheit, darſtellt. Der Geiſt ſetzt ſich das Schöne 1) als Ideal; 2) beſtimmt er das Ideal durch ſeine beſondere Formation, den Styl; 3) realiſirt er es als ein einzelnes relativ endliches Werk.

I.

Das Ideal.

§. 835.

Die Idee des Schönen wird zum Ideal, ſofern die Darſtellung der Freiheit im Element der Sinnlichkeit, die das Weſen des Schönen überhaupt ausmacht, auf die *Hervorbringung* durch den Geiſt bezogen wird. Ohne dieſe Beziehung bleibt die Idee in ihrem Begriff; mit dieſer Beziehung geht ſie aus ihrer theoretiſchen Ruhe in die Spannung des Seinſollens über.

§. 836.

Das Ideal unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt nach den in der Idee des Schönen identiſchen Momenten des Sinnlichen und Geiſtigen. Die Abſtraction dieſer Elemente von einander erzeugt den Unterſchied des objectiven Ideals vom ſubjectiven und die Einheit des ob- und ſubjectiven im abſoluten.

1) Das *objective* Ideal enthält die Idealiſirung der *Sinnlichkeit*. Es copirt nicht die Natur, aber es bedingt ſich durch den *Realismus* der empiriſchen Erſcheinung. Pſychologiſch geht der Künſtler, der es zu realiſiren ſtrebt, von der *Anſchauung* aus, bleibt aber nicht bei ihr ſtehen, ſondern erhebt die Realität zur Wahrheit ihres Begriffs. Wir nennen das objective Ideal daher auch das *naive*.

2) Das *ſubjective* Ideal enthält die Realiſirung des *Gedankens*. Es drückt jedoch den Gedanken nicht *als* Gedanken rein ideell aus, aber es bedingt ſich durch den *Idealismus* der Abſtraction des Weſens der Erſcheinung. Pſychologiſch geht der Künſtler, der es als Symbol, als Zeichen, als Allegorie zu realiſiren ſtrebt, von der *Vorſtellung* aus, bleibt aber nicht bei ihr ſtehen, ſondern verſenkt ihren Inhalt in die ſinnfällige Verbildlichung. Wir nennen das ſubjective Ideal daher auch das *didaktiſche*.

3) Das *abſolute* Ideal enthält die Realiſirung der Darſtellung der Freiheit des Geiſtes im Element der Sinnlichkeit in

der Weiſe, daß *die Freiheit als die abſolute Nothwendigkeit* die ſinnliche Erſcheinung ſchlechthin durchdringt und in ſolcher Beſeelung als die überhaupt u[illegible]tandloſe Macht über die objective Realität mit der ſiegreichen Kraft ſubjectiver Idealität hingreift. Dies Ideal reicht daher ſchon, wie der Humor, an die Grenze der Kunſt und ſteht auf dem Sprunge, ſeine transcendentale Verklärung der Erſcheinung in abſtracte Transcendenz fallen zu laſſen. Wir nennen das abſolute Ideal daher auch das *ſentimentale*, den Rückgang der Freiheit in ſich ſelbſt aus ihrer Erſcheinung zu bezeichnen.

§. 837.

Geſchichtlich genommen herrſcht im Kreis der Völker, welche die Gruppe der Nationalſtaaten ausmachen, da ſie von der natürlichen Individualität ausgehen, das objective Ideal und mit ihm der Reichthum der bildenden Künſte. Im Kreiſe der theokratiſchen Staatenbildung, da ſie von einer Abſtraction des Verſtandes ausgeht, herrſcht das ſubjective Ideal und mit ihm die Poeſie, das Wort, die muſikaliſche Redefülle. Endlich im Kreiſe des Humanitätsſtaates, da ſein Princip der ſelbſtbewußte Begriff des Geiſtes, herrſcht das abſolute Ideal und mit ihm die gleichmäßige Cultur aller Künſte, allein ſo, daß ſie die Tiefe des Geiſtes nicht mehr ſchlechthin auszudrücken vermögen, wodurch diejenige Ueberſchwänglichkeit des Inhalts und Ueberbietung der Form erzeugt wird, die Göthe geradezu, im Unterſchied vom objectiven Ideal, als krankhaft bezeichnet hat.

II.

Der Styl.

§. 838.

Das Ideal verwirklicht ſich innerhalb jeder Kunſt und innerhalb jeder Nation, die es zu einer Kunſt bringt, nach allen ſeinen Richtungen, denn es ſtrebt immer nach ſeiner Abſolutheit und mit dieſem Streben tritt bei ſeiner Realiſation auch die

Einſeitigkeit ſeiner Unterſchiede relativ hervor. Allein das Ideal, als die concrete Verwirklichung der Idee des Schönen, durchlauft in ſeiner Bildung auch verſchiedene Stufen der Particulariſation: den Styl.

Der Styl iſt 1) durch den Unterſchied der Momente der Idee des Schönen; 2) durch die Nationalität; 3) durch die Eigenthümlichkeit einer Epoche, einer Schule, eines Künſtlers bedingt.

§. 839.

1) Der Unterſchied der Momente der Idee des Schönen realiſirt ſich in der Bildung des Ideals ſo, daß a) das Erhabene dem *ſtrengen* Styl zu Grunde liegt, der ſich in der Härte und Sprödigkeit der Geſtalt und Herbheit der Bewegung concentrirt; b) das Gefällige manifeſtirt ſich im *weichen* Styl, der die Geſtaltung abrundet und die Bewegung ſänftigt; c) das Schöne an und für ſich beſtimmt den *ſchönen* Styl, in welchem die reinſten Maaßverhältniſſe mit dem innigſten Ausdruck der Freiheit ſich vereinigen.

Dieſe volle Schönheit, in welcher der geiſtige Gehalt die ſchlechthin adäquate Form erreicht, das Innere alſo ganz in das Aeußere aufgeht, nennen wir auch die *claſſiſche*.

Sie löſt ſich auf, wenn ſie ſich in ihre Elemente, Würde und Anmuth, zerſetzt und jedes derſelben übertreibt, ſo daß α) das Element der Würde zum *Koloſſalen* und β) das Element der Anmuth zum *Piquanten* wird. Jenes kokettirt mit der Erhabenheit, dies mit der Gefälligkeit.

§. 840.

2) Dieſe Unterſchiede, die im Begriff der Idee des Schönen begründet ſind, erhalten ihre beſondere Färbung durch die *Nationalität*, deren Individualiſirung alle Stufen des Styls durchdringt. Wir ſprechen inſofern ganz richtig von einem Engliſchen, Spaniſchen, Chineſiſchen, Griechiſchen Ideal u. ſ. w. Vergleichen wir die ſehr ähnlichen Kunſtwerke verſchiedener Nationen, ſo entdeckt ſich ſogleich bei aller ſonſtigen Analogie die

durch Alles hindurchgehende Differenz des Nationalcharakters, z. B. in den Pyramiden und Paläſten von Anahuak und denen von Memphis.

§. 841.

3) Die Nationalität des Styls vollendet ſich aber in der Manier, mit welcher eine Epoche, eine Schule, ein Meiſter in einer Nation die Verwirklichung des Ideals behandelt. Dieſe Eigenthümlichkeit geht bis zum Idioſynkratiſchen fort, hat jedoch einen feſten Anhalt in der Unterſcheidung der Manier als des hohen, mittlern, und niedern Styls.

III.

Das Kunſtwerk.

§. 842.

Alle dieſe Beſtimmungen des Ideals und des Styls gehen in die concrete Exiſtenz des einzelnen Kunſtwerks über, das vom Genie und Talent des Künſtlers hervorgebracht wird. Das Kunſtwerk iſt göttlich, denn obwohl es durch die Individualität des Künſtlers und ſeiner Nation vermittelt wird, ſo iſt es doch Ausdruck der Idee des Schönen an und für ſich. Nur als von dieſer begeiſtert, gelingt es dem Künſtler, das Werk in freier Selbſtſtändigkeit hinzuſtellen, ſo daß es ſich ſelber trägt und hält, er von ihm, das ſeine Seele unſterblich in ſich empfangen, beſcheiden zurücktreten und es dem Genuß Anderer, der Andacht ihres Entzückens überlaſſen kann.

C.

Das Syſtem der Künſte.

§. 843.

Das Kunſtwerk unterſcheidet ſich in ſich durch das Material, in welchem der Künſtler das Ideal realiſirt. Dieſe Realiſirung macht ein in ſich abgeſchloſſenes Ganze, ein Syſtem, aus, in dem ſich die verſchiedenen Künſte unter einander bedingen und jede Kunſt alle übrigen miterregt, weil ſie an ſich nur ein Moment der äſthetiſchen Totalität iſt.

Das Kunſtwerk iſt 1) das räumliche, welches die Materie für das Auge plaſtiſch; 2) das zeitliche, welches den Ton für das Ohr muſikaliſch: 3) das ideelle, welches die Vorſtellung für die Intelligenz poetiſch geſtaltet.

I.

Plaſtik.

§. 844.

Die plaſtiſche Kunſt bildet im Raum die Materie für die Anſchauung 1) als Bau; 2) als Statue: 3) als Bild.

1) Die Architektur.

Die Architektur formirt die Maſſe als das bedeutungsvolle Gehäuſe eines von ihm ſelbſt getrennten, von ihm als Zweck der Umſchließung vorausgeſetzten Innern, ſei daſſelbe eine Leiche, ſei es die Statue eines Gottes, ſei es eine religiöſe oder politiſche oder geſellige Handlung. Die räumliche Umſchließung ſtellt Boden und Decke einander entgegen. Um die Decke zu tragen, bedarf ſie eines verticalen Mittelgliedes. An der Beſonderung deſſelben als Wand, Pfeiler, Säule entwickelt ſich die ganze Baukunſt.

2) Die Sculptur.

Die Architektur ſetzt das Leben ſich voraus. Die Sculptur ſtellt dagegen das Leben dar und zwar, da ſie es nur in Einem Moment erfaſſen und nur in unveränderlicher Gleichheit der Erſcheinung darſtellen kann, nach ſeiner ganzen Mangelloſigkeit. Das Werk der Sculptur muß auch den heftigen, den ſchmerzlichen Affect mit idealer Zugelung zur Anſchauung bringen, weil es ihn zu einer in ſich unendlichen Gegenwart erheben muß. Die nackte, menſchliche Geſtalt in idealer Ruhe einer allgemeinen Situation bleibt daher ihr Mittelpunct, von dem aus ſie aber in athletiſche Bewegtheit, in Gruppirungen, in Portraitirungen und in Thierbildungen übergehen kann. Die Säule der Architektur iſt ſchon die Bevorwortung der Statue und ſo iſt innerhalb der Sculptur das Relief die Bevorwortung des Bildes.

3) Die Malerei.

Die Sculptur ſtellt das Leben in ſeiner vollen Wirklichkeit, allein wegen der Starrheit und Einfarbigkeit ihres Materials doch nur in einer idealen Transcendenz dar. Jede Statue hat etwas ſchattenhaft Ueberirdiſches an ſich. Das Bild entbehrt der palpablen Fülle der Statue, denn es ſtellt nur auf der Fläche dar, allein es vermag durch die Farbe die ganze Prägnanz des unmittelbaren Lebens, die ganze Gewalt individueller Charakteriſtik, die ganze Seele des ſtrahlenden Auges, die ganze Illuſion der ſinnlichen Erſcheinung darzuſtellen. Die Malerei ſchließt daher nichts, was ſichtbar werden kann, von ſich aus. Von der Blume ſteigt ſie bis zur Landſchaft, vom Stillleben ſteigt ſie bis zum Genre, vom Portrait bis zur geſchichtlichen Situation, ſelbſt des Schlachtgetümmels, von üppigſter Sinnlichkeit bis zur Transparenz der ätheriſchen Morbidezza eines ſterbenden Gottes.

II.

Muſik.

§. 845.

Das Bild ſpricht bereits die Individualität der Dinge, der Pflanzen, Thiere und Menſchen aus, wie ſie im Licht erſcheint. Allein die Innerlichkeit **als Innerlichkeit**, die unverſtellte Aeußerung der individuellen Seele, drückt ſich erſt im Ton aus. Der Ton verräth das Geheimniß des Lebens. Er iſt offen und doch räthſelhaft. Er manifeſtirt die Eigenthümlichkeit ohne Zweideutigkeit und iſt doch unergründlich. Die Muſik, die ihm, dem flüchtigen, durch Länge und Kürze, durch Dauer und Unterbrechung, durch den Wechſel der Höhe und Tiefe, durch die Harmonie des im Becken und in der Trommel dröhnenden, des in der Saite zitternden, des aus der Röhre ſchallenden, des aus der Menſchenbruſt ſtrömenden Klanges, eine unendlich mannigfaltige Geſtalt gibt, iſt die Kunſt, nicht nur Alles auszudrücken, was der Geiſt verſteckt, ſondern auch das, was ihm an ihm ſelber noch dunkel und in Worten noch unausſprechlich iſt. Die Symbolik der Töne ſpricht auch das Unſagbare aus.

III.

Poeſie.

§. 846.

Dies Wunder iſt aber doch noch der Mangel der Muſik. Die Poeſie vereint die muſikaliſche Innerlichkeit mit der plaſtiſchen Anſchaulichkeit, indem ſie die Bewegtheit des Tones, aber als des menſchlichen, mit der Feſtigkeit der Vorſtellung in der ideellen Räumlichkeit der Intelligenz verbindet. Die Sprache als das Mittel der poetiſchen Darſtellung übertrifft an Klarheit jede andere Form der Manifeſtation des Geiſtes. Die Offenbarung der Sprache ſteht noch höher, als das offenbare Myſterium des Tones an ſich.

Als Reproduction des Weſens der bildenden Kunſt, nämlich der Anſchauung, wird die Poeſie zur *epiſchen*: als Reproduction des Weſens der muſikaliſchen Kunſt, nämlich der unmittelbaren Gemüthserregung durch den Ton, wird die Poeſie zur *lyriſchen*: als Einheit der epiſchen und lyriſchen Poeſie, als Anſchauung einer Handlung, aber als einer unmittelbar gegenwärtigen, durch die Handelnden ſich in den Stadien ihres Verlaufs individuell ausſprechenden, wird ſie zur *dramatiſchen*.

Der Unterſchied des *Tragiſchen* und *Komiſchen*, den man gewöhnlich nur beim Drama betrachtet, geht durch alle dieſe Formen gleichmäßig hindurch.

Die Poeſie ſtrebt darnach, in jeder ihrer Formen die andern darzuſtellen. Die epiſche Poeſie kann rein epiſch ſein, indem ſie das Werden einer Handlung als einer vergangenen völlig objectiv darſtellt, aber ſie kann auch einen lyriſchen Accent und eine dramatiſche Conſtruction annehmen, ſo gut als die lyriſche das Element der Anſchauung oder den Dialog in ſich hineinziehen und die dramatiſche das Pathos epiſch dem Gang der Begebenheit unterordnen oder lyriſch die Handlung in die Fülle des Pathos verſchwinden laſſen kann. Das wahrhaft dramatiſche Drama wird das Gleichgewicht der Handlung und des Pathos der Handelnden darſtellen. Alle Poeſie drängt zum Drama, weil daſſelbe die *theatraliſche* Kunſt als diejenige möglich macht, in welcher der Menſch nach ſeiner *Totalität* dem Menſchen das Weſen des Geiſtes zur unmittelbaren Anſchauung bringt und alle Künſte zu einem harmoniſchen Totaleffect ſich zu verſchmelzen vermögen.

§. 847.

Das Schöne wird durch die Kunſt als die ſinnliche Geſtaltung des Abſoluten hervorgebracht. Es iſt göttlich und beweiſt dieſe Göttlichkeit auch empiriſch dadurch, daß die Werke der Kunſt, obwohl ſie aus dem an ſich beſchränkten Geiſt der Nationen, der verſchiedenen Epochen ihres Schickſals und aus der individuellen Kraft des Genius hervorgehen, doch dieſen particulären Urſprung vergeſſen laſſen und allen Nationen, allen Zeiten und Culturen ſich zum Genuß darbieten. Das auf der höheren Stufe ſtehende Volk kann die Kunſtwerke aller ihm vorausgegangenen Nationen und Epochen ſich aneignen. Die ächten Werke der Kunſt legt der Geiſt ſchon auf dem Altar der Menſchheit als völkerverbindende Weltgabe nieder. Die Dramen z. B. des Engliſchen Shakeſpeare und des Spaniſchen Calderon nicht nur, ſo individuell ſie einſt geboren ſind, auch die Medea des Euripides und die Antigone des Sophokles ſchreiten noch jetzt über unſere Bretter und nichts ſteht im Wege, daß dies nicht auch mit Kalidaſa's Sakuntala oder Urwaſi geſchehe!

Aber die Kunſt iſt noch von der Natur und vom Menſchen abhängig. Dieſe Bedingtheit iſt es, die ſich in dem ſchlechthin geiſtigen Verhältniß des Geiſtes zum abſoluten Geiſt aufhebt. Die Religion nimmt die Kunſt als Organ ihres Cultus in ſich auf, iſt aber an ſich gegen die Schönheit der Form zunächſt gleichgültig.

Zweiter Abſchnitt.

Das Heilige und die Religion.

§. 848.

Die **Kunſt** producirt die ſchöne Erſcheinung der Freiheit, die **Religion** producirt die abſolute Freiheit ſelber. Allerdings iſt die ethiſche Befreiung ihrem Gehalt nach auch abſolut, allein ſie iſt noch, weil ſie handeln muß, beſchränkt. Die Religion hingegen befreiet den Geiſt auch von der Geſchichte, die er ſich durch ſeine Thaten erzeugt und erhebt ihn zur abſoluten Verſöhnung durch die Selbſtgewißheit ſeiner ſubſtantiellen Einheit mit dem abſoluten Weſen, mit dem Geiſt des Univerſums, mit Gott.

Gott, das abſolute Subject, iſt für den einzelnen Geiſt, als ein nur relatives Subject, die abſolute Vorausſetzung. Der einzelne, erſcheinende Geiſt macht dieſelbe, weil ſie ein Moment nicht nur, vielmehr das Element ſeiner Exiſtenz iſt. Er glaubt an Gott, ohne ſich den Beweis dieſer Nothwendigkeit zu führen. Dies Glauben iſt empiriſch in aller Geſchichte eine eben ſo unleugbare Thatſache, als die Empirie nur irgend einer Naturerkenntniß gewährt und es iſt eine große Seichtigkeit, dieſer Thatſache nicht dieſelbe Anerkennung, als andern, zuzugeſtehen.

Die Religionen ſind höchſt verſchieden in der particulären Formation, welche ſie dem Glauben an Gott und welche ſie insbeſondere der Vorſtellung von Gott ſelber geben, alle aber ſind darin identiſch, daß ſie Gott als die abſolute Subſtanz ſetzen, die ſich als ſolche weiß und will, folglich Subject iſt und als allwiſſende Macht alles Werden und Geſchehen ſich ſelbſt gleich beherrſcht. Dieſer Inhalt kann, wie geſagt, ſehr mannigfaltig, auch pantheiſtiſch und polytheiſtiſch, ausgedrückt erſcheinen und für die oberflächliche Beobachtung daher ſogar fehlen, wie wenn Reiſende von wilden Völkern, ohne ihre Sprache, ohne den Sinn ihrer Zauberei und ihres Todtendienſtes zu verſtehen, zu verſichern gewagt haben, daß ſie keine Religion beſäßen. Allein auf jenem Inhalt beruht die ganze Geſchichte der Menſchheit und kein Volk entbehrt deſſelben. Durch ihn erſt, durch die Beziehung des Menſchen auf einen *perſönlichen Gott*, wird das Sittliche zum *Heiligen* verklärt.

Es muß unterſchieden werden 1) zwiſchen dem religiöſen Proceß überhaupt; 2) zwiſchen dem Bewußtſein des *Geiſtes* in dieſem Proceß und 3) zwiſchen den verſchiedenen Geſtalten, welche die Religion durch die Vermittelung des Bewußtſeins des erſcheinenden Geiſtes über ſein Weſen annimmt. Dieſe Eintheilung läuft parallel mit der des Schönen und der Kunſt.

A.

Der religiöſe Proceß.

§. 849.

Der religiöſe Proceß iſt 1) der ſubjective in der Innerlichkeit des Gemüths; 2) der objective im Ausdruck des religiös erfüllten Pathos; 3) der abſolute in der Organiſation des Proceſſes zur Ordnung eines gemeinſamen Cultus.

I.

Der ſubjective Proceß.

§. 850.

1) Der ſubjective Proceß der Religion beginnt mit der unmittelbaren Einheit des Menſchen mit Gott. Der noch geſchichtsloſe Menſch, der noch nicht gehandelt hat, iſt noch mit ſich, mit der Welt, mit Gott in unbefangener Einheit. Der Geiſt aber in ihm läßt ihn ſich als natürliche Individualität wahrnehmen und ſich von der Natur als Geiſt unterſcheiden: er ſchämt ſich. Der Lebensproceß und der Widerſtand der Natur läßt ihn ſeine Beſchränktheit und Bedingtheit erfahren: er fühlt im Schmerz den Widerſpruch des Endlichen. Der Tod endlich läßt ihn beſtürzt daſtehen und regt ihn an, über die Endlichkeit der Erſcheinung hinaus die Exiſtenz des abgeſchiedenen Geiſtes als eines unſterblichen vorauszuſetzen.

§. 851.

2) So fängt die Einheit an, ſich aufzulöſen. Aber erſt durch die Egoität hebt ſie ſich wirklich auf. Der einzelne Geiſt geht aus ſeiner Natürlichkeit in ſich. Dies Inſichgehen iſt nothwendig, denn er muß ſich ſeiner ſelbſt bewußt werden. Dies iſt der freie Unterſchied des Menſchen von Gott. Aber dieſer Unterſchied kann durch die Willkür in die Entzweiung übergehen. Der Geiſt kann böſe werden. Selbſt wenn er hierbei in der Verſuchung ſtehen bleibt, ſo reicht ſie doch hin, ihn erfahren zu laſſen, daß er die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſeiner Freiheit und damit die Einheit zwiſchen ſich und ſeinem göttlichen Weſen actu vernichten könne. Der Unterſchied von Gott wird zur Unfreiheit des Geiſtes.

§. 852.

3) Die Entzweiung des einzelnen Geiſtes mit dem abſoluten Geiſt macht ihn unſelig, denn ſie erfüllt ihn mit dem Gefühl des abſoluten Widerſpruchs. Aus dieſem Gefühl heraus iſt ein

umgekehrtes Inſichgehen, als das des Böſewerdens, in ihm möglich, nämlich das des Inſichgehens in ſein ewiges Weſen. Der Schmerz der Reue verzehrt das negative Thun und reinigt den Geiſt zur Beſeligung der Wiedereinheit mit dem abſoluten Geiſt. Dies Gefühl der Verſöhnung mit Gott wird dann auch weiter zum Gefühl der Einheit wieder mit der Welt und mit ſich, ſo daß weder die Endlichkeiten der Natur und Geſchichte, noch die eigenen Mängel und Schwächen dieſer Seligkeit als dem Selbſtgenuß der abſoluten Freiheit etwas anzuhaben vermögen.

II.

Der objective Proceß.

§. 853.

Einheit, Entzweiung und Verſöhnung des einzelnen Geiſtes mit Gott ſind der wahrhafte Inhalt aller Religion. Dieſer Inhalt gibt ſich eine objective Exiſtenz durch den Rapport, in welchen ſich das religiöſe Subject mit Gott ſetzt. Der Geiſt ſucht ausdrücklich die Schranken zwiſchen Gott und ſich niederzuwerfen und das Endliche, in deſſen Täuſchung er ſich eingelaſſen, zu vernichten.

Der objective Proceß der Einigung des Geiſtes mit dem Geiſt beſteht im Allgemeinen darin, daß er ausſpricht, Eines mit ihm ſein zu wollen. Der Geiſt ruft dem Geiſt, vergegenwärtigt ihn ſich, ſich ihm, ſchildert ihm ſeinen Zuſtand und löſt mit dieſem heiligen Sprechen alle Engheit und Beſonderheit ſeines Gemüths auf: er betet.

Indem die Begeiſterung ihn durchdringt, wird auch ſeine Geberde der innern Bewegung und dem geſprochenen Wort gemäß. Er wirft ſich nieder in den Staub, er knieet, breitet ſehnſüchtig die Arme zur Gottheit aus, tanzt und verſucht die Selbſtiſchkeit ſeines individuellen Lebens durch die feſtliche Raſerei eines gliederlöſenden Taumels abzuſchütteln.

Den Ernſt ſeines Strebens zur Einigung mit dem Gotte beurkundet der Geiſt ſchließlich durch das freie Vernichten des Endlichen, das ihm als das Seinige inhärirt. Dies Vernichten beweiſt durch die That, daß der Geiſt von dem Endlichen frei und der Einigung mit dem Gotte würdig iſt. Das Opfer ſteigert ſich daher von Pflanzen zu Thieren, von Thieren zu Menſchen; mit dieſer Spitze geht es von der Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit über; an die Stelle des blutigen Opfers treten ſymboliſche Surrogate; der Menſch wendet ſich gegen ſeine eigene Individualität und langt endlich dabei an, den Egoismus ſeiner Geſinnung zu opfern.

III.

Der abſolute Proceß.

§. 854.

Der ſubjective Proceß der Verſöhnung des Geiſtes mit dem Geiſt gibt ſich im Gebet, in Weihhandlungen und im Opfer die Realität eines objectiven Ausdrucks. Wie aber der einzelne Geiſt in der Wirklichkeit ſeiner Erſcheinung nur Glied eines ethiſchen Organismus iſt, ſo muß er auch als religiöſer über ſeine Einzelheit hinaus mit andern Geiſtern ſich identiſch ſetzen. In ſolcher Gemeinſchaft erſt, als Geiſt vom Geiſt gewußt und als ſich ſelbſt in der Einheit des Geiſtes wiſſend, wird der religiöſe Proceß zum abſoluten Der Gott iſt in ſeiner Gemeinde actu gegenwärtig.

1) Der ſubjective Proceß der Religion wird von der Gemeinde als ihre identiſche Anſchauung geſetzt und als ihr gemeinſames Werk vollbracht. Die Gemeinde iſt weder eine für die Unterhaltung, wenn auch über Gott und göttliche Dinge, zuſammengetretene Geſellſchaft, eine theologiſche Societät, noch ein Verein zur Bewirkung beſtimmter, wenn auch wohlthätiger, Zwecke. Die religiöſe Gemeinde iſt die nothwendige Einheit der im Grunde der Abſolutheit ihres identiſchen Glaubens Vereinigten. Sie kann mit der natürlichen Einheit der Familie oder mit der vom Bedürfniß erzeugten, inſofern künſtlichen

Einheit der bürgerlichen Gemeinde zuſammenfallen: aber ſie kann auch dieſes Glücks entbehren und ihre Glieder aus verſchiedenen Familien und bürgerlichen Gemeinden in ſich verſammeln. Sie iſt aber, wie die bürgerliche, für ihre Angelegenheiten, autonomiſch und autokratiſch.

2) Der objective Proceß der Religion wird in der Gemeinde zum Prieſterthum. Sie erſchafft ſich ein ſelbſtbewußtes Organ, ſich ihr Weſen, die Einheit ihres Geiſtes, zur Anſchauung zu bringen. An und für ſich iſt freilich die Vermittelung der Verſöhnung das Thun der ganzen Gemeinde, allein durch den Prieſter wird dieſe Vermittelung auch ausdrücklich als Vermittelung geſetzt. Die Prieſter können nicht bloß durch ihre Virtuoſität im Beten, in der heiligen Mimik, im Opfern, von den Laien ſich objectiv unterſcheiden, ſo daß ſie nur relativ während des Vollbringens jener Acte aus der Einheit mit ihnen heraustreten, wie namentlich in der natürlichen Gemeinde der Familienvater ſelbſt auch der Prieſter iſt, ſondern ſie können auch durch eine künſtliche Iſolirung eine hierarchiſche Herrſchaft ſich anmaaßen. Dieſe Anmaaßung liegt aber nicht im Begriff des Prieſterthums an ſich. Der Prieſter braucht ſo wenig ein Pfaffe, als ein Souverain ein Despot zu ſein.

3) Die Gemeinde organiſirt die heiligen Handlungen zu lebendigen religiöſen Kunſtwerken, in deren Entfaltung die heiligen Geräthe, Ceremonieen, Bewegungen, Worte und Geſänge zu Momenten ihrer feierlichen Totalität werden. Dieſe Handlungen, die Subſtanz ihres Cultus, vertheilt ſie durch eine periodiſche Abfolge, in deren Epochen ſie, je nach ihrem Standpunct, mit mehr oder weniger Deutlichkeit, den Proceß der Wiedergeburt der Gemeinde durch den Gott ausdrückt. Und dieſe Periodicität bindet ſie endlich an eine beſtimmte Localität, die nicht an ſich heilig iſt, die ſie aber durch ihren Cultus heiligt.

Wie ſie den Einzelnen zum Begehen der heiligen Handlungen reinigt, wie ſie ihn der Gewöhnlichkeit entnimmt, ihn durch ihre Weihe dem Genuß des Göttlichen aufſchließt, wie ſie die Gemeinheit ſelbſt vom Eſſen und Trinken tilgt, wie ſie ſich ihre eigene Zeit, gleichſam die Ewigkeit in der profanen Weltlichkeit, erſchafft, ſo auch im Raum ihren eigenen Raum.

Mit der freien Natur fängt ſie an, ſchränkt ſich aber durch die Architektur mit Beſtimmtheit in ſich ab, umgürtet den Opferplatz mit Mauern, überdacht den Altar und bringt ſo ein Werk hervor, das ſchon in ſeiner Form das Weſen des Gottes manifeſtirt, deſſen Dienſt es gewidmet iſt. Dieſe Eigenthümlichkeit vermag die Natur niemals auszudrücken. An die Architektur ſchließen ſich die andern bildenden Künſte an und vergegenwärtigen dem Geiſt der Gemeinde ſeine Vorſtellungen in ſinnlicher Unmittelbarkeit, ſo daß zuletzt der ſubjectiven Phantaſie wenig mehr zum Nachdichten übrig bleibt.

Wie reich aber auch die Kunſt den religiöſen Cultus ausſchmücke, ſo bleibt doch dieſe ganze Breite ſeiner äſthetiſchen Ausbildung ein verſchwindendes Accidens der Subſtanz aller Religion, der Verſöhnung des ſündigen Menſchen mit dem heiligen Gotte. Dieſe Subſtanz iſt jedoch für das Subject der Veränderung ihrer Erſcheinung je nach dem Standpunct ſeiner theoretiſchen Entwicklung unterworfen.

B.

Die religiöſe Phänomenologie.

§. 835.

Der religiöſe Proceß iſt ein ſolcher, der den ganzen Menſchen und die ganze Gottheit miteinander in Beziehung ſetzt. Ihre gegenſeitige Entäußerung iſt eine reale, nicht ein bloßer Gedanke der Einheit. Allein dieſer Proceß iſt in ſeiner formalen Entwicklung an die Geſetze der Intelligenz gebunden. Die Religion muß deshalb in den Formen des theoretiſchen Geiſtes für das Bewußtſein erſcheinen. Dieſe Formen ſind die Anſchauung, die Vorſtellung und der Gedanke.

§. 856.

Jede Religion kann durch die Stufenfolge dieſer Formen hindurchgehen und damit den Standpunct ihres Bewußtſeins über ſich verändern, ohne deswegen ihren principiellen Standpunct aufzugeben. Es iſt ein großer Irrthum neuerer Religionsphiloſophen, die Veranderung der theoretiſchen Formen bereits als eine Veränderung der Religion ſelber anzuſehen. Die Chineſiſche Religion z. B., namlich die Staatsreligion, iſt weſentlich noch Zauberreligion; dieſe niedrige Stufe hat ſie jedoch nicht gehindert, dieſelbe durch alle Geſtalten der theoretiſchen Intelligenz hindurchzuführen. Die Religionsphiloſophie der Chineſen hat immer noch den Magismus zu ihrem Inhalt. Zu ſagen, daß ihre Philoſophie noch nicht wirkliche Philoſophie ſei, iſt eine leere Ausflucht. Die Chineſiſchen Philoſophen haben ſo gut gedacht, als die Griechiſchen und Chriſtlichen, allein ihr Denken bewegt ſich principiell innerhalb der Chineſiſchen Weltanſchauung und hat an derſelben ſeine Schranke. Es iſt gerade ſo mit den heutigen katholiſchen Religionsphiloſophen. So hoch ſie ſtehen, den Chineſen gegenüber, ſo müſſen ſie doch auch noch dem Magismus huldigen, da er im kirchlichen Exorcismus, in der materiellen Transſubſtantiation, in der Seelmeſſe und in der Prieſterweihe ſie noch bedingt. Oder wie hoch ſteht nicht ein Proklos in der Speculation und doch iſt er principiell nicht über den Standpunct des Helleniſchen Polytheismus hinaus. Wir ſagen zwar, daß er die Götter allegoriſirte, allein er ſelber verhielt ſich zu ihnen nicht als zu Allegorieen, denn wir wiſſen, daß er ſo gut, als Apollonius von Tyana, ſorgfältig ihnen allen ihre Opfer, Weihungen und Gebete mit kalendermäßiger Scrupuloſität darbrachte und den Philoſophen für den Hierophanten aller Culte erklärte.

§. 857.

Da eine empiriſche Religion allen Zufälligkeiten der Geſchichte unterworfen iſt, ſo wird es möglich, daß ſie in ihrer Entwicklung jene Formen theils nicht in conſequenter Reinheit, theils nicht vollſtändig zur Darſtellung bringt. Jenes nicht, wenn ſie mit einer andern Religion ſich vermiſcht, wie z. B. die Jüdiſche erſt aus dem Aegyptiſchen, dann aus dem Phönikiſchen, dann aus dem Parſiſchen Cultus Elemente in ſich aufnahm; dieſes nicht, wenn ſie von einer andern, höher ſtehenden Religion in ihrem Gang unterbrochen wird, wie es z. B. der Fall iſt mit allen Religionen der Naturvölker, die von den Europäern beſiegt und damit dem Chriſtenthum zugeführt werden.

§. 858.

So lange eine Religion auf dem Standpunct 1) der Anſchauung ſteht, iſt ſie Gefühlsreligion; 2) auf dem Standpunct der Vorſtellung nennen wir ſie Phantaſiereligion; 3) auf dem des Denkens Begriffsreligion.

§. 859.

1) Das religiöſe Gefühl wird durch die Aufmerkſamkeit zur Anſchauung befreiet und ſeinem Inhalt nach a) theils in zufällige Dinge — als Fetiſche; b) theils in die Elemente; c) theils in organiſche Geſtalten gelegt. Aus der Thierform geht der Bildungsweg hier durch halbthieriſche Geſtalten und durch phantaſtiſche Mißformen doch ſchon der menſchlichen Geſtalt mit rohen Andeutungen entgegen. Weil die Religion dieſe Formen unmittelbar aus der Natur aufnimmt, ſo nennen wir ſie auch auf dieſem Standpunct Naturreligion.

§. 860.

2) Die Anſchauung wird durch ihre Verinnerung zum Bilde und das Bild kann durch die ſubjective Freiheit des Geiſtes in die mannigfachſte freie Combination gebracht werden.

Der Geiſt geht nun über die unbeſtimmte Hypoſtaſe der Gottheit in Steinen, Bergen, Quellen, Thieren, Stangen, Fratzen u. dgl. zur beſtimmten Perſonification fort, indem er ſich die abſolute Geſchichte der Welt, ihre Entſtehung, ihre dermalige Exiſtenz und ihren einſtigen Untergang in einem gewiſſen Zuſammenhang vorſtellt. Dieſe Vorſtellung iſt der My-

thus, der als primitiver weſentlich *koſmogoniſch* iſt und erſt allmälig zum *heroiſch-ethiſchen* übergeht, bis auch dieſer in den *allegoriſchen* ſich auflöſt. Im Mythus werden die Götter zu Momenten des totalen Proceſſes und empfangen nun durch die Phantaſie die individuelle Ausbildung der Rolle, die ihnen von einer Religion für die Welterbauung, Weltregierung und Weltauflöſung zugetheilt iſt.

An die Götter reihen ſich die *Symbole* als Ausdruck ihrer beſondern Functionen und als Formen des Rapportes an, welchen die Menſchen mit ihnen unterhalten. Man kann freilich ſagen, daß die Steine, Bäume, Waſſerfälle, Thiere u. ſ. f. für die Naturreligion inſofern einen ſymboliſchen Charakter haben, als ſie in dieſen endlichen Geſtalten ſich die unendliche Gottheit zur Anſchauung bringt. Allein ein Symbol als Projection einer Vorſtellung in einer Anſchauung entſteht erſt mit der Mythik. Erſcheint es mit dem Gott in perſönlicher Verbindung, ſo iſt es ſein *Attribut*: da es aber als ein einzelner Gegenſtand, als ein Ei, ein Schlüſſel, eine Peitſche, ein Rad, eine Schaale, ein Scepter, eine Mauerkrone, eine Frucht u. ſ. w. auch iſolirt werden kann, ſo iſt es auch der *ſelbſtſtändigen* Darſtellung fähig.

Der Mittelpunct aller religiöſen Phantaſie iſt der *mythologiſche Anthropomorphismus*. Weil die Geſtalt des Menſchen die concrete Form der Exiſtenz des Geiſtes iſt, ſo arbeitet die Phantaſie dieſelbe aus der anfänglichen Vermiſchung mit Thierformen und monſtröſen Ungeheuerlichkeiten, die in Vielgliedrigkeit oder Verzerrung dem Gott ſeine Transcendenz zu ſichern bemüht ſind, immer klarer heraus.

Die Religion iſt für ihre Geſtaltung durch ihren principiellen Standpunct gebunden. Es iſt jedoch zu bemerken, daß die Phantaſie in der Ausgeſtaltung der religiöſen Fundamentalformen den *Geſetzen der Schönheit* zu folgen ſtrebt und durch ihre *äſthetiſche Conſequenz* die Mythen und Symbole allmälig umbildet.

§. 861.

3) Die Kunſtreligion der Phantaſie hebt ſich durch ſich ſelbſt auf, indem durch ſie der Inhalt einer Religion der Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Denkens zugeführt wird. Erſt zwar befeſtigt die Kunſt einen Glauben, dann aber verräth ſie denſelben, weil ſie ihn durch die Schönheit faßlich macht. Erſt ſchafft ſie ihm einen imponirenden Nimbus, dann löſt ſie ihn ſelbſt in die Vermenſchlichung auf und befreundet die Menſchen mit den erſt unnahbaren Göttern. Der Geiſt als der die Kunſt producirende verliert ſich in ein Spiel mit der Anſchauung und Vorſtellung, während doch der Inhalt der Religion ſeiner ſubjectiven Freiheit entnommen ſein ſollte. Viele Religionen ſuchen ſich daher auch inſtinctiv gegen ſolche Auflöſung durch kanoniſch fixirte Typen ihrer Göttergeſtalten und Symbole zu ſchützen, was aber den Geiſt nicht aufhält, zur Entſinnlichung der Religion fortzuſchreiten und ihr Weſen ſich in der Form des Begriffs zur Erſcheinung zu bringen.

Den Uebergang aus der Epoche der Phantaſie zur Epoche des Begriffs nennen wir die Aufklärung ſchlechthin, weil der Geiſt ſich durch den Gedanken klar wird, daß alles Endliche und Vergängliche nur ein Bild und Gleichniß des an und für ſich ewigen, in ſich unendlichen Geiſtes zu ſein vermag. Der Dogmatismus der poſitiven Religion wird durch den Skepticismus eines relativen Atheismus in allen ſeinen Widerſprüchen erſchüttert. Der Zweifel am Glauben reinigt den Glauben von ſeinen Vorurtheilen, Mißverſtändniſſen und logiſchen Unförmlichkeiten. Aller Atheismus iſt bedeutungsvoll nur als Form einer berechtigten Polemik gegen Entſtellungen des religiöſen Ideals, als abſolut aber iſt er ohnmächtig, wenn nicht gar lächerlich.

Die Auflöſung der Vorſtellung in den Begriff iſt nicht eine Auflöſung in Nichts, ſondern die Entwicklung des Inhalts der Vorſtellung zur abſtracten Form des Gedankens. Abſtract nennen wir dieſe Form, der Bildlichkeit der Phantaſie gegenüber. In Verhältniß aber zur Freiheit des Geiſtes iſt ſie die concretere. Der denkende Geiſt kann daher ſowohl die Anſchauung der Naturformen als die Vorſtellung und die aus ihr wieder hervorgehenden Anſchauungen mit vollkommenem Verſtändniß genießen. Die religiöſe Kunſt vermag noch fortzubeſtehen, wenn auch die Geſchichte einer Religion bereits bei ihrem Begreifen, beim Philoſophiren über ſie angelangt iſt

C.

Das Syſtem der Religionen.

§. 862.

Der religiöſe Proceß des Einzelnen wie der Gemeinde durchläuft alſo in ſeiner theoretiſchen Geſtaltung die Phaſen der Anſchauung, der Vorſtellung und des Gedankens. Dieſe Geſchichte kann in jeder Religion ſich entwickeln und ſogar in den verſchiedenen Perioden der einzelnen ſich relativ und concentriſch wiederholen. Von dieſer Geſchichte iſt die Geſchichte der Religion zu unterſcheiden, wie ſie das Weſen des religiöſen Proceſſes zur welthiſtoriſchen Erſcheinung bringt. Es exiſtiren nicht unbeſtimmt viele Religionen, ſondern durch das Weſen des Geiſtes iſt die Mannigfaltigkeit ihrer Geſtaltung eben ſowohl ſyſtematiſirt, als die Geſtaltabänderungen der Pflanze und des Thiers, des Staats und der Kunſt.

Der Unterſchied der Religionen beruht nämlich auf dem Begriff des Geiſtes. Der abſolute Geiſt iſt die Einheit ſeiner als der abſoluten Subſtanz mit ſich als dem abſoluten Subject. Es iſt ſchon geſagt worden, daß keine Religion zu exiſtiren vermag, ohne dieſen Inhalt zu haben. Alle Religionen ſind hierin identiſch; ſonſt wären ſie gar nicht Religion. Allein eben in jenem Begriff liegt die Möglichkeit, ſeine Einheit in eines ſeiner Momente zu legen, ſtatt ſie in ihrer ideellen Totalität zu faſſen. In der Geſchichte der Religion werden die Momente als Einſeitigkeiten mit aller Entſchiedenheit ausgebildet, bevor ſie ſich *als Einheit für ſich ſetzen.* Und innerhalb dieſer Einheit wiederholt ſich dann beſtändig jene Unterſcheidung, wie ihre Aufhebung in immer neuen Formen. Einen ſo geiſtloſen Pantheismus oder ſo naturloſen Monotheismus, als viele Compendien in ihren Paragraphen darbieten, hat es in der Wirklichkeit nie gegeben.

§. 863.

Die Religion iſt daher 1) die Religion der abſoluten Subſtantialität; 2) die Religion der abſoluten Subjectivität; 3) die Religion der abſoluten Geiſtigkeit.

§. 864.

Die Religionen, die auf dem erſten Standpunct ſtehen, nennen wir auch mit einem techniſch gewordenen Ausdruck *ethniſche*; die auf dem zweiten befindlichen *monotheiſtiſche*; die auf dem dritten *chriſtliche*.

Die beiden erſten Formen bilden unter ſich einen ſymmetriſchen Gegenſatz, der ſich in der dritten aufhebt.

§. 865.

Eine gründlichere Unterſuchung geſchichtlicher Religionen wird immer zeigen, daß jede die weſentlichen Elemente der Religion überhaupt enthält. Jede hat ein kosmologiſches, anthropologiſches, prophetiſches, ſoteriologiſches und eschatologiſches Moment. Die ſpecifiſche Modalität jedoch, in welcher eine einzelne Religion dieſe beſondere Beſtimmungen der Religion überhaupt zur Erſcheinung bringt, iſt eine unendlich mannigfaltige. Die Wiſſenſchaft der Religion kann ſich daher für die Eintheilung nicht durch die Particularität der localen Modification beſtimmen laſſen. Wenn aber dieſe untergeordnete Rückſicht verlaſſen und zu einer logiſchen Eintheilung übergegangen wird, ſo iſt ſehr wohl zu bemerken, daß eine blos *formal logiſche* Ableitung ungenügend bleiben und die logiſche Ableitung vielmehr zugleich eine *reale* ſein muß.

Der Unterſchied der Religionsformen läßt ſich als Urtheil ſo ausdrucken, daß 1) der Ethnicismus auf dem aſſertoriſchen Urtheil beruhet: der Menſch iſt Gott, weil bei ihm die Wirklichkeit des ſubjectiven Moments immer in den einzelnen Menſchen fällt, in den Zauberer, in den Brachmanen, in den Lama, in den Mithraskämpfer u. ſ. w. Die Subſtanz als das allgemeine Sein zerſtreuet das Moment der Subjectivität in die Vielheit von Subjecten, deren keines ſie nach ihrer ganzen Tiefe erſchöpft. 2) Der Monotheismus beruhet auf dem kategoriſchen Urtheil: Gott iſt Gott, weil bei ihm die Beſtimmung, daß Gott Subject iſt, die Beſtimmung der Subſtantialität erſt als Folge ſetzt. Gott iſt ſich ſelbſt Subject und daher über die ſteinernen, hölzernen, ſilbernen und goldenen Götter des ethniſchen Cultus unendlich erhaben. Er weiß ſich als den Einen, widerſtandloſen, als den in allem Wechſel ſich Gleichen, der da iſt, der da war und der da ſein wird. Die Exiſtenz des Menſchen iſt ein Werk ſeiner Gnade und der Menſch vermag zu ihm, dem abſoluten Willen, nur bittend ſich zu verhalten, nicht aber irgendwie ihn magiſch zu beſtimmen, wie der Ethnicismus dem Menſchen ſolche theurgiſche Macht vindicirt. 3) Das Chriſtenthum endlich beruhet auf dem Urtheil: Gott iſt Menſch. Die Subſtanz iſt an und für ſich Subject. Die Wirklichkeit der Subjectivität fällt primitiver Weiſe in Gott, wie im Monotheismus, aber ſo, daß zugleich das Weſen des Menſchen als mit der Subſtantialität Gottes identiſch gewußt wird, auf welcher Identität, jedoch als einer unmittelbaren, der Ethnicismus beruhet. Weil Gott ſeinem Weſen nach Menſch iſt, ſo wird er es auch und manifeſtirt ſich dadurch als Geiſt.

§. 866.

Die Menſchwerdung Gottes iſt daher für alle Religionen das Centrum ihrer Geſtaltung. Die ethniſchen ſo gut als die monotheiſtiſchen haben die Tendenz zum Chriſtenthum. Die kämpfenden, leidenden und ſterbenden, aber auch aus ihrer Erniedrigung wiederauferſtehenden Götter des Ethnicismus, ein Wishnu, Mithras, Oſiris, Adonis, Melkarth, Herakles, Dionyſos u. ſ. w., ſind an ſich daſſelbe Element, wie der verkannte

Prophet, der geſchmähete, kranke und leidende Meſſias, der Friedefürſt des Monotheismus. Nicht die abſtracte Anthropologie und nicht die abſtracte Theologie, ſondern die concrete Theanthropologie iſt die Wahrheit aller Religion.

§. 867.

Der Glaube der Religion iſt ſchon die abſolute Gewißheit der abſoluten Wahrheit, allein er iſt es noch in der Form des Gefühls, der Anſchauung, der Vorſtellung, der Auctorität, der Tradition. Dieſe Formbeſtimmtheit iſt nicht nur kein Vorwurf für die Religion, ſondern ein nothwendiges Moment ihrer Bildung, dem ſie ſo wenig, als jeder andere Inhalt des Geiſtes, auszuweichen im Stande iſt. Die Religion ſelber iſt es, die aus der Sphäre der Phantaſie in die des Begriffs übergeht und ſo zur Wiſſenſchaft wird. Die Wiſſenſchaft wird zur Kritik der poſitiven Religion und zur ideellen Reconſtruction des Univerſums.

Dritter Abſchnitt.

Das Wahre und die Wiſſenſchaft.

§. 868.

In der Religion befreiet ſich der Geiſt von aller Aeußerlichkeit und Endlichkeit ſeiner Geſchichte und von dem ſinnlichen Element, worin er als künſtleriſcher noch die maaßvolle Erſcheinung des Abſoluten hervorbringt. Der religiöſe Geiſt kann auch das Schöne in ſich aufnehmen, allein in ſeiner Tiefe iſt er darüber hinaus. Er kann aus goldenen und ſilbernen Schaalen opfern, allein nicht auf ſie, nur auf das Opfer und zuletzt nicht auf die Materie des Opfers, ſondern auf das Herz des Opfernden kommt es an. Aber die ganze Religion beruhet auf einer Vorausſetzung, nämlich, daß Gott ſei. Der Glaube freilich zweifelt nicht daran, allein der Zweifel entwickelt ſich aus ihm und es entſteht für den erſcheinenden Geiſt die Frage nach der Wahrheit des religiöſen Glaubens. Wie derſelbe im Beſondern beſtimmt ſei, iſt hierbei zunächſt gleichgültig, denn ob der Menſch zu einer Puppe, zur Sonne, zu einem Thier, zu dieſem oder jenem Gott, zu einem als unſichtbar vorgeſtellten geſtaltloſen Weſen u. ſ. w. bete, macht hierin keinen Unterſchied. Immer ſetzt er die Gottheit als im Sein, im Wiſſen und Wollen abſolut voraus.

§. 869.

Das abſolute Intereſſe des Geiſtes concentrirt ſich daher in dem Problem, ob er als abſoluter exiſtire? Die Wiſſenſchaft enthüllt dem Menſchen ſo viel Illuſionen und es fragt ſich, ob nicht die Vorausſetzung des Glaubens, daß die abſolute Subſtanz als abſolutes Subject exiſtire, ebenfalls nur eine Illuſion ſei? Auf der Wahrheit jener Vorausſetzung baſiren ſich die wichtigſten Acte und Thaten der Menſchheit. Daß kein Oſiris, kein Zeus, kein Baal, kein Ahuraomazdao, kein Brahma u. ſ. w. ſo exiſtiren, wie ſie vorgeſtellt werden, dieſe Falſchheit iſt es nicht, die in's Gewicht fällt, denn mit allen jenen Vorſtellungen iſt immer das abſolute Weſen gemeint. Der wahre Gott iſt der allnamige, der allverſtehende, der allgegenwärtige. Die Falſchheit, die es hier gilt, iſt die, daß die Menſchheit in der Religion den Standpunct einer relativen Verrücktheit einnehme, inſofern ſie ſich darin nur zu einer von ihr gemachten, aus ihrer Unwiſſenheit und Unbehülflichkeit entſprungenen Vorſtellung verhalte, die einen Mißverſtand der Philoſophie involvire, indem nur der Menſch ſelber der abſolute Geiſt ſei.

§. 870.

Dies Problem der ſpeculativen Theogonie, den Beweis für das Daſein Gottes zu behandeln, iſt die höchſte Aufgabe der Philoſophie und ſie iſt eben darum auch Theologie im erhabenſten Sinn.

Die Löſung dieſes Problems kann aber nicht aphoriſtiſch gelingen, indem man einige Momente aus dem phänomenologiſchen Gange einer Religion herausgreift und dieſelben einer einſeitigen Kritik unterwirft.

Es erhellt vielmehr, daß die Idee in der Entwicklung der Totalität ihrer Momente allein die würdige Löſung jenes Problems anbahnen kann, auf deſſen Schaale gewogen alles menſchliche Wiſſen erſt recht gewogen wird. Wie ſinkt gegen ihren Ernſt alle Kleinmeiſterei der Gelahrtheit, aller ſcholaſtiſche Wuſt der Philoſophaſterei in Nichts zuſammen!

Die ſyſtematiſche Darſtellung der Philoſophie iſt der Verſuch, die eigene Organiſation der Idee ſo darzulegen, daß ſie als die in ſich fortſchreitende, ſich ſelbſt fortgeſtaltende erſcheint. Das Wiſſen ſchauet deshalb hier, am Ende der Entwicklung, auf ſeinen Anfang zurück und geht aus der Dialektik aller Proceſſe der Idee in ſich als in ihr einfaches und unſinnliches Empyreum zurück.

§. 871.

Die gefundenen Haupturtheile ſind 1) die Vernunft iſt das Abſolute; 2) die Natur iſt das Abſolute; 3) der Geiſt iſt das Abſolute.

Dieſe Urtheile haben ſich uns in ihrem Zuſammenhange dahin erwieſen, daß 1) die reine Vernunft als Begriff der Idee ſich nicht als das Abſolute ſchlechthin, ſondern nur als das logiſche Abſtractum des Abſoluten manifeſtirte; daß daher 2) die Natur, weil der Begriff der Vernunft in ihr zu objectiver Exiſtenz gelangte, als das Abſolute geſetzt werden mußte, die Entwicklung aber der Natur an ihrem Element, dem Raum, der Zeit und der Materie, ihre Schranke offenbarte, deren Aeußerlichkeit ſich 3) im Geiſt aufhob, weshalb der Geiſt nunmehr als das Abſolute erſchien.

Allein im Geiſt entdeckte ſich der Unterſchied a) des ſubjectiven; b) des objectiven; c) des abſoluten. Der ſubjective entſprach dem Begriff der Abſolutheit nicht, weil er noch von der Natur abhängig iſt und von ihrer Beſchränkung durch ſeine Arbeit und Bildung ſich befreien muß. Der objective taucht das Individuum im Strom der Gattung unter, allein eben dieſe Gattung iſt auch nicht abſolut, da ſie eine Geſchichte hat. Die Geſchichte hebt ſich in der Geſchichte durch den Cultus des Schönen, Heiligen und Wahren auf. Dieſer Cultus erhebt den Geiſt über die Unruhe des Werdens und Thuns in die Sphäre des Ewigen und gerade hier iſt es, wo das Univerſum ſich als das gottbeſeelte manifeſtirt, indem das Urtheil ſich ſchließlich als apodiktiſches ſo geſtaltet: der abſolute Geiſt, der ſich als den abſoluten weiß, iſt Gott.

Gott iſt der abſolute Geiſt.

Der Menſch kann auch nicht auf dem Standpunct der Gattung ſich das Prädicat des abſoluten Geiſtes geben, denn in der politiſchen Freiheit iſt er unendlich bedingt; in der Production des Schönen von ſeiner Genialität, im Genuß der Kunſt vom

Zufall ihrer Exiſtenz, in der Religion von der welthiſtoriſchen Tradition, in der Wiſſenſchaft von ſeinem Suchen und Forſchen und von äußerlichen in der Natur gegebenen Schranken abhängig. Das Studium der Wiſſenſchaft, mit dem ihr gebührenden Ernſt getrieben, vernichtet den Dünkel der Selbſtvergötterung am Gründlichſten und läßt erkennen, daß dem erſcheinenden Geiſt wohl die Abſolutheit zukommt, weil er Geiſt iſt, daß aber der abſolute Geiſt ſchlechthin nur Gott als das abſolute perſönliche Weſen iſt, welches durch dieſe Abſolutheit als die Einzigkeit ſeiner unerſchaffenen, ungewordenen, ewig ſich gleichen, das All raum- und zeitlos durchathmenden Individualität allen endlichen, gewordenen, geſchichtlichen und beſchränkt individuellen Geiſtern ungleich iſt.

§. 872.

Hier iſt daher der organiſche Ort, wo die Geſchichte der Philoſophie ſich entwickeln kann, denn dieſe Geſchichte iſt die ſelbſtbewußte Erinnerung des Menſchengeiſtes an alle die Kämpfe und Anſtrengungen, die er ſchon gemacht hat und noch machen wird, ſich des Inhalts der abſoluten Wahrheit auch in abſoluter Form gewiß zu werden. Aus der kritiſchen Geſchichte der Geiſterſchlachten und Gedankenrevolutionen der Menſchheit muß ſich dann als Reſultat der Standpunct ergeben, auf welchem das relativ letzte Syſtem ſteht; das relativ letzte, weil immerfort der in ſich unendliche, raſtlos thätige Geiſt neue Philoſophieen und neue Syſteme hervorbringen wird, denn nur im Hervorbringen vermag ſeine göttliche Natur ſich genugzuthun.

Erläuterungen.

Wenn Regierungen den Kammern Geſetze zur Berathung vorlegen, ſo pflegen ſie denſelben die Motive hinzuzufügen. In dieſem Sinn der Motivirung der hier gemachten Vorlage, eines Codexes der Geſetze der Vernunft, der Natur und des Geiſtes, ſei es erlaubt, einige Erläuterungen hinzuzufügen.

Nachdem ich in den Jahren 1848 und 1849 zu Berlin in der Erfahrung des Weltlaufs wieder einen großen Schritt vorwärts gethan hatte, ward mir das Glück zu Theil, wieder in meine Profeſſur nach Königsberg zurückkehren zu dürfen. Aus dem Tumult der Revolution, aus den Berathungen des Staatsminiſteriums, aus dem Kampf parlamentariſcher und anderer Verhandlungen, aus der Mitte einer leidenſchaftlich bewegten Hauptſtadt, in die Stille meiner Fauſtiſchen Einſiedelei zurückgerettet, ward ich dazu gedrängt, meine frühern wiſſenſchaftlichen Errungenſchaften einer Geſammtreviſion zu unterziehen und mir für mein Amt gleichſam eine neue Verfaſſung zu geben. Schon als ich in Berlin den Entſchluß faßte, den grünen Tiſch im Miniſterium wieder mit meinem Katheder zu vertauſchen, regte ſich in mir der lebhafteſte Wunſch nach einer ſolchen Selbſtkritik und wiſſenſchaftlichen Befeſtigung. Allein ſehr begreiflich fand ich in Berlin nicht die Muße zu ſolcher Retroperſpective; es blieb bei vereinzelten Anſätzen in einigen ruhigeren Augenblicken; hier im contemplativen Königsberg aber ging ich ungeſäumt an's Werk.

Der Grund ſeiner Ausarbeitung hängt alſo zunächſt mit meiner Geſchichte pſychologiſch zuſammen, mich wieder ganz in der Wiſſenſchaft heimiſch zu machen, mir in ihr eine klare Stellung und meinen Zuhörern endlich ein oft von ihnen gewünſchtes Handbuch zu ſchaffen.

Für meine Zuhörer hatte ich früher im Allgemeinen Hegel's *Encyklopädie* der philoſophiſchen Wiſſenſchaften als Handbuch vorausgeſetzt. Noch 1845 hatte ich deſſen Verlagshandlung zu einer Neuausgabe in Einem Bande vermocht und dieſelbe rechtfertigend bevorwortet.

Es waren aber mehre Uebelſtände damit allmälig verbunden:

1) die *ungleiche* Ausführung der einzelnen Theile;

2) die den Text begleitende, zwiſchenlaufende, auf den damaligen Stand der Wiſſenſchaft, ja auf damalige Zeitverhältniſſe bezügliche *Polemik*;

3) das Mißverhältniß zu einzelnen Ausführungen der ſpäter gedruckten *Vorleſungen* über die Aeſthetik und Religionsphiloſophie;

4) das Verhältniß der Hegel'ſchen Arbeit zu den inzwiſchen von ſeiner Schule wie von den Gegnern derſelben gemachten *Fortſchritten* der Wiſſenſchaft, nach welcher nicht Weniges, namentlich in der Naturphiloſophie, der Umgeſtaltung bedurfte.

Ich habe nun ſeit einigen zwanzig Jahren *alle* Disciplinen der Philoſophie in den mannigfaltigſten Formen vorgetragen und mir vorgeſetzt, einige derſelben ausführlicher zu behandeln, wie ich dies auch dem Publicum im Vorwort zum fünften Band meiner Studien am 15. September 1847 ausſprach. Dieſe Darſtellungen werde ich zwar mit wiſſenſchaftlicher Strenge, jedoch in einer freien Form halten, für welche mir als Ideal eine Vereinigung der Göthe'ſchen Anmuth und Klarheit in didaktiſchen Auseinanderſetzungen mit der dialektiſchen Kraft und architektoniſchen Geſtaltungsfülle der Hegel'ſchen Phänomenologie vorſchwebt.

Um jedoch ſolchen Monographieen den Boden zu bereiten, ſchien es mir ſehr zweckmäßig, eine kurze ſcholaſtiſche Darſtellung der Wiſſenſchaft überhaupt voranzuſchicken, weil ich dadurch der läſtigen Breite überhoben würde, das Verhältniß jeder Monographie zur ſyſtematiſchen Totalität in's rechte Licht zu ſtellen.

So habe ich denn dies Syſtem der Wiſſenſchaft zum Prodromus größerer Arbeiten gemacht. Ich habe alle *kritiſche Auseinanderſetzung*, die ſonſt ſo vielen Raum einzunehmen pflegt, aus ihm fortgelaſſen und die That reden laſſen. Ich wünſche, daß meine Arbeit als der Verſuch Anerkennung finden möge, die ſpeculative Wiſſenſchaft in ihren Hauptmomenten klar und organiſch entwickelt zu haben. Als eine Probe der Klarheit würde ich die Ueberſetzung dieſes Buchs in andere Sprachen anſehen. Ich denke hierbei zunächſt an die Engländer und Franzoſen, die in dieſem Buch die wichtigſten Reſultate der Deutſchen Wiſſenſchaft zuſammengedrängt finden würden. Ich habe Unglück im Ueberſetztwerden. Die Ueberſetzer haben Arbeiten von mir überſetzt, von denen ich es nicht erwartete, aber ſolche nicht bei denen ich es gewünſcht hätte. Und auch ſonſt hatte ich kein Glück dabei. Meine Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften wurde z. B. gerade in dem Augenblick nach der erſten Ausgabe in's Däniſche überſetzt, als ich eben den Druck einer zweiten weſentlich verbeſſerten und umgearbeiteten hatte anfangen laſſen! Möge dieſe Schrift ein günſtigeres Geſchick haben!

Zur Erläuterung derſelben bemerke ich nun im Beſondern Folgendes:

Bei der Benennung der drei Hauptwiſſenſchaften der Vernunft, der Natur und des Geiſtes habe ich die alten Benennungen der Griechen: Dialektik, Phyſik und Ethik in Erinnerung gebracht, um der Wahrheit jener Trichotomie auch die Auctorität der Geſchichte hinzuzufügen.

Die Reform, die ich mit der logiſchen Wiſſenſchaft vorgenommen, iſt von mir hiſtoriſch-kritiſch begründet im dritten Theil meiner Studien, Leipzig 1846 unter dem Titel: Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens.

So viel mir bekannt iſt, exiſtirt außer meiner Schrift keine ähnliche, worin nämlich alle Möglichkeiten der Formation principell erſchöpft und die Verſchiedenheit der Geſtaltung immer auch als eine geſchichtliche Thatſache nachgewieſen werden. Trendelenburg hat ſich im Vorwort zu ſeiner Geſchichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, p. IX., etwas abfällig über mein

Unternehmen geäußert, indem er darin nur Collectaneen der logiſchen Literatur mit dialektiſchen Ueberſchriften erblickt. Ich hoffe von dem liebenswürdigen Hiſtoriker, daß er jetzt ſchon beſſer über meine Arbeit denkt, nachdem er ſich durch genaueres Eingehen überzeugt haben wird, daß ich keine Geſchichte der Logik habe ſchreiben und mit ihm nicht habe rivaliſiren wollen. Daß meine ſcharfe Zeichnung der beſondern Geſtalten der Logik mit ihrem literariſchen Nachweis allerdings auch dem Hiſtoriker nützen könne, habe ich mit Vergnügen aus der intereſſanten Schrift des Herrn Prantl in München erſehen: Die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunkt der Philosophie. München 1849.

Wenn aber die von mir vorgenommene Reform der Logik in ihrer Ausführung auch mir angehört, namentlich der ganze dritte Theil, den ich als die Lehre von der Idee die Ideologie genannt habe, ſo iſt doch der Keim meines Gedankens nicht mein Eigenthum, ſondern gehört in ſeinem Urſprung Hegel ſelber an. Als ich **1840** deſſen philoſophiſche Propädeutik herausgab, wurde ich außerordentlich von der Eintheilung frappirt, die er in der Oberclaſſe von der Logik gegeben S. 150 bis 169, nämlich:

1) als ontologiſche Logik;
2) als ſubjective Logik;
3) als Ideenlehre.

Seitdem ließ mich dieſer Gedanke nicht mehr los. Die Art jedoch, wie Hegel den Begriff des Lebens und des Erkennens auch dort behandelt, machte mir fortwährend viel Schwierigkeit, bis ich Hegels Irrthum in dieſer Hinſicht klar einſah. Ich hoffe, daß meine Darſtellung die logiſche Ideenlehre für immer von ihr fremdem Inhalt gereinigt hat. Wie die Idee des Lebens poſitiv zu behandeln ſei, habe ich im Abriß der Biologie in dieſem Syſtem §. 450—68 gezeigt; das analytiſche und ſynthetiſche Erkennen hat §. 659; die Idee des Guten im Eingang des Begriffs des objectiven Geiſtes §. 663—89, in höherer Potenz aber als der Begriff des Heiligen in der Religion, den organiſchen Ort gefunden. Die Ideenlehre iſt merkwürdiger Weiſe noch von Niemand in der Hegelſchen Schule bearbeitet worden und man wird mir die Unvollkommenheiten meiner Neugeſtaltung auch aus dieſem Grunde nicht zu hoch anrechnen dürfen.

Was die Begründung meiner Darſtellung der Metaphyſik anbetrifft, ſo habe ich dieſelbe in Noack's Jahrbüchern für speculative Philosophie I, 1. p. 167—183 unter dem Titel gegeben: Die Metaphysik in Deutschland seit 1831. Eine kritische Uebersicht.

§. 79. Die wichtige Lehre von den Maaßverhältniſſen habe ich weiter ausgeführt in der Abhandlung: Die Knotenlinie der Maaßverhältniſſe, in meinen Studien, Thl. II. 1844, S. 62—95; wo auch viel Beiſpiele gegeben ſind.

Die Einleitung in die Naturphiloſophie habe ich auch nach einer Darſtellung vom Jahr 1843 ausführlicher in meinen Studien V, 1848, S. 233—269 abdrucken laſſen. Hier habe ich auch S. 270—83 eine Ueberſicht der Schriften zur Naturphiloſophie 1832—42 gegeben.

Die §. 306—308 enthaltenen Gedanken über das Uebel in der Natur und ſeine Ueberwindung durch die Geſchichte ſind ausgeführt in meiner Abhandlung: Die Verklärung der Natur, eine ſkeptiſche Unterſuchung, 1836: abgedruckt in meinen Studien, Berlin, I, 1839, S. 155—205.

§. 310. Für die Eintheilung der Natur iſt mein Aufſatz: Hegels Eintheilung der Naturwiſſenſchaften in meinen Kritiſchen Erläuterungen des Hegelſchen Syſtems, Königsberg 1840, S. 91—106 zu vergleichen.

Ebendaſelbſt S. 107—136 iſt die Lehre vom Raum und von der Zeit ausgeführt.

Für die **Naturphiloſophie** hat die Hegel'ſche Schule unglaublich wenig gethan und gerade für ſie iſt das Meiſte zu thun. Nichts hat Hegel's Philoſophie ſo ſehr beim großen Publikum geſchadet, als einige naturphiloſophiſche Paradoxien, die von ſeinen Schülern überall debitirt wurden, ohne über ſie hinauszukommen. Es blieb mir daher, beim Mangel faſt aller Vorarbeiten, nichts übrig, als die ganze Naturphiloſophie umzuſchmelzen und neu zu geſtalten. Nächſt der Ideologie iſt dieſer Theil meines Buchs vielleicht ſein wichtigſter. Ich glaube darin den Principien und der Methode Hegel's treu geblieben zu ſein und bilde mir nicht etwa ein, eine neue Philoſophie der Natur geſchaffen zu haben. Ich beſchränke mein Verdienſt theils auf den Zufall, daß ich eine leidenſchaftliche Liebe zur Natur und daher viel Phantaſie für dieſelbe beſitze, während es Hegel mehr nur in die Tiefe des Geiſtes zog; theils darauf, eine Kenntniß der Reſultate der empiriſchen Naturforſchung unſerer Tage haben erwerben zu können. Und auch hier iſt mein Verdienſt nur ein halbes, denn ich verdanke dem Umſtande ſehr viel Anregung, daß meine Facultät mich mit den herrlichſten Zierden der Naturwiſſenſchaften, einem **Baer**, **Beſſel**, **Meyer**, **Rathke**, **Moſer**, **Dulk**, **Neumann**, **Jacoby**, **Burdach**, in Berührung gebracht und mir dadurch viel Unterweiſung gewährt hat, die ſich lange in unſerer trefflichen **phyſikaliſch-ökonomiſchen** Geſellſchaft concentrirte. Ich ſage: concentrirte, denn leider ſcheint auch ſie ſeit 1848 ſich noch nicht wieder ganz erholt zu haben. Jener trefflichen Männer, von denen Baer jetzt in Rußland weilt, Beſſel und Burdach traurig dahingeſchieden ſind, und dieſer vielſeitig belehrenden Geſellſchaft, kann ich daher nicht umhin, hier auf das Dankbarſte zu erwähnen.

Gleich die Belehrung über die **rückſchreitende Metamorphoſe** §. 464 verdanke ich theils der mündlichen Mittheilung, theils der von ihm über dieſen Gegenſtand herausgegebenen ausführlichen Abhandlung meines verehrten Collegen **Rathke**.

Es hätte ſcheinen können, als wenn nach **Humboldt's** Kosmos eine Naturphiloſophie überflüſſig werden dürfte. Allein da Humboldt weſentlich deſcriptiv verfahren mußte, um eine phyſiſche Weltbeſchreibung zu liefern, ſo gehen ſeine Intereſſen mit denen der Philoſophie in Anſehung der Methode und Darſtellung auseinander. Dies iſt auch ſchon begriffen in Dr. Gustav Biedermann: die speculative Idee in Humboldt's Kosmos. Ein Beitrag zur Vermittelung der Philosophie mit der Naturforschung. Prag 1849. In dieſer ſinnigen Schrift iſt auch Hegel's ſpeculative Tendenz würdig anerkannt.

Dem Abſchnitt, die Geſtalt der Erdoberfläche, §. 491 bis 515, hoffe ich, wird man die Liebe anfühlen, mit welcher ich ihn gehegt habe. Wie unendlich viel ich in dieſem Theil der Wiſſenſchaft den unſterblichen Heroen der Geographie, der Trias Humboldt, L. v. Buch und Ritter verdanke, brauchte ich hier kaum noch zu ſagen, wenn ich nicht gern auch öffentlich dieſen großen Männern für die Entzückungen dankte, die ſie meinem wiſſensdurſtigen Geiſt bereitet. Aber ich muß auch noch zwei andern Deutſchen danken: Kohl und Kapp. Kohl's Werk heißt: der Verkehr und die Anſiedlungen der Menſchen in ihrer Abhängigkeit von der Geſtaltung der Erdoberfläche. Mit 24 Steindrucktafeln. Dresden und Leipzig 1845. Dies claſſiſche Werk ſcheint mir noch gar nicht ſo unter uns bekannt und von Geographen, Hiſtorikern und Militairs ſo genutzt zu ſein, als es verdient. Wie zäh' iſt die Auctorität bei uns, wenn ſie ſich einmal zur Exiſtenz gebracht hat; aber wie ſchwer hält es, daß das Gute bei uns zur Auctorität werde! Kapp's Werk: Philoſophiſche oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wiſſenſchaftliche Darſtellung der Erdverhältniſſe und des Menſchenlebens nach ihrem innern Zuſammenhang. 2 Bde. Braunſchweig 1845, iſt ein aus der Ritter'ſchen und Hegel'ſchen Anſchauung entſprungenes Werk, voll von Kenntniß, Geiſt und Friſche, dem aber, daß auch Hegelſche Philoſophie darin waltet, die gerechte Würdigung erſchwert zu haben ſcheint. Da ich ſelber zur Hegel'ſchen Schule gehöre, ſo muß ich mich mit ihm kurz auseinanderſetzen. Kapp ſcheint mir den Fehler gemacht zu haben, die Geographie zu ſehr aus dem hiſtoriſchen Standpunct zu nehmen und eben deswegen habe ich mich bemühet, die Erdoberfläche ganz unbefangen ohne alle Einmiſchung der Geſchichte zu betrachten. Man opfert dabei viel Reize, allein die Strenge der Wiſſenſchaft fordert unter andern Tugenden auch die der bewußten Enthaltſamkeit. Kapp z. B. ordnet Nordafrika, Frankreich, Nordamerika, Oſtindien und Auſtralien England unter! Das geht nicht. Das iſt zu hiſtoriſch und verletzt die Selbſtſtändigkeit des Objects. Kapp's Buch iſt eine Apotheoſe des Oceans und ſeiner völkerbefreienden, Menſchheit erziehenden Macht. Hat man erſt geſehen, wie dieſer Gedanke ihn trägt und begeiſtert, ſo gewinnt ſein Buch eine unendliche Anziehungskraft. Der Geograph Kapp iſt übrigens Oberlehrer am Gymnaſium zu Minden und nicht mit dem ſonſt bekannten Profeſſor Kapp in Heidelberg zu verwechſeln, wie von Unkundigen geſchehen.

Wenn ich aber mich bemüht habe, die reinen Naturformen in ihrer objectiven Fortgeſtaltung anzugeben, ſo bin ich doch weit entfernt, dem Zuſammenſchauen von Natur und Geſchichte, dem geographiſch-hiſtoriſchen Blick irgendwie entgegen zu ſein; im Gegentheil und ich hoffe, dieſe Syntheſe ſelbſt an ſehr beſtimmten Aufgaben, z. B. in meiner Topographie des heutigen Paris und Berlin, Königsberg 1850, gezeigt zu haben. Ich habe hier nur das Recht der Wiſſenſchaft auf ihre Grenze wahren wollen. Unter den Lehrbüchern der Geographie zeichnen ſich neuerdings das von Witt, Königsberg 1849 und das von M. v. Kalckſtein durch bewußte Beachtung derſelben aus.

Den erſten Theil der Philoſophie des Geiſtes, die Pſychologie, habe ich ausführlich in einer Monographie behandelt, deren zweite Auflage, Königsberg 1843 erſchienen iſt. Dies der naheliegende Grund, warum Manches ſehr kurz gehalten. Der reine, durch keine hiſtoriſche Rückſichtnahme unterbrochene Fluß der hier gegebenen Darſtellung dürfte auch ſeine eigenthümlichen Verdienſte haben und Vieles in ſeiner Kürze ſchärfer präciſiren. Die Vergleichung mit Erdmann's Grundriss der Psychologie für Vorlesungen. 3te Aufl. Halle 1847, hat mich nicht beſtimmen können, meinen Gang, der im Weſentlichen der Hegel'ſche iſt, zu verlaſſen.

Ich ſuche den Grund darin, daß ich in dieſem Syſtem einerſeits die *Natur*, anderſeits den *Willen* ſelbſt noch habe abhandeln können, wodurch in jener Beziehung *Wiederholungen*, in dieſer *Vorwegnahmen* überflüſſig geworden ſind. Den *Charakter* z. B. halte ich für ein *ethiſches* Product und gliedere ihn der Moralität ein §. 10. Erdmann nimmt ihn in die Pſychologie hinein, was er vielleicht nicht thun würde, wenn er auch die Moral vorzutragen gehabt hätte.

§. 583. Eine ausführliche Charakteriſtik der *Aethiopiſchen* Race habe ich in den *Studien* Th. II. S. 42—61 gegeben.

§. 591. Die hier angedeutete Anſicht über die Stellung des Weibes zum Manne habe ich 1836 weiter ausgeführt in der Abhandlung: Die *Emancipation des Weibes*, aus dem Standpunct der Pſychologie betrachtet. Abgedruckt in meinen *Studien* I. S. 91—115.

§. 639. Die in dieſem Paragraphen gegebenen Beſtimmungen über die ſogenannte *Aſſociation der Vorſtellungen* berühren abſichtlich die Schulſtreitigkeiten über dieſen Punct mit keiner Sylbe, weil ich überhaupt die ganze in dieſer Schrift gemachte Darſtellung ſtreng *ſachlich* halten und deswegen alles Hereinziehen der Anſichten anderer Philoſophen vermeiden wollte. Das Philoſophiren in der unaufhörlichen *Erinnerung* an die Meinungen Anderer iſt zwar an der Tagesordnung. Allein eben darum ſcheint mir eine ganz objective Darſtellung einmal um ſo wünſchenswerther. Das Hiſtoriſche muß der Hiſtorie, das Kritiſche der Kritik überlaſſen bleiben. Alles an ſeinem Ort und zu ſeiner Zeit. Wie ich hier gerade gegneriſchen Anſichten gegenüberſtehe, habe ich ausgeſprochen in der Abhandlung: *über die Pſychologie als Naturwiſſenſchaft* in der Allgemeinen Monatsſchrift für Literatur von Roß und Schwetſchke 1850, März. S. 157—169.

Bei der Vergleichung der hier gegebenen Bearbeitung des Begriffes des objectiven Geiſtes mit der Hegel'ſchen wird man ſehr bedeutende Abweichungen nicht nur im Einzelnen, ſondern auch im Ganzen bemerken. Niemals jedoch habe ich einen Punct der Hegelſchen Lehre aufgegeben, ohne mir nicht meiner Berechtigung vollkommen bewußt zu ſein. So lang' ich konnte, ſtritt ich für Hegel.

Noch im März 1842, in der Kritik des Vatke'ſchen Werkes: Die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade, in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik Nr. 41—44, bemühete ich mich, Hegels Eintheilung feſtzuhalten. Allein je mehr ich die Nothwendigkeit einer Reform ſeiner Ideenlehre erkannte, um ſo mehr wirkte dieſe Einſicht auch auf die übrigen Theile der Philoſophie.

Ich kämpfte lange mit mir über die Stellung der Moral. Dieſe Wiſſenſchaft hatte ich früh zu cultiviren angefangen, wozu der Grund in meiner theologiſchen Periode gelegt ward. Schon in Halle hatte ich ſie mehrfach in extenso vorgetragen. Hier in Königsberg habe ich ſie bis 1838 einige Male combinirt mit der Pädagogik vorgetragen, bis ich dieſe im Sommer 1844 zum erſtenmal iſolirt vortrug und zugleich für die neue Ausgabe meiner theologiſchen Encyklopädie eine neue Bearbeitung der in ihr mitenthaltenen theologiſchen Ethik vornahm.

Seit dieſer Zeit häuften ſich meine Zweifel gegen die Trennung der Sphäre des perſönlichen und dinglichen Rechts von derjenigen Sphäre, die Hegel der Sittlichkeit vindicirte. Ich erkannte endlich, daß die Einleitung, die Hegel ſeiner Philoſophie des Rechts gegeben, dem weſentlichen Inhalt nach den erſten abſtracten Theil der praktiſchen Philoſophie ausmachen, die Moral ihren Platz behaupten, das Recht aber das erſte Moment des Syſtems der Sittlichkeit ausmachen müſſe. Der Begriff des Guten an ſich und der Begriff des ſich für ſich beſtimmenden Subjectes ſind in dem Recht als der objectiven Entäußerung des

Willens identiſch geſetzt. Die Grundbeſtimmung deſſen, was Hegel Sittlichkeit nennt, iſt von mir nicht alterirt, wohl aber habe ich dem Recht das Recht nicht verſagen können, in der Identität mit der Sittlichkeit zu erſcheinen.

Die Art, wie Hegel die Imputationslehre und die Römiſche Geſchichte behandelt hat, mußte ihn in ſeiner Auffaſſung beſtärken und vom abſtracten Recht zur Moral übergehen laſſen. Allein zu dieſem Uebergang, dem Michelet in ſeinem Syſtem der Moral 1828 eine ſehr gelehrte Unterſtützung gab, kam Hegel wiederum nur, weil er den Begriff der Strafe aus dem Bereich des abſtracten Rechts fortließ.

Gerade die Socialtheorieen unſerer Zeit müſſen dazu dienen, den tiefen Zuſammenhang des perſönlichen und dinglichen Rechts mit der Sittlichkeit einleuchtend zu machen. Die Nordamerikaner verſtehen ſich beſſer auf die Freiheit, als die franzöſiſchen Utopiſten. Sie halten das Privateigenthum für den objectiven Grundpfeiler ihrer Freiheit. Das Privateigenthum macht Luſt und Liebe zur Arbeit, die ſie freilich oft nur erſt als to make money auffaſſen. Eine kritiſche Ueberſicht der Hauptpuncte der Entwicklung der jetzigen praktiſchen Philoſophie mit Einſchluß der Franzöſiſch-ſocialiſtiſchen habe ich in Noack's Jahrbüchern für speculative Philosophie II, 5, p. 1000—1017 unter dem Titel: Aphorismen zur Geschichte der modernen Ethik. gegeben.

Vergl. hier noch zu §. 753 meine Abhandlung: die Nothwendigkeit des Luxus. 1835. Abgedruckt in meinen Studien I, 27—55.

---

§. 742. Ich habe mich hier mit den drei Worten begnügt, daß hier der Ort der Pädagogik ſei, weil ich dieſer Wiſſenſchaft eine monographiſche Behandlung unter dem Titel: Die Pädagogik als Syſtem, ein Grundriß, Königsberg, 1848, gewidmet habe. Ich hoffe darin ein Beiſpiel gegeben zu haben, wie jede beſondere Wiſſenſchaft des Geiſtes doch wieder auch Totalität iſt. Den Standpunct unſerer jetzigen Nationalerziehung habe ich geſchildert in meiner Rede zur Feſtfeier von Peſtalozzi's hundertjährigem Geburtstag, Königsberg, 1846.

§. 788. Man wird aus dieſem Paragraphen unſchwer entnehmen können, daß ich die conſtitutionelle Erbmonarchie für diejenige Form der Verfaſſung halte, über welche hinaus wir noch keine höhere gefunden haben. Allerdings halte ich dafür, daß die Form der Verfaſſung eines beſtimmten, geſchichtlich gegebenen Staates nicht a priori, ſondern nur a poſteriori und a priori zugleich, aus Geſchichte und Vernunft, beſtimmt werden kann. Der Aberglaube an irgend eine von der Geſchichte durch die in ihr ſchon weiter entwickelte Vernunft bereits verurtheilte Form iſt eben durch die Geſchichte zu oft und ſchmerzlich widerlegt worden. Logiſch aber genommen erblicke ich in der conſtitutionellen Erbmonarchie die Syntheſe des Gegenſatzes der abſoluten Monarchie und der abſoluten Republik. Während des Jahres 1848 hatte ich ſo oft mündlich und ſchriftlich hören müſſen, nicht nur daß die Republik das Ideal aller Staatsform überhaupt ſei, ſondern daß dies auch in der Philoſophie bereits apodiktiſch ausgemacht worden. Dies veranlaßte mich zu einer Abhandlung, die ich 1849 in der damals von Dr. Oldenberg redigirten Deutſchen Reform zwiſchen dem 29. März und 11. April unter dem Titel: Republik und conſtitutionelle Monarchie, habe abdrucken laſſen. Mein Grundgedanke darin iſt der, daß die abſolute Monarchie die natürliche Einheit des Staates, die abſolute Republik die geſetzliche Gleichheit der Staatsbürger, die conſtitutionelle Monarchie die Freiheit des Staates als das Syſtem der ſelbſtbewußten Sittlichkeit befeſtigt, weil ſie nicht, wie die abſtracte Monarchie, von dem nur dynaſtiſchen Familienthum, nicht, wie die abſtracte Republik, nur von der atomiſtiſchen Perſon, ſondern vom Begriff des Geiſtes einer Nation ausgeht. Ruge, der 1848 ganz trunken von dem Franzöſiſchen Republicanismus war, hatte noch 1840 in den Halleſchen Jahrbüchern für Deutſche Wiſſenſchaft und Kunſt Nr. 154, S. 1229 Hegel über die beſchränkte Ableitung der Primogenitur des Fürſten getadelt und dieſelbe aus der Nothwendigkeit abgeleitet, daß ein Volk die Einheit und Continuität ſeiner Geſchichte in der Familie des Staates durch die Erbfolge des Monarchen zum Ausdruck bringen müſſe.

Ueber den Begriff der Familie in ſeinem Zuſammenhang mit dem Begriff der Souverainetät hat, meines Bedünkens, Niemand ſo vortrefflich geſprochen, als Schleiermacher in der Abhandlung: über die Begriffe der verſchiedenen Staatsformen, in den Schriften der Akademie 1814: wieder abgedruckt in den Sämmtl. Werken, dritte Abth. Zur Philoſ. Bd. III, S. 246—86. Den Zuſammenhang dieſer Entwicklung mit Schleiermachers übrigen Arbeiten auf dem Felde der Ethik habe ich auseinandergeſetzt in der Abhandlung: Schleiermacher als Ethiker und Politiker 1840, abgedruckt in meinen Königsberger Skizzen 1842, II. S. 211—42.

Nicht umhin kann ich, hier die ſonderbare Meinung zu erwähnen, als ob ein rechter Philoſoph nur die Republik für die vernünftigſte Staatsform halten könne, da nämlich die Geſchichte der Philoſophie dieſe vulgäre Meinung nichts weniger als beſtätigt. Sehr viel Unterſtützung hat dieſelbe unſtreitig dadurch erhalten, daß Platon's Politie gewöhnlich unter dem Titel der Republik citirt wird. Aber dieſe Idealrepublik des göttlichen Platon ertrüge heut zu Tage Niemand mehr in ganz Europa, denn ſie iſt eine Militairariſtokratie, in welcher der arbeitende Stand dem ſtehenden Heere als bloßes Mittel geopfert wird und die Herrn Philoſophen die höhern, an kein poſitives Geſetz gebundenen, ſouverainen Polizeibeamten ausmachen. Platon's Gerechtigkeit, denn dieſes Wort iſt eigentlich das Stichwort ſeiner Unterſuchung — beruhet noch nicht auf dem Begriff der Freiheit, ſondern auf einer vagen pſychologiſchen Vorausſetzung. Ich nehme keinen Anſtand, zu behaupten, daß ich in den Geſetzen, obwohl ſie dem Platon nur zweifelhaft zugeſchrieben werden, ein viel größeres Maaß von Vernunft und Freiheit finde. Außerdem aber erinnere ich daran, wie ſehr Platon im Grunde, wenn man den Dialog Politikos erwägt, für die Monarchie eingenommen iſt.

Weil nun aber Platon in der Politie wie in den Geſetzen, ſich ſehr viel mit dem ſocialen Detail der beſondern Einrichtungen, mit der endlichen Zweckmäßigkeit, beſchäftigt hat, ſo ſind ihm die Verfaſſer politiſcher Romane, wie Campanella in ſeiner Urbs solaris, Th. Morus in ſeinem Utopien, Side in ſeiner Geſchichte der Sevaramben, bis auf Cabet in ſeinem Icarien darin gefolgt. Und dergleichen Viſionen gelten nun, zumal ſie ſich leicht leſen und beurtheilen laſſen, bei der Menge auch für Philoſophie.

Eigentlich philoſophiſche Auctoritäten ſind aber für die Republik ſchwer zu citiren, da Rouſſeau wohl ein poetiſcher Kosmopolit, aber doch wohl nicht ein Philoſoph in dem Sinne war, den man, wenn man ſich auf die Philoſophie beruft, damit verbindet.

Ariſtoteles und Cicero waren für die gemiſchte Staatsverfaſſung d. h. ſie waren ſchon über die bloße Monarchie, aber auch über die bloße Republik hinaus. Baco, Hobbes und Locke, Leibnitz, Wolff und Kant, Fichte und Herbart, Schleiermacher und Steffens, Schelling und Hegel, waren ſämmtlich Anhänger der monarchiſchen Staatsform: die Deutſchen Philoſophen ſeit Kant unter der Vorausſetzung der Repräſentativverfaſſung. Spinoza ſcheint ſich zur Demokratie geneigt zu haben, war aber nichts weniger, als excluſiver Republicaner. Ich ſage, er ſcheint ſich zur Demokratie geneigt zu haben, denn ſein Tractatus politicus handelt nur von der Monarchie und Ariſtokratie; von der Demokratie iſt nur der erſte Anfang da, dann bricht die Schrift ab. Spinoza aber mit ſeinem Tiefblick ſucht zu zeigen, wie jede dieſer Formen eingerichtet werden könne, damit in ihr die Freiheit ſich realiſire. Auch die Monarchie hält er dazu für tauglich. Das imperium aristocraticum ſcheint ihm nur aptius zu dieſem Zweck und die Demokratie, in welcher der Bürger das Stimmrecht nicht durch Wahl, ſondern geſetzlich als ein ihm ſonſt inhärirendes ausübt, wird nach ihm in der Praxis doch immer wieder auf eine gewiſſe Ariſtokratie hinauslaufen (eodem redibit). Bei den Franzoſen hat Jean Bodin in ſeinem gelehrten Werk: de la republique, in der zweiten Hälfte des ſechszehnten Jahrhunderts, zuerſt die conſtitutionelle Regierungsform geahnt, hauptſächlich durch ein genaues Studium der Alten geleitet. Er bleibt der reſpectable Vorgänger Montesquieu's. Sein Zeitgenoſſe La Boëtie iſt durch eine Schrift berühmt geworden, die jedoch, wenn man ſie kennt, nicht ſowohl, wie Viele glauben, die nur nach Titeln ſich Vorſtellungen von Büchern machen, ohne dieſe ſelber auch nur geſehen zu haben, eine politiſche, als vielmehr eine moraliſche Unterſuchung iſt. Dieſe Schrift: de la servitude volontaire ou le Contr' Un, bemühet ſich nur, die Erſcheinung zu erklären, wie in der Geſchichte, da offenbar die Mehrheit immer ſtärker, als Einer ſei, doch die Tyrannei ſo oft habe wiederkehren können. La Boëtie nimmt aber die Tyrannen in allen Verfaſſungen, auch in den republicaniſchen, durch und findet den Grund für ihre Exiſtenz in der Trägheit und Schlechtigkeit der Menſchen. Für Frankreich ſcheint mir dies Büchlein allerdings charakteriſtiſch, denn ſo oft es auch ſchon die Form ſeiner Verfaſſung geändert hat, ſo ſcheint es doch immer noch, um nicht im Parteikampf auseinanderzufallen, eines Tyrannen bedurft zu haben.

Wenn es ſich nun aber ſo mit der Geſchichte der Philoſophie verhält, daß ihre vornehmſten Vertreter nicht Republicaner waren, ſollte denn die Meinung des mit ihr unbekannten großen Publicums, daß ein Philoſoph wenigſtens in der Theorie Republicaner ſein müſſe, ſo gar nichts auf ſich haben? Ich denke doch wohl. Man will nämlich damit wohl ausdrucken, daß der Philoſoph niemals dem Despotismus, komme er nun von Oben oder Unten, das Wort reden dürfe. Das iſt richtig. Man ſpricht ſo vom Philoſophen, wie man auch einen Menſchen, der die Kunſt der Selbſtbeherrſchung und Entſagung, die Kunſt der in Gott ſeligen Zufriedenheit übt, im gemeinen Leben ſchon einen Philoſophen nennt. Die Liebe zur Freiheit wird immer ein vorzügliches Kriterium bleiben, den ächten Philoſophen vom Pſeudophiloſophen zu unterſcheiden.

S. 791. ff. Bei dieſem inhaltſchwereren Miniaturbilde der Weltgeſchichte iſt es mir beſonders auf zweierlei angekommen:

1) darauf, die Entwicklung conſequent innerhalb der Idee des Staates zu halten. In dieſem Standpunct der Behandlung ſtimme ich ganz mit Kant und Hegel überein, wie ich dies früher ſchon in meiner Abhandlung: über das Verdienſt der Deutſchen um die Philoſophie der Geſchichte, Königsberg 1835, und in meiner Geschichte der Kant'schen Philosophie, Leipzig 1840, S. 264 ff. näher begründet habe. Wie ich aber mit ihnen übereinſtimme, mußte ich hier, zumal bei dem großen Mißbrauch, der mit dem Wort: Philoſophie der Geſchichte, getrieben wird, durch die That zeigen.

2) Sodann kam es mir darauf an, einen Hauptmangel der Hegel'ſchen Auffaſſung der Geſchichte zu beſeitigen. Als ich 1837 Hegel's Philoſophie der Geſchichte in den Halle'ſchen Jahrbüchern einer ausführlichen Kritik unterwarf, die in meinen Kritiſchen Erläuterungen des Hegel'ſchen Syſtems, Königsberg 1840, S. 149–177, wieder abgedruckt iſt, fing die Skepſis gegen Hegel in dieſem Punct bei mir an und wuchs ſeitdem beſtändig fort. Ich glaube nämlich, daß Hegel mit den Juden niemals auf's Reine gekommen iſt. Seine innere Unſicherheit über ſie hat ihn daher dazu gebracht, ſie in der Philoſophie der Geſchichte ſogar nur als eine Provinz des Perſiſchen Reichs zu behandeln, während er ſie anderwärts, z. B. in der Religionsphiloſophie, zwiſchen Aegyptier und Griechen ſtellt. Ich würde aber die Juden nicht ſo, wie geſchehen, jetzt haben ſtellen können, wären mir nicht die neuern Unterſuchungen über die Phöniker und Aegyptier von Movers, Röth, Bunſen, Lepſius u. A. zu Hülfe gekommen, namentlich aber auch die Unterſuchungen über die Juden in Vatke's bibliſcher Theologie.

Nun konnte ich aber dieſe höhere Einſicht nicht gewinnen, wenn ich nicht die Abſtraction des Gegenſatzes überhaupt aufgab, den man zwiſchen Orientaliſch und Occidentaliſch ziemlich unbeſtimmt hergebracht hat. Schon in der Vorrede zur Ueberſetzung von Kriſchna Misra's Prabodha chandrodaya, Königsberg 1842, habe ich dieſen Sprachgebrauch als einen ſolchen kritiſirt, von dem wir uns, nachdem er eine Zeitlang uns gedient hat, allmälig werden entwöhnen müſſen, weil er zu einer Menge von Vorurtheilen, namentlich zur Ausmalung falſcher Contraſte dient, die ſich bei einer gründlicheren Kenntniß des ſogenannten Orientes widerlegen. Ich habe dort namentlich auch bemerkt, daß wir mit Orientaliſch im Grunde den tropiſchen Typus der Landſchaft und Lebensart bezeichnen wollen. Das nördliche Afrika, ſüdlich von uns gelegen, erſcheint uns daher ſehr Orientaliſch, Kamtſchatka und Sibirien aber, ſehr öſtlich von uns gelegen, gar nicht.

Was nun §. 816. den Islam ſpeciell angeht, ſo iſt meine Auffaſſung weiter motivirt in der Abhandlung: über die eigenthümliche Weltſtellung des Islam in meinen Studien, II, S. 96—121. Wegen des Mittelalters aber §. 819 habe ich mir wohl erlauben dürfen, ſo kurz zu ſein, weil ich demſelben in meiner Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter, Halle 1830, eine ſo umfaſſende, theilweiſe zur Ergänzung und Berichtigung der Hegel'ſchen Phänomenologie des Geiſtes beſtimmte Bearbeitung habe zu Theil werden laſſen, auf welche ich hiermit verweiſe.

Bei dem Schönen und der Kunſt §. 825 ff. bemerke ich, daß ich meine Grunddifferenz von Hegel 1836 in der Kritik ſeiner Aeſthetik in den Berliner Jahrbüchern ausführlich dargelegt habe, wiederabgedruckt in meinen kritiſchen Erläuterungen des Hegelſchen Syſtems, Königsberg 1840, S. 177 bis 216.

Dieſe Grunddifferenz beſteht darin, daß es Hegel 1) an einer Metaphyſik des Schönen fehlt und 2) daß er das Symboliſche, Claſſiſche und Romantiſche nicht nur mit der Orientaliſchen, Griechiſchen und Chriſtlichen Kunſt ſchlechthin identificirt, ſondern ihnen auch als Eintheilung das Syſtem der Künſte ſubordinirt.

Was das Erſtere anbetrifft, ſo iſt dieſer Mangel nunmehr allgemein anerkannt. Hegel läßt das Ideal, aber nicht die Idee zu ihrem Recht kommen. Daraus entſpringen dann andere Fehler. Viſcher hat dieſem Mangel in ſeiner großartigen Bearbeitung der Aeſthetik, im erſten Theil derſelben, Reutlingen und Leipzig, 1846, bereits abgeholfen, ſo wie er auch im zweiten Theil den Begriff des Naturſchönen in einer bis jetzt unübertroffenen und vollſtändigen Weiſe abgehandelt hat. Daß ich jedoch mit Viſcher im Beſondern oft nicht übereinſtimmen kann, wird ſchon aus dem hier gegebenen kurzen Grundriß erhellen. Der Hauptpunct der Differenz zwiſchen ihm und mir iſt der, daß er das Komiſche für den Gegenſatz des Erhabenen hält. Er conſtruirt ſo:

1) Das einfach Schöne.
2) Das Schöne im Widerſtreit ſeiner Momente:
    α) das Erhabene;
    β) das Komiſche.
3) Das Schöne in der Rückkehr aus dieſem Widerſtreit zu ſich.

Ich conſtruire ſo:

1) Das Schöne an ſich;
2) das Häßliche;
3) das Komiſche.

Das Häßliche ſcheint mir der wahre Gegenſatz des Schönen, das Negativſchöne zu ſein, weshalb wir ja auch ſtreiten können, ob etwas häßlich oder ſchön ſei. Der wahre Gegenſatz des Erhabenen aber ſcheint mir nicht das Komiſche, ſondern das Gefällige zu ſein, ſo daß dem Großen das Niedliche, dem Mächtigen das Spielende, dem Majeſtätiſchen das Reizende entgegenſteht. Das Komiſche aber ſetzt das Häßliche voraus. Vom Erhabenen zum Lächerlichen iſt nur Ein Schritt, aber dieſer muß durch ein Moment des Häßlichen hindurch, wie dies Weiße richtig geſehen hat, als er ſich 1830 in ſeinem Syſtem der Aeſthetik als Wiſſenſchaft, Leipzig, 2 Bde., zuerſt das Verdienſt erwarb, das Häßliche in die Aeſthetik ſyſtematiſch einzureihen, nachdem es von Ariſtoteles bis auf ihn immer nur occaſionell behandelt worden war. Nur beengt er ſeinen Begriff durch die Contrapoſition mit dem Erhabenen, ſtatt mit dem

Schönen überhaupt, und durch eine Identification des Häßlichen mit dem Böſen. Wie es zu gehen pflegt, daß man für die Erziehung und Bildung verwahrloſter Subjecte ſich am Lebhafteſten zu intereſſiren pflegt, ſo geſteh' ich, iſt es mir mit dem Häßlichen ergangen, ſeit ich erkannte, wie ſehr es noch vernachläſſigt iſt. Mein Ziel iſt hier ein ganz beſtimmtes geworden, eine Aeſthetik der Caricatur, für die ich ſeit Jahren ſammle, die Ausarbeitung aber mir immer in die vielleicht ruhigeren Zeiten eines noch höhern Alters verſchiebe, zumal ich ſie mit einem Atlas illuſtriren möchte, um zartere Beſtimmungen auch durch die Vermittlung der Anſchauung gründlich zu erledigen. In ſolcher Beſchäftigung, die ich im Stillen neben wichtigern fortlaufen laſſe, habe ich den ungeheuren Umfang des Häßlichen in der Kunſt mit ſtaunendem Blick einigermaaßen überſehen lernen, aber auch den intimen Zuſammenhang des Komiſchen mit ihm immer deutlicher erkannt. Ich halte daher den Begriff des Humors für das Ultimatum in der Metaphyſik des Schönen, weil, nach meiner Anſicht, der Humor auch mit dem Ernſten göttlich heiter ſpielt, aber in dieſem Spiel wieder alle Stufen des Schönen bis zum Erhabenen hin durchlaufen kann.

Was aber das Zweite angeht, ſo halte ich das Symboliſche, Plaſtiſche und Romantiſche für ganz allgemeine Beſtimmungen der Entwicklung der Phantaſie überhaupt, die in allen Künſten und bei allen Völkern zum Vorſchein kommen können und verweiſe deshalb auf meine Pſychologie 2te Auflage S. 287 ff.

§. 848. Wenn ich hier die ſogenannten wilden Völker wegen ihrer Religioſität in Schutz nehme, ſo beruht dies Urtheil auf einer ausführlichen Unterſuchung, die ich 1831 in Iſerlohn unter dem Titel: die Naturreligion, ein philoſophiſch-hiſtoriſcher Verſuch, herausgegeben habe. Meine Anſichten haben nach der ethiſchen Seite hin eine Beſtätigung und Erweiterung in der trefflichen Arbeit Fallati's erhalten: Keime des Völkerrechts bei wilden und halbwilden Völkern in Robert Mohl's Zeitschrift für die gesammte Staatswissenſchaft VI. 1. Tübingen 1850. S. 151—242. Fallati liefert darin ein Seitenſtück meiner Naturreligion mit ausdrücklicher, mich doch erfreuender Zuſtimmung zu derſelben.

§. 865. Die hier angegebenen Fundamentalurtheile habe ich 1836 in Bruno Bauers Zeitſchrift für ſpeculative Philoſophie und Theologie unter dem Titel: Eine Parallele zur Religionsphiloſophie, ausgeführt; wieder abgedruckt in meinen Studien I, 1839, S. 116—154. Das Mangelhafte der Hegel'ſchen Eintheilung der Religionen iſt das Fehlen eines feſten Eintheilungsgrundes, ſo daß pſychologiſche, ethiſche, äſthetiſche und andere Geſichtspuncte abwechſeln.

§. 861. Dieſem wichtigen Punct der Typik der religiöſen Kunſt habe ich eine eigene Abhandlung gewidmet, welche den Titel führt: Entwurf einer Theologie der Kunſt. 1844. Abgedruckt in den Studien V. 1848. S. 127—160. Als ich ſie verfaßte, war mir leider das umfaſſende und intereſſante Werk: Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu. par M. Didron, Paris, 1843, 4, das mit ſo inſtructiven Zeichnungen ausgeſtattet iſt, noch unbekannt. Ich habe am angegebenen Ort für die Bildung der religiöſen Vorſtellung das Schwanken derſelben zwiſchen Materialismus und Hyperidealismus und für die religiöſe Kunſt die Epochen 1) der Typik, 2) der Naturwahrheit, 3) der idealen Individualität nachgewieſen.

§. 866. Der Inhalt dieſes Paragraphen hat ſeine beſondere Erledigung gefunden in dem Abſchnitt meiner theologiſchen Encyklopädie, 2te Aufl. Halle, 1845, S. 37—89.

Die Vertheidigung meiner Anſichten nach Außen hin habe ich in der Polemik gegen Strauß' Glaubenslehre in den Berliner Jahrbüchern 1841 zuſammengefaßt, wovon ich 1845 zu Leipzig einen Sonderabdruck unter dem Titel: Kritik der Principien der Straussschen Glaubenslehre, veranſtalten ließ.

Der letzte Abſchnitt, der vom Begriff der Philoſophie handelt, iſt am kürzeſten ausgefallen, weil er im Weſentlichen nur der abſolute Reflex der vorangegangenen totalen Entwicklung iſt. Indeſſen iſt dieſe Kürze nur relativ und der Inhalt einer eben ſo mannigfaltigen und weitreichenden Ausführung, wie jedes Moment des Ganzen, fähig.

Es ſind beſonders zwei Puncte, die darin hervortreten: 1) der Beweis für das Daſein Gottes und 2) die Geſchichte der Philoſophie.

ad 1) Das Problem, was man mit dem Ausdruck Beweis für das Daſein Gottes bezeichnet, iſt das höchſte von allen. Was hilft alle Wiſſenſchaft, wenn ſie nicht bis zu dieſer Frage aufſteigt, die von der Menſchheit, trotz der Offenbarung poſitiver Religionen und trotz des Nihilismus atheiſtiſcher Doctrinen, immer wieder aufgeworfen werden wird und welche daher der Chineſiſchen und Indiſchen Philoſophie ſo wenig fremd geblieben iſt, als der Griechiſchen und Chriſtlichen. Die Griechiſche Philoſophie hat im zehnten Buch der dem Platon zugeſchriebenen Geſetze eine meiſterhafte, wenn gleich faſt unbeachtete und ungenannte Behandlung dieſes Problems gegeben und der Kern der Ariſtoteliſchen Metaphyſik dreht ſich ebenfalls darum. Welche Bedeutung dies Problem in der neueren Philoſophie bei allen Wendepuncten derſelben gehabt hat, brauche ich hier nur zu erwähnen. Wem es um eine Collection des hier einſchlägigen Materials zu thun iſt, findet ſie Fortlage's Darſtellung und Kritik der Beweiſe für das Daſein Gottes. Heidelberg 1840. Allerdings bedarf aber dieſer Theil der Speculation einer Umgeſtaltung, die ihm aus der Syſtematik und Dialektik der Philoſophie erwachſen muß. Ueberblickt man nämlich das ganze Syſtem, ſo enthält daſſelbe eine Reihe von Definitionen des Abſoluten in der Weiſe, daß mit der einfachſten und inhaltloſeſten angefangen und mit der reichſten, quo majus cogitari non potest, geſchloſſen wird. Das Sein, das Denken, die Idee; die Materie, die Kraft, das Leben; der Menſch, die Geſchichte, der abſolute Geiſt bilden dieſe Stufenfolge. Die Beſchränktheit der dem letzten Urtheil vorangehenden Definitionen hebt ſich von ſelbſt auf; dieſe an ſich beſchränkten Definitionen ſind wahr, vollkommen wahr, allein ſie ſind nicht die ganze Wahrheit. Aus dieſem Grunde eben gehen ſie in ein höheres Urtheil über, das in ſeiner Wahrheit die übrige mitenthält. Die Hauptſache in Betreff des Beweiſes der Exiſtenz Gottes iſt die Umkehrung im Verhältniß von Subject und Prädicat. Es wird alſo zuerſt geſetzt:

Das Sein iſt Gott.

Aber die Entwicklung zeigt, daß nicht das Sein Gott iſt, vielmehr ergibt ſie das Sein als Prädicat Gottes, alſo:

Gott iſt das Sein.

Dieſer Proceß erneuet ſich auf jedem Standpunct. Es zeigt ſich z. B. daß das Sein ſich zum Denken aufhebt, alſo geurtheilt werden muß:

Das Denken iſt Gott.

Aber dies Urtheil muß wiederum in das höhere Urtheil verbeſſert werden:

Gott iſt das Denken.

Erſt in dem letzten Urtheil: der abſolute Geiſt iſt Gott, wird Subject und Prädicat ſchlechthin gleich und bedarf der Umkehrung nur noch in Bezug auf den erſcheinenden Geiſt, dem zwar auch, ſeinem Weſen nach, die Abſolutheit zukommt, der aber nicht ſelber und unmittelbar Gott iſt.

Dieſe Beweisführung halte ich für die einzige, welche den Atheismus, auch den Feuerbach's, wiſſenſchaftlich zu widerlegen im Stande iſt und habe ſie daher weitläufiger entwickelt in dem erſten Abſchnitt meiner theologiſchen Encyklopädie 1845, S. 10—37. Ich habe dieſem Abſchnitt die Ueberſchrift gegeben: die theogoniſche Phänomenologie. Ich ſehe nämlich den Hauptfehler bei Feuerbach, Strauß u. A. darin, daß ſie den religiöſen Proceß nur von Seiten der Form des Bewußtſeins betrachten, die reale Bedeutung aber ſeines Verhältniſſes zu Gott leugnen. Dieſe Actualität im Rapport zwiſchen dem Menſchen und Gott, die für Feuerbach nur eine intellectuelle und moraliſche Unvollkommenheit des Menſchen, wünſchte ich durch das Epitheton theogoniſch auszudrücken.

ad 2) Hier wäre ferner der ſyſtematiſche Ort für die Begründung der Geſchichte der Philoſophie. Sie müßte als eine wahre Geneſis des Wiſſens das Ende in den Anfang zurückkehren laſſen. Es würde ſich ſchon zeigen, daß die ſpeculative Behandlung der Geſchichte der Philoſophie der objectiven Geſchichte in keinerlei Wege untreu zu werden hat, vielmehr, als die Geſchichte des denkenden Geiſtes, erſt recht mit Geiſt ſich nur dann darſtellen läßt, wenn ſie die hiſtoriſche Wahrheit mit Ehrfurcht ergreift. Eine ſolche Geſchichte würde aber als eine Skizze hier keinen Werth haben; ſie müßte als Seitenſtück zu dieſem Syſtem eine parallele, in gleichem Umfang gehaltene Entwicklung abgeben.

Sofern es aber darum zu thun wäre, daß ich ſelbſt mich hiſtoriſch rechtfertigen ſollte, darf ich mich wohl auf meine kritiſch-hiſtoriſchen Schriften berufen, namentlich aber auf den letzten Abſchnitt in meiner Geschichte der Kant'schen Philosophie 1840 und auf Hegel's Leben, Berlin 1844.

Dieſe Erläuterungen ſollen natürlich kein Commentar ſein, vielmehr nur über die Behandlung des Ganzen wie einzelner Momente die nöthigſte Aufklärung geben. Als ein Encheiridion mußte die Darſtellung des Buches ſelber ſich der Kürze befleißen, die denn nicht ſelten die feineren Vermittlungen zu Vorausſetzungen macht. Dies trifft namentlich die Eintheilungen. Gern erkläre ich, daß ich bei denſelben auf die Trichotomie als ſolche gar keinen Werth lege, als erblickte ich darin eine beſondere dialektiſche Schönheit. Ich hoffe, daß die Zeiten vorüber ſind, wo das Publicum oder Hegelianer in der Dreiheit an ſich ſchon Hegeliſche Philoſophie ſahen und wo Sallet ſpotten konnte:

Vernünftig iſt, was wirklich iſt.
Und wirklich, was vernünftig,
Mit dem Beſtehenden den Zwiſt
Vermeide, Jüngling, künftig!
Die Gegenſätze bring zur Einheit,
Zur abſoluten Allgemeinheit.

Wohl aber wünſche ich, daß die Eintheilungen, auch wo ihre Ableitung nicht ausführlicher gegeben iſt, als natürliche befunden werden mögen, die eben deswegen dann auch dreitheilige ſein müſſen. Die Trichotomie iſt die Nothwendigkeit der Dinge ſelber, wie alle Philoſophen, die mit der Methode ſich beſchäftigt haben, wohl erkannten. Die Kantiſche Philoſophie hat über ein Menſchenalter hindurch an die Behandlung der Gegenſtände nach den Kategorieen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gewöhnt und inſofern eine tetradiſche Eintheilung, wie in anderer Beziehung durch die Gegenſätze von Sinnlichkeit und Verſtand, von Verſtand und Vernunft, von Theoretiſchem und Praktiſchem, von Phyſiſchem und Ethiſchem u. ſ. f. eine dichotomiſche Eintheilung in Schwung gebracht. Allein genauer beſehen, iſt gerade ſie die Urheberin der Triplicität des Begriffs, weil die Eintheilung der einzelnen Kategorieen bei ihr eine trichotomiſche iſt. Die Quantität z. B. iſt Einheit, Vielheit, Allheit; die Qualität Affirmation, Negation, Limitation u. ſ. f. So arbeitete ſich in ihr die Trias der Eintheilungen immer mehr hervor. Sie ſchob zwiſchen Verſtand und Vernunft die Urtheilskraft ein und wurde ſich in Fichte des Ganges von der Theſe durch die Antitheſe zur Syntheſe vollkommen bewußt. In der Schelling'ſchen Philoſophie blieb die Trichotomie herrſchend. In der Krauſe'ſchen iſt ſie es im Grunde auch. Leider hat dieſelbe die üble Angewohnheit, alle Dinge durcheinander zu miſchen und durch die Behandlung deſſelben Gegenſtandes erſt in analytiſcher, dann in ſynthetiſcher Form, in eine wirklich höchſt langweilige Breite zu zerfallen, die ihre oft ſinnigen Bemerkungen und Expoſitionen ungenießbar werden läßt. Es iſt ſehr leicht, über Eintheilungen zu ſpotten, aber es iſt ſehr ſchwer, die wahrhaften zu finden, wie man bald inne werden kann, wenn man Trichotomieen, die ſchon das Bürgerrecht erlangt haben, in Frage ſtellt und etwas Anderes für ſie ſetzen ſoll.

Errata.

Da die vorkommenden Druckfehler nicht eigentlich ſinnentſtellende ſind, ſo wird der geneigte Leſer ſie im Leſen ſelber verbeſſern. Es ſoll daher nur bemerkt werden, daß

S. 267 die Nr. 1 bei den Zielformen falſch iſt und Nr. 2 heißen muß;

daß S. 551, Z. 16 v. U. ſtatt den quadirten: degradirten zu leſen iſt; endlich

daß S. 602, Z. 15 v. U. ſtatt Jacoby: Jacobi geleſen werden muß; ich meine den unſerer Facultät auch entriſſenen Mathematiker.

Gedruckt bei E. J. Dalkowski.

Die

Topographie des heutigen Paris und Berlin.

Zwei Vorträge

von

Karl Rosenkranz.

Königsberg.
Verlag der Gebrüder Bornträger.
1850.

Gedruckt bei E. J. Dalkowski.

BIBLIOTHEK
[illegible]
M[illegible]

Vorbemerkung.

Der Schilderung von Paris liegt mein Aufenthalt daselbst im Juli und August 1846, der von Berlin mein letzter Aufenthalt daselbst vom Anfang Juli 1848 bis Anfang October 1849 zu Grunde, in Paris also vor seiner letzten, in Berlin vor seiner ersten Revolution, die wir Preussen arbeiten müssen, mit Gottes Hülfe auch seine letzte gewesen sein zu lassen.

Königsberg d. 10. Februar 1850.

Karl Rosenkranz.

I.

Die Topographie des heutigen Paris.

Vortrag in der physikalisch-ökonomischen Gesellschaft
zu Königsberg am 12. Januar 1847.

Meine Herrn!

Eine neue Beschreibung von Paris den vielen schon vorhandenen hinzufügen zu wollen, würde Wasser in's Meer tragen heissen, wenn der Beschreibende nicht einigermassen die Gewissheit hätte, einem so überbekannten Gegenstande wirklich eine bisher noch übersehene, wenigstens nicht zu klarem Bewusstsein gebrachte Auffassung abgewonnen zu haben. Legen Sie mir es nicht als Anmassung aus, zu glauben, dass ich eine solche besitze. Irre ich mich, so wird eben meine Mittheilung das Mittel werden, diesen Irrthum zu vernichten, und die Aufhebung eines Irrthums ist stets ein Fortschritt der Erkenntniss selber. Die Frage, die ich zu lösen versucht habe, ist die, ob sich nicht für die Auffassung der ganzen Stadt ein Prinzip finden lässt, welches die Einzelnheiten derselben als seine nothwendige Folge erklärt?

Ich werde Ihnen daher erstens die geometrische Kerngestalt; zweitens den inneren Unterschied der verschiedenen Haupttheile der Stadt; und drittens die Form schildern, welche in der Architektur derselben als charakteristisch hervorspringt.

Vieles, sofern es die Einzelheiten betrifft, darf ich bei dieser Darlegung voraussetzen, da nächst der Kenntniss des alten Athens und Roms jeder Gebildete wohl von keiner Hauptstadt des neueren Europas eine so gründliche Anschauung, als gerade von Paris, besitzt. Was ich Ihnen darzustellen mich unterfangen kann, ist nur der Versuch, Ihrer Phantasie das heutige Paris in seiner eigenthümlichen Topographie vorzuführen, denn Paris ändert sich unaufhörlich. Jede Phase der Geschichte Frankreichs vertilgt und schafft in ihm Gebäude, Strassen, Brücken, Monumente. Jede ändert die Namen derselben, jede lässt Plätze, Gärten, Häuser wie mit einem Zauberschlag aus dem Nichts in das blendendste Licht der Gegenwart treten, während andere in das Dunkel des Vergessens sinken; jede erzeugt einen besondern Typus der Bauart, der in dem Architekturgebirge der Stadt gleichsam seine Schicht absetzt Dieser Beweglichkeit wegen lässt sich von der chamäleontischen Stadt immer nur ein zeitweise wahres Bild geben.

Gelingt es mir, Ihnen ein solches von dem jetzigen Paris zu machen, so würde ich so glücklich sein, in gewissem Sinn Ihnen zugleich das heutige Frankreich gezeichnet zu haben, denn wie ein Franzose selbst sagte, Frankreich ist in Paris. Frankreich aber ist dasjenige Glied des Europäischen Staatensystems, welches eben so sehr eine continentale als maritime Mission hat. Als Continentalmacht hat es den Gegensatz der romanischen und germanischen Völker zu vermitteln, denn es grenzt südlich an Spanien und Italien, westlich an die Schweiz, Deutschland und die Niederlande. Als Seemacht hat es das Mittelmeer und das freie

Weltmeer zu vermitteln. Von jener Seite wird es zwischen Spanien und Italien auf Afrika, von dieser auf Amerika und Oceanien hingewiesen. In letzterer Beziehung concurrirt es mit England, welches hier aber, als das insulare und absolut oceanische Glied unseres Welttheils, ihm den Vorrang nothwendig abgewinnen musste.

Seiner Erdstellung nach sondert sich Frankreich in drei Stromgebiete, in das der Rhone, das der Garonne und Loire, und in das der Seine. Das der Rhone ist dem mediterraneischen Verkehr gewidmet, liebt einen heiter phantastischen Katholicismus, baut Oel, Wein, Korn, Maulbeeren, spinnt Seide und ist leicht bis zum Fanatismus erregbar. Es enthält den eigentlich romanischen Kern der Bevölkerung, dessen Cultur durch die massilische Kolonie bis auf die griechischen Einwanderungen zurückgeht. — Das Stromgebiet der Garonne und Loire, welche beide in den atlantischen Ocean münden, enthält mit Inbegriff der Bretagne den eigentlich keltischen Stamm Frankreichs, der sich durch einfache patriarchalische Sitten auszeichnet und durch sectirerische Hartnäckigkeit in den politischen wie in den religiösen Bürgerkriegen der Nation das Hauptferment abgibt. — Das dritte Stromgebiet ist das der Seine, welche von Südost nach Nordwest in den Canal mündet. Es enthält das eigentlich germanische Element Frankreichs. Der Weinbau verliert sich hier. Neben dem Getreidebau tritt der des Gemüses und der Betrieb der Viehzucht stark hervor, zu denen sich in den nach der niederländischen und deutschen Grenze hin gelegenen Städten eine rege, vielseitige Industrie und in der Normandie eine lebhafte Küstenschifffahrt gesellt. —

In diesem Stromgebiet nun liegt die Provinz Isle de France so, dass sie nach allen Seiten von andern Provinzen umhegt wird, südlich von Orleannais, westlich von Maine, nördlich von der Normandie und Picardie, östlich von Lothringen und der Champagne. Durch diese Umgebung bekommt Isle de France mit den verschiedenen zuvor angegebenen Hauptelementen Frankreichs die allseitigste Berührung, und ist dadurch, obwohl sehr nördlich gelegen, bei näherem Betracht doch dynamisch centraler, als jede andere Provinz. Die Hauptstadt Frankreichs konnte nicht im Mittag des Landes liegen, weil sie hier von den in Frankreichs Geschick tief eingreifenden Mächten Englands und Deutschlands zu weit entfernt gewesen wäre und das Verhältniss zu Spanien schon durch die Bergscheide der Länder ein ruhigeres ist. In einer Grenz-Provinz aber durfte Frankreichs Hauptstadt auch nicht liegen, weil sie alsdann feindlichem Angriff zu schnell ausgesetzt gewesen wäre, und so hat sie denn gegen Deutschland die Champagne, gegen die Niederlande die Picardie, gegen England die Normandie als Vorhut sich vorgeschoben. Frankreichs Hauptstadt konnte ferner weder eine rein continentale Lage haben, wie Madrid, Moskau, München; noch eine rein maritime, wie Athen, London, Kopenhagen, Stockholm, Petersburg; vielmehr musste sie das continentale Interesse mit dem maritimen vereinigen. Lyon konnte deshalb nicht zur

Hauptstadt Frankreichs werden, weil es durch die Rhone nur einem thalassischen System integrirt ist; Bordeaux auch nicht, weil es wieder zu einseitig oceanisch liegt; Orleans auch nicht, weil dasselbe, obwohl an der Loire, doch zu continental: Rheims nicht, weil es völlig continental gelegen ist; Rouen nicht, weil es sich bereits den Mündungen der Seine zu sehr nähert und damit dem Angriff von der See her zu blosstellt. Nur Paris konnte demnach Frankreichs Metropole werden, weil es, als Mittelpunct seiner centralsten Provinz, zugleich durch die Seine dem Ocean verbündet und dem nördlichen thalassischen System Europa's nicht zu entfernt ist.

So, meine Herrn, sehen wir also Paris schon durch die allgemeine Weltstellung Frankreichs zu dessen Centrum vorher bestimmt. Wenn man jetzt Paris als die Stadt der Städte, als die Weltstadt schlechthin zu bezeichnen pflegt, so hat dies den richtigen Sinn, dass bis dahin keine andere Stadt eine solche alle Interessen des heutigen Europa's zusammenfassende Lage besitzt. London ist unstreitig grösser und mächtiger, allein für England, weil seine ganze Tendenz eine oceanische, ist Europa fast gleichgültiger, als Asien, Afrika und Amerika.

Wir können Frankreich als das von Natur schon in sich abgerundetste Land ansehen, welches mit solcher natürlichen Einheit in sich die grösstmögliche Verbindungsfähigkeit nach Aussen verknüpft. Wenn die Franzosen, weil sie den Elsass haben, so oft auch das weitere Terrain des linken Rheinufers als zu ihrem Arrondissement von Natur gehörig in Anspruch nehmen, so ist das eine baare Sophistik, theils weil Ströme nicht trennen, sondern verbinden, das erreichte Rheinufer mithin blos eine Einladung zum Weitergehen sein würde, theils weil auf der linken Rheinseite eine Naturgrenze durch den Höhenzug Lothringens gegeben ist. Paris wiederholt die Naturganzheit Frankreichs. Seine geometrische Kerngestalt ist die eines Kreises, dessen Peripherie eine sanfte Hügelkette, dessen Durchmesser ein Fluss ist. Von den Inseln, welche derselbe gleichsam als die höchste Potenz des Strebens nach Arrondirung erzeugt, fing die Geschichte von Paris an. Auf ihrem schilfumbuschten Boden siedelten sich zuerst Fischer und Schiffer an, welche dem Ort seinen ältesten Namen gaben, weil sie in der gälischen Mundart Lu-hu-te-zi d. h. die im Wasser Wohnenden genannt wurden, mit welcher Benennung sich die spätere lateinische Lutetiae Parisiorum als Anspielung auf den vielen Koth der Stadt witzig genug vertrug. Von diesem Ursprung führt Paris noch jetzt in seinem Stadtwappen ein dreimastiges Schiff und über demselben die drei Königslilien. Ja, man behauptet, dass die Pariser Schiffer noch gegenwärtig gewisse Gebräuche und Sitten unverändert von Alters her bewahrt haben. Im Gegensatz zu dem Ausgangspunct des Bedürfnisses und der Arbeit auf den Inseln fixirten sich ihnen gegenüber zu beiden Seiten des Stroms die Stätten der religiösen Verehrung, wie der heiligen Genovefa auf der Südseite, des heiligen Antonius und Dionysius auf der Nordseite, welche die Richtung für den allmähligen Anbau der Stadt auf den Uferseiten angaben.

Der allgemein topographische Habitus von Paris, ein Kreis mit einem beweglichen Durchmesser, der ihn nach Südost und Nordwest öffnet, ist die übersichtlichste Verständigkeit. Es liegt nach dem Meridian von Ferro zwischen dem 78sten Grad nördlicher Breite und dem 19ten westlicher Länge in dem Grund eines weiten, von Hügelketten umringten Beckens, welches die Seine durchschneidet. Die Stadt bildet daher lauter concentrische Kreise und ist in ihrer Beschlossenheit der gerade Gegensatz von London, welches nach allen Seiten hin gürtellos sich ausdehnt und von Dr. **Gambihler** deshalb treffend ein Stadtland genannt geworden ist.

Der erste Umkreis von Paris ist die liebliche Hügelreihe, in welcher Schlösser, Landhäuser, kleine Ortschaften, Mühlen, Wäldchen und Gärten auf das Reizendste mit einander wechseln, eine Gunst der Natur, welche Paris vor vielen andern Hauptstädten voraus hat. Die Königsgeschichte, also auch die Hofgeschichte Frankreichs hat in dieser Peripherie besonders ihre Entwicklung gehabt, in St. Cloud, in Versailles, in St. Germain, in Malmaison u. s. w. — Die königischsten Könige, Ludwig XIV. und XV., waren nur selten in der Stadt. Gegenwärtig gehen aber zur sommerlichen Zeit nicht mehr nur die sogenannten Grossen auf das Land, sondern auch der wohlhabende Bürger, und man kann die prachtvolle Terasse von St. Germain en Laye mit Heerden von Epiciers belagert sehen, welche hier ihre Rente verzehren.

Von diesem ersten durch die Natur geschaffenen Ringe gelangt man gegenwärtig zu dem zweiten, der ein Werk der laufenden Geschichte, nämlich zu dem Graben und der casemattirten und crenelirten Mauer, welche Ludwig Philipp den Parisern durch Thiers als eine nothwendige Schutzwehr gegen das Ausland hat aufreden lassen, von ihnen jedoch nunmehr das embastillement der Stadt genannt wird. Dies Riesenwerk einer conservativen, dynastiesüchtigen Geldpolitik ist bei aller Festigkeit mit einer grossen Heiterkeit ausgeführt, und selbst die 16 detachirten Festungen, die um es herum vertheilt sind, haben nichts Düsteres, sondern gleichen eher villaartigen Aufenthalten. Dennoch sind durch die enceinte, wie man diese Befestigung schlechthin nennt, eine Menge Wiesen, Gärten, Lusthaine, Vergnügungsörter um Paris vernichtet, deren Entbehrung der fleissige Mittelstand, um sich aus der oft drückenden Luft und dem Lärm der inneren Stadt in die frische Natur zu retten, sehr schmerzlich vermissen würde, kämen nicht die Eisenbahnen und Dampfschiffe und Omnibus zu Hülfe, den Erholungsbedürftigen schnell und für weniges Geld in entferntere Gegenden zu versetzen. Orleans und Rouen sind durch die Eisenbahnen zu Spazierfahrten herabgesetzt, und Versailles, das unter dem Kaiserreich und der Restauration ganz vertodtete, dadurch zu neuem Leben erblüht.

Auf die enceinte folgt der Gürtel der vielen Vorstädte, der sich am entschiedensten durch die boulevards extérieurs der Barrièren markirt, wo der Zoll für die steuerpflichtigen Gegenstände erhoben wird. Sie sind mit Alleen bepflanzt und wimmeln von Weinschenken, weil dieselben vom octroi frei sind und daher die Lebensmittel wohlfeiler liefern können. In dieser Linie liegen durchschnittlich auch zwei Todeslocale, nämlich nach der Feldseite zu die Kirchhöfe, nach der Stadtseite zu die Schlachthäuser. Unter den Kirchhöfen sind der nördliche des Montmartre, der südliche des Mont Parnasse und der östliche des Père la Chaise die grössten; der letztere gewährt bekanntlich von seinen Höhen eine der schönsten Aussichten über die ganze Stadt. Von den Schlachthäusern ist das des Faubourg Montmartre, welches Napoleon erbauete, und nächstdem das von Menilmontant, durch den gewaltigen Umfang besonders bemerklich.

Auf die Vorstädte und Barrièren folgt der Gürtel der Boulevards intérieurs, welche die frühere enceinte ausmachten, ein Ursprung, von dem hier und da noch grosse Vertiefungen, Ausweitungen, Auftreppen und Mauervorsprünge als Spuren zurückgeblieben sind. Der Name der Boulevards deutet noch auf den gewalzten Rasen, auf das Kugelgrün der Wälle hin, über welche die wachsende Bevölkerung hinausgeschritten ist. Jetzt sind sie die Prachtstrassen von Paris, in deren Mitte Reiter und Wagen hin und her eine ununterbrochene Doppelreihe bilden, während auf den Trottoirsteinen der breiten Bürgersteige das bunteste Gewühl der Fussgänger wogt. Zwischen ihnen und der Mitte erblickt man in endlosen Reihen die voitures à volonté, welche von der kostbaren Ausstattung der zweispännigen Lutéciennes, Citadines, Deltás, Gauloises bis zu der bescheidenen des einfachen, einspännigen Cabriolets sich abstuft. Das poetische Colorit empfangen die Boulevards durch den Contrast der mannigfaltigsten Architektur mit den Bäumen, deren Alleen die Bürgersteige einfassen. Jedoch wird dies Alles erst durch die Massen der Spaziergänger gehoben, welche hier vor dem Glanz der zahllosen Läden und Cafés vorüberfluthen. Café ist das fünfte Element des Parisers. Das milde Pariser Klima, welches höchstens bis zu acht Grad Winterkälte gelangt, erlaubt einen grossen Theil des Jahres im Freien zu sitzen, und so erblickt man denn besonders gegen Abend vor den in feenhaftem Gaslicht strahlenden Caféhäusern hunderte von Herrn und Damen oft bis nach Mitternacht in den anmuthigsten Gruppen, eine Lebhaftigkeit und Oeffentlichkeit des geselligen Treibens, deren Berlin noch gänzlich entbehrt, wo man unter den Linden vor dem dürftigen Local der berühmten Cranzler'schen Conditorei etwa zwei bis drei Gardelieutenants und einige Kammergerichts-Referendarien ihr Eisbedürfniss befriedigen sieht. Unter den Boulevards findet jedoch ein grosser Unterschied statt. Das Glanzbild, welches in Romanen von ihnen gewöhnlich entworfen wird, findet nur zwischen der sogenannten tête der Boulevards, nämlich der Gegend um die Madeleinekirche, und der Porte St. Denys statt, durch welche die Könige ehemals ihren Einzug zu halten pflegten, wenn sie sich zur kirchlichen Feier nach der Cathedrale Nôtre dame begaben. Die Boulevards der Südseite sind still und ohne geselligen Reiz.

Der letzte Ring, welchen die Concentration der Stadt nach den inneren Boulevards in sich selbst schliesst, und mit welchem sie ihre Einkreisung vollendet, ist der des Palais royal, ursprünglich eine Schöpfung Richelieus, wesshalb es auch vor der Zeit der Regentschaft den Namen des Palais cardinal führte. Während der Revolution hiess es eine Zeitlang Palais de l'égalité, später Palais du tribunal. Dies Conglomerat von Palästen, Theatern, Kaufläden, Restaurationen, Cafehäusern und Galerieen, in welches von allen es umgebenden Strassen Zugänge führen, umschliesst einen Garten mit einigen Springbrunnen und ist noch immer ein sehr bedeutender Mittelpunct der Pariser Geselligkeit in allen Abschattungen vom feinsten Schliff und edelsten Geschmack bis herunter zu den niedrigsten Gestalten frivoler Abgefeimtheit und Lasterhaftigkeit. Allein sein Glanzpunct scheint vorüber. Ein Camille Desmoulins, der hier am 12. Juli 1789 auf den Tisch sprang, die Bürger zu haranguiren, müsste jetzt auf dem Boulevard der Capuziner oder der Italiener vor dem Caféhause von Dürand, Tortoni oder Véron auftreten, ein schnell erregsames Publicum zu finden. Die Galerieen und Alleen des Palais royal, die Bänke, die an den Mauern oder vielmehr Pfeilern und Säulen des Gartens umlaufen; der Café der Rotonde, eines beliebten Lesezeltes; der Keller des Wilden und seiner blinden Musiker; sowie die Feinschmeckersalons von Véry, Véfour, von den quatres frères Provençaux und wie diese gastronomischen Auctoritäten weiter heissen, sind zwar noch immer mit Menschen gefüllt, allein es fehlt jene farbensprühende Zuversichtlichkeit des Lebens, welcher man zwischen der Madeleine und der Porte St. Martin begegnet. Ludwig Philipp, als Besitzer des Palais royal und als ein grosser Oekonom, hat den alten Garten des Palais royal, dessen Kastanienbäume noch das phantastische Gewühl des Consulats und des Kaiserreichs beschatteten, sammt dem sogenannten Baume von Krakau niederhauen lassen, hat den Platz für die Spaziergänger durch Mauern und Galerieen abgeschränkt und sich in der Miethe der neuangelegten Kaufhallen eine Quelle bedeutender Einkünfte zum Ersatz für die Miethe der Spielhöllen und der Cabinette der Prostitution eröffnet, welche hier vordem ihr zügelloses Wesen trieben.

Wir sind jetzt von dem Gürtel der Hügel durch die Enceinte, durch den Kranz der Vorstädte, durch den Strich der Barrieren und den Ring der Boulevards bis zu dem Palais royal gekommen, worin Paris das Königthum mit dem Bürgerthum als unmittelbare Anschauung vereinigt. In diesem Miniatur-Paris erreicht die concentrische Umschränkung der Stadt ihr Maximum. Den Gegensatz zu ihr bildet der Diameter der Wasserstrasse des Seinestroms, der früher mehr als jetzt das Hauptorgan der Industrie und des Handels der Stadt war, die sich ihm so nah als möglich drängte, wesshalb auf seinen Inseln und ihren nächsten Umgebungen die Häuser, da sie nicht in die Breite wachsen konnten, Stock auf Stock in schwindelnder Höhe am Quai de l'Horloge und am Quai des orfèvres sich emporthürmten und selbst die Passage der Brücke Pont neuf besetzten. Lange war man gegen die Launen und Ueberschwemmungen des Flusses geduldig, bis man ihn seit zwei Jahrhunderten allmälig mit dicken Mauern wallartig einzuschliessen und feste, breite Abgänge zu ihm hinunterzuführen begann. Diese Quais gewähren mit ihren Trottoirs und Bäumen eine reizende Promenade, indem sie zugleich den regsten Verkehr vermitteln. Die vielen Brücken über den Fluss; die grössten und schönsten, die ältesten und neuesten Gebäude auf seinen Ufern, der von Waschhäusern, Badesalons, Holzflössen, Kohlenschiffen, Dampfbooten, Kähnen und Gondeln belebte Wasserspiegel; die vielgestaltigen an den Ufern und über die Brücken dahin rollenden Fahrzeuge, namentlich ganze Züge von Riesenomnibus; endlich die auf den Quais zu beiden Seiten ewig hin und her wogenden Menschenmassen bieten ein mit jedem Schritt wechselndes malerisches Schauspiel dar und versenken die Seele in ein Meer von Heiterkeit. Was für die concentrische Form das Palais royal als Centrum, das ist für den Wasserdurchmesser des Kreises die Brücke, welche nach der Volksmeinung nicht neue Brücke heisst, sondern von neun auf der Südseite in sie ausmündenden Strassen den Namen Pont neuf führt, und jetzt wieder mit einer Reiterstatue Heinrichs des IV. geziert ist, deren Metall man in der Revolution zum Guss von Kanonen gebraucht hatte. Auf dieser breiten Brücke, welche an der Westspitze, der Isle du Palais, die Cité mit der Süd- und Nordseite der Stadt verbindet, stehen noch jetzt mehre Boutiquen und halten sich die Schuhputzer, Hundescheerer und Stockverkäufer besonders auf. Hier ist das grösste Gemisch aller Stände, aller Lebensarten, gleichsam der Austausch der verschiedenen Bevölkerung, welche die Süd- und Nordseite in sich bergen. Jedoch rechts und links von der Brücke tritt eine Scheidung hervor, indem auf den Quais nach Westen das aristokratische, nach Osten das demokratische Element überwiegt. Insbesondere auf der nördlichen Ostseite strömen zur Abendzeit vom Quai de la Megisserie bis zum Quai S. Paul aus den engen Gassen um den Grèveplatz und den Marché des Innocens zahllose blaue Blousen hervor, welche Taback dampfend und ihr Mädchen am Arm theils um Leierkasten und Guckkästner sich schaaren, theils in beweglichen Gruppen auf und abfluthen, theils mit herabbaumelnden Beinen auf den Mauern der Quais sitzen. In diese Massen, das begreift sich bei ihrer Anschauung, darf dann der geringste politische Zündstoff fallen und die émeute ist fertig.

Nachdem wir so die geometrische Kerngestalt der Stadt kennen gelernt, fragt es sich zweitens nach dem inneren Unterschied ihrer Haupttheile. Bei der Antwort auf diese Frage verläugnet sich nach meiner Ansicht der allgemeine Typus der Pariser Topographie nicht im Geringsten, nämlich der einer durch Einfachheit eines Gegensatzes leicht fasslichen Verständigkeit, in welcher daher auch der Fremde sich bequem orientirt. Die Ansicht, die ich hier aussprechen werde, überraschte mich, als ich sie vor einigen Jahren zum erstenmal fasste, eben durch ihre Einfachheit. Ich bezweifelte sie desshalb, um nicht in eine leere Abstraction zu verfallen, so lange als möglich, habe sie jedoch durch ein anhaltendes Studium der besten Werke über Paris, und durch einen mehrwöchentlichen Aufenthalt in dieser Stadt während des Sommers des vorigen Jahres immer mehr bestätigt gefunden.

Nach meiner Meinung nämlich behauptet die kleinere Südseite einen theoretisch-contemplativen, die grössere Nordseite einen praktisch-historischen Charakter, während die insulare Mitte sich nach beiden Seiten mit einer gewissen neutralen Gleichmässigkeit hinrichtet.

Lassen Sie uns zuerst die Südseite betrachten. Auf ihr haben sich von jeher alle grossen Lehranstalten Frankreichs zusammengedrängt. Hier, wo das Quartier latin seit dem Streit der Realisten und Nominalisten die lustig-ernste Studentenwirthschaft in sich schliesst, treffen wir in einer unansehnlichen, buckligen Strasse den alten theologischen Aeropag der Sorbonne und hier werden noch jetzt die Vorlesungen über Theologie, Philosophie und Literatur gehalten. Hier im Süden ist die Schule des Rechts, der Medizin und der Pharmacie. Hier ist die Pepinière; hier das Observatoire: hier das Seminar St. Sulpice, jetzt die Pflanzschule jesuitischer Maximen: hier die polytechnische Schule, deren Schüler der heutige Franzose seine geborenen Offiziere nennt; hier die Kriegsschule, deren Palast das grosse mit einem Graben und einer Baumreihe eingehegte Parallelogramm des Marsfeldes dominirt, welches zwar seit der Revolution häufig der Schauplatz glänzender Staatsactionen und Volksfeste gewesen, an sich selbst aber ganz kahl ist. Hier ist die Kunstschule mit ihrem wahrhaft königlichen Palast, wo die Geschichts- und Portraitmaler, die Landschafter und Kupferstecher Frankreichs gebildet werden. Hier sind alle Gymnasien, das Collège Bourbon, die Normalschule, das Collège de France, das Collège Henri IV. und St. Louis.

Hier, an der Seine, liegt der botanische Garten, jardin des plantes oder auch jardin du Roi genannt, der zugleich eine wahre Arche Noah ist, da er, ausser den herrlichsten Alleen und Gewächshäusern, zugleich vortreffliche mineralogische und zoologische Sammlungen und eine sehr reiche Menagerie umfasst, deren Affenhaus und Bärengruben zu den grössten Vergnügungen der Pariser Ammen und Bonnen, Recruten und Handwerksburschen gehören.

Hier endlich am Pont des Arts prangt Mazarins Schöpfung, das Institut de France, oder, wie es noch im Volksmunde heisst, das Institut des quatres nations, welches in der Académie des sciences, in der Académie des beaux arts et des inscriptions, in der Académie des sciences morales, die auch die Philosophie überhaupt enthält, und in der der nationalen Poesie, Sprache und Geschichte gewidmeten Académie Francaise das gesammte wissenschaftliche und ästhetische Selbstbewusstsein Frankreichs concentrirt. Allein obwohl dasselbe in die Productionen der französischen Literatur einen entschieden nationalen Zug und eine grosse Einheit der Sprache und Bildung bringt, so schliesst es doch die Anerkennung der grossen Geister des Auslandes keineswegs aus. Diese, besonders die Mathematiker, Physiker und Geographen, sind denn auch nach der Ehre, zu Mitgliedern des Instituts gewählt zu werden, äusserst begierig, weil sie gewiss sein können, dass dann alle übrigen Academieen der Welt mit der gleichen Ehre nachfolgen werden. Vor einem Mitgliede des Instituts muss die Wache ins Gewehr treten und die Macht desselben, die es auf Frankreich und weiter auf Europa übt, kommt so auch äusserlich zur Erscheinung. Die Franzosen beweisen mit dieser Huldigung der Wissenschaft, dass sie zwar das kriegerischste Volk Europa's, aber doch kein abstracter Militärstaat sind.

Alle bisher genannten Anstalten sind der Wissenschaft und Kunst direct gewidmet, so dass es nur ihres Namens bedarf, den theoretischen Charakter derselben darzuthun. Mit ihnen hängt von selbst zusammen, dass hier die meisten Buchhändler, die ihren Geschäftsbetrieb gewöhnlich nach den Facultäten sondern, ihre Lager haben; dass hier die Namen der Strassen, wie z. B. die lange Rue de l'Université, von der Wissenschaft entlehnt sind, und dass hier die meisten Studenten, Professoren und Künstler wohnen. Auch unser berühmter Landsmann, Alexander v. Humboldt, hat, wenn er in Paris verweilt, sein Quartier in der Nähe des Instituts, in dessen Local selber Frankreichs Gastfreundschaft ihm ein Stübchen zum Arbeiten und Besuchannehmen eingerichtet hat.

Allein auch die Industrie, so weit sie auf der Südseite überhaupt herrscht, trägt hier mehr das Gepräge der Intelligenz, als der Arbeit für das Bedürfniss, Zum Theil ist sie in der That nur eine Duodezindustrie und der Handel nur ein Trödel. Sie drängt sich in der Strasse Mouffetard und deren Nebengassen zusammen. Oder sie ist, wie besonders in der Rue Sèvres, selbst beschaulicher Art, indem sie sich mit dem Brochüren und Binden der Bücher, mit dem Einrahmen von Bildern und Kupferstichen, mit der Verfertigung von Cultusgegenständen, von Kreuzen, Heiligenbildern, Rosenkränzen und ähnlichen Dingen abgibt. Oder sie ist ein technischer Anhang der höhern Kunst, wie die ganz südlich belegene Fabrik der Gobelinsteppiche. Der Weinhalle, welche mit einem eigenen Hafen dicht vor dem botanischen Garten liegt, wird man gewiss die intellectuelle Physiognomie zugestehen. Die Weinhalle sieht sich wie ein Garten an. Sie ist in fünf grosse Felder getheilt, die von Westen nach Osten für die Weine von Touraine, Languedoc, Bordeaux, Champagne und Burgund bestimmt, und mit einer Menge einzelner, den verschiedenen Grosshandlungen gehöiger, sehr massiv gebauter Häuschen bedeckt sind, welche den Zugang zu den grossen unterirdischen Gewölben bilden, worin die Flüssigkeiten aufbewahrt werden. Die Spitze des mercantilen Moments der Südseite ist die Münze, welche das Mittel des allgemeinen Verkehrs bereitet; das imponirende Gebäude, worin das Metall den Stempel des Geistes aufgeprägt erhält, hat einen riesenhohen Schornstein, um die Unannehmlichkeiten des Dampfes für die Umgebung so viel als möglich wieder aufzuheben, da er innerhalb der Stadt gesetzlich gar nicht existiren dürfte. Der

Palast des Hôtel des Monnaies liegt zwischen dem Pont des arts und dem Pont neuf auf dem Quai Conti und bildet den Pendanten zum Institut de France.

Die Südseite steigert aber ihre contemplative Stille bis zum Ersterben des geschichtlichen Lebens. Die Zurückgezogenheit der Wissenschaft und Kunst und das Kleinleben der Gewerbe oder das Congeniale des Handels geht in den Tod über, der selbst unterirdisch in dem Labyrinth der Katakomben sich ausdehnt. Diese Kalkhöhlen sind dicht vor der Revolution 1785 bis 1788 zu einer wahren Todtenstadt geworden, als man die Kirchhöfe aus der innern Stadt nach Aussen verlegte, aus dem knochenreichen Boden des Marché des Innocens hunderttausende von Skeletten ausgrub, sie in jenen Hypogäen aufschichtete und ihnen später viele Opfer der Guillotine hinzufügte. Ueber dieser Schädelstätte erheben sich nun die lebendigen Ruinen des Mittelalters, die Klöster der Nonnen und die Paläste der Legitimisten. Von den Klöstern will ich nur das des Sacré coeur nennen, welches durch Eugene Sue's Juif errant in ganz Europa bekannt geworden und dessen lange Gartenseite den Esplanaden des Invalidenhotels gerade gegenüber liegt. Der Feudaladel hat sich in den Palästen des Faubourg St. Germain eingesargt, ich sage eingesargt, weil diese oft so weitläufigen und im Innern luxuriösen Hotels nach der Strasse zu ganz todt zu sein pflegen und mit den öden Klostermauern vortrefflich harmoniren. — Aber nicht nur die anspruchsvollen Antiquitäten der Weltgeschichte sind hier abgelagert, auch die Vernichtung der Intelligenz, der lebendige Tod des Geistes durch Krankheit und Elend hat auf der Südseite seine Locale in den grossen Hospitälern des Val de Grace, der Maria Theresia, der kranken Kinder, der unheilbaren Frauen, besonders aber in der Nähe des Pflanzengartens in der Salpetrière, die mit ihren vierzig Gebäuden eine kleine Stadt für sich bildet und an 5000 durch Verkrüppelung, Geistesstörung oder allgemeines Siechthum von der laufenden Geschichte ausgeschiedene Menschen umfasst. Damit es jedoch am Contrast nicht fehle, ist hier auf der Südseite auch das Findelhaus als der Depot der schon in ihrem Anfang aus dem geschichtlichen Pragmatismus herausgerissenen, gleichsam zufälligen Menschen, bei denen die Nation als solche Mutterstelle vertreten muss.

Ist es ein Wunder, wenn unter so ernsten, ja lugubern Umgebungen nur der Frohsinn der Jugend, nur die Lebenslust des Studenten auf Gräbern und Trümmern den anakreontischen Kranz sich in das Haupt su schlingen wagt? Und doch hat auch ihr Sammelplatz, das Local der Grande chaumière auf der Avenue des Mont Parnasse, etwas Trauriges, bis der Lärm der Orgien den Ort vergessen lässt und die Vergleichung mit der Anmuth von Mabille und Ranelagh in den rauschenden Tönen der Polka und Redowa erstickt. Auch das Theater, das auf der Nordseite eine so grosse Rolle spielt, ist auf der Südseite niemals zu einer sonderlichen Ausdehnung und zu nur vorübergehendem Glanz gelangt. Das Odéon, ziemlich in der Mitte gelegen, ist ein grosses Gebäude mit einem Säulenumgang, im Grunde aber nur eine Succursale des Theatre français und der grossen Oper, und hat seine Vorstellungen oft unterbrechen müssen.

Fast ein Jahrhundert blühete das Theater hier allerdings, und zog sich auch das in der Geschichte der Theaterkritik berühmte Caffehaus Procope heran, allein diese Blüthe war eine Ausnahme, lediglich weil Molière vor Lulli das Theater des Palais royal hatte aufgeben müssen. Und so ist nun auch jenes durch Voltaire und Fréron zu Ruf gekommene Cafehaus wieder auf die ordinärste Stufe zurückgesunken.

So consequent ist die Südseite in ihrem contemplativen Charakter, dass sie auch das politische Leben der Gegenwart nur in der Form der Berathung hervortreten lässt. Bei Aufständen hat allerdings die Armuth der industriellen Bevölkerung, oder die von der Wissenschaft getragene Begeisterung der Jugend dieses Theils sich immer wagekühn hervorgethan, und seit der Revolution mit den Arbeitermassen des Faubourg St. Antoine leicht fraternisirt, allein die Entscheidung politischer Kämpfe durch die blutige That ist niemals hierher gefallen. So finden wir denn hier die Paläste der französischen Kammern, in deren Debatten die Geschichte doch nur ein theoretisch-kritisches Leben führt. Die Pairskammer verhandelt im Palast Luxemburg, der von einem herrlichen Garten umgeben ist, dessen dichterische Einsamkeit Journalleser, Studirende, Professoren und Künstler, aber auch alte Legitimisten, zauberisch an sich lockt. Die Kinder, welche hier in grossen Schaaren sich tummeln, bringen eine auch wieder poetische Munterkeit hervor, und nur, wenn ein neues Attentat einen verfehlten Königsmörder hier in's Gefängniss wirft, strömt eine frivol neugierige Menge in die würdevolle Idylle dieser Räume. Die Deputirtenkammer liegt nicht so verborgen. Sie hält ihre Sitzungen im Palast Bourbon und kehrt der Seine eine Facade im grichischen Tempelgeschmack zu. Nicht weit von ihr nach Westen ragt die Kuppel des Doms vom Invalidenhotel über die Wipfel der Bäume hervor, also nicht der Krieg, sondern das Ausruhenmüssen von ihm. Hier leben sich die Franzosen aus, die man, so lange sie existiren, monumentale Menschen nennen könnte, deren sonst aber die Geschichte, welche sie machen halfen, nicht weiter erwähnt. Unter diesen namenlosen Helden lebt nur Ein Name, Napoleon, dessen Imperatorgestalt von der Mitte der Gallerien des Königshofes auf diese Krüppel als ihr Abgott herniederblickt. Da er sich als Dynast zu befestigen suchte, wünschte er in der Grabstätte der Könige Frankreichs, in St. Denis, begraben zu werden. Das Geschick hat poetischer gedacht und seine Asche im Dom des Invalidenhotels eingesargt, wo die Trümmer seiner alten Garde ihm den letzten Cultus erwiesen haben.

Der Franzose vergöttert den Ruhm, weil er ganz in seine Nation und ihre Geschichte aufgeht. Die Südseite als die contemplative Pflegerin der wissenschaftlichen und künstlerischen Sinnigkeit, der religiösen Beschaulichkeit, der stolzen Erinnerung der alten Geschlechter Frankreichs an ihren sonstigen splendor familiae und die ehrenvolle Thatlosigkeit des schlachtengrauen Kriegers vollendet ihren Reflexionstypus, indem sie als Pantheon zur Mnemosyne der Nation wird. Das Pantheon auf dem höchsten Puncte der Südseite greift in die älteste Geschichte von Paris zurück, denn es war die Kirche der heiligen Schäferin Genofeva, die man nicht mit der bei uns bekannten Pfalzgräfin verwechseln muss. Nach vielen Schicksalen soll sie nun die Grabmäler der verdientesten Männer der Nation in sich aufnehmen. Sie ist mit prachtvollen allegorischen Fresken vom Baron Gros ausgeschmückt, und gewährt von ihrem Thurm die Anschauung des schönsten Panorama's der ganzen Stadt. Sonst aber macht sie gerade in Ansehung ihrer Bestimmung, da in ihr kein Gottesdienst gefeiert wird, den Eindruck der Leerheit. Durch eine sinnvolle Ironie der bisherigen Geschichte enthält dies Pantheon im Grunde nur zwei Berühmtheiten, die colossalen Träger der französischen Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts, nämlich die Grabmäler Rousseau's und Voltaire's. Sie sind höchst geschmacklos. Rousseau entbehrt noch der Statue. Die Statue Voltaire's dagegen ist fertig und gelungen. Dieser zufällige Umstand ist für den Nationalgeist consequent, denn Rousseau war kosmopolitischer, Voltaire französischer. Beide, die Schwingen der Revolution, sind also der Kern dieses Mausoleums, denn die Namen der übrigen unbedeutenden Menschen, welche hier noch in einigen Gewölben beigesetzt sind, vergisst man sofort wieder, als der Führer sie genannt hat.

Wenden wir uns nun zur Nordseite der Stadt, der wir einen activen, einen praktisch-historischen Charakter zugesprochen haben, so ist hier schon der allgemeine Anblick ein ganz anderer. Die vielen Gasthäuser, Theater, Plätze, die vielen Fontänen, die vielen Miethfuhrwerke, die gehäufteren Menschenmassen, das verbreitetere Streben nach Eleganz, die sich überbietenden Maueranschläge, Alles verräth uns einen lebensvolleren Boden. Die allgemeinen Unterschiede der Nordseite vertheilen sich so, dass vom Norden selbst nach Osten zuerst die polizeiliche Region der Gefängnisse sich heraushebt. Von dem nördlichsten, dem Schuldgefängniss Clichy an, folgen die übrigen grossen Gefängnisse, nämlich St. Lazare, das Frauengefängniss des Madelonettes, das Gefängniss der jeunes détenus, ihm gegenüber Nouveau Bicêtre als der Depot der Verurtheilten, südlicher la Force und jenseits des Thronplatzes mit einem grossen Park das Fort Vincennes, in dessen Mauern Diderot für so manchen Bogen der Encyklopädie büssen musste. Gefängnisse bändigen ein verirrtes Leben, aber sie haben es doch noch mit dem Leben zu thun. Die Tödtung des Lebens fällt wieder merkwürdig genug der Südseite zu, denn die Hinrichtungen finden am Jakobsthore statt. Auch das Gefängniss der Intelligenz als solcher, der Pressgesetzübertreter und unehrerbietigen Tadler des Gouvernements, St. Pelagie ist auf der Südseite. Oestlich von den Gefängnissen der jungen Sträflinge und der Verurtheilten erhebt sich der Kirchhof Père La Chaise. Erst seit dem Anfang dieses Jahrhunderts angelegt, enthält er schon an 40000 Gräber und an 6000 prachtvolle Monumente. Er ist der Modefriedhof. Er ist ein

Gräbersalon. Die active Nordseite zwingt selbst dem Tode Leben ab. Schon die Rue St. André, die auf seine Pforte zuführt, ist voller Bildhauer-Magazine und Immortellenkranzläden, welche ein profanes Gefühl erwecken. Der Kirchhof selbst aber ist ohne den Eindruck melancholischer Vereinsamung, und nach meiner Meinung schon so mit Kreuzen, Pyramiden, Säulen, Statuen, Tempelchen, Würfeln u. s. w. überfüllt, dass ein Monument das andere erdrückt. Wer das meiste Geld aufwendet, überstrahlt die andern. Eine russische Gräfin und der Banquierminister Casimir Perier haben die kostbarsten Denkmale. Talma's Grab deckt ein einfacher Stein mit seinem Namen. Börne's Asche bewahrt ein Subscriptionsmonument, das schlicht aber würdig gehalten ist, eine kleine Granitpyramide mit einer Nische, in welcher die Bronzebüste des edlen Mannes.

Von den Barrièren ab bis zur Rue St. Martin, welche mit der Rue des Arcis, de la cité und St. Jacques eine ungeheure Queerlinie durch ganz Paris zieht, erstreckt sich die industrielle Abtheilung der Nordseite, deren alter Ursprung sich noch in vielen Namen spiegelt, wie in der Rue de la Vannerie, de la Tannerie, de la Texanderie, de la Verrerie u. s. w.

Von der Rue St. Martin, welche jetzt die volkreichste und tumultuarischste in Paris, rechne ich bis zur Rue Vivienne die mercantile Abtheilung, denn in ihr liegt der Marché des Innocens, liegt die Rotunde der gewaltigen, von oben her erleuchteten Kornhalle, liegt die grosse Post, liegt der Bazar der Industrieausstellung und vor allen Dingen das Herz der jetzigen Pariser Politiker, die Börse. Vivienne aber ist die Modestrasse, in welcher man die geschmackvollsten Anzüge nnd jene zierlichen unter dem Namen der riens de Paris bekannten Toilettengegenstände in gigantischen Anhäufungen trifft, denn diese Strasse versorgt nicht nur Paris, sondern die Welt. Wie die Technik des socialen Lebens von Paris ausgeht, wie seine sociale Terminologie unter allen Nationen siegreich ist, so wandern auch seine Corsette, Roben, Pelerinen, Hüte und Hauben über die ganze Erde.

Von der Rue Vivienne ab würde ich bis in die Elysäischen Felder hinaus noch eine Abtheilung annehmen, welche man die politisch-sociale nennen könnte und welche in der Rue de la Paix als der schönsten und breitesten von ganz Paris, die von den Boulevards zum Vendomeplatz führt, ihre vornehmste Repräsentation, ihre Hauptpulsader aber in der Rue Richelieu hat, die vom Carousselplatz gerade auf die Scheidung des Boulevard Monmartre und des Italiens führt, wo gegenwärtig in der Rue Lepelletier die grosse Oper liegt. In der Rue Richelieu liegt auch die Königliche Bibliothek und dies könnte als eine grosse Inconsequenz gegen den Typus der Nordseite erscheinen. Allein bei näherem Betracht fällt diese Besorgniss fort, denn die Pariser Bibliothek gehört durch ihren allgemeinen Studiensaal, durch ihr Kupferstichcabinet, ihre Handschriftensammlung und ihre Aegyptischen Sehenswürdigkeiten wesentlich zu den Organen der Geselligkeit. Man besucht sie, wie man die Galerieen des Louvre besucht. Politisch aber würde ich diese Abtheilung um deswillen nennen, weil in ihr die Wohnung des Königs, nicht weit davon in der Rue Thabor die Schatzkammer Frankreichs und sonst die Hôtels der meisten Ministerien sind.

Es versteht sich jedoch von selbst, dass man die hier gemachten Unterschiede einer polizeilich corectionellen, einer industriellen, mercantilen und politischsocialen Region der Stadt nicht abstract nehmen muss. Und so ist es auch mit dem historischen Moment der Nordseite. Die Pariser Stadtgeschichte ist zugleich französische Staatsgeschichte und greift natürlich über die ganze Stadt hin. Wenn ich nun doch der Pariser Nordseite vorzugsweise das Geschichte-Machen zuschreibe, so beziehe ich dies darauf, dass auf ihr besonders das Local aller Revolutionen in dem Stadium vom Grèveplatz bis zum Carousselplatz zu suchen ist. Auf dem Grèveplatz nämlich, von welchem während der Schreckensherrschaft das Blut, das hier die Guillotine vergoss, buchstäblich stromweis in die Seine floss, steht das Stadthaus d. h. das Centrum des Pariser Bürgerthums. Der Carousselplatz aber ist die Mitte zwischen dem Palaste der Tuilerien und des Louvre d. h. dem Centrum des Französischen Königsthums. Nothwendig muss eine jede als Aufruhr sich gestaltende politische Bewegung zwischen diesen beiden Puncten sich concentriren. Sind König- und Bürgerthum einig, so ist ein Erfolg der Bewegung unmöglich. Ist aber das Bürgerthum gegen das Königthum und steht mit ihm der Volksriese von der Vorstadt St. Antoine auf, so hat das Königthum noch immer seine westliche Fluchtlinie nach St. Cloud und Rambouillet betreten müssen. Wo bleibt aber, fragen Sie vielleicht, das Priesterthum? Sollte dies nicht auch ein Centrum seiner revolutionairen Agitationen sich geschaffen haben? Gewiss, allein es tritt nicht so offen hervor wie die Königspaläste und das Hôtel de Ville. Es hat sich versteckt. Sein eigentlich geschichtliches Organ ist nämlich nicht sowohl Nôtre dame, als vielmehr die Kirche St. Germain l'Auxerrois, welche dem Louvre gegenüber liegt und folglich in der Linie von ihm zum Stadthause unmittelbar mitzählt. Diese tückisch hingekauerte, vom Lauerwinkel her beobachtende Kirche, über deren Schwelle der Fuss so vieler Königinnen geglitten ist, von deren Kanzel so oft der Königsmord gepredigt worden, hat mit ihrer Glocke oft dem Fanatismus gerufen, hat auch zur Bartholomäus-Nacht das Signal gegeben, ist aber während und bald nach der Julirevolution im Aeussern und im Innern selbst ein Gegenstand der zerstörenden Volkswuth geworden, so dass sie jetzt, obwohl sie restaurirt wird, etwas Ruinhaftes hat. Sie verräth wider Willen, dass es, trotz der schönen Hirtenbriefe des Herrn Erzbischofs, auch in Frankreich mit der Hierarchie zu Ende geht. Der Aberglaube des heutigen Parisers hält es sogar für ein böses Omen, wenn ihm beim Ausgang zuerst ein Priester begegnet.

Der Culminationspunct des Lebens der Nordseite sind die Boulevards, wo Restaurationen, Cafe's, Theater, Magazine, ambulante Krämer, Loretten und Grisetten das genusssüchtige Publicum fesseln. Die Boulevards theilen sich nach den ihnen parallelen Regionen der Stadt, welche ihre südliche Substruction ausmachen, in eine mehr aristokratische und in eine mehr demokratische Physiognomie. Die erstere kann man von der Madeleine bis zur Porte St. Martin rechnen; die zweite von dieser bis zum Bastillenplatz. Dort ist in der Bedienung der Cafe's und Restaurationen wie in ihren Einrichtungen Alles ächt und gediegen, der rothe Sammet der Sessel, die Vergoldung der Spiegel, der Damast der Vorhänge, das Getäfel des Bodens, das Silber der Teller, Löffel, Messer und Gabeln. Hier tritt leider statt der ehemaligen Gemüthlichkeit immer mehr ein falscher Flitterglanz hervor, der den aristokratischen Comfort in Afterproducten copirt und in der Erfindung neuer Gradationen dieser Surrogate unerschöpflich ist. Dort stolziren von Morgens zehn Uhr bis Mitternacht die Rentiers und Börsenspeculanten, die Literaten und Künstler, die Stutzer und Coquetten, die Löwen und Löwinnen der Gesellschaft, die Zeitungstiger, die Fremden, die den haut goût der modernsten Civilisation schmecken wollen und die schönsten Courtisanen in den verführerischsten Toiletten. Hier sind die Boulevards am Tage ziemlich menschenleer, weil ihre Bevölkerung arbeitet. Abends dagegen füllen sie sich mit ungeheuren Massen von Kleinbürgern und Blousemännern, die sich hier ergehen und vor den Cassen der hier gelegenen Volkstheater des Ambigu comique, der Folies dramatiques, des Cirque Olympique u. s. f. Queue machen. Was dort die Orgien der Bälle der grossen Oper oder eine Zeitlang die Bälle Müsards in der Rue Vivienne, das sind hier die Orgien der Courtille, eines Gasthauses, welches der Gefangennehmung des Spitzbuben Cartouche seinen ersten Ruf verdankt. Die descente de la Courtille am Morgen nach dem Mardi gras ist berüchtigt. Die Courtille liegt auf dem Boulevard du Temple, dessen Trödel-Markt mit alten Linnen in den Frühstunden der Sonntage von tausenden von Arbeitern belebt wird. Dieser Boulevard, mit welchem die Linie der Boulevards sich ganz südlich wendet, besitzt eine gewisse Irregularität und etwas Verhängnissvolles. Er hat seinen Namen von einem Schloss der Tempelherrn. Philipp der Schöne war der erste König, den die Bürger angriffen und in der Veste der Templer, wohin er sich geworfen, belagerten. Er schlug sich aber heraus. Ludwig der XVI. dagegen, der hier gefangen sass, wanderte von hier auf das Blutgerüst. Das Haus, von welchem aus Fieschi sein Attentat auf den König Ludwig Philipp ausführte, lag auf eben diesem Boulevard, dem Café turc gegenüber.

Der Halbkreis der nördlichen Boulevards fängt mit dem Concordeplatz an und endigt mit dem Bastilleplatz. Welch' ein Gegensatz und doch auch welche Harmonie! Auf dem Bastilleplatz begann am 13. Juli 1789 mit Zerstörung der Zwingfeste, die hier stand, die Revolution ihre Gewaltthaten; jetzt steht hier die Julisäule mit dem Namen der sechshundert Bürger, welche 1830 für die gesetzliche Freiheit des Volkes fielen. Ein geflügelter Genius schwebt oben auf einer Kugel. Für unser Ohr hat es einen reizenden Doppelklang, ihn von den Franzosen le génie de la liberté nennen zu hören. Auf dem Concordeplatz fiel das Haupt Ludwig XVI., und an eben diesem Orte steht jetzt der Obelisk von Luxor mit seinen vergoldeten Hieroglyphen. Auf jeder Seite desselben sprudelt eine Cascade in mehren Absätzen den Silberstrahl in ein Becken, aus welchem kräftige Nymphen und Tritone hervorragen. Die Peripherie, welche an den Tuileriengarten und an die elysäischen Felder grenzt, umgibt ein Kreis riesenhafter, der römischen Rostra nachgebildeter Laternenkandelaber. Dieser Platz ist jetzt unbedingt einer der schönsten in der Welt; denn von Süden nach Norden correspondiren über ihm fort die griechisch gehaltenen Tempelprospecte der Deputirtenkammer und der Madeleinekirche, von Osten nach Westen aber die Zinnen der Tuilerien und der Triumphbogen Etoile. Die Vertretung des Volkswillens, die kirchliche Sanction des Volkslebens, das Königthum und der Nationalruhm gruppiren sich also um die ägyptische Räthselsäule, während die durch sich selbst klare Julisäule nur von Bürgerhäusern, Kaufhallen nnd Estaminets umgeben ist. Der topographische Gegensatz des Triumphbogens Etoile ist zwischen dem Bastilleplatz und dem Fort Vincennes (welchem westlich Neuilly entspricht) der Thronplatz. Er ist aber gegen den Opernluxus des Concordeplatzes ziemlich nüchtern. Zwei Statuen des heiligen Ludwig und Philipp Augusts auf Säulen an der Barrière sind die einzigen Merkwürdigkeiten. Dieser Platz wird jetzt an den Julifesten ebenfalls zu Volksschauspielen und Feuerwerken, wie das grand carré der elysäischen Felder, gebraucht.

Den Gegensatz des nördlichen Stadttheils zum südlichen könnte man in besondern Contrasten mit vielen piquanten Reflexionen durchführen, wozu es hier aber an Raum gebricht. Doch muss ich, Missverständniss abzuwehren, bemerken, dass die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Entwickelung die Einseitigkeit der verschiedenen Richtungen auch wieder durchbricht und die Abstraction eines symmetrischen Gleichgewichts wohlthätig aufhebt. Ein augenfälliger, mit dem Gegensatz der Ruhe und Bewegung, der Beschaulichkeit und der Handlung zusammenhängender Unterschied ist jedoch, dass die Südseite sich wenig vergrössert. Nur einzelne chemische Fabrikanlagen und ein paar Eisenbahnhöfe sind die letzten zehn Jahre hier entstanden. Die Nordseite dagegen hat sich, wie schon ihre vielen Vorstädte beweisen, beständig vergrössert. Selbst die Namen ihrer Strassen tragen die Neuheit ihrer Geburt oft an der Stirn, wie z. B. die Strassen um den Platz de l'Europe, welche mit ganz verständiger Berechnung nach den Hauptstädten Europa's rue de Madrid, rue de Stockholm, rue de Berlin u. s. f. benannt sind.

Zwischen den beiden bisher geschilderten Extremen der Stadt liegt nun auf den Inseln Isle du Palais, St. Louis und Chantier le Bois ihr dualistischer Nabelpunct. Die Inseln, durch Brücken verbunden, sind als ein Ganzes anzusehen, welches nach den verschiedenen Ufern hin den Charakter seiner Gegenseite mit einer so kaum zu erwartenden, ja die Erwartung weit übertreffenden Treue in sich zurückspiegelt. Nach Westen, wo auf dem rechten Seineufer die Königspaläste sich ausbreiten, treffen wir die Statue des vorzugsweise populären Königs, Heinrichs IV. Nach Osten zeigt die Insel St. Louis einen gewerblichen Charakter, welcher mit dem des Faubourg St. Antoine harmonirt. Nach Norden, wo das Stadthaus über den menschenerfüllten Quais herschaut, finden wir den Justizpalast, dessen dicke Thürme und Mauern nach der Wasserseite noch ganz mittelaltrig aussehen. Er enthält den seiner Grösse und architektonischen Würde halber berühmten Saal aux pas perdus. Er enthält aber auch die aus der Revolutionszeit berüchtigte Conciergerie. Das Revolutionstribunal hielt in diesem Palast seine schrecklichen Sitzungen, doch nicht nur Marie Antoinette, auch Robespierre selbst verlebten hier im Gefängniss ihre letzten Stunden. Neben dem Justizpalast, vor dessen Gitterthoren die Ausstellungen am Schandpfahl stattfinden, zieht sich am Wasser der reizende Blumenmarkt hin, unter dessen Bäumen in grossen Papierdüten die zierlichsten und sinnreichsten Bouquets feil gehalten werden. Er bevorwortet die elegante Geselligkeit der Boulevards, wie der Justizpalast die praktisch-historische Thätigkeit der Nordseite. Unten dagegen als vollkommen harmonisches Correlat der theoretisch-contemplativen Südseite, treffen wir die Kathedrale Nôtre dame und das grosse jedoch sehr kahl aussehende Hospital Hôtel Dieu. Als ebenbürtige Correspondentin der Katacomben endlich steht hier rechts von der Brücke St. Michel die Morgue, worin zum Behuf der Wiedererkenntniss hinter einem Gitter auf Marmorplatten drei Tage lang die Leichname derjenigen ausgestellt werden, welche keinen unmittelbaren Nachweis über ihren Namen und Stand bei sich haben finden lassen. Ihre Kleidungsstücke hängt man über ihnen an der Decke auf eisernen Stangen auf. Dies zwischen den einsamsten Tod und das Begrabenwerden sich einschiebende polizeilich-öffentliche Interregnum der Selbstopfer des Elends, des Lasters, der Reue, des Lebensüderdrusses ist das nur zu häufige Ende vieler Verirrungen des neuen Babylons.

Mit diesem Nachtbilde beschliesst sich unsere topographische Revue. Die Morgue kann zugleich als Symbol der heutigen Lebensfrage Frankreichs um die Stellung des Proletariats dienen. Die Morgue ist der reinste Reflex der Putrescenz der heutigen socialen Zustände, ihr statistischer Gradmesser.

In dem Begriff der Bodenplastik, der Wasserstrasse und der geschichtlich entwickelten Vertheilung der Arbeit der Stadt, haben wir eine unleugbare Systematik gefunden. Diese Verständigkeit hat aber nichts Steifes, nichts Beengendes. Sie verschwistert sich mit einer sinnvollen Phantasie, welche im Grossen und Kleinen die interessantesten Contraste erzeugt. Der für den Nutzen oder für den Genuss thätige Verstand erscheint niemals ohne eine gewisse Anmuth, durch welche er sich bei dem Publicum einschmeichelt. Wie viel malerischen Reiz bringt nicht z. B. die Sitte der Franzosen hervor, alle dem öffentlichen Leben des Staates angehörigen Gebäude durch eine von ihrem Thor herabwehende Fahne zu bezeichnen? Die Liebenswürdigkeit der socialen Phantasie der Pariser bis in die kleinsten Details des Lebens hinein ist in der That ausserordentlich, und selbst die Noth der Concurrenz bringt bei ihnen sehr pitoreske Erscheinungen hervor, indem auf den Seiten- und Giebelmauern der Häuser die Ankündigungen in allen möglichen Farben mit riesengrossen Buchstaben die Aufmerksamkeit zu erzwingen suchen. Besonders die goldenen Inschriften auf dunkelrothem Grunde, wie sie auf dem Carousselplatz und den nördlichen Boulevards vorkommen, und über Dächer und Schornsteine hin prangen, sind vom schönsten Effect. Auch die Blumenliebe der Pariser erzeugt sehr malerische Wirkungen, indem bis zu den höchsten Stockwerken hinauf, wo nur ein Altan, eine Nische, Brüstung, ein Fenstervorsprung es erlaubt, Blumen in den gefälligsten Gruppirungen gezogen werden und mit ihrem Grün und Farbenschmuck gegen die Steinmassen sehr angenehm abstechen. — Vorzüglich wirksam für die Phantasie wird aber das plastische Element. Bei uns in Königsberg trifft das Auge durchschnittlich nur auf einfache architektonische Massverhältnisse. In Paris wird es überall auch durch eine figurenreiche Staffage lebhaft beschäftigt. Die heitern Götter des griechischen Olymps und die schwermüthigen christlichen Heiligen, die goldene Aphrodite und die süsse Donna Maria, stehen neben und durch einander. Der Garten des Luxemburg und der Tuilerien wimmelt von Statuen. An die Götter und Heiligen, die namentlich die Nischen der Aussenwände des Madeleinentempels in schönen Colossal-Statuen und in symbolischer Folge umgeben, schliessen sich die zahllosen allegorischen Figuren an, z. B. die vier Elemente und die Bürgertugenden auf den Höfen des Münzgebäudes, la Gloire und la France am Palast der Ehrenlegion, die Statue des Ueberflusses am Markt St. Germain u. s. f. Auf die allegorischen Gestalten folgen die Bildsäulen der Fürsten, Staatsmänner, Feldherren, Redner und Künstler der Nation, deren eigentliche Gesammtapotheose freilich erst das jetzige Versailles ist. Es folgen endlich jene historischen Darstellungen auf den Reliefs der Triumphbogen des Carousscl und der Etoile, der Vendomesäule u. s. w. — Die geschichtliche Bedeutsamkeit durchgeistet in Paris alle Plätze und Häuser und hebt unsere Anschauung aus der Alltäglichkeit in das Bewusstsein empor, mit jedem Schritt uns auf einem Raum zu bewegen, welcher durch die Leiden und Freuden, deren Bühne er war, dem Interesse der Menschheit angehört. Alle Baustyle haben sich in dem Lauf der Jahrhunderte hier gemischt. Die gothische Erhabenheit, die antike Schönheit, der Berninische Schwulst und die moderne Eleganz kreuzen sich überall. Wenn die Sonne am Abend sinkt und wenn links die Schlösser der Tuilerien und des Louvre, rechts die Palastreihe vom Invalidenhôtel bis zum Münzgebäude, in der Mitte die graue Häusermasse der Cité, auf ihren beiden Seiten die Perspective der vielen Brücken und auf den Dächern der Säulenwald der Schornsteine und Kuppeln, über welche Nôtre Dame ihre Thurmarme wie zum Gebet feierlich emporstreckt, wenn diese Alles von dem goldrothen Licht des scheidenden Helios angestrahlt wird, so ist diess ein wahrhaft bezaubernder Anblick.

Die Eigenthümlichkeit der Pariser Architektur liegt aber, nach meiner Ansicht, tief in dem französischen National-Charakter begründet. Er will zwar das Unendliche, allein er will es zugleich in einer endlichen Fasslichkeit. Durch die Tendenz auf das Unendliche entsteht ein Streben nach Oben: durch die Tendenz nach beschränkter Darstellung desselben ein Innehalten, eine Beruhigung. Die französische Nation ist überzeugt, die erste der Welt zu sein; ist überzeugt, dass Paris die bedeutendste und schönste Stadt der Welt; dass ihre Literatur und Kunst die grösste der Welt; dass ihr Einfluss auf die Cultur der übrigen Völker der mächtigste. In dieser axiomatischen Selbstgewissheit, die Auctorität der modernen Weltgeschichte zu sein, liegt eine uns fremde Beschränkung. Der Franzose lässt sich zwar erregen, allein er verlangt auch in jeder Region ein Aeusserstes, ein Letztes, und sagt sprichwörtlich: il faut savoir finir. In allen Elementen des Lebens sucht seine Verständigkeit nach einem Untersten und nach einem Obersten; diese nennt die heutige Sprache eine sommité. Er will irgendwo abbrechen. Jede Thätigkeit, Wissenschaft und Kunst, jedes Handwerk, jede Religion, jedes Bedürfniss, jedes Vergnügen, jeder Zustand treibt sich bei ihm bis zu einer solchen normativen Existenz, die eine Zeitlang als Auctorität herrscht. In dieser Hingebung entwickelt der Franzose eine Gläubigkeit, die oft bis zur Blindheit geht. Allein eben dieses sich selbst genügende Ausruhen in einem

Höchsten bringt auch bei ihm eine gewisse Zufriedenheit und Heiterkeit, eine Kraft des Geniessens hervor, an welcher es uns kritischen Deutschen so sehr gebricht.

Legen Sie sich nun die Frage vor: welche architektonische Form kann wohl die elementare von Paris sein, so muss dieselbe offenbar zweierlei ausdrücken, einmal die Concentration und doch zweitens mit ihr die allseitige Verbindungsfähigkeit, wie Paris selbst zwar in einem Hügelkreise liegt, allein durch seinen Fluss sich unmittelbar in's Weite hin verzweigt; wie Frankreich selbst die continentale Centripetaltendenz mit der maritimen Centrifugalrichtung vereint; wie der einzelne Franzose zwar auf sich als Individualität beruhen, jedoch in der Gesellschaft, in der allgemeinen Bildung, im bürgerlichen Recht, in der politischen Möglichkeit auch wieder allen gleich sein will. Eine solche Einheit der Isolirung und zugleich ihrer Aufhebung drückt nur die Centralform aller Architektur selber aus, nämlich die Säule, denn die Säule ist auf der einen Seite sich selber das Maass, während sie auf der andern auch wieder trägt, und Boden mit Decke, Gewölbe mit Gewölbe verbindet. Sie ist die Form, welche eben so zur reichsten Geselligkeit mit ihres Gleichen sich verknüpfen kann, als sie auch die Möglichkeit enthält, für sich selbst dazustehen und als monumentales Werk zur Statue überzugehen. Sie ist endlich die Gestalt, welche in der eigenen Formation der mannigfachsten Verwandlungen fähig ist, ohne die Beziehung auf sich zu verlieren.

In der Architektur von Paris tritt daher die Säule als ihre Hauptform hervor, oder ich kann auch sagen, die Pariser Architektur strebt nach einem monumentalen Charakter. Da ist nichts von der Unermesslichkeit der deutschen Baukunst, die deshalb auch oft nicht fertig geworden, und es beim Kölner Dom mit dem Chorschluss, beim Strassburger Münster mit einem Thurm hat müssen bewenden lassen. Die Hälfte unserer Grösse bleibt auch sonst immer im Entwurf zurück. Die Thürme von Nôtre Dame und St. Sulpice dringen nicht in die Wolken, sondern haben eine monumentale Abstumpfung. Die Schlösser der Tuilerien und des Louvre, des Luxembourg, Elysée Bourbon u. s. f. zeigen nichts Aufstrebendes, Emporwachsendes, wie unser Königsschloss in Berlin oder unser Marienburger Schloss, sondern sie giessen sich in die Länge und Breite aus. Die Säulenreihe, welche der Louvre an seiner Façade entfaltet, ist schön. Die Dächer der sogenannten Pavillons der Tuilerien, die Dächer des Stadthauses des Luxemburg haben eine breitsteile, abgestumpfte Dreieckform. Die sich in sich selbst abschliessende Centralisation muss die Rotunde und die Kuppel besonders lieben. Die Kuppelthürme von Val de Grace, vom Pantheon, vom Institut vom Luxemburg und vom Invalidenhôtel, welche die Südseite schmücken, entsprechen als sich selbst beendende Säulen, die aber mit einer Halbkugelfläche sich abrunden, vollkommen dem contemplativen Charakter jenes Stadttheils. Die Nordseite hat keinen einzigen Kuppelthurm, in der Kornhalle nur eine Rotunde. Dagegen tritt auf ihr die freie Säule hervor; der ältesten, Heinrich II. gewidmeten, einer schönen dorischen Säule, ist jetzt die Kornhalle angereihet.

Die Vendomesäule, auf welcher Napoleons Statue steht, die Julisäule, die Säule der Chateletfontaine sind die schönsten Zierden der nach ihnen benannten Plätze. Die Neigung zur Säule begünstigt überall in Paris das Entstehen von Galerieen, und selbst in der Kathedrale Notre Dame sind die Untersätze der gewaltigen Gewölbepfeiler dicke Rundsäulen.

Doch nun sei es genug mit diesen Mittheilungen, welche Sie vielleicht schon ermüdet haben. Unser Königsberg hätte durch seine Inseln und durch seine Hügel unstreitig die Anlage, ebenfalls eine der schönsten Städte zu werden. Mit einer enceinte werden wir gegenwärtig auch schon beschenkt und machen für Ost- und Westpreussen unzweifelhaft den Centralpunct ihrer Cultur aus. Allein wir sind zu sehr auf uns beschränkt. Wir sind ein Centrum, welchem durch die politischen Verhältnisse die naturgemässen Zuflüsse seines Lebens abgegraben sind und welches doch immer produciren, immer geben und anregen soll; eine Forderung, die bei uns zwar den Charakter und die Thatkraft hervorruft, oft aber auch eine künstliche Aufspannung unserer Kräfte erzeugt und uns nach einem gemachten Versuch nicht selten in uns selbst zurücksinken lässt. Im Osten haben wir Russland; im Süden wieder Russland; im Westen Kaschuben, und vor uns im Norden das Meer, uns, wenn wir verzweifeln sollten, hineinzustürzen. Wie ganz anders die Centralisation von Paris, die nicht blos eine gebende, auch eine empfangende ist. In Paris kann man die ganze Welt vergessen, weil man sie wirklich um sich hat. Aber doch, meine Herrn, wollen wir uns desshalb nicht einer neidischen Empfindung überlassen, wollen nicht in eine krankhafte Ausländerei und in ein unpatriotisches Vergöttern des genussgesegneten Paris verfallen, sondern unserm Posten für Königsberg, für Preussen, für Deutschland aus allen Kräften treu bleiben, und für die Menschheit zu wirken suchen, was ihr Geist uns einmal als unsere Mission für sie aufgetragen.

II.

Die Topographie des heutigen Berlin.

Vortrag in der Königl. Deutschen Gesellschaft zum Preuss. Krönungsfeste am 18. Januar 1850.

Für die höhere Betrachtung der Weltgeschichte ist eine genauere Kenntniss der Lage und Construction der Hauptstädte der Völker von grossem Interesse, weil sich in denselben alle wichtigeren Regungen der Politik, der Cultur und Religion zur einheitlichen Durchdringung mit einander concentriren. Nicht blos bei kleineren, sondern auch bei grösseren Staaten wird die Geschichte ihrer Hauptstadt immer mehr zur Geschichte des Volkes selber. Sie wird die Bühne, welcher die bedeutendsten Talente aller Gattungen zueilen, auf ihr sich auszustellen, weil nur von ihr aus eine nach allen Seiten gerichtete Erscheinung möglich ist. Sie wird die Bühne, auf welcher endlich auch die entscheidenden Handlungen des ganzen Volkes sich vollziehen und mit zauberischer Gewalt auf die gesammte provincielle Peripherie zurückwirken. Unsere Zeit bekämpft allerdings den despotischen Charakter der hauptstädtischen Suprematie und strebt nach einer gleichmässigeren Vertheilung der Bildung und des Genusses; diese schöne durch die Presse, die Eisenbahnen und Telegraphen verstärkte Tendenz auf die Allgegenwart wahrer Humanität kann jedoch die relative Centralisation in besondern Knotenpuncten nicht aufheben; sie kann und wird nur die Einseitigkeiten des falschen Absolutismus stürzen.

Die Centralisation überhaupt ist ein Werk der Nothwendigkeit aller Bildung.

Die Entstehung der Hauptstädte ist daher ein Resultat der instinctiven Triebkraft eines Volksgeistes. Die unmittelbare Lage einer solchen Stadt scheint oft der Gunst zur Erlangung einer bedeutenden Macht zu entbehren. Nicht immer sind es üppige Fluren, die der Genius einer Nation zu solchem Behuf erkies't. Oft sind es äusserlich reizlose Puncte, die von vorn herein dem Menschen Müh' und Arbeit machen. Allein die Unfruchtbarkeit des Bodens, die Mängel des Klima's, die Abwesenheit grosser Naturschönheiten, wird dann mehr als ausgeglichen mittelst der Vortheile, die ein solcher Ort durch seine natürliche Centralität für die Beherrschung seines Umkreises bis in weite Ferne hin darbietet. Indem nun hiedurch allmälig eine grössere Menschenmenge sich ansammelt, so bringt diese nothwendig grosse Veränderungen der äussern Erscheinung hervor. Sie bezwingt die Kargheit des Bodens, sie mildert die Herbheit des Klima's und lässt das Fehlen ursprünglicher Schönheit der Gegend durch sorgfältigen Ausschmuck aller vorhandenen kleinen Reize, so wie durch kühne und geschmackvolle Anlagen vergessen.

Einige Hauptstädte liegen unmittelbar schön, wie Konstantinopel, Neapel, Florenz, Lissabon, Dresden. Andere liegen in einer mittelmässig schönen Gegend. Wir finden sie jetzt wohl gar schön gelegen, weil sie bereits die ganze sie umgebende Landschaft verändert, weil sie dieselbe bereits mit Hainen und Fruchtgefilden, mit Dörfern und Gärten, mit Schlössern und Landhäusern übersäet, weil sie bereits mit hochzinnigen Mauern, mit himmelanstrebenden Thürmen sich zum gewohnten Mittelpunct des Auges gemacht haben, wie Paris, Wien und Rom. Denken wir uns von diesen Orten alles dasjenige fort, was eben ein Werk des Geistes, so werden wir uns nur in einer ziemlich gewöhnlichen Gegend befinden, die aber doch noch schön ist gegen eine so dürftige Lage, als Berlin sie zeigt.

Das Entscheidende für die Erhebung einer Stadt zur Hauptstadt bleibt die Möglichkeit, eine weitreichende Centralität zu gewinnen, die anfänglich wohl gar als Indifferenz erscheinen und sehr verschiedene Localbedingungen in sich schliessen kann. So ist Madrid z. B. in einer Kahlgegend an einem unbedeutenden Flüsschen gelegen und doch zur Spanischen Hauptstadt geworden, weil sich um seine Hochebenen alle kleinern Staaten der Iberischen Halbinsel so herumgruppirten, dass sie hier die neutrale, sie gleichmässig anziehende Berührung fanden, was eine an der Küste gegelegene Stadt in Spanien so wenig als in Frankreich zu leisten vermag. In Portugal dagegen als einem blossen Küstenlande konnte auch die Hauptstadt nur eine Küstenstadt sein. Ist einmal ein solcher Mittelpunct begründet, so bringen die Provinzen für seine Erhaltung Opfer, öfter freiwillig, noch öfter unfreiwillig. Was aber auch ihre Meinung über die Hauptstadt sein und wie sehr sie zeitweise sogar gegen dieselbe sich aussprechen möge, so fühlen sie doch, dass sie durch die Hauptstadt eben so mitgetragen werden, als sie ihrerseits die Hauptstadt tragen und dass diese es ist, welche sie nicht blos zur Einheit mit sich, sondern auch zur Einheit unter einander vermittelt.

Ist die Lage einer Hauptstadt eine ursprünglich unergiebigere, so hat dies zur Folge, dass die Anstrengung den Geist und Körper ihrer Bewohner, bevor entartende Bildung die Entnervungen des Luxus und die Blasirtheit zu einem modischen Bedürfniss macht, thätig, rüstig und erfinderisch erhält. So der Athener seinem harten Boden: so der Römer den Launen des Tiberstroms, der Pariser dem des Seineflusses, der Neapolitaner den Lavagüssen des Vesuvs gegenüber. Der Geist zeigt sich gerade darin recht als Geist, dass er die Schranken, welche die Natur ihm entgegenwirft, in ihr Gegentheil verkehrt und zu Mitteln seiner Selbstbefreiung und Selbstverherrlichung herabsetzt. Der Bewohner der Stadt Mexiko musste nicht nur dem Erdbeben trotzen, er musste auch die Fluthen der Seen eindämmen, deren Wellen seine Häuser mit Ueberschwemmung bedrohen. Ja, als die Russische Nation mit Peter I. in die Europäische Staatenwelt eintrat, als ihr das völlig continentale Moskau nicht mehr genügen konnte, musste eine maritime Hauptstadt erst decretirt werden. Sümpfe mussten trocken gelegt, ungeheure Pfahlroste mussten eingerammt werden, um Petersburg nur möglich zu machen.

Diese Andeutungen werden ausreichen, uns verstehen zu lassen, wie in einer traurigen Gegend Berlin doch zur Hauptstadt des Preussischen Staats sich hat emporschwingen können. Berlin ist der Mittelpunct der Mark, einer von Sand und Lehm gemischten, theils wüsten, theils mit Haidekraut, mit Nadelholz, mit den Laubumbuschungen kleiner Seen bedeckten grossen Ebene. Die Mark aber liegt zwischen der Oder und der Elbe d. h. zwischen der Ost- und Nordsee. Berlin wiederum liegt an der Spree und hat dadurch die Möglichkeit, sowohl mit der Oder, als mit der Elbe in Verbindung zu stehen. Nach Osten zu ist Stettin, nach Westen hin Magdeburg das städtische Verbindungsglied geworden. Berlin liegt also auf dem Gebiet, auf welchem die Germanischen und Slavischen Stämme sich in zahlreichen Kämpfen begegneten und von wo eben das Germanische Princip durch Albrecht den Bären zwischen Pommern und Sachsen seine Marken setzte. So hat Berlin gleich von Anfang an seine Stellung als eine zwischen Osten und Westen, zwischen Slaven und Deutschen vermittelnde empfangen. So hat es von Anfang an sich zum Handelsplatz gemacht, durch welchen das maritime Vorderland mit dem continentalen Hinterland in Verkehr trat. So hat es sich in einem öden Terrain aus dem unfruchtbaren Sande zur ersten Stadt des Preussischen Staats emporgearbeitet. Die decorative bildende Kunst hat den Sand unter schlanken, gefälligen Bauwerken, unter Rasendecken, hinter Rankengewächsen, Blumen und dem lichten Grün der Kugelacazie immer mehr verschwinden lassen. In der Gärtnerei ist Berlin schon zu einem classischen Ort geworden, dessen Sellerie z. B. nicht nur nach Petersburg, sondern auch nach Nordamerika und Australien versendet wird. —

Berlin hat also von Hause aus eine natürliche Richtung auf Centralisation vielseitiger Interessen nehmen können und müssen. Um uns nun seine heutige Topographie zu vergegenwärtigen und damit zugleich das Gewicht zu erkennen, das Berlin in die Wagschaale der Preussisch-Deutschen Geschichte zu werfen hat, müssen wir uns einen Augenblick seine ursprüngliche Gestalt zurückrufen, weil dieselbe, wenn auch vielfach verdeckt, dennoch für die Physiognomie der Stadt noch immerfort bestimmend ist.

Wie in Paris ging die erste Ansiedlung, welche die Spree in dieser Gegend erfuhr, von Fischern aus, die sich auf einer Insel im Flusse anbaueten. Diese Insel wurde Colne genannt, ein Wendisches Wort, das einen aus dem Wasser ragenden Hügel bezeichnet. Der bestimmtere Punct des primitiven Anbaues war der Südostrand der Insel da, wo jetzt die Fischerstrasse noch die Erinnerung an das Alterthum anklingen lässt. Das Land östlich von der Insel hiess der Barnim, westlich der Teltow. Auf dem Ostgestade entstand eine zweite Ansiedlung um einen hügligten Platz, Berlin, da, wo jetzt die Stralauer Strasse hinzieht. Der Name Berlin soll im Wendischen eben nichts, als einen Platz bedeuten. Da der Colne neben sich noch kleinere Inseln hatte, so erzeugten sich viele Uebergangspuncte, unter denen sich der von dem Colne nach Berlin als der grösste und wichtigste auszeichnete. Trotz ihrer Vernarbung sind diese bald seichteren, bald tieferen Wassergräben und Laufrinnen noch jetzt sehr wohl erkennbar. Berlin ist eine sehr brückenreiche Stadt und der jetzige **Mühlendamm** ist jene alte, zu beiden Seiten, wie einst der Pariser Pontneuf, mit Häusern und Kaufgewölben besetzte Brücke zwischen Cöln und Berlin.

Aus diesen beiden Städten ist das heutige Berlin allmälig durch eigene Kraft erwachsen. Nicht ist es, wie Potsdam, eine Fürstenschöpfung, vielmehr ein Product des Bürgerthums. Die Reibungen und Kämpfe zwischen Cöln und Berlin, bevor sie zu Einer Stadt sich vereinigten, trugen wesentlich zur Stärkung des Bürgersinnes bei, so, dass die Stadt mit einer ganz republicanischen Verfassung, mit Bürgerwehr und Schwurgerichten, an die Spitze des Märkeschen Städtebundes treten und mit Wendischen Fürsten, namentlich mit **Jaczo** in Köpnik, blutige Kriege führen konnte. Diese republicanische Periode Berlins ging unter dem Churfürsten Friedrich dem Eisernen völlig zu Ende. Dieser suchte für die Befestigung seiner Herrschaft einen passenden Punct und fand ihn auf der Nordseite der grossen Insel, wo er 1440 das Schloss gründete. Zwar empörten sich die Berliner gegen dies Unternehmen mit den Waffen in der Hand, allein der eiserne Friedrich setzte es dennoch durch. Bald gewöhnten sie sich daran und schon Joachim der zweite konnte im Schloss die erste Anlage zu den Kunstsammlungen machen, die sich von hier ab in immer steigender Progression vermehrten.

Das Eigenthümliche dieser Geschichte Berlins ist also die Vereinigung des Bürger- und Fürstenthums. Das geistliche Element fehlte zwar nicht, machte sich jedoch in keiner Weise absonderlich bemerklich und blieb jenen beiden Gewalten untergeordnet. Anderwärts sehen wir dies nicht so. Paris z. B. hatte seinen ersten Anbau auf der grossen Seineinsel, allein auf dieser überherrschte die Kirche Nôtre Dame alles Andere; das Bürger- und Königthum gründeten das Rathhaus und den fürstlichen Palast auf dem Ufer der Gegenseite nach Norden. In Wien liegt die Burg mit dem Stephansmünster innerhalb der nämlichen Altstadt, aber der Thurm des Domes überragt die Kaiserburg eben so sehr, als die Macht der Hierarchie in Oestreich jede andere Macht übertrifft.

Die westlich von Cöln gelegene Seite Berlins ist sehr langsam angebauet. Sie war eine sandige, von Nadelholz spärlich bewachsene Fläche. Mitten durch sie, da, wo jetzt die Linden sich hinziehen, lief der sogenannte Lietzower Weg. Gerade nach dieser Richtung hin, weil sie die Baulust räumlich am wenigsten beschränkte, hat sich die wachsende Bevölkerung immer mehr ergossen.

Berlin besteht also aus drei Hauptgruppen, aus einer Insel in der Mitte und aus den Anbauten zu beiden Seiten derselben.

Bevor ich jedoch zu deren Topographie übergehe, muss ich mein Vorhaben gegen den Verdacht der Anmaassung oder der Lächerlichkeit schützen, da es wohl nicht an Beschreibungen von Berlin fehlt und wir Preussen zumal wohl hinreichend mit ihm bekannt sind. Anmaassend würde mein Unternehmen sein, wollte ich eine Beschreibung Berlins geben, wie ein Reisehandbuch sie fordert; lächerlich würde es sein, wollte ich wähnen, in Ansehung des Einzelnen Neues zu sagen. Ich bescheide mich, hier denselben Standpunct einzunehmen, wie bei der Schilderung von Paris, die ich vor einigen Jahren gegeben habe. Ich setze die Bekanntschaft mit Berlin im Allgemeinen voraus, allein ich glaube, dass etwas sehr bekannt und doch nicht hinlänglich erkannt und begriffen sein kann. Ich glaube, dass die Physiologie Berlins noch in der Kindheit liegt und zu dieser wünschte ich einen Beitrag zu liefern. Seit der Märzrevolution ist Berlin in eine neue Epoche getreten und, nach meiner Meinung, ist ein Bewusstsein über seine Structur zum Bedürfniss geworden. Dies Bewusstsein habe ich in den Beschreibungen von Fidicinus, von Hailbronner (in seinen Reisecartons), von Beuermann (ohne seinen Namen in Briefen 1837), von Dronke 1846 und andern vermisst und dies Bewusstsein ist es, was ich als Philosoph zu fördern wünschte.

Zunächst bemerke ich nun, dass für die Topographie Berlins sich auf seine Stadtmauer keine Rücksicht nehmen lässt. Sie ist keine Grenze mehr und hat eine Bedeutung nur noch für die Mahl- und Schlachtsteuer. Sie schliesst eben sowohl grosse leere Strecken in sich ein, als sie grosse Häusertrupps und mächtige Strassen von sich ausschliesst. Das ganze Kahlland z. B. des Köpniker Feldes liegt innerhalb und der ganze Bezirk der Bernburger, Dessauer und Köthener Strasse liegt ausserhalb der Stadtmauer.

Das eigentliche Berlin ist der von der Spree aus nordöstliche Stadttheil, Neucöln, die Luisen-Königsstadt, die sich mit der Spandauer und Stralauer

Vorstadt um Neu-Cöln als ihren Kern herumgelegt haben. Ein Arm der Spree, von der Herkulesbrücke durch die Königsbrücke bis zur Janowitzbrücke geleitet, insulirt in ihnen abermals den ältern Stadttheil, so dass ausserhalb dieses träg' und trübe schleichenden Wassers die modernen Strassenreihen einen vorstadtartigen Anstrich annehmen. Vom Hamburger bis zum Schlesischen Bahnhof erstreckt sich diese gewaltige Häusermasse. Das Dorf Moabit kann als der nördlichste und westlichste, das Dorf Stralau als der südlichste und östlichste Ausläufer derselben betrachtet werden. Ein Gürtel von Fabriken zieht sich zwischen beiden Puncten hin. In Moabit, vor dem Oranienburger und Hamburger Thor herrschen die Maschinenbaufabriken vor, während in der Gegend des Rosenthaler, des Landsberger, Frankfurter und Stralauer Thors die Webereien und Kattundruckereien, innerhalb der Stadt an der Spree die Färbereien und Lohgerbereien überwiegen. Bei der Inselbrücke, welche das Südufer mit Cöln verbindet, hören die letzteren auf.

Dieser ganze Stadttheil hat einen werkthätigen, bürgerlichen Charakter und ist consequent der Hauptsitz der demokratischen Partei geworden, die ihre grösseren Versammlungen theils vor dem Oranienburger Thor im Henningschen Wintergarten, theils an der Alexanderbrücke in Villa Colonna abhält. In den Restaurationen und Kneipen dieses Stadttheils hat die Nationalzeitung, die demokratische Zeitung und die Buddelmeyerzeitung ein grosses Publicum erobert. Der vornehmste Fleisch- und Gemüsemarkt ist hier der Neumarkt, auf welchem sich noch jetzt einige alterthümliche Buden und Scharren erhalten haben. Der Galgen, der noch vor zwanzig Jahren hier stand, ist jetzt verschwunden. Die Marienkirche überragt das bunte Marktgetümmel mit ihrem schlanken Thurm sehr malerisch.

Die Hauptverkehrsstrasse ist die alte Königsstrasse in Neucöln, die von der Churfürstenbrücke bis zum Alexanderplatz streicht und noch jenseits desselben sich in der Neuen Königsstrasse fortsetzt. Zahlreiche Queerstrassen durchschneiden sie und sind fast in demselben Grade, als sie, dem Gewerk und Handel gewidmet. Unter ihnen bezeichnet die Judenstrasse ziemlich die Mitte und das Maximum des Verkehrs und der speculative Louis Drucker hat deshalb seine vergnügte Weinhandlung hieher verlegt und entsendet von hier aus seine freundschaftlichen, cynisch sarkastischen Grüsse an die Fürsten, Minister, Generale und sonstige Notabilitäten durch Maueranschlag. Die alte Königsstrasse ist die lebhafteste von ganz Berlin. Ein Kaufgewölbe reihet in ihr sich an das andere, nicht nur unten in den Erdgeschossen, nicht nur im Parterre, sondern auch durch alle Stockwerke der hochstrebenden Häuser hin. Unter die wimmelnden Werkstätten und Läden haben sich Cafés und Bierhallen, Wein- und Frühstückstuben, Conditoreien und Bilderhandlungen parasitisch zwischeneingedrängt. Ein ununterbrochener doppelter Wagenzug bedeckt den Damm der Strasse. Ein rastlos sich verändernder Menschenstrom im grellsten Gemisch aller Alter, Trachten und Physiognomieen wogt an beiden Seiten den bereits zu schmal werdenden Bürgersteig hin.

In dieser tumultuarischen Strasse ist die **grosse Post** gelegen und steigert die Lebendigkeit zu gewissen Tagesstunden in's Ungemessene.

Seinen socialen Centralpunct hat dies demokratische Berlin im **Alexanderplatz**, auf welchen hin die alte und neue Königsstrasse sich ergiesst und wohin alle Strassenverbindungen der Thore vom Schönhausener bis zum Frankfurter münden. Dieser Platz nimmt periodisch grosse industrielle Märkte, besonders aber den berühmten **Wollmarkt** in sich auf, der so viel begüterte Landleute zur Stadt führt, die den Restaurationen, den Spielhöllen, den Theatern und Grisetten tüchtig zu verdienen geben. Grosse Gasthöfe, das Zwangsarbeitshaus, Casernen und das Königsstädtische Theater bilden die Einrahmung dieses weiten Platzes. Er ist für Berlin dasselbe, was der Bastilleplatz für Paris. Wie von diesem die Volksmassen aus dem Faubourg St. Antoine, aus Menilmontant, aus dem Marais u. s. f. die Boulevards entlang, jeden Augenblick um Tausende sich verstärkend, zum Madeleineplatz strömen und von da zu den Tuilerien, so von dem Alexanderplatz über den Schlossplatz nach dem Brandenburger Thor.

Das specifisch Bürgerliche dieses ganzen Stadttheils oberhalb und östlich der Spree charakterisirt sich auch dadurch, dass alle Heilanstalten, Waisenhäuser, Armenhäuser und selbst die Polizei in seinem Bereich liegen, wie auch die Dörfer, die nach Norden und Süden seine Ausläufer bilden, Moabit und Stralau, vorzugsweise den Belustigungen des Volks gewidmet sind. **Stralau**, an einer durch anmuthige Ufer ausgezeichneten Wendung der dort sehr breiten Spree gelegen, ist durch den grossen Aufzug seiner Fischer am 24. August, der seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts zu einem allgemeinen Volksfest sich ausdehnte, seit der Märzrevolution jedoch an Glanz verloren hat, auch ausserhalb Berlins bekannt geworden. Desto bekannter ist innerhalb Berlins Moabit. Eigene, blau angestrichene Kutschwagen unterhalten fortwährend den Verkehr mit ihm. Bunte Gondeln, mit Leierkastentönen lockend, fahren Sonntags von den Zelten ganze Schaaren zu ihm hin. Die grossen Wiesen an der Spree und die dünne Rasenfläche zwischen den Häusern und Gärtenreihen des Dorfs, eröffnen den Spielen der Arbeiter, Handwerker und Soldaten, der Dienst- und Bürgermädchen einen willkommenen Raum. Hier leben noch alle die alten Spiele des Topfschlagens, des Blindekuhgreifens, des den Dritten Abschlagens u. s. w. mit ihren fröhlichen Chorgesängen fort und die verschiedensten Dialekte Deutschlands verschmelzen hier zu einer überraschenden Harmonie. Man sieht und hört, wie das staatlich so vielgetheilte Deutschland doch in diesen kindlichen Traditionen eine glückliche Einigkeit kund gibt. Das Colosseum ist hier der vornämlichste Sammelort der lärmigen Volksfreude, welche hier die Feste der verschiedenen Gewerke begeht, die unter dem Namen des Motten-, des Mücken-, des Bänderfestes u. s. w. bekannt sind.

Zu dieser Heiterkeit macht das sogenannte Voigtland vor dem Hamburger und Rosenthaler Thor mit den Familienhäusern, einem Hauptsitz des Berliner Proletariats, einen düstern Contrast. Hier begegnet man vielen trüben, verwitterten Gestalten, bleichen Gesichtern, skrophulösen Kindern, ärmlichen und zerrissenen Kleidungen. So entsetzlich jedoch, als manche Schriftsteller das Voigtland geschildert haben, ist es nicht. Fälle extremen Elends kommen überall und nicht blos in grossen Städten vor. In unserm Königsberg leben viele Familien unstreitig in grässlicheren Zuständen, als die meisten Voigtländer, ohne so viel Erwerbsmöglichkeiten, ja man kann sagen, Erwerbsfähigkeiten zu besitzen, als dem Berliner Proletarier zu Gebote stehen. In Berlin selbst aber dürften auf der Südseite in der alten Ross-, Wall- und Jacobsstrasse, namentlich in den feuchten Kellerwohnungen dieser Gegend, bei weitem schrecklichere Mysterien des Mangels, der Hülflosigkeit uud der dem Laster verfallenen Bettelhaftigkeit existiren, als im Voigtlande, in welchem bei aller Armuth doch nosh so viel Sorglosigkeit und Lebenslust heimisch ist, dass ein grosses Tanz- und Gesellschaftshaus, das Eldorado, dort hat entstehen können.

Die weite Entfernung des Bewohners der Königsstadt vom Thiergarten als der Berliner Kunstnatur hat in neuerer Zeit den Gedanken hervorgerufen, auch auf der Ostseite eine grosse Parkanlage für das Volk zu begründen, ähnlich wie in Paris der östliche Park von Vincennes den Pendanten zu den nordwestlichen Elysäischen Feldern und dem Gehölz von Boulogne als dem Pariser Thiergarten bildet. Dies ist der Friedrichshain vor dem Landsberger Thore. Gegenwärtig sind die Gebüsche noch dünn, und die Bäume noch jung und klein, allein schon spürt man den guten

Trieb der Anlage. In der That nimmt es Wunder, wie in diesem Berliner Sande der Baumwuchs, sobald die Kunst nur seine erste Kindheit durchpflegt hat, gedeihet und wie gewaltige, laubreiche Bäume ihm entspriessen. Das Terrain des Friedrichshaines ist hügeligt, und gewährt einen wunderschönen Ausblick auf die tiefer liegende Stadt. Eine Büste des alten Friedrich mit seinem dreieckigen Hut schauet zufrieden von einer Anhöhe auf dieselbe hin. Den Gipfel des Friedrichshains bekleiden zwei Mühlen, deren eine schon ganz mit einer grünen Moosdecke überzogen ist. Neben ihnen ruhen die Märzhelden; ihre Grabhügel, die in schanzenförmigen Reihen sich erheben, sind von den Angehörigen mannigfach, oft auf das Rührendste, ausgeschmückt. Die Inschriften der Steine und Kreuze predigen das Glaubensbekenntniss, dass die Todten im Kampf für die Freiheit des Volkes gefallen sind. Auch einem Dienstmädchen, das durch Zufall erschossen, ist auf das Kreuz geschrieben, dass es für die Freiheit gestorben. Bei vielen Kämpfern ist die Anzahl der Kugeln, die sie durchbohrten, angegeben. Die reichstverzierten Denkmale rühren von zärtlichen Bräuten her. Wo kein Angehöriger sich des Todten hat annehmen können, hat ein Comité schwarze Holzkreuze mit gelben Inschriften fertigen lassen, so dass das Ganze einen würdigen Eindruck macht. Immer findet man einige Besucher, namentlich Handwerksburschen, Bürger und gemeine Soldaten. Am Ende des Friedrichshaines auf der Hochebene, in die er ausgeht, steht eine stattliche, dem alten Fritz geweihete Baierische Bierhalle.

Hat uns bisher Alles, was wir von Neucöln, von der Luisen- und Königsstadt vernommen haben, den demokratischen Charakter gezeigt und könnten wir denselben insbesondere auch in dem Ton entdecken, der in den Kaffeehäusern und Bierhallen der Schönhausener Chaussée und des an ihr gelegenen Dorfes Pankow herrscht, so werden wir es nur in der Ordnung finden, wenn auch die Theater dieses Stadttheils einen demokratischen Typus tragen. Es existiren hier viel Liebhabertheater und kleine Volkstheater, die nur in grösseren Pausen spielen und in der Gegend des Prenzlauer, des Landsberger, des Stralauer Thors öfter nur geschriebene Zettel an die Brunnen und an die Häuser der Gewürzkrämer anschlagen. Schon das Königsstädter Theater am Alexanderplatz wollte, im Gegensatz zur Hofbühne, von Anfang ab ein Volkstheater werden, ein Analogon des Wiener Leopoldstädter oder der Pariser Boulevardstheater. Jetzt haben sich auf der Chausséestrasse im Henning'schen Garten und in der Schumannsstrasse innerhalb der Luisenstadt mit derselben demokratischen Tendenz zwei neue Theater emporgearbeitet, die Sommers auch im Freien spielen. Das letztere, das Friedrich Wilhelmstädtische, hat sich nicht blos für seinen nächsten Umkreis, sondern bereits für die ganze Stadt in Ansehen zu bringen gewusst. Einige Dramen mit politischer Färbung, deren Gedanke aus Französischen Originalen entlehnt, deren Ausführung aber den Berliner Zuständen angepasst war, wie die Revolution der Frösche, der Traum eines Republicaners, Keine Arbeit mehr u. dgl., schafften ihm einen ungemeinen Erfolg, zu dessen Gelingen der Komiker Weirauch, früher ein Mitglied der Königsberger Bühne, wesentlich beigetragen hat. Die Ideenarmuth unserer nachmärzlichen Poesie ist noch gross. In den Berliner Witzblättern sind schon genug einzelne treffende Züge der Satire und der humoristischen Selbstverspottung vorhanden, allein es fehlt noch an der Kraft, solche Elemente zu Persönlichkeiten zu verkörpern und eine wirkliche Handlung mit ihnen zu durchdringen. Die Persönlichkeiten sind meist prosaische Copieen und die Handlung gewöhnlich noch in den beschränkten Horizont der Wiener Posse gebannt, der sich zwischen Liebessentimentalitäten und Geldgewinnen ausspannt. Hier ist den jungen Talenten Kühnheit, Neuheit und Schwung zu wünschen, wie Prutz in seiner politischen Wochenstube einen Anlauf dazu genommen. Dann könnte diese Volksbühne durch ihre erhaben versöhnende und doch auch den Geringsten belustigende Wirkung für die maassvolle Stimmung der politischen Parteien ein wahrhafter Segen werden. Stücke der Hofbühne, wie das über alle Beschreibung dürftige Lustspiel Peter im Frack, worin eine Partei dem Gelächter der andern Preis gegeben wird, reizen und verstimmen nur, versöhnen nicht. Diese göttliche Macht wohnt nur im Ideal. Die Berliner Komik muss auch in die Carricatur Idealität zu legen lernen.

Dies wären in einem so kleinen Panorama, als ich hier aufstelle, ungefähr die Hauptpuncte, welche der nordöstlich von der Spree gelegene Stadttheil darbietet. Er ist der wesentlich productive, betriebsame, in mancher

Beziehung selbst in seinen Vergnügungen noch unschuldige. Ueberall begegnen wir in ihm der grünen und blauen Blouse, der verwogen aufsitzenden Kappe, der kräftigen Statur, der schwieligen Hand, dem gebräunten Antlitz und dem zutraulichen Blick des Arbeiters. Wie ganz anders auf der Südwestseite der Spree. Hier empfängt uns die Aristokratie. Dies Wort gebrauche ich jedoch hier nur relativ im Gegensat zur Demokratie. Würde man unter Aristokratie einen alten und reichen, Geschichte- Güter- und Ruhmsatten Adel verstehen, der in grossen Palästen mit Statuen und Bildergalerien und prachtvollen Gärten wohnt, so würde man einen solchen in Berlin umsonst suchen. Berlin kennt keinen auf sich selbst beruhenden Adel, der sowohl dem Volk als dem Könige gegenüber eine Macht wäre. Es besitzt nur eine Geld- Beamten- und Hofaristokratie. Der eigentliche specifische Berliner Aristokrat ist der Geheimerath. Geheimer Rath zu werden, das ist der Preis des Ringens, sei es, dass der Commerzienrath, oder der Rechnungsrath, oder der Hofrath oder welche sonstige Räthlichkeit zum Prädicat der Geheimheit gelange. In der Allgemeinheit des Geheimseins erlischt dann der besondere Ursprung! Am Leipziger Platz, an der Potsdammer Communication, in der Bellevüe- und Thiergartenstrasse wohnen die Geheimräthe in der That so dicht zusammen, dass diese ganze Region im Volksmunde das Geheimrathsviertel und die Matthäikirche in demselben die Geheimrathskirche genannt wird. Es fehlt also in Berlin an einem grossartigen Adel und ich bediene mich daher des Wortes aristokratisch, um damit eine Lebensart auszudrücken, die nach dem Schein der Vornehmheit strebt und sich in den Künsten und Genüssen des Müssigganges gefällt.

Dieser ganze von der Spree ab südwestliche Stadttheil zerfällt noch wieder in die Neustadt oder Dorotheenstadt, die Friedrichsstadt, die Friedrichsvorstadt, das Köpnickerfeld und den Thiergarten, zeigt jedoch einstimmig in allen seinen Theilen einen modernen Anstrich. Die ältere Stadt hat noch malerische Contraste der Baulichkeiten, Winkel und Krümmungen der Strassen, versteckte ungleichseitige Plätze, kleine dunkle Queergassen, ungleiche Façaden der Häuserfronten, einige, wenn auch geringe Ueberbleibsel mittelaltriger Formen, wie die Nicolaikirche und das graue Kloster. Diese neue Stadt dagegen ist ganz regelmässig in lauter rechtwinkligten Vierecken mit schnurgeraden Strassen, mit ziemlich gleichmässig hohen Häuserfronten und in ziemlich demselben gefälligem und bedeutungslosem Styl gebauet, der das Auge langweilt und den Wanderer ermüdet. Unter diesen gitterartig sich kreuzenden, zum Verwechseln gleichen Strassen, die den Fremden in Verwirrung bringen, zeichnen sich jedoch die Leipziger Strasse und die Linden aus. Jene ist in diesem Stadttheil die demokratische, diese die aristokratische par excellence. Jene ist hier dasselbe, was die alte Königsstrasse für die Königsstadt, die verkehrsreichste, voller Läden, Wein- und Bierhallen, Lesecabinetten, Conditoreien, Gasthöfen u. s. w. Die Passage der Potsdammer Eisenbahn bewegt sich auf dieser Strasse und hat im letzten Decennium die Lebendigkeit derselben ausserordentlich gesteigert. Diese Strasse bietet die Möglichkeit, mit den meisten übrigen Stadttheilen in schnelle Verbindung zu treten und auf dem benachbarten Spittelmarkt, Dönhofs-, Gensdarmen- und Wilhelmsplatz grosse Menschenmassen zu allarmiren. Es war daher ein richtiger Tact des revolutionären Radicalismus, sich hier im Sommer 1848 zur Leitung des stets in Bereitschaft gehaltenen Aufruhrs einen Mittelpunct zu gründen. Dies geschah unfern des Dönhofplatzes in einem labyrinthischen Hause, worin ein Bierlocal, eine Barbierstube, das Affentheater der Madame Schreier, Räumlichkeiten für Menagerien, und ein Saal zu Versammlungen, in welchem demokratische Clubs, auch der demokratische Frauenclub tagten, so dass das Haus gegenwärtig kurzweg nur das Clubhaus genannt wird. Von hier empfingen gewöhnlich die Sendlinge der Strassen-Demokratie, die man in Berlin Dremmler betitelt, ihre Tagesordnung und ihre Losung und konnten sich von hier rasch nach allen Richtungen vertheilen. Besonders wichtig wurde diese Position von dem Augenblick an, als die Nationalversammlung in das nahe Schauspielhaus verlegt wurde. Von hier ab erblickte man die Calabreserhüte, die Riesenbärte, die waffenbergenden Mäntel und jene brütenden, finsterstolzen, phantastischen Physiognomieen, die der frühere geistige und moralische Druck zur Revolution erzogen, schaarenweise in dieser Gegend, die auch noch an dem Abend nach der Auflösung der zweiten Kammer Versuche zum Barricadenbau erlebte.

Der breite Weg vom Opernhausplatz bis zum Brandenburger Thor: Unter den Linden genannt (denn es gibt auch noch vom Halleschen Thor nach der Jerusalemmerkirche eine Lindenstrasse) enthält die grossen Gasthöfe ersten Ranges, die vornehmsten Restaurationen und Cafehäuser, die meisten Luxusläden und einige ministerielle und gesandschaftliche Hôtels. Er bildet die höchste Stufe des Berliner Sinnengenusslebens, das Ziel aller Flaneurs, das Theater aller Stutzer und Stutzerinnen, den öffentlichen Salon der eleganten Hetären, die Hauptpromenade der reicheren Fremden. Auf den Bänken unter den Linden findet man aber auch das schäkernde Kindermädchen, den Soldaten als dessen unzertrennlichen Begleiter, den Kleinbürger, der sein Tagewerk im Rücken hat und den pensionirten Beamten, der zu Berlin in bescheidener Zurückgezogenheit wohlfeil leben und doch viel Zerstreuung geniessen, an allen grossen Vorkommnissen des Tags sich gratis und gewissermassen als Augen- und Ohrenzeuge betheiligen kann.

Die Berliner Linden sind oft den Pariser Boulevards verglichen, allein bei diesen wird in der Mitte gefahren und geritten und die Fussgänger sind auf die Schrittsteine des Bürgersteiges zu beiden Seiten beschränkt. Hiervon ist aber die Folge, dass das Menschengewimmel an den Häusern ganz ausserordentlich, oft wahrhaft berauschend ist und dass die Menschen den Sehenswürdigkeiten der Läden viel näher gedrängt werden. Die Berliner Linden dagegen haben eine fünffache Theilung. In der Mitte ist eine breite nur den

Spaziergängern gewidmete Allee. Neben dieser läuft zu beiden Seiten ein Weg für Wagen und Reiter, den abermals Baumreihen garniren und dann erst folgt der sehr breite Bürgersteig, auf dem gleichfalls, mit Ausnahme der schmalen Trottoirs, gefahren und geritten wird. Durch diese Einrichtung kommt es, dass die Menge sich sehr zerstreuet und das Ganze stundenweis sehr todt erscheint. Ein anderer Unterschied der Linden von den Boulevards ist der, dass diese sich auf der Nordseite durch viele, sehr mannigfaltig wechselnde Stadtviertel bald gerade bald in Winkeln in dem ungeheuren Umfang vom Bastilleplatz bis zur Madeleinekirche hinziehen und den Spaziergänger mit dem Gefühl der Unendlichkeit erfüllen, indem nicht nur die Perspective bei jedem Schritt sich ändert, sondern auch von allen Seiten volkreiche Strassen dem Menschenstrom immer frische Wellen zubringen. Die Berliner Linden dagegen sind kurz, leicht übersehlich, gleichförmig, prosaisch, schnurgerade und werden von nur drei Strassen gekreuzt. Endlich besteht die Passage der Linden nur aus Fussgängern, Reitern und Wagen. Es fehlt die muntere Gastwirthschaft vor der Thür, die in Paris so grossartig ist und deren auch Wien nicht ganz entbehrt, während in Berlin die schmale, knappe Hausbank der Kranzlerschen Conditorei bis jetzt der einzige schüchterne und steife Versuch dazu ist.

Auf den Schnittpuncten, welche die Charlottenstrasse und die Friedrichsstrasse bilden, entstanden im Frühjahr 1848 der Lindenclub und die politische Ecke, permanente, trippelnde, in mehre Gruppen zerfliessende, sich immerfort umgestaltende Volksversammlungen von Männern und Frauen, in denen jedoch nicht mit erhobener, nur mit gewöhnlicher Stimme zur nächsten Umgebung gesprochen ward. Hier war es, wo die fliegenden Buchhändler ihren grössten Absatz fanden und wo die Namen der ewigen Lampe, des Kladderadatsch, des Krakehlers, der Reform, der Parlamentszeitung und der Buddelmeyerschen Witzplacate das Ohr betäubten. Zu Barrikadenkämpfen eignet sich das Local unter den Linden nicht, weil es zu breit ist, und weil seine Anwohner als Vielbesitzende zu wenig Sympathieen mit solchen Kampfimprovisationen haben. Zur Ausführung von Demonstrationen aber sind die Linden sehr einladend, weil die vielen Bäume, Steinpfeiler und Bänke die Verfolgung des Einzelnen sehr erschweren, weil sich hier leicht Massen sammeln und in raschem Zug auf die zwischen den Linden und der Leipziger Strasse in der Wilhelmsstrasse gelegenen Ministerhotels werfen lassen. Vom Frühjahr bis zum Herbst 1848 zogen fast täglich, mit Ausnahme des Sonntags, revolutionaire Massen unter Geschrei und Liedersang am Spätabend von den Zelten her die Linden herunter. An der politischen Ecke kam es dann gewöhnlich zu Reibungen. Die Constabler vermochten wenig gegen diese wüsten Volkshaufen und wurden grenzenlos verhöhnt. Die Bürgerwehr ward daher allarmirt und eine Hetzjagd begann, die oft bis nach Mitternacht dauerte. Durchschnittlich blieb nichts übrig, als die ganze Breite der Linden zu besetzen und mit gefälltem Bajonett unter Trommelwirbel vorzugehen.

Diese Unruhen waren selten ernsterer Art; sie sollten nur das Gefühl der Unsicherheit, die revolutionaire Stimmung unterhalten; sie sollten systematisch eine gewisse Verwilderung begünstigen und stets an die Möglichkeit der Volksjustiz erinnern, wie ein Vulkan, auch wenn er keine Lavaströme ergiesst, doch die Moffetten aus seinem Krater als Zeichen seiner im Innern fortglühenden Gährung erdampfen lässt. Eben die durch den kravallsüchtigen Radicalismus bewirkte Furcht vor der Unsicherheit des ganzen Daseins, in deren Folge tausende von wohlhabende Familien Berlin verliessen, wurde hinterher von der Reaction auf das Eifrigste benutzt, durch Enthüllungen der im Finstern scleichenden Revolte die Bourgeoisie zu zähmen. Unter diesen Enthüllungen sind fictive mit wahren gemischt worden. Man muss Berlin vor dem Belagerungszustande gesehen haben, um zu begreifen, wie späterhin mit dem Gegründeten auch das Grundlose Glauben finden konnte.

Südlich von der Friedrichsstadt liegt die Friedrichsvorstadt und ein grosses erst spärlich bebautes Feld, das Köpniker. Bis zur Märzrevolution war die Entstehung neuer Gebäude eine steigende, weil die Bevölkerung Berlins sich damals um zehntausend Menschen jährlich vermehrte und der Neubau grosser Häuser zum Vermiethen eine Hauptspeculation der grossen Capitalisten wurde. Seit der Märzrevolution ist eine Stockung eingetreten und der Preis der Grundstücke und Miethen ist gesunken. Nicht wenige Bauten sind eingestellt. In der Matthäikirchstrasse, in der Alexandrinenstrasse und an andern Orten erblickt man unfertige Häuserkolosse, die schon zu Ruinen vererden und vermoosen, wenn sie nicht gar versteigert und abgetragen werden. Die Dehnsamkeit und das Zukunftsvolle Berlins tritt uns vorzüglich am neuen Canal entgegen. Er beginnt bei der Schillingsbrücke, umspannt die ganze Südwestseite und mündet zwischen Charlottenburg und Moabit wieder in die Spree. Er soll die Schifffarth erleichtern, die jetzt durch eine Menge von Brücken über seichte Sprearme durch die Stadt sich mühsam und mit grossem Zeitverlust hinschleppen muss, während auf dem Canal ein Schiff in Einer Stunde dasselbe Ziel wird erreichen können. Dieser grossartige Canal, eine neue Zierde Berlins, ist trefflich ausgemauert, sehr breit und hat neben sich eine mit Bäumen bepflanzte Chausseé, an deren einer Seite bereits überall Gebäude emporschiessen, weil diese Chaussée schon jetzt eine angenehme Promenade ist, die einen immer lebhafteren Verkehr verspricht. Hier nun, zwischen der Friedrichsvorstadt, dem Canal und der Spree, trifft das Auge auf ein seltsames Durcheinander von halben und ganzen Strassen, von Bretterzäunen und einzelstehenden Häusern, die öfter ganz kahle Hinterwände zeigen und den Eindruck vorgeschobener Posten machen; dazwischen dann auf Gärten, Lehmhügel, öde Sandstriche, einzelne Bäume. Durch das sehr nach Osten gelegene imposante Normalkrankenhaus Bethanien, das auch einen weiten Hof- und Gartenraum mit starken Mauern umfasst, hat jedoch auch diese Gegend schon einen festen architektonischen Krystallisationspunct gewonnen. Südlich vom Canal hügelt sich die Hasenhaide mit ihrem Fichtenwäldchen, mit dem Turnplatz und den Scheibenschiessständen. Parallel mit ihr läuft eine Reihe von Gasthäusern, die mit geringer Unterbrechung bis zum Halle'schen Thor führt, von wo eine andere nach dem Kreuzberg sich hinaufschlingt. Dieser Höhenzug wird einst hier die Grenze der Stadt ausmachen. Vom Gipfel des Kreuzberges hat man die dem Friedrichshain gegenüberstehende Ansicht. Vergleichen wir Berlin mit Paris, so lässt sich der Punct des Friedrichshaines dem vom Kirchhof Père la Chaise und der des Kreuzberges dem der grossen Ceder im botanischen Garten in Analogie stellen.

Zur aristokratischen Südweststadt gehört nun auch wesentlich der Thiergarten, der jetzt diesen Namen mit der That führt, weil er die reizenden Anlagen des zoologischen Gartens in sich birgt. Der Thiergarten, der am Canal einen völlig landschaftlichen Charakter annimmt, wird einst in die Mitte eines grossen Enclaves zu liegen kommen, dessen Endpuncte das Dorf Schöneberg, Charlottenburg und das Schlos Bellevue sein werden. Schon erkennt man ahnungsvoll die Stellen, wo sich ähnliche Reihen anmuthiger Landhäuser hinstrecken werden, als gegenwärtig die Potsdammer- die Bellevue- und Thiergartenstrasse erfüllen. Die Chaussée vom Brandenburger Thor nach Charlottenburg ist die älteste, die belebteste und einträglichste im ganzen Preussischen Staat, und die weite, schattige und sandweiche Allee vom Birkenwäldchen beim Café Hippodrome vorüber nach Charlottenburg die berittenste.

Mag man den Berliner Sand und Staub noch so sehr verschmähen, so wird man den Reiz des Thiergartens nicht ableugnen können. Einzelheiten in ihm sind bei gewissen Beleuchtungen wunderschön. Der Platz vor dem Kroll'schen Etablissement wird nach der Intention unsres Königs in seiner einstigen Vollendung unvergleichlich sein. Zwischen Bellevue und den Zelten, einem Conglomerat von Gasthäusern, eröffnet sich eine wirkliche Schönsicht auf die Spree, auf ihre umbuschten Ufer, auf das gegenüberliegende Moabit mit seiner Kirche und mit einem von Borsig erbauten Leuchtthurm, auf die ritterburgartigen Zinnen der Uhlanencaserne und des Zellengefängnisses.

Dem Thiergarten strömt die Menge gegen Abend und an den Nachmittagen der Sonntage zu, theils als unmittelbarem Ziel, theils als Durchgang nach entfernteren Puncten z. B. dem Bock auf dem Spandauer Berge mit seiner für Berlin überraschend schönen Aussicht. Die vielen Vergnügungsorte lassen im Thiergarten, wie auch sonst in den grossen Bierhallen, die Stände sich bunt durcheinander mischen; jedoch stellen die Zelte einen mehr demokratischen, das Kroll'sche Etablissement, der Hofjäger, das Odeum, Kemperhof und, dicht am Potsdammer Thor, Sommers Salon, einen mehr aristokratischen Charakter heraus.

Die Tragweite des hier geschilderten Stadttheils lässt sich auch aus den Omnibuslinien ermessen. Der ältere Stadttheil hat, mit Ausnahme der Verbindung nach Moabit, keinen festgeordneten Verkehr mit Wagen zum Thor hinaus, während dieser jüngere vier Omnibuslinien hat, die zwar vom Haak'schen Markt und dem Alexanderplatz beginnen, dann aber nach Charlottenburg, dem Hofjäger, Schöneberg und dem Kreuzberg hinauseilen, ein Beweis, wie vielfach und innig bereits die Beziehungen dahin und entlang des Weges geworden sind.

So hätten wir denn den Unterschied des älteren und des jüngeren, des mehr arbeitenden und des mehr geniessenden, des bürgerlich schlichten und des mehr ins Vornehme strebenden, des demokratischen und des aristokratischen Stadttheils kennen gelernt. Wir können hiernach über den ältesten, über den mittleren insularischen, über Alt-Cöln kurz sein, denn er charakterisirt sich einfach dadurch, dass er eben sowohl das demokratische, als das aristokratische Element in sich enthält, das erstere südlich, das andere nördlich. Aber zu beiden Elementen tritt hier noch das monarchische hinzu und überragt beide in dem gewaltigen Schlossbau. Diese mittlere Lage des Schlosses in Berlin, offen, klar, zugänglich, nicht an eine Seite geschoben, wie die kaiserliche Burg zu Wien zwischen den Festungsgraben des Burg- und Schottenthors, ist für Preussen's Geschichte symbolisch. Der König mitten unter seinen Bürgern! Das Volk mit seinem Könige, aber auch der König mit seinem Volke! Immer ist das Preussische Königthum für jeden Fortschritt des Staats mit dem Bürgerthum Hand in Hand gegangen, hat sich immer darauf gestützt und ist sogleich in Conflicte gerathen, sobald es von dieser Grundlage, die der grosse Churfürst schon richtig erkannte, abwich, sei es nun, dass es sich zum Adel eine feudale Stellung geben, sei es, dass es durch kirchliche Agitation sich einen falschen bischöflichen und theokratischen Nimbus erschaffen wollte. Der Französische Louis Philipp sollte ein Bürgerkönig sein; der Preussische König ist es, seinem Begriff nach, im schönsten Sinne des Wortes, durch und durch. Das Preussische Bürgerkönigthum ist nicht, wie der roi bourgeois in Frankreich es war, der Typus nur Einer Classe des Staats, es ist die Verwirklichung der Einheit des Königs mit allen Staatsbürgern, und von dieser Einheit gibt die Lage des Schlosses im Centrum Berlins die sinnliche und sinnreiche Anschauung. Dass daher dies herrliche, von Eosander von Göthe und von Schlüter erbaute Schloss der Schauplatz aller wichtigen Acte und Ereignisse der neueren Preussischen Geschichte geworden, ist nur consequent.

Nunmehr könnten wir unser Aufgabe, eine Topographie des heutigen Berlin zu geben, als gelöst ansehen, müssten wir nicht, wenn auch in möglichster Kürze, noch diejenigen Züge hervorheben, die nicht der Particularität der einzelnen Stadttheile, sondern der Totalität überhaupt angehören.

Unter diesen der Allgemeinheit angehörigen Zügen springt zunächst in das Auge, dass um das Schloss herum alle grossen Organe des höhern politischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens zu einer Einheit versammelt sind, wie sie sonst nirgends vorkommt. Die Landschaft, die Münze, die Bank, die Kammern, die Commandantur, das Finanzministerium, das Zeughaus, die Börse; — und wiederum die Bibliothek, die Akademie, die Universität, die Kriegsschule; — und endlich die Bauakademie, das Opernhaus, die Singakademie, das alte und neue Museum: alle diese Gebäude liegen in der nächsten Nähe des Schlosses. Welch' ein Reichthum in welch' engem Raum! Viele dieser Gebäude sind schön, so dass der Blick vom Schloss auf den Lustgarten und nach den Linden hinauf von überwältigendem, ganz einzigem Reiz ist. Denken wir uns die Granitquadern der Schlossbrücke noch mit den für sie bestimmten Götterstatuen besetzt, so wird er an das Feenhafte grenzen. Man wird nicht läugnen können, dass in dieser Concentration das Wesen des Preussischen Staats als des Staats der Intelligenz hier zur Erscheinung kommt. Ist es doch, als wollte er sich ein architektonisches Haupt erzeugen! Gewerbe, Handel, Krieg, Wissenschaft, Kunst vereinigen sich hier, wie die Sinnesorgane im Kopfe. Preussen — der Staat der Intelligenz. Wie oft ist das gesagt! Möge man auch, was leider nicht immer geschehen, den schweren Inhalt der leichtgesprochenen Worte erwägen! Ja, Preussen ist insofern mehr, als andere Staaten, denen es doch wahrlich auch nicht an Geist gebricht, der Staat der Intelligenz, weil es, von der Natur ärmlicher, als andere Länder, ausgestattet, Alles durch die Kraft des Geistes sich erwerben muss. Die riesige Equesterstatue des alten Fritz, dieses philosophischen Königs, der seiner Würde das Diplom der Bürgerlichkeit mit Bewusstsein hinzufügte, indem er sich als den ersten Diener des Staats bekannte, diese Statue soll daher mit Recht so gestellt werden, dass sie von den Linden nach dem Schloss hinschaut und so jene ganze Fülle bedeutungsvoller Architekturen in sich als in einen persönlichen Brennpunct zusammennimmt.

Eine andere Eigenthümlichkeit der äusseren Erscheinung Berlins ist seine Modernität. Alle Romantik ist in ihm von vorn herein verurtheilt. Sie überbietet sich in ihm, wie bei einem Hoffmann, einer Bettina; sie verstummt, wie bei einem Schelling; sie verblutet, wie bei einer Stieglitz und nur das freie, kritische Bewusstsein, wie bei einem Schleiermacher, und einer Rahel, fühlen sich in Berlin wohl.

Katholisches, Mittelaltriges, Patriarchalisches hält es nicht bei der Vergangenheit fest. So wie es dasteht, gehört es der Aufklärung, der Philosophie, dem guten Geschmack an. Die Kritik des gesunden Verstandes ist in ihm eben so zu Hause, als der feinere ästhetische Sinn. Wenn man in den Zeitungen so viel vom Märkischen Junkerthum und Pietismus liest, so wird man in Berlin selbst diese Elemente zur Unmerklichkeit herabgedrückt finden. Sie sind zu sehr in die allgemeine Bewegung eingetaucht, als dass sie sich von der Gemeinschaft mit dem modernen Wesen ganz zu entfremden vermöchten. Der Berliner Adel wollte z. B. eine Corsofahrt arrangiren — allein bald rivalisirten nicht nur die Equipagen der reichen Schlächter, Brauer, Bäcker und der vornehmeren Courtisanen mit den seinigen, sondern der Berliner Witz fuhr auch mit ordinären Droschken zwischen die elegante Wagenreihe und machte so ihre Ostentation lächerlich. Oder man stellt sich vor, der Theologe Hengstenberg müsste wie ein Anachoret in klösterlicher Einfachheit wohnen — und siehe da, man erblickt vor dem Brandenburger Thor ein prächtiges ganz modernes Haus, dessen reizenden Styl man nur loben kann. Dies Haus hat der berühmte Theologe selber gebaut und aus den Fenstern dieses Hauses schauet der modernste Comfort lachend heraus. Vielleicht ist dies eine selbst moderne Art, die Eitelkeiten der Welt positiv zu verachten. Genug, dieser moderne Geist lässt in Berlin kein Element sich zu einer Ausschliesslichkeit absondern, wie wir sie in dem mittelaltrigen London, in dem systematischen Paris finden, sondern weiss alle Unterschiede des Lebens durcheinander zu werfen, alle mit allen zu inficiren und eine gewisse Gleichmässigkeit des Bewusstseins wie der Lebensart zu erzeugen.

Diese Modernität mit ihrer unerbittlichen Kritik hat auch ihre Schattenseite. Nach dieser hin ist sie anspruchsvoll, theoretisch dünkelhaft, langweilig, materialistisch, pietätslos, atheistisch. Eine Thatsache, wie Berlin sie im Sommer 1848 erlebte, dürfte nur dort möglich gewesen sein. Der bekannte Demagoge Held versicherte mit gesperrten Lettern in einem Riesenplacat, welches an allen Bäumen unter den Linden prangte, dass er ein Atheist sei und erhielt dafür am Abend ein Lebehoch von einigen tausend Menschen!

Dennoch muss man behaupten, dass der spitzig witzelnde Ton, der in der Phrase vorwegnimmt, was in der Realität noch fehlt, im Verschwinden begriffen ist. Eine der wohlthätigsten Folgen der Märzrevolution ist die Sättigung des Berliner Bewusstseins mit der Vorstellung, nunmehr Paris nicht mehr nachzustehen und doch auch eine Revolution mit allen ihren Fürchterlichkeiten in seinen Mauern gehabt zu haben. Berlin hat, wie der ganze Preussische Staat, dessen vornehmste Incarnation es ist, etwas Vorgreifendes, Keckes, weil es den Trieb seiner grossen Zukunft spürt. Seine Anmaassung, wenn wir es so nennen wollen, ist jedoch nicht leere Vornehmthuerei, vielmehr das Selbstgefühl der Siegesgewissheit. Diese Zukunft Berlins kommt vornehmlich in seinen Eisenbahnen zu Tage. Welche Stadt, nicht blos Deutschlands, sondern Europa's, könnte hierin sich ihm vergleichen! Fünf Eisenbahnhöfe lassen um Berlin herum die Rauchsäulen der Locomotiven emporwirbeln und überall den schrillenden Ruf der Dampfpfeife vernehmen. Nach Norden führt die Hamburger Bahn, nach Nordost die Stettiner, nach Südost die Breslauer, nach Süden die Anhalter, nach Westen die Potsdam-Magdeburger. Die erste verbindet Berlin mit der Nordsee: sie weiset nach England; die zweite mit dem Baltischen Meer: sie weiset nach Russland; die dritte mit dem Schlesischen Gebirge: sie weiset nach Oestreich; die vierte mit Leipzig, Erfurt, Frankfurt: sie weiset nach Deutschland; die fünfte mit dem Rhein: sie weiset nach Frankreich. Diese Allseitigkeit seiner Eisenbahnen, des gewaltigsten Hebels unserer socialen Umgestaltung, macht Berlin zur wahrhaften Metropole Norddeutschlands oder besser gesagt, des neuen Deutschlands. Das alte, das Römische, das feudale, das churfürstlich kaiserliche Deutschland, hörte schon in demselben Augenblick auf, in welchem Friedrich der Erste hier zu Königsberg mit eigener Hand sich die Königskrone octroyirte. Friedrich der Grosse und unser grosse Kant vernichteten das alte Kaiserreich äusserlich und innerlich und begründeten ein neues Selbstbewusstsein der Deutschen. In der heiligen Allianz von Oestreich, Preussen und Russland konnte Deutschland noch einmal seinen Centralsitz in Frankfurt haben, in dessen Pfarrkirche die alten Kaiser ruhen. Das neue Deutschland aber, dessen erste Wiege die Kolonisation der Deutschen Ritter in unserm Preussen war, und dessen natürlicher Hort unser König ist, muss sich auch ein neues Centrum schaffen. Der neue Inhalt bedarf auch einer neuen Form. Erfurt, ganz regelrecht in Deutschlands Mitte gelegen, könnte immer nur das heilig neutrale Gebiet aller dem Bundesstaat gehörigen Glieder für das Geschäft der Berathung werden; die Kraft der That wird seit der Märzrevolution dem Genius Preussens und deshalb auch dem von Berlin überantwortet bleiben. Bis zu dieser hatten die Hauptstädte der Provinzen eine viel grössere, selbständige Haltung und konnten der Anfang mächtiger Impulse werden. Seit der Fixirung der Volksvertretung in Berlin sind sie diesem untergeordnet und diese, dem constitutionellen Staat wesentliche Unterordnung wird gerade durch die Eisenbahnen vollendet.

Früherhin war Berlin eine grosse Stadt und doch keine rechte Grossstadt; es war eine weitläufige Stadt mit dem Anspruch auf Herrschaft und doch keine Weltstadt. Der Berliner glaubte früher mit Recht, dass die Blüthe seiner Stadt von der Residenz des Hofes und der starken Garnison in derselben abhinge. Die beharrliche Abwesenheit des erstern und die längere Entfernung der letzteren seit der Märzrevolution haben ihn die jetzige industrielle, mercantile und sociale, von Hof und Caserne auch unabhängige Nothwendigkeit Berlins gleichsam entdecken lassen. Er fühlt sich jetzt mehr auf sich selber gestellt.

Wer wollte nun, diesen unleugbaren Thatsachen gegenüber, so kleinmüthig und verzagt sein, dass er den Untergang Preussens für die nächste Wahrscheinlichkeit der Deutschen Geschichte hielte? Preussen hat im Gegentheil seinen Hochpunct noch nicht erreicht. Ein Staat kann so lange sich nicht auflösen, als er nicht alle seine Möglichkeiten realisirt hat. Oft ist Preussen getadelt worden, nach dem Kriege mit Frankreich nicht das Königreich Sachsen ganz absorbirt, sondern die Rheinprovinz genommen zu haben, die ihm eine so vielseitige Politik nöthig machte, die so viel Anstrengungen hervorrief, sie mit den altländischen Provinzen auszugleichen. Allein gerade dieser stets gefährdete Besitz hat Preussen dazu erhoben, als wahrhaft Deutsche Macht anerkannt zu werden. Gerade durch die Rheinprovinz ist es nicht nur mit Frankreich und Belgien, sondern auch mit allen Deutschen Kleinstaaten in unmittelbare Berührung getreten. Preussen, der jüngste der Europäischen Staaten, ist nach seiner ganzen Stellung und Cultur vom Weltgeiste berufen, nicht nur die politischen, auch die socialen und religiösen Conflicte Europa's mit positiver Vernunft zu lösen. Diesen hohen Beruf wird es erfüllen, allen Zweifeln zum Trotz. Mögen Romanen und Slaven, mögen hyperpreussische Patrioten und egoistische Indifferentisten, mögen ultramontane Fanatiker und separatistische Schwärmer, mögen romantische Pessimisten und socialistische Utopisten das Dogma der Selbstzerstörung Preussens predigen, wenn es fortwährend das schwierige Amt der Vermittelung der Extreme zu üben sucht — einst werden sie es ihm Dank wissen. Zerstören würd' es sich nur, wenn es in falscher Selbstgenügsamkeit sich abschlösse oder sich in seiner Politik wieder durch die Oesterreichische Diplomatie bestimmen liesse. Preussen wird und muss vorwärts gehen und als ein Unterpfand dieses Fortschritts soll uns das fortschreitende Berlin gelten, mit welchem die Ostbahn unser im Kampf für Recht und Freiheit, für König und Vaterland, so oft muthig vorangegangenes, so oft schwer geprüftes, so oft herrlich bewährtes Königsberg bald inniger verknüpfen möge!

Sollten wir uns irren, sollte, was wir nicht hoffen, wie aber schon manche Stimmen laut werden, Berlin der hohen Würde des Vororts der Preussischen Provinzialhauptstädte in der nächsten Zeit schon wieder vergessen können, sollte es wieder zu einer vergnügungssüchtigen, politisch unselbstständigen, in hochmüthiger Kritik sich selbst vergötternden Residenz heruntersinken, sollte es, wie früher, nur Leben verzehren, nicht auch gebären, nun, dann freilich wär' es an der

Zeit, dass die Provinzialhauptstädte ihm den geistigen Primat wieder abgewönnen. Dann erwarten wir, dass auch unser Königsberg seine Schuldigkeit thue, dass es nothgedrungen die Hegemonie des Vaterlandes ergreife und wünschen, dass es ihm dann, wie in den Jahren 1808—13, wieder vergönnt sein möge, wahrhaft rettende Thaten zu vollbringen!

Im Verlage der Gebrüder Borntræger erschienen früher von demselben Verfasser:

Göthe und seine Werke

von Karl Rosenkranz
gr. 8. 1847. Preis 2 Thlr. 15 Sgr.

Die Pädagogik als System

von Karl Rosenkranz
gr. 8. 1848. Preis 1 Thlr. 6 Sgr.

Psychologie

oder die Wissenschaft vom subjectiven Geiste
von Karl Rosenkranz
gr. 8 1843. Preis 2 Thlr. $7^{1}/_{2}$ Sgr.

Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems.

von Karl Rosenkranz.
gr. 8. 1840. Preis 1 Thlr. 25 Sgr.

Zur Geschichte der deutschen Literatur

von Karl Rosenkranz.
gr. 8. 1836. Preis 1 Thlr. 15 Sgr.

Das Centrum der Speculation

eine Komödie von Karl Rosenkranz.
geheftet Preis 20 Sgr.

Ueber Schelling und Hegel

Ein Sendschreiben an Pierre Le Roux von Karl Rosenkranz.
brochirt Preis $14^{1}/_{2}$ Sgr.

Rede zur Säcularfeier Herders

von Karl Rosenkranz.
brochirt Preis $7^{1}/_{2}$ Sgr.

Meine Reform

der

Hegelſchen Philoſophie.

Sendſchreiben

an

Herrn Dr. J. U. Wirth

von

Karl Roſenkranz.

Königsberg 1852.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Hochgeehrteſter Herr,

In Ihren philoſophiſchen Studien (Stuttgart 1851, Heft 1., S. 100—118) haben Sie die Güte gehabt, mein Syſtem der Wiſſenſchaft einer Kritik zu unterwerfen, für welche ich Ihnen längſt ſchon meinen Dank öffentlich auszuſprechen mich gedrungen fühlte, jedoch durch vielerlei äußere Geſchäftigkeit, deren ich als einer amtlichen mich nicht erwehren konnte, bisher davon abgezogen wurde. Nunmehr endlich zu einer größeren Muße gelangend, beeile ich mich, Ihnen zu ſagen, wie ſehr der ernſte und würdige Ton, mit welchem Sie meine Bemühungen aufgenommen haben, mir wohl gethan hat; Ihnen zu ſagen, welche fruchtbare Anregung mir durch Ihre Ausſtellungen zu Theil geworden iſt; Ihnen meine aufrichtige Hochachtung aber auch dadurch zu bezeugen, daß ich den Verſuch wage, mich, ſo gut ich es vermag, gegen Ihre Angriffe zu vertheidigen. Ein ſo verdienter Gelehrter, als Sie, der ſeit einer Reihe von Jahren der Philoſophie ſo weſentliche Dienſte geleiſtet hat und deſſen Schriften ich ſo mannigfache und ſchätzenswerthe Belehrung verdanke, hat gewiß das Recht, eine Entgegnung von mir als einen Ausdruck meiner dankbaren Anerkennung zu erwarten.

Zwar glaube ich nicht, im Folgenden etwas Anderes zu ſagen, das ich nicht ſchon früher geſagt hätte, namentlich in meinem Sendſchreiben an Pierre Leroux und in der Widerlegung der Vorwürfe des Herrn Dr. Exner, die ich der zweiten Ausgabe meiner Pſychologie hinzugefügt habe. Allein es wäre möglich, daß es mir gelänge, mich deutlicher als anderwärts auszudrücken; möglich, daß ich Ihre Zuſtimmung zu wichtigen Puncten erhielte; möglich, daß die Philoſophie ſelbſt in ihrem allgemeinen Gange hiervon einigen Nutzen zöge. Möglichkeiten genug, mich zu meinem Entſchluß zu ermuthigen.

Erlauben Sie nun, mein Herr, daß ich Ihre Kritik ſchrittweiſe mit meinen einfachen Gegenbemerkungen begleiten darf.

Zunächſt erkennen Sie an, daß meine Darſtellung des Hegelſchen Syſtems „alle diejenigen Verbeſſerungen in ſich aufgenommen hat, die der fortgeſchrittene Geiſt der Speculation verlangt.“ Wie ſchwer dieſe Worte für mich wiegen, können Sie ſich kaum vorſtellen. Mein redliches Beſtreben iſt allerdings darauf ausgegangen, mir dieſes Lob zu erwerben. Sie verſichern mich nun, dies Ziel auch erreicht zu haben und gewähren mir dadurch eine jener ſüßeſten Genugthuungen, deren philoſophiſche Schriftſteller ſich ſo ſelten erfreuen. Ich bin alſo doch fortgeſchritten, ich bin alſo doch dem Geiſte nicht fremd geblieben, der nunmehr die Speculation durchdringt, ich darf alſo hoffen, auch weiterhin an dem Proceß der Philoſophie einen progreſſiven Antheil zu nehmen und dem mir einmal zu Theil gewordenen Sobriquet, das Centrum der Hegelſchen Schule zu ſein, durch die That dauernd zu entſprechen.

Aber gleich darauf bedauern Sie, daß ich mich von Hegel nicht noch mehr emancipirt hätte. Sie behaupten, ich ſei in innere Widerſprüche verfallen, weil ich das Princip der Hegelſchen Philoſophie beibehalten hätte und doch von ſeinen urſprünglichen Conſequenzen abgegangen wäre. Sie bemerken, daß einzelne Verbeſſerungen da nichts ausrichten könnten, wo der Fehler in der Grundanſchauung liege. Mit dieſer Bemerkung haben Sie auch ganz Recht. Ich wundere mich nur, daß Sie am Schluß Ihrer Kritik von mir das Gegentheil ſagen, wo Sie nämlich bedauern, daß mein Werk „im Ganzen die Form des Hegelſchen Syſtems und deſſen Entwicklungsgang feſthält, während doch der Inhalt der philoſophiſchen Anſchauung ein von dem Inhalt dieſes Syſtems grundweſentlich verſchiedener geworden iſt“. Zu Anfang alſo ſprechen Sie aus, daß ich das Princip Hegel's feſthielte und nur in Einzelheiten der Ausführung auf eine demſelben widerſprechende Weiſe Verbeſſerungen machte. Am Ende aber ſoll ich zwar die Form und Ordnung des Hegel'ſchen Syſtems im Allgemeinen befolgt haben, im Princip aber bereits von demſelben abgefallen ſein.

Doch will ich von dieſem Widerſpruch vor jetzt wegſehen und einen Augenblick fragen, was denn wohl das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie ſei?

So viel ich Sie zu verſtehen glaube, halten Sie den Begriff der Vernunft, die logiſche Idee dafür. Mit dieſer Vorausſetzung behaftet, machen auch Sie dann alle jene ſo oft gehörten, ſo oft von Gabler, von Hinrichs, von Erdmann, von Schaller und von mir widerlegten und doch immer wieder vorgebrachten Folgerungen, die aus jener Annahme ſich ergeben müſſen und die im Weſentlichen theils auf die Unmöglichkeit hinauslaufen, daß der logiſche Begriff die Natur erſchaffen ſolle, theils auf die Abſurdität, daß Gott ſich ſeiner nicht an und für ſich bewußt ſein, ſondern nur im Bewußtſein des Menſchen Bewußtſein haben, der Menſch alſo actu der abſolute Geiſt ſein ſolle.

Seit Jahren habe ich mich bemühet, das Irrige dieſer Auffaſſung zu zeigen und ſchmeichelte mir, ich geſtehe es, vorzüglich, auf eine populäre Weiſe in meinem Leben Hegel's dem Publicum dieſen Irrthum benommen zu haben. Ich halte nämlich den Begriff Gottes ſelber für das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie. Ich glaube nicht, daß dies eine Interpretation iſt, welche, wie Sie meinen, mit der Gliederung und Ausführung des ganzen Syſtems ſtritte. In meiner Kritik der Principien der Strauß'ſchen Glaubenslehre und in der phänomenologiſchen Theogonie zu Anfang der zweiten Ausgabe meiner theologiſchen Encyklopädie habe ich dies ausführlich zu zeigen verſucht. Die logiſche Idee iſt der Anfang, allein nicht das Princip des Syſtems. Ohne den Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes würde Hegel niemals zum Begriff jenes Anfangs gekommen ſein. Nach Hegel's Methode iſt ja der letzte Begriff des Syſtems, alſo der des abſoluten Geiſtes, das reale Prius des erſten Begriffs, der eben deshalb der abſtracteſte. Der abſolute Geiſt hat Vernunft, iſt vernünftig, weiß ſich als den ewigen Logos. Die Vernunft iſt mithin zwar ein unveräußerliches, nothwendiges Prädicat Gottes, aber ſie iſt keineswegs das göttliche, ſubſtantielle, abſolute Subject. Die Vernunft als ſolche, ſo wahr ihr Begriff iſt, bleibt doch nur, mit dem lebendigen Gott verglichen, ein Abſtractum. Daß derjenige Begriff, der in der Darſtellung des Syſtems als der erſte erſcheint, nicht ſchon derjenige ſein kann, der als der Inbegriff aller Realitäten, wie man ſonſt zu ſprechen pflegte, auch ſchon die abſolute Befriedigung des Erkennens zu enthalten vermöge, das iſt mir immer als eine der einfachſten Einſichten vorgekommen. Eben ſo einfach aber ſchien mir die Einſicht, daß der der Reihe nach erſte Begriff, obwohl dem Werth nach der abſtracteſte, inhaltloſeſte, doch immerhin ein ſolcher ſein müſſe, der auch im concreteſten Begriff eine ſeiner nothwendigen Beſtimmungen ausmacht. So richtig es mich daher dünkt, zum totalen Begriff des abſoluten Weſens, des göttlichen Geiſtes, erſt allmälig hinaufzuſteigen, um ſeine ganze Fülle wenigſtens einigermaaßen faſſen zu können, und ſo unrichtig ich das Anfangen mit dem Begriff des Abſolut-Abſoluten halte, für eben ſo richtig halte ich auch den Anfang des Syſtems mit dem Begriff des abſtracten Seins, weil das bloße Sein diejenige Beſtimmtheit iſt, die Gott mit Allem theilt, diejenige Beſtimmtheit, die ſowohl der höchſten als der verworfenſten Exiſtenz zukommt, diejenige, in welcher ſich der tiefſte Gedanke und die abſtruſeſte Faſelei, das reinſte Wollen und die hölliſchſte Bosheit begegnen. Welche Abgründe ſolche Unterſchiede trennen, das Prädicat zu ſein beſitzen ſie gemeinſchaftlich. Sein überhaupt iſt der allgemeinſte, an Beſtimmungen ärmſte und deshalb dem Umfang nach umfaſſendſte Begriff, der eben durch dieſe Beſchaffenheit zu den mannigfachſten Täuſchungen geführt hat.

Ich will nun einmal davon wegſehen, ob Hegel's Methode an und für ſich richtig iſt, ſo werden Sie es doch gewiß der Billigkeit gemäß finden, daß man ihn nur nach derſelben beurtheilen kann. Man kann ſeine Methode verwerfen, aber man darf ihm nicht innerhalb derſelben die relative Wahrheit ſeiner Reſultate ableugnen. Nach dieſer ſeiner Methode nun glaubte Hegel gerade den Beweis für die Exiſtenz Gottes ſtrenger, evidenter, als bisher geſchehen, zu führen.

Aber ſonderbar genug ignorirt man alle ſeine hierauf gerichteten Beſtrebungen. Er ſoll einmal, wenn auch nicht eben Atheiſt, ſo doch platterdings Pantheiſt ſein. Er, der ſich in beſondern Arbeiten einer Reviſion der Beweiſe für die Exiſtenz Gottes unterzog; Er, der ſeine Ueberzeugung von der Coincidenz der ſpeculativen Religion mit der chriſtlichen nicht blos verſicherte, vielmehr ausführlich in ſeiner Religionsphiloſophie nachwies; Er, der die Subjectivität als die Wahrheit der Subſtantialität entwickelte; Er, der in ſeiner Logik den Spinozismus gründlich widerlegt zu haben glaubte; er ſoll nun einmal vom Weſen der Perſönlichkeit, das er für das freieſte und mächtigſte erklärte, nichts verſtanden haben; er ſoll nun einmal ein Spinoziſt, ein Logotheiſt, ein Begriffsvergötterer, ein abſtracter Idealiſt, ein gemüthloſer Dialecktiker geweſen ſein, der von Religion nichts verſtanden hat. Die armſeligſten Scribler, die keine Ahnung von ſeiner Philoſophie haben, entblöden ſich nicht, die unwahrſten, verkehrteſten Vorſtellungen von derſelben in Umlauf zu ſetzen. Die einfältigſten Subjecte brüſten ſich mit dem Mitleiden über den armen Philoſophen, der in ſeinem Hochmuth keines perſönlichen Gottes bedurft habe. Ja, der philoſophiſche Phariſäismus iſt ſo weit gekommen, daß man, wenn Jemand gegen irgend eine politiſche oder kirchliche Anſchuldigung vertheidigt werden ſoll, nicht etwa das Irrige oder Ungerechte derſelben an ſich darthut, ſondern einfach verſichert, daß Hegel ein deſtructiver Philoſoph geweſen ſei, der Angeſchuldigte aber mit der Hegel'ſchen Philoſophie nichts gemein habe, vielmehr als ihr Antagoniſt gerühmt werden müſſe. Als neulich z. B. gegen Günther in Wien ſich eine Gefahr zu bereiten ſchien, brachte die Augsburger Allgemeine Zeitung einen Artikel, Günther und Hegel, der den erſtern dadurch rechtfertigen ſollte, daß der zweite gemißhandelt und nach zwei aus ſeiner Rechtsphiloſophie herausgeriſſenen Sätzchen völlig als ein revolutionairer Bube heruntergeſcholten ward.

Doch verzeihen Sie, mein Herr, dieſen Seitenblick. Sie ſind erhaben über ſolche Elendigkeiten; Sie haben ſich nie mit ſolchem Frevel befleckt; Sie haben ſtets die Sache im Auge gehabt. Wenn auch Sie Hegel nicht zugeſtehen, in dem Begriff des abſoluten Geiſtes den Begriff des perſönlichen Gottes gehabt zu haben, ſo hat das bei Ihnen wirklich wiſſenſchaftliche Gründe, die ich darauf zurückführe, daß auch Sie für Hegel den Begriff des Geiſtes theils mit dem der Vernunft, theils mit dem des Bewußtſeins identificiren. Ich wundere mich daher nicht, daß Sie mich beſchuldigen, von Hegel da abzuweichen, wo ich mich mit ihm in vollkommener Uebereinſtimmung weiß und wo ich höchſtens beanſpruchen kann, die Tendenz ſeiner Philoſophie ſchärfer und deutlicher, als vielleicht von ihm ſelbſt geſchehen, auszuſprechen. Ich erinnerte mich bei Ihrem Vorwurf ſogleich an Ihre mit ſo vielem Feuer verfaßte Schrift über die Idee Gottes. Da Sie in derſelben, im Gegenſatz zu Hegel, ſogleich mit dem vollweſentlichen Abſoluten anfangen, ſo iſt Ihre Polemik auch gegen mich in der Ordnung. Wenn Sie hierbei verſichern, daß Hegel die Conſequenzen ſeines Princips weit beſſer verſtanden habe, als ſeine Schüler, ſo darf ein Schüler wohl ſich nicht dagegen auflehnen; wohl aber wird es ihm geſtattet ſein, zu fragen, weshalb denn gerade die Gegner Hegel's die Conſequenzen des Princips um ſo viel beſſer, als ſeine Schüler, verſtehen ſollen? Zu den Conſequenzen eines Princips gehört in der Philoſophie doch gewiß auch die Geſtaltung, welche die beſondern Wiſſenſchaften durch daſſelbe empfangen und gerade in dieſer Hinſicht werden Sie mir zugeſtehen, daß es zu verwundern iſt, wie ein Mann, der von einem, der Ausſage nach, ſo dummen und blödſinnigen Princip ausging, doch im Beſondern ſo viel Geſcheutes und Treffendes hat vorbringen können. Dies müſſen dann, auch bei ihm, lauter Conſequenzen ſein, die ihm als Inconſequenzen entſchlüpft ſind.

S. 101 las ich mit Erſtaunen die Verſicherung, daß das Hegel'ſche Syſtem noch immer eine große Herrſchaft behaupte. Iſt es denn wirklich ſo? Der Stifter dieſes Syſtems iſt nun ſchon über zwei Decennien todt; der Miniſter von Altenſtein, ſein Mäcen, iſt über ein Decennium todt; der impoſanteſte Gegner Hegel's, Schelling, hat in Berlin ſeit länger als einem Decennium ſeine poſitive Philoſophie offenbart; die Hegel'ſche Schule hat ſich nicht nur in Parteien zerſpalten, ſondern die Parteien haben ſich in ganz iſolirte Perſonen aufgelöſt, die ſo wenig Zuſammenhang unter einander beſitzen, daß ſie eher in ein bellum omnium contra omnes überzugehen drohen; das journaliſtiſche Organ der ältern wie der jüngern Fraction iſt längſt zu Grabe getragen; die Herbart'ſche Schule dagegen hat eine große Ausdehnung gewonnen und beherrſcht durch die Leipziger Journaliſtik die Tagespreſſe gegen die Hegel'ſche Philoſophie, unermüdlich, ſie der Unwiſſenſchaftlichkeit, des Spinozismus, der Zerſtörung der

Geſellſchaft anzuklagen; die Anhänger Krauſe's und Baaders ergeben ſich in ähnlicher Polemik; die katholiſche Preſſe anathematiſirt dieſe Philoſophie als eine diaboliſch antichriſtliche und der Ultramontanismus, wo er zu befehlen hat, ſetzt die Profeſſoren ab, die ihm des Hegelianismus verdächtig ſind; endlich diejenigen ſogar, die, wie Sie, wie Ulrici, wie Weiße, wie Fichte, wie Carrière, dem Hegel'ſchen Syſtem ſo viel verdanken, werden und ſind ihm noch ſchlimmere Gegner, als ein Staudenmaier und Sengler, ein Günther und Trebiſch, ein Oiſchinger und Deutinger, ein Schaden und Hoffmann — und doch ſoll dies ſo verlaſſene, ſo bedrängte Syſtem noch eine große Herrſchaft behaupten?

Sie ſagen es, mein Herr, und wenn es ſich ſo verhält, dann geſtehen Sie, daß doch in dieſem ſo antiquirten, ſo überwundenen, ſo verachteten, ſo verfolgten und vogelfrei gegebenen Syſtem eine geheime Lebenskraft, ein Kern der Wahrheit, eine ächte Nahrung des Geiſtes vorhanden ſein müſſe, um unter den gegenwärtigen Verhältniſſen nicht blos als eine Ruine, als ein blos hiſtoriſches Object dazuſtehen, ſondern noch zu herrſchen. Ich bekenne, daß ich glaubte, man ſtudire im Allgemeinen dieſe Philoſophie nur noch, um ſie zu widerlegen und ſich durch ihre Widerlegung zur Anſtellung zu empfehlen; oder vielmehr, man ſtudire ſie gar nicht mehr, ſondern man nehme von ihr nur noch Notiz, um auf ſie zu ſchmähen und ſich mit dieſem Act als recht conſervativ und recht chriſtlich darzuſtellen.

Sie tadeln mich, daß ich in meinem Vorwort die Philoſophie als die Wiſſenſchaft der Vernunft definire und von ihr die Wiſſenſchaft des bloßen Verſtandes und der bloßen Erfahrung ausſchließe. Sie ſind der Meinung, daß dieſe Definition zu enge ſei, weil ſie die empiriſche Philoſophie und demnach die meiſten Engliſchen Syſteme von der Philoſophie ausſchließe. Ich bin es gern zufrieden, wenn Sie uns eine beſſere, eine umfaſſendere Definition der Philoſophie geben, denn ich bin ſogar gegen ſolche Definitionen ziemlich indifferent. Philoſophie heißt für mich nichts Anderes, als Wiſſenſchaft in der einfachſten, vollendetſten Form. Weil wir nun das Wiſſen in ſeiner freien, rückſichtloſen Nothwendigkeit das vernünftige zu nennen pflegen, ſo dünkt mich es ganz zweckmäßig, wenn man die Philoſophie als die Vernunftwiſſenſchaft beſtimmt. Doch kann ich aus Ihren Worten nicht ſo genau entnehmen, inwiefern der Ausdruck Vernunft gerade Ihnen anſtößig erſcheint oder inwiefern es die Beſchränkung iſt, die ich hinzugefügt habe. Sie nehmen ſich des Verſtandes nicht weiter an: ich ſchließe daraus, daß Sie ſtillſchweigend zugeben, daß eine Definition der Philoſophie als Wiſſenſchaft des Verſtandes zu enge ſei. Aber der Empirie ſoll ich Unrecht gethan haben, denn ich ſoll mit dieſem Ausdrucke, falls ich nicht die gemeine Empirie darunter begriffe, die deductiven Wiſſenſchaften den inductiven Wiſſenſchaften entgegenſetzen. Die inductive Wiſſenſchaft aber, freilich, das iſt ja die Engliſche, wenigſtens die „meiſte" Engliſche Philoſophie. Ich habe nun an jener Stelle gar nicht von den inductiven Wiſſenſchaften geſprochen, ſondern nur geſagt, daß die Philoſophie ihrem wirklichen, wahrhaften Begriff nach nur Vernunftwiſſenſchaft, nicht Wiſſenſchaft der bloßen Erfahrung oder des bloßen Verſtandes ſein könne. Ferner geſtehen Sie ſelbſt, daß die „gemeine" Empirie noch nicht philoſophiſch ſei, denn darüber könne gar kein Streit obwalten. Dieſe gemeine Erfahrung, glauben Sie, könnte ich gar nicht haben ausſchließen wollen, weil es ſich, wie Sie andeuten, zu ſehr von ſelbſt verſtehe. O, es verſtünde ſich Vieles von ſelbſt, was ſich doch nicht von ſelbſt verſteht! Nun ſehe ich allerdings zunächſt gar nicht ein, warum ich bei einer negativen Begriffsbeſtimmung nicht auch die gemeine Erfahrung ausſchließen ſoll. Sodann aber ſehe ich nicht ein, weshalb die Erfahrung von Ihnen in eine gemeine und in eine, ſoll ich ſagen, höhere oder vornehmere, unterſchieden wird. Sie werden mir zutrauen, recht gut zu wiſſen, daß ein jedes Moment der ſubjectiven Intelligenz Ausgangspunct einer beſondern Art zu philoſophiren werden kann. Sie werden mir zutrauen, zu wiſſen, wie eine Philoſophie des Gefühls, des Bewußtſeins, der Erfahrung, des Verſtandes ſich erzeugt. Sie werden mir auch zutrauen, zu wiſſen, daß die Philoſophie der Engländer zum großen Theil eine empiriſche iſt. Aber ich ſelbſt werde mir nicht zutrauen, zu wiſſen, wo in dieſen Philoſophieen nur gemeine Erfahrung von der ſogenannten höhern ſich abſcheidet. Zu riechen, zu ſchmecken, zu fühlen, zu ſehen, zu hören, ſeiner

Senſationen, ſeiner Inſtincte, Triebe, Anlagen ſich bewußt zu werden, gewiß, das iſt eine ganz gemeine Empirie. Aber dieſe *gemeine* Empirie iſt ja doch eben der Nerv jener Philoſophieen, denn auf die Thatſachen und deren Wahrnehmung wird ja darin aller Nachdruck gelegt und die Verwandlung des durch die ſinnliche Gewißheit gegebenen Stoffs in Allgemeinheiten, die man Geſetze zu nennen pflegt, iſt ja ſchon eine Verſtandesoperation. Die Induction iſt nicht mehr einfache Erfahrung, ſondern ſie iſt ſchon die Unterwerfung des empiriſch Gegebenen unter eine logiſche Function. In dieſer logiſchen Form liegt die Nothwendigkeit, daß die Induction immer nur Wahrſcheinlichkeiten zum Reſultat zu haben vermag und hierin liegt der weitere Grund, weshalb die Empirie, ſobald ſie, mit Ihnen zu reden, aufhört eine gemeine zu ſein, gewöhnlich entweder in Skepticismus oder in Myſticismus übergeht.

Aus Ihrer Sorglichkeit, die „meiſten“ Syſteme der Engländer nicht als wahrhafte Philoſophie anerkannt zu ſehen, weil ſie eben nur inductive ſind, fürchte ich noch nicht, daß auch Sie ſchon zu jenen Deutſchen gehören, die ſich jetzt in überſchwänglicher Verehrung der Engliſchen, überhaupt der ausländiſchen Philoſophie gefallen. Da wird die Logik des Engländers *Mill*, des Holländers *Opzoomer*, des Spaniers *Balme* geprieſen und in's Deutſche überſetzt. Da wird unſere Deutſche Wiſſenſchaft ſo gering angeſchlagen, als hätten wir noch gar keine Philoſophie hervorgebracht, als wären wir Anfänger, die in den Elementen unterrichtet, Verirrte, die aus phantaſtiſchen Gedankenutopien auf die Heerſtraße des geſunden Menſchenverſtandes zurückgebracht werden müßten. Als beſäßen wir nicht, außer der ſpeculativen Logik, die formale, die inductive ebenfalls! Als hätte es keine Logik von *Reimarus*, keine Organon von *Lambert*, keine Logik von *Kieſewetter*, *Hoffbauer*, *Fries*, *Drobiſch* u. A. bei uns gegeben! Solch' eine Engliſche Logik hat noch weithin, zu begreifen, weshalb wir die Theorie des Bewußtſeins und der Sprache, die ſie in aller Breite vorträgt, von der Logik im engern Sinn abgeſchieden haben und ſcheint nun durch das Heranziehen dieſer Momente einen viel größeren Reichthum, als die Deutſche Wiſſenſchaft, darzubieten, während wir nicht blos den Formalismus des Denkens auch beſitzen, ſondern eben auch außerdem noch eine ſpeculative Logik haben.

Sie ſtoßen ſich nun an der Art und Weiſe, wie ich die Philoſophie eintheile. Sie erzählen nämlich dem Leſer, daß ich die Philoſophie 1, in die der Vernunft; 2, in die der Natur; 3, in die des Geiſtes eintheile. Ich thue dies, allein ich thue es, theils, weil ich glaube, daß dieſe Eintheilung aus dem Begriff der Philoſophie ſich ergibt; theils, weil ich glaube, daß die ganze Geſchichte der Philoſophie dieſe Eintheilung als eine nothwendige rechtfertigt, weshalb ich in dieſer Hinſicht auch an die Griechiſche Urbezeichnung der Theile der Philoſophie als Dialektik, Phyſik und Ethik ausdrücklich zu erinnern mir erlaubt habe. Faſt möchte ich auch aus Ihren Aeußerungen ſchließen, daß jene Trichotomie an ſich Ihnen nicht widerſagt, ſondern daß meine Ableitung derſelben es iſt, woran Sie vorzüglich Anſtoß nehmen. Sie wundern ſich über die Thaten, welche ich die Idee verrichten laſſe. Ich ſpreche nämlich von der Idee als dem Gegenſtande der Philoſophie überhaupt. Die Berechtigung hierzu glaube ich aus der Geſchichte der philoſophiſchen Terminologie entnehmen zu dürfen. Terminologieen, das werden Sie einräumen, ſind für die Individualiſirung des Denkens unvermeidlich. Sie dienen uns als ſymboliſche Abbreviaturen. So halte ich denn für gut, daß wir durch das Wort Idee ein Mittel beſitzen, den Gegenſtand der Wiſſenſchaft als philoſophiſcher zu bezeichnen. Den Inhalt theilt die Philoſophie mit allen Wiſſenſchaften. Gott, die Welt, die Natur, den Menſchen, die Geſchichte, wollen alle irgendwie erkennen. Nenne ich aber dieſen Inhalt Idee, ſo bezeichne ich ihn mit dieſem Wort auf eine ſpecifiſch philoſophiſche Weiſe. Dies Wort hat den Vortheil, unbeſtimmter zu ſein, als jene andern Ausdrücke, ſelbſt als die Bezeichnung des Abſoluten. Dieſe Allgemeinheit, dieſe Unbeſtimmtheit, die doch wieder nicht ſo weit geht, daß eine Verwechſelung mit anderweitem Inhalt möglich wäre, empfiehlt das Wort Idee für den abſtracten Ausdruck des Gegenſtandes der Philoſophie.

Keineswegs beſchränke ich daher das Wort Idee auf den Begriff der Vernunft, wie Sie nach S. 102 mich verſtehen, ſondern ich nenne auch die Natur, auch den Geiſt Idee. Und ich wüßte nicht, daß dies dem Sprachgebrauch zuwider wäre, denn auch in Büchern, die gar nicht philoſophiſch ſein wollen, leſen wir von der Idee der Natur, von der Idee des Geiſtes, der Geſchichte in dem Sinne, daß darunter die Natur, der Geiſt, die Geſchichte, in ihrer Eigentlichkeit verſtanden werden ſollen. Nun aber ſpreche ich von der Idee auch als einem thätigen Weſen. Ich ſage von ihr, daß ſie ſich von ſich unterſcheide, daß ſie ſich als Sein ſetze u. dgl. m. Allein auch dieſe Sprechweiſe iſt, denke ich, eine in der Philoſophie längſt übliche, derentwegen es gar keiner Rechtfertigung bedarf. Weil der Begriff der Idee ſowohl den Begriff, als die Realität deſſelben involvirt, ſo ſcheint mir der Ausdruck Idee für die allgemeine Beſtimmung der Aufgabe der Philoſophie umfaſſender, unbefangener und treffender, als der des Abſoluten oder auch als der Gottes. Denn obgleich es einen ganz richtigen Sinn hat, zu ſagen, wie Sie in Ihrer Schrift über die ſpeculative Idee Gottes, 1843, S. 132 thun, daß die Philoſophie in ihrem geſchichtlichen Verlauf von der einen und ſelben ewigen Idee Gottes bewegt werde, ſo iſt doch, für den Anfang, ein Wort wünſchenswerth, welches, außer auf Gott, auch auf die Welt, auf die Natur und Geſchichte angewendet werden könne.

Wenn Sie mir nun den Ausdruck Idee für den Gegenſtand der Philoſophie überhaupt, nach dem Vorgange der Platoniker, geſtatten wollen, ſo werden Sie mir zunächſt zugeben, daß die Schwierigkeit einer Eintheilung der Philoſophie vorzüglich darin liegt, die Einheit in derſelben zu erhalten. Daß es eine Geſchichte, eine Natur, einen Gott gibt, wie man zu ſagen pflegt, das zu wiſſen, iſt nicht ſchwierig. Wie aber dieſe Begriffe und Realitäten durch ſich ſelbſt als nothwendige zuſammenhängen, das zu ſagen, iſt, was das Philoſophiren begründet. In der ſelbſt noch allgemeinen Beſtimmung der Unterſchiede der Idee können aber, meiner Meinung nach, noch keine andern Begriffe vorkommen, als die ſelbſt noch einen ſchlechthin allgemeinen Charakter haben. Dieſe Begriffe ſind der des Denkens und des Seins.

Dieſe Begriffe unterſcheiden ſich, ſind aber darin identiſch, die äußerſten Abſtractionen zu ſein, denn der Ausdruck Denken iſt abſtracter, als Idealismus und Geiſt, und der Ausdruck Sein iſt abſtracter, als Realiſmus und Materie. In der Idee an und für ſich, d. h. um Ihnen keinen Zweifel zu laſſen, in dem abſoluten Gott, iſt der Unterſchied von Denken und Sein zugleich kein Unterſchied, wie wir auch ausdrücken, wenn wir ſagen, daß Gottes Denken ſchöpferiſch ſich auswirke und daß ſein eigenes Sein ihm offenbar ſei (Deus semet sibi manifestus). Die Einheit der Idee mit ſich muß auch in ihren Unterſchieden wiedererſcheinen und doch muß der Unterſchied auf dem verſchiedenen Verhältniß jener einfachen Factoren beruhen. Die Idee iſt in jedem ihrer Unterſchiede Idee, alſo Einheit von Denken und Sein; allein ſie iſt dieſe Einheit auf unterſchiedene Weiſe. Ohne den Unterſchied würde ſie eine todte Einheit, eine nur formale Identität ſein, und ohne die Einheit würde die Idee in ihre Unterſchiede nur äußerlich zerfallen oder würden vielmehr die Unterſchiede gar nicht die *ihrigen*, ſondern gegen einander gleichgültige Exiſtenzen ſein.

Nun ſage ich, die Idee ſetze 1, als Vernunft das Sein *als Denken in der Allgemeinheit des ideellen Begriffs*. Wie ich dies verſtehe, das, glaube ich, zeigt meine Ausführung. Das Denken iſt als reines Denken actu immer das Denken eines denkenden Subjectes. Aber das Denken hat, indem es gedacht wird, ſeine eigene Nothwendigkeit; die Beſtimmungen derſelben machen in ihrer Totalität den Begriff der reinen Vernunft aus. Was vernünftig iſt, iſt es in dieſen Beſtimmungen. Auch die formale und inductive Logik erkennt die Selbſtſtändigkeit derſelben wenigſtens dadurch an, daß ſie die Geſetze des Denkens darſtellen will.

Das Denken iſt ein geiſtiger Act, eine That des Bewußtſeins, aber es iſt auch ſeiner als des, indem gedachten, zugleich ſeienden, gewiß; der Begriff des Seins iſt von ihm untrennbar. Das Denken als weſentlich ſich zu ſeinen Unterſchieden ſelbſt beſtimmendes unterſcheidet ſich als Denken von ſich als Sein. Es ſetzt ſich, aber ſein Sein iſt als gedachtes zugleich wirkliches, nämlich denkendes Sein. Alle Beſtimmungen dieſes reinen Denkens ſind daher zugleich Beſtimmungen des Seins überhaupt und deshalb ſchlechthin *allgemeine*. In der Form dieſer Allgemeinheit iſt die Idee zwar auch wirkliche Idee, allein ſie iſt es doch nur erſt, relativ, als *Abſtractum*, ſofern der Geiſt in dieſen Allgemeinheiten von der Natur und von ſich als Geiſt abſtrahirt. Sie behaupten, das Hegel'ſche Syſtem mache die Vernunft, die Idee zur *Subſtanz*. Von mir weiß ich auf das Entſchiedenſte, daß mir dieſer Ausdruck fremd iſt, allein auch bei Hegel kann ich ſeiner mich nirgend erinnern. Hegel ſagt in ſeiner Encyklopädie ſogleich in der Definition der logiſchen Idee, ſie ſei die Idee, aber im *abſtracten Elemente* des Denkens. In der ausführlicheren Logik aber nennt er die logiſchen Beſtimmungen *Schatten*; in der Phänomenologie reine *Weſenheiten*, ideelle Seelen u. ſ. w. Subſtanz in dem Sinn, wie Sie ihn dort andeuten, iſt für mich, wie für Hegel, nur der *göttliche Geiſt*. Nicht nur liegt die Beſtimmtheit des abſolut Concreten für den Begriff Gottes in dem ganzen Gange des Hegel'ſchen Syſtems, ſondern er ſelbſt ſpricht ſie auch oft genug aus. Ich will wenigſtens Eine Stelle und zwar nicht aus gedruckten Vorleſungen, welche durch die Bearbeitung der Schüler hindurchgegangen ſind, ſondern aus der Logik ſelber anführen, wo es z. B. III. (S. W.) S. 42 heißt: „Inſofern Leben, Ich, endlicher Geiſt, wohl auch nur beſtimmte Begriffe ſind, ſo iſt ihre abſolute Auflöſung in demjenigen Allgemeinen, welches als wahrhaft abſoluter Begriff, als Idee des *unendlichen Geiſtes* zu faſſen iſt, deſſen Geſetztſein die unendliche, durchſichtige Realität iſt, worin er ſeine *Schöpfung* und in ihr ſich ſelbſt anſchaut."

Laſſen Sie, bevor ich, secundum ordinem, auf den Widerſpruch komme, den Sie mir vorwerfen, daß die Vernunft als ſolche ein unperſönliches Abſtractum ſein und doch ſich ſetzen ſolle, noch kurz meine Beſtimmung der beiden andern Theile der Philoſophie berühren. Sie werden die des erſtern Theils erläutern helfen. Ich ſage alſo, daß die Idee 2, als *Natur* das *Sein* in der *Beſonderheit der materiellen* Realität ſetze. Ich habe mich bemühet, den Gegenſatz der Natur zur logiſchen Idee auszudrücken. Als Idee iſt die logiſche Idee der Natur und die Natur ihr coordinirt. Auch iſt die Natur in ſich ſelbſt vernünftig, allein ſie hat ihre Beſonderheit durch die Form ihrer materiellen Aeußerlichkeit. Die Imponderabilien, die Naturkräfte, das Leben ſelber, haben doch immer materielle Subſtrate nothwendig. Hegel hat den Gegenſatz der Natur zur logiſchen Idee durch den Platoniſchen Ausdruck der Entäußerung der Idee zum Andersſein bezeichnet. Ich wollte die Art dieſes Andersſeins mitangeben.

3. Bei dem Begriff des Geiſtes kam es mir nun darauf an, die Subjectivität deſſelben ſcharf hervorzuheben, weil ich ſehe, daß noch immerfort der Hegel'ſchen Philoſophie das Unrecht angethan wird, ihr die Nichtachtung der Individualität, der Subjectivität, der Perſönlichkeit zuzuſchreiben. Es iſt auch dies ein faules Gerede, das aber der Unverſtand und die Böswilligkeit durch unendliche Wiederholung in der Vorſtellung Hegel'ſcher Philoſophie, wie ſie dermalen im Publicum graſſirt, faſt zum Axiom erhoben haben. Hegel kennt darnach keinen perſönlichen Gott, Hegel weiß nichts von der Perſönlichkeit des Geiſtes, Hegel vernichtet in ſeinem Syſtem der unperſönlichen Vernunft die Freiheit, Hegel unterwirft Alles dem Fatalismus des Begriffs! Dieſe banalen Redensarten vernimmt man überall und ſo feſt iſt bereits der Glaube an ſie geworden, daß ſie immer ſeltener ohne den geringſten Beweis wiederholt werden. Früher citirte man doch noch irgend eine aus dem Zuſammenhang geriſſene Stelle, wenigſtens die bekannte aus der Rechtsphiloſophie, in deren erhabenen Zügen Hegel die Unbedeutendheit ſchildert, zu welcher, dem großen Gange der Weltgeſchichte gegenüber, das Thun der einzelnen Menſchen herabgeſetzt und auf ein anderes Maaß zurückgeführt wird, als ihre Eitelkeit an ſich ſelbſt anzulegen gewohnt iſt. Nunmehr aber nimmt man ſich auch dieſe Mühe nicht mehr. Hegel iſt ein Spinoziſt, ein Pantheiſt, ein Fataliſt; das iſt dieſen Gegnern einmal ausgemacht. Aus dieſem Grunde war es mir wichtig, in die Definition des Geiſtes den Ausdruck der Subjectivität recht nachdrücklich aufzunehmen und ſo habe ich denn, wie Sie richtig anführen, geſagt: „die Idee als Geiſt ſetze das Sein als das Denkende und das Denken als das Fürſichſeiende in die Einzelheit der ſich frei wiſſenden Subjectivität." Ich hoffte, in dieſe Definition alle diejenigen Beſtimmungen eingereihet zu haben, welche den Geiſt qualitativ vom Begriff der Vernunft und der Natur unterſcheiden, denn die Beſtimmungen der reinen Vernunft werden allerdings als gedachte nur von dem Geiſt gedacht, aber, als Beſtimmungen des abſtracten Denkens, ſind ſie

auch wieder gegen ihr Gedachtwerden gleichgültig. Die Beſtimmungen der Natur aber ſind nicht für ſich, was ſie ſind. Die Vernunft iſt ihnen als ihr Archäus immanent, aber die Natur weiß nichts von derſelben. Daher kommt, nach meiner Meinung, dem Sein der Vernunft als ſolcher die Exiſtenz im Purismus des Denkens, dem Sein der Natur aber die Exiſtenz im Purismus des Seins zu, ohne daß für die Vernunft vom Denken das Sein, ohne daß für die Natur vom Sein das Denken ausgeſchloſſen wäre. Der Geiſt aber iſt, indem der ſeiende, auch der denkende, indem der denkende, der in dieſer ſeiner Thätigkeit auch bei ſich ſeiende, ſich in ſeinem Sein offenbare. Subject, Henade, im logiſchen Sinn iſt auch die Vernunft; Subject als ſich in ſich ſelbſt zu ſeinen Unterſchieden beſtimmendes Daſein iſt auch das natürliche Individuum; aber Subject als ſich in ſeinem Sein wiſſendes und durch dies Wiſſen ſich innerlich in der Gewalt habendes, ſich von ſeinen Unterſchieden ideell unterſcheidendes, ein ſolches Subject iſt nur der Geiſt.

Der Geiſt erſt iſt daher die Urſache der Exiſtenz der Natur, der Grund der Exiſtenz der Vernunft. Sie werden die Nothwendigkeit anerkennen, daß in einer anfänglichen Definition die Beſtimmungen ganz allgemein gehalten werden müſſen, um alles Mannigfaltige darunter ſubſumiren zu können, was zu ihrem Reſſort gehört. Die Definition des Geiſtes muß daher zunächſt auch ſo allgemein ſein, daß ſowohl der menſchliche, als auch der göttliche Geiſt in derſelben begriffen ſind. Dies leiſtet die obige Definition. Daß in der weitern Entwickelung die Einzelheit im göttlichen Geiſt ſich als Einheit beſtimmt, das, glaube ich, kann ihr nicht als ein Mangel gerechnet werden und dieſen Umſtand urgiren Sie auch nicht. Nach Ihrer Auffaſſung der Hegel'ſchen Philoſophie bringt die unperſönliche Vernunft die ebenfalls unperſönliche Natur hervor und aus dieſer geht — unbegreiflich wie — der Geiſt hervor, der dann — ſehr begreiflich — nur der empiriſche, anthropologiſche ſein ſoll. Ich will nicht leugnen, daß in der abſtracten Definition Hegel's vom Geiſt, als der Idee, die aus der Natur als ihrem Andersſeins zu ſich ſelbſt zurückkehre, der Schein entſtehen kann, als ſei es ihm, quovis modo, eben nur um die logiſche Idee zu thun. Allein ſelbſt in dieſer Definition liegt immer noch der Begriff der Freiheit und ein Philoſoph, der ein ganzes Syſtem aufgeſtellt hat, darf denn doch wohl Anſpruch darauf machen, daß man ihn nach dem Zuſammenhang der Totalität beurtheilt. Die Rückkehr des Geiſtes aus der Natur in ſich iſt aber nicht nur ein Act des endlichen, des erſcheinenden Geiſtes, ſondern ſie iſt auch ein ewiger Act des göttlichen Geiſtes, der die Natur erſchafft, denn nur ſofern er im Schaffen auch der mit ſich identiſche bleibt, nur ſofern er, wie Hegel es ausdrückt, als der ewig in ſich zurückkehrende auch der ewig in ſich zurückgekehrte iſt, nur inſofern iſt er frei, unterſcheidet er ſich von der erſchaffenen Natur und geht er nicht in ihr auf. Nach Hegel bringt der göttliche Geiſt die Natur hervor und durch ihre Vermittelung den erſcheinenden Geiſt. Ohne die Natur, alſo auch ohne die Geſchichte, würde Gott nur der einſame Logos ſein, der nur in ſeinem ideellen Reflex ſich reell wäre, indeſſen er gerade durch die Entäußerung zur Natur ſich ſeine reelle Anſchauung gibt und als ſie ſetzend ſchon von vorn herein über ſie erhaben iſt. Ich habe vorhin geſagt, daß man einem Syſtem die Gerechtigkeit angedeihen laſſen muß, es nach ſeiner Totalität zu beurtheilen. Ich will aber, da es mit dem Unglauben an die Verſicherungen Hegel'ſcher Schüler ſo weit gekommen iſt, aus Hegel einige Stellen herſetzen, die Ihnen beweiſen werden, daß Hegel ſowohl in ſeiner Jugend als in ſeinem Alter von dem Geiſt immer denſelben Begriff gehabt hat und daß ſeine Philoſophie immer Geiſtphiloſophie, nicht abſtracter Rationalismus geweſen. In der Abhandlung über das Naturrecht, im philoſophiſchen Journal, das er mit Schelling herausgab, 1802, II., 2, S. 88 ſagte er:

„Deßwegen, wenn das Abſolute das iſt, daß es ſich ſelbſt anſchaut, und zwar als ſich ſelbſt, und jene abſolute Anſchauung und dieſes Selbſterkennen, jene unendliche Expanſion und dieſes unendliche Zurücknehmen derſelben in ſich ſelbſt, ſchlechthin Eins iſt, ſo iſt, wenn beides als Attribute reell ſind, der Geiſt höher als die Natur; denn wenn dieſe das abſolute Selbſtanſchauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittlung und Entfaltung iſt, ſo iſt der Geiſt, der das Anſchauen ſeiner als ſeiner ſelbſt oder das abſolute Erkennen iſt, in dem Zurücknehmen des Univerſums in ſich ſelbſt, ſowohl die auseinandergeworfene Totalität dieſer Vielheit, über welche er übergreift, als auch die abſolute Idealität derſelben, in der er dies Außereinander vernichtet, und in ſich als den unvermittelten Einheitspunct des unendlichen Begriffs reflectirt."

Und am Abend ſeines Lebens, als er ſchon gegen die Identificirung ſeiner Philoſophie mit dem Spinozismus und gegen die niederträchtigſten Verdächtigungen kämpfen mußte, die ihn bald der Kirche, bald dem Staat zu denunciren verſuchten, ſagte er 1829 in einer Kritik in den Berliner Jahrbüchern (wieder abgedruckt in den vermiſchten Schriften, II., S. 167):

„Die citirte Stelle: der abſolute Geiſt iſt die Eine und allgemeine Subſtanz als geiſtige: zeigt, daß nicht die Spinoziſtiſche Subſtanz, als welcher die Beſtimmung von Perſönlichkeit, von Geiſtigkeit mangelt, das Centrum der Lehre iſt, ſie ſpricht aus, was alle chriſtliche Theologie ausſpricht, daß Gott das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, die abſolute Subſtanz iſt, aber das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, das Geiſt iſt, — der Geiſt, der abſolut ſelbſtſtändig iſt. — Gott iſt als ſolcher ſchlechthin das Subject, und es iſt durgängige Behauptung der Lehre, eben in den unzähligen Stellen wie in der angeführten, daß die abſolute Beſtimmung Gottes nicht die der Subſtanz, ſondern des Subjects, des Geiſtes iſt. — Allerdings bleibt dem Geiſte auch die Beſtimmung der Subſtantialität; hat der Verfaſſer Gott als Geiſt im Sinne, ſo, daß er nicht ſubſtantiell wäre, oder weiß er von einer Theologie, in welcher Gott wäre, ohne an und für ſich zu beſtehen, abſolut ſelbſtſtändig zu ſein? — Aus Encyklopädie §. 384 führt der Verfaſſer S. 186 (nämlich der von Hegel recenſirten Schrift) den Anfang einer Anmerkung an: „Das Abſolute iſt der Geiſt; dies iſt die höchſte Definition des Abſoluten." Dieſe Stelle findet ſich in dem Abſchnitt, der überſchrieben iſt: „Begriff des Geiſtes", zu Anfang der Philoſophie des Geiſtes, in welcher zuerſt der endliche Geiſt in zwei Abtheilungen und in der dritten der abſolute Geiſt abgehandelt iſt. Hiemit ſelbſt iſt der bloße Begriff von ſeiner Realiſation und von ſeiner Idee unterſchieden. — Was ſagt nun der Verfaſſer zu jener Anmerkung? Er verbindet jene Stelle vom Begriffe des Geiſtes unmittelbar mit der Lehre vom abſoluten Geiſte (— er unterſcheidet hiemit das unbeſtimmte Abſolute und den abſoluten Geiſt gleichfalls nicht von einander) und ſagt dann: „Jene Definition iſt aber gewaltig ungenügend, dem menſchlichen Geiſte paſſiren mancherlei nicht abſolute Dinge!“ — Gewiß! wie z. B. hier dem Verfaſſer.“

Da ſteht nun Hegel's Confeſſion ganz klar mit dürren Worten. Man hätte aber ſeit zwanzig Jahren dieſe Stelle alle Tage können von Neuem drucken laſſen und Hegel's Gegner wie die Radicalen ſeiner Anhänger würden es alle Tage doch beſſer, als er ſelber, gewußt haben, daß in ſeiner Philoſophie für einen perſönlichen Gott kein Raum und Boden zu finden ſei. Hätten ſie zugeben müſſen, daß nach Hegel die Majeſtät des ewigen und ewig ſeiner ſelbſt bewußten Gottes keineswegs mit ihrem Hochmuth, ihrem Wahnſinn zuſammenfalle, wo wäre denn da bei jenen ihr Ruhm, klüger, religiöſer, theiſtiſcher, chriſtlicher, wo wäre bei dieſen ihr Ruhm, conſequenter, ſpeculativer, freier, origineller zu ſein, geblieben? Jene wußten ſich mit der monotonen Wiederholung des Feldgeſchrei's: es exiſtirt ein Gott!, dieſe mit der eben ſo monotonen des Schlachtruf's: nieder mit dem perſönlichen Gott! das Anſehen großer Philoſophen ohne großen Aufwand von Arbeit zu verſchaffen, jene bei dem Alter und der Reaction, dieſe bei der Jugend und der Revolution.

Wenn ich nun bei meiner abſtracten Definition des Inhaltes der Philoſophie für die Vernunft die Allgemeinheit, für die Natur die Beſonderheit, für den Geiſt die Einzelheit hervorgehoben habe, ſo habe ich damit allerdings die Einheit dieſer Unterſchiede noch genauer als Hegel angeben wollen. Ich habe, dem Geiſt ſeiner Methode gemäß, auch hier die Momente des Begriffs geltend machen wollen und ich berufe mich für die glücklichen Folgen dieſes Verfahrens auf den Schluß des erſten Theils meines Syſtems S. 152, wo ich davon handle, daß das Syſtem ſich weſentlich als ein Schluß von Schlüſſen entwickle.

Doch eben, indem ich an dieſen Schluß mich erinnere, fühle ich mich faſt entmuthigt, meine Vertheidigung gegen Sie fortzuführen. Mir natürlich ſcheint, was ich dort geſagt habe, ſo einleuchtend, ſo jeden Mißverſtand überwindend, daß ich bedenklich werde, ob ich noch weiter den Verſuch machen ſoll, Ihre Angriffe zu widerlegen. Sie wundern ſich nämlich, wie ich die Vernunft für ein Abſtractum erklären könne, das nur als ein Prädicat des denkenden Geiſtes perſönlich ſei, und wie ich nichtsdeſtoweniger ſagen könne, daß die Vernunft als Sein ſich ſelber als Denken ſetze. Sie wundern ſich, wie ich den Begriff der Idee abſtract nennen und ihr doch alles das zuſchreiben könne, was in der Eintheilung der Philoſophie von ihr geſagt wird?

Wegen der Sprechweiſe nun, daß die Idee ſich ſelbſt beſtimme, habe ich ſchon oben mich geäußert, ich will alſo nur noch von dem Geiſt und der Vernunft, von der Perſönlichkeit und dem Abſtracten ſprechen.

Ich will mit dieſem anfangen. Abſtract iſt ein Ausdruck von relativer Bedeutung, denn abſtract iſt immer dasjenige, bei welchem von Etwas abſtrahirt wird, das mit ihm identiſch iſt oder identiſch ſein kann. Es kommt alſo auf dies Verhältniß an

Wegen dieſer Relativität aber kann eine Beſtimmung, welche in einer Hinſicht abſtract genannt wird, in einer andern concret und eine, welche in beſtimmtem Bezuge concret genannt wird, in anderm abſtract ſein. So iſt nun der Begriff der Vernunft ein Abſtractum, denn als Begriff exiſtirt ſie nur, ſofern der Geiſt als der denkende ſich in ſich zu derjenigen allgemeinen Idealität beſtimmt, welche die Nothwendigkeit der Beſtimmungen des Denkens als reinen Denkens erfordert. Wir ſprechen allerdings ſo, als ob wir zu den Kategorieen nur dadurch gelangten, daß wir ſie als Einheiten von dem gegebenen Mannigfaltigen abzögen und von ihnen als einfachen Beſtimmungen das Mannigfaltige wegließen. Allein ein tieferes Eingehen zeigt uns nur zu bald die Selſtſtändigkeit, welche dieſen Beſtimmungen einwohnt, den Zuſammenhang, den ſie durch ſich ſelbſt mit einander haben, die Nothwendigkeit, die ſie gegen unſere Denkwillkür und Denkzufälligkeit behaupten. Wir erkennen, daß wir, als denkende, nur in der Form jener Beſtimmungen nach der durch ſie ſelbſt geſetzten Beziehung denken dürfen, wenn wir anders richtig, wenn wir wahr denken wollen. Wir erkennen, daß wir unſere Vorſtellungen von Gott und Welt, von Natur und Geſchichte, nur inſofern einer Kritik unterwerfen können, als wir jene Beſtimmungen beachten. Sie ſind das dem Geiſt wie der Natur ſelbſt immanente ewige Maaß, wie Platon im Philebus den Zuſammenhang von μετρον und ος ſo unübertrefflich dargelegt hat. Wir nennen im Deutſchen ſeit Kant die Totalität jener Allgemeinheiten Vernunft, ein Name, der, ſeinem etymologiſchen Urſprung nach, für das, was er uns jetzt bedeutet, gar nicht mehr ausreichend iſt. Vernehmen iſt ein rein ſubjectiver Act der Intelligenz, während wir durch Vernunft die abſolute Nothwendigkeit ſelber ausdrücken.

Die Vernunft iſt alſo nicht das Urſprüngliche, wenn von der Exiſtenz die Rede iſt, denn das Urſprüngliche, das Vor und Nach alles Daſeins, iſt Gott als der abſolute Geiſt. Aber Gott iſt natura sua denkend. Sein Sein iſt unmittelbar denkendes. Denken wir uns nun Gott, wie er ohne Natur und ohne eine Geiſterwelt exiſtiren würde, ſo würde er, da er erſt durch das Weltſchaffen Schöpfer u. ſ. w. wird, in ſeinem Sein doch weſentlich denkend ſein. Er würde als ſein eigener Begriff von ſeiner Realität ſich unterſcheiden und zugleich dieſe ſeine Realität für ſich als Begriff ſetzen. Er würde als das allgemeine Sein ſich doch auf ſich ſelbſt beziehen. Er würde als Subject ſein Sein und ſein Denken von ſich unterſcheiden. Er würde als die einzige Subſtanz mit ſich ſelbſt in ewiger Wechſelwirkung ſich hervorbringen und als Urſache ſeine Wirkung ſein. Er würde als das abſolute Weſen ſich in ſich ſelbſt erſcheinen, als ſein eigener Grund ſich ewig in die Exiſtenz ſetzen und in ſeinem Sein als ſein eigener Zweck unmittelbar die Fülle aller Qualitäten, den Samen der Welten, den Schooß alles Lebens beſitzen. Er würde alſo in ſeinem Begriff alle Momente der Hegel'ſchen Logik enthalten und dieſe würde alſo in ſolchem Anbetracht doch eine rationale, ſpeculative Theologie, eine Darſtellung des weltloſen Gottes ſein. Sie, der Sie Ihre ſpeculative Idee Gottes gleich mit der Vorſtellung eines Centralgeiſtes als der Einheit alles Mannigfaltigen, als der Weſenheit alles Daſeienden anfangen, werden ſchwerlich die Wahrheit dieſer Betrachtung in Abrede ſtellen können. Nun wohl, iſt dann nicht die Vernunft noch in ganz anderer Weiſe perſönlich, als nur darin, daß auch wir Menſchen uns zum Denken der Kategorieen erheben? Entdeckt ſich uns dann nicht der Tiefſinnn, daß der Logos, wie das Johanniſche Evangelium ſagt, von Anfang an bei Gott geweſen?

Aber entdeckt ſich uns dann nicht auch, daß die Vernunft gar nicht in dem ſchlechten Sinn abſtract iſt, in welchem von ihr wohl geſprochen wird und in welchem die Miſologen ihr ſogar alles Böſe nachzuſagen lieben? Entdeckt ſich uns nicht, daß dieſe einfachen, ideellen Beſtimmungen, als das Urdenken Gottes, gewaltige Mächte ſind, von deren ſtiller Geſchäftigkeit, wenn ich ſo reden darf, die Mächte der Natur und des Geiſtes ſelbſt in ihrem Proceß auch abhängen?

Ich proteſtire durchaus, wie in meinem Syſtem ausdrücklich geſchehen, gegen jede Hypoſtaſe der logiſchen Beſtimmungen, aber ich erkenne in ihnen die abſolute, die *reine Form* ſowohl der Natur als des Geiſtes. Ich habe in dem Vorwort zu meinem Syſtem geſagt, daß ich dieſe Erkenntniß für das eigentlich ſpeculative Problem halte, für dasjenige, was die Philoſophie, obwohl ſie den allgemeinen Inhalt mit allen Wiſſenſchaften theilt, doch zu einer eigenthümlichen Wiſſenſchaft macht. Das gewöhnliche Bewußtſein denkt auch in den logiſchen Beſtimmungen, ohne ſie kritiſch abzuwägen und ohne ſie in ihrer Totalität nach ihrem eigenen Zuſammenhange ſich zu entwickeln; das philoſophiſch gebildete unterſcheidet ſich aber von ihm ſowohl dadurch, daß es jene Akriſie aufhebt, als auch durch die Einſicht in den ſyſtematiſchen Charakter der Kategorieen. Sein, Weſen, Zweck, Begriff, Idee — es ſind die Inſtanzen, welche das Denken, auf welchem Standpunct der Bildung es ſich auch befinde, durchlaufen muß, — als philoſophiſches Denken aber macht es ſich die Bedeutung jener Inſtanzen *an und für ſich* klar. Gewiß liegt nun in denſelben *als ſolchen* gar nichts Perſönliches. Wenn wir von ihrer *Selbſtbeſtimmung* ſprechen, ſo wollen wir mit dieſem Ausdruck nur einerſeits ihre Unabhängigkeit von uns als individuellen Subjecten, anderſeits den ihnen ſelbſt zukommenden immanenten Zuſammenhang bezeichnen. Im Begriff der Urſache z. B. liegt ſchon der Begriff der Wirkung; im Begriff der Wirkung, daß ſie wieder Urſache ſein kann; im Begriff des Zwecks liegt ſchon der des Mittels, im Begriff des Mittels, daß es ſelbſt wieder Zweck ſein kann; im Begriff des Allgemeinen liegt ſchon der des Einzelnen; im Begriff des Einzelnen der des Allgemeinen u. ſ. w. Allein die Unperſönlichkeit der Vernunft in der Eigenkraft ihrer Begriffe ſchließt nicht aus, daß ſie nicht ein Verhältniß zur Perſönlichkeit des Geiſtes habe. Ich habe in jenem Vorwort geſagt, daß die Vernunft perſönlich nur ſei als ein Prädicat des denkenden Geiſtes. Aber der Geiſt iſt ja ſelber der *Grund* der Vernunft. Die Nothwendigkeit der logiſchen Beſtimmungen, welcher er in ſeinem Denken ſich unterwerfen muß, dieſe Nothwendigkeit, die ſich in ſich ſelbſt zu einem organiſchen Ganzen ſich aus einander erzeugender Momente ausgliedert, iſt zugleich ſeine eigene, von ihm ſelber geſetzte. *Und inſofern iſt die Vernunft allerdings perſönlich.* Sie iſt es nicht in der Geſtalt ihrer Abſtraction, allein ſie iſt es in ihrem Urſprung aus dem Geiſt. Ich habe ſie daher auch den abſtracten Geiſt, den abſtracten Grundriß deſſelben genannt. In allem Streit, der ſich unter Intelligenzen erhebt, appelliren wir zuletzt an die Vernunft, weil wir nur an ihr das letzte, ſchlechthin genügende Maaß beſitzen, weil wir ſie in der Natur und Geſchichte, in Gott ſelber vorausſetzen, weil ſie allein uns eine unbefangene Kritik möglich macht.

Es iſt ein Symptom der Schwäche und Zerriſſenheit unſerer Gegenwart, daß das Dringen auf die Exiſtenz eines perſönlichen Gottes, den pantheiſtiſchen oder atheiſtiſchen Syſtemen gegenüber, oft nicht nur zu einem bloßen Poſtulat, zu einer kahlen Phraſe geworden iſt, die ſich doch ſchon für Philoſophie hält und ein großes Verdienſt um die Wiſſenſchaft zu haben vermeint, ſondern daß ſich mit dieſer Gedankenloſigkeit oft auch die Verachtung der Vernunft verknüpft, als ob die Rationalität eine nur menſchliche, nur ſubjective, nur irrende, ohnmächtige ſei. Man hat den Mißcredit, in welchen der theologiſche und politiſche ſogenannte Rationalismus als ein todtes Verſtandesunweſen gefallen war, irrthümlich auf die Vernunft ſelber übertragen und ſich damit in die Gefahr gebracht, wiederum nur dem abſtracten d. i. von ſeiner Einheit mit der Vernunft abſtrahirenden Verſtande zu verfallen. Diejenigen, die jetzt mit ſo vielem Lärm, mit ſolch pomphafter Oſtentation als *Theiſten* ſich proclamiren, werden eheſtens gewahr werden müſſen, wie ſie dem Chriſtenthum ſich entfremden und wie ſie, um ſeiner Homouſie der göttlichen und menſchlichen Natur aus dem Wege zu gehen, wieder in den Dualismus des alten Deismus hineingerathen.

Sie beſchuldigen mich nun, mein Herr, daß ich es mit der Unterſcheidung der einzelnen Theile der Philoſophie eben ſo wenig genau nähme, als mit der begrifflichen Beſtimmung der Vernunft. Dieſe Beſchuldigung trifft mich nicht. Ich habe meine Eintheilung mit den Eintheilungen verglichen, die mir von meinen Vorgängern überliefert ſind, und bin ganz ruhig darüber. Weiſen Sie mir eine beſſere nach. Ich bin weit davon entfernt, zu behaupten, daß meine Eintheilung und die Art ihrer Beſtimmung die beſte ſei. Keineswegs. Ich hoffe, die Wiſſenſchaft wird viel beſſere, vollendetere hervorbringen. Allein für den dermaligen Standpunct der Wiſſenſchaft, den ich empiriſch überſehen kann, iſt eine einfachere Definition und Ableitung der Haupttheile der Philoſophie, als ich ſie gegeben habe, noch nicht möglich. Ich kenne wenigſtens keine. In Ihrem Buche von der Idee Gottes habe ich keine ſolche gefunden, denn Sie fangen darin gleich mit Gott als dem Einen Centralgeiſt an und laſſen dann durch ihn als Weltſeele die endliche Natur erſchaffen und durch ihn als Geiſt den creatürlichen Geiſt zu ſeiner ſchöpferiſchen Selbſtvollendung (S. 76) hervorbringen. Den Grund, mich der Ungenauigkeit zu beſchuldigen, ſcheinen Sie aber beſonders daraus zu entnehmen, daß ich auch dem Begriff der logiſchen Idee, dem Begriff der reinen Vernunft den Doppelproceß des Denkens, das ſich im Sein, des Seins, das ſich im Denken affirmirt, zuſchreibe.

Ich kann nur bedauern, daß Sie Ihren Vorwurf nicht genauer motivirt haben. Die Motivation würde Sie gezwungen haben, auf den Begriff der logiſchen Idee näher einzugehen. Sie würden dann vielleicht geſehen haben, daß der Begriff des Denkens den des Seins involvirt, daß aber auch der Begriff des Seins wiederum den des Denkens ſich vorausſetzt, weil eben der Begriff der Idee an ſich der Begriff der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität iſt. So nachdrücklich als möglich habe ich in meinem Syſtem betont, daß der Begriff der Idee als logiſcher eben nur erſt der Begriff der Idee iſt, deſſen Realität als ſolche daher auch eine nur erſt ideelle iſt. Sein, Weſen, Zweck, Begriff, Idee, werden ja in der Dialektik nur als logiſche Exiſtenzen betrachtet, woraus aber nicht folgt, daß nicht die Natur der Idee ſich auch innerhalb ihres eigenen Begriffs darſtelle, alſo nicht blos die abſtracte Einheit von Denken und Sein, ſondern eben ſo ſehr der Unterſchied des Denkens vom Sein und die concrete Einheit beider mit einander. Wären Sie, mein Herr, auf dieſe unvermeidliche Nothwendigkeit eingegangen, ſo wäre vielleicht der mir gemachte Vorwurf ganz weggefallen. Noch weniger aber würden Sie ſich dann bewogen gefunden haben, von mir zu ſagen, daß in ſolchen in meinem Werk „nicht ſeltenen Ungenauigkeiten“ die Hegel'ſche Dialektik zu einem „wahren Spiel mit Begriffen“ geworden ſei.

Spiel mit Begriffen! Wie bald iſt dieſer Vorwurf gemacht! Ich ſoll mit Begriffen ſpielen, weil ich zeige, wie ein Begriff als Einheit ſeine Unterſchiede ſetzt und als von ihm geſetzte auch in ſich wieder zurücknimmt. Wenn ich das nun nicht gethan hätte, hätten Sie dann nicht umgekehrt über Mangel an Ableitung der Unterſchiede, über Mangel an Dialektik klagen können? Hätten Sie nicht den Platon gegen mich aufrufen können, der vom Philoſophen verlangt, das Eine im Vielen und das Viele im Einen zu ſchauen? Der Begriff der Idee enthält einmal ſowohl den Begriff des Denkens als den Begriff des Seins. Beide Begriffe ſind von einander unterſchieden, aber in ihrem Unterſchied ſind ſie auch wieder identiſch. Ohne dieſe ſich in ſich von ſich unterſcheidende Identität würde die Idee nicht Idee ſein und würden höhere Beſtimmungen derſelben, z. B. Wollen, Schaffen, eine Unmöglichkeit bleiben. Und es ſoll ein Spielen mit Begriffen ſein, dieſen Proceß der Idee ſo einfach und energiſch als möglich zu beſchreiben?

Nein, mein Herr, das iſt nicht denkbar. Ich erſchrecke, zu den Leuten gezählt werden zu können, die mit Begriffen ſpielen. Ich glaubte auch, mir bisher den Ruf erhalten zu haben, an einem bloßen ſpinnwebigen Dialektiſiren kein Gefallen zu finden. Ich glaubte, daß man mich zu den Philoſophen rechnete, die nichts leidenſchaftlicher haſſen, als die Sophiſtik; zu den Philoſophen, die ſich immer als Freunde des gediegenen, realen Wiſſens gezeigt haben; genug, ich glaubte, des Irrthums, nicht aber des Spiels geziehen werden zu können. Ich hoffte, daß gerade mein Syſtem den entſchloſſenſten Ernſt zeigen werde, allem dialektiſchen Spiel mich fern zu halten. Einzelne Trichotomieen der Ausführung — ja, die gebe ich gern Preis! Im Detail der Beſtimmungen kann man läßlicher ſein, wenn man nur in den Hauptſachen deſto gewiſſenhafter iſt. Ueber dieſen Punct habe ich mich ſchon einmal in meiner Anwort an Dr. Erner des Weitern ausgeſprochen.

Nun aber, geſtehe ich, mich außerordentlich gewundert zu haben, daß Sie ſo gar keine Verwunderung über die Reform blicken laſſen, die ich mit der Hegel'ſchen Logik vorgenommen habe. Sie geben meine Eintheilung an, ſtimmen mir zu, den Zweckbegriff den übrigen Kategorieen angeſchloſſen zu haben, tadeln mich jedoch, die Ontologie zu einem beſondern Theil der Metaphyſik und die Teleologie nicht zu einem integrirenden Theil der Aetologie gemacht zu haben, behaupten, daß meine Darſtellung noch Mängel genug zeige und daß ich „im Ganzen“ Hegel gefolgt ſei.

Wenn ein Schriftſteller Jahre hindurch thätig iſt, ſo kann er nicht verlangen, daß Andere, die eines ſeiner Bücher leſen, auch noch mit anderweiten Producten des Autors bekannt ſeien. Für dieſen ſelbſt entſtehen hieraus jedoch Uebelſtände. Ein wiſſenſchaftliches Werk ſoll allerdings auch ſich in ſich ſelbſt abſchließen; jedoch kann es dies nicht in der Weiſe, wie ein künſtleriſches. Das wiſſenſchaftliche Werk wird berechtigt ſein, auf andere Werke über ſich hinauszuweiſen, in denen Vorausſetzungen, die es machen muß, bereits ihre Erledigung gefunden haben. So habe denn auch ich am Schluß meines Syſtems ſolche Nachweiſungen gegeben, allein es verſteht ſich nur zu ſehr von ſelbſt, daß ich nicht habe erwarten dürfen, von meinen Recenſenten Rückſicht darauf genommen zu ſehen. Was nun die Logik betrifft, ſo habe ich die Reform, die ich mit ihr vorgenommen, durch meine Schrift über die „Modificationen der Logik“ vorbereitet, in der ich aus dem Begriff des Denkens die verſchiedenen Standpuncte abzuleiten verſucht habe, aus denen heraus die Logik bearbeitet werden kann und, wie ich durch literariſchen Nachweis darzuthun ſtrebte, auch wirklich bearbeitet iſt. Dort habe ich auch der Hegel'ſchen Logik ihre Stelle anzuweiſen und die Fehler, die ihr noch anhaften, anzudeuten unternommen; und eben ſo habe ich in den Erläuterungen zum Syſtem angegeben, wie ich bei der Bearbeitung der Hegel'ſchen Propädeutik zuerſt durch ihn ſelbſt auf die

Veränderung geleitet bin, die mir für ſeine Philoſophie nothwendig ſcheint. Ich habe mit dieſer Angabe diejenigen Hegelianer vorzüglich im Auge gehabt, die immer erſt der Auctorität Hegel's bedürfen, bevor ſie ein Intereſſe an Etwas nehmen.

Dem Hegel alſo, wie er bisher als der kanoniſche gegolten, bin ich in der Logik nicht gefolgt, ſondern „im Ganzen“ dem apokryphiſchen, nämlich darin, daß ich die Lehre vom ſubjectiven Begriff zur Mitte der logiſchen Idee überhaupt gemacht habe.

Hegel theilte zuletzt die Logik ein in die Lehre vom Sein, vom Weſen und vom Begriff. Ich theile ſie, einem frühern Verſuch von ihm folgend, ein in die Lehre vom Sein, vom Begriff und von der Idee.

Dies iſt eine ſehr wichtige Veränderung. Ich müßte natürlich meine im Syſtem ſelbſt gegebene Darſtellung hier wiederholen, wollte ich die Nothwendigkeit derſelben hier darlegen. Ich kann mich nur auf eine erotetiſche Auseinanderſetzung in ſoweit beſchränken, als ich Ihren ſpeciellen Einwürfen zu begegnen wünſchen muß. Das aber darf ich mit Bewußtſein ausſprechen, daß ich die Lehre von der Idee auf einen ganz neuen Standpunct erhoben habe, deſſen Wahrheit und Fruchtbarkeit ſich allmälig in der Wiſſenſchaft geltend machen wird. Ich kenne die philoſophiſche Literatur hinlänglich, um zu wiſſen, daß eine ſolche Entwicklung des Begriffs der Idee als Princip, Methode und Syſtem bisher gefehlt hat und daß namentlich durch meine Behandlung des Begriffs der Negativität und des Begriffs des Chaos und des Localſyſtems, der Oscillation und der Compenſation, der Einzigkeit und der Centraliſation, ſehr viele Schwierigkeiten für die Auffaſſung ſowohl der Idee als der Erſcheinung gehoben ſind. Ich glaube, daß ich die wahrhaft ſpeculativen Elemente, die ſich in der Myſtik, namentlich in der Böhme'ſchen und Baader'ſchen finden, hier zur logiſchen Präciſion, zur rationellen Klarheit durchgearbeitet habe. Je mehr ich aber von der Wichtigkeit dieſer neuen Geſtalt der Ideenlehre durchdrungen bin, um ſo mehr bekenne ich, durch Ihr gänzliches Stillſchweigen über dieſelbe betroffen zu ſein.

Hegel hat die Wiſſenſchaft des Begriffs der reinen Vernunft Logik genannt. Da er nun aber, nach Kant's Vorgang, die

Metaphyſik in die Logik auflöſte, ſo entſtanden aus dieſem Sprachgebrauch mancherlei Inconvenienzen. Man ſtellte ſich vor, daß Hegel, weil nur eine Logik, keine Metaphyſik, oder, weil eine metaphyſiſche Logik, keine rechte Logik mehr habe. Um dieſer Unbeſtimmtheit entgegenzutreten, habe ich die ganze Gruppe der reinen Vernunftwiſſenſchaften nach dem Vorgang des Griechen Dialektik genannt. Platon vorzüglich hat dieſe Ausdrucksweiſe begründet und im Publicum, im Zeitungsſtyl, pflegt man auch ganz ähnlich von der Hegel'ſchen Dialektik zu ſprechen. Auch hier iſt übrigens, wie ich kaum zu erinnern brauche, Kant es geweſen, der den Namen der Dialektik wieder zu ſolchen Ehren hervorgehoben hat. Schleiermacher ſtimmt hierin mit Kant und Hegel überein. Seine Dialektik iſt ſowohl Metaphyſik als Logik, jenes im transcendentalen, dies im formalen Theil.

Innerhalb der Dialektik nun unterſcheide ich die Metaphyſik, Logik und Ideologie. Mein Grund iſt der Begriff der Idee. Die Idee iſt die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Ihr Begriff muß alſo, um ſich in ſeiner Totalität zu ſetzen, den Begriff des Begriffs und der Realität in ihrem Unterſchied entwickeln. Es kann aber nicht der Begriff des Begriffs den Anfang machen, weil derſelbe ſich den Begriff des Seins als ſeine Grundlage voranſchickt, während er ſelber deſſen tieferen, ideellen Grund ausmacht. Das Denken ſetzt ſich, indem es ſich ſelbſt erfaßt, unmittelbar als Sein. Der Begriff des Seins, mit welchem angefangen wird, iſt von dieſer Seite Reſultat. Er iſt vermittelt durch die totale Abſtraction, welche in die Reflexion auf ſich umſchlägt und dann zunächſt keinen andern Inhalt hat, als die einfache Identität des Seins. Das Carteſianiſche Cogito, ergo sum, die Kantiſche ſynthetiſche Apperception des Ich bin, das Fichte'ſche Subject-Object, die Herbart'ſche abſolute Poſition, die Schelling'ſche Vernunft, außer der nichts und in welcher Alles iſt (Zeitſchrift für ſpecul. Phyſik, 1801, II., 2, S. 2), alle dieſe Anfänge des Philoſophirens enthalten unter verſchiedenen Formen dieſelbe Wendung. Das abſtracte Denken, wie es auch erſcheine, kann das Sein nicht von ſich ausſtoßen. Sie ſelber, mein Herr, kommen auch darauf zurück. In Ihrer ſpeculativen Idee Gottes fangen Sie mit der Thatſache unſeres Bewußtſeins an, daß wir darin eine Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden finden. Dieſe Gegenſtände ſind nur ein Plural für den Singular Object und Sie reduciren nun dieſe Mannigfaltigkeit auf die Einheit. Dieſe Einheit iſt noch gar nichts anders, als die einfache Identität des Seins überhaupt. Sie nehmen mit ihr nun freilich ſogleich einen theologiſchen Gang, indem Sie ſagen, daß dieſe Einheit das göttliche Weſen ſei u. ſ. w.

Hegel hat ſeine Logik nach dem Unterſchied der Abſtraction, der Reflexion und Speculation eingetheilt. Ich habe in ſeinem Leben ausführlich die Geſchichte erzählt, welche bei ihm die Geſtaltung ſeiner Logik biographiſch durchlaufen hat. Bei einem ſo großen, epochemachenden Werk, als die Hegel'ſche Logik, iſt der Einblick in ſeine Geneſis gewiß ſehr intereſſant. Ich erlaube mir, darauf zu verweiſen und erwähne nur, daß Hegel urſprünglich mit einer Monadologie und mit dem Begriff der Subjectivität ſchloß und daß ſein Ausgang von der Kantiſchen Vernunftkritik bei ihm ſtets ſichtbar blieb, ſofern er die analytiſche Logik Kant's als die Lehre von den Kategorieen in ſeiner objectiven Logik (Sein und Weſen), und die Dialektik Kant's in ſeiner ſubjectiven Logik (Begriff und Idee) wiederholte. Dieſe Dichotomie iſt bei mir gänzlich verſchwunden, indem der in der Einheit der Idee aufgehobene Unterſchied des Seins vom Denken klar herausgetreten iſt. Mit dieſer einfachen Unterſcheidung glaube ich zugleich der Geſchichte der Wiſſenſchaft treu geblieben zu ſein, in welcher die ontologiſchen Beſtimmungen den ſubjectiv logiſchen und beide dem Begriff der Idee vorangehen. Zwiſchen den Kategorieen der Jonier, Pythagoräer, Eleaten und zwiſchen der Platoniſch-Ariſtoteliſchen Ideenlehre ſteht der logiſche Formalismus der Sophiſten und der Sokratiſchen Eriſtiker in der Mitte. Und ähnlich anderwärts, worauf hier einzugehen nicht des Orts. Der Begriff des Zwecks und der Idee als der ſchwerſte, als der totale, wird in einer philoſophiſchen Epoche immer zuletzt zur Ausbildung gelangen.

Wenn ich nun die Lehre vom Sein Metaphyſik überhaupt nenne, ſo handle ich auch hier in Uebereinſtimmung mit der Geſchichte. Daß ich den Ausdruck Ontologie nur für den Begriff des Seins an ſich gebrauche, iſt eine Beſchränkung, welche glücklicherweiſe dadurch möglich wird, daß auch für die weitern Beſtimmungen des Seins als Weſen und Zweck beſondere Benennungen gegeben werden können. Sie nennen es „ungeſchickt“, daß ich die Metaphyſik überhaupt als die Lehre vom Sein und innerhalb ihrer die Lehre vom Sein sensu strictiori wiederum beſonders als die Ontologie bezeichne. Dieſer Tadel ſcheint mir kleinlich und unbegründet. In der Periode der Philoſophie nicht blos, welche der unſrigen voranging, ſondern auch in dieſer ſelbſt noch wurde bekanntlich die Metaphyſik in vier Theile getheilt, von welchen die Ontologie als der abſtracte der Kosmologie, Pneumatologie und Theologie als den concreten gegenüber ſtand. Daß dieſe drei Theile, zumal in der Art, wie ſie gewöhnlich behandelt wurden, aus der Metaphyſik herausmüſſen, daß der Hauptfehler der Hegel'ſchen Ideenlehre in einer inconſequenten Conceſſion an dieſe Manier beſteht, das habe ich oft ſchon, zuletzt 1846 in Noack's Jahrbüchern für ſpeculative Philoſophie Hft. IV., in einer Abhandlung über die Metaphyſik in Deutſchland ſeit 1831 auseinandergeſetzt. Es bleibt die Ontologie als das eigentlich metaphyſiſche Element. Daß aber in demſelben die beſondern Beſtimmungen auch durch beſondere Ausdrücke charakteriſirt werden, das ſcheint mir, nach meinem Urtheil und Geſchmack, eher von Geſchick als von Ungeſchick zu zeugen. Der Name Metaphyſik iſt freilich zu einem ſo unbeſtimmten geworden, daß man ihn auf das Willkürlichſte verwendet hat. Sie verſtehen, wie aus dem Schluß Ihrer Kritik erhellt, die ſpeculative Theologie darunter. Um ſo mehr habe ich dieſer Unbeſtimmtheit keinen Vorſchub leiſten wollen. Wie leicht hätte ich nicht, was ich Ideologie nenne, auch Metaphyſik heißen können, denn die Realität iſt ja ein weſentliches Moment der Idee, allein ich wollte dem urſprünglichen Sinn des Wortes näher bleiben.

Wenn ich nun aber einmal die ganze Lehre vom abſtracten Begriff des Seins Metaphyſik nenne, ſo verſteht es ſich doch von ſelbſt, daß alle Beſtimmungen des Seins an ſich, des unmittelbaren Beſtimmtſeins, in die tieferen Beſtimmungen des Seins als Weſen und Zweck übergehen. Sie ſagen, die Qualität ſei ſchon eine Beſtimmung des Weſens und ich hätte ihren Begriff daher nicht unter den Begriff des Seins ſubſumiren dürfen. Gewiß kommt der Begriff der Qualität auch dem des Weſens zu. Ein beſtimmtes Weſen iſt ein auch qualitativ beſtimmtes. Der Unterſchied aber zwiſchen dem bloßen Begriff des Seins und dem des Weſens iſt, daß die Qualität als ſeiende die unmittelbare, als Moment des Weſens die von dieſem als ihrem Grunde geſetzte Beſtimmtheit iſt. Die Unterſcheidung des Seins vom Weſen iſt in dieſem Sinn auch ſchon habituell geworden, nicht blos bei Hegelianern, ſondern auch bei Fichte d. j., Weiße, Ulrici, Helfferich u. A.

Endlich tadeln Sie, daß ich die Teleologie von der Aetiologie abſondere, da dieſelbe doch nur ein Theil der Aetiologie und der Zweck nur die höchſte Form des Grundes und der Urſache, Endurſache, Entelechie ſei. In der Definition des Zwecks habe auch ich die Cauſalität nicht verleugnet; ich nenne ihn „die als Begriff wirkende Urſache“. Allein zwiſchen dem Standpunct der ſubſtantialen Cauſalität und dem der Finalcauſalität iſt durch die Idealität des Zweckbegriffs ein qualitativer Unterſchied und dieſer gibt wohl das Recht zu einer ſolchen Abſonderung. In der Geſchichte der Philoſophie ſehen wir daher auch die Teleologie als eine eigenthümliche Disciplin fleißig ausgebildet, ſo wie wir auch den Subſtantialitäts- und Cauſalitätsphiloſophieen gegenüber die Finalitätsphiloſophieen mit aller Schärfe als höhere Folge, und relativ als Oppoſition auftretend erblicken.

Ich glaube daher, daß Sie auch dieſen Tadel aufgeben können und komme nunmehr nur darauf noch zurück, daß die Bezeichnung der Metaphyſik als der Wiſſenſchaft des abſtracten Seins der urſprünglichen Bildung derſelben gemäß ſei. Ariſtoteles als der Begründer der von der Logik iſolirten Metaphyſik unterſcheidet nach der οὐσια das ὑποκειμενον, das ὅθεν ἡ ἀρχη της κινησεως und das ἀγαθον als ἀρχη πασης γενεσεως d. h. das unmittelbare, qualitativ und quantitativ beſtimmte Sein; die Cauſalität als Formbeſtimmung: und den Zweckbegriff; die bekannte causa materialis, formalis und finalis, die Schelling ſeiner poſitiven Philoſophie als die causa ex qua, per quam und ad quam noch wieder zu Grunde gelegt hat. Nur wenn man die Metaphyſik in ſolcher Einheit des Seins erfaßt, kann auch die Logik zur Deutlichkeit hindurchdringen. Dem Ausdruck Aetiologie der ganzen Lehre vom Weſen zu vindiciren, weil dieſelbe im

Begriff der Cauſalität culminirt, das iſt übrigens erſt mein Vorſchlag. Daß derjenige Theil der Dialektik, den ich Ideologie nenne, ſehr wohl auch als Metaphyſik gelten könne, habe ich ſchon geſagt. Dennoch beſtehe ich darauf, daß die Begriffe des Lebens, des Erkennens und Wollens, ſo wie Hegel ſie als Momente des Begriffs der Idee ausgeführt hat, hier wegfallen müſſen. Sie ſind, nach meiner Meinung, hier eben ſo wohl ein Vorgreifen in concretere Gebiete, als die Art und Weiſe, wie er in der Darſtellung des objectiven Begriffe den mechaniſchen und chemiſchen Proceß beſchrieben hat. Daß der Begriff der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode nicht in den Begriff des Guten, ſondern nur, wie ich zeige, in den Begriff der genetiſchen, der ſpeculativen Methode übergehen kann, das denke ich, klar genug auseinandergeſetzt zu haben.

Statt auf dieſe folgenreichen Veränderungen in der Ideenlehre als der Lehre von der Idee, wie ſie Princip, Methode und Syſtem iſt, ſich einzulaſſen, berufen Sie ſich auf den Mangel an Raum, der Sie zur Beſchränkung zwinge, was ich, aufrichtig geſagt, bei einer Zeitſchrift, die man ganz allein in zwangloſen Heften heraus gibt, nicht einſehen kann. Es hängt hier ja von Ihnen ab, wie viel Raum Sie ſich nehmen wollen. Sie wollen nur einen Hauptpunct hervorheben. Dieſer Hauptpunct hätte eben meine durchgreifende Reform der ganzen Hegel'ſchen Logik ſein müſſen. Statt deſſen werfen auch Sie ſich auf die tauſendmal da geweſene Analyſe des Anfangs der Hegel'ſchen Logik, auf eine Kritik der Begriffe des reinen Seins, des Nichts und des Werdens. Sie nennen das Sein das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie, während dies der Begriff des Geiſtes iſt und das Sein nur den erſten Begriff des ſyſtematiſchen Ganzen ausmacht.

Ich bekenne, daß ich eigentlich gegen das Raiſonnement über Sein, Nichts und Werden ſehr gleichgültig geworden bin. Man hat ſo viel Unfug damit getrieben und ſich ſo oft ſelbſt und Andere damit betrogen, durch einige ſarkaſtiſche Bemerkungen über das Seinnichts ſich ſchon der ganzen Hegel'ſchen Philoſophie erledigt zu haben, daß ich es müde bin, dieſe Materie zu beſprechen, zumal man, was die Alten dafür gethan haben (τὸ ὂν οὐδὲν μᾶλλον τὸν μὴ ὄντος) gewöhnlich gänzlich ignorirt. Hegel hat ſich in einer Recenſion gegen ihn gerichteter Schriften und in der zweiten Ausgabe ſeiner Logik alle erdenkliche Mühe gegeben, die in dieſer Beziehung vorhandenen Schiefheiten der Vorſtellung, Irrungen, Mißverſtändniſſe, Falſchheiten, nach den vorzüglichſten Wendungen hin durchzugehen: er hat an letzterem Orte aufgefordert, doch eine andere Definition des abſtracten Seins, des abſtracten Nichts, zu geben. Umſonſt! Jene Auseinanderſetzungen hat man bei Seite liegen gelaſſen, dieſer Aufforderung iſt man nicht nachgekommen. Hegel hat ſowohl das Identiſche (die Beſtimmungsloſigkeit als die einzig übrige Beſtimmtheit) wie den Unterſchied (das Setzen und das Geſetztſein der Prädicatloſigkeit als Prädicat) der Begriffe Sein und Nichts auseinandergelegt: er hat nachgewieſen, daß, wie man ſich auch ſtellen möge, der Begriff des Werdens ohne jene beiden Begriffe nicht gedacht werden könne u. ſ. w. u. ſ. w. Sie tadeln mich, daß ich ſage, das abſtracte Sein ſei dasjenige, bei welchem von jeder Beſtimmtheit „abſtrahirt werde“. Ich hätte Ihnen zufolge ſagen müſſen, daß von jeder beſondern Beſtimmtheit abſtrahirt werde, denn die Beſtimmtheit des Seins bleibe ja dem Begriff des Seins. Ich finde dieſen Tadel ungerecht, denn ich halte dieſe Beſtimmtheit feſt und S. 14 ſage ich ausdrücklich:

„Unter Sein, deſſen Beſtimmtheit die Prädicatloſigkeit, darf daher noch nicht das Abſolute nach ſeiner Vollendung verſtanden werden. Wohl aber iſt das Sein auch eine, und zwar die unvollkommenſte, anfänglichſte Beſtimmung des Abſoluten. Sein iſt die Beſtimmung, die jedem Sein, alſo auch dem abſoluten, inhärirt. Was jedoch das Abſolute ſei, das iſt mit der Tautologie: das Sein iſt das Sein, noch nicht geſagt“.

Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft in der Abhandlung über die Amphibolie der Reflerionsbegriffe vier verſchiedene Beſtimmungen des Begriffs des Nichts angegeben, deren erſte auf das Ens rationis, auf den leeren Begriff ohne Gegenſtand, geht und von ihm ſo definirt wird:

„Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem iſt der, ſo Alles aufhebt, die Keines entgegengeſetzt, und ſo iſt der Gegenſtand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anſchauung correſpondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenſtand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gerechnet werden können u. ſ. w.“

Die Rückſicht hierauf hat mich bewogen, S. 15 zu erinnern: „Weder das reine Sein, noch das reine Nichts können als ſolche in der Form eines beſondern Daſeins exiſtiren, alſo auch nicht zur Anſchauung kommen, alſo auch nicht vorgeſtellt, alſo nur im abſtracten, nämlich von der Mannigfaltigkeit des Concreten abſtrahirenden Denken erreicht werden“.

„Das ungebildete Bewußtſein ſchiebt daher, wenn es die Identität des reinen Seins und Nichts (nämlich die Gleichheit der Beſtimmungsloſigkeit) ausſprechen hört, die Vorſtellung des beſondern Daſeins unter und findet es dann mit Recht abgeſchmackt, daß ein Etwas zugleich da und nicht daſein ſolle: eine Abſurdität, welche nicht dem ſpeculativen Denken, nur ſeiner Verzerrung durch das von der Sinnlichkeit ungereinigte Vorſtellen zufällt“.

Sie halten S. 106 dieſe Identität für das leicht Faßlichſte und behaupten, Hegel wie ich hätten das Schwierigſte in dieſer Deduction ganz übergangen, nämlich den Unterſchied in der Einheit jener Begriffe. Mich ſelbſt will ich, da Sie in meiner Darſtellung jene Unterſcheidung wenigſtens nicht genügend finden, wenn Sie auch §. 15 beifällig anführen, mich ſelbſt alſo will ich preisgeben: Hegel aber beſchuldigen Sie irrig. Logik, S. 21. III., S. 88 ff. in der erſten Ausgabe 1833, beſpricht den Unterſchied in der Einheit ausführlich und erörtert auch die Schwierigkeit, welche für dieſe Begriffe dadurch entſtanden iſt, daß man die verſchiedenen Momente ihrer Entwicklung in der Form von Sätzen hingeſtellt hat, die in ihrer Einſeitigkeit ſogleich der Correctur bedürfen. Wenn ich ſage: Sein und Nichts iſt daſſelbe, ſo muß ich ſofort hinzufügen: Sein und Nichts iſt nicht daſſelbe.

Ich kann nicht anders, als behaupten, daß die Deduction, welche Sie S. 105 vom Sein und Nichtſein geben, nicht die abſolute Abſtraction dieſer Begriffe, ſondern den Begriff des Daſeins und (des Nichtſeins als) des Anderſeins zum Inhalt habe. Sie ſagen nämlich: „Das Nichtſeiende iſt daher, wie ſchon Platon gezeigt hat, eben ſowohl als das Seiende, oder der Begriff des Seins an ſich iſt der Begriff einer Vielheit mehrer beſtimmter Seiender, von welchen ein jedes die Negation der andern und darin poſitiv iſt. Aber eben dieſe Seiende, wie ſie einander ausſchließen in ihrer Beſtimmtheit, ſind darin an ſich identiſch, daß ſie ſind. Was ſie aber an ſich ſind, müſſen ſie auch ſetzen: ſonſt ſind ſie, was ſie ſind, nicht ſelbſt, nicht durch ſich. Die Seienden müſſen ſich alſo als wirklich eins ſetzen, ſie müſſen ſich in einander continuiren: ſie müſſen daher über ihr beſtimmtes, discretes Sein hinausgehen, womit das Werden gegeben iſt. Das Werden iſt alſo nicht begreiflich aus der Identität des Seins und Nichtſeins ohne ihre Differenz, ſondern nur aus beidem zugleich“.

Dieſe Deduction des Werdens iſt ſehr unvollkommen. Sie kann weder eine Belehrung für noch eine nützliche Oppoſition gegen mich enthalten. Seiendes, Vielheit, Anderes, Negation, Poſition, Discretion, Continuität, alle dieſe Begriffe definire ich nach ihrer Ordnung und ihrem Zuſammenhang. Sie gehen weit über das Vacuum des anfänglichen Seins und Nichts hinaus. Was ich damit meine, wenn ich Ihnen vorwerfe, daß Sie nicht die abſolute Abſtraction des reinen Seins, ſondern den Begriff des Daſeins für den Begriff des Werdens deduciren, das möcht' ich, mit Ihrer Erlaubniß, für den Leſer, der mein Syſtem nicht kennt, nur mit einigen Stellen deutlich machen. Ich ſage S. 17:

„Das Daſein iſt das Sein, wie es ſich vom Sein als anſichſeiend unterſcheidet. Sein Anſichſein iſt in ſich ohne Unterſchied oder einfach. Durch die in ſich einfache Beſtimmtheit oder Qualität unterſcheidet es ſich eben vom Sein überhaupt, deſſen Begriff ohne alle weitere Beſtimmtheit iſt, als die, keine beſondere zu haben. Das Daſein dagegen iſt die Beſonderung des allgemeinen Seins. Durch die in ſich einfache Beſtimmtheit als ein Was hat das Daſein Realität d. h. die Kraft der unmittelbaren Selbſtunterſcheidung von der abſtracten Ununterſchiedenheit des Seins“.

S. 18: „Das Daſein unterſcheidet ſich alſo nicht blos vom abſtracten Sein, ſondern auch vom Daſein. Es iſt nicht blos Daſein überhaupt, ſondern als qualitativ iſt es beſtimmtes Daſein und damit ein anderes gegen anderes. Der Begriff des Nichtſeins beſtimmt ſich hier zum Begriff des Andersſeins. Die Realität iſt es, durch welche ein Daſein gegen ein anderes zugleich reell iſt d. h. ſeinen Unterſchied als ein Andersſein bewährt“.

Wenn Sie ſagen, daß das Werden nicht begreiflich ſei aus der Identität des Seins und Nichtſeins ohne ihre Differenz, ſondern nur aus beiden zugleich, ſo ſage ich S. 33 deutlich genug:

„Das Sein als reines Sein wird nicht, denn es iſt; das Nichts als reines Nichts wird nicht, denn es iſt nicht; aber das ſein eigenes Nichtſein ſowohl ſetzende als aufhebende Sein, oder, was daſſelbe, das ſein eigenes Sein ſowohl ſetzende als aufhebende Nichtſein wird. In dem Werden iſt alſo der Unterſchied des Seins und des Nichtſeins untrennbar“.

Endlich meinen Sie, daß eine richtigere Erkenntniß der Dialektik der Begriffe Sein, Nichts und Werden, mir eine andere Ueberzeugung aufnöthigen würde, nämlich die, „daß, ſobald wir den Begriff des Seins analyſiren, ſich als die Grundlage deſſelben, ja als das eigentlich Seiende ſelber das Weſen herausſtellt, weil das Sein nur als Selbſtbeziehung auf ſich, Selbſtbejahung begriffen werden kann, das Sichaufſichbeziehende, Selbſtbejahende aber das Weſen iſt. Dieſes, nicht das abſtracte Sein, iſt daher das urſprünglich ſeiende, überall principielle, und welche grundweſentlich verſchiedene Anſicht von der ganzen Philoſophie ſich von hier aus ergebe, bedarf für den Kenner nur der Andeutung“.

Dieſe Apoſtrophe iſt für das Hegel'ſche Syſtem ganz überflüſſig, denn dies lehrt ja, daß das unmittelbare Sein ſich zum Weſen als ſeinem Grunde aufhebe. Ich habe S. 48 den Uebergang des Begriffs des Seins in den des Weſens auch ſo ausgedrückt:

„Aus jedem Untergange (in den einzelnen Zuſtänden des Seins) ſtellt das Maaß ſich wieder her, weil die urſprüngliche Einfachheit des Daſeins durch alles Verändern am Ende doch nicht verändert werden kann. Dieſe Gleichgültigkeit gegen den Wechſel der Veränderung ſeiner Factoren iſt erſt der wahrhafte Begriff des Seins, mit welchem es als ſtets werdender Progreß unaufhörlich in ſeine eigene Unendlichkeit zurückkehrt. Als formelle Unterſcheidung von ſich und als in dieſem Unterſchied ſich ſetzende Beziehung auf ſich iſt das Sein Weſen“.

Gehen wir von dieſen abſtracten Begriffen zu concreten Beſtimmungen fort, ſo ergibt ſich für die Hegel'ſche Philoſophie, daß für ſie der *abſolute Geiſt* das Grundweſen, das Weſen der Weſen, das abſolute Weſen, das Centralweſen iſt, oder wie Sie ſonſt den Ausdruck wählen mögen, denn dieſer Gedanke iſt es doch, der Ihnen als „die grundweſentlich verſchiedene Anſicht“ vorſchwebt. In den Annalen der Geſchichte unſerer Philoſophie wird es ewig ein Denkmal der Kunſt, zu leſen und zu verſtehen ſein, wie man in den Werken eines Philoſophen deutlich leſen kann, daß der Begriff des abſtracten Seins der ärmſte, inhaltloſeſte, daß erſt der Begriff des Geiſtes als des abſoluten der abſolute Begriff des Abſoluten ſei, und wie man nichts deſtoweniger verſtehen kann, nicht der abſolute Geiſt, ſondern das Sein oder gar das Nichts ſei das Princip dieſes Philoſophen. Die Frivolität heutiger Leſekunſt hat ſogar behauptet, daß Hegel *die logiſchen* Geſetze umgeſtoßen habe, auf denen bisher alle Wiſſenſchaft begründet ſei, während er doch dieſe Geſetze nur tiefer gefaßt und ſie aus der Starrſucht ihrer Atomiſtik erweckt hat!

Für die *Naturphiloſophie* hätte ich, Ihren Einwendungen zu begegnen, zunächſt faſt ganz daſſelbe, wie über das Verhältniß vom Sein und Weſen zu wiederholen. Ich ſoll einen Fehler machen, wenn ich das *Mechaniſche* dem *Dynamiſchen* vorangehen laſſe, weil das erſtere nicht das urſprüngliche, ſondern nur etwas Secundäres und Abgeleitetes ſei. Dies Verhältniß erkenne ich aber vollkommen an. Ich ſage am Schluß der Mechanik S. 215: „Der Realismus der Materie hebt ſich zum Idealismus der Kraft als ſeinem Grunde auf.“ und fange die folgende Dynamik mit den Worten an: „Die Wahrheit der Materie iſt die ihr immanente Kraft“.

Es iſt mir in der Naturphiloſophie darauf angekommen, der immer ausgedehnteren, immer teleskopiſcheren und mikroskopiſcheren, immer mehr in die Fülle des einzelnen Stoffs ſich ergießenden empiriſchen Naturwiſſenſchaft gegenüber die Grundbegriffe der Natur klar und überſichtlich hinzuſtellen. Zugleich aber wollte ich die Hegel'ſche Naturphiloſophie von ihren Mängeln, ſo viel ich vermag, befreien, wollte ihr den Reichthum der neueren Entdeckungen einverleiben, wollte die abſtruſe Verworrenheit tilgen, die ihr an einigen Puncten anhaftet, wollte ihrer Darſtellung eine anſchaulichere, farbenreichere, auch die Phantaſie anſprechendere Geſtalt geben. Ich hoffte, daß ich durch dieſe Ausführung den thatſächlichen Beweis geben würde, welch' ein wahrer, tiefer Gehalt in der Hegel'ſchen Naturphiloſophie liegt, welch' einer fruchtbaren und glücklichen Anwendung die Methode Hegel's für die einfachere und zuſammenhängendere Entwicklung des Begriffs der Natur fähig iſt. Sie werden, mein Herr, mir einräumen, daß die Hegel'ſche Schule auf keinem Gebiet ſich ſo träge, ſo unproductiv gezeigt hat, als auf dem naturphiloſophiſchen. Seit *Pohl's* Tode iſt *Schaller* faſt der Einzige geweſen, der auf demſelben zu arbeiten nicht aufhörte. Dieſe Armuth an naturphiloſophiſchen Arbeiten, das Forçirte in einigen Verſuchen, wie das Harte und Spröde in Hegel's eigener Darſtellung, hatten das Vorurtheil gegen die Hegel'ſche Philoſophie befeſtigt, daß ſie überhaupt in der Naturphiloſophie nichts zu leiſten vermöge. Gern bekenne ich nun, daß ich durch meine vorliegende Bearbeitung derſelben dies Vorurtheil in etwas zu zerſtören gewünſcht habe. Sie iſt, ſeit Hegel, die erſte vollſtändige Darſtellung der Natur nach ſeiner Methode; indem ſie dies aber zwei Decennien nach Hegel's Tode iſt, ſo hat ſie, dem gegenwärtigen Standpunct der Naturwiſſenſchaft zu genügen, viele Veränderungen im Beſondern und Einzelnen vornehmen müſſen. Nach Ihrem Bericht ſollte der Leſer glauben, daß ich mich im Ganzen auf eine Wiederholung der Hegel'ſchen Doctrin mit einigen Modificationen in einer faßlicheren Sprache beſchränkt hätte. Keineswegs bin ich auch, was überhaupt nicht in meinem Weſen liegt, revolutionair aufgetreten, wohl aber *reformirend* und zwar reformirend aus dem Geiſt und der Methode des Syſtems ſelber. Ich bin mir bewußt, wie ich auch in den Erläuterungen zu meinem Buch S. 602, unverholen ausſpreche, für keinen Theil der Hegel'ſchen Philoſophie, mit Ausnahme der ebenfalls ganz umgeſtalteten Ideenlehre, ſo viel gethan zu haben, als für die Naturphiloſophie.

Selbſt für die allgemeine Eintheilung nehme ich dies Verdienſt inſofern in Anſpruch, als ich glaube, den Unterſchied der Begriffe *Materie*, *Kraft*, *Leben* einfacher und ſchärfer gefaßt zu haben, als es von Hegel geſchehen. *Wie* ich dies gethan habe, das kann ich natürlich hier nicht darlegen, denn dann müßte ich lediglich, was ich im Buch geſagt habe, wiederholen. Wenn Sie es tadeln, daß ich, wie Hegel, den Begriff der Mechanik zuerſt behandle, weil, wie Sie ſagen, der Begriff des Dynamiſchen ein tieferer ſei, als der des Mechaniſchen, ſo habe ich vorhin ſchon bemerkt, daß ich hierin, nämlich den Begriff der Kraft für tiefer zu halten, als den der bloßen Materie, mit Ihnen ganz derſelben Meinung bin, daß ich aber eben deswegen die Dynamik für das höhere Gebiet halte, zu welchem die Mechanik ſich aufhebt. Folgerecht müßte man, nach Ihrem Raiſonnement, auch ſchließen, daß, weil der Begriff des Lebens offenbar der tiefere ſei gegen den der Kraft, derſelbe auch dem der Kraft vorangehen müſſe. Und dann iſt kein Grund, nicht wiederum noch weiter zu gehen und den Begriff des Geiſtes, weil er der tiefere, dem des Lebens voranzuſchicken, bis wir denn, worauf alle ſolche Deductionen hinauslaufen, wieder bei Gott dem Schöpfer angelangt ſind. Ich erinnere mich hierbei ſo eben eines Factums, das hier einſchlägt. Als Ehrenberg gezeigt hatte, daß ganze Erdſchichten, ganze Hügelreihen aus den Kieſelpanzern von Infuſorien beſtänden, brachte die Augsburger Allgemeine Zeitung in einer ihrer Beilagen ganz ernſthaft die Hypotheſe, daß die Erde zuerſt ein Thierbläschen geweſen, welches durch einſame Zeugung einer unendlichen Menge von Individuen das Daſein gegeben, aus deren Reſten allmälig der Erdball ſich hervorgebildet habe! Solche Conſequenzen müſſen ſich endlich aus abſtracten Vorausſetzungen ergeben.

Wenn ich nun die Mechanik vor der Dynamik abhandle, ſo konnte die Frage entſtehen, was ich denn mit den ſogenannten Kräften der Schwere, der Gravitation, der Repulſion und Attraction anfinge, zumal nach der Erklärung, die ich §. 353 darüber gegeben habe. Indeſſen habe ich, da Sie über dieſen Punct hinweggehen, meinerſeits keine Veranlaſſung, mich bei ihm hier aufzuhalten und werde erſt unten bei der Aſtronomie auf ihn zurückkommen. Statt ſeiner greifen Sie einen andern oft dageweſenen auf, daß nämlich Raum und Zeit nicht Beſtimmungen der Natur ſelber ſeien, daß ſie vielmehr ſo gut, als die Kategorien, in die Dialektik gehörten, weil ſie die Exiſtenzialformen alles Endlichen, auch des endlichen Geiſtes, ausmachten, weil ſie die aprioriſchen Formen der Anſchauung ſeien. Das Denken, behaupten Sie, ſei nicht ſchlechthin ohne alle Anſchauung und ſo ſeien Raum und Zeit in der engſten Beziehung zu den Kategorieen als deren Schemate zu begreifen. Die Begriffe Werden, Daſein, Quantum, Materie und Form u. ſ. f. könnten ohne eine raumzeitliche Anſchauung nicht gedacht werden und eben dadurch widerlege ſich der Begriff eines raum- und zeitloſen Denkens als des abſoluten.

Gewiß wird es mir nun nicht in den Sinn kommen, zu leugnen, daß, während wir denken, Zeit verfließt und wir uns an irgend einem Ort befinden. Die Endlichkeit des menſchlichen Geiſtes hat auch dem Raum und der Zeit ihren Tribut zu entrichten. Und eben ſo wenig werde ich leugnen, daß unſer Anſchauen, ſofern es räumliche Objecte zum Inhalt hat, auch mit dem Bilde des Raums ſich erfüllt. Aber ich werde mich nicht überreden können, daß Raum und Zeit Elemente nur meines ſubjectiven Anſchauens, daß ſie nichts an ſich ſeien. Ich habe ausdrücklich geſagt, daß Raum und Zeit gar nicht exiſtiren würden, wenn nicht die Materie exiſtirte. Erſt der in ſich geſpannte Aether iſt der wirkliche Raum; erſt die Bewegung deſſelben und in ihrer Folge das reale Werden alles Beſondern und Einzelnen iſt die wirkliche Zeit. Raum an ſich, Zeit an ſich ſind deshalb Abſtractionen, allein Abſtractionen, welche exiſtiren. Dieſe ungeheuere Leere der grenzenloſen Continuität, die wir Raum nennen, ſie iſt an ſich; dieſer an ſich inhaltloſe Proceß der perennirenden Discretion, die wir Zeit nennen, er iſt an ſich. Alles, was wir Natur, was wir Erſcheinung, empiriſche Exiſtenz heißen, hat den Raum und die Zeit zur Vorausſetzung. Sie ſind die Formen, durch deren Pforte hindurch alles Endliche in's Daſein einzugehen gezwungen iſt. Alles, was ein Aeußeres iſt, iſt es im Raum und in der Zeit.

Sie ſagen nun, daß Raum und Zeit als die aprioriſchen Formen der Anſchauung den Kategorieen des Denkens zuzurechnen ſeien. Iſt denn aber das Anſchauen und das Denken derſelbe Act unſerer Intelligenz? Anſchauen und Denken haben ein Verhältniß zu einander, deſſen Nothwendigkeit ich S. 419 ff. entwickelt habe. Im Denken aber machen wir uns in uns von der Aeußerlichkeit des Anſchauens frei. Kant war es, der jenen Ausdruck in Umlauf ſetzte, daß Raum und Zeit die aprioriſchen Formen der Anſchauung ſeien. In der Apriorität erhielt er aber dieſen Formen innerhalb des Anſchauens doch ihren objectiven Charakter. Er vermiſchte ſie daher nicht mit den Kategorieen des Verſtandes, ſondern hielt die transcendentale Aeſthetik von der transcendentalen Logik geſchieden. Sie ſcheinen auch zu fühlen, daß Raum und Zeit mit den Kategorien der Dialektik nicht ſo ohne Weiteres identiſch geſetzt werden könnten, denn Sie ſagen, daß dieſelben zu den logiſchen Kategorien als die Schemata derſelben in der nächſten Beziehung ſtünden. Auch hiermit ſpielen Sie wieder auf eine Kantiſche Lehre an, die zu den vorzüglichſten Leiſtungen der Vernunftkritik gehört, allein bei Kant einen viel tiefern Sinn hat, als in Ihrer Faſſung. Nächſte Beziehung und Identität ſind noch eine Strecke Wegs auseinander.

Sie werfen dem Begriff, daß Raum und Zeit die Aeußerlichkeit ſelber ſeien, daß aber das Denken als abſolutes von ihnen ſich befreie, als Gegengrund ein, daß auch die Kategorien des Daſeins, des Werdens, der Quantität u. ſ. f. ohne raumzeitliche Anſchauung nicht gedacht werden könnten. Was hier nun das abſolute Denken angeht, ſo nehme ich es in Schutz. Von Gott werden Sie, ſchon als Theologe, mir wohl einräumen, daß ſein Denken und Wollen ein freies, weder an den Raum noch an die Zeit gebundenes ſei. Aber auch unſer Denken und, vermöge des Denkens, auch unſer Wollen, hat die Möglichkeit, ſich im Raum und in der Zeit von der Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit rückwärts, vorwärts, nach allen Seiten hin, zu befreien. Was wäre der Geiſt, wenn er nicht vom Raum, nicht von der Zeit abſtrahiren könnte? Doch ſo meinen Sie es auch wohl nicht, denn Sie ſprechen eben nur davon, daß die ontologiſchen Kategorien nicht ohne raumzeitliche Anſchauung gedacht werden könnten. Ich bezweifle die Wahrheit dieſer Verſicherung. Allerdings müſſen alle Kategorien auch im Raum und in der Zeit an den concreten Phänomenen ſich realiſiren, ſo daß der Begriff des Werdens in dem Werdenden, der des Daſeins in dem Daſeienden, der der Quantität in den Quantis u. ſ. f. auch angeſchaut wird. Was aber der Begriff des Seins, des Werdens, Daſeins, oder weiterhin des Weſens, der Urſache, des Zwecks, des Allgemeinen, das Princips u. ſ. w. mit Raum und Zeit zu thun haben ſolle, das ſehe ich nicht ein. Keiner dieſer Begriffe als ſolcher bedarf, um gedacht zu werden, der Anſchauung des Raums und der Zeit. Wenn Kant ganz richtig lehrte, daß wir den Raum in ſeiner Unendlichkeit niemals als ſolchen anzuſchauen vermöchten, weil empiriſch, ſelbſt am Himmel, uns immer nur eine gewiſſe Räumlichkeit zur Anſchauung gegeben ſei, ſo folgerte er eben hieraus die Nothwendigkeit, den Raum überhaupt als eine Form zu nehmen, die unſerer Intelligenz ſchon a priori inwohne, die wir nicht erſt aus der Empirie abſtrahirten, weil dieſelbe uns immer nur Räumlichkeit, endlichen Raum, Objecte im Raum, nicht aber den Raum in der Einheit ſeiner Unendlichkeit darböte. Was Kant aber ſo vom Raum und von der Zeit argumentirte, gilt das nicht im Grunde von dem Verhältniß des empiriſchen und ſpeculativen Denkens überhaupt? Einem Platon und Ariſtoteles iſt es nicht beigekommen, die Autarkie des reinen Denkens ſich zu verkümmern. Heut zu Tage dagegen ſcheint es recht für ſpeculative Kraft zu gelten, wenn man bei den Beſtimmungen des Denkens an und für ſich fortwährend daran erinnert, daß in der Geſchichte des Denkens als eines Actes der ſubjectiven Intelligenz auch das Anſchauen als ein Moment der Entwicklung vorkomme und daß ein reines Denken zu den vorſündfluthlichen Illuſionen der Philoſophen gehöre. Wenn die Philoſophen ſtolz darauf werden, bei der Empirie das Gnadenbrod zu eſſen, ſo geſchieht ihnen ſchon recht, wenn ſie von dieſer nur Verachtung einärnten.

Ich bleibe alſo dabei, daß Raum und Zeit ſich von den Kategorien der abſtracten Vernunft qualitativ unterſcheiden; ich bleibe dabei, daß ſie das παν δεχόμενον aller Endlichkeit, die Bärmutter aller Natürlichkeit ausmachen; ich bleibe dabei, daß ſie, als Inhärenzen der Materie, reale wiewohl nicht palpable Exiſtenzen ſind; daß ſie, in der Unſcheinbarkeit ihres einfachen Daſeins, doch durch ihre Unendlichkeit, den Imponderabilien hierin ähnlich, als gewaltige Mächte ſich empfindlich machen. Meine Definition der Ewigkeit finden Sie ſehr mangelhaft, ohne zu ſagen, warum. Ich will mir nicht den Kopf zergrübeln über dieſes Warum. Wohl aber wär' es mir erwünſcht geweſen, von

Ihnen ein Wort über den Verſuch zu vernehmen, den ich gemacht habe, der Mathematik, wenn auch nur in einer dürftigen Skizze, eine größere Ausführung und ſyſtematiſchere Geſchloſſenheit zu geben, als ihr ſonſt in der Philoſophie zu Theil wird. Eine Vernachläſſigung, die um ſo mehr zu beklagen iſt, als durch ſie vornämlich jene trüben Vorſtellungen erzeugt und genährt werden, daß das Heil der Philoſophie in der Mathematik liege und daß die Philoſophie ſich zur Evidenz einer andern Methode bedienen müſſe, als derjenigen, die aus der Nothwendigkeit des ihr eigenthümlichen Inhalts entſpringt. Eine tiefere Erkenntniß des Weſens der Quantität iſt hier erforderlich. Ich leugne daher nicht, daß ich mich noch immer nicht von der Vorſtellung losmachen kann, aus der Behandlung des Begriffs der Quantität und des Maaßes in der Hegel'ſchen Logik für die Arithmetik und Mathematik mit der Zeit noch große Folgen entſpringen zu ſehen. Es ſchien mir aber, als ob in der Hegel'ſchen Philoſophie der Begriff der Raumfigurationen zu ſehr vernachläſſigt ſei, um die Selbſtſtändigkeit und Eigenthümlichkeit des räumlichen Elementes im Unterſchied von den abſtract quantitativen Begriffen genügend hervortreten zu laſſen. So wagte ich es denn, die Figuration des Raums vom Punct bis zum Sphäroid hin zu zeichnen. Unvollkommene, blöde Striche! Indeſſen ſind ſie doch beſſer, als die Unterlaſſungsſünde, welche hier gewöhnlich von den Philoſophen begangen wird. Auch ſind dieſe Formen, wie der Raum an ſich, nur Abſtractionen. Allein wie wichtig für alle Naturplaſtik! Wie wichtig, ſich zu überzeugen, daß auch dieſe Sphäre, trotz der Armuth ihres Elementes, doch Totalität, doch Idee iſt! Und wenn erſt die vollſtändigere Ausführung eines Begriffs ihn ſelber nach ſeiner ganzen Beſtimmtheit darzulegen vermag, ſo kann man ſich auch hier überzeugen, daß der Begriff des Raumes, indem er ſich in die Fülle dieſer Figurationen ergießt, von den allgemein dialektiſchen Begriffen ein ſpecifiſch verſchiedener iſt. Der Begriff des Seins, des Werdens, der Qualität, des Weſens, der Erſcheinung u. ſ. w. gehört ſowohl der Natur als dem Geiſt an. Der Begriff der Linie aber, der Begriff des Dreiecks, des Vierecks, der Kugel u. ſ. w. hat nur für die Natur, nicht für den Geiſt als Geiſt Bedeutung.

Die Verſchwiſterung des Raums mit der Zeit hat dazu geführt, den Begriff der Zeit als denjenigen zu betrachten, aus welchem der Begriff der Zahl und damit auch der der Arithmetik entſpränge. Dies iſt eine ganz vage Annahme, der auch die Ausführung nicht im Geringſten entſpricht, denn ſobald man nur aus dem Begriff des Zeitmoments den des *Eins*, um den es allein zu thun iſt, herausgenommen und die Aufeinanderfolge der Zeitmomente in die Vorſtellung einer *Zahlenreihe* verwandelt hat, iſt von der Zeit und gar von ihren Dimenſionen in der ganzen Arithmetik nicht weiter die Rede.

Wenn Sie mir einerſeits einen Vorwurf daraus machen, Raum und Zeit nicht als logiſche Kategorien zu nehmen, ſo muß ich andererſeits mich um ſo mehr verwundern, wenn Sie mir auf derſelben Seite 108 es verargen, daß ich Raum und Zeit für Momente des *formalen Mechanismus* erkläre. Verſteh' ich Sie recht, ſo ſcheint Ihnen das zu wenig, denn, ſagen Sie, das heiße doch den Begriff des Formalmechanismus weit genug treiben und nicht einmal die Bewegung der Geſtirne möchten Sie als eine mechaniſche, wenn auch der höchſten Art, bezeichnen! Unter formalem Mechanismus verſtehe ich den *ideellen* Begriff der Materie, wie ihn die *Phoronomie* als die Wiſſenſchaft von dem Beweglichen im Raum zum Gegenſtande hat. Raum und Zeit ſind die Bedingungen dieſer Wiſſenſchaft, die noch eine völlig abſtracte Mechanik enthält. Müſſen Sie nun, wie ich doch denke, die Phoronomie zugeben, ſo müſſen Sie auch zugeben, daß in ihr noch von keinem realen Mechanismus die Rede ſein kann, eben weil in ihr die allgemeinen Geſetze für denſelben liegen.

Die Bewegung der himmliſchen Körper halte ich für eine rein *mechaniſche*. Sie ſcheinen dieſelbe für eine dynamiſche zu halten, wie wir ja auch in den letzteren Zeiten, z. B. ſogar noch von *Pohl*, mehrfache Verſuche erhalten haben, den Magnetismus und Galvanismus zur Weltdynamik zu verwenden und auch auf dieſem Gebiet, wie *Göthe* auf dem chromatiſchen, eine Polemik gegen *Newton* zu eröffnen. Allein man muß ſehr wohl zwiſchen dem *kosmogeniſchen* Zuſtand der Weltkörper und zwiſchen ihrem dermaligen unterſcheiden. Nunmehr, nachdem ſich einzelne Kugeln gebildet haben, verhalten ſich dieſelben nur nach ihrer Schwere zu einander. Alles Uebrige iſt hierbei gleichgültig Sie behaupten von mir, daß ich §. 364 ja ſelbſt von Kräften ſpräche, die alſo doch „aus dem Weſen der Körper fließen mußten“ und daß ich §. 379 ſelbſt davon ſpräche, den Grund der Exiſtenz des Mechaniſchen im Dynamiſchen zu erblicken. Was das Erſtere anbetrifft, ſo iſt es unrichtig. Ich ſpreche an dem bezeichneten Orte zwar von einer mechaniſchen Spannung, aber durchaus von keinen Kräften, durch welchen Ausdruck ich mich mit §. 353 in Widerſpruch geſetzt haben würde. Was aber den zweiten Punct angeht, ſo iſt derſelbe ganz richtig, jedoch nicht in dem kosmiſchen Sinn, in welchem Sie ihn nehmen. Die Materie kommt in der Mechanik nur als Materie überhaupt zur Sprache. Maſſe, Ruhe, Stoß, Bewegung, Geſchwindigkeit, Richtung, Fall, accidentelles Verhalten jeder kleinern Maſſe zur nächſt größern, das Alles ſind Beſtimmungen, in welche die Frage nach der ſpecifiſchen Beſchaffenheit der Materie noch nicht eintritt. Das Geſetz des Falles z. B. iſt ein ganz allgemeines, für jeden fallenden Körper daſſelbe, welches immer auch ſeine qualitative Beſchaffenheit ſei. Das Geſetz der drei Körper, das Parallelogramm der Kräfte, gilt für alle Körper, mögen ſie in ihrer Cohäſion oder Polarität noch ſo verſchieden ſein. Die Körper unſeres Sonnenſyſtems haben die verſchiedenſte ſpecifiſche Dichtigkeit, aber ihr mechaniſches Verhalten iſt überall daſſelbe u. ſ. w. u. ſ. w. Die Dynamik beginnt erſt mit der concreten, mit der individualiſirten Materie. Es iſt von der größten Wichtigkeit, die Schärfe des Unterſchiedes, wie die Natur ſelber ihn feſthält, auch in der Wiſſenſchaft nicht zu verwiſchen. Wenn Sie ſagen, daß es für den Begriff der Bewegung der himmliſchen Körper nicht blos auf die Regelmäßigkeit ankomme, um ſie eine mechaniſche zu nennen, daß es vielmehr auch um die Urſache der Bewegung ſich handle, ſo wollen Sie, wie Ihre folgenden Worte bekunden, dieſe Urſache in beſondern Kräften finden. Aber dieſe ſogenannten Kräfte, wie die Kraft der Trägheit, die Centrifugal- und Centripetalkraft, die Repulſions- und Attractionskraft, die Tangentialkraft, die Gravitationskraft u. dgl. drücken nur Verhältniſſe der Maſſen aus. Daß die mit der Materie unmittelbar identiſche Schwere nicht eine beſondere Kraft derſelben ſei, wird von der heutigen

Wiſſenſchaft wohl nicht mehr bezweifelt. Sie hat unter der Mythologie der mechaniſchen Kräfte eben ſo aufgeräumt, als die Pſychologie. Wenn die *himmliſche Mechanik* mit den einfachen Begriffen der Maſſe, der Schwere, des Falls, des Geſetzes der drei Körper und mit dem Parallelogramm der Kräfte, doch den Luxus des unendlichen Sternenheeres und ſeiner verſchlungenen Evolutionen zu beſtreiten weiß, ſo vergeſſen Sie nicht, daß dies möglich iſt nur durch die *Unendlichkeit* des Raumes. Dieſe iſt es auch, welche dem einzelnen Himmelskörper eine Bewegung geſtattet, die ich ſeine *individuelle Freiheit* genannt habe. S. 109 wundern Sie ſich über dieſen meinen Ausdruck, da doch der Mechanismus das Gebiet der „Selbſtloſigkeit“ ſei. Wollen wir uns dies, aus einer höhern Sphäre ſtammende Wort hier erlauben, ſo iſt es richtig, daß im mechaniſchen Verhalten jeder Körper *über ſich hinaus* immer demjenigen zuſtrebt, der relativ gegen ihn das Uebergewicht der Maſſe hat. Der geworfene Stein gravitirt in die Erde; er iſt nur ein Accidens derſelben; er kann nicht in ſich, nur in ihr ruhen; er iſt — gegen ſie — ſelbſtlos. Aber gegen andere Steine iſt er ein mechaniſches Individuum. Der Mond gravitirt in die Erde — aber auch ſchon in die Sonne; darum ſchwebt er zwiſchen beiden; er iſt ſelbſtlos gegen ſeinen Centralkörper, aber er iſt ſchon ein für ſich ſeiendes Individuum, auf das eben ſchon auch die Sonne Anſpruch macht; er iſt ſchon in einer ſich wiederholenden Bewegung begriffen, während der Stein, aus ſeiner Fallhöhe zurückſtürzend, wieder ruht. Die Sonne gravitirt in den Weltmittelpunct, den wir einmal, dem neuern von *Mädler* eingeführten Sprachgebrauch folgend, Centralſonne nennen wollen. Sie iſt alſo auch außer ſich und beweiſ't dieſe relative Selbſtloſigkeit durch den Kreis, den ſie um ihr eigenes ideelles Centrum beſchreibt, ſo wie durch die Umkreiſung des abſoluten Centrums, wenn gleich dieſe, als etwa neunzehn Millionen Jahre dauernd, für uns ſo gut als nicht wahrnehmbar iſt. So ſchlingt ſich Abhängigkeit in Abhängigkeit, aber in der Abhängigkeit erſcheint auch bereits eine individuelle Freiheit, die jedoch nur erſt, was nicht vergeſſen werden darf, eine *mechaniſch individuelle* iſt.

Iſt es aber nicht ungeſchickt von mir, mich hier deutlicher machen, mich hier vertheidigen zu wollen, hier, wo Sie mir mit dürren Worten ſagen, daß der aſtronomiſche Theil in meiner Naturphiloſophie der ſchwächſte ſei, hier, wo Sie mir Schuld geben, die Entwicklung der Sternenſyſteme unnatürlich auseinandergeriſſen und verſchoben zu haben? Doch fürchte ich, daß Sie mich vielleicht etwas voreilig verurtheilt haben; doch hoffe ich, daß ich Manches werde zu ſagen im Stande ſein, wodurch Sie vielleicht zu einem andern, zu einem mir günſtigeren Spruch werden bewogen werden, denn ich bin mir bewußt, in meiner Naturphiloſophie die äußerſte Vorſicht angewendet zu haben und die Sache iſt wohl wichtig und intereſſant genug, bei ihr zu verweilen. Meine Intention bei der abſoluten Mechanik oder Aſtronomie war, wie in dieſer ganzen Bearbeitung der Naturphiloſophie, darauf gerichtet, in den ſparſamſten Worten den eigenen großen Gang der Natur in genetiſcher Abbildlichkeit ſo klar als möglich zu verzeichnen. Ich fange daher 1, an mit der Geſtalt des kosmiſchen Individuums, daß ſie eine ſphäriſche; gehe 2, zur Geſtalt der Bahn über, daß ſie eine elliptiſche und ſchließe 3, mit der Geſtalt der Bewegung, daß ſie eine rotirende. Dieſe Folge halte ich für untadelhaft, wie denn auch Sie ſelbſt keinerlei Tadel dagegen erheben. Nun aber beſchreibe ich die Geſtalt der Bewegung a, als Fallrotation; b, als einfache und c, als doppelte Achſendrehung. Hierbei iſt es, daß Sie mir den Krieg machen und mich mit einigen ſehr gefährlichen Angriffen bedrohen.

Laſſen Sie mich, mich zu wehren, etwas weiter ausholen. In allen Wiſſenſchaften kommt es auf die Strenge an, mit welcher jeder Begriff nach ſeiner Eigenthümlichkeit durchgeführt wird. Nichts verdirbt die wiſſenſchaftliche Bildung mehr, als das Durcheinander, wie es heut zu Tage ſo ſehr beliebt iſt, um ſich im ſchillernden Reflex der bunt gemiſchten Gedanken und Vorſtellungen das Prädicat einer geiſtreichen Darſtellung zu erobern, woran Vielen noch mehr, als an der Sache und ihrer Erkenntniß gelegen zu ſein ſcheint. Die aſtronomiſche Betrachtung hat durch die Erhabenheit ihres Gegenſtandes einen beſondern Reiz, uns zu Abſchweifungen zu verführen. Im Gefühl dieſer Verſuchung habe ich mich um ſo mehr zuſammengehalten. Wenn ich nun die Geſtalt der Bewegung beſchreiben wollte, ſo mußte ich dabei nur das Eine Problem verfolgen, die Folge der Geſtaltung von der *einfachſten* bis zur *reichſten* auseinanderzulegen. Die ſonſtigen Beziehungen der himmliſchen Körper mußten hierbei noch außer Acht bleiben. Die Topographie und Kosmogonie des uraniſchen Mechanismus kommen hierbei alſo noch nicht in Betracht, nur die aufſteigende Stufenordnung des freien Mechanismus, wie Sie es ganz richtig nennen. Es galt nur erſt, die Gattungen zu ſondern, aus denen in unermeßlicher Mannigfaltigkeit der Garten des Himmels ſich mit ſeinen Strahlenblüthen ſchmückt. Wenn Sie mir daher vorwerfen, die Sternenſyſteme unnatürlich auseinandergeriſſen und verſchoben zu haben, ſo werden Sie mir zugeſtehen, daß dieſer Vorwurf unbillig iſt und daß §. 377, 431, 432 ihm Antwort geben. Alſo um die einfachſte Geſtalt der Bewegung eines himmliſchen Körpers handelt es ſich zuerſt.

Dieſe nenne ich *Fallrotation*. Der Fall iſt die formell freie (d. h. nicht durch Stoß, Druck bewirkte) aber noch endliche Bewegung eines Körpers (denn der fallende Körper beendet ſeine Bewegung, indem er die ihm vorausgeſetzte Baſis erreicht). Wenn nun ein Körper ſeiner Tendenz nach in einen andern vertical gravitirt, alſo Einen Radius mit ihm hat, aber durch einen andern Körper (oder durch andere Körper überhaupt) von dieſem Fall zurückgehalten wird, *ſo fällt er*, iſt der ihm zunächſt vorausgeſetzte Körper eine Kugel, *um dieſen herum*. Ein ſolcher Körper rotirt um ſich, aber nur, *indem* er um einen andern rotirt. Er hat eine Achſe, aber eine Achſe, die mit der ſeines Centralkörpers identiſch iſt.

Die zweite Form der Bewegung muß, nach der Methode, die ich befolge, die aber, wie ich glaube, auch die Methode der Sache iſt, zwar die Rotation der erſten Form in ſich aufnehmen, aber auch die Endlichkeit vernichten, in welcher ſich dieſelbe dort noch darſtellt. Die Natur macht daher dieſe Form zum Gegenſatz der erſtern dadurch, daß ſie den Körper ſich um ſeine Achſe ſchwingen läßt, ohne ſich um einen andern Körper herumzubewegen. Der drehende Körper hat ein ideelles Centrum, was natürlich nur möglich iſt, ſofern andere Körper mit ihm in mechaniſcher Wechſelwirkung ſtehen. Dieſe Bewegung nenne ich die *einfache Achſendrehung*. Sie bemerken, daß dies doch nicht ganz richtig ſei, da, wie ich ſelbſt lehrte, die Körper mit einfacher Achſendrehung ſich doch um ein allgemeines kosmiſches Centrum bewegten. Gewiß. Ob aber dieſe Bewegung wohl eine von uns in ihrer Form ſchon erkennbare iſt? Ob wir dieſe Sternenweltenwanderung, in welcher die totalen Syſteme rücken, z. B. unſere Sonne mit allen ihren Trabanten, nicht vielleicht wieder nur als eine Fallrotation zu denken haben? Ob wir alſo hier von einer Achſendrehung zu reden berechtigt ſind? — Wenn Sie aber mich belehren, daß die Planeten doch mit ihrer Sonne Ein Syſtem bildeten und daß von mir die Doppelſterne zwiſchengeſchoben würden; wenn Sie mich belehren, daß ich Kometen und Monde doch nicht vor die Sonne und die Planeten, als von welchen ſie doch abhängig, hätte ſtellen ſollen; wenn Sie mich ſchelten, dieſe Ordnung nur zur Ehre des Planeten gemacht zu haben, ihm die „gewünſchte“ Abſolutheit der Bewegung zutheilen zu können, ſo muß ich wohl, nach dem früher ſchon Geſagten, das Irrthümliche dieſes Tadels entſchieden zurückweiſen.

Als dritte Form der kosmiſchen Bewegung ſtelle ich allerdings die doppelte Achſendrehung auf, worunter ich verſtehe, daß ein Körper ſich um ſich ſchwingt, indem er ſich zugleich um einen andern bewegt. Dieſe Rotation um ſich iſt keine Fallrotation, ſondern eine freie und die elliptiſche Bahn wird daher auch nicht mit Librationen in einer Cykloide, ſondern in einer Spirale durchmeſſen. Dieſe Form der Bewegung, welche zudem die Möglichkeit enthält, daß ein ſolcher Körper noch wieder Centrum eines andern werde, iſt offenbar die reichſte und freieſte. Welche wäre denn die noch abſolutere? Was können wir dagegen haben, wenn die Natur es einmal ſo eingerichtet hat! Warum ſchieben Sie mir den Parteiſtandpunct unter, als Bewohner eines Planeten mir nur die Illuſion zu machen, ſeine Bewegung für die vollkommenſte zu halten? Doch ich ſehe aus S. 111, daß Sie es für eine „höhere Stufe der Vollkommenheit“ erachten, wenn Weltkörper, um einander ſich bewegend, nur ein ideelles Centrum haben, weil ſie dann in ihrer Beziehung auf Anderes zugleich vollkommen frei und ſelbſtſtändig ſich verhalten“. Iſt dieſe Anſicht wohl begründet? Iſt ein nur ideelles Centrum beſſer als ein auch reelles? Iſt die größere Vielſeitigkeit der Verhältniſſe, welche durch die Realität des Centrums gegeben wird, ein

Mangel? Iſt der Planet, der ſich auf ſein Centrum als einen Centralkörper bezieht, nicht auch ſo frei und ſelbſtſtändig, als der Doppelſtern? Vergeſſen wir doch nicht, daß die akephale Leere des ideellen Centrums der Doppelſternſyzygien nur ideeller, aber nicht idealer iſt, als die Idealität eines reellen Centrums.

Es würden ſich alſo die himmliſchen Körper, nach dem Unterſchied der Form ihrer Bewegung, in folgende Reihe ſtellen: 1, Kometen; 2, Monde; 3, Sonnen; 4, Doppelſterne; 5, Planeten, von denen wir aber nur die unſeres Sonnenſyſtems kennen. Von den Aërolithen ſpreche ich nicht; ſie ſind durch Arago und Humboldt in den Ruf gekommen, im Weltraum vagabondirende Planetenpygmäen zu ſein. Doch ſelbſt wenn dieſe Meinung ſich durch genauere Beobachtung beſtätigte, ſo würden dieſelben doch weit von derjenigen Vollkommenheit der Bewegung entfernt bleiben, die wir den wirklichen Planeten, auch den Aſteroiden, zuerkennen müſſen. Ihre Bewegung würde doch nur, wie mir ſcheint, in die Kategorie derjenigen Form gehören, die ich Fallrotation nenne. Sie iſt ſo unſelbſtſtändig, daß dieſe Sternſchnuppenplanetoiden ja ſelbſt in unſere Atmosphäre ſich verirren und auf unſere Erde niederfallen ſollen. Man kann über den Urſprung dieſer Phänomene Anſichten haben, welche den momentan als kanoniſch geltenden gegenüber häretiſch erſcheinen; allein ſelbſt wenn man Myriaden ſolcher Miniaturplaneten annimmt, ſo werden ſie doch immer nichts Anderes ſein, als fragmentariſche Reſte einer kosmogoniſchen Formation, die nicht von einem größeren Körper eingearbeitet ſind und denen man wünſchen möchte, in dem Dunſtrieſenleib eines Kometen als Kern verwendet zu werden. Es ſind Aetherconcreſcenzen, die es nicht einmal dazu gebracht haben, Monde zu werden.

Wenn Sie nun, wie ich mir ſchmeichle, die obige Stufenordnung vom rein mechaniſchen Geſichtspunct aus nicht umſtoßen können, ſo kann ich nicht in Abrede ſtellen, allerdings zu glauben, daß in ihr ſich zugleich auch eine Folge der phyſikaliſchen Dignität ausdrücke, daß die kometariſche Weichheit, die lunariſche Starrheit, die ſolariſche Selbſtverbrennung, die planetariſche Fruchtbarkeit zugleich mit der Vermannigfaltigung der Bewegung eine Steigerung, eine qualitative Aenderung der dynamiſchen und organiſchen Zuſtände enthalte. Dies iſt der Sinn der §§. 431 und 432. Dieſer Zuſammenhang des Mechaniſchen mit dem Phyſikaliſchen dünkt mich eben ſo intereſſant als wichtig. Wenn ich aus ihm heraus von der Erde ſage, daß ſie, verglichen mit dem Kometen, in ihrer Atmosphäre deſſen Gaſigkeit; verglichen mit dem Monde, in ihrem Kern deſſen Starrheit beſitze; daß ſie, verglichen mit der Sonne, in ihren elektriſchen Effulgurationen zwar nur ſporadiſch leuchtend ſei, dagegen eben das Licht der Sonne in ſich aufnehme und es ſich aneigne, von ihnen allen aber (d. h. doch alſo nach dieſem Text, von Kometen, Monden und der Sonne) ſich durch das Waſſer unterſcheide, ſo folgern Sie daraus, daß ich „den übrigen feſten Weltkörpern das Waſſer abſpräche". O über die heutige Kunſt zu leſen! Es iſt mir nicht eingefallen, den übrigen Planeten die Atmosphäre oder das Waſſer abzuſprechen. Da ich aber §. 433 nur von der Erde handle, ſo beſorgte ich keinen Mißverſtand, zumal ich ſelbſt hier noch, nachdem ich von der Erde geſprochen, ausdrücklich die verallgemeinenden Worte hinzufüge: „erſt mit dem Waſſer wird der Planet fruchtbar", was ich alſo nicht blos von dieſem Planeten verſtehe.

Wie ſich nun dieſe Gattungen der himmliſchen Körper, Kometen und Monde, Sonnen und Doppelſterne und Planeten, zu Gruppen geſellen, das iſt die Aufgabe der uraniſchen Topographie, die ich §. 377 angedeutet habe und die nun von Humboldt im dritten Band ſeines Kosmos mit ſo großer Ausführlichkeit behandelt iſt.

Es war nun zu erwarten, daß Sie, da Sie doch einmal gegen die Hegel'ſche Philoſophie Front machen, die Bedeutung angreifen würden, welche ſie der Erde zu vindiciren verſucht hat. Da ich dieſelbe jedoch nur als problematiſch vortrage, ſo müſſen Sie S. 111 ſelbſt geſtehen, daß „dies ſicherlich auch das wahre vernunftgemäße Verhalten zu dem in Rede ſtehenden Problem ſei". Dennoch ſcheint Ihnen ſogar mein vorſichtiges, hypothetiſches Benehmen zuwider. Sie klagen, dem Tone nach, über den „langen" Paragraphen 431, der den Beweis zu führen ſuche, daß die Erde der claſſiſche Stern ſei. Warum laſſen Sie ſich aber auf nichts ein? Warum geben Sie nicht eine Kritik meiner Gründe? S. 110 beſchuldigen Sie mich, falſche analogiſche

Schlüſſe gemacht zu haben. Welche denn? Wo habe ich irgend geſagt, daß der Mond, die Sonne, die andern Planeten „unbewohnt“ ſeien? Ich habe gewiß nichts dagegen, wenn es ſich anders verhält. Aber der Leichtſinn, mit welchem man ſich auf dieſem Gebiet phantaſtiſchen Träumereien hingibt, iſt mir zuwider. Sie ſagen: „Wenn wir auch nicht das unterſchreiben wollen, was gründliche Naturforſcher über die Möglichkeit, daß die Sonne bewohnt ſei, lehren, ſo iſt jedenfalls die Annahme höchſt unwahrſcheinlich, daß eine lebendige Organiſation von individuellen Weſen unter allen Planeten nur unſerer Erde zukomme“. Gründliche Naturforſcher, behaupten Sie, lehren die Bewohnbarkeit der Sonne. Und doch wollen Sie das nicht unterſchreiben? Warum denn nicht? Doch nicht gar, weil die Naturforſcher, die Sie im Auge haben, gründliche ſind? Aber wer ſind denn dieſe gründlichen Naturforſcher? Hätten Sie doch wenigſtens Einen genannt! Weil alſo es Ihnen denn doch, trotz Ihrer gründlichen Naturforſcher, nicht ſo ganz wahrſcheinlich zu ſein ſcheint, daß die Sonne bewohnt iſt, ſo iſt Ihnen jedenfalls die Annahme unwahrſcheinlich, daß nur unſerer Erde eine lebendige Organiſation von individuellen Weſen zukomme. Wie ſchon geſagt, habe ich meines Theils die Möglichkeit des Lebens auf außertelluriſchen Weltkörpern nirgends geleugnet; ich ſage S. 260 ſogar ausdrücklich: „Endlich kann gegen die abſtracte Möglichkeit nichts eingewendet werden, daß auch auf andern Weltkörpern Intelligenzen exiſtiren und eine Geſchichte erzeugen“. Können Sie mehr verlangen? Wenn ich aber doch für das Leben auf der Erde ſehr eingenommen bin und nicht blos abſtracte Weltkörper, wie Sonnen und Monde, verſteht ſich, hypothetiſch, ſehr im Verdacht einer bloßen mineralogiſchen und meteorologiſchen Exiſtenz habe, ſondern ſelbſt den übrigen Planeten für die Pflege des organiſchen Lebens nicht zu viel Möglichkeit zutraue, ſo erlauben Sie wohl, daß ich mich dabei auf die Anſicht eines gründlichen Naturforſchers berufen darf. In ſolchen Dingen pflegt eine empiriſche Auctorität mehr zu gelten, als zehn philoſophiſche. Ich berufe mich alſo auf meines unvergeßlichen Collegen Beſſels Abhandlung: über die phyſiſche Beſchaffenheit der Himmelskörper, abgedruckt in den Populären Vorleſungen S. 68 — 93, die Schumacher zu Hamburg 1848 herausgegeben hat. Beſſel ſagt in dieſer Abhandlung S. 78 gegen die, welche dem Monde ohne Prüfung aus der Analogie durchaus eine Atmoſphäre zuſchreiben wollen, daß dieſer Grund der Anfang eines Schluſſes ſei, dem aber das Ende fehle.

„Weil die Erde eine Atmoſphäre hat, ſo — es folgt wirklich weiter nichts.“

Daraus aber, daß ich S. 262 und ſonſt die Grenze unſerer Erkenntniß in dieſen Regionen wiederholt einſchärfe, ziehen Sie eine ſonderbare Folgerung, die ich, bevor ich ſie analyſire, ganz hieherſchreiben muß. „Iſt, ſagen Sie, unſer Wiſſen auf einen ſo kleinen Theil des Weltalls, dergleichen einer die Erde iſt, eingeſchränkt, bildet der übrige Weltkreis hinſichtlich ſeiner phyſikaliſchen Beſchaffenheit für uns eine terra incognita, welche die Naturphiloſophie weder ignoriren, noch auch irgendwie ihrer demonſtrativen Methode unterwerfen, ſondern nur als ein Problem, als eine ungeheure Lücke im Syſtem betrachten kann: wie ſteht es denn alsdann mit der Behauptung (Vorr. S. XVIII.), daß die Philoſophie die die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logiſch beweiſende Wiſſenſchaft der Idee ſei? Es iſt damit offenbar eine Breſche in das eng geſchloſſene, Begriffe aus Begriffen mit innerer Nothwendigkeit ableitende Syſtem geſchoſſen, eine Breſche, welche beweiſt, daß die ganze Methode der Speculation einer Umbildung und Erweiterung bedarf, wenn die Form des Wiſſens in einem entſprechenden Verhältniſſe zu dem unendlichen Inhalte des Seins ſtehen ſoll.“

Dies Raiſonnement, geſteh' ich, bei Ihnen als einem Manne, der doch Denken, Vernunft, Wiſſenſchaft, Philoſophie, kennt und will, nicht recht faſſen zu können. Ich kann mir nicht anders helfen, als, um klar zu werden, die einzelnen Verſicherungen kurz zu durchlaufen.

Alſo: „unſer Wiſſen iſt auf einen ſo kleinen Theil des Weltalls, dergleichen einer die Erde iſt, eingeſchränkt“.

Ich ſollte glauben, daß unſer Wiſſen, da es den Begriff des Unendlichen zu haben vermag, überhaupt die Idee des Weltalls in ſich begreift, daß es ſich dies Weltall in den Sternenkarten auch zu einem ſehr beſtimmten Gegenſtand gemacht hat, daß gegen die große Bedeutung, die unſerer Erde zuſtehen kann, ihre Kleinheit nichts verſchlägt und daß die Schranke nur auf den möglichen meteorologiſchen und organiſchen Proceß, auf die mögliche Geſchichte anderer Weltkörper ſich beziehen könne. Dieſe letzte Meinung haben wahrſcheinlich auch Sie gehabt, da Sie ſogleich fortfahren, „den übrigen Weltkreis hinſichtlich ſeiner phyſikaliſchen Beſchaffenheit für eine terra incognita zu erklären“. Nun folgern Sie aber aus dieſer Lücke einen Widerſpruch mit meiner Behauptung, daß die Philoſophie die Wiſſenſchaft der Idee ſei, welche die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logiſch beweiſe.

Iſt die Philoſophie nicht die Wiſſenſchaft der Idee? Und iſt nicht, wenn wir das Verhältniß deſſen, was wir auch von unſerer Erde empiriſch bereits wiſſen, zu dem, was wir im Lauf kommender Jahrhunderte von ihr noch wiſſen können, eine ungeheure Lücke eigentlich unvertilgbar vorhanden? Eine Lücke, die ſich für die Empirie immer wieder erneuen muß?

Hat aber die Philoſophie die Nothwendigkeit ihrer Begriffe nicht zu beweiſen? Iſt der Zufall des Meinens, iſt die bloße Verſicherung ſchon Philoſophie?

Kann der Beweis der Nothwendigkeit anders geführt werden, als in logiſcher Form? Iſt ohne logiſche Klarheit und Genauigkeit eine wirklich philoſophiſche Beweisführung denkbar?

Iſt aber die Schranke, die wir als Erdbewohner für die Empirie des Weltalls beſitzen, eine Schranke für die Erkenntniß der Idee, des ὄντως ὄν?

Würde z. B. in dem ganzen Syſtem der logiſchen Idee, in den Begriffen der Qualität und Quantität, des Weſens und der Erſcheinung, der Urſache und Wirkung, des Zwecks und Mittels, des Allgemeinen und Beſondern, des Princips und der Methode; oder würde im Begriff des Mechaniſchen, Dynamiſchen, Organiſchen überhaupt; würde im Begriff der Schönheit; im Begriff der theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz; endlich im Begriff Gottes — würde in dieſem Allen auch nur das Geringſte verändert werden müſſen, wenn wir nun z. B. wüßten, daß die Sonne bewohnt iſt oder daß die glänzenden Puncte, die wir an den Polen des Mars bemerken, in der That Eisberge ſind u. dgl. mehr?

Die Alten wußten nichts von Amerika, nichts von Auſtralien. Das Bild unſerer Erde iſt durch dies Wiſſen weſentlich für uns erweitert, verändert. Aber die Philoſophie eines Herakleitos, eines Sokrates, Plato und Ariſtoteles hat, troß dieſer „ungeheuren Lücke“ doch ſchon die Idee nach ihrer Wahrheit gewußt.

Ich ſehe daher gar nicht, wie jener Umſtand einer empiriſchen Grenze, deren Nothwendigkeit wir vollkommen begreifen, eine „Breſche“ in das Syſtem ſchießen könne? Jene Grenze, über die wir auch mit unſern Rieſenteleskopen, wie man ſie auch vervollkommne, nicht werden hinauszudringen vermögen, iſt für uns, was die Wahrheit der Idee der Natur angeht, ſo wenig eine abſolute Grenze, als für unſern Begriff der Geſchichte etwa der Umſtand, daß die Menſchheit ſie noch nicht beendet hat.

Inwiefern nun jene Lücke, jene Breſche, eine Umbildung der Methode fordern ſolle, begreife ich auch nicht, denn ich begreife nicht, wie da, wo wir das Empiriſche nur approximativ zu erkennen vermögen, zum Entdecken eine andere, als die inductoriſche zuläſſig ſein ſoll und ſehe dieſe auch von unſern Aſtronomen unbedenklich und mit Erfolg angewendet.

Was aber die demonſtrative Methode angeht, ſo bleibt ſie für die Darſtellung auch auf dieſem Naturgebiet dadurch möglich, daß jedes Moment, alſo auch die Erde, doch wieder als Moment in ſich Totalität iſt, in der Sprache der Alten zu reden, ein Mikrokosmos des Makrokosmos.

Bei dieſem Wort fällt mir zu rechter Zeit, bevor ich dieſe ganze Materie verlaſſe, noch ein Vorwurf ein, den Sie mir machen und der mich an meiner Fähigkeit, mich verſtändlich auszudrücken, könnte verzweifeln laſſen. In einer Schilderung, die ich von unſerer geliebten Erde mache, welche bei Ihnen freilich in keinem ſonderlichen Credit zu ſtehen ſcheint, ſage ich, daß dieſelbe der Sonne nicht zu nahe und nicht zu fern ſtehe. Zu nahe nämlich, wie der Mercur; zu fern nämlich, wie der Saturn oder Uranus. Ich vertrete dieſen Ausdruck noch und habe ihn in Popularaſtronomieen, in mathematiſchen Geographien oft genug gefunden. Sage ich denn mit ihm, daß unſere Erde gerade in der Mitte ſtehe? Sie brechen S. 110 über jene unſchuldigen Wörter gegen mich mit eifernder Rede los: „Welche grundloſe und zugleich wieder unbeſtimmte Verſicherung, die ſich ſchon durch die neueſten Entdeckungen einer Reihe weiterer Planeten widerlegt, ſofern in Folge hievon es ſich immer mehr herausſtellt, daß die Erde nicht zu der mittleren, vielmehr zu der der Sonne nächſten Planetengruppe gehöre"!

Nun, ich ſollte meinen, daß ich mit jenem Ausdruck die Erde nicht zu den Aſteroiden habe rechnen wollen, und daß mir der Neptun nicht unbekannt geblieben, das hätten Sie mir doch wohl zutrauen können. Schon §. 377 hätte Ihnen dies ſagen müſſen. Ich könnte aber Sie in allem Ernſt fragen, ob denn, nach Ihrem Urtheil, unſere Erde der Sonne zu nahe, ob ſie ihr zu fern ſtehe? Warum ſetzen Sie ſich denn in den Kopf, daß eine nicht zu nahe und nicht zu ferne Stellung gleich die völlige Mitte ſein müſſe? Iſt denn nicht eine gewiſſe Mitte möglich, ohne gerade die mathematiſche Mitte zu ſein?

Ueber die ganze weitere Entwicklung der Naturphiloſophie ſagen Sie nichts Specielles. Sie beſchränken ſich darauf, die „lichtvollen Partien" derſelben, namentlich meine Darſtellung des vegetabiliſchen und animaliſchen Organismus anzuerkennen. Ich bin damit dankbar zufrieden und denke dabei im Stillen, daß Sie, hätte ich irgendwo ſehr gefehlt, es mich ſchon würden haben fühlen laſſen, da Sie in der aſtronomiſchen Partie als ein ſo ſtrenger und ſchwer zu befriedigender Richter mir entgegen getreten ſind.

Ich wende mich nun zu Ihrer Beleuchtung der Philoſophie des *Geiſtes*. Vorweg muß ich hier die Bemerkung machen, daß nicht Weniges, was man auf dieſem Felde als eine beſondere aus der Hegel'ſchen Philoſophie ſtammende Schwierigkeit anzuſehen ſich gewöhnt hat, vielmehr eine Schwierigkeit der Sache ſelbſt iſt, an die man nur deshalb nicht denkt, weil ſie in den herkömmlichen Auffaſſungen gar nicht berührt wird. Ich rechne dahin auch die Eintheilung der Philoſophie des Geiſtes. Für den Hausbedarf iſt man hier mit der Vorſtellung des Menſchen und Gottes zufrieden. In der Wiſſenſchaft hat man ſich an die monographiſche Behandlung gewöhnt. Man greift in die Pſychologie, Moral, Aeſthetik u. ſ. f. hinein, wenn man ihrer bedarf, ohne ſich um den innern, einheitlichen Zuſammenhang dieſer Wiſſenſchaften viel zu bekümmern. Und eben ſo behandelt man dieſe Wiſſenſchaften monographiſch, ohne ihre ſyſtematiſche Concordanz ernſter zu berückſichtigen. Die Folge hiervon iſt, daß faſt in keinem Theil unſerer Wiſſenſchaften ſo viel Wiederholungen, ſo viel Lemmata, ſo viel willkürliche Abſchweifungen, als hier, vorkommen.

Die Philoſophie darf ſolcher Zufälligkeit ſich nicht überlaſſen. Sie muß auf Einheit der Unterſchiede ausgehen. Sie muß die Unterſchiede aus der Einheit ableiten. Von dieſem Geſichtspunct aus hat man die Hegel'ſche Eintheilung der Geiſtesphiloſophie zu würdigen. Dann wird man erkennen, daß die Unterſcheidung des Geiſtes als des ſubjectiven, objectiven und abſoluten, die Sie „nicht zum Vortheil“ der Wiſſenſchaft finden, durch ihre Einfachheit und Strenge vor jeder andern, die wir bisher erhalten haben, ſich auszeichnet. Solche Ausdrücke, wie ſubjectiv, objectiv, abſolut, ſind an ſich ſelbſt freilich noch ſehr nichtsſagend. Die nähere Beſtimmung und Ausführung gibt ihnen erſt ihren Werth und ihre Berechtigung. Haben ſie aber einen ſolchen Hintergrund gewonnen, dann werden ſie auch vollkommen ſo brauchbar, als andere Formeln es geworden ſind. Das allgemeine Bewußtſein, über ihre Bedeutung orientirt, nimmt ſie dann ſogar in den Sprachſchatz des gewöhnlichen Lebens auf, wie es in der That mit jenen Terminis für den Begriff des Geiſtes ſchon der Fall iſt.

Um die Mißverſtändlichkeit zu entfernen, die mit ſolchen allgemeinen Ausdrücken verknüpft iſt, habe ich §. 365 — 73 angewendet. Ich habe dort die andern Formeln, unter denen die Unterſchiede des Geiſtes auch erſcheinen, durchgenommen. Ich habe gezeigt, was unter dem endlichen und unendlichen, was unter dem natürlichen, geſchichtlichen und göttlichen Geiſt zu verſtehen und wie die antike Benennung der Pſychologie, der Ethik und Theologie zu vertheilen ſei.

Sie ſtoßen ſich an der Gliederung der Pſychologie, daß dieſelbe von der Natürlichkeit des Geiſtes ausgeht, durch den Dualismus des Bewußtſeins zur Aufhebung deſſelben in der Vernünftigkeit fortſchreitet und dann mit dem Begriff der Geiſtigkeit als ſolcher endet. Sie nennen dies eine „gänzlich unlogiſche“

Anordnung. Nach Ihnen müßte der Gang alſo, um logiſch zu werden, ſich umkehren. Es müßte mit der Pneumatologie begonnen und mit der Anthropologie geendet werden. Es wäre umſonſt, wollte ich mich, Ihnen gegenüber, darauf berufen, daß ich in meiner ausführlichen Behandlung der Pſychologie die Schwierigkeiten berührt und auseinandergeſetzt habe, die in jener Anordnung zu liegen ſcheinen. Dem Publicum gegenüber darf ich es thun. Aus dem, was Sie S. 113 bemerken, geht hervor, daß es vorzüglich die Phänomenologie iſt, die Ihnen Anſtoß erregt. Ich habe dieſe nicht nur ſchon gegen Exner, ich habe ſie auch ſchon gegen Hegelianer ſelber, wie Michelet, vertheidigen müſſen. Da dieſe eigenthümliche Wiſſenſchaft vom Begriff des Bewußtſeins erſt ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, und bis jetzt in dieſer Strenge, nur unter uns Deutſchen ſich entwickelt hat, ſo begreift ſich, daß die gewöhnliche Pſychologie noch immer gegen die Integration dieſer jüngſten Erweiterung ihrer ſelbſt ſich ſträubt. Sie laſſen ſich auf keine Widerlegung der Nothwendigkeit ein, den Begriff des Bewußtſeins ſeiner Eigenthümlichkeit nach zu behandeln, ſondern begnügen ſich mit der Behauptung, daß die Pſychologie von mir und Hegel durch heterogene, geſchichtliche Erſcheinungen verunſtaltet werde, wie durch die Darſtellung des Kampfes zwiſchen Herrenthum und Knechtſchaft u. dgl., welche offenbar in die Philoſophie der Geſchichte gehörten und in ihr allein ihre genügende Erklärung fänden.

Ich glaubte, durch §. 574 hinlänglich dafür geſorgt zu hababen, daß kein Zweifel mehr darüber möglich wäre, wie jede Stufe des Geiſtes an ſich der ganze Geiſt ſei und wie die höhere nicht nur die niedere explicite in ſich ſchließe, ſondern wie auch die niedrigere doch wieder implicite die höheren Formen in ſich bergen könne. Ich glaubte daher auch keinen Mißverſtand mehr möglich über den Unterſchied des Begriffs des Bewußtſeins von dem des Geiſtes, ſofern in der Entwicklung des Bewußtſeins der Geiſt das Subject derſelben iſt, ſofern in der Entwicklung des Geiſtes als des theoretiſchen und praktiſchen ſchon das Bewußtſein als ein conſtanter Factor vorausgeſetzt wird. Indeſſen ſehe ich, daß alle dieſe Vorſicht, wenigſtens bei Ihnen, mir nichts genützt hat. Sie finden, daß ich die Pſychologie durch heterogene Glemente verunſtalte, durch geſchichtliche Erſcheinungen, die erſt in die Philoſophie der Geſchichte gehörten.

Sollte denn die Pſychologie nicht wirklich den Grund geſchichtlicher Erſcheinungen enthalten? Sollte ſie nicht vorzüglich geeignet ſein, uns die Geſchichte im Detail ihres Pragmatismus zu erſchließen?

Ich ſollte doch glauben, ja. Die Geſchichte erzählt uns von Träumen, von Leidenſchaften, von Veränderungen des Bewußtſeins, von Wahnſinn u. ſ. w. Der concrete Inhalt dieſer Formen iſt empiriſch ein immer anderer, aber die Formen an ſich, die pſychiſchen Kategorien, ſind dieſelben. Den Begriff des Traums, der Leidenſchaft, des Bewußtſeins, des Wahnſinns u. ſ. f. hat doch nicht die Geſchichte zu geben?

Ich ſollte glauben, nein. Die Geſchichte gibt uns beſondere Facta, die Pſychologie den einfachen, ſich immer gleichen Begriff.

Gut. Dann wird die Pſychologie auch den Begriff des Bewußtſeins entwickeln müſſen?

Ohne Zweifel.

In dieſer Entwicklung werden unzählige Vorgänge der Geſchichte, abgeſehen von ihrem ſpecifiſchen Inhalt, ihre innere Erklärung finden?

Allerdings.

Wenn ſich nun aus dem Begriff des Bewußtſeins ergibt, daß das Verhältniß nicht blos von Object und Subject, ſondern auch von Subject und Subject betrachtet werden muß, darf ſich die Erkenntniß dieſer Pflicht entziehen?

Durchaus nicht, denn ſie würde ja damit einer Willkür verfallen, welche ſie gegen die Wiſſenſchaft nicht zu rechtfertigen vermöchte.

Weiter aber. Wenn ſich nun herausſtellte, daß das Subject dem Subjecte ſich nicht nur gleich, ſondern auch ungleich verhalten kann, ſoll die Wiſſenſchaft dies verſchweigen?

Warum denn? Dies wäre ja gleichſam ein Selbſtmord der Erkenntniß.

Oder wenn ſich zeigte, daß das eine Selbſtbewußtſein, nachdem es gegen ein anderes ſeine Selbſtſtändigkeit aufgegeben, ſich doch ideell erhalten und aus dieſem ſeinem Bewußtſein heraus, ſich wieder zur Realität ſeiner Unendlichkeit erheben könne, ſoll die Pſychologie die Beſchreibung dieſes Proceſſes unterlaſſen?

Dazu ſcheint gar kein vernünftiger Grund vorhanden und es könnte ſolche Unterlaſſung offenbar nur zum Vorwurf gemacht werden.

So ſcheint es freilich. Wenn nun aber durch die Erkenntniß jener aus der Natur des Selbſtbewußtſeins reſultirenden Proceſſe viele Erſcheinungen der Geſchichte ihre Enträthſelung fänden, ſollte das nicht dazu beſtimmen, jene Geſetze des Selbſtbewußtſeins aus der Pſychologie zu eliminiren und für die Geſchichte aufzuſparen?

Aber mit welchem Rechte? Iſt es denn nicht vortrefflich, daß ſo viele intereſſante Phänomene der Geſchichte aus der einfachen Tiefe des Selbſtbewußtſeins heraus ihre Begründung finden? Müßte man dann nicht, wäre jene Eliminirung nothwendig, folgerecht auch ſchließen, daß, weil erſt in der Geſchichte von concreten Tugenden und Laſtern, von Eigenthum, von Verbrechen, von Familien u. ſ. w. die Rede iſt, auch gar keine beſondere Wiſſenſchaft der Moral und des Rechts zugegeben werden könne, da in dieſen Wiſſenſchaften jene Begriffe nach ihrer einfachen Allgemeinheit aufgeſtellt werden?

Gewiß. Sollte denn aber, ſo einleuchtend das Geſagte zu ſein ſcheint, nicht die Wiſſenſchaft der Geſchichte vielleicht eine noch nähere Aufklärung geben, da doch unleugbar in der Geſchichte der Gegenſatz von Herrſchaft und Knechtſchaft die Hauptrolle ſpielt?

Dieſe Frage beantwortet ſich dadurch, daß die Philoſophie der Geſchichte zu ihrem Inhalt den Begriff des wirklich Geſchehenen hat, in wiefern ſich darin ein Zuſammenhang der Vernunft entdeckt, daß aber, was die ſo genannten Geſetze der Geſchichtswiſſenſchaft ausmacht, in der That nur die Geographie, die Pſychologie und Ethik dieſe Geſetze enthalten, wie dies §. 703 ausgeführt iſt.

Da Sie nun aber mir vorwerfen, die Pſychologie durch heterogene geſchichtliche Erſcheinungen „verunſtaltet“ zu haben, ſo müßten doch bei mir Facta vorkommen, und dieſe finde ich nicht, oder eine Beziehung auf Facta, die nicht pſychologiſch motivirt wäre, und auch dieſe finde ich nicht. Vielmehr finde ich, daß ich S. 414 mich ſehr deutlich ausgedrückt habe, die Allgemeinheit des Proceſſes der Anerkennung des Selbſtbewußtſeins zu beſchreiben, indem ich ſage:

„Dieſer Proceß geht durch alle Dependenzformen der ſocialen Verhältniſſe nicht nur der Herrn und der Knechte, ſondern auch der Frauen und Männer, der Kinder und Eltern, der ſogenannten niedern Stände zu den höhern, unterjochter Völker zu den Eroberern, der Baſtardſtämme zu den Vollblutracen, der Lehrlinge zu den Geſellen, der Proletarier zu den Plutokraten, der novi homines zu den anerkannten Notabilitäten. Die Bedeutung dieſer im Lauf der Zeit ſich immer mehr verfeinernden Kämpfe iſt allerdings auch vom höchſten ethiſchen Intereſſe, ihre Begründung aber weſentlich pſychologiſch“.

Der Hinblick auf allgemeine geſchichtliche Phänomene, deren Kern ein pſychologiſcher Vorgang, iſt doch nicht ein „Verunſtalten“ der Pſychologie durch „heterogene“ Erſcheinungen?

Ich kann hierbei eine Bemerkung nicht unterdrücken. Ich finde nämlich, daß aus der Geſchichte unſerer Pſychologie ſich als unzweifelhaft ergibt, welch' einen glücklichen Aufſchwung ſie mit der Theorie des Bewußtſeins ſeit Kant und Fichte genommen hatte und wie ſehr ſie ſeit einem Decennium wieder zurückgeht, in welchem man den Begriff des Bewußtſeins wieder verlaſſen und ſich zu der bequemen Manier der Vermögen des Gefühls, des Begehrens, des Erkennens, des Gemüths u. dgl. zurückgewandt hat. Ohne es zu merken, iſt man gemach da wieder angelangt, wo die Pſychologie in den ſiebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ſtand. Man erzählt ſich wieder von den Thaten der Seelenvermögen. Man verliert ſich in ein Spiel mit der Aſſociation der Vorſtellungen. Es iſt das Alles bei Irwing, bei Maaß, bei Platner u. ſ. w. ſchon da geweſen, allein man täuſcht ſich mit der Einbildung des Fortſchrittes, der exacten Forſchung, der naturwiſſenſchaftlichen Methode, und ergießt ſich in eine breite Redſeligkeit, die man für Gründlichkeit nimmt. Bei dieſer Selbſtzufriedenheit darf man ſich nicht wundern, wenn ſogar die Polemik gegen die Hegel'ſche Pſychologie, je anmaaßender und zuverſichtlicher ſie geworden, um ſo weniger von Hegel ſelbſt Notiz nimmt. Sie hat ſich ein Phantom von ihm auch hier zurechtgemacht, gegen welches ſie nun ihre Lanze einlegt. So bemerke ich denn, daß mir in dem Kreiſe dieſer Literatur — ich muß aber eingeſtehen, auch bei den Hegelianern ſelber — es aufgefallen iſt, in welchem Grade man die trefflichen, geiſtvollen Erläuterungen **Hegel's** zu ſeiner Lehre von der Seele und vom Bewußtſein in dem dritten Bande ſeiner Encyklopädie, den Dr. **Boumann** 1845 herausgegeben, ignorirt hat. Und auch Sie, mein Herr, würden vielleicht über die Phänomenologie anders urtheilen, wenn Sie eine Rückſicht darauf hätten nehmen wollen.

Auch wegen der Beſtimmung des Gefühls tadeln Sie mich, daß ich nicht von ihm als Indifferenz ausgebe, die ſich in den Unterſchied des theoretiſchen und praktiſchen zerlegt. Fühlen iſt der **Zuſtand** der Unmittelbarkeit. Im Begriff des Geiſtes als Seele, als Bewußtſein, als Geiſt, der als ſein eigener Inhalt ſich ſelbſt ſeine Form gibt, kommt dies Moment des einfachen Seins vor. Aber wegen dieſer Einfachheit iſt von ihm wenig zu ſagen. Es kommt auf die nähere Beſtimmung an, die ſofort in jene Unterſchiede führt. Innerhalb der Seele geſtaltet ſich das Fühlen als Empfindung; innerhalb des Bewußtſeins als Gewißheit, die zunächſt ſinnliche iſt; innerhalb des Geiſtes als unmittelbare Exiſtenz der theoretiſchen oder praktiſchen Freiheit. Alle dieſe Formen ſind von mir beſchrieben und doch finden Sie, daß das Gefühl bei mir „wenig zur Anerkennung komme“.

Noch ein größeres Unrecht aber thun Sie mir an, wenn Sie S. 112 in Anſehung des ſubjectiven Geiſtes behaupten: „es iſt falſch, den Begriff der Subjectivität durch natürliche Individualität zu erklären, denn die Natur iſt etwas ſehr Objectives, ja das Allerobjectivſte“. Gewiß habe ich keine Veranlaſſung gegeben, mich zu belehren, daß die Natur etwas Objectives ſei, da ich ſogar die Objectivität von Raum und Zeit gegen Sie verfechte. Ob die Natur das Allerobjectivſte ſei, will ich hier nicht unterſuchen. Bei ſolchen Begriffen kommt es auf die nähere Beziehung an, über ihren Comparativ und Superlativ zu entſcheiden. Man muß dem Objectiven gegenüber das Subjective haben, gegen welches gehalten es objectiver erſcheint. Für mich, ſo im Allgemeinen zu reden, iſt nicht die Natur, ſondern der Wille das Allerobjectivſte. Wenn Sie aber kurzweg urtheilen, es ſei falſch, den Begriff der Subjectivität durch natürliche Individualität zu erklären, ſo muß ich mich in der That hierüber als über eine recht barbariſche Behandlungsweiſe beſchweren. Es wäre nämlich doch immer noch richtiger geweſen, wenn Sie geſagt hätten, daß ich die Individualität durch die Subjectivität erkläre. Zum Begriff des ſubjectiven Geiſtes gehört ganz unzweifelhaft auch das Moment der natürlichen Individualität. Sie macht ſeine Unmittelbarkeit aus. Aber dieſe Natürlichkeit hat als geiſtige das Selbſtbewußtſein, die Subjectivität, zu ihrem Grunde, wie ich ausdrücklich nachweiſe. Sie citiren §. 563, worin ich allerdings geſagt habe, daß der ſubjective Geiſt der natürlich individuelle ſei, der in ſeiner Thätigkeit bei ſich, in ſeinem Begriffe, bleibt. In dieſem Paragraphen gebe ich ſummariſch die Eintheilung des Begriffs des Geiſtes an. In dieſer Eintheilung hebe ich die Natürlichkeit des einzelnen Geiſtes hervor, weil ſie die Bedingung iſt, auf welcher die Individualität beruht, denn individuell iſt Alles, was uns zum ausſchließenden Individuum macht, alſo das Geſchlecht, das Alter, das Temperament, die Anlage u. ſ. w. Ich ſage hier aber noch natürlich individuell, um dem Mißverſtand vorzubeugen, als ob die Individualität nicht auch als geiſtige, als freie Eigenthümlichkeit, als Originalität, möglich wäre. Ich hatte mit dieſem Ausdruck die Abſicht, den Gegenſatz vorzubereiten, der in der Objectivität des Geiſtes von mir ſo bezeichnet wird, daß er ſich in ihr ſeine Freiheit zum allgemeinen Gegenſtand mache als eine zweite, höhere Natur, als das reelle Abbild ſeines Willens. Daß ich aber nicht ſo plump bin, Subjectivität durch Individualität zu „erklären“, wie Sie mich bezüchtigen, das hätte ein auch nur flüchtiger Blick auf die Ausführung zeigen müſſen, die ich dem Begriff des ſubjectiven Geiſtes gebe, denn hier unterſcheide ich deutlich genug:

1, die Individualität;

2, die Subjectivität;

3, die Perſönlichkeit deſſelben und hoffte, durch dieſe Bezeichnungen auch hier eine wohlthätige Fortbildung der Philoſophie inſofern anzubahnen, als der neuerdings ſo viel ventilirte Begriff der Perſönlichkeit hierdurch ſofort genau und faßlich als die Einheit der Realität des Individuums und der Idealität des

Bewußtſeins beſtimmt wird und hieraus der Zuſammenhang der Perſönlichkeit als eines pſychologiſchen Begriffs mit der Perſon als einem ethiſchen Begriff erhellen muß. In dieſer ganzen Entwicklung macht der Begriff des Ichs die Mitte aus. Der einzelne Geiſt ſetzt ſich ſelbſt als Subject für ſich. Dadurch hört er auf, nur Individuum, nur Seele zu ſein. Die Individualität iſt die Naturſeite des einzelnen Geiſtes, wie die Perſönlichkeit die Seite, nach welcher hin er ſchon ſeine Freiheit, wenn auch vorerſt als formale, zum Inhalt gewinnt. Ihr Wiſſen und Wollen iſt ein an ſich ſchon allgemeines, das aber erſt in der folgenden Sphäre durch die ethiſche Nothwendigkeit zur wahrhaften Freiheit ſich erhebt. Weil alſo erſt die Subjectivität, erſt das Selbſtbewußtſein es iſt, wodurch der einzelne Geiſt aus dem Zauberkreiſe der Natur heraustritt, ſo kann ſehr wohl dieſe ganze Wiſſenſchaft den Namen der Lehre vom ſubjectiven Geiſt behalten. Und weil die Einzelheit unmittelbar als natürliche geſetzt wird, weil alles Individuelle in ihr durch die Vermittelung der Natur ſich bedingt, weil der Proceß der Bildung des Geiſtes die Aufhebung ſeiner Natürlichkeit fordert, dieſe aber eben deshalb überall, bis in die höchſten Regionen, bis in die religiöſe Sphäre hinein, als Vorausſetzung und Mittel vorkommt, ſo kann die allgemeine Eintheilung ſehr wohl von dem natürlich Individuellen zuerſt ſprechen. Was können Sie nun wohl anführen, ſich zu entſchuldigen, mich zu beſchuldigen, Subjectivität durch Individualität zu „erklären"? Sie konnten dies um ſo weniger, als der Zuſatz, daß der ſubjective Geiſt der natürlich individuelle ſei, der in ſeiner Thätigkeit, in ſeinem Begriffe, bei ſich bleibe, zugleich auf das Bewußtſein und auf den Willen hindeutet.

Naturlehre, wie Sie hinterher ſagen, iſt die Pſychologie nur in der Lehre von der Individualität als dem natürlichen, durch die Natur geſetzten Geiſte. Der Begriff der Subjectivität und Perſönlichkeit kann nicht mehr eine Naturlehre heißen. Daß der Ausdruck Anthropologie einmal für die pſychiſche Sphäre im engeren Sinn üblich geworden iſt und wörtlich genommen einen viel weitern Umfang anſpricht, das iſt eine jener etymologiſchen Idioſynkraſieen, denen wir auf dem Felde der Terminologie ſo oft begegnen. Die Somatologie des Menſchen aber halte ich für ein zwiſchen der Wiſſenſchaft der Natur und des Geiſtes neutrales Gebiet in ſofern, als es ganz unmöglich iſt, nicht in der Zoologie ſie ſchon im Weſentlichen zu erſchöpfen. Gern aber gebe ich zu, daß der Begriff des Geiſtes auch erſt die Naturgeſtalt deſſelben erklärt, daß dieſe Naturgeſtalt, obwohl ſie nach einer Seite hin den Schluß der organiſchen Entwicklung ausmacht, als Organon des Geiſtes auch ihre eigenthümliche Darſtellung innerhalb der Philoſophie des Geiſtes fordern kann, und gern geſtehe ich, daß ich mit §. 575 dies bezweckt habe. Platon und Ariſtoteles haben im letzten Grunde gewiß Recht, wenn ſie lehren, daß die Seele die Priorität vor dem Körper habe und daß jene aus ſich dieſen ſich erſt nach ihrer Eigenthümlichkeit als deren reale Erſcheinung zubilde. Was Platon hierin mythiſch durch den Abfall der präexiſtirenden Seele in die Sinnlichkeit und was Ariſtoteles theologiſch dadurch ausdrückte, daß der Geiſt *θύραθεν* in ſeine ſomatiſche Hülle trete, das drücken wir dadurch aus, daß wir Gott als Schöpfer der Natur ſetzen. So iſt er, der Geiſt, ihr reales Prius. Die Natur wird nur das Moment der Vermittelung der Erſcheinung.

Je öfter ich Ihre Worte über dieſe Materie durchleſe, um ſo mehr komme ich auf den Gedanken, daß Sie unter Individualität am Ende nur die empiriſche Idioſynkraſie verſtehen, denn Sie ſtoßen ſich daran, daß Raçe, Alter, Geſchlecht, Temperament, zur natürlichen Individualiſirung gezählt werden, da dies doch „allgemeine Unterſchiede“, „Beſonderungen der allgemeinen menſchlichen Natur“ ſeien. Da weiß ich denn freilich kaum, wie ich es anfangen ſoll, mich klar zu machen. Ich beſchränke mich auf die Bemerkung, daß die Wiſſenſchaft die Individualität doch nur als allgemeinen Begriff behandeln kann, daß ſie nur mit den allgemeinen Factoren deſſelben ſich beſchäftigen darf und daß die beſtimmte Individualität als ein empiriſches Monogramm der hiſtoriſchen Wiſſenſchaft oder der Kunſt anheimfällt.

So eben, indem ich in meinem Buch blättere, um Stoff zur Anklage gegen mich zu finden, der Ihre Ausſtellungen mir rechtfertigte, fällt mein Blick auf die Paragraphen von 576 — 79. Ich leſe dieſelben durch und ſcheide ganz beruhigt von ihnen, denn, nachdem ich ſie wiederholt geprüft, weiß ich nicht nur nicht, wie ich es anſtellen ſollte, das Hiehergehörige anders und beſſer, beſtimmter, deutlicher, einfacher, unmißverſtändlicher auszudrücken, ſondern ich bezweifle auch, daß ein Anderer, z. B. Sie ſelber es vermöchten und will es auf den Wettverſuch ankommen laſſen.

Für die Ethik geſtehen Sie mir zunächſt zu, daß meine Darſtellung, der Hegel'ſchen gegenüber, durch eine eingehendere Behandlung des Pflicht- und Tugendbegriffs gewonnen habe. Dann folgt der gegen Hegel'ſche Ethik herkömmliche Tadel, daß auch ich mich nicht über die Einſeitigkeit erhoben hätte, die Sittlichkeit im Staat culminiren zu laſſen. Bevor ich hierauf eingehe, muß ich mich nun billig verwundern, daß Sie ganz ſtillſchweigen zu der Reform, die ich gerade hier unternommen habe, indem ich 1. die Idee des Guten, die Hegel irrthümlich in der Logik abgehandelt, hier als den Begriff des ſchlechthin allgemeinen Willens an die Spitze ſtelle; 2. die Moralität, die Hegel zwiſchen das abſtracte Recht und die Sittlichkeit in die Mitte ſtellt, zwar auch in die Mitte ſtelle, aber ſo, daß ſie den einzelnen Willen zum Inhalt hat, wie er ſich aus ſeinem allgemeinen Begriff heraus ſelbſt beſtimmt; 3. die Sittlichkeit als das Reich der objectiven Organismen des Willens, die, nach meiner Meinung, dadurch unter den Rechtsbegriff fallen, daß in ihnen der Wille als einzelner nicht blos, was auch in der Moralität ſtatt findet, für ſich der allgemeine iſt, ſondern auch für Andere ſich als den allgemeinen zum Object macht. Hegel hat das, was er abſtractes Recht nennt, von der Sittlichkeit geſondert. Er hat auch Recht, das Recht, wie es nur erſt formal iſt, von den höhern und reichern Entwicklungen des Willens abzuſcheiden. Er hat Recht, wenn er behauptet, daß der Inhalt dieſes Rechts auch das Unrecht ſein kann und daß der Wille ſeine Allgemeinheit hier erſt als Gemeinſamkeit feſtſetze. Dies Alles aber ſcheint mir nicht auszureichen, das formale Recht von dem Gebiet auszuſchließen, auf welchem der Wille ſich eine gegenſtändliche, auf Geltung für den Willen Anſpruch machende Form gibt. Ich betrachte das formale Recht daher zwar auch nur als die elementare Stufe dieſer höhern Reihe, aber doch als eine Stufe derſelben. Es liegt nicht in der Nothwendigkeit des formalen Rechts, daß es nicht das Gute zu ſeinem Inhalt haben könnte; nicht in ſeiner Nothwendigkeit, daß die Rechtsſubjecte ſich nicht auch moraliſch verhalten könnten. So wenig, daß vielmehr, vom höchſten Geſichtspunct aus, dem allein in der Wiſſenſchaft abſolute Berechtigung zukommt, das Gute allein der Inhalt auch des formalen Rechts ſein ſollte und daß die Rechtsſubjecte ſich ebenfalls in der Beobachtung des Rechts nur moraliſch verhalten ſollten. Können doch auch die dem Begriff nach objectiven ethiſchen Organismen, Familie, Geſellſchaft, Staat, empiriſch der Unſittlichkeit verfallen.

Ich habe daher den Kreis der objectiven Geſtalten, den auch ich als den der Sittlichkeit bezeichne, aus der Natur des Willens heraus anders, als Hegel, abgeleitet, indem ich den Willen hier als den ſingulären, particulären und univerſellen unterſcheide und in dieſen Zuſammenhang dasjenige eingliedere, was man das private, das öffentliche und das Völkerrecht zu nennen pflegt. Bei dem öffentlichen Recht habe ich die Eintheilung Hegel's beibehalten, nämlich den Unterſchied des Rechts der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und des Staats. Ich habe mir aber angelegen ſein laſſen, zu zeigen, wie dieſe Formen ſich für ſich allein geſtalten und wie ſie in einander übergehen. Ich habe §. 739 bemerklich gemacht, wie die Natur, die Cultur und die Freiheit darin den Naturſtaat, den Culturſtaat und den politiſchen Centralſtaat erzeugen und wie man dieſe Formen, je nachdem man ſie nach dieſer oder jener Seite hin wendet, mit verſchiedenen Namen bezeichnen kann, als Gefühlsſtaat, Verſtandes- und Vernunftſtaat, als patriarchaliſchen, als ſtändiſchen und conſtitutionellen u. ſ. w. Für mein größtes Verdienſt halte ich hierbei, den großen Mangel getilgt zu haben, welcher der Faſſung Hegel's dadurch anhaftet, daß er in der Entwicklung der bürgerlichen Geſellſchaft den Begriff der Gemeinde verfehlt, ja vergeſſen hat. Hegel kommt nur bis zur Polizei und Corporation. Mit dem Begriff der Gemeinde, wie er ſich naturgemäß ergibt, erhält der Socialſtaat, wie man dieſe ganze Sphäre auch nennen kann, erſt den organiſchen Abſchluß und den ungezwungenen Uebergang in den Begriff des Centralſtaates. Die glücklichen Folgen, die ſich für die Wiſſenſchaft und die Praxis hieraus ergeben, ſind ſo groß, daß ich eitel genug wäre, mir ordentlich auf dieſe Reform Hegel's etwas zu Gute zu thun und daß ich mich wundere, wie Ihrem Kritikerauge dieſe Verbeſſerung ſo gar nicht aufgefallen zu ſein ſcheint. Um ſo mehr habe ich mich darüber gewundert, als Sie ſelber in Ihrer Ethik, Th. II., S. 151 ff. die Gemeinde als Schluß der bürgerlichen Geſellſchaft vor dem „ſouverainen“ Staat hingeſtellt haben, ſonderbarer Weiſe aber den Uebergang zu ihr aus dem Hypothekenvertrag machen, die Gemeinde wieder S. 152 dem Begriff der Corporation unterordnen und die Entwicklung derſelben wiederum mit dem Begriff der Amtscorporation ſchließen. Aber Sie waren doch auf dem rechten Wege und hätten ſich freuen müſſen, mich hier mit Ihnen auf einer gemeinſamen Abweichung von Hegel zu betreffen.

So lakoniſch ich alle Paragraphen gehalten habe, welche die Ethik darſtellen, ſo darf ich doch verſichern, daß dieſe Kürze das Reſultat langer und vielſeitiger Studien, namentlich hiſtoriſch comparativer Art iſt und daß mich die Vergleichung ſpäter erſchienener Arbeiten von Oppenheim, von Chalybäus, von Fichte, in der Gewißheit beſtärkt hat, hier einen Schritt vorwärts gethan zu haben. Dieſen Fortſchritt ſetze ich auch vorzüglich darin, daß ich die Idee des Guten zu einer einfacheren und präciſeren Geſtalt erhoben zu haben glaube, als dieſe Lehre bisher gehabt hat, denn ohne Klarheit in den fundamentalen Beſtimmungen und ohne die fortwirkende Gegenwart derſelben in der concreten Ausführung verlieren ſelbſt gute Detailverbeſſerungen ihren Werth.

Ich komme nun zu dem Vorwurf zurück, daß auch bei mir die Sittlichkeit in dem Begriff des Staates culminire. Ich will hier noch nicht erörtern, ob das Factum richtig iſt. Ich will es mir vorerſt gefallen laſſen. Ich glaube aber mit Ihnen mich doch darin einverſtanden, daß die philoſophiſche Wiſſenſchaft es mit der Idee des Staates zu thun hat, nicht mit dieſem oder jenem empiriſchen Staat. Sodann glaube ich doch Ihre Zuſtimmung auch darin vorausſetzen zu dürfen, daß Sie den Staat für einen ethiſchen Organismus halten, der, ſeinem Begriff nach, nicht das Unſittliche zu ſeinem Inhalt haben ſoll. Wenn nun nicht das Unſittliche, ſo doch wohl — nun was denn? Ich denke wirklich, das Gegentheil, alſo das Sittliche. Wenn aber das Sittliche, warum ſoll er dann nicht das wahrhaft Sittliche zu ſeinem Inhalt haben? Wenn empiriſche Staaten die Idee des Staats corrumpiren, wenn ſie dieſelbe zu den Carricaturen des Polizeiſtaates, des induſtriellen Sclavenſtaates, der büreaukratiſchen Despotie, der fanatiſchen Klerokratie u. ſ. w. u. ſ. w. degradiren, ſo befinden ſich ſolche Erſcheinungen im Widerſpruch mit dem Begriff der Idee des Staats; was ihre Geſchichte durch den unfehlbaren Untergang ſolcher Zuſtände, allem künſtlichen Conſerviren zum Trotz, darzuthun pflegt. Wenn aber der Staat die Sittlichkeit ſeiner Bürger ſich zur Aufgabe machen muß — und das thun ſogar, ihrer Verſicherung nach, die despotiſchen und utiliſtiſchen Staaten —, ſo iſt nicht abzuſehen, weshalb dieſe Sittlichkeit nicht ächte Sittlichkeit, weshalb ſie eine ſchlechtere Art ſein ſoll, als eine gewiſſe andere Sittlichkeit, die Sie im Auge haben und wovon ich weiter unten ſprechen muß. Ich meinestheils fordere alſo von den empiriſchen Staaten im Namen der Idee des Staats, im Namen des höchſten Gutes, daß ſie allen Ernſtes darauf ſinnen und denken ſollen, wirkliche, ächte Sittlichkeit zu realiſiren. Ich ſehe kein Unglück darin, wenn die Sittlichkeit, wie Sie ſich ausdrücken, im Staat „culminirte“. Im Gegentheil ſchiene mir das vortrefflich zu ſein und ich hoffe, daß die Menſchheit immer mehr einer Zeit entgegen geht, wo das Bewußtſein allgemeiner und lebhafter wird, daß im Staat nur dasjenige berechtigt iſt, was den Majeſtätsbrief der Sittlichkeit, der „culminirenden“ Sittlichkeit aufzuweiſen vermag.

Sie erlauben, daß ich Ihnen aus Ihrer eigenen Ethik wenigſtens Eine Stelle anführen darf, worin Sie Thl. II., S. 169 den Gehalt der ſtaatsrechtlichen Idee folgendermaaßen ſchildern:

„Was das Staatsrecht conſtruirt, iſt die Organiſirung der Rechtsidee in ihrer Allgemeinheit. Das Recht iſt aber die Verwirklichung des Sittlichen zum objectiven Gelten. Fällt daher die Rechtsidee in ihrer Allgemeinheit in das Staatsrecht, ſo werden es auch die entſprechenden Beziehungen der übrigen ſittlichen Sphären ſein, die ſich in ihm verwirklichen. Wenn das bürgerliche Recht wohl alle ſittliche Potenzen, ſomit auch Kunſt, Wiſſenſchaft, Religion in ſich reflectirt, aber nur inſofern ſie zu äuſerlichen Productionen und dadurch Subſiſtenzmitteln des Einzelnen werden; ſo reflectirt ſie der Staat im engeren Sinne, wie er Object des Staatsrechts iſt, nach ihren objectiv allgemeinen Beziehungen und Rechten, deren Regelung in die Geſetzgebung, deren Beſchützung in die Verwaltung des Staates fällt. Dieſer iſt ſomit erſt, wie er nun betrachtet wird, das objective, aber darin allgemeine Centrum, in deſſen Angeln ſich die ganze Welt der Sittlichkeit bewegt, das irritable Herz des göttlichen Geiſtes“.

Wie nun, mein Herr, laſſen Sie hier nicht die Sittlichkeit im Staat „culminiren“? Wenn die „ganze Welt“ der Sittlichkeit in ſeinen Angeln ſich bewegt, wenn er das „Herz“, das „irritable“ Herz des „göttlichen“ Geiſtes ſein ſoll, ſo weiß ich in der That nicht, was Sie gegen mich erzürnt, der ich §. 780 in ſchlichten Worten ſage: „Der Begriff des particulären Rechts vollendet ſich im Begriff des Staats, in deſſen Verfaſſung der Wille ſich über die Natürlichkeit des Familienzuſammenhanges eben ſo wohl, als über die bloße Nützlichkeitstendenz der bürgerlichen Geſellſchaft zum Wollen der Freiheit als ſolcher erhebt“.

Vorhin habe ich das Factum vorläufig zugegeben, daß bei mir die Sittlichkeit im Staat „culminire“. Iſt es denn aber auch richtig? Erkenne ich, ganz abgeſehen von der Religion, über den Staat hinaus nicht noch, innerhalb der Objectivität des Geiſtes, eine Sphäre an, welche in der Entwicklung des Staats diejenigen Correcturen hervorbringt, die ſich dadurch als nothwendig ergeben, daß der Staat, was Sie mir auch in Erinnerung bringen, nach meiner eigenen Lehre, eines nationalen Ausgangspunctes nicht entbehren kann? Lehre ich nicht, daß über dem particulären Recht das Recht der Menſchheit, das univerſelle Recht ſteht? Lehre ich nicht, daß dies ſchlechthin allgemeine Recht es iſt, welches im Rechte der Staaten die eigentlich belebende, treibende, ſie zur Humanität fortgeſtaltende Seele ausmacht? Lehre ich alſo nicht, daß die Sittlichkeit, wenn denn einmal ſo geſprochen werden ſoll, nicht in dem einzelnen Staat, der immer ein beſchränkter Organismus iſt, ſondern in der Menſchheit culminirt? Habe ich nicht, dies in concreto nachzuweiſen, einen Abriß der Weltgeſchichte gegeben?

Doch S. 114 geben Sie einen beſondern Grund an, weshalb der Inhalt des Sittlichen, ſofern es in den Staat fällt, nur ein beſchränkter ſein könne. Sie behaupten nämlich, daß der Staat die „Verwirklichung des Sittlichen nur inſoweit iſt, als es ſchlechthin geboten und von Außen nöthigen Falls erzwungen werden kann". Ich ſtimme inſofern in dieſe Definition ein, als ich ſelber §. 781 ſage, daß der Staat durch ſeine Verfaſſung die Freiheit zu objectivem Daſein und das Syſtem der Sittlichkeit zur Macht unbedingter Geltung zu erheben ſuche. Aber ſoll der Staat dies nur durch Gebieten, nur durch äußern Zwang? Wenn Sie ſo denken, dann, mein Herr, denken Sie nur an den abſtracten Rechtsſtaat, an den Polizeiſtaat. Ich denke, daß der Staat außer Gebot und Zwang noch ein anderes Mittel hat, die Realiſirung des Sittlichen zu fördern. Ich glaube nämlich, daß Bildung, daß Aufklärung, daß gute Volksſitte für die Verwirklichung des Sittlichen poſitiv viel mehr thun, als alle negative Veranſtaltungen. Wir ſehen daher ja auch, daß Staaten, welche nicht wahre Sittlichkeit, nur den Schein derſelben wollen, Bildung und Aufklärung unterdrücken und ſie auf ein zum Hausgebrauch unentbehrliches Minimum herabſetzen, dagegen in Polizeimaaßregeln einen unendlichen Luxus entfalten. Dem ſittlichen Staat iſt nicht damit ein Genüge geſchehen, wenn die Räder ſeines Mechanismus ſich ohne leidliche Hemmung bewegen, wenn ſeine Gebote äußerlich befolgt werden, wenn er die Macht zum Zwang beſitzt und den, ob auch innerlich empörten, Gehorſam ertrotzen kann. Er wünſcht vielmehr, daß ſeine Bürger freiwillig ſeine Geſetze befolgen möchten, was natürlich nur möglich, wenn ſie eine gewiſſe Einſicht in die Nothwendigkeit derſelben zu haben vermögen. Und ſelbſt den ſchlechten Regierungen iſt dieſe Freiwilligkeit angenehm. Sie gerade lieben es, die „gute Geſinnung" ihrer Unterthanen zu preiſen. Geſinnung aber iſt das Innere.

Sie fahren fort: „Es muß daher ein univerſelles Gebiet der Sittlichkeit geben, in welchem dieſe zugleich in ihrer ſubjectiven Innerlichkeit ſich verwirklicht und doch eine objective Realität erlangt. Daß dieſes Gebiet vornämlich die Kirche ſei, habe ich in meinem Syſtem der ſpeculativen Ethik zu zeigen geſucht".

Alſo die Kirche! Da Sie ſelber Geiſtlicher ſind, ſo finde ich das bei Ihnen natürlich. Es iſt mir zwar über die Maaßen wunderlich vorgekommen, im Syſtem einer *ſpeculativen* Ethik von Katecheſe und Kirchenzucht, von Kirchenrath und innerer Miſſion, von Kirchenrepräſentation und Generalſynoden zu leſen. Aber bei Ihnen, mein Herr, als einem Pfarrer, entſchuldigte ich das, denn Sie ſind in allen dieſen Dingen ſo zu Hauſe, daß Ihnen dieſelben in einem andern Lichte, als uns Laien, erſcheinen können. Wenn nun aber Philoſophen, wie *Chalybäus*, auch ſo verfahren, wenn ſie, wie dieſer wackere Mann in ſeiner philoſophiſchen Ethik, unter dem Titel religiöſer Sittlichkeit, ein ganzes mit obligater Dogmatik gewürztes Kirchenrecht vortragen, wenn ſie dabei oft nur die nächſten Bedürfniſſe der proteſtantiſchen Kirche im Auge haben, ach, ſo wird einem recht triſt, recht philoſophiſch dünne zu Muth! Und dieſe unſelige Confuſion der Philoſophie mit der Theologie greift jetzt immer weiter und die Philoſophen forçiren ſich, eher gläubig, als, was doch ihres Amts iſt, vernünftig zu ſein.

Gewiß iſt nichts Verkehrteres, Verunſittlicherndes zu erfinden, als die *Abgötterei, die man dermalen mit der Staatsgewalt* treibt. Die Deſpoten wie die Communiſten begegnen ſich jetzt in dieſer Vergötterung. Aber dieſe Vergötterung nach welcher der Deſpot nichts duldet, als was er befohlen, und nach welcher der Communiſt nichts leiſtet, weil der Staat es ihm zu leiſten verpflichtet ſein ſoll, dieſe Vergötterung iſt unſtreitig etwas ganz Anderes, als der Begriff des Staates, der in ihm die vollkommenſte ſittliche Ordnung des menſchlichen Willens erkennt.

Dieſe Erklärung ſchiebe ich hier ein, um kürzer ſein zu können. Ich halte nämlich das *ethiſche* Gebiet für dasjenige, auf welchem der Wille des Menſchen *ſich ſelbſt* nach ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu beſtimmen hat; das *religiöſe* Gebiet dagegen für dasjenige, auf welchem der Menſch *durch Gott* beſtimmt wird. Auf dem ethiſchen Gebiet findet daher ein wirkliches *Handeln* ſtatt; auf dem religiöſen Gebiet iſt Gott der im Menſchen weſentlich *Mithandelnde*. Das ethiſche Handeln iſt daher das *Geſchichtezeugende*; das religiöſe geht zugleich über das Werden und Thun der Geſchichte *hinaus*. Das ethiſche

Handeln verklärt ſich in das religiöſe: das religiöſe ſetzt ſich das ethiſche als eine ſich von ſelbſt verſtehende Forderung voraus. Wir unterſcheiden daher beide Gebiete auch in der Benennung, indem wir das ethiſche im Deutſchen die Sittlichkeit, das religiöſe die Heiligkeit nennen. Sittlich ſollen wir durch uns ſelbſt ſein; heilig iſt nur Gott und wir können nur durch ihn geheiligt werden. Sittlich können und ſollen wir uns beſſern, unſere Vergehen bereuen, unſere Fehler ablegen, neue Tugenden erwerben u. ſ. w. Religiös ſollen und können wir nur durch den heiligen Geiſt Gottes zur Einheit mit ihm wiedergeboren werden.

Da Sie, mein Herr, ein Theologe und ſogar ein Pfarrer ſind, ſo iſt es überflüſſig, Ihnen alle die Stellen des alten und neuen Teſtamentes in die Erinnerung zurück zu rufen, in welchen die vorſtehenden Behauptungen ihre ausdrücklichſte Beſtätigung finden. Keineswegs will die Schrift das ethiſche Element degradiren, aber ſie will die Superiorität des göttlichen über ihm zur Anerkennung bringen. „Unter allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht thut, der iſt ihm angenehm“. „Niemand aber iſt gut, denn der einige Gott“. Oder in anderer Form: Chriſtus läßt zwar ſein Leben von ihm ſelber — das iſt die ethiſche Seite — aber nicht nach ſeinem Willen, ſondern nach dem Willen ſeines Vaters, der ihm gegeben hat, zu haben das Leben in ihm ſelber — das iſt die religiöſe Seite.

Verhält es ſich nun ſo, dann kann allerdings der Uebergang des ethiſchen Elementes in das religiöſe in der Ethik betrachtet werden. Mit der Kirche aber hat die Philoſophie hier nichts zu thun. Nicht als hätte die Philoſophie es abzulehnen, auch den Begriff der Kirche in ihre Unterſuchung zu ziehen, denn die Philoſophie hat a priori nichts von ſich auszuſchließen: aber ſie hat ſich nur mit der Idee der Kirche als der ſocialen Erſcheinung der Religion zu beſchäftigen. Das Detail hat ſie der Theologie und dem kanoniſchen Recht zu überlaſſen. Das Recht einer Kirche iſt etwas Poſitives. Das der Katholiken, das der Reformirten, Lutheraner, Herrnhuter, Juden, u. ſ. w. iſt ein immer anderes. Das Kirchenrecht z. B., was Sie in Ihrer Ethik deduciren, iſt nicht nur ein proteſtantiſches, ſondern ſieht auf ein Haar ſogar dem Würtembergiſchen höchſt ähnlich. Der Staat kann ſich dieſen poſitiven Verſchiedenheiten gegenüber nur rationell ſo benehmen, wie ich § 738 geſagt habe. Er kann die Kirchen nur als religiöſe Gemeinſchaften nehmen, die er als Aſſociationen duldet oder als Corporationen anerkennt und die er nicht in ihrem dogmatiſchen Innern, wohl aber in ihrer ethiſchen Haltung, ſo weit ſie in die Erſcheinung tritt, zu überwachen die Pflicht und das Recht hat. Er prätendirt, zu wiſſen, was ſittlich, was unſittlich iſt.

Ueber der Kirche vergeſſen wir jetzt ſo oft die Religion. Aber ſelbſt wenn ich als Glied der Kirche mich betrachte, ſo iſt das Centrum ihrer Thätigkeit ein ganz anderes, als ein nur ethiſches. Die Religion und, wie Sie ſich ausdrücken, ihre „praktiſche Organiſation“, die Kirche, haben es mit der Vergebung der Sünde zu thun. Das ſittliche Leben iſt ein großer, unaufhörlicher Kampf. Die Gemeinſchaft mit Gott ſelber kann uns zu ihm ſtärken, kann uns für ihn begeiſtern, kann uns ethiſche Wunder vollbringen laſſen. Aber in der Religion werfen wir die Geſchichte, von der wir ſelbſt ein Moment ausmachen, als eine Laſt von uns; wir befreien uns von ihrer Unruhe; wir ſtürzen aus dem engen Wogendrang ihrer Bäche und Ströme in das uferloſe Meer der Ewigkeit; wir vergeſſen, verſunken in das Anſchauen Gottes, die Nöthe unſerer kleinen Biographie; wir fühlen uns aufgenommen in ſeine Seligkeit, kraft welcher wir dann alle Miſère unſerer empiriſchen Alltäglichkeit, alle Widerſprüche unſeres Treibens glorreich überwinden. Der Staat als der Hüter der objectiven Sittlichkeit vergibt keine Sünde. Er verfolgt ſie. Die Kirche aber erquickt den Menſchen auch mit dieſem abſoluten Troſt. Blicken Sie dort auf das Schaffot hin. Da umarmt der Prieſter den „armen“ Sünder als ſeinen Freund, ſeinen Bruder und verheißt ihm, dem Bußfertigen, die Gnade Gottes. Das iſt die Kirche. Der Henker aber ſchwingt prüfend das Beil in der Hand, um das Haupt des „Bruders“ im Namen der Gerechtigkeit vom Rumpf zu trennen. Das iſt der Staat. Nun kann der Staat ſelber chriſtlich werden und ſeine Inſtitution im Liebesſinn des Evangeliums entwikkeln. Kirchlich aber ſoll er ſo wenig werden, als die Kirche zum Staat.

Aber weil es ſo iſt, weil der Staat den Willen, wie er ſich thatſächlich kund gibt, zum Object machen muß, ſo halte ich eine religiöſe oder kirchliche Ethik, die noch etwas Anderes, als die Wiedergeburt des Menſchen in und durch Gott bezweckt, die Sittengerichte feſtſetzt, die eine Inquiſition der Geſinnung begründet, für einen Irrthum, welcher dem Staat nicht weniger, als der Religion und Kirche gefährlich iſt. Ich enthalte mich weitergehender Betrachtungen, da ich in der zweiten Ausgabe meiner Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften über alle dieſe Puncte mich ausführlich verbreitet habe. Das Gute, Moraliſche, Rechte, Sittliche iſt innerhalb der kirchlichen Region an ſich ganz daſſelbe, was es in der ſtaatlichen iſt. Es wäre entſetzlich, wenn es anders wäre. Die Geſchichte zeigt uns die Greuel, die aus einer doppelten Sittlichkeit, aus einer niedern und höhern, einer weltlichen und geiſtlichen, entſtehen. Das ethiſche Element, dem Weſen nach nothwendig Eines und daſſelbe, verändert ſich in der religiöſen Sphäre nicht an ſich, ſondern ſteigert ſich durch die Beziehung auf den perſönlichen Gott, eine Beziehung, die für den Staat nur da eintritt, wo er in ſeiner Vergewiſſerung deſſen, was als Wahrheit und Lüge natura sua und dem poſitiven Recht nach als gut oder böſe beſtimmt iſt, zum Eide übergeht.

Sie nehmen auch Anſtoß daran, daß ich für den Begriff der Weltgeſchichte den des Staates zum Ausgangspunct mache und wundern ſich, daß ich doch in der Entwicklung fortwährend auch das religiöſe Leben berückſichtige. Ich habe dieſen Punct in der Kritik der Hegel'ſchen Philoſophie der Geſchichte (in meinen Erläuterungen des Hegel'ſchen Syſtems, 1840, S. 173 ff.) und auch an andern Orten ſchon öfter beſprochen. In Erinnerung daran habe ich in meinem Syſtem §. 704 geſchrieben. Es iſt zwar höchſt langweilig, ſich ſelber zu citiren. Da ich aber doch dieſe Zeilen ſchreibe, nicht blos von Ihnen geleſen zu werden, vielmehr, obwohl der Ausgleichung mit Ihnen zunächſt beſtimmt, auch das Publicum im Auge haben muß, ſo will ich meine Trägheit und Antipathie überwinden und den angezogenen Paragraphen hieherſetzen.

„Unter dem Titel einer Philoſophie der Geſchichte ſehen wir die mannigfaltigſten Darſtellungen der Geſchichte ſich hervorwagen. Die Kritik derſelben gehört nicht hieher; die Grundſätze einer ſolchen ſind in der ſo eben gemachten Beziehung auf die geſammte bisherige Entwicklung der Wiſſenſchaft angegeben. Hier ſoll nur der eine Punct bemerklich gemacht werden, daß der organiſche Ausgang für den Begriff der Geſchichte der Begriff des Staates iſt. Es iſt zwar ganz richtig, daß der Geiſt als der künſtleriſche, religiöſe und wiſſenſchaftliche auch noch eine Geſchichte hat; allein auf dieſen Gebieten geht er über das Wollen zugleich hinaus. Der Wille als thatenzeugender, als in objectiven Handlungen ſich darſtellender, gehört dem Staate an. Der Staat iſt die ethiſche Form, in welcher ſich die Freiheit als vernünftige, die Vernunft als freie organiſirt. Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ſtehen als die Region der abſoluten Entzweiung und Verſöhnung des Geiſtes über der Objectivität des handelnden; aber von Seiten des Selbſtbewußtſeins der Vernunft und ihrer Freiheit ſteht der Staat als die Form des Willens da, welche Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft als beſondere Momente ſich integrirt, ſo daß er verſchiedene Kunſtſtyle und Schulen, verſchiedene Confeſſionen, verſchiedene Syſteme der Philoſophie in ſich ertragen und mit ſich als dem geltenden Syſtem der Sittlichkeit identiſch ſetzen kann. — Entwickelt ſich alſo der Begriff der Geſchichte an dem des Staates, ſo folgt doch daraus nicht, daß nicht die Hauptmomente derſelben mit denen der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft zuſammenfallen müßten. Im Gegentheil wirken in der Tiefe des Geiſtes alle Mächte deſſelben zuſammen, ſo daß im Weſentlichen dieſelbe Eintheilung durch die ganze Geſchichte hindurchgehen muß".

Dieſe Eintheilung gebe ich nun §. 793 mit Rückſicht auf die Religion im Allgemeinen an, führe ſie aber auch S. 516 — 56 im Beſondern aus, da mir ſo viel daran lag, hier die Hegel'ſche Eintheilung zu reformiren, die mit dem Monotheismus nicht zurecht gekommen iſt: ein Punct von der äußerſten Wichtigkeit, den Sie aber mit Stillſchweigen übergehen. Für die Kunſt habe ich §. 837 bei den verſchiedenen Idealformen; für die Religion §. 862 ff. in einer Andeutung über das Syſtem der Religionen den hiſtoriſchen Zuſammenhang und die Coincidenz mit der politiſchen Eintheilung der Weltgeſchichte angegeben. Für die Geſchichte der Wiſſenſchaft habe ich die nämliche Ueberzeugung gewonnen und leugne nicht, daß ich auf die concrete Durchführung derſelben, falls ſie mir noch vergönnt ſein ſollte, große Hoffnungen baue.

Hegel hat ſehr ſchön geſagt, daß die Weltgeſchichte der Fortſchritt der Menſchheit im Bewußtſein der Freiheit ſei. Und das hat er nicht blos ſo in abstracto geſagt, ſondern das hat er auch in einer vortrefflichen, nun ſo oft ſchon, ohne ihm Dank zu wiſſen, copirten und geplünderten Darſtellung der Geſchichte gezeigt. Ich verhehle nicht, daß es mir, ſeiner Größe gegenüber, die in geiſtvoller Durchdringung der politiſchen, der äſthetiſchen, religiöſen und philoſophiſchen Geſchichte ſo vorzüglich ſich hervorgethan hat, recht kahl vorkommt, wenn Sie S. 115 etwas Tieferes zu dociren meinen, indem Sie ſagen: „Wir müſſen den Zweck und das bewegende Princip der allgemeinen Geſchichte nicht ſo enge faſſen, wie Hegel und ſeine Schule dies thut, ſondern ſie überhaupt in die Verwirklichung des ſittlichen Gemeindelebens ſetzen, welches nicht allein ein ſtaatliches, ſondern auch ein individuell ſittliches und ein abſolutes d. h. zugleich individuell ſittliches und allgemeines oder kirchliches iſt, und namentlich hat die allgemeine Geſchichte den Zweck, dem ſie ſich Schritt für Schritt nähert, nicht allein die ſittlichen Lebensgemeinſchaften für ſich vollkommen der Idee gemäß zu geſtalten, ſondern auch ſie in ein vernunftgemäßes Verhältniß zu einander zu ſetzen, und hiedurch ſchließlich einen ſittlichen Erdorganismus hervorzubringen“.

Glauben Sie wirklich, daß Sie Hegel mit dieſen Allgemeinheiten etwas Neues geſagt hätten?

Sie werden mir einräumen, daß Sie in Ihrer Kritik mit Anerkennung derjenigen Veränderungen und Erweiterungen, die ich, wie ich glaube, im Geiſt Hegel's und ſeiner Methode an ſeinem Syſtem gemacht habe, ſo karg als möglich geweſen ſind. Wenn ich die andere Stellung der Teleologie, die eingänglichere Behandlung des Pflicht- und Tugendbegriffs ausnehme, ſo erwähnen Sie mit Nichts der Reformen, denen ich die Hegel'ſche Doctrin unterzogen habe. Sie ſprechen nicht von der andern Faſſung der Logik, der Ideenlehre: nicht von den vielen Veränderungen der Naturphiloſophie, die ich mit ſo großer Liebe gemacht habe; Sie verſchweigen, daß ich der Ethik den Unterbau der Idee des Guten gegeben. Und in dieſer einem Recenſenten allerdings freiſtehenden Richtung, mehr von meinen Fehlern, als von meinen Tugenden zu reden, gehen Sie nun auch über meine Darſtellung der Kunſt und Religion kurz hin. Von jener ſagen Sie eben nur, daß ſie bei mir kurz ſei. Kurz — nun ja. Aber kann man denn nicht kurz ſein und doch die Sache fördern? Iſt die von mir gegebene Metaphyſik des Schönen und der Kunſt keinerlei weiterer Aufmerkſamkeit werth? Sie haben es nicht ſo gefunden und ſo muß ich denn, da ich hier doch vor allen Dingen mich nur gegen Ihre Ausſtellungen zu wahren ſuche, ſchweigen und will mir einbilden, daß Sie wenigſtens nichts Unrichtiges darin entdeckt haben.

Aber eben ſo gehen Sie über den erſten und zweiten Abſchnitt meiner Darſtellung der Religion mit kaltem Stillſchweigen hinweg. Sollte ich denn auch hier nichts der Erwähnung Werthes gethan haben? Sollte nicht dieſe Sonderung des eigentlich religiöſen Proceſſes von der religiöſen Phänomenologie ein nicht unbedeutender Fortſchritt ſein, der eine Menge von Irrthümern widerlegt, eine Menge von Widerſprüchen in der Auffaſſung der Religion auflöſt? Ich hoffe es und ich glaube, daß ich mit dieſer Faſſung die große Anwartſchaft der Hegel'ſchen Philoſophie auf dem religionsphiloſophiſchen Gebiete nicht wenig gefördert habe. Auch hier, es iſt wahr, bin ich kurz geweſen. Wenn man aber, wie ich, eine Naturreligion, eine theologiſche Encyklopädie geſchrieben, wenn man die Glaubenslehren von Schleiermacher und Strauß ſo ausführlichen Beurtheilungen unterworfen, wenn man Hegel's Religionsphiloſophie kritiſirt und noch viele einzelne auf die Religion bezügliche Abhandlungen verfaßt hat, dann iſt Kürze wohl erlaubt. Sie werfen ſich nur auf die Deduction, die ich von dem Syſtem der Religionen gebe. Sie übergehen dabei auch wieder die principielle Begründung, die ich §. 863 dahin zuſammenfaſſe, daß ich ſage: „die Religion iſt daher 1. die Religion der abſoluten Subſtantialität; 2. die der abſoluten Subjectivität; 3. die der abſoluten Geiſtigkeit (Gottes) §. 864. Die Religionen, die auf dem erſten Standpunct ſtehen, nennen wir auch mit einem techniſch gewordenen Ausdruck ethniſche; die auf dem zweiten befindlichen monotheiſtiſche; die auf dem dritten chriſtliche. Die beiden erſten Formen bilden unter ſich einen ſymmetriſchen Gegenſatz, der ſich in der dritten aufhebt".

Sie machen ſich nur mit der Form zu thun, die ich weiterhin vorgeſchlagen habe, den Unterſchied der Religionen auszudrücken, indem ich ſage, daß man den Ethniciſmus auch in das Urtheil faſſen könne: der Menſch iſt Gott; den Monotheiſmus in das Urtheil: Gott iſt Gott und der Menſch iſt Menſch; das Chriſtenthum in das Urtheil: Gott iſt Menſch. Wenn man dieſe Urtheile ſo kurz und trocken hinſtellt, ſo läßt ſich der Werth derſelben freilich noch nicht einſehen. Dies kann erſt die ausführlichere Entwicklung und dieſe habe ich in einer Abhandlung gegeben, die im erſten Bande meiner Studien 1839 abgedruckt iſt und die ich S. 616 deshalb auch ausdrücklich in Erinnerung bringe. Wenn Sie mich alſo angreifen wollten, ſo hätten Sie wohl die Pflicht gehabt, auf dieſe Ausführung eine billige Rückſicht zu nehmen. Statt deſſen ſchelten Sie nun auf mich ein und machen mir Einwürfe, die mich nicht treffen; Einwürfe, die mich aber um ſo mehr überraſchen müſſen, als ſie ſchon aus dem Abriß der Weltgeſchichte, den ich gegeben habe, ihre Erledigung hätten finden müſſen.

Am liebſten würde ich daher ſchweigen, weil ich ein Recht zu ſchweigen hier durch Arbeit erworben zu haben glaube. Da ich indeſſen mir einmal vorgeſetzt habe, allen Ihren Vorwürfen nachzugehen, ſo will ich auch hier wenigſtens das Hauptſächlichſte berühren. Wenn ich den Ethniciſmus in dem Urtheil ausgedrückt finde: der Menſch iſt Gott, ſo will ich damit das charakteriſtiſche Moment alles Heidenthums bezeichnen, daß bei ihm die Wirklichkeit Gottes immer in den Menſchen fällt, weil Gott, da er hier nur als abſolute Subſtanz, noch nicht für ſich ſelbſt als abſolutes Subject gewußt wird, nur im Menſchen ſeine Subjectivität erreicht, ziemlich in der Weiſe, wie man die Hegel'ſche Philoſophie fälſchlich beſchuldigt, daß nach ihr Gott nur im Menſchen, nur als der Menſch Bewußtſein habe. Die Entwicklung aber dieſes Standpunctes führt eben zur Selbſtaufhebung ſeiner Einſeitigkeit d. h. alſo, in der Geſchichte des Ethniciſmus muß die Subjectivität der Gottheit aus dem Schooße der abſoluten Subſtantialität ſucceſſiv hervortreten. Der Pantheiſmus geht daher in den

Dualismus, der Dualismus in den individualiſirenden Polytheismus über, der ſeinerſeits alle ihm voraufgegangenen Phaſen rückwärts durchläuft und endlich in der Apotheoſe des Römiſchen Kaiſers concentrirt. Der Römiſche Kaiſer, der Herr des Weltkreiſes, war der divus augustus und der Cultus ſeiner Majeſtät, die keine andern Götter neben ſich duldete, verſchlang alle ethniſchen Religionen im Indifferentismus der Römiſchen Eklektik. Wenn Sie dies erwägen, werden Sie ſich nicht mehr wundern, wie ich den Parſiſchen Dualismus doch unter jenes Urtheil ſubſumire, da in ihm nicht nur jeder Parſe ein Mitſtreiter des Ormudz oder des Ahriman ſein kann, das Schickſal des Gottes alſo von dem Thun des Menſchen auch abhängig gemacht wird, ſondern auch reeller Weiſe, actu, der König an die Stelle des Sonnenkönigs tritt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Subſtanz und Subject ſich gegenſeitig fordern, weshalb im Monotheismus der Menſch, als Subject, immer nach Erfüllung durch den Gott als das ſubſtantielle Subject trachtet. Wenn Sie daher es premiren, daß im Indiſchen der Gott ſich doch auch zum Menſchen entäußere, ſo widerſpricht das nicht meiner Anſicht, denn es kommt auf die Modalität der Entäußerung an. Sie wollen ſich auf Wishnu's Avataren berufen. Aber Wishnu wird eben nicht blos Menſch, er wird auch Fiſch, auch Eber, auch Schlange. Und die andern Götter incarniren ſich auch. Und der Menſch, wenn er nur die großen Bußen vollbringt, kann auch Welten und Götter ſchaffen. Und die Kaſten ſind in ihrem Urſprung Emanationen des Gottes, nicht, was wir Schöpfung des Menſchen nennen.

Wenn Sie aber ſich gegen das Urtheil des Chriſtenthums ſträuben, daß Gott Menſch iſt, ſo müſſen Sie doch auch wieder richtig verſtehen lernen. Nach dem Chriſtenthum iſt Gott in ſeinem Weſen menſchlich. Weil er für ſich, wie die Kirche es ausdrückt, in ſeiner zweiten Perſon, in Chriſtus, Menſch iſt, ſo wird er es auch. Sie ſagen, das Verhältniß Gottes zum Menſchen könne nur als „das der Lebensgemeinſchaft beider bei ſubſtanzieller Verſchiedenheit derſelben bezeichnet werden“.

Wollen Sie damit verſichern, daß wir Menſchen nicht allmächtig, allwiſſend, allgegenwärtig, nicht unerſchaffen ſind u. dgl., ſo ſtimme ich Ihnen vollkommen bei. Dieſe Prädicate ſind die ausſchließlichen Prärogative Gottes. Wollen Sie aber damit das Weſen Gottes, das Wiſſen der Wahrheit und das Wollen des Guten, die Weisheit und die Liebe, die Vernunft und die Freiheit, von uns ausſchließen, ſo proteſtire ich im Namen der Menſchheit, im Namen des Chriſtenthums, im Namen Gottes. Wenn zwiſchen Gott und uns, wie Sie ſelbſt ſagen, Gemeinſchaft des Lebens iſt, ſo möcht' ich wiſſen, wie Leben ſich mittheilen ſoll, ohne ſich ganz, ohne ſich rückhaltlos hinzugeben, ohne ſeine Subſtanz zu entäußern, ohne alſo eine ſubſtantielle Identität hervorzubringen. Nach dem Chriſtenthum hat Gott uns nach und zu ſeinem Ebenbilde geſchaffen, hat uns ſeinen Odem eingeblaſen; nach dem Chriſtenthum iſt Gott ſelber Menſch, wirklicher Menſch geworden, ein Menſch, der ſogar verſucht iſt „allenthalben" gleich wie wir: nach dem Chriſtenthum beſteht eine Homouſie zwiſchen dem göttlichen Vater und dem göttlichen menſchgewordenen Sohn, deſſen Brüder wir eben durch ihn ſelber ſind; nach dem Chriſtenthum genießen wir im Abendmahl ſein Fleiſch, trinken wir ſein Blut; nach dem Chriſtenthum iſt es der göttliche Geiſt, der in der Gemeinde waltet, der uns heiligt, der uns tröſtet, beſeligt, der uns eingibt, was wir reden ſollen, der uns in alle Wahrheit führt, der, als ein Geiſt der Kindſchaft, uns rufen läßt: Abba, lieber Vater; der mit uns alle Höhen und Tiefen der Gottheit durchforſcht — und doch behaupten Sie, daß zwiſchen Gott und uns keine ſubſtantiellen Bande exiſtirten? O mein Herr, wie ſehr verkennen Sie dann das Chriſtenthum! Sie müſſen fühlen, wie wenig der zahme Ausdruck „Gemeinſchaft des Lebens" gegen den Ausdruck der „Einheit des Lebens" verſchlägt, den Chriſtus ohne Bedenken vom religiöſen Rapport gebraucht. Liebe des Menſchen zu Gott, das Weſen des Chriſtenthums, wäre unmöglich, wenn der Menſch nicht mit einer ſubſtantiellen, nur mit einer accidentellen Einheit mit Gott von Gott begnadet wäre.

Doch ſoll dieſe Erinnerung gegen Sie keineswegs Ihre Chriſtlichkeit anfechten, ſondern nur mich ſelber gegen den Vorwurf ſchützen, als hätte ich das Chriſtenthum nicht verſtanden und als hielte ich etwa einen Pantheismus dafür, denn dies bei den Theologen gegen uns Hegel'ſche Philoſophen ſo beliebte Ungeheuer, das man ſo gern zu unſerer Verdächtigung losläßt, dies iſt es doch eigentlich, was Sie mir inſinuiren wollen, indem Sie gegen die „ſubſtantielle Identität" Gottes und des Menſchen polemiſiren.

Daß es ſich ſo verhält, erſehe ich ſchließlich ganz unzweideutig aus Ihrer Verwunderung, wie es mir möglich iſt, das Hauptproblem der Philoſophie endlich in der Unterſuchung der Perſönlichkeit Gottes zu finden. Sie vermiſſen aber bei mir, während Sie mir in der Sache Recht geben müſſen, wieder die „eingehende dialektiſche Entwicklung der Gottesidee" und ſind hart genug, zu ſagen, daß dies Problem, welches eine beſondere Wiſſenſchaft, die Metaphyſik, bilde, ohne die größte Oberflächlichkeit nicht nur ſo nebenbei abgemacht werden könne. Alſo beweiſe ich, da Sie mich des Letztern bezüchtigen, die größte Oberflächlichkeit. Sie hätten vielleicht Recht, mein Herr, ſo derb gegen mich zu ſein, wenn ich nicht in meinen Erläuterungen S. 618 ausdrücklich angäbe, wo ich die ausführliche Begründung deſſen gegeben habe, was ich hier nur andeute. Wollten Sie mir hier etwas anhaben, ſo mußten Sie ſich um dieſe Ausführung kümmern. Dies zu fordern habe ich ein Recht. Biedermann in Tübingen iſt bis jetzt der Einzige geweſen, der es verſucht hat, meinen am angeführten Ort in der theologiſchen Encyklopädie gegebenen Beweis für den Begriff und die Exiſtenz Gottes (theol. Encykl. 1845 S. 10—37) zu widerlegen. Er hat mich aber nicht überzeugt, weil er überſehen hat, daß das letzte Urtheil, das ſich als Schluß ergibt, ein apodiktiſches iſt: der Geiſt, als der abſolute, iſt Gott. Aber ſelbſt wenn Sie nicht auf meine Theologie an beſagtem Ort hätten Rückſicht nehmen wollen, ſo mußten Sie doch aus der Beſchreibung, die ich von meinem Verfahren S. 617 und 18 mache, ſich überzeugen, daß eine ſolche nichtsſagende, ſich auf gar nichts einlaſſende Abfertigung, als Sie mir zu Theil werden laſſen, eine zu oberflächliche Behandlung ſei.

Ihrem Tadel, daß auch ich vom Begriff der logiſchen Idee zum Begriff der Natur übergehe, bin ich ſchon oben begegnet. Vielleicht iſt es mir gelungen, Ihnen dort deutlich gemacht zu haben, inwiefern die logiſche Idee als Logos gedacht werden könne, ſo daß dann ſogar die Vorſtellung eines ſchöpferiſchen Verhaltens möglich wird. Das Verhältniß der Natur zum Geiſt habe ich §. 304 angegeben. Vielleicht habe ich Ihnen oben auch deutlich gemacht, welch' ein Unrecht Sie Hegel anthun, wenn Sie nicht den Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes als das Princip ſeiner Philoſophie anſehen. Wäre mir dies gelungen, ſo würde ich eben damit mich ſelbſt gerechtfertigt haben, daß ich der Hegel'ſchen Philoſophie nicht ein ihr principiell fremdes Element octroyirt habe, wenn ich ihre Darſtellung mit dem Begriff des perſönlichen Gottes ſchließe. Sie ſagen nämlich am Schluß Ihrer Kritik: „Zu dem Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes gelangt Roſenkranz, wie Hegel, nur auf dem regreſſiven Wege, obgleich er Gott nicht, wie letzterer, nur als das reine Sein erfaßt, das allein im Menſchen zum Selbſtbewußtſein gelangt. Es bekommt hiedurch das ganze Werk des Verfaſſers eine innere Unentſchiedenheit und Haltungsloſigkeit, indem es im Ganzen die Form des Hegel'ſchen Syſtems und deſſen Entwicklungsgang feſthält, während doch der Inhalt der philoſophiſchen Anſchauung ein von dem Inhalte dieſes Syſtems grundweſentlich verſchiedener geworden iſt“.

Im Eingang Ihrer Kritik ſagen Sie mir, ich hätte das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie beibehalten, wäre aber von deſſen Conſequenzen abgegangen.

Hier am Ende ſagen Sie mir, ich hätte die Form und den Gang der Hegel'ſchen Philoſophie beibehalten, aber der Inhalt meiner philoſophiſchen Anſchauung ſei ein ganz anderer geworden.

Welche von beiden Behauptungen iſt denn nun wohl wahr?

Wo hätten Sie mir denn innere Unentſchiedenheit und Haltungsloſigkeit nachgewieſen?

Sie können ſich nicht denken, daß die Hegel'ſche Philoſophie, ſo wie ich ſie entwickle, in der That die Hegel'ſche Philoſophie iſt, während ich durch meine Reform und Darſtellung den tiefen, ewig wahren Sinn dieſer Philoſophie erſt recht klar gemacht zu haben beſtrebt geweſen bin. Aber ſo groß die Aenderungen ſind, die ich aus der Anlage und Methode des Syſtems heraus für nothwendig erachte, ſo kann ich mich doch nicht überzeugen, daß nicht Hegel die Idee Gottes ähnlich, als ich, ſollte verſtanden haben.

Aber ſelbſt wenn ich nun die Philoſophie anders, als Hegel, aufgefaßt, wenn ich mich etwa, ohne es zu merken, durch Jahre lange Arbeit allmälig in eine Anſchauung hineinvertieft hätte, die von der Hegel'ſchen, wie Sie wenigſtens behaupten, grundweſentlich verſchieden wäre, ſo würde es denn vor allen Dingen doch darauf ankommen, ob, was ich lehre, wahr und ob, wie ich es lehre, klar d. h. auch logiſch richtig und ob es geſchmackvoll ausgedrückt iſt.

Ob meine Veränderungen des Hegel'ſchen Syſtems nur eine Reform deſſelben, das iſt nur eine relative, eine kritiſch hiſtoriſche Frage: ob aber meine Philoſophie an und für ſich wahr und klar, das iſt eine abſolute, den Begriff der Idee direct betreffende Frage

---

Ich wollte dieſe meine Apologie gegen Ihre Einwürfe erſt in der Zeitſchrift für Philoſophie und philoſophiſche Kritik drucken laſſen, welche Sie mit Fichte und Ulrici herausgeben. Sie iſt aber inzwiſchen ſtärker aufgelaufen, als ich dachte und ſo erlaube ich mir, ſie Ihnen als Brochüre zu gefälliger Einſicht zu überſenden und Ihrem Wohlwollen ergebenſt zu empfehlen.

Leben Sie wohl!

Karl Roſenkranz.

Königsberg, den 20ten September 1852.

Neueſte Verlagswerke der Gebr. Bornträger.

Noeſſelt, Fr., Handbuch der Geographie für gebildete Frauenzimmer — 4te verbeſſerte und vermehrte Auflage in 3 Bänden broch 4 Thlr 24 Sgr
— „ deſſen kleine Geographie für Töchterſchulen. 7te Aufl. 22½ Sgr.

Hagen, G., Dr., Geh. Oberbaurath, Handbuch der Waſſerbaukunſt. II. Abtheilung die Flüſſe 3r und letzter Band, mit einem Atlaſſe von 21 Kupfern in Folio. Preis 6 Thlr. 28 Sgr

Hagen, G., Dr., Geh. Oberbaurath Handbuch der Waſſerbaukunſt. I. Abtheilung die Quellen 2te vermehrte und verbeſſerte Auflage mit einem Atlaſſe von 21 Kupfern in Folio. Preis 6 Thlr. 10 Sgr.

Pancritius, A., Hägringar Reiſe durch Schweden, Norwegen, Lappland und Dänemark. gr. 8. broch. Preis 1 Thlr. 18 Sgr.

Wagenfeld, Dr., Anleitung zur Pferdekenntniß, Beurtheilung des Pferdes auf ſeine Vorzüge und Mängel ꝛc. mit einem Atlaſſe von 12 lith. Tafeln in Folio. broch. Preis 3 Thlr. 6 Sgr.

Königsberger naturwiſſenſchaftliche **Unterhaltungen** — 2r Band. 2tes und 3tes Heft. broch 1 Thlr. 16 Sgr.

Keber, Dr., Beiträge zur Anatomie und Phyſiologie der Weichthiere mit 2 Tafeln Abbildungen in Folio. gr. 8. broch. 1 Thlr. 10 Sgr.

Drumann, W. Prof., Geſchichte Bonifazius VIII. 2 Bde. gr. 8. broch. 2 Thlr. 21 Sgr.

Meyer, E., Prof., Verſuch botaniſcher Erläuterungen zu Strabo und einem Fragmente des Dikäarchos 8. broch. 28 Sgr.

Mrongovius, Ch. C. ausführliches deutſch-polniſches Wörterbuch, kritiſch bearbeitet, 3te um viele 1000 Wörter vermehrte Auflage von Dr. Wyſomierski — größtes Lex.-Format in 3 Lieferungen 1ſte Lieferung broch. Preis 1 Thlr.

Lobeck, Chr. A., Dr., Prof., Pathologiae graeci Sermonis elementa. Vol. I. 8o. maj. Preis 3 Thlr. 18 Sgr.

Ohlert, G. H. E., Dr., kleine Geographie für die unteren Klaſſen der Gymnaſien und höhern Bürgerſchulen. 2te verbeſſerte Auflage. 8. 12 Sgr.

Ellendt, Fr., Dr., lateiniſches Leſebuch für die unteren Klaſſen der Gymnaſien 12te Auflage. 15 Sgr.

Roſenkranz, K., Prof, Syſtem der Wiſſenſchaft. gr. 8. 2 Thlr. 15 Sgr.

* * *

Königsberg, gedruckt bei G. D. Böhmer.

c HEGEL'S

Naturphilosophie

und

die Bearbeitung derselben

durch den Italienischen Philosophen

A. Véra.

Von

Karl Rosenkranz.

BERLIN.
Nicolaische Verlagsbuchhandlung.
(A. Effert & L. Lindtner.)
1868.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Die vorliegende Brochüre war ursprünglich für die Zeitschrift der Berliner philosophischen Gesellschaft »Der Gedanke« bestimmt: da dies Journal jedoch in's Stocken gerieth und späterhin ganz einging: so entschloss ich mich, sie vereinzelt erscheinen zu lassen. Darüber ist jedoch so viel Zeit vergangen, dass sich unterdessen im Gebiet der Naturwissenschaft eine grosse Revolution vollzogen hat, in deren Folge Manches, was ich gesagt habe, bereits modificirt werden müsste.

Es betrifft dies vor allem den Begriff der Aerolithen und der Kometen, deren Auffassung durch Leverrier, Schiaparelli, Weiss, Peters und Andere in ein ganz neues Stadium getreten ist. Ob die Kometen lediglich als kosmische Schutthaufen anzusehen sind, ist vielleicht noch nicht endgültig entschieden, so lange nicht die Spektralanalyse grössere Kometen zu ihrem Gegenstande hat machen können.

Schon sind Andeutungen von Huggins und Anderen hierüber vorhanden, und es würde dann immer noch zwischen Meteoritenaggregaten und zwischen eigentlichen Kometen zu unterscheiden sein. Jedenfalls hat die Spektralanalyse als Solar- und Stellaranalyse schon zu dem grossen Ergebniss geführt, dass die elementare Materie im ganzen Universum die nämliche ist. Hegel's astronomische Ansichten scheinen jetzt noch unhaltbarer geworden, als sie es schon waren.

Erst als diese Schrift von mir schon dem Druck übergeben war, lernte ich ein Buch kennen, welches einen Gedanken verwirklicht, den ich ebenfalls ausspreche, nämlich die Erscheinungen der Natur in der Reinheit ihrer Formen darzustellen, unabhängig von den Maschinen, mit welchen wir sie uns Stand zu halten und auf einzelne Fragen Antwort zu geben zwingen. Dies ist die treffliche Schrift von Planck: »Grundlinien einer Wissenschaft der Natur nach ihren reinen Erscheinungsformen. Tübingen, 1864.«

Wenn ich der Schule Hegel's vorgeworfen habe, für die Naturphilosophie zu wenig thätig gewesen zu sein, und wenn eben diese Thatsache mich bestimmt hat, auf Véra's Arbeit ein so grosses Gewicht zu legen und Sorge zu tragen, dass sie auch in Deutschland bekannt würde, so kann man fragen: Warum hast du selber denn nichts für die Naturwissenschaft versucht? Dies ist aber von mir, abgesehen von kleineren Abhandlungen, in der That geschehen, indem ich 1850 in meinem »System der Wissenschaft«, S. 289—563, einen Abriss der gesammten Naturphilosophie gab. Die darin vorkommenden Abweichungen von Hegel sind der Grund, der mich zwang, auch jetzt einige Bedenken gegen Hegel und Véra zu äussern.

Da ich in dem Lebensalter stehe, in welchem man nächstens gestorben zu sein pflegt, so benutze ich diese Gelegenheit, mich über zwei Punkte zu erklären, welche zu lebhafter Polemik gegen mich geführt haben.

Erstens: die Aufzählung der regelmässigen Körper. Es herrscht in ihr eine Verwirrung, die ich nicht entschuldigen kann, da ich sie bei der Revision des Druckes hätte bemerken sollen. Mein Gedanke war, wie aus dem Zusammenhange erhellt, dass die regelmässigen Körper die Hauptformen der Geradflächner in sich schliessen:

1) die trianguläre im Tetraeder, Oktaeder, Ikosaeder, 2) die quadranguläre im Kubus und im rhombischen Dodekaeder, 3) die polygonale nur in dem pentagonalen Dodekaeder.

Zweitens: bei den chemischen Urstoffen habe ich den Stickstoff und Kohlenstoff als wahrscheinlich aus dem Wasserstoff und Sauerstoff zusammengesetzt angegeben. Man hat sich hierüber sehr gewundert, ich habe aber die positiven Bestimmungen dieser Analyse aus dem Werke eines schweizerischen Naturforschers Hugi: »Grundzüge zu einer höhern Naturansicht.« Solothurn 1841. entnommen.

Ich wünsche durch diese kleine Arbeit das Studium Hegel's und Véra's zu fördern. Véra ist der strengste Systematiker, welchen Hegel bisher gehabt hat, der ihm mit Hingebung auf Schritt und Tritt nachgeht. Er ist so sehr Systematiker, dass man seine Urtheile über Andere aus diesem Gesichtspunkte auffassen muss; ich habe daher seine Meinung über Schopenhauer und Trendlenburg als für ihn charakteristisch mitgetheilt, brauche aber wohl kaum zu bemerken, dass diese beiden Philosophen für die Entwicklung der deutschen Philosophie noch ganz andere sehr verdienstliche Seiten darbieten, auf welche einzugehen ich jedoch hier keine Veranlassung habe.

Die Deutschen möchten so gern, wie die Engländer und Franzosen, auch zu einem grossen nationalen Selbstgefühl gelangen. Es ist aber merkwürdig, wie wenig sie sich selbst zu ehren wissen. Sie müssten sich offenbar darüber freuen, dass andere Nationen gegenwärtig sich in das Studium der Hegel'schen Philosophie vertiefen und Hegel als einen der grössten Philosophen aller Zeiten anerkennen. Statt dessen sind die Deutschen nicht nur gleichgültig gegen einen solchen Weltruhm, sondern warnen wohl sogar die andern Nationen, sich auf Hegel einzulassen.

So scheinen sie auch die Arbeiten Véra's bisher nicht mit derjenigen Achtung und Aufmerksamkeit behandelt zu haben, welche sie verdienen.

Ich erlaube mir in dieser Hinsicht noch folgende Thatsache anzuführen: Ein Englischer Philosoph, James Hutcheson Stirling, hatte vor einigen Jahren ein ausgezeichnetes Werk über Hegel's Philosophie unter dem Titel: »*The secret of Hegel*« veröffentlicht, an dessen Schluss er ausrief: dass man erst bei Hegel's System *terra firma* verkünden könne. Statt sich hierüber zu freuen, erschien in der Augsburger Allgemeinen Zeitung eine Besprechung dieses Buchs, welche sich so gut wie gar nicht auf dasselbe einliess, vielmehr auseinandersetzte, dass die Deutschen wohlthun würden, statt seiner sich die Ruge'sche Uebersetzung von Bucles »Geschichte der Civilisation Englands« zu kaufen.

Königsberg im Juni 1868.

Karl Rosenkranz.

Inhalt.

Seite
I. Die Hegel'sche Philosophie in Frankreich und Italien . 1
II. August Véra 3
III. Hegel's Naturphilosophie 13
IV. Véra's Einleitung in Hegel's Naturphilosophie . . . 24
V. Aus Véra's Commentar zu Hegel's Naturphilosophie: die Theorie der Farbe 47
VI. Einige Bedenken gegen Hegel und Véra 107
VII. Die systematische Organisation der Naturwissenschaften in Rücksicht auf Hegel's Naturphilosophie 129

I. Die Hegel'sche Philosophie in Frankreich und Italien.

Während in Deutschland die Sage geht, dass die Hegelsche Philosophie als ein überwundener Standpunkt bereits veraltet und bis auf unbedeutende Reste unter den ältern Hegelianern verschwunden sei, sehen wir zu unserm Erstaunen, wie dieselbe ausserhalb Deutschland ein ganz neues Leben beginnt. In Frankreich war sie schon seit der Julirevolution eingedrungen, allein der Cousin'sche Eklekticismus, der sich im Stillen mit Allem, was er den Franzosen Neues und Anregendes bot, von ihr nährte, desavouirte sie öffentlich und schob sie als pantheistisch und atheistisch zurück. Er machte es, trotz der Anstrengungen von Barchou de Penhoèn, von Ott, von Slomann, von Bénard, von Vacherot und Andern, den Franzosen unmöglich, sich das eigentliche Princip der Hegel'schen Philosophie, die Dialektik, zu assimiliren, weil er die alte formale Logik und die alte empirische Psychologie conservirte. Die principienlose Indifferenz des Cousin'schen Eklekticismus wurde zwar auch von Andern, als Hegelianern, z. B. von Leroux und Comte, angegriffen, allein er behauptete von der Sorbonne aus seine Herrschaft.

Unterdessen fand die Hegel'sche Philosophie in Italien eine unerwartete Aufnahme und immer wachsende Aufmerksamkeit. Die italienische Nation hat seit länger als einem halben Jahrhundert einen Riesenkampf für ihre politische, religiöse und wissenschaftliche Befreiung gestritten.

Wie viel Opfer hat sie dafür gebracht! In wie vielen Kerkern schmachteten die edelsten Söhne Italiens hin, weil sie den Despotismus der kleinen Tyrannen, den Druck der Fremdherrschaft, das Joch einer fanatischen Hierarchie brechen wollten! Wie viele der kühn aufstrebenden Geister mussten das bittere Brod des Exils essen und auf fremder Erde sterben, mit dem erlöschenden Blick noch nach dem geliebten Italien gewendet, mit dem letzten Seufzer noch den Glauben an die bessere Zukunft ihres Vaterlandes besiegelnd. Gioberti, diese platonische Seele, dies grosse Herz, dieser unerschrockene und tief blickende Bestreiter des heutigen Jesuitismus, er, der Sardinischer Minister des Unterrichts gewesen war, starb in Armuth und Vereinsamung fern von dem Volke, für dessen intellectuelle und sittliche Erhebung er gekämpft hatte.

Die italienische Philosophie hatte sich am Ende des vorigen Jahrhunderts den Locke'schen Sensualismus, zumeist in der Condillac'schen Form, angeeignet und ihn den scholastischen Systemen entgegengesetzt. Es war dies eine gute Vorschule für die Aufnahme der Kant'schen Philosophie. Sehr natürlich gingen aus diesen Verarbeitungen auch Versuche hervor, eigenthümliche Bahnen einzuschlagen. Rosmini, Pasquale Galuppi u. A. gehören hieher. Gioberti wollte eine nationale Philosophie begründen und ging deshalb auf die Pythagoreische zurück, die in Italien vornehmlich geblüht und aus welcher Platon geschöpft habe. Er verband aber mit dem Platonismus die Kant'sche Ethik. Sein Werk: *del buono*, war die geistvolle Frucht dieser Vermählung des phantasiereichsten Weisen des Alterthums mit dem nüchternsten Denker der Neuzeit.

Dieser Epoche folgte das Studium der Hegel'schen Philosophie, denn die Zwischengestalten zwischen Kant dun Hegel, H. Jacobi, Fichte, Schelling u. A., blieben den Italienern zwar nicht unbekannt, wurden jedoch von ihnen nicht weiter verfolgt, während sie das Hegel'sche

System mit Begeisterung aufnahmen, weil es ihnen eine organische Totalität darbot, welche sie bei allen übrigen Philosophen in diesem strengen Zusammenhange vermissen mussten. Es war ein interessantes Schauspiel, zu beobachten, wie das Hegel'sche Deutsch in der italienischen Sprache wiedererstand. Mamiani, de Sanctis, del Zio, Trani, Vincenzio Luca, Spaventa, Rafaele Mariano und so viele Andere drückten die Hegel'schen Gedanken mit einer Treffrichtigkeit und Leichtigkeit aus, die man in Deutschland zehn Jahre zuvor noch für unmöglich gehalten hätte. Eine Nation aber, die einen G. Bruno und Vico zu ihren classischen Autoren zählt, konnte sich mit ihrer Sprache an die Behandlung der kühnsten Abstractionen wagen. Es ist wohl keine Frage, dass diese philosophische Bildung der Italiener an der politisch-religiösen Wiedergeburt ihres eben so schönen als lange Zeit so unglücklichen Landes einen grossen Antheil hat und noch mehr haben wird, sobald sich die Unabhängigkeit der Wissenschaft von der kirchlichen Bevormundung noch mehr realisiren und noch stärker befestigen wird. Augenblicklich waltet ganz begreiflich in den aufgeregten Geistern ein Durcheinander der verschiedensten Meinungen, deren chaotischem Gewirre gegenüber das consequente Festhalten des Hegel'schen Systems um so wohlthätiger und nachhaltiger wirken muss.

II. August Véra.

Dies ist die That und das Verdienst des italienischen Philosophen August Véra. Er wurde am 4. Mai 1817 zu Amelia in der Provinz Umbrien geboren. Sein Vater war ein angesehener Rechtsanwalt. Er fing seine Studien im Seminar zu Amelia an. Ein Priester urtheilte schon damals über ihn, dass er ein Voltaire oder ein heiliger Augustin werden würde. Von Amelia kam er auf das Collegium von Spello, einer kleinen Stadt zwischen Foligno und Spoleto und von hier zu einem Oheim nach Siena, wo er durch die Bekanntschaft mit dem Engländer Francis Leckie zuerst Englisch lernte. Von Siena schickte ihn sein Vater nach Rom, wo er sich in archäologische Studien vertiefte, und bei der jährlichen Preisbewerbung den zweiten Preis gewann. Er begleitete den berühmten Archäologen Melchiade Fossati bei seinen Ausgrabungen in Canino, Grosseto, Chiusi und andern Orten und ging dann nach Paris, wohin Fossati ihn an Ballanche empfohlen hatte, der ihn mit väterlicher Freundlichkeit aufnahm. Nach einem Jahr ward ihm eine Professur auf dem Institut zu Hofwyl bei Bern angetragen, die er zwar annahm, jedoch nur fünf Monate bekleidete, weil ihm die puritanischen Sitten des Instituts nicht zusagten und er sich nach Frankreich zurücksehnte. Doch hatte er nicht nur Fellenbergs Bekanntschaft gemacht, sondern auch, was für ihn später so wichtig werden sollte, das Deutsche zu lernen angefangen. Er wurde zunächst Lehrer zu Genf im Institut von Champel, dem Orte, wo Servet verbrannt worden. Er unterrichtete hier im Lateinischen, im Griechischen und in den Elementen der Philosophie, hielt es aber auch hier nicht lange aus und kehrte nach Paris zurück, wo Ballanche ihn mit Cousin im Hause der Madame Colet bekannt machte. Obwohl er noch keinen akademischen Grad besass, so ward er doch durch Cousin's Vermittlung, der ihn gern, wie er sich ausdrückte, unter seine Fahne einreihen wollte, nach Mont-de-Marsan, der Hauptstadt des Departements der Landes geschickt. Er machte das ihm vorbehalten gewesene Examen des Baccalaureats in Pau, wo der Professor Mezière ihn in der Philosophie prüfte und ihm ein grosses Lob spendete. Von Mont-de-Marsan wurde er zur Stellvertretung von Professoren successiv nach Toulon, Lille, Paris (am Lyceum Charle-Magne).

Rouen und Strassburg als sogenannter *agrege volant* geschickt, erwarb das Recht der Licenz in Lyon, in Paris 1844 die Würde eines *agrégé de Philosophie* und 1845 die eines Doctors der Philosophie. Er verfasste zu letzterem Zweck die Schrift: „*Problème de la certitude*“ und die Dissertation: „*de Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina.*“ Der Minister Salvandy selber machte ihm sein Compliment darüber. Véra hatte angefangen, in einigen Zeitschriften Artikel zu verfassen, von denen wir nur den über die Logik von Hegel 1840 in der *Revue de Lyon* erwähnen wollen. Er machte die nähere Bekanntschaft von Thiers, Remüsat, Victor Leclerc, Vacherot, Jules Simon, Guignault, Ozanam, St. Marc Girardin u. A. 1851 ging er nach England und blieb hier bis 1860, wo er nach Italien zurückkehrte. Er ertheilte in London Privatunterricht und hatte berühmte Männer zu Freunden, wie den Neffen Russels, Macaulay, Millmann, den Herausgeber Gibbons, Vandeweyer, den belgischen Gesandten, Oxendorf, den geistreichen Kritiker, Dixon, den Vertheidiger Bacon's u. A. Auch nahm er fortwährend an der Journalistik, am „Athenäum“, am „Emporio Italiano“ u. s. f. Antheil. Die Hauptfrucht jedoch seiner Studien war 1855 seine: „*Introduction à la philosophie de Hegel*“, durch welche er selbst die Aufmerksamkeit des Prinzen Albert auf sich zog. Er versuchte es, den Engländern in englischer Sprache durch seine Schrift: „*Inquiry into speculative and experimental science*“ Geschmack für die Hegel'sche Philosophie abzugewinnen, und hatte damit einen viel günstigeren Erfolg, als man bei den grossen und eingewurzelten Vorurtheilen der Engländer gegen Hegel hätte erwarten dürfen. Mamiani veranlasste seine Rückkehr nach Italien, wo er zuerst eine Professur an der Akademie zu Mailand inne hatte, ein Jahr darauf aber nach Neapel versetzt ward.

Véra ist ein philosophischer Kopf, der sich durch ein sehr umfassendes Studium der Geschichte der Philosophie und der exacten Wissenschaften für die Lösung seiner schweren Aufgabe vorbereitet hat, Hegel den romanischen Völkern zugänglich zu machen. Er ist zugleich ein sehr didaktischer Kopf, der jeden Schritt der Erkenntniss mit Umsicht einleitet, jedes Missverständniss mit Sorgfalt abwehrt, aber auch mit gebieterischem Nachdruck fordert, dass, was gedacht werden soll, wirklich gedacht werde. Vor Allem aber ist er ein systematischer Geist, der die Wissenschaft beständig in ihrer Totalität vor Augen hat. Man kann ihn aber keinen Schulpedanten nennen, denn er hat in kleineren Abhandlungen über die Philosophie der Geschichte, über die Todesstrafe u. s. w. gezeigt, dass er einzelne Themata mit vollkommener Freiheit zu behandeln versteht. Innerhalb der Wissenschaft lässt er jedoch nur das System als wirkliche Wissenschaft gelten, weil der Beweis der Wahrheit allein durch den Zusammenhang dargethan werden kann, der jede einzelne Bestimmung zugleich als durch alle übrigen vermittelt setzt und umgekehrt. Einheit in der Totalität ihrer Momente ist das erste Bedürfniss der Wissenschaft. Seine vorhin erwähnte *„Introduction à la philosophie de Hegel“* ist eine durch Ruhe und Klarheit mustergültige Schrift. Sie ist aber nicht blos, wie der Titel besagt, eine Einleitung in die Philosophie Hegel's, sondern in die Philosophie überhaupt. Alle Schwierigkeiten in der richtigen Fassung der philosophischen Probleme, alle mangelhaften Definitionen der .philosophischen Begriffsbestimmungen werden mit wahrhaft pädagogischer Weisheit durchgenommen.

Dies vortreffliche Werk hat 1864 eine vermehrte und verbesserte Auflage mit einer sehr umfangreichen Vorrede erfahren, in welcher Véra den Anspruch der Hegel'schen Philosophie, Wissenschaft der Wahrheit zu sein, energisch verficht. Vom Allgemeinen wendet er sich darin speciell gegen drei ihrer Widersacher, gegen **Foucher de Careil**, gegen **Schopenhauer** und gegen **Trendelenburg**. Der erstere hatte in einem ausführlichen Werk: „*Hegel et Schopenhauer. Etudes sur la philosophie Allemande depuis Kant jusqu'à nos jours. Paris 1862*“, eine Schilderung von Hegel in der Art gegeben, dass er seine Philosophie als eine Illusion behandelte, die in dem Wahn stehe, das absolute Wissen zu besitzen. Diese Illusion sei überdem in einer barbarischen Sprache dargestellt, die, zumal für einen Franzosen, völlig ungeniessbar erscheine. Schopenhauer hingegen müsse zwar seines Pessimismus halber (Foucher de Careil ist Leibnitzianer) bestritten werden, allein in seiner Kritik der philosophischen Systeme sei er meisterhaft und jedenfalls geeignet, die Deutschen zur wahren Philosophie zurückzuführen, besonders auch weil er einen klaren, geistvollen, witzigen Styl schreibe, der das gerade Gegentheil von Hegel's krauser Verworrenheit ausmache und Schopenhauer den Franzosen, namentlich Voltaire, annähere. Véra vertheidigte nun Hegel gegen die oberflächliche Auffassung Foucher's und bekämpfte das günstige Urtheil desselben über Schopenhauer, weil es diesem gänzlich an einem wirklichen, consequent in sich zusammenhängenden System gefehlt habe. Er treibe sich in den ärgsten Widersprüchen umher und verdiene nur den Namen eines philosophischen Dilettanten. Gegen Trendelenburg wendete er sich, weil derselbe durch seine centrale Position in Berlin zu dem Ruf gelangt sei, mit seinen „Logischen Untersuchungen“ das Hegel'sche System gestürzt zu haben. Véra behauptet, dass Trendelenburgs Werk nichts als eine monströse Entstellung der Hegelschen Dialektik sei, welche den gänzlichen Mangel an speculativer Kraft zur Durchdringung philosophischer Probleme verrathe. Trendelenburg setze dem Sein das Denken gegenüber, welche beide in der Bewegung identisch sein sollten, die als solche unerklärlich sei. Véra sucht nun das Willkürliche und darum Falsche dieser Triade von Sein, Denken und Bewegung darzuthun und beweist, dass der einzig wahre Anfang des Systems immer nur der Begriff des Seins, des Nichtseins und des Werdens als ihrer Einheit sein könne. Trendelenburg nehme die Philosophie sehr ernst und sei ein sehr gelehrter Mann, der in Platon und Aristoteles ausserordentlich belesen sei. Allein man könne sehr ernsthaft und voll von historischen Kenntnissen sein, ohne deshalb in solchen an sich lobenswerthen Eigenschaften die Bürgschaft dafür zu besitzen, auch das an und für sich Wahre wahrhaft zu wissen.

Nachdem Véra sich durch seine „Introduction“ den Boden bereitet, ging er zur Bearbeitung der „Logik“ fort und gab 1859 zu Paris in zwei Bänden eine Uebersetzung und Commentirung der Hegel'schen Logik heraus: *„Logique de Hegel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel.“* Er legte darin den in meiner Ausgabe der Hegel'schen Encyklopädie enthaltenen Text zu Grunde und fügte demselben Erläuterungen aus Hegel's grosser dreibändiger Logik hinzu. Wo ihm auch diese für das Verständniss noch nicht auszureichen schienen, gab er eigene Aufklärungen. Man muss bedenken, was es heisst, Hegel in's Französische zu übersetzen, um das ganz ausserordentliche Sprachtalent Véra's nach Verdienst zu würdigen. Aber auch nur einem Manne, der so tief, wie er, in Hegel's Gedanken eingedrungen ist, der sich so ganz in ihn hineingelebt hat, konnte dies Wagniss mit solchem Erfolg glücken. Es klingt vielleicht sonderbar, allein es ist buchstäblich wahr, dass Hegel's Gedanken in dem französischen Ausdruck oft an Deutlichkeit gewonnen haben, was sie an Originalität der deutschen Sprachwendungen einbüssen mussten. Die französische Sprache zwingt unerbittlich zur logischen Ordnung des Satzes. Der Verstand kann sich im Französischen nicht verläugnen, auch wenn er es möchte. Die Folge davon ist allerdings eine grosse Einförmigkeit des Periodenbaus, die aber dem Verstande günstig ist, weshalb ja auch die neuere Diplomatie, nachdem die lateinische Sprache für sie in Abgang gekommen war, die französische zu ihrem Instrument machte. Wer jetzt noch klagen sollte, dass er Hegel in der deutschen Sprache nicht zu verstehen vermöge, dem kann man nunmehr Véra's Uebersetzung empfehlen. Diese muss er verstehen, versteht sich, wenn er den zu philosophischer Erkenntniss überhaupt nöthigen Verstand mitbringt.

Als eine ganz ausserordentliche Leistung betrachte ich die Einleitung, die Véra selber I. p. 1—159 zur Logik geschrieben hat. Sie führt seine in der „Introduction“ schon angedeuteten Gedanken mit so viel Umsicht, mit einem so zweckmässigen Eingehen auf die Geschichte der Logik, mit einer solchen didaktischen Sicherheit auch in den schwierigsten Passagen aus, dass zu wünschen wäre, sie möchte eine recht allgemeine Verbreitung finden. Als besonders gelungen möchte ich noch die Auseinandersetzung des Verhältnisses der Hegel'schen Philosophie zur antiken, die Würdigung der Platonischen Dialektik, die Beurtheilung des inneren Zusammenhanges der Logik des Aristoteles mit seiner Metaphysik, die Nachweisung des Widerspruchs als eines auch ontologischen Gesetzes, und die Entwicklung des Begriffs der Methode hervorheben. Die Hegel'sche Logik unterscheidet sich von der alten Metaphysik und Logik dadurch, dass sie beide in sich als Momente einer höheren Einheit, der logischen Idee, aufhebt und ihnen damit einen andern Charakter und ein anderes Verhältniss unter einander ertheilt. Der Begriff der logischen Idee ist der Inbegriff aller Bestimmungen, welche dem von der Natur wie vom Geist abstrahirenden reinen Denken angehören. Diese Bestimmungen sind nicht nur die des Denkens selber, sondern sie sind auch Kategorien, zu denen es sich selber bestimmt. Aber sie sind, als Bestimmungen des von jedem besondern Inhalt abstrahirenden, sich *actu* nur in sich bewegenden Denkens zugleich diejenigen Bestimmungen, in denen sich alle Realität der Natur und des Geistes als in ihrer nothwendigen allgemeinen Form bewegen muss. Sie sind insofern die ideellen Mächte, von denen die Entwicklung des Seins abhängt. Sie sind das absolute *A priori.*

Diese Selbstständigkeit der logischen Idee als einer der Idee der Natur und der Idee des Geistes der Dignität nach coordinirten zu fassen, wird allen schwer, welche bei dem Worte Logik nur an den subjectiven Process des Denkens als eines psychischen Actes zu denken sich gewöhnt haben. Noch schwerer wird es ihnen, zu denken, dass Natur und Geist, ihrer Eigenthümlichkeit unbeschadet, der Nothwendigkeit der logischen Idee relativ subordinirt sind. Nicht als wenn sie nicht unbewusst und gleichsam widerwillig die Herrschaft der logischen Idee anerkennen müssten, denn wir sehen sie bei der Natur wie bei dem Geist überall an die Vernunft appelliren d. h. die Wirksamkeit der logischen Idee als eine in aller Realität gegenwärtigen voraussetzen, aber wenn sie dem Gedanken in seiner Unbedingtheit die Ehre geben sollen, verleugnen sie ihn doch wieder. Er erscheint ihnen gegen das Stoffliche, Empirische, Thatsächliche, dann wieder so ohnmächtig, so überflüssig, dass sie ihn plötzlich wieder nur für ein Vehikel ausgeben, dessen wir uns bedienen, um die Erscheinungen des Realen übersichtlich zu ordnen, bequem zu gruppiren. Von den Widersprüchen, welche dadurch entstehen, giebt Véra aus einer in England beliebten Logik des Dr. Whately ein schlagendes Beispiel.

Natürlich kann das Denken nicht ohne ein Subject existiren, von welchem es gedacht wird. Das Subject, welches das ursprüngliche Denken selber ist, nennen wir Gott. Die Vernunft als die Totalität aller sogenannten Gesetze des Denkens, ist göttlich, weil das Denken Gottes selber die Vernunft ist. Die Vernunft ist es, welche Gott mit dem Menschen vereinigt. Der Logos ist gottmenschlich.

Der Begriff der Vernunft erschöpft nicht den Begriff Gottes, denn Gott ist, als absolute Vernunft, wesentlich auch Geist; d. h. er ist nicht nur denkendes, sondern auch wollendes Subject. Ohne Denken würde er nicht wollen können, aber die Nothwendigkeit der logischen Bestimmungen allein würde ihn noch nicht zum Gott machen. Er muss auch frei sein, um sich productiv verhalten zu können. Die Freiheit Gottes enthält die Vernunft als ihre eigene Nothwendigkeit in sich d. h. die Vernunft wird zur immanenten Methode der göttlichen Manifestation.

Es scheint, als wenn die Italiener sich in den Begriff der logischen Idee als des Princips des absoluten Idealismus schneller hineingefunden haben als die Franzosen, welche durch die lange Herrschaft des Cousin'schen Eklekticismus noch immer in einer heillosen Verwirrung und Vermischung aller möglichen Standpuncte fortleben. Sie könnten nichts Besseres thun, als bei Véra in die Schule gehen, allein er kommt ihnen zu herbe, zu trocken, zu pedantisch vor. Der weichliche, schönrednerische Eklekticismus scheuet vor der strengen Zucht des Gedankens, vor der Festigkeit einer systematischen Ordnung zurück. Er declamirt gern von Harmonie, Organisation, „höherer" Einheit, von den Ideen des Wahren, Guten und Schönen, aber man muthe ihm doch nur nicht zu, ein wirkliches System zu haben. Véra wurde von ihm, wie vorauszusehen gewesen, hart angegriffen. Er brachte so ziemlich dieselben Vorwürfe gegen ihn vor, welche wir auch in Deutschland seit so vielen Jahren als stereotype gegen die Hegel'sche Philosophie haben vornehmen müssen. Hegel habe Newton nicht verstanden und mit empörendem Hochmuth gemisshandelt; seine Philosophie sei zu idealistisch, um nicht die Gelehrsamkeit zu unterschätzen und den gesunden Menschenverstand zu beleidigen; sie sei Pantheismus; sie widerspreche als Gnosis der christlichen Religion, obwohl sie dieselbe scheinbar sich anzueignen suche u. s. w. Diese und andere

Vorwürfe wurden Véra als einem Hegelianer vom reinsten Wasser besonders von Paul Janet in seinen *„Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel.“ Paris 1860;* und von Emile Saisset im Decemberheft der *Revue des deux mondes 1860,* in einer Abhandlung: *„Leibnitz et Hegel d'après de nouveaux documents“* gemacht. Véra schrieb dagegen: *„L'Hegelianisme et la philosophie“ Paris 1861.* Véra schulmeistert darin seine Gegner in einer zuweilen sehr empfindlichen Weise, indem er ihnen ihre falschen Begriffe und falschen Schlüsse mit kaltblütiger Gelassenheit aufdröselt. Er hatte ja selber dem Eklekticismus unter Cousin lange genug gehuldigt, ihn gründlich kennen zu lernen und wäre ja nicht aus ihm herausgegangen, wenn er eine wahrhaft wissenschaftliche Befriedigung in seiner Akrisie zu finden vermocht hätte. Es fehlt Véra jedoch nicht an einem gewissen kaustischen Witz, an einem trokkenen Humor, seine Katechesen zu beleben. Als ganz vorzüglich muss seine Auseinandersetzung der Einheit aber auch des Unterschiedes der platonischen Dialektik und der Hegel'schen hervorgehoben werden. Es ist zu bedauern, dass man solche Streitschriften gewöhnlich nur als eine Privatangelegenheit ihrer Verfasser mit ihren Gegnern ansieht und den allgemeinen Gehalt, den sie bergen, zu wenig beachtet.

Véra liess sich durch diese Opposition nicht beirren, sondern schritt mit rüstiger Ausdauer weiter, indem er von 1863 bis 1866 die Uebersetzung und Commentirung von Hegel's Naturphilosophie zu Stande brachte:

„Philosophie de la nature de Hegel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et d'un Commentaire perpétuel par A. Véra.“ Paris, 3 Tom., 1863, 64, 66.

Véra hat die Naturphilosophie Hegel's nach dem Text der Encyklopädie in meiner Ausgabe 1845 mit den Zusätzen übertragen, welche Michelet zu dem Abdruck der

Naturphilosophie in Hegel's Gesammelten Werken. Bd. VII. 1842, aus eigenen Heften Hegel's und aus bei ihm nachgeschriebenen Collegienheften gemacht hat. Zu dieser Uebersetzung hat er aber eine ausführliche Einleitung, Anmerkungen, und, wo es ihm möglich schien, erläuternde Excurse von grösserem Umfang hinzugefügt.

III. Hegel's Naturphilosophie.

Man darf annehmen, dass das Vorurtheil gegen die Hegel'sche Philosophie in Deutschland sich auf keinem Punkt mit grösserer Entschiedenheit fixirt hat, als in Ansehung der Naturphilosophie. Man räumt ein, dass Hegel in der Logik, im Naturrecht, in der Aesthetik, in der Religionsphilosophie und in der Geschichte der Philosophie, nicht ohne originelle Ansichten, nicht ohne nachhaltige Wirkung gewesen sei; für die Naturphilosophie hingegen spricht man ihm nicht nur alles Verdienst ab, sondern betrachtet ihn wohl sogar als einen für das Studium der Naturwissenschaften gefährlichen Philosophen, weil er dieselben logisch behandeln wolle, daher voreilig *a priori* construire und die Empirie vernachlässige.

Dass man ihm für die Naturphilosophie alles eigene Verdienst abspricht, hat seinen Grund in der Vorstellung, als ob er in dieser Wissenschaft lediglich Schelling's Ansichten wiederholt habe, während aus der Geschichte seines Systems, wie ich sie 1844 in meinem „Leben Hegel's" erzählt habe, hervorgeht, wie bedeutend, bei vielfacher Uebereinstimmung, auch hier von Anfang an seine Differenz von Schelling war. Er hat seine Naturphilosophie, wie alle übrigen Theile seines Systems, allmälig zu immer grösserer Vollkommenheit herangezogen. Als er nach Jena kam, brachte er schon eine Naturphilosophie mit, von welcher ich a. a. O. S. 112–123 einen Auszug mitgetheilt habe.

Er setzte darin der Natur bereits die logische Idee voraus, machte aber von dieser den Uebergang zur Natur durch den Begriff des Aethers, den er später ganz und gar fallen gelassen hat. Die ganze Natur fasste er als ein System, das in zwei Systeme, in das der Sonne und in das der Erde, sich unterschied.

In jenem entwickelte er 1) den Begriff von Raum und Zeit; 2) den der Bewegung; 3) den Begriff der verschiedenen Formen der Bewegung der himmlischen Körper des Sonnensystems, nämlich des solarischen, kometarischen, lunarischen und planetarischen Körpers.

In diesem unterschied er 1) die Mechanik; 2) die Physik; 3) die Organik. Unter dem Namen der Mechanik behandelte er nur die endliche Bewegung des trägen Körpers in Stoss und Fall. In der Physik sonderte er einen idealen Process von einem realen. Der ideale sollte die Einheit aller physikalischen Processe der Erde enthalten, durch welche sie als allgemeine Individualität sich beständig in sich selbst erneut. Er ging hier von dem Stickgas, Sauerstoffgas, das er noch Phlogiston nannte, Wasserstoffgas und Kohlenstoffgas als einer Tetras aus, deren Extreme eine zweigliedrige Mitte in sich schlössen. Der Gegensatz der Extreme wiederhole sich also im Gegensatz der Mitte, zugleich aber sei in den Momenten derselben ein doppelter Uebergang vom Allgemeinen zum Besondern, vom Besondern zum Einzelnen enthalten. Luft und Erde seien untereinander so entgegengesetzt wie Wasser und Feuer. Dieser Gedanke war aus dem Platonischen Timäus genommen. Der reale Process sollte die endlichen chemischen Elemente und den endlichen Chemismus in sich fassen. Hegel fing hier mit der Mineralogie an, die er ganz ausführlich durchnahm. Die mineralogische Societät in Jena machte ihn auch zu ihrem Assessor.

Die erste öffentliche Aeusserung seiner naturphilosophischen Ansichten machte er 1801 in seiner Dissertation:

„de orbitis planetarum,“ worin er die Kepler'schen Gesetze *a priori* abzuleiten unternahm. Er kehrte sich schon hier stark gegen Newton, weil derselbe den Begriff des Mathematischen mit dem Physischen zusammengewirrt habe. Er spreche von physischen Kräften und behaupte hinterher, es sei das nur in mathematischem Sinn geschehen. Eine mathematische Linie, z. B. die Tangente, kann keine Kraft haben, allein man gewöhnt sich, von der Tangentialkraft zu sprechen. — Unter den dieser Dissertation angehängten Thesen ist die dritte bemerkenswerth: *quadratum est lex naturae, triangulum mentis.* Diese Vorstellung, dass im Begriff der Natur das Moment der Besonderheit als eine in sich gebrochene Mitte darstelle, hat Hegel auch später festgehalten. Die Triplicität des Begriffs wird dadurch nicht aufgehoben.

Die bestimmte Lossage von der Schelling'schen Naturphilosophie gab Hegel 1807 in seiner „Phänomenologie des Geistes“ ziemlich ausführlich in dem Abschnitt: „Beobachtende Vernunft.“ Doch ist es zu verwundern, dass man diese schärfste Kritik des Schelling'schen Construirens, Parallelisirens, Potenzirens, bei der Beurtheilung Hegel's in seinem Verhältniss zu Schelling ausser Acht gelassen und sich dafür immer nur an die Vorrede der Phänomenologie gehalten hat.

Die Fortbildung der Hegel'schen Naturphilosophie können wir nur aus seiner „Philosophischen Propädeutik“ ersehen, die ich 1840 habe drucken lassen. Sie zerfällt hier, S. 169—178, in drei Theile:

I. in die Mathematik;
II. in die Physik;
III. in die Physik des Organischen.

Die Absonderung der Mathematik ist hier neu. Hegel subsumirt darunter, wohl nicht ohne pädagogische Rücksicht auf die Schüler, die Geometrie, die Arithmetik und die Analysis des Unendlichen. — In der Physik unterscheidet er jetzt die Mechanik von der Physik des Unorganischen. Als Gegenstand der ersten bestimmt er die Materie, ihre Schwere, und ihre theils endliche, theils freie Bewegung. Dies war ein grosser Fortschritt. Als Gegenstand der zweiten bestimmte er im Allgemeinen das Licht, im Besondern den Magnetismus, die Elektricität und die physischen Körper, wie sie als physikalische Elemente, als himmlische Körper und in weiterer Vereinzelung und Vertheilung als irdische qualitativ differente Körper vorhanden sind. Im Einzelnen ist der chemische Process die absolute Form der unorganischen Physik. — In der Physik des Organischen unterschied er hier 1) die Geologie nach den Momenten der Geognosie, Oryktognosie und Mineralogie; 2) die vegetabilische Natur als Pflanzenphysiologie und Botanik; 3) die animalische Natur als Physiologie, comparative Anatomie und Zoologie.

Hierdurch wird uns die Gestaltung verständlich, welche er 1817 der Naturphilosophie in seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ zu Heidelberg gab, denn hier behielt er die nämliche Eintheilung in Mathematik, Physik des Unorganischen und des Organischen bei.

Als er zehn Jahr später 1827 eine zweite Ausgabe der Encyklopädie zu veranstalten hatte, änderte er die Eintheilung in sehr bedeutender Weise ab. Der Ausdruck „Mathematik“ blieb ganz fort. Er machte die „Mechanik“ zum ersten Theil überhaupt und integrirte ihr die Lehre von Raum und Zeit, die er sonst Mathematik genannt hatte. Nachdem er dies gethan, musste er auch die Eintheilung des zweiten Theils ändern und that dies dadurch, dass er den Begriff der specifischen Schwere und der Cohäsion aus dem dritten Abschnitt der Physik des Unorganischen herausnahm und als ein selbstständiges Glied in die Mitte zwischen den elementarischen Process einerseits und den chemischen anderseits versetzte. Dies war ein sehr richtiger Gedanke, weil die specifische Schwere als solche zunächst mit der individuellen Form eines Körpers nichts zu schaffen hat. Er nannte die Unterschiede der Physik jetzt die Physik 1) der allgemeinen; 2) der besonderen; 3) der totalen Individualität. Unter der ersteren verstand er die freien physischen Körper, d. h. die kosmischen, unter der zweiten: »Die Beziehung der Form als physischer Bestimmung und Bestimmung der Schwere durch sie«; unter der dritten den chemischen Process.

Diese geschichtliche Uebersicht des Bildungsprocesses der Hegel'schen Naturphilosophie kann den Eindruck machen, als handelte es sich bei ihr um eine immer andere Stellung an sich fertiger Begriffe, allein der Grund davon ist das Bestreben, die Wissenschaft der Natur als ein systematisches Glied des Systems der Wissenschaft überhaupt zu fassen.

Das Erkennen geht als wissenschaftliches auf den Begriff der Vernunft, der 1) als gedachter Begriff in der Form der logischen Idee; 2) als zur materiellen Existenz veräusserlicht in der Natur; 3) als sich selbst denkendes und wollendes Subject im Geist existirt.

Die Natur steht also zwischen der logischen Idee und dem Geist in der Mitte. Sie ist durch ihre Aeusserlichkeit sowohl der logischen Idee als dem Geist entgegengesetzt. Sie hebt aber die logische Idee in sich auf, während der Geist wiederum die Natur in sich aufhebt und sie seiner Freiheit als Organ unterordnet.

Jede Sphäre des Absoluten, logische Idee, Natur, Geist, ist in sich selbstständig, aber an und für sich sind alle drei Eines. Eine jede kann daher zwar nur aus sich selbst verstanden, vollständig jedoch nur in ihrer Einheit mit den beiden anderen begriffen werden. Als in sich unterschiedene Einheit ist das Ganze das absolute System, in welchem jede Sphäre für sich wiederum ein System ausmacht.

Die Natur ist mithin nur als System wirklich erkennbar.

Die Empirie scheuet zwar das System nicht, wo sie das Detail behandelt, denn sie spricht unbefangen von dem System der Winde, der Mineralien, der Knochen u. s. w., allein sie fürchtet das System der Totalität, um nicht, wie sie sagt, durch künstliche Beziehung den Thatsachen einen falschen Zwang anzuthun und damit die Wahrheit zu beeinträchtigen. Die Speculation kann dieselbe Besorgniss hegen, muss aber den Versuch des Systemes machen, weil er allein die denkende Vernunft befriedigt. Die Empirie behauptet, dass sie mit der Erkenntniss der besonderen Gesetze der Natur sich genüge. Jedes Gesetz wirkt für sich nach seiner Nothwendigkeit, aber in einem und demselben Naturphänomen können gleichzeitig verschiedene Gesetze zusammenwirken, was offenbar unmöglich wäre, wenn sich ihr Unterschied nicht zur Einheit aufheben könnte. Obwohl also jedes Gesetz für sich rücksichtslos gegen die andern die einzelne ihm untergeordnete Erscheinung bestimmt, so muss doch ein Zusammenhang der Gesetze existiren, in welchem sie sich gegenseitig voraussetzen. Dieser Zusammenhang ist ihre systematische Einheit.

Der Einwand der Empirie, dass ihre Erfahrung noch zu unvollständig sei, um ein System zu begründen, bleibt sich zu aller Zeit gleich, und insofern dürfte der Versuch eines solchen niemals gemacht werden, denn der Assimilationsprocess der Erfahrung kann niemals abgeschlossen werden. Sie wird in's Unendliche hin Neues entdecken. Die Speculation geht aber nicht auf äussere Vollständigkeit, sondern auf Erkenntniss des Wesens der Dinge. Die Frage, was die Materie, was die Zeit, was das Leben u. s. w. sei, hat Platon und Aristoteles vor zweitausend Jahren eben so beschäftigt, als dies mit den Philosophen nach Tausenden von Jahren der Fall sein wird. Trotz aller empirischen Erweiterungen der Naturkenntniss wird das eigentliche Räthsel der Welt immer wieder neu sein.

Ohne die Empirie würde die Speculation freilich von der Natur nichts wissen. Sie bleibt für die Kenntniss derselben von der Erfahrung abhängig, und die empirische Wissenschaft erblickt deshalb in der philosophischen öfter einen undankbaren Parasiten, der in vornehmem Müssiggang die Resultate ihrer sauren Arbeit verzehre. Sie spricht dann vom Denken als einer luftigen Speculation, als einer metaphysischen Träumerei, als einer willkürlichen, nur formalen Combination. Allein durch die empirische Vermittelung wird die Selbstständigkeit nicht aufgehoben, welche dem reinen Begriff zukommt, der von dem relativen Mangel oder Ueberfluss der Erscheinung frei ist, wie z. B. gegen den Begriff des Punktes und der Linie jede empirische Existenz eines Punktes oder einer Linie unvollkommen ist.

Als System machen die Unterschiede der Natur zugleich Stufen aus, in deren Folge die Natur von der niedrigeren zur höheren fortgeht. Die niedrigere ist nicht die Ursache, wohl aber die Bedingung der höheren. Jede Stufe als ein nothwendiges Moment des Ganzen ist relativ selbst Totalität, weshalb die Darstellung einer solchen sehr oft nicht umhin kann, bereits Begriffe zu berühren, die erst im weiteren Verlauf ihrer eigenthümlichen Selbstständigkeit nach auftreten. Solche relative Anticipationen sind nicht mit incorrecten Vermischungen der Begriffe zu verwechseln, wie die empirische Wissenschaft sich dieselbe erlaubt.

Die höhere Stufe muss sich dadurch als die höhere bewähren, dass sie alle ihr vorangängigen niedrigeren in sich aufhebt. Dies Aufheben des relativ Niedrigeren im Höheren ist keine blosse Negation, sondern zugleich eine positive und in ihrem Process selber gesetzmässige Umbildung desselben. Der Chemismus z. B. hebt den Mechanismus, der Organismus den Mechanismus und Chemismus in sich auf, ohne dass die Gesetzlichkeit weder des Mechanismus noch des Chemismus an sich alterirt würde. Das Thier entreisst sich durch seine Selbstbewegung der Macht der Schwere, hört aber deshalb nicht auf, schwer zu sein und in seinem Schwerpunkt dem Gesetz der Schwere zu gehorsamen. Ebenso geht es in seiner Verdauung über den Chemismus hinaus, ohne deshalb das Gesetz desselben zu negiren, denn die chemische Beschaffenheit des Nahrungsstoffes macht sich geltend, obwohl sie relativ von der Kraft des Lebens überwunden wird.

Das Eigenthümliche der Hegel'schen Naturphilosophie liegt also in ihrer Dialektik, die man jedoch nicht als eine subjective und formale, sondern als eine objective und reale zu nehmen hat. Es ist unmöglich, in der Entwickelung der Natur den Stufengang zu verkennen, allein es macht einen grossen Unterschied für die Behandlung aus, ob sie demselben nur empirisch nachgeht, oder ob sie von einem ausdrücklichen Bewusstsein über den Werth der logischen Kategorien begleitet wird, welche darin mitbestimmend sind. Dieses Bewusstsein unterscheidet die Hegelsche Arbeit von den Darstellungen, welche die Naturphilosophie in der Schelling'schen Schule empfangen hat. In diesen ist es immer die Analogie, durch welche sich die Erkenntniss orientirt. Es wird beständig das Unorganische mit dem Organischen verglichen; im Organischen wird wiederum eine Sphäre mit der andern, oder es wird rückwärts das organische Gebilde oder die organische Function mit einem unorganischen Element, mit einem unorganischen Process verglichen. Es entsteht dadurch auch eine gewisse Dialektik, die jedoch unsicher bleibt, weil ihr viel Zufälliges und Willkürliches anhaftet, wodurch sich die Schelling'sche Naturphilosophie trotz der ausserordentlichen Anregung, die von ihr ausging, bei der exacten Naturwissenschaft das Vertrauen verscherzte. Gegenwärtig ist der ehrwürdige, durch rastlose Arbeit und viele sinnreiche Forschungen so unendlich verdiente C. G. Carus der einzige Repräsentant dieser Richtung. Er hat auch eine Naturphilosophie geschrieben: »Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz. Eine philosophische Grundlage für die specielle Naturwissenschaft«, Wien, 1861. Es sind darin ganz vortreffliche Entwickelungen gegeben, allein man wird sehr bald bemerken, wie Carus die Kategorien, mit denen er operirt, wechselt, ohne dass diese Kategorien und ihr Zusammenhang unter einander festgestellt werden. Bald ist es der Stoff und die Form, bald ist es der Stoff und die Kraft, bald ist es das Allgemeine und Besondere, bald das Besondere und das Allgemeine, bald ist es das Gesetz und die von ihm als das Werdende beherrschte Erscheinung, bald ist es der Aether und bald ist es die Idee u. s. w., die er als Hebel ansetzt. Der von einer reichen Anschauung getragene Blick des Naturphilosophen, der mit liebevoller Sympathie den Gestaltungen der Natur folgt, kommt so weit, rationale und irrationale, calculable und incalculable, commensurable und incommensurable Verhältnisse in ihren Gegensätzen und Verkehrungen zu entdecken, aber er gelangt nicht so weit, das Negative als ein constantes Moment der Bewegung festzuhalten.

Hegel hat die Schelling'sche Epoche selber durchlebt und hat von ihren Einflüssen nicht frei bleiben können; die Ausdrücke, in denen er vor der Ausarbeitung seiner Logik die Natur zuweilen beschreibt, erinnern oft nur zu sehr daran, allein er hat unablässig nach einer strengeren wissenschaftlichen Erkenntniss gerungen. Wenn man die Geschichte seiner Naturphilosophie überblickt, so sieht man, wie er ursprünglich davon durchdrungen gewesen ist, den Unterschied des solarischen, lunarischen, kometarischen und planetarischen Körpers als Ausgangspunkt zu nehmen, ihn aber, je mehr er sich dem Organischen nähert, fallen zu lassen gezwungen ist.

Sie treten zuerst in der Mechanik auf. Der solarische Körper ist der centrale; der lunarische und kometarische sind ihm als achsenlose Bewegung entgegengesetzt; der planetarische dreht sich um seine eigene Achse und zugleich um die des Centralkörpers.

In der Physik wird nun nach Hegel der solarische Körper zum Lichtcentrum; die Körper des Gegensatzes zur Realisation des Dunkeln, der Mond als feste, ausgebrannte Schlacke, der Komet als diaphane Materie; der Planet zum Körper der concreten Totalität, in welchem das Lunarische zum gediegenen Kern, das Kometarische zur Gashülle, das Solarische zur Sollicitation seiner individuellen Fruchtbarkeit wird.

Die physischen Elemente des Planeten bringen in der Luft das Element für das durch sie hindurchströmende Licht hervor; im Feuer reproduciren sie das lunarische, im Wasser das kometarische Moment; im tellurischen Element verknoten sich Luft, Feuer, Wasser zu einem unaufhörlich sich selbst anfachenden Process, in welchem die Luft zum Winde, das Feuer zum Gewitter, in der Erde als Erdbeben, in der Luft als meteorisches Gewitter, das Wasser zur Wolke in der Luft, zur Quelle in der Erde wird.

Die Physik der besonderen Individualität reproducirt das Moment der Centralität in der specifischen Schwere, das der lunarischen Starrheit in der Cohärenz, das der kometarischen Auflösung im Klange, das der planetarischen Fruchtbarkeit in der Wärme.

Unter dem Ausdruck der totalen Individualität versteht Hegel den Begriff der Gestaltung des physischen Körpers als eines Individuums, den Begriff seiner besonderen Eigenschaften und des chemischen Processes. Die Gestaltung begründet er als krystallische durch den Magnetismus; in seinem Verhalten nach Aussen kehrt der Körper als individuell physischer zu den fundamentalen Beziehungen der Natur zurück, nämlich im Verhältniss zum Licht, durch die Durchsichtigkeit, durch die Brechung des Lichts und die Farbenerzeugung; im Verhältniss zum Licht als specificirte Luftigkeit oder Geruch; im Verhältniss zum Wasser als specificirte Flüssigkeit oder Geschmack; in der totalen Einheit des Magnetismus mit allen diesen Eigenschaften des Leuchtens, Riechens und Schmeckens als Elektricität. — Im chemischen Process unterscheidet sich die Synsomatie als die blosse Vermischung chemischer Stoffe vom realen Process der Neutralisation, sowie dieser vom Scheidungsprocess. Die Luft findet im Stickstoff, das Feuer im Sauerstoff, das Wasser im Wasserstoff, die Erde im Kohlenstoff ein specificirtes Element, das nicht mit den Metallen und Erden coordinirt werden darf. Die Luft tritt bei Erzeugung des Galvanismus, das Feuer bei dem chemischen Verbrennungsprocess, das Wasser bei der Salzbildung auf.

Im chemischen Process beziehen sich die Körper durch ihre eigene Affinität bereits derartig auf einander, dass sie durch ihr neutrales Product zu einer von ihnen selbst qualitativ verschiedenen Einheit übergehen. Sie gehen aber noch in das Product auf, das nur von Aussen her zur Bewegung, zur Auflösung, zur Scheidung gelangen kann, während das Lebendige sich aus sich selbst in den Unterschieden seiner Einheit wieder erzeugt. Das Princip der Organik ist daher nach Hegel die Subjectivität, welche als Einheit sich selbst in ihre Unterschiede zerlegt, um sie in sich zurückzunehmen. Das allgemeine Subject ist der Erdorganismus; das besondere, welches ihn schon voraussetzt, die Pflanze, das einzelne, in welchem die Natur nicht nur zur freien Individualität, sondern in derselben auch zum Genuss ihrer selbst gelangt, das Thier. Natürlich tritt der pflanzliche, wie der thierische Organismus in ein Verhältniss zum Unorgarnischen, aber um sich als Macht desselben in seiner Assimilation zu erweisen. Das Thier verdaut die Stoffe, es athmet die Luft, es dürstet nach Wasser, es sieht das Licht, es empfindet alle Qualitäten der specifischen Materie u. s. w.

IV. Véra's Einleitung in Hegel's Naturphilosophie.

Ob sich Hegel's Naturphilosophie in Allem bewähren wird, ist problematisch, wenn man bedenkt, dass er für das Detail doch von der Empirie seiner Zeit abhängig blieb. Seine grosse That, dem logischen Element auch in der Sphäre der Natur Geltung zu schaffen, wird dadurch nicht verkümmert. Véra ist kein blinder Bewunderer Hegel's, allein im Ganzen bemühet er sich, zunächst Hegel's Begriffe und Intentionen als wahr nachzuweisen. Um dies besser zu vermögen, hat er seiner Uebersetzung und Commentirung eine Einleitung vorangeschickt, aus welcher ich einige Hauptpunkte, die auch für uns Deutsche von allgemeinerem Interesse sind, herausheben werde.

Véra wirft zuerst einen Blick auf die Geschichte der Naturphilosophie, um zu zeigen, dass die Hegel'sche ein wahrhaft originales Werk sei, weil sie zuerst als ein System entwickelt ist. Wenn man gewöhnlich Schelling als denjenigen ansehe, der die Naturphilosophie erschaffen habe, so vergesse man, dass derselbe, obwohl er sehr verschiedene Ansätze zu einer speculativen Naturwissenschaft machte, doch nirgends ein einheitliches Ganze derselben aufgestellt habe. Es sei nun höchst sonderbar, Hegel den Ruhm der Originalität verweigern zu wollen, da er doch etwas gethan habe, was vor ihm bei keinem andern Philosophen, auch nicht bei Kant, Fichte, Schelling, zu finden sei. Als ob die Schöpfung eines Systems keine ursprüngliche Kraft erfordere? Oder als ob der Fortschreitende das, was seine Vorgänger wirklich geleistet, zurücklassen dürfte? Wenn es sich nur um die Naturphilosophie als solche handelte, so, glaube ich, käme Oken der Ruhm zu, ein System derselben, und zwar mit eben so vieler Kenntniss, als mit einem grossen, den lebendigen Zusammenhang aller Erscheinungen liebevoll durchdringenden Blick geschaffen zu haben.

Was ihn aber von Hegel, der ihn ungerecht missachtete, unterscheidet, ist, abgesehen von dem gänzlichen Mangel logischer Präcision, dass er nur eine Naturphilosophie hatte, während diese bei Hegel ein Moment in einem grösseren Ganzen, in einem System aller Wissenschaft, ist.

Véra hält durchaus daran fest, dass die Wissenschaft nur als System sich vollenden könne, weil ein Begriff nur in seiner Totalität die rechte Stelle, die wahre Bedeutung, die genügende Vermittelung zu gewinnen vermag. Eben deshalb meint er, dass Hegel's Naturphilosophie über Humboldt's Kosmos ungerecht vergessen sei, denn dies Buch, das so viel von sich reden gemacht, könne weder die Wissenden, noch die Nichtwissenden befriedigen; die Wissenden nicht, denn sie bedürften seiner nicht; die Nichtwissenden nicht, denn für sie fehle es darin wieder an gründlicher elementarer Belehrung. Es sei mit seinen Naturschilderungen und mit seinen zahllosen Notizen ein *book of reference*, wie die Engländer sagten. Wenn Véra uns Deutschen den Vorwurf macht, dass wir Humboldt's Kosmos zu einseitig angestaunt und das Recht der speculativen Naturwissenschaft gegen das diplomatisch vornehme Zurückweisen derselben durch Humboldt nicht kräftig genug vertheidigt hätten, so ist dies im Allgemeinen wahr. Es herrschte geraume Zeit ein ekelhaft serviler Enthusiasmus für Humboldt's Kosmos, der gar keine Kritik desselben aufkommen liess oder, wenn eine solche laut zu werden wagte, sie alsbald todt schwieg. Indessen kann ich Véra wenigstens anführen, dass Dr. Gustav Biedermann in seiner Schrift: »Die speculative Idee in Humboldt's Kosmos«, Prag, 1849, sich der Hegel'schen Naturphilosophie gegen Humboldt annahm.

Véra zeigt sehr gut, dass alle Verhältnisse des Menschen zur Natur, theoretische wie praktische, ästhetische wie religiöse, die Wissenschaft der Natur zu ihrer letzten Voraussetzung haben. Der Mensch fühlt sich der Natur gegenüber erst dann vollkommen befriedigt, wenn er sie zu denken vermag, denn sein Wesen ist das Denken, und erst, wenn er in der Natur den Gedanken entdeckt, hört sie auf, etwas Fremdes zu sein. Für unser Gefühl ist sie nur als eine sinnliche Thatsache gegeben. So lange wir sie aber nur fühlen, verstehen wir sie noch nicht. Wir müssen sie also denkend erfassen, denn das Denken begreift das Gefühl, nicht umgekehrt. Wenn wir aber mit unserem Denken auf der Oberfläche der Erscheinung bleiben, wenn wir nicht das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Ganze vom Fragment, das Nothwendige vom Zufälligen, das Ewige vom Vergänglichen unterscheiden, so denken wir unkritisch, unwissenschaftlich. Erst wenn unser Erkennen den Gedanken des allgemeinen, nothwendigen, sich immer gleich bleibenden Wesens der Natur erfasst, denken wir die Natur wirklich. Die Natur ist an und für sich selbst objectiver Gedanke, denn sonst würde freilich die Wissenschaft sich vergeblich anstrengen, sie denken zu wollen. Der in der Natur als ihr Gesetz waltende Gedanke reizt den Menschen beständig an, ihn zu suchen. Dächte Gott nicht die Natur, so könnte er sie nicht schaffen. Wäre sie nicht gedacht, könnten wir sie nicht denken. Die äusserliche, sinnlich wahrnehmbare Natur hat an der idealen, im absoluten Denken Gottes existirenden Natur ihre Wahrheit.

Die höchste Form der Erkenntniss, die speculative, ist auch die allein wahrhafte, weil sie allein die nothwendige und darum genügende ist. Alle andern Formen sind unvollkommen und heben sich in ihr auf. Die mathematische und die experimentirende Naturwissenschaft z. B. erfassen von der Natur nur eine Seite derselben, bereiten das speculative Wissen nur vor, können es aber nicht ersetzen. Alle Arten der Auffassung, welche sich ausserhalb der Natur stellen, sind falsch. Man kann die Natur nur aus ihr selber verstehen, verstehen aber kann man sie nur, weil sie ein System ist, d. h. eine Einheit, welche sich selbst in ihre Unterschiede auseinanderlegt. Die Unterschiede der Natur sind nicht zufällige, einander äusserliche, gegen einander gleichgültige, wie da, wo man Atome als das Wesen der Natur ansieht, sondern nothwendige, die sich selbst durch sich auf einander beziehen, und sich selbst aus ihren Gegensätzen in einer höheren Synthese vereinigen. System und Vernunft sind insofern identische Begriffe. Véra unterscheidet das wahre System vom falschen, denn man kann allerdings auch Systeme machen, denen keine Realität entspricht. Das Kriterium des wahrhaften Systems, als des vernünftigen, besteht darin, dass die Unterschiede der Einheit sich nicht blos zu andern Unterschieden überhaupt, vielmehr zu solchen fortbestimmen, welche ihre eigene Entgegensetzung ausmachen, wie der Raum an der Zeit, die Attraction an der Repulsion, das Licht am Schatten, die gerade Linie an der krummen u. s. w., nicht blos einen Gegensatz, sondern ihren Gegensatz haben. Der abstracte Verstand freilich, der sich von der Vernunft trennt, behandelt die Begriffe als starre Einheiten, die er neben einander stellt, ihre Verbindung aber als eine nur äusserliche Beziehung, in welcher sie als das, was sie sind, sich verhalten sollen. Hiedurch richtet er in den Naturwissenschaften eine eben so grosse Verwirrung als anderwärts an. Hinterher, wenn sich die unvermeidlichen Folgen seines mechanischen Verfahrens einstellen, sieht er sich gezwungen, eine Menge künstlicher Auswege zu ersinnen, um die Erscheinungen, die er nicht läugnen kann, zu erklären. Er ist der Feind aller Umbildung, aller Verwandlung, aller Dialektik. Die Vernunft ist systematisch, und das System ist dialektisch, denn seine Unterschiede entwickeln die Veränderung der Einheit. Attraction ist z. B. ohne Repulsion undenkbar, eben deshalb aber ist das, was attrahirt, in dem es repellirenden; das, was repellirt, in dem es attrahirenden, *actu* mitgesetzt: das eine ist im Andern als in seinem Andern. Ton ist Ton, aber im Schall der Glocke wird der Ton ein anderer als im Klang der Stimme; er individualisirt sich; dort ist er ein mechanischer, hier ein organischer Ton u. s. w.

Sehr richtig bemerkt Véra, dass die Form, in welcher der Verstand die Dialektik in die Naturwissenschaft einzuführen liebt, die Vorstellung der Metamorphose sei, die er aber dadurch wieder verderbe, dass er den Uebergang von Form zu Form als einen äusserlichen nehme. Der Verstand will die Materie sich Schritt vor Schritt ganz und gar mechanisch entwickeln lassen. In der Forderung des genetischen Ganges hat er Recht, denn wenn wir sagen, dass Alles, jedes Mineral, jede Pflanze, jedes Thier, von einem Gotte geschaffen werde, der die fertigen Exemplare aus dem Nichts hervorbringt, so fallen wir in die Begrifflosigkeit. Die Wissenschaft verlangt Vermittelung. Diese liegt in dem Begriff, der immanenter Weise thätig ist. Wenn ich sage, dass die Natur Protoplasmen hervorbringe, aus denen sich Zellen bilden, die aus ihrer elementaren Einfachheit sich allmälig durch die Einwirkung immer anderer Bedingungen zu sehr verschiedenen Organismen umarten, so ist diese genetische Vorstellung an sich nicht zu tadeln. Nehme ich nun aber die Genesis so, als ob die blosse mechanische Causalität die allein wirkende Ursache sei, als ob sie sich nicht in eine neue, nämlich die organische, teleologisch wirkende Causalität aufgehoben habe, so läugne ich das Leben. Die Natur arbeitet daran, sich im Lebendigen zur individuellen Selbstständigkeit zu erheben. Der Begriff der mechanischen und physikalischen Processe geht dem Begriff des Lebens als dessen unorganische Bedingung voraus, ist aber diese Bedingung erfüllt, so entsteht das Leben nicht durch das Unorganische, sondern aus der Idee der Natur durch sich selbst. Der Verstand will diese Genesis in sinnlicher

Aeusserlichkeit vor sich haben. Er fingirt daher z. B. die Existenz von Eiweissklumpen als den Protorganismen, die sich allmälig in unendlich langen Zeiträumen zu einer Mannigfaltigkeit von Formen metamorphosiren sollen, ohne dass ein Begriff als die ideelle Macht an derselben Antheil haben soll, denn was für Formen entstehen, soll und muss ja nach dieser Theorie ganz zufällig bleiben. Nur diejenigen dieser Formen können sich erhalten, welche constanter Weise die Bedingungen finden, von denen ihr Dasein abhängt. Die, welche nicht so glücklich sind, gehen unter. Diejenigen aber, welche sich längere Zeit erhalten, verändern sich relativ durch die Modification der ihnen an sich nothwendigen Bedingungen. Indem diese Veränderungen sich nach Darwin mittelst der Zeugung vererben, entstehen jene Unterschiede, welche wir Arten zu nennen pflegen. Art ist nach diesem Standpunkt also nicht ein im Begriff der Gattung liegender, sondern ein ganz zufälliger äusserlicher Unterschied, der eben so gut da sein als nicht da sein könnte. Professor Ernst Haeckel in Jena hat in seiner »Generellen Morphologie der Organismen«, 2 Bde., Berlin 1866, die Darwin'sche Theorie als die »mechanische Wissenschaft von den entwickelten Formen der Organismen« auf das ganze Pflanzen- und Thierreich ausgedehnt und die »Descendenz« der Organismen von der noch neutralen Zelle bis zum Menschen hin durch genealogische Stammtafeln erläutert. Das Thier ist ihm ein »Oxydationsorganismus«, der sich durch »Anpassung« zu seinen tausendgestaltigen Formen metamorphosirt. Der Verstand will in der Metamorphose die Unterschiede als das Resultat materieller Veränderungen nachweisen, die lediglich in äusseren Ursachen, Bodenbeschaffenheit, Wasser, Luft, Druck, Temperatur, ihren Grund haben. Eine Pflanzenart soll aus einer andern, eine Thierart aus einer andern durch äusserliche Transformation werden. Da dies Werden empirisch nicht nachgewiesen werden kann, so kommt schliesslich das System der Entwicklungsgeschichte doch wieder mit den Ordnungen, Familien, Classen, Arten, Unterarten eines logisch gegliederten Systemes zusammen.

Der Verstand verfährt aber auch wohl umgekehrt und lässt für die Bildung seiner Begriffe diejenigen Bedingungen fort, ohne welche sie keine Realität haben können. Er nennt dies dann einen idealen Begriff, statt dass er sagen sollte einen imaginären. Er fingirt z. B. einen stets schwingenden Pendel. Ein solcher kann aber nicht existiren, da jeder wirkliche Pendel durch seine Reibung der Endlichkeit der Bewegung unterliegt, also immer wieder still stehen muss. Oder er fingirt, dass ein jeder himmlische Körper einen Stoss erhalten habe, in der Tangente davon zu fliegen. Er nennt diese Bewegung eine ideale, die in's Unendliche fortgehen würde, wenn nämlich ausser ihm nicht noch andere Körper existirten, die ihn attrahirten. Wirklich also bewegt sich kein Körper in der Tangente u. s. w.

Die Natur ist ein System, denn sie ist eine Einheit, in welcher alle Unterschiede Unterschiede der Einheit selber sind, allein sie ist nicht das System überhaupt, sondern ein System im System. Das absolute System ist das der Einheit, der logischen Idee, der Natur und des Geistes. Keiner dieser Begriffe kann ohne die andern wahrhaft verstanden werden. Die Vernunft an sich wäre eine Abstraction des Denkens, wenn sie nicht in Natur und Geist sich realisirte. Die Natur wäre ihrerseits ein materielles Chaos, wenn sie nicht von der Vernunft durchdrungen wäre. Dächte man sich aber die Natur, ohne dass der Geist sich an ihrem Schauspiel und Genuss erfreute, so wäre sie ein kaltes, nur sich selbst wiederkäuendes Ungeheuer. Der Geist aber, welcher nicht der Vernunft als der ewigen Gesetzmässigkeit seines Denkens wie des Seins als eines durch den Gedanken gesetzten sich bewusst wäre:

der Geist, der nicht in der Natur die Vernunft anschaute; der Geist, der nicht die Natur zum Organ seiner Freiheit machte, würde nicht sein, was er ist. Er wäre das rein in sich seiende ideelle Wesen, das in sich verglühende Denken und Wollen. Als der vernünftig Denkende erhebt er sich zugleich über die Natur und bringt sich durch sie zur Realität der Erscheinung. Vernunft, Natur und Geist sind also, wie Véra sich ausdrückt, consubstantiell. Sie sind nicht drei coordinirte Absolute, die einander ausschliessen, sondern sie sind die drei nothwendigen Gestalten des Absoluten, deren keine ohne die andern zu existiren vermag. In ihrer Identität sind sie aber zugleich qualitativ unterschieden; die Natur steht höher als die Vernunft. Die Vernunft ist wahr, die Natur schön, der Geist frei.

Man kann nun aber für den Begriff der Natur vorläufig von dem des Geistes, der sie erst vollkommen verständlich macht, abstrahiren. Die Natur ist in ihrer Gestaltung überhaupt vernünftig, aber der logischen Idee, die nur im reinen Denken existirt, ist sie durch die Aeusserlichkeit ihres Daseins entgegengesetzt. Die Vernunft kennt nur Nothwendigkeit in ihren Begriffen: die Natur ist an sich vernünftig, allein in ihrer Erscheinung wesentlich dem Spiel des Zufalls preisgegeben. Eine Wissenschaft der Natur hat daher allerdings ausser der Vernunftmässigkeit auch die Zufälligkeit zu beachten. Die logischen Kategorien stellt man sich oft nur als ein Mittel unseres Verstandes vor, der Erscheinungen der Natur habhaft werden zu können, und erwägt nicht, dass die Natur selber qualitativ und quantitativ, positiv und negativ, universell und particulär u. s. w. sich bestimmt. Véra nimmt, um dies zu zeigen, eine einzige Kategorie, die Quantität heraus, weil sie diejenige ist, auf welche die exacte Wissenschaft den grössten Nachdruck zu legen pflegt. Der Physiker wendet, wie er sich ausdrückt, die reine Mathematik auf die Naturerscheinungen an; das Anwenden würde ihm aber nichts helfen, wenn die Natur nicht selber in sich mathematisch wäre.

Speciell unterwirft Véra die Newton'sche Attractionstheorie einer eingehenden Kritik, ihre Unbestimmtheit und Willkür zu erweisen. Da die Anhänger Newton's — und das sind bei uns alle Professoren der Mathematik und Physik — gegen jeden Widerspruch äusserst empfindlich sind, so hat Véra die Definitionen Newton's, die er anficht, immer im Original unter dem Text citirt, um keinen Zweifel zu lassen, dass er die wirklichen Newton'schen Bestimmungen anführt. Dem Aufkommen der Hegel'schen Naturphilosophie hat in Deutschland nichts mehr geschadet, als Hegel's Polemik gegen Newton, weil man diesen besonders als einen logisch unverwundbaren Autor kanonisirt hat. Jemand also, der ihn von dieser Seite angreift, sich als einen Unlogiker prostituirt. Doch sind es gerade zwei Nichthegelianer gewesen, welche die Newton'sche Mechanik noch viel schärfer, als Véra es thut, angegriffen haben. Der eine von diesen ist Dr. A. F. Dittmann in seiner Schrift: »Die Erde ein Himmelskörper. Ein kritischer Hinblick auf die Geschichte der Astronomie«, Kiel, 1857. Dieser ungeschickte Titel verbirgt den eigentlichen Inhalt, der wesentlich eine Kritik der in den »Definitionen, Scholien und Raisonements herrschenden maasslosen Licenz, Begriffsverwirrung und Verwechslung Newton's, seiner willkürlichen Voraussetzungen und nichtigen Trugschlüsse ist. Die andere Schrift ist von Johannes von Gumpach: »Kritisch populäre Briefe über die neuere Astronomie. Erster Band: die Gravitationslehre als Anziehungslehre«, München 1860. Ich weiss sehr wohl, dass der Verfasser dieser Schrift sich in einer sehr mühsamen und gelehrten Weise vergeblich abgemüht hat, in der Theorie der Erdgestalt einen Fehler für die Berechnung ihrer Pole nachzuweisen; es kann aber Jemand eine solche Schrulle haben und doch in der Kritik Bedeutendes leisten. Hierzu dürfte wohl zu rechnen sein, was Gumpach Seite 1—196 über Newton's Gravitationstheorie aus dessen eigenen Schriften Widerspruchvolles entwickelt. Beide Schriften sind natürlich in Deutschland gründlich todtgeschwiegen, und um so weniger hat Véra von ihrer Existenz eine Ahnung.

Véra wirft Newton vor, zu behaupten, dass man die Wirkungen und den *modus operandi* einer Kraft sehr wohl zu kennen vermöge, ohne die Natur dieser Kraft zu kennen, denn er will, wie er sagt, keine Hypothesen machen. „*Satis est, quod revera gravitas existat et agat secundum leges a nobis expositas.*“ Dies Princip gilt bei allen modernen Physikern. Wir sollen wissen können, dass etwas existirt, nicht, was es an sich ist. Im Widerspruche hiermit macht Newton aber eine Hypothese, dass nämlich die Schwere eine Kraft, ein in den Körpern verborgener Aether sei, welcher bewirkt, dass ihre Molecüle sich in unendlich kleinen Entfernungen anziehen. „*Adjicere licet de spiritu quodam subtilissimo, corpora crassa pervadente, et in iisdem latente, cujus ei et actionibus particulae corporum ad minimas distantias sese mutuo attrahunt et contiguae factae cohaerent.*“ Was soll man nun denken? Im *second advertisement* sagt Newton ausdrücklich, dass er die Schwere nicht als eine wesentliche Kraft der Körper betrachte, und hier wird sie durch einen subtilen Hauch bewirkt. Woher weiss dies Newton? Und worin besteht dieser subtile Hauch? Obwohl Newton über das eigentliche Wesen und die Herkunft des Aethers schweigt, so macht er doch die Hypothese, dass derselbe im Innern der Körper dünner, ausserhalb derselben dichter sei. „*I suppose the rarer aether within bodies, and the denser without them.*“ Mit Recht sagt Véra, ob dies nicht, zufolge der Nothwendigkeit des Drucks der äusseren Schichten auf die inneren gerade umgekehrt angenommen werden müsse, wenn man denn einmal eine solche Hypothese machen wolle. Der Newtonsche Aether, der gar kein Gegenstand der Erfahrung werden kann, ist nach ihm nichts besser als die *vis occulta* der Scholastiker.

Newton macht, wie es ihm bequem ist, Unterschiede, wo keine sind, und versichert, dass wir zwar das Gesetz der Schwere, nicht aber deren Ursache kennten, obwohl er den Aether als solche angiebt, freilich ohne zu sagen, was für eine Substanz derselbe sei. Véra zeigt dagegen, dass in dem Gesetz einer Erscheinung die Kraft derselben begriffen werde. Newton und die Physiker versichern, nicht zu wissen, was die Kraft der Schwere sei, aber sie behaupten, das Gesetz derselben zu kennen, worin die sich immer gleich bleibende Nothwendigkeit der Erscheinung gesetzt ist. Wenn diese nun nicht das Wesen sein soll, worin soll es denn bestehen? Die Physiker versichern also, weniger zu wissen, als sie wissen, weil sie die Begriffe von Wesen, Kraft, Ursache ganz begrifflos gebrauchen. Den Gesammtcharakter der Newton'schen Theorie fasst Véra in folgende Worte zusammen: »Sie stellt sich zunächst als eine Erneuung des antiken Atomismus dar, combinirt mit den neueren mathematischen Entdeckungen, mit den Galilei'schen und Kepler'schen Gesetzen und mit der Centrifugalkraft.«

Diese Charakteristik nimmt er Punkt für Punkt weitläufiger durch. Bei der Atomistik bemerkt er, dass Newton allerdings diesen Ausdruck vermieden habe, weil die Bezeichnung: *particulae* unbestimmter und elastischer sei und sich dem Begriff des unendlich Kleinen besser anpasse. Diese willkürlichere Bezeichnung verberge die Schwierigkeiten, welche der Atomismus darbiete, und dispensire davon, sich über die Hauptfrage auszusprechen, nämlich ob die Materie theilbar oder untheilbar, oder ob sie zugleich theilbar und untheilbar sei.

Véra verwirft die Atomistik. Er fragt, was das Atom, um ein untheilbares Element zu sein, für ein Element sein soll? Soll es etwa ein Punkt sein? In diesem Fall müsste man die Körper aus geometrischen Punkten zusammensetzen, die doch nur Abstractionen sind. Oder wäre das Atom eine Krafteinheit? Dann müsste man doch sagen, was für eine Kraft man darunter verstehen wolle. Insofern die Untheilbarkeit von Atomen durch die Chemie bewiesen werden soll, rügt Véra die Vermischung des Begriffs der Untheilbarkeit mit dem der Unveränderlichkeit der Form, in welcher die chemischen Elemente sich vereinigt finden. Er erinnert daran, dass die Chemiker selber, z. B. Daubeny in England, sich gegen die Lehre von der Einfachheit der Metalle zu erklären angefangen haben; dass, nach Dumas, die Theorie der Isomerie die Chemie immer mehr revolutioniren muss, weil sie die hypothetische Untheilbarkeit der chemischen Stoffe der Form und der Anordnung der Molecüle unterordnet. Alle solche Gegensätze, wie Theilbarkeit und Untheilbarkeit, Gleichheit und Ungleichheit, Einfachheit und Veränderlichkeit, Durchdringlichkeit und Undurchdringlichkeit, schlagen in einander um. Sofern der Verstand das Uebergehen des Entgegengesetzten in das ihm Entgegengesetzte gewaltsam von der Materie abhalten will, entstehen unausbleiblich Widersprüche, die er durch künstliche Ausreden zu verdecken sucht. So stellt man das Dogma von der Undurchdringlichkeit der Materie auf und lehrt dicht daneben die Existenz eines Aethers, der alle Materie durchdringen soll und der doch wohl, wie ätherisch er sei, materiell sein muss, da er nach Newton im innern der Körper dünner, ausserhalb derselben dichter sein soll. Dass das Gewicht der Körper sich bei ihren chemischen Processen gleich bleibt, während ihre übrigen Eigenschaften sich darin ändern, ist ganz natürlich, denn man begreift nicht, wie es sich sollte ändern können, da von der Materie als solcher doch nichts verschwinden kann. Wenn Schwefel und Quecksilber in einer gewissen Quantität Zinnober hervorbringen, so müssen sie als Stoffe doch in demselben enthalten sein; der aus ihnen gebildete Zinnober muss also gerade so schwer sein als vorher die Summe des Gewichts des Schwefels und des Quecksilbers. Als Zinnober aber sind sie nicht mehr Schwefel und Quecksilber, sondern haben sie sich gegenseitig zu einem neuen Producte mit andern Eigenschaften, als ihnen in ihrer Isolirung zukommen, verwandelt. Diese Thatsache will die mechanische Chemie nicht anerkennen und aus ihr den Schluss machen, dass im Zinnober Schwefel als Schwefel, Quecksilber als Quecksilber, nur in einer andern Lagerung, existiren. Die Atome sollen als inalterabel erhalten werden, wie sehr auch die Erscheinung widerspreche, bei welcher auch das schärfste Mikroskop im Zinnober weder Schwefel noch Quecksilber entdecken kann. Das Gewicht der Stoffe, das stöchiometrische Verhältniss derselben, muss durch Zahlen ausgedrückt werden, allein daraus folgt nicht, dass die chemischen Neutralisationen nur Aggregate discreter Massentheilchen wären. Atom ist nur ein Ausdruck für Quantum in der Chemie; man kann das Wort aus der ganzen Chemie herauswerfen, ohne diese im Geringsten zu verändern; das Bestreben, den Chemismus auf eine blosse Statik und Mechanik herunterzudrücken, ja hierin den Triumph der Wissenschaft zu sehen, kommt mir gerade so vor, als wenn ein Naturforscher behaupten wollte, es seien die Thiere blosse Pflanzen, weil sie, wie diese, durch und durch aus Zellengeweben beständen.

Véra richtet sich mit scharfer Polemik gegen die Consequenzen der Newton'schen Theorie. Ich gestehe, dass ich ihm hier nicht zu folgen vermag. Ich bescheide mich, ihn vielleicht nicht richtig zu verstehen, wenn ich aus seinen Erörterungen herauslese, dass er das Gesetz der Massenattraction angreift. Es scheint mir, als habe er das sogenannte Gesetz *des trois corps* bei seinen Einwürfen über die rotatorische Bewegung, über die Beschleunigung und Verlangsamung der Bahnbewegung u. s. w. ausser Acht gelassen. Die Schwierigkeiten, welche in der Attractionstheorie liegen, heben deshalb ihr Princip noch nicht auf. Sobald man dasselbe verlässt, muss man aus der Sphäre der Mechanik heraustreten, allein so oft dies versucht worden ist, hat sich keine consequente Theorie bilden lassen. Ich kann Véra aus der Geschichte der Hegel'schen Schule selber einen solchen Versuch anführen. Er wurde von dem Physiker Professor G. F. Pohl in Breslau gemacht, welcher 1846 der Newton'schen Theorie eine dynamische, wie er sie nannte, in folgender Schrift entgegengestellt: »Elektromagnetismus und die Bewegung der Himmelskörper in ihrer gegenseitigen Beziehung«. Pohl bestritt hierin die Tangentialkraft und substituirte ihr die magnetische Polarität. Dr. Wirth trat ihm principiell bei in seiner Abhandlung: »Ueber die Affinität als Princip der Bewegung und Gestaltung der Himmelskörper« in den »Jahrbüchern der freien deutschen Akademie« Frankfurt a. M. 1849. S. 348—62. Die Wissenschaft ist aber auf diesem Wege nicht vorwärts gekommen, denn in einem System, wie die Natur es ist, hat jede Stufe ihr eigenthümliches Princip. Für die Mechanik ist dies die Massenattraction, die noch von aller specifischen Qualität der Materie abstrahirt.

Véra greift auch die Kosmogonie von Kant und La Place an, welche die Newton'sche Attractionslehre mit der Herschel'schen Theorie der Nebelflecke combinirte. Auch in seinem Commentar erneuet und erweitert er diese Polemik. Unstreitig ist der zuversichtliche Ton, mit welchem unsere moderne Naturwissenschaft die Kosmogonie und Geogonie vorträgt, unzulässig, sofern er die Schwierigkeiten, die seinem Dogmatismus entgegenstehen, ignorirt, z. B. dass die Existenz sogenannter kosmischer Materie in den selbstleuchtenden Nebelflecken sehr problematisch ist, da sich dieselben bisher bei schärferer Beobachtung noch immer in Sternhaufen aufgelöst haben; dass das Gas sich in den Nebulosen condensiren soll, während es seiner Natur nach das Bestreben hat, sich ins Unendliche zu expandiren; dass, wenn alle Weltkörper ursprünglich glühende Gaskugeln waren, ihre Erkaltung sich schwer begreift, weil sie sich durch ihre Wärme vielmehr gegenseitig erhitzen mussten; dass alle Fixsterne Sterne sein müssen, die sich noch im Stadium der Gluthflüssigkeit befinden, aber, nach der Theorie der Wärmeverstrahlung, eines Tages, so gut als die Erde, sich mit einer dunkeln Kruste überziehen, also zu leuchten aufhören und das finstere Universum in einen Mechanismus lebloser Körper, wie der Mond es ist, verwandeln müssen; dass die Annahme eines gluthflüssigen Innern unseres Planeten dem Erdmagnetismus entgegensteht, weil Glühhitze allen Magnetismus aufhebt; dass die Thermalquellen sich sehr wohl durch die vulcanischen Erscheinungen erklären lassen, ohne deshalb ein Centralfeuer vorauszusetzen; dass ein solches Feuer ohne fortwährende Aufnahme von Sauerstoff undenkbar ist; dass die Vulcane auch keines Centralfeuers als Ursache bedürfen, weil sie sich aus der fortwährenden Selbstentzündung der Mineralien in den Höhlen und Spalten der Erdrinde unter Vermittelung des überall eindringenden, verdunstenden und verdampfenden Wassers begreifen lassen; dass die Zunahme der Wärme, die man in den Bergwerken nach der Tiefe hin beobachtet hat, keine continuirlich progressive zu sein braucht, sondern einen mittleren Grad erreichen kann; dass es auch constante Quellen mit kaltem Wasser aus unerforschlicher Tiefe giebt; dass die Temperatur auf dem Meeresboden eine sehr niedrige ist, während sie, falls ein Centralfeuer existirt, höher erwartet werden müsste u. s. w. Alle diese Schwierigkeiten, welche die Polemik Véra's unterstützen können, sind von der deutschen Philosophie noch genauer und energischer als von ihm selber durch Ulrici in seiner kritischen Schrift:

»Gott und die Natur«, Leipzig, 1862, geltend gemacht worden. Helmholz hat in einer berühmten Abhandlung: »Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte«, Königsberg 1854, aus der nothwendig nach ihm einst eintretenden Ausgleichung der Temperatur im Weltall geradezu den Schluss auf seinen unfehlbaren Quietismus gemacht, indem er sich dabei vorzüglich auf den Begriff des immer wachsenden Verlustes an lebendiger Kraft stützte. Ich entgegnete ihm in einer Abhandlung: »Ueber Helmholzens Beweis für den endlichen Stillstand des Weltalls« in den »Königsberger Naturwissenschaftlichen Unterhaltungen«, 1856, III, S. 251—84, indem ich umgekehrt gerade aus dem Begriff der Wechselwirkung den Schluss zog, dass die lebendige Kraft sich in's Unendliche hin erneuen müsse, und dass die Wärme kein Stoff sei, wie Helmholz selber einräume, durch Wärmeerzeugung auch von einem Weltkörper nichts verloren gehen könne. Das Princip der Wärme ist diejenige Bewegung, welche mit der Auflösung der Cohäsion verbunden ist. Wäre nun einst auf der Erde nichts mehr vorhanden, was in solcher Weise aufgelöst werden könnte, so würde sie zu einem Monde, zu einer verbrauchten Schlacke werden. Dass dies nicht geschehen kann, ist durch das Wasser auf ihr bedingt, welches die Atmosphäre tränkt und die Vegetation möglich macht, die immer wieder Kohlenstoff bindet. Das Ideal, nach welchem Helmholz die Sonne und die Erde beurtheilt, ist, wie er ausdrücklich ausführt, die Dampfmaschine. Hat diese keine Kohlen mehr, das Wasser des Kessels in Dampf zu verwandeln, so kann sie freilich den Kolben nicht mehr heben. Sie steht still. Die »Arbeit«, wie er es nennt, welche die Sonne verrichtet, hört auf, wenn sie ihren Stoff zur Wärmeerzeugung ausgenutzt hat. Das ist jene Auffassung der Natur nach endlichen Maassstäben, welche übersieht, dass das Unendliche in der Natur wirklich existirt und nicht blos ein Hülfsbegriff ist, mit welchem wir operiren. Wie, wenn die Sonne so organisirt wäre, dass sie den Stoff, welchen sie durch Bewegung in Wärme umsetzt, immer wieder reproducirte, etwa wie die Erde seit Jahrtausenden immer wieder Pflanzen und damit Brennstoff hervorbringt? Müssen die Naturforscher doch zugeben, dass die Bewegung der Weltkörper, lediglich nach dem Princip der Massenattraction, als eine in sich unendliche gedacht werden müsse; warum soll das Unendliche nur in der mechanischen, warum soll es nicht auch in der physikalischen Sphäre existiren?

Humboldt hat sich über die Existenz eines Centralfeuers mit diplomatischer Indifferenz zwischen Poisson und Fourier hindurchbewegt. Andere deutsche Naturforscher haben sich mit Entschiedenheit dagegen erklärt; am Genauesten, indem er sich nur auf empirische Gründe stützte, der nun schon verstorbene Andreas Wagner in seiner »Geschichte der Urwelt«, 2te Auflage. Leipzig 1857, I, 81—98, in dem Abschnitt: »Das Centralfeuer«. Ausserdem nenne ich den Mineralogen Otto Volger in seinem Werk: »Erde und Ewigkeit oder die natürliche Geschichte der Erde als kreisender Entwicklungsgang«, Frankfurt a. M. 1857, S. 278 ff. Hier sucht er zu beweisen, dass eine solche Reaction des Erdinnern gegen die es umgebende Lufthülle eine physische Unmöglichkeit sei, nachdem er vorher schon, S. 66, gegen die Annahme eines Centralfeuers als aus der irrthümlichen Auffassung der Entstehungsweise vieler Gesteine und der vulcanischen Erscheinungen entsprungen, protestirt hat.

Véra macht gegen die Kant-La Place'sche Kosmogonie auch den Einwurf, dass sie die Kometen nicht zu erklären vermöge; dass sie es unbegreiflich lasse, wie die Centralgewalt auf einmal die Herrschaft über die centrifugale Tendenz der Stücke des rotirenden Ringes, aus dem sich die Planeten hervorbilden sollen, verlieren konnte; dass La Place die Kälte als einen ganz zufälligen Factor einführt, den er, nachdem er ihn zur Verdichtung der Massen hinreichend gebraucht hat, wieder verschwinden lässt, man weiss nicht wohin u. s. w.

Gewiss sind die Mängel dieser Theorie sehr gross, hierin stimme ich Véra gern bei; allein dass wir nun schon eine andere besässen, welche die Forderungen der Wissenschaft befriedigte, lässt sich doch auch nicht behaupten. Dass Véra mit Hegel den einseitigen Plutonismus wie den einseitigen Neptunismus für die Erdbildung verwirft, ist schon recht; die Frage ist aber, wie Feuer und Wasser thätig gewesen sind? Mir scheint es, dass Véra sich eigentlich auf die Seite von Volger, Czolbe u. A. stellen müsste, welche behaupten, dass das Weltall gar nicht entstanden, vielmehr in alle Ewigkeit dasselbe sei. Im Grunde nimmt er auch diese Stellung ein, denn sie entspricht den Hegel'schen Ansichten, nach welchen die Natur ewig geschaffen wird, da sie ein nothwendiges Moment der absoluten Idee ausmacht. Der Unterschied Hegel's von dem Materialismus liegt hier jedoch darin, dass er die Existenz der Natur als eine durch die Idee gesetzte, eben deshalb geschaffene, annimmt, während der Materialismus sie als das schlechthin Erste, als das Absolute selber betrachtet. Nach Hegel hat die Erde als ein Glied des Sonnensystems ebenso seit Ewigkeit existirt als dies System selber, aber als ein einzelnes Glied des Systems ist das Entstehen und zugleich das Vergehen der besonderen Elemente ihres Lebens ein perennirendes. In diesem Sinn hat sie auch für ihn eine Entwicklung. Von einem kosmischen Aether, von einer Zusammenballung desselben, von einem Centralfeuer will er nichts wissen, sondern verlegt die Gestaltung der Erde in den Zusammenhang, in welchem sie mit den andern Gliedern des Sonnensystems steht. Sie ist, was sie sein kann, nur innerhalb dieser Bedingungen.

Véra lässt sich ausführlich darauf ein, den Uebergang aus der Idee als logischer zur Natur zu besprechen. Man muss bei diesem Uebergang sich aller sinnlichen Vorstellungen entschlagen, als ob, der Zeit nach, die logische Idee erst an sich existirte; dann in der Zeit, die Natur zu entstehen anfinge u. s. w. Die logische Idee, als das System der reinen Vernunft, ist allerdings das *Prius* der Natur, aber in ideeller Weise, denn die Gedanken können als Gedanken doch nur im Denken, also in einem denkenden Subject, also in dem absoluten Geist existiren, der sich seiner selbst als aller Wahrheit gewiss ist. Unpersönlich kann man die logische Idee nur in ihrer abstracten Isolirung von der Natur und dem Geist nennen. Die Vernunft, welche wir in der Natur finden, ist in sie vom schöpferischen Denken, dem Geist, hineingedacht. Nimmt man die Vernunft als ein subjectloses Abstractum, so ist unbegreiflich, wie sie die Natur schaffen kann. Die Natur gehört vielmehr wesentlich zum Begriff des Geistes, nicht nur des menschlichen, sondern Gottes selber als des absoluten Geistes, der nicht blos die an sich, sondern auch die für sich seiende Einheit von Vernunft, Natur und Geschichte ist. Bei dem systematischen Uebergang von dem Begriff der Idee als logischer zur Idee als Natur ist die Vernunft die Bedingung für die Natur, allein Ursache der Natur ist erst der göttliche Geist als der schlechthin vernünftige. Das Erschaffen der Natur ist die Actualisirung der logischen Idee, ihre Bewährung im Elemente der Aeusserlichkeit. Die Natur ist aber nicht etwa eine blosse Wiederholung der logischen Idee nur in einer andern Form, sondern hat zugleich ihren eigenthümlichen, sie unterscheidenden Inhalt. Im Begriff des reinen Denkens kann nicht von Sauerstoff, Stickstoff, Luft, Quecksilber, Salz, Blut u. s. w. die Rede sein. Alle logischen Kategorien heben sich in die Realität der Natur auf, die deshalb eine an sich vernünftige ist. Weil mit der Aeusserlichkeit des Daseins nothwendig die Möglichkeit des Zufalls eintritt, so ist die Existenz des einzelnen Naturgebildes allen möglichen Hemmungen, Missgestaltungen, Zerstörungen preisgegeben, an und für sich aber bleibt die Natur sich in ihrer Allgemeinheit immer gleich. Wenn Hegel von einer Ohnmacht der Natur gesprochen hat, den Begriff festzuhalten, so bezieht sich das nur auf die Realisirung des Begriffs im Einzelnen als diesem zufälligen Dasein, keineswegs aber lehrt er eine Ohnmacht des Begriffs. Vielmehr ist es die Macht des Begriffs in der Natur, welche sie in aller Veränderlichkeit der Erscheinung doch immer als wesentlich dieselbe erhält. Wenn die Religion sagt, dass Gott die Natur schaffe, so enthält dieser populäre Audruck jenen Begriff des Uebergangs von der logischen Idee zur Natur, denn, um sie schaffen zu können, muss Gott der Denkende sein. Er muss wissen, was er schaffen will, und im Schaffen muss er sich von seinem Product, als einem undenkenden, dem er die Vernunft zur objectiven Mitgift macht, als Denkender unterscheiden.

Schelling hat über Hegel gespottet, dass seine logische Idee, nachdem sie zur vollkommensten Stufe gelangt sei aus Langerweile sich in die Natur stürze. Véra meint, man könne diesen Spott bestens acceptiren, denn es sei ganz richtig, dass das reine Denken, auch in seiner Vollendung, eine nur erst einseitige Form, die Form der Idee im abstracten Elemente des Denkens sei.

Der Gedanke, der Logos, ist der Schöpfer der Natur. Véra zeigt mit seiner grossen dialektischen Virtuosität, dass Materie, Kraft, Bewegung, organische Form u. s. w. gar nicht möglich wären, wenn sie nicht durch den Gedanken bestimmt würden. Das gewöhnliche Bewusstsein denkt nicht daran, in der Natur mit Gedanken zu thun zu haben, weil es in den Stoffen, im Wasser, im Feuer, in den Pflanzen u. s. w. etwas ganz Anderes vor sich zu haben vermeint. Die Idee, meint Véra, erscheine ihm als etwas ganz Kraftloses, während sie nicht blos eine Kraft, sondern die principielle, constitutive Kraft sei.

Véra sagt einigemal, dass die logische Idee Form und Inhalt der Natur sei. Dies könnte missverstanden werden, als ob nicht die Natur auch eine selbstständige Gestalt der Idee wäre. Er meint dies aber, wie aus dem Context erhellt, so, dass die logische Form nicht von Aussen her zur Natur als eine ihr an sich fremde hinzutrete, sondern sie von Innen her als ihr immanenter Archeus bestimme, weshalb der Begriff des Wassers, Feuers, Metalls u. s. w. in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit das wahre Wasser, Feuer, Metall u. s. w. im Unterschied von diesem sinnlich gegenwärtigen Wasser, Feuer, Metall sei

Weil die Natur an und für sich Idee, also nicht etwa pure Materie, cruder Stoff, zufällige Atomenaggregate, sondern vom Begriff durchdrungen, von der Vernunft gestaltete Materie ist, so sind die Unterschiede, welche durch ihre Aeusserlichkeit als simultane und successive erscheinen, in ihrem Begriff aufgehoben. Hegel will die Erscheinung im Raum und in der Zeitfolge dem Begriff unterordnen. Z. B. Gold wird in den Aequatorialgegenden, aber auch im Ural gefunden; für seinen Begriff kommt es nicht auf diese Localität des Fundorts, sondern auf es selber, auf sein Verhältniss zu den übrigen Metallen, an. Oder der Zeit nach können viele Thiere im Meere schon existirt haben, während noch viele Pflanzenarten auf dem Lande zurück waren: so bleiben die Pflanzen, weil sie Pflanzen sind, doch immer dem Begriff des Thieres untergeordnet. Ihre Stellung im System hängt weder vom Ort noch von der Zeit ab. Véra wählt, dies deutlich zu machen, den Streit der Neptunisten mit den Plutonisten über die Priorität des Kalkes vor dem Granit oder des Granits vor dem Kalke.

Zum Schlusse seiner Einleitung nimmt Véra die empirische, mathematische und speculative Methode der Naturwissenschaft durch.

Die empirische Methode geht von der Wahrnehmung und Beobachtung der gegebenen Thatsachen aus, von ihnen durch Induction und Analogie Schlüsse zu machen, welche das Allgemeine, das Gesetz enthalten sollen. Dieser Weg der Erfahrung ist schlechterdings nothwendig, weil die Natur dem menschlichen Geist als ein ihm äusserlicher Gegenstand gegeben ist, den er daher zunächst auch in einer nur selbst äusserlichen Weise ergreifen kann, um durch fortgesetzte Vergleichung der erneuten Beobachtungen aus den in bunter Mannigfaltigkeit erscheinenden Thatsachen das in ihnen sich gleichbleibende Wesen als ihren Kern herauszuschälen.

Sie ist aber unvollkommen, weil ihre Schlüsse nur den approximativen Werth der Wahrscheinlichkeit zu haben vermögen. Sie ergänzt sich deshalb durch die mathematische Methode, welche von den Naturerscheinungen das Moment der Quantität unter der Form der Zahl ergreift, hierdurch aber, indem sie von der Qualität abstrahirt, nicht weniger ungenügend wird. Die Mathematik behandelt daher die Naturerscheinungen ebenso äusserlich als die formale Logik der empirischen Analyse. Sie berechnet dieselben nach ihrer quantitativen Seite, aber die Rechnung hängt von den Datis der Empirie ab, denn sonst kann sie keinen Ansatz machen. Die Rechnung ist insofern veränderlich. Aendern sich die Erfahrungen, muss sie sich auch ändern. Dem Calcul ist der Stoff, an welchem er sich erprobt, gleichgültig. Die Rechnung als solche kann daher immerhin richtig sein, ohne deshalb mit ihrer arithmetischen Correctheit eine Bürgschaft für die Wahrheit der Thatsachen zu geben. So lange man sich die Erde als eine Kugel vorstellte, musste man anders rechnen, als seitdem man sie sich als ein Sphäroid mit zwei verschiedenen Achsen vorstellte; anders, seitdem man sie sich als ein dreiachsiges Sphäroid vorstellt u. s. w. In dem arithmetischen Elemente liegt eine ihm inwohnende Gesetzmässigkeit der positiven und der negativen Grösse, des Ganzen und seiner Theile, der arithmetischen und der geometrischen Progression, der Wurzel und der Potenz, der Gleichung und ihrer verschiedenen Grade. Diese Gesetzmässigkeit will nun ihren Verlauf haben. Sie tritt dem empirisch *a posteriori* aufgenommenen Stoffe als ein apriorisches Princip gegenüber, combinirt sich mit ihm, bleibt aber von ihm abhängig und ist insofern hauptsächlich nur als ein secundäres Correctiv brauchbar. Sind die Messungen, auf welche der Calcul sich stützt, falsch, so müssen die Resultate, zu denen er gelangt, natürlich auch falsch sein. Wie schwankend, ja, wie widerspruchvoll sind aber nicht die Angaben über den Thatbestand in der Astronomie, Physik, Chemie und Physiologie gerade bei den hervorragenden Forschern.

Die mathematische Methode muss sich daher zur speculativen erheben, welche dem Begriff der Vernunft und ihrer Dialektik folgt.

V. Aus Véra's Commentar zu Hegel's Naturphilosophie: die Theorie der Farbe.

Die Sorgfalt, mit welcher Véra der Hegel'schen Exposition Schritt vor Schritt nachgeht, um die eigenthümlichen Wendungen derselben zu erläutern, um ihre Ausdrucksweise vor Missverständlichkeit zu schützen, um seine Uebersetzung zu rechtfertigen, ist nicht genug zu rühmen. Der Commentar, welchen er giebt, nimmt natürlich sehr verschiedene Dimensionen an. Bald beschränkt er sich auf einfache Erklärungen; bald ist er eine Unterstützung durch Anführung beweisender Thatsachen; bald sucht er die dunklen Stellen des Originals durch weitere Vergleichung mit dem Ganzen aufzuhellen; bald schwillt seine Auslegung bis zu einer selbstständigen Abhandlung an.

Der Zweck meiner Schrift kann nicht sein, dem Leser den Commentar Véra's mitzutheilen. Sie soll nur die

Aufmerksamkeit darauf hinlenken und nicht blos die Philosophen, sondern auch die Naturforscher von Fach zur Lectüre und zum Studium der vortrefflichen Arbeit Véra's antreiben. Véra stellt sich mit seinem Commentar ganz auf den Boden einer rein verständigen Discussion. So sehr er immer das grosse Ganze der Natur vor Augen hat, so sehr er den systematischen Zusammenhang als das wichtigste Erforderniss wahrer Wissenschaft aufzusuchen bestrebt ist, so darf der Leser doch sicher sein, dass er nirgends in einen leeren Schematismus verfällt, die Erscheinungen der Natur mit blossen dialektischen Formeln abzufangen, sondern alle Gründe der empirischen Auffassung mit Ernst und Treue zu berücksichtigen, und hierbei sich oft bis in das Speciellste, Subtilste der Ermittelung der Thatsachen einzulassen. Véra besitzt den Muth, sich durch die Dogmen der herrschenden Tagesmeinungen nicht einschüchtern zu lassen und gegen sie alle Gründe, welche sie oft umgeht und verschweigt, schonungslos geltend zu machen.

Ein solches Dogma ist von uns schon berührt worden: es ist das vom Centralfeuer der Erde. Véra bekämpft es von den verschiedensten Seiten, am Ausführlichsten bei der Frage nach der Entstehung des Granits II, 406—17.

Ein anderes Dogma ist das von den Aërolithen Diese sollen, nach der jetzt herrschenden Hypothese, welche sich auf die Namen eines Arago und Humboldt stützt, nicht in unserer Atmosphäre erzeugt werden, sondern von Aussen her in dieselbe fallen und durch die Schnelligkeit der Bewegung glühend werden. Véra erklärt sich mit Hegel für den Ursprung derselben aus unserer Atmosphäre; I, 453—58. Die Hypothese, sie aus einer Zone kleiner Steine abzuleiten, die im Weltraum circuliren, erklärt er für ganz unzulässig. Das Interesse der heutigen Wissenschaft ist die mechanische Auffassung der Natur. Véra meint, dass, wenn sich Hagel, Wasserhosen u. dgl. in unserer Atmosphäre bilden können, nicht abzusehen sei, warum nicht auch Sternschnuppen in ihr sollen entstehen können, da Eisen, Mangan, Kobalt, welche die chemische Analyse in den Meteorsteinen findet, sich auch im Regenwasser, also in der Atmosphäre, finden. Das Interesse jener kosmischen Hypothese ist, die Meteore nicht entstehen zu lassen, sondern sie als schon fertige in unserer Atmosphäre durch Friction im Fallen nur glühend zu machen.

Das Dogma der Atomistik bekämpft Véra von den mannigfaltigsten Gesichtspunkten an den verschiedensten Orten. Ich erlaube mir, von dieser Polemik nur Eine Probe zu geben. Véra spricht I. S. 556 davon, dass die Wärme nicht ein für sich bestehender Stoff, sondern ein den Körpern inhärirender Zustand sei, und sagt: »Die Physik geht von der Voraussetzung aus, dass die Materie aus Atomen zusammengesetzt sei; dass diese Atome nicht nur weder warm noch kalt, sondern für die Wärme undurchdringlich sind, so dass diese Alles durchdringende imponderable Wärme nur in den Poren oder Zwischenräumen der Atome existiren kann. Noch mehr. Diese Atome haben ein Gewicht, aber ein im Verhältniss zu diesen Zwischenräumen so kleines Gewicht, dass La Place dafür hielt, dass in den härtesten Metallen die Atome von einander um das mehr als Tausendfache ihres Gewichts getrennt wären. Im Uebrigen, obwohl die Wärme und das Atom eines im andern sind, verhalten sie sich wie zwei schlechthin verschiedene Wesen, die sich, man weiss nicht wie, vereinigt finden, gerade wie die Attraction und die Repulsion sich in einer andern Sphäre vereinigt finden. Endlich lehrt man, dass die Wärme eine repulsive Kraft übt, d. h. dass sie die Atome, welche die Attraction wahrscheinlich, nach der Meinung der Anhänger dieser Theorie, einander nähern würde, von einander entfernt. Alles dies ist, wie man sehen kann, eine Folge von unzulässigen Voraussetzungen. Denn erstlich ist die Materie kein Aggregat von Atomen. Sodann: erwärmt die Wärme die Atome? Erwärmt sie dieselben, so dehnt sie dieselben auch aus. Also erwärmt sie dieselben nicht. Wie fängt sie es aber an, Elemente nicht zu erwärmen, mit denen sie sich berührt, welche sie von allen Seiten umgiebt und denen man selbst ein Gewicht beilegt? Und ferner, wie findet sich das Atom zur Seite der Wärme? Hat der Zufall sie einander nahe gebracht oder haben sie eine gemeinsame Natur? Endlich, was ist die repulsive Kraft der Wärme? Ist es dieselbe repulsive Kraft, die in der mechanischen Zusammensetzung der Materie thätig ist? Und wie findet sich diese repulsive Kraft mit der attractiven in derselben Sphäre oder, besser gesagt, eben da, wo diese? Und was machen die Atome zwischen diesen beiden Kräften? Sie ziehen dort weder an, noch stossen sie ab, sondern sie sind nur da, um angezogen und abgestossen zu werden, so dass diese constitutiven Principe der Materie sich in einem völlig trägen und passiven Zustande befinden würden. Alles das, wir wiederholen es, kann man nicht zugeben.«

Ich enthalte mich, aus dem Reichthum kritischer Bemerkungen Véra's, die für die exacten Naturforscher nicht weniger als für die Philosophen fruchtbare Anregung bieten, mehr herauszuheben, da man sie im Zusammenhange mit dem Text auffassen muss. Um jedoch dem Leser eine genügende und ihn zum Studium des Véra'schen Werkes anreizende Vorstellung des Commentars zu geben, will ich Einen Gegenstand hervorziehen, der mir am geeignetsten dazu scheint, die Lehre von der Farbe. Obwohl Véra auch andere Begriffe, namentlich in der organischen Natur die Begriffe des Bluts, der Zeugung, der Classification der Thiere, des Todes, ausführlich und höchst anziehend commentirt hat, so scheint ihn doch das Interesse an der Licht- und Farbenlehre zu einer ganz besonderen Ausführlichkeit gereizt zu haben, wie allerdings auch Hegel selber darüber ausführlicher als über irgend einen andern Punkt ist.

Theorie der Farbe.

Hegel hat in seiner Naturphilosophie 1) das Licht, S. 129—148, und 2) das Verhältniss der individualisirten Materie zum Licht, S. 277—335, ausführlich erörtert.

Er steht hier mit Goethe auf demselben Standpunkt, aber nicht aus Voreingenommenheit für Goethe gegen Newton, sondern in vollkommen selbstständiger Weise nach dem ganzen Zusammenhang seines Systems. Seine Auslassungen über diesen Gegenstand sind so frei von aller scholastischen Diction in einer einfachen, treffenden, zuweilen dichterisch angehauchten Prosa gehalten, dass die Form seiner Darstellung wenigstens nicht der Grund sein kann, sich auf seine Gedanken nicht einzulassen. Die deutschen Physiker haben es unter ihrer Würde gehalten, davon Notiz zu nehmen. Sie haben Hegel damit abgethan, dass schon das Factum ihn verurtheilen müsse, mit Goethe sich gegen Newton erklärt zu haben.

In der Geschichte der Wissenschaften wird dies vornehme Verhalten der Fachwissenschaft gegen eine ihr unbequeme Theorie einst zu den denkwürdigsten Phasen gehören. Goethe's Arbeiten wurden von ihr als die eines Dilettanten, eines Dichters, ignorirt und bespöttelt. Wenn Goethe als Künstler auch für die ästhetische Seite der Natur, für die Naturformen, Sinn gehabt habe, so sei er doch für die Optik ganz unfähig gewesen, weil ihm für sie die nöthige mathematische Bildung abgegangen sei. Goethe mochte darauf erwidern, so oft er wollte, dass es doch in der Naturwissenschaft zuerst auf die richtige Anschauung des Phänomens ankomme und dass es sehr gleichgültig sei, ob diese von einem Dichter oder von einem Professor der Physik herrühre; er mochte fragen, ob man seine Erfahrungen denn durch die Erfahrung widerlegen könne; er mochte aus der Geschichte der Optik darthun, dass ähnliche Gedanken, als die seinigen, schon immer von Anderen geäussert seien; er mochte das künstliche Vertuschen der Widersprüche in Newton's diplomatischem Verfahren mit noch so vielen Thatsachen belegen; es half ihm Alles nichts. »Der Ketzer wird verbrannt.«

Es war der Philosoph Arthur Schopenhauer, der, Leipzig 1816, mit einer Abhandlung: »Ueber das Sehen und die Farben« für Goethe auftrat. Er übersetzte diese Schrift 1830 in's Lateinische, um sie weiter in's Ausland hin wirken zu lassen, im dritten Bande von J. Radius: *„Scriptores ophthalmologici minores."* Umsonst. Man lese, was er in seinen: *„Parerga* und *Paralipomena"*, Berlin 1851, II, 143, in dem siebenten Capitel, zur Farbenlehre, darüber sagte.

Der aber, welcher lange nach Goethe's Tode, unabhängig von der Hegel'schen Philosophie, ausführlich seiner Farbentheorie sich annahm, war F. Grävell in seiner Schrift: »Goethe im Recht gegen Newton«, Berlin 1857. Von dieser Schrift musste man einige Kenntniss nehmen, wenigstens so weit, um sie als eine gänzlich verfehlte und überflüssige niederzuschreien. Grävell vertheidigte sich zunächst in einer kleinen Schrift: »Charakteristik der Newton'schen Farbentheorie«, Berlin 1858. Die Einwendungen des Professors Herrn von Quintus Icilius in der »Heidelberger kritischen Zeitschrift für Chemie, Physik und Mathematik«, 1858, Heft II und III, bewogen ihn zu einer ausführlichen Entgegnung: »Ueber Licht und Farben, mit besonderer Beziehung auf die Farbenlehren Newton's und Goethe's«, Berlin 1859. Diese Schrift wurde aber erst recht todtgeschwiegen.

Der Engländer G. H. Lewes hat eben als Engländer in seiner bekannten Schrift über Goethe's Leben und Schriften nicht verfehlt, sich auf Seiten Newton's zu stellen und Goethe über seine Verblendung und Hartnäckigkeit zu bemitleiden. Er fusst dabei besonders auf Helmholz: »Ueber Goethe's naturwissenschaftliche Arbeiten« in der »Kieler Allgemeinen Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur«, 1853, im Maiheft.

Man gestatte mir, zur Einleitung in Véra's Commentar einige Betrachtungen über das philosophische Interesse dieser Streitfrage vorauszuschicken.

Dies Interesse begründet sich durch den Widerspruch zwischen dem Begriff, welchen die Physik aufstellt, und zwischen der Thatsache, welche die Anschauung wahrnimmt. Der Philosophie wird von der Empirie, von der exacten Wissenschaft, nichts so oft und so hart vorgeworfen, als der Widerspruch, in welchem sie durch ihre Begriffe sich mit den Thatsachen befinde. Hier ist nun der Fall, dass die exacte Wissenschaft Begriffe lehrt, welche durch die Thatsachen nicht bestätigt werden, die aber nichts destoweniger die einzig wahren sein sollen.

Der Punkt, um welchen sich der Streit drehet, ist folgender. Die Newton'sche Theorie behauptet: das reine Licht ist die mechanische Einheit, die Summe von sieben verschiedenen Lichtern, deren jedes in sich homogen ist.

Diese sieben Lichter sind die verschiedenen Farben. Wenn also eine Farbe erscheinen soll, so ist dies nur möglich durch die Decomposition, die Zerlegung des reinen Lichtes.

Um dies zu bewirken, muss man einen Lichtstrahl durch ein kleines Loch in einem Fensterladen auf ein Glasprisma vor einer hellen Wand fallen lassen. Er wird sich alsdann in die sieben Farben, aus denen er besteht, brechen.

Die Goethe'sche Theorie sagt: das reine Licht ist als in sich unterschiedlos das reine (auch sogenannte weisse)

Licht. Die Färbung des Lichts entsteht erst durch seine Trübung, welche das Dunkel des Zimmers durch Schliessung des Fensterladens und das Prisma bei dem Newtonschen Experiment bewirken. Das Prisma ist zwar durchsichtig, aber es ist doch als materiell ein relativ trübendes Mittel. Die Newton'sche Theorie lässt die Farben nicht aus dem Zusammenwirken des Lichts und des Dunkeln, Verschattenden entstehen, sondern abstrahirt für das Licht ganz von den es trübenden Bedingungen, die von ihr selber gefordert werden. Die Farben werden ihr zu besonderen Strahlen, die als solche in dem Licht schon fertig enthalten sind und durch jene Vorrichtung nur sichtbar gemacht werden.

Die Goethe'sche Theorie behauptet hingegen, dass das Dunkel, das Schattende, ein nothwendiger Coëfficient für die Genesis der Farbe, oder, mit andern Worten, dass die Farbe ein Product zweier Factoren, des Lichts und des Dunkels, sei. Weder das Licht an sich, noch das Dunkel an sich sind farbig, sondern das Licht wird farbigt, indem es sich mit dem Dunkel irgend wie berührt. Dies ist die Thatsache, welche die Natur uns überall zur Anschauung vorlegt.

Den Beweis hierfür liefert nicht nur Alles, was Goethe von Experimenten durch Trübung eines Hellen oder Aufhellung eines Trüben beigebracht hat, sondern auch Newton's Optik selber, welche das weisse Licht irgend wie, durch irgend ein Medium, brechen muss.

Die Erfahrung steht also ohne Ausnahme auf Seiten der Goethe'schen Theorie.

Dass die Newton'sche ihr gegenüber versichert, das reine Licht bestehe aus der Summe aller sieben in ihm enthaltenen Farben, wird ihr nur dadurch möglich gemacht, dass Farbe überhaupt ohne Licht allerdings nicht entstehen kann und dadurch der Schein erweckt wird, als ob die Farben aus dem reinen Licht als besondere Lichter frei würden, aus ihm in ihrer particulären Selbstständigkeit hervorträten.

Wie es möglich sei, dass die Summe der homogenen Lichter das reine Licht hervorbringen können, bleibt unbegreiflich. Die sorgfältigste Beobachtung kann im Licht als solchem auch nicht die geringste Farbenspur entdecken.

Die Philosophie muss sich bei diesem Streit auf Goethe's Seite stellen, weil sie begreift, wie das Eine, das Licht, durch seinen Gegensatz, das Dunkel, in die Vielheit der Farben übergehen kann; weil ihr aber alles Verständniss ausgehen muss, wenn eine Ursache, wie das Dunkel, wie das Prisma, keine Wirkung haben soll, denn obwohl das Spectrum ohne sie nicht hervorgebracht werden kann, so soll sie doch, indem das Licht durch sie gebrochen wird, keinen Antheil an dem dadurch entstehenden Product haben, kein integrirendes Moment desselben ausmachen.

Es ist bis dahin gleichgültig, ob man die alte Newtonsche Emissionstheorie, oder die von den Newtonianern neueren Styls adoptirte Huyghen-Fresnel'sche Undulationstheorie voraussetzt.

Nimmt man die letztere an, so erhält man mittelst der Hypothese der Interferenz ein Mittel, durch das Licht selber im Licht Schatten zu erzeugen und sich damit der Goethe'schen Theorie zu nähern, ohne doch ihr Princip anzuerkennen. Man hat den Ruhm, Newtonianer zu bleiben.

Es tritt aber mit der Wellentheorie eine neue Schwierigkeit ein, sofern sie nur quantitativ genommen wird. Das Licht bewegt sich. Diese Bewegung hat eine bestimmte Geschwindigkeit. Sind nun die verschiedenen Farben selber verschiedene Lichter, so kann ihr Unterschied nur durch den Unterschied des verschiedenen Maasses ihrer Geschwindigkeit erklärt werden. Es ist nicht die Qualität, welche das Roth zum Rothen, das Blau zum Blauen macht, sondern was uns so erscheint, soll nur der

Unterschied der Geschwindigkeit sein, mit welcher sich der eine und der andere Strahl bewegt.

Um nun aber doch den Unterschied sinnlicher, greiflicher zu machen, sollen die Farben sich auch nach der Länge und Breite ihrer Wellen unterscheiden.

Was wir also als Farbe sehen, ist hiernach nichts anderes, als eine mechanische Action. Das Violet z. B. ist eine solche Bewegung des Aethers, in welcher sich Wellen erzeugen, die nach Fresnel in einer Secunde 759 Billionen Schwingungen machen sollen. Die moderne Naturwissenschaft hat uns zwar sehr daran gewöhnt, weder über sehr grosse, noch über sehr kleine Zahlen zu erstaunen, allein 759 Billionen Schwingungen in einer Secunde von einer Aetherwelle von 423 Millionteln Länge wollen doch verdaut sein.

Jeder Farbenstrahl schwingt, wie man versichert, mit einer andern Geschwindigkeit, der violette schneller als der rothe u. s. w. Die Schwierigkeit, welche dadurch erwächst, besteht darin, dass diese verschiedenen Geschwindigkeiten in dem sogenannten weissen Licht, dessen Aetherwelle eine Länge von 21 Milliontel Linien haben soll, als eine Einheit sich zusammen bewegen sollen. Wie ist das möglich? Man vergesse nicht, dass die verschiedenen Lichter sich als reines Licht keineswegs chemisch neutralisiren, sondern dass sie in ihm in aller Selbstständigkeit nur latent sein sollen, um gelegentlich durch den Bruch hervorzutreten.

Da die Messung der Aetherwellen, die uns unsichtbar bleiben sollen, direct nicht möglich ist, so beruht sie nicht sowohl auf einer völlig exacten Grundlage, als vielmehr auf einer ungefähren Schätzung. Die Angabe über die Länge und Breite der Wellen wie über die Geschwindigkeit derselben ist daher eine sehr verschiedene. Vor zehn Jahren waren andere Bestimmungen darüber im Umlauf als gegenwärtig. Man ändert diese Quanta, um sie den Bedürfnissen, zu welchen die Erfahrung drängt, anzupassen. Es bilden sich conventionelle Zahlen, die eine Zeit lang ein kanonisches Ansehen behaupten, bis sie stillschweigend wieder verlassen werden. In der Chemie ist es ebenso. Früher bestimmte man das Atomgewicht nach der Einheit des Sauerstoffs, heut zu Tage nach der des Wasserstoffs. Die Forscher selbst sind über dies Gewicht durchaus nicht einig, aber das dringende Bedürfniss eines Grundmaasses bewirkt, dass man zuletzt sich epochenweise an eine approximativ für die Rechnung bequemste Zahl gewöhnt.

Man wird nun aus dem nachfolgenden Auszug, den ich aus Vera's Commentar mache, die Widersprüche der herrschenden Licht- und Farbentheorie gründlich ersehen können. Véra erscheint hierbei auch als ein Gegner der Aethertheorie. Man kann ihm nur beistimmen, wenn er den Missbrauch bekämpft, der mit dem Aether getrieben wird. Man kann die Widersprüche nicht ableugnen, in welche die Physik sich durch ihn mit ihren Principien setzt. Der Aether soll nicht etwa eine Kraft, sondern Materie sein, denn er bewegt sich im Raum und in der Zeit, und zwar, wie man versichert, wellenförmig. Und doch soll er imponderabel sein. Er soll sich wellenförmig bewegen und doch aus Atomen bestehen. Und diese Atome sollen nicht, wie sonst alle Materie, attrahiren, sondern repelliren. Man gesteht ein, den Aether nicht zum Gegenstand empirischer Wahrnehmung machen zu können, allein man genirt sich nicht, von ihm zu behaupten, dass er alle Körper durchdringe. Man hebt also für ihn die Wägbarkeit, die Anziehung, die Undurchdringlichkeit und die Trägheit der Materie, d. h. alle diejenigen Gesetze auf, welche sonst als die absoluten Stützen der Naturwissenschaft gelten. Der Aether muss alle Wunder bewirken, die man sonst nicht erklären könnte; und die Natur nicht erklären zu können, wäre ein Armuthszeugniss, zu welchem der Stolz der heutigen Physik sich nicht entschliesst. Sie erklärt daher Alles, was ihren sonst geheiligten Gesetzen widerspricht, durch den Aether. Sie macht ihn zum Surrogat für den Gedanken und seine Dialektik. Sie hat am Aether ein Princip der Negativität in materieller Form. Der Aether ist es, der die ponderabeln Atome auseinanderhält; der Aether ist es, dessen Widerstand die progressive Verkürzung einer Kometenbahn — warum aber bis jetzt nur die des Enke'schen Kometen? — bewirken soll; der Aether ist es, aus dessen Atomen die kosmischen Nebel entspringen u. s. w.; genug, er stellt sich mit seiner Subtilität und Elasticität überall, wo die Physik in Verlegenheit geräth, als ein willkommener Gehülfe ein, der Alles bewirkt, was die gewöhnlichen Agenten der Naturwissenschaft zu vollbringen sich weigern würden.

Wenn aber der Aether auch nur eine Hypothese und zwar oft gemissbrauchte Hypothese ist, so würde es doch meiner Meinung nach Unrecht sein, in ihm nicht ein grosses Symptom der Naturwissenschaft zu sehen, den Kreis ihrer bisherigen Principien zu durchbrechen und sich zu höheren Begriffen ähnlich fortzubilden, als die Mathematik es durch den Begriff der immaginären Grösse und die Philosophie selber es durch die Dialektik gethan hat. Wenn Véra aber nicht nur den Aether, sondern auch die Undulationstheorie überhaupt anficht, so bekenne ich offen, ihm hier nicht folgen zu können. Gewiss sind die Ausstellungen, die er an dieser Theorie macht, an sich sehr bedeutend; ihr kritischer Werth ist gross; da aber der Schall, die Wärme, das Licht, sich bewegen, so ist nicht abzusehen, in welcher andern Form, als in der Wellenbewegung, sie sich continuiren sollen. Ich vermisse hier bei Hegel eine Auseinandersetzung, welche eine andere Form begreiflich machte. Mag ein Aether existiren oder nicht, so bleibt doch immer die **Bewegung**, mit welcher, was das Licht betrifft, die Goethe'sche Farbentheorie sich sehr wohl verträgt, worüber ich auf **Grävell's** schon erwähnte Schriften verweise.

Ich lasse nunmehr die scharfsinnigen Erörterungen Véra's über das Licht und die Farben folgen.

Ueber die Lichtbrechung. Zu §. 318, p. 46 ff.

Es ist zuvörderst zu bemerken, dass dies Phänomen sich nur unter eigenthümlichen Bedingungen erzeugt und dass ihm ein eigenes Gebiet, ein eigenthümlicher und bestimmter Gegenstand zukommt. Dieser Gegenstand ist die Bestimmung der Ortes, nicht eine Bestimmung des rein mechanischen Ortes, wie es die Bestimmung durch die Attraction, die Repulsion oder die Bewegung sein würde, sondern eine Bestimmung des speciellen Ortes, und zwar, wie sie sich hier gestalten muss, d. h. des sichtbaren Ortes. Die Körper treten somit hier nur so weit in Verhältniss zu einander, durch ihre Einwirkung den Ort zu bestimmen, wo ein Gegenstand gesehen werden kann. Denn die Sichtbarkeit ist, wie die Schwere, die Cohäsion, der Geschmack u. s. f., eine der Naturbestimmtheiten, und insofern muss der Gegenstand nicht nur überhaupt, sondern in einer speciellen Weise, in derjenigen nämlich gesehen werden, welche das Sehfeld constituirt. Wenn man daher einerseits hier nicht mehr ein rein mechanisches Verhältniss oder von einfacher Cohäsion hat, so hat man anderseits auch nicht jenes Verhältniss, bei welchem sich die ganze Natur der Glieder des Verhältnisses angezogen findet, sondern ein solches Verhältniss, wo zwei Körper in einander sind und sich als sichtbare und leuchtende durchdringen oder, was dasselbe, sofern sie durch ihr identisches und allgemeines Element, das Licht, durchdrungen werden, es durchdringen und sich in ihm gegenseitig durchdringen.

Das erste Verhältniss der Gestalt zum Licht begründet die Durchsichtigkeit. Der Körper ist leuchtend, sofern er durchsichtig ist.

Das zweite Verhältniss ist das der verschiedenen Durchsichtigkeiten oder der auf verschiedene Weise durchsichtigen Körper.

Mithin ist die Thatsache sehr einfach. Indem das Licht von einem Mittel in ein anderes qualitativ verschiedenes übergeht, folgt es nicht der nämlichen Richtung, sondern beugt sich mit einer gewissen Quantität von ihr je nach der Beschaffenheit der Mittel und seinem Ausgangspunkte ab. Es handelt sich um die Erklärung dieses Phänomens. Snellius oder Descartes fand das Gesetz oder die Form dieses Verhältnisses. Allein es erhellt, dass die geometrische Erklärung unzureichend ist und, so zu sagen, durch Linien nur den Weg beschreibt, den das Phänomen einschlägt, ohne den wahren Beweis zu geben, denn man hat hier nicht rein geometrische, sondern physiche Linien. Es kommt also darauf an, die innere oder physiche Natur dieses Phänomens zu bestimmen. In der Wellentheorie erklärt man es durch den Unterschied der Geschwindigkeit des Lichts in den beiden Mitteln. Das Licht pflanzt sich in gerader Linie mit einer gewissen Geschwindigkeit fort. Vermehrt sich die Dichtigkeit des Mittels, so muss die Geschwindigkeit des Lichts in Folge des grössern Widerstandes des neuen Mittels sich vermindern; sie muss sich also auch ablenken, d. h. sich der Normale je nach der Dichtigkeit des Mittels annähern. Das Gegentheil wird stattfinden, wenn das Licht von einem dichteren Mittel in ein weniger dichtes übergeht. Indessen gilt dies nur für die schräg auffallenden Strahlen, denn die senkrechten Strahlen erleiden keine Brechung, weil, wie man voraussetzen muss, das Mittel dem Strahl keinen oder doch nicht den Widerstand entgegensetzt, als wenn er schräg auffällt.

Dies ist, wie man sieht, eine rein mechanische Erklärung, die im Grunde von derjenigen nicht abweicht, welche man von der Refraction der festen Körper giebt. Sieht man von der Schwere ab, so wird ein fester Körper, der schräg in ein vollkommen homogenes Mittel geworfen wird, fortfahren, sich in gerader Linie nach der Richtung seines anfänglichen Anstosses und im Verhältniss zur Kraft, mit welcher er erfüllt worden, fortbewegen; trifft er aber ein dichteres Mittel, z. B. das Wasser, unter einem gewissen Winkel (denn es giebt auch hier in gewissen Fällen Reflexion oder Rückschlag), so wird seine Geschwindigkeit, wie seine ursprüngliche Richtung sich durch die Dichtigkeit des neuen Mittels und zwar im Verhältniss zu dieser Dichtigkeit ändern.

Aber diese Theorie legt von dem Phänomen in keiner Weise Rechenschaft.

Und selbst wenn man zugiebt, dass sie die Abweichung des Lichts erklären könne, welches von einem undichteren Medium in ein dichteres übergeht, so sieht man nicht, wie sie das entgegengesetzte Phänomen erklären könne. Denn da das Mittel, in welches der Strahl eintritt, weniger dicht ist, als das, aus welchem er austritt, so ist der Widerstand, dem das Licht begegnet, geringer, und man versteht deshalb nicht, warum es sich ablenken und von der Normale entfernen soll. Man könnte sagen, dass diese Ablenkung und diese Entfernung daher kommen, dass seine Stärke und Geschwindigkeit sich in Folge des Widerstandes des durchlaufenen Mittels selbst verringert haben. Allein man wird darauf antworten, dass, da es mit einer unendlichen Kraft und Geschwindigkeit begabt ist, diese Veränderung, wenn eine solche existirt, unmerklich sein und sich jedenfalls durch den Unterschied der Mittel ausgeglichen finden müsste. Denn indem sich das Licht jetzt in einem undichteren Mittel bewegt, müsste es eben deshalb sich schneller bewegen und müsste folglich keine

Abweichung statt finden. Das ist noch nicht Alles, vielmehr wenn man in dem Punkt, wo der Strahl sich im Uebergang zu einem weniger dichten Mittel bricht, an seine Stelle ein anderes Mittel setzt, d. h. das dichteste, so wird das Phänomen aufhören und der Strahl wird sich mit derselben Geschwindigkeit und in der nämlichen Richtung, wie zuvor, bewegen. Und doch müsste das Gegentheil eintreten, wenn es wahr ist, dass die Abweichung des Lichts in diesem Fall von einer Schwächung seiner Kraft und Geschwindigkeit herrührt. Denn diese Schwächung müsste eben dadurch, dass man einem dichteren Mittel ein weniger dichtes unterstellte, zunehmen, und auch die Brechung müsste, statt aufzuhören, in derselben Proportion sich vermehren.

Man stellt sich in dieser Erklärung das Licht als aus kleinen Strahlen zusammengesetzt vor, die von allen Punkten des leuchtenden Körpers ausgehen. Und man muss es sich wohl so vorstellen, um die verschiedenen Grade der Schiefe des einfallenden und des gebrochenen Strahls, sowie die Abwesenheit der Brechung in dem auf der Oberfläche des Einfallswinkels senkrechten Strahl zu erklären. Dieser Begriff einer Zusammensetzung des Lichts ist aber ein durchaus willkürlicher und der Natur des Lichts entgegengesetzter. Es ist nur eine Anwendung der geometrischen und mathematischen Analyse auf das Licht, gerade so, wie man eine Kugel in Ebenen zerlegt und sie dann als aus Ebenen zusammengesetzt vorstellt, was ein für die mathematische Kenntniss sehr bequemes und sehr nothwendiges, der wahren Erkenntniss der Dinge jedoch keineswegs adäquates Verfahren sein kann. Aber selbst wenn man annimmt, dass das Licht sich in kleine Strahlen, in geometrische Linien zerlegt, so muss man annehmen und nimmt in der That an, dass es sich auf dieselbe Weise und ohne sich zu brechen in demselben Mittel fortpflanzt, z. B. im Wasser oder in der Luft.

Ist es so, so sieht man nicht ein, warum es Strahlen giebt, welche sich brechen, und andere, welche sich nicht brechen, denn sie pflanzen sich alle in derselben Weise und mit derselben Geschwindigkeit in demselben Mittel fort und müssten sich folglich sämmtlich bei einem Uebergange von einem Mittel zum andern brechen, da in dieser Hinsicht zwischen dem senkrechten Strahl und den übrigen kein Unterschied ist. Diese Erklärung ist also eine rein subjective, d. h. dass der Unterschied von Strahlen, welche sich brechen, und anderen, welche sich nicht brechen, nicht objectiv, sondern nur in Bezug auf unser Auge und seine Stellung existirt. Derselbe Strahl also, der für das senkrecht blickende Auge sich nicht bricht, wird sich für das brechen, welches ihn schief sieht. Und man sage nicht, dass es nicht der nämliche Strahl sei, denn das Auge, welches zum Verbindungspunkt der beiden Medien da, wo der Strahl aus dem einen herausgeht, um in das andere überzugehen, schräg gestellt ist, sieht und muss diesen Punkt eben so gut sehen, als das, welches ihn senkrecht erblickt. Für das eine wie für das andere hat der Strahl dieselbe Richtung verfolgt. Bis zum Eintritt in das andere Mittel hat er denselben Weg zurückgelegt, und nur im Verbindungspunkt beider Mittel weicht er für das eine Auge ab, während er sich für das andere in derselben Richtung fortbewegt.

Es ist wahr, dass, wenn ein Strahl nicht genügt, man ihn in mehrere zerlegt oder ihn vergrössert, oder statt Eines Strahls Strahlenbündel oder auch Strahlen in unendlicher Anzahl verwendet, die von allen Punkten ausgehen und sich überall durchkreuzen. Ist es aber so, wie kann das Auge, was auch sonst seine Stellung sei, in diesem Durcheinander sehen? Man müsste sogar sagen, dass der Punkt, den es am wenigsten sehen kann, der ist, den es sehen will, weil sich zwischen ihm und diesem Punkt jene verworrene Masse von Strahlen zwischenschiebt. In dem

Fall, dass ein Gegenstand in einem mit Wasser gefüllten Behälter gehoben erscheint, handelt es sich nicht blos, wie Hegel bemerkt, um einfache Strahlung oder um ein einfaches Verhältniss von Strahlen, sondern um ein Verhältniss von zwei Mitteln und von dem, was sich in diesen Mitteln findet. Mit andern Worten, man hat hier nicht blos Strahlen, die sich auf einem gewissen Punkt an der Grenze zweier Mittel abbeugen, sondern man hat zwei ganze Mittel, die gegenseitig auf einander wirken. Denn wenn der Gegenstand gesetzt und erhoben erscheint, so ist es weder das einfache Licht, noch die Action des einen oder des andern Mediums, sondern die vereinte Thätigkeit beider Medien, die ihn so erscheinen lässt. Und diese Thätigkeit ist nicht blos auf den Berührungspunkt beschränkt, sondern erstreckt sich auf alle Punkte beider Mittel. Denn wenn das in der Luft befindliche Auge den Gegenstand im Wasser gehoben erblickt, so kommt dies sowohl von der Natur der Luft als der des Wassers und vom Verhältniss dieser beiden Naturen, d. h. von der Durchdringung der beiden Mittel. Ihre ideelle Einheit wirkt auf beide, den sichtbaren Ort zu bestimmen. Dies Princip, welches macht, dass das Wasser als leuchtend in der Luft, und umgekehrt, dass die Luft als leuchtend im Wasser ist, muss ein objectives Princip sein, welches die Totalität beider Medien umfasst und folglich vom Auge und seiner Stellung unabhängig ist. Dies findet in der That statt, denn das Mittel ist stets gehoben, welches auch die Stellung des Auges sei, und der Einfallswinkel wie der Brechungswinkel sind nur theilweise Bestimmungen dieser totalen Erhebung. Man hat also zwei Mittel, die eine verschiedene Dichtigkeit besitzen, und zwar keine einfache, wie ein fester Körper, der einem andern Widerstand leistet, sondern als eine von Luft durchdrungene, als eine leuchtende Dichtigkeit. Man hat also zwei verschiedene leuchtende Dichtigkeiten und ihre ideelle Einheit, welche bewirkt, dass die Dichtigkeit des einen Mittels als leuchtende und sichtbare die des andern durchdringt, oder, was dasselbe ist, dass die Dichtigkeit des einen zu der des andern wird und in ihr erscheint, woraus nothwendig die Versetzung der beiden Mittel folgt. Denn der sichtbare Ort ist nicht sichtbar durch die Action nur eines der Mittel, sondern durch die combinirte Action beider Mittel. Beide Mittel und beide reelle Oerter müssen sich also versetzen *(déplacer)*, um den sichtbaren Ort zu bilden; diese Versetzung ist eine Erhebung und eine Vergrösserung.

Indessen bietet dies Gesetz Ausnahmen dar. Wir wollen sagen, dass die Dichtigkeit nicht immer das Princip des Brechungsvermögens der Körper ist. Die brennlichen Substanzen, der Alkohol, die Oele und selbst das Wasser (man weiss, dass Newton, indem er sich auf diese Thatsache stützte, im Wasser und im Diamanten Brennbarkeit enthalten glaubte) besitzen eine Brechungskraft, die ihrem specifischen Gewicht nicht proportional ist. Der Einwurf, den man hieraus entnehmen kann, trifft Hegel's Theorie ebenso gut, als die gewöhnliche physische, ja die letztere noch mehr, weil diese Ausnahmen nicht nur die Lehre angreifen, sondern in der That das ganze System der Brechung und der Doppelbrechung, wie die Theorie der Wellenbewegung sie aufgestellt hat. Denn nach dieser Theorie ist es freilich die Dichtigkeit, welche die Brechung hervorbringt, aber die Dichtigkeit, die als ein von der Geschwindigkeit des Lichts unterschiedenes Princip operirt; es würde gerade der Unterschied dieser Geschwindigkeit sein, welcher die Brechung begründete, weil durch die geringere Dichte die Geschwindigkeit zunehmen, die Brechung also abnehmen sollte, während das Gegentheil geschieht. Bei der Hegel'schen Erklärung intervenirt die Geschwindigkeit gar nicht, nur die Dichtigkeit. Die Dichtigkeit der beiden Mittel und ihre Einheit ist nach Hegel das besondere Princip, welches dies Phänomen bestimmt.

Er hat Recht, sich nicht um sie zu kümmern, weil sie zur Erklärung der Bildung und Hebung des leuchtenden Bildes nichts beiträgt. Dennoch besteht der Einwurf gegen beide Theorien, gegen die der Physiker, wie gegen die Hegel's. Die erstere antwortet darauf, dass die chemische Beschaffenheit der Theile das Gesetz abändere; allein es ist klar, dass dies im Grunde gar keine Antwort ist, weil sie der Frage mit der Frage selbst antwortet, denn sie besagt, dass diese Modification durch ein gewisses Arrangement, durch eine gewisse Form der Theile des Körpers herbeigeführt werde. Gerade dies aber soll erklärt werden, nämlich worin die Natur und die Function dieser besondern Form besteht. Was Hegel's Erklärung anbetrifft, so ist sie, man muss es gestehen, nicht genügend, denn auch sie ist zu unbestimmt, allein sie ist besser als die der Physiker, denn sie ist aus der Natur des Lichts selber entnommen. Das Licht, das immateriellste Princip der Körperwelt, bewahrt, indem es sich mit den Körpern mengt, seine Unabhängigkeit und lässt sich nicht durch die Gesetze ihrer Natur völlig unterjochen.

Die Erklärung, welche wir von dem scheinbaren Gehobenwerden eines Gegenstandes in einem Wasserbehälter geben, ist im Hegel'schen Sinne folgende. Die Dichtigkeit enthält als integrirende Elemente die extensive und intensive Quantität. Obwohl keine jemals ohne die andere sein kann, so kann doch ihr Verhältniss sich ändern, so dass in einem Körper die Extension die Intension, in einem andern die Intension die Extension überragen kann. Könnte man nun nicht sagen, dass bei den in Rede stehenden Körpern die intensive Kraft die extensive überragt und ausgleicht, dass die specifische Schwere vor Allem als intensive Kraft derartig wirkt, dass unter dem nämlichen Volumen eine geringere extensive, aber grössere intensive Kraft enthalten wäre? Dies ist um so wahrscheinlicher.

als das feurige Princip, also die intensivste Kraft, das bestimmende Princip des Brechungsvermögens dieser Körper zu sein scheint.

Die Doppelbrechung. Zu §. 319. p. 55 ff.

Die Doppelbrechung macht das dritte Moment im Verhältniss der Gestalt zum Licht aus. Die einfache Transparenz ist nur erst durchscheinend ohne alle weitere Bestimmtheit, wie die Materie zuerst nur die reine und abstracte Materie und wie der Raum zuerst nur der reine und unmittelbare Raum ist. Man hat in ihr weder die einfache Gestalt noch das einfache Licht, sondern die vom Licht erleuchtete Gestalt und das von der Gestalt durchdrungene Licht, denn die Gestalt ist nicht gleichgültig gegen das Licht, sondern verleiht demselben Eigenschaften, die es ohne die Gestalt und ausserhalb ihrer nicht hat. Ausserhalb des Krystalls ist es nicht, was es in ihm ist, wie es im Schatten nicht ist, was es ausserhalb desselben ist. Die verschiedene Dichtigkeit in den verschiedenen Gestalten führt die Brechung herbei, in welcher zwei Mittel als durchscheinend sich verhalten, das eine im andern, so dass das Licht in ihnen gegenseitig erscheint. Die Brechung macht die Particularisation der Transparenz aus. Die Körper sind nicht nur durchsichtig überhaupt, sondern sie sind es auf verschiedene Weise und sie sind es einer für den andern. Dieser Unterschied und diese Beziehung bildet die Brechung. Die Physiker erklären die Brechung und die Doppelbrechung durch die Geschwindigkeit. Weder der Unterschied der Dichtigkeiten, noch die Form der Mittel genügen ihnen, sondern es soll in der Geschwindigkeit des Lichts ein Unterschied als die unmittelbare Ursache der Abweichung des Lichts in den beiden Mitteln liegen.

Die Anhänger der Emissions-, wie der Undulationstheorie stimmen hierin überein; wenn auch, so zu sagen, widerborstiger Weise. denn während die ersteren lehren, dass die Geschwindigkeit mit der Dichte der Mittel wächst, lehren die andern im Gegentheil, dass sie abnimmt. Die Newtonianer, die Alles durch Attraction und Repulsion erklären wollen, sagen, dass das Licht, indem es vom Leeren in ein materielles Medium übergeht, von den Molecülen desselben angezogen werden, seinen Weg beschleunigen und im Uebergang von einem undichteren Mittel in ein dichteres seine Geschwindigkeit steigern muss. Es muss die Richtung der Schwere nehmen und sich daher mehr und mehr der Normale nähern. — Die Andern dagegen stellen sich das Licht als mit einer eigenthümlichen, unendlichen Geschwindigkeit begabt vor, als die Wirkung einer Schwingung eines im Raum überall verbreiteten Aethers. Sie können daher die Abweichung des Lichts im Uebergang von einem undichteren Mittel zu einem dichteren nicht einer Vermehrung, sondern nur einer Verminderung der Geschwindigkeit zuschreiben, einer Verminderung, welche durch den Widerstand des Mittels entsteht.

So begegnen sich beide Theorien im Ausgangspunkt; dann trennen sie sich, um sich im Endpunkt wieder zusammenzufinden. Alle Wege, pflegt man zu sagen, führen nach Rom, allein eben deswegen kann der eine kürzer und schneller dahin führen. Da die Emissionstheorie von der heutigen Physik aufgegeben ist, so wollen wir uns auf eine Prüfung der Undulationstheorie beschränken und bemerken zunächst, dass man in ihr das Gegentheil dessen aufstellt, was man von dem Ton lehrt. Denn wenn man für diesen zugeben muss, dass seine Verbreitung mit der Dichtigkeit des Mittels sich beschleunigt, behauptet man hier, dass der Strahl durch die Dichtigkeit des Mittels verzögert wird, in welchem Betracht die Emissionstheorie offenbar consequenter ist, weil sie die Geschwindigkeit in beiden Phänomenen durch die Dichte wachsen lässt. Man sage nicht, dass der Ton doch etwas Anderes sei als das

Licht, denn dieser Unterschied verstärkt nur das Argument, weil der leuchtende Aether überall ist und weil seine Schwingungen schneller als die des Tons sind, mithin die Ursache, welche die Geschwindigkeit des Tons mit der Dichte der Mittel vermehrt, ganz und gar und mit noch mehr Grund für das Licht besteht. Ausserdem hat man noch eine andere Substanz, die sich auch fortpflanzt und die sich dem Lichte noch mehr nähert als der Ton. Wir meinen die Wärme. Auch hier vermehrt sich die Geschwindigkeit der Fortpflanzung ungefähr proportional der Dichtigkeit des Mittels. Nach den Untersuchungen von Malus, von Berard und vorzüglich von Melloni, polarisirt die Wärme wie das Licht. Nun will man die Polarisation des Lichts und die daraus entstehenden Farben durch die ungleiche Geschwindigkeit des gewöhnlichen und des aussergewöhnlichen Strahls erklären, die aus einer doppelbrechenden Platte hervorgehen. Wäre es so, so hätte man zwei verschiedene Weisen der Polarisation, eine für das Licht und eine andere für die Wärme, falls man nicht durch einen Zauberschlag die Natur der Wärme in der Polarisation umändert, dass sie nämlich zwar im Allgemeinen und im Normalzustande sich in einem dichteren Mittel schneller fortpflanze, aber, wenn sie sich polarisire, schneller in einem undichteren. Dieser Einwurf kehrt sich gegen den innern Werth dieser Theorie selber, die nichts als eine modificirte Anwendung der Theorie des Tones auf das Licht ist. Nach derselben existirt zwischen Ton und Licht nur ein quantitativer Unterschied, d. h. ein Unterschied in der Anzahl der Schwingungen, obwohl selbst dieser Unterschied nicht mit der Erklärung stimmt, welche sie von der Brechung giebt. Man will nun allerdings zwischen Ton und Licht dadurch einen Unterschied machen, dass bei dem Ton die Schwingungen senkrecht auf der Oberfläche der Tonwellen, bei dem Licht hingegen der Oberfläche selbst folgend oder transversal stattfinden sollen;

allein abgesehen davon, dass diese Hypothese auch keinen qualitativen Unterschied setzen würde, so ist sie noch hypothetischer als die des Aethers selber. Uebrigens identificirt man in dieser Theorie die Brechung mit der Doppelbrechung, oder, richtiger, die Ursache beider Erscheinungen, denn der einfallende und der gebrochene Strahl der einfachen Brechung werden darin zum gewöhnlichen und zum aussergewöhnlichen Strahl der Doppelbrechung, und die Ursache des einen wie des andern soll nur in dem Unterschied der Geschwindigkeit des Strahls liegen. Statt also hierin zwei verschiedene Phänomene, zwei verschiedene Momente der Natur zu sehen, erblickt man einen blossen Wechsel der Position. Aber es ist klar, dass es sich um wesentlich verschiedene Erscheinungen handelt. Die Flüssigkeiten und die Gase, welche einfache Brechung zeigen, haben niemals Doppelbrechung. Woher kommt das? Will man sagen, dass ihre Dichtigkeit keine doppelbrechende zu sein vermöge? Aber man wird diesen Grund fallen lassen, wenn man erwägt, dass es Flüssigkeiten giebt, welche eine stärkere Brechung als feste Körper haben. Und nicht nur Flüssigkeiten und Gase giebt es, die nicht doppelbrechend sind, sondern feste Körper und unter diesen alle Krystalle, die zum kubischen System gehören. Will man sagen, dass in diesen festen Körpern und in diesen Krystallen das Mehr oder Weniger von Dichtigkeit und also das Mehr oder Weniger von Geschwindigkeit nicht vorhanden ist, dessen man bedarf, die doppelte Brechung zu erklären? Ist also keine Doppelbrechung da, so lässt eben die Gestalt des Glases oder des Krystalls eine solche nicht zu, was schon beweist, dass die Ursache dieses Phänomens nicht die Geschwindigkeit ist. Man führt zur Stütze der entgegengesetzten Meinung die Erfahrung von dem spröden Glase, von der Compression des Glases und der Würfelkrystalle an. Aber diese Erfahrung ist nicht schlusskräftig, weder was den Unterschied der einfachen und der doppelten Brechung, noch was die Geschwindigkeit betrifft. Denn in ersterem Bezug beweist sie vielmehr den Unterschied der beiden Brechungen, weil sie zeigt, dass es einer Disposition, einer besonderen Gestalt des durchsichtigen Körpers bedarf, um Doppelbrechung zu erzeugen, einer Gestalt, welche dort die Sprödigkeit oder der Druck hervorbringt. In Bezug auf die Geschwindigkeit findet eine *petitio principii* statt. Was man in der That beweisen muss, ist, dass ein Unterschied in der Dichte oder in der Cohäsion oder in der Gestalt eines Körpers, einen gewissen Unterschied in der Geschwindigkeit des Lichts herbeiführt und dass dieser Unterschied die Ursache seiner Ablenkung oder Gabeltheilung ist. Sagt man nun, dass die Sprödigkeit oder die Compression, indem sie die Cohäsion oder die Gestalt modificirt, die Geschwindigkeit des Lichts modificirt, und so die Brechung erzeugt, so versichert man gerade das, was man beweisen sollte. Denn zwischen der Cohäsion und der Geschwindigkeit besteht kein so nothwendiger Zusammenhang, dass die eine sich im umgekehrten Verhältniss zur andern vermehren oder vermindern müsste. Ein solcher Zusammenhang existirt auch nicht für den Ton, nicht für die Wärme, und es ist kein Grund, dass dies der Zusammenhang der Dichtigkeit mit dem Lichte sein müsste.

Die Newtonianer nahmen mit demselben Recht den entgegengesetzten Zusammenhang an. Je nachdem man in dem festen Körper, den das Licht durchdringt, die Attraction oder die Repulsion spielen lässt, wird man die Newton'sche Theorie oder die Wellentheorie haben. Denkt man sich nämlich die leuchtende Molecüle als von den Molecülen des festen Körpers angezogen, so wird sie um so mehr angezogen werden, je dichter der Körper ist, und folglich wird die Geschwindigkeit sich beschleunigen. Das ist die Newton'sche Theorie. Lässt man im Gegentheil die Repulsion spielen, und stellt man sich den Körper als Widerstand leistend vor, so wird der dichtere Körper dem Gange des Lichts sich stärker entgegensetzen, dieser Gang also verlangsamt werden. Dies ist die Wellentheorie.

Haben also in dieser Hinsicht beide Theorien Recht, so heisst dies so viel, dass das Princip der Doppelbrechung anderswo als in der Geschwindigkeit zu suchen ist; wir wollen sagen, dass der Strahl sich unabhängig von der Geschwindigkeit bricht, und dass er sich bricht, mögen sich die Strahlen mit einer gleichen oder ungleichen Geschwindigkeit bewegen, möge der Strahl durch ein dichteres oder undichteres Mittel hindurchgehen. In einem Moment der Natur finden sich integrirende und nothwendige Elemente; was aber das Moment als dieses begründet, sind nicht die andern Momente, sondern dies ist seine eigene und besondere Bestimmtheit, dies ist der Charakter, der ihn von andern unterscheidet und der ihn zu dem macht, welcher er ist. Dieser Charakter, dies besondere und unterscheidende Element ist es, welches in jeder Sphäre das bestimmende Princip ausmacht, dem gegenüber die andern Elemente untergeordnet sind und, nach Hegel's Ausdruck, keinen Sinn mehr haben, sofern sie nicht die wahre Natur der Sache enthalten und bezeichnen, weshalb man, indem man jene Elemente beschreibt und bestimmt, nicht diese Natur bestimmt. So existirt wohl in der Pflanze Schwere, Bewegung u. s. w., aber zu sagen, dass die Pflanze schwer ist, dass sie sich bewegt, oder dass dieser Theil der Pflanze sich schneller als ein anderer entwickelt, heisst in keiner Weise die besondere Natur der Pflanze bestimmen. Dies findet hier statt, denn hier weiss man nicht, welches das bestimmende Princip der Doppelbrechung ist. Ist es die Dichtigkeit oder ist es die Geschwindigkeit? Vielleicht sagt man: beide, weil man von der einen Seite einen festen Körper, von der andern das Licht hat und die Doppelbrechung das Verhältniss beider ist, so dass sie beide, Dichtigkeit und Geschwindigkeit, gleich sehr zur Erzeugung des Phänomens beitragen. Indessen ist es klar, dass das bestimmende Princip in dieser Theorie die Dichtigkeit ist und das Licht sich zu ihr passiv verhält. Die Gestalt des Körpers spielt keine Rolle dabei. Das Licht bewegt sich mit einer gewissen Geschwindigkeit und würde sich einförmig fortbewegen, wenn es nicht einer andern Dichtigkeit begegnete. Die Dichtigkeit ist es also, die es modificirt, die es ablenkt und bricht. Sie ist das bestimmende, thätige, das Licht das bestimmte, passive Princip, aber nicht das Licht als einfaches, sondern als das mit Bewegung begabte Licht. Folglich wird das Phänomen nicht durch die Dichtigkeit und das Licht, sondern durch die Dichtigkeit und die Geschwindigkeit des Lichts hervorgebracht. Bewegte sich das Licht nicht, inhärirte es den Körpern und jeder Molecüle der Körper als ein fixes Element, so würde es weder Brechung noch Doppelbrechung geben.

Aber warum, werden wir uns fragen, lässt man die Geschwindigkeit nicht beim Magnetismus interveniren? Warum sagt man nicht, dass es zwei Pole giebt, weil die Molecularkraft oder sonst eine Kraft sich in Folge des Unterschiedes der Dichtigkeit bei einem gewissen Punkt der Identität oder Indifferenz spaltet und sich mit dieser Geschwindigkeit nach diesem, mit jener nach jenem Theil bewegt? Denn man kann sich den Magnetismus auch als eine Bewegung nach rechts und nach links und diese beiden Bewegungen als zwei verschiedene Geschwindigkeiten vorstellen, und dies um so mehr, als die neutrale Linie nicht genau in die Mitte fällt und zwischen beiden Polen sich intermediaire Punkte bilden. Warum also, fragen wir, lässt man die Geschwindigkeit nicht beim Magnetismus interveniren? Weil man ihrer nicht bedarf. Selbst wenn in der magnetischen Linie ein Unterschied der Geschwindigkeit existirte, würde diese Thatsache keineswegs die Existenz und Natur des Magnetismus erklären. Hier aber hat man ein Bedürfniss dieser Differenz, namentlich für die Theorie der Farben, und deshalb lässt man sie interveniren. Hätte man ein Bedürfniss, der gegentheiligen Bestimmung, der Identität, so würde man die Identität spielen lassen und behaupten, die Geschwindigkeit des Lichts sei so gross, dass man den Unterschied der beiden Geschwindigkeiten sehr wohl vernachlässigen könne.

Und doch sagt man uns zugleich, dass der Aether überall sei. Ist er aber überall, woher kommt dieser Unterschied? Er kommt, sagt man, vom Unterschied der Dichtigkeiten. Ist er jedoch überall, so ist kein Atom Materie, worin nicht ein Atom Aether, so dass in einem dichteren Medium mehr, in einem dünneren weniger Aether und folglich aller Unterschied der Geschwindigkeit aufgehoben sein wird. Denn in dem dichteren Medium wird eben dadurch, dass mehr Aether in ihm ist, die Kraft und folglich die Geschwindigkeit des Lichts der Quantität des Aethers proportional sein, d. h. gleich der Kraft und Geschwindigkeit des Lichts in einem dünneren Medium, worin weniger Aether. Man sagt: um einen Punkt herum sind verschiedene Cohäsionen oder Dichtigkeiten, weshalb der um diesen Punkt befindliche Aether sich mit einer ungleichen Geschwindigkeit bewegt. Aber diese Vorstellung des Aethers um einen Punkt widerspricht dem Grundbegriff des Aethers als einer alldurchdringenden Substanz. Der Aether ist vielmehr nicht um einen Punkt, sondern in einem Punkt, denn ist er um irgend einen Punkt, so ist kein Grund, weshalb er nicht auch um einen andern Punkt sein sollte und so fort, wodurch dieser Aether, statt Alles zu durchdringen, endlich nichts durchdringen würde. Nach einer andern Voraussetzung könnte die Quantität des Aethers zur Quantität des Körpers im umgekehrten Verhältniss stehen und also in einem dichteren Körper weniger Aether enthalten sein als in einem dünneren. Sobald man aber von einem alldurchdringenden Aether ausgeht und ihm die Eigenschaft der Verdichtung beilegt, ist kein Grund zu einer solchen Annahme vorhanden, weil im Gegentheil durch die Allgegenwart des Aethers die totale Dichtigkeit eines Mittels mindestens zu gleichen Theilen aus der des Körpers und der des Aethers gebildet sein muss.

Die Fehler dieser Theorie rühren davon her, dass man 1) einen Aether als Princip des Lichts annimmt, 2) dass man die Bewegungen, die Schwingungen und das Mehr oder Weniger dieser Schwingungen als die unmittelbare Ursache der Brechung, der Doppelbrechung und der Farben ansieht, 3) dass man die Brechung und Doppelbrechung für eine und dieselbe Erscheinung, für die gleiche Stufe der Natur hält und 4) dass man die Gestalt unbeachtet lässt und alle Unterschiede der Gestalt auf einen einfachen Unterschied der Cohäsion oder der Dichte zurückbringt. Aber der Krystall ist etwas Anderes als Cohäsion und Dichtigkeit, und es ist ebenso begrifflos, ihn auf sie zurückzubringen, als es sein würde, den Organismus auf Cohäsion und Dichtigkeit zurückzubringen. Im Krystall als Krystall ist die Dichtigkeit ein untergeordnetes Moment, weil sie darin durch die krystallinische Gestalt bestimmt und gemodelt wird. Ein Krystall ist nicht Krystall, weil er dicht oder weniger dicht ist, sondern weil im Gegentheil die Dichtigkeit und Cohäsion zur Dichtigkeit und Cohäsion des Krystalls geworden, weil sie, so zu sagen, krystallisirt sind. Folglich ist der wahre Krystall, der Krystall in seiner reinen und idealen Gestalt, gegen die Dichtigkeit indifferent, denn jeder Theil, jede Molecüle des Krystalls muss homogen, d. h. von der Einen und identischen Form des Krystalls durchdrungen und gestaltet sein, so dass die Dichtigkeit in ihm accidentell ist. Will man also die Doppelbrechung durch die Dichtigkeit und die Geschwindigkeit erklären, so erklärt man sie nicht durch ein inneres und nothwendiges Gesetz, sondern durch eine Zufälligkeit. Die Nichtbrechung der Krystalle, die zum Würfelsystem gehören, bestätigt vielmehr diese Ansicht, als dass sie dieselbe bekämpft. Man sagt: die kubischen Krystalle werden durch den Druck doppelbrechend, und schliesst daraus, dass, wenn sie nicht doppelbrechend wären, dies von einem Mangel an Ungleichheit in ihrer Dichte herrühre, welche durch den Druck hervorgebracht werde. Allein dieser Schluss ist nicht gültig, denn er müsste in den Krystallen, mit Ausnahme der kubischen, ursprüngliche Ungleichheiten ihrer Dichte voraussetzen: — eine ganz willkürliche und ganz unzulässige Voraussetzung. Warum soll es solche Ungleichheiten in allen Krystallen geben, ausgenommen in den kubischen? Es ist nicht der geringste Grund dafür vorhanden. Aus demselben Grunde, weshalb solche in einigen existirten, könnten sie in andern nicht existiren. Diese Voraussetzung beruht nur auf dem Bedürfniss, Unterschiede zu erfinden, um die Theorie zu stützen. Die nämlichen Betrachtungen kann man auf das spröde Glas anwenden. Man behauptet, dass auch die Härtung Ungleichheiten in das Glas bringt. Was beweist aber, dass solche nicht vorher schon darin waren? Ja, zugegeben, dass die Härtung in Folge des Erkältens Ungleichheiten in der Dichtigkeit erzeugt, warum soll man nicht denken, dass andere schon zuvor darin waren? Warum sollen die Materien und Processe, deren man sich bei der Anfertigung des Glases bedient, jede Möglichkeit für die Ungleichheit der Dichte ausschliessen? Weshalb soll die Rolle, die vollkommene Homogenität des Glases zu stören, einzig der Härte aufbehalten bleiben? Die Voraussetzung einer primitiven Gleichheit der Dichte im Glase und in den Würfelkrystallen und die Aufhebung dieser Gleichheit durch die Härtung und Compression sind also ganz willkürlich, und man kann mit mehr Grund annehmen, dass das ursprüngliche Entstehen zwar nicht in der als gleichmässig vorausgesetzten Vertheilung der Dichtigkeit, wohl aber in der Anordnung der Molecüle, oder in der Gestalt des Glases und Krystalles, Veränderungen hervorruft. Bei dem Krystall ist es klar, dass die Compression seine kubische Form zerstört und ihn in die Kategorie der nichtkubischen Krystalle versetzt. Was aber die Sprödigkeit anbetrifft, kann man nicht annehmen, dass sie das Glas krystallisirt? Sind die Härte und die Bruchform, welche sie dem Glase ertheilt, nicht der Beweis dafür? Entwickelt sie nicht durch Schichtung und Punktualisirung die Disposition, welche den Krystall charakterisirt? In aller Weise glauben wir genugsam bewiesen zu haben, dass weder die Dichtigkeit noch die Geschwindigkeit die Doppelbrechung begründen könne.

Ueber das Farbenprisma. p. 76.

Sobald man zugiebt, dass die Körper bei der Erzeugung der Farbe nicht rein passive Mittel sind, sondern als active und wesentliche Principe dabei mitwirken, so muss man auch zugeben, dass ihre Gestalt, Cohäsion und Dichtigkeit als Bedingungen dabei eintreten. Dass es sich in Betreff des Prisma's so verhält, beweist die Thatsache, dass die Weite des Winkels auf die Zersetzung des Lichts, wie man es nennt, auf die Vertheilung der Farben, auf die Ausdehnung der farbigten Streifen, Einfluss hat, dass, je spitzer der Winkel ist, diese Streifen sich um so mehr zusammenziehen, bis dass die Zersetzung mit der prismatischen Figur aufhört, d. h. sobald die Seiten des Eintritts und des Austritts parallel sind. Es leuchtet also ein, dass der Winkel und die Stellung der beiden Seiten und folglich der Unterschied in der Dichtigkeit der verschiedenen Theile des Prismas auf die Formation des Spectrums einen Einfluss ausüben müssen. Die Physik kann, weil sie Licht und Farbe identificirt, dem Prisma nur das Vermögen der Lichtzersetzung zuertheilen. Allein abgesehen von andern Bedenken, fragen wir, wie es kommt, dass ein auf die Oberfläche eines Würfels schräg fallender Strahl nicht decomponirt wird? Denn, da Brechung stattfindet, müsste er es eigentlich, zumal da die verschiedenen Farben oder verschiedenen Theile des Strahls als verschieden brechbar vorgestellt werden. Man kann darauf doppelt antworten. Man könnte sagen, dass die Zersetzung nicht stattfindet, weil die Seiten des Würfels parallel sind. Oder man könnte sagen, dass der Strahl beim Eintritt in eine der Seiten zersetzt, beim Austritt aus den andern wieder zusammengesetzt werde. Aus diesem zweiten Argument kann man offenbar gar nichts schliessen, weder Zersetzung noch Nichtzersetzung, weder Mitwirkung noch Nichtmitwirkung des Mittels. Denn fände Zersetzung beim Eintritt des Strahls in den Würfel statt, so müsste man das Spectrum im Innern des Würfels bemerken. Sagt man, dass man das Spectrum nicht bemerken oder dass es sich, aus was immer für Gründen, nicht bilden könne, so ist man dadurch nicht zu der Versicherung berechtigt, dass überhaupt Zersetzung stattgefunden hat. Man muss also auf das Prisma zurückkommen und mit dem ersten Argument zugeben, dass die prismatische Figur zur Zersetzung des Lichts nothwendig ist. Behauptet man, dass ein Ding für ein anderes nothwendig oder wesentlich ist, so heisst dies so viel als zwischen ihnen einen Zusammenhang setzen, ohne welchen sie nicht sein können, indem das eine in die Existenz des andern als eine integrirende Mitbegründung derselben eingeht. Findet z. B. zwischen dem Wasser und der Pflanze ein solcher Zusammenhang statt, so muss man auch zugestehen, dass das Wasser nicht eine bloss zufällige und äusserliche Bedingung für die Pflanze, sondern ein integrirender Theil der Pflanze ist, ohne welchen sie nicht sein könnte. So ist auch der Zusammenhang der Farbe und des Prisma's oder der Farbe und jedes andern Körpers, der das Licht, wie das Prisma, zersetzen würde; was im Grunde darauf hinauskömmt, dass diese Körper in die Farbenerzeugung als wesentlich eintreten. Diesen Zusammenhang des Lichts mit der Farbe hatte schon Antonio de **Dominis** bemerkt, dessen Theorie mit der Goetheschen Aehnlichkeit hat. Goethe giebt in seinen Materialien zu einer Geschichte der Farbenlehre eine Analyse seines Buchs: *„De radiis visus ac lucis in vitris perspectivis et in iride. Venetiis 1611.“*

Brewster. p. 79.

Brewster hat die Farben auf drei, Gelb, Roth und Blau, zurückgeführt. Bei der Analyse des Sonnenspectrums glaubte er zu entdecken, dass sich diese drei Farben in jedem Theil des Spectrums wiederfinden, und schloss daraus, dass das Sonnenspectrum nur aus drei Farben besteht, die sich über einander legen und die, indem sie auf verschiedenen Punkten das Maximum ihrer Intensität erreichen, die andern Farben hervorbringen. Die Theorie Brewster's scheint von den Physikern nicht angenommen zu sein, aber warum sollte man sie nicht annehmen? Die Erfahrungen Brewster's sind so viel werth als die Newton's, mithin eine Theorie so viel als die andere. Die Brewstersche nähert sich derjenigen, welche wir für die wahre halten, und hätte, wie uns scheint, nur noch einen Schritt zu thun gehabt, bei der Goethe'schen anzulangen. Denn wenn er das Spectrum dadurch vereinfacht, dass er seine verschiedenen Farben auf drei zurückführen konnte, so hätte er es durch die sehr natürliche Bemerkung noch mehr vereinfachen können, dass man in diesen drei Farben überall das Helle und das Dunkle findet. Antonio de Dominis hatte im prismatischen Bilde auch nur drei Farben entdeckt: Roth, Grün und Violett.

Newton und der Achromatismus. p. 84.

Wie man weiss, hatte Newton den Achromatismus für unmöglich erklärt, weil nach ihm Zerstreuung und Brechung in einem constanten Rapport standen. **Euler** beobachtete, dass im Auge keine Abirrung der Brechbarkeit stattfände, und schloss daraus auf einen solchen Bau desselben, dass die Dispersionen seiner verschiedenen Theile sich unter einander compensirten und neutralisirten. Dies führte ihn zu einer neuen Prüfung der Frage, die er mit der Möglichkeit des Achromatismus beantwortete. Wie gewöhnlich wollten die Newtonianer zuerst von Euler's Theorie nichts wissen, obwohl Klingenstierna sie durch einen Nachweis der hierin vorgekommenen Irrthümer Newton's bekräftigte. Endlich aber mussten sie sich der Thatsache beugen. Merkwürdiger Weise kam ihnen dieser Schlag nicht nur von einem Landsmanne ihres Meisters, sondern auch von einem Genossen, denn Dollond war ein Newtonianer. Er unternahm seine Arbeiten, nicht um Euler zu rechtfertigen, sondern um ihn zu bekämpfen. Durch einen Zufall combinirte er zwei Linsen, die eine von Flint-, die andere von Kronglas, und fand zu seinem grossen Erstaunen, dass man dadurch eine achromatische Linse erhielt.

Der Achromatismus setzte also die Thatsache ausser Zweifel, dass die Dispersion und die Refraction zwei verschiedene Erscheinungen seien, die man nicht durch die nämlichen Principien erklären könne, d. h. dass die Phänomene der Färbung, welche die eine, und diejenigen Phänomene, welche die andere hervorbringt, nicht auf denselben Grund zurückgeführt werden könnten. Wir sagen, dass der Achromatismus diesen Punkt ausser Zweifel setzte, denn selbst vor seiner Entdeckung musste die Existenz zweier verschiedener Phänomene klar sein. Weil man aber mit Newton fortfuhr, Dispersion und Refrangibilität als proportional zu nehmen, so konnte man, indem man Attraction und Repulsion wie in der Doppelbrechung spielen, oder, wie bei den farbigen Ringen, Anfälle von leichter Transmission eintreten liess, zwischen ihnen eine Verbindung herstellen und der Theorie eine scheinbare Haltung geben. Dies wurde jedoch unmöglich, nachdem die Nichtexistenz jenes proportionalen Rapportes bestätigt war.

Weil also diese Theorie von der Zerstreuung keine Rechenschaft zu geben vermag, kann sie es noch weniger vom Achromatismus, der sich ausserhalb der Brechung bewegt, denn das, was man berichtigt, ist nicht die Brechung, sondern die Zerstreuung, oder, wie die Physiker sagen, die Brechung wird nicht zugleich mit der Zerstreuung berichtigt. — Heut zu Tage hat man der Emission den leuchtenden Aether, der Attraction und Repulsion die Schwingungen des Aethers substituirt und versichert uns, dass diese Theorie das erkläre, was die Newton'sche nicht zu erklären vermochte. Wir wollen uns hier nur auf die Bemerkung beschränken, dass die alten Newtonianer denselben Anspruch machten und ihre Beweise mit derselben Sicherheit als rationelle vortrugen, wie die heutigen Newtonianer die ihrigen.

Die empirische Unsicherheit und Ungenauigkeit in der Newton'schen Theorie des Spectrums. p. 86.

Man beobachtet oder man glaubt ein Factum zu beobachten, oder richtiger, man beobachtet und misst es auf seine Weise und errichtet auf diesem so beobachteten Factum mit Hülfe der Zahlen ein Gebäude, welches von dem Augenblicke an zusammenstürzt, wo dies nämliche Factum durch andere Augen beobachtet oder durch andere Thatsachen widerlegt wird. So hatten die Newtonianer anfänglich in ihrem Spectrum unendlich viele Färbungen wahrgenommen, die jedoch so unendlich klein waren, dass man sie ohne Missstand unterdrücken konnte, um nur sieben oder fünf oder drei, denn wir wissen nicht genau wie viel, glänzen zu lassen. Da entdeckten die durchdringenderen Augen **Frauenhofer's** schwarze Linien, wo die Newtonianer nichts gesehen hatten. Man sagte, dass diese durch eine achromatische Linse gesehenen Linien sich bis auf mehr als sechshundert belaufen könnten. Seitdem hat man noch andere Dinge im Spectrum entdeckt, denn ausser den sichtbaren Strahlen — den continuirlichen und phosphorogenischen — hat man auch unsichtbare darin entdeckt, die noch brauchbarer als die sichtbaren sein sollen. Endlich haben sich diese sechshundert schwarzen Linien Frauenhofer's unter den noch durchdringenderen Augen der Herren Kirchhoff und Bunsen so zu sagen ins Unendliche vervielfältigt, und nicht nur die Linien, sondern die Spectra selber haben sich unendlich vervielfältigt, denn man wird von jetzt ab ziemlich für jede Substanz ein Spectrum haben. Wird man hiernach fortfahren, uns zu sagen, dass Fresnel die Zwischenräume der Säume mit der grössten Präcision gemessen habe? Sollte dies, wie Hegel sagt, eine jener ungenauen und ausschliesslichen Messungen sein, die unsern Glauben an den Aether, an die Wellen und an Alles, was daran hängt, begründen müssten?

Die Newton'schen *Fits.* p. 88.

„*Les Accès newtoniens.*“ ***Fits*** ist ein englischer Plural, der *accès*, Anfall, bedeutet. Goethe in seiner Farbenlehre, Polemik p. 293, hat das Wort mit Fertigkeiten übersetzt, was aber falsch ist. Goethe hat das Substantivum ***Fit*** mit dem Adjectivum *fit* verwechselt, welches geschickt zu etwas bedeutet. Das Substantivum ***Fit*** heisst so viel als eine heftige, unordentliche, plötzliche Bewegung. Hegel hat es mit Paroxysmus übersetzt. Es ist wahr, dass diese Anfälle nach Newton durch eine gewisse Anlage herbeigeführt werden, welche das Licht im Durchgang durch eine brechende Oberfläche erlangt, und er hat sie so genannt, weil sie launische, nach seinem Ausdruck, leichtfertige Dispositionen ohne Nothwendigkeit sind. Er bedurfte ihrer zur Erklärung der Farben der dünnen Platten. Wir wollen uns nicht weiter bei ihnen aufhalten, da die Physik selber ihnen ihr Recht hat widerfahren lassen. Nur unser Erstaunen wollen wir aussprechen, dass die

Wissenschaft überhaupt eine dergleichen Erklärung hat zulassen können, die nicht nur ganz willkürlich ist, sondern, genauer besehen, nicht das Geringste erklärt. Was sagt Newton in der That? Dass leuchtende Molecüle, indem sie durch ein brechendes Medium gehen, dadurch eine gewisse transitorische Disposition erlangen, von einem Anfall leichter Reflexion zu einem Anfall leichter Transmission überzuspringen. Warum und wie sie diese Disposition erlangt haben, sagt man uns nicht. Natürlich führt nun diese Fähigkeit der Molecüle, mit Leichtigkeit bald reflectirt, bald versetzt zu werden, wenn auch nicht nothwendiger Weise, zu Intermittenzen, Alternativen oder Intervallen in einem Zustande. Und welches ist der Grund dieser Intervalle? Aus alle diesem resultirt, sagt Biot, mit Evidenz (schöne Evidenz, fürwahr!), dass diese Alternativen von einer gewissen physischen Modification abhängen, welche den leuchtenden Molecülen während ihres Durchgangs durch die erste brechende Oberfläche aufgedrückt wird (Phys. IV ch. V). Dies ist gerade, als ob man auf die Frage, was der Ton sei, antwortete, dass der Ton eine gewisse Modification eines tönenden Körpers sei.

Das Licht und die Farbe. p. 90.

Jede neue Stufe der Natur begründet auch einen neuen Gesichtspunkt, von welchem aus man sie betrachten muss, um sie in ihren Theilen, wie in ihrem Ganzen, zu verstehen. Der Gesichtspunkt ist also im Grunde die eigene Bestimmung der Natur, und Vermischung der Gesichtspunkte heisst vielmehr eben so viel als Vermischung der Bestimmungen. Die Farbe wird also einen eigenen Gesichtspunkt, eine besondere Bestimmung begründen, welche weder der Magnetismus, noch die Schwere, noch der Krystall u. s. w. ist. Ist die Farbe das Licht? Nein, denn das reine Licht als solches kann die Farbe nicht erzeugen. Vermischt man also das Licht mit der Farbe, so verfällt man in einen eben so schweren Irrthum, als wenn man die Farbe mit der Schwere vermischte. Denn Irrthum ist Irrthum, und der Irrthum ist nicht geringer, ob man nachbarliche Bestimmungen, wie Licht und Farbe, Chemismus und Organismus, Affe und Mensch, oder entferntere, wie Schwere und Farbe u. s. w. vermengt. Die Farbe macht also ein bestimmtes Moment der Natur, d. h. eines systematischen Ganzen aus. Sie setzt also andere Momente voraus, ohne welche sie nicht sein würde, von denen sie sich aber unterscheidet und zu denen sie sich hinzubringt, die folglich nicht sein könnten, was sie ist, sie und ihre Wirkungen aber auch nicht hervorzubringen vermöchten, wenn sie ihnen sich nicht als ein neues Moment der Idee hinzufügte. Weil die Farbe Theil eines Ganzen ist, ist sie nicht ausserhalb desselben, und weil das Ganze nicht ausserhalb ihrer ist, so ist sie so wenig ausserhalb der Körper, als der Ton, die Wärme, die Schwere u. s. w., was man allerdings von einem Aether sagt, von welchem man nicht weiss, was er ist, und der sich zu den Körpern hinzufügt, man weiss nicht wie oder woher. Weil sie also in den Körpern ist, weil sie ohne die Körper nicht sein kann, so treten dieselben in ihre Gestaltung als wesentliche Elemente ein. Es ist wie mit dem Triangel und der Linie. Der Triangel ist nicht die Linie, allein er ist nicht ohne die Linie; die Linie ist eine Bedingung und ein wesentliches Element seiner Existenz.

1) Es muss in Betreff der Farbe zuerst ihr Begriff festgestellt werden; das Uebrige, sagt Hegel, gehört der empirischen Physik an. Denn während der Begriff unveränderlich derselbe ist, sind die Formen als empirische unendlich und lassen sich wissenschaftlich nicht erschöpfen. Versteht oder bestimmt man also den Begriff nicht, und sucht man die Wissenschaft in der Erfahrung, so ist die Wissenschaft unmöglich. So ist z. B. der Begriff des Thieres nur Einer, während die empirischen Formen der

Thierheit unbestimmbar sind: oder wie der Begriff, die Nothwendigkeit des Todes, nur Einer ist, während der Formen des Todes unzählige sind. Platon macht im Timäus eine ähnliche Bemerkung wie Hegel, denn nachdem er Weiss und Schwarz als die Grundfarben aufgezeigt hat, bemerkt er über die Verbindung der Farben unter einander, dass Niemand sie auf eine nothwendige, ja auch nur wahrscheinliche Weise würde bestimmen können, und fügt hinzu, dass selbst, wenn man es vermöchte, es nicht vernünftig sein würde, alle Farben aufzuzählen, indem er meinte, dass jene Mischungen und Aufzählungen nicht zur Aufgabe der Wissenschaft zu rechnen, sondern der Malerei und Experimentalphysik zu überlassen seien. Man muss diesen Unterschied der Idee und der Erfahrung nicht als eine Schranke der Idee, sondern im Gegentheil als einen Beweis ihrer Macht ansehen, denn sie zeigt, dass die Idee innerhalb der Grenzen einer ihrer Bestimmungen alle ihr möglichen Formen der Manifestation erschöpft. Daher ist in jeder Frage die Idee und ihre Bestimmung der wesentliche und entscheidende Punkt. Der Rest ist secundär, d. h. der Idee untergeordnet, wie sie sich in diesem oder jenem Stoff nach der Verschiedenheit von Raum und Zeit hervorbringt. Was ist z. B. das Leben, was ist die Doppelbrechung? Warum giebt es Leben, warum giebt es Doppelbrechung in der Natur? Zwei Fragen, die im Grunde identisch sind, denn die Nothwendigkeit des Lebens und der Doppelbrechung beruht zuletzt auf ihrer Idee. Wenn übrigens zwei Strahlen auf dieselbe Ebene fallen oder nicht fallen, wenn in irgend einem Krystall der Index der Brechung des einen Strahls kleiner ist als der des andern, wenn in einem andern Krystall das Umgekehrte stattfindet u. s. w., so gehören solche und ähnliche Fragen im Allgemeinen der Experimentalphysik an. So ist es auch mit der Farbe.

2) Die wahre Antwort auf die Frage: warum es Farbe giebt? beruht also wissenschaftlich darin, zu sagen, weil

die Idee der Farbe existirt, und diese Idee zu bestimmen. Für die Farbe sind die Durchsichtigkeit, die Brechung und Doppelbrechung die Voraussetzung, gleichsam die Stufen, durch welche die Gestalt vom Licht bis zu derjenigen Einheit des Lichts und der Dunkelheit fortgeht, welche eben die Farbe ausmacht. Der krystallinische Körper ist durchsichtig als Einheit seiner homogenen Masse und des Lichts, der Wägbarkeit und Unwägbarkeit. Jeder Punkt des durchsichtigen Körpers ist Centrum und zwar ganz und gar leuchtendes Centrum, in welchem Sinn Hegel poetisch den Diamanten den Erstgeborenen der Schwere und des Lichts genannt hat. Indessen leuchtet der durchsichtige Körper oder vielmehr die Durchsichtigkeit nicht mit eigenem Licht und darf es auch nicht, weil sie sonst nicht dazu angethan wäre, das Licht durch sich hindurch zu lassen. - Das Licht befindet sich in ihr nur als eine Möglichkeit und zwar als eine reelle, wie der Schlaf im wachenden organischen Wesen oder wie das Sehen im geschlossenen Auge. Weil es aber nur als Möglichkeit darin vorhanden ist, so muss die Durchsichtigkeit sich verdunkeln; die abstracte Idealität des durchsichtigen Körpers muss sich differenziren, und die entgegengesetzte Möglichkeit, die Dunkelheit, muss sich auch realisiren. Die Durchsichtigkeit und die Dunkelheit sind daher die beiden ersten Bestimmungen oder Möglichkeiten, die sich in der Gestalt verwirklichen. Die Gestalt verdunkelt sich, d. h. sie geht von ihrer abstracten Identität, der Durchsichtigkeit, zum Nichtsein oder zur Differenzirung der Durchsichtigkeit, und die verschiedenen Momente dieser Verdunkelung, die Brechung, Doppelbrechung und Farbe, sind die Verwirklichung dieser beiden Möglichkeiten, der *Medius terminus*, worin Licht und Finsterniss, Tag und Nacht sich verbinden, um so die Sphäre der Sichtbarkeit der Gestalt hervorzubringen.

Das Urphänomen der Farbe. p. 719.

Das Urphänomen besteht darin: entweder sieht man das Medium oder man sieht einen dunkeln Hintergrund durch ein aufgehelltes Medium. Im ersteren Fall erscheint das Licht durch die geringere Verdunkelung des Mittels gelb: vermehrt sich die Trübung, so geht das Gelb in's Rothe über, bis das Rothe selber auftritt. So erscheint die Sonne auf dem höchsten Punkt ihres Laufs fast weiss, obwohl sie schon eine Tendenz zum Gelben hat; aber in dem Masse, als sie sich senkt, erscheint sie, da ihre Strahlen die immer dichtere Atmosphäre durchdringen müssen, immer gelber, bis sie endlich im Untergange roth wird. Blickt man anderseits durch ein aufgehelltes trübendes Medium auf einen leeren und schwarzen Raum, so wird sich dieser bei einer gewissen Dichtigkeit des Mittels blau darstellen; vermindert sich dieselbe, so wird man ein tieferes Blau erhalten, das in das Violette übergeht.

Ausser den Experimenten, durch welche Goethe seine Theorie zu stützen sich bemühte, und welche sich vorzüglich im zweiten Theil seiner Farbenlehre finden, der von den physischen Farben, im Unterschied von den physiologischen und chemischen, handelt, richtete er seine Aufmerksamkeit vorzüglich auf die prismatischen Phänomene, um zu zeigen, dass sie aus einer Durchdringung des Hellen und des Dunkeln, d. h. durch eine Versetzung der Helligkeit in den Schatten und durch die Bedeckung des Hellen durch den Schatten, entstehen.

Unter den Vorwürfen, welche man gegen die Goethesche Theorie gerichtet hat, ist einer auch von dem Gegensatz des Hellen und Dunkeln oder, einfacher, des Weissen und Schwarzen, hergenommen, weil sie zwar Elemente der Farbe sind, die Farbe aber doch etwas Anderes als eine Verbindung von Weiss und Schwarz ist, denn diese geben in ihrer Vereinigung nur das Grau. Es giebt aber eine sehr merkwürdige Thatsache, welche diesen Einwurf wieder entwerthet, nämlich dass nicht nur Weiss und Schwarz, sondern auch die drei Grundfarben, Gelb, Roth und Blau, sowie die Mischungen dieser drei Farben, Orange, Grün und Violett, in ihrer Vermischung zusammen dasselbe Resultat, das Graue, geben, während man, wenn man zwei dieser Farben, z. B. Gelb und Roth, mischt, eine reine und bestimmte Farbe, das Orange, erhält. Dies zeigt, abgesehen von andern Combinationen, die ebenfalls Grau erzeugen, dass das Grau nicht weniger das Product von Weiss und Schwarz als von andern Farben ist. So wenig man folglich berechtigt ist, zu behaupten, dass die Farben, die in einer gewissen Verbindung das Grau hervorbringen, schlechterdings und keinenfalls eine bestimmte Farbe erzeugen können, eben so wenig ist man berechtigt, zu sagen, dass Weiss und Schwarz durch ihre Verbindung in keinem Fall Farbe hervorbringen können. Wie es also Farbenmischungen giebt, welche das Grau, andere, welche Schmutzfarben, und endlich noch andere, welche reine Farben hervorbringen, so kann es auch Verbindungen von Weiss und Schwarz geben, welche Grau, und andere, welche Farben erzeugen. Das ist der Sinn Hegel's, wenn er eine erste, unbestimmte, quantitative Verbindung des Hellen und Dunkeln von einer zweiten, bestimmten und qualitativen unterscheidet. Und in der That bildet das Grau eine unbestimmte Mischung, eine Zu- oder Abnahme von Schatten und Licht, welche die Specification der Farbe noch nicht erreichen kann. Es ist keine absolute Abwesenheit der Farbe, wohl aber ein nur unreifer Entwurf derselben. Man könnte sagen, es verhalte sich zur Farbe wie das Geräusch zum Ton, das Zoophyt zum Thier. Was ihm fehlt, ist der *Medius terminus*, hier das trübende Mittel, welches die Farbe specificirt und fixirt, denn der *Medius terminus* ist zugleich die Mitte und das bestimmende Element eines Wesens, und er ist nur *Medius terminus*, weil er das bestimmende

Element, die wesentliche Form, die Einheit dieses Wesens ist. In einem Wesen ist Alles nothwendig, aber der ***Medius terminus*** das Nothwendigste, weil ohne ihn das Wesen sich auflöst und seine Theile in einen Zustand der Bestimmungslosigkeit und Indifferenz versinken, weil sie dann, nach Hegel's Ausdruck, keinen Sinn mehr haben. In einer Armee ist der General der ***Medius terminus***: ohne ihn kann es wohl eine Anhäufung von Menschen, aber keine Armee geben. In der numerischen Figur 3:4 ist die Beziehung selber der ***Medius terminus***; ausser diesem Verhältniss sind 3 und 4 gleichgültige Grössen. Das Wasser ist weder Hydrogen noch Oxygen, sondern es ist das Verhältniss dieser beiden, welches als ihre Einheit das Hydrogen und Oxygen bestimmt und, als Element, nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. Denn diese beiden im Wasser vereinten Gase haben darin Eigenschaften und müssen sie haben, welche sie nicht haben können, wenn sie getrennt sind. So ist es auch mit der Helle und Dunkelheit.

Sie sind die wesentlichen Elemente der Farbe, und die Farbe kann nicht ohne sie sein, aber sie sind nicht die Farbe. Damit sie Farbe werden, bedarf es der Thätigkeit eines ***terminus medius***, der sich ihrer bemächtigt und sie umgestaltet, wie die Harmonie sich der unbestimmten Töne bemächtigt und sie zu harmonischen macht. Dies bewirkt in der Goethe'schen Theorie das trübe und trübende Medium. Was soll man darunter verstehen? Es ist klar, dass das Prisma, die Atmosphäre, das Glas u. s. w. nur besondere Fälle eines allgemeinen trüben Mediums, d. h. des Begriffs dieses Mediums selber sind, und dass man vor Allem diesen Begriff bestimmen muss. Dieser Begriff kann aber nur der der Farbe selber als des Princips sein, das, als eines der Momente der Natur, das Helle und Dunkle in sich aufhebt und zu einer dritten Bestimmtheit, zur Farbe, macht. Das Prisma und die Atmosphäre z. B., verschiedene Körper, sind identisch als colorirende Körper nur durch die Gegenwart dieses Princips, dem gegenüber sie nur Mittel, es ist wahr, nothwendige, aber beschränkte, äusserliche und untergeordnete Mittel sind. Dies Princip der bestimmenden Ursache der Farbe muss man anerkennen, wie immer man sich die Farbe vorstelle, ob nach Goethe oder nach den Newtonianern. Denn sagt man mit den Newtonianern, dass die Farbe eine Bestimmtheit des Lichts ist, so muss man auch zugeben, dass in der Farbe zunächst reines Licht (weisses Licht, wie sie es nennen) ist, ferner das Gegentheil des reinen Lichts (schwarzes Licht, wie sie es nennen müssten) und endlich das Verhältniss beider Lichter, welches eben die Farbe ist. Dies Verhältniss, diese Einheit des Hellen und Dunkeln ist die Durchsichtigkeit, aber die getrübte Durchsichtigkeit, oder, wie Hegel vom Prisma sagt, die dunkle Transparenz, die man auch Halbdurchsichtigkeit nennen könnte. Und in der That muss dieser *Terminus medius*, wie jeder, so beschaffen sein, dass er die beiden Extreme ist, indem er sich zugleich von ihnen unterscheidet, so dass er ihre Einheit ausmachen und sie doch durch ihre gänzliche Verwandlung kann fortbestehen lassen. Diese Function erfüllt die Halbdurchsichtigkeit durch ihr Verhältniss zum Hellen und Dunkeln. Der halbdurchsichtige Körper ist weder das Licht noch die Finsterniss, aber ihre Möglichkeit und demnach die Einheit beider. Er ist wie das Holz, welches weder Feuer noch Luft, aber die mögliche Einheit beider ist; oder wie das Auge, welches weder das Licht noch der erleuchtete Gegenstand ist und eben deshalb sie vereinigen kann. Und in der That ist der halbdurchsichtige Körper einerseits durchsichtig und homogen, als solcher für das Licht gemacht, das er voraussetzt und als Möglichkeit enthält, in welchem Betracht er auch der Leichtigkeit und Imponderabilität zufällt. Aber anderseits ist er dunkel, als solcher für die Trübung gemacht; er enthält die Dunkelheit als Möglichkeit und ist insofern dicht und wägbar. Wie das Holz als die mögliche Einheit von Feuer und Luft unter gewissen Bedingungen zu ihrer reellen Einheit, zur Flamme, wird: oder wie das Auge im Act des Sehens die reelle Einheit des Lichts und des erleuchteten Gegenstandes wird; so wird auch der halbdurchsichtige Körper unter gewissen Bedingungen die reelle und actuelle Einheit des Hellen und Dunkeln, d. h. er wird Farbe oder erzeugt die Farbe.

P. 126: Im Prisma erleidet das Sonnenlicht zwei Umwandlungen, denn es geht gefärbt und vergrössert daraus hervor. In jedem Punkt des Prisma's entstehen zwei Bilder; das eine durch die Brechung fixirte: das gewöhnliche Bild; das andere versetzte und vorgeschobene, das ausserordentliche Bild, welches der Schein des ersteren ist. Jeder Punkt des Prisma's stellt das Bild zugleich in den einen und den andern Ort; es ist nicht allein durchsichtig und undurchsichtig, sondern es ist dies in den verschiedenen Punkten auf verschiedene Weise, wodurch sich eine eigenthümliche innere Brechbarkeit des Prisma's erzeugt, welche der des Isländischen Kalkspaths insofern ähnlich ist, als sie ein Bild in zwei Bilder bricht und es so versetzt, entstaltet, vergrössert. Diese innere Brechbarkeit des Prisma's, die man Doppelbrechung nennen könnte, bezieht sich zugleich auf die Gestalt und die Dichtigkeit desselben und erklärt das Sonnenspectrum mit seinen Farben und seinen unendlichen Nüancen. Hegel sagt, dass das eine dieser Bilder, das ausserordentliche, im Verhältniss zum andern die Rolle des trübenden Mittels spiele. Eigentlich zu reden, ist das Prisma das trübende Mittel. Da aber das ausserordentliche Bild der Schein, so zu sagen, der Schatten des gewöhnlichen ist, so stellt es die Nichttransparenz, die Verdunkelung des Prisma's und des Bildes dar.

Kritik der heutigen Theorie des Lichts und der Farbe. p. 163 sqq.

Mit Beiseitesetzung secundärer Fragen wollen wir, soweit dies in den Grenzen eines Commentars möglich ist, uns auf die hervorstechendsten Punkte der Frage beschränken, nämlich:

1) Das reine oder farblose Licht;

2) Das Licht in seinem Verhältniss zur Farbe oder farbigte Licht.

Die Physik sagt: das Licht ist ein schwingender Aether, und die quantitative Differenz der Schwingungen bringt zugleich den Schatten und die Farbe oder, besser gesagt, die verschiedenen Farben hervor.

Dies ist in Ansehung des fundamentalen Princips die ganze Theorie der Farbe und des Lichts, wie sie von der heutigen Physik zugelassen wird.

Zunächst kann man mit Leichtigkeit sehen, dass diese Theorie, wenn man sie vom streng wissenschaftlichen Standpunkt betrachtet, eine rein mathematische ist, dass das mathematische Element seine ganze Stärke ausmacht und dass ihr, wenn man dasselbe wegnimmt, nichts bleibt, oder, wenn man will, dass ihr das Wort Aether verbleibt.

Und warum ist das Licht ein Aether? Und was ist dieser Aether? Woher kommt er? Welches Verhältniss hat er zu andern Aethern? Denn es giebt verschiedene Aether, und der Aether ist der Sündenbock der Physiker. Im Grunde gilt der Satz: das Licht ist eine schwingende Materie, eben so viel als der andere: das Licht ist ein schwingender Aether. Man kann sich die reine, abstracte und unbestimmte Materie als Aether, als universellen Aether vorstellen, so dass, wenn man der Materie Schwingung, eine gewisse Schwingung beilegt, man eben so gut das Licht haben wird, als bei der in Rede stehenden Theorie. Oder wenn man in Folge einiger Raisonnements mit Thales sagt: die Materie ist das Wasser; oder mit Heraklit: sie ist das Feuer, so könnte auch hier die Lehre, dass das Licht Wasser oder das Feuer ist, welches schwingt, eben so gut als die Doctrin vom leuchtenden Aether zugelassen werden. Aus demselben Grunde haben jedoch diese Sätze und Lehren so lange keinen Werth, als man nicht die Natur der Ausdrücke, die darin figuriren, also der Materie, des Feuers, des Aethers u. s. w. bestimmt, und zwar systematisch, d. h. an sich und in ihren Beziehungen, bestimmt hat. Uebrigens stellen die Physiker selber den Aether nur als eine Hypothese dar, was ihrer Manier, die Naturwissenschaft überhaupt zu behandeln, gemäss ist, denn die Physik ist aus Hypothesen zusammengesetzt, an denen sie sich vollkommen zu genügen scheint. Was ist die Schwere, die Wärme und die Elektricität u. s. w.? Wir wissen es nicht, sagen die Physiker. Es sind Hypothesen (sie sollten sagen: Wörter), die wir aufstellen, weil wir genöthigt sind, die Eigenschaften an ein Subject und die Erscheinungen an eine Ursache anzuknüpfen.

Es ist also wahr, dass die Physiker sich sehr wenig um den Aether kümmern. Wenn sie sagen, dass das Licht ein Aether ist, so geschieht das nur, um etwas zu sagen und weil sie genöthigt sind, etwas zu sagen, denn das Wichtige und Wesentliche für sie ist nicht der Aether, sondern die Vibration desselben. Nehmen wir nun behufs der Untersuchung an, dass das Licht ein Aether sei, so werden wir sehen, dass die Schwingung das wesentliche Element und die wesentliche Form des Aethers ist, so dass, wenn man sie aufhöbe, wohl ein unbestimmter Aether zurückbleiben, aber kein Licht existiren würde. Allein es ist nicht die Schwingung überhaupt, sondern eine specifische, welche das Licht bewirkt und es von jeder andern Schwingung, z. B. der des Tons, unterscheidet. In der That lehren die Physiker, dass die Luftschwingungen sich auf eigenthümliche Weise vollziehen, nämlich transversal bei der Fortpflanzung der Lichtwellen, während beim Ton die Schwingungen perpendiculär auf der Oberfläche der Tonwellen existiren sollen. Dies ist nach den Physikern der specifische und qualitative Unterschied des Lichts vom Ton.

Aber worauf stützen sie sich, diesen Unterschied aufzustellen? Das sagen sie nicht, und das können sie nicht sagen, denn es ist schlechterdings kein Grund vorhanden, weshalb der eine anders als der andere schwingen soll. Der einzige Grund, den man vom Standpunkt der Aetherdoctrin aus angeben könnte, wäre die Nöthigung, diesen Unterschied vorauszusetzen, weil sonst zwischen Ton und Licht nur ein quantitativer Unterschied, ein Mehr oder Weniger von Geschwindigkeit, existiren würde, was nicht ausreichte, von dem Unterschied ihrer Natur Rechenschaft zu geben. Man muss ausserdem bemerken, dass der Ton und das Licht nicht allein schwingen, denn man sieht nicht ein, warum, wenn die qualitative Form der Schwingung den wesentlichen Unterschied von Ton und Licht ausmachen sollen, die Wärme nicht auch, wie sie, schwingen sollte. Im Gegentheil müsste man nach dieser Art, die Natur aufzufassen, sagen, dass auch die Wärme ein schwingender Aether ist. Aber wie schwingt sie? Schwingt sie rechts, schwingt sie links, schwingt sie von Oben nach Unten, von Unten nach Oben u. s. w.? Das müsste man uns auch sagen, aber das sagt man uns nicht. Wir glauben daher versichern zu können, dass diese Schwingungen und ihre verschiedenen Formen so, wie sie jetzt von den Physikern vorgestellt werden, grundlos sind.

Ausserdem ist das Licht für die moderne Physik nicht nur das Licht, sondern auch die Farbe, und es ist das Licht nicht durch neue Eigenschaften und Bestimmungen, die aus den verschiedenen Sphären der Natur zu ihm hinzutreten und neue Verhältnisse mit ihm begründen, sondern an und für sich, unabhängig von diesen Sphären und Verhältnissen, so dass es in Bezug auf die Farbe Alles ist und die Körper, in welchen es erscheint und mit welchen es in Verhältniss tritt, absolut nichts sind, gar keine oder höchstens eine passive Rolle spielen, und dass folglich das Licht als Farbe sein würde, was es ist, auch wenn diese

Körper und Verhältnisse nicht existirten. Wie bringt nun das Licht die Farbe hervor? Das Licht an sich selbst, das Licht in seiner Einheit, das reine Licht ist farblos; es ist weiss und wird Farbe nur, wenn es aus dieser Einheit herausgeht. Wie aber geht es aus derselben heraus? Nach den Physikern in Folge einer quantitativen Ungleichheit, die in ihm entsteht und bewirkt, dass ein Strahl oder eine Molecüle oder ein Theil des Aethers eine gewisse Anzahl Schwingungen, ein anderer Theil eine andere Anzahl macht. Das bringt die Farbe und ihre Unterschiede hervor. Das Licht enthält also zwei Momente oder besteht in zwei verschiedenen Weisen, als farbloses Licht und als farbigtes Licht, und der Uebergang von der einen dieser Existenzweisen zur andern macht sich so zu sagen im Innern des Lichts selbst, ohne den Hinzutritt eines äusserlichen oder eines andern Elementes, als das Licht selber.

Diese Auffassung des Lichts und der Farbe erweckt so viel Schwierigkeiten, um nicht zu sagen Unmöglichkeiten, dass man sich wundern muss, sie so allgemein zugestanden, so hartnäckig vertheidigt zu sehen. Zunächst wollen wir bemerken, dass das Licht als reines Licht nicht nur nicht die Farbe, sondern dass es auch nicht das weisse Licht ist, aus mehreren Gründen, unter Anderem aber auch aus dem einfachen Grunde, dass das Weisse, wie das Schwarze, wie das Gelbe, überhaupt wie irgend eine Farbe, etwas Anderes als das Licht ist. Aber selbst zugegeben, dass dies Eigenschaften des Lichts seien, so bleiben immer, einerseits das Licht, andrerseits diese Existenzweisen. Wenn man folglich sagt: das weisse oder das grüne Licht, so sagt man Verschiedenes aus, gerade wie wenn man sagt: der sterbliche Mensch. Dies zeigt schon, dass das Weisse und die Farbe Bestimmungen sind, die zum Licht hinzutreten und andere, als es selbst, sind. Sagt man, dass das Licht und das Weisse Eines oder wenigstens, dass sie so eng verbunden sind, wie der Winkel und der Triangel, so muss man in diesem Fall das nämliche Verhältniss zwischen dem Licht und dem Schwarzen zugeben. Denn wenn man in die Sphäre des reinen Lichts das Weisse setzt, so muss man auch sein Gegentheil, das Schwarze, darin setzen, und um so mehr, weil man hier das Licht nur deshalb weiss haben will, die Farbe daraus hervorgehen zu lassen. Da also das Schwarze eben so wohl als das Weisse in die Bildung der Farbe eintritt, so muss man, wenn das Licht die einzige Ursache der Farbe ist, behaupten, dass es eben so wohl schwarz als weiss ist. Ist das Weisse die Einheit oder die Synthese der verschiedenen Farben, so könnte das Schwarze seinen Platz darin ansprechen oder eine Synthese für sich bilden, und das schwarze Licht wäre dann ebensowohl eine Zusammensetzung der Farben als das weisse. Setzen wir aber zur Vereinfachung der Untersuchung voraus, dass das Licht weiss sei und dass die Farben aus dem weissen Licht entspringen. Wie vereinigen sie sich, und wie sind sie vor ihrem Hervorgang in dem weissen Licht enthalten? Man sagt: durch Zersetzung des weissen Lichts erhält man die Farben und durch Zusammensetzung der Farben wieder das weisse Licht; woraus man schliesst, dass die Farben in dem weissen Licht enthalten sind und dass man, sie zu haben, dasselbe nur zu zerlegen brauchte. Wohl verstanden, trägt man bei dieser Zersetzung und Wiederzusammensetzung den Instrumenten, den Bedingungen, den Mitteln des Prisma's, der Atmosphäre u. s. w., welche dabei interveniren, keine Rechnung. Dies Alles ist so gut, als ob es nicht da wäre, obwohl, wenn man es unterdrückte, jene vorgebliche Zerlegung nicht stattfinden und das Licht im Zustande des weissen Lichts verbleiben würde. Doch hierauf werden wir sogleich weiter kommen. Die Farben sind also im weissen Licht. Aber wie sind sie darin? Sie sind darin nicht als Farben, und dies nicht nur, weil man sie nicht sieht, sondern aus dem einfachen

Grunde, weil das weisse Licht nicht die Farbe ist. Folglich ist die Farbe im weissen Licht, wie der Regen in der Atmosphäre, wie das Kind im Schooss der Mutter, d. h. das weisse Licht ist nur die Möglichkeit oder, richtiger, ein Moment der Farbe, welches Moment, um Farbe zu werden, anderer Momente bedarf, so gut als die Mutter nicht ohne Zuthun des Mannes zeugen oder die Atmosphäre den Regen ohne diejenigen Elemente hervorbringen kann, die für ihn erforderlich sind, wenn er sich realisiren soll. Ist also das Licht und die Farbe einerseits innigst vereint, sofern keine Farbe ohne Licht möglich ist, so sind sie anderseits zwei verschiedene Sphären der Natur, und die Farbe durch das einfache Licht erklären, wäre gerade so, als wenn Jemand den Pflanzensaft durch das Wasser, die menschliche Stimme durch den Ton erklären wollte. Gleichwie nun Wasser und Ton zum vegetabilischen Saft und zur menschlichen Stimme nur durch den Hinzutritt anderer Elemente, anderer Bedingungen, in andern Sphären der Natur werden, so wird auch das Licht Farbe nur in einer bestimmten Sphäre, wo sich alle für die Farbe eigenthümlichen Bedingungen und Elemente vereinigt finden und zu ihrer Erzeugung mitwirken.

Die Speculation begegnet sich hier mit der Erfahrung. Was zeigt in der That die neue Entdeckung von Kirchhoff und Bunsen? Sie zeigt nicht nur, dass Helligkeit und Dunkelheit, Weiss und Schwarz, unzertrennlich verbunden sind und sich in allen Punkten des Spectrums durchdringen, sondern dass das Spectrum sich je nach den Substanzen verändert. Sie zeigt, dass die Körper als wesentliche Elemente in die Bildung des Lichts eintreten. Man braucht aber für die Bewährung dieser Thatsache diese Entdeckung nicht einmal heranzuziehen, denn sie findet sich durch die Theorien und Experimente der Newtonianer selber bestätigt. Diese ganze angeblich Newton'sche Theorie von den dünnen Platten und farbigten Ringen, die heutzutage zur Theorie der Interferenz und der Polarisation geworden ist, erscheint als eine directe und perpetuirliche Demonstration dieses Factums; denn diese Theorie oder, genauer, die Erfahrungen und Beobachtungen, auf welche Newton seine Theorie gegründet hat, stossen für die Hervorbringung der Farbe mit dem Finger auf die Thätigkeit der Körper, ihrer Substanz und Form. Auch haben Newton und seine Schüler die Gefahr, die ihrer Lehre von dieser Seite drohte, sehr wohl gefühlt und den Schlag abzuwehren gesucht, bald, indem sie sagten, dass die Farben, die in dünnen Schichten entstehen, ganz richtig den Eigenschaften zukämen, welche das Licht im Durchgang durch diese Körper erlangt, dass aber diese Eigenschaften nur accidentell und transitorisch seien, bald, indem sie die Einwirkung der Mittel auf das Licht mit Keckheit leugneten. So sagt uns z. B. Biot (*Phys. experim., Vol. IV, chap. V*) bei Gelegenheit der wärmenden Eigenschaften der leuchtenden Strahlen: »dass alle Erscheinungen, welche in der Theorie Newton's von den farbigten Ringen beschrieben sind, die Resultate bestätigen, welche man neuerdings über die Natur der leuchtenden Strahlen erhalten hat, nämlich, dass die wärmenden Eigenschaften dieser Strahlen in keiner Weise von irgend einer Veränderung oder Modification abhängen, welche ihnen beim Durchgang durch die Mittel zuertheilt sein könnten, sondern dass sie diesen Strahlen inhäriren, dass sie mit ihnen coexistiren, dass diese sie schon bei der Emanation aus den leuchtenden Körpern besitzen und dass sie dieselben ohne irgend welche Abänderung in allen Mitteln behalten, welche sie durchlaufen.«

Das versichert Biot, allein die Erfahrungen von Seebeck und Melloni haben diese Worte widerlegt, indem sie zeigten, dass die Wärmeeigenschaften der leuchtenden Strahlen mit den Substanzen wechseln. Was Bunsen und Kirchhoff für die Farbe, das haben Seebeck und

Melloni für die Wärme gethan, jene, indem sie zuerst nachwiesen, dass die verschiedenen Substanzen ein chemisches Spectrum, diese, dass sie ein verschiedenes Wärmespectrum besitzen. In der That kann es keine irrationellere Doctrin als die von der absoluten Passivität, man könnte sagen, vom Nichtsein der Körper bei der Bildung der Farbe geben, eine Doctrin, die man hartnäckig aufrecht zu halten sucht, obwohl es keine Farbe ausserhalb der Körper geben kann, obwohl sie nur da und nur in dem Augenblick erscheint, wo Licht und Körper sich berühren, obwohl die Farbenerscheinungen sich mit den Körpern verändern, und obwohl man zugiebt, dass das Licht im Durchgang durch die Körper neue Eigenschaften erwirbt. Aber man wirft sich lieber in's Absurde, in die Anfälle leichter Reflexion, in die transitorischen nur in Zwischenräumen erscheinenden Eigenschaften, in die Bewegungen von rechts nach links und von links nach rechts, mit Einem Wort, in das, was Hegel den metaphysischen Galimathias nennt, als diese Lehre zu verlassen. Und selbst wenn man sich an diese künstlichen und willkürlichen Erklärungen hält, müsste man sich sagen, dass das Licht diese intermittirenden Anfälle, diese launischen Eigenschaften u. s. w., woraus gewisse Farbenerscheinungen entspringen, den Körpern verdankt, mit denen es in Verhältniss tritt, oder wenigstens, dass diese Körper für ihren Theil in die Bildung dieser Phänomene eingehen. Man müsste aus diesem einfachen Raisonnement schliessen, dass das Licht ohne diese Körper Licht, aber nicht Farbe sein würde.

Diese Erwägungen richten sich nicht nur an die alten, sondern auch an die neuern Newtonianer, an die Anhänger der Wellentheorie, denn in diesem Punkt unterscheidet sich diese Theorie nicht von der der alten Newtonianer, weil sie gleicherweise lehrt, dass das Licht die Farbe und diese nichts als das zerlegte Licht ist. Was die Auffassung des

Aethers als Princip des Lichts und der Farbe betrifft, so haben wir schon gezeigt, dass sie nicht mehr Werth hat als die der Emission und in manchem Betracht sogar einen geringern als diese. Was die neue Lehre unterscheidet, ist nur die Art und Weise, wie sie die Production der Farben durch die Schwingungen des Aethers erklärt. Die Schwingung constituirt nicht nur das Licht, sondern ist auch das Princip seiner Bewegung, denn es pflanzt sich nur schwingend in geradem Verhältniss der Anzahl seiner Schwingungen zu einer gewissen Zeiteinheit fort. Das ist die Schnelligkeit des Lichts. Aber, fügt man hinzu, indem man der Newton'schen Theorie die Hand reicht, das Licht ist nicht blos Licht, sondern eine zusammengesetzte Substanz, die unter gewissen Bedingungen sich decomponirt und so die Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist, d. h. die Farben, erscheinen lässt. Die vom Licht erzeugten Farben schwingen wie es selber. Die Kinder sind im Allgemeinen wie ihre Eltern, da sie jedoch verschieden sind, können sie nicht alle auf dieselbe Weise schwingen. Eine Farbe, z. B. das Violett, macht in Einer Secunde 728 Billionen Schwingungen, während das Roth darin nur 496 Billionen ausführt; d. h. obwohl Kinder desselben Vaters, sind sie doch nicht alle gleich geschickt zum Laufen. Das unterscheidet die Farben von einander, denn das Violett ist, was es ist, nur dadurch, dass es eine gewisse Anzahl von Schwingungen in der Secunde macht, das Roth ist roth nur dadurch, dass es in derselben Zeit eine andere Anzahl von Schwingungen macht.

Diese Theorie erklärt im Grunde weder den Uebergang des Lichts zur Farbe, noch die Farbe, sondern begnügt sich, einfach zu sagen: es giebt Licht, es giebt Farbe. Sie nimmt das Licht und die Farbe, wie sie durch die Erfahrung gegeben werden, gründet sich auf Messungen der Farbensäume, der Aetherschwingungen, wendet eine mathematische Formel an, und glaubt damit den Bedingungen des Problems genügt zu haben. Warum und wie aber wird das Licht Farbe? Das zeigt uns diese Theorie nicht. Das Licht ist Licht, und wenn die Schwingung und die Anzahl der Schwingungen dasselbe ausmachen, so sieht man nicht ein, wie und warum es aufhört, Licht zu sein und Farbe zu werden. Es giebt in dieser Theorie allerdings eine Verdunkelung, die sich im Lichte selber vollzieht: die Interferenz. Aber zunächst ist das Dunkle noch keine Farbe, und die Interferenz bringt nur Dunkel hervor. Und wenn man gewisse Farbenerscheinungen durch die Interferenz polarisirter Strahlen zu erklären vorgiebt, so setzt man die Farbe bereits als existirend voraus, aber, was etwas ganz Anderes, man leitet die Farbe nicht ab. Auch fragt sich, bis zu welchem Punkt die Interferenztheorie überhaupt zulässig ist und ob sie in der That, wie sie behauptet, die Dunkelheit erklärt. Das Phänomen ist dieses: zwei Strahlen oder, wie man zu sagen beliebt, zwei Wellensysteme des natürlichen Lichts bringen, indem sie sich unter einem sehr kleinen Winkel begegnen, die Dunkelheit hervor. Dies erklärt man so. Indem man vom Aether und seinen Schwingungen ausgeht, setzt man voraus, dass diese Schwingungen in einer Bewegung bestehen, die aus zwei Momenten, aus Gehen und Kommen, zusammengesetzt ist. Fortgang und Rückgang bilden zusammen eine ganze Welle; der Raum, welchen sie durchlaufen, bildet eine Wellenlänge. Fortgang oder Rückgang allein werden also eine Halbwelle oder eine halbe Wellenlänge bilden. Nun nehme man zwei Wellensysteme von gleicher Länge und gleicher Intensität an, die sich in derselben Richtung fortpflanzen. Ist das eine der Systeme dem andern in dem Fortgang oder Rückgang um eine gleiche Zahl der Halblänge der Welle voraus oder dagegen zurück, so werden beide Systeme dem Aether eine gleichmässige Bewegung zutheilen, und die Intensität wird sich verdoppeln; während, wenn ein System gegen das andere um eine ungleiche Zahl von Halbwellen zurück ist, die dem Aether mitgetheilten Bewegungen sich neutralisiren und Dunkelheit hervorbingen werden. Dies Alles kommt also im Grunde darauf zurück, dass, wenn die angeblichen Bewegungen der angeblichen Systeme sich in derselben Weise, sei es beim Gehen oder Kommen, begegnen, eine Fusion beider Systeme und Vermehrung der Lichtintensität eintritt; während sie im anderen Fall sich zwar auch, aber auf entgegengesetzte Weise, begegnen, was unter ihnen einen Stoss und in Folge dessen Lichtentziehung und Verdunkelung veranlasst. Allein selbst wenn man sich die Dinge als nach dieser Theorie geschehend vorstellt, Bewegungen in einem Hin und Her, Wellensysteme, Systeme, die sich in gleicher, andere, die sich in ungleicher Zahl begegnen, so ist man nicht berechtigt, die Consequenz daraus zu ziehen, die man daraus zieht, nämlich, dass das Licht bei einer gleichen Anzahl sich vermehrt, bei einer ungleichen sich vermindert, denn es könnte auch das Gegentheil stattfinden. In der That, geht man von einem schwingenden Aether aus, dessen Molecüle mit einer unendlichen Geschwindigkeit, also Kraft, schwingen, so begreift man nicht, wie das Licht durch eine Collision dieser Molecüle verdunkelt werden kann. Vielmehr scheint der entgegengesetzte Schluss eintreten zu müssen, d. h. dass seine Intensität durch diese Collision vermehrt werden müsste. Man macht sich eine falsche und der Erfahrung widersprechende Vorstellung, wenn man glaubt, dass die entgegengesetzte Bewegung zweier Körper eine negative Wirkung, hier die Dunkelheit, hervorbringen müsste. Diese Vorstellung ist der rein mechanischen Sphäre entnommen, in welcher der Zusammenstoss zweier Massen eine Verminderung der Bewegung oder Ruhe erzeugt. Was aber wahr ist in einer Sphäre, ist es deshalb nicht in einer andern. In verschiedenen Sphären können durch denselben Vorgang verschiedene Wirkungen entstehen. In der Sphäre der Lichterscheinungen zeigt uns die Erfahrung, dass aus der Reibung der Funke hervorspringt und aus der Begegnung der entgegengesetzten Elektricitäten das elektrische Licht. Die Wärme, die Zeugung und andere Phänomene bieten andere Beispiele dar, und selbst in der mechanischen Sphäre sehen wir Bewegungen, wie die der himmlischen Körper, die aus der Vereinigung entgegengesetzter Kräfte entspringen. Giebt es also in den Bewegungen der Aethermolecüle ungleiche, so müsste eher das Licht als der Schatten daraus entstehen. Allein selbst wenn wir zugäben, dass der Schatten bei solchen Bewegungen von ungleicher Anzahl im Aether entstände, so würde damit sein erster Ursprung, sein Wesen, noch nicht erklärt sein. So wenig die Begegnungen in ungleicher Zahl vom Schatten, so wenig legen die in gleicher Zahl vom Lichte Rechenschaft. Der Aether in sich selbst ist weder leuchtend noch dunkel; er giebt nur die Bewegung. Was ihn dunkel macht, ist eine feste, unveränderliche, absolute Form, ein Gesetz, wie die Physiker sagen, welches bewirkt, dass die sich bewegenden Theile des Aethers, statt sich constant in gleicher Zahl zu begegnen, sich zuweilen in ungleicher begegnen. Dies Gesetz ist also, wie man sieht, ein rein quantitatives oder mathematisches, nach welchem zwischen Licht und Dunkel ein nur quantitativer Unterschied stattfände. Aber ein blosser Unterschied der Grösse kann den Schatten nicht erklären. Verhielte es sich so, dann müsste der Schatten nur als eine Verminderung, Abschwächung des Lichts angesehen werden. Die Verminderung aber setzt selber das Princip voraus, welches die Verminderung bewirkt, indem es die Verdunkelung im Licht herbeiführt. Dies erhellt noch mehr, wenn man die Frage so stellt: was lässt den Aether bald in gleicher, bald in ungleicher Anzahl schwingen? Die Antwort kann nur die sein, dass dies die Folge eines gewissen Gesetzes, eines gewissen Principes sei. Will man nun sagen, dass dies Gesetz das Gleiche und das Ungleiche sei, dass der Aether so schwinge, weil es gleiche und ungleiche Zahlen giebt? Eine solche Antwort wäre abgeschmackt. Schwingt also der Aether bald auf die eine, bald auf die andere Weise, so muss ein Princip existiren, welche dies quantitative Element der Schwingung wesentlich bestimmt und folglich höher als dasselbe steht. Diese Form, dies Princip, ist die Idee des Schattens wie die Idee des Lichts, die zugleich Inhalt und Form ist und das quantitative Element, aber als ein untergeordnetes, in sich enthält. Mit Licht und Schatten verhält es sich ebenso wie mit Bewegung und Ruhe, Wachen und Schlaf, Leben und Tod und anderen Gegensätzen, z. B. Ursache und Wirkung, Zufälligkeit und Nothwendigkeit u. s. w. Man kann in diesen Bestimmungen eine quantitative Differenz finden, und sagen, dass in der Bewegung ein *Plus*, in der Ruhe ein *Minus*, oder dass die Ruhe das *Zero* der Bewegung, der Schlaf das *Zero* des Wachens, wie auch, dass in der Nothwendigkeit ein *Plus*, in der Zufälligkeit ein *Minus* sei, allein man wird dadurch keineswegs den wahren inneren Grund der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, des Wachens und Schlafens u. s. f. erfasst haben.

Wir glauben daher versichern zu dürfen, dass die Aethertheorie weder das Licht noch den Schatten erklärt, selbst wenn ein Aether existirte und wenn in ihm solche gleiche und ungleiche Bewegungen existirten. Um so weniger kann sie die Farbe erklären, denn wenn auch die Farbe nicht der Schatten ist, so setzt sie doch den Schatten voraus. Da man übrigens die Farbe eben so wie das Licht und den Schatten erklärt, so treffen dieselben Einwürfe auch die Farbentheorie. Wir fügen indessen noch einige specielle Betrachtungen über die Farbe hinzu. Man hat das Licht, den Schatten und die Farbe. Das sind die drei Momente des Aethers. Eine gewisse Schwingung dieses Aethers bringt das Licht; eine andere quantitativ verschiedene bringt den Schatten; eine dritte, von beiden verschiedene, die Farbe hervor. Denn, wie wir gesehen haben, ist es die Wellenlänge, oder es sind, was dasselbe, die in einer gewissen Zeiteinheit, in einer Secunde, vollzogenen Schwingungen des Aethers, welche die Farbe und ihre Unterschiede hervorbringen. Man hat also drei Arten der Schwingung und, rechnet man die Unterschiede der Farben hinzu, sogar neun. Wir wollen hier nicht die Frage nach dem Warum dieser Aetherschwingungen wiederholen, obschon sie sich hier noch stärker als bei der Entstehung des Schattens aufdrängt, sondern wir wollen nur fragen, ob zwischen diesen drei Arten der Schwingung ein Verhältniss besteht? Dies findet unstreitig statt, denn ausser den einfachen Schwingungen muss eine Einheit derselben existiren. Man stelle sich die Sache so vor. Der Aether schwingt zuerst in gleicher Anzahl, und man hat das Licht: sodann in ungleicher, und man hat den Schatten: er muss also als Farbe anders schwingen, und da dieselbe Licht und Schatten zugleich enthält, so ist klar, dass sie weder in gleicher, noch in ungleicher, sondern sowohl in gleicher als in ungleicher Zahl schwingen muss. Mit anderen Worten heisst dies nach den eigenen Sätzen dieser Theorie, dass die Farbe die Einheit von Licht und Schatten bildet. Und so muss es auch sein, da die Farbe eine viel concretere und tiefere Sphäre der Natur, als das einfache Licht, enthält. Im Gegentheil aber sagt man uns, dass das weisse Licht die Farbe und alle Farben enthält, und zwar weil man nach der Erfahrung, wenn man diese verschiedenen Farben vereinigt, das weisse Licht erscheinen sehe. Allein diese Erfahrungen beweisen durchaus nicht, was man sie beweisen lassen will, nämlich, dass die Farben das weisse Licht sind. Denn vorweg sieht man sie nicht darin. Sodann fragt sich, wie sie darin sein können? Man sagt, damit Farbe sei, muss der Aether in einer specifischen Weise schwingen. Man sollte also, wie es scheint, schliessen, dass, weil die Farbe und noch mehr, weil die verschiedenen Farben im weissen Licht auf solche Weise nicht schwingen können, sie sich auch nicht in diesem Licht befinden können, und dass, was man Recomposition des weissen Lichts nennt, die Aufhebung der Farbe selber ist, eine Aufhebung, welche unstreitig daher kommt, dass die Farbe nicht im weissen Licht existiren kann. Man zieht aber den entgegengesetzten Schluss daraus, und das ganz einfach, weil man die Farbe in das Licht setzen muss, denn thäte man dies nicht, so wüsste man in dieser Theorie nicht, woher man sie bekommen sollte.

Die alten Newtonianer versichern uns, dass in der Geschwindigkeit der leuchtenden Molecüle von verschiedener Brechbarkeit kein merklicher Unterschied ist, weil sonst der Trabant des Jupiter beim Eintreten in den Schatten des Planeten oder beim Heraustreten aus demselben successiv die verschiedenen prismatischen Farben darbieten müsste, was nicht stattfindet. Aber warum soll der Trabant diese Farben darbieten? Weil man voraussetzt, dass sie sich im Licht befinden und dass sie überall, wo das Licht erscheint, erscheinen müssten. Es verhält sich mit Licht und Farbe wie mit Licht und Wärme. Denn man setzt Alles in das Licht, Wärme wie Farbe; das Licht soll warm und es soll auch farbigt sein. Wenn die Farben in diesen fernen Regionen des Raums nicht erscheinen, so müssen wir annehmen, dass sich in den hier existirenden Körpern nicht die Bedingungen vereinigen, welche die Erzeugung der Farbe fordert. Man stellt sich das Licht als aus Molecülen zusammengesetzt vor; man setzt Licht und Farbe in diese Molecüle: wenn man nun aber in der Scheibe des Trabanten keine Farben erscheinen sieht, so schliesst man daraus, dass diese Molecüle, obwohl von ungleicher Brechbarkeit, sich doch mit gleicher Geschwindigkeit bewegen. Und man muss wohl sie sich mit gleicher Geschwindigkeit bewegen lassen, vornehmlich, um sie alle mit Einem Mal auf das Prisma fallen zu lassen, wo sie in ihrer Zerstreuung zeigen sollen, was sie bis dahin verborgen haben, die Farbe.

So dachten die alten Newtonianer. Die neuen denken nicht ganz dasselbe, denn sie behaupten, dass die Ungleichheit der Brechbarkeit hauptsächlich von der Ungleichheit der Geschwindigkeit dieser Molecüle herkommt, weil die Molecüle *A*, welche die violette Farbe macht, Millionen mal schneller schwingt als die, welche die rothe macht. Dieser Unterschied existirt freilich nicht, so lange sie im weissen Lichte sind; er beginnt erst von dem Augenblick an, wo sie sich an gewisse Körper stossen. Aber wenn alle diese Molecüle im weissen Licht identisch sind, warum gehen sie dann, wenn sie auf das Prisma fallen, die eine nach rechts, die andere nach links, die eine schneller, die andere langsamer, und warum ist es die Molecüle oder der Strahl *A*, bis dahin mit dem Strahl *B* identisch, der sich mehr oder weniger geschwind als der Strahl *B* bewegt und so die Farbe erscheinen lässt, die er bis dahin verborgen hatte? Das sagt man uns nicht.

Indem wir diese Betrachtungen schliessen, rufen wir uns noch die Einwürfe zurück, welche die Wellentheorie in der Erklärung der Beugung, der chemischen Wirkung des Lichts und selbst der Brechung, hervorruft. Einwürfe, die schon 1826 das Programm eines Preises ausmachten, welchen die Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg aussetzte; Einwürfe, die, so viel wir wissen, noch nicht gehoben sind.

VI. Einige Bedenken gegen Hegel's Naturphilosophie und Véra's Exegese derselben.

Véra's ausserordentliches Verdienst um Hegel's Naturphilosophie besteht eben in der Treue, mit welcher er die Hegel'schen Gedanken als den wahren Begriff der Sache zu illustriren bemüht ist. Wie dankbar wir ihm aber auch dafür sein müssen, so darf dies doch nicht hindern, mit Freimüthigkeit einige Bedenken zu äussern, zu denen gerade die Systematik Hegel's, auf welche Véra mit Recht den grössten Nachdruck legt, Veranlassung giebt. In Deutschland hat man niemals eine eingehende Kritik der Hegel'schen Naturphilosophie gegeben. Man hat sie entweder ganz ignorirt; oder man hat sie, in Geschichten der Philosophie, ohne weitere Beurtheilung kurz excerpirt; oder man hat Einzelheiten aus ihr herausgerissen, sich darüber als über Curiositäten zu verwundern, noch mehr, um Hegel lächerlich zu machen. Die einzige zugleich mit einer Kritik verbundene Darstellung von Hegel's Naturphilosophie, die ich wenigstens kenne, hat Erdmann in seiner: »Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant«, Leipzig 1853, II. 771—785, gegeben.

Der erste Punkt, den ich mir zur Sprache zu bringen erlaube, ist die Frage, ob Hegel's astronomische Ansichten heut zu Tage noch aufrecht gehalten werden können?

Hegel ist für seine Auffassung der Erde als des Mittelpunkts des gesammten Universums unstreitig eben so sehr durch seinen Begriff des Geistes, als durch den der Natur bestimmt worden. Der Geist existirte für ihn nur in der menschlichen Gestalt, welche dem Planeten der Erde angehört. In ihr concentrirt sich die gesammte Natur, um damit über sich als Natur hinauszugehen. Der menschliche Geist allein bringt eine Geschichte hervor, welche zugleich die absolute Geschichte ist, weil auf anderen Weltkörpern keine Intelligenzen existiren. Eine Verdoppelung oder gar Vervielfachung der Geschichte wäre ein überflüssiger Luxus nicht nur, sondern ein Widerspruch mit der Einheit des Geistes. Ist aber die Erde der Schauplatz der Weltgeschichte, so muss sie auch der vollkommenste Weltkörper sein, derjenige Planet, der Alles, was sich in den übrigen Sterngebilden als etwas Besonderes vorfindet, in sich concreter Weise vereinigt. Ist dies der Fall, so muss auch unser Planetensystem überhaupt das vollendetste System unter den Himmelskörpern sein. Die übrigen Gestirne ausserhalb desselben können nur die Bedeutung eines mechanischen Substrats für dasselbe haben. Wir können die ungeheure Grösse des Sternenalls bewundern, allein wir dürfen von der Kenntniss der Gruppirung der Sternbilder nicht diejenige Befriedigung erwarten, welche nach Hegel einzig und allein unser Sonnensystem durch seine »reale Vernünftigkeit« zu geben vermag.

Dies ungefähr ist unstreitig Hegel's Ansicht gewesen. Véra unterstützt sie hauptsächlich aus dem Gesichtspunkt des Systems, welcher eine Stufenentwicklung fordere, die bis zu einem centralen Maximum fortgehe. Für die empirische Begründung der Meinung, in unserer Erde die vollkommenste Sternbildung zu sehen, beruft er sich vorzüglich auf die Schrift des Dr. rev. Whewell: *„Plurality of Worlds“*, die wegen der Vorurtheile der englischen Orthodoxie ohne den Namen des Verfassers erschien. Ausserdem erwähnt er einer Abhandlung, welche der Professor Filopanti am 9. Januar 1862 in der Akademie der Wissenschaften zu Bologna gelesen und von welcher der *„Monitore di Bologna“* ein *Compte rendu* gegeben hat. Filopanti hat aus der Convergenz einer Menge von Sternen erster Ordnung gegen die Erde hin nachzuweisen gesucht, dass dieselbe einen ganz ausserordentlichen Rang ansprechen dürfe.

Da es sich hier in der Naturphilosophie um eine naturwissenschaftliche Frage handelt, so muss man offenbar die

Beziehung auf den Geist, auf die Geschichte, zunächst ganz ausser Rechnung lassen. Hier ist nun klar, dass man *a priori* nicht einsehen kann, weshalb in der kosmischen Mechanik nur in unserm Sonnensystem, nicht aber im Universum, Vernunft herrschen soll. Warum soll das Universum nicht ein System von Systemen sein? Warum soll in der Bildung der Gestirne nicht eine eben so grosse Mannigfaltigkeit, eine eben solche Erschöpfung aller irgend denkbaren Möglichkeiten sich erzeugen, als wir dies von der Natur in jeder andern Sphäre sehen? Der Raum ist unendlich: in seiner Unendlichkeit bewegt sich das Sternenall; es bewegt sich rotatorisch in den einzelnen Gestirnen, translatorisch in der Wanderung der Sterngruppen durch den Weltraum: alle Systeme gravitiren in ihrer Bewegung in das absolute Centrum des gigantischen Mechanismus, das kein Centralkörper, sondern ein ideeller Punkt ist. Die fundamentale Structur, die sich überall wiederholen muss, ist der nothwendige Gegensatz von Centrum und Peripherie, allein die Individualisirung dieser Form breitet sich zu einer unendlichen Vielgestaltigkeit aus. Die Doppelsterne z. B. zeigen uns Systeme ohne einen Centralkörper, die sogenannten Globularsysteme. Oder wir finden Begleitsterne, die, selbst leuchtend, doch zugleich noch erleuchtet werden. Bevor Herschel am Cap den südlichen Himmel beobachtet hatte, war die Milchstrasse eigentlich erst zur Hälfte bekannt: jetzt ahnen wir schon, dass sie ein Gürtel von Millionen Sternen ist, der ringförmig einen Haufen von Fixsternen in sich einschliesst. Hegel hat sich lange Zeit bemüht, ein Gesetz für den Abstand der Planeten von einander, nach der von Titius und Bode gegebenen Anregung, herauszurechnen. Jetzt sehen wir, dass unser Planetensystem aus drei verschiedenen Gruppen besteht, aus den vier innern Planeten, den zahlreichen Planetoiden und den vier äussern Planeten; dass in diesen Sternen die grösste Mannigfaltigkeit in der

Dichtigkeit der Masse, in der Tages- und Jahresperiode, in der Mondlosigkeit oder Mondbegleitung, zugleich aber die strengste Gesetzmässigkeit waltet.

Die topische Astronomie hat es nur mit der Masse und Bewegung der Gestirne zu thun; die physische beschäftigt sich auch mit ihrer Qualität. Sind wir nun aber schon für die topische Astronomie in unseren Mitteln beschränkt, so ist dies noch viel mehr der Fall für die physische. Unsere Schlüsse werden hier immer unsicherer. Wir müssen hier unsere Unwissenheit eingestehen. Warum zeigen z. B. so viel Doppelsterne so schöne Farben? Wir wissen es nicht. Die Venus und der Mars scheinen eine Atmosphäre zu haben. Dann wäre organisches Leben auf ihnen so gut als auf der Erde möglich; und wenn dies, warum nicht auch die Existenz von Intelligenzen, deren Organismus natürlich den dortigen Bedingungen conform gestaltet sein muss? Wir wissen aber nichts darüber.

Vom Standpunkt der Natur aus sind Venus und Mars eben sowohl Planeten als die Erde. Wenn wir geneigt sind, die Erde für vorzüglicher zu halten, wenn wir für diesen Vorzug anführen, dass sie der Sonne nicht so nahe als die Venus, nicht so fern als der Mars stehe, so reichen doch solche Bestimmungen nicht aus, apodiktische Behauptungen zu begründen.

Hegel hätte vom Standpunkt der Naturphilosophie aus durch eine genauere Vergleichung der Erde mit den übrigen Planeten nachweisen müssen, dass sie allein die Möglichkeit einer organischen Natur und damit die Bedingungen für die Möglichkeit der Geschichte enthält. Das hat er aber nicht gethan, sondern er begnügt sich mit der kategorischen Behauptung. Ich glaube, dass sein Standpunkt, in den Figurationen der Gestirne nur einen geometrischen Ausdruck der formellen Vielheit derselben zu erblicken, durch den Fortschritt der Astronomie wenigstens schon so weit überwunden ist, dass wir die Vernunft im

Bau des kosmischen Universums und das in ihm überall wirksame Gesetz der Massenattraction nicht mehr bezweifeln können. Hegel sagt am Schluss des Zusatzes zu § 268 selber sehr richtig: »Die Würde der Wissenschaft muss man nicht darin setzen, dass alle mannigfaltigen Gestalten begriffen, erklärt seien, sondern man muss sich mit dem begnügen, was man in der That bis jetzt begreifen kann. Es giebt Vieles, was noch nicht zu begreifen ist, das muss man in der Naturphilosophie zugestehen.«

Der schwierigste Theil für die Naturphilosophie ist der zweite, die Physik, weil er nicht blos für Hegel, sondern überhaupt der schwierigste ist. Er ist die Mitte zwischen der Mechanik, welche von der Qualität der Materie abstrahirt, und zwischen der Organik, in welcher die individuelle Form als Princip auftritt. Was ist nun das Princip der Physik? Offenbar die specifische Bestimmtheit der Materie mit allen sich daraus ergebenden Folgerungen. Diejenige Qualität, mit welcher die Mechanik zu thun hat, ist lediglich die Schwere. Sie ist der Grund, weshalb sie sich nur mit der Masse, mit der Bewegung, mit der Geschwindigkeit und Dauer derselben, mit der Länge der Entfernungen beschäftigt. Sie vergleicht unaufhörlich Raum und Zeit mit einander. Die Materie ist aber als concrete eine qualitativ in sich bestimmte. Dies Insichsein ist es, was Hegel mit dem Ausdruck der physikalischen Individualität bezeichnet hat.

Fragen wir die exacte Naturwissenschaft, wie sie bisher diesen Theil gestaltet hat, so vermissen wir alle Systematik, weil man die Aufgabe, Definitionen zu finden, möglichst umgeht und die Beschreibung der Phänomene mit der der Instrumente, durch welche wir uns ihrer bemächtigen, ganz begrifflos vermischt. Man nehme ein Handbuch der Physik, wie das von Pouillet-Mueller, welches jetzt in Deutschland das angesehenste und verbreitetste ist, so wird man es voll von Abbildungen der Maschinen finden, durch welche wir die Naturerscheinungen zwingen, uns Stand zu halten und uns bestimmte Antworten auf bestimmte Fragen zu geben. Gewiss ist diese Seite der Wissenschaft durchaus nothwendig, aber sie müsste nicht die eben so nothwendige, die Bestimmung des Begriffs und des innern Zusammenhangs der Begriffe, derartig überwuchern, dass man oft ganz vergebens darnach sucht. Die Darstellung fängt entweder ganz empirisch mit einer rohen Aufnahme von Thatsachen an, die man als zweifellose behandelt, oder am liebsten mit der Beschreibung eines Apparates zur Beobachtung der Erscheinungen. Die allgemeinen Resultate, zu deren Kenntniss uns der Apparat verhilft, verschwinden hinter der Auseinandersetzung der Maschinen; sie schrumpfen zu nothdürftigen Bemerkungen ein oder es werden uns statt ihrer mathematische Formeln geboten, welche der Darstellung die Physiognomie äusserster Präcision verleihen sollen. Gegen die Zufälligkeit der Anordnung, die in solchen Werken herrscht, macht das Bestreben Hegel's nach logischer Gliederung den stärksten Contrast. Es fragt sich aber, ob seine Systematik sich rechtfertigen lässt?

Véra hat einen ausserordentlichen Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn gemacht, Hegel's Entwicklung als eine in sich nothwendige zu erweisen, allein er ist nicht so befangen, die Schwierigkeiten zu verhehlen, welche sie in sich birgt, und Th. II, p. 138 ff. spricht er dies offen aus. Die systematische Stellung des Begriffs der Farbe und des Krystalls geben ihm hierzu den vornehmsten Anstoss.

Zunächst scheint mir ein Grund des Ungenügens der Hegel'schen Eintheilung der Physik in die Lehre: 1) von der allgemeinen; 2) von der besondern; 3) von der totalen Individualität, darin zu liegen, dass in seiner Darstellung zwei verschiedene Beziehungen durcheinander laufen.

Einerseits nämlich sollte die logische Bestimmung massgebend sein. Sie ist es auch, die in der Unterscheidung der Individualität als der allgemeinen, besondern und totalen hervortritt, welche jedem exacten Physiker völlig unverständlich sein muss. Anderseits aber will Hegel die ganze Naturphilosophie nach dem Schema der himmlischen Körper: 1) des Centralkörpers; 2) der Körper des Gegensatzes, Mond und Komet; 3) des Körpers der concreten Totalität, des Planeten, in der Weise behandeln, dass dasselbe auch auf dem Planeten sich überall wiederholen soll. Diese Tendenz, die er mit dem sonst von ihm so zurückgestossenen Oken gemein hat, lässt sich aber nicht durchführen. Das lunarische Princip z. B. muss bald die Starrheit, die Dunkelheit, bald wieder das Feuer repräsentiren; u. s. w. Jede Sphäre der Natur hat vielmehr, wie auch Véra oft höchst überzeugend ausführt, ihr eigenthümliches Princip, in welches allerdings alle ihm im Rücken liegenden Bestimmungen übergehen, das aber für sich wieder neu und selbstständig ist. In jenem Bestreben, das Solarische, Lunarische, Kometarische, Tellurische in immer andere Bildungen sich vertiefen zu lassen, liegt noch ein Rest des Schelling'schen Construirens und Potenzirens, der mit dem Princip der freien Gestaltung des Begriffs in Missverhältniss gerathen musste.

Sodann aber fragt es sich, ob nicht das Capitel, mit welchem Hegel die Physik anfängt, das letzte sein und das zweite und dritte ihm vorangehen müssten?

Das zweite enthält nämlich die Lehre von der specifischen Schwere und von der Cohäsion; das dritte die Lehre vom Magnetismus, von der Elektricität und vom chemischen Process; das erste die Lehre von der physischen Beschaffenheit der himmlischen Körper und vom meteorologischen Process.

Hegel ist von der mechanischen Astronomie sofort zur physischen übergegangen, weil er damit eben zu jenem fundamentalen Schema gelangte, im Centralkörper das Princip für das Licht, im Monde für das Feuer, im Kometen für das Wasser, in den Planeten für die Vereinigung dieser Elemente zu finden.

Ist dies aber logisch richtig? Ist nicht der Begriff, welcher dem der abstracten Materie entgegengesetzt ist, nur erst der Begriff der specifischen Bestimmtheit derselben? Ist der Begriff der specifischen Schwere, der Cohäsion und ihrer Auflösung, nicht ein Begriff, welcher allen Weltkörpern gemeinsam ist, mögen sie nun centrale oder peripherische Körper sein?

Gilt dasselbe nicht aber auch vom Magnetismus, der Elektricität und dem Chemismus? Sind sie nicht allgemeine Processe der Materie? Wenn sie natürlich auch, so gut als die Cohäsion und ihre Auflösung in Klang, Wärme und Licht, sich auf jedem Weltkörper anders particularisiren, so müssen ihre Gesetze doch im ganzen Universum dieselben sein.

Die Beschaffenheit des einzelnen Weltkörpers, wie sie durch seine Grösse, Dichtigkeit und durch seine Stellung zu allen übrigen Weltkörpern bedingt ist, ordnet alle jene Bestimmungen seiner individuellen Einzigkeit unter. Alle diese Millionen und Millionen Weltkörper sind zugleich jeder ein specifisch anderer. Die totale physische Individualität ist nicht der Chemismus, wie Hegel glaubt, sondern die physische Eigenthümlichkeit des kosmischen Individuums, die über alle physischen Processe auf ihm übergreift.

Diese an sich einfachen Processe sind in ihrer Thätigkeit endlich, aber das physische Leben eines kosmischen Individuums ist in sich unendlich. Wenn wir die Physik mit der Mechanik vergleichen, so entspricht der Begriff der specifischen Schwere und der Cohäsion als der elementare Begriff der ganzen Physik dem formalen

Mechanismus: der Begriff der magnetischen, elektrischen und chemischen Polarität dem des realen Mechanismus; der Begriff der freien physischen Elemente und ihres sich unaufhörlich aus sich selbst erneuenden und das Leben eines Sterns verjüngenden Processes dem des absoluten Mechanismus.

Es tritt mit dem Begriff der totalen physischen Individualität in diesem Sinn zugleich die Schranke der Wissenschaft ein, denn von einem elementarischen Process, wie Hegel ihn unter den Begriff der allgemeinen Individualität subsumirt, wissen wir nur auf unserm Planeten. Von der Venus und dem Mars können wir einen ähnlichen vermuthen; wie ist es aber mit dem Jupiter, Saturn, Uranus und Neptun? Planeten sind sie auch. Sie müssten deshalb, nach Hegel, einen meteorologischen Process haben; wir wissen nichts darüber; haben sie einen, so muss er bei der Verschiedenheit ihrer Grösse, Dichtigkeit, Sonnenferne, Tages- und Jahresperiode, nothwendig ein ganz anderer, als auf unserer Erde sein. Und wie ist es mit der Sonne? Specifische Schwere, Cohäsion, Wärme, Licht, Magneticität, Elektricität, Chemismus kommen ihr gewiss zu; aber alle diese physischen Bestimmungen werden durch ihre physische Einzigkeit individualisirt. Ihre Photosphäre enthält unstreitig ihren meteorologischen Process, wie wir aus den Sonnenflecken schliessen können, aber wie unendlich verschieden wird er von dem tellurischen sein!

Wie schon in der mechanischen Sphäre die Eigenschwere jedes Weltkörpers das Fallgesetz auf ihm modificirt, so ordnet die physische Einzigkeit eines jeden Weltkörpers die allgemeinen und besondern physischen Processe seiner Individualität unter. Sie ist es aber auch, welche seinen geologischen Organismus beherrscht; ich sage, geologischen, weil wir mit diesem Worte einmal den Schichtenbau eines Sterns bezeichnen, da wir doch z. B. beim Monde oder Mars eine Schichtung und Gestaltung ihrer Masse voraussetzen müssen.

Verhält es sich so in Betreff der Eintheilung der Physik, so wird sich dadurch natürlich Manches in den besondern Gebieten derselben verändern müssen. Hierher gehört die von Véra angeregte Frage nach der Stellung des Begriffs der Farbe.

Hegel behandelt den Begriff des Lichts in dem Capitel von der Physik der allgemeinen Individualität lediglich im Zusammenhang mit dem Begriff des solarischen Centralkörpers; den der Farbe in dem Capitel von der Physik der besondern Individualität im Zusammenhange mit dem Begriff des Krystalls. Wir wollen ihm zugestehen, dass er den Begriff des Centralkörpers eines Systems, wie Oken, als mit einem selbstleuchtenden Körper identisch nimmt, so bleibt doch Licht ein ganz elementarer, ganz allgemeiner physikalischer Begriff, unter welchem alles Licht, wie es *in concreto* auch entstehe, subsumirt werden muss. Da die Gesetze des Lichts für alle Lichtbildung, sei sie eine endliche, wie auf unserem Planeten, oder eine unendliche, wie auf der Sonne, die nämlichen sind, so muss auch das Wesen alles Lichts identisch sein und ein Schluss von dem tellurischen Licht auf das solarische erlaubt bleiben. Das tellurische Licht aber entsteht nur durch einen Verbrennungsprocess, d. h. durch absolute Auflösung der Cohäsion. Weil die Materie in derselben schlechthin verflüchtigt wird, so geht sie in absolute Leichtigkeit und Beweglichkeit über. Da die Grundform des Processes auch hier die Vibration ist, so kann die Verbreitung desselben nur in der continuirlichen Reproduction derselben, also in fortzitternden Schwingungen, geschehen, ohne dass es deshalb nothwendig wäre, durch eine sehr künstliche Theorie von Aetheratomen unauflösliche Widersprüche, z. B. zwischen der transversalen und longitudinalen Richtung der Bewegung, zu schaffen.

Das Licht gehört daher genetisch zur Lehre von der Auflösung der Cohäsion. Klang, Wärme und Licht sind die qualitativ differenten Stufen dieser Auflösung. Man kann das Licht nur gewaltsam von dem Begriff der Wärme und des Klanges trennen. Alle drei setzen sich die specifische Bestimmtheit der Materie voraus; alle drei enthalten in verschiedenen Graden eine Auflösung der Cohäsion, erst einen Angriff, eine Erschütterung, weiterhin Zerstörung und völlige Vernichtung derselben. Ein Stück Eisen, welches geschlagen wird, klingt, wird warm, fängt an zu glühen und damit zu leuchten. Alle drei bewegen sich nach allen Seiten in Wellenform, was Vera allerdings bestreitet; alle drei unterliegen in ihrer Intensität dem Gesetz der Ab- und Zunahme derselben nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung.

Da nun das Licht sich den Begriff der specifischen Schwere und Cohäsion, den Begriff der Aggregatzustände des Festen, Flüssigen und Aetherischen, schon voraussetzt, so reicht dies hin, von ihm als dem farblosen zu ihm als dem farbigten überzugehn, da die Farbe ausser dem Licht nur das Dunkle zu ihrer Entstehung fordert. Die Farbe individualisirt sich nach der Verschiedenheit der Qualität des Stoffs und der Eigenthümlichkeit seiner Gestalt in's Unendliche. Wenn nun aber Hegel den Begriff der Krystallisation ihr vorausschickt, so halte ich dies einerseits für überflüssig, anderseits für unzureichend. Hegel's Gedanke ist, die Körperlichkeit sich als physische Gestalt zum Licht, zur Luft, zum Wasser als Sichtbarkeit, als Geruch und Geschmack in Verhältniss setzen und diese Bestimmungen sich dann in die Elektricität als ihre Einheit aufheben zu lassen. Aber im Begriff der Cohäsion als der gediegenen oder lockeren, im Begriff der Oberflächengestaltung als der rauhen oder glatten, im Begriff der Aggregatzustände als der starren, flüssigen oder elastischen, sind alle Bedingungen für den allgemeinen Begriff der Farbe gegeben und der des Krystalls überflüssig. Allein dieser Begriff ist auch unzureichend, denn was die Durchsichtigkeit anbetrifft, so sind nicht nur andere Körper, ausser den Krystallen, auch durchsichtig, wie z. B. die Luft und das Wasser, sondern es sind auch viele Körper, wie die Metalle, krystallisirt, ohne deshalb durchsichtig zu sein. Der Krystall ist zu einseitig, um den Begriff der Körperlichkeit überhaupt, weiterhin auch für den Geschmack und Geruch, zu repräsentiren. Der Krystall als durchsichtiger ist nur ein specieller Fall des Verhaltens der Körperwelt zum Licht. Der letzte Grund der Farbe ist, ausser dem Licht, immer die specifische Qualität und Cohäsion der Materie überhaupt.

Mit Einem Wort, der Krystall gehört noch gar nicht in die Physik, sondern erst in die Organik als Anfang der Selbstgestaltung individueller Körper. Die Physik hat mit der Form in diesem Sinn noch nichts zu schaffen. Der abstracte Begriff der materiellen Form überhaupt fällt in den Begriff der mathematischen Raumfiguration. Die erste concrete Gestaltung derselben als eines Solidums ist die sphärische, theils als flüssige, theils als starre Kugel oder doch Sphäroid, wie die Erde ein Rotationssphäroid ist. Hegel bringt die Ableitung der Gestalt mit dem Magnetismus in Zusammenhang; aber der Magnetismus ist nur, auch in der Kugel, das Princip der Linearität. Er tritt an der Gestalt des Körperlichen als dynamische Grenze derselben hervor, allein er ist kein Princip stereometrischer Figuration, aus welchem die tetraedrischen, kubischen, rhombischen, prismatischen Formen der Krystallisation entspringen könnten. Der Verfolg des Magnetismus führt nicht zum Begriff der krystallinischen Gestalt und durch diese, weil sie ein Verhältniss zum Licht haben kann, zum Begriff der Farbe. Farbe ist ein oberflächlicheres, wechselnderes, so zu sagen, kraftloseres Phänomen als der Magnetismus, mit welchem ein Körper einen andern durch und durch inficirt und bewegt.

Es könnte scheinen, als ob der chemische Process den Begriff des Krystalls mit Nothwendigkeit voraussetzte, weil viele chemische Producte krystallisiren. Allein es kommt bei dem Chemismus nicht auf die krystallinische Form, sondern auf die Qualität des Stoffes und auf das stöchiometrische Quantum seines Gewichts an. Nicht die Krystallisation bewirkt den chemischen Process, sondern die Affinität. Das chemische Product erscheint nicht nur in fester, krystallinischer Form, sondern auch in Gasform oder in flüssiger Form. In verschiedener Temperatur krystallisiren manche Producte in verschiedenen Formen; aber diese Formen fallen gleichsam aus der Sphäre des Chemismus schon heraus und greifen schon in eine andere Sphäre über. Jedenfalls macht die Entstehung des Krystalls den chemischen Process zu einer Bedingung; nicht aber kann die Krystallisation als ein Voraus des Chemismus angesehen werden. Vielmehr erscheint sie als sein Resultat.

Hegel hat immer daran festgehalten, in dem chemischen Process die nächste Vorstufe des Lebens zu erblicken. Er vermisst an seiner Entwicklung nur die Rückkehr in sich; sonst wäre er schon Leben. Freilich wäre er es dann, aber er ist es doch noch nicht, und es ist von ihm bis zum wirklichen Leben noch ein weiter Weg. Alle chemischen Processe, mögen sie verbinden oder scheiden, sind endlich. Sie bedürfen immer der Sollicitation von Aussen. Der elementarische Process eines Planeten verhält sich zu diesen Metamorphosen als der freie, in sich unendliche Chemismus, der Luft, Feuer und Wasser beständig in einander verwandelt. Wie ein Planet alle Millionen kleiner Bewegungen des endlichen Stosses und Falles auf ihm in den freien Flug seiner unendlichen Bewegung als ein accidentelles Moment mit sich reisst, so hebt auch der meteorologische Process als der totale physische alle endlichen chemischen Actionen in sich auf. Wenn man die Physik, wie auch das Handbuch von Pouillet-Müller thut, mit ihm schliesst, so hat es auch nichts Widerstrebendes, Luft, Wasser, Feuer, Erde als physische Elemente im Unterschied von den chemischen zu bezeichnen, weil diese dann als die endlichen, von ihm negirten Bedingungen vorangegangen sind. Luft besteht doch einmal aus Sauerstoff und Stickstoff, Wasser aus Sauerstoff und Wasserstoff u. s. w., und das Gewitter, mit welchem Hegel den elementarischen Process schliesst, ist doch ohne Elektricität nicht möglich. Alle diese Begriffe folgen aber bei Hegel der Meteorologie erst nach.

Weil jedes Moment eines systematischen Ganzen relativ auch Totalität ist, so ergiebt sich daraus, dass von ihm aus in alle übrigen Sphären Uebergänge existiren. Lässt man sich darauf ein, so muss dies im speciellen Fall motivirt werden, wenn nicht Verwirrung entstehen soll. Man nehme z. B. die Kegelform, so ist sie zunächst eine abstracte stereometrische Formation, die für sich in ihren Eigenthümlichkeiten zu betrachten ist. Nun kann man, ihre Bedeutung für die Natur zu zeigen, ihr Vorkommen in den verschiedenen Gebieten der Natur und die hiermit verknüpften Veränderungen ihrer Gestalt monographisch verfolgen. Es ist nichts dagegen zu sagen. Stellt man aber die Natur an und für sich in ihrer Einheit dar, so muss man abwarten, wo und wie die konische Form zuerst in der Stereometrie und weiterhin sodann in der Gestaltung der Berge, der Pflanzen, der Thiere zum Vorschein kommt. Man kann sich dies auch an der Optik und Akustik verdeutlichen. Die exacte Physik vermischt in ihren Darstellungen das Beschreiben des objectiven Phänomens des Lichts und des Tons mit dem subjectiven Act ihrer Wahrnehmung durch den Seh- und Hörnerven. Dieser Act gehört aber erst in die Organik, in die Physiologie. Sehen und Hören ist kein blos physischer Vorgang, sondern ein physiologischer und psychischer Process.

Handelt man aber von der Farbe überhaupt, so wird man von der nur physischen Farbe, wie sie aus der Wechselwirkung von Licht und Dunkel entsteht, auch zur Betrachtung der physiologischen Farbe fortgehen dürfen. Im System als solchem dagegen wird sich der Begriff der Farbe bei seinem ersten Auftreten auf den rein physischen Process zu beschränken und erst in der organischen Natur die Entwicklung des Sehens in der so verschiedenen Structur des Auges der Mollusken, Insecten, Fische, Amphibien, Vögel und Säuger zu verfolgen haben.

Nichts destoweniger sind, wie ich früher schon einmal berührte, Anticipationen unvermeidlich. Auch die keuscheste Beschränkung für die systematische Accuratesse wird sie nicht vermeiden können, wenn sie nicht einem fanatischen Pedantismus anheimfallen will. Man muss aber in einem solchen Fall die Vorwegnahme auf das Mass zurückführen können, welches durch die gerade gegenwärtige Stufe des Ganzen geboten ist. Um bei der Entwicklung von Klang, Wärme und Licht stehen zu bleiben, so muss man für sie den Grundbegriff festhalten, dass sie die verschiedenen Formen der Auflösung der Cohäsion in einer noch mechanischen Form, nämlich der Bewegung, ausmachen. Die Bewegung individualisirt sich nach der qualitativen Beschaffenheit der Medien, in denen sie verläuft. Diese Medien können, ihrem Ursprung nach, unendlich verschieden sein, allein für den Begriff der Auflösung der Cohäsion kommt es nur auf den Unterschied ihrer Dichtigkeit an. Der Ton bewegt sich im dichteren Mittel schneller als im dünneren, die Wärme fixirt sich im dichteren Körper länger als im dünneren; das Licht bewegt sich im dünneren Mittel anders als im dichteren; es verändert beim Uebertritt aus dem einen in das andere seine Richtung. Bei diesen Auseinandersetzungen wird es nun ganz natürlich sein, dass wir die Luft als das Hauptmedium, worin sich Klang, Wärme und Licht bewegen, heranziehen, aber nicht nach ihrer chemischen Bestimmtheit, nicht nach ihrer elementarischen Function, nicht als Atmosphäre, sondern lediglich als ein Medium des Durchgangs, der Fortpflanzung, für jene qualitativ und darum auch quantitativ verschiedenen Bewegungen.

Wenn man, wie ich vorschlage, die Physik mit der Meteorologie schliesst und dieser die Chemie vorangehen lässt, so scheint der Begriff der Luft, des Feuers, des Wassers für die Chemie nicht entbehrt werden zu können, und Hegel hat die verschiedenen Formen des chemischen Processes sogar als Luft-, Feuer- und Wasserprocess unterschieden, allein diese physischen Elemente treten innerhalb der Chemie nach ihren chemischen Wirkungen auf, die in ihren Bestandtheilen liegen; gerade so, wie die Metalle und Halbmetalle, die in der Chemie gar nicht nach ihrem mineralogischen Charakter, sondern nur nach ihrer chemischen Function erscheinen. Wir sagen wohl, dass die Luft das Eisen oxydirt; aber die Oxydation wird nicht von der Luft, sondern nur von dem in der Luft enthaltenen Oxygen hervorgebracht. Der Stickstoff, das charakteristische Element der Luft, verbindet sich mit keinem Metall. Oder wir sagen, dass ein chemischer Process nur auf nassem Wege möglich sei, d. h. eine Verflüssigung der chemischen Substanzen fordere; wenn hierzu Wasser gebraucht wird, so bleibt das Wasser nur ein Mittel, den Aggregatzustand der Substanzen zu ändern, aber die Ursache des chemischen Processes liegt zuletzt nicht im Wasser, sondern in der Qualität und Affinität der Substanzen, gerade wie für manche chemische Verbindungen Licht als Bedingung gefordert wird. Die Vorwegnahme von Luft und Wasser ist also gerechtfertigt. Der Begriff des Feuers aber ist für die Chemie der Process einer gewissen Verbindung des Sauerstoffs mit andern chemischen Substanzen, z. B. Kohlenstoff, ganz abgesehen davon, dass der Begriff der Wärme überhaupt als einer dynamischen

Bewegung der Materie schon bei dem Begriff der Cohäsion absolvirt ist.

Michelet bemerkt in seiner Vorrede zu der von ihm besorgten Ausgabe der Naturphilosophie Hegel's, S. XX., dass der hauptsächliche Irrthum desselben bei der ersten Ausgabe der Encyklopädie darin bestanden habe, die höhern Verhältnisse einer Sphäre den niedern vorangeschickt zu haben, z. B. in der Mechanik Druck, Fall, Stoss und Trägheit auf die allgemeine Gravitation folgen zu lassen. Ganz derselbe Irrthum waltet nun bei der Physik ob, wenn sie die einfacheren Bestimmungen, specifische Schwere, Cohäsion, Klang, Wärme, Licht, Magnetismus, Elektricität, Chemismus, die aller Materie auf allen Weltkörpern zukommen, dem elementarischen Process folgen lässt, der sogleich durch die besondere Individualität eines Planeten bedingt ist. Wenn die Mechanik mit dem absoluten Mechanismus des kosmischen Universums schliesst, so schliesst die Physik mit dem absoluten physischen Processe des kosmischen Individuums, der die endlichen Bestimmungen der Physik seiner freien Unendlichkeit unterwirft. Hier erst ist daher der Ort der physischen Astronomie, mit welcher Hegel die Physik ereröffnet, denn nun erst sind die Bedingungen vorhanden, welche der meteorologische Process in sich als Momente aufhebt. Die physische Beschaffenheit eines Weltkörpers steht mit seiner mechanischen Bestimmtheit in Zusammenhang. Kometen und Monde haben noch keine freie Achsendrehung und machen eben deswegen »Trabanten« ihres Centralkörpers aus. Die Kometen zeigen uns eine gasigte Expansion, die Monde eine starre Concentration. Der Fixstern hat eine freie Rotation um die eigene Achse; er hat einen festen Kern, das lunarische Moment, aber auch eine gasigte Hülle, das kometarische Moment. Er ist jedoch wasserlos. Der Planet hat eine freie Rotation um seine eigene Achse, zugleich aber eine Bewegung um seinen

Centralkörper. Das Licht der Sonne fällt auf alle Gestirne ihres Systems, allein für die Kometen und Monde bleibt es improductiv. Wir können uns denken, dass das Sonnenlicht die Felsen auf unserem Monde durchglüht und damit ihre Cohäsion abmürbt, allein einen weiteren Effect hat es nicht, weil dem Monde eine Atmosphäre fehlt. Oder weil diese fehlt, ist es vielleicht auf dem Monde absolut kalt, wie etwa bei uns in der dünnen Luft hoher Berge trotz des schönsten Sonnenlichts. Der Planet verarbeitet das Sonnenlicht in seinem meteorologischen Processe und bringt dadurch die Fruchtbarkeit auf seiner Oberfläche, die Bedingungen des organischen Lebens, hervor. Er erzeugt das Wasser.

Ich komme nunmehr auf den Krystall zurück. Hegel hat für die organische Natur den grossen Schritt gethan, in sie den Erdorganismus aufzunehmen, weil die Erde sich nicht nur eine individuelle Gestalt giebt, sondern auch ihr Leben in stetigem Kreislauf immer von Neuem hervorbringt. Ich enthalte mich, auf das Specielle einzugehen, und bleibe nur bei den allgemeinen Bestimmungen stehen, indem ich frage, worin das entscheidende Princip der Organik zu suchen sei? Ich antworte mit Hegel: im Begriff *des Lebens*. Das Leben aber fordert Subjectivität und damit individuelle Abschliessung seiner *Gestalt*. In der Mechanik und Physik kommt die Gestalt nur als durch die Attraction der Materie, durch die Cohäsion und durch den Wechsel der Aggregatzustände bedingt vor, nicht aber als *individuelle Selbstgestaltung*. Diese *Plastik* gehört erst dem Leben an. Gewöhnlich wird nun aber die ganze geologische Natur im Gegensatz zur vegetabilischen und animalischen als unorganisch behandelt, der Begriff des Organischen also auf den der Pflanze und des Thiers eingeschränkt. Wenn Hegel diese Schranke durchbrochen hat, so muss auch das *morphologische* Element in dem Erdorganismus als das constituirende nachgewiesen werden. Dies Element ist aber das der *Krystallisation*.

Hegel hat dieselbe, wie erwähnt worden, mit dem Magnetismus in Verbindung gebracht. Véra hat sich unglaubliche Mühe gegeben, dies zu rechtfertigen, und namentlich auch den Gedanken Hegel's erläutert, dass die Wärme die Bedingung für die Gestaltung sei. Dann ist aber nicht von primitiver, sondern nur von secundärer Gestaltung, von Umgestaltung die Rede. Und doch soll die Gestalt hier zum ersten Mal als physische Kategorie auftreten. Die Wärme löse die Materie aus ihrem starren Zustande auf, sie zerstöre seine Gestalt; aber wenn die Masse wieder erkalte, nehme sie wieder Gestalt an. Die sphärische Form der Masse, welche durch die mechanische Attraction entsteht, sei gleichsam die noch gestaltlose Gestalt; die eckige, kantige Form hingegen, die sich im Erkalten des flüssigen Körpers erzeuge, sei die concrete, die individualisirte Gestalt, der Krystall. Alles, was sich für diesen Uebergang sagen lässt, hat Véra, I, 618—23, beigebracht. Wenn er aber hier mit Hegel ausser der Wärme den Magnetismus zur Begründung der Krystallisation aufnimmt, so erlaube ich mir, die Richtigkeit dieser Combination zu bezweifeln. Im Magnetismus liegt allerdings der Gegensatz des Sphärischen, die Linearität, allein die Kugel hat diese in ihrer magnetischen Achse selber an sich. Der magnetische Pol fällt nicht mit dem mathematischen der Erdachse zusammen. Die Achsen eines Krystalls hingegen haben wieder mit der Magneticität nichts zu schaffen und beziehen sich lediglich auf seine stereometrische Gestalt. Die Physik kann sich mit der individuellen Vereinzelung der Körperlichkeit überhaupt, mit dem Begriff der Form überhaupt genügen, die im Begriff der physischen Individualität der Körper liegt, aber sie hat noch nicht die Krystallform zu entwickeln. Jeder Körper als ein materielles Individuum ist selbstisch, und diese Selbstischkeit drückt er in seinem Magnetismus durch Anziehen und Abstossen aus, sowohl nach der Richtung der Länge als der Breite; im Krystall ist aber nicht diese Bewegung, sondern die Form die Hauptsache.

Das Princip der Krystallisation muss daher in der organischen Tendenz der Natur gesucht werden, d. h. in dem Begriff der Zelle, denn die Zelle ist die elementare Form der ganzen organischen Natur, aus welcher sie alle Sondergebilde aufbaut. Der Krystall ist der erste Versuch der Zellenformation, der noch sogleich wieder erstarrt, weil er alle Flüssigkeit von sich ausschliesst, welche die vegetabilische und die animalische Zelle in sich einschliesst. Der Krystall setzt sich zwar, wie oben erinnert wurde, den chemischen Process voraus, allein man muss diesen nicht für seine Ursache halten. Chemische Neutralisationen erfolgen auch ohne Krystallisation; die Individualität der krystallinischen Form, die mit der Schärfe ihrer Kanten und Ecken der Kugelgestalt sich schroff entgegensetzt, hat ihren Ursprung schon in der Idee des Lebens, welches von Innen her durch sich selbst entsteht. Alle Beobachtungen der neueren Mineralogie bestätigen, dass der Krystall in seiner Urgestalt plötzlich mit Einem Schlage da ist und in der sogenannten Juxtaposition nur sein Wachsthum in der Identität mit seinem primitiven Typus fortsetzt. Auch hat sich die Empirie schon daran gewöhnt, die Krystallform in ihrer Einheit mit der Zellenform aufzufassen, seitdem Theodor Schwann 1839 in seinen »Mikroskopischen Untersuchungen«, Seite 220—257, den Vergleich der Zellen mit den Krystallen zuerst durchgeführt hat. Den ausführlichsten Nachweis, wie die Pflanzen und Thiere die mannigfaltigen Krystallformen in ihrer Gestalt zu Momenten verarbeiten, hat E. Haeckel in seiner »Allgemeinen Anatomie der Organismen«, Berlin 1866, im dreizehnten Capitel, S. 400 ff., gegeben, worin er das »System der organischen Grundformen« darlegt.

Die Krystallographie als solche ist freilich nur die ideale Morphologie, allein gerade hierin liegt ihre hohe Bedeutung. Wir sehen, mit welcher Energie die Form sich hier dem Stoffe gegenüber geltend macht, während die physischen Processe, die chemischen nicht ausgenommen, sich gegen die Form gleichgültig verhalten. Dass nun ein Stoff gerade in dieser und keiner andern Form krystallisirt, können wir nicht weiter enträthseln. Gold krystallisirt z. B. in oktaedrischer Form. Warum? Wir wissen es nicht. Diese Form ist einmal mit dem Goldsein unmittelbar identisch. Die Mineralogie ist die Wissenschaft von den einfachsten geologischen Organismen, welche die physische Beschaffenheit zugleich in einer bestimmten krystallinischen Form zeigen. Aus den Mineralien erbaut sich die Schicht, das Vorbild des lebendigen Zellgewebes. Die geologische Tektonik führt durch die Lagerung der Schichten zur äusseren Gestalt der Erdoberfläche, welche den Gegenstand der Geographie ausmacht.

Ich glaube, dass Hegel die Geographie zu früh aufnimmt, wenn er sie der Oryktognosie, dem Leben der Erde in der Atmosphäre, im Meer und auf dem Lande, voraufstellt. Ich glaube, dass Hegel auch hier, wie in der Physik, das, was das Höhere ist, unrichtig anticipirt hat. Die Gestaltung der Erdoberfläche ist der Schluss in der Gestaltung des Erdorganismus, denn sie bedingt die Existenz der Pflanzen und Thiere sowie die Vertheilung derselben. Die Mineralien sind offenbar die abstracten Elemente, die einfacher als die Schicht sind, welche sich aus ihnen bereits als ein Collectivindividuum zusammensetzt. Die Schichten aber lagern sich über und nebeneinander und bringen damit die Gestalt der Berge und Thäler hervor, welche das Wasser begrenzen. Erdmann a. a. O. meint, dass Hegel den meteorologischen Process erst hieher hätte setzen müssen; allein in dieser Hinsicht kann man Hegel wohl vertheidigen, weil dieser Process ein allgemeiner physischer Begriff ist, der an sich allen kosmischen Individuen zufällt, wenn er auch nicht auf allen existirt. In der Geographie kommt die Erde nur als orographischer, das Wasser nur als hydrographischer Factor der Erdgestaltung vor. Es ist hier nicht die Dialektik der physischen Elemente, sondern die Form, auf welche der Accent fällt, obwohl Hegel, wie man auch zugeben muss, Luft, Meer und Land hauptsächlich von Seiten des in ihnen sich regenden Lebens betrachtet. Er zeigt hierin eine ganz ausserordentliche Feinfühligkeit, welche bis in die zartesten Unterschiede hinabtastet. Auch das, was er S. 440—442 über die physische Geographie sagt, ist reich an solchen genialen Blicken. Es zeigt uns am Schluss, wie sehr er sein Grundschema: Sonne, Mond, Komet, Erde, durchzuführen bemüht ist. Die neue Welt soll die unausgebildete Entzweiung, einen nördlichen und südlichen Theil, in der Weise des Magneten; die alte aber die vollkommene Entzweiung in drei Theile darstellen, deren Einer, Afrika, das Metall, das Lunarische, starr vor Hitze ist, wo der Mensch in sich selbst verdumpft, der nicht in's Bewusstsein tretende stumme Geist; der andere, Asien, ist die bakchantisch kometarische Ausschweifung; der dritte aber, Europa, bildet den vernünftigen Theil der Erde, das Gleichgewicht von Strömen, Thälern und Gebirgen, dessen Mitte Deutschland ist.

Diese Unterschiede, bemerkt Hegel, sind nicht blos zu äusserer Bequemlichkeit gemacht, sondern wesentliche. Er mischt in ihre Andeutung überall die Geschichte ein, und man merkt dabei, dass er Amerika als den unreiferen Welttheil herabdrücken will. Keiner der alten Welttheile sei von einem andern bezwungen, wohl aber Amerika von Europa. Europa ist ihm unter den Welttheilen, was der Planet unter den Gestirnen, die Erde unter den Planeten, der vernünftige Welttheil. Lässt man sich auf eine Kritik dieser Ansichten ein, so können Zweifel entstehen, selbst wenn man die tiefere Begründung hinzunimmt, welche Hegel in der Einleitung zu seiner »Philosophie der Geschichte« davon gegeben hat. Ich erwähne nur noch, dass Professor Michelet in seiner philosophischen Darstellung der neuesten Geschichte wie in seiner Rechtsphilosophie über Amerika und Oceanien zu ganz abweichenden Meinungen gekommen ist. Er erblickt auf den Inseln Oceaniens die höchste Zukunft des Menschengeschlechts, die freieste Entwicklung des demokratischen Selfgovernments.

VII. Die systematische Organisation der Naturwissenschaften in Rücksicht auf Hegel's Naturphilosophie.

Véra's Commentar zu Hegel's Naturphilosophie zeigt den tiefen Zusammenhang auf, der unter den Bestimmungen derselben herrscht. Er zeigt auch, wie das, was zuerst als paradox auffallen oder wenigstens den gewöhnlichen Auffassungen gegenüber, als eine blosse Hypothese der Speculation erscheinen könnte, durch die Erfahrung viel mehr begründet ist, als diese selber es Wort haben will. Wenn ich mir daher erlaubt habe, sowohl gegen Hegel als gegen Véra Einwendungen zu machen, so glaube ich meiner Hochachtung für beide keinen bessern Ausdruck geben zu können, als wenn ich zum Schluss den Punkt noch besonders hervorhebe, auf welchen Véra von Seiten der Philosophie den grössten Nachdruck legt, nämlich die systematische Organisation der Naturwissenschaften. Es wird durch eine solche kurze Darlegung das, was ich an Hegel's System für wahr, und das, was ich daran für der Veränderung bedürftig halte, am einfachsten hervortreten.

Für die Systematik ist es nothwendig, dass sie nicht blos einen Gegensatz, sondern auch die Einheit desselben enthalte. Wenn man daher die Natur nur in die unorganische und in die organische theilt, so ist dies nur eine unvollkommene Dichotomie. Der Begriff des Organismus, der höchste in der Natur, wird zu Grunde gelegt, und ihm alles das, was nicht Organismus ist, entgegengesetzt. Das eine Glied der Eintheilung wird also nur negativ bestimmt. Es wird von ihm nur gesagt, was es nicht ist. Wenn es aber nicht organisch ist, was ist es denn? Wie ist es dann positiv bestimmt?

Wir sehen dieser Frage dadurch ausweichen, dass man nur den Begriff des Organismus überhaupt festhält und den des Unorganischen ganz fallen lässt. So besitzen wir von einem talentvollen Hegelianer, K. Th. Bayrhoffer, der leider 1848 in einem wüsten Socialismus unterging, »Beiträge zur Naturphilosophie«, deren erster, Leipzig 1839, das System der Naturentwicklung als allgemeine Grundlage, deren zweiter, 1840, die Theorie der ursprünglichen und geschlechtlichen Erzeugung des Menschen enthält. Bayrhoffer theilt darin die ganze Natur: 1) in den kosmischen; 2) in den planetarischen; 3) in den lebendigen Organismus, d. h. in das Sonnensystem, das Erdsystem und das System der Pflanze und des Thiers.

Das Organische hat aber in der That das Unorganische zu seiner Voraussetzung, nämlich alle diejenigen Producte der Natur, in denen sie noch nicht zur Selbstgestaltung als wirkliches Individuum gelangt. Was ist denn aber das Positive hierin? Offenbar die Materie als solche, denn das Organische unterwirft die Materie der Form, während sie als unorganische, unabhängig von der Formbestimmtheit, ohne subjective Einheit wirkt.

Die Materie enthält nämlich in sich selbst den Gegensatz der blossen Masse und der qualitativen, specifischen Bestimmtheit derselben. Die Qualität der Masse ist ihre Schwere, das Streben zur äusseren Synthese mit jedem nächsten Körper, der an Masse überlegen ist. Von dieser Qualität, die auch Kraft genannt zu werden pflegt, ist diejenige gänzlich verschieden, welche das eigene Wesen einer Materie ausmacht. Dies ist ihre specifische Bestimmtheit, die mit ihrem materiellen Dasein unmittelbar identisch ist und nach verschiedenen Seiten hin als specifische Schwere, als specifische Cohärenz, als specifischer Ton, als specifische Wärmecapacität und Temperatur, als specifische Farbe, als specifischer Geruch und Geschmack erscheint. Nach allen diesen Seiten hin manifestirt eine Materie ihr Wesen als eine ihr eigenthümliche Kraft, denn sie äussert in diesen mannigfaltigen Processen, was sie an sich ist.

Eisen z. B. ist als Materie überhaupt nur schwer; als Materie aber, welche eben Eisen ist, unterscheidet es sich vor jeder andern und hat specifische Schwere, specifische Cohärenz, einen specifischen Ton, specifische Wärmecapacität, specifische Farbe; in sofern es aber Metall ist, hat es als Individuum eine kubisch-oktaedrische Krystallform.

Niemand wird leugnen, dass es für jede Wissenschaft ein Bedürfniss ist, ihre Theile mit adäquaten Benennungen zu bezeichnen. Die Anfänge einer Terminologie sind gewöhnlich sehr unbestimmt und zufällig. Lange schwanken verschiedene Namen durch einander, bis in diesem Kampf um die Existenz endlich einer siegt und sich vererbt, gewöhnlich weil er von einer grossen Auctorität getragen wird. Und so haben sich für die Naturwissenschaft die Namen Mechanik, Physik und Organik, deren sich auch Hegel zur Unterscheidung ihrer Theile bedient, nunmehr allgemein eingebürgert, und wir werden in ihrer Anwendung, sobald es sich um concrete Bestimmungen handelt, selten fehlgreifen. Allein wir dürfen uns nicht verhehlen, dass die Behandlung der besondern Wissenschaften Schwierigkeiten erzeugt. La Place hat die Astronomie als *mécanique celeste* gefasst; sie gehört unzweifelhaft zur Mechanik, weil sie es lediglich mit der Bewegung zu thun hat. Der Astronomie, als einer monographischen Wissenschaft, muss nun eben so unzweifelhaft gestattet sein, die Physik der Himmelskörper zu untersuchen, also zur mechanischen Astronomie die physische als Astrognosie hinzuzufügen. Wird hingegen die Natur in ihrer Totalität dargestellt, so wird die physische Astronomie in die Physik fallen müssen. Die Chemie unterscheidet sich von der Physik, welcher sie die Bestimmung der Begriffe der Dichtigkeit, des Volumens, der Magneticität u. s. w. zuweist. Wohin soll sie nun gerechnet werden? Freilich, wäre die atomistische Theorie der Chemie unbedingt wahr, so müsste man sie zur Mechanik zählen, denn alsdann wären ja alle chemischen Processe nur mechanische Veränderungen, eine Umstellung der unveränderlichen Atome an einen andern Ort. So redet man auch in den Einleitungen der Handbücher, in denen man die Chemie streng wissenschaftlich zu begründen verspricht, worunter man nichts Anderes als die Einführung der Mechanik versteht. Ist man dann erst im Zuge, dann vergisst man diese Grundlage; dann spricht man von den Kräften der chemischen Stoffe und von ihren Verwandlungen. Die Chemie muss also als ein integrirender Theil der Physik behandelt werden, denn sie wird das Princip derselben, die specifische Qualität der Materie, nicht los. Das Princip aber muss über die Eintheilungen entscheiden. Oft nennen wir auch in der Mechanik eine Bestimmung eine physische, sofern wir nicht ein blos mathematisches, sondern auch dynamisches Verhältniss bezeichnen wollen; der Unterschied von der speciellen Physik bleibt aber, dass in die sogenannten physischen Kräfte der Materie zwar Attraction und Repulsion, die eigenthümliche Qualität des Stoffs aber nicht eintritt.

Die Eintheilung einer Wissenschaft muss erschöpfend sein, d. h. es muss keinen zu ihrem Gebiet gehörigen Gegenstand geben, der nicht principiell durch sie bestimmt würde. Wie sie selber, im Verhältniss zu den übrigen

Wissenschaften, eine feste Grenze haben muss, so auch müssen die Unterschiede innerhalb ihrer selbst feste, klare Unterschiede sein. Dies können sie aber nur sein, wenn sie nothwendige sind. Nothwendige aber sind sie nur, wenn sie sich als ein Schluss aus dem Begriff der Idee ergeben.

Die Eintheilung der Naturwissenschaft muss von dem Begriff der Idee der Natur ausgehen, dass sie das Absolute in der Aeusserlichkeit seiner Existenz ist. In dieser Aeusserlichkeit ist sie:

1) unmittelbar Materie, wie sie in der Vereinzelung ihrer Massen die Einheit als Schwere ausser sich hat;
2) ist sie als qualitativ in sich bestimmt die dynamische Entgegensetzung gegen ihre Aeusserlichkeit, die Kraft, welche in der Materie als ihr Wesen thätig ist und die nicht nur mechanische, sondern zugleich physische Wechselwirkung der einzelnen Körper hervorbringt;
3) ist sie das Leben als der Process des organischen Individuums, welches als subjective Einheit die Materie sowohl als deren Kräfte oder Eigenschaften dem Erzeugen und steten Wiedererzeugen seiner Form unterwirft und sie als Mittel für seine Selbsterhaltung opfert.

Die Wissenschaft von der Materie im Allgemeinen nennen wir Mechanik; die von der Besonderung der Materie durch ihre specifische Kraft die Physik; die von der Individualisirung der Materie durch das Leben die Organik.

Diese Unterschiede bilden die Stufen, durch welche die Natur vom niedrigsten ihrer Producte bis zum höchsten fortschreitet; allein dieser Fortgang ist nicht blos quantitativ, sondern zugleich qualitativ zu fassen. Die populären Darstellungen der Natur, deren wir in den letzten Decennien so zahllose erhalten haben, stehen mit den monographischen Specialarbeiten, die sich anachoretisch in ein Thema vertiefen, dadurch in Gegensatz, dass sie das Bedürfniss des Zusammenhanges lebhafter empfinden. Sie wären von dieser Seite her an die Philosophie als ihre Führerin gewiesen. Hiervon merkt man indessen nichts, denn sie wollen den Leser vor allen Dingen in einer seine Phantasie anregenden Weise unterhalten. Sie müssen bei dem grossen Publicum mit der Romanlectüre concurriren und nehmen deshalb auch am liebsten den Ton der Erzählung auf. Sie suchen zu beschäftigen, zu spannen, zu überraschen, aber von einem tieferen Bewusstsein über die Organisation, von einer logischen Eintheilung, ist keine Spur zu finden. Wo der Begriff ganz ausgeht, stellen sich nicht einmal mehr Worte, sondern Holzschnitte ein. Was will man noch gegen eine Holzschnittillustration vorbringen, welche das Unbegreifliche uns schwarz auf weiss vor Augen stellt? Wer z. B. nicht begreifen kann, wie die hypothetische negative und positive Flüssigkeit in einem Magneten herumwandert, der sehe sich das Bild an, welches ihre Vertheilung in Längs- und Quer- und Doppelstreifen abmalt; oder wer nicht begreifen kann, wie die Atomistik den chemischen Process möglich macht, der in seiner physischen Erscheinung das Gegentheil aller Atomistik darbietet, der sehe sich die Kugelhaufen an, welche ihm der Holzschnitt zeigt: da sieht er ja ganz deutlich z. B. Zucker als fünf Atomkugeln Oxygen, sechs Kohlenstoff, fünf Hydrogen, die zusammen eine Zuckermolecüle ausmachen: was will er dagegen aufbringen? Was man so deutlich abbilden kann, muss doch wohl wahr sein.

Was nun die Mechanik als die erste Sonderwissenschaft der Natur betrifft, so haben wir oben gesehen, wie mannigfache Wandelungen Hegel selber durchlaufen ist, bis er zu seiner letzten Anordnung kam. Wir finden in der letzten Ausgabe der Encyklopädie die Eintheilung so angegeben: 1) Raum und Zeit; 2) Materie und Bewegung; 3) absolute Mechanik. Sie ist nicht symmetrisch, denn das dritte Moment müsste, conform den beiden ersten, offenbar heissen: das kosmische Individuum und die unendliche Bewegung. Michelet hat in seiner Bearbeitung der Naturphilosophie bei der Angabe des Inhaltsverzeichnisses: 1) die mathematische; 2) die endliche; 3) die absolute Mechanik: Astronomie, unterschieden. Véra ist ihm hierin gefolgt. Systematisch genommen, muss das zweite Moment der Gegensatz des ersten sein. Wenn man aber die endliche Mechanik der mathematischen entgegensetzt, so erhellt aus der Benennung wenigstens kein Gegensatz. Dieser aber liegt darin, dass die fundamentalen Bestimmungen der Aeusserlichkeit der Idee formale sein müssen, weil sie die Möglichkeit der Existenz der Realität der Materie bedingen. Ohne die Materie, das ist gewiss, würden Raum und Zeit selber nicht da sein, aber, ohne den Raum und ohne die Zeit sich vorauszusetzen, ist auch die Materie undenkbar. Raum und Zeit bringen die Materie nicht hervor, sind aber die formale Bedingung ihrer Existenz. Die Materie ist die concrete Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die unmittelbar in der Realität einer endlichen Masse existirt. Der Gegensatz des formalen Mechanismus ist also der reale, und dieser Gegensatz hebt sich im absoluten auf, weil in diesem die Realität der Materie zugleich in der Form ihrer Massengestalt, Bahngestalt, Bewegungsgestalt auftritt, die Form also ebenso wichtig wird als die Masse oder vielmehr die Masse nur in dieser Form ihre Bedeutung hat. Hegel hat sich in seiner grossen Logik bei der Beschreibung des Mechanismus als des ersten Momentes des objectiven Begriffs selbst jener Bezeichnungen des formalen, realen und absoluten Mechanismus bedient.

Der Ausdruck: formaler Mechanismus, ist noch ganz vorzüglich deshalb zu empfehlen, weil er sehr treffend dasjenige Element andeutet, was durch das Prädicat des mathematischen nicht ohne Verwirrung bezeichnet werden soll. Der Ausdruck: Mathematik lässt sich nur auf die Grösse und den Raum, schlechterdings nicht auf die Zeit anwenden. Wenn Hegel deshalb 1817 diese erste Sphäre Mathematik benannte, so war, da er auch die Zeit darunter subsumirte, der Ausdruck unangemessen. Das erkannte er wahrscheinlich auch, liess ihn 1827 weg und integrirte Raum und Zeit der Mechanik, was jedenfalls richtiger war. Wenn Michelet nun beide Namen verbindet und eine mathematische Mechanik aufstellt, so lässt sich dabei nur etwas sehr Unbestimmtes denken und am wenigsten ein Gegensatz zur Endlichkeit der Mechanik darin finden. Das Wort Mathematik selber laborirt an einer grossen Unbestimmtheit und Weitläufigkeit. Einmal hat man die reine und angewandte Mathematik. Die letztere ist aber nichts Anderes als Mechanik und Physik. Die reine Mathematik zerfällt wieder in die arithmetische und geometrische. Die arithmetische aber gehört, systematisch genommen, in die Metaphysik, denn sie ist in der That nichts Anderes als die Entwicklung des Begriffs der Quantität. Das, was die Mathematik als Sonderwissenschaft hierin von der Metaphysik unterscheidet, ist nur die Technik der Rechnungsarten, der algebraischen Formulirung der Begriffe.

Wenn man von der mathematischen Behandlung eines Gegenstandes spricht, so versteht man darunter im Allgemeinen die arithmetische, den Calcül. Die Geometrie hingegen, als Planimetrie, Stereometrie, Trigonometrie, ist wesentlich Naturwissenschaft, denn sie hat die Formen zu ihrem Inhalt, welche der Punkt, als die ideelle Bestimmtheit des Raumes, hervorbringen kann. Der Punkt erzeugt durch seine Bewegung die Linie, die Linie die Ebene, die Ebene die Umschliessung des Raumes, den sogenannten mathematischen, d. h. nicht von Materie erfüllten Körper. Diese Gestalten sind diejenigen, in denen sich die gesammte

Plastik der Natur bewegt. Was wir auch erblicken mögen, es wird immer eine gerade oder krumme Linie, eine trianguläre, quadranguläre, polygonale oder sphärische Figur, es wird ein geradflächiger oder krummflächiger Körper sein. Das hat man allmählich einzusehen angefangen. Ein schöner Beweis dafür ist Nees von Esenbeck: »Allgemeine Formenlehre der Natur als Vorschule der Naturgeschichte«, Breslau, 1852, und Karl Köstlin in seiner »Aesthetik«, Tübingen, 1863, Theil I. S. 382 ff., in der Plastik der Körperwelt. Hegel selber hat sich auf die elementaren Begriffe des Punkts, der Linie und der Ebene beschränkt und dabei zwar den Gedanken der Möglichkeit einer Philosophie der Mathematik ausgesprochen, ihn aber eigentlich sofort wieder bekämpft, weil die Mathematik in der für sie genügenden Methode wesentlich Verstandeswissenschaft sei. Es ist jedoch schlechterdings nicht abzusehen, weshalb die Mathematik von der Philosophie ausgeschlossen bleiben sollte. Als Arithmetik ist dies gewiss schon unmöglich, denn sie fällt in die Metaphysik, und Hegel hat durch seine eigene Bearbeitung der Kategorie der Quantität, namentlich durch seine ebenso gelehrte als geistvolle Darlegung des Zwecks des Differentialcalcüls, dafür gesorgt, dass sie nicht wieder daraus verschwinde. Dass der Begriff des Raumes derjenige ist, aus welchem die Geometrie hervorgehen muss, wird ebenfalls von ihm selber begründet. Es mag ja nun diese Wissenschaft immerhin die entweder analytische oder synthetische Form für sich behalten, so lange sie ausserhalb der Philosophie sich befindet. Sobald sie aber innerhalb derselben als das abstracte Element der Naturgestaltung auftritt, ist kein Grund vorhanden, weshalb die allgemeine Methode der Philosophie bei diesem Gegenstande plötzlich aufhören und er zu einer Ausnahme der Dialektik werden sollte. Man spricht bei der Mathematik immer nur von der Quantität, allein die Quantität hat ja in der Geometrie unaufhörlich auch mit qualitativen Unterschieden zu thun. Ein Winkel von 90 Grad ist, wenn ich blos zähle, von einem Winkel von 70 Grad nur quantitativ unterschieden, sofern er 20 Grad mehr hat. Allein der Winkel von 70 Grad ist zugleich qualitativ ein anderer, denn er ist ein spitzer Winkel. Der rechte Winkel bleibt sich immer gleich, der spitze und sein Gegensatz, der stumpfe, sind variabel. Die tetragonale Figur ist von der trigonalen, wenn ich blos zähle, nur durch das *Plus* eines Winkels unterschieden, allein sie ist damit zugleich eine qualitativ andere Figur, eine Figur mit ganz andern Eigenschaften. So ist es mit allen Bestimmungen der Geometrie, die eine vollkommen apriorische Wissenschaft ist. Es wäre sonderbar, wenn eine solche Wissenschaft nicht des strengsten systematischen Zusammenhangs fähig wäre und nur in der analytischen oder synthetischen, nicht aber genetischen Methode sollte dargestellt werden können. Der Uebergang zur lebendigen Erfassung der möglichen räumlichen Naturformen scheint mir von Seiten der Mathematik in der descriptiven Geometrie zu liegen. Dass wir die qualitativen Differenzen in den Raumfigurationen zugleich als quantitative in Zahlen und Formeln auszudrücken vermögen, giebt eben der Mathematik den Charakter der Evidenz, den wir an ihr oft bewundern und um welche sie andere Wissenschaften oft beneiden.

Von dem Gegensatze des Raums, der Zeit, kann es keine so weitläufige Wissenschaft als vom Raume geben, weil ihr Begriff sich sogleich mit dem ihrer Dimensionen erschöpft, die bestimmte Zeit aber erst durch die Bewegung der Gestirne hervorgebracht wird.

Die abstracte Einheit von Raum und Zeit ist der sowohl durch seinen Raum als durch seine Zeit bestimmte Punkt, der jetzt ein Hier ist.

In dieser ganzen Sphäre ist noch nicht von der Materie selber die Rede. Der Begriff der Bewegung, wie er in ihr vorkommt, ist erst der einer abstracten Bewegung, die sich zwar schon in dem Elemente der Aeusserlichkeit, allein doch noch völlig ideell vollzieht. Wenn wir in dem Bereich der logischen Idee von der Selbstbewegung des Begriffs sprechen, so verstehen wir darunter den nur ideellen Uebergang einer Bestimmung zu einer andern. Der Begriff der Qualität geht durch seine Entwicklung zu dem der Quantität über u. s. w. Raum und Zeit haben nichts damit zu schaffen. Hier in der Naturphilosophie ist die Bewegung der geometrischen Gestaltung eine im Raum sich vollziehende. Der Punkt bringt, indem er sich in identischer Richtung bewegt, die Linie als gerade, indem er seine Richtung continuirlich ändert, die Linie als krumme hervor u. s. w. Die Bewegung der Figuration von der trigonalen zur tetragonalen, von dieser zur polygonalen Gestalt ist nothwendig im Raum, aber sie ist eine immaterielle und darum doch noch ideelle. Eben so verhält es sich mit der Bewegung des Zeitmomentes, der im Raum die Continuität des Werdens, allein in selbst noch ideeller Form, realisirt. Die Bewegung endlich des Punktes, der sich im Raum durch die Zeit, in der Zeit durch den Raum bestimmt, enthält Raum und Zeit schon als Momente, aber auch erst in ideeller Weise. Kant hat in seinen »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft« die hierdurch entstehende Wissenschaft Phoronomie genannt, und Fries ist ihm hierin in seiner »Mathematischen Naturphilosophie«, 1822, gefolgt.

Den Gegensatz zu diesem erst formalen Mechanismus macht der reale, in welchem die den Raum erfüllende, in der Zeit sich von Ort zu Ort bewegende Materie auftritt. Sie kann nicht aus Raum und Zeit abgeleitet werden; sie entsteht nicht aus dem Orte; sondern es ist die Idee der Natur, welche in ihr sich zur äusserlichen concreten Erscheinung bringt. Hegel, und mit ihm Véra, erklären sich gegen die Hypothese, sich die Materie als die unendliche Vielheit, sei es ungeschaffener, sei es geschaffener Atome, zu denken, die sich immer gleich bleiben und nur in immer andere, ihnen selbst gleichgültige Beziehung zu einander treten. Mit dem Augenblick, dass man diese Hypothese annimmt, sieht man sich zu der Consequenz verurtheilt, die ganze Natur und weiterhin auch den Geist lediglich mechanisch zu fassen und mit den Erscheinungen, wie sie sich in der Wirklichkeit darstellen, in Widerspruch zu gerathen. Man muss Hegel hierin beistimmen. Nichts destoweniger werden wir den Begriff des Atoms als den der materiellen Punktualität in der Weise zulässig finden, dass die kleinsten Theile der Materie entstehen und vergehen, dass sie, wie alle Quanta, für sich discrete, aber, im Verhältniss nach Aussen, eben so sehr continuirliche sind. Véra bestreitet den Begriff eines kosmischen Aethers als der Urform der Materie, wie Kant, Herschel, Oken, Carus u. A. ihn annehmen. Ich glaube nicht, dass man dieser Hypothese alle Berechtigung absprechen kann, nur muss man den Aether, wie den Raum und die Zeit, als ein Cotinuum, nicht als ein Aggregat von fertigen Atomen denken. Der Aether wird sich aber von Raum und Zeit dadurch unterscheiden, dass er in sich thätig ist und aus seiner Continuität dynamisch zu discreten Sondergebilden fortgeht, die sich als Massen isoliren.

Diese machen in ihrer Bewegung durch Stoss und Fall den Inhalt der gewöhnlichen Mechanik und Statik aus. Die Schwere in ihrer Doppelbeziehung als centrifugale und centripetale, als Repulsion und Attraction, bestimmt hier das Verhalten der Massen zu einander. Die Repulsion hält sie als vereinzelte ausser einander, während die Attraction ihre Einheit zu setzen strebt, da sie als Materie an sich identisch sind. Raum und Zeit werden die Factoren dieser Bewegung und machen den Idealismus derselben aus, denn Niemand wird Raum und Zeit Kräfte nennen wollen, und doch sind sie es, welche durch ihre verschiedene Quantität die Wirkung der Schwere verändern. Hegel hat gesagt, dass, wenn ein herabfallender Ziegelstein einen Menschen tödte, derselbe nicht sowohl durch den Stein als durch Raum und Zeit todtgeschlagen werde. In einer Kritik, welche die *Revue des deux mondes* 1866 über Véra's Naturphilosophie von Mr. Levêque brachte, sprach sich eine laute Verwunderung über diese Paradoxie aus. Raum und Zeit sind doch nicht Kräfte der Materie, wie können sie tödten? Der Stein allein ist der Mörder. Aber der ruhig liegende Stein tödtet doch Niemand; der Stein, der nur ein paar Fuss durchfällt, auch nicht, sondern erst der Stein, der, indem er einen grösseren Raum mit continuirlich sich beschleunigender Geschwindigkeit durchmisst, erlangt dadurch die Kraft, einen Menschen zu tödten. Es ist also doch, wie Hegel sagt, Raum und Zeit, welche den Menschen todtschlagen; ohne den Stein freilich nicht; das hat er ja aber auch nicht behauptet.

Jeder Stoss und Fall, in welcher Form er auch erscheine, ist eine endliche Bewegung, die unmöglich sein würde, wenn nicht die in sich unendliche Bewegung der freien kosmischen Körper existirte, die ihr eigenes Centrum haben. Die einzelnen Körper auf einem solchen freien Körper verhalten sich nur als Accidenzen zu seiner Masse, er selber aber verhält sich zu allen übrigen freien Körpern nach der Proportion seiner Masse. Alle kosmischen Körper stehen unter einander in Wechselwirkung. Die Form der Bewegung wird daher die einer geschlossenen Curve, während alle endliche Bewegung entweder geradlinigt ist oder, wie in der Pendelbewegung, eine sphärische Form, in der Wurfbewegung eine Parabel beschreibt. In dem unmittelbaren Verhältniss eines peripherischen Körpers zu seinem Centralkörper würde nur die geradlinigte Beziehung von jenem auf diesen liegen.

Newton setzte daher eine besondere Kraft voraus, welche den peripherischen Körper in der Richtung der Tangente von der verticalen Richtung auf seinen Centralkörper ableiten sollte. Véra hat, wie ich oben berichtete, gegen die sogenannte Tangentialkraft eine scharfe Polemik geführt. Er will die Curve als die Resultante aus dem Dualismus der Tangente und der Verticale nicht statuiren. Es könnte, nach dem Parallelogramm der Kräfte, nur eine Diagonale entstehen. Diese Diagonale würde allerdings auch nur eine gerade Linie sein, wenn die Seitenkräfte als gleichmässig wirkende angesehen würden; eben deshalb aber macht man die Voraussetzung, dass sie ungleichmässig wirken, indem die eine den peripherischen Körper gleichmässig bewege, die andere ihn mit progressiv beschleunigender Kraft anziehe, wodurch dann die continuirliche Aenderung in der Richtung der Bewegung und damit eine Curve resultire. Es bedarf aber nicht des Stosses einer transcendenten Kraft, den Körper in die Tangente zu werfen, sondern er wirft sich selbst hinein, sofern seine Entstehung nicht ohne Eigenbewegung zu denken ist. Gewöhnlich sagt man, dass er von der Tangentialrichtung durch die Anziehung des Centralkörpers abgelenkt und seine Bahn damit in die Curve umgebogen werde, allein umgekehrt wird seine Ablenkung vom Centralkörper auch durch die Attraction der vielen andern Körper auf immanente Weise realisirt. Hätte z. B. der Mond ein Verhältniss nur zur Erde, so müsste er in der Verticale auf dieselbe zustürzen, allein er wird, wie die Erde selber, auch von der Sonne attrahirt. Diese doppelte Attraction hält ihn in der Schwebe. Seine Bewegung ist eben deshalb reich an Perturbationen, welche seine Librationen hervorbringen. Das Parallelogramm der Kräfte, welches die Bewegung der endlichen Mechanik beherrscht, erweitert sich hier zum sogenannten Gesetz der drei Körper. Wenn wir uns in der Rechnung auf dies Minimum beschränken, so ist doch keine Frage, dass in der Wirklichkeit alle kosmischen Körper auf einander wirken, der Mond also nicht blos von Sonne und Erde, sondern auch von Venus und Mars u. s. w. angezogen wird. Wir vernachlässigen diese Attraction, wenn wir sie nicht zu bestimmen vermögen; wir eliminiren sie unter der Form eines gleichgültigen Minimums aus der Rechnung; sie ist aber unzweifelhaft vorhanden. Der Neptun wurde nur dadurch entdeckt, dass die Störungen in der Bahn des Uranus aus seinem Verhältniss zur Sonne und zum Saturn nicht genügend sich erklären liessen und die Hypothese der Einwirkung noch eines andern Planeten über ihn hinaus herbeiführten.

Es tritt nun hier, in der absoluten Mechanik, bei Hegel nur unser Sonnensystem auf. Diese Beschränkung ist aus seiner Philosophie des Geistes, wie ich früher gezeigt habe, erklärlich, allein vom Standpunkt der Natur schwerlich zu rechtfertigen, der sich auf den Bau des gesammten Universums hinrichten muss. Hegel bemüht sich, den Planeten als den Körper darzustellen, welcher die vollendetste Bewegung besitze, und führt den Beweis dafür dadurch, dass derselbe einmal sich um seinen Centralkörper und zweitens um seine eigene Achse bewege, während Kometen und Monde ihre Achse in ihrem Centralkörper hätten und der Rotation um die eigene Achse entbehrten. Es kann sich, hier in der Mechanik des Himmels, erst um die Masse und Bewegung der himmlischen Körper, noch nicht um ihre physischen Eigenschaften, handeln. Die Rotation des Körpers ist deshalb in der That der entscheidende Begriff in dieser Sphäre. Sie kommt allen himmlischen Körpern, auch den Kometen und Monden, zu, nur dass bei diesen die Drehung um die eigene Achse mit der Drehung um ihr Centrum zusammenfällt, oder, wie wir es auch ausdrücken können, dass bei ihnen die Tagesperiode mit der Jahresperiode identisch ist. Es entsteht nun für die logische Anordnung eine dialektische Schwierigkeit.

Wir wollen davon absehen, dass der Centralkörper eines Planetensystems im Verhältniss zum absoluten Centrum des Kosmos selbst wieder zu einem peripherischen wird, um welches er sich translatorisch herumbewegt, weil Hegel von einem solchen Verhältniss unseres Systems noch keine Ahnung hatte, so liegt doch noch die Schwierigkeit vor, wie man den Kometen und den Mond behandeln solle. Ihrer mechanischen Bewegung nach stehen sie unstreitig unter der des Centralkörpers, auf welchen sie sich beziehen; Hegel stellt sie aber als die Körper des Gegensatzes zwischen Sonne und Planet. Er stellt also die an sich niedrigere Bewegung, die eigentlich erst eine Fallrotation ist und insofern an den freien Fall der endlichen Körper noch anknüpft, höher als die selbstständige Rotationsbewegung der Sonne. Der Komet ist in seiner Bahn von der Sonne abhängig, aber von diesem ist bei Hegel da, wo er den Mond einführt, noch nicht die Rede gewesen. Wenn Hegel Komet und Mond einander als »centrumlose« Körper coordinirt, so kann er damit nicht sagen wollen, weder, dass sie nicht in sich ein Centrum hätten, noch dass sie nicht sich auf ein Centrum ausser sich bezögen, sondern nur, dass sie keine freie Rotation besässen, vielmehr in ihrer Rotation an das Centrum und die Achse eines andern Körpers gebunden seien. Wollte man nun consequent ihrer mechanischen Inferiorität halber mit ihnen den Anfang machen, so würde das Missliche nur darin liegen, dass von dem solarischen und planetarischen Centrum, welches sie voraussetzen, noch nichts vorgekommen. Wollte man umgekehrt erst von diesem als der fundamentalen Bedingung aller kosmischen Structur handeln, so kann es, wenn man ihm den kometarischen und lunarischen Körper folgen lässt, den Schein gewinnen, als müssten sie in der Form der Bewegung höher stehen, was doch nicht der Fall ist. Alle diese Bedenken steigern sich noch, wenn man die physische Beschaffenheit dieser Weltkörper erwägt, nach welcher der Komet wohl die unterste Stufe der Gestirnbildung einnimmt, der Mond aber ihm in der That, was Hegel auch lehrt, durch seine Starrheit wie durch seine Unterordnung unter einen Planeten entgegengesetzt ist. Ich kann jedoch bei dieser Antithese die Bemerkung nicht unterdrücken, dass wir eigentlich nur etwas von der physischen Qualität des Erdmondes, aber so gut wie gar nichts von der der übrigen Monde unseres Systems wissen. Hegel erblickt im Monde auch das Metallische, das Feurige, Vulcanische. Da unser Mond jetzt seit Jahrtausenden schlechthin todt ist, so muss er eine Periode im Rücken haben, in welcher er wenigstens Luft und Wasser besass, weil er sonst keine Vulcanität hätte entwickeln können, auf welche wir aus der Kegelform seiner Berge und aus seinen Rillen schliessen.

Hegel sucht diesen Schwierigkeiten dadurch zu begegnen, dass er von der mechanischen Sphäre die logischen Bestimmungen geltend macht. Er sagt §. 270: »Was die Körper, in welchen der Begriff der Sphäre für sich realisirt ist, betrifft, so haben sie zu Bestimmungen ihrer unterschiedenen Natur die Momente ihres Begriffs. Einer ist also das allgemeine Centrum der abstracten Beziehung auf sich selbst. Diesem Centrum steht die unmittelbare, ausser sich seiende, centrumlose Einzelheit, als gleichfalls selbstständige Körperlichkeit erscheinend, entgegen. Die besondern aber sind die, sowohl in der Bestimmung des Aussersichseins als zugleich des Insichseins stehen, Centra für sich sind und sich auf den ersten als ihre wesentliche Einheit beziehen.«

In dieser Classification muss auffallen, dass Hegel nicht, wie der Begriff es fordert, von dem Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen, sondern vom Allgemeinen durch das Einzelne zum Besonderen als der concreten Totalität fortgeht, denn die Totalität ist concret dadurch, dass sie den Gegensatz des Besonderen in sich aufhebt. Hegel sagt gleich zu Anfang eines Corollariums zu jenem Paragraphen: »Die centrumlose Körperlichkeit als der Aeusserlichkeit angehörig besondert sich an ihr selbst zum Gegensatz des lunarischen und kometarischen Körpers.« Dennoch will er auch in einer weiteren Exposition bei Michelet, S. 152, durch eine Analyse der im Sonnensystem enthaltenen Schlussform die Planeten als die Mitte desselben aufrecht halten. Das Grundverhältniss des Sonnensystems ist aber unstreitig das der Sonne zu ihren Planeten, der Gegensatz des centralen Körpers zu seinen peripherischen, denn die Sonne ist, was sie ist, wahrhafter Weise nur durch die Wechselwirkung mit ihren Planeten, so wie diese Planeten sind nur durch ihre Wechselwirkung mit der Sonne. Die Kometen sind nur ein Accidens der Sonne, die Monde nur ein Accidens des Planeten. Wir sehen daher auch, dass Planeten, Mercur, Venus, Mars, ohne Monde bestehen, von den Planetoiden ganz zu geschweigen, für welche es sich sogar, ihrer Kleinheit halber, sehr fragt, ob sie, wie sie nach Hegel als Planeten es müssten, einen meteorologischen Process besitzen?

Es ist hier also, wie man sieht, noch viel zu thun. Die Uranologie oder Astronomie oder himmlische Mechanik, wie man sie auch nennen möge, hat drei Probleme zu behandeln: 1) die Gestaltung der Form des kosmischen Individuums als einer sphäroidischen; 2) die Gestaltung der Form seiner Bahn als einer geschlossenen Curve mit ungleichen Achsen von den mannigfaltigsten Grössenverhältnissen, d. h. als einer wesentlich elliptischen; 3) die Gestaltung der Form seiner eigenen Bewegung als einer achsendrehenden, die aber als unfreie nur ein Linienziehen, als freie hingegen eine Spirale ist. Dies letztere Problem führt dann zum System des ganzen kosmischen Universums, das man oft auch einen Organismus genannt hat. Auch Hegel spricht unwillkürlich von den Riesengliedern des Sonnensystems; allein man muss bei solchen Ausdrücken niemals vergessen, dass sie die Uebertragung der Form einer höheren Sphäre auf eine niedrigere sind, denn sonst entstehen eben solche Verschiefungen und Verfälschungen der Begriffe, wie umgekehrt, wenn der wirkliche Organismus nur als ein Mechanismus vorgestellt wird.

Den Gegensatz zur Mechanik macht die Physik dadurch aus, dass die Materie nicht nur schwer, sondern dass sie zugleich eine in sich qualitativ bestimmte oder specifische ist, welche deshalb auch eine specifische Schwere hat. Mechanisch verhalten sich die Körper nur nach ihrer Aeusserlichkeit als relativ selbstständige und unselbstständige zu einander; physisch beziehen sie sich durch ihre innere Eigenthümlichkeit, durch ihre individuelle Qualität, auf einander. Diese ist es, die in ihrer Wechselwirkung als Kraft erscheint, welche sich die Schwere unterordnet. Die Kraft ist nicht ausserhalb des materiellen Stoffes, aber der Stoff wirkt physisch nicht durch seine Masse, sondern durch seine Qualität. Innerhalb der reinen Mechanik ist die Schwere die alleinige Qualität des Stoffes, die ihn bewegt; innerhalb der Physik ist es seine specifische Beschaffenheit, die ihn, nach verschiedenen Seiten hin, immer anders erscheinen lässt. Kant hat diese Wirksamkeit mit dem Ausdruck: Dynamik bezeichnet. Innerhalb der Mechanik kommt dieser Ausdruck auch vor. Wir nennen die Wissenschaft vom Gleichgewicht der Körper Statik, die von ihrer Bewegung Dynamik. In so fern hätte man eine mechanische und physikalische Dynamik zu unterscheiden, allein in der Mechanik ist von keiner besondern der Materie immanenten Kraft die Rede, denn die Grösse der Masse, die Proportion ihrer Quantität, macht in ihr das entscheidende Princip aus. Allerdings liebt es die exacte Wissenschaft, die Mechanik mit noch andern Kräften, ausser der Schwere, auszustatten, indem sie die Veränderungen der Bewegung in Kräfte verwandelt, daher von einer beschleunigenden, einer verlangsamenden Kraft, von einer Stosskraft, einer Wurfkraft u. s. w. spricht, allein zuletzt kommen doch alle diese Kräfte auf die Attraction und Repulsion als Modificationen derselben zurück. Es ist keine besondere Kraft, welche den Fall der Körper bewirkt; es noch weniger ein Fallstoff vorhanden, dem diese Kraft inhärirte, sondern ein Körper fällt, weil er schwer ist. Raum und Zeit sind keine besonderen Kräfte, aber sie machen den Idealismus der Mechanik aus, weil der Körper sich im Raum und in der Zeit bewegt. Wenn ein Körper fällt, so muss das Quantum des Raumes und der Zeit, worin dies geschieht, nothwendig ein bestimmtes Verhältniss zu einander haben.

Raum und Zeit, Masse und Schwere, Ruhe und Bewegung, gehen natürlich als Momente in die Physik über, allein ihr Princip ist die qualitative Besonderheit der Materie. Der allgemeine Begriff derselben abstrahirt noch von den speciellen Unterschieden der Materie und zeigt insofern eine selbst noch mechanische Physiognomie. Die specifische Schwere ist in der Cohäsion der Körper thätig, welche hier an die Stelle der nur mechanischen Attraction tritt. Wir besitzen keinen Namen, die ganze hierher gehörige Gruppe von Phänomenen zu bezeichnen. Man kann mit Hegel sagen, sie handle von der besonderen Individualität, allein ich glaube nicht, dass dieser Ausdruck einem Physiker verständlich wäre. Individualisirende Mechanik zu sagen, würde schon passender sein, wäre es nicht wünschenswerth, den Ausdruck Mechanik in der Eintheilung der Physik zu vermeiden. Sollte man daher nicht den Herbart'schen Ausdruck Synechologie anwenden können?

Die Verhältnisse sind hier noch mechanisch, aber diese Mechanik wird principiell durch die Specification der Materie bestimmt. Der allgemeine Begriff derselben und der durch sie bedingten specifischen Schwere giebt den Begriff der elementaren Synechologie. Jeder Körper hat aber seinen ihm eigenthümlichen Zusammenhang, in welchem die einzelnen Theile desselben, bis zu den kleinsten hin, sich gegenseitig berühren und verbinden. Die blos äusserliche Contiguität ist nur Adhäsion, die auch innere Continuität der materiellen Einheit ist Cohäsion. Man geht hier gewöhnlich auf die Vorstellung von Atomen und von Poren zurück, die zwischen ihnen befindlich sein sollen, allein die Art, wie eine Materie als ein Ganzes ihre Einheit durch ihre discreten Theile continuirt, ist ein dynamischer Act, der *in concreto* von der Qualität der Materie und von ihrer Form als gasigter, flüssiger oder fester abhängt. Bei den festen Körpern erscheint die Cohäsion in den Lamellen der Krystalle, in dem Zellgewebe der Pflanzen und Thiere. Man kann diese Stufe der Cohäsion daher die synthetische Synechologie nennen, denn sie hat es mit der Elasticität und dem sogenannten Aggregatzustand der materiellen Individuen zu thun. Ob Eisen durch Verflüssigung der Masse zu Gusseisen oder durch Hämmerung zu Schmiedeeisen oder durch einen Zusatz von Kohle zu Stahl gemacht wird, bringt in ihm eine andere Form seiner elementaren Cohäsion hervor. Wenn die Cohäsion eines Körpers gewaltsam zerstört wird, so ist dies eine nur mechanische Trennung derselben durch Schlagen, Ziehen, Schneiden, Stechen u. s. w., von welcher sich diejenige Auflösung unterscheidet, die, als eine der Causalität nach mechanische, doch eine zugleich dynamische ist. Diese könnte man die analytische Synechologie nennen.

Man hat die Formen dieser Auflösung auch Dynamiden genannt, weil sie dazu zwingen, das Princip der Schwere zu verlassen. Der Ausdruck imponderable Stoffe, welcher die Erkenntniss der Idealität dieser Formen zuerst aussprach, ist jetzt schon antiquirt, um so mehr, als er einen Widerspruch enthielt, weil ein Stoff, wie leicht er auch sei, doch schwer sein muss. Die Cohäsion eines Körpers löst sich durch Klang, Wärme und Licht auf. In der Physik kann es nicht auf die Empfindung ankommen, welche dieselben in unsern Sinnen, der Klang im Gehör, die Wärme in der Haut, das Licht im Auge, hervorbringen. Die Stellung, welche diese Empfindungen in der organischen Natur und im Seelenleben einnehmen, ist nicht in diese Sphäre hereinzuziehen, wenn auch die Vergleichung des Physischen mit dem Organischen ganz interessant ist, sofern sie uns belehrt, dass die Natur in jeder Sphäre die Consequenz des in ihr geltenden Princips rücksichtslos verfolgt und nichts destoweniger alle unter sich so verschiedenen Sphären zur Einheit mit einander verbindet. Der Hörsinn ist tiefer als der Lichtsinn und dennoch steht, der physischen Vermittelung nach, das Licht über dem Klange.

Klang, Wärme und Licht sind darin identisch, dass sie der Form nach ein mechanischer Process sind, der sich nach allen Seiten hin, also sphärisch, continuirt und in seiner Intensität nach dem Quadrat der Entfernung abnimmt. Der Klang ist die nur erst formale, die Wärme die schon reale, das Licht die absolute Auflösung der Cohäsion. Der Klang erzeugt sich durch eine mechanische Erschütterung des Körpers, gegen welche er noch Widerstand leistet. Er stellt sich, indem er in sich schwingt, wieder zur Einheit mit sich her. Diese Vibration, die sich nach der specifischen Schwere und Dichtigkeit der Körper in's Unendliche hin verändert, ist der physische Vorgang, den wir Klang nennen. Der klingende Körper fängt schon an, in sich zu erwarmen, aber die Wärme ist diejenige Veränderung der Cohäsion, welche ihn bereits über die Grenze des Raums, den er unmittelbar einnimmt, ausdehnt. Die Auflösung der Cohäsion, die in der Erzitterung des Körpers wieder aufgehoben wird, wird in der Wärme reell. Die Wärme hat für jeden Körper, je nach seiner specifischen Bestimmtheit, eine Gradation von einem Minimum bis zu einem Maximum, mit welchem er nämlich sich schlechthin auflöst. Daher kann ein Körper auch warm werden, ohne seine Gestalt zu verlieren. Er vergrössert sich nur durch und durch. Er kann sich wieder in seine ursprüngliche Raumgrenze zurückbewegen. Er kann sich abwechselnd expandiren und contrahiren, d. h. für unser Gefühl erwarmen und erkalten. Der physische Vorgang ist nur der der Expansion und Contraction. Wärme ist die Bewegung in einem materiellen Individuum, welche seine Cohäsion nicht blos ideeller Weise in der Zeit, sondern auch reeller Weise im Raum auflöst, mag die Ursache dieser Bewegung mechanisch, wie beim Schlagen und Reiben, oder chemisch, wie bei dem Verbrennungsprocess, sein. Die Wärme ist kein in den Körpern latenter Stoff, welcher durch die Bewegung frei würde, sondern sie ist die Bewegung selbst. Was wir Licht nennen, ist an sich die nämliche Bewegung, aber eine nicht nur quantitativ in der Geschwindigkeit, sondern auch qualitativ durch die absolute Auflösung der Cohäsion verschiedene. Wie die Wärme nicht blos ein gesteigerter Klang, so ist auch das Licht nicht blos eine gesteigerte Wärme, denn Wärme kann existiren, ohne als Licht zu erscheinen und unser Auge zu afficiren, wohingegen das Licht allerdings die Wärme in sich aufhebt. Es ist, je nach der specifischen Capacität des Körpers, ein bestimmter Grad der Wärme nothwendig, ihn leuchtend zu machen. Hegel ist dieser Zusammenhang nicht entgangen. Er macht §. 306 und 307 den Uebergang von der Physik der besonderen Individualität zu der der totalen dadurch, dass die Existenz der rein *physischen Idealität*, der frei werdenden Negation des Materiellen, aus der Wärme als *Licht*, jedoch als *Flamme*, hervortrete, als an die Materie gebundene Negation der Materie. Als das Princip der Idealität sieht

Hegel die Form an, die zuerst in der negativen Gestalt der selbstischen Flamme erscheine, an sich aber als ideelle Totalität die Materie bestimme.

Hegel accentuirt hier das Moment der Gestalt des Lichts als Flamme, weil er damit den Anfang der totalen physischen Individualität, den er in die Gestalt, in die Krystallisation setzt, vorbereiten will, allein an sich ist das Feuer, mit welchem das Licht erscheint, die Negation aller concreten Gestalt der Materie. Das Licht ist als die absolute Auflösung aller Cohäsion im Verbrennungsprocess derjenigen Materie, die sich noch nicht in diesem Zustande befindet, entgegengesetzt; diese ist daher dunkel, das Licht wird durch sie sichtbar und sie selber wird durch das Licht sichtbar. Wärme allein erhellt noch nicht die Finsterniss. In das Licht tritt die specifische Qualität der verbrennenden Materie ein und ertheilt ihm eine eigenthümliche Färbung. Metall, Holz, Oel u. s. w. sind im Leuchten als Licht im Allgemeinen identisch, sie bewegen sich in ihrer Auflösung nach denselben Gesetzen; aber im Ton ihres Lichts sind sie verschieden. Wohin wir auch den Ursprung des Lichts verfolgen mögen, überall führt er uns zur Auflösung der Cohäsion. Es ist nicht nothwendig, dass dieselbe sich als Flamme vollende, aber ohne sie wird kein Licht erscheinen; faulendes Holz phosphorescirt, indem es seine Cohäsion auflöst; das elektrische Leuchten löst den Gegensatz der positiven und negativen Elektricität auf, der an einem Substrat haftet, dessen specifische Qualität und Cohäsion eben im elektrischen Antagonismus sich äussert u. s. w. Die Bewegung des Lichts ist, wie die des Klanges und der Wärme, nothwendig eine mechanische und muss sich von dem Punkt ihres Ursprungs aus kugelförmig nach allen Seiten hin in's Grenzenlose ausbreiten. Man kann dabei von der Hypothese eines Aethers, durch dessen Atome und Wellen es sich fortbewegen soll, ganz abstrahiren, so bleibt immer die wellenförmige Bewegung mit ihrer ungeheuren Geschwindigkeit, die sich nach allen Seiten des Raumes hin continuiren muss und nur durch materiellen Widerstand gehemmt werden kann. Die Grösse des Substrats und die Intensität des von ihm entwickelten Lichtes bestimmen natürlich das Maass der *actio in distans*, aber an sich hat das Licht in seiner Ausdehnung keine Grenze. Dass es aber nicht ein blosser Schein, sondern wirkliche Bewegung sei, zeigt uns die Geradlinigkeit seiner Richtung, die Reflexion und Refraction seines Strahls, die chemische Wirkung, die es ausübt, die Wirkung, die es in unseren Sehnerven hervorbringt. Im Lichte wird die Materie gleichsam dematerialisirt, weil es die absolute Negation ihrer Cohäsion ist, allein in seiner Genesis hat es die Materie zu seinem Träger; es ist immateriell als dynamischer Act, gerade wie unser Sehen selber, das auch durch Hornhaut, Regenbogen- und Netzhaut, Sehnerv materiell bedingt und doch als Act ein immaterieller, dynamisch seelischer Act ist. Wenn Hegel und Véra die Wellentheorie der Wärme und des Lichts bestreiten, so kann man ihre Polemik wohl theilen, sofern sie die atomistische Farbentheorie betrifft, welche das Dunkel vom Begriff der Farbe ausschliessen will, allein weshalb Wärme und Licht sich nicht in Wellenform bewegen sollen, ist eben so wenig ersichtlich, als was eigentlich an die Stelle dieser Form treten könnte. Die Wellenbewegung ist die mechanische Dialektik der physischen Natur.

Phonologie, Thermologie und Photologie sind Momente eines einzigen Systems, dessen Princip unendlich einfach, dessen Entwicklung aber unendlich mannigfach ist.

Der Gegensatz der Synechologie, wie man die Lehre von der Cohäsion nennen könnte, ist ein Gebiet, in welchem wir noch weniger einheitliche Ordnung antreffen und für welches daher auch keine gemeinsame, keine anerkannte Terminologie existirt. Der Empiriker kann sagen, dass es ihm nur auf die Richtigkeit der Thatsachen ankomme;

wohin sie gestellt würden, könne ihm sehr gleichgültig sein, weil sie sich dadurch nicht veränderten. Der systematische Zusammenhang, welchen die Philosophie erstrebe, bringe nur zu oft in Gefahr, die Thatsachen in eine falsche Abhängigkeit von einander zu setzen und Verbindungen zu erkünsteln, wo keine vorhanden wären. Indessen muss man dieser Sprache, welche vor dem Systembauen warnt, nicht auf's Wort glauben, denn auch der Empiriker, wenn er nicht auf ein roh sinnliches Anstarren vereinzelter Facta sich beschränken will, muss dem Denken den Tribut zollen, nach Einheit in der Auffassung des Gegebenen zu suchen und damit in das Systembilden hineinzugerathen. Nehmen wir z. B. in der Chemie die berühmtesten Empiriker, so unterscheiden sie sich sämmtlich zugleich als Systematiker. Lavoisier, Berthollet, Dalton, Avogadros, Berzelius, Davy u. s. w. haben immer andere Systeme aufgestellt, d. h. immer andere Versuche gemacht, die Mannigfaltigkeit der Thatsachen auf die Einheit eines Princips zurückzubringen. Wenn die Philosophie immer mit der Richtigkeit der Thatsachen, wie sie von den einzelnen Empirikern behauptet wird, in Uebereinstimmung sein sollte, so müsste sie oft ihre Ansichten wechseln, denn die Thatsachen als solche sind zwar immer dieselben, allein ihre empirische Auffassung verändert sich. Was gestern noch für wahr galt, wird heute bestritten. Was als irrig allgemein verurtheilt war, kommt oft nach einiger Zeit wieder zu Ehren. Die Undulationstheorie des Lichts hatte schon gleichzeitig mit der Newton'schen Emissionstheorie existirt. Sie ward im Namen Newton's feierlich verworfen. Euler brachte sie als Vibrationstheorie wieder in Anregung, bis Fresnel sie zur allgemeinen Herrschaft erhob. Die Lehre vom Aether, mit welcher Oken seine Naturphilosophie eröffnete, wurde fast ein halbes Jahrhundert als eine speculative Illusion verlacht und ist jetzt der Abgott der exacten Physik und Geologie. Die Philosophie muss aber noch in ganz anderer Weise als die Empirie zur Systematik fortgehen, weil sie nicht blos eine particuläre Theorie aufstellt, eine gewisse Gruppe von Erscheinungen zu erklären, sondern weil sie die Idee, die absolute Einheit in der Form ihrer eigenen Nothwendigkeit zum Gegenstande hat. Sie muss sich immer, Philosophie zu sein, auf den universellen Zusammenhang hinrichten. In der Sonderwissenschaft kann der Bearbeiter hiervon abstrahiren; es ist ihm erlaubt, sich ganz in seine Specialität zu vertiefen; der redliche Verfolg derselben pflegt von selbst die Einseitigkeit des Standpunktes zu enthüllen. Berthollet übertrug in seiner chemischen Statik die Theorie der Massenanziehung auf die chemischen Stoffe. Die Erfahrung bestätigte diesen Gedanken nicht. Dalton versuchte daher, durch die Atomistik die Widersprüche der Theorie mit der Erfahrung wegzuschaffen. Neue Widersprüche erhoben sich, denen Avogadros durch die Vergleichung des Volumens der Körper mit der Dichtigkeit ihrer Masse zu begegnen suchte u. s. w. Es war immer nur die Chemie, um die es sich handelte. Ganz anders der Philosoph. Er muss Synoptiker sein und Systematiker werden, weil er nur durch das System beweisen kann. Er ist hierbei weit grösseren Verirrungen als der Empiriker ausgesetzt, aber sie dürfen ihn nicht zurückschrecken, denn er darf ebenso wie der Empiriker darauf rechnen, dass seine Irrthümer sich durch ihre Entwickelung zu Widersprüchen fühlbar machen werden. Es kann dem Empiriker oft kindisch erscheinen, wenn er die Philosophen sich über die Stellung streiten sieht, welche einem Begriff zukomme, denn die Sache bleibe ja die nämliche, ob sie nun etwas früher oder etwas später herankomme, ob sie etwas höher oder niedriger gestellt werde. Allein eben diese Position eines Begriffs ist nichts weniger als gleichgültig, weil von ihr der Beweis abhängt. Da, wo ein Begriff auftritt, soll er als Resultat vermittelt sein; für das, was ihm folgt, wird er selber der vermittelnde *Terminus*. Jedermann wird zugeben, dass das philosophische Denken sich nicht dem Zufall überlassen darf. Es muss einem Begriff so lange seine Berechtigung zum Eintritt versagen, bis sie nachgewiesen ist. Derselbe Begriff ist nicht mehr derselbe, wenn er an einer andern Stelle steht, so wenig als eine Zahl denselben Werth hat, wenn sie in einer Zahlenreihe eine andere Stelle einnimmt, denn dieselbe Zahl, z. B. 3, bedeutet darnach drei oder dreissig oder dreihundert oder dreitausend u. s. w. So hat das Licht als physischer Vorgang eine andere Bedeutung, wie als Factor im elementarischen Process oder wie als Gegenstand des Sehens oder wie als Bedingung für die Malerei u. s. w. Hier zeigt sich sogleich, dass die Malerei das Sehen, dass das Sehen das Licht voraussetzt u. s. w. Das Licht als solches ist dagegen, dass es gesehen wird, ganz gleichgültig, aber das Auge ist es nicht gegen das Licht, denn es hat vielmehr in seiner Aufnahme, in seinem Genuss den Zweck seines Daseins. Dies muss man erwägen, um die Begeisterung zu würdigen, mit welcher Véra für die systematische Organisation der Wissenschaft erfüllt ist.

Ich will hier nicht auf die Einwendungen zurückkommen, welche ich gegen Hegel und Véra über die Eintheilung der Physik gemacht habe. Ich will nur erinnern, dass sie auf der Hegel'schen Logik beruhen, nach welcher das Endliche sich im Unendlichen aufhebt. Die Bestimmungen der specifischen Schwere, der Cohäsion, ihrer Auflösung, constituiren die positive Grundlage der Physik; sie machen ihre unmittelbaren Kategorien aus. Der magnetische, elektrische und chemische Process unterscheidet sich von ihnen als die Sphäre der Reflexion ihres Wesens. Der meteorologische Process aber unterwirft alle diese Bestimmungen der Materie der freien Unendlichkeit seiner Dialektik. Ich behaupte, dass Hegel selber diese Ansicht ausspricht, ohne sie formell durch seine Systematik anzuerkennen, weil er den meteorologischen Process als den ersten vorausschickt. Er sagt z. B. in dem Corollarium zu §. 286: »Wie die Bestimmungen der gemeinen Mechanik und der unselbstständigen Körper auf die absolute Mechanik und die freien Centralkörper angewendet werden, so wird die endliche Physik der vereinzelten individuellen Körper für dasselbe genommen, als die freie selbstständige Physik des Erdprocesses ist. Es wird für den Triumph der Wissenschaft gehalten, in dem allgemeinen Processe der Erde dieselben Bestimmungen wieder zu erkennen und nachzuweisen, welche sich an den Processen der vereinzelten Körperlichkeit zeigen.« Und nachdem er dies specieller ausgeführt, schliesst er: »Es sind dies überhaupt Anwendungen von Kategorien eines Feldes, worin die Verhältnisse endlich sind, auf eine Sphäre, innerhalb welcher sie unendlich, d. h. nach dem Begriff, sind.«

Ich will auch nicht wiederholen, was ich über die eigenthümliche Behandlung des Begriffs der Gestalt gesagt habe, sofern Hegel sie mit dem Begriff des Krystalls identificirt. Die Gestaltung der Gestalt geht durch die ganze Naturphilosophie. Die mathematische ist die erste, noch abstracte, die Hegel selber aufgenommen hat; die mechanische als materielles, den Raum erfüllendes Individuum in der zufälligen Bestimmtheit aller irgend möglichen stereometrischen Formationen ist die zweite; die sphäroidische als die kosmische ist die dritte. Die physische Individualität, um mit Hegel zu sprechen, setzt sich alle diese mechanischen Formen schon voraus und beschäftigt sich mit den Veränderungen, welche sich durch die Qualität der Körper in ihrer Cohäsion erzeugen. Sie hat es mit der inneren Gestaltung, mit der unaufhörlichen Verwandlung des Festen in's Flüssige, des Flüssigen in's Gasigte und umgekehrt; sie hat es mit Verdichtung und Verdünnung, mit dem Spiel der Kräfte, wie man jetzt zu sagen pflegt, mit der Metamorphose der lebendigen

Kraft zu thun. Der Körper als Individuum, als irgendwie gestaltete Masse, genügt für sie. Die Form der Aussenseite der Gestalt ist geradezu das in diesen Processen verschwindende Moment. In der organischen Sphäre dagegen tritt die Gestalt als das Princip auf, welches von Innen heraus die Gestalt auch nach Aussen hin gliedert. Sie wird hier das constitutive Element. Die Krystallisation ist der Anfang seiner Entwicklung.

Es bleiben daher nach Eliminirung der krystallinischen Gestalt zunächst der magnetische, elektrische und chemische Process, die von einander untrennbar sind, obwohl die Physiker die beiden ersteren als ihnen zugehörig behandeln und die Chemiker sich von ihnen in der Theilung der Arbeit scheiden. Diese Trennung wird aber durch die Natur der Dinge stets über den Haufen geworfen, und die Benennungen selber, mit welchen die Chemiker zuweilen ihre Wissenschaft bezeichnet haben, z. B. Elektrochemie, legen Zeugniss von diesem engen Zusammenhang ab. Die Elektricität spielt deswegen eine so grosse Rolle bei diesen Veränderungen, weil sie zwischen dem Magnetismus und Chemismus die Mitte ausmacht und weil man deshalb sowohl den Magnetismus als den Chemismus mit der Elektricität identificirt hat. Hegel und Véra bekämpfen diese Identificirung, weil sie die qualitativen Unterschiede verwischt. Es ist gerade wie mit Klang, Wärme und Licht, die auch wesentlich zusammenhängen und doch specifisch verschieden sind, denn den Klang kann man nicht fühlen oder sehen, die Wärme nicht hören oder sehen, das Licht nicht hören oder, wie die Wärme, mit der Haut auch fühlen.

Die Einheit des Magnetismus, der Elektricität und des Chemismus liegt in der Dualität ihrer Wirksamkeit, in ihrer Polarität, wie man lange Zeit ganz richtig sagte, späterhin aber, als die Schelling'sche Naturphilosophie in Misscredit verfiel, zu sagen vermied, um sich nicht als philosophisch anrüchig zu denunciren. Die Naturphilosophie nannte die Einheit jener Processe auch den dynamischen Process, wozu Kant durch den zweiten Abschnitt seiner »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« die Veranlassung gab. In der neueren Zeit ist durch Redtenbacher der Ausdruck: Dynamide in Umlauf gekommen, wohin er aber auch Wärme und Licht rechnet. Im Gegensatz zur physischen Mechanik der Synechologie könnte man den Ausdruck des dynamischen Processes sich wohl gefallen lassen, wenn er nicht zu weit wäre und einer Beschränkung bedürfte, das Eigenthümliche dieser Dynamik zu charakterisiren. Man müsste sagen: physische Dynamik. Der Unterschied derselben von der mechanischen liegt in der Immanenz des Antagonismus. Im Ton, in der Wärme, im Licht sind auch Gegensätze, aber nicht polarische. Der hohe Ton ist nicht der Gegenpol des tiefen; die Kälte ist nicht der Gegenpol der Wärme; das Dunkel nicht der Gegenpol des Lichts. Alle diese Unterschiede sind in ihrer Entgegensetzung relativ, weil die Quantität sie vermittelt, wohingegen der Magnetismus mit dem Nordpol zugleich den Südpol, die Elektricität als positive zugleich die negative, der Chemismus mit der Basis zugleich die ihr correlate Säure setzt. Dieser polarische Unterschied ist ein qualitativer, der sich von der unmittelbaren Qualität der Körper durch die Untrennbarkeit seiner entgegengesetzten Bestimmungen unterscheidet. Wismuth z. B. ist unmittelbar Wismuth, aber in seiner dynamischen Qualität zeigt er sich diamagnetisch. Der Diamagnetismus als der Gegensatz des Paramagnetismus ist keine quantitative Bestimmung, wie die Gradunterschiede des Tons, der Temperatur, oder der Intensität eines Lichts im Verhältniss zu der eines andern, z. B. des Kerzenlichts zum Sonnenlicht, sondern er ist eine physische Qualität, kraft welcher der Wismuth andere Körper in der äquatorialen Richtung anzieht und abstösst.

Die Dialektik des magnetischen, elektrischen und chemischen Processes ist unstreitig der Grund der Verwirrung, welche in diesem Theil der Chemie herrscht. Weil das höhere Moment das niedrigere in sich aufhebt, kann es dasselbe auch erzeugen, aber nicht umgekehrt. Der Chemismus kann sowohl Elektricität als Magnetismus hervorbringen, aber die Elektricität oder der Magnetismus als solche vermögen keinen chemischen Process zu erzeugen. Die Elektricität kann wiederum Magnetismus, aber der Magnetismus als solcher keine Elektricität hervorbringen. Wenn ein Magnet durch Rotation elektrisch werden kann, so ist es eben die Rotation, welche die Elektricität durch ihre Bewegung vermittelt. An sich sind alle Körper kraft ihrer physischen Individualität magnetisch, elektrisch, chemisch bestimmbar, allein daraus folgt nicht, dass nicht die Stufen des dynamischen Processes qualitativ verschieden wären. Die Temperatur greift bekanntlich tief in diese Region ein; Wärme kann z. B. Magnetismus erregen, sie kann ihn aber auch bei sehr hoher Temperatur aufheben; deswegen liegt die Ursache des Magnetismus doch nicht in der Temperatur, sondern in der Qualität des Körpers. Die Temperatur wird nur Bedingung für das Erscheinen oder Nichterscheinen des magnetischen Processes.

Um die Elektricität als Ursache des Chemismus zu behaupten, beruft man sich auf die Zersetzung von Flüssigkeiten durch die galvanische Säule; man übersieht jedoch dabei, dass der Galvanismus, indem er verschiedene Metalle durch ein feuchtes Medium verbindet, selber schon chemisch wirkt, obwohl die Form seiner Aeusserung noch die elektrische bleibt. Dies ist auch der Grund, weshalb Hegel selber den Galvanismus früher als eine Form des elektrischen, später als eine Form des chemischen Processes dargestellt hat. Er ist der Uebergang aus der elektrischen Polarität zur chemischen. Wir lesen jetzt überall wieder, dass die Elektricität eine »uns unbekannte Kraft« sei. Wäre dies ernsthaft gemeint, so müsste man sich über die Versicherung wundern, dass die Magneticität Elektricität sein soll, denn woher will man dies wissen, wenn man nicht weiss, was Elektricität ist?

Das, was die Physik zu solchen Anwandlungen von Bescheidenheit bringt, ist entweder nur ein negatives Symptom ihres Stolzes oder ein positives Symptom der augenblicklichen Verwirrung, worin sie sich dadurch befindet, dass sie einen Process, der wesentlich dynamisch ist, in einen mechanischen verwandeln will. Die Elektricität soll eine feine Flüssigkeit sein, die in den Poren zwischen den Atomen der Körper circulirt und um sie herum rotirt; eben deshalb soll auch der Magnetismus schon Elektricität sein. Auch er soll ein Fluidum sein, das aus Atomen besteht, welche sich anziehen oder abstossen, sich in Ruhe oder Bewegung befinden, eine gleiche oder entgegengesetzte Richtung und eine gleiche oder verschiedene Geschwindigkeit haben sollen; d. h. man verwandelt die Dynamik zurück in Mechanik. Die magnetische, elektrische, chemische Kraft wirkt aber eben als Kraft ideell; sie wirkt als mit der specifischen Beschaffenheit eines Körpers identisch, sie wirkt als durch ihre Gegenkraft erregt. In der Mechanik giebt die exacte Wissenschaft zu, dass die Attraction eine Kraft sei, welche der Masse eines Körpers unmittelbar inhärire. Die Sonne zieht die Erde nicht durch Stricke aus feinen Atomen, die wir etwa nur nicht sehen könnten, an sich, sondern der Idealismus der Schwere kommt in der Attraction zur Erscheinung. In der Physik spricht man auch von vielen Kräften, allein, bei Licht besehen, sollen dieselben doch wieder besondere Materien sein. Der Ausdruck: elektrischer Strom, wird nicht metaphorisch, sondern in crasser Eigentlichkeit als die Bewegung eines Fluidums genommen. Wenn er ein Fluidum ist, so muss er nach der exacten

Wissenschaft, die nur Atome kennt, aus Atomen bestehen, und diese Atome müssen sich nun durch die fictiven Poren der andern fictiven Atome hindurchquetschen. Wie es möglich ist, mit einer solchen Hypothese die elektrischen Erscheinungen zu erklären, ist freilich nicht einzusehen, und deswegen macht man die Elektricität einstweilen wieder zu einer uns unbekannten Kraft. Der Materialismus selber kann den Begriff der Kraft nicht entbehren, allein er fürchtet ihn auch, weil er mit ihm etwas Geistartiges zuzugestehen glaubt. Er verwandelt daher die Kraft wieder in Stoff, wenn auch in einen sehr subtilen, und hebt damit die Kraft als Kraft wieder auf. Er scheuet sich dann nicht, unsichtbare Atome, imponderable Materien, fictive Bewegungen zu erfinden.

Wenn der magnetische, elektrische und chemische Process auf das Innigste zusammenhängen, so schliesst das nicht aus, dass sie nicht unter einander zugleich qualitativ verschieden seien. Der magnetische Process erscheint als eine mechanische Bewegung, die jedoch nicht durch die Schwere, sondern durch die eigenthümliche Selbstbegrenzung eines physischen Individuums nach der Längen- wie nach der Querrichtung hervorgebracht wird. Die Erde ist als ein physisches Individuum selber magnetisch; vertical stehende eiserne Stangen, Kreuze, Basaltsäulen u. s. w. werden von selbst magnetisch; der magnetische Körper repellirt und attrahirt sowohl nach der axialen als nach der äquatorialen Richtung. — Der elektrische Process hingegen ist diejenige dynamische Spannung zweier physischer Individualitäten, welche sich schon durch eine heftige und plötzliche Ausgleichung aufhebt, die als eine mechanische Erschütterung erscheint und auch durch die mit ihr verbundene absolute Auflösung der Cohäsion ein eigenes Licht erzeugen kann. Jener Schlag und dieses Licht sind schlechthin dynamische Acte. Sie lassen zwar Wirkungen im Zersprengen, Zerspalten, Durchzucken, Verbrennen, Versengen, Schmelzen der Materie, aber niemals die Spur einer besonderen Materie beobachten. Wenn ein Stück Eisen magnetisirt wird, so wird es deshalb nicht schwerer, was der Fall sein müsste, wenn es durch die Magnetisirung einen eigenthümlichen Stoff in sich aufnähme. Wenn eine Glasscheibe mit einem Katzenfell gerieben wird, erzeugt sich Elektricität, aber keine elektrische Materie. Weil sie wesentlich dynamisch ist, erscheint sie als von so zarter, empfindlicher, launischer Natur. Jede Veränderung der Gestalt einer Oberfläche, ob rauh, ob polirt, ob matt geschliffen, der verschiedene Grad der Feuchtigkeit, der Wärme, der Unterschied in der Richtung der Friction u. s. w. kann sofort eine Umstimmung des elektrischen Verhaltens der Körper erzeugen. Der elektrische Process kann durch sogenannte Nichtleiter in einem Körper isolirt, er kann aber auch durch Contact und Induction auf andere Körper übergeleitet werden. — Der chemische Process ist nicht blos eine Spannung der physischen Individualitäten, die sich in einem Schlag und Funken aufhebt, sondern eine reelle Vernichtung derselben, welche sie zu einer qualitativ ganz andern Individualität verwandelt. Magneticität und Elektricität werden zu Begleitern dieses Processes.

Der chemische Process ist ein dynamischer Act, der ein inneres Verhältniss der Körper voraussetzt, welche in ihn eintreten. Sie beziehen sich durch sich selbst, durch ihre entgegengesetzte Qualität auf einander. Die in ihnen an sich vorhandene Einheit zwingt sie, sich gegenseitig in ihrer unmittelbaren Einseitigkeit zu zerstören und kraft dieser Negation sich als Einheit zu setzen. Hier ist nun der Punkt der Scheidung der Philosophie von der exacten Wissenschaft, welchen Hegel und Véra scharf hervorheben. Die Philosophie nimmt an, dass in dem neutralen Product ein der Qualität nach ganz neuer Körper entstehe, wie sich dies auch in Form, Farbe, Geruch, Geschmack u. s. w.

empirisch zeige. Von den Körpern, welche sich neutralisirt haben, ist in ihrem gemeinschaftlichen Product zwar ein jeder seiner materiellen Substanz nach enthalten, wie nämlich das gleiche Gewicht ausweist, allein die Körper selber sind ihrer specifischen Qualität nach verschwunden. Es hat, wie **Kant** es ausdrückte, eine Intussusception des einen durch den andern stattgefunden, die in der Transsubstantiation der Materie sich darstellt. Die Sache der Philosophie ist von dem Preussischen Oberbergrath und Akademiker J. B. Karsten mit rein empirischen Waffen in einer vortrefflichen Schrift: »Philosophie der Chemie«, Berlin, 1843, geführt worden, von deren Berücksichtigung ich jedoch in Schriften der exacten Wissenschaft nie eine Spur gefunden habe. Diese setzt die Unveränderlichkeit von Atomen voraus. Weil Sauerstoff, Stickstoff, Gold u. s. w. vorhanden ist, so kann aus ihnen, wie sie meint, niemals etwas Anderes werden. Werden ist als eine qualitative Veränderung nach ihr unmöglich, denn die inalterabeln Atome können nur in eine andere Lage gerathen. Der ganze Chemismus ist dann nur ein mechanischer Process, durch welchen die Atome in eine andere Form ihrer Lagerung gebracht werden. Das Wort Neutralität ist dann eine Bezeichnung nur des Gleichgewichts der Atome, nicht ihrer Durchdringung.

Da nun die Thatsache der Erfahrung mit dieser Hypothese im grellsten Widerspruch steht, so müssen die künstlichsten, die ungeheuerlichsten Fictionen gemacht werden, sie aufrecht zu halten. Man hat z. B. Schwefel und Kohle vor sich. Beide sind harte Körper. Der eine sieht gelb, der andere schwarz aus. Der Schwefel ist mineralischen, die Kohle vegetabilischen Ursprungs. Wenn sie sich aber zu Schwefelkohlenstoff neutralisiren, so erblicken wir eine flüchtige, wasserhelle Flüssigkeit. Und in dieser Flüssigkeit sollen nun durchaus nach der exacten Wissenschaft, Schwefel als Schwefel, Kohle als Kohle, lediglich in einem ganz apparten Arrangement ihrer Atome enthalten sein! Diese von der Empirie völlig verlassene Auffassung als die Wahrheit anzunehmen, gehört ein eben so starker Glaube, als an die Tangentialkraft, an die fertigen Farbenlichter im reinen Licht, an die imponderabeln nur repellirenden Atome des Aethers, an die Wärmehüllen der Atome, an das magnetische und elektrische Fluidum u. s. w. zu glauben. Weil man das Mischungsgewicht mit dem Namen Atomengewicht getauft hat, weil man das Quantum der Aequivalente nach Atomen bestimmt, so glaubt man auch an die Existenz der Atome. Die Chemiker reden hier wie die Theologen vom Jenseits, das auch nicht wahrgenommen, nur geglaubt werden kann. Das irdische Auge sieht zwar keine Atome, aber das »geistige Auge« soll sie erblicken. Helmholz warf Goethe vor, dass er in der Farbenlehre nur das sinnliche Factum, nicht aber das sehe, was hinter den Coulissen spiele. Und doch ist es sonst der kitzlichste Ehrenpunkt der exacten Wissenschaft, nur das, was die Sinne bestätigen, zuzulassen.

Die ganze Atomenlehre ist für die Chemie völlig überflüssig, denn sie erklärt nichts, wie sie soll, und die Rechnungen hängen ja nicht vom Begriff des Atoms, sondern nur von dem des Quantums ab. Wenn die Atomistik im Recht wäre, so würde unerklärlich werden, wie dieselben Stoffe mit demselben Quantum in ganz verschiedenen Formen erscheinen können, denn sie müssten sich nothwendig immer in derselben Form zeigen. Milchzucker, Sauerkraut und Baumwolle bestehen aus gleichen Theilen Kohlen-, Wasser- und Sauerstoff; sie sind isomerisch. »Die verschiedenen Eigenschaften dieser Körper rühren her von der verschiedenen Anordnung ihrer Atome.« Aber die Atome ordnen sich doch selber zu einem Ganzen. Wie können sie denn nun, zu gleichen Theilen, das eine Mal eine andere Ordnung annehmen, als das andere Mal? Welche Nothwendigkeit bewirkt denn diese Anordnung?

Ist aber ein anderes Princip vorhanden, welches jene Atome ordnet, so ist dasselbe eine Macht über sie, die ausser den Atomen existirt. Aus ihnen selber kann doch offenbar das ganz andere Arrangement in der Baumwolle, als im Sauerkraut, nicht kommen. Es ist hier offenbar das organische Leben, welches sich die chemischen Elemente unterwirft und sie in seine Gestalt verarbeitet oder auch mit ganz andern Qualitäten begabt. Auch die Erscheinung der Isomorphie, dass bei verschiedenen Elementen, aber gleichen Quantis, dieselbe Gestalt sich erzeugt, spricht zu Gunsten der Dynamik, denn, wenn Schwefel dem Selen, Aluminium dem Eisen u. s. w. substituirt werden kann, so muss doch die Einheit der Form den Unterschied der Substanzen dynamisch bewältigen. Wie Isomorphie, so existirt aber auch Dimorphie und Polymorphie. Der Chemiker wird natürlich bemerken, in welcher Form eine Neutralisation sich vollzieht, aber nicht diese Form, sondern die Neutralisation ist es, die ihn als Chemiker interessirt. Die Gase, die Metalloide und die Metalle, kommen für ihn nach ihrer dynamischen Physiognomie, nicht nach der Form zur Sprache, durch welche sie zum Gegenstande der Mineralogie werden. Das Gold z. B. kann in eine Flüssigkeit aufgelöst werden; mit diesem Process wird unzweifelhaft seine oktaedrische Form zerstört; allein diese Form kommt nicht in Betracht, nur der Uebergang vom festen Zustande in den flüssigen.

Dies ist nun wieder ein Punkt, welcher die Organisation der Wissenschaft schwierig macht. Die Chemie als Sonderwissenschaft hat Recht, sich in die unorganische und in die organische einzutheilen, allein in der totalen Systematik wird sie zunächst sich auf die unorganische Natur zu beschränken haben, weil die organische Natur sich die einfachen Elemente der unorganischen voraussetzt und mit ihren Gebilden in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Verbindungen übergeht. Die chemischen Elemente stehen, sofern sie einfach sind, alle nebeneinander. Sie gestatten keine Ableitung aus einander, keine Unterordnung unter einander. Wir sehen wohl, dass die Gase die verbreitetsten und gewaltigsten chemischen Mächte sind, aber wir können ihnen doch z. B. das Gold nicht unterordnen, denn, um dies zu vermögen, müssten wir zeigen können, dass es aus Oxygen und Hydrogen u. s. w. bestände. Es ist eben so einfach für uns, wenn wir auch Vermuthungen haben können, dass es bereits durch verschiedene Vermittelungen bedingt sei. Es bleibt daher nichts übrig, als die chemischen Elemente in Gase, Metalloide und Metalle zu gruppiren und innerhalb dieser Gruppen die chemische Analogie möglichst zu berücksichtigen.

Die Chemie ist eine wahrhaft exacte Wissenschaft, weil ihre Processe an die strengste Quantität gebunden sind. Sie ist von dieser Seite, wie die Mechanik, vollkommen für den Calcul geeignet. Ein chemischer Stoff kann sich mit dem ihm entgegengesetzten nur unter der Bedingung verbinden, dass von ihm wie von dem andern ein bestimmtes Quantum vorhanden sei. Bei einem Zuwenig erfolgt kein Process; bei einem Zuviel bleibt der Ueberschuss unverarbeitet zurück. Jeder Stoff bleibt seinem stöchiometrischen Charakter einem andern gegenüber treu, z. B. Stickstoff verhält sich zu Sauerstoff wie 14 : 8; 14 Aequivalente Stickstoff mit 8 Aequivalenten Sauerstoff geben Stickstoffoxydul; mit 16 Stickstoffoxyd; mit 24 salpetrige Säure; mit 32 untersalpetrige Säure; mit 40 Salpetersäure. Aus den binären Verbindungen entstehen die Neutralisationen erster Ordnung, denen die ternären, quaternären u. s. w. folgen.

Alle diese Begriffe: specifische Schwere, Cohäsion, Klang, Wärme, Licht, Magnetismus, Elektricität, Chemismus, sind allgemein physikalische Begriffe, die von dem Begriff der Materie überhaupt untrennbar sind. Auf einem bestimmten Weltkörper werden sie aber durch seine physische Einzigkeit individualisirt. Hier erst ist daher, meiner Meinung nach, der systematische Ort für die physische Astronomie und für den meteorologischen Process, denn auch der letztere Begriff ist an sich ein allgemeiner, kosmischer. Hegel beschränkt ihn auf die Erde, sofern wir von der Physik der übrigen Weltkörper wenig wissen, aber wir wissen doch so viel, dass auf einigen Planeten wenigstens, wie Venus und Mars, ein solcher existirt. Die mechanische Bestimmtheit eines Weltkörpers steht natürlich zu seiner physikalischen im innigsten Verhältniss. Der selbstleuchtende Centralkörper muss eine andere Beschaffenheit haben, als die ihn umkreisenden peripherischen Körper, die von ihm erleuchtet werden. Und unter diesen müssen Kometen, Monde und Planeten sich offenbar wieder anders verhalten. Dass jedoch die Materie an und für sich in ihren Elementen überall dieselbe ist, scheint durch die Kirchhof-Bunsenschen Entdeckungen dargethan zu werden, die auf unserer Sonne z. B. Kalium unzweifelhaft nachgewiesen haben.

Es ist viel darüber gesprochen und gespottet worden, dass Hegel Luft, Wasser, Feuer und Erde als Elemente behandelt, weil man nur die chemischen Urstoffe mit diesem Namen belegt wissen wollte. Es ist aber nicht abzusehen, warum es nicht erlaubt sein sollte, diese Benennung für die grossen Factoren beizubehalten, welche das physische Leben eines Planeten constituiren. Ist diesem Begriff der des synechologischen und dynamischen Processes vorangegangen, so kann ja auch kein Missverständniss stattfinden, wie allerdings bei der Stellung möglich ist, welche Hegel dem elementarischen Process an der Spitze, statt am Schluss der Physik, gegeben hat. Die physischen Elemente sind schon immer chemische Verbindungen. Der Sauerstoff ist in der Luft mit Stickstoff, im Wasser mit Wasserstoff, im Feuer mit Kohlenstoff verbunden, aber diese Verbindung selber als solche ist für sich wieder einfach. Véra hebt mit Recht hervor, dass das Wasser weder Oxygen noch Hydrogen, sondern sowohl Oxygen als Hydrogen derartig sei, dass in ihm weder das eine noch das andere zu entdecken ist. Es ist in seiner Qualität etwas ganz Anderes.

Die moderne Physik spricht daher auch selber wieder ganz unbefangen vom Elemente der Luft, des Wassers u. s. w., vom Kampf der Elemente, vom elementarischen Process, bemüht sich aber, ihn als eine ganz und gar mechanische Leistung zu behandeln, indem sie dazu den Begriff der lebendigen Kraft in der Form der Wärme verwendet. Die Sonne erwärmt die Luft und die Folge dieser Erwärmung ist die Bewegung derselben. Die Wärme wird also in Bewegung umgesetzt. Wenn die Sonne das Wasser nicht erwärmte, so würde es nicht verdunsten. Es würde also keine Wolkenbildung, also kein feuchter Niederschlag, also keine stete Erneuung der Wassermasse des Planeten existiren. Wenn die Sonne nicht die Pflanzenwelt gross zöge, wenn sie dieselbe nicht sollicitirte, Oxygen zu exhaliren, so würde dieses sich nicht erneuen. Und wenn die Thiere nicht die Pflanzen assimilirten und als Lungenthiere den Sauerstoff zugleich mit Kohlenstoff d. h. als Kohlensäure ausathmeten, so würde der Kohlenstoff nicht regenerirt werden. Im Winde, im Regen, in den Pflanzen, in den Thieren, im verbrennenden Holz und Knochen, überall begegnen wir also der Wärme, also der Sonne, also der Arbeit der Sonne, denn ohne diese würde das Holz, das wir verbrennen, nicht gewachsen sein; die Wärme, die von seiner Flamme sich entwickelt, ist ursprünglich Sonnenlicht und Sonnenwärme. In einem Cubikfuss Eichenholz ist ein bestimmtes Quantum lebendiger Kraft von der Arbeit der Sonne niedergelegt. Indem dies Holz verbrennt, kann es Wasser in Dampf verwandeln, der Dampf kann einen Kolben in einem Cylinder heben; es ist also die Sonne, welche die Dampfmaschine bewegt. Der Ausdruck Arbeit wird von den Physikern absichtlich gewählt, die Thätigkeit der

Natur mit der einer Maschine zu identificiren, denn die Dampfmaschine ist und bleibt, offener oder versteckter, das Ideal, welches die heutige exacte Forschung in der Natur verfolgt. Ein Lungenthier, welches durch den eingeathmeten Sauerstoff den Kohlenstoff befeuert, ist eine wandelnde Dampfmaschine, denn eine lebendige darf man ja nicht sagen, weil das Leben selber nur mechanische Arbeit sein soll. Das, was wir im Process der Elemente wahrnehmen, ist nach dieser Auffassung nichts, als mechanische Arbeit der Sonne

Können wir den Antheil der Sonne an diesem Process leugnen? Gewiss nicht. Würde aber die Sonne alle diese Wirkungen zu haben vermögen, wenn nicht Luft, Wasser, Erde existirten? Gewiss nicht. Diese Seite ist es, welche in jenem Sonnencultus zu sehr verschwindet. Die Sonne als Sonne ist nicht Ursache der Luft, des Wassers, des Feuers; diese Ursache ist die Erde. Die Sonne bringt keine Pflanze, kein Thier hervor. Sie dient ihnen nur in ihrer Entwicklung. Sie ist durch ihr Licht eine Bedingung des planetarischen Lebens, allein die Ursache desselben ist der Planet selber. Die Erde ist es, die sich selber in ihre physischen Elemente unterscheidet und sie in ihrer Einheit zusammenhält. Sie ist das Individuum, welches sich in ihrer unendlichen Wechselwirkung in's Unendliche hin selber verjüngt. Das Licht der Sonne scheint auch auf den Mond. Hier aber bleibt es unfruchtbar, weil Luft und Wasser fehlen. Mit andern Worten: die Qualität der Luft, des Wassers, der Erde ermöglicht dem Sonnenlicht, Bewegung hervorzubringen, wenn auch die Periodicität derselben von der Stellung der Erde zur Sonne und von ihrer Bewegung um dieselbe abhängig bleibt. Wärme bringt nur deshalb Bewegung hervor, weil sie selber Bewegung ist. Das Licht, als absolute Auflösung der Cohäsion im Verbrennungsprocess, bringt in der Luft Bewegung hervor, die wir als Wärme empfinden. Wäre die Luft nicht zur Wärmeerzeugung ebenfalls nothwendig, so könnten wir, wenn wir an einem schwülen Sommertage einen Berg von fünf- bis sechstausend Fuss besteigen, nicht in immer kühlere Regionen gelangen; vielmehr, wenn das Licht der Sonne allein die uns fühlbare Wärme erzeugte, müssten wir, da wir seinem Ursprung näher kommen, in immer heissere gerathen.

Der dritte Theil der Naturwissenschaft hat die Idee des Lebens zu seinem Inhalt. Das Leben besitzt in der Mechanik und Physik die Voraussetzung seiner Existenz, allein es entspringt nicht aus ihnen, sondern lediglich aus sich selbst. Der Lebensprocess ist nur in einem Individuum möglich und ein natürliches Individuum ist unmöglich, ohne eine Form zu besitzen, in welcher es sich als ein für sich seiendes abschliesst. Ein Weltkörper ist schon ein physisches Individuum, dessen Processe durch das ihnen innewohnende Maass zu einem sich selbst erneuenden Kreislauf geregelt sind, aber er ist noch kein organisches Individuum, denn dazu wird ein Individuum erst durch die Selbstgestaltung seiner Form.

Die exacte Naturwissenschaft polemisirt bekanntlich gegen den Begriff einer Lebenskraft, indem sie an seine Stelle nur einen Stoffwechsel setzt, also das Organische zu einem chemischen Vorgang macht, und, da sie den Chemismus principiell vermöge der Atomistik wieder in einen Mechanismus verwandelt, das Leben zuletzt zu einem lediglich mechanischen Act herabsetzt. Die Philosophie wird die Selbstständigkeit des Lebens gegen solche Ansichten vertheidigen müssen, wie der nun auch schon entschlafene Hegelianer Hinrichs in Halle in einer ganz vorzüglichen Schrift gethan hat: »Das Leben in der Natur. Bildungs- und Entwicklungsstufen desselben in Pflanze, Thier und Mensch. Naturhistorisch-philosophisch dargestellt.« Halle 1854. Die exacte Forschung hat es natürlich unter ihrer Würde erachtet, von dieser Kritik die geringste Notiz zu nehmen. Ich glaube, dass Hinrichs noch eindringlicher die Formseite in der Selbstbestimmung des Lebens hätte hervorheben können, denn sie ist es, die bei dem Streit über den Begriff der Lebenskraft zu wenig beachtet wird. Das Leben ist nicht blos eine Kraft in dem Sinn, wie die Physiker dies Wort zu nehmen gewohnt sind, sondern es ist als Kraft zugleich eine von Innen heraus zweckmässig bildende Energie. Es ist in seiner Thätigkeit eine subjective, sich von Innen her in eigene Grenzen einschliessende Gestaltung, wie sie weder der Attraction, noch der Cohäsion, weder der Magneticität und Elektricität, noch dem Chemismus zukommt. Der Reflexionsbegriff der Kraft, der für die Physik unentbehrlich ist, reicht für den Begriff des Lebens nicht aus. Die Organik ist eine continuirliche Morphologie. Man kann bei ihr nicht blos von Stoff und Kraft, ihren abstracten Voraussetzungen, sondern man muss bei ihr nicht weniger von der Form handeln, welche sie dem Stoffe giebt und in welcher sie eine mechanische oder dynamische Wirkung übt. Die Blätter der Pflanzen athmen im Licht Sauerstoff, im Dunkeln Kohlenstoff aus. Sie haben also, wie man es ausdrücken kann, die Kraft, diese Stoffe sowohl in sich aufzunehmen, als auch wieder zu entäussern. Allein sie würden diese physiologische Function nicht üben können, wenn sie nicht Spiralgefässe, wenn sie nicht Athmungsorgane besässen. Die Function der organischen Kraft ist wesentlich an eine Form gebunden.

In der Eintheilung der Organik muss daher die Form den Ausgangspunkt ausmachen, denn sie ist es, durch welche sie der unorganischen Natur entgegengesetzt ist. Von dieser Seite würde daher die Eintheilung der gesammten Natur, wie schon einmal erinnert werden musste, nur in eine Dichotomie zerfallen, nämlich unorganische und organische Natur. Da aber die unorganische selber in eine Dichotomie: Mechanik und Physik, sich unterscheidet, so ergiebt sich daraus eine Trichotomie. Materie, Kraft, Leben, sind die fundamentalen Bestimmungen der Natur. Man hätte bei Hegel vielleicht erwarten können, dass er die Physik für sich wieder als Dichotomie gefasst hätte, weil er behauptet, dass die Natur das Moment der Besonderheit ihres Begriffs sich immer in einen auch äusserlichen Gegensatz, wie Mond und Komet, zerlegen lasse. Allein dies ist nicht der Fall. Wir sehen vielmehr, dass er, je länger je mehr, beflissen gewesen ist, die Eintheilung der Natur ganz derjenigen der logischen Idee nachzubilden, so dass die Mechanik dem Begriff des Seins, die Physik dem des Wesens, die Organik dem des Begriffs selber entspricht. Die exacte Naturwissenschaft betrachtet sich als die eigentliche Herrin der Naturwissenschaft überhaupt, weil sie die Gesetze aufstelle, von welchen das Leben abhängig sei. Sie blickt deshalb auf die Organik zuweilen nicht ohne Stolz hinab, weil dieselbe zur descriptiven Naturgeschichte werden muss, während sie sich Naturlehre nennt. Indessen ist doch auch die Naturgeschichte empirische Naturwissenschaft, welche ihren Inhalt in Reiche unterscheidet: 1) Mineralreich; 2) Pflanzenreich; 3) Thierreich. Hier werden also mit dem Mineralreich dieselben Gegenstände, welche ausserdem als unorganische Natur figuriren, als ein Moment der descriptiven Naturwissenschaft genommen, weil die Form wesentlich wird. Sie ist es, welche sie hier von ihrem Vorkommen in der Chemie unterscheidet, worin sie nur durch ihre dynamische Qualität Bedeutung haben.

Eine feste, klare und dem Begriff des Lebens adäquate Eintheilung der organischen Natur lässt sich nur so gewinnen, dass das Leben in seinem Stufengange sich nach seiner Selbstgestaltung, Selbsterhaltung und nach seinem Selbstgefühl unterscheidet. Aristoteles hat dies die erzeugende (genetische), ernährende (threptische), und empfindende (ästhetische) Seele genannt. Wo Selbstgefühl ist, da ist auch Selbsterhaltung und Selbstgestaltung. Wo Selbsterhaltung, da ist auch Selbstgestaltung. Aber Selbstgestaltung kann ohne Selbsterhaltung, Selbsterhaltung ohne Selbstgefühl existiren. Gewöhnlich wird Leben im specifischen Sinn nur von demjenigen Organismus ausgesagt, der auch Selbstgefühl hat. Dem Thier gegenüber erscheint die Pflanze relativ todt, aber die Pflanze gestaltet und ernährt sich selber. Ihr gegenüber erscheint daher das Mineral als todt, aber von den mechanischen und chemischen Kräften der unorganischen, insofern todten Natur unterscheidet es sich durch seine Selbstgestaltung. Das Mineral stellt uns noch gegenwärtig die Urzeugung dar, denn es bildet sich plötzlich aus einem Menstruum hervor, in dem als solchem wir nicht eine Spur seiner Form zu entdecken vermögen. Wachsthum können wir ihm eigentlich nicht absprechen, wohl aber Reproduction. Sein Leben geht noch ganz in seine Bildung auf. Ist es fertig, so verfällt es den mechanischen und chemischen Mächten.

Dass also Mineral, Pflanze und Thier den Inhalt der Organik ausmachen, so wie dass die Pflanze zwischen dem Thier und dem Mineral die Mitte einnehmen muss, ist zweifellos und die Systematik der Wissenschaft insofern auch. Ich sehe deshalb davon ab und beschränke mich auf einige Bemerkungen über die Systematik des Erdorganismus, wie Hegel das erste Moment der Organik nennt.

Hegel unterscheidet nach Michelet's Mittheilungen folgendermaassen:

A. Geschichte der Erde: 1) die Mächte des Erdenprocesses d. h. die übrigen Gestirne unseres Sonnensystems; 2) die Geschichte der Erdbildung, welche von der Geognosie erforscht wird; 3) die physikalische Geographie, welche die Vertheilung und Gestaltung des Landes auf der Oberfläche der Erde beschreibt.

B. Die Geologie und Oryktognosie, welche 1) das Urgebirge; 2) die Flötzgebirge und 3) das aufgeschwemmte Land zum Gegenstand hat.

C. Das Leben der Erde: 1) in der Atmosphäre, 2) im Meer, 3) auf dem Lande.

Ich erlaube mir übrigens die Bemerkung, dass Hegel in der Encyklopädie den Ausdruck: geologische Natur gebraucht, ihn dem der vegetabilischen und animalischen gegenüberstellen. Dies halte ich auch für richtig, glaube jedoch, dass die systematische Anordnung einer Revision unterworfen werden kann. Wär' es Hegel vergönnt gewesen, die Naturphilosophie selber in ihrer Ausführlichkeit für den Druck zu behandeln, so ist wohl Jedermann überzeugt, dass er eine viel strengere Dialektik herausgekehrt hätte, als sie gegenwärtig sichtbar ist. Für die akademischen Lehrzwecke genügten seine Erläuterungen vollkommen, allein für den Druck würde er sie noch ganz anders gestaltet haben, da er einer der sorgfältigsten, überlegsamsten, mit künstlerischem Takt verfahrenden Schriftsteller war. Es lässt sich sehr wohl denken, dass die organische Natur vom philosophischen Standpunkt aus in einer freieren und umfassenderen Weise, als bisher, behandelt werde, indem sie nach der logischen Unterscheidung des Begriffs in die allgemeine, besondere und einzelne gegliedert würde; die Einzelheit nicht im Sinn der atomistischen Vereinzelung, sondern in dem der individuellen Totalität genommen. Es würde sich daraus: 1) die Biologie als der Begriff der Idee des Lebens überhaupt ergeben, welchen Hegel allerdings schon in der Logik selber abhandelt, der aber, systematisch gefasst, erst in der Natur vorkommen kann. Der allgemeine Begriff des Processes der Gestaltung, des Lebens und der Gattung, aus welcher sodann auch die Arten entspringen, macht ihren Inhalt aus. Die Wissenschaft vom Gestaltbau des Organischen ist die Anatomie; die von den Functionen des lebendigen Individuums die Physiologie, in welcher auch der Geschlechtsprocess, der Process der Krankheit und des Todes vorkommen müssten, da nicht abzusehen ist, weshalb sie vom Lebensprocess getrennt werden sollen: die von den Abänderungen der Gestalt des organischen Individuums in seinen Arten die Morphologie. 2) Die besondern Formen des Lebens als die geologische, vegetabilische und animalische machen den Inhalt der sogenannten Naturgeschichte aus. 3) Der Begriff der totalen Form giebt den Inhalt der somatischen Anthropologie, von welcher Erdmann in seiner Kritik der Hegelschen Naturphilosophie mit Recht meint, dass sie denn doch zur Naturwissenschaft gerechnet werden müsste. Die menschliche Gestalt fasst die ganze Natur affirmativ in sich zusammen, weil sie das Organ des Geistes ist. Die Natur geht mit ihr über sich selbst hinaus. Daher ist es ein Irrthum, sie der Thiergestalt zu coordiniren, als ob sie nur eine Nebenform des Affentypus wäre, in welchen sie zurückzuversetzen jetzt so viele Anstrengungen gemacht werden. Die menschliche Gestalt ist vielmehr von allen thierischen durch und durch verschieden. Man darf nur Ein Organ z. B. den menschlichen Fuss, wie Burmeister ihn vortrefflich dargestellt hat, in's Auge fassen, um sich von dieser qualitativen Differenz zu überzeugen. Ueberall prägt sich im Skelet, in den Organen und Functionen des menschlichen Leibes die Universalität als charakteristisches Element aus und es kann daher, wie Carus mit so reicher Erfahrung und mit so vielem Geist gethan hat, eine Symbolik der menschlichen Gestalt geschrieben werden.

Nach diesem Abschweif komme ich auf die Geologie zurück. Das allgemeine Element derselben ist das Mineral; das besondere die Schicht, die sich aus den Mineralien zusammensetzt; das totale die concrete Gestalt der Erdoberfläche. Hieraus ergeben sich drei Wissenschaften: 1) die Mineralogie; 2) die Geotektonik;

3) die Geographie. Die Geschichte der Erde, mit welcher Hegel beginnt, fällt, meiner Meinung nach, in den Abschnitt der Physik, der den Begriff der physikalischen Einzigkeit jedes kosmischen Individuums, damit auch den des elementarischen Processes desselben enthält. Nur im Zusammenhang mit der Sonne, den übrigen Planeten, den Kometen und Monden, konnte die Erde werden, was sie ist, allein dies kosmische Werden liegt im Rücken der organischen Natur, die mit der Krystallisation anfängt, welche an die Stelle der allseitigen Centralanziehung die mehrseitige Attraction, die individuelle Gestalt setzt. Ich stimme Carus bei, wenn er in seiner Schrift: »Natur und Idee«, S. 178 sagt: »Die Naturphilosophie darf jetzt den Satz aussprechen: Das Erste, wodurch in der Masse der Erdveste das Einzellebendige der späteren epitellurischen Geschöpfe vorbedeutet und vorbereitet wird, ist der Krystall.«

Die Mineralogie ist das allgemeine Element des geologischen Organismus, denn er besteht überall, in allen Zonen, in allen Schichten, aus den gleichen Mineralien. Quarz oder Eisen sind Quarz und Eisen auf der ganzen Erde. Die Mineralien machen uns durch ihre Gleichheit überall heimisch. Die Mineralogie ist 1) von Seiten der Anatomie Krystallographie; 2) von Seiten der Physiologie kann eine eigentliche Physiologie als ein durch besondere Organe unterhaltener Lebensprocess des Minerals nicht existiren; es tritt aber an ihre Stelle das Verhalten des Minerals nach Aussen hin: seine Härte, Cohäsion, Wärmecapacität, seine Durchsichtigkeit, seine Farbenveränderung (Opalisiren, Irisiren u. s. w.), seine Magneticität, Elektricität, chemische Bestimmbarkeit, genug alles das, was Hegel in der Physik der totalen physischen Individualität aufführt. Das organische Leben des Krystalls äussert sich aber auch darin, dass er in seiner Bildung, wie ein pflanzlicher oder thierischer Embryo, gehemmt oder begünstigt werden kann. Bei Hemmungen sehen wir z. B. Krystalle sich nur in

Skeletform gestalten: bei Begünstigungen zur Normalität der Gestalt und relativ bedeutender Grösse reifen. Die Hemmungsbildungen, die sehr verschiedene Ursachen haben können, haben manche Mineralogen veranlasst, sogar von einer Pathologie der Mineralien zu sprechen. 3) Von Seiten der Morphologie ist die Mineralogie Oryktognosie. Da jedoch nicht Alles, was aus der Erde gegraben wird, ein Mineral, sondern, als ein Fossil, auch wohl vegetabilischen Ursprungs, wie bei der Steinkohle, der Braunkohle, dem Bernstein u. s. w. ist, so hat man vorgeschlagen, sie lieber Minerognosie zu nennen. Sie umfasst die Beschreibung der Metalle, der Steine (Metalloxyde, Schwefel, Kiesel) und der Salze.

Die Geotektonik ist die Wissenschaft von dem besondern Element der Geologie, von der Schicht. Sie erbaut sich aus den einzelnen Mineralien, wie das Gewebe einer Pflanze aus ihren Zellen. Die Schicht aber wird wiederum das Material für den Bau der Lagerungen. Es sind also drei Begriffe zu unterscheiden: 1) der Aggregatzustand der Schicht, die Felsart; 2) die Lage der Schicht als solcher; 3) die Folge der Schichten in ihrer Lagerung. Der erste Begriff giebt den Inhalt der Petrographie. Die Schicht kann schieferigt, körnig oder porphyrartig: sie kann gemengt, gemischt, chaotisch; sie kann metamorphisch durch einen chemischen Process umgebildet sein, wie z. B. der Feldspath im Granit verwittert und sich zu Salzen umformt, wie der Jurakalk Marmor, wie kohlensaurer Kalk durch Schwefelsäure Gyps, durch Magnesia im Augitporphyr Dolomit u. s. w. werden kann. Die Schicht hat aber auch eine besondere Form und Lage, welche die Structur der Felsarten bedingt und die eigentliche geologische Tektonik ausmacht. Indem sich aber die Schichten horizontal, vertical oder klinisch über und neben einander lagern, erscheint in ihrer Folge, bei aller sporadischen Verwerfung, doch eine unverkennbare Gesetzmässigkeit der Architektur der Erdrinde, welche den Inhalt der Geognosie ausmacht. Hegel meinte, dass diese Wissenschaft das Nebeneinander überflüssig in ein Nacheinander verwandle, dass der Schluss von der Lage der Schichten auf die Zeit ihrer Entstehung problematisch sei. Man kann dies zugeben, so bleiben doch die Unterschiede der Ur- und Uebergangsgebirge, der Flötzgebirge, der Tertiärgebirge und des Alluviums bestehen. Die sogenannten eruptiven und sedimentären Formationen haben ein inneres, sich gegenseitig ergänzendes Verhältniss zu einander. Man kann hierbei von den Petrefacten zunächst ganz abstrahiren. Eine Eintheilung der geognostischen Formationen in petrefactenlose und petrefactenführende bringt ein Element in die Geologie, welches ihrem Princip, dem Mineral, an sich fremd ist. Man muss die Petrefacten als Momente in die Morphologie der Pflanzen und Thiere an Ort und Stelle, wo sie nach ihrem Typus hingehören, als eine seiner Modificationen aufnehmen, wie es jetzt auch schon viele Botaniker und Zoologen thun. Der Rückschluss von ihrem Fundort auf eine gewisse Periode der geognostischen Formation ist ein immerhin sehr unsicherer und in der neueren Zeit von solchen Naturforschern, welche die grossen Revolutionen der Erdgestaltung überhaupt in Abrede stellen, lebhaft bekämpft.

Alle diese Formen sind Voraussetzungen der Geographie, welche sich mit der Gestalt beschäftigt, die in der Oberfläche der Erde als dem Resultat der geognostischen Lagerung hervortritt. Die Geographie muss als Naturwissenschaft von aller Geschichte abstrahiren und sich lediglich an die Natur selber halten. Wie die Entwicklung der Geschichte durch sie bedingt wird, das zu zeigen, ist Sache der Philosophie der Geschichte. In der Erdoberfläche unterscheidet sich aber: 1) das anatomische Element ihrer verticalen und horizontalen Bodengestaltung; 2) das ästhetische Element der Physiognomie eines relativen

Erdganzen als eines charakteristischen Gliedes der totalen Form: das landschaftliche Profil; 3) die Organisation der Plastik der Welttheile, welche alle elementaren und ästhetischen Formen in's Unendliche individualisirt und sie als Momente einer tellurischen Gestaltung integrirt, die in der Wechselwirkung mit allen übrigen eine bestimmte physische Function übt. Dies ist die geographische Morphologie.

Druck von Carl Jahncke in Berlin, Klosterstrasse 64.

Reden und Abhandlungen.

Zur

Philoſophie und Literatur.

Von

Karl Rosenkranz.

Berlin.
Jonas Verlagsbuchhandlung.
1839.

Studien.

Von

Karl Rosenkranz.

Erſter Theil.

Reden und Abhandlungen: Zur Philoſophie und Literatur.

Berlin.
Jonas Verlagsbuchhandlung.
1839.

Vorwort.

Ein alter Univerſitätsfreund, der in Heidelberg von mir Abſchied nahm, nach Paris zu gehen und gegenwärtig zur Verlagshandlung dieſes Buchs in ſehr nahen Verhältniſſen ſteht, gab mir vorigen Sommer den äußeren Anſtoß zu dieſem Unternehmen. Auf das Aeußerſte ſchon ſeit längerer Zeit mit der Geſchichtſchreibung der Kant'ſchen Philoſophie beſchäftigt, konnte ich jedoch fur dies Jahr in dieſem erſten Bande nur erſt einzelne Aufſätze zuſammenſtellen. Es liegt aber Vorrath zu einer Reihe von Schriften da, von denen jede ein ſelbſtſtändiges Thema behandeln wird. Jedes Jahr werde ich ein bis zwei Hefte geben. Von Zeit zu Zeit wird auch wohl wieder eine Sammlung, wie die vorliegende, erſcheinen, allein die Hauptſache werden fur ſich abgeſchloſſene Darſtellungen ſein. Den Inhalt derſelben will ich hier nicht verrathen. Auf Philoſophie, Literatur und bildende Kunſt beziehen ſich alle. Studien nenne ich ſie, weil ich ſie nur als Bauſtücke, nicht als Gebäude betrachten kann. Während ich eine Arbeit producire, halte ich ſie für ſo vollendet, als ſie nur einſtweilen gemacht werden könnte; iſt ſie aber fertig, habe ich ſie preisgegeben, bin ich gewiß der erſte, der mit ihr unzufrieden iſt. Ich erinnere mich, daß ich nach Beendigung meines Commentares der Hegel'ſchen Pſychologie an einen Freund ſchrieb: ich hätte allerdings einen Tempel zu bauen im Sinne gehabt und es ſei nur ein Dorfkirchlein geworden.

Ich habe den Arbeiten die Zeit ihrer Entſtehung hinzugefügt. Die Naturforſcher pflegen dies immer ſo zu halten. Es bewahrt vor unnützen Anforderungen der Kritik, welche oft Vorausſetzungen mitbringt, die noch gar nicht exiſtirten, als man ſchrieb, die nicht ſelten erſt durch unſere Arbeiten bewirkt wurden.

Ich kann, was ich einmal ſchreibe, nicht verändern, Kleinigkeiten ausgenommen, die ſich auf Unrichtigkeiten oder ſtyliſtiſche Unebenheiten beziehen. Denſelben Gedanken ganz von Friſchem noch einmal entwickeln, wird mir leicht, aber nur nicht, was man umarbeiten nennt. Eine Abhandlung oder Rede oder Charakteriſtik kann ich daher zu nichts weiter gebrauchen. Ich kann ſie nie einem größeren Ganzen integriren. Sie würden nicht hineinpaſſen. So kann ich z. B. die Rede über Schiller und Kant für meine jetzige Arbeit über die Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie gar nicht brauchen, weil hier ganz andere Zuſammenhänge da ſind.

Einzelne der hier mitgetheilten Aufſätze würden manche Erweiterung, manche Rückſichtsnahme gefordert haben. In der Abhandlung über die poetiſche Bedeutung des Ehebruchs werden die Wahlverwandtſchaften berührt und könnte jetzt wohl an Rötſcher's treffliche Entwicklung derſelben erinnert werden; in der über die Religionsphiloſophie wäre wohl Anlaß, mich weitläufiger über Strauß zu äußern; die zur Charakteriſtik des literariſchen Gewiſſens unſerer Zeit ging bei mir aus einer Anregung hervor, die mir A. Jung's enthuſiaſtiſche Briefe über die neuſte Literatur gaben und mußte mich jetzt zum Beſprechen der großen Verdienſte veranlaſſen, welche der würdige Hitzig um dieſe Sache ſich erworben hat; bei der Schilderung der romantiſchen Schule wäre die im Vorwort angedeutete Literatur genauer in's Auge zu faſſen und mit dem, was Varnhagen im Anhang ſeiner Sammlung: zur Literatur und Geſchichte; über Tieck und Arnim geſagt hat, zu vermehren u.ſ.f.

Muß man denn nicht Alles in ſich in ſtetem Fluß erhalten, kann man denn irgend ein Element des Geiſtes, der Bildung, ein für allemal in ſich abſchließen, abmachen?

Ja, zu Excurſen aller Art, etwa in Anmerkungen, hätte ich den reichlichſten Stoff gefunden, wenn ich den erſten Geſtaltungsproceß mit neuen Schichten hätte durchſetzen wollen. Indeſſen werden dieſe ſich ihrer Zeit ſchon ſelbſtſtändig ablagern. So habe ich z. B. in dem Aufſatz über die poetiſche Bedeutung des Ehebruchs die Darſtellung der Geſchichte der Cenci für unmöglich gehalten. Und wie bin ich von dieſer Meinung durch Shelley's unvergleichliche Arbeit enttäuſcht worden! Von dieſer wußte ich damals nichts und rechne jetzt ihre Kenntniß zu meinen ſchönſten Beſitzthümern. Wahrlich, Byron hat dieſe wunderbare Compoſition nicht überſchätzt, wenn er ſie das beſte Trauerſpiel der jüngſten Zeit nennt. Charaktere, Handlung, dramatiſche Oekonomie, Sprache, Alles iſt zum Erſtaunen vollendet. Große Luſt auch hätte ich gehabt, zu dem Aufſatz über den

Begriff der Naturverklärung noch einen Excurs über die unſinnige Aufbürdung zu ſchreiben, die man der Hegel'ſchen Philoſophie wegen der Schönheit der Natur macht, als wenn ſie zur Verachtung derſelben zwinge, ja den Sinn dafür ertödte. Hegel ſoll die Natur nur als todte Maſſe kennen, er, welcher ihr den Rang der Idee zugeſteht, er, welcher von Wien aus ſeiner Frau mit ſo herzlicher Freude ſchreibt, welch' einen ſchönen Birnbaum er auf einer Spazierfahrt geſehen habe und in ſeiner Aeſthetik auf das Naturſchöne, auf die Landſchafterei u. ſ. w. ſo behaglich ſich einläßt. H. Marggraf behauptet in ſeinem Buch: Deutſchlands jüngſte Literatur- und Culturepoche, S. 423, er habe mehrfach von Hegelianern den Ausſpruch gehört, daß ſie vor einer ſchönen Gegend ein wahrhaftes Grauen empfinden müßten. Ich widerſpreche dem Berichterſtatter nicht, uns ein wahres Factum zu erzählen. Ich räume auch die Möglichkeit ſolcher Abnormitäten, ſolcher tollhäusleriſchen Idioſynkraſieen ein. Was kann der menſchliche Geiſt nicht Alles aus ſich machen! Allein das beſtreite ich, daß das Grauen, was ſolche aus Sand und Sumpf geknetete Menſchen, ſolche Stubenverweſer, Buchſtabenknechte, Papierverderber, ſolche kraftloſe Subjecte, vor einer ſchönen Gegend empfinden, ſeinen zureichenden Grund in der Hegel'ſchen Philoſophie habe. Das iſt ſchier unmöglich. Mag man mich halten, wofür man will, für einen von Hegel's Philoſophie Ergriffenen muß man mich gewiß gelten laſſen. Erfahrung alſo gegen Erfahrung. Ich wüßte nicht, warum das Grün der Wieſen, der Glanz des Waſſers, der Duft der Berge, die Einſamkeit des Waldes, wenn der Specht am Baum pickt, eine Eidechſe durchs Laub raſchelt, weithin der Holzſchlag hallt und über dem ſchilfdurchwachſenen Bach die Eichen mit ihren flüſternden Aeſten ein geheimnißvolles Geſpräch halten — ich wüßte nicht, warum mir das Alles nicht noch eben ſo theuer wäre, eben ſo unendliches Entzücken bereitete, als vordem, wo ich von Hegel'ſcher Philoſophie kein Wort wußte!

Iſt denn dieſe Philoſophie mit dem, was jeder Hegelianer oder jeder, der ſich ſo zu nennen beliebt, für ſich Apartes hat und iſt, ſchlechthin Daſſelbe? — Doch genug für diesmal.

Königsberg, am 19. März 1839.

Karl Roſenkranz.

Inhaltsanzeige.

Seite

I.

Das Verhältniß des Proteſtantismus zur bildenden Kunſt. 1834 1

II.

Die Nothwendigkeit des Luxus. 1835. 27

III.

Die poetiſche Behandlung des Ehebruchs. 1835. 56

IV.

Die Emancipation des Weibes, aus dem Standpunct der Pſychologie betrachtet. 1836. 91

V.

Eine Parallele zur Religionsphiloſophie. 1836. 116

VI.

Die Verklärung der Natur. Eine ſkeptiſche Unterſuchung. 1836. 155

Seite

VII.

Zur Charakteriſtik des literariſchen Gewiſſens unſerer Zeit. 1837. 206

VIII.

Die Geſammtausgabe der Kant'ſchen Schriften. 1836. .. 232

IX.

Schiller und Kant. 1838. 255

X.

Ludwig Tieck und die romantiſche Schule. 1838. 277

Druckfehler.

Seite 50 Zeile 7 von unten lies ſtatt Ploto: Plato
„ 61 „ 2 v. u. im Text ſt. servante: servente
„ 103 „ 12 v. o. ſt. ſo einen guten: einen ſo guten
„ 140 „ 15 v. u. ſt. Socianer: Socinianer
„ 246 „ 7 v. u. ſt. phyſignomiſch: phyſiognomiſch
„ 257 „ 14 v. o. ſt. Urzeugerin: Erzeugerin
„ 259 „ 6 v. u. ſt. Peide: Beide
„ 263 „ 18 v. u. ſt. 1783: 1763
„ 267 „ 12 v. u. ſt. den: dem
„ 267 „ 3 v. u. ſt. Exoregeſe: Exeregeſe
„ 270 „ 9 v. u. ſt. Aufhalten: Aufſätze
„ 274 „ 12 v. o. ſt. angenahm: angenehm
„ 275 „ 10 v. o. ſt. Exiſtens: Exiſtenz
„ 275 „ 10 v. u. ſt. das: daß

I.

Das Verhältniß des Proteſtantismus zur bildenden Kunſt.

Rede, gehalten im Königsberger Kunſtverein am 13. December 1834.

Hochverehrte Anweſende!

Es iſt eine in unſerer Zeit nicht ſelten ausgeſprochene Anſicht, daß der Proteſtantismus der Pflege der bildenden Kunſt bei weitem weniger günſtig ſei, als der Katholicismus; ja, es fehlt ſogar nicht an ſolchen, die, jener Meinung wegen, dem Proteſtantismus ſelbſt ſich ungünſtig und abgeneigt zeigen. Laſſen Sie uns dieſe Anſicht etwas näher beleuchten, da ſie für einen Kunſtverein im nördlichen Deutſchland, wo der Proteſtantismus vorherrſchend iſt, von weſentlichem Intereſſe ſein dürfte.

Zuerſt müſſen wir wohl erwägen, daß die Kunſt mit allen Richtungen des Lebens aufs Engſte verflochten iſt. Allerdings hat ſie ihr eigenthümliches Gebiet, aber von Seiten des Inhalts greift daſſelbe in jegliche Regung des Geiſtes ein, ſo wie es von Seiten der Form und der

Technik allen Reichthum der Natur als Mittel der Darſtellung in ſich aufnimmt. Die Kunſt iſt daher geſellig und verſchwiſtert ſich mit allen Zuſtänden, mit allem Thun und Treiben des Menſchen. Wollen wir jedoch den einfachſten Reflex aller noch ſo verſchiedenen Thätigkeit, gleichſam die Formel auffinden, welche uns alle beſondern Geſtalten des Geiſtes verſtehen läßt, ſo iſt dieſe höchſte Zuſammenfaſſung des Daſeins unſtreitig in der Religion zu ſuchen. Die breite Fülle des an ſich unendlich mannigfachen Lebens ſpitzt ſich in ihr bis zur reinſten Schärfe zu. So hat die Kunſt ein unmittelbares Verhältniß zum Leben und ſeiner Allſeitigkeit; ſie entnimmt daraus den Bauſtoff ihrer Gebilde. So hat ſie ein Verhältniß zur abſoluten Wahrheit der Religion; ſie empfängt von ihr den geiſtigen Maaßſtab ihrer Hervorbringungen. Das Leben dringt zunächſt auf Genuß, die Religion auf Wahrheit des Glaubens, auf Innigkeit der Liebe; die Kunſt aber fordert Schönheit der Form. In ſo fern ſcheinen alſo Leben und Religion an ſich zwar gleichgültig gegen die Kunſt, nicht aber ihr feindlich geſinnt zu ſein.

Die chriſtliche Religion als die, in welcher Gott im Geiſt und in der Wahrheit angebetet wird, verhält ſich zur Kunſt unzweifelhaft als das Höhere. Ein guter Chriſt zu ſein gilt von ihrem Standpunct aus mehr, als ein genialer Künſtler zu heißen. Allein als Religion der vollkommenen Freiheit kann ſie dem Kunſtſtreben nicht entgegengeſetzt ſein; ſie muß daſſelbe vielmehr als eine Aeußerung der geiſtigen Freiheit in ſich einſchließen, ſie muß daſſelbe mit ihrem Licht durchdringen. Die Kunſt iſt eben ſowohl eine Exegetin der göttlichen Wahrheit als die theologiſche Wiſſenſchaft. Erinnern wir uns nur an die Zeit, in welcher das Chriſtenthum erſchien, erinnern wir uns an ſeine Bedeutung, über alle anderen Religionen hinauszugehen, ſo werden wir von ſelbſt ſchon erwarten, daß ſich in ſeiner Geſchichte eine Reproduction der Standpuncte zeige, die es ſich für ſeine Geburt vorausſetzte. In der weltgeſchichtlichen Entwicklung des Geiſtes ſind aber die beiden Hauptgeſtalten, welche wir vor der Begründung des Chriſtenthums antreffen, einerſeits die Orientaliſche Welt, andererſeits die antike der Griechen und Römer. Die Religion des Orients geſtaltete ſich in ihrer Kunſtform ſymboliſch; ſie deutete den Gedanken des Unendlichen durch endliche Darſtellungen an, welche die Ahnung deſſelben erweckten, ohne bis zur völligen Gegenwart des Göttlichen ſich zu erheben. Die Griechiſche Religion dagegen geſtaltete ſich in ihrer Kunſtform plaſtiſch; der Gedanke des Unendlichen ergoß ſich mit ſolcher Präciſion in endliche Formen, daß dieſe ganz darin aufgingen und als eine Ausgleichung des Innern mit der äußeren Geſtalt angeſchaut werden konnten. Doch nur dem Polytheismus war dies möglich, indem er die verſchiedenen Momente des Göttlichen an verſchiedene für ſich einſeitige Individuen vertheilte.

Das Chriſtenthum ging in der Reinheit des Gedankens des Göttlichen viel weiter als die Orientaliſchen Religionen, da es den Begriff des Geiſtes zum Begriff

Gottes erhob; aber es ging auch in der Verſichtbarung des Göttlichen viel weiter, als die Griechiſche Religion, da es Gott nicht blos in menſchlicher Geſtalt darſtellte, ſondern das Göttliche ganz in die irdiſche Wirklichkeit, in ihre Bedürftigkeit, ihre Freuden und Leiden verſenkte. Schon aus dieſer Stellung der Religionen zu einander leuchtet ein, daß die chriſtliche Kunſt über die ſymboliſch-orientaliſche und plaſtiſch-antike hinausgehen mußte. Wir pflegen dieſen höheren Standpunct das romantiſche Kunſtprincip zu nennen.

Allein wenn ein Princip gegeben iſt, ſo iſt daſſelbe doch nicht eher wirklich da, als bis es durch Thaten ſich ein lebendiges Daſein erſchaffen hat. Es muß ſich alſo geſchichtlich entfalten, muß ſich in Raum und Zeit von Stufe zu Stufe dem Gipfel nähern, zu dem es von Anfang an die Möglichkeit enthält. In der Natur iſt es ein durch alle Bildungen hingreifendes Geſetz, daß die höhere Organiſation Alles, was in den ihr vorhergehenden niedern Organiſationen ſchon geſetzt iſt, noch einmal in verwiſchten Zügen wiederholt. Dies Geſetz der Reproduction des Niederen im Höheren iſt auch das des Geiſtes, und ſo können wir von vorn herein erwarten, daß in der chriſtlichen Kunſt der Standpunct der Symbolik und Plaſtik ſich wiederholen müſſe, ohne fürchten zu dürfen, bei ſolcher Vorausſetzung von dem Factiſchen verlaſſen zu werden. Wenden wir uns nämlich zur lebendigen Erfahrung, ſo zeigt uns die Geſchichte der chriſtlichen Religion bis jetzt drei große Gebiete, die ſich im

Weſen wie in der Form entſchieden von einander ſondern. Dies iſt die Griechiſche Morgenländiſche, die Römiſch-Katholiſche und die Deutſch-Proteſtantiſche Kirche.

Im Princip ſind alle drei an ſich Eines; allein die Griechiſche und Römiſche Kirche haben daſſelbe einſeitig aufgefaßt, und dieſe Einſeitigkeit ſpiegelt ſich auch in ihrer Kunſt. Die Griechiſche Kirche hat unverkennbar den Charakter, daß ſie das Myſterium der göttlichen Liebe, welches durch das Chriſtenthum offenbar geworden, mit demüthiger Ergebung wie ein unergründliches Räthſel anſtaunt. Sie hält ſich daher an das von der Tradition Gegebene; in ihrer Kunſt durchdringt Ein beſtimmter Typus alle Geſtalten; die Bildung derſelben iſt einfach, ſtreng, ja hart. Der Ausdruck des Allgemeinen herrſcht vor und das charakteriſtiſch Individualiſirende iſt nur in zarten Keimen vorhanden. Um Alles aber ſchwebt ein Zug des Erhabenen, der beſonders in der Byzantiniſchen Architektur fühlbar wird, obwohl er auch hier bald in leere Einfachheit, bald in ſchwerfällige Pracht ausartet. Wir werden es demnach angemeſſen finden, daß der Geiſt ſich auf dieſer Stufe hauptſächlich durch die Anſchauung befriedigte, in welcher ihm die bildende Kunſt ſeinen Inhalt gegenſtändlich darſtellte. Die Scheu vor deſſen Heiligkeit unterdrückte jede Willkühr der Phantaſie, und ſo bewahrte die Kunſt die nämlichen Formen unveränderlich, wie im Orient, bis auf dieſen Tag. Für die Innerlichkeit, wie ſie die Empfindung ihrer Freiheit in Wort und Ton mannigfaltig ausſpricht, war hier noch kein gedeihlicher Boden.

Dagegen empfing die Römiſch-Katholiſche Kirche durch die Romaniſch-Germaniſchen Völker das Princip der ſelbſtſtändigen Individualität. Und hätte ſie es nicht empfangen, ſo würde ſie es aus ſich erſchaffen haben. Denn die Kirche mußte über jenen Standpunct der befremdeten Ehrfurcht zu dem der freien Aneignung des Heiligen fortſchreiten. Zuerſt war die Römiſch-Abendländiſche Kunſt eine Schülerin der Griechiſchen. Eigentliche Kunſtſchulen, wie ſie ſpäter in Italien, in Deutſchland ſich bildeten, finden ſich in Griechenland nicht; die Klöſter waren die Sitze der bildendeu Kunſt in der Weiſe heutiger Fabriken. Die Römiſche Kunſt verwandelte das Mechaniſche allmälig in den freien Erguß für ſich abgeſchloſſener Eigenthümlichkeit; ſelbſt in der Kunſtthätigkeit der älteſten Klöſter, wie St. Gallen, Corvey, St. Odilien, läßt ſich dies nicht verkennen. Sie bildete die Einförmigkeit der ſtrengen Maaßverhältniſſe zur Mannigfaltigkeit, die Symmetrie zur Harmonie, das Starre des Ausdrucks zur Beſeelung um. Ueberall, in Italien, in Gallien, in Deutſchland, ſind die primitiven Formationen von Byzanz hereingewandert; allein wie einſt Griechenland die Steifheit der Aegyptiſchen Kunſt überwand, ſo finden wir auch hier den Fortſchritt zu größerem Reichthum, zu freierer Lebendigkeit, der die überlieferte Geſtalt als ein zu enges Gefäß zerſprengte und eine ſelbſtſtändige Richtung begründete. Alle Künſte wurden entwickelt, aber es überwog das Bildneriſche der Anſchauung, der epiſche Geſichtspunct; ſogar die Muſik des Reimes wurde zu einem künſtlich architektoniſchen Spiel, und es dürfte charakteriſtiſch ſein, daß das erſte welthiſtoriſche Gedicht der modernen Welt, Dante's Commedie, einen architektoniſch geordneten Grundriß und in dem erſten Theil einen plaſtiſchen, im zweiten einen pittoresken Typus hat, der erſt im dritten in eine Muſik des Lichtes, wie Schelling es nannte, hinüberſchwebt. So erneuete das Chriſtenthum in ſich bei gänzlich verſchiedenem Inhalt den Standpunct der Griechiſchen Kunſtreligion und verſtand im Meßopfer ſogar die Anſchauung der Verſöhnung des Geiſtes zu einem dramatiſch geordneten Moment des Cultus zu machen. Der ganze Olymp der Heiligen, die ausgedehnte Mythologie ihrer Legenden, verkörperte ſich in tauſendfältigen Bildern und befriedigte das Streben des Gemüths, das Heilige in det Nähe der Gegenwart als einen unmittelbaren, äußeren Gegenſtand vor ſich zu haben. Aber wie bei den Griechen ging auch bei den Katholiken hieraus das Verderben der Religion hervor. Der Sinn verlor ſich in die Erſcheinung; er wurde von der epiſchen Fülle der Anſchauungen magiſch gefeſſelt; der Cultus der Maria, der Heiligen ſtreifte endlich an Idololatrie.

Da nun der Geiſt an ſich durch die Innerlichkeit des Gedankens höher ſteht, als ſeine äußerliche Geſtaltung, ſo mußte dieſe Energie des freien Gedankens, dieſe Gewalt des in ſich vertieften Gemüths gegen jene Entäußerung ankämpfen. Dieſe Zurücknahme der Religion aus ihrer äußeren Offenbarung durch die Schönheit der

Kunſt in die einfache Tiefe der Wahrheit und ihrer Gewißheit war die That des Proteſtantismus. Von jener verſtummenden Demuth, welche die Griechiſche Kirche charakteriſirt, hatte ſich ſchon der Katholicismus der Romaniſchen Völker losgemacht, und die Myſterien der Religion durch Feſte, durch Proceſſionen, durch Wallfahrten, durch Meſſen aller Art mit allen Seiten des Lebens in unmittelbaren Zuſammenhang gebracht. Der Proteſtantismus hob dieſe Verſchmelzung des Lebens mit der Religion keineswegs auf, wohl aber zerſtörte er die Aeußerlichkeit, in welcher ſie erſchien, und vergegenwärtigte das Ewige in der unſichtbaren Enthüllung des Gemüths. Er verhielt ſich deshalb bei ſeinem Auftreten zur bildenden Kunſt des Katholicismus eben ſo, wie das Chriſtenthum bei ſeiner anfänglichen Erſcheinung zur Plaſtik des Heidenthums. Es kam darauf an, der höchſten beſeligenden Wahrheit durch ſie ſelbſt gewiß zu werden, und für dies Ziel wurde die Kunſt zunächſt nicht nur mit Gleichgültigkeit, ſondern hier und dort ſogar mit Feindſeligkeit behandelt. An einzelnen Puncten Deutſchlands, bis hier nach Königsberg hinauf, vorzüglich aber in den Niederlanden, wurden die ſchönſten Statuen und Bilder zertrümmert; ein herber Verluſt, den wir noch immer ſchmerzlich empfinden. Hieraus hat man denn von je einen der vorzüglichſten Anklagepuncte gegen den Proteſtantismus in ſeinem Verhältniß zur bildenden Kunſt hergenommen. Allein man verwechſelt eine einzelne Erſcheinung mit dem Ganzen, ein Extrem mit dem Princip. Man hätte ſich wenigſtens an das eben Erwähnte erinnern ſollen, daß auch das Chriſtenthum urſprünglich gegen die bildenden Künſte ſich polemiſch verhielt, weil ihm noch eine ihm genügende, ihm angemeſſene Kunſt fehlte, die es ſich ſelbſt erſt ſchaffen mußte. Und wäre es nicht gegen alle Erfahrung, ein geiſtiges Princip, welches die Maſſe ergreift, ohne alle Gewaltſamkeit ſich entwickeln zu ſehen? Selbſt politiſche Bewegungen können ſolche Verirrungen hervorrufen. Als die Revolution das Bewußtſein der Franzoſen gegen alle Unterſcheidung der Stände und gegen den beſtimmten Ausdruck derſelben fanatiſirte, mußte da die bildende Kunſt dieſer Empörung gegen den Feudalismus und ihrem verwüſtenden Taumel nicht wieder eine Menge der ſchönſten Werke des Mittelalters an Grabmälern, Statuen, Fenſtermalereien u. ſ. w. zum Opfer bringen?

Wenn man aber den Proteſtantismus an ſich für proſaiſch, für einen Feind der Kunſt hält, ſo waltet dabei das Mißverſtändniß ob, daß man die extreme Entwicklung ſeiner Denkfreiheit auf dem religiöſen Gebiet mit ihm ſelbſt vermiſcht. Die beſtimmte Unterſcheidung des Poetiſchen vom Proſaiſchen, welche mit dem Proteſtantismus in der modernen Welt hervorgetreten iſt, kann der Kunſt, da ihr eigenthümliches Weſen ſich nun entſchieden herausſtellt, nur günſtig ſein. Die Religion iſt in ihm nicht unpoetiſch geworden; vielmehr gehört die Unpoeſie nur jener Geſtaltung der Religioſität an, welche unter dem Namen des Deismus ſeit dem Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts, nicht etwa nur unter Proteſtanten, auch unter den Katholiken ſich verbreitet hat. In ihm iſt allerdings das poetiſche Element des Chriſtenthums, was in der Geſchichte des Erlöſers, überhaupt in der bibliſchen Tradition liegt, gänzlich ausgelöſcht. Nur der allgemeine Gedanke Gottes als des höchſten Weſens iſt in ihm übrig geblieben. Alle concrete Anſchauung hat ſich ihm in die unbeſtimmte, farbloſe Abſtraction des dürrſten Verſtandes aufgelöſt. In der That, Proſaiſcheres als dieſe deiſtiſche Religion, kann nicht leicht erſonnen werden, und zur Kunſt vermag ſie nur ein negatives Verhältniß zu haben. Dieſer Deismus iſt bei Proteſtanten wie bei Katholiken die eigentliche Religion jener ſogenannten Aufgeklärten, gegen welche Schleiermacher als gegen gebildete Verächter des Chriſtenthums die Blitze ſeiner Beredſamkeit ſchleuderte, und der gegenwärtig zum Heil der Religion wie der Kunſt immer mehr im Verſchwinden zu begriffen ſein ſcheint.

In der Verwechſelung deſſelben mit dem Proteſtantismus an ſich müſſen wir eine Hauptquelle der vielfachen Vorurtheile gegen die Kunſtfähigkeit des Proteſtantismus ſuchen. Man bürdet dieſem im Allgemeinen auf, was in Wahrheit nur von jenem Extrem des kalten Verſtandes geſagt werden kann. Der Proteſtantismus will in der Kunſt nicht blos das Jenſeits verherrlichen; er will das Dieſſeits, die Wirklichkeit, das unmittelbare Leben des Geiſtes wie der Natur in höherem Licht verklären. Zwar geht das Chriſtenthum von Anfang an darauf aus, das Irdiſche nach allen Beziehungen dem Himmliſchen zu vermählen, aber dieſe Vereinigung hat ihre Stufen.

Im Proteſtantismus iſt ſie ſelbſtbewußtes Princip geworden, während ſie im Byzantiſchen als Sehnſucht, im Römiſchen als ein Gegenſatz des Himmliſchen zum Irdiſchen erſcheint, den die Kunſt hier eben ſo durchführte, als die kirchliche Verfaſſung die Trennung der Kleriker von den Laien. Ueberſieht man nun die Tiefe des Proteſtantismus, fällt man bei ſeiner Beurtheilung in jene gerügte Verwechslung mit dem ſeichten Deismus, ſo kann leicht als ein Poſtulat für die Zukunft einer neuen Epoche der Religion und Kunſt aufgeſtellt werden, was der Sache nach an ſich ſchon in ihm liegt und in ihm ſchon in beſtändigem Werden begriffen iſt. Dies ſcheint uns der verderbliche Irrthum zu ſein, in welchem einige unſerer jüngeren Schriftſteller befangen ſind, die wir wohl als Wortführer auch einer beſtimmten Kunſtrichtung anſehen müſſen. Namentlich gehört Heine hierher. Er meint, das Chriſtenthum ſei bis jetzt zu unſinnlich geweſen; jetzt ſei es an der Zeit, das Evangelium des Fleiſches zu verkünden und der Materie ihr Recht zu ſchaffen, um das bleiche und ſchwindſüchtig kränkelnde Weſen des mittelaltrigen Chriſtenthums durch die Blüthen und Farben der luſtigen Erſcheinungswelt aufzufriſchen. Die Ueppigkeit der Titianiſchen Venus gilt ihm mehr, als der Anſchlag an die Thüren der Wittenbergiſchen Schloßkirche, womit Luther die Reformation proclamirte. Wir geſtehen in ſolchen grellen, oft craß ausgedrückten Aeußerungen nur das ſehen zu können, was ſchon längſt durch die Thaten des Geiſtes ins Daſein getreten iſt. Man könnte ſagen, daß die Kunſt des Katholicismus ſich immer mehr oder weniger im Dienſt der Kirche bewegt habe, daß dagegen der Proteſtantismus die Kunſt zur freien Selbſtſtändigkeit erhoben hat, was ſich beſonders auch darin zeigt, daß die Proteſtanten alle Erzeugniſſe der katholiſchen Kunſtwelt mit vollem Verſtändniß zu durchdringen, zu genießen vermögen. Für die Schöpfungen eines Erwin von Steinbach, eines Kraft und Peter Viſcher, eines Raphael und Rubens, eines Paleſtrina, eines Dante ſtehen die Proteſtanten den Katholiken nicht im Geringſten nach.

Halten wir uns nämlich an das Princip des Proteſtantismus, ſo können wir darin nur das des lauteren Chriſtenthums ſelbſt entdecken. Der Proteſtantismus iſt in ſeiner unendlichen Freiheit nicht wieder, wie der Römiſche Katholicismus, wie die Griechiſche Kirche, eine einſeitige Geſtaltung des Chriſtenthums; er iſt das wahrhafte Chriſtenthum ſelbſt. Allein er muß die Innerlichkeit, welche ſeine Baſis iſt, die Freiheit des wahrhaftigen Denkens, wiederum in beſonderen Geſtalten entwickeln. Ohne eine ſolche Beſonderung würde er todt ſein, während er gerade durch ſie, im Freilaſſen der Individualität, der Römiſchen Kirche am ſtrengſten entgegengeſetzt iſt, die eine äußerliche, formelle Einheit anſtrebe. In der Anglicaniſchen Kirche blieb der proteſtantiſche Geiſt in der Form des Katholicismus, des Mittelalters ſtehen; in der Reformirten faßte der reine, ſelbſtbewußte Gedanke, die Reflexion, am entſchiedenſten Wurzel; in der Lutherſchen verband ſich mit der unbedingten Freiheit des Gedankens auch die Wärme des Gemüths, die Neigung zu feſtlicher Heiterkeit. Die Anglicaniſche Kirche verſetzte den neuen Geiſt in das alte, vorgefundene Gebäuſe. Die reformirte concentrirte ſich ganz in der Tiefe des geſtaltloſen Denkens, und verwarf in ihrem ideellen Rigorismus alles Epiſche der Tradition, allen Schmuck des Cultus durch Sculpter und Malerei; ſelbſt Muſik und Poeſie blieben dürftig in ihr. Die Lutherſche Kirche emancipirte den Geiſt ebenfalls von aller äußeren Abhängigkeit, erhielt ihm jedoch die Möglichkeit, die Kunſt nach allen Seiten von Neuem in ſich durchzubilden. Die kleinen proteſtantiſchen Secten haben aber für Förderung der bildenden Kunſt eben ſo wenig etwas gethan, als die Sectirer der katholiſchen Kirche; es fehlte ihnen an volksthümlicher Oeffentlichkeit, deren die Plaſtik nicht entbehren kann.

Für den Verlauf der geſchichtlichen Entfaltung der Kunſt müſſen wir bedenken, daß die Bildung der proteſtantiſchen Kirche mit der vereinzelten Individualität begann. Zunächſt waren es einzelne Männer, welche ſich, die Verſunkenheit des kirchlichen Zuſtandes durchſchauend, gegen die Greuel des Irrthums und des Mißbrauchs empörten. Für die kunſtmäßige Aeußerung ihrer Empfindung bot ſich die Poeſie als angemeſſenſtes, am weiteſten hingreifendes Organ dar, und offenbar gehört die Meiſterſchaft in dieſer Kunſt ſeit jener Zeit dem Proteſtantismus; ſie iſt ſeiner Innerlichkeit am günſtigſten. Die katholiſche Poeſie hat ſeit dem Drama des Spaniſchen Calderon im ſiebzehnten Jahrhundert nichts welthiſtoriſch Bedeutendes mehr hervorgebracht. In der Griechiſchen Kirche blieb, wie wir zuvor bemerkten, die bildende Kunſt vorherrſchend; in der Römiſchen entfaltete ſich die Kunſt in der Totalität aller ihrer Glieder, ſie fing an mit der maſſenhaften Architektur und endigte mit der Poeſie eines Taſſo, Cervantes, Calderon. Wie, wenn die Kunſt der proteſtantiſchen Kirche einen umgekehrten Verlauf nähme, ja, was noch wahrſcheinlicher iſt, wenn in ihr wegen ihrer allſeitigen Freiheit und Bildung ein ſo ineinander greifender Stufengang aufgehoben wäre? Die Poeſie hat bis jetzt unbedenklich den Vorgang gehabt; ihr iſt die Muſik gefolgt; in unſeren Tagen ſcheint die Malerei und Sculptur zu erblühen. Die Fortbildung der Architektur müßte demnach am Weiteſten hinausgeſchoben werden. Doch dürfen wir bei ſolchen Berechnungen die Kürze des Zeitraums nicht vergeſſen, der uns vorliegt. Die Kunſt des Katholicismus hat eine faſt tauſendjährige Geſchichte, während die des Proteſtantismus erſt dreihundert Jahre zählt.

Laſſen Sie uns nach dieſen allgemeinen Erörterungen die einzelnen bildenden Künſte etwas näher betrachten. Die Architektur war beim Auftreten des Proteſtantismus als chriſtliche vollkommen ausgebildet. Sie hatte eine große Periode vollendet. Der Proteſtantismus verhielt ſich daher gegen die kirchlichen Gebäude zunächſt eben ſo, wie das Chriſtenthum bei ſeinem primitiven Auftreten zur antiken Baukunſt. Wie daſſelbe die Baſiliken für ſeine Zwecke einrichtete, ſo modelte er die alten Dome, die gothiſchen Kirchen im Innern für ſeinen Standpunct um. Im Katholicismus iſt das Actuoſe des Cultus vorherrſchend, und der Bau der Kirche muß daher im Chore am Altar eine Bühne für die Handlungen des Klerus, den im Schiff des Langhauſes verſammelten Laien gegenüber hervorbringen. Im Proteſtantismus iſt dagegen die Predigt Mittelpunct, und ſo muß denn die Kirche mit ihrem Bau ſich mehr der Hervorhebung der Kanzel zuwenden. Die Wuth des dreißigjährigen Krieges zerſtörte in Deutſchland viele Kirchen. Dies gab eine Veranlaſſung zu Neubauten; allein auf ſchnelle Befriedigung des Bedürfniſſes bedacht, häufig auch von den materiellen Mitteln verlaſſen, ſetzte man die Schönheit der Form hintan. Erſt jetzt ſcheint man ernſt darauf zu ſinnen, eigenthümliche Formen zu finden, welche das Weſen des Proteſtantiſchen, die ſelbſtbewußte Verſöhnung des Geiſtes mit der Welt, mit der Erde, auch im kirchlichen Styl ausſprechen möchten. Wenn auf ſolche Weiſe das Zurückbleiben der heiligen Architektur begreiflich wird, ſo hat die weltliche dagegen deſto umfaſſender ſich ausgebreitet. Brücken, Börſen, Theater, Muſeen, Bibliotheken, Paläſte, Villen gehören zu dem Kreis von Leiſtungen, worin die neuere Kunſt mit Erfolg thätig geweſen. Die Reinheit der antiken Bauformen hat die groteske Verlarvung des Berniniſchen Styls allmälig abgeſtreift und ſich nichtsdeſtoweniger der Verbindung mit anderen Formen fähig gezeigt. Doch ich brauche hierbei nicht länger zu verweilen, da Ihnen noch im Gedächtniß ſein wird, was der Herr Baumeiſter Jacobi in der letzten Verſammlung des Vereins über die Aufgabe der neueren Baukunſt, über den proteſtantiſchen Kirchenbau und Schinkels Bedeutung in dieſer Hinſicht Treffendes geſagt hat.

Die Sculptur iſt in ihrer Entwicklung durch die Architektur bedingt, weil ſie von derſelben den Boden für ihre Geſtalten empfängt. Dieſe Kunſt iſt am meiſten zurückgeblieben, allein gewiß nicht, weil der Proteſtantismus als ſolcher ihr entgegen wäre, ſondern weil ſie überhaupt durch den Geiſt der modernen Zeit gehemmt wird. Denn, was die Form betrifft, ſo iſt es ausgemacht, daß die Malerei dem Chriſtenthum mehr zuſagt, als die Sculptur, da ſie das innere Leben, die individuelle Mannigfaltigkeit des Gemüths, beſtimmter auszudrücken vermag, als dies in der Ruhe eines harten, einfarbigen Materials möglich iſt. In der Sculptur können die Neueren die Alten nur erreichen, nicht übertreffen; in der Malerei dagegen ſind ſie weit über die Leiſtungen der antiken Welt hinausgegangen. Wenn in dieſer das Maleriſche ſich von dem Typus des Plaſtiſchen, des Statuariſchen nicht loszuwinden vermochte, ſo kann von der modernen Sculptur umgekehrt geſagt werden, daß ſie zu einem pittoresken Charakter ſich hinneigt. Auch im Inhalt iſt die jetzige Plaſtik beſchränkt. Den Alten ſtand ihr reicher Götterhimmel offen, die Neueren, wenn ſie jene Ideale einer Ceres, eines Apollo, einer Aphrodite u. ſ. f. nicht wiederholen wollen, ſind hauptſächlich auf hiſtoriſche Monumente angewieſen. Hier kann die Kunſt nur portraitiren und weitere Bezüge durch allegoriſche Figuren andeuten, welchen bei aller Schönheit, da ſie nur Begriffe darſtellen, immer eine gewiſſe Lebloſigkeit anhaften wird. Aber wie Großes haben nicht proteſtantiſche Bildhauer, wie Rauch, darin geleiſtet? Selbſt das Unſchöne unſerer militairiſchen Uniformen hat das Genie dieſes Künſtlers in ſeinem Scharnhorſt, Blücher u. ſ. f. zu beſiegen gewußt. Allein auch auf dem chriſtlich-religiöſen Gebiet haben Proteſtanten die bewunderungswürdigſten Sculpturwerke hervorgebracht. Wer wollte ſo anmaaßend ſein, die weiteren Erfolge ſolcher Anfänge im Voraus zu beſtimmen! Der Deutſche Dannecker und der Däne Thorwaldſon haben das Spröde des Stoffs gänzlich überwunden und ihm die überirdiſche Hoheit göttlichen wie das ſchmerzlich Bewegte menſchlichen Lebens eingehaucht. In vielfachen Werken haben beide Künſtler gezeigt, daß ſie der antiken Bildung ganz mächtig ſind. Durch dieſe ſtrenge Schule haben ſie die Kraft erworben, nicht blos allegoriſche Figuren aus dem Cyklus der chriſtlich-religiöſen Anſchauung, wie Hoffnung, Liebe und ähnliche, nicht blos Apoſtel und Evangeliſten, ſondern, was das Schwerſte, Chriſtus ſelbſt gelingend darzuſtellen.

Die Malerei war in der katholiſchen Kirche beſonders heilige Malerei, der ſich ſpäterhin ſeit dem funfzehnten Jahrhundert die mythologiſche geſellte. Die Nordiſche Malerei, wie ſie Italien gegenüber am Niederrhein ſich öffnete, zeigte von Anfang an eine Tendenz zur poetiſchen Auffaſſung des unmittelbaren Lebens. Die landesübliche Tracht, das häusliche Gemach, die heimathliche Natur wurden von ihr mit großer Treue ergriffen und an die Gegenſtände der heiligen Geſchichte herangezogen. Als nun der Proteſtantismus die Legende zurücktreten ließ, erwachte die Liebe zur Wirklichkeit immer ſtärker. Der Reiz der Natur im Gegenſatz von Gebirg und Ebene, von Land und Meer, die mannigfaltigen Formen der Vegetation, der bunte Wechſel des Lichts in ſeinen myſtiſchen Uebergängen, der Contraſt der freien Natur gegen die zweckvollen Werke des Menſchen wurde eben ſo ein Studium der Maler, als auf der anderen Seite die unendliche Verſchiedenheit der Situationen des menſchlichen Lebens, wo man auch dem ſchnell verrauſchenden Augenblick, auch den geringſten Zuſtänden ihren dichteriſchen Gehalt abzulauſchen lernte. Die Landſchaft, bis dahin der beſcheidene Hintergrund anderer Compoſitionen, trat alſo ſelbſtſtändig hervor. Schlachtgetümmel, bedeutſame Momente der Geſchichte, Wirthshausſcenen, die Luſt der Jagd, der Frohſinn des Mahles, das Eigenthümliche menſchlicher Beſchäftigung, das verworrene Gewühl der Märkte und Häfen, die Heimlichkeit des ſtillen Zimmerlebens, — mit Einem Wort, Alles, worin ſich der menſchliche Geiſt ſeiner ſelbſtbewußten und ſelbſterſchaffenen Gegenwart erfreuet, wurde Gegenſtand der Kunſt. Wir pflegen dieſe ganze Fülle der zahllos verſchiedenſten Motive unter dem Namen der Genremalerei zuſammenzufaſſen. Im Intereſſe des Katholicismus, auch wohl aus mißverſtandener Begeiſterung für ſogenannte Idealität der Kunſt hat man dieſe Richtung auf das ſcheinbar Proſaiſche und Komiſche als eine höchſt untergeordnete darzuſtellen verſucht. Man hat zu verſtehen gegeben, daß der Proteſtantismus, der vorzüglichſte Pfleger dieſer Gattung, in die Gemeinheit des Alltagslebens verſinken und der überſchwänglichen Hoheit Raphaeliſcher Kunſt auf immer fern bleiben müſſe. Man hat die Niederländer als Maler für den philiſterhaften Sinn geiſtloſer Spießbürger, für das rohe Gefühl plumper Bauern angeſehen. Aber wenn irgend ein Zweig der Malerei einen ächtproteſtantiſchen Charakter hat, ſo iſt es die Genremalerei, weil ſie die unendlich reiche Welt des wirklichen Daſeins als eine geiſtig bedeutende, als eine Offenbarung der Idee zu würdigen verſteht. Man ſollte daher einſehen, daß ſie eine nothwendige Ergänzung der hiſtoriſchen Malerei iſt. Daß im Proteſtantismus als ſolchem keine Unfähigkeit zum idealen Schwung, keine Unempfänglichkeit für die erhabene Sphäre des Religiöſen liegt, kann man ſchon daraus ſchließen, daß er keine der Alt- und Neuteſtamentiſchen Erinnerungen in ſich annullirt hat. Warum ſollten dieſe alſo den Genius der Künſtler nicht von Neuem begeiſtern können? Sind z. B. v. Kügelgen's Magdalena und Johannes nicht aus tief chriſtlichem Sinn entſprungen? Auf Dürer, auf den älteren und jüngeren Cranach, auf Holbein, die den größten Sinn für Conception des Heiligen zeigen, will ich mich nicht berufen, denn hier könnte man entgegnen, daß dieſelben, obzwar proteſtantiſch, dennoch mit ihrer Jugend dem Katholicismus angehörten und durch die unmittelbare Nähe des höchſten Glanzes ſeiner Malerei getragen wurden. Wenn die proteſtantiſchen Kirchen die Malerei bisher wenig beſchäftigt haben, ſo liegt dies theils darin, daß man zunächſt auch in der äußeren Form des Cultus von den Katholiken ſich unterſcheiden und deswegen den Schmuck des Heiligthums durch Bilder abſichtlich vernachläßigen mußte, theils darin, daß jene Tendenz der Malerei zur Auffaſſung des Gewöhnlichen ſich erſt, wie die heilige und mythologiſche, in vollem Maaß erſchöpfen mußte, denn auch in der Kunſt iſt Vollkommenheit nur durch relative Einſeitigkeit erreichbar. Die Landſchafterei und Genremalerei blühen folglich in unſerer Zeit aus innerer Nothwendigkeit. Gewiß, in ſolchen Gemälden, wie wir ſie aus der Düſſeldorfer, aus der Berliner Kunſtſchule beſitzen, z. B. in Sonderlands Tanzbär, in Schröders Bairiſchem Bauerntanz, in Piſtorius Dorfgeiger, iſt mehr Reichthum der Phantaſie, mehr Tiefe des Gemüths, mehr Wahrheit der Empfindung, mehr Gediegenheit der Form, als in den todten Nachahmungen jener Maler, welche ohne eigene Productivität bald die engelhafte Naivetät der Eyk-ſchen Schule, bald den zauberiſch-ätheriſchen Glanz der Römiſchen in religiöſen Motiven zu erneuen ſich vergeblich anſtrengen, und nur leere Madonnengeſichter, todte Chriſtusköpfe herausquälen. Und ein Glück noch, wenn das Streben nach ernſter Strenge zu mumienhafter Starrheit führt, wenn nicht, wie bei ſo manchen jüngeren Madonnen, ein weltlich buhleriſches Geſicht das Heilige zur unausſtehlichen Frazze macht. Wir müſſen den Tact jener Maler für richtig halten, die, wie Scheffer, in unſeren Tagen lieber Fauſts Gretchen als die Maria, lieber die markirten Züge eines Mephiſtopheles, als die verblaſenen Mienen charakterloſer Engel malen.

Allein wird man uns nicht anführen, daß doch gerade in dieſem Jahrhundert ſo viele Maler zur Römiſch-katholiſchen Kirche übergetreten ſind, was denn doch wohl ein Beweis dafür ſei, daß ſie im Proteſtantismus keinen Anklang für ihr Streben fanden? Abgeſehen davon, daß gar manche dieſer Converſionen ſehr äußerlich geweſen ſein dürften, ſo muß hier eben jene oben erwähnte Verwechſelung des Deismus mit dem Proteſtantismus beachtet werden. Hätten ſolche Künſtler in ihrer Jugend den wahren Proteſtantismus kennen gelernt, wären ſie nicht durch die nüchterne Weisheit jenes Deismus gedrückt worden, ſo würde gar kein Bedürfniß des Katholicismus in ihnen entſtanden ſein; der Schimmer vergangener Größe, die Feſtigkeit der äußeren Form würde ſie über den Mangel innerer Freiheit nicht haben täuſchen können. Die bildende Kunſt nicht blos, auch nicht blos die Poeſie, ſondern das geſammte Streben der Zeit hat eine Reaction gegen den Deismus erzeugt, und in ſolchem Widerſpruch ſind Einzelne, wie Zacharias Werner, wie Friedr. Schlegel und Andere in den Katholicismus zurückgefallen. Aber, kann man fragen, waren dieſe Männer nicht ſchon vor ihrer Converſion geiſtreiche Künſtler, und hat ſich nicht gerade durch den Katholicismus ihren Productionen etwas Manierirtes, kalt Abſichtliches eingedrängt?

Die hiſtoriſche Betrachtung vermag in ſolchen Fällen die ruhigſte Entſcheidung zu geben, da ſie uns in die Vermittelung der Erſcheinungen durcheinander einführt. Für das Verhältniß des Proteſtantismus zur bildenden Kunſt iſt in dieſer Hinſicht ein Blick auf die Niederlande beſonders fruchtbar, weil ſich hier das Katholiſche in Belgien das Proteſtantiſche in Holland dicht neben einander geſtellt haben. Belgien ſuchte ſpäter den Italiäniſch-Franzöſiſchen Typus feſtzuhalten, während Holland die Genremalerei bis in ihre äußerſten Grenzen verfolgte und gleichſam bis in ihre einfachſten Beſtandtheile chemiſch zerlegte. Das Stillleben, das Thier- und Frucht- und Blumenſtück ſind das Caput mortuum dieſer Analyſe. Wie nun Italien und die Niederlande in der bildenden Kunſt parallele Wendepuncte darſtellen, ſo ſcheint auch die Literatur der Kunſtgeſchichte dieſen Parallelismus zu behaupten. Für Italien haben wir in den Forſchungen des Herrn von Rumohr vor einigen Jahren ein erſchöpfendes Werk erhalten. Ein Preuße, ein geborner Danziger, der auch längere Zeit in Königsberg ſich aufhielt und gegenwärtig in Düſſeldorf lebt, Karl Schnaaſe hat ſich das Verdienſt erworben, die Niederländiſche Architektur und Malerei in einer Folge von Briefen zu ſchildern, welche im Lauf dieſes Jahres erſchienen ſind und als höchſt bedeutend allen Kunſtfreunden empfohlen zu werden verdienen. Vor ſeiner Reiſe durch die Niederlande hatte Schnaaſe Italien geſehen, und ſich überhaupt durch die gründlichſten und mannigfachſten Studien hiſtoriſcher und philoſophiſcher Art zu einer Competenz des Urtheils herausgebildet, wie ſie nur ſelten Jemand zugeſtanden werden kann. Genauigkeit der Detailkenntniß, Weite des Ueberblicks, zarte Empfänglichkeit für alles Individuelle, Unbefangenheit und eine Gabe glücklicher Darſtellung vereinigen ſich bei ihm zum ſchönſten Bunde,

Er hat ſeine Reiſe den Rhein hinunter durch Holland von Scheveningen aus über Antwerpen nach Brüſſel und Lüttich zu gerichtet. So hat er mit der jüngſten Kunſtperiode der Niederlande angefangen und iſt dann zu den älteren Epochen übergegangen. Hier finden wir nun eine Darlegung von der Entſtehung der Genremalerei, von ihren vorbereitenden Spuren in der antiken Welt und während des Mittelalters, welche durch eben ſo viel Tief- als Scharfſinn zu dem Ausgezeichnetſten gehört, was wir in der hiſtoriſchen Aeſthetik beſitzen. Die weiter folgende Würdigung von Schoorel, Hemmling, Quintin Meſſys, Rubens iſt gleichfalls vortrefflich. Namentlich der Letztere iſt ſo gründlich beleuchtet, daß die Vorurtheile, welche das Studium dieſes großen Meiſters bisher erſchwerten, als für immer vernichtet angeſehen werden können.

Was aber dem Schnaaſe'ſchen Buch einen eigenthümlichen Werth giebt, das iſt die Art und Weiſe, wie er das Einzelne immer in ſeinem Zuſammenhang mit dem

Ganzen zu faſſen weiß. Es braucht gar nicht für die Tadelſüchtigen bemerkt zu werden, daß er dabei auch fehlgegriffen hat; er ſelbſt, wo er nicht völlige Sicherheit hat, macht darauf aufmerkſam. Allein im Allgemeinen iſt dieſer welthiſtoriſche Tact bei ihm ſo treffend, daß man, von überraſchender Belehrung entzückt, zu wirklicher Bewunderung der Combinationen hingeriſſen wird. Aus dieſer Fertigkeit, Alles im Fluß des geſchichtlichen Werdens anzuſehen, hat ſich bei Schnaaſe auch das Talent erzeugt, Kunſtbildungen, denen man aus Verirrungen ſchnell vorüberzueilen pflegt, als nothwendige Entwicklungsglieder zu betrachten und ihre Exiſtenz als unumgängliche Vermittelung höherer Stufen zu rechtfertigen. Indem er aber ſo das Verſchmähete zu Ehren bringt, iſt es ihm gelungen, ein bei weitem treueres Bild der Kunſtgeſchichte zu geben, als da möglich iſt, wo man nach einer beſchränten Norm Alles, was nicht darunter paßt, mit bitterer Intoleranz behandelt. Dabei hat er beſtändig den Einfluß der Natur und Sitte auf die Kunſt und die Wechſelwirkung der Künſte unter einander mit großem Glück beachtet. In erſterer Beziehung muß mit beſonderem Lobe erwähnt werden, was er über das ſüdweſtliche und nordöſtliche Syſtem der Gothiſchen Baukunſt, insbeſondere über den Styl und die Technik in der Architektur des Deutſchen Ritterordens in Preußen und Heſſen ſagt; in zweiter Beziehung aber die Unterſcheidung des allgemeinen Ganges der neueren in drei Perioden, in die architektoniſche bis zum vierzehnten Jahrhundert; in die plaſtiſch-maleriſche im funfzehnten und ſechszehnten; in die dramatiſch-harmoniſche im ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhundert. Dieſe Ausdrücke ſind unvollkommen, wie faſt alle Namen; der Geiſt muß den Buchſtaben beleben, muß wiſſen, was er in ihm denkt. Aber was Schnaaſe ausgeſprochen hat, war ein längſt gefühltes Bedürfniß. Unſtreitig beabſichtigte ſchon Amadeus Wendt in ſeiner allgemeinen Kunſtgeſchichte die Entdeckung, welche Schnaaſe gemacht hat. Jedoch blieb er bei vereinzelten Blicken ſtehen; er erſtrebte die Einheit, erreichte ſie aber nicht. Ohne in oberflächlichen Schematismus zu verfallen, hat Schnaaſe den Charakter jeder dieſer Perioden, die aus ihm nothwendig erfolgende Stellung einer jeden Kunſt, die gegenſeitige Beſtimmung der Künſte dargeſtellt. Es iſt hier der nämliche Fall, wie mit dem einzelnen Künſtler. Dieſer kann in vielerlei Formen thätig ſein; allein wenn auch das Ergreifen jeder Form für ſich bei ihm eine Epoche bildet, ſo löſen ſich doch dieſe Epochenunterſchiede in den Perioden auf; dieſe, welche die Stufen ſeiner geiſtigen Bildung überhaupt beſtimmen, ſind das Allgemeinere, was dann ſeine beſonderen Hervorbringungen charakteriſtiſch färbt; mag der Maler dann eine Landſchaft, mag er eine hiſtoriſche Scene darſtellen, mag er eine phantaſtiſche Compoſition entwerfen, immer wird ſich in den verſchiedenen Formen der nämliche Typus zeigen. Wenn nun irgend etwas uns über das Verhältniß des Proteſtantismus zur bildenden Kunſt die beruhigende Zufriedenheit geben kann, daß wir immer reicheren Schöpfungen, als den bisher in einem ſo kurzen Zeitraum entſtandenen entgegenſehen dürfen, ſo iſt es gewiß der von Schnaaſe feſtgehaltene Standpunct der Betrachtung, daß jede Stufe der Kunſt eine innere Nothwendigkeit hat, daß jede mit dem unendlichen Fortſchritt des geiſtigen Lebens aufs Innigſte zuſammenhängt, daß die Kunſt in den Momenten ihrer Entfaltung die Perfectibilität des Geiſtes theilt.

Von hier aus möchte denn die Perſpective für den Proteſtantismus, der die Weiterbewegung zu ſeinem Element hat, gewiß erfreulicher ſein, als für den Katholicismus; denn die höchſte Blüthe deſſelben iſt ſeine Vergangenheit, während wir an die Zukunft gewieſen ſind, ohne doch des Genuſſes des Vergangenen und der Heiterkeit gegenwärtiger That zu entbehren.

II.

Die Nothwendigkeit des Luxus.

Vortrag in der phyſikaliſch-ökonomiſchen Geſellſchaft zu Königsberg am 26ſten Juni 1835.

Bentham's Utilitätsprincip hat Bulwer in ſeinem Werk über England und die Engländer zu der Aeußerung Anlaß gegeben, daß die Philoſophie jetzt nicht ſowohl die Motive der Handlungen, als die Revenuen der Menſchen zu unterſuchen habe. Auf witzige Weiſe iſt hierin die große Aufgabe unſerer Zeit ausgedrückt, den Gegenſatz ſchwelgeriſchen Reichthums und proletariſcher Subſiſtenzloſigkeit auszugleichen. Niemand, der das Geſchick ſeines Geſchlechts mit Theilnahme verfolgt, wird ſich jetzt der Betrachtung ſolcher Fragen entziehen können, welche mehr oder weniger mit dieſem Thema in Zuſammenhang ſtehen, denn die ungeheuren Nothſtände der bürgerlichen Geſellſchaft in Europa drohen bald hier bald dort mit den furchtbarſten Umwälzungen und drängen uns die Ueberzeugung auf, daß mit bloßen, immer unerträglicher ſich ſteigernden Armentaxen dem Uebel nicht mehr abgeholfen werden könne, daß vielmehr nur die vollkommenere Organiſation der Geſellſchaft, die Gewerb- und Handelsfreiheit, angemeſſene Steuererhebung, Aufklärung der Intelligenz, insbeſondere aber höhere moraliſche Tüchtigkeit, die immer mit Arbeitſamkeit verbunden iſt, wahrhaften Schutz gegen Nahrungsloſigkeit und gegen die damit verknüpfte ſittliche Verſunkenheit zu gewähren vermag. Wir haben gegenwärtig für alle hierher gehörige Unterſuchungen eine eigenthümliche Wiſſenſchaft, die Nationalökonomie. Die Alten kannten dieſelbe nur in geringem Umfang; Ariſtoteles z. B. giebt in ſeiner Oekonomik nur einen flüchtigen Entwurf der verſchiedenen Kreiſe der Finanzwirthſchaft und der beſonderen Methoden der Steuererhebung; dann verliert ſich die Schrift in eine ungeordnete Anhäufung von Beiſpielen. Erſt im vorigen Jahrhundert wurde dieſe Wiſſenſchaft hauptſächlich durch Franzoſen und Engländer auf einen höheren Standpunct erhoben. Der gewaltige Contraſt von Reichthum und Armuth in den Staaten dieſer Völker, das Verhältniß derſelben zu ihren transatlantiſchen Colonien, der große Aufwand, den ſie in Land- und Seekriegen, die Franzoſen namentlich auch für eine ſich nichts verſagende Hofhaltung zu machen hatten, ſchärfte den Blick für die Würdigung und Vervielfältigung der Erwerbsmittel. Es regte ſich der Gedanke der Nationalökonomie als einer Wiſſenſchaft, welche nachweiſt, wie ein Volk in finanzieller Hinſicht zur Selbſtſtändigkeit ſich erheben könne. Für die Auffindung eines höchſten, d.i. des wahrhaften Princips durchging man in ihrer Bearbeitung nach und nach alle Hauptwege des Erwerbs. Aus jedem ſchuf man ein eigenthümliches Syſtem. Zuerſt ſollte, im phyſiokratiſchen, nur der Ackerbau das wahrhaft Productive ſein. Dann ſollte, wie im mercantiliſchen, der Geldbeſitz, das Capital, die Norm der Wohlhabenheit ausmachen. Endlich, im induſtriellen, ſollte die Arbeit überhaupt, gleichviel welches ihr Gegenſtand, das Princip abgeben. Und gewiß iſt dieſe Anſicht die richtige. Sie kann daher wohl, wie ſeit Adam Smith geſchehen, modificirt aber nicht geſtürzt werden, denn ſie verſöhnt Ackerbau und Handel, Gewerbe und Wiſſenſchaft. Der geiſtig Beſchäftigte gilt nun nicht mehr für eine Schmarotzerpflanze, die ſich vom Schweiß des Landmanns und Kaufmanns ernährt; der Fluch, ſteril zu ſein, iſt von der Kunſt und Wiſſenſchaft genommen und ſie haben ſich durch tauſendfache glänzende Erfindungen aufs Innigſte mit der Induſtrie vereinigt. Nur die Philoſophie könnte noch als ein todter Luxus angeſehen werden, wie auch im rein praktiſchen Nordamerika ohne Zweifel geſchieht. Allein eine ſolche Auffaſſung der Philoſophie würde verrathen, gar nicht zu wiſſen, daß die Philoſophie jetzt nicht mehr in ſcholaſtiſchem Eigenſinn dem Leben abgewendet iſt, im Gegentheil aus der beſchaulichen Zelle mit dem darin geſammelten Tiefſinn ſich in den Strom der Welt geworfen hat, um nichts von der Herrlichkeit des Univerſums zu verlieren und mit der That zu beweiſen, wie ſie am Ende überall mit im Spiel iſt.

Je mannigfaltiger ſich das Leben eines Volks entwickelt, deſto nothwendiger wird ihm philoſophiſche Bildung, um ſich im Gedränge der Meinungen, im Gewirre der Begebenheiten über den wahren Zweck des Lebens zu orientiren. Allerdings giebt die Religion denſelben an, aber mit der Civiliſation tritt auch der Luxus des Zweifels hervor, der, wie er durch das Denken erzeugt, ſo auch nur durch daſſelbe wieder gehoben werden kann. Von dieſem Standpunct aus möchte ich hier, ohne etwas Vollſtändiges oder Syſtematiſches zu beabſichtigen, einige Andeutungen über die Frage verſuchen, ob der Luxus etwas Nothwendiges ſei? Denn nur das Nothwendige hat innere Bedeutung und durch ſie Beſtand; das ſchlechthin Ueberflüſſige wirkt hemmend und läſtig. Der Luxus aber ſcheint das directe Gegentheil der Nothwendigkeit zu ſein, und ſo muß die Frage entſtehen, ob er nicht eben als Luxus zu verwerfen und nur den ſcharfen Accenten des nackten Bedürfniſſes Gehör zu geben ſei?

Dieſer Zweifel entſteht immer nur, wo blühender Ackerbau, friſche Gewerbsluſt, reger Handel, reiche Eroberungen die Völker zu Ausſchweifungen fortgeriſſen haben. Dann ſucht der Geiſt im Strudel des Vergnügens am Gedanken des Naturmaaßes einen Halt der Beſinnung. Wir ſehen Individuen durch ihn begeiſtert. Sie ergeben ſich, der zügelloſen Verſchwendung gegenüber, der ſtrengſten Entſagung, der kärglichſten Lebensweiſe, ziehen bald Andere an ſich heran und bilden aſcetiſche Schulen. Wie entnervte, ſiechende Leiber durch Hungercuren zu einem neuen Leben wiedergeboren werden, ſo hebt die Reac tion die Frugalität, die Einfachheit hervor und corrigirt die Fehler des Luxus mit rigoriſtiſcher Strenge, bis ihre Spannung nachläßt und von Neuem der Taumel der Profuſion die Geſchlechter ergreift. Die in ſinnlicher Entſagung härteſten Menſchen, die Joghi's, finden wir im reichſten Lande der Erde, unter der tropiſchen Sonne Oſtindiens. Cyniker, welche das Waſſer mit hohler Hand ſchöpften und in eine Tonne ſich betteten, welche Plato's ſchön gewirkte Fußteppiche verächtlich mit Füßen traten, waren erſt inmitten der höchſten Athenienſiſchen Opulenz; Stoiker, wie Epiktet, erſt den Römiſchen Kaiſern, dieſen coloſſalſten aller Wüſtlinge, gegenüber möglich. Mönchsorden entſtanden immer in Zeiten allgemeiner Entſittlichung. Napoleon beſtätigte den durch die Republik aufgehobenen Trappiſtenorden ausdrücklich deshalb, weil in einem Reich, wo ein ſo großer Wechſel von Glück und Unglück, wo ſo raſende Leidenſchaften, ſo verwüſtende Ausſchweifungen, Anſtalten da ſein müßten, dem zerrütteten Gemüth eine ſtumme Buße, dem aufgeriebenen Körper eine erquickliche Ruhe zu gewähren. Wo keine Mönchsorden mehr möglich ſind, wie im Proteſtantismus, da treten dann an ihre Stelle bald pietiſtiſche Richtungen, wie Zinzendorf's Herrnhuterſtaat, bald philanthropiſche Bemühungen, wie Rouſſeau's und Baſedow's, Salzmann's und Peſtalozzi's Pädagogik und pädagogiſche Anſtalten. Nur um den Gefahren raffinirter Unnatur zu entgehen, entſchloß ſich Rouſſeau, die ganze Civiliſation aufzugeben und in den Zuſtand primitiver Uncultur zu rückzutreten, weil er ſtatt der Religion die devote Lüge, ſtatt der Wahrheit die Heuchelei der Sophiſtik, ſtatt der Schönheit die vergötterte Vogelſcheuche der Künſtelei vorfand. Erſt in der Ueberſättigung durch Genüſſe aller Art, in der Erſchlaffung der Sittlichkeit, in der Theilnahmloſigkeit an den abſoluten Ideen des Wahren, Guten und Schönen, die man in guter Geſellſchaft als bloßen Wahn verlacht, erſt, wo Mäßigkeitsvereine geſtiftet, Arbeitshäuſer eingerichtet, die Gefängniſſe verbeſſert, verwahrloſte Kinder der phyſiſchen und moraliſchen Verweſung entriſſen werden müſſen, erſt da kann die Frage entſtehen, ob der Luxus nothwendig ſei, um der Perfectibilität des Menſchen zu genügen, ob man nicht, auch ohne die ſumptuoſe Fülle ſeines Gallakleides, im ſchlichten Anzug natürlicher Beſcheidenheit, den Tempel der Glückſeligkeit erreichen könne?

Betrachten wir von dieſem Geſichtspunct den Menſchen in ſeiner unmittelbaren Exiſtenz, ſo werden wir darin folgende unabweisbare Bedürfniſſe finden: erſtens die Nahrung, zweitens die Kleidung, und, da dieſelbe gegen gewaltſamere Angriffe der Natur nicht ausreicht, drittens die Wohnung. Wir wollen die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe ſo einfach als möglich ſetzen. Für die Nahrung ſoll eine Baumfrucht, ein getrockneter Fiſch, Waſſer u. ſ. f. ausreichen; für die Kleidung ein Piſangblatt, ein Thierfell; für die Wohnung eine Höhle oder eine Hütte aus Baumzweigen. Wird der Menſch in ſolcher Natürlichkeit des Daſeins das ſein, was er ſein ſoll? Wird er in dieſem Zuſtande dem Geiſt der Freiheit, der ihm inwohnt, genügen können? Gewiß nicht. Ein Blick auf jene Millionen Afrika's, Südamerika's, die wir auf jener Stufe treffen, widerlegt ſolche Annahme. Geſund kann dabei der Leib wohl ſein, auch unverdorben der Geiſt Aber ſollen wir ſolche natürliche Starrheit, ſolch thieriſches Wohlſein, ſolche kindlich-kindiſche Dummheit hoch anſchlagen? Macht man nicht überall die Erfahrnng, wie leicht ſolche Zuſtände fremden Impulſen, der Verführung zu fremden Laſtern u. ſ. w. weichen? Wo wir daher dieſe Dämmerung des Bewußtſeins, wo wir Zauberer ſtatt der Prieſter, ſcheuſelige Schnörkel und Fratzen ſtatt der Heiterkeit der Kunſtgeſtalten, richtungsloſe Oscillationen träumeriſchen Aberglaubens ſtatt ſicherer Erkenntniß, die Ueberlieferung weniger Handgriffe zum beſſeren Bär- und Seehundsfang ſtatt einer umfaſſenden gemeinſamen Technik finden, da iſt auch erſt die Schwelle der Humanität beſchritten und der Menſch noch in drückender Abhängigkeit vom Naturleben.

Dies führt uns auf die Nothwendigkeit der Cultur. Geſteht man aber dieſe zu, ſo muß man zugleich die Nothwendigkeit des Luxus einräumen. Der Menſch ſoll in der Natur nicht ſeine volle Befriedigung finden können. Der ihm inwohnende Geiſt, der in Wahrheit der göttliche ſelbſt iſt, zieht ihn aus ihr zu ſich fort, entfremdet ihn derſelben, damit er ſich ſelbſt eine Welt erſchaffe, zu deren Aufbau er die Natur verwendet. Die Cultur als ein Werk der Freiheit iſt nicht blos Mittel für endliche

Genüſſe, ſie iſt, als Befreiung von den Schranken der unmittelbaren Natürlichkeit, ſelbſt Zweck. Der Menſch übt alſo keine leere Willkür, indem er ſich cultivirt; er gehorcht der Nothwendigkeit, welche die Freiheit ihm auferlegt. Er iſt frei, indem er frei wird. Ihm die Civiliſation nehmen, heißt ihm ſeine wirkliche Freiheit nehmen.

An ſich, ſeinem Weſen nach, iſt der menſchliche Geiſt freilich ſchon über die Natur hinaus, in der Wirklichkeit aber nur durch ihre Ueberwindung. Hieraus folgt die Nothwendigkeit der Arbeit. Nur ſie iſt die Bewährung der Freiheit. Das Quantum von Arbeitſamkeit giebt daher einen äußeren Maaßſtab für das Quantum innerer Freiheit ab. Je roher ein Volk iſt, deſto fauler iſt es auch; je cultivirter, deſto fleißiger. Mit der Rührigkeit aber erzeugt ſich auch eine ſittliche Energie, denn der Wille wird vielfach in Anſpruch genommen und lernt die Herrſchaft über ſeine unendliche Macht. Von dieſer Seite iſt der Luxus einer der größten Hebel der Freiheit, weil er tauſendfache Bedürfniſſe erzeugt, welche nur in der Intelligenz, in der Meinung ihren Grund haben und eine durch Nichts zu begrenzende Regſamkeit des Willens hervorbringen.

Daß der Menſch durch die Arbeit ſich von der Natur frei macht, hat ſeinen Grund darin, daß er ſich ſelbſt der Zweck iſt. Die Selbſtſtändigkeit ſeines Geiſtes kann er nur dadurch herſtellen, daß er die Natur im ausgedehnteſten Umfang des Wortes ſich unterwirft, ſie ſich zum Organ macht. Hierin liegt das Princip der Erfindung von Maſchinen, welche der Menſch zwiſchen ſich und zwiſchen die Natur in die Mitte ſtellt. Streng genommen ſind alle ein Luxus. Schon der Bogen des Wilden, ſein ſteinernes Meſſer, ſein kleiner Nachen ſind doch Maſchinen. Hier eröffnet ſich nun eine unendliche Reihe von Productionen, denn ſelbſt jede ſogenannte Verbeſſerung einer Maſchine iſt eigentlich das Erfinden einer neuen. Was nur irgend durch Maſchinen verrichtet werden kann, ſoll auch durch ſie gethan werden, um dem Menſchen Muße zu höheren Dingen zu ſchaffen. In unſerer jetzigen Civiliſation wird oft gegen die Vervollkommnung der Maſchinen und gegen ihre weitere Verbreitung als eine der traurigſten Folgen des Luxus polemiſirt. Allein abgeſehen davon, daß dieſer Progreß durch keine Klage aufgehalten werden kann, man müßte denn die Intelligenz ſelbſt ertödten, ſo iſt offenbar eine ſolche Proteſtation immer nur einſeitig und local, inſofern es Einzelnen unmöglich gemacht iſt, den jedesmaligen Fortſchritt des Mechanismus ſich ſogleich anzueignen, dieſe alſo nothwendig von denen zu Grunde gerichtet werden, welche die neu entſtandene Concurrenz aushalten können. Im Ganzen aber wird ein Volk durch den Luxus der Maſchinerien wohlhäbiger, weil die Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des Verkehrs dadurch wächſt, und endlich, wie in England, der Maſchinenbau ſelbſt viel Köpfe und Hände beſchäftigt.

Faſſen wir nun in dem Freiſein des Menſchen von der Natur, mit einiger Rückſicht auf das Ethiſche, die beiden Hauptpuncte ins Auge, ſo dürfte dies wohl einmal die Reinlichkeit, ſodann aber die Unabhängigkeit von der Zukunft ſein.

Die Reinlichkeit ſtrebt dahin, die menſchliche Perſönlichkeit in ihrem eigenthümlichen Daſein darzuſtellen. Ihr Verfahren iſt daher ein negatives; ſie entfernt Alles, wodurch das klare Bild der Menſchheit getrübt werden kann. Daher Waſchungen, Bäder, Kämmen; daher eine Verdoppelung der Kleidungsſtücke, um nicht das von der Arbeit vielleicht beſchmutzte Gewand auch in den Mußeſtunden beibehalten zu müſſen; daher Geräumigkeit der Wohnung, um nicht der Wohlthat athembarer Luft zu entbehren; daher eine Abſonderung verſchiedener Gemächer, um nicht durch Vermiſchung der Lebensfunctionen dem Schmutz Vorſchub zu leiſten u. ſ. f. Auch hier iſt, wie in der Arbeitſamkeit, wie in der Anwendung von Inſtrumenten und Maſchinen, ein unendlicher Progreß vorhanden; der Luxus der Reinlichkeit iſt mit der Civiliſation aufs Engſte verbunden und wirkt auf das Innere in ſtiller Verborgenheit mit unberechenbarer Gewalt. Reinlichkeit, darf man behaupten, iſt das äußere Siegel der Sittlichkeit, und in den Geſetzgebungen ſolcher Völker, bei welchem das religiöſe und politiſche Recht noch in einander fallen, wie bei den Indiern, Juden und Muhamedanern, ſehen wir die Reinlichkeit ſtets auf das Sorgfältigſte vorgeſchrieben und mit dem Cultus in unmittelbaren Zuſammenhang.

Der andere Hauptpunct in der Befreiung des Menſchen von der Natur iſt die Richtung ſeiner Thätigkeit auf die Zukunft. Das Nächſte iſt hier die Anſammlung von Vorräthen, um in der Subſiſtenz geſichert zu ſein. Dieſe Nothwendigkeit macht ſich ſo dringend fühlbar, daß wir ſie faſt überall beachtet finden. Allein die Art und Weiſe, wie dies geſchieht, und das Quantum Zeit, was dabei berechnet wird, macht hier einen Unterſchied. Je weiter die Civiliſation vorſchreitet, um ſo mehr ſucht der Menſch alle Vernichtung ſeines Beſitzes unmöglich zu machen. Er ſorgt nicht nur für die Erhaltung ſeiner und der Seinigen; er verwandelt vielmehr die flüchtige Natur des Vergänglichen durch Aſſecuranzen in unzerſtörbare Feſtigkeit. Wer Korn in Scheuren, Waaren in Speichern aufhäuft, kommt dadurch dem Zufall, der eine Ernte vernichtet, ein Schiff in den Meeresgrund ſenkt, zuvor; aber wenn auch die Scheune, der Speicher ein Raub der Flamme werden, wird er einen ſolchen Verluſt nur ſchwer ertragen. Hier ſtellen ſich dann die Aſſecuranzen ein, welche Meubel, Beſitz jeder Art, Hagelſchlag, ſogar das Leben verſichern, um unſere Exiſtenz noch über unſer Grab hinaus unſeren Nachkommen zur fortwirkenden Wohlthat zu machen. Dieſe Gewißheit wirkt auf die Gegenwart froh belebend zurück; die Angſt, mit welcher die Gebrechlichkeit des Endlichen den Menſchen erfüllt, wird getilgt. Wohl kann es ſein, daß eine ſolche Sicherheit des äußeren Daſeins zu trägem Uebermuth, zu ſchnödem Vergeſſen höherer Zwecke führt, aber nicht nothwendig, denn ſie kann eben ſowohl wahrhaft ſittlich wirken, indem ſie die Grübelei über die Befeſtigung des Vergänglichen entfernt und durch die Garantie des Erſatzes jedes durch berechenbaren Zufall entſtehenden Verluſtes dem Gemüth jene behagliche Stimmung giebt, welche für die volle Hingabe an ideelle Intereſſen oft unerlaßlich iſt.

Erſt da, wo über die Gegenwart hinaus die Zukunft in die Thätigkeit der Gegenwart eingeſchloſſen, wo der Menſch über die Unſicherheit derſelben hinausgehoben wird, kann von Reichthum die Rede ſein, denn die Ausgabe iſt alsdann geringer als die Einnahme. Der Begriff des Reichthums darf aber nicht mit dem des Luxus verwechſelt werden. Der Reichthum iſt nur das Mittel des Luxus; er ſelbſt der Genuß, welchen der Reichthum gewähren kann. Es iſt daher eine ganz ſchiefe Anſicht, welche den Reichthum beſchuldigt, die Corruption der Sittlichkeit zu befördern. Abgeſehen davon, daß eine Sittlichkeit gewiß nichts werth iſt, welche auf der Mittelloſigkeit zum Sündigen beruht, ſo iſt es offenbar nicht der Reichthum an ſich, ſondern das ſchon verderbte Gemüth, was in ſeiner verkehrten Verwendung zur Debauche führt. Nur der Neid der beſchränkten Genußſucht ſagt dem Reichthum Böſes nach, denn an ſich kann er als das mächtigſte Werkzeug der Sittlichkeit nur willkommen und förderlich ſein. Er ſchafft der Erhebung des Geiſtes zum Geiſt ein freies Terrain und bewahrt vor tauſend gemeinen Verſuchungen, denen die Dürftigkeit ausgeſetzt iſt. Hunger, Mangel an Kleidung und dgl. ſind furchtbarere Gewalten, als die Moraliſten ſich träumen laſſen, welche bei vollen Schlüſſeln ihre Compendien ſchreiben, ohne den Menſchen der Wirklichkeit von Angeſicht zu Angeſicht geſchaut zu haben. Sie können Stimmungen im Menſchen erzeugen, in deren ſchlaffer Wüſtheit alle Religion und Moralität wie eine Fiction erſcheinen, ſo daß Diebſtahl, Betrug, Liederlichkeit, Mord ſogar mit empfindungsloſer Gleichgültigkeit, mit der entſetzlichen Unſchuld des Stumpfſinnes vollbracht werden. Unſere Zeit zeichnet ſich darin aus, daß ſie den Quellen des Elendes der unteren Volksclaſſen eifrig nachſpürt. Hierdurch aber ſind wir auch mehr als früherhin mit den zahlloſen und frevelvollen Verirrungen bekannt geworden, denen die Armuth unter dem Stecken des Treibers faſt bis zur Willenloſigkeit ausgeſetzt iſt. Es iſt daher ein richtiger Inſtinct der Sittlichkeit, der auf die Erwerbung des Reichthums hinausgeht, wie ſich aber von ſelbſt verſteht, nicht des Reichthums, ſondern der Sittlichkeit halber.

Als Reſultat der bisherigen Betrachtung könnten wir demnach Folgendes aufſtellen: das Weſen des Geiſtes iſt Freiheit. Wirklichkeit hat dieſelbe jedoch nur durch die That. Die Arbeit iſt ihrem nothwendigen Inhalt nach Befreiung des Geiſtes von ſeinem unmittelbaren Zuſammenhang mit der Natur. Negativ geſchieht dies durch die Reinlichkeit, poſitiv durch den Reichthum. Der letztere aber iſt lediglich eine Folge der Arbeit. Wir können nun fortfahren: der Reichthum iſt die Bedingung des Luxus. Wo ein ſolches Quantum von Kraft vorhanden iſt, daß daſſelbe nicht blos für die Befriedigung des unmittelbaren Bedürfniſſes verwendet zu werden braucht, ſondern über die Grenze der gebieteriſchen Nothwendigkeit hinaus noch einen Spielraum willkürlicher und zweckloſer Bewegung geſtattet, da wird Luxus ſein. Der Luxus zeigt ſich demnach als unausweichbares Product der Arbeitſamkeit; nur der Geiſt kennt den Luxus; die Natur nimmt nur ſeine Maske vor. Es iſt wahr, unermeßliche Räume, rollende Jahrtauſende, unüberſehbare Sternenheere, gigantiſche Elemente, zahlloſe Pflanzen, wimmelnde Thiergeſchlechter ſtrömen ins Unendliche aus dem ewig ſchaffenden Quell. Aber die Verſchwendung iſt nur ſcheinbar; der genaueſte Calcul herrſcht in ihr. Kein Sandkorn, kein Fiſchei, kein Sonnenſtrahl kann entbehrt werden; ſie ſind für das Ganze ſo nothwendig, wie die Wüſten, die Raubthiere, die Milchſtraßen u. ſ. f. So kennt auch der rohe Menſch, der Zögling der Natur, den Luxus nicht. Der Putz, mit dem er ſich behängt, iſt nur das Zeichen ſeiner Empfänglichkeit für denſelben. Ueberfluß an Nahrungsmitteln iſt für den Wilden mehr eine Gunſt des Zufalls, denn ein Werk der Abſicht. Einige Stämme der Braſilianiſchen Wilden entſchließen ſich zur Jagd nur, wenn der grimmigſte Hunger ſie peinigt; die übrige Zeit vegetiren ſie völlig thatlos in ihren engen und ſchmutzigen Cabanen.

Die Entwicklung des Luxus iſt demnach nichts Anderes, als die Vermenſchlichung der Natur. Die Arbeit des Geiſtes läßt ſie als Grundlage gänzlich verſchwinden. Der Proceß, der ſich hier überall von kleinen, unſcheinbaren Anfängen mit unaufhaltſamer Conſequenz entfaltet, iſt der, daß das Bedürfniß, was der Menſch in ſich vorfindet, von dem Verſtande in alle von ihm involvirten Elemente zerlegt wird. Jeder Trieb iſt für ſich einfach, aber ſeine Befriedigung durch die Fülle der Mittel ſehr mannigfaltig. Das Thier z. B. ſäuft und frißt, was es findet; der Menſch aber ſtreift den Nahrungsmitteln ihre Natürlichkeit ab, giebt ihnen durch ſeine Behandlung geiſtige Weihe, ſondert die feſten und flüſſigen, warmen und kalten, ſchweren und leichten Speiſen in verſchiedene Schaalen, ordnet eine angemeſſene Folge des Genuſſes, und ſchreibt endlich ſogar, wie Herr von Rumohr, über den Geiſt der Kochkunſt. Die Kleidung iſt zuerſt eine ungetheilte, bis der Menſch zuletzt für jedes Glied eine ſich paſſend anſchmiegende, und, was die Hauptſache iſt, ſeine Individualität ausſprechende erfunden hat. Die Wohnung umſchließt anfänglich Alles in Einem Raum, den Heerd wie die Hausthiere; dann aber wird Wohnzimmer und Schlafzimmer, Küche und Stallung, ſpäterhin Flur, Arbeitslocal, Beſuchzimmer, Geſindeſtuben, Speiſezimmer u. ſ. f. abgeſondert. Hier zeigt uns wieder unter den Möbeln das Bett allein hundertfache Variationen von der Bärenhaut, der aus Blättern geformten Hängematte, dem Strohlager an bis zum wollüſtigen Eiderdaunenbett mit atlaſſenen Vorhängen. Und ſo durchweg.

Indem nun ein Geſchlecht die Erfindungen des andern erbt, in ihrem Genuß heranwächſt, gewöhnt es ſich an das, was einſt noch gar nicht exiſtirte, und findet in dem Product Prometheiſcher Sorge etwas, das ſich von ſelbſt verſteht. Es kann nicht mehr entbehren, was nach dem alten Sprichwort, ignoti nulla cupido, keine Entbehrung ſein konnte, bevor es erfunden war. Dies heißt nichts Anderes, als: die Mittel der Befriedigung werden ſelbſt wieder Bedürfniſſe. Dieſe Bedürfniſſe ſind dann nicht mehr unmittelbar natürliche, ſondern künſtliche; ihre Nothwendigkeit wird eine ſittliche. In dieſer Kraft der Gewöhnung liegt die demokratiſche Macht des Luxus, denn die Bedürfniſſe deſſelben ſtecken an; die Diener copiren die Herren, die unteren Stände die höheren ſo gut es gehen will. Die idelle Nothwendigkeit, im Hausgeräth, in der Kleidung, in der Wahl des Vergnügens Anderen gleichzuſtehen, iſt ſo ſtark, als die reelle des phyſiſchen Antriebes. In der Beweglichkeit der Mode fühlt Jeder in ſich eine Aufforderung, die gerade herrſchende auch ſich, wenn gleich mit unumgänglichen, bald durch die Mittel, bald durch die ſociale Stellung gebotenen Modificationen anzueignen. Wie ſehr dieſe äußere Gleichheit auf die innere Einheit zurückwirkt, braucht nicht auseinandergeſetzt zu werden. Der ſchwerfällige, von Seide und Gold und Edelſteinen und Sclavenarmeen ſtrotzende Hofpomp eines Orientaliſchen Monarchen macht dieſen, der Menge gegenüber, zu einem einzigen Weſen, dem ſie aber nicht gewachſen iſt, das ſie mit gedrückter Neugier anſtarrt. Ein Europäiſcher Monarch geht im ſchlichten Ueberrock, in grauen Tuchhoſen, in einfacher Mütze, unter ſeinen Bürgern ſpazieren, kaum durch einen angehefteten Stern ſich ſignaliſirend. Aber wo er erſcheint, verräth ſich die Innigkeit der Empfindung, in der Gediegenheit ſeines Charakters, in ſeinem tiefen, alle Intereſſen des Staats durchdenkenden Bewußtſein den wahrhaft königlichen Luxus zu finden.

Wenn eine jede Befriedigungsweiſe ſelbſt wieder zum Bedürfniß umſchlägt, wenn der Scharfſinn des Verſtandes an jeder Bequemlichkeit noch eine Unbequemlichkeit herausfinden, die er durch neue Mittel fortſchafft, bis auch dieſe veralten und zu neuen Erfindungen treiben, ſo überzeugen wir uns wohl, daß in dem Bildungsproceß des Luxus ſchlechterdings keine Grenze zu ziehen iſt. Wer könnte alle hier möglichen Combinationen berechnen! Wer konnte, um nur Eines anzuführen, die Steigerung der Bewegung durch Eiſenbahnen, Dampfſchiffe und Dampfwagen, Luftfahrmaſchinen im Voraus berechnen! Iſt nicht dadurch der Luxus des Reiſens unendlich geſteigert? Wer kann wiſſen, welche Wunder die Anwendung des Elektromagnetismus in der Mechanik erzeugen und welche neue jetzt noch unausdenkbare Phänomene des Luxus eine ſo gewaltige Schnellkraft herbeiführen wird! Hier iſt Niemand Prophet genug. Es ſcheint demnach, als könnte der Luxus durchaus nicht begrenzt werden. Allein eine innere Begrenzung iſt möglich. Das Ziel aller Civiliſation iſt auch das Maaß derſelben. Der Luxus als das Kind der Civiliſation muß folglich mit ihr die Gleichheit des Maaßes theilen. Das Ziel der Civiliſation iſt aber, wie ſchon eben angedeutet wurde, der Geiſt, wie er ſich ſelbſt der Zweck iſt. Als ſolcher aber erſcheint er in dem Reich des Wahren, Guten und Schönen. Dieſe Ideen ſind wegen ihrer abſoluten Selbſtſtändigkeit unfähig, zu Mitteln herabgeſetzt zu werden. Sie machen daher die Norm für die Zuſtände der Civiliſation aus; Alles, was ihnen widertpricht, widerſpricht auch der wahrhaften Civiliſation, welche nichts Anderes anſtreben kann, als der Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft unverwüſtliche Tempel zu gründen. So lange daher der Luxus mit ihnen in Zuſammenhang ſteht, ſo lange iſt er erlaubt; wo er aber mit ihnen ſich entzweit, da wird er unnatürlich und verwerflich. Im Einzelnen läßt ſich dies leicht nachweiſen.

Wir haben oben Nahrung, Kleidung und Wohnung als die unmittelbarſten Bedürfniſſe des Menſchen angegeben. Nun hat z. B. ein reiches Mahl nichts an ſich, was dem Begriff der geiſtigen Freiheit widerſpräche; die höchſten Acte der Weltgeſchichte ſind durch Sympoſien gefeiert. Wenn aber die ſpäteren Römer mitten in der Mahlzeit ein Vomitiv nahmen, um ohne Aufhören ſchlemmen zu können, ſo wenden wir uns mit Abſcheu fort. Daß ſich der Menſch durch Getränke, deren Wirkung auf das Nervenſyſtem er kennt, willkürlich in Stimmungen verſetzt, iſt ein großer, dankenswerther Fortſchritt in der Cultur. Wein, Kaffee, Thee werden fortan zu den ewigen Bedürfniſſen der gebildeten Menſchheit gehören. Genießt man aber Opium, um in einer üppigen, Alles überbietenden Traumwelt zu ſchwelgen, und beim Erwachen aus ihr, mit zitternden Gliedern, die Wirklichkeit ſchaal und ſaftlos zu finden, ſo iſt ein ſolcher Luxus abſolut verwerflich. Der Luxus kann ſehr wohl mit der Mäßigkeit zuſammen beſtehen; das ſubjective Ueberſchreiten des Maaßes, die Völlerei, iſt hier alſo die Grenze. Die Moral hat bei ihrem Eifern gegen den Luxus hauptſächlich dieſe Seite der Unmäßigkeit im Auge, die aber nicht dem Luxus an ſich, ſondern der Ueberreizung der Individuen zur Laſt fällt und in der Hütte des Eskimaux, der ſich in Wallfiſchthran beſäuft, eben ſowohl ſtattfinden kann, als an der comfortabelſten Tafel, an der des engliſchen Generalgouverneurs von Oſtindien, die eine Quinteſſenz aller Erzeugniſſe der Welt darbietet. Sobald die Naturſeite des Lebens nicht mehr der geiſtigen Sphäre untergeordnet wird, hört der Geiſt auf, Herr der Natur zu ſein; er wird ihr Knecht, den ſie durch unerſättliche Lüſternheit feſſelt.

Die Moralität zieht aber nicht blos eine Grenze für das Gebiet der Sinnlichkeit, ſondern auch für das Verhältniß des Luxus zur Vermittelung der Subſiſtenz, für das Vermögen. Das Vermögen ſoll zunächſt auf die Befriedigung der unmittelbar durch die Natur gegebenen Bedürfniſſe verwendet werden. Wird es dagegen aufgewendet, um zunächſt die durch entſchiedenen Luxus erzeugten Forderungen zu befriedigen, ſo entſteht ein krankhafter Luxus, da im Grunde Noth vorhanden iſt. Die Noth würde nicht da ſein, huldigte man nicht dem Luxus; erſt nach Stillung des wahrhaften Bedürfniſſes hätte dieſer Berechtigung. Da nun daſſelbe, um die Koſten für die Luxusartikel herbeizuſchaffen, ſo knapp wie möglich abgefertigt wird, ſo iſt der Luxus ein Betrug, denn er iſt ohne den entſprechenden Hintergrund wirklicher Behaglichkeit. Die weitere Folge ſolcher Verkehrung der urſprünglichen Ordnung iſt im Durchſchnitt, daß mehr ausgegeben, als eingenommen wird. Verſchwenden darf nur, wer verſchwenden kann. Jene Lage dagegen führt zur Verſchuldung. Mit jeder Schuld aber entſtehen neue Verlegenheiten, denn das erborgte Vermögen fordert Verzinſung. Die gewährte Abhülfe iſt nur momentan und verkehrt ſich nur zu bald in die Furie der Mahnung, welche die heitere Gemüthlichkeit der Geſellſchaft im Innerſten zerrüttet. Ein ſolch erzwungener, jammervoller Luxus wird nun vorzüglich da ſich erzeugen müſſen, wo das Verhältniß eines feſten an Grundbeſitz oder Pfründen geknüpften Einkommens zu dem unſichern auf der täglichen Arbeit ruhenden Erwerb ein Extrem bildet. Die Hauptſtädte gewähren daher insbeſondere das Schauſpiel eines ſolchen Contraſtes. Allerdings exiſtirt in ihnen auch ein frohſinniger Mittelſtand, der ſich bei Fleiß und Ordnung vielerlei Genuß erlauben und doch noch einen Nothpfennig zurückzulegen hoffen darf. Aber in ihnen exiſtiren auch die Proletarier, und nicht blos in der Form der Fabrikarbeiter, der Tagelöhner, der Eckenſteher und Bettler, ſondern auch unter der Larve genüglichen Auskommens, das ſich, wo es hülfeſuchend auftritt, oft mit dem heilig zu haltenden Namen verſchämter Armuth betitelt. Das Princip eines ſolchen luxurirenden Firniſſes, der die Lumpen der Armuth verdecken ſoll, liegt vor allen Dingen in der Putzſucht der Weiber. Sie vornämlich wollen in der Kleidung nicht zurückſtehen, ſie wollen die Mode mitmachen. Doch damit iſts noch nicht gethan. Sie wollen auch zeigen, daß ſie modiſch gekleidet ſind, daß ſie in dem neuen Anzug, dem Federhut, den Wiener Locken, in den durchbrochenen Strümpfen u. ſ. f. ſich allerliebſt ausnehmen. Es müſſen alſo Promenaden, Gärten, Concerte, Bälle, Theater beſucht werden, wo ſie gefallen, wo ſie Eroberungen machen können. Zwar wird auch der Kirchenbeſuch zum Vehikel der Oſtentation gemacht; indeſſen iſt doch hier die kokettirende Tournüre zu beſchränkt, und fühlt ſich, wie leichtſinnig ſie auch ſei, dennoch durch die Erinnerung an das Göttliche fatal genirt. Wie eine ſolche Ueberhebung, eine ſolche ſittliche Haltungsloſigkeit den Uebergang in die Liederlichkeit macht, liegt nahe genug. Die moraliſche und phyſiſche Entkräftung gehen immer Hand in Hand. Wie viele junge Mädchen leben z. B. in Berlin buchſtäblich nur von trockenem Brod und Cichorienkaffee, denen man im Begegnen auf der Straße in ihrem damenhaften Aufputz dieſen Nothſtand nicht anerkennen würde, verriethe ihn nicht die ſcharf zugeſchnittene, früh alternde Phyſiognomie dem tieferen Blick. Wie viele haben nicht die nothdürftigſte Wäſche, vielleicht nur Ein Hemde, wohl aber mehrere Kleider und wenigſtens Einen Shwal! Der wahre Ruin für dieſe Richtung ſind die Leihhäuſer, ein Abgrund für die etwa noch vorhandenen werthvollen Effecten, die oft Erbſtücke ſind, von deren Veräußerung ſchon die Pietät zurückhalten ſollte. Allein im Prickeln der Begierde, den ephemeren Flitterſtaat zu erhaſchen, werden ſie rückſichtslos verſcherzt. Von dieſem Geſichtspunct aus ſind von Zeit zu Zeit Aufwandsgeſetze gegeben worden, namentlich Kleiderordnungen, die aber niemals viel gefruchtet haben, und hauptſächlich nur dem Hiſtoriker zu Gute kommen, der aus ihnen die Statiſtik der Vergangenheit berechnet.

Die Unmäßigkeit iſt die Grenze des Genuſſes, die Verſchwendung die des ökonomiſchen Aufwandes für denſelben. Eine dritte Begrenzung iſt das Unnatürliche, welches zugleich das Unſittliche iſt, denn die Natur vermag nicht ſich ſelbſt zu verkehren, nur der Menſch; Baſtardzeugungen ſind nichts Unnatürliches; ſie gehen wohl aus der Art, aber nicht aus der Gattung heraus. Da nun bekanntermaßen der Schmerz mit der Wolluſt im Tiefſten verwandt iſt, ſo finden wir in der Geſchichte des Luxus nicht ſelten ſolche Erſcheinungen, welche, wie die Römiſchen Gladiatorſpiele, wie die Thiergefechte auf dem Pariſer Boulevards, aus dem Schmerz das Vergnügen hervorgehen laſſen. Nur, wo die natürliche Befriedigung ſchon bis zum Ekel erſchöpft iſt und der geiſtloſe Müßiggang eine müheloſe Unterhaltung fordert, ſtellt ſich das Raffinement ein, welches nichts Anderes iſt, als die Erzeugung eines Reizes, der ohne ſeine Vermittelung gar nicht da ſein würde. Da die Gewohnheit uns auch mit den erkünſteltſten Zuſtänden vertraut macht, ſo daß wir nur mit Anſtrengung uns ihnen entwinden und zum freien Urtheil über ſie ſtellen, ſo wird es oft ſehr ſchwer, in concreten Fällen zu beſtimmen, wo der Luxus über die Grenze des Natürlichen hinausgeht. Indeſſen darf man dem redlichen Ernſt der Forſchung viel vertrauen; das Gefühl allein vermag hier nichts, denn es wird zu ſehr durch die Gewohnheit beſtimmt; der Gedanke aber beſtimmt ſich nur durch die Sache. Es iſt namentlich die Polizei ſowohl in Betreff der Geſundheits- als der Sittenpflege, welche hier nicht ſelten in Verlegenheit geſetzt wird. So z. B. iſt man noch immer nicht zu feſten Grundſätzen über die Zuläſſigkeit der Bordelle gekommen; die öffentliche Meinung ſcheint ſie in unſerer Zeit durchaus zu verwerfen, weil es die Regierungen ſchände, für Anſtalten, welche dem Luxus der Unzucht gewidmet ſind, Sorge zu tragen. Läßt man ſich aber auf eine Kenntnißnahme der Kindermorde, ſowohl der groben als ſubtilen, auf die Verwüſtungen der ſyphilitiſchen Krankheiten, auf das durch geheime Ausſchweifungen erzeugte Verderben, auf die Ausſicht ſo vieler jungen Leute ein, durch ihre Lage einem immerwährenden Cölibat verfallen zu ſein, ſo wird es an Zweifeln nicht fehlen, und in der erſten Beſtürzung über ſo furchtbare Uebel würde mancher vielleicht von dem Enthuſiasmus nicht weit entfernt ſein, welcher durch Bordelle die Sittlichkeit aufrecht zu halten vorgiebt. Es giebt aber eine Menge anderer Fälle, in welchen das Unnatürliche wohl entdeckt und auch verhütet werden kann. Wenn, wie der Fürſt Pückler Muskau in ſeinen Briefen erzählt, die Pariſer ſich an den Capriolen ergötzten, welche kalekutiſche Hähne ſchnitten, die man auf Meſſingplatten ſtellte, welche von unten langſam erglüht wurden, ſo iſt dies ein ſchändliches Vergnügen. Nur der Wiſſenſchaft darf die

Thierquälerei erlaubt ſein; außerdem, um ſich an der vom Schmerz erfolterten Grimaſſe zu weiden, iſt ſie ein gottloſer Frevel. Eine Stimme, welche die Kraft und Feſtigkeit des männlichen Organs mit der Zartheit und Süßigkeit des weiblichen vereinigt, kann entzücken. Wenn aber das Entzücken durch Caſtration erkauft werden muß, ſo iſt dies ein unnatürlicher Luxus, den ſich der heilige Vater Roms am wenigſten und am wenigſten zur Verherrlichung Gottes hätte erlauben dürfen. In den Zuſtänden ſehr geſteigerter Civiliſation niſtet ſich insbeſondere auch das unnatürliche Bedürfniß des Krankſeins ein. Die Empfindung, welche die Geneſung aus einem krankhaften Zuſtande gewährt, iſt eine der ſüßeſten; dies Uebergangsgefühl möchte man perennirend machen; die Aerzte werden ein bloßer Luxusartikel. Dann ſpielen auch die Bäder eine große Rolle; andere Curen werden von der Klugheit der Aerzte, da ſie nur den Wahn von Krankheiten zu bekämpfen haben, blos obenhin zur Unterhaltung der hyſteriſchen Weiber und hypochondriſchen Männer fortgeführt; die Homöopathie gewährt in unſeren Tagen für das Bedürfniß, immer krank zu ſein, ein vorzügliches, unſchädliches Spielzeug. Schon Plato führt in ſeiner Philoſophie des Staats bittere Klage über ſolchen weichlichen Luxus, und erſt noch im vorigen Jahre ſah ſich das Preußiſche Miniſterium der Medicinal-Angelegenheiten zu der Verordnung genöthigt, daß die Aerzte Badecuren nur in den dringendſten Fällen vorſchreiben ſollten, weil die Koſtſpieligkeit derſelben den Wohlſtand vieler Familien zerrütte, und bei denen, welche eine ſolche Cur für nothwendig hielten und welchen ihre Umſtände dieſelbe ſchlechthin verſagten, nur Verdrießlichkeit und Unfriede mit dem Leben erzeugt würde.

Es bleibt uns nur noch der äſthetiſche Kanon für die Begrenzung des Luxus übrig. Allein mit dieſem hat es die eigene Bewandniß, daß er nur dann unbedingt beſtimmen kann, wenn das äſthetiſche Intereſſe mit dem ſittlichen durchaus vereint iſt. Denn das Unſittliche iſt freilich immer auch das Unſchöne, aber das Unſchöne nicht immer auch das Unſittliche. Die ſackartigen Aermel unſerer jetzigen Damen ſind z. B. vollkommen ſo häßlich, als es einſt die nun verſchrieenen Reifröcke waren. Wer wollte aber daraus boshafte Schlüſſe ziehen? Um mit Einem Wort zu ſagen, worauf es hierbei ankommt, ſo iſt es der Luxus der Obscenität, der nicht geduldet werden darf, weder in profaner Proſtitution, noch in den Myſterien der Zweideutigkeit. An Beiſpielen fehlt es hier gar nicht; nur werden ſie wegen ihrer Nudität leicht ekelhaft. Es verſteht ſich, daß wir hier von der Verletzung der Sittlichkeit durch die laſterhafte Gemeinheit reden, denn daß die wahre Kunſt der Obscenität zur Charakteriſtik diaboliſcher und pöbelhafter Plattheit nicht entbehren kann, wiſſen wir recht gut.

Wir haben, glaube ich, wohl eingeſehen, wie der Luxus eine nothwendige Begleitung der Civiliſation, ein unabwendbares Reſultat der für die Freiheit des Menſchen unvermeidliche Arbeit iſt. Wir haben ferner geſehen, wie alle die Anklagen, welche gegen den Luxus erhoben werden können, nicht ſowohl ihn ſelbſt, als vielmehr ſeine Ausartung in das Maaßloſe der Schlemmerei und Verſchwendung, in das Widrige der Unnatur und Obſcenität treffen. Nun wäre aber auch noch eine Betrachtung möglich, die ſich mit der Unterſuchung beſchäftigte, welche Gebiete des Lebens in ihrer Exiſtenz von dem Luxus abhängig ſind? Da jedoch eine ausführliche Entwickelung dieſes Thema's ſehr weitläufig werden muß, ſo begnüge ich zum Schluß mich mit einigen Andeutungen.

Unmittelbar nämlich hängen Handel und Induſtrie, mittelbar Kunſt und Wiſſenſchaft vom Luxus ab; Induſtrie und Handel unmittelbar, denn jedes Gewerbe iſt mit der Befriedigung irgend eines Bedürfniſſes beſchäftigt, deſſen der Menſch, wenn wir einen ſogenannten Naturzuſtand deſſelben vorausſetzen, entbehren könnte; der Handel aber, indem er die Iſolirung der Nationen und die Einſeitigkeit ihrer natürlichen Localität aufhebt, verbreitet die Genüſſe eines Volkes, die Producte einer Gegend, die Erzeugniſſe einer Induſtrie durch alle Völker über die ganze Erde. Er übt eine univerſelle Ausgleichung. Induſtrie und Handel ernähren den Luxus, aber ihre Production iſt bedingt durch ſeine Conſumtion; fiele alſo dieſe fort, ſo fielen auch ſie ſelbſt fort. Die Nothwendigkeit der Induſtrie und des Handels für die Vereinigung der Völker, für die Erzeugung eines menſchlichen Gemeingefühls, wird aber Niemand leugnen wollen.

Kunſt und Wiſſenſchaft ſind nur mittelbar vom Luxus abhängig, d. h. ihr Princip liegt nicht in ihm, ſondern in ihnen ſelbſt, in der Idee der Schönheit und Wahrheit. Der Reichthum kann die Realiſirung dieſer Ideen anregen und begünſtigen, ſchaffen kann er ſie nicht. Aber für die Erſcheinung derſelben in Kunſtwerken und in ſyſtematiſcher Erkenntniß iſt ein gewiſſer Grad des Luxus, eine gewiſſe allgemeine Verbreitung deſſelben unter einem Volk durchaus nothwendig. Es gehört Muth dazu, an die Wirklichkeit der Vernunft, an die überirdiſche Schönheit der Kunſt, an die ewige Wahrheit der Wiſſenſchaft zu glauben. Wo nun der Menſch noch mit ſeiner Selbſterhaltung zu ringen hat, da iſt ein freies Denken und Bilden unmöglich; mittelſt des Luxus aber gewöhnt er ſich an das Daſein einer durch den producirenden Geiſt über die Natur erhabenen, durch ihn verſchönten Welt. Kunſt und Wiſſenſchaft ſind inſofern der höchſte Triumph des Luxus, und die Hiſtoriker haben oft genug das Zeitalter des Indiſchen Vikramaditja, des Atheniſchen Perikles, des Macedoniſchen Alexanders, der Ptolemäer, des Auguſtus und Hadrianus, des Hohenſtaufiſchen Friedrich des Zweiten, der Medicäer, der Eliſabeth, Ludwigs des Vierzehnten und andere Epochen als ſolche Coincidenzpuncte der Kunſt und Wiſſenſchaft mit der merkantiliſchen und politiſchen Blüthe der Völker geprieſen. Man muß hierbei insbeſondere das Verhältniß der Arbeit und ihres Ernſtes zur Muße und ihrem Spieltriebe beachten. Denn die redliche Arbeit iſt dankbar; ſie wirft mehr ab, als unmittelbar nothwendig iſt. Die freie Zeit wird der Erholung gewidmet, welche für die Arbeit kräftigen und die abgenutzten Nerven und Muskeln wieder verjüngen ſoll. Die Muße ſoll aber einen Inhalt haben, denn nur der rohe Menſch erträgt die Langeweile des Nichtsthuns; für den gebildeten wird die Thätigkeit zum Bedürfniß. Das Spiel iſt Thätigkeit, wie die Arbeit, allein es iſt ohne Zuſammenhang mit dem Bedürfniß; es iſt ſich ſelbſt Zweck. Statt der Nothwendigkeit iſt ſeine Regel der Zufall; ſtatt der folgerichtigen Strenge ſeine Form die Inconſequenz. Die Arbeit nöthigt überall zur Bedingtheit, zur Anerkennung von Schranken. Das Spiel will dagegen den Genuß des Willkürlichen, des Unbedingten gewähren. Daher nimmt die Kunſt den größten Raum der freien Muße gebildeter Völker ein, weil ſie die tiefſte innere Nothwendigkeit unter der Form willkürlicher Darſtellung verbirgt. Die Künſtler müſſen dann freilich die Rolle der Arbeiter übernehmen; allein auch das Publicum, das zum Genuß ihrer Werke ſich anſchickt, iſt der Arbeit nicht überhoben, denn ein Gedicht, eine muſikaliſche Compoſition, ein Bild u. ſ. f. zu faſſen, iſt ohne alle Anſtrengung nicht möglich, und nur der Gegenſatz ſolcher Thätigkeit gegen den regelrechten Gang des Geſchäftslebens täuſcht uns darüber. Für den Gebildeten beſteht die Erholung nur im Wechſel der Arbeit, denn ſelbſt zum geringſten Karten- oder Dominoſpiel, zur leichteſten Converſation, iſt ein gewiſſer Aufwand von Intelligenz erforderlich, und nur vom guten oder ſchlechten Wetter läßt ſich halb bewußtlos ſprechen. Je mehr ſich die Verſtändigkeit des Geſchäftsmechanismus ausdehnt, je vollkommener die Räder der Geſellſchaft in einander greifen, um ſo mehr ſucht ſich das Gemüth namentlich durch die Muſik zu retten, ſo daß alsdann, wie in unſerer Zeit, ein bewundernswerther muſikaliſcher Luxus entſteht. Nur ein durchgearbeitetes Volk kann den Wechſel von Spiel und Arbeit ſo ordnen und dem Spiel einen ſo mannigfaltigen Gehalt geben, daß ihm das Vergnügen ein unentbehrliches Lebenselement wird. Bei den Römern war der Schrei des Pöbels: Panes et Circenses, Folge der Ueberſättigung; bei den Franzoſen aber iſt das amusement ein besoin geworden, und als die Vorläufer jeder geſellſchaftlichen Metamorphoſe gehen ſie darin den anderen europäiſchen Völkern voran, von denen viele allerdings den Luxus nur erſt als vereinzeltes Phänomen kennen, und alſo bis zu jener heiteren Sorgloſigkeit noch weithin haben.

III.

Die poetiſche Behandlung des Ehebruchs.

Juli 1835.

Ich will den Verſuch machen, die Hauptmomente zu charakteriſiren, welche der Ehebruch für die Poeſie darbietet, ein Verhältniß von ſo unſittlicher Natur, daß hier die Einheit des Schönen mit den ihm coordinirten Ideen des Wahren und Guten, welche wir für alle Kunſt zu fordern haben, auf den erſten Anblick etwas Unmögliches dünken dürfte. Ich meine hier nämlich nicht die Polemik der Poeſie in ſatiriſchen Ausbrüchen gegen das Laſter des Ehebruchs, wie bei Horaz, Juvenal u. A., ſondern ſeine epiſche und dramatiſche Formation. Denn es iſt unläugbare Thatſache der Erfahrung, daß ein großer Theil der poetiſchen Productionen, und gerade ſehr vorzüglicher, von den älteſten Zeiten her bis auf die gegenwärtige Literatur herunter, ſich um den Ehebruch drehet. Die Analyſe eines ſo bedeutenden Verbrechens in Bezug auf ſeine poetiſche Behandlung wird daher nicht ohne Intereſſe ſein. Da nun die Ehe innerhalb eines jeden Volkslebens auf eine beſtimmte Weiſe ſich geſtaltet, da ferner dieſe ſpecifiſche Beſtimmtheit bei einem jeden Volk im Verlauf ſeiner geſchichtlichen Entwicklung ſich mannigfach verändert, ſo könnte für eine erſchöpfende Betrachtung des Stoffs kein beſſerer Weg gedacht werden, als die Abfolge der Geſchichte zur Grundlage zu machen, weil die Poeſie in ihren Erzeugniſſen immer auch der Reflex der herrſchenden volksthümlichen Sittlichkeit iſt. Bei dieſer Methode würden wir im Allgemeinen den Unterſchied der Polygamie und Monogamie zu beachten haben. Dort würden wir finden, daß der Ehebruch eigentlich gar nicht exiſtirt, weil das Weib dem Manne ſchlechthin untergeordnet, und die Gleichgültigkeit gegen ſeine Verbindungen Grundton des ganzen Verhältniſſes iſt. Im chineſiſchen Schiking finden wir wohl Klagen der Frauen über die Vernachläſſigung durch den Mann, aber durchaus keine ſittlich empörte Anklage deſſelben wegen Verletzung der ehelichen Treue. In dem merkwürdigen indiſchen Drama, Mrichchakati, wird uns das Verhältniß eines ernſten und frommen Brahmanen, Chârudatta, zu einer geiſtreichen, gefühlvollen und reizenden öffentlichen Buhlerin, Vaſantaſena, dargeſtellt. Dieſe verliebt ſich in jenen und, von ſo viel Schönheit und Zärtlichkeit eingenommen, kann er nicht umhin, ihre treue Liebe mit Gegenliebe zu belohnen. Er iſt aber verheirathet. Als er nun durch Kabale eines Nebenbuhlers eines Diebſtahls verdächtigt und deshalb zum Tode verurtheilt wird, nahet ſich ihm ſeine Gattin mit ihrem Kinde. Vaſantaſena rettet ihn. Chârudattas Gattin, die eben aus Verzweiflung den Scheiterhaufen beſteigen wollte, begrüßt ſie neidlos mit den freundſchaftlichen Worten: Willkommen, glückliche Schweſter! — und Vaſantaſena umarmt ſie, indem ſie geſteht, jetzt wirklich glücklich zu ſein. Wäre dieſe Scene auch, wie der Ueberſetzer Wilſon vermuthet, ſpäter interpolirt, ſo verliert ſie doch das Charakteriſtiſche nicht. — Erſt in der Monogamie wird der Ehebruch wahrhaft unſittlich, weil ihre Baſis nicht, wie vorherrſchend im Orient, die Befriedigung des Geſchlechtstriebes, die Erzeugung einer Nachkommenſchaft iſt, ſondern die Sittlichkeit ſelbſt den Ausgangspunct bildet und ſich die Sinnlichkeit von vorn herein unterordnet. Hier erſt wird wirkliche Eiferſucht möglich. Die Frauen der Griechen und Römer ſtanden in dieſer Beziehung in der Mitte zwiſchen dem orientaliſchen und dem chriſtlich-modernen Leben. Daher finden wir hier den Anfang einer Wechſelwirkung zwiſchen Mann und Frau, wo dieſe mit Vorwürfen über ihr gekränktes Recht frei herausgeht. — Allein die rechte Innigkeit der wechſelſeitigen Beziehung erſcheint erſt im chriſtlich-germaniſchen Leben. Den Germanen zeichnet von ſeinem erſten Auftreten in der Geſchichte an die Achtung der individuellen Perſönlichkeit aus. Das Chriſtenthum befeſtigte dieſelbe, erhob ſie zum vollen Bewußtſein. Nun iſt es höchſt intereſſant, in den Ueberlieferungen der älteſten chriſtlichen Kirche zwei verſchiedene Richtungen dem Keim nach angedeutet zu finden, welche in der neueren Geſchichte ſich maſſenhaft in dem Gegenſatz einer ehelichen, ich möchte ſagen realen und objectiven und einer erotiſchen, idealen und ſubjectiv-ſentimentalen Liebe entfaltet haben. Auf der einen Seite ſieht nämlich Chriſtus, auf der andern Maria. Chriſtus ſetzt die Heiligkeit der Ehe feſt; auch nur den begehrenden Blick des Auges, die Unreinigkeit des Herzens, die Befleckung des Gemüthes durch den lüſternen aufſteigenden Wunſch erklärt er ſchon für Ehebruch. Die Ehe ſoll nach ihm unauflöslich ſein, außer wo der Ehebruch ihr Weſen zerſtört und die Gatten auf immer einander entfremdet hat. Und doch iſt er auch wieder milde. Bei den Griechen, noch mehr aber bei den Germanen war die Strafe des Ehebruchs ſehr hart. Chriſtus verzieh der Ehebrecherin auf eine ſehr nachſichtige Weiſe. — Auf der anderen Seite ſteht nun Maria mit einem doppelten Verhältniß, einem proſaiſchen und einem poetiſchen. Das proſaiſche iſt ihre Ehe mit Joſeph, das poetiſche ihre Befruchtung durch den heiligen Geiſt, wodurch ſie in ein Verhältniß zu Gott ſelbſt tritt. Die Dichter haben nur dies letztere aufnehmen können; Joſeph wird von ihnen vergeſſen, und nur in einigen gereimten Legenden vom Leben der Maria kommt er als der ſorgliche Hüter des Kindes vor. Maria wird als die von Gott geliebte Jungfrau, als die Königin der Himmel geprieſen. Die Malerei dagegen hat Joſeph theils bei ſeiner Verlobung mit der Maria, theils bei der Geburt des Chriſtkindes im Stall, endlich bei der Flucht der Eltern nach Aegypten, wie ſie unterwegs ausruhen, mit der Miene der zwar erſtaunt anbetenden, aber doch im Durchſchnitt ihr gänzliches Nichtverſtehen ausdrückenden Demuth dargeſtellt, zuweilen ſogar mit Zügen eines nicht völlig überwundenen Zweifels, der ihm ein verdrießliches Anſehen giebt. In dem weiteren Verlauf von Chriſti Geſchichte tritt der treue Pflegevater ganz zurück; am Kreuz des Sterbenden finden wir wohl die von Schmerz zerriſſene Mutter, aber nicht ihn. Betrachten wir dieſe Ueberlieferungen näher, ſo zeigt ſich einmal die abſolute Einheit und Heiligkeit der Ehe; ſodann aber die Ueberſchwänglichkeit des Verhältniſſes zu einer Geliebten. Beide Momente ſind in Maria vereinigt. Sie iſt Gattin eines frommen, unbeſcholtenen Mannes und zugleich iſt ſie diejenige, die in bräutlicher Jungfräulichkeit auf Gott ſich bezieht. Die katholiſche Poeſie hat ſich wohl gehütet, ſie als Gattin Gottes des Vaters darzuſtellen; das wäre proſaiſch geweſen; ja es widerſpricht überhaupt der Vorſtellung von Gott, eine beſondere Neigung u. ſ. f. in ihm zu ſetzen. Allein ſie hat ſich nicht geſcheuet, geradezu von der Liebe zu ſingen, mit welcher Maria's Keuſchheit, Tugend und Schönheit Gott erfüllt habe; ja, indem Gott der Sohn dem Weſen nach von dem Vater nicht verſchieden iſt, hat ſie auch nicht Anſtand genommen, den Sohn in das Verhältniß des Bräutigams zur Mutter zu ſtellen *). Erſt mit der tiefſten Begründung der Ehe

---

*) In der griechiſchen Mythenwelt, wenn wir uns den Vergleich des Heiligen mit dem Profanen erlauben, finden wir eine in der äußeren Conſtruction ganz analoge Geſchichte in der Erzeugung des Herakles. Aber hier iſt es die Sinn-

erzeugt ſich daher unter den chriſtlich-germaniſchen Völkern das eigenthümliche Verhältniß zu einer Geliebten. Die nordiſchen Stämme und der Proteſtantismus haben daſſelbe nicht anerkannt, nicht geduldet; aber die katholiſche Kirche und die romaniſchen Stämme haben es in ihr Syſtem der Sittlichkeit angenommen. In der Provence, in der Mitte zwiſchen dem eigentlichen Frankreich, zwiſchen Spanien, Italien und Deutſchland, finden wir im Leben der Troubadours die erſten Spuren deſſelben; jeder Troubadour hatte eine, im Lauf der Zeit auch wohl mehre Geliebten, welche Gattinnen Anderer waren. Auch Dante gehörte mit ſeiner wahrſten Liebe nicht ſeiner Gattin, ſondern ſeiner Beatrice an, und Petrarca's Geliebte war ebenfalls die Frau eines Anderen; alle Glut der Schwärmerei hinderte ihn jedoch nicht, außerdem einen natürlichen Sohn und eine natürliche Tochter zu erzeugen. In Spanien und Italien bildete ſich dieſe Seite in der Galanterie des hausbefreundeten cavaliere servante aus. In Frankreich blieb ſie frei von der Weitläufigkeit eines ſtrengen Ceremoniels der Etiquette;

---

lichkeit, welche den Zeus zur Alkmene zieht, und wegen dieſes Ausgangspunctes wird die ganze Geſtaltung komiſch. Es wird dem Amphitruo und Soſias durch Zeus und Hermes erſt ein Betrug geſpielt, und dann die in Verlegenheit geſetzte Frau gerechtfertigt. Von der unendlichen Tiefe der Liebe, wie Heinr. v. Kleiſt dieſen Stoff aufgefaßt hat, ſehen wir bei Plautus, der nach griechiſchem Vorbild arbeitete, noch nichts. Die individuelle und dadurch ſentimentale Liebe gehört der modernen Zeit.

die Geliebte war die maitresse und dadurch das ganze Verhältniß einer größeren Sittenloſigkeit preisgegeben, als in Spanien und Italien. Wenn wir bei dieſen Völkern einer abſtracten Trennung der Proſa der Ehe und der Poeſie der Liebe begegnen, ſo haben die Scandinavier, die Engländer, die Deutſchen, obwohl auch ſie nicht davon frei geblieben ſind, im Durchſchnitt die Forderung feſtgehalten, daß das zur Gattin erwählte Weib auch durch allen Wechſel der Ehe, durch die ganze Dauer derſelben die Geliebte bleiben ſoll. Daher bei den Deutſchen das Vorwalten des Familienlebens, weil die Gatten durch die ſtete Erneuung der urſprünglichen Liebe in der Ehe eine Befriedigung finden, die an Innigkeit und Süßigkeit jedes andere Verhältniß übertrifft. Für die Franzoſen des achtzehnten Jahrhunderts war dieſe Glückſeligkeit nichts als Philiſterhaftigkeit; die höheren Stände ahmten ihren Ton nach, drangen aber nicht durch den Kern der Volksſitte hindurch und ſind gegenwärtig zur Achtung der Ehe zurückgekehrt.

Dies möchten die ungefähren Grundzüge ſein, die uns leiten müßten, wenn wir die dichteriſche Geſtaltung des Ehebruchs im Zuſammenhang mit der Geſchichte entwickeln wollten. Allein ein ſolches Verfahren erheiſcht eine Ausdehnung, der ich mich hier nicht überlaſſen kann; es würde uns nämlich in die detaillirte Geſetzgebung der Kirchen und Staaten verſtricken. Es ſei mir daher erlaubt, nur einige Andeutungen über die Hauptdifferenzen mitzutheilen, welche ſich am augenſcheinlichſten bei dieſem

Thema herausſtellen. Die Poeſie kann ſo wenig als irgend eine andere Kunſt des Häßlichen entbehren. Dies klingt vielleicht parador, iſt es in der That aber nicht. Das Schöne hat ſeine Beſtimmtheit im Maaß. Soll daſſelbe nicht blos ſymmetriſch erſcheinen, ſo iſt nothwendig, daß die Gleichheit der Verhältniſſe durch das Ungleiche gebrochen werde. Erſt dadurch entſteht Harmonie. In unſerem Falle ſind es die beiden Gatten, die zu einander in ſymmetriſchem Verhältniß ſtehen. Der Ehebruch iſt das Negative dieſer poſitiven Elemente. Aber die Poeſie hat uns zu entwickeln, wie das Negative im Poſitiven ſich aufhebt. Je ſtabiler das Element iſt, in welchem die Kunſt darſtellt, um ſo mehr bleibt ſie in der reinen Conſonanz harmoniſcher Formationen, wie die Architektur und Sculptur, ſtehen. Je flüſſiger, beweglicher aber das Medium ihrer Verwirklichung wird, um ſo mehr verſchwindet die ruhige Größe, die heitere Einfachheit. Die Unterſchiede der dargeſtellten Objecte vermannigfaltigen ſich; die Leidenſchaft wird wach; Luſt und Schmerz machen ſich frei, ſelbſt das Böſe tritt heraus. Die Malerei bietet uns die vollendete Erſcheinung des Lebens; wie ſie im ſeelenvollen Blick des Auges, der der Sculptur noch fehlt, die Pforte des Innern eröffnet, ſo ſtrömt die Muſik nur die Innerlichkeit der Empfindung in den Wogen der Töne aus. Die Poeſie aber umſchließt das äußere und innere Leben mit gleicher Macht in allen Nüancen; wo keine andere Kunſt hinreicht, wo auch die Muſik nur anzudeuten vermag, da iſt ſie die volle Offenbarung. Sie ſpricht aus, was den Geiſt in ſeinen Tiefen bewegt. Sie kann daher die Wildheit der Leidenſchaft, die Verhärtung des Böſen nicht von ſich ausſchließen. Aber es kommt darauf an, daß ſie das Verwerfliche, das moraliſch Verabſcheuungswürdige als das hinſtelle, was es iſt. Das Gute für ſich allein, in abſtracter Iſolirung gedacht, iſt nicht poetiſch; im Gegentheil es wird langweilig. Das Böſe für ſich allein iſt auch nicht poetiſch. Es iſt widrig, ſeine Anſchauung wird quäleriſch. Jedoch der Kampf des Guten mit dem Böſen iſt poetiſch; da nun das Böſe lediglich als Verneinung des Guten Exiſtenz hat, ſo iſt es bei dem Kampf im Nachtheil; es iſt machtlos gegen das Gute, es findet ſeinen Untergang an demſelben und durch daſſelbe. Des Teufels können die Dichter alſo nicht entbehren; es fragt ſich nur, ob ſie ihn an den Stufen des göttlichen Thrones der Liebe und Macht erſcheinen laſſen, wie Goethe und jeder ächte Poet, oder ob ſie, wozu einige neuere Franzoſen nicht übel Luſt zu haben ſcheinen, ihn auf den Thron ſetzen, Gott aber ſammt den Schaaren der Engel aus dem Himmel exiliren. Vom Princip der Sittlichkeit aus angeſehen, iſt der Ehebruch ſchlechterdings häßlich. Der Antheil, den die Poeſie an ihm nimmt, muß ſich auf der Idee der Ehe ſelbſt begründen. Ohne den Ehebruch kann die Ehe nicht lebendig entwickelt werden. Die treuen Gatten, wie Philemon und Baucis, haben, auch wenn ſie ſich in den Pfarrer von Grünau und deſſen kochkunſterfahrene Ehefrau verwandeln, nur in einer Idylle Raum. Die Treue einer Penelope wird nur dadurch ſo reizend, daß ſie ſelbſt von Freiern umſchwärmt, und ihr Mann von der ſchönlockigen Kalypſo und Kirke eine Zeitlang gefeſſelt wird. Die Poeſie bedarf des Negativen. In der Darſtellung des Ehebruchs muß ſie uns alſo die Wahrheit der Ehe ſelbſt darlegen. Oder vielmehr, jene Darſtellung iſt ohne die Idee eigentlich unmöglich, denn eine Dichtung, welche uns in vollem Ernſt den Ehebruch als vernünftig vorführen wollte, würden wir mit Ekel von uns weiſen. Zwar fehlt es nicht an ſolchen Producten in der Literatur, namentlich aus der Zeit, wo der jüngere Crébillon ſeine libidinöſen Romane ſchrieb, allein als Poeſie können ſolche Gemälde trotz ihres Glanzes der Phantaſie, trotz ihrer ſchimmernden Diction nicht anerkannt werden. Sie ſind ſchmutzigen Träumen vergleichbar; man hat ſie geträumt, das iſt wahr; hätte man aber die Beſonnenheit des freien, wachen Lebens gehabt, ſo würde man ſie nicht geträumt haben. Man ſucht ſchnell darüber fortzukommen, man ſpricht nicht davon: ſo ſucht auch ein Volksbewußtſein ſolche Erinnerungen zu verkürzen und als Verirrungen, deren es ſich ſchämt, zu vergeſſen.

Die Familie iſt der Boden des ſittlichen Geiſtes, der Schooß ſeines unmittelbaren Daſeins, weshalb jede Verletzung des Familienlebens ohne Weiteres die tiefſten geiſtigen Intereſſen aufregt. Da nun alle Kunſt dahin ſtreben muß, im kleinſten äußeren Umfang die höchſte Kraft und Fülle zu entwickeln, in geringen Räumen die ganze

Welt zu concentriren, ſo iſt die Familie mit den mannigfaltigen Unterſchieden ihrer ſo einfachen und doch ſo gediegenen Verhältniſſe unzweifelhaft ein ſehr naheliegender und günſtiger Stoff. Daß die Ehe die vollkommenſte Darſtellung des Geſchlechtes, daß ſie als Ergänzung des männlichen und weiblichen Charakters die ſchönſte, daß ſie ſowohl im Verhältniß der Gatten zu einander, als im Verhältniß derſelben zu den Kindern die heiligſte Sittlichkeit, endlich, daß ſie durch Innigkeit und Zarheit des Gefühls der wahre Heerd gemüthlichen Daſeins iſt, dieſe Begriffe muß ich vorausſetzen. Der Ehebruch zerrüttet alle dieſe Schönheit, Heiligkeit, Gemüthlichkeit. Denn indem die Ehe Mann und Weib als eine ungetrennte, wenn gleich in ſich unterſchiedene Einheit ſetzt, führt der Ehebruch eine dritte Perſönlichkeit hinzu, welche das Abgerundete, feſt in ſich Abgeſchloſſene der Ehe ſtört und ſo ihre reizende Geſtalt aufhebt, die offenbar nur darin liegt, daß innerhalb der Ehe mit und an dem Manne das Weib, mit und an dem Weibe der Mann erſcheint. Wird ſo der erfreuliche Anblick einer harmoniſchen Einheit verkümmert, ſo wird die Heiligkeit des ehelichen Bundes nicht minder gekränkt, denn nur ſo lange beſteht dieſer, als der Mann ſeinem Weibe, die Frau ihrem Manne ausſchließend ergeben iſt. Wird daher dieſe Grenze mißachtet, wird dieſe Nothwendigkeit verletzt, ſo iſt mit einer ſolchen Befleckung auch die heilige Weihe der Ehe auf immer dahin. Und dieſe Verletzung zieht ſchließlich eine Zertrümmerung aller heiteren wohlthuenden Gemüthlichkeit nach ſich, weil ſich der ehebrecheriſche Gatte, um doch den Schein der Liebe zu erhalten, zur Heuchelei gezwungen ſieht. Die ächte Einheit iſt verſchwunden. Das natürliche Zuvorkommen des herzlichen Vertrauens verwandelt ſich in geſuchte Schmeichelei, um den eingelullten, getäuſchten Gatten deſto ſicherer zu betrügen; die ſtille, ungezwungene Achtung verkehrt ſich in ein conventionelles Betragen, dem Gatten Alles zu gewähren, was er nach Recht und Pflicht verlangen kann; genug, alle Künſte eines böſen Gewiſſens, das ſich nicht verrathen will und daher um Legitimität eifrigſt bemüht iſt, werden rege.

Die Verſuchung zum Ehebruch liegt für beide Gatten vornämlich darin, daß er alles Süße, was das Werden eines Liebesbündniſſes begleitet, alles Fürchten und Hoffen, alles Entbehren und Genießen deſſelben von Neuem darbietet, und zwar, durch die nothwendige Verſchwiegenheit des Verhältniſſes, in erhöhetem Maaße. Der Mann durchlebt wieder die Spannung des leidenſchaftlichen Jünglings. Das Weib hat den Genuß, zu empfinden, daß, obwohl ſie dem Recht nach einem Einzigen zugehört, und dies Verhältniß in dieſer Beziehung jeden anderen Mann von ihr abſchneidet, jeden in ehrerbietiger Ferne hält, obwohl ſie als ausſchließend von ihrem Gatten geliebt betrachtet werden ſoll, dennoch ein Anderer ſie mit ſehnſüchtigem Verlangen verfolgt. Eine ſolche Liebſchaft hat zu ihrem Hintergrunde nicht die Ehe, wie die öffentliche Bewerbung. Sie iſt vielmehr von dem geiſtigen Kitzel erfüllt, daß dem ſchändlichen Verhältniß ein ſittliches geopfert wird. Die Buhlerin ſiegt über eine Gattin, wenn die Verführung von ihr ausgeht, der Buhler über einen Gemahl. Die ſataniſche Eitelkeit, heilige Bande zerriſſen zu haben, und ſich als die unwiderſtehliche Macht zu wiſſen, welche dies vermochte, iſt gerade das Verlockende; eben ſo die falſche Luſt, welche aller Betrug, alle Heimlichkeit dem Menſchen gewährt. Man freut ſich nicht blos, geliebt zu werden, ſondern auch einem Anderen dieſe Liebe entzogen zu wiſſen; man hat nicht blos den Genuß einer ſchlichten Ergebung der Geliebten, ſondern weiß auch, daß dieſelbe Entſagung eines anderen Verhältniſſes in ſich ſchließt. Dieſe Verſunkenheit in die gemeinſte Eitelkeit iſt es, wodurch viele Romane der neueren Zeit ſo widerlich werden, weil ihre Verfaſſer und Verfaſſerinnen ihre Triumphe als die intereſſanteſten Situationen malen, als etwas Neidwerthes, und von der grenzenloſen Verworfenheit ſolcher Zuſtände gar keine Ahnung zu haben ſcheinen.

Da nun in der Ehe die zarteſte Verſchmelzung des Geiſtigen und Sinnlichen ſtattfindet, ſo ergibt ſich aus der Einheit dieſer Elemente, daß der Ehebruch entweder die geiſtige oder die ſinnliche Seite hervorkehrt. In dieſem Unterſchied wurzelt der des Ehebruchs überhaupt; er iſt, wo die Macht der Sittlichkeit über ihn hingreift, tragiſch, wo hingegen die Sinnlichkeit ihr Spiel treibt, komiſch.

Der tragiſche Ehebruch iſt aber, wie der komiſche, in ſich höchſt mannigfaltig. Im Allgemeinen dürften ſich in ihm folgende Fälle unterſcheiden laſſen: 1) der directe

Ehebruch, wo die That ohne Zweifel, ohne Zaudern erfolgt; 2) der Kampf des von der Sittlichkeit gehaltenen Gemüthes mit dem Reiz des Verbrechens; 3) die Steigerung des Verhältniſſes durch die Nothwendigkeit, ihm nicht blos die Sittlichkeit überhaupt zu opfern, ſondern ſelbſt zur Gemeinſchaft mit dem Unnatürlichen ſich entſchließen zu müſſen.

Der erſte Fall iſt der einfachſte und daher auch der früheſte; die Leidenſchaft abſtrahirt von allen Folgen; ſie läßt ſich ohne Skepſis ein. Die Poeſie kann ſich dies Verhältniß, inſofern es ernſter Natur iſt, nur durch eine anderweite Berechtigung aneignen. Der Raub der Helena durch Paris hat zwar einen ernſten, allein noch keinen wirklich tragiſchen Charakter, denn er iſt nicht unmittelbar durch Paris oder Helena beabſichtigt, er iſt durch den Streit der Göttinnen motivirt; es iſt nicht blos menſchliche Willkür, welche dieſen Ehebruch veranlaßt, es iſt Aphrodite im Kampf mit Here und Athene, welche den ſchönen Hirten zum ſchönſten Weibe führt. Unleugbar würde es proſaiſch geweſen ſein, hätte Aphrodite dem Paris ein ſchönes Mädchen zugeführt; indem aber das Schönſte bereits im Beſitz eines Anderen ſich findet, kann es nicht mit ſinnlicher Ruhe genoſſen werden, ſondern ſchon das erſte Ergreifen deſſelben iſt mühevoll. — Ein anderer ächt tragiſcher Fall iſt das Geſchick des Agamemnon. Menelaos erbeutet ſich die Gattin wieder. Agamemnon kehrt zurück; Klytämneſtra hat ſich dem Aegiſtheus geſellt; ſie ermordet den Agamemnon. Kaſſandra iſt es bei

Aeſchylus, welche die Unſeligkeit des Hauſes im Innerſten empfindet. In den homeriſchen Geſängen findet ſich in Bezug auf Helena, Menelaos und Paris keine finſterdrohende Aeußerung. Nur Verdruß, Unmuth, Gram wird zuweilen in der Ilias laut. Kaſſandra dagegen beſchwört in ihrem Seherwahnſinn alle Schrecken herauf, welche die Zerrüttung in der Familie des Agamemnon umſchweben. Klytämneſtra iſt über ihre That, die ſie frohlockend im Detail ſelbſt erzählt, ganz ruhig. Als der Chor ihr zuruft:

Flieh' aus der Stadt verbannt,
Haß und Greuel den Burgern!

entgegnet ſie:

Du nun erkenneſt ferne Stadtverbannung mir.
Und Burgerhaß zu tragen und den Fluch des Volks,
Dagegen gar nichts dieſem Mann anſchuldigend,
Der ſonder Anſtand, gleich als wurd' ein Lamm erwurgt,
Da reichlich Wollvieh durch die Au'n herwimmelte,
Geopfert ſeine Tochter, mir die theuerſte Frucht
Der Wehen, zur Hemmung raſcher Sturm' aus Thrakia.
Nicht den vom Land hier wegzubannen ziemte dir,
Zum Lohn des Greuels! aber hörſt du meine That,
Gleich biſt ein ſtrenger Richter du! Dir ſag' ich denn
Auf ſolche Drohung, daß ich vorbereitet bin,
Du ſollſt, wenn gleich ſo deine Hand obſiegt, von mir
Herr ſein; doch wenn das Gegentheil vollführt ein Gott,
Traun, ſpät gewitzigt lerneſt du Beſonnenheit

Wie hier die Mutter es iſt, welche im Bewußtſein, die Tochter am Vater zu rächen, den Mord deſſelben als Pflicht betrachtet und ihr Verhältniß zum Aegiſtheus durch die Impietät Agamemnons gerechtfertigt ſieht, ſo hat die neuere Poeſie an der Geſchichte der Longobardenkönigin Roſamunde einen Stoff empfangen, wo die Tochter den Mord des Vaters an ſeinem Mörder, ihrem Gatten rächt. Um einen Mörder deſſelben zu finden, nimmt ſie ihre Zuflucht mit kälteſter Berechnung des Haſſes zu einem künſtlich herbeigeführten Ehebruch; ſie ſchiebt ſich dem Liebhaber ihrer Kammerfrau, dem Peredeo, unter und weiß ihn ſo mittelſt der Furcht der Anklage zum Morde Alboin's zu bewegen. Schon im funfzehnten Jahrhundert verſuchte ein italieniſcher Dichter, Rucellai, dieſen Gegenſtand in einem Trauerſpiel zu behandeln. Bei uns iſt dies mehrfach geſchehen, zuletzt von Fouqué und Uechtritz. Endlich hat auch Gruppe eine epiſche Formation des Stoffes verſucht. Aber keine dieſer Behandlungen hat Glück gemacht; der Grund möchte am Ende weniger in den Dichtern, als darin liegen, daß Roſamunde noch einem zweiten Verrath ſich überläßt, indem ſie den Peredeo wiederum ihrer Neigung zum Exarchen von Ravenna durch Gift aufzuopfern verſucht, eine Gemeinheit, wodurch die Anlage zu tragiſcher Größe, welche ſie als eine durch barbariſchen Uebermuth des Gatten gereizte Tochter unſtreitig beſitzt, ſehr beeinträchtigt wird.

Reicher geſtaltet ſich der Ehebruch, wo das Bewußtſein ſeiner Unſittlichkeit in den Ehebrechern eine Entzweiung des Gemüths hervorruft. Die reinſte tragiſche Entfaltung findet in dieſem Falle da Statt, wo der Ehebruch ſelbſt als That an ſich gar nicht exiſtirt, wo aber nichtsdeſtoweniger von dem Verdacht des Ehebruchs aus ſo gehandelt wird, als ſei er wirklich vollbracht. Denn unter dieſer Vorausſetzung ſind beide Gatten unſchuldig und erwecken deshalb unſere reinſte, ungehemmteſte Theilnahme. So iſt es z. B. in den Nibelungen, wie die deutſche Poeſie dieſelben entwickelt. Sigfrid hat die Ehe nicht mit Brunehild gebrochen, aber durch einen unglückſeligen Zufall iſt allerdings der hinreichendſte Grund zu ſolchem Verdacht vorhanden. So iſt es in Shakeſpeare's Othello, wo die keuſcheſte und treueſte Frau dem Gatten eines elenden Schnupftuchs halber als unrein, als verrätheriſch erſcheinen muß. So iſt es in Cymbelin; am einſeitigſten und grauſamſten aber in dem Calderoniſchen Stück, der Arzt ſeiner Ehre. — In dieſen Dichtungen iſt der Ehebruch ſelbſt gar nicht angeſtrebt. Aber wir finden auch eine Reihe, wo es in der That auf ihn angelegt iſt, wo es aber, ſei es durch die Keuſchheit des Mannes, ſei es durch die der Frau, nicht dazu kommt. Bei dieſen Poeſieen liegt das Tragiſche nicht in der Intention des Ehebruchs, in der Anſtrengung, ihn herbeizuführen, ſondern erſt in der Verwandlung der nicht befriedigten, nicht erwiederten Liebe in Haß. Die älteſte Geſchichte dieſer Art iſt die altteſtamentiſche von Joſeph. Die Mohamedaniſche Dichtkunſt hat dieſelbe weitläufig und oftmals ausgeführt, weil die zwölfte Sure des Koran ihre vollſtändige Erzählung giebt. Der Frau des Potiphar iſt auch ein Name gegeben, Suleicha. Ich kann mich hier nicht darauf einlaſſen, die verſchiedenen

Schattirungen zu analyſiren, welche die Phantaſie der orientaliſchen Dichter in den Künſten, womit Suleicha den ſchönen Juſſuf zu verführen ſucht, darbietet. Als er ihrer Begierde widerſteht, klagt ſie ihn ſelbſt des Conats des Ehebruchs an. Das Tragiſche iſt hier beſonders in dem qualvollen Kampf enthalten, den Suleicha, hingeriſſen von ihrer Wuth, mit ſich ſelbſt ſtreitet, den geliebteſten Mann der Härte des Gefängniſſes preisgegeben zu haben. Die Perſiſchen Dichter haben deshalb für die Schönheit Suleicha's ſo ſehr Partei genommen, daß ſie, nicht ungeſchickt, eine endliche Verſöhnung und Vermählung derſelben mit Juſſuf herbeizuführen wiſſen, die ſogar als ein Rathſchluß des Himmels dargeſtellt wird. Im Mittelalter liegt die nämliche Geſchichte der Erzählung zu Grunde, welche die einzelnen Novellen der Gesta Romanorum umſchließt und im Deutſchen als das Volksbuch von den ſieben weiſen Meiſtern bekannt iſt. Wie hier der Mann ein Gegenſtand der Begierde des Weibes iſt, ſo haben wir auch zwei Volksbücher, in denen umgekehrt das Weib durch den Mann dem Elende aufgeopfert wird, weil es ſeiner verbrecheriſchen Neigung nicht entgegenkommt. So ſehen wir durch Biren's Anſchwärzung im Octavianus die Kaiſerin Felicitas verſtoßen, aber, wie in Shakeſpeare's Wintermährchen, am Ende wieder zu Ehren gebracht. So ſehen wir in der Genoveva die Pfalzgräfin durch Golo's Tücke in die Waldeinöde verbannt. Der letztere Stoff, der urſprünglich durch einen Franzöſiſchen Jeſuiten in die Literatur eingeführt ward, hat durch zwei deutſche Dichter, durch Maler Müller und Tieck, ſeine höchſte Blüthe erreicht. Die Zerriſſenheit Golo's in Liebe und Haß gehört zu dem Herrlichſten, was Tieck hervorgebracht hat. — Hier ſehen wir auch noch den Verdacht des Ehebruchs; aber er iſt dadurch hervorgerufen, daß von der einen Seite her der Ehebruch wirkliche Abſicht war. Kommt es endlich von beiden Seiten zur Einwilligung in den Ehebruch, ſo iſt damit der Gipfel der Entzweiung erſtiegen. Hier hat die Poeſie nur die doppelte Wahl: entweder ſie läßt ſich die Liebenden im Schmachten nach einander verzehren, weil die Scheu der Sittlichkeit die Obmacht behält, oder die Liebenden ſündigen wirklich und gehen in ſchnellem Sturze unter. Das Erſtere iſt in allen Romanen der Fall, welche eine ähnliche Grundlage wie Goethe's Werther haben; in der gelungenſten Nachbildung deſſelben, die wir beſitzen, in Bulwers Falkland, iſt mehr das Weib, bei Goethe mehr der Mann geſchildert. Der Mittelpunct dieſes Kampfes iſt in Goethe's Wahlverwandtſchaften enthalten. Was im Werther eine einfache Leidenſchaft iſt, erſcheint hier verdoppelt; was dort nur den Einzelnen betrifft, umfaßt hier eine Familie; was dort als ein Band des Gemüthes mit der Natur in unmittelbarer Friſche hervorſtrömt, iſt hier durch eine ſehr geübte Reflexion und die mannigfachſten geſelligen Verhältniſſe zur Melancholie des Nachdenkens geſteigert; Lotte iſt ein unbefangenes Naturkind; Ottilie iſt ein engelhaftes Weſen, das aber — ein Tagebuch führt. Durch die Klarheit des Selbſtbewußtſeins wird hier Alles geſchärft, aber auch wieder bis zum Elegiſchen gemildert. Wir unterſcheiden in dem Roman zwei Extreme, die ernſtgemeinte Ehe zwiſchen Charlotte und Eduard, den liederlichen Ehebruch der Baroneſſe im franzöſiſch frivolen Ton der höheren Stände. Hier iſt gar nicht der Wille der Ehe; dort iſt er wohl, aber in den Perſonen fehlt die Bedingung ſeiner völligen Realiſirung. So bewegt ſich Alles im Unmöglichen; jeder Rettungsverſuch birgt ſeine Vernichtung in ſich ſelbſt. Ich geſtehe, daß ich Alles, was den harmloſen Geiſt einer Ehe unter der unſchuldigſten Außenſeite vergiften, bis zur Unnatur verderben kann, in dieſem Roman zuſammengedrängt ſehe. Wohl weiß ich, daß gerade die Wahlverwandtſchaften für das Maximum Goethe'ſcher Unſittlichkeit gelten. Ein ſolches Urtheil iſt aber nur ein Beweis des gedankenloſen Abſprechens, worin unſere Kritik ſo verloren iſt, daß die Objecte, über welche ſie urtheilt, ihr nur nebelhaft vor Augen ſchweben. Ich brauche mich hier auf eine weitläufige Rechtfertigung des Romans nicht einzulaſſen, da wir Alle hoffentlich von der tiefen Lebensweisheit deſſelben, von der darin dargelegten wundervollen Offenbarung eines ſelbſtgeſchaffenen Fatalismus überzeugt ſind, und ich frage daher nur, ob nicht ſolche Verhältniſſe, wie darin geſchildert ſind, exiſtiren, ob nicht durchweg das Bewußtſein ſich zeigt, daß die Ehe „als der Anfang und Gipfel aller Cultur" aufrecht erhalten werden müſſe, ob nicht Eduard wie Ottilie, der Hauptmann wie Charlotte in unaufhörlichem Kampf mit ihrer Neigung begriffen ſind, endlich ob es für eine unentſchloſſen ſchwankende Sittlichkeit eine härtere Gerechtigkeit geben kann, als nach unzähligen halben Anſtrengungen elend hinzuſiechen, weil die verderbende Schwäche nicht von vorn herein mit Entſchiedenheit bekämpft wurde? Iſt wohl von allen dieſen Widerſprüchen etwas durch den Dichter verborgen, hat er uns nicht gerade den bodenloſen Abgrund der Sophiſtik eröffnet, mit welcher eine gern empfundene Leidenſchaft Verſtand und Willen bis zur kränklichſten Schwäche, ja bis zur Unnatur verbildet? Iſt einmal von Didaktik die Rede, ſo wüßte ich in der That ſo leicht kein Buch, das uns mehr aufreizen könnte, in Hinſicht auf die unendliche Bedeutung der Ehe alle Beſonnenheit aufzubieten, um weder uns ſelbſt noch Andere durch ſüße ſchmeichleriſche Nachgiebigkeit und zu ſpäten Kampf gegen ſo bald, ſo oft und leicht gefundene Wahlverwandtſchaften ein reines Glück zu zerſtören, als eben dieſen Roman. In ſolchen Verhältniſſen, wie im Werther und in den Wahlverwandtſchaften, bedürfte es nur der Auflöſung der Ehe; aber ſie eben wird vermieden, weil mit ihr ein Geſtändniß von der Halbheit derſelben abgelegt würde. Wo nun die Liebenden aus der Geſinnung für einander zur That des Ehebruchs übergehen, da bleibt für das Gewiſſen gar kein Ausweg der Sophiſtik mehr übrig. Die Poeſie kann jedoch nur dann ein ſolches Verhältniß darſtellen, wenn ſie den Willen als mit ſich ſelbſt kämpfend entwickelt; er will das Eine nicht laſſen und das

Andere auch nicht; ſeine innere Entzweiung muß ihn alſo verzehren. In aller Schroffheit hat die Kunſt dieſe Marter in jenem Trauerſpiel, das leidende Weib, welches dem unglücklichen Lenz zugeſchrieben wird, uns vor Augen gebracht. Hier ſehen wir eine Frau in dem angenehmſten geſelligen Verbindungen; ihr Mann iſt ein geachteter, ausgezeichneter Staatsdiener; ihre Kinder ſind allerliebſte Weſen; ſie ſelbſt die allgemein verehrte, überall triumphirende Liebenswürdigkeit. Allein zufällig wird der Herr von Brand, ihr Jugendgeliebter, ihr wieder nahe gebracht. Die alte, lang verdeckte, wie es ſchien, bereits vergeſſene Leidenſchaft lodert von Neuem mit der raſendſten Heftigkeit auf, und ſie erliegt der Verſuchung. Die gräßlichſte Pein über ihr Verbrechen foltert ſie und ihren Geliebten, denn Beide ſind von wahrhaft zärtlicher Achtung gegen den hintergangenen Ehemann durchdrungen. Es iſt natürlich, daß nur ihr Tod einem ſo zerriſſenen Zuſtande ein wünſchenswerthes Ende bereiten kann. — Der Untergang der Liebenden, ſei es, daß der Schmerz der unerquickten Sehnſucht ihnen das Mark ausſaugt, ſei es, daß die Qual des Gewiſſens ſie vernichtet, iſt von der Poeſie als das gewöhnliche Reſultat feſtgehalten. Aber die Deutſche Poeſie beſitzt auch ein Werk, in welchem die Unſittlichkeit des Ehebruchs ſich in Sittlichkeit auflöſt. Dieſe merkwürdige Compoſition hält ſich am Dogma der katholiſchen Kirche von der Untrennbarkeit der Ehe. Ich meine hier der Gräfin Dolores Reichthum, Armuth, Schuld und Buße von Arnim. Die reizende junge Frau wird von einem Wüſtling planmäßig verführt; im Traum ſprechend enthüllt ſie ihrem Gatten das entſetzliche Geheimniß ihres zermalmten Gewiſſens. Karl will ſich erſchießen oder beſſer, von ihr, gleichſam durch einen Zufall, ſich erſchießen laſſen. Es ſchlägt fehl. Ihn in ſeiner Geneſung pflegend, von dem Bewußtſein ihrer Schuld zu Boden gedrückt, eröffnet ſie endlich ihr Inneres in einer erſchütternden Beichte. Nun hat Arnim meiſterhaft die allmähliche Erſtarkung der Geknickten zur Sittlichkeit zu entwickeln gewußt. Die Erinnerung an die Schuld wird die Baſis der reinſten Demuth und Hingebung. Sie lernt ihren Gatten nun erſt wahrhaft kennen, nachdem ihr Gemüth in der Schule der Sünde und Reue zur Beſinnung geführt und von der Oberfläche des Vergnügens und der Gefallſucht zur Tiefe des Lebens gewendet iſt. Sie wird, nachdem der Schmerz ſie gereinigt, und ſeines Umgangs wieder würdig gemacht hat, das liebevollſte Weib und die aufopferndſte, aufmerkſamſte Mutter einer reichen Kinderſchaar.

Wir haben bis jetzt zuerſt den Ehebruch betrachtet, wie er ohne Reue als ein berechtigter, zweitens wie er als der unberechtigte im Kampf des Gemüthes erſcheint. Hierin zeigte ſich uns eine Steigerung. Einmal war der grundloſe Verdacht des Ehebruchs vorhanden; ſodann derſelbe Verdacht, aber hervorgegangen aus der einſeitigen Beabſichtigung des Verbrechens; endlich die Zuſammenſtimmung der Liebenden zum Ehebruch mit dem Unterſchied, daß ſie ihn nicht wagten und ſomit innerlich erkrankten oder, daß es wirklich dazu kam und ſie nun theils dem nothwendigen Untergang erlagen, theils zur Höhe ächter Sittlichkeit mittelſt der Buße ſich erheben. Ungleich tragiſcher wird der Kampf, wenn der Ehebruch nicht bloß die Verletzung der Ehe überhaupt, ſondern mit dieſer zugleich eine Verletzung der Familienpietät in ſich begreift. Ueber die Ehe würden die Liebenden ſich vielleicht hinwegſetzen, dieſen Bund würden ſie im Drang ihrer Leidenſchaft vielleicht mit Füßen treten; allein die Pietät drängt ſich wie eine Mauer zwiſchen die tobendſten Wünſche und deren Realiſirung. Denn das Unnatürliche müßte gethan werden, und zu ihm ſich zu entſchließen, bedarf es viel für den Menſchen. Schon die Pietät gegen einen Herrn zu überſpringen, iſt eine harte Zumuthung, wie das Mittelalter im Ehebruch des Lancelot mit der Genievra, Goethe im Götz von Berlichingen im Verhältniß des Franz zur Adelheid und zu Weislingen dies Süjet behandelt haben. Auch die Pietät gegen die Liebe und ihre Eide iſt eine ſchwierige Colliſion, wie Goethe's Stella ſie uns vorführt, wo Ferdinand als die Mitte einer früheren und ſpäteren Verbindung nur im Tode eine Erlöſung findet. Allein weder im Ehebruch mit einer Herrin, auch wenn ſie die Königin iſt, noch in der Doppelehe, wo an der Heiligkeit des Eides gefrevelt wird, iſt die gräßliche Empfindung enthalten, welche die Verwüſtung der Familienpietät erregt. Die Poeſie darf hier nur dann den Ehebruch darſtellen, wenn er das Aeußerſte des Unnatürlichen vermeidet.

Denn das abſolut Unnatürliche iſt der poetiſchen Form unfähig. In Goethe's Geſchwiſtern kann man erbangen, aber die düſtere Ahnung der möglichen Blutſchande löſt ſich in dem Ende auf, wodurch die Neigung der Liebenden völlig gerechtfertigt wird. Wer aber wollte es unternehmen, die Geſchichte der Beatrice Cenci poetiſch auszumalen — oder die Verbindung Nero's mit ſeiner Mutter? Freilich hat ein Deutſcher Dichter, v. Lohenſtein, den Verſuch gemacht, das letztere Verhältniß in ſeiner Agrippina dramatiſch zu geſtalten; aber wir wiſſen auch, bis zu welchem Grad der Unnatur die ganze zweite Schleſiſche Schule ſich verirrte, ſo daß es ein Leichtes ſein würde, aus ihren Werken eine Menge von Ehebruchsgeſchichten aufzuführen, welche ſämmtlich dem angegebenen Kanon entgegen ſind. In der berühmten Agrippina iſt der dritte Act, wo die Mutter den gegen ſie ſpröden Sohn zum Beiſchlaf zu beſtimmen ſucht, das Scheußlichſte, was man leſen kann. Es iſt daher nothwendig, daß das Verhältniß der Eltern und Kindern nicht das directe ſei. In der Poeſie des Mittelalters erinnere ich mich gar keiner Erzählung, worin dieſer Kreis der Pietät berührt würde. Die umfangreichſte ſeiner Ehebruchsgeſchichten iſt der Roman von Triſtan und Iſalde. Marke, Iſalde's Gatte, iſt Triſtan's Herr und Oheim; aber Iſalde liebte den Triſtan, bevor ſie Marke erblickt hatte, und überdies wird die ganze Liebe durch die Magie eines Zaubertrankes ebenſo entſchuldigt, wie etwa Helena's Entführung durch den ihr voraufgegangenen Streit der Göttinnen*). Das Hauptverhältniß, das wir in der Poeſie antreffen, iſt deshalb die Ehe, in welcher eine jugendliche Stiefmutter mit einem jugendlichen Stiefſohn zuſammentrifft. Hier iſt eine Verzeihung möglich, da offenbar die Jugend ein gewiſſes Anrecht auf einander giebt, und die Ehe des Vaters Sohn und Gattin in ein entſchiedenes Mißverhältniß zu einander ſetzt. Schon Sophokles hat die Geſchichte der Phädra behandelt. Auch Euripides, auch Racine, deſſen Bearbeitung des Stoffs durch Schiller ein Eigenthum auch unſerer Bühne geworden iſt. In der antiken Auffaſſung iſt es freilich wieder Aphrodite, welche die Verſchmähung ihres Cultus an dem Jäger Hippolyt rächen will, die eine ſo glühende Leidenſchaft der Mutter zu ihm entzündet: als ſie unerwiedert bleibt, ſinkt Phädra zu der Gemeinheit herab, beim Theſeus den Sohn des Conates zum Ehebruch anzuklagen, gerade wie Suleicha dem Joſeph that. Umgekehrt iſt es in Schillers Don Carlos der Sohn, welcher die Stiefmutter liebt, allein durch ihre hohe Sittlichkeit von dem Verbrechen fern gehalten wird. Eine der ſchönſten Erzählungen des Lord Byron, die beſonders durch die reinſte Simplicität des Tones ausgezeichnet iſt, ſchildert uns den Ehebruch der Gattin des Grafen Nicolaus von Eſte mit ſeinem natürlichen Sohn.

---

*) Ich enthalte mich hier genauerer Details, weil ich ſchon in meiner „Geſchichte der Deutſchen Poeſie des Mittelalters" (Halle, 1830) ausführlicher davon gehandelt habe.

Der Vater entdeckt die verbrecheriſche Liebe; den Sohn läßt er enthaupten, Pariſina muß den Schleier nehmen. Die wahre Poeſie wird ſich in ſolchen Verwicklungen mit der ächten Sittlichkeit niemals in Widerſpruch zeigen. —

Die komiſche Geſtaltung des Ehebruchs darf dagegen auf die ſittliche Natur der Ehe nur obenhin reflectiren; ſie muß vom Geſchlechtstriebe als ſolchem, von der Sinnlichkeit ausgehen. Nur unter dieſer Bedingung wird der Ehebruch für die Poeſie lächerlich. Oder vielmehr, er an ſich, als Handlung der Sittlichkeit genommen, iſt nicht lächerlich, wohl aber die Form, wie er erſcheint. Durch ſie iſt es der Poeſie möglich geworden, ſogar den Ehebruch als gewaltſamen, als Nothzucht darzuſtellen. Dies iſt im Reinicke Fuchs geſchehen. Bereits in der Lateiniſchen Abfaſſung dieſes Stoffs iſt dieſer Zug enthalten; die ſpätere Metamorphoſe deſſelben hat das Komiſche noch dadurch erhöhet, daß ſie Iſegrim ſelbſt zum Zuſchauer der Schändung ſeines Weibes macht, wie er in der Goethe'ſchen Behandlung im Anfang des eilften Geſanges es in eigener Perſon berichtet.

Als gemeine Thatſache aufgefaßt, iſt in der Welt gewiß nichts häufiger als Ehebruch aus dem einzigen Beweggrunde, die ſinnliche Luſt zu büßen, ohne ſich außerdem noch mit dem tieferen Gefühl leidenſchaftlicher, durch die Ehe eines Anderen gehemmter Liebe zu vermiſchen. Man könnte deswegen ſagen, daß bei der komiſchen Behandlung des Ehebruchs die Ehe gar nicht als wirklich exiſtirend gedacht, ſondern nur als ein Hinderniß vorausgeſetzt werde, das durch Verſtand und Gewandtheit, durch pfiffige Lüge und kluge Verſtellung aus dem Wege geſchafft werden muß. Und ſelbſt hierbei macht die Poeſie noch die Bedingung, daß von Seiten derer, welche die Ehe brechen, Neigung zu einander, mindeſtens eine joviale, gemüthvolle Sittlichkeit Statt finde. Denn ſonſt würde ein bloßer Betrug, ein, wenn auch noch ſo liſtig ausgeführtes Verbrechen, wie es der Ehebruch doch immer bleibt, uns auf jeden Fall abſtoßen, weil wir uns für die handelnden Perſonen zu wenig intereſſiren würden. Allerdings kommt der ganz gemeine und gemüthloſe Ehebruch in der Poeſie ebenfalls vor, allein nur in der Satyre, welche die totale Zerſtörung einer volksthümlichen Sittlichkeit ſchildert, wie bei Juvenal und Perſius und Rabelais. Die erſte Erſcheinung einer ſolchen Entſittlichung, die Gegenſtand der Kunſt ward, finden wir in Griechenland, als die Tragödie die Reinheit der ſittlichen Principien mit anderen Motiven zu vermiſchen anfing. Es war die Zeit, wo Ehebruch das Familienleben zu verwüſten, wo gebildete Hetären gerade die geiſtreichſten Männer durch die anmuthigſte Kunſt des Umganges zu feſſeln, und die unnatürliche Roheit der Päderaſtie alle Stände zu durchſchleichen begann. Ariſtophanes, der Verfechter heiliger, altmarathoniſcher Sitte, hat bekanntlich dieſen Wendepunct der Tragödie im Euripides in den Thesmophorien ſcharf durchgezogen und gezeigt, wie das, was als tragiſch gelten ſoll, dem Inhalt nach komiſch iſt. Vorzüglich bitter äußert er ſich wegen der

Phädra. Mneſilochos ſelbſt erzählt hier alle Ränke der Weiber, wie ſie, der ſchnödeſten Luſt ſich preisgebend, auch Hausknechte und Maulthiertreiber nicht verſchmäheten und an liſtigen Verhüllungsmitteln ihrer Schändlichkeit unerſchöpflich waren, Knoblauch zerkäueten, bleich auszuſehen, unter dem Vorwand des Bauchgrimmens vom Lager des Gatten zum Liebhaber ſich fortſtahlen u. dgl. m. Soll aber der Ehebruch mehr als ein vorübergehendes Moment in einer Dichtung ausmachen, ſoll er in einer abgeſchloſſenen Handlung als Centrum derſelben ſich entfalten, ſo treten die obigen Bedingungen ein.

Für dieſe Komödie iſt nun die Grundſituation die, daß der Ehemann ein alter Herr oder ein dummer Tropf, die Frau aber ein junges, feuriges, ſchlaues Weibchen ſei. Der andere Fall, daß das Weib alt, der Mann aber jung ſei, kommt in der Poeſie faſt gar nicht vor, denn ein altes wollüſtiges Weib iſt eine total häßliche Erſcheinung. Ariſtophanes hat in der Ekkleſiazuſen die abſolute Scheuſeligkeit der entfeſſelten Begierde alter Weiber an den Pranger geſtellt, jedoch nur in der Attiſchen Komödie dürfte ein ſolcher Sanscülottismus des Fleiſches möglich geweſen ſein. Der Mann iſt von Hauſe aus ſelbſtſtändiger und bleibt auch phyſiſch länger kräftig, weshalb die Leidenſchaft der Liebe ihn auch im Alter noch kleiden kann. Das Lächerliche liegt nur in dem Mißverhältniß der Form; die Würde des Greiſes contraſtirt zu ſcharf mit der ſpielenden Anmuth und Regſamkeit einer jungen Frau. Die Richter, welche ſich an der badenden Suſanna vergaffen und ſie unerhört des Ehebruchs anklagen, werden dadurch ein Spott. Karl Immermann hat dieſen Gegenſtand, der der Malerei von jeher eben ſo willkommen geweſen, als die Verliebung des David in die Bathſeba, in ſeinem Luſtſpiel, das Auge der Liebe, behandelt. Bejarde erzählt nach den Gestis Romanorum die Geſchichte von dem Schloß, in welchem ein alter Geck ſeine blühende Gattin verbarg, und welche von Platen-Hallermünde in ſeinem Luſtſpiel, das Schloß der ſieben Thürme, erneuet hat. In Wielands Oberon finden wir eben dies Verhältniß in der reizenden Novelle von Gangolf und Roſette, und auf dem Gipfel im erſten Geſang von Byrons Don Juan, wo Julia den jungen Don Juan verführt, von ihrem Manne überraſcht wird, den Liebhaber unter dem Deckbett verſteckt hält, und nun gegen den Alten mit einer äußerſt moraliſchen Predigt über die Schändlichkeit ſeines Verdachts in Gegenwart der umherſtöbernden Polizeidiener losfährt, von denen natürlich kein einziger darauf kommt, den Ehebrecher im Bette ſelbſt zu vermuthen.

Bedenken wir, daß der alte Ehemann den Liebhaber mindeſtens nicht mehr ſo geläufig zu ſpielen vermag, als der junge Mann, dem ein ſolches Betragen natürlich iſt, bedenken wir, daß ſeine ſchon mit den Jahren gegebene Geſetztheit ihn in den zärtlichſten Momenten unwillkührlich zu einem stilo caricato zwingen, und endlich, um nichts zu verſchweigen, daß er ſeiner Frau in phyſiſcher Hinſicht ungleich ſein wird, ſo ſehen wir bald das Lächerliche eines ſolchen Contraſtes, und nehmen Partei für die junge Frau. Wir bedauern ſie, daß ſie ihre blühende Jugend bei einem verlebten Alten genußlos hintrauern, daß ſie keinen ganz gleichfühlenden Genoſſen haben, daß ſie das Koſen und Tändeln, den ganzen ſeligen Wahnſinn einer heißen leidenſchaftlichen Liebe entbehren ſoll. Das Höchſte iſt das töchterliche Gefühl einer dankbaren Verehrung, deren Ernſt das Spiel unterdrückt. Stellen wir uns die junge Frau recht lebhaft vor, ſo werden wir uns halb und halb bereit finden, dem zarten, lieblichen Kinde einigen Troſt zu ſchaffen, um ſie das Verdrießliche ihres langweilig-idylliſchen Zuſtandes vergeſſen zu machen. Kommt noch hinzu, daß der Ehemann, indem er etwa ſeiner Impotenz und Unliebenswürdigkeit ſich bewußt iſt, ſeine theure Hälfte mit grämlicher Eiferſucht bewacht, daß er ihr auch unſchuldige Vergnügungen verſagt, daß er ſie in Bezug auf das Zuſammenſein und den Umgang mit anderen Männern in einer ewigen Quarantaine hält, ſo iſt keine Frage, daß wir uns ganz auf die Seite der jungen Frau ſchlagen und ſie als die Märtyrin eines unverſtändigen Argus verehren. Macht nun ſchon der grundloſe Verdacht eines in dieſem Verhältniß eiferſüchtigen Gecken uns herzliches Vergnügen, ſo ſind wir auch nicht abgeneigt, den wirklichen Ehebruch mit Schadenfreude gegen ihn ausführen zu ſehen. In dieſer Sphäre hat Cervantes mit ſeiner Novelle, der eiferſüchtige Eſtremadurer, den Preis errungen.

Wenn die tragiſche Auffaſſung des Ehebruchs den Widerſpruch der Leidenſchaft mit der Heiligkeit der Ehe zeigt, ſo kann, wie geſagt, die komiſche Darſtellung des Ehebruchs das eheliche Band nur als einen Vertrag, als eine äußerliche Einheit erſcheinen laſſen. Jede Erinnerung an eine tiefere Verpflichtung, jede Hinweiſung auf die der Idee nach abſolute Unverletzlichkeit der Ehe würde den Eindruck des Komiſchen ſtören. Daher kommt es auch, daß der unnatürliche Ehebruch von der komiſchen Behandlung ſchlechthin ausgeſchloſſen iſt. Aus dieſem Grunde iſt das angegebene Verhältniß das einzige, in welchem wir durch eine gewiſſe Gerechtigkeit für das Unrecht ſchadlos gehalten werden, was darin der Ehe als einer eben ſo ſehr ſinnlichen wie geiſtigen Einheit durch das Fehlen des Momentes der Sittlichkeit gethan wird. Ja, man muß behaupten, daß die Heirath des Alten ſelbſt das wahrhaft Unſittliche iſt, was durch dieſe andere Unſittlichkeit gleichſam corrigirt und wieder in's Gleiche gebracht wird, indem wir unſere Luſt daran haben, daß der alte verliebte Thor, ſeiner Würde vergeſſend, ſinnlichem Genuß ergeben, von der liſtigen und erfindungsreichen Gattin durch ihre Untreue beſtraft wird.

Doch iſt auch der Fall denkbar, daß die Frau im Einverſtändniß mit ihrem Manne handelt. Sie kirrt den Ehebrecher nur, um ihn mit einer tüchtigen Tracht Prügel oder ſonſt auf andere ſchmähliche Weiſe abtrollen zu laſſen. Dieſen Stoff hat die Poeſie dann beſonders gern behandelt, wenn der Ehebrecher ein Pfaffe oder wenigſtens ein pfäffiſch geſinnter Frömmler iſt, wie der Molieriſche Tartüffe. Ja, wie die tragiſche Poeſie uns eine Ueberwindung des Ehebruchs, einen Uebergang vom Unſittlichen zum Sittlichen gezeigt hat, ſo iſt auch im Komiſchen eine ſolche Geſchichte vorhanden. Ich meine die Italieniſche Novelle, welche Goethe in die Erzählungen der Ausgewanderten aufgenommen hat, wo der junge Doctor das üppige, einſamgelaſſene junge Weib durch Hungern zur Tugend bekehrt, ein Ausgang, der ſich bei dem Beginn der Geſchichte ſchlechterdings nicht erwarten läßt.

Ueber den Mechanismus der komiſchen Behandlung dieſes Stoffs bemerke ich noch Folgendes. Zu den Handelnden, den beiden Gatten und dem Ehebrecher, tritt häufig noch eine Perſon hinzu, welche vorzugsweiſe die Schwierigkeiten fortzuräumen hat, die bei der Realiſirung des Verbrechens der Luſt die Thür zu verſperren drohen. Dieſe Perſon iſt nichts, als der reinſte, umſichtigſte Verſtand und immer entſchloſſener Wille. Für Alles weiß ſie Auskunft; kein Hinderniß, wie unüberwindlich es ſcheine, ſchreckt ſie zurück. Bald ſind die Liebenden zu ermuthigen; bald iſt der allein verbliebene alte Narr zu unterhalten, damit er nichts merke; bald iſt Geld anzuſchaffen, um der jungen Frau Geſchenke zu machen und ſie damit zu feſſeln; bald iſt ein liebeflüſterndes Billetchen unbemerkt abzugeben; bald muß Schildwacht geſtanden, bald ein Einfall, eine Spa zierfahrt, eine Krankheit, ein nothwendiger Beſuch und dergleichen erſonnen werden, Raum für eine Schäferſtunde zu gewinnen; genug, es giebt für dieſe vermittelnde Perſon unaufhörliche Arbeit, bei welcher uns die zähe Beſonnenheit in der Gefahr und die verſchmitzte Löſung verwickelter Umſtände angenehm unterhalten, möge nun dieſe Perſon eine Amme, ein Kammermädchen, eine Kupplerin, ein Bedienter, ein Gärtner, ein Mönch und Derwiſch oder ein Barbier ſein. Unter den von Le Grand herausgegebenen Fabliaux iſt in dieſem Bezuge die Geſchichte der Frau Auberée eine der niedlichſten, die den Charakter der Kupplerin vortrefflich zeichnet.

Ich will nicht mit näheren Angaben einzelner Poeſieen aus dieſem Gebiet ermüden. Es ſind ihrer ſo unzählige und ſo pikante, daß eine angemeſſene Auswahl ſehr ſchwer fällt. Die wahre Geburtszeit derſelben iſt das Mittelalter geweſen. Denn im Orient wirkte die Sitte des Harems, in der antiken Welt der ungenirte Concubinat und die Männerliebe der ehelichen Eiferſucht ſehr entgegen, welche für den Effect des Komiſchen unentbehrlich iſt. Im Mittelalter dagegen trat die Idee der unbedingten Monogamie entſchieden hervor und ſteigerte ſowohl die Unſittlichkeit des Ehebruchs als die Empfindung der Eiferſucht. Die Mehrzahl der intereſſanten Anekdoten, die unter dem Namen der Contes und Fabliaux bekannt ſind, drehet ſich um den klug angefangenen Ehebruch in allen erdenklichen Wendungen, namentlich auch in der, daß die Liſt des einen Gatten die des anderen noch überbietet. Vor allen Anderen ſei es mir erlaubt, hier zum Schluß an Boccacio zu erinnern, als an denjenigen, der ſolche leichtfertige Hiſtörchen, mit den derbſten Zoten gewürzt, am zierlichſten und anmuthigſten vorzutragen gewußt hat.

IV.

Die Emancipation des Weibes, aus dem Standpunct der Pſychologie betrachtet.

Vortrag in der Deutſchen Geſellſchaft zu Königsberg im December 1836.

Die Pſychologie hat den Begriff der eigenthümlichen Beſtimmtheit des Geſchlechtes im Manne und im Weibe und aus der ſich ſelbſt entgegengeſetzten Einſeitigkeit beider die Nothwendigkeit zu entwickeln, daß Mann und Weib nur gemeinſchaftlich, wie phyſiſch im Gattungsproceß, ſo auch im geiſtigen zuſammenwirken, ſich zur Totalität des wahrhaft Menſchlichen ergänzen. Die Ehe iſt die ſittliche Form, in welcher der Proceß dieſer Ergänzung vor ſich geht. Das Pſychologiſche greift alſo hier unmittelbar in das Ethiſche ein, und der Pſychologe wird in der pſychiſchen Beſchaffenheit des männlichen und weiblichen Geſchlechtslebens bereits die Grundzüge vom geſetzmäßigen ethiſchen Verhalten der Gatten vorgezeichnet finden. Da nun neuerdings die Frage nach der Emancipation des Weibes wieder ſehr lebhaft in Anregung gekommen, ſo ſei es geſtattet, ohne dies weitläufige Thema irgend erſchöpfen zu wollen, einige Andeutungen darüber von pſychologiſcher Seite zu geben, denn es ſcheint uns, daß man über dem juriſtiſchen und politiſchen Eifer, mit dem man dieſe Frage behandelte, dies Moment, worauf es nicht weniger ankommt, zu oberflächlich genommen habe.

Uebrigens verſteht es ſich ganz von ſelbſt, daß die Freiheit des Weibes mit der des Mannes immer gleichen Schritt in der Geſchichte gehalten hat. Wenn wir bei den Wilden das Weib größtentheils in einem ſehr gedrückten Zuſtande finden, ſo haben wir auch bei dem Manne noch keinen hohen Begriff der Freiheit zu erwarten. Ebenſo iſt es bei den Orientalen und von da aus in immer ſteigender Progreſſion durch die Entfaltung der occidentaliſchen Völker hin. Beſäßen wir eine gründliche Geſchichte der Ehe (denn Wilh. Alexander's „Geſchichte des weiblichen Geſchlechts“ iſt nur eine unkritiſche Compilation), oder gar eine Geſchichte des Familienlebens, zu welcher Boſſe 1835 allerdings ſchon eine Skizze gegeben hat, ſo würden wir ganz deutlich ſehen, wie der Standpunct der Freiheit, den der Geiſt eines Volkes überhaupt einnimmt, zugleich auch der ſeines Familienlebens, alſo auch der ſeiner Ehe, d. h. des ſittlichen Verhältniſſes beider Gatten iſt. Wenn im Morgenlande z. B. das Weib von dem Manne äußerlich getrennt lebt, ſo ſehen wir auch die Männer für ſich wieder durch die Theilung der Stände und Kaſten in ſcharfer äußerer Begrenzung; iſt dort das Weib dem Manne zu ſtummen Gehorſam unterwerfen, ſo iſt der Mann auf nämliche Weiſe einer höhern Macht, dem despotiſchen Herrn, unterthan, und dieſer ſelbſt weiß ſich gegen die göttliche Subſtanz auch nur als ein Accidenz derſelben, worin er mit ſeiner Macht, wie ungeheuer ſie erſcheine, verſchwindet. Sobald wir dagegen in die jüdiſche Geſchichte eintreten, als in dasjenige Glied des Orients, welches den innerſten Wendepunct des orientaliſchen Geiſtes zum occidentaliſchen ententhält, erſcheint das Weib mehr neben dem Manne. Bei den Hellenen aber ſpielt es ſchon in den älteſten Mythen eine ebenſo bedeutende Rolle als der Mann, weil die Griechiſche Geſchichte von Anfang an das Individuum in ſeiner Beſonderheit gelten läßt. Eine Medea, Helena, Andromache, Penelope, Hekabe, Kaſſandra, Klytämneſtra u. ſ. w. ſind ſchon beſtimmte Charaktere, nicht blos Weiber in der Allgemeinheit, wie ein Harem ſie nur als Exemplare der Gattung einſchließt.

Wir wollen dieſe Betrachtung, welche uns in die Philoſophie der Geſchichte führen würde, nicht weiter verfolgen und nur im Vorbeigehen noch daran erinnern, daß eine ſpecielle Darſtellung des Familienlebens in dem Moment ſeiner natürlichen Auflöſung durch den Tod bereits von Gans gegeben iſt, welche den weltgeſchichtlichen Fortſchritt auch der Ehe bis in das Einzelne hin nachweiſt. Man darf alſo keine Sorge darum haben, daß den Frauen nicht ihr gebührendes Recht werde zu Theil werden; ſie werden vielmehr ebenſowohl die Früchte der Weltgeſchichte ernten als die Männer, die ja ihr Schooß gebiert.

Wenn nun in neuerer Zeit ſo vielfach von einer Emancipation der Frauen die Rede geweſen iſt, ſo kann es keine Frage ſein, daß nicht hier, wie immer, die allgemeine Bewegung der Welt ſich auch in dieſem beſondern Elemente wiederholt. Die Amerikaniſchen Tochterſtaaten emancipirten ſich von den Europäiſchen Mutterländern; die Emancipation der Negerſclaven wurde Sache der Europäiſchen Menſchheit; Frankreich emancipirte ſich durch die Revolution von ſeiner Vergangenheit; ſeitdem die Rechte der Menſchheit decretirt wurden, ward die Frage nach der Emancipation der Juden lebhafter als je angeregt; genug, der Geiſt hat die Richtung genommen, alle Feſſeln der Tradition die ſeine freie Bewegung hemmen könnten, abzuwerfen und in dem einmal entſtandenen Mißtrauen gegen das Beſtehende ſelbſt in Dingen eine Beſchränkung der Freiheit zu finden, welche vielmehr poſitive Garantien ihrer Exiſtenz ſind. Bei einem ſolchen Zuſtande iſt es ſchwerlich ein Wunder, wenn auch in die Frauen der Argwohn gedrungen iſt, es geſchehe ihnen vielleicht Unrecht, und wenn ein gewiſſer Unmuth laut wird, der beſonders gegen die Männer gerichtet iſt, als wären ſie bewußterweiſe Schuld an der untergeordneten Stellung des Weibes in der Geſchichte. Im Ganzen wirkt eine ſolche Verſtimmung wohlthätig, weil ſie zu einer Reviſion der Sache nöthigt, welche nur mit der tiefern Erkenntniß des wahren Verhältniſſes und der durch ſie innigern Verſöhnung mit ihm endigen kann. Daß nun die belletriſtiſche Literatur das thätigſte Organ für ſolche Wünſche und Anſichten geworden iſt, darf auch nicht in Erſtaunen ſetzen, da ſo viele Frauen daran mit ſchriftſtellern, der Roman die größte Breite darin einnimmt, und dieſer ſich hauptſächlich mit dem Verhältniſſe der Geſchlechter, mit der Liebe, der Ehe und dem Ehebruch beſchäftigt. Die oft gedankenloſe Vergötterung des Weibes in den Romanen ſowie die ausſchweifende Feier, welche einige geiſtreiche Frauen, wie die Stael, die Lady Morgan, Rahel und Andere genoſſen, mußte die Neigung aufreizen, ſcheinbar unterdrückte Rechte mit Heftigkeit in Anſpruch zu nehmen. Schon in Heinſe's „Ardinghello“ finden wir einen ſolchen Ausgang, daß auf dem Griechiſchen Archipelagus von Ardinghello und ſeiner Fiordimona ein Reich geſtiftet wird, deſſen Codex die Platoniſche Republik iſt. Dieſe Tendenz hat ſich allmälig weiter fortgeſponnen. Eine Engländerin, Marie Wollſtonecraft, am Ende des vorigen Jahrhunderts, forderte in einem eignen Werke Antheil der Weiber an der Politik und gymnaſtiſche Uebungen für dieſelben. Der St. Simonismus ſtellte theoretiſch den Begriff der femme libre auf, ließ die ſittliche Haltung des Willens ganz in die Zufälligkeit der unmittelbaren Neigung aufgeben, fand unter ſeinen eignen Mitgliedern den größten Widerſtand gegen ſolche Meinung und brachte ſich eben hierdurch beim Publicum in entſchiedenen Mißcredit. Die Lady Stanhope wäre den St. Simoniſten erwünſcht geweſen; da dieſe aber ihren eignen Glauben hat, ſo blieb dem père Enfantin nichts übrig, als mit einigen feilen Almeen in

Kairo ſich abzugeben. Bei uns ſind die jüngern, an Heine ſich anſchließenden Schriftſteller voll von Polemik gegen die momentane Stellung des weiblichen Geſchlechts. Sie warfen ſich zu Rittern für daſſelbe auf, ſchalten die Männer Barbaren und rüttelten endlich auch an dem Inſtitut der Ehe, als der Kette, mit welcher das arme Weib an die jämmerlichſte Situation angeſchloſſen würde, ſo daß die Wiſſenſchaft mit dicken Büchern gegen dieſe Plänkler zu Felde zog, Liebetrut für die evangeliſche, **Pabſt** für die katholiſche Kirche. Unſtreitig iſt George Sand gegenwärtig auf dieſem Gebiete dasjenige Individuum, welches mit der meiſterhafteſten Darſtellung der Charactere, mit der hinreißendſten Poeſie auch die größte Kenntniß des Lebens und der Pſychologie bis zum Calcul hin verbindet. Das Weib, wie es bald durch Willensſchwäche, bald durch die Genialität, bald durch den diaboliſchen Egoismus, bald durch die Vorurtheile des Mannes leidet, iſt ein ſtereotypes Element ihrer Dichtungen. Viele Kritiker, auch Niſard, der ſie übrigens für die höchſte Blüthe der neuern Franzöſiſchen ſchönen Literatur hält, haben ſie als in unſittlichen Tendenzen befangen angeklagt. Die arme George Sand, von ihrem ſpäter geſchiedenen Gemahle, dem Barone Dudevant, tyranniſch gequält, vertheidigte ſich ſehr naiv und rührend damit, daß es ihr nicht in den Sinn gekommen ſei, die Heiligkeit der Ehe zu verkennen; ſie werde ſich wohl eines falſchen Ausdrucks bedient haben; ſie hätte ſtatt Ehe ſagen ſollen: die verheiratheten Perſonen.

Es wäre durchaus ungerecht, wollte man den Fortſchritt nicht anerkennen, der ſich bei vielfachen Verirrungen hier wirklich findet. Es iſt derſelbe, der auch in der Philoſophie des Rechts gemacht iſt. Die Ehe ſoll nicht blos als ein formeller *Vertrag*, ſondern als ein *ſubſtantielles* Verhältniß betrachtet werden. Sie ſoll nicht blos eine gegenſeitige *Benutzung der Geſchlechtseigenſchaften*, ſondern *Liebe* ſein, und die Liebe ſoll nicht blos in den kleinlichen Aufmerkſamkeiten eines ſentimentalen, in bald erlöſchenden Illuſionen ſich entzückenden Bräutigamſtandes oder in dem Ceremoniel feierlicher Gelegenheiten beſtehen, ſondern eine überall hin ſich erſtreckende *Innigkeit* haben, die allein ein dauerhaftes Glück begründen kann. Inſofern alſo der Ausdruck: Emancipation des Weibes, ſagen ſoll, daß der wahrhafte Begriff der Ehe, die Liebe der Gatten, in ihr ſelbſt nicht verloren gehen, und daß für die Bildung unſerer Zeit den Frauen eine angemeſſene Erziehung gegeben werden ſoll, damit ſie den allgemeinen Intereſſen der Männer nicht zu fremd und theilnahmlos gegenüberſtehen und ſo eine Kälte in den Männern erzeugen, die in einer ganz andern Welt leben, inſofern iſt jene Forderung als eine ganz vernünftige anzuerkennen. Allein dies wahrhafte Bedürfniß unſerer Zeit nimmt eine ganz *falſche Wendung*, wenn die Emancipation die *abſolute Gleichheit* der Weiber mit den Männern verlangt, ſo daß ſtatt der *Einheit im Geiſt*, welche den **Unterſchied** *der pſychiſchen Individualität* nicht ausſchließt, erſtlich alle Bildung der Männer auch die der Frauen werden ſoll, und ſodann dieſe mittelſt der erlangten Bildung auch zur Gleichheit der politiſchen Berechtigung, zur Uebernahme von Staatsämtern ſich erheben können.

Die erſte Forderung der abſoluten Gleichheit der Bildung der Frauen mit der der Männer kann etwa ſo vertheidigt werden: Das Weib iſt ſeinem Weſen nach Daſſelbe, was der Mann. Es iſt Geiſt, wie er. Es erfaßt die Außenwelt mit denſelben fünf Sinnen, und das Blau des Himmels ſpiegelt ſich in ſeinem Auge ſo ſchön wie in dem des Mannes. Es hat dieſelbe Vernunft. Ein Schluß iſt für das Weib ſo verbindlich als für den Mann u. ſ. w. Folglich iſt die reale Möglichkeit vorhanden, daß es Alles lerne, was der Mann lernt, und auch Alles hervorbringe, was der Geiſt hervorzubringen vermag. Die Erfahrung beſtätigt die Wahrheit dieſes Begriffs, denn Weiber haben ſich neben den Männern in allen Künſten und Wiſſenſchaften ausgezeichnet. Eine Deborah nennt uns ſchon die Bibel; Sappho, die pythagoräiſchen und ſtoiſchen Philoſophinnen, die Gottſchedin, die Karſchin, Karoline Pichler u. A. die profane Literatur. Iſt in den Leiſtungen der Frauen ein Gradunterſchied von denen der Männer, ſo liegt dies wahrſcheinlich nicht darin, daß es den Frauen an der Genialität fehlt, ſondern darin, daß ſie, zurückgehalten von den in der Kunſt und Wiſſenſchaft monopoliſirenden Männern, ſich nicht die ſtrengere Vorbildung habe geben können. Allein abgeſehen davon, ſollten doch die Herren bedenken, daß auch in ihren eignen Leiſtungen ein bedeutender Gradunterſchied herrſcht, und daß es darunter gar manche giebt, bei denen man nicht auf Männer als deren Urheber, allein auch nicht auf Weiber, vielmehr auf Kinder ſchließen muß. Wenn ein Dichter ſagt:

Nichts Arges iſt, das nicht ein Prieſter that!

ſo kann man gewiß auch parodiren:

Nichts Albernes, das nicht ein Mann gethan.

Da alſo das Weib ſich deſſelben Geiſtes als der Mann erfreut, ſo iſt es eine *Ungerechtigkeit*, wenn man die Weiber von den Kenntniſſen der Männerwelt ſchon durch die Einrichtung der Bildungsinſtitute *ausſchließt*, wenn man ſie als geiſtig Unmündige behandelt, denen manche Regionen des Wiſſens nothwendig von Haus aus ein Geheimniß bleiben müßten. Folglich haben die Weiber darauf zu dringen, daß ſie auch in den alten Sprachen, um welche ſich eine Dacier verdient machte, in der Mathematik, in der Philoſophie, für welche eine Chriſtine von Schweden, eine Sophie Charlotte von Preußen ſich ſo leidenſchaftlich intereſſirten, in dem Rechte, worin ſchon im Mittelalter eine Dame die Novellen ſogar auf dem Katheder erklärte, in der Staatskunde, die ſo viel große Königinnen von Semiramis bis zu den Eliſabethen und Thereſien nennen kann, unterrichtet werden, damit die von der arroganten Despotie der bildungsſtolzen Männer gezogene Grenze endlich falle. Die Männer ſelbſt könnten nur Gewinn von ſolcher Gleichheit haben, denn die Frau würde im Stande ſein, ihre

Arbeiten zu theilen, und nicht wie bisher als vor einem Wunder dummſtaunend daſtehen. Preis den Franzoſen, welche auch hier das Nivellement ſchon begonnnen haben, indem die Mädchen in der doppelten Buchhaltung, in fre[illegible] Sprachen u. ſ. w. unterrichtet werden, um dem M[illegible] in ſeinem Geſchäft, im Bureau, im Comptoir beizuſtehen. Das triviale Küchenmetier iſt durch die Reſtaurationen, die jetzt in Paris ſogar ambulant werden, glücklich beſeitigt.

Hiergegen iſt nun, den beſtehenden Zuſtand zu rechtfertigen, Folgendes zu erinnern: Die allgemeine Möglichkeit wiſſenſchaftlicher Durchbildung iſt dem Weibe nicht abzuleugnen, allein ſeine unmittelbare anatomiſche, phyſiologiſche und pſychiſche Beſtimmtheit, welche auf das Gefühlsleben gerichtet iſt, widerſpricht einer Durchführung jener Möglichkeit zur Wirklichkeit. Das ſubſtantielle Intereſſe des Weibes iſt die Liebe; der Mann, der von der Natur auf den Kampf mit ſich und der Welt angewieſen iſt, hat auch ſein ſubſtantielles Intereſſe in der Welt. Er muß ſich daher allſeitiger bilden und das Schwanken der ſkeptiſchen Intelligenz durch die Wiſſenſchaft aufzuheben ſuchen. Das Weib iſt durch ſeine natürliche Einheit mit ſich dem Manne in perſönlichen Beziehungen voraus, wie ſich dies in der frühern ſocialen Reiſe der Mädchen zeigt. Während der Mann noch mit dem linkiſchen Benehmen ſeiner Tölpeljahre ringt, iſt das Weib ſchon bei der präſentirbaren Damenhaftigkeit angelangt. Das Weib iſt, unverworren durch einen Wuſt des Wiſſens und die

Künſtlichkeit ſeiner Darſtellung, ſo zu ſagen an ſich ſchon vernünftig, während der Mann dies mühſam zu werden hat. Es wird daher ein Bedürfniß um genauere wiſſenſchaftliche Bildung nicht im unmittelbaren Intereſſe der Frau liegen, ſondern ihr entweder von einem Zuſtande der Ueberbildung aufgedrungen werden, oder es wird dadurch entſtehen, daß das Herz keine Befriedigung in Liebe gefunden hat, und nun der Verdruß und die Langweile nach einer Unterhaltung ſuchen, welche die Leerheit des Gemüths vergeſſen mache. Wie oft erlebt man nicht, daß Jungfrauen ſich eifrigſt mit allen möglichen Künſten, Modeſprachen, mit allem Wiſſenswerthen, Mythologie u. ſ. w. beſchäftigen. Sie verheirathen ſich und werden plötzlich lau, laſſen nach und ſcherzen wohl gutmüthig über ſich ſelbſt und ihr früheres halbgelehrtes Treiben. Brunhild in unſern deutſchen Nibelungen war unüberwindlich; ſelbſt Sigfrid konnte ſie nur durch Vermittelung magiſcher Kräfte bändigen. Dann aber, heißt es, habe Gunther ſie im Bett nicht ſtärker als jedes andere Weib befunden, und Alles androgyniſche, Walkyrenhafte iſt von da ab in ihr verſchwunden. Die Erfahrung zeigt auch, daß die durch Wiſſenſchaft oder Kunſt, wenn nicht Mimik und Muſik, namentlich Geſang gemeint iſt, beſonders ausgezeichneten Frauen *Ausnahmen* ſind. Sie widerlegen glücklich das Vorurtheil, als vermöchte das Weib nicht tiefer in Kunſt und Wiſſenſchaft einzudringen, aber ſie ſind deswegen noch nicht Regel, und der Kreis ihrer Leiſtungen iſt in der That ſehr beſchränkt. Das Weib kann ſehr viel lernen, über recht Vielerlei ſinnig reflectiren und auch recht hübſch darſtellen, aber es kann nichts erfinden. Für Sprachen, für Naturgeſchichte, für Mathematik, ſofern ſie auch einen Mechanismus enthält, für einzelne Zweige der Geſchichte, für Muſik, Malerei und für die kleinern oder proſaiſchern Gattungen der Poeſie hat es Talent, allein Genialität iſt ihm hierin abzuſprechen. Selbſt in der Muſik giebt es keine großen Componiſtinnen. Der Fortſchritt in Kunſt und Wiſſenſchaft, das Erfinden, Entdecken iſt Sache des Mannes, weil er für das Allgemeine, für die Totalität organiſirt iſt, während das Weib am Detail, am Einzelnen haften bleibt. Memoiren, wie die Herzogin v. Abrantes, wie die Roland im Gefängniß, Frau v. Campan u. ſ. w., oder Briefe, wie die Frau v. Sévigné und in neueſter Zeit die Rahel und Bettina geſchrieben haben, ſind dem weiblichen Weſen überaus zuſagend, weil dieſe Gattungen der Literatur der Geſelligkeit angehören. Die freie Production dagegen, die ſich nicht ſo unmittelbar an ein ſelbſt Erlebtes anſchließt und nicht die Willkür des breiten Memoirentons, das Ausſchweifende des epiſtolariſchen Erguſſes, auch nicht das Négligé deſſelben duldet, iſt viel ſchwieriger. Kleine lyriſche Seufzer, wenn auch, wie bei der einzigen Sappho, voll intenſivſter Glut, mag ein Weib wohl dichten; auch idylliſche Epen wie Wilhelmine von Chézy; auch Novellen und Romane mag es ſchreiben wie ſo Viele; aber das ächte, das nationale Epos wird ihm ewig eine eben ſolche Unmöglichkeit ſein als die Tragödie und Komödie. Ja, bei letzterer fragt ſich, ob ein Weib den Ariſtophanes auch nur verſtehen kann, da es den Cynismus ſchwerlich in ſeiner poetiſchen Würde wird faſſen können. Im Geſange hingegen kann das Weib das Höchſte erreichen, weil es die ganze Schönheit und Tiefe der Seele in den Tönen unmittelbar aushauchen kann, weshalb auch gefeierte Sängerinnen nicht blos, ſo lange ſie thätig ſind, den größten Enthuſiasmus erregen, ſondern auch noch nach ihrem Tode längere Zeit ſich im Andenken erhalten. Wenn es die Frauen beſonders zu ärgern pflegt, daß die Speculation ihnen verſchloſſen ſein ſoll, da ſie doch ſo einen guten Verſtand hätten, ſo iſt zu erwidern, daß eben dieſer gute Verſtand die Urſache iſt, welche ihnen ein tieferes Eingehen auf die Philoſophie verwehrt. Denn ſo nothwendig der Verſtand für die Speculation iſt, um die Begriffe ihrem Unterſchiede nach gehörig auseinanderzuhalten, ſo iſt doch ebenſo nothwendig, auch die Einheit in dem Unterſchiedenen zu ſetzen, und dieſe Einheit haben die Frauen nun zwar im Gefühl, ſie aber zu denken fällt ihnen ſehr ſauer, und ſie fangen bei dieſer Zumuthung, wenn ſie ſonſt aufrichtig ſind, immer an, ein Mißtrauen gegen die philoſophiſche Erkenntniß zu bekommen und ihr Verfahren ſeltſam zu finden. Daß es nicht an Männern gefehlt hat, welche den Frauen mit der Verſicherung ſchmeichelten, daß ſie den größten Beruf zur Philoſophie hätten, wie Friedrich v. Schlegel dies alles Ernſtes gethan hat, kann natürlich die Sache nicht ändern. Wollte man aber aus dem Alterthum Anhängerinnen der Pythagorik und der Stoa nennen, ſo iſt zu erwägen, daß es bei dieſen Philoſophien hauptſächlich die eigenthümliche Lebensweiſe war, welche ſie mitmachen konnten. Daß ihr Cultus dem tieferen Gedankeninhalt gewidmet geweſen ſei, läßt ſich durch nichts beweiſen. Wenn aber auch die neuplatoniſche Philoſophie, namentlich in der Byzantiniſchen Schule, zu ihren Anhängern Frauen zählt, ja, wenn einige derſelben den Lehrſtuhl innegehabt haben, ſo hat man ſich der vielfachen Verſchrobenheit, Langenweile und geiſtigen Verzweiflung jener Zeit zu erinnern, um ſolche Phänomene ſich hinreichend zu erklären. Das normale Verhältniß wird hier ewig die Geſchichte Abälard's und Heloiſe's darſtellen. Die Idealität der Philoſophie verlor ſich hier in die Idealität der Liebe und dieſe conſequent in die Realität der Natur. Der Philoſoph unterrichtete das ſchöne, geiſtreiche Mädchen, bis ihre Schwangerſchaft eine unſelige Kataſtrophe herbeiführte, und die unendliche Zärtlichkeit Heloiſe's in ihrem Betragen wie in ihren leidenſchaftlichen Briefen iſt unſtreitig mehr werth als Alles, was ſie je Speculatives gedacht hat. Zum Ueberfluß kann noch bemerkt werden, daß viele der Weiber, die ſich eigentlich männerhaft auszeichneten, entweder ihre natürliche Beſtimmung, die Würde der Mütterlichkeit, gar nicht erreichten — ſie kamen nicht zur Ehe und wurden alte Jungfern, wie die Königin Eliſabeth von England; — oder der Befriedigung ihres Gelüſtes fröhnten wie Katharina II. von Rußland; oder endlich wenn ſie ſich verheiratheten, kinderlos blieben wie Rahel, und dann nicht recht wußten, wohin mit ihrem großen Herzen, welches dann ſeine Brutwärme, die es ſonſt in der Familie concentrirt haben würde, in die Weite der Welt hin ausdehnte.

Da alſo die Frauen, wenn ſie in Kunſt und Wiſſenſchaft ſelbſtſtändig erſcheinen wollen, ſo leicht in Gefahr ſind, ſich zu compromittiren, ſo iſt es gar keine Ungerechtigkeit, wenn bei uns die öffentlichen Unterrichtsanſtalten ſie von vorn herein auf einen engern Kreis des Wiſſens beſchränken. Die Möglichkeit, ihn zu überſchreiten, ſteht bei uns jeder offen; keiner werden die Mittel gefliſſentlich entzogen. Die Hauptſache iſt aber, daß das Weib alle Reſultate der geiſtigen Bildung überliefert empfängt, daß es alſo von dem Genuß der Cultur gar nicht ausgeſchloſſen wird, ſondern daß man ihm nur die harte Mühe des Erwerbes erſpart. Dieſer nur, das Wie der Production, iſt nicht für das weibliche Gemüth, deſſen Element nicht das Denken, ſondern die Liebe iſt, worin ſeine Productivität als unendlich und wahrhaft genial anerkannt werden muß. Wenn das Weib ſo Vieles von den Hervorbringungen des Mannes nur reproducirt, ſo kann hier der Mann vom Weibe lernen. Verſchlöſſen wir den Frauen unſere Bibliotheken, Muſeen, Theater, Journale u. ſ. w., ließen wir ſie nicht die Blüthen von Allem pflücken, was Natur und Cultur Erfreuliches bieten, dann hätten ſie ein Recht zur Klage gegen uns. Aus falſcher Eitelkeit mag ſich die Eine oder Andere ärgern, wenn der Mann auf gelegentliche Fragen antwortet: „Mein Kind, das verſtehſt du nicht!“ Gäbe er ſich noch ſo viel Mühe deutlich zu werden, er würde doch unverſtanden bleiben und die Frau mit dem Scheine des Verſtändniſſes ſich und ihn betrügen.

Was aber endlich den Vorſchlag anbetrifft, daß das Weib die Geſchäfte des Mannes, wenn es dazu gebildet werden, theilen könne, ſo iſt er der verkehrteſte von allen, der ſo wenig pſychologiſche als ſociale Einſicht verräth. Denn durch die Natur iſt das Weib auf den Familienkreis als ſeine Wirkungsſphäre angewieſen, da es in dieſem mit Liebe und praktiſchem Verſtande ausreicht. Soll in der Wiſſenſchaft nicht blos zur Erheiterung genaſcht, d. h. ſollen nicht blos, wie vorhin ſchon angegeben wurde, die Reſultate genoſſen, ſoll vielmehr wirklich etwas geleiſtet werden, ſo fordert ſie eine einſame, unausgeſetzte Anſtrengung, eine Entäußerung von aller Subjectivität, welche dem Weibe nur in außerordentlichen Situationen möglich wird. Da nun der Reiz des geſelligen Lebens auf dem Gegenſatze beruht, der ſich wechſelnd anſpannt und abſpannt, ſo würde durch das geprieſene Franzöſiſche Nivellement, beſonders wenn wir den Frauen, wie ja auch ſchon eine Bill darüber beim Publicum eingebracht iſt, Gilets und Inexpreſſibles mit Stiefeln und Sporen zur Tracht gäben, die ertödtendſte Monotonie für die Geſellſchaft erzeugt werden. (Der hiſtoriſchen Gerechtigkeit halber wollen wir die Zwiſchenbemerkung machen, daß der Steller der Bill in ſeinen Aufſätzen „Zur Philoſophie der Geſchichte“ ſich in ſehr ehrenwerthem Sinn über die Emancipationsfrage der Frauen ausgeſprochen und ſeine frühere Polemik ſelbſt vernünftig modificirt hat.) Gerade dadurch, daß das Weib nicht Daſſelbe iſt, was der Mann, daß er in ihm die Weichheit und leichte Erregbarkeit des Gefühls, nicht ſeinen Calcul des Verſtandes antrifft, und umgekehrt, daß es in ihm die Klarheit des Gedankens, die Entſchiedenheit der Richtung, die Ueberſicht der Weltverhältniſſe findet, entſteht die anmuthigſte Gegenſeitigkeit, das Bedürfniß des Austauſches. Der Mann aber iſt ein Stümper, der in höhern Sphären von dem Weibe Förderung, Unterſtützung erwartet, der nicht für ſich ſelbſt Mann zu ſein die Kraft hat. Mag die Theilnahme deſſelben noch ſo groß ſein, darauf rechnen darf er nicht. Mag z. B. die Frau dem Herrn Gemahl, wenn er ein Poet iſt, die Correcturbogen durchſehen; dichtet ſie ihm aber wie jenes unglückliche Weib, weil er nicht weiter kann, die beſte Scene in ein Trauerſpiel hinein, oder muß ſie, wie eben Charlotte Stieglitz, um den Charakter und die Thatkraft aufrecht zu halten, ihm beſtändig das an ſich hohle Wort: Größe, zurufen, ſo iſt das ſehr traurig und nur als ein krankhafter Zuſtand entſchuldbar.

So viel in Anſehung des Poſtulats der durchgängig gleichen Bildung des Weibes mit der des Mannes. Allein zweitens wollen die Weiber auch in Bezug auf das öffentliche Leben den Männern gleichgeſtellt werden. Es wurde ſchon oben bemerkt, daß das Weib keine ſo tiefe innere

Entzweiung als der Mann zu durchleben hat, und daß ihm eben dadurch ein unbefangener Blick leichter bewahrt bleibt. Es hat für perſönliche Verhältniſſe eine ſcharfe Auffaſſung und bewegt darin ſich kraft ſeines Gefühlsinſtinctes im Allgemeinen mit großer Sicherheit. Es iſt eine bekannte Erfahrung, daß Frauen aus untern Standesverhältniſſen, z. B. Köchinnen, wenn ſie durch Verheirathung oder ſonſtwie in die höhere Geſellſchaft eintreten, ſich viel eher zu finden, viel angemeſſener zu betragen wiſſen als der Mann, dem man als homo novus in dieſer Hinſicht bald hier bald dorthin ein Zurückbleiben oder wenigſtens momentanes Zurückfallen auf den urſprünglichen Standpunct, den er in der Geſellſchaft einnahm, wird anmerken können. Daß die Weiber auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten ſeit jeher einen großen Einfluß geübt haben, iſt ſo unbeſtreitbar, daß die Geſchichte voll von glänzenden Erinnerungen daran iſt, und wie oft hat man nicht der Eva zuerkannt, den eigentlichen Anfang der Geſchichte gemacht zu haben. Iſt es alſo nicht eine Barbarei der Männer, ſie von den Bureaus, den Kanzeln, Tribunen, Miniſterien, Armeen gewaltſam auszuſchließen?

Hiekauf iſt zu erwidern: Daß die Frauen ſich in der Geſellſchaft, in allen perſönlichen Verhältniſſen, meiſtens mit großem Tact bewegen, iſt wahr. In der Geſellſchaft werden die Frauen immer die Tonangeberinnen ſein. Aber gerade darum taugen ſie nicht für die Oeffentlichkeit, bei welcher es auf Ideen und deren weitere Perſpective ankommt. So lange ſich dem Weibe eine Idee in der Form einer Perſönlichkeit darſtellt, kann es das lebhafteſte Intereſſe dafür haben; allein die Idee ohne ſolche Sympathien und Antipathien an und für ſich zu ergreifen und feſtzuhalten, iſt mehr Sache des zum Denken und zum rückſichtsloſen Wirken nach Außen hin organiſirten Mannes. Ihm kann es geſchehen, daß er im Benehmen gegen Perſonen es oft verſieht, daß er ſie falſch beurtheilt u. ſ. w. und nichtsdeſtoweniger das allgemeine Nothwendige unverrückt im Auge behält und glücklich durchſetzt. Das Bewußtſein, der Idee zu leben, erhält ihn in allen Widerſprüchen, worin er ſich vielleicht perſönlich verwikkelt, aufrecht und giebt ihm unſterblichen Muth, die ſubſtanzielle Verſöhnung des Geiſtes mit ſich. Das Weib dagegen iſt von der Fluth und Ebbe ihrer Gefühle, von perſönlichen Zu- und Abneigungen viel abhängiger und deshalb zur Vertiefung in die allgemeinen Angelegenheiten der Völker weniger befähigt. Es hat faſt immer große Fürſtinnen gegeben; allein ihre Größe beruht hauptſächlich darin, daß ſie einem ſchon vorhandenen Aufſchwunge ihres Volkes, der Fortentwickelung ſchon begonnener Inſtitutionen Folge leiſteten. Eine männliche Energie, der ſelbſtſchöpferiſche Hang derſelben wäre der Blüthe der Staaten in ſolchen Epochen vielleicht gefährlich geworden, und die Hingebung eines weiblichen Enthuſiasmus, die Schmiegſamkeit eines weiblichen Charakters, der von dem Strome der Nation getragen wurde, war dafür das Angemeſſenſte Die Geſchichte kennt keine Fürſtin, welche den Standpunct eines Volkes in der Welt, die Verfaſſung eines bedeutendern Staates begründet hätte, wie der Oſtgothe Theoderich, der Franke Clodwig, Karl der Große, Peter I., Friedrich II., Napoleon u. ſ. w. Vielmehr erſcheinen die Frauen, von denen wir natürlich die mythiſchen ausnehmen, als ſolche, welche einen ſchon fundirten Bau weiter ausführen. Iſt die Verfaſſung eines Staates recht tief durchgebildet und die Verantwortlichkeit für die einzelnen Schritte der Regierung durch die Oeffentlichkeit der Verhandlungen wie durch die ſpecielle Reſponſabilität der Miniſterien zu einem Minimum verringert, ſo iſt die fürſtliche Gewalt und ihre Function ohnehin eine ſo allſeitig beſtimmte, daß es mehr auf die Exiſtenz des allgemeinen Willens in der Form der fürſtlichen Entſchließung überhaupt, als auf die Beſonderheit der Perſönlichkeit als ſolcher ankommt. Die Eigenthümlichkeit ihrer Bildung und ihres Charakters wird gegen die Stärke, die das Geſetz ſelbſt gewinnt, bedweitem gleichgültiger; die Geſchichte hört da, wo es zu einer ſolchen Gediegenheit des Staatsſinnes kommt, auf, eine bloße Regentengeſchichte zu ſein, und es können auch Frauen den Thron mit Würde einnehmen.

Es iſt ferner wahr, das Frauen, namentlich als Maitreſſen, ſtets einen großen Einfluß auf die Geſtaltung der Begebenheiten gehabt haben und ohne Zweifel immer haben werden. So kann man fragen, was wollen ſie denn? Eine Olympia und Kleopatra, eine Lucretia und Charlotte Corday, eine Jeanne d'Arc und Bobelina, eine

Agnes Sorel und Pompadour, eine Velleda u ſ. w., iſt das nicht Ruhm genug? Haben die Frauen das Spiel der Perſönlichkeiten, das Geſchick der Völker tauſendfach gelenkt, ſo kann es ihnen bei dieſem Bewußtſein nur darum zu thun ſein, daß ſie nicht blos handeln, ſondern auch den Genuß der öffentlichen Anerkennung haben wollen. Die Welt ſoll es wiſſen, daß ſie, ſie gerade, wie Fichte ſagt, Dies oder Jenes gethan haben. Ihre Eitelkeit alſo, ihr Mangel an Demuth verlangt die Celebrität, mit welcher dem Weibe eine Selbſtſtändigkeit gegeben wird, die es mit ſeiner eigenthümlichen Stellung in der Familie und im Hausweſen in Widerſpruch ſetzt. Das Weib ſoll nur, wie die Mutter der Gracchen, ſtolz ſein auf ihren Mann und ihre Kinder. Gut gezogene Kinder ſind ſeine größten Thaten. Doch wir wollen den wahrhaften Grund ſolcher Beſtrebungen, ſich dem öffentlichen Bewußtſein zu integriren, lieber in dem Verlangen ſuchen, mittels ihrer die Augen der Männer auf ſich ziehen. Es iſt nicht ſowohl um das Handeln, nicht um die Berühmtheit, ſondern darum zu thun, die Männerwelt an ſich zu feſſeln. Es kann Liebe, es kann auch Koketterie dazu bewegen. In beiden Fällen würden wir doch die weibliche Natur zugeben müſſen. Daß Frauen, wenn ſie ſolche Mittel in Bewegung ſetzen, immer in Gefahr ſind, die Männer als huldigende Bewerber eher abzuſtoßen als anzuziehen, iſt aus der Geſchichte der ſogenannten gelehrten Weiber zur Genüge erſichtlich.

Die Weiber können daher auch nicht, wie verlangt werden, für das Staatsleben erzogen werden. Man muß wenig phyſiologiſche Kenntniſſe beſitzen, um dem Weibe den Kriegsdienſt in allem Ernſt zuzumuthen. Eine angemeſſene Gymnaſtik wäre vielleicht nicht zu verwerfen, obwohl das Weib durch ſeinen Beruf für die Häuslichkeit von ſelbſt zu einer größern Harmonie des körperlichen Daſeins befähigt iſt als der Mann, deſſen Beſchäftigung durch ihre Einſeitigkeit die natürliche Entfaltung des Lebens ſo oft der grauſamſten Aufopferung unterwirft. Die Begeiſterung für das Vaterland, mit deſſen Exiſtenz die der Familien identiſch iſt, kann auch das Weib zum Schwert greifen laſſen. Allein eine ſolche Situation wird immer eine Ausnahme, ein Product der höchſten Aufregung ſein. Die Amazonen mußten ſich, um den Bogen ſpannen zu können, die eine Bruſt abſchneiden, und dieſe Sage kann man als Symbol für die Gewaltſamkeit überhaupt anſehen, welche der Kriegsdienſt dem Weibe koſtet. Plato ſuchte in ſeinem Staat das Weib ſo hoch als möglich zu ſtellen, wagte aber doch, was den Krieg betrifft, ihm nur die Arrieregarde anzuvertrauen. Als Marketenderinnen als Pflegerinnen im Spitale, durch Charpiezupfen, bei Belagerungen durch Zutragen von Kugeln und andere Handlangerdienſte, namentlich aber durch die Verachtung des Feigen und die Gunſt gegen den Tapfern würden die Weiber ſich unſtreitig mehr Verdienſt in dieſer Hinſicht erwerben als durch ihre perſönliche Bravour; denn einen Menſchen aufs Korn zu nehmen, ihn zu erſchießen oder Jemandem mit dem Säbel den Kopf zu ſpalten, ſind doch Handlungen, welche mit dem innerſten Weſen des Weibes, mit der Liebe, zu ſehr contraſtiren. Was nun aber die Anſprüche der Frauen auf unmittelbaren Antheil an der Staatsregierung betrifft, ſo iſt dagegen alles Das einzuwenden, was oben bereits darüber geſagt wurde, daß das Weib von dem Intereſſe für Perſonen nicht frei genug und von den Schranken der Gegenwart zu befangen bleibe, womit natürlich von uns nicht behauptet werden ſoll, daß es den Männern ohne Weiteres gegeben ſei, von einem ſolchen Einfluſſe ſich frei zu halten. Wenn fürſtliche Frauen hierin nicht ſelten über das gewöhnliche Maaß des weiblichen Weltintereſſes hinauszugehen ſcheinen, ſo iſt zu erwägen, daß dieſelben ſchon in einer Atmoſphäre heranwachſen, in welcher ſich mit den einzelnen Perſönlichkeiten auch eine objective Bedeutung verknüpft, worin überhaupt eine Gewohnheit exiſtirt, das Allgemeine ſich zum Gegenſtande zu machen und eine Theilnahme dafür zu haben. Die Kunſt der Abſtraction wird in ſolchen Verhältniſſen frühzeitig Natur. Und doch ſchließt die Verfaſſung vieler Staaten das weibliche Geſchlecht von der Erbfolge aus.

Durch die Ehe wird das Weib auch in der Hinſicht emancipirt, daß es durch Vermittelung des Mannes ſich dem Schickſal eines Volkes beſtimmter incorporirt findet. Die Ehe ſelbſt iſt in ihrem wahren Begriffe nach nicht eine unfreie Unterwerfung der Frau als Sclavin unter den Willen des Mannes, ſondern die freie Vereinigung zweier an ſich gleich freier Willen. Die Frau gelangt alſo durch die Ehe zur völligen Selbſtſtändigkeit, theils inſofern ſie den ihr von der Natur beſtimmten Wirkungskreis erreicht, theils indem ſie durch den Mann eine beſtimmte Geſtalt der Freiheit zur ihrigen macht. Träte ſie nun aus der Ehe nach Außen hin nicht blos in Anſehung der bürgerlichen Rechte, was ganz billig iſt, ſondern abſolut ſelbſtſtändig neben dem Manne hervor, ſo hätte die Ehe zwei Männer, was ebenſo viel iſt, als es exiſtirte gar keine Ehe. Man kann daher gewiß nicht mehr thun, als bei öffentlichen gerichtlichen und politiſchen oder kirchlichen Verhandlungen den Weibern zum Zuſchauen und Zuhören eine Loge einzuräumen, und im Königreiche Sachſen hat man jüngſthin auch dies noch dem Weſen des Weibes und dem Zwecke ſolcher Verhandlungen unangemeſſen gefunden. Mag es zu Haus ſo viel möglich auf den Mann und die Kinder einwirken und dadurch auf die Geſtaltung des Oeffentlichen zurückwirken, in der Oeffentlichkeit ſelbſt wird eine Grenze gezogen werden müſſen. Für die Religion z. B. haben Frauen durch ihre ſtille Frömmigkeit ohne Zweifel ebenſo viel gethan als die Männer durch ihre Dogmatiken, Predigten u. ſ. w., und ein Origines, ein Auguſtinus, ein Kant u. A. haben den tiefen Eindruck der mütterlichen Erziehung grade von dieſer Seite auf das Innigſte anerkannt.

Da nun die vollendete Emancipation des Weibes mit der Ehe gegeben iſt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß die ſogenannte Emancipation der Ehe, wenn ihre Negation damit gemeint iſt, das Weib nur zur Unfreiheit eines, wenn auch noch ſo großartigen Hetärenweſens herabbringen kann.

V.

Eine Parallele zur Religionsphiloſophie.

October 1836.

Käme es darauf an, die verſchiedenen Geſtalten der Religion auf einen möglichſt einfachen Ausdruck zurückzubringen, ſo könnten folgende Urtheile in Vorſchlag gebracht werden;

1) der Menſch iſt Gott.
2) Gott iſt Gott.
3) Gott iſt Menſch.

Das erſte Urtheil iſt das aller ethniſchen, das zweite das aller monotheiſtiſchen Religionen, das dritte das Urtheil der chriſtlichen Religion, woran ſie, auch noch in ihren Secten, kenntlich iſt. Eine kurze Nachweiſung möge dieſe Behauptung erläutern.

Erſtes Urtheil:

Der Menſch iſt Gott.

Die Religion an und für ſich iſt die Verſöhnung Gottes mit dem Menſchen, ein Begriff, den wir hier vorausſetzen müſſen. Die ſogenannten heidniſchen Religionen ſind Religionen nur dadurch, daß auch in ihnen die göttliche Natur mit der menſchlichen ſich vereinigt. Aber dieſe Religionen haben den Mangel, die Einheit nicht als eine ſich vermittelnde, ſondern als eine unmittelbare zu ſetzen und wenigſtens da, wo ein vermittelnder Proceß ſtatt gefunden hat, denſelben im Reſultat wieder zu vergeſſen. Ihr ſynthetiſches Urtheil iſt daher ein aſſertoriſches.

Der Zauberer der Naturreligion iſt ſelbſt die Macht, welche die elementariſchen Gewalten ſich unterwirft, das Vergangene und Zukünftige durchſchaut, über Leben und Tod gebietet. Gegen den Schamanen, wenn er die Trommel wirbelt, den mit Schellen und Eiſenſtückchen beſetzten Rock ſchüttelt, mit flatterndem Haar brüllend im Kreiſe tanzt, treten die ärmlichen und unförmlichen Götter des Oſtjaken, Buräten u. ſ. f. tief in den Schatten. Der Zauberer wird ſich außer ſeinem magiſchen Zuſtande von der allgemeinen durch ihn ſollicitirten göttlichen Macht unterſcheiden; auch die Anderen werden ihn davon unterſcheiden. Aber dieſe Differenz iſt flüchtig, weil die gegenſtändliche Form, in welcher das Göttliche dem Bewußtſein zur Anſchauung kommt, noch zu ſchwach und unbeſtimmt iſt. Der Taumel des magiſchen Cultus läßt nur den unmittelbar gegenwärtigen Menſchen als entſchiedene Realität erſcheinen.

Der Chineſiſche Kaiſer iſt bekanntlich ebenfalls Zauberer, nur daß an ihm das Wilde und Wüſte der gewöhnlichen Zauberei verſchwunden iſt. Das Denken und der durch daſſelbe beſtimmte Wille, die Geſinnung, äußern hier die magiſche Gewalt über das Natürliche und Geiſtige. Der Kaiſer wird allerdings nur Sohn des Himmels genannt; auch muß er ſeine Eltern, insbeſondere die Mutter, auf das reſpectvollſte ehren. Das hindert aber nicht, ihn als die Energie der Dynamis des Tien anzuſehen. Tien iſt ein eben ſolches Abſtractum wie der „große Geiſt“ der Nordamerikaniſchen Indianer und anderer in der Naturreligion lebender Völker. Die Chineſen ſind das erſte Culturvolk der Geſchichte, das ſeiner Cultur ſeine Geſchichte ſogar zum Opfer gebracht hat, aber ihre Religion iſt nur eine mit dem ausgeſuchteſten Pedantismus cultivirte Naturreligion.

Im Indiſchen iſt der Brâmane oder, wer ſich durch Büßung und Abſtraction zu gleicher Dignität erhebt, unmittelbar mit Gott Eines. Der Brâmane wird nicht mit Gott verſöhnt, er iſt es durch ſeine Exiſtenz als ſolche. Und wer ſich zu Gott machen, mit der allgemeinen Subſtanz in unterſchiedloſe Gleichheit verſetzen will, kann an dieſem Beginnen durch keinen von den Göttern gehindert werden. Wie man ſich vornimmt, leſen oder die Flöte blaſen zu lernen, ſo kann man im Brâmismus den Vorſatz der Gottwerdung faſſen d. h. der Menſch bedarf in Wahrheit des Gottes nicht; er iſt ſelbſt der Deification mächtig; es kommt nur darauf an, daß er den höchſten Grad der Thatloſigkeit und Gedankenloſigkeit erreiche d. h. ſein Bewußtſein vernichte. — Weil bei den Brâmanen das Gottſein ein unmittelbares angeborenes Prädicat iſt, ſo erklärt ſich daraus, weshalb die Erſcheinung des

Menſchen ſeinem Weſen widerſprechen und ihm dennoch die Dignität deſſelben nicht rauben kann. In den Indiſchen Dramen iſt gewöhnlich ein hungriger Brämane der Luſtigmacher der Fürſten und Reichen, der clown der Stücke. Es iſt daſſelbe Verhältniß, nur in coloſſalem Maaße, was auch in der Römiſch-katholiſchen Kirche darin geſetzt iſt, daß das Prieſterthum als ein character indelebilis behandelt wird, ſo daß das reale Betragen des Subjects dem Begriff ſeiner Würde nicht congruent zu ſein braucht und ihm doch die nämliche Ehrfurcht gezollt werden muß.

Im Buddhiſtiſchen iſt der Lama unmittelbar der Gott. Hier könnte geſtritten werden, wo der Nachdruck liege, auf dem Subject oder dem Prädicat des Urtheils. Allein ſowohl mythologiſch als von Seiten des Cultus zeigt ſich der Sinn der Religion auf das Menſchliche gerichtet. Die Eine göttliche Subſtanz, welche ſich in der Incarnation des Buddha manifeſtirte und noch perennirend in den Hauptlamen (die Vielheit iſt die conſequente Inconſequenz des Bedürfniſſes der Localiſirung) erſcheint, wird in lebendigen Subjecten gegenwärtig gewußt. Dieſe Lamen ſind keine Kaſte. Es ſind, der Erſcheinung nach, kindliche, gebetliſpelnde, in ſeidenen Röcken, auf weichen Polſtern vegetirende, von Weihrauch umduftete, von vergötternden Geſängen und Anreden in einen majeſtätiſchen Wahn eingelullte Menſchen. Aus dem Gang und dem Bart eines Brämanen ſpricht das Bewußtſein ſeiner Herrſcherwürde; die ſanften Züge eines Lamen, der träumeriſch freundliche Blick, die nachläſſige Haltung des Sitzenden haben dagegen eine rührende Naivetät. Wie unzweifelhaft daher auch dieſe Form der Religion ſo gut wie die Indiſchen Awâtara's als eine Weiſſagung auf den wahren Meſſias gelten muß, ſo iſt ſie doch noch weit von dem entfernt, was wir Menſchwerdung Gottes, Gottmenſchheit nennen. Im Lama, dieſem weiblich weichen Gotte, der ſeine zarten Hände nur zum Segnen gebraucht und ſehr darauf bedacht iſt, den guten Tibetanern jährlich die gehörige Abwechſelung von bunten Proceſſionen und hanswurſtartigen Schauſpielen zu verſchaffen, iſt allerdings das Störriſche der Begierde ſo gut wie verſchwunden. Der Chineſiſche Kaiſer hat doch noch über ſich zu wachen, wenn er nicht durch die Bosheit ſeines Willens Ungewitter, Mißwachs, Elternmord und dergleichen entſetzliche Calamitaten veranlaſſen will. Der Lama iſt ohne ſolchen moraliſchen Kampf ein apathiſches Subject. Aber dieſer Quietismus hat daher auch die Kehrſeite an ſich, daß die nicht überwundene nur gemiedene Naturlichkeit bei den Buddhiſtiſchen Völkern ſich anderweitig Raum ſchafft. Die tollſte, frazzenhafteſte Mythologie, der ſinnverrückendſte Zauber, der grellſte Ungeſtüm der Begierde vertragen ſich mit der in ihrer Erſcheinung allerdings liebenswürdigen Grundanſchauung, weil dieſelbe erſt in abſtracter Iſolirung daſteht. Die weite Verbreitung des Buddhismus — er zählt an 300 Millionen Bekenner — iſt daher, wie im Islam, nicht ſowohl ein Beweis ſeiner Tiefe als ſeiner Seichtigkeit.

In den *dualiſtiſchen* Religionen ſcheint das Urtheil unwahr zu werden, weil in ihnen durch den Gegenſatz der qualitativ differenten Subſtanzen das religiöſe Selbſtbewußtſein ein ungleich prägnanteres wird, als in den pantheiſtiſchen Religionen. Allein doch verſchwindet es nicht, ſondern modificirt ſich nur. Denn in allen dualiſtiſchen Syſtemen erhält der Menſch die Stellung, *Mitkämpfer* der einen Subſtanz gegen die andere zu ſein. Die Wahl ſteht ihm frei, ein hoher Begriff, aber die göttlichen Mächte, ſeien es die des Lichtes oder der Finſterniß, des Sonnenkreiſes oder des Amenthes, des Walhalla oder Niflheims, *bedürfen des Menſchen* zu ihrer Vollendung. Dies heißt aber eben ſo viel, als: er ſteht ihnen gleich und die Verſöhnung der Welt durch den Sieg der einen Subſtanz über die andere iſt nicht nur das Werk der Gottheit, ſondern eben ſo ſehr des Menſchen. Weil nun an die Stelle des abſtracten Quietismus die Reflexion auf die *Wechſelwirkung* der poſitiven und negativen Subſtanz eintritt, ſo folgt daraus ein Zug zum *Heroiſchen*. Keine Naturreligion, kein Pantheismus hat den Begriff des Heldenmuths. Gute Jäger, wackere Krieger, brave Häuptlinge und Anführer giebt es wohl; mehr nicht. Wo ſoll in China vor lauter polizeilicher Controlle im ausgefeilteſten Geſchäftsmechanismus ein heroiſches Herz ſchlagen? Im Indiſchen ſind die Helden nicht Menſchen, ſondern Götter, welchen es in irgend einer Form zu erſcheinen beliebt. Rama iſt Wiſhnu. Die Thaten aber, wodurch das Größte, nämlich die Gottwerdung ſelbſt erreicht wird, ſind Abſtractionen, Büßungen, mönchiſches Kaſteien, fanatiſche Verrücktheit. Im Buddhiſtiſchen kommt es ebenſo wenig dazu, weil durch die Lamen ſelbſt die beſchauliche Stille zum Ideal erhoben iſt. Im Dualismus hingegen ſind Götter und Menſchen geſchäftig. Ahuraomazdao muß ſo gut kämpfen als Agromainyus; Oſiris eben ſowohl als Typhon; Odhin wie Loki. Im Aegyptiſchen Horus, der für die Iſis und Oſiris kämpft, tritt dieſe Rührigkeit der Götter noch beſtimmter hervor. Von den Menſchen aber erſcheinen viel heldenhafte. Der Parſiſche Roſtem iſt eine mit ächt menſchlichem Pathos beſeelte und doch in Götterherrlichkeit ſtrahlende Geſtalt, eine compacte, gediegene Perſönlichkeit. gegen welche Wiſhnu's Incarnationen mit ihren ſcheinbaren Thaten als Spiel gelten müſſen. Die Pharaonen ſind kriegeriſche Fürſten und laſſen ſich gern im Streitwagen, das Schwert zur Seite, mit geſpanntem Bogen darſtellen u. ſ. w. Der heroiſche Zug führt zum Tragiſchen, weil die Religion an die Freiheit des Menſchen appellirt und er durch die Entzweiung der beiden Subſtanzen von der Geburt an in eine Colliſion verſetzt wird. Der Tod und der Schmerz des Todes wird daher um ſo bedeutender, je freier der Menſch davon wird. Denn der Tod wird die Grenze des Handelns; auf das Handeln aber kommt Alles an. Im Indiſchen tritt wohl Indifferenz gegen den Tod ein, aber keine wahrhafte Freiheit von demſelben. Die Leiche des Oſiris, des Adon, Baldurs erweckt die innigſte Wehklage, die ſich aber nicht in elegiſche Thränengüſſe allein auflöſt, ſondern auch der Impuls zur That wird, den Tod, die entfeſſelten Gewalten des hölliſchen Nachtreichs zu bezwingen.

Im Griechiſchen iſt es die Kunſt, welche das Urtheil: der Menſch iſt Gott: durchführt. Die tiefere Grundlage deſſelben iſt aber der Begriff der Individualität, welcher das Weſen der Götter und Menſchen identiſch ſetzt. Die ſchöne Individualität iſt das Glück wie das Unglück der Kunſtreligion. Hegel hat ſowohl in der Phänomenologie als in der Religionsphiloſophie dieſen Begriff weitläufig genug auseinandergeſetzt, ſo daß wir darauf verweiſen, um nicht durch Wiederholung läſtig zu werden. Er hat gezeigt, wie die plaſtiſch ausgearbeitete Körperlichkeit der Sieger in den Olympiſchen Spielen vergöttert werden mußte, wie die Dichter und Bildhauer die Götter ſchufen und ſich endlich auch dies Bewußtſein nicht mehr verhehlen konnten, was der Verfall der Religion war u. ſ. f. Mit der höheren Beſtimmtheit der individuellen Freiheit wuchs aber auch das Heroiſche und Tragiſche. Erſt Achilleus und Hektor ſind Helden, deren Würde der [illegible] Götter nichts nachgiebt; erſt Oreſtes, Oedipus haben ein Geſchick, deſſen furchtbare Qual die Götter ſelbſt bereiten helfen und darin auch ihre eigene Beſchränktheit und Einſeitigkeit offenbaren. Herakles iſt die idealſte Geſtaltung der ſchönen Individualität unter den mythiſchen Heroen, weil bei ihm Zeugung, Geburt, Leben und Tod ein Kampf iſt, der zu ſeinem Reſultat die Mitgenoſſenſchaft der Götter hat. Als Sclav des Euryſtheus beginnt er, als Gatte der Nektarkredenzenden Hebe endigt er. In der Auflöſung der Helleniſchen Religion tritt das Urtheil, auf welches wir hier reflectiren, in der **Umkehrung** des Heroiſchen und Tragiſchen hervor. Der Heros, der ſich handelnd zum Göttlichen erhebt, hat ſeine Kehrſeite an dem *Atheiſten*, der durch die Dialektik des Denkens den Glauben an die Götter in ſich vernichtet, wie Diagoras der Melier. Die Anekdote, welche gewöhnlich als Motiv zum Atheismus des Diagoras erzählt wird, wie er nämlich durch Diebſtahl um den Ruhm gebracht worden, Verfaſſer eines Gedichts zu ſein und der Dieb durch einen Eid ſich gegen die Anklage ſchützte, worauf Diagoras wegen ſo empörenden Unrechts geſchloſſen, daß keine Götter exiſtiren könnten, dieſe Anekdote mag unwahr ſein (cf. *Bayle* im Dictionaire und *Meier* in der Erſch-Gruberſchen Encyclopädie); charakteriſtiſch iſt ſie für jene Zeit auf jeden Fall. Der Menſch findet eine Beruhigung darin, die Götter in ihren Widerſprüchen zu verfolgen; die heroiſche That wird ihm nicht blos gleichgültig, ſondern ſogar lächerlich; das Reflectiren wird ſein Handeln. Der Verfolg dieſer Tendenz fällt in die Geſchichte der Philoſophie. — Das Tragiſche hat ſeine Kehrſeite im Komiſchen, deſſen Subject jedes tiefere Intereſſe fremd bleibt und welches die *zufällige* Individualität zum Abſoluten macht, alſo einen praktiſchen Atheismus enthält. Der theoretiſche liegt natürlich zu Grunde, braucht aber nicht ſich einge ſtanden zu haben. Für dieſe Auflöſung der Kunſtreligion iſt Ariſtophanes noch lange nicht genug gewürdigt. Hegel hat in der Abhandlung über das Naturrecht und in der Phänomenologie auch hierüber die tiefſte Anſchauung, allein nur ſummariſch, kund gegeben. Rötſcher hat in ſeinem Ariſtophanes dieſe Gedanken weiter verfolgt, ſich aber doch eigentlich nur mit den Wolken und den Vögeln weitläufiger beſchäftigt, ſo daß noch unendlich Viel zurück iſt, die Geſchichte des religiöſen Selbſtbewußtſeins aus dieſen unſterblichen Komödien aufzuklären. Ariſtophanes eigentlich hat dargeſtellt, wie die Religion Glied vor Glied gerädert wurde und die Tiefe, womit er dieſen Vernichtungsproceß erfaßte, hinterläßt eine vollkommen ſo erhabene Wirkung, als das Tragiſche. Wie die ſchönen Götter vor dem beſtialiſchen Benehmen, dem rohen Gelächter, den plumpen Witzen, dem trotzigen und feiſten Egoismus der Menge, die zu ihrer Seligkeit ſich ſelbſt genügt, zurückweichen, irrt das Auge ſehnſüchtig über die tollgewordene Erde hin, um zuletzt fragend zu den ewigen Sternen hinaufzugleiten.

Im Römiſchen wurden die Götter gleichſam zu Beamten gemacht, die allerdings gut gehalten wurden, denen man durch Opfer, Spiele, Lectiſternien und Proceſſionen alle mögliche Ehrfurcht widmete, von denen man aber auch ein dankbares Betragen erwartete. Hegel hat gegen die Römiſche Religion, welche er die der äußeren Zweckmäßigkeit nennt, immer einen gewiſſen Tic gehabt, ähnlich, wie er ihn gegen Cicero, Newton, Wolf und das Mittelalter beſaß. Je glühender ſeine entzückende Begeiſterung für das Helleniſche war, um ſo enger wurde ihm in dem Römiſchen Treiben und er ſtellte die Schattenſeiten deſſelben ſchroff heraus. In der Religionsphiloſophie hat er ſich jedoch ſichtbar bemühet, ſo anerkennend als möglich zu ſein, wenn gleich der überall hervorbrechende Rückblick auf die Heiterkeit und ſchöne Humanität des Helleniſchen die ganze Darſtellung als ſtiller Tadel durchzieht. Jüngſthin haben wir eine treffliche Entwicklung der Religion der Römer aus den Quellen von J. A. Hartung (Erlangen 1836, 2 Bde.) erhalten, welche mit großem Enthuſiasmus für die Römer geſchrieben iſt und durch den Zuſammenhang allerdings Vieles in günſtigerem Licht erſcheinen läßt. Hegel ſpricht den Römern auch gar nicht ab, daß ſie ſich die Religion viel Zeit und Mühe haben koſten laſſen, allein durch das Gerüſt der Cärimonien blickt er immer auf den Grund und da findet er phantaſieloſe, ſchwungloſe Proſa, die ihn abſtößt. Er will durch das Wort „Ernſthaftigkeit“, womit er den Charakter der Römiſchen Religion in ihrer Erſcheinung bezeichnet, das Doppelſinnige ſagen, daß es den Römern bei allem Aufwand von religiöſem Gepränge, das ſie machten, mit der Religion doch nicht ſo Ernſt war, als mit Krieg, Eroberungen, Rechtshändeln. Hartung's Geſchichte der Römiſchen Religion, die er im erſten Theil entwirft, ſpricht ihr Bedauern über den Verfall derſelben aus, überſieht aber zu ſehr, wie derſelbe nicht blos durch die Bekanntſchaft mit dem Griechenthum und die damit verknüpfte Aufklärung äußerlich vermittelt, ſondern eben ſo eine innere unausbleibliche Conſequenz war. Solche Wendepuncte zu faſſen, iſt gerade Hegel's unerreichte Meiſterſchaft. Was nun bei den Griechen zum philoſophiſchen Atheismus und zum Spiel der komödiſchen Poeſie ward, das wurde bei den Römern zum Wahnſinn. Die Menſchen bedurften der Götter nicht. Die Baſileia, welche Ariſtophanes ſich mit dem Peiſthetäros vermählen läßt, war von dem den Weltkreis beherrſchenden Volk unzertrennlich. Ein Kaiſer, der die bizarrſten Launen, die ſinnloſeſten und grauſamſten Einfälle, die ſchamloſeſten Begierden ungehemmt realiſiren kann, muß allerdings auch ſich ſelbſt als Gott wiſſen. Er läßt ſich nicht blos divus nennen, ſondern er weiß ſich auch als die unumſchränkte Macht, für die es kein Geſetz giebt. Er hat nicht, wie der Chineſiſche Kaiſer, ſeinem Willen eine beſtimmte Richtung zu geben; er lebt nicht, wie ein Lama, in einem mönchiſchen Quietismus; er iſt kein Held, wie Roſtem; er iſt kein Künſtler, der, wie ein Phidias, Skopas, Götterideale ſchafft und dadurch ſich endlich als die Macht der Religion erfährt; durch den Titel, den Namen, weiß er ſich als die unbedingte Macht. Dieſe Apotheoſe iſt die Carricatur der Helleniſchen Apotheoſe, die immer als Reſultat erſcheint

Ueber dieſe Spitze kann die ethniſche Richtung der Religion nicht hinaus, denn die Vermenſchlichung des Göttlichen iſt hier nicht blos an ſich, ſondern auch im Bewußtſein vollbracht. Der Menſch iſt Gott geworden, weiß es, und hört auch von Anderen dies Urtheil ausſprechen. Beim einem Lama iſt die Illuſion, daß er als Gott geboren wird; bei dem Cäſer, als dem divus augustus, fällt dieſelbe hinweg. Der Lama lebt daher in einem Wahn, der für ihn keiner iſt; der Römiſche Cäſar lebt in einem Wahnſinn, den er ſelbſt bezweifeln kann und der ſich ihm doch wieder aufdringt. Die Religion des Volks aber zerfiel in Tollheiten, weil das Princip der Willkühr auch ſie durchdrang. Hartung führt S. 263. im erſten Theil aus Seneca an: „Ich bin neulich ins Capitol gekommen, und ſchäme mich über den öffentlich zur Schau geſtellten Unſinn und die Verrichtungen, welche ſich die Schwärmerei auferlegt. Da iſt einer, welcher dem Jupiter die Gottheiten zu Füßen ſtellt, ein anderer, welcher der Juno die Stunden anſagt: einer ſtellt ſich als Lictor an, ein zweiter bewegt die Hände als wie Salbender: Weiber bemühen ſich, der Juno und der Minerva die Haare zurecht zu legen, und ahmen, in weiter Entfernung vom Tempel, zumal vor den Bildniſſen, ſtehend, die Gebehrden des Friſeurs nach; wieder andere halten ihnen den Spiegel vor. Hier ladet einer die Gottheiten zu ſeinem Gerichtstage, und dort hält ihnen ein anderer die Acten hin, und trägt ihnen ſeinen ganzen Rechtshandel vor. Einen alten abgelebten Pantomimiſten ſah man täglich im Capitol ſein Weſen treiben, als ob die Götter an ſeiner Kunſt Vergnügen fänden, die bereits den Menſchen zuwider geworden war.“ Solche entweder auf dem Sprung zur Verrücktheit ſtehende oder ſchon wirklich verrückte Hülfsloſigkeit hat als Zuſtand viel Rührendes, weil die Religion unverkennbar iſt, welche darin zur Fratze wird. Aber mit der Rührung iſt zugleich der Schauder über den Abgrund verbunden, dem die Willkühr des Menſchen verfällt, wenn die Religion ihre objective Haltung verliert und die Ausſchweifungen der Subjectivität beginnen.

Zweites Urtheil:
Gott iſt Gott.

Der Ethnicismus *confundirt* in der mannigfachſten Weiſe und in zahlloſen Abſtufungen das Menſchliche und Göttliche, ſo daß er zuletzt zu einem Gottſein gelangt, das eine bloße Einbildung iſt, von der es nicht wundern kann, wenn ſie auch ein Pferd wie einen Gott zu bedienen befiehlt. Der Monotheismus hält das Menſchliche und Göttliche ſcharf *auseinander*. Das Urtheil, in welchem er ſich bewegt, hat daher zu ſeinem Prädicat das Subject ſelbſt, aber nur in unmittelbarer Identität. Gott iſt Gott, iſt ein poſitives analytiſches Urtheil, dem ein anderes poſitives gegenüberſteht: der Menſch iſt Menſch. Das eine Urtheil ſoll aber in der Religion auf das andere bezogen werden. Dazu kommt es auch. Gott macht *Verträge* mit dem Menſchen. Unter gewiſſen Bedingungen — Gehorſam gegen das Geſetz — verſpricht er auch beſtimmte Leiſtungen — Wohlergehen. Allein zur Einheit des Göttlichen und Menſchlichen kommt es nirgends. Hierin liegt die Tiefe des Monotheismus gegen den Ethnicismus, der die Einheit zu leicht und oberflächlich nimmt. Aus der Entgegenſetzung jener beiden poſitiv identiſchen Urtheile ergiebt ſich ihre Negation: Gott ſoll Menſch werden. Allein der Monotheismus verharrt, bis auf dieſe Stunde, trotz der factiſchen Widerlegung, bei dem Sollen; das Daſein des Werdens, das Reſultat ſeines Proceſſes, ſchließt er vom Daſein aus.

Der Monotheismus exiſtirt entweder als Volks- und Völkerreligion oder als Religion einzelner durch Reflexion dazu geführter Menſchen.

In jener Geſtalt iſt er Judenthum und Islam, in dieſer der ſogenannte Deismus.

Das Judenthum iſt die reinſte, ſchönſte und vollſtändigſte Entwicklung des Monotheismus. Und es iſt dies dadurch, daß es, indem es Gott und Menſch auf das Entſchiedenſte auseinanderhält, zugleich von der Forderung, daß der Menſch nur dem Herrn leben ſolle, nicht einen Augenblick weicht. Daraus entſpringt der tiefe Strom majeſtätiſcher Heiligkeit, der alle Geſtalten dieſer Religion durchrauſcht und der, nach Delitzſch (Geſchichte der jüdiſchen Poeſie ſeit dem Abſchluß der Schriften des alten Bundes, auch durch die ganze (bisher gewiſſermaßen kryptiſche) Dichtkunſt des in allen Zonen zerſtreuten Volkes von den ewigen Felſenbrunnen und Kryſtallquellen der Bibel mit immer neuem Wellenſchlag hinfließt. Nun betrachte man die Schriften des alten Bundes, ſo wird man im Pentateuch Gott als den Geſetzgeber in unnahbarer Souverainetät finden. Wie er als Schöpfer durch ſein bloßes Wort die Welt ſetzt, alſo die Idealität ſeines abſoluten Denkens ohne alle weitere Vermittelung zur Realität des Seins umſchlägt, ſo gebietet er auch unbedingt ohne alle Motivirung. Was Er befiehlt, iſt heilig, weil Er es befiehlt. Und der Menſch hat dem Befehl zu gehorſamen, weil er Menſch und nicht Gott iſt. Der Inhalt des Geſetzes geht ihn nichts an; für ihn iſt die ſtumme That der reſignirten Erfüllung. Moſes iſt nicht der Geſetzgeber, nur der das Geſetz Promulgirende. Zwar iſt er der vertraulichſten Nähe des Herrn gewürdigt. Er ſpricht mit ihm von Angeſicht zu Angeſicht, ſo daß er eine Decke über ſein Haupt werfen muß, damit das Volk nicht vor dem bloßen Abglanz der Klarheit des Herrn noch dahinſterbe, allein er erdenkt nichts ſelbſt, wie Solon, Lykurgus u. ſ. f. In den Geſchichtsbüchern entwickelt ſich nun, wie das Volk zum Geſetz und dadurch zu Gott ſelber ſich verhält. Unaufhörlich klingt der eherne Ruf durch das Wechſelgeſpräch der Richter, Propheten und Könige mit Gott, daß Er allein der Herr iſt und daß nur, was Er thut (oder zu thun befiehlt), wohlgethan iſt. Im Hiob regt ſich das Menſchliche in ſeiner Iſolirung von dem Göttlichen. Der Menſch iſt empört, daß Gott ihn, ohne ihn zu fragen, in den Jammer der Exiſtenz hineingeſchaffen hat. Wie grauſam iſt dies Leben und wie ſinnverwirrend, gemüthzerfleiſchend der Zweifel! Allein das Reſultat iſt, daß Gott dem Hiob ſagt, er ſei eben nur Menſch und könne daher von ihm, nämlich Gott, nichts Gründliches wiſſen. Er aber ſei Gott, der ſolche Wunder ſchaffe, wie das

Pferd, den Behemoth, den Leviathan! Ein Blick auf dieſe Thatſachen könne ihn von ſeiner altklugen Thorheit überzeugen, Gott in Anklageſtand zu verſetzen. Und Hiob erkennt ſeinen Skepticismus als menſchliches Unrecht gegen den an, der aus dem Wetter zu ihm redet und dem er auf die Frage, wo er denn geweſen, als er die Veſten der Erde gründete, allerdings keine Antwort geben kann. In den Pſalmen iſt die innigſte Beziehung beider Subjecte auf einander vorhanden: aber wenn im Pentateuch Jehovah als der Grund des Geſetzes einſeitig hervortritt, wenn in der Geſchichte bald Jehovah, bald der Menſch für ſich erſcheint, wenn im Hiob der creatürliche Menſch mit ſeinem fragmentariſchen Daſein und der weltſchöpferiſche Gott mit ſeiner abgrundloſen Macht ſich gegeneinander meſſen, ſo iſt es in den Pſalmen der Menſch, der, weil er bei dem Urtheil, der Menſch iſt Menſch, nicht beharren kann, inſofern er darin immer das Endliche, Gedrückte, Verzweifelnde ſeines Zuſtandes empfindet, ſich auf das entgegengeſetzte Urtheil wirft: Gott iſt Gott. Dies beruhigt ihn. Wie Antäus ſeine Kraft von der Erde gewann, ſo der Hebräer durch den Aufſchwung von ſich als dem Endlichen zu Gott als dem Unendlichen. Die Reflexion auf ſich geht über in die Abſtraction von ſich, welche poſitiv die Reflexion auf Gott iſt. Der Menſch iſt zerſchlagen; ſein Gebein verdorret; ſeine Feinde bedrängen ihn; er dürſtet nach dem Herrn, wie ein Hirſch nach Waſſer ſchreiet. Aber der Herr iſt auch ſein Schild, ſeine Burg, ſeine Zuflucht für und für u. ſ. w. In den Propheten fängt die abſtracte Haltung der beiden Urtheile an ſich aufzulöſen. Allein erſt Johannes, der letzte Prophet, hatte die Gewißheit als eine unmittelbar gegenwärtige, daß das eine Subject Prädicat des anderen geworden. Die Propheten ſind nicht mehr gleichgültig gegen den Inhalt des Geſetzes; ſie erklären die Opfer für nichtig, wenn nicht die Geſinnung ſie heiligt. Sie verheißen, daß der Geiſt Gottes über Alles Fleiſch ausgegoſſen werden ſoll und erblicken im Meſſias die concrete Vermittelung des Menſchlichen mit dem Göttlichen, wenn ſie ſelbſt freilich ſich erſt als Organe des Herrn wiſſen, denen er Alles auf die Lippen legt, was ſie zu ſeinem Volke ſprechen ſollen und die nichts aus ſich ſelbſt ſchöpfen.

Man wird aus dieſer Skizze ſehen, wie das fundamentale Urtheil ſucceſſiv in der Geſchichte der Iſraeliten dieſe Poſitionen durchgeht. Erſtens: Gott iſt Gott und der Menſch iſt Menſch; zweitens: weil Gott Gott iſt, iſt der Menſch Menſch und eben deswegen iſt Gott des Menſchen Gott, auf den er die Schwere ſeiner Exiſtenz wirft; drittens: weil Gott alſo des Menſchen Gott, ſo iſt er ſelbſt menſchlich, und der Menſch, weil Gott ſein Gott, göttlich.

So weit kam das Judenthum und iſt in dieſem Progreß für alle Zeiten die typiſche Geſchichte des religiöſen Bewußtſeins, wie es ſich zum Chriſtenthum hinbewegt. Der Islam iſt nur eine Verſeichtigung des Monotheismus. Im moſaiſchen Dekalog heißt es wohl: Ich bin der Herr dein Gott und du ſollſt keine anderen Götter haben neben mir; aber Moſes dringt ſich nicht dabei mit auf. Hingegen im Koran iſt eben ſo viel von Mohamed, dem großen Geſandten, als von Allah, der ihm dies und jenes geſagt hat, die Rede. Der Islam iſt eine improviſirte Religion, gemacht, nicht geſchaffen und nicht organiſch erwachſen. Der Orient hatte ſich ausgelebt und glühete in dem kriegeriſch-wollüſtigen Feuer des Islam noch einmal aus ſeiner Aſche auf. Die Phantasmagorie Arabiſcher Cultur durchzitterte den Nachthimmel des Mittelalters und in Perſien hatte der Islam viele nationale Elemente aufzuzehren, bevor er es auch hier zu ſeiner orthodoxen Oede brachte. Das allgemeine Verhältniß, das dem Islam zum Grunde liegt, iſt das nämliche mit dem des Judenthums, nur daß die Beſchränkung auf eine beſondere Nationalität hinwegfällt und die Berechnung einen weiten Völkerkreis in ſich ſchließt. Nur nicht die Menſchheit, denn für die Polarvölker werden eine Menge Vorſchriften des Koran ſinnlos und eine Menge Vorſtellungen reizlos. Das Judenthum iſt eine Religion demüthiger Reſignation welche noch jetzt mit ihrer Phantaſie in dem gelobten und geliebten Kanaan weilt und kein anderes Land der Erde beſitzen mag; der Islam iſt eine Religion des dummſtolzeſten Fanatismus, welcher überall mit erobernder Anmaaßung auftritt. Der Jude iſt hartnäckig und von zäheſter Geduld; der Mohamedaner iſt trotzig und erſchöpft ſich leicht in ſeinem Wuthſchaum. Dies liegt aber darin, daß der Islam die beiden poſitiven Urtheile des Monotheismus zur Carricatur macht. Die Abſolutheit Gottes nämlich wird zur Willkühr und die Relativiät des Menſchen zur bedeutungsloſen Nichtigkeit. In den Schriften alten Teſtamentes erſcheint Gott unzweifelhaft nicht ſelten willkührlich, allein dann iſt er es mehr factiſch, als dem Princip nach, weshalb mehr oder weniger über Alles ein heiliger Anhauch verbreitet iſt. Und eben ſo wird der Menſch nicht ſelten als ganz verworfen und elend geſchildert, aber das Elend ſelbſt beſteht hauptſächlich in dem Schuldbewußtſein, es vergeſſen zu haben, daß Gott allein der Gott iſt, nicht Götzen u. ſ. f. Im Koran aber benimmt ſich Allah ſtets mit despotiſchem Uebermuth, der den Menſchen die Wucht ſeiner Abſolutheit recht hart kann empfinden laſſen. Man muß ſich eigentlich über den Widerſpruch verwundern, wie er an ein ſo armſeliges Ding, als der — freilich von ihm erſchaffene und ſchon vor Mohamed durch Noah, Abraham, Moſes, Salomo und Jeſus zum Glauben an ihn bearbeitete — Menſch iſt, ſo viel Worte verſchwenden, wie er ſich mit ihm ſo viel Mühe geben kann. Wie der Koran ſelbſt nur als Aggregat entſtand und keine Spur von ſyſtematiſcher Totalität zeigt, ſo ſchwimmen auch in ihm ſelbſt die Gedanken ziemlich zerfahren durcheinander. Nur der energiſche Ton des Befehls, der kriegeriſche Accent der Rede, die ſchroffe Pracht des ausgelaſſenen Egoismus ſind ein ſtetiger Kitt des Ganzen, deſſen einzige Eigenthümlichkeit uns immer wieder anzieht, wie ſehr es uns im Einzelnen oft abſtößt. Zwiſchen einem ſo willkührlichen Gott und einer ſo hohlen Menſchheit, als der Koran ſie nimmt, können nur der Mechanismus des Fatalismus, die Rohheit des militairiſchen Fanatismus und der Rauſch eines endloſen Beiſchlafs (denn die Huri's des Paradieſes werden nach der Lehre des Koran trotz der Umarmungen der Männer doch Jungfrauen bleiben) die Berührungspuncte zwiſchen Gott und dem Menſchen ausmachen, welche das wirkliche Leben durchdringen. Selbſt den Wein verbot Mohamed ſeinen Anhängern, denn er erregt das Selbſtgefühl des Menſchen zu ſehr, läßt ihn ſich ſelbſt zu ſelig fühlen und thut alſo dem Glauben an Gott, ſeinen Propheten und das künftige Paradies zu leicht Abbruch. Die dem Islam incorporirten Völker ſind nun auch, nachdem ihre individuelle Lebendigkeit allmählig abgeblaßt iſt, wie Leo in ſeiner Geſchichte des Mittelalters (Univerſalgeſch. Bd. II.) ſagt, „verrottet."

Der philoſophiſche Deismus kann ſich mittelſt der Reflexion aus jeder poſitiven Religion erzeugen, welche die Abſolutheit der göttlichen Perſönlichkeit in ſich ſchließt. Ja ſelbſt der Ethnicismus kann daran ſtreifen, wenn die Philoſophie die Abſtraction des numen supremum hervorbringt. Cicero und Seneca ſind auch immer Lieblingsſchriftſteller deiſtiſcher Theologen und Philoſophen geweſen, mit denen ſie gern fraterniſiren. Aus dem Monotheismus, wenn er volksthümliche Exiſtenz gewonnen hat, iſt der Uebergang zum Deismus nicht ſo gar leicht, wenn es auch ſo ſcheint. Denn der als poſitive Religion exiſtirende Monotheismus hat das Geſetz zu lebendig im Sinn, als daß die Philoſophie dagegen aufkommen könnte. Die ganze Philoſophie iſt nur eine tolerirte Schlingpflanze, die ſich um die ſteinernen Geſetztafeln als eine ſchmarotzende Verzierung herumrankt. Der Buchſtabe des geoffenbarten Geſetzes iſt hier mit Recht, da er als der unmittelbare Wille Gottes gilt, tauſendmal, oder eigentlich ohne allen Vergleich, wichtiger, als Alles, was Menſchen darüber oder ſonſt erſinnen können. Selbſt Mendelsſohn, dies Ideal aufgeklärter, d. h. deiſtiſch gewordener Juden, der Freund Leſſing's und Nikolais, wendete ſeine Hauptthätigkeit der Auslegung des Pentateuch und dem Studium der rabbiniſchen Literatur zu, wenn auch begreiflicher Weiſe ſeine ſtiliſtiſche Nettigkeit ihm den größten Leſerkreis und den meiſten literariſchen Ruhm verſchaffte. Aus dem Chriſtenthum iſt bisher die welthiſtoriſch merkwürdigſte Geſtaltung des Deismus hervorgegangen, weil daſſelbe, als Proteſtantismus, dem Denken die größte Freiheit gewährt. Der Verſtand als das abſtracte und in der Reflexion befangen bleibende Denken kann ſich weder mit der Vorſtellungsweiſe der chriſtlichen Dogmen, noch mit der ſpeculativen Tiefe derſelben, welche das Entgegengeſetzte als Einheit zu denken fordert, vertragen. Das Chriſtenthum iſt ſo glücklich, eine unendliche Mannigfaltigkeit der Darſtellung in ſeinen primitiven Urkunden zu beſitzen, welche das einfache Bewußtſein mit dem wahrhaften Inhalt zu erfüllen vollkommen im Stande ſind und doch zugleich den Impuls zum Denken als Keim in ſich zu ſchließen. Das Grunddogma des Chriſtenthums iſt die Trinität. Die Vorſtellung hat hier an den einzelnen Hypoſtaſen hinreichenden Anhalt und geht von einer zur anderen über, ſtellt ſie auch wohl in ſymboliſchen Gruppen, wie Sculptur und Malerei dies thun, zuſammen. Allein die Perſonen ſollen dem Weſen nach Eines, ſie ſollen consubstantiales ſein! Da fängt die Kritik des Verſtandes an und ihr nächſter Schritt iſt die Negation des Unterſchiedes in der Einen Gottheit, wodurch ſie in das abſtracte Weſen verwandelt wird, dem die Welt und der Menſch äußerlich gegenüberſtehen. Um von Gott alle Endlichkeit abzuhalten, wird er beſtimmungslos gemacht und es kommt wieder zu dem Urtheil: Gott iſt Gott. Das Sein Gottes wird als nothwendig geſetzt; er wird als das nothwendige Weſen anerkannt; aber das Weſen reducirt ſich auf das trockene Sein. Dies ſoll das Weſen ſein, deſſen eigenthümliche Natur nicht erkannt werden kann. In dem Sein an ſich iſt auch nichts zu erkennen. Daub in ſeinem Buch, die dogmatiſche Theologie jetziger Zeit, ſchließt ſehr gut: „Iſt Gott der dreieinige, ſo kann Jedermann ihn erkennen und ſagen: ich weiß, an wen ich glaube; iſt er nur Ein Gott, ſo bleibt die Frage: was für einer?“ Dieſem Urtheil, daß Gott, das höchſte Weſen, Gott iſt, ſteht im Deismus das andere correſpondirende wieder gegenüber: der Menſch iſt Menſch. Man kennt die dürftige Religioſität, die daraus entſpringt, nun zur Genüge. Der Menſch hat ſeine Vernunft von Gott einſt bekommen; dieſe Vernunft hat ihre Geſetze des Denkens und giebt ihm die Geſetze, nach welchen er handeln ſoll und, indem er, ſeiner empiriſchen Wirklichkeit nach, niemals iſt, was er ſein ſoll, indem überhaupt die ganze irdiſche Exiſtenz aus Widerſprüchen zuſammengeleimt iſt, ſo poſtulirt er ein Jenſeits zu ſeiner ſubjectiven Befriedigung. Das Jenſeits iſt wieder ein Abſtractum, worin er ſich und nicht Gott ſucht. Gott wird nur ſubſidiariſch herbeigezogen. Klopſtock in ſeiner vortrefflichen mit ſo großem Unrecht vergeſſenen Gelehrtenrepublik, im neunten Morgen, wo die Aldermänner unterſuchen, ob ein Gerücht gegründet ſei, daß es von Ausländern darauf angelegt würde, eine Kirche für die Freigeiſter in Deutſchland zu bauen, hat auf ſehr tiefſinnige Weiſe angedeutet, wie der Deismus aus dem Chriſtenthum herausweicht und in andere Combinationen hineinſchwankt. Die Freigeiſter laſſen unter andern durch ihre Abgeordneten ſagen: „Wir gehören zu den ſogenannten Semideiſten. Wir können es nun einmal nicht ändern, daß wir ſo heißen; aber wir ſollten es billig nicht, ſondern vielmehr den Namen Freigeiſter vorzugsweiſe führen. Denn wir ſind es allein, welche die wahre reine Lehre der Freigeiſterei haben; und es wird dadurch eine ſchreiende Ungerechtigkeit an uns begangen, daß man uns durch die Benennung: Semideiſten gleichſam zu einer Secte machen will. — — Man muß alle Secten der Freigeiſter dulden, die Türken auch (von den Heiden verſteht ſich's von ſelbſt) nur die Chriſten nicht. Denn es iſt eine lächerliche Schwachheit, wenn man es auch nur einigermaßen an ſich kommen läßt, die große Lehre von der Duldung bis auf die Chriſten zu erſtrecken.“ Hinterher beginnt die Aufzählung der Geduldeten mit den Deiſten

„plumpe Philoſophen, die leicht etwas für einen Grundſatz halten, was doch nur eine Folgerung iſt, und ſobald ſie eine Schlußkette gewahr werden, ſich gleich zu Gefangenen ergeben. Sie glauben die Unſterblichkeit der Seele erweiſen zu können.“ Das Regiſter der geduldeten Zweifelſüchtigen, Schwarzſüchtigen, Gerntäuſcher, deiſtiſcher Herrnhuter, Wohlgeſitteten, Spottgläubigen, Atheiſten und Geſpenſtergläubigen ſchließt mit den Socinian-Deiſten, „diejenigen, die den Socinianismus noch mit zum Chriſtenthum rechnen, und dieſen gern mit dem Deismus (man verſtehe uns ja recht, wir reden nicht von der allein reinen Lehre, nämlich dem Semideismus) vereinigen wollen. Die Socinian-Deiſten haben einen ziemlich harten Stand, indem ſie die Secte der Socianer noch unter den chriſtlichen anbringen wollen. Denn dieſe Secte muß ſich völlig darüber hinwegſetzen, daß ſie ihre Meinungen auf keine andere Art erweiſen kann, als wenn ſie die Bibel ganz anders erklärt, wie man ſonſt ein Buch zu erklären pflegt, oder auch ein Geſpräch, einen Brief, einen Contract, ſelbſt ein Vermächtniß, ja ſogar ein Bündniß, ſo lange nämlich das Schwert noch nicht wieder gezogen iſt: denn iſt es gezogen, ſo geht es bei den Auslegungen freilich ſo ziemlich ſocinianiſch zu. Aber wie dem auch ſein mag, ſo dulden wir gleichwohl die Socinian-Deiſten. Denn es iſt denn doch völlig ausgemacht, daß ſie keine Chriſten ſind.“

Der Sänger des Meſſias konnte und mußte ſo ſchreiben, während Leſſing die Deiſten von der Seite vertheidigen mußte und (mittelſt des Nathan und der Wolfenbüttler Fragmente, beſonders in den Abſchnitten: von Duldung der Deiſten und: von Verſchreiung der Vernunft auf den Kanzeln) es auch konnte; daß ſie eine Conſequenz der Freiheit des Proteſtantismus ſind, nur das zu glauben, wovon man ſich durch eigenes Denken überzeugt, alſo die objective Wahrheit mit der ſubjectiven Gewißheit zu verſöhnen.

Die Kirche wie die ſpeculative Philoſophie hat den Deismus zu bekämpfen, denn ſeine nüchternen Abſtractionen widerſprechen den Dogmen der einen ſo ſehr als den Begriffen der andern, aber es kann dies geſchehen, ohne ihm in ſeiner hiſtoriſchen Berechtigung als Entwicklungsmoment der Intelligenz Unrecht zu thun.

Drittes Urtheil:

Gott iſt Menſch

Der Ethnicismus iſt in ſeinem Urtheil: der Menſch iſt Gott, poetiſch. Er dichtet dem erſteren alle Prädicate des letzteren an. Allein nur da, wo er dieſe Prädicate ſelbſt an viele und verſchiedene Individuen vertheilt, kann er durch die Beſchränkung eine Einheit des Weſens und der Form gewinnen. Wo hingegen die Totalität des Weſens den Menſchen erfaßt, wird ſeine Individualität gebrochen. Die Subſtanz zerdrängt in ihrer Gährung das ſchwache Gefäß; der Zauberer der Naturreligion geräth außer ſich, im Pantheismus raſen die quietiſtiſchen Orgien des ſich ſelbſt tödtenden Denkens, im Dualismus die rauſchenden der Geſchlechtsvermiſchung und heroiſchen Berſerkerwuth; der Römiſche Kaiſer ſucht wenigſtens außer ſich zu kommen. Er iſt nicht ein Pantheon, das die ſchönen Götter in freundlicher Einheit verſammelt; er iſt nur der Abgrund, worin ſie verſchwinden, weshalb auch ſtatt der plaſtiſchen Begrenzung, in welcher Form und Inhalt in einander aufgehen, die Häßlichkeit und die Unnatur an der Tagesordnung ſind. Die Vitae Imperatorum des Suetonius ſtellen in zahlloſen concreten Beiſpielen dar, was Hegel in der Phänomenologie wunderſchön in die Worte zuſammenfaßt: „Sich ſo als den Inbegriff aller wirklichen Mächte wiſſend, iſt dieſer Herr der Welt das ungeheure Selbſtbewußtſein, das ſich als den wirklichen Gott weiß; indem er aber nur das formale Selbſt iſt, das ſie nicht zu bändigen vermag, iſt ſeine Bewegung und Selbſtgenuß die eben ſo ungeheure Ausſchweifung.“ Die komödiſche Gottloſigkeit, wie Ariſtophanes ſie malt, iſt bei aller Erbärmlichkeit nicht ohne Heiterkeit; die Gottverlaſſenheit der Cäſaren, eines Tiberius, Nero, Heliogabalus iſt grauenhaft. Die Rieſengröße der Verworfenheit vermag uns zwar ſelbſt an ſo diaboliſche Scenen zu feſſeln, wie des Tiberius Leben auf Capri ſie vorführt; wir erkennen hier (während der menſchgewordene Gott auf Golgatha ſtirbt!) wohin der Menſch mit ſeiner Gottwerdung geräth und ertragen in dieſem welthiſtoriſchen Bewußtſein den Anblick ſo namenloſer Gräuel, aber wir ſehnen uns auch von ihrem Blut und ihrer eben ſo grauſamen als ſchmutzigen Wolluſt zu einem Peiſtheteros, einer Lyſiſtrata, einem Strepſiades, wie zu harmloſen Idyllen hin.

Der Monotheismus iſt in ſeinem Urtheil: Gott iſt Gott; proſaiſch. Er nimmt dem Menſchen alle Prädicate, welche ihm das Heidenthum in ſeinem Leichtſinn verſchwenderiſch ertheilt. Er borgt dem Menſchen nur von dem Göttlichen und macht ihn zum bloßen Object des Willens des Höchſten. Die Herrlichkeit der Natur iſt für ihn nur ein Schmuck, den er dem Schöpfer wieder umhängen zu können, ſich freuet. Seine Geſchichte hat ihm nur einen Sinn, inſofern der Wille des Herrn in ihr und durch ſie offenbar wird. Weil Gott, werde er Jehovah, Allah oder höchſtes Weſen genannt, nicht der Menſch iſt, kann dieſer, da er nicht Gott iſt, ihn auch nicht erkennen. Der Menſch kann nur das Geſetz, heiße es das Moſaiſche oder der Koran oder das Gewiſſen, mit ſeiner durch den Verſtand beſchränkten Vernunft erkennen und darnach ſtreben, es zu verwirklichen. Das Streben und Handeln iſt das ſeinige, wofür er wohl (da er das Geſetz, was er zu befolgen ſich anſtrengt, ja gar nicht für ſich ſelbſt entworfen, ſondern äußerlich im Buchſtaben oder innerlich in der Vernunft als gegeben, alſo immer als etwas Fremdes vorgefunden hat) einen Lohn zu fordern berechtigt iſt, werde nun derſelbe in den ungeſtörten Genuß des Landes Kanaan oder in eine unerſchöpfliche Geſchlechtsluſt oder in die ſpiritualiſtiſch eudämoniſtiſche Harmonie des Tugendverdienſtes und der im Himmel freilich ſehr precären Glückſeligkeit geſetzt. Wenn im Ethnicismus der Menſch ſich in der Gottheit berauſcht und ſie zuletzt vom Thron ſtößt, um wahnſinnig ſich darzu ſetzen, ſo wird hier die Welt enge und drückend. Zwar bringt die Subtilität des Deismus es zuletzt ſo weit, daß das Urtheil: Gott iſt Gott; von dem andern Urtheil: der Menſch iſt Menſch; abhängig gemacht wird, was im Moſaismus und Islam gerade umgekehrt iſt (nur daß, wie oben bemerkt worden, in letzterem der Gedanke Allahs von dem an Mohamed unzertrennlich gemacht iſt), allein nichtsdeſtoweniger bleibt auch die Welt in ihm eine „Maſchine," welche der gleichſam invalide gewordene Gott nur von Zeit zu Zeit nachſieht, ob ſie nicht zu ſehr einroſtet, was denn Vorſehung genannt wird. Der Hebraismus ſtrahlt den milden Glanz der Demuth; der Islam die ſinnlich trübe Gluth des Erdgeiſtes; der Deismus bedient ſich der kahlſten Metaphyſik als einer Spritze, jeden Funken Prometheiſchen Geiſtes als pantheiſtiſchen Hochverrath an der unbekannten Majeſtät auszulöſchen. Er vergrößert Gott auf Koſten des Menſchen und den Menſchen auf Koſten Gottes.

Das Chriſtenthum iſt die negative Identität der beiden im Monotheismus getrennten, nur auf einander bezogenen Urtheile und dadurch die Wiederherſtellung, aber auch Aufhebung des unmittelbaren, aſſertoriſchen Urtheils des Heidenthums. Das Urtheil des Monotheismus iſt kategoriſch, denn das Prädicat, da es ſelbſt das Subject, iſt mit demſelben unmittelbar identiſch. Das Individuum iſt unmittelbar die Gattung. Es iſt nicht aſſertoriſch, weil es immer in ſeinen beiden Formen auf das entgegengeſetzte Urtheil reflectirt. Das aſſertoriſche Urtheil des Heidenthums wird daher, wie ſich zeigte, zum problematiſchen. Der Menſch kann ſich vergöttern und kann vergöttert werden, kann ſelbſt ſeine Natur neben die der Götter ſtellen und doch an ſeiner Gottheit zweifeln und verzweifeln! Die Philoſophie zerſtört das Heidenthum, weil ſie nicht bei dem aſſertoriſchen Urtheil als der Meinung verharren kann. Chinas und Indiens Secten, Griechenlands Philoſophenſchulen beweiſen dies. Das kategoriſche Urtheil des Monotheismus wird zum hypothetiſchen. Wenn Gott iſt, ſo iſt — durch ihn — der Menſch; oder in der entgegengeſetzten deiſtiſchen Wendung: wenn der Menſch iſt, ſo iſt — weil er ſeiner für ſeine Glückſeligkeit bedarf — Gott. Dieſer hypothetiſche Charakter ſetzt ſich in den übrigen Urtheilen fort: wenn ich das Geſetz erfülle, ſo bin ich des Lohnes würdig; wenn ich es nicht erfülle, bin ich der Strafe werth u. ſ. f. Das Urtheil des Chriſtenthums: Gott iſt Menſch, iſt ein apodictiſches, denn es iſt an ſich ein Schluß. Es enthält die Disjunction des Menſchlichen und Göttlichen in concreter Einheit zuſammengefaßt. Die beiden vorigen Urtheile lauten vereinigt in der einen Form der Disjunction: Der Menſch iſt entweder Gott oder Menſch; tertium non datur. Alſo Gott iſt entweder Gott und dann iſt er nicht Menſch oder der Menſch iſt Gott und dann iſt Gott nicht Gott (ſondern Götze). In der anderen Form der Disjunction lautet das Urtheil: Gott iſt weder nur Menſch, noch nur Gott, ſondern ebenſowohl Gott als Menſch, d. h. er iſt der *Gottmenſch*. Das Chriſtenthum iſt daher in ſeinem apodiktiſchen, durch vollſtändige Disjunction vermittelten Urtheil poetiſch, denn es erkennt in der Erſcheinung das Weſen an und ſetzt dieſelbe nicht zu etwas Zufälligen herab; und zugleich iſt es proſaiſch, denn es behält das Bewußtſein über den Unterſchied des Weſens von der Erſcheinung, des Grundes von der Folge, des Creators vom Creatürlichen oder wie man ſonſt ſich auszudrücken beliebt. Ein Gott, ſo und ſo beſchaffen, muß Menſch werden, iſt alſo das Urtheil, welches durch Chriſtus vermittelt worden iſt. Die Liebe, welche das Weſen Gottes iſt, manifeſtirt nicht blos einzelne Seiten, ſondern giebt ſich ganz und gar hin. Das Chriſtenthum iſt die *Verſöhnung* Gottes und des Menſchen.

Weil Gott an ſich Menſch iſt, ſo *wird* er es auch; er offenbart ſich auch für den Menſchen als er ſelbſt. Das Chriſtenthum lehrt daher die *ewige Menſchwerdung* Gottes, denn der Menſch an ſich hat ſeine, nämlich Gottes Perſönlichkeit, zu ſeinem Grunde. Wenn Gott den Sündenfall vorausſah und von Ewigkeit her die Erlöſung des Menſchen durch ſeinen Sohn, alſo durch ſich ſelbſt, beſchloß, ſo iſt in dieſer Form nichts Anderes geſagt. Gottes Menſchwerdung iſt keine Incarnation in der Weiſe, wie im Indiſchen Pantheismus die Incarnationen ſich verlaufen, daß der Entſchluß dazu wie die Form derſelben die Geſtalt der Zufälligkeit haben. Vielmehr liegt es im Weſen Gottes, als Menſch zu erſcheinen.

Dem Monotheismus gilt dieſe Form als eine *Erniedrigung* des unendlichen, der Welt jenſeitigen Weſens. Der Ethnicismus aber kann ſich nicht davon losmachen, die menſchliche Geſtalt nur als *Vehikel der Darſtellung* zu nehmen, wie z. B. die Homeriſchen Götter zwar menſchliche Geſtalt und menſchliches Gemüth haben, jedoch kein wahrhaft menſchliches Blut, ſondern Ichor in ihren Adern fließt. Hingegen im Chriſtenthum liegt der Nachdruck gerade darauf, daß das Menſchliche in ſeiner *gemeinen Wirklichkeit* der Exiſtenz des Göttlichen nicht widerſpricht. Ein Sokrates erblickt in dem Leibe eine Hemmung der Pſyche; die Individualität iſt ihm ein Kerker des denkenden Selbſtbewußtſeins. Bei Chriſto finden wir keine ſolche Klage. Er weiß zwar, daß der Geiſt willig und das Fleiſch ſchwach iſt; er empfindet den Schmerz des Todes; allein er ſieht darin nichts, was der Realiſirung ſeiner göttlichen Freiheit entgegen wäre. Er will die Menſchen, aber nicht die Welt verbeſſern.

Aber nicht ſo iſt die ewige Menſchwerdung Gottes zu nehmen, als wenn er des Menſchſeins *bedürfte* und erſt im Menſchen und als derſelbe über ſich zum Bewußtſein käme. Dieſer Mißverſtand iſt für das wahrhafte Verſtändniß des Chriſtenthums am drückendſten geworden. Wenn man die Vernüchterung des ebionitiſchen Deismus in der ſogenannten Periode der Aufklärung bedenkt, ſo wird aus der Reaction hiſtoriſch das entgegengeſetzte Extrem wohl begreiflich, dem Menſchen in ſeiner punctuellen Individualität alle Göttlichkeit zu vindiciren und die Alles durchdringende, in ihrer Umfaſſung der von ihr geſchaffenen und zu eigener Lebendigkeit freigelaſſenen Welt dennoch für ſich ſeiende Geiſtigkeit Gottes zu negiren. Das Aggregat der zahlloſen Perſönlichkeiten, wie ſie im perennirenden Strom der Geſchichte auf- und untertauchen, ſoll den Geiſt ausmachen. Die Philoſophie, wenn ſie die Entwicklung des Bewußtſeins betrachtet, kann nicht anders, als ſolcher Ausdrücke ſich bedienen, daß der Geiſt erſt im Chriſtenthum ſeiner Wahrheit nach ſich erfaßt habe und den Begriff der im Glauben ſchon vollſtändig geſetzten Wahrheit durch die Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens vollende. Allein was ſo von Seiten des menſchlichen Bewußtſeyns als allmählige Entfaltung, als werdende That, als Succeſſion einer Reihe verſchiedener unter ſich zuſammenhängender Standpuncte erſcheint, iſt an und für ſich zeitlos da. Weil Gottes Menſchwerdung eine ewige iſt, ſo iſt die Geſchichte Gottes, wie Hegel Chriſti Geſchichte genannt hat, als ewige aller Relativität entnommen.

Gott iſt nicht Menſch, weil er Menſch wird, ſondern, weil er Gott iſt, wird er Menſch. Es gehört zu ſeiner Natur, Menſch zu werden, ohne doch mit dem Menſchen abſtract identiſch zu ſein. Die Liebe, mit welcher der Menſch Gott liebt, iſt im Chriſtenthum nicht, wie im Spinozismus, eine Liebe, mit welcher Gott im Menſchen ſich ſelbſt liebt, ſondern der Menſch iſt gegen ihn eben ſo frei, wie er gegen ihn und durch die Freiheit eben ſind ſie Eines. Der Parſismus hat die Vorſtellung, daß jeder Menſch ſeinen beſonderen Genius, ſeinen Idealgeiſt, den Feruer, habe; nach dem Chriſtenthum iſt die Wahrheit jedes Menſchen der Gottmenſch. *Hinrichs* in ſeinem mit Holländiſcher Zierlichkeit auspolirtem Buche, die Geneſis des Wiſſens, ſagt in ſeiner präciſen Manier S. XXV. ſehr gut: „Soll Gott *nur* der Welt immanent ſein, ohne Transcendenz, ſo wäre Gott nicht für ſich und abſolut perſönlich der Welt gegenüber, ſondern nur perſönlich in der Welt; nicht von dem Menſchengeiſt, dem Perſönlichen in derſelben, unterſchieden. Gott würde, wenn Gott nur im Menſchen zu ſich käme, nicht perſönlich *ſein*, ſondern perſönlich *werden*.“ Hierauf beruhet nun auch die Nothwendigkeit, den Unterſchied zwiſchen dem *hiſtoriſchen* Chriſtus und dem Logos als der *zweiten Perſon* der Trinität als keinen Unterſchied zu ſetzen. Und damit fällt der Unterſchied zuſammen, der zwiſchen *Chriſtus* und den *anderen Menſchen* zu ſetzen iſt.

Jener erſte Unterſchied iſt ein Unterſchied, der keiner iſt. Der als Menſch ſich offenbarende Gott iſt in Wahrheit kein anderer, als der *ſich ſelbſt* als Gott in Ewigkeit offenbare Gott. Man kann dies nicht unbefangener und ſchlagender ausdrücken, als Chriſtus dies gethan hat. Er weiß nichts davon, daß er erſt zu dem Bewußtſein, der Sohn Gottes zu ſein, *gekommen* wäre. Er iſt Eins mit dem Vater und alle Werke, die er den Vater thun ſieht, thut er auch; ehe Abraham war, war Er; er geht wieder zu der Herrlichkeit, die er bei Gott hatte von Anfang an u. ſ. f. Solche Ausſprüche ſind wahrlich nicht das Werk der Speculation!

Der zweite Unterſchied iſt ein wirklicher Unterſchied. Jeder Menſch iſt allerdings an ſich, ſeinem Weſen nach, göttlicher Art, Gottes Kind, Chriſti Bruder. Aber die *Verwirklichung* des Weſens zur Erſcheinung iſt durch Chriſtus vermittelt, wie er, als der hiſtoriſche, zugleich der abſolute Erlöſer iſt. Man kann in jeder Religion ſelig werden, zur Verſöhnung mit Gott kommen, aber nur, inſofern der nämliche Chriſtus, der als der hiſtoriſche Stifter des Chriſtenthums gewußt wird, auch der ewige Hoheprieſter aller Religionen iſt und auch im Ethnicismus und Monotheismus ſich nicht unbezeugt läßt. Es iſt dann das *verborgene* Chriſtenthum, welches die Seligkeit bewirkt. Kein anderer Menſch nun kann ſich das Prädicat geben, welches *Jeſus von Nazareth* ſich gab, weil es ſein ewiges Eigenthum war. *Kein Menſch* iſt der *Gottmenſch*, ſondern in allen Menſchen, welche zum Bewußtſein ihres göttlichen Weſens kommen und, vom Geiſt Gottes wiedergeboren, ſeiner abſoluten Perſönlichkeit integrirt werden, iſt Chriſtus der *Vermittler* dieſes Zuſtandes. Jeder Menſch entzweit ſich durch das Böſe, worin ſeine menſchliche Natur im Abfall von ihrer göttlichen erſcheint, mit Gott und bedarf daher der Verſöhnung mit ihm. Nur Chriſtus blieb ohne Sünde und durch ſeine *freie* nicht aufgezwungene oder angeborene Sündloſigkeit von allen Menſchen, obſchon er ſie als ſeine Brüder liebte, nur für ſie lebte und ihrem Heil ſich opferte, auf das Beſtimmteſte unterſchieden.

Daß in Chriſtus nicht ein einzelner Menſch in ſeiner zufälligen Particularität zur Dignität der Gottmenſchheit gekommen iſt, hat die Kirche in ihrer tiefſinnigen, auf Alles Rückſicht nehmenden und, je mehr man ſie erwägt, um ſo bewundernswürdiger erſcheinenden Dogmatik darin ausgedrückt, daß die Menſchheit in Chriſto nicht als Hypoſtaſe geſetzt iſt. Die ἀνυποστασία negirt die zufällige Bedeutung der Individualität. Die Philoſophie kann ſich nicht darauf einlaſſen, die wunderbaren Begebenheiten in Chriſti Leben deduciren zu wollen. Sie würde mit ſolchem Unterfangen, ſo ehrlich und religiös es gemeint wäre, der Religion ſelbſt eher Nachtheil als Vortheil ſtiften. Aber ſie kann wohl ſagen, wie ſie in dem Apoſterioriſchen, der geſchichtlichen Exiſtenz, das Aprioriſche, die Vernunft ausgedrückt findet. So muß ſie es denn ganz vernünftig finden, wenn der Tradition zufolge, Chriſtus keinen menſchlichen Vater gehabt haben und zuletzt gen Himmel gefahren ſein ſoll. Solche Facta widerſprechen Allem, was die Philoſophie weiß; ſie paſſen nicht in ihre Begriffe, und aus Liebe zur Wahrheit muß ſie ſtolz genug ſein, ſich nicht mit Accommodationen zu übereilen. Allein das wird ihr frei ſtehn, aufmerkſam zu machen, wie der Gedanke, daß die Einheit des Göttlichen mit dem Menſchlichen keine nur momentane und transeunte, ſondern ewige iſt, nicht anſchaulicher als durch die Thatſache der Himmelfahrt ausgedrückt werden kann.

Conradi hat, wenn auch nicht ſelten ins Myſtiſche fallend, in ſeinem trefflichen Werk: Offenbarung und Selbſtbewußtſein; auch dies Factum begreiflich zu machen geſucht. Warum hat man, fragen wir wieder, dieſe reichhaltige Schrift ſo ſehr ignorirt, gerade jetzt, wo das Leben Jeſu zur Lebensfrage der Theologie und ſpeculativen Philoſophie geworden iſt? F. v. Baader, ſchrieb: nachdem er „Strauß's Leben Jeſu“ nur erſt durch Zeitungsartikel kannte, ſchon an Herrn von Malfatti in Wien ein frohlockendes Sendbriefchen, wie ſich nun die Hegelſche Ideologie compromittirt habe und es nach ihr im Weſentlichen mit dem Chriſtenthum nichts ſei. Ich nenne dies Verfahren eine wiſſenſchaftliche Perfidie, deren Leichtſinn einem Franz v. Baader ſchlecht anſteht. Warum beliebte es ihm denn nicht, ſich des Conradiſchen Buchs zu erinnern, das doch auch und noch viel mehr eine Conſequenz der Hegelſchen Philoſophie iſt? Und auch bei Strauß wäre es ſchreiendes Unrecht, wenn man ihm abſprechen wollte, daß er nur Unweſentliches, wie Wunder, zu zerſtören, hingegen das Weſentliche, die Erlöſung, zu erhalten gemeint iſt. Daß Strauß die mythiſche Erklärungsmethode viel weiter als irgend vorher ausgebildet hat, wird ihm die Philoſophie am wenigſten verargen, denn ſie liebt die Freiheit des Denkens, auch im Irrthum. Daß er aber die Abſolutheit des hiſtoriſchen Chriſtus ſchmälerte, ſeine Geſchichte ganz aus ſeinem Begriff ableitete, wodurch alle Facta derſelben zu fingirten wurden, und daß er der Idee zu genügen glaubte, wenn er für Chriſtus das abſtracte Collectivum der Menſchheit ſubſtituirte, mußte die Speculation beſtreiten. Die Subſtanz iſt ſelbſt Subject, exiſtirt nicht blos in der Vielheit der Subjecte.

Wir machen uns von Gott nur zu häufig engherzige und kleinliche Vorſtellungen und zerren ihn durch die Verkrüppelungen unſerer ſubjectiven Intelligenz oft unbarmherzig hindurch. Man kann aber von Gott nicht groß und frei genug denken.

Aus demſelben Grunde trauen wir der Menſchheit oft zu wenig zu und gerathen in Anſehung ihrer nicht ſelten in eine ſo dürftige Beſcheidenheit hinein, daß wir noch Wunder wie edel zu fühlen glauben, wenn wir „dem Loos der Menſchheit eine Thräne weihen.“

Das Grundurtheil des Chriſtenthums: Gott iſt Menſch; enthält eine ganz andere, enthält die heiterſte Anſicht des Lebens, weil es den abſoluten Ernſt in ſich einſchließt. Das Tragiſche der Kunſtreligion war der Schmerz des unbegriffenen Todes, der den Genuß der ſchönen Heiterkeit zwar nicht negirte, wie in Aegypten, aber unangenehm ſtörte. Das Traurige im Monotheismus war die Laſt des Geſetzes, welches der Menſch zwar als das des heiligen Gottes, aber nicht als ſein eigenes anerkannte. Selbſt die Autonomie der theoretiſchen und Autokratie der practiſchen Vernunft im Deismus iſt nur eine ſecundäre. Im Chriſtenthum aber erwacht der unvergängliche Frühling eines Optimismus, welcher, mit Dornen gekränzt, den Becher der Endlichkeit bis auf den letzten Tropfen leert und dieſe Welt und dies Schickſal als die Welt und als das Schickſal Gottes ſelbſt weiß. Er hat die menſchliche Natur unvermiſcht und ungetrennt an ſich genommen und, was in ihm als ewiges Leben iſt, wird unaufhörlich zum unſrigen. Wenn wir das Abendmahl genießen, ſo iſt es ſein Leib, der den unſeren verjüngt, ſein Blut, das erneuend in unſeren Adern umrollt, ſo daß fortan nicht wir leben, ſondern Chriſtus in uns. Der Tod iſt verſchlungen in den Sieg!

VI.

Die Verklärung der Natur.

Eine ſkeptiſche Unterſuchung. December 1836.

Welcher Poeſieempfängliche hätte ſich nicht einmal in dem Gedanken einer Verklärung der Natur berauſcht? Wem wären nicht die Anſchauungen der Propheten von dem ſeligen Frieden, der alles Feindſelige in der Natur verſöhnen wird, zur Ahnung einer neuen Welt geworden? Wen hätten nicht die Offenbarungen eines Johannes von einer neuen Welt nach dem Untergang der jetzigen mit heiligem Schauer angewehet? Ja, wer hätte nicht wenigſtens in den weiſſagenden Träumen eines Novalis geſchwärmt?

Aber unſere Zeit iſt eine ſo kritiſch-nüchterne, daß ſie keiner unbefangenen Hingebung an ſolche Vorſtellungen fähig iſt. Der Zweifel an ihre Realität ſchleicht ſich zugleich mit ihnen meuchelmörderiſch in das Gemüth ein. Wir ſehen zwar Viele darnach ringen, den Zweifel von ſich ab und den Wunderglanz jener Vorſtellungen feſtzuhalten, allein die friſche Farbe des aus dem allgemeinen

Glauben heraus Ueberzeugtſeins iſt doch bei den Wenigſten vorhanden. Es bleibt nichts übrig, als den Kampf durchzukämpfen, der vom Glauben zum Wiſſen den nothwendigen Uebergang bildet. Das abſolute Intereſſe dieſes Kampfes darf auch den abſoluten Zweifel nicht ſcheuen. Es iſt im Zweifeln ein großer Unterſchied. Es kann aus frivoler Geſinnung an den Glauben kommen, ohne ihn ſelbſt, ſondern nur ſeine Vernichtung zu bezwecken; es kann aber auch aus dem dem Glauben ſelbſt immanenten Triebe der Erkenntniß entſtehen, welche den Glauben und ſeine Bewährung bezweckt. Das Glauben als Zuſtand des Einzelnen wird dann wohl momentan erſchüttert, der Glaube ſelbſt aber als ſein Inhalt iſt als die Wahrheit unwankend und geht, wie nun ſchon ſo viele Jahrhunderte, aus jeder Dämmerung des Zweifels als die ewig ſich ſelbſt verjüngende Sonne des geiſtigen Lebens wieder mit neuem Glanze hervor. Von dieſem Standpunct aus wünſchen wir die folgende Unterſuchnng gewürdigt und würden jene Bemerkung über den Werth des Zweifels für das Erkennen und ſeinen Urſprung aus dem Glauben ſelbſt ganz unterlaſſen haben, wenn nicht neuerdings das ſkeptiſche Denken bei ängſtlichen Gemüthern ſo in Verruf gebracht wäre, daß ſie ihn überhaupt für ein diaboliſches Thun halten, welches einen wahrhaften Chriſten gar nicht in den Sinn kommen könne, weil demſelben die bibliſche Darſtellung der chriſtlichen Religion eine überſchwängliche, allen Zweifel durch die Feſtigkeit des Buchſtabens ausſchließende Gewißheit mittheilen werde.

Gegen eine ſolche die freie Entfaltung des Wiſſens feſſelnde Anſicht werden wir den ernſten Zweifel des Glaubens an ſich ſelbſt immer als eine That des ächten Chriſtenthums, insbeſondere des Proteſtantismus, in Schutz nehmen, denn es iſt einerſeits des freien Menſchen unwürdig, ſich den Zweifel, wenn er ungeſucht als Problem dem Erkennen ſich aufdringt, zu verbergen, vor ihm zu fliehen; andererſeits iſt es, wie die Geſchichte der Theologie und Philoſophie nun genugſam zeigt, unmöglich, ihn zu unterdrücken und das Gerathenſte bleibt alſo, ihm ſein Recht als dem Agitator der Wiſſenſchaft einzuräumen, nicht aber ihn mit fruchtloſen Machtſprüchen und gutgemeinten, weichlichen Warnungen verſcheuchen zu wollen. Gegen die frivole Manier der Aeußerung möge dagegen die Stimme des Glaubens ſo nachdrucksvoll als möglich ſich erheben, ſich jedoch auch hier noch verſehen, den harmloſen Schmerz, wir möchten ſagen, die Naivität des Skeptikers nicht ſogleich zur dämoniſchen Malice zu ſtempeln.

Wir wollen im Folgenden die Grundlinien einer Unterſuchung geben, die von Anderen, vielſeitiger Gebildeten, als uns, unſtreitig beſſer geführt werden kann, für welche aber noch ſo wenig geſchehen iſt, daß wir ſelbſt eine flüchtige Skizzirung des Ganzen für einen Fortſchritt halten. Einſtweilen möge man, bis tiefere Forſcher Tieferes geben, dieſe Andeutungen erlauben. Der Sache ſelbſt ſind wir ſeit einer Reihe von Jahren von den verſchiedenſten Seiten aus ſtets von Neuem begegnet, ſo daß uns ihre Wichtigkeit vollkommen klar iſt und wir daher in dieſem Bewußtſein das Mangelhafte unſerer Bemühung um dieſelbe nur um ſo lebhafter empfinden. Dieſe Sache iſt der Gedanke einer Verklärung der Natur. Wir wollen:

zuerſt die Anſicht ſelbſt zu entwickeln ſuchen, welche dieſe Verklärung als eine durch die Negation der Sünde vermittelte, zukünftige darſtellt;

zweitens die Zweifel darlegen, welche dem Gedanken einer Verklärung der Natur uberhaupt, wenn darunter die Abſorption der Natur in den Geiſt, die Vernichtung derſelben verſtanden wird, entgegengeſetzt werden können;

drittens die Verklärung der Natur durch den Geiſt als die That der fortſchreitenden Geſchichte, ſomit als die That der chriſtlichen Erlöſung, welche der Mittelpunct aller Geſchichte iſt, zu begreifen ſuchen.

I.

Die Verklarung der Natur.

Die Natur iſt das Product der ſchöpferiſchen Energie Gottes. Da das Schaffen ein Offenbaren iſt, ſo muß die Natur als Geſchaffenes dem Begriff Gottes von ihr entſprechen, denn es iſt ſeine Weſenheit, ſich ſelbſt in ſeinem Thun zu erreichen. Es würde den Begriff Gottes als des Abſoluten negiren, wenn die durch ihn als Natur geſetzte Realität nicht dem Begriffe, den er als ſetzender von ihr hat, durchaus angemeſſen wäre. Die Idee iſt die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität und die

Natur als die geſetzte Erſcheinung der göttlichen Macht und Weisheit vollkommen.

So als vollkommene iſt die Natur in ihrer Urſprünglichkeit zu denken. Allein die Natur iſt nicht geblieben, was ſie anfänglich war. Sie iſt verändert worden. Und zwar nicht durch ſich. Denn da ſie ohne ſelbſtbewußtes Denken und Wollen iſt, ſo kann ſie in ihrem Lebensproceſſe nur die Nothwendigkeit des ihr von Gott anerſchaffenen Geſetzes erfüllen und eine willkührliche Abweichung von demſelben iſt ihr alſo unmöglich; ſie, in ihrer Unmittelbarkeit, bleibt, was ſie iſt, die Manifeſtation des ſchaffenden Gottes.

Folglich iſt die Veränderung der Natur von Außen her in ſie gebracht worden. Das Subject, welches dieſe Schuld trägt, iſt der Menſch. Er iſt nämlich von Gott zum Herrn der Natur berufen und daher zum Mikrokosmus des irdiſchen Univerſums gebildet worden, ſo daß in ihm die Totalität des Naturlebens zur vollendetſten Harmonie ſich zuſammenſchließt. Allein der Menſch iſt zugleich durch den Geiſt, den ihm Gott als ſeinem Ebenbilde von ſich ſelbſt eingeblaſen, über die Natürlichkeit hinausgehoben. Er iſt frei. Wie ſich ſelbſt, ſo kann er auch Gott denken und wollen. Der Menſch vermag alſo das Geſetz Gottes, das er ſelbſtbewußter Weiſe erkennt, willkürlich zu brechen. Gott hat ihm die Erfüllung deſſelben frei gelaſſen. Bei dieſer Möglichkeit eines negativen Verhaltens der menſchlichen Willkür zum göttlichen Geſetz iſt es nun, wie die Geſchichte, insbeſondere das Zeugniß der heiligen Schrift lehrt, nicht verblieben, ſondern es iſt zur Wirklichkeit der Negation, zur Sünde gekommen.

Allerdings iſt nun die Sünde zunächſt ein rein geiſtiger Act, eine Perverſität des Denkens und Wollens. Da aber der Menſch die Spitze der ganzen Schöpfung, die concrete Zuſammenfaſſung des ganzen Naturlebens ausmacht, ſo konnte ſeine geiſtige Entzweiung mit Gott nicht ohne Rückwirkung auf die Natur bleiben. Der Grimm des negativen Eigenwillens ſchlug auch in ſie ein; das Gift der Selbſtſucht ſchlich ſich auch durch ſie hin und ein ungeheurer Riß ſchuf die Schiedlichkeit und Feindlichkeit der Creaturen. In den Geſtirnen traten Aberrationen von der primitiven Bahn hervor. In den Elementen brach in der Luft der Blitz ſchmetternd heraus. Die Orkane ſchnoben heran; die Wellen der Ströme wagten ſich über das Ufer; die Meereswogen brandeten mit Wuth gegen die Erde und dieſe ſelbſt wurde von Feuerſtrömen in ihren Eingeweiden convulſiviſch zerriſſen. Außerdem aber wurden in der unorganiſchen Natur die Säuren, die Gifte erzeugt. Doch noch beſtimmter reflectirte ſich der Sündenfall des Menſchen in der organiſchen Natur, weil hier das innere Gift die Geſtalt auch äußerlich verzerrte und wahrhaft hölliſche Formen hervorbrachte. In der ſo lieblichen Pflanzenwelt entſtanden Giftpilze, Stechapfel u. ſ. w. In der Thierwelt aber, weil ſie durch ihre Beſeelung dem Conſenſus mit dem Geſchick des Menſchen am Innigſten verbunden iſt, zahlloſe Ungeſtalten, denen die Tücke nicht blos aus dem Auge ſpricht, ſondern wo der ganze Habitus ein Reflex der Bosheit iſt. Man denke an den Skorpion, an die Spinnen, Wanzen, den Rochen, an den Leguan, die Molche, Klapperſchlangen, an die Eulen, Fledermäuſe, Ratten u. ſ. f. u. ſ. f. In der That, kann man Gott eine ſo grauenerregende, Callot'ſche Phantaſie zutrauen? Sollte er das Häßliche haben ſchaffen können und iſt daſſelbe nicht vielmehr das Reſultat der inneren Verkrüppelung, des pſychiſchen Egoismus, des Selbſtwiderſpruchs mit dem göttlichen Geſetz? Noch deutlicher aber tritt dies hervor, wenn man ſieht, wie die Thierwelt ſich ſelbſt in Wuth und Haß zerfleiſcht, wie die Luſt an der Zerſtörung, der Blutdurſt, die Grauſamkeit, überall lauſchen. Iſt es glaublich, daß Gott ſo furchtbare Begierden ſeinen Geſchöpfen eingepflanzt, daß er z. B. eine Hyäne geſchaffen habe, welche ſelbſt die Ruhe der Todten ſtört? Die Spitze dieſes negativen Elementes in der Natur iſt der Tod als der gerade Gegenſatz gegen das Leben, das von Gott, dem Lebendigen, ausgeht. Der Tod iſt das Brandmal, welches die Sünde des Geiſtes der Natur eingedrückt hat. Der Tod, die Auflöſung des Organiſchen in's Unorganiſche, iſt nichts Nothwendiges, nichts durch Gott Geſetztes, ſondern eine Conſequenz der frevelnden Willkür des Menſchen, die ihn als Strafe verwirkte. Der geiſtige Tod des Geiſtes durch das Böſe reproducirte ſich in dem natürlichen Tode der Geſchöpfe.

Wie jedoch Gott die Welt aus Liebe zu ihr erſchafſen hat, ſo iſt er auch nicht bei der abſtracten Strafe ſtehen geblieben, ſondern er iſt, obſchon er ſie als Züchtigung dem Menſchen nicht erſparen konnte, widrigenfalls er ſeiner Gerechtigkeit nicht genügt hätte, auch zur Verſöhnung der Entzweiung fortgeſchritten. Für den Menſchen iſt dieſelbe durch die eigene Menſchwerdung Gottes in Chriſto gegeben. Chriſtus theilte die ganze Endlichkeit des Menſchen, folglich auch den Tod. Allein wie er durch die Auferſtehung über denſelben hinausging, ſo iſt er auch in ſeiner Natürlichkeit als ein ſolcher zu denken, der ein durchaus normales Leben hatte. So verwerflich und gefährlich es iſt, ſich Chriſtum als Ideal der Schönheit zu denken, ſo ſehr liegt es doch in ſeinem Begriff, ihn ſich nicht als häßlich oder mit irgend einer Abnormität behaftet vorzuſtellen. Wie nun die Natur durch die Vermittelung des Menſchen zur Entzweiung mit ſich ſelbſt, zur monſtröſen Häßlichkeit u. ſ. f. heruntergebracht wurde, ſo kann und muß ſie auch durch den Menſchen wieder mit ſich und mit Gott verſöhnt werden. Wenn der Menſch als der Prieſter der Natur ſich heiligt und mit Gott ſich verſöhnt, ſo wird auch ſie ſelbſt den Effect einer ſolchen Reintegration empfinden und der Menſch iſt alſo zu dem großen Werk einer Wiederbeſeligung der Natur, einer Herſtellung ihres anfänglichen Friedens, berufen; eine Aufgabe, welche glücklicherweiſe für ihn mit ſeinem eigenſten Intereſſe unmittelbar zuſammenfällt, ſo daß es auch hier heißt: „Trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes, ſo wird euch alles ſolches zufallen.“

Dieſe Anſicht iſt nun nicht etwa ein frommer Wunſch, ein Spiel der Imagination, ſondern die Geſchichte beſtätigt ſie auf das Ueberzeugendſte. In unſerer heiligen Schrift wird der Menſch aus dem Paradieſe vertrieben, in welchem er, wie mit ſich und Gott, ſo auch mit den Thieren in Einigkeit lebte und in göttlicher Unſchuld ihnen Namen gab. Hinterher finden wir ihn im Schweiß ſeines Angeſichts das Brod eſſend, denn der Acker iſt verflucht; er ſoll Diſtel und Dornen tragen, d. h. doch wohl, es ging eine totale Veränderung in der Pflanzenwelt vor ſich. Eben ſo aber verflucht Gott auch die Schlange, daß ſie zeitlebens auf dem Bauch kriechen ſolle, was doch auf ein Andersſein ihres früheren Zuſtandes und von ihr auf die anderen Thiere ſchließen läßt. Das Weib ferner ſoll mit Schmerzen gebären, der Tod aber allen Menſchen gewiß ſein. Deutlicher, freier von allen mythologiſchen Auswüchſen, läßt ſich gar nicht ausſprechen, daß die Zerriſſenheit der Natur, insbeſondere der Tod, Folge der Sünde iſt. Wenn nun, zufolge der Moſaiſchen Ueberlieferung, von dem Weibe derjenige geboren werden wird, der dem Samen der Schlange den Kopf zertreten ſoll, ſo iſt doch darin unſtreitig eine Hinweiſung auf Chriſtus gegeben und durch dieſen auf die Wirkſamkeit, welche das erlöſte Geſchlecht der Menſchen auf die Natur haben wird. Hiermit ſtimmt auch das Zeugniß der Neuteſtamentiſchen Schriften, denn Paulus ſagt, daß alle Creatur ſich ſehne, eigentlich ſeufze und in Geburtsſchmerzen ringe. Die ganze Naturwiſſenſchaft, wie ſie durch die Genialität eines Schelling, v. Baader u. A. umgeſtaltet worden, iſt hierzu der Commentar, denn die Naturphiloſophie zeigt in der Natur den nach ſich ſelbſt ringenden Geiſt. Im Mineral entdeckt ſie ſchon die Pflanze, in der Pflanze das Thier, bis die Sehnſucht der ſchöpferiſchen Offenbarung in dem Werk des Menſchen ſich befriedigt und die Reihe der progreſſiven Organismen abbricht.

Wie nun die chriſtlichen Religion die einzig wahre iſt, ſo daß in den nicht-chriſtlichen Religionen nur das Religion iſt, was mit dem Chriſtenthum übereinſtimmt, ſo finden wir auch bekanntlich in dem Paganismus durch alle ſeine Formen die Erinnerung an eine paradieſiſche Zeit, an einen durch irgend einen Frevel bedingten Verluſt ihrer göttlichen Seligkeit und einen Hinausblick in die Zukunft, in welcher alle Noth der Erde aufgehoben ſein wird. Es iſt alſo in allen Religionen eine Spur jener hiſtoriſchen Thatſache und jener Weiſſagung auf einſtige Erlöſung vorhanden und ſelbſt ſolche Religionen, welche mit dem Orient, als dem Mutterlande der Religionen, nicht mehr in engem Verbande waren, wie die Griechiſche und Römiſche, Celtiſche und Scandinaviſche, ermangeln doch dieſer Elemente nicht; ja, bei den Römern erklingt der Schrei der Sehnſucht nach jenem Urfrieden der Welt, wo der Löwe noch neden dem Lamme weidete, gerade in der Zeit des einbrechenden Sittenverderbens, nur um ſo rührender.

Gegen dieſe Beweiſe aus der heiligen Schrift und der Geſchichte der Religionen könnte der Verſtand durch ſeine exegetiſchen Künſte, die ſo oft das Unmögliche möglich machen und durch ſeinen hiſtoriſchen Pragmatismus, der die Mythen mit den Artikeln der Handelscaravanen und mit dem Gepäck der Armeen ſo geſchickt nach allen vier Weltgegenden zu transportiren weiß, in Gleichgültigkeit verfallen, vielleicht auch die oben geäußerten Gedanken von einem geheimen Connex des Geiſtes mit der Natur und dem Reflex der Sünde in Krankheit, Mißgeſtalt und Tod für verſtandloſen Myſticismus erklären: allein es exiſtirt eine von ihm ſelbſt eifrig angebaute Wiſſenſchaft, die Petrefactenkunde, deren Zeugniß er nicht ableugnen kann, weil es von Gott mit rieſenhaften Zügen in das Buch der Natur ſelbſt eingeſchrieben iſt. Hier finden wir Pflanzen und Thiere, die jetzt nicht mehr exiſtiren und in Gegenden, welche, jetzt rauh und neblig, früher eines lieblichen Klimas, einer Palmenatmosphäre, ſich erfreut haben müſſen. Die Petrefactologie beweiſt unzweideutig die Wahrheit einer ungeheuren Kataſtrophe der Natur und die gründlichſten Geologen, ein de Lüc, ein Cüvier, ein Steffens, ein Karl v. Raumer u. ſ. f., haben die Tradition der Bibel mehr beſtätigt, als angezweifelt.

Doch wenn auch dies Alles zugegeben wird, ſo bleibt doch noch eine große Schwierigkeit zurück, die Vollendung der Verſöhnung. Wenn nämlich die chriſtliche Kirche unzweifelhaft durch den Fortſchritt der innern Heiligung ihrer Glieder, wie durch das Wachsthum nach Außen hin zur Calmirung der Natur Vieles beiträgt, ſo wird doch der status quo des menſchlichen Geſchlechts wie der Natur niemals die Abſolutheit des primitiven Zuſtandes erreichen, ſondern es wird immer nur eine Approximation an ungetrübte Seligkeit vorhanden ſein und die Gewaltſamkeit der elementariſchen Mächte, wie die Tücke der thieriſchen Begierde, werden immer noch, wenn gleich in unendlich geringerem Maaße, exiſtiren. Der verſtorbene Generalſuperintendent des Fürſten Pückler-Muskau, Petrik, ſtellte vor einigen Jahren den Gedanken auf, daß allmälig die Sittlichkeit der Menſchen eine ſolche Höhe, eine ſolche Entfremdung von aller Natürlichkeit erreichen werde, daß dem Einzelnen unmöglich ſein würde, die Geſchlechtsluſt zu befriedigen. Die ethiſche Virtuoſität werde den ganzen Organismus ſo durchdringen, daß ſo fleiſchliche Begierden gar nicht mehr würden erregt, ſondern durch die geiſtige Beſonnenheit im Entſtehen ſogleich wieder vernichtet werden. Dadurch würde dann ein Ausſterben des Menſchengeſchlechts und mit dieſem eine durch die That menſchlicher Geſittung vollbrachte Selbſtbeendigung der Geſchichte in der vollkommen realiſirten Kirche eintreten. Allein dieſer Meinung kann man deshalb nicht beitreten, weil ſie in das Katholiſirende fällt, denn es läßt ſich aus ihr nicht fortleugnen, daß ſie die Ehe doch noch als einen wenn auch geheiligten Reſt der Sünde anſieht. Der Katholicismus kann kaum anders, um den Cölibat als eine *nothwendige* Inſtitution der Kirche zu retten, als einen Schatten auf die Ehe und den durch ſie ethiſirten Geſchlechtsprozeß zu werfen, obwohl nach der bibliſchen Tradition Gott ſelbſt im Paradieſe die Ehe conſtituirte und Chriſtus aus dem Schooß eines Weibes geboren zu werden nicht verſchmähte. Wäre die Ehe an ſich in der That auch nur mit einem Minimum von Sünde behaftet, wie die gegen ihre Mütter ſo undankbaren Cölibatsvertheidiger behaupten, ſo müßte ſie *auch jetzt ſchon aufhören*.

Das Wahre iſt, daß die *Negation der Negation* nicht des Menſchen That allein, ſondern eben ſo ſehr Gottes That iſt. Die Apokataſtaſe, die Adunation, die Wiederbringung aller Dinge, iſt nur in einem letzten großen Act, in einem *Weltgericht* möglich, in welchem nämlich das Gute von der irdiſchen Verwicklung mit dem Böſen herausgenommen und die jetzige Welt als der Schauplatz der *dann abgelaufenen* Geſchichte vernichtet werden und nichts als Himmel und Hölle, vielleicht, nach einigen Interpreten und Dogmatikern, die dem Scotus Erigena, überhaupt der Anſicht des Neoplatonismus vom Böſen folgen, auch dieſe nicht exiſtiren wird, denn Gott wird alle Thränen abwiſchen und wird ſein Alles in Allem. Die jetzige *Cultur der Natur* verhält ſich zu ihrer dann vermittelſt Gottes Allmacht eintretenden Verklärung, wie die *Cur* eines geſchickten

Arztes zu den Wundern des göttlichen Erlöſers. Wir Menſchen können wohl Dampfſchiffe bauen, die Elemente durch einander zu gewältigen, allein Niemand vermag, wie Chriſtus, als die Wellen das Schiff mit den geängſteten Jüngern umtobten, dem Sturm durch ein Wort zu gebieten. Derſelbe aber, der damals dem Grimm des Elementes Schweigen auferlegte, wird die Zerſtörung der müde gewordenen Natur zur Verklärung derſelben, d. h. zur Aufhebung aller groben Materie, aller häßlichen Formen u. ſ. w. vollbringen. Der eine der Petriniſchen Briefe, namentlich aber eigene Aeußerungen des Herrn im Matthäus-Evangelium und die berauſchende Schilderung des Johanneiſchen Evangeliums von dem neuen Jeruſalem, ſind die bibliſchen Bürgen für das Eintreten eines ſolchen Actes, der plötzlich — wie Chriſtus mehrfach andeutet — die Welt umwandeln wird. Ja, der wahrhaft Gläubige wird in Chriſti eigener Geſchichte die Verklärung der Natur typiſch vorgebildet finden, denn nachdem er ſchon Tod und Hölle überwunden hat, nachdem er mit den Seinigen zwar noch manchen Moment theilt, ja ſelbſt an ihren Mahlzeiten participirt, jedoch immer ſchon in einer geheimnißvollen Iſolirung, nicht, wie vorher, in continuirlicher Gemeinſchaft mit ihnen erſcheint, bricht er dieſen myſteriöſen Umgang plötzlich durch die Himmelfahrt ab.

Der trockene Verſtand, dem nicht blos die göttliche Offenbarung, ſondern auch menſchliche Poeſie, z. B. die eines Dante, ein Buch mit ſieben Siegeln iſt, wird nicht etwa nur Einzelne, ſondern Tauſende den Weltuntergang erwarteten, der dann doch immer nicht, auch nicht im Jahre 1836, erfolgt ſei. Allein gerade daß die Furcht vor dem Tag des Herrn, die Erwartung ſeines beſtimmten Einbruchs, ſich beſtändig im Gemüth der Menſchen erneuet, iſt viel mehr ein Beweis für die Realität des Inhalts dieſes Glaubens, als ein Argument dagegen. Daß die menſchliche Berechnung in der Fixirung eines Tages fehl greift, geſchieht ihr ſogar Recht, denn es iſt ein gewiſſer Vorwitz darin, und Chriſtus ſelbſt ſagt ja, daß Gott allein Zeit und Stunde zu wiſſen aufbehalten ſei. Wir können alſo die Wiederherſtellung des Paradieſes in einer durch den göttlichen Geiſt von allem Böſen und allem Uebel gereinigten, zum lauteren Organ des Geiſtes verklärten Natur, ungeſtört durch die Grübeleien des Verſtandes, mit Gewißheit erwarten.

II.

Der Zweifel gegen die Verklärung der Natur.

Allerdings iſt der abſtracte Verſtand, wie deſſen Begriff ſeit der Kantiſchen Philoſophie in Deutſchland beſtimmt worden, nicht dazu gemacht, dem Glauben volle Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen. Allein der Glaube, wie wir ihn ſich haben ausſprechen laſſen, vermag auch nicht, ohne ſeinem Standpunct ungetreu zu werden, das Wiſſen zu befriedigen, denn er ſteckt ſelbſt voller Abſtractionen. Sein Verfahren beſteht darin, daß er den abſtracten Gedanken der Möglichkeit durch Berufung auf

Beiſpiele der Wirklichkeit zu affirmiren ſucht. Die Analogieen der Natur, die Mythen der Völker, das Zeugniß der heiligen Schrift ſind die Gründe, auf welche er ſich ſtüzt. Das Negative, Schmerz, Krankheit, Tod, ja, das Böſe ſelbſt, das er in eine Hölle abſperrt, wird von ihm aus Natur und Geſchichte eliminirt. Die Negation der Negation iſt bei ihm eine blos abſtracte. Die Wirklichkeit ſagt zu Gott: ſieh, troß deiner Menſchwerdung auf Erden und der durch Dich dem menſchlichen Geſchlecht vermittelten Wiedergeburt komme ich nicht weiter; die Vulcane ſpeien noch immer Feuer; die Orkane reißen die Dächer von dir geheiligten Kirchen; Tiger fallen fromme Miſſionare an, die den Glauben an Dich ausbreiten; ja, ganz gute Chriſten müſſen zuweilen Hungers ſterben, blos weil ihnen ein Stück Brod, alſo elende Materie, fehlt; von dem Fanatismus des Böſen zu ſchweigen, der, wenn man Attentate, wie Fieschi's Höllenmaſchine, Monomanieen, wie von dem Mönch Vincenz, dieſem Büchercardillac u. ſ. f. erlebt, eher zu ſteigen, als zu ſinken ſcheint. Und hiergegen ſagt Gott dann: Du ſollſt nicht mehr ſo ſein! Und wie er einſt ſein Werde zum Licht ſprach, ſo ſpricht er ſein Werde, die Welt im Feuer zu verzehren und die ſonſt ſich ins Unendliche hin fortwälzenden Wogen der Geſchichte von den Flammen des Weltbrandes auflecken zu laſſen.

Die Hegel'ſche Philoſophie hat nun ein beſonderes Intereſſe, die Negation der Negation nicht in ſo äußerlicher Weiſe zu nehmen, ſondern als das Product eines immanenten Proceſſes. Ihre Methode fordert das Negative als ein nothwendiges Moment der ſpeculativen Bewegung und von dieſer iſt ſie überzeugt, daß ihr Rhythmus der des göttlichen Lebens ſelbſt ſei. Sie kann alſo nicht anders, als die Endlichkeit, den Widerſpruch, den Schmerz, den Tod als vernünftig zu rechtfertigen, wie ja auch ſchon oft genug von ihr verſucht worden. Die Vertiefung, um nicht zu ſagen, Verliebtheit der Hegel'ſchen Philoſophie in die Negation ging ja bekanntlich ſo weit, daß ſie das Leben des Thiers als die concrete Angſt definirte und dem menſchlichen Geiſt über den Tod des Organismus hinaus die Fortexiſtenz abſprach; wurde nun auch die Richter'ſche Lehre durch die Göſchel'ſche Polemik als eine verwerfliche Aberration des Syſtems, als eine falſche Conſequenz, als ein Mangel in Auffaſſung des Principes, nachgewieſen, ſo hatte Bachmann doch wegen jenes Enthuſiasmus Hegel's für die Bedeutung der Negation nicht Unrecht, wenn er ihn, mit beſonderer Anſpielung auf den Schluß der Phänomenologie, dem Indiſchen Siwa verglich, der ſein Leben im Tödten hat und ſich mit den Schädeln der Leichen ſchmückt! So lautet die Anklage derer, welche in der Negation nicht die Poſition, nur eine abſtracte Hinrichtung zu ſehen im Stande ſind.

Die Zweifel, welche ſich gegen die vorhin gegebene Entwicklung einer Verklärung der Natur erheben laſſen gehören daher mehr oder weniger dem Hegel'ſchen Syſtem an, wenn es ſonſt nur ehrlich ſein will. Da jedoch die

Naturphiloſophie von Hegel ſelbſt am wenigſten ausgearbeitet worden, ſo hat man das hier ausgeſprochene Bedenken nicht unmittelbar, wie die Conſequenzmacherei liebt, auf Hegel's Rechnung, ſondern auf die des Verfaſſers dieſer Unterſuchung zu ſetzen. Dieſer aber iſt nicht anmaaßend genug, ſeine Bemerkungen mit erſchöpfenden Begründungen zu verwechſeln, ſondern beabſichtigt nur die Sache etwas weiter zu bringen, als ſie zuletzt in der Polemik gekommen war, welche Pabſt in den von ihm und Günther herausgegebenen Janusköpfen gegen ihn eröffnete.

Darin, daß die Natur, in ihrer Integrität als vollkommen, d. h. als die Realiſation der Idee gedacht werden muß, ſtimmt die Philoſophie mit dem Glauben überein.

Allein einen Schritt weiter trennt ſich ſchon das Glauben vom Wiſſen. Die Philoſophie erkennt nämlich in der Natur die durchgängigſte Vernünftigkeit und erblickt in ihr die ewige Herrlichkeit Gottes noch eben ſo herrlich aufgeſchloſſen, als in dem Augenblick, wo die jungfräuliche Erde zuerſt von ihm zu ſelbſtſtändigem Leben entlaſſen wurde. Die Philoſophie leugnet alſo, indem ſie in der Natur überall das Maaß der Vernunft findet, die Veränderung derſelben im Intereſſe der Vernunft. Sie begreift nicht, welche Unvollkommenheit, welche Unvernunft in dem Sphärentanz der himmliſchen Körper, in den großen Erſcheinungen des meteorologiſchen Proceſſes, in den lieblichen Formen und Farben der Pflanzen, auch der giftigen, in dem wundervollen Bau der

Thiere, in der conſequenten Stufenreihe der Organismen exiſtiren ſoll. Der teleologiſche Beweis für das Daſein Gottes kann als phyſikotheologiſcher allerdings bis zur trivialen Kleinigkeitskrämerei herunterſinken, die durch ihren Egoismus für die Glückſeligkeit des Menſchen faſt an Frivolität anſtößt, allein dergleichen Auswüchſe einer Lithotheologie, Brontotheologie, oder die poetiſche Fadheit eines Brockes und Witſchel, oder die wiſſensſtolze Frömmigkeit der Stunden der Andacht u. ſ. w., können die Wahrheit der Sache nicht aufheben. Je mehr man ſich mit der Natur beſchäftigt, um ſo weniger Unvollkommenheit entdeckt man darin und um ſo mehr führt ſie in das Adyton ihres Tempels, wo nicht eine Göttin von Sais, ſondern Gott der Geiſt als der ewige Werkmeiſter (nicht als das Werkzeug) der Natur ſich enthüllt. In der Jugend ſind viele Aerzte Materialiſten, die im Alter nach längerem Umgang mit der Natur nicht ſelten über die Unbegreiflichkeit ihres wundervollen Lebens in Schwärmerei und Pietismus verſinken. Was aber als eine Hauptſache der tieferen Naturerkenntniß erſcheint, das iſt die Einſicht, wie es in ihrer Idee liegt, die Strenge des Begriffs nicht feſthalten zu können, ein Ausdruck, deſſentwegen Hegel ſo oft angefeindet worden und der gerade einer der ſtärkſten Beweiſe iſt, daß er die Natur nicht als einen depotenzirten, von ſich abgefallenen Geiſt, den Geiſt nicht als eine potenzirte zum Selbſtbewußtſein gekommene Natur anſah. Die Natur iſt Idee, aber im Elemente der Aeußerlichkeit, in Raum und Zeit, während die logiſche Idee als ſolche nur iſt im abſtracten Elemente des Denkens. Daher iſt die Natur in ihren einzelnen Gebilden wie in der Totalität ihres Lebens Nothwendigkeit. Der Nothwendigkeit aber ſteht die Zufälligkeit gegenüber. Weil die Geſtalten der Natur ſich bewußtlos, wenn auch nicht alle gefühllos, entwickeln, ſo können ſie bei ihrer Geneſis von Außen kommende Influenzen nicht ſo von ſich abhalten, als der freie durch den Willen ſich beſtimmende Geiſt und es werden daher in der Sphäre der relativen Nothwendigkeit eine Menge von Vermiſchungen der reinen Typen möglich, die als ein Spiel der Umſtände erfaßt werden müſſen, ohne in der Idee der Natur, wenn man ſie an und für ſich auffaßt, einen abſoluten Boden zu haben. Als zufällig können ſie exiſtiren oder auch nicht und die Idee der Natur wird weder durch die Exiſtenz, noch durch die Nichtexiſtenz derſelbe alterirt. Ob es noch eine Art von Ziegen, von Geranium, noch eine neue Miſchung chemiſcher Elemente u. ſ. f. mehr giebt, darauf kommt für die Idee der Natur nichts an und die Naturerkenntniß verfällt in die Gefahr künſtlichen Zwanges, wenn ſie es unternimmt, in der Breite des Mannigfaltigen, in den zufälligen Metamorphoſen des Einzelnen, überall eine ſyſtematiſche Nothwendigkeit nachzuweiſen. Die Grundbeſtimmungen der Natur, die an und für ſich als Idee auch ein Syſtem iſt, ſtehen ganz feſt, während einzelne Gebilde durch ihre Unbeſtimmtheit unendlichen Streit erregen, indem Photozoen und Zoophyten, Affen und Makis, das Schnabelthier u. ſ. f. den Forſcher gleichſam necken. Dieſe Ohnmacht der Natur im Einzelnen, wie *Hegel* ſich ausdrückte, iſt aber, als ihrem eigenthümlichen Element, der äußerlichen Daſeinsweiſe, entſprechend, ſo wenig ein Mangel, daß vielmehr eine gewiſſe *Heiterkeit* dadurch in der Erſcheinung der Natur entſteht. Nur im Logiſchen der Begriff in der ungehemmteſten Continuität mit ſich; in der Natur berührt ſich im Nebeneinander des Raums und Nacheinander der Zeit das Heterogenſte mit einander; im Geiſt iſt die reale Möglichkeit vorhanden, daß er ſeinem Begriff auch äußerlich adäquate Realität giebt; aber als frei kann er auch durch Willkür das ſeinem Begriff *Widerſprechende* hervorbringen, ſo daß die Maſſe der Anomalieen, der Abnormitäten, das Spiel der Abweichungen von der weſenhaften Norm des Geiſtes noch unendlich größer und mannigfaltiger iſt als in der Natur.

So viel im Allgemeinen über den Anſchein von Unvernunft in der Natur. Der Glaube ſelbſt geſteht zu, daß die Natur als unfrei nicht ſich ſelbſt habe verändern können, ſondern durch den Menſchen ſei dieſe Veränderung bewirkt. Daß nun der Widerſpruch des creatürlichen Geiſtes gegen Gott in der Sünde die *natürliche Individualität des Menſchen corrumpiren* kann und wird, iſt durchaus begreiflich, denn die Leiblichkeit iſt das unmittelbare Organ des Geiſtes. Wie aber dieſer Zuſtand auch der der *ganzen* Natur habe werden können, bleibt unbegreiflich. Von Seiten des Rechtsbegriffs kann man ſich mit einem ſolchen ſympathetiſchen Leiden deshalb nicht ausſöhnen, weil die Natur in ihrem Unbewußtſein die That des Menſchen durchaus nicht theilen konnte, alſo eine Degradation, ohne ſie verdient zu haben, ſie getroffen hätte. Wenn wir Menſchen ſchon die Thierquälerei als ein Unrecht anſehen, ſo würde die durchgreifende Entzweiung in der unorganiſchen und organiſchen Natur als Conſequenz der menſchlichen Sünde ein göttliches Unrecht ſein, das, bedeutungslos für die nichtempfindende Natur, für die fühlende unendliche Qual bereitete. Von Seiten des phyſiſchen Zuſammenhangs aber bleibt die Schwierigkeit, den Cauſalnexus nachzuweiſen, wie über dem Menſchen hinaus der Effect der Sünde ſich habe manifeſtiren können. Diejenigen, welche ſagen, in dem Abfall des Menſchen von Gott ſei auch die ganze Natur abgefallen, vergeſſen zunächſt, daß die Natur von Gott gar nicht abfallen kann; ſodann aber erwägen ſie gar nicht, welche ſinnloſe Zumuthungen ſie der Natur machen, ſobald man ins Einzelne ſich einläßt und ſuchen mit allgemeinen Ausdrücken ihre Unwiſſenheit zu verhüllen. Ein Erdbeben, ein Riß u. ſ. f. ſei durch die Natur gegangen, mit welchen an ſich ſehr poetiſchen Vorſtellungen noch nichts geſagt iſt. Pabſt machte den Verſuch einer näheren Erklärung und ſah ſich genöthigt, in der Natur den Geiſt zu ſetzen. Er mühete ſich ab, nicht in den blos quantitativen Unterſchied des Schellingianismus zwiſchen Natur und Geiſt zu verfallen, verfiel aber doch darin und meinte, daß ich, der ich dem Panlogos, dem Monismus des Gedankens, huldige, doch gegen eine ſolche Anſicht eigentlich gar nicht fremd thun könnte, weil für mich, was auch ganz richtig iſt, nur nicht, wie er es meint, die Materie doch nicht etwas abſolut Unideelles ſein könnte. Ich müßte alſo in der Natur, in der Materiatur den ſchon an ſich ſeienden, wenn auch nur erſt zur Vorſtellung, nicht zum klaren Begriff ſeiner ſelbſt gekommenen Geiſt anerkennen. Die naivſte Selbſtwiderlegung Pabſt's iſt, daß, obwohl er die Deformität, krankhafte Infection der Natur u. ſ. f. als Folge der menſchlichen Sünde behauptet, er ſelbſt einen ſehr beachtenswerthen Verſuch einer Conſtruction der Natur in denſelben Janusköpfen macht und darin nichts als die ſchönſte Harmonie und Conſequenz der Natur blicken läßt. Jene Anſicht nun iſt nicht, wofür ſie, z. B. bei Herrn F. v. Baader, gern gegeben wird, eine myſtiſche, ſondern eine magiſche. Der Myſticismus ſucht nach Gründen, iſt das Streben zur Tiefe; allein hier wird ein Zuſammenhang vorausgeſetzt, der grundlos iſt. So aber verfährt die Zauberei; ſie bringt durch Urſachen Wirkungen hervor, welche in der Urſache ſelbſt gar nicht involvirt liegen. Jacob Böhm, dem F. v. Baader ſo gut als St. Martin und Herr v. Schelling in ſeiner Abhandlung über die Freiheit das Beſte verdanken, iſt in dieſem Punct ein ächter Myſtiker, denn er ſetzt die Negativität, welche in der Natur ſich offenbart, als ein Moment in dem Weſen Gottes ſelbſt; in Gott ſchon iſt der Grimm, die Qual, die Finſterniß, der Zorn u. ſ. w. Jene Anſicht aber iſt wohl tiefſinnig gemeint und ſehr poetiſch, allein ohne die Tiefe, die ſich bei Böhm ausſpricht. Und wenn dieſer die Sünde ebenfalls in Zuſammenhang damit bringt, ſo geſchieht es ohne ſolche allgemeine Vorausſetzung in Bauſch und Bogen, wie dort, ſondern er ſucht die Verkehrung des Centrums im Naturwillen beſtimmt nachzuweiſen.

Die Schelling'ſche Philoſophie hat das große, auch oft genug anerkannte Verdienſt, die Naturphiloſophie unter uns zu einer hohen Stufe erhoben zu haben, allein es kann nicht geleugnet werden, daß ſie, durch den Mangel an Methode, an logiſcher Beſonnenheit, auch viel Trübheit, phantaſtiſche Gährung, Begriffsloſigkeit, die ſich doch für Philoſophie hielt, begünſtigte. Hierher gehört namentlich der Gedanke, daß die Natur von dem Geiſt nur durch ein Mehr von Realität ſich unterſcheide, alſo an ſich der Geiſt ſelbſt ſei, der, in der Steigerung der Naturpotenzen, als der ſich ſelbſt affirmirende auch das Ziel ihrer Sehnſucht ſei. Hierauf wurde nun jene Pauliniſche Stelle gedeutet, daß alle Creatur nach der Freiheit der Kinder Gottes ſich ſehne. Obſchon auf dieſe Stelle der ſonſt in der Exegeſe gültige Grundſatz der Erklärung aus dem Zuſammenhang nicht in der Weiſe angewendet werden konnte, daß man in den Neuteſtamentiſchen Schriften, namentlich in Chriſti Reden ſelbſt, eine Spur der Anſicht nachgewieſen hätte, daß die Natur ihrem Begriffe nicht entſpreche und von einem ſie drückenden Fluche durch den Segen der zunächſt auf den

Menſchen gerichteten Erlöſung miterlöſt werden ſolle, ſo wurde doch darin das Thema der Schelling'ſchen Philoſophie bewährt gefunden, daß die Natur in graduellem Fortſchritt in dem Menſchen offenbar zu werden, in ihm ihre Erlöſung zu finden trachte. Man ignorirte bei dem Ausmalen der geheimen Sehnſucht, welche aus der Pflanzen- und Thierwelt ſich hülfeflehend an den Menſchen als den Vermittler ihrer Verklärung wende, daß andere Stellen der Neuteſtamentiſchen Schriften eine ganz andere Anſicht ausſprechen. Paulus z. B. ſagt, daß die Heiden für ihr Verſinken in Götzendienſt gar keine Entſchuldigung hätten, weil ihnen Gott aus ſeinen Werken nach ſeiner ewigen Kraft und Weisheit hätte offenbar ſein müſſen. Er beruft ſich alſo auf den kosmologiſchen und phyſikotheologiſchen Beweis, was er aber nicht vermöchte, wenn die Natur eben ſo viel Irrationalität als Vernunft, ſo viel Häßlichkeit als Schönheit, ſo viel Kraft als Ohnmacht u. ſ. f. offenbarte. Denn in dieſem Falle iſt es ſchwierig, das urſprünglich von Gott und das durch die Sünde des Menſchen in der Natur Geſetzte zu unterſcheiden. Der Manichäismus, überhaupt der Dualismus, die Annahme eines unvollkommenen Demiurgs, die Trennung der Welt in eine Schöpfung des Lichts und der Finſterniß, ſo daß auch die Pflanzen und Thiere in reine und unreine geſchieden werden, dies Alles erſcheint dann als ſehr verzeihlich. Chriſtus aber giebt gar keine Veranlaſſung zu ſolchen Meinungen. Ihm iſt die Natur, wie ſie iſt, ganz recht. Er beklagt ſich niegends über ſie, denn unter dem Ausdruck Fleiſch, wenn er deſſen Schwachheit der Willigkeit des Geiſtes entgegenſetzt, verſteht er bekanntlich nicht blos die phyſiſche Seite des Menſchen. Chriſtus erkennt vielmehr die Herrlichkeit der Natur an und erhebt die Schönheit der Lilien über die Pracht eines Salomo. Aber eben ſo erkennt er auch die Hoheit des Geiſtes, ſeine Präcedenz vor der Natur an. Wenn die Natürlichkeit den Geiſt zu ſich herunterziehen will, ſo fordert er kategoriſch die ärgſte Härte gegen ſie, weil das Fleiſch kein nütze iſt. Allein nicht blos negativ erklärt er ſich über den Geiſt als den abſoluten Zweck, ſondern auch poſitiv: Gott bekümmere ſich auch um die Sperlinge, ob denn nun der Menſch nicht viel mehr ſei, als ſie? — Die bibliſche Bewährung jener Auffaſſung der Natur als des nach ſich ſelbſt ringenden Geiſtes, der auch zur Freiheit kommen wolle, iſt alſo eine ſehr dürftige. Die Anſicht ſelbſt iſt eine ſentimentale, welche in das Phantaſtiſche der Hindusreligionen zurückfällt, worin über der Identität der Natur und des Geiſtes dem Unterſchiede beider von einander noch nicht genügt iſt und in der Natur nicht blos das Werk des abſoluten Geiſtes, die Vernünftigkeit der Idee, der ſymboliſche Reflex des Geiſtes, ſondern der Geiſt ſelbſt geſehen wird. Dann iſt keine andere Conſequenz, wenn man ehrlich ſein will, möglich, als den Geiſt in der Natur auch zu reſpectiren und, wie die Brämanen, nichts Lebendiges, nichts, was eine Seele hat, zu tödten

Daß die Poeſie den Parallelismus geiſtiger und natürlicher Acte liebt und, wenn die Angeln der Geſchichte ſich knarrend drehen, auch die Natur von dem Klang der geiſtigen Erſchütterung durchzittert werden läßt, iſt aus der Geſchichte bekannt genug. Wir wundern uns alſo gar nicht, wenn ſich ein ſo conſtantes Intereſſe für den Reflex des Sündenfalles in der Natur zeigt. Erdbeben, Sturm, Blitz, Verfinſterung des Himmels, ungewöhnliche Phänomene unter den Sternen, ſind in den Sagen der Völker ganz alltäglich. Kein welthiſtoriſcher Menſch, bei deſſen Geburt und Tod nicht dieſe Conſonanz der Natur mit dem Geiſt laut geworden wäre, z. B. bei Cäſar's Tod. Wenn aber Einige, wie insbeſondere Steffens, im Drang ihrer poetiſchen Begeiſterung die ſpeculative Nüchternheit verloren und das Bildliche mit dem Begrifflichen nicht blos vermengt, ſondern ſelbſt vermiſcht haben; wenn dann von einer Geſchichte der Natur im eigentlichen Sinn die Rede iſt; wenn man die Gebirge ſelbſt mit einander Krieg führen läßt, wo die Helleniſche Mythologie poetiſcher die Titanen Berge ſchleudern läßt; wenn die Schöpfung des Menſchen als eine Beſchwörung des chaotiſchen Getümmels dargeſtellt wird; ſo iſt eine ſolche Verdumpfung der Wiſſenſchaft, eine Aufopferung des klaren Begriffs für die weitbauſchige Hülle unbeſtimmter Phantaſieen, aus den Kämpfen unſerer Zeit wohl erklärbar, individuell ſogar recht intereſſant, aber deshalb noch nicht für die Wiſſenſchaft gerechtfertigt.

Wenn die Schelling'ſche Philoſophie, wie wir gern zugeben, ohne es zu wollen, eine ſolche Vergeiſtung, nicht blos Begeiſtung der Natur, wäre es auch eine Schoppenhauer'ſche, die der Natur ſchlechterdings zu einem Willen verhelfen will, begünſtigt hat, ſo ſoll, wie namentlich F. v. Baader vorzuwerfen nicht müde wird, die Hegel'ſche Philoſophie für die Natur des rechten Sinnes ermangeln, weil ſie nur als Mittel des Geiſtes von ihr genommen werde. F. v. Baader pflegt dies ſo auszudrucken, daß Hegel wohl ein Aufgehobenſein der Natur im Geiſt als ihrer Wahrheit, nicht aber ein Emporgehobenwerden derſelben zum Geiſt lehre. Ja, der Profeſſor Ahrens, jetzt in Brüſſel, hat in ſeiner Pſychologie zu Paris, vom Standpunct der Krauſe'ſchen Philoſophie, gleichfalls vorgetragen, daß nach Hegel die Natur ein bloßer Durchgangspunct der Idee ſei, und, ohne Selbſtſtändigkeit, im Geiſt verſchwinde. Ueber ſolche Mißverſtändniſſe kann jetzt auf die lichtvolle Expoſition des Dr. Schaller in ſeinem Buch: „die Philoſophie unſerer Zeit," verwieſen werden, weshalb ich mich mit der Andeutung begnüge, daß nach Hegel die Natur ein eben ſo nothwendiges Moment der Totalität iſt, als die logiſche Idee, wenn gleich der Geiſt als das totale Subject ſowohl über die Natur übergreift, als auch die logiſche Idee im abſtracten Elemente des Denkens zu begreifen, alſo der Vernunft, die der Natur als die logiſche Fortleitung ihrer Stufen immanent iſt, ſich auch als der Vernunft bewußt zu werden vermag. Hegel lehrt ein freies Entlaſſen der Idee zur Natur und nennt dieſe in abstracto das Andersſein des Logiſchen, um die Abſolutheit, die qualitative Beſtimmtheit, und doch zugleich die Einheit des Unterſchiedes anzugeben. Schelling aber poſtulirt für die Natur einen dunkeln Grund in Gott und findet in ihr einen nie aufgehenden Reſt von Irrationalität. Den dunkeln Grund mußte er wohl annehmen, da ihm das Logiſche nicht durchſichtig ward; der geheimnißvolle, nie aufgehende Reſt von Unvernunft iſt aber nichts Anderes, als was Hegel die Ohnmacht der Natur genannt hat, die Strenge des Begriffs feſtzuhalten, die Zufälligkeit, die unbeſtimmbare Vermiſchung des Aeußerlichen.

Iſt nun eine Naturphiloſophie, eine Wiſſenſchaft der Natur möglich, ſo hebt ſich dadurch der Gedanke einer Veränderung der Natur von ſelbſt auf. Die Mathematik, Mechanik und Aſtronomie; die Meteorologie, Phyſik und Chemie; die Geologie, Botanik und Zoologie ſind Wiſſenſchaften nur dadurch, daß ſie die Vernunft der Natur nachweiſen. Der Mathematiker bedarf der negativen Größen; der Mechaniker ſtößt ſich nicht daran, daß es Stoß und Fall giebt; der Aſtronom nimmt die Perturbationen und Aberrationen mit in ſeine Berechnungen auf und durchdringt die Harmonie der Bewegung der himmliſchen Körper ſo tief, daß er dieſelbe in ihren Einzelnheiten auf Jahrhunderte hinaus voraus erkennt. Wen aber die meteorologiſchen Phänomene geniren, der muß auch leugnen, daß die Erde in der paradieſiſchen Urzeit eine Atmosphäre gehabt hat; er muß die Electricität als eine damals ſchon vorhandene Qualität der Materie leugnen, denn ſie iſt die Mutter des Blitzes; er muß die Rotation der Erde um die Sonne leugnen, denn durch dieſe wird der Temperaturwechſel der Atmosphäre und dadurch der Wind hervorgebracht, deſſen Erſcheinung als Organ nur eine quantitative Differenz der Geſchwindigkeit iſt; er muß das Waſſer leugnen, denn mit dieſem iſt auch die reale Möglichkeit des Regens, alſo auch der Ueberſchwemmung u. ſ. f. gegeben. Wie hiermit, ſo verhält es ſich mit allem Anderen in der unorganiſchen Natur; Gift zumal iſt ein höchſt relativer Begriff. Wenn Oken Recht hat, in der animaliſchen Natur den Speichel überhaupt als Gift anzuſehen, ſo würde auch die Abſonderung deſſelben, es würden alſo auch die Speicheldrüſen, alſo auch die Organismen ſelbſt geleugnet werden müſſen. Allein man mag die Negation anfangen, wo man will, ſo führt ſie immer zu dem Reſultat, die Natur überhaupt zu negiren; denn die genauere Unterſuchung zeigt jedesmal die engſte Verflechtung des einen Momentes mit der Totalität der Natur. Es iſt nichts in ihr entbehrlich. Waſſer, Luft, Feuer u. ſ. f. ſind in ihrer Exiſtenz durch Hydrogen, Oxygen u. ſ. f. bedingt und man müßte alſo, um eines dieſer Elemente, z. B. das Feuer zu leugnen, auch dieſe einfachen chemiſchen Elemente leugnen, aus welchen die kosmiſchen ja nur gemiſcht ſind. Hierbei iſt noch zu erwägen, daß man gar keine Urſache hat, auf den übrigen himmliſchen Körpern, die mit unſerem Planeten denſelben Aether, dieſelbe

Gravitation u. ſ. f. theilen, andere chemiſche Qualitäten vorauszuſetzen, die Frage nach der durch den Sündenfall bewirkten Naturveränderung doch aber auch auf ſie ſich erſtrecken müßte, z. B. ob das Sonnenlicht, das uns ſcheint, auch dem Adam im Paradieſe geleuchtet habe? Einige heutige Theoſophen pflegen ſolche Bedenken unter der Kategorie der Grübelei als etwas Verächtliches darzuſtellen und, wenn ſie Witz haben, den Verſtand in ſeinen Combinationen lächerlich zu machen; aber dieſe Manier drängt den Zweifel nur für den Augenblick zurück, ſo daß er bald darauf von Neuem ſich hunderthäuptig erhebt.

Für die organiſche Natur ſind die Begriffe der Häßlichkeit, der Krankheit und des Todes die ſchwierigſten. Ich will hier nicht wiederholen, was ich über dieſen Punct 1831 in meiner Darſtellung der Natur-Religion S. 30. ff. geſagt habe und nur Einiges hervorheben.

Häßlichkeit iſt einer derjenigen Begriffe, bei welchen unendlich viel Relatives im gewöhnlichen Urtheil einfließt. Nicht ſelten wird das von der gewohnten Anſchauungsweiſe Abweichende als häßlich bezeichnet; die Fremdheit der Formen für das Bewußtſein, der Contraſt, ruft ein ſolch voreiliges Urtheil hervor. — Eben ſo oft wird das Unangenehme, was eine Pflanze, z. B. die Neſſel, wenn ſie berührt wird, oder ein Thier, z. B. die Weſpe, wenn ſie ſticht, für die Empfindung des Menſchen hat, in der Vorſtellung auf die Geſtalt mitübertragen und, indem das empfindende Subject vor einem ſolchen Object ſchon immer auf der Flucht iſt, das Object ſelbſt anders, als es iſt, vorgeſtellt, ſo daß eine ruhige Betrachtung ohne ſubjective Apprehenſion den von der Scheu vor der unangenehmen Empfindung eingenommenen Menſchen erſt enttäuſchen muß — Ferner kann etwas als häßlich erſcheinen, weil es aus dem für es berechneten Zuſammenhang herausgeriſſen worden und daher in der nicht mit ihm harmonirenden Umgebung anders, als in ſeinem heimathlichen Orte erſcheint. In der Natur iſt zwiſchen dem Terrain einer Gegend, ihrer Atmoſphäre und Beleuchtung, ihrer Vegetation und ihren Thieren die innigſte Uebereinſtimmung. Zur blendenden Helligkeit des tropiſchen Himmels z. B. paſſen die ſchreienden Farben der Tropenvögel, der Papageien, des Flamingo u. ſ. f. vortrefflich. Man verſuche es, zur kahlen Wüſtenfläche Afrikas ſich eine beſſere Staffage zu erſinnen, als das langgehälſte höckerige Kameel! Alexander v. Humboldt ſchrieb 1806 Ideen zu einer Phyſiognomie der Gewächſe, die man leſen und ſtudiren muß, um die Natur auch in ihrer äſthetiſchen Vollendung, in der entzückenden Einheit aller ihrer Formationen, bewundern zu lernen. — Wäre denn aber die Natur frei von allen häßlichen Formen? Wäre es nur ſubjective Täuſchung, die uns Angeſichts einer Sepie, einer Pipa, eines Vampyrs und dergleichen ergriffe? Gewiß nicht. Allein hier eben liegt ſolchen Geſtaltungen das Geſetz der Natur zu Grunde, in ihren Bildungen jedes einzelne Moment vollſtändig zu entwickeln und als ein für ſich ſelbſtſtändiges Daſein hinzuſtellen, bevor es in eine höhere Organiſation als eine untergeordnete Stufe ihrer Totalität aufgehoben wird. Die Natur iſt im höchſten Grade gründlich. Ehe ſie nicht die ſymmetriſche Formation erſchöpft hat, ſchreitet ſie nicht zur harmoniſchen fort. In den Uebergang aber vom Formloſen zum Symmetriſchen und vom Symmetriſchen zum Harmoniſchen fallen doch alle jene Geſtaltungen, welche für häßlich gelten. Die Natur verſucht gleichſam in ihnen, über den ſymmetriſchen Parallelismus hinauszugehen; ſie macht Anſätze, die harmoniſche Formation zu erreichen. Nun muß man aber nicht glauben, daß Formen, die nicht ſchön ſind, deswegen ſchon jene abſolute Häßlichkeit haben, welche ein Callot, ein Höllenbreughel in ihrem hölliſchen Geſindel, oder die Mexikoer, die Kalmücken u. ſ. f. in ihren Götterbildern, erfunden haben. Vielmehr iſt das Häßliche auch oft das Komiſche und obwohl der Natur das eigentlich Komiſche ſo gut fehlt, als das Tragiſche, ſo bringt ſie es doch zu groteſken und burleſken Figurationen, die beſonders in der Sphäre der Varietäten vorzukommen ſcheinen, wie z. B. in vielen Spielarten des Hundegeſchlechts. Namentlich entfaltet ſich das Komiſche der Geſtalt in den poſſirlichen Bewegungen ſolcher Thiere, wenn ſie ſpringen, klettern u. ſ. f. — Wird aber die Mißgeſtalt von Mißgeburten hervorgehoben, ſo ſind dieſelben doch etwas ganz Zufälliges, durchaus kein der Gattung inhärirendes Prädicat. Aus der Zuſammenfaſſung modificirender Umſtände gehen ſie als flüchtiges Reſultatat hervor, das für die Geſtaltung der Gattung als ſolcher ohne weitere Folgen bleibt. — Zu verſichern endlich, daß im primitiven Weltzuſtande der Blutdurſt der fleiſchfreſſenden Thiere noch nicht exiſtirt habe, iſt eine große Kühnheit, denn ſolche Thiere, wie das Katzengeſchlecht, die Raubvögel und dergleichen andere, ſind durch und durch im Bau des Skeletts, in den Muskeln, den Zähnen u. ſ. f. zum Morden organiſirt. Den Mord von ihnen wegzuleugnen vermag man nur dadurch, daß man ſie ſelbſt wegleugnet. Giebt man den Wolf zu, ſo muß man ihn auch das Lamm freſſen laſſen. Der Blutdurſt der Raubthiere iſt nicht blos eine Modification der Corruption, ſondern Nothwendigkeit der urſprünglichen Organiſation. Um aber die Frömmigkeit, die deshalb mit Gott zu hadern geneigt ſein könnte, zu beruhigen und ſogar an der Mordluſt ſolcher Beſtien zu erbauen, iſt ſie an die Erkenntniß zu verweiſen, insbeſondere an teleologiſche Darſtellungen, wie ſie im vorigen Jahrhundert Reimarus in ſeinen Abhandlungen von den vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion und ſeinem claſſiſchen Werk von den Trieben der Thiere, neuerdings aber 1835 J. H. Hoffbauer in ſeiner liebenswürdigen Schrift, „Gott und das Wichtigſte aus der Natur,“ gegeben hat.

Krankheit und Tod ſind Begriffe, welche mit dem Begriff des individuellen Lebens identiſch ſind. Denn die Möglichkeit der Krankheit iſt von dem Prozeß des

Lebens als eine ſich fixirende Einſeitigkeit deſſelben und als eine dadurch geſetzte Entzweiung des Selbſtgefühls des lebendigen Subjects unabtrennbar. Dieſe Möglichkeit iſt der negative Beweis der flüſſigen Continuität des Lebens in ſich. *Hegel* nannte daher den Schmerz als die Empfindung des Widerſpruchs ſogar das *Vorrecht* höherer Naturen. — Wie die Krankheit aus dem Lebensproceß hervorgeht, allein, ſo wenig als die Abnormität der Geſtaltung, *kein nothwendiges* Moment des individuellen Lebens iſt, ſo geht der Tod aus dem Verhältniß des Individuums zu der *Gattung* hervor. Das Allgemeine exiſtirt als concretes Daſein nur im Einzelnen; das Einzelne iſt zugleich das Allgemeine, aber als die Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen. Die Einzelheit hebt ſich daher auf, während die Allgemeinheit, die Gattung als ſolche, in neuen Zeugungen perennirend ſich fortſetzt. Es verſteht ſich, daß das hier Geſagte nur von der Natur gilt. Die Natur kann nicht ohne den Tod gedacht werden; ſchon ihre *Oekonomie* macht ihn unentbehrlich. Aber von dieſer äußeren Nützlichkeit, die gar nichts beweiſen würde, abgeſehen, iſt der Tod das der unmittelbaren Einzelheit immanente, von der *Periodicität* des Organiſchen in ſeiner Entwickelung nicht zu trennende Schickſal. Daß in der Moſaiſchen Geneſis die Erkenntniß des Todes als ein beſonderes Moment hervorgehoben wird, iſt ſehr tief, denn es unterſcheidet den Menſchen vom Thier, in ſeiner Natürlichkeit nicht blos endlich zu ſein, ſondern auch zum Bewußtſein ſeiner Endlichkeit zu kommen. Doch hierüber erlaube ich mir auf den ſchon citirten Abſchnitt meiner Naturreligion zu verweiſen.

Die *Geologie* iſt allerdings der Beweis, daß die Erde ſich in verſchiedenen Perioden bis zur jetzigen Blüthe entwickelt hat, aber gar nicht, daß eine Zeit geweſen, in welcher unſer Planet eine reichere, ſchönere Natur beſeſſen habe. Die Geologie überzeugt uns, daß die Idee der Natur ſich der Zeit nach *ſucceſſiv* eben ſo auseinandergelegt hat, wie ſie in der Succeſſion der *ſyſtematiſchen* Darſtellung erſcheint, ein Satz, den man freilich cum grano salis nehmen muß. Erſt mußte unſer Planet ſich in ſeine Sonnenbahn hineingerückt haben, ehe die Sonderung des Feſten und Flüſſigen, die Formation der Erdoberfläche ſich vollziehen konnte. Erſt mußte die Vegetation hervorkeimen, ehe die ſo vielfach von ihr abhängige Animaliſation ſich vollenden konnte und erſt als dieſe den Cyklus ihrer Geſtalten, vom ſchleimigten Gallert bis zum Affen, auseinander gebreitet hatte, erſchien der Menſch. Auch in den einzelnen Sphären der Natur wiederholt ſich die Succeſſion, ſo daß z. B. die Weichthiere auch der Zeit nach früher als die Fiſche, Amphibien u. ſ. f. ſich ausbildeten. Die *Petrefactenkunde* iſt für die Beſtimmung des Alters der Erdſchichten durch dieſe Succeſſion der vegetabiliſchen und animaliſchen Production der hauptſächlichſte Anhalt. In dem Urgeſtein kommen gar keine organiſchen Reſte vor, während ſie in den Flötzgebirgen, in den Aufſchwemmungen ſehr häufig ſind und Exemplare von faſt allen Thiergeſchlechtern, nur nicht vom

Menſchengeſchlecht darbieten. Die Geologie läßt alſo die jetzige Geſtaltung der Erde als das Reſultat früherer Bildungsperioden erſcheinen, ſo daß das Leben unſeres Planeten, ſo weit wir es verfolgen können, ſeit dem Beginn der Geſchichte — und dieſe begann mit dem erſten Menſchen — *ſich immer gleich geblieben iſt*. Quantitative Differenzen, *locale Modificationen*, ſind keine *Revolutionen*, wie in jenen Epochen, wo offenbar ganz andere klimatiſche Verhältniſſe geherrſcht haben und der Kampf des Starren und Flüſſigen ein rieſenhafter geweſen iſt. Die Petrefactenkunde zeigt uns aber keine anderen Pflanzen und Thiere als jetzt. Allerdings ſind die Individuen oft von ungeheurer Größe geweſen, wie z. B. die foſſilen Farrenkräuter, allein das Geſchlecht fehlt uns nicht. Selbſt ſolche ſeltſam geſtalteten Beſtien, wie der Pterodaktylus, haben ihre noch lebende Verwandtſchaft. Es iſt alſo nur der *Untergang von Arten*, den wir anzuerkennen haben, während die Gattungen, die Nager, die Pachydermen u. ſ. f. noch immer exiſtiren. Was aber von der Art zu halten ſei und in wiefern die Natur gegen ihre Unterſchiede gleichgültig ſei, wurde ſchon oben gezeigt. Wenn unter den foſſilen Pflanzen und Thieren ein ganz anderer Typus, als in den mit uns lebenden herrſchte, ſo wäre die *Identität der Natur vor und nach dem Anfang der Geſchichte aufgehoben*. Allein dies iſt ſo wenig der Fall, daß wir auch die fleiſchfreſſenden Thiere, ja ſelbſt, wie *Bukland* bekanntlich gezeigt hat, die Knochen der von ihnen verzehrten Thiere finden; die Hyäne iſt ſchon ein urweltliches Thier. Und wir finden nicht blos die Hauptgeſtalten der Thierwelt in den Grüften der Erde wieder, ſondern wir entdecken auch die Spuren von Krankheit an den Skeletten z. B. von Knochenfraß. v. Baer ſuchte nachzuweiſen, daß, wenn die urweltlichen Thiergeſchlechter den heutigen an Größe und Stärke überlegen geweſen, die jetzigen Thiere dagegen ſchöner ſeien, indem die plumpe Maſſenhaftigkeit des Anfangs verſchwunden und eine ebenmäßigere, leichtere Individualiſirung des ganzen Habitus eingetreten ſei. Wir würden alſo auch hier wieder auf jenes Geſetz ſtoßen, daß die Natur ſucceſſiv von dem Unbeſtimmten zum Beſtimmteren fortſchreitet.

In den Mythen der Völker mögen Erinnerungen an große Kataſtrophen der Natur vorkommen, allein die ſogenannte lunariſche und kometariſche Periode der Erdbildung mußte ſchon vorübergegangen, der Kampf des Vulkanismus und Neptunismus mußte ſchon zu einer gewiſſen Beruhigung gekommen ſein, als die Menſchheit ſich auszubreiten anfing, weshalb die Fluthſage wohl als eine an tauſend Orten zugleich und in ſehr verſchiedenen Zeiten erneuete Localſage angeſehen werden muß, die für uns beſonders in ſolchen Formationen exiſtirt, welche ſich auf das Baſſin des ſchwarzen und des mittelländiſchen Meeres beziehen. Wenn aber die Mythologieen der gebildetſten Völker, der Hindus, Perſer, Hellenen, in der Tradition von einem durch den Frevel des Menſchen vermittelten Untergang eines paradieſiſchen

Zuſtandes und in der Hinweiſung auf eine einſtige abſolute Verſöhnung des Menſchen mit den Göttern und mit der Natur hinweiſen, ſo daß Virgilius und Ovidius hierin mit einem Jeſaias ſich berühren, ſo liegen ſolchen Mythen wohl die Grundbeſtimmungen aller Religionen zu Grunde, nämlich: 1) die unmittelbare Einheit des Gottgeſchaffenen Menſchen mit Gott; 2) die Entzweiung des von Gott unterſchiedenen Menſchen mit Gott durch das Böſe; 3) die Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch die Aufhebung der in der Sünde und durch ſie geſetzten Entzweiung. Alle Religion ſetzt jene Entzweiung für ihre prieſterliche That voraus und jede gewährt, je nach ihrem Standpunct, Verſöhnung mit Gott, eine Verſöhnung, welche der wahrhafte, nicht erträumte, geiſterfüllte, inhaltsvolle paradieſiſche Zuſtand iſt. Man hat noch einen ſehr ſchlechten, wir möchten ſagen, irreligiöſen Begriff von Religion, wenn man einer Religion die Beſeligung ihrer Bekenner nicht zutraut. Religion iſt keine Spielerei und der dreieinige Gott, dem das Blut der Böcke und Farren kein Genüge zu thun vermag, iſt auch da gegenwärtig, wo der Wahn ihn noch verkennt und ihn durch blutdampfende Altäre zu ehren vermeint. Der Apoſtel Paulus hat glücklicherweiſe dies große hiſtoriſche Bewußtſein auch in den Neuteſtamentiſchen Schriften ausgeſprochen, widrigenfalls gar Manche über den getauften Chriſten und den beſchnittenen Juden hinaus gar nichts mehr von Gott und dem Menſchen, gar nichts von Religion entdecken und den Vorwurf einer Vorliebe der freiſinnigen Hiſtoriker und Philoſophen für das Heidenthum noch bedeutend ſchärfen würden.

Die Verſchiebung der Naturverklärung in die Zukunft nach der beendigten Geſchichte iſt nichts anderes, als ein mythologiſcher Act, durch welchen die Vorſtellung ſich immer hilft, wenn ſie den Inhalt einer Sache nicht unmittelbar in die Gegenwart verlegen kann. Engelerſcheinungen wären auch in der Gegenwart möglich; aber ein Aufhören der Stürme, der Gewitter, ein Zahmwerden der Raubthiere u. ſ. w. u. ſ. w. ſcheint nicht ſobald zu erwarten zu ſein. Je mehr nun die ſubjective Ungeduld von dem jetzigen Zuſtande der Natur ſich bedrängt fühlt; je mehr ihr jede, wenn gleich vorübergehende Hemmung zum unerträglichen Uebel wird, um ſo geſchäftiger iſt die Phantaſie. das Bild eines gegenſatzloſen, thatloſen, nur mit paſſivem Genuß erfüllten Himmels auszumalen. Daß dem menſchlichen Geiſt im Kampf mit der Natur die tiefſte Entzückung, der herrlichſte Reiz bereitet iſt, will der Faulheit und Schlaffheit nicht recht einleuchten. Sie caſſirt alle dieſe erhabenen Abenteuer zu Gunſten einer ſtereotypen Behaglichkeit. Man muß wirklich über die Forderungen der Menſchen an Gott oft erſtaunen. Als ob der Sternenhimmel, als ob die Rieſenberge der Erde, als ob das Meer, insbeſondere aber die zahlloſe Mannichfaltigkeit der Pflanzen und Thiere eine ſolche Kleinigkeit wäre, die Gott einſt, wenn es ihm beliebe, durch einen Augenblick wieder werde verſchwinden machen, nachdem er ſelbſt einſt das Urtheil über ſeine Schöpfung geſprochen, daß ſie gut ſei. Wir wollen nicht gegen die Möglichkeit ſtreiten, daß unſer Planet einſt untergeht, denn was iſt nicht ſo in abstracto Alles möglich! Allein begreifen können wir einen ſolchen Untergang nicht, weil wir das Aufhören der Geſchichte nicht begreifen können. Zwiſchen zwei Hypotheſen hat man hier immer geſchwankt. Entweder wird die Geſchichte gewaltſam abgebrochen; die Sonne erliſcht; die Erde wird kalt; in Hungersnoth zerfleiſchen ſich die Menſchen mit Tigerwuth; doch wir können die Worte ſparen: man leſe Byrons Gedicht, der letzte Menſch, und ſchaudre. Oder die Geſchichte wird nicht in ſolchem Abgrund des Elends der Verwüſtung preisgegeben, ſondern ſie endet, wie ſie anfing, mit einer heiteren, gottinnigen Idylle der reinſten Familienſittlichkeit. Der erſte Ausgang iſt unchriſtlich, widerſpricht der Erfahrung, die uns den Fortſchritt der Menſchheit manifeſtirt und dem Begriff des Geiſtes als des weſentlich freien. Die chriſtliche Welt hat ja das Vermächtniß ihres Stifters, daß er bei ihr ſein will alle Tage bis ans Ende der Welt und daß die Pforten der Hölle ſeine Kirche nicht überwältigen ſollen, was doch die beſtändige Exiſtenz der Kirche, die ja eben nicht die Welt iſt, alſo auch von Gläubigen, vorausſetzt. Der andere Ausgang entſpricht vortrefflich dem chriſtlichen Glauben, der als der Glaube der Welt ſich ſchon ſo entſchieden auch über alle Welt ausbreitet. Setzen wir nun aber eine univerſelle Chriſtianiſirung des Menſchengeſchlechts, ein Durchdrungenſein aller Völker von ſeiner Göttlichkeit, ſo wäre doch dann der abſolute Zweck der Geſchichte erſt zu ſeiner völligen Realiſirung gelangt und man begriffe dann ein Aufhören der Geſchichte am allerwenigſten, weil ſie dann erſt recht zur Tiefe gelangt wäre und das Menſchengeſchlecht von ſeiner Erfahrung mehr und mehr Gebrauch machen, ſeiner blutigen, oft um Gotteswillen geführten Kämpfe ſich in Frieden erfreuen und den Segen der Erlöſung Chriſti um ſo inniger ſchmecken könnte. Es iſt ſonderbar, wenn man gegen den Himmel auf Erden in dieſem Sinne polemiſirt, als ob die Erde nicht Himmel, als ob Gott nicht allgegenwärtig und die Verſöhnung des Menſchen mit Gott keine *ewige* wäre, die alſo nicht anders werden kann, als ſie iſt. Eben weil Chriſtus der Gottmenſch, ſo trifft der Gläubige in dem himmliſchen Chriſtus keinen andern, als wieder den irdiſchen. Und ſo hat auch Chriſtus ſelbſt für den Cultus ſeiner Kirche das Natürliche aufgenommen; das Waſſer bei der Taufe, Brod und Wein im Abendmahl. Die Verklärung des Natürlichen macht er zu einem Act des Geiſtes, der aber die phyſiſche Qualität nicht an ſich verändert; die Transſubſtantiation iſt die That des Geiſtes.

Die Forderung eines *Weltgerichts*, welche mit dem Weltuntergang und der dann erfolgen ſollenden Naturverklärung in Zuſammenhang gebracht wird, iſt eine ſehr natürliche. So natürlich es der Vorſtellung iſt, die *Endlichkeit* der Welt in einem totalen Verſchwinden derſelben darzuſtellen, ſo natürlich iſt es ihr auch, die

Thätigkeit des gerechten Gottes in einen ſolchen richterlichen Act zuſammenzufaſſen. Die innere Wahrheit der Vorſtellung, daß das göttliche Gericht über Jeden hereinbrechen und Jedem nach dem Maaß ſeiner Thaten gegeben werde, iſt unbeſtreitbar, aber die Form iſt in ihrer Buchſtäblichkeit ſchwerlich feſtzuhalten. Nicht eben der Unausführbarkeit halber, denn bekanntlich iſt die Möglichkeit, daß alle Menſchen der Vor-, Jetzt- und Nachwelt, wenn ſie ſtehen, hinlänglichen Raum auf der Erde haben, berechnet worden. Solche Bedenklichkeiten werden immer lächerlich erſcheinen. Allein es ſind innere Gründe vorhanden, die daran zweifeln laſſen, theils nämlich die Frage nach dem Zuſtand der aus der Geſchichte durch den Tod ſchon herausgetretenen Geiſter; theils die Frage, welchen Inhalt denn unſere Geſchichte hat und worin denn die Thaten der Vorſehung jetzt beſtehen, wenn nicht das Gericht des Guten über das Böſe darin den Kern ausmacht? Glaubt man der Geſchichte eine Halbheit darin zutrauen zu dürfen, ſo daß ein künftiges ſupplementariſches Gericht nothwendig wird? Wenn man ſagt, die Weltgeſchichte ſei zwar das Weltgericht, aber nur für die Völker und nur als weltliches durch die Völker nicht durch Gott unmittelbar vollbrachtes, ſo vergißt man, daß Völker concreter Weiſe nur in Familien und dieſe nur in Individuen exiſtiren, alſo die Einzelnen Verdienſt und Schuld des Ganzen theilen. Wenn nun das Gericht den Schuldigen ereilt und ihn beſtraft, oder wenn der Menſch ſeine Schuld durch ächte, thatkräftige Reue abbüßt und zu neuem Leben wiedergeboren wird, ſoll dann an einem jüngſten Tage dieſer ganze Proceß noch einmal beginnen? Wie konnte denn Chriſtus zu dem einen Schächer ſagen: „heute noch wirſt du mit mir im Paradieſe ſein!“ Iſt hier nicht auch das Einemal Allemal? — Doch wir haben hier keine Eſchatologie zu ſchreiben und wollten nur auf die **Unwahrſcheinlichkeit** eines ſolchen plötzlichen Weltgerichts aufmerkſam machen. Daß das nie ausbleibende, wenn auch langmüthig zögernde Gericht des Herrn Völker, Geſellſchaften, Individuen wie der Dieb in der Nacht ereilt und daß die Erwartung eines mit Einem Mal hervorbrechenden Gerichtes ſich in der Menſchheit aus ihrem Schuldgefühl heraus von Zeit zu Zeit immer wieder in größeren Kreiſen bald hier bald da erneuen muß, iſt begreiflich; aber die Schilderung des himmliſchen Jeruſalems als eine bildliche zu nehmen, den Poſaunenſchall des Engels, der gegen den Donner des Gewiſſens nichts iſt, für etwas zur Realiſirung der göttlichen Gerechtigkeit Unnothwendiges und die prophetiſche Anſchauung von dem Weiden des Pardels mit den Ziegen, des Lamms mit dem Wolf für nichts als eine ſchöne Metapher zu halten, wird doch hoffentlich der Skepſis des neunzehnten Jahrhunderts ohne Gefährdung eines Inquiſitionsproceſſes erlaubt ſein.

III.

Die wirkliche Naturverklärung.

Die Hegel'ſche Philoſophie bedarf, wenn ſie, wie es ihre Pflicht iſt, conſequent ſein will, keiner Verklärung der Natur im Sinn einer äußerlichen Veränderung derſelben, welche theils einige mißfällige Geſtalten aus ihr entfernt, theils einige Unbequemlichkeiten beſeitigt und dem Menſchen die größte Summe Genuß baar zukommen läßt. Die Verklärung der rohen Materie erblickt ſie ſchon in der Natur ſelbſt, denn die ganze Naturwiſſenſchaft iſt nichts Anderes, als der Nachweis einer immer höheren Vollendung und Beſeelung des Lebens. Iſt denn nun aber der Gedanke einer durch den Geiſt bewirkten Verklärung der Natur ein ſo ganz und gar leerer oder enthält er einen an ſich ganz wahren Begriff, der nur, wenn man die Form einer Kritik unterwirft, zu entſchwinden droht? Wir glauben das Letztere. Die Hegel'ſche Philoſophie iſt freilich wegen der *Erhebung der Vorſtellung zum Begriff* in üblen Ruf gekommen, als ob ſie nur eine *neue Scholaſtik* wäre, welche, die *Wahrheit* der Dogmen der proteſtantiſchen Kirche, insbeſondere wie ſie die Preußiſche Landeskirche iſt, *vorausſetzend*, die *Gewißheit* derſelben um jeden Preis zu vermitteln ſuche. Da dies aber oft unmöglich, ſo komme es oft auch nur zu einem *Schein* der Gewißheit, der entweder in *Selbſttäuſchung* bei den Ehrlichen oder im *Betrug* bei den Heuchleriſchen dennoch mit großer Prätenſion für die *abſolute* Selbſtgewißheit der abſoluten Wahrheit gegeben werde, wodurch denn die Scholaſtik in die *Sophiſtik* übergehe. Dieſe Anklage kann in einzelnen Fällen gerecht ſein, aber in der Hegel'ſchen Philoſophie als ſolcher iſt ſie nicht begründet. Dieſe nennt ſich ſelbſt eine chriſtliche Philoſophie in dem Bewußtſein, daß ſie ohne das Chriſtenthum unmöglich geweſen ſein würde; ihr Standpunct iſt ein Product der chriſtlichen Welt. Allein eben darum iſt ihre Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthum keine äußerliche, wobei ſich aber von ſelbſt verſteht, theils, daß noch gar Vieles in der kirchlichen Lehre vorkommt, was von der Philoſophie noch nicht begriffsmäßig entwickelt worden; theils auch, daß noch ſehr Vieles für etwas *weſentlich Chriſtliches* gehalten wird, was dies durchaus nicht iſt, ſondern bald ein einſeitig *heidniſches*, bald ein einſeitig *jüdiſches* Element in ſich ſchließt, das man darum nicht aufzugeben ſich getrauet, weil man ſich ſo lange daran *gewöhnt* hat und ſo viele tüchtige Männer, auch große Poeten und Philoſophen, daran geglaubt haben, deren Bekenntniſſe man dann triumphirend beizubringen pflegt. Hier dürfte für unſere Zeit die größte Gefahr vorhanden ſein, denn die Extreme der ſubjectivſten, von aller Auctorität und Geſchichte losgeriſſenen *Meinung* und die blindeſte, furchtſamſte Hingebung an das Wort, *wie es geſchrieben ſteht*, ſind miteinander im Kampfe; ja, ſie verhöhnen ſich gegenſeitig, wenn auch der hyperſtheniſche Liberalismus ſeit einiger Zeit zur Zurückhaltung gezwungen iſt und eine *chriſtliche Färbung* in unſerer Literatur ſich weit verbreitet hat. Die Hegel'ſche Philoſophie, wie auch ſchon geſchichtlich ſich gezeigt hat, wird die ſchwierige Stellung dabei haben, daß beide Tendenzen ſich in ihr ſelbſt treffen, denn einerſeits muß ſie die *Freiheit* des Denkens patroniſiren und andererſeits iſt ſie mit der Geſchichte, mit dem Chriſtenthum ſo innig verflochten, daß ſie ſich ſelbſt nur als ein Reſultat derſelben anſieht und ſich als Vorkämpferin für den Begriff der Menſchwerdung Gottes hingeſtellt hat. Man darf nur nichts übereilen wollen. Eine ſolche Philoſophie, wie die Hegel'ſche, und eine Religion, wie die chriſtliche können nicht in einem Decennium ſchon ihre Einheit erſchöpfen, ſondern es iſt ſogar für die Entwicklung der Wiſſenſchaft nothwendig, daß der Gegenſatz der Vorſtellung und des Gedankens mit der größten Härte auftrete, um die Gründlichkeit der Verſöhnung zwiſchen dem Glauben und Wiſſen zu bewahren.

Die Verklärung der Natur als eine vom Geiſt geſetzte muß die Hegel'ſche Philoſophie, wie oben dargethan werden, in der Weiſe ablehnen, daß ſie als eine von Außen und plötzlich kommende aufgefaßt wird. Allein der menſchliche Geiſt in ſeiner Entwicklung ſtellt ſelbſt eine Verklärung der Natur dar, welche mit der fortſchreitenden Geſchichte immer herrlicher ſich offenbart. Wir meinen nicht den Sieg der Mechanik und Technik, der in Kunſtſtraßen, Dampfmaſchinen, Luftballons und dergleichen ſich kund giebt, denn in ſolchen Dingen haben es alle cultivirten Völker bei längerer Exiſtenz ſehr weit gebracht. Wir Induſtrieſtolzen Europäer finden viele Leiſtungen der Chineſiſchen Gewerke, der Indiſchen und Aegyptiſchen Architectur (in mechaniſcher Hinſicht) unbegreiflich; die Römiſchen Landſtraßen und Aquäducte ſind noch immer claſſiſch und von dem tauſendfältigen Luxus einer Römiſchen Dame in der Kaiſerzeit, einer damaligen Küche u. ſ. w. wie das Muſeum von Portici dieſen Toilettenputz und gaſtronomiſchen Reichthum anſtaunen läßt, können unſere Dandys, Modefrauen, Kunſtköche noch immer lernen. Hiervon alſo abſtrahiren wir, zumal die höchſte Mechanik doch der höchſten Empörung der Elemente nur ſchwachen Widerſtand entgegenzuſetzen vermag, ſetzen dagegen die Verklärung der Natur 1) als eine ethiſche; 2) als eine hiſtoriſche; 3) als eine äſthetiſche.

1) Die ethiſche Verklärung iſt die Ausprägung der Sittlichkeit in der natürlichen Individualität, welche ein „Tempel Gottes“ ſein ſoll. Hier bleibt die Natur nicht Natur, ſondern wird vom Geiſt durchdrungen, ſowohl im Charakter des Individuums, als in der volksthümlichen und kirchlichen Sitte. Wenn nach dem chriſtlichen Glauben, wie nach der Philoſophie, Gott ſelbſt Menſch wird und ohne Aufhören zwiſchen ſich und der Menſchheit die innigſte Gemeinſchaft ſtiftet, ſo daß er ihr ſeinen Leib und ſein Blut nicht vorenthält, ſo begreifen wir nicht, was an unſerem Organismus als ſolchem Corruptes ſein ſoll, da er doch die Offenbarung des Gottmenſchen in Nichts verhinderte.

2) Die hiſtoriſche Verklärung der Natur iſt diejenige, welche durch die Geſchichte der Völker vermittelt wird. Der Geiſt eines Volkes entäußert ſich ſeiner Innerlichkeit auch in der Art und Weiſe, wie er ſich die Natur zurecht macht. Aus einem Urwalde, aus einem

unbewohnten Felſenthal, aus einer baumloſen Spitze, aus dem Krater eines Vulcans ſpricht die unmittelbare Natur zu uns und gerade der gebildete, der hiſtoriſche Menſch wird von der Integrität eines ſolchen Phänomens aufs Tiefſte ergriffen. Die ungebändigte Gewalt, die originale Schöpferfriſche der Natur läßt ihn in ſolcher Wildheit ſich recht einſam fühlen. Wo dagegen Ackerfurchen gezogen ſind, wo getretene Pfade durch den Raſen ſchleichen, wo die Wimpel der Schiffe auf den Wellen der Ströme flattern, wo Häuſer, Thürme, Städte emporragen, da wird dem Menſchen heimiſch zu Muth, denn er findet ſich in einer begeiſteten Natur. Pabſt in dem früher erwähnten Aufſatz hat dieſen von mir ſchon mehrfach geäußerten Gedanken lächerlich zu machen geſucht und gemeint, dieſe Naturverklärung komme alſo auf die Frauendorfer Gartengeſellſchaft hinaus. Allein ſo wenig mein Gedanke erſchöpft iſt, wenn man blos den Ackerbau, oder die Kunſtgärtnerei, wäre es auch die Landſchaftsgärtnerei eines Pückler-Muskau ins Auge faßt, ſo wenig verdient ſelbſt dies einzelne Moment deſſelben, was allerdings auch darin liegt, eine ſolche Abfertigung und der Contraſt, den eine rohe und eine durch Geiſtes Arbeit veränderte Natur enthält, iſt und bleibt ein unendlicher. Der vergoſſene Schweiß der Menſchheit fordert immer Reſpect.

3) Die äſthetiſche Verklärung der Natur iſt die Kunſt; die ganze Aeſthetik hat dieſelbe auseinanderzuſetzen, weshalb wir nur den Gedanken einfach zu äußern brau-

chen. Auch hierüber hat Pabſt verächtlich geſprochen, allein nur das Verkennen der Kunſt hat ihn dazu zu verführen vermocht, denn eine tiefere Einſicht in das Weſen derſelben würde ihn die Kunſt auch als die abſolute Wiedergeburt der Natur im Element des Schönen durch die höchſte Productivität des Geiſtes haben erkennen laſſen. Er ſagt, meinen Gedanken ironiſch interpretirend: „die Verklärung der Natur geht in ihrer höchſten Vollendung vom Architekt und Bildhauer, vom Maler und Compoſiteur, vom Dichter und von Büchern, wie Knigge's über den Umgang mit Menſchen und von der Frauendorfer Gartenbaugeſellſchaft aus. Aber ſo iſt und kann es nicht gemeint ſein." Nein, in der That, ſo nicht, als wenn die Individuen für ſich, wie Pabſt die Sache darſtellt, ſo große Werke ſchaffen könnten, als die Kunſt erzeugt, oder als wenn Individuen für ſich, wie allerdings ein Knigge die Menſchheit anſah, den Cultus der Volksſitte und der Kirche hervorzubringen im Stande wären! Nein, ſo war es nicht gemeint. Sondern wie die Heiligkeit der Sitte, ſo hat auch die Schönheit der Kunſt ihren letzten Grund in dem göttlichen Geiſt ſelber, der ſich ewig zu ſeiner Menſchheit entäußert, um ſie zu ſich zu erheben, ſie von der unmittelbaren Natürlichkeit zu läutern und in ſich zu verklären. Er iſt es, durch deſſen himmliſche Weihe die Materie zur Kunſtſchöpfung gegliedert, die Farbe, der Ton, die Sprache und organiſche Bewegung zur heiterſten Beſeligung gereinigt, zur durchſichtigen Hülle des

Geiſtes gemacht werden. Die Kunſt ſtimmt mit der Wiſſenſchaft darin überein, daß ſie die Idee in der Natur anerkennt, in ihr nur anzubeten, nichts zu vermiſſen und zu bekritteln hat, obwohl ſie keineswegs eine bloße Copiſtin der Natur iſt. Wahrlich, man weiß nicht, welche Wunder die Kunſt in ſich birgt und wie eng ſie mit der Religion verſchwiſtert iſt, wenn man ihr die verklärende Metamorphoſe des Natürlichen abſpricht. Auch hier heißt es, es wird geſäet verweslich und erſteht auf unverweslich.

Daß nun jene ethiſche, hiſtoriſche und äſthetiſche Verklärung der Natur im Chriſtenthum culminiren und durch daſſelbe mit der fortſchreitenden Geſchichte zum Eigenthum der ganzen Menſchheit werden erhoben werden, iſt aus dem zweiten Abſchnitt dieſer Unterſuchung begreiflich.

Was wär' ein Gott, der nur von Außen ſtieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und iſt,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geiſt vermißt.

VII.

Zur Charakteriſtik des literariſchen Gewiſſens unſerer Zeit.

Auguſt 1837.

Viele haben gewiß ſchon Daſſelbe, was ich hier über das literariſche Gewiſſen andeuten will, mit mir gedacht, auch fehlt es nicht an lautgewordenen Urtheilen und Wünſchen ähnlicher Art. Die Sache iſt jedoch wichtig genug, um erneuert in Anregung gebracht zu werden; nicht grade große, nur vornehme Geiſter können ſie für geringfügig halten. Man erlaube mir die fragmentariſche Form, und man verzeihe mir, wenn ich die Beiſpiele hauptſächlich aus meiner eignen ſchriftſtelleriſchen Erfahrung nehme, da mir dieſe am nächſten liegt.

Plagiat iſt diejenige Benutzung eines fremden literariſchen Products, welche die urſprüngliche Erzeugung deſſelben für ſich uſurpirt. Der Plagiarius iſt Daſſelbe, was der Nachdrucker iſt. Er iſt ein literariſcher Heuchler, der ſich ohne allen Beſitztitel das Eigenthum eines Andern als das ſeinige anmaaßt.

Die Reproduction an ſich iſt unverwerflich, denn ſie iſt nothwendig; in ihr liegt das Unrecht nicht; es liegt in der Nichtanerkennung des Eigenthumsrechtes, was der urſprüngliche Producent an der Sache hat. Die Undankbarkeit empört uns an dem Plagiarius, daß er gibt, als hätte er das Gegebene nicht empfangen.

Die Beziehung auf den urſprünglichen Producenten muß ſich allmälig verlieren; Das, was Eigenthum des Einzelnen war, wird durch die Aſſimilation der Bildung zum Gemeingut. Die Literatur, die Schriftſtellerei, der Buchdruck, die Journaliſtik haben keinen andern Zweck, als die Ideen und den Ausdruck derſelben aus den Schranken des individuellen Beſitzes zu befreien und ſie in den allgemeinen Geiſt zu verflößen. Solche Verallgemeinerung iſt die Ehre des Schriftſtellers, denn er ſoll das Beſtreben haben, nur ſolche Productionen zu liefern, welche ein allgemeines Intereſſe erregen können. Anfänglich wird man den Namen des Producenten noch nennen; die Erinnerung iſt noch zu friſch daran, daß er es geweſen, der die geiſtige That vollbrachte. Nach und nach aber überwiegt das rein objektive Moment. Wir denken jetzt Platoniſch und Ariſtoteliſch, ohne es zu wiſſen. Ueber der Sache wird der Gedanke an den Erzeuger vergeſſen. Da dieſer ſelbſt nur durch die Vermittelung des Geiſtes ſeines Volkes, des Geiſtes der Welt produciren konnte, ſo nimmt ſich der allgemeine Geiſt hierin ſein Recht. Er iſt der wahrhafte Producent.

Die Stufen des Vergeſſens ſind etwa folgende. 1) Zuerſt wird der Name des urſprünglichen Producenten, das Buch und ſelbſt die Seitenzahl citirt; z. B.: Hegel ſagt, „Vermiſchte Schriften“ (II, 398): „Redlicher Eifer für die Wiſſenſchaft und gründliche Behandlung bleibt ebenſo von der Sucht frei, die ein Recenſent von Amtswegen haben zu müſſen meint, immer noch geſcheiter zu ſein als etwas ſchon ſehr Geſcheites.“ 2) Es wird nur der Name citirt; z. B.: Hegel ſagt irgendwo; oder: nach Hegel's Behauptung. Hier kann auch noch das Buch im Allgemeinen genannt werden; oder es heißt: in einer ſeiner Schriften ſtellt Hegel den Satz auf, daß u. ſ. f. 3) Weder das Buch noch der Name werden mehr genannt, am wenigſtens die Seitenzahl angegeben. Nun treten die Formeln auf: Nach einer gewiſſen Anſicht; es wird geſagt; man hat verſichert; oder der Plural dient, die Unbeſtimmtheit zu bezeichnen: Manche, Viele ſind der Meinung u. ſ. f. 4) Es wird die Aeußerung eines Schriftſtellers, ein prägnanter Ausdruck deſſelben ohne alle weitere Hinweiſung auf ihn oder auf eines ſeiner Bücher nur mit Gänſefüßen eingeſchloſſen citirt. Bei den Alten finden wir nur die vorigen Anführungsweiſen, denn die letztere ſetzt die Gewohnheit des Leſens gedruckter Sachen voraus. 5) Lieſt man etwas vor, worin ſolche durch

Häkchen abgeſonderte Anführungen vorkommen, ſo muß man immer hinzuſetzen, daß dieſe Worte einem Andern als dem unmittelbar in Rede ſtehenden Autor angehören. Somit iſt hier der Uebergang in den Gebrauch der Production eines Andern, ohne ſich auf ihn ſpeciell zurückzubeziehen, wirklich vorhanden. Man ſetzt eigentlich voraus, daß Alle wiſſen, wer ſo geſprochen haben könne. Das Plagiat tritt erſt dann ein, wenn eine ſolche Beziehung nicht mehr auf leichte Weiſe ſich bewerkſtelligen läßt und doch gar nichts Eigenthümliches gegeben wird.

Damit etwas Plagiat heißen könne, muß eine Epoche geſetzt werden, innerhalb welcher die Leiſtung eines Einzelnen Gemeingut werden kann. Für eine ſolche Zeit ſind wenigſtens zwei Menſchenalter anzunehmen. Nach Verlauf eines halben Jahrhunderts wird ſich der Ton in der Literatur eines Europäiſchen Volkes immer ſo geändert haben, daß, wer ein Plagiat begeht, damit ſogleich als altfränkiſch erſcheint und ſich ſelbſt verräth. Abgeſehen hiervon, ſo darf er wenigſtens auf keine Wirkung rechnen. Wer z. B. jetzt aus einem der Wolf'ſchen Compendien ein Plagiat begehen wollte, würde ſich eine fruchtloſe Mühe gemacht haben; er würde bei Niemand Anklang finden. Mit Schelling wäre es ſogleich anders. Als Profeſſor Kapp in ſeinem Buch über die Moſaiſche Geneſis aus Schelling's Vorleſungen zu Erlangen Manches veröffentlicht hatte, gab ihm der zürnende Philoſoph in einer heftigen Broſchüre für ſolches Plagiat „Fußtritte“.

Um das Fremde als Eignes zu ſetzen und die Schmach des Plagiates von ſich abzuwenden, ſind vielerlei Liſten erſonnen, die ſich ſämmtlich auf Modificationen zurückführen laſſen, deren Zweck es iſt; das böſe Gewiſſen zu verdecken und ſich ſelbſt einen blauen Dunſt von Ehrlichkeit vorzumachen. Es ſind hier etwa folgende Veränderungsarten zu unterſcheiden: 1) Die Ueberſetzung. Sie iſt die gründlichſte, denn ſie koſtet die meiſte Mühe, wofern es nicht ein mathematiſches Buch iſt, worin die Zahlen und Buchſtaben die Hauptſache des Calculs ſind. Wenn jedoch der Ueberſetzer auf eine ſolche Weiſe auftritt, daß er ſich nennt, wenn er einen gewiſſen Anſpruch auf Originalität macht, ſo verſchlimmert er dadurch den Vorwurf. Wenn auf einem Roman ſteht: aus dem Franzöſiſchen, ſo iſt das hinlänglich; oder wenn ein obſcurer Anonymus (denn es gibt auch ſehr berühmte Anonymitäten) für ein Journal aus andern Sprachen ohne Angabe der Quelle, lediglich um zu unterhalten, überſetzt, ſo iſt nichts daran gelegen. Aber wenn ich in Spazier's „Revue du nord" (1835, S. 17 fg.) einen Aufſatz finde: „Des chants populaires de l'Allemagne au moyen age", von dem Prof. Peſchier; wenn dieſer Aufſatz aufmerkſam machen ſoll auf deſſen „Histoire de la littérature allemande"; wenn dies Buch endlich in zwei ſchönen Octavbänden erſcheint und nun auch hier mit keiner Sylbe angedeutet wird, daß jener Aufſatz nichts iſt als die Ueberſetzung eines Abſchnitts aus meiner „Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter" (1830), ſo iſt das eine des

Namens Plagiat würdige Unredlichkeit. Es freut mich natürlich, meine Gedanken unter die Franzoſen kommen zu ſehen; allein daß Hr. Peſchier mit ihnen die Aufmerkſamkeit auf ſein Werk lenken wollte, iſt unrecht. So habe ich in einer der Franzöſiſchen Revuen eine Ueberſetzung von Gutzkow's Charakteriſtik Talleyrand's geleſen, ohne daß auch nur im geringſten die ausländiſche Quelle wäre bemerklich gemacht worden. 2) Das Entlehnte wird in derſelben Sprache mehr oder weniger formell umgearbeitet. Es wird zerſtückelt, damit man nicht zu ſehr an den Urſprung erinnert werden ſoll. Es wird paraphraſtiſch erweitert oder in der Synkope verkürzt. So machte mich ein Freund aufmerkſam, daß in der Halliſchen „Literaturzeitung" meine Kritik über den zweiten Theil des Göthe'ſchen „Fauſt", welche wenigſtens das Verdienſt hatte, die erſte geweſen zu ſein, wörtlich abcopirt war, wie er ſich ausdrückte; nur die ſpeculativen Momente der Entwicklung waren fortgelaſſen. Glaubte der Recenſent dadurch Eigenthümer geworden zu ſein? Daß er mich genannt hätte, wäre natürlich ſogleich eine Hemmung geweſen, ſeinen Aufſatz aufzunehmen; denn die ehrenwerthe Redaction der Halliſchen „Literaturzeitung" will unſtreitig nichts weniger als Nachhut der „Berliner Jahrbücher" ſein. Ich will der Anſchaulichkeit wegen ein Beiſpiel geben, wie perfid ſich ein ſolches Copiren benehmen kann, indem durch daſſelbe Das, warum es eigentlich zu thun war, verhunzt wird. Würde gradezu abgeſchrieben, ſo würde man damit gern zufrieden ſein;

aber die ſchlechte Art und Weiſe des Excerpirens und Copirens kann indigniren. Ein Prof. Franz Ficker zu Wien hat 1837 einen „Geſchichtlichen Ueberblick der ſchönen Kunſt in ihren einzelnen Sphären“ herausgegeben. Dies Buch gehört zu den untergeordnetſten Compilationen. Compilationen werden von Zeit zu Zeit nothwendig, um ein Gebiet des Wiſſens aus einer Menge peripheriſcher Monographien zu centraliſiren; ich habe alſo gegen ein ſolches Unternehmen an ſich nichts; um ſo weniger, als mein „Handbuch einer allgemeinen Geſchichte der Poeſie“ ſelbſt eine Compilation iſt. Warum ſoll man ſich bemühen, das trefflich Geſagte noch anders zu ſagen? Allein man ſei nicht blos ehrlich, d. h. man gebe nicht nur mit Beſtimmtheit ſeine Quellen an — denn grade die Compilation fordert begreiflicherweiſe ſolche Gewiſſenhaftigkeit und nicht blos die allgemeine Verſicherung, daß die beſten Quellen benutzt ſeien —, ſondern man zeige auch, daß man die Quellen gehörig durchdrungen, daß man ſie mit Verſtand benutzt habe. Hierzu gehört ebenſo große Beleſenheit als eignes Urtheil; denn einmal muß ich die ſchon vorhandenen Urtheile kennen, ſodann aber wiſſen, warum ich Dem, was ich hervorhebe, den Vorzug vor den übrigen gebe. Eine ausgedehnte Beleſenheit aber iſt nicht ſo wohlfeil und eine ſolche Kritik der Kritik nicht ſo leicht. Hr. Prof. Ficker hat in der Poeſie wenigſtens — von den übrigen Künſten abſtrahire ich — ſich nicht mit beſonderm Talent benommen; ſeine Beleſenheit aber iſt gar nicht zu beurtheilen. In meinem Buche iſt er allerdings ſo beleſen, daß ihm, wenn ich abziehen wollte, was er ihm und dem Buche von Bohtz „Ueber die neuere deutſche Poeſie“ verdankt, nicht viel übrig bleiben würde. Wie viel er aus Wendt's „Hauptepochen der ſchönen Kunſt im Lauf der Weltgeſchichte“ — das einzige Buch, das er in der Vorrede erwähnt, weil ſein Unternehmen denn doch gar zu nahe daſſelbe berührt — eingeſchwärzt habe, kann ich nicht beurtheilen, da mir das Buch nicht zur Hand iſt.

Was ich ſchmerzlich beklage, iſt, daß weder Wendt's noch mein Buch ſo benutzt ſind, wie ſie benutzt werden konnten. Ich will nur von mir reden. „Seines Fleißes kann ſich Jedermann rühmen“, und mir hat meine „Geſchichte der Poeſie“ nicht blos Zeit, ſondern auch ſehr viel Geld gekoſtet, da ich nicht eher raſtete, als bis ich einen möglichſt vollſtändigen Apparat geſammelt hatte. Obſchon mich die Halliſche Bibliothek reichlich unterſtützte, obſchon ich ſelbſt Vieles beſaß, ſo bedurfte ich doch noch während der Ausarbeitung bald dieſes, bald jenes Buchs, und oft war es trotz der gefälligen Bemühungen des Hrn. Verlegers gar nicht mehr aufzutreiben. So hatte ich z. B. zur Geſchichte der altfranzöſiſchen Poeſie den Roquefort, Raynouard, Villemain, Diez und andere allgemeinere Quellen bereits zuſammen, als ich bei Diez Uhland's Abhandlung über das nordfranzöſiſche Epos in Fouqué's Zeitſchrift: „Die Muſen“, citirt fand und nun nicht eher in meinem Gewiſſen befriedigt war, als bis nach mancherlei Irrungen, Nachfragen, Hin- und Herſchreiben das Buch in meinen Händen war.

Wie unvollkommen meine Arbeit ſei, weiß ich ſelbſt gewiß am beſten. Dennoch tröſte ich mich darüber immer durch folgende Puncte, die mir Niemand beſtreiten wird. Erſtlich habe ich ein beſtimmtes äſthetiſches Syſtem für die Beurtheilung der Geſtaltungen der Poeſie zu Grunde gelegt. Gervinus hat jüngſt die Anſicht aufgeſtellt, als wenn der Hiſtoriker der Poeſie der äſthetiſchen Bildung für die Löſung ſeiner Aufgabe ganz entrathen könne. Ich habe anderwärts zu zeigen verſucht, daß dies unmöglich iſt. Er muß wiſſen, was das Weſen des Epiſchen, Lyriſchen und Dramatiſchen iſt. Gervinus widerlegt auch ſich ſelbſt; denn er philoſophirt unaufhörlich. Noch öfter moraliſirt er freilich, was der Hiſtoriker ſeinen Principien zufolge ebenſo wenig thun dürfte. Er hat ferner eine beſtimmte Anſchauung der poetiſchen Gattungen als Kanon der Kritik ſich vorausgeſetzt, die auf W. v. Humboldt's Verſuch über Göthe's „Herrmann und Dorothea" beruht. Dies Buch iſt eigentlich ſeine Poetik und hat ihn zu ſeiner einſeitigen Ueberſchätzung der epiſchen Dichtungsart verführt. Endlich hat er in ſeinen „Grundzügen der Hiſtorik" den Begriff des Hiſtorikers ſo deducirt, daß derſelbe die Mitte, ja die concrete Einheit des Poeten und Philoſophen, der Möglichkeit und Nothwendigkeit als Darſtellung der objectiven Wirklichkeit ſein ſoll. Ich habe mich oft gefragt, wodurch ſich denn nun Das, was Gervinus z. B. über die Nibelungen und über Gaudrun ſagt, ſo beſonders von Dem unterſcheiden ſoll, was ich 1830 darüber geſagt habe. Es beruht die Ausſchließung der Philoſophie von der Geſchichtſchreibung auf einem bloßen Mißverſtande der Sache, als wenn der Hiſtoriker, der ſich die Idee der Poeſie klar gemacht hat, durch ſolche Erkenntniß nicht ſowohl erleuchtet und gefördert, vielmehr verdunkelt und gehemmt würde.

Sodann habe ich in der „Geſchichte der Poeſie" den Gegenſatz der Natur- und Volkspoeſie gegen die Kunſt- und Hofpoeſie, der von äußerſter Wichtigkeit iſt, zum erſten Male entſchieden durchgeführt.

Ferner habe ich dem Phraſenweſen entgegenzutreten verſucht, mit welchem in den neueſten Ueberſichten der Geſchichte der Poeſie, wie dieſelben in allgemeinen Handbüchern der Literatur, ſelbſt bei den beſſern, bei Meuſel („Leitfaden zur Geſchichte der Gelehrſamkeit," 3 Bände, ein jetzt vergeſſenes, einſt, oft ohne es zu nennen, ſtark benutztes Buch), Wachler, Eſchenburg u. A. vorkommen, über Alles hingegangen wird. Es war mir darum zu thun, ſolche Allgemeinheiten, die dort ganz begreiflich ſind, wo der Literator mehr als Regiſtrator des Vorhandenen fungirt, durch wirkliche Anſchauungen zu zerſtören. Ich ſuchte daher den Inhalt der Poeſien, ſo viel ich konnte, zu entwickeln. Der Chineſiſche Roman, das Indiſche Epos und Drama, die Perſiſche Epik, die altfranzöſiſche Epik, das Spaniſche Drama Calderon's, das Engliſche

Theater von Shakeſpeare u. ſ. f. ſind ſolche Momente. Mögen doch die äſthetiſch verzärtelten Geſellen, welche mit Adjectiven wie: reich, gemüthlich, tiefſinnig, erhaben, anmuthig, tändelnd, ſeicht u. ſ. f., in der Charakteriſtik der größten Meiſterwerke ausreichen zu können glauben, einen Anſtoß an ſolchem *Materialismus* nehmen; ich halte ihn für unumgänglich nothwendig, wenn nicht das Studium der Poeſie nur ein Luxus des Müßigganges werden ſoll. Es wäre gerade, als wenn man Geſchichte der Philoſophie glaubte lernen zu können, ohne von dem Inhalt der Syſteme einen Begriff zu haben; wenn man zufrieden ſein wollte, Heraklit den Dunkeln, Plato den Göttlichen, Spinoza den Schlichten u. ſ. f. nennen zu können und die Titel ihrer Bücher auswendig zu wiſſen. Aus dieſem Grunde habe ich auch ſolche Puncte wie das Bardenweſen weitläufiger auseinandergeſetzt; denn von Barden weiß Jedermann. Man ſtellt ſich darunter einen alten Mann mit langem Bart in flatterndem Gewande und mit einer Harfe vor. Von der ſtrengen Gliederung und Disciplin des *Ordens* unter den Bretoniſchen Stämmen, von dieſer intereſſanten Hierarchie wiſſen die Wenigſten etwas.

Ein beſonderes Gewicht lege ich aber auf die *Periodiſirung* des Ganzen. Die Schlußüberſicht, die ich im dritten Bande gegeben habe, iſt der Kern aller meiner Beſtrebungen auf dieſem Gebiet. Sie iſt eine ſo organiſche Entfaltung der Geſchichte der Poeſie, wie ſie ohne die ſpecielle Durcharbeitung der einzelnen Poeſien nicht möglich war. Dieſe wenigen Bogen, der Reinertrag einer weitläufigen Bemühung, geben mir immer wieder das froheſte Bewußtſein, wenn mich die Einſicht in ſo viele Mängel meiner Arbeit oft niedergeſchlagen macht.

Als ich nun das Buch des Hrn. Prof. Ficker in die Hand nahm und auf vielen Seiten mich ausgeſchrieben fand, hoffte ich, daß dieſe Schlußüberſicht gehörig benutzt ſein würde. Einzelheiten ſind auch genug aus ihr abgeſchrieben, ſonſt aber hat ſich Hr. Ficker an die nur ethnographiſche Folge der Poeſien gehalten und iſt nur dann von mir abgewichen, wenn Wendt ihn irre gemacht hat. Ich fange z. B. als Hegelianer mit der Geſchichte der Chineſiſchen Poeſie an. Wendt beginnt nach früherhin geläufigen Vorſtellungen mit der Indiſchen und kommt erſt ſpäter auf die Chineſiſche. Hr. Ficker folgt nun Wendt; allein er will doch auch mich nicht aus dem Auge laſſen und hebt daher an:

Treten wir hin zur Wiege der Menſchheit, nach Aſien, ſo treten uns im Oſten (?) dieſes Welttheils zunächſt die Indier und Chineſen entgegen. Die Poeſie der Hindu iſt die erſte, von welcher auch andere Völker lebendig berührt ſind.

Nicht wahr, das iſt eine treffliche Darſtellung? Damit der Leſer dieſen Jargon verſtehe, will ich aus meiner „Geſchichte“ (I, 21) den Schlüſſel in folgenden Worten herſetzen. Nachdem ich die Chineſiſche Poeſie als die des abſtracten Verſtandes geſchildert und bedauert habe, daß wir von der Poeſie der Indo-chineſiſchen Völker zu unvollkommen unterrichtet wären, als daß von ihr ſich ſchon ein Bild entwerfen ließe, eröffne ich die Geſchichte der Indiſchen ſo:

In China ſchleicht eine große Monotonie durch das ungeheuere Reich; das Indiſche Leben aber hat in ſeiner Grundlage, der Kaſtentheilung, das Princip einer mannichfaltigen, machtvollen Bewegung. Von der Chineſiſchen Poeſie iſt kein Zweig in die Poeſie der übrigen Welt hinübergepflanzt; ſie iſt ganz in ſich abgeſchloſſen. Die Indiſche Poeſie dagegen iſt die erſte, von welcher auch andere Völker lebendig berührt ſind.

Mit dieſen Worten ziele ich auf die Geſchichte des „Panchatantra“ und des „Brihat Katha,“ die S. 72—75 erzählt wird. Nun hat die Sache einen Sinn. Bei Hrn. Ficker begreift man aber nicht, warum eine ärmere, flachere, abgeſperrtere Poeſie der reichern, tiefern, nach Perſien und Java ſich ausbreitenden folgen ſoll.

Dies Verſtümmeln und Verwirren meiner Gedanken iſt es, was mich in den Plagiaten des Hrn. Ficker ſo verletzt hat. Ich hatte dabei die Empfindung, wie ein Maler ſie haben mag, dem man die kaum trocknenden Farben eines mit Fleiß ausgeführten, mit Liebe angelegten Gemäldes durcheinanderſchmiert, ſodaß die urſprüngliche Geſtalt gar nicht oder kaum durchzuerkennen iſt. So war ich ſehr glücklich, die Einigung der Provenzaliſchen Lyrik und nordfranzöſiſchen Epik in der eigentlich Franzöſiſchen Poeſie genetiſch nachgewieſen zu haben. Hr. Ficker ſagt S. 229:

Die ſüdfranzöſiſche hatte nun das lyriſche, die nordfranzöſiſche Poeſie das epiſche Element entwickelt; unterdeß war Paris der Sitz der Regierung, die bleibende Reſidenz der Könige geworden; die Poeſie fing daher an, in Verbindung mit dem Hofe zu treten, und dadurch nahm die Franzöſiſche Poeſie eine auffallende Eigenthümlichkeit an. (Was für eine?) Auf die Entwickelung der Lyrik und des Epos mußte nun die des Dramas folgen, ſobald nur eine äußere Veranlaſſung hinzutrat. Auch (welch ein Auch!) die dramatiſche Poeſie wird durch die religiöſe Weltanſchauung beſtimmt. (Soll dieſe die geforderte äußere Veranlaſſung ſein?)

Bei mir heißt es II, 122:

Die ſüdfranzöſiſche und nordfranzöſiſche Poeſie mußten ſich zueinander aufheben, als ſie ihre Aufgabe gelöſt und das lyriſche wie das epiſche Element entwickelt hatten. Unterdeſſen war der provinzielle Unterſchied Frankreichs ebenfalls dahin verändert, daß ſich alle Provinzen auf ein gleiches Centrum zu beziehen anfingen, daß Paris der Sitz der Regierung, die bleibende Reſidenz der Könige wurde, welche das ariſtokratiſche Element des Adels wie das demokratiſche der ſtädtiſchen Gemeinen ſich unterzuordnen verſtanden. Die Poeſie fing daher an, in eine Verbindung mit dem Hofe zu treten, welche die Franzöſiſche Poeſie mehr als irgend eine andere Europäiſche beſtimmt hat. Auch die Trouvères, auch die Troubadours waren Hofdichter geweſen; allein ſie waren nicht auf die Verherrlichung nur eines Hofes angewieſen, wie es von jetzt der Fall wurde; ſie hatten nicht in einer Stadt ihren Mittelpunct gefunden, wie Paris ſich jetzt dazu erhob, ſo daß die Franzöſiſche Kunſt im Anfang des 16. Jahrhunderts unter der Regierung Franz I. ſchon ganz in dem Charakter auftrat, den ſie unter Ludwig XIV. mit ſo imponirendem Nachdruck entfaltete. Die Hauptrichtungen, welche in dieſer Zeit ſich ausbildeten, waren: 1) die dramatiſche des Volksdramas; 2) die lyriſche der formellen Hofdichtung; 3) die gänzliche Auflöſung der romantiſchen Epik in den Amadis-Romanen. Die innere Nothwendigkeit für die Entſtehung des Dramatiſchen liegt in der Poeſie ſelbſt; ſie muß dieſe Form entwickeln, ſobald ſie das Lyriſche und Epiſche ſo weit durchgeführt hat, daß beides in der draſtiſchen Darſtellung zu integrirenden Momenten ſich aufheben kann. Die ſcheinbar äußere Veranlaſſung zur Hervorbildung dieſer Gattung hängt mit dem Cultus zuſammen, weil die Religion die allgemeine Weltanſchauung eines Volkes enthält. Das Drama bedarf der populairſten Allgemeinheit u. ſ. w.

Ich bin es müde, mich ſelbſt abzuſchreiben, wollte aber doch dem Leſer zeigen, was bei einer ſolchen Mißhandlung, wie Hr. Prof. Ficker bei ſeinem begriffloſen Copiren mir hat angedeihen laſſen, herauskommt.

Ich wiederhole, daß vernünftig ausgeſchrieben zu ſein nicht im Entfernteſten dieſe Entrüſtung erregen kann; ſie wird noch dadurch geſteigert, daß Hr. Ficker ſein böſes Gewiſſen zu verſtecken ſucht. Ein einziges Mal, nämlich S. 194 ſagt er: „Der Charakter des Indiſchen

Dramas iſt nach Roſenkranz dem des Epos darin analog, daß“ u. ſ. f., wo dann **III, 105** größtentheils abgeſchrieben wird. Nun kann der Hr. Profeſſor doch behaupten, mich als Quelle genannt zu haben! Mein Name kommt ja in ſeinem Buche vor! Ja, ſowie auch der Name von Bohtz bei Schiller's Charakteriſtik vorkommt! Dann aber zeigt er die echte Plagiariusnatur darin, daß er durch kleine Phraſenveränderungen die Quelle unkenntlich machen will. Z. B. S. 257 giebt er einen Auszug aus meiner allgemeinen Schilderung der Engliſchen Poeſie, die bei mir allerdings **III**, S. 135 – 140 einnimmt. Wenn ich nun ſage: „Die Geſchichte der Engliſchen Poeſie hat mit der (zuvor beſchloſſenen) Spaniſchen darin große Aehnlichkeit,“ ſo ſagt Hr. Ficker: „Die Engliſche Poeſie iſt darin der Spaniſchen ähnlich.“ Wenn ich ſage: „Auch ſonſt ließen ſich von Seiten der Balladenpoeſie, wie ſie hier durch den Kampf der Schotten mit den Engländern und der normanniſchen Barone untereinander hervorgerufen ward, in Bezug auf die Spaniſche Romanzendichtung noch manche analoge Puncte auffinden,“ ſo ſagt Hr Ficker: „auch findet eine Analogie zwiſchen der Schottiſchen und Engliſchen Balladen- und der Spaniſchen Romanzendichtung ſtatt.“ Wenn ich ſage: „Die Spaniſche wie die Portugieſiſche Poeſie ſpiegeln die Erſcheinung des Lebens,“ ſo ſagt Hr. Ficker: „die Poeſie der pyrenäiſchen Halbinſel ſpiegelt die Erſcheinung des Lebens ab.“ Der Leſer traut mir wohl zu, daß ich recht gut weiß, wie mit dieſen Worten noch ſo gut wie gar nichts geſagt iſt; denn alle Poeſie thut dies. Es kommt alſo auf die nähere Beſtimmung dieſer allgemeinen, vagen Ausdrücke an. Dieſe gebe ich in einer ausführlichen Analyſe, worin ich dem Glauben den Zweifel gegenüberſtelle und, aus ihnen hervorgehend den ſkeptiſchen Humor als das Eigenthümliche der Engliſchen Poeſie im Gegenſatz zu dem conſervativen Humor der Spanier entwickele. Wenn ich von einem ſonnigen Glanze rede, der in der Spaniſchen Dichtkunſt über alle Dinge ausgegoſſen ſei, ſo iſt Hrn. Ficker dieſe Blüthenphraſe ganz recht. Er giebt ihr aber den Anſtrich, als wenn damit nur von dem heitern Klima des Südens die Rede ſein ſoll, während ich zuerſt von dem Glauben ſpreche und dann erſt von der Naturanſchauung. Doch ich will nicht weiter damit langweilen, wozu Hr. Ficker dieſe Entwickelung verzerrt hat. Ueberhaupt würde ich es nicht werth gehalten haben, ſein Buch ſo an den Pranger zu ſtellen, wenn nicht im zweiten Heft der Wiener „Jahrbücher" (1837) der Edle v. Moſel das Buch des Hrn. Ficker in die Wolken erhoben und Sachen gelobt und angeführt hätte, die wörtlich, ohne mir den geringſten Dank zu gönnen, von mir entnommen ſind, z. B. die gerühmte allgemeine Charakteriſtik der Deutſchen Poeſie, die der Edle v. Moſel bei mir (III, 274 fg.) leſen kann.

Doch genug und übergenug von dieſer anatomiſchen Exemplification des Verfahrens eines Plagiators.

Daß der Ausdruck Plagiat, gelehrter Diebſtahl, jetzt immer ſeltener gehört werde, leitet Hegel in der Philoſophie des Rechts daraus ab, daß die Sucht, originell, d. h. eine Ausnahme vom Allgemeinen zu ſein, gegenwärtig auf das Höchſte geſtiegen ſei, und man daher in der Aufgeblaſenheit des Dünkels bereits jedes Modificatiönchen eines fremdher Aufgenommenen für eigene Productivität halte.

Wenn ein Schriftſteller, ſei er Hiſtoriker oder Naturforſcher, Dichter oder Philoſoph, Schüler eines Andern iſt, ſo hat er mit ſeinem Meiſter eine Gemeinſamkeit des Inhalts wie der Form. Eine ſolche Identität kann an ſich noch nicht unter den Begriff des Plagiats ſubſumirt werden; denn der Schüler erkennt den Meiſter an. Zu lernen iſt nicht ehrenrührig; ebenſo wenig, das Gelernte wieder zu lehren. Gabler z. B. hat weder in ſeinen Ideen noch in ſeiner Sprache bis jetzt etwas gezeigt, was ihn von dem Kreiſe Hegel'ſcher Ideen und deren durch Hegel gegebener Ausdrucksweiſe ſpecifiſch unterſchiede, worin eine ſchlechthin individuelle Natur ſich bekundete. Dennoch iſt er ein ſehr ehrenwerther Mann, deſſen Bearbeitung des erſten Drittels der Hegel'ſchen „Phänomenologie“ kein Menſch den Vorwurf des Plagiats machen oder derſelben ihre Brauchbarkeit neben dem Hegel'ſchen Werke in Abrede ſtellen wird; nur die Böswilligkeit kann die Inſinuation eines ſolchen Vorwurfs machen. Ohne daß man den Beweis führte, wurde mir z. B. die Anſchuldigung gemacht, ich hätte in meiner Einleitung zur „Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter“ Plagiate aus Hegel's damals noch ungedruckten und von mir nie gehörten Vorleſungen über die Aeſthetik begangen! Das war nichts als Verläumdung. Ich ſchloß mich allerdings auf das Engſte an Hegel's „Phänomenologie“ an; ich ſchwelgte in dem Gedanken, in meiner „Geſchichte“ für die Geſtaltung des Selbſtbewußtſeins im Mittelalter eine hiſtoriſche Ergänzung derſelben zu geben, da Hegel ſich auf dieſe Perioden niemals mit rechter Luſt und Hingebung eingelaſſen hatte, die kirchliche Architectur etwa abgerechnet. Allein eine ſolche Tendenz ſollte nun ſogleich gebrandmarkt werden!

Wenn ein Schüler einerſeits aus geiſtiger Impotenz gegen ſeinen Meiſter ſich der Sache nach ſclaviſch verhält und doch andererſeits zugleich den Ton eines freien, ſelbſtſtändigen Autors affectirt, ſo verdient ein ſolches Benehmen allerdings Züchtigung; denn die Arbeit eines ſolchen wird nur das charakterloſe Reproduciren des ſchon beſſer Producirten ſein; ſie iſt ein hinderlicher Ueberfluß.

Es giebt Gebiete, welche vogelfrei ſind, auf welchen keine Controle des Plagiats möglich iſt. Es ſind diejenigen, welche lediglich für das Bedürfniß der Maſſe ſorgen Hierher gehören: 1) Compendien. Der Stoff wie die Form iſt hier ſo oft wiederholt, daß ſie einander ſo ähnlich ſehen wie ein Ei dem andern. Es läßt ſich hier gar nicht beſtimmen, welches Compendium unter den neugedruckten eigentlich blos eine neue Auflage erhalten hat. Gramatiken, Geographien, Weltgeſchichten, Naturgeſchichten, Logiken, Lehrbücher der Mathematik, Poetiken, Literargeſchichten, Religionslehren gehören hierher. Insbeſondere wird jetzt wieder mit der Deutſchen Literaturgeſchichte, ſeit ſie im Preußiſchen ein ſtändiges Element des Abiturientenexamens geworden iſt, ein ſolcher Unfug getrieben. Bouterwek, Wachler, Franz Horn und Koberſtein werden auf die leichtſinnigſte Weiſe ausgeſchrieben; ja, das „Converſations-Lexikon“ wird beſtohlen; aus Compendien werden Compendien fabricirt. Es iſt traurig, welche Irrthümer durch dieſe Seichtigkeit noch immer genährt, welche Unförmlichkeit in der Anordnung des Stoffs fixirt, welche Geſchmackloſigkeit des Urtheils durch dieſe faden Buchmacher verbreitet wird; es iſt unſagbar, wie nachtheilig dies Unweſen wirkt. Selbſt geiſtreiche Menſchen können ſich ſchwer von dem früh Aufgenommenen losmachen und zeigen in den Theilen unſerer Literatur welche über Goethe und Leſſing hinausliegen, nicht blos auffallende Unkunde, ſondern auch ganz ſchiefe Auffaſſungen. Ich leugne nicht, daß mir dieſe Erfahrung ſich bei Mundt's „Kunſt der Deutſchen Proſa“ aufgedrängt hat. Bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts iſt Mundt gut unterrichtet; aber darüber hinaus muß er ſich zwingen, den Mangel an feſter, eigener Anſchauung durch einen großen Aufwand der Diction zu verhüllen. Der

Kundige kann es heraushören, wo er ein Urtheil Flögel's, Küttner's, F. Horn's, Manſo's u. A. nur in modernere Wendungen umſchmilzt.

2) Lexika, ſowohl Wörterbücher als Reallexika. Hier ſchreibt eins das andere aus. Originalunternehmungen wie Bayle, Diderot, Brockhaus, Erſch und Gruber ſind ſelten. Das Brockhaus'ſche „Converſations-Lexikon" iſt ſchon zehnfach ausgeſchrieben und in klein Octav und Duodez nachgemacht.

3) Anthologien. Sie ſind im Durchſchnitt lediglich Vehikel der Aſſimilation. Doch kann die Blumenleſe auch originell ſein. v. Raumer's Sammlung aus Lateiniſchen Geſchichtſchreibern des Mittelalters, Echtermeyer's und Seyffert's Sammlung aus neuern Lateiniſchen Dichtern, die Leſebücher in der Franzöſiſchen, Engliſchen und Italieniſchen Sprache von Ideler und Nolte, Genthe's „Handbuch der abendländiſchen Literaturen", W. Wackernagel's „Deutſches Leſebuch", Wagner's „Geſchichten der Deutſchen in Liedern und Dichtungen Deutſcher Dichter", Hiecke's und Piſchon's „Proſaſammlungen" u. ſ. f. ſind ſolche Werke. Anthologien dagegen, welche nicht aus den betreffenden Werken ſelbſt, ſondern nur aus Anthologien gemacht werden, ſind nichts als ein Broterwerb der literariſchen Proletarier. Die Kritik ſollte ſich in Acht nehmen, dies Unkraut mit dem Thau ermunternden Lobes zu erfriſchen; es wuchert ohnehin genug. Der Dümmſte iſt immer noch fähig genug, in einem Dutzend Bücher die Stellen mit Rothſtift anzu-

ſtreichen, die der Preßbengel zu einem Ganzen zuſammenquetſchen ſoll. Dieſe Art der Anthologien unterſcheidet ſich daher in der That nur nach dem Papier, Druck und Format. Es gibt keinen geſchwindern Verdienſt (ſehr witzig unterſcheidet unſere Sprache den Verdienſt und das Verdienſt), und es iſt zu beklagen, daß oft Namen beſſern Klanges dieſem bei uns heillos eingeriſſenen Unfug Vorſchub leiſten.

4) Erbauungsbücher. Katechismen, Morgen- und Abendandachten, Gebete zur Jungfrau Maria, Geſangbücher, ſelbſt populaire Bibelauslegungen ſind ein Gemeingut, welches die literariſche Induſtrie im Weſentlichen unverändert laßt und nur für das Bedürfniß in andere Formen umgießt.

5) Ebenſo die belehrende wie die unterhaltende Kinderliteratur. Die Anekdoten von den klugen Thieren, die Geſchichten vom artigen Fritz und der unartigen Charlotte, das Abc, die Fabeln, unſchädliche Geſpenſtergeſchichten, Kartenkunſtſtücke, merkwürdige Schiffbrüche u. ſ. f. ſind hier gegen die Holzſchnitte, Steindrücke, Kupfer, doch nur die Nebenſache. Bücher, wie das mit den Spekter'ſchen Zeichnungen, gehören zu den Seltenheiten.

6) Journale. Fachjournale und reinliterariſche und politiſche Zeitungen nehmen wir von dieſen hier aus. In den übrigen Journalen erreicht die Gemeinheit und Gewiſſenloſigkeit den höchſten Grad. Journale haben allerdings nur auf ein ephemeres Daſein zu rechnen, denn ſie ſind die Literatur der Gegenwart; auch iſt die Redaction

eines Journals ſehr ſchwierig, und erfordert bei einiger Ausdehnung die Vereinigung vieler Kräfte und einen bedeutenden Aufwand. Daher gehen ſo viele, wo die Rechnung ohne den Wirth gemacht wird, oft ſogleich wieder unter. Was ich hier auf dem Herzen habe, würde eigentlich eine ſehr weitläufige Auseinanderſetzung fordern; ja, um mir zu genügen, müßte ich den Proſpectus einer Zeitſchrift, wie ich ſie mir träume, mittheilen, in der Weiſe wie Hegel 1807 die noch immer beherzigenswerthen Maximen des „Journal der Deutſchen Literatur“ entwarf. Ich muß daher dieſe Gedanken für eine günſtigere Zeit und Gelegenheit aufſparen und bemerke nur, daß mir das todte Novellenweſen, die ſogenannten Gedankenſchnitzel und die Klatſchneuigkeiten in der Breite, wie wir ſie jetzt haben, allen Geiſt zu erſticken ſcheinen. Welcher nicht ganz in dieſe verwirrte Oberflächlichkeit verſunkene Menſch will ſich mit dieſen Leerheiten zu thun machen? Was mich hier angeht, iſt die Anklage der Gewiſſenloſigkeit. Ein Journal nimmt von andern Artikel auf, ohne den Verfaſſer, ja ohne die Zeitſchrift, am wenigſten ohne die Nummer zu nennen.

Dies Verfahren iſt empörend. Die Jonrnale haben ſchon Noth, ihre Spalten zu füllen, und greifen deshalb oft zu den verworfenſten Dingen. Hätten ſie nicht Raum, die Pflicht der Dankbarkeit zu erfüllen und die Quelle, aus der ſie ſchöpfen, zu nennen?

Schon deswegen wäre dies nothwendig, um dem Leſer den Weg zu bahnen, ſich die urſprüngliche Belehrung auch ſchaffen zu können. Das „Magazin für Literatur des Auslandes“, die Büchner'ſche „Literariſche Zeitung“ geben am Ende in Klammern ihre Quelle wenigſtens im Allgemeinen an; das Cotta'ſche „Ausland“ gewöhnlich zu Anfang, freilich nur im Allgemeinen. Die meiſten aber verſchweigen ihre Quelle und unterlaſſen nicht, wenn ſie einmal es ſich Geld koſten laſſen, eigens zu bemerken, daß ſie einen Originalaufſatz liefern. Ein ſolcher iſt die Ausnahme von der Regel, welche jetzt mit Einem Wort zu nennen iſt; ausbeuten, exploiter, heißt die große Loſung des Tages. Mundt hatte ganz Recht, daß er ſich es nicht gefallen ließ, wenn ein Frankfurter Blatt aus ſeinem „Zodiakus“ ſogleich wieder nachdrucken wollte, ohne die Entlehnung zu bemerken.

Im „Ausland“ finde ich z. B. einen Aufſatz über die Literatur des Ruſſiſchen Volkes (etwas ganz Anderes als die Ruſſiſche Literatur). Wer hat ihn geſchrieben? Er iſt höchſt intereſſant. Er weckt in mir Gedanken, die mich zu einem ähnlichen Unternehmen begeiſtern, auch der Deutſchen Literatur dieſen Dienſt zu erzeigen, was auch geſchehen iſt in dem Aufſatz über die Bilderliteratur des Deutſchen Volkes (in der Sammlung: „Zur Geſchichte der Deutſchen Literatur“, Königsberg 1836). Warum nannte nun das „Ausland“ ſeine Quelle nicht? Es waren die „Dorpater Jahrbücher“. Dahl in Orenburg war der Verfaſſer. Sobald man dies weiß, wird das Zutrauen zur Wahrhaftigkeit der gegebenen Schilderung ſogleich gewaltig wachſen; es kann mir ja auch wichtig ſein, mich mit dem Verfaſſer in Correſpondenz zu ſetzen, um noch mehr über den Gegenſtand zu erfahren. Mit Einer Zeile könnte ein ſolcher Zuſammenhang begründet werden. Wie man ſich in der Kritik der Anonymität zu ſchämen anfängt, ſo ſollte man auch in der Journaliſtik den ſo wohlfeilen Ruhm der Ehrlichkeit und Dankbarkeit zu erwerben ſuchen.

Die ernſte Sache hat jedoch auch eine komiſche Seite. Die Journale beuten nicht blos ſich untereinander, ſie beuten auch die Bücher aus; und zwar vereinzeln ſie beſtändig das Ganze, ſodaß ſelbſt dann, wenn der Name der Quelle genannt wird, dies oft erſt nach einer Reihe von Nummern geſchieht, und der Leſer daher von vornherein gegen den Verfaſſer und deſſen Namen gleichgültig iſt. Dies erzeugt einen, ſo zu ſagen, epiſchen Ton des literariſchen Producirens. Man muß dabei ſchon von Anfang an dem Ruhme des Erfindens entſagen; man tritt hinter ſein Werk zurück. Der Eitle darf auf keinen Genuß mehr rechnen; der Welt iſt es mit Recht nur um die Sache zu thun. Durch die Menge der Journale und durch die Schnelligkeit ihrer Verbreitung wird es unmöglich gemacht, den Urheber eines Gedankens, einer Erzählung, einer Anſicht, Kritik zu kennen. Man weiß nicht mehr, wo und wie man zu einem Beſitz gekommen iſt; man hat's „in einer Zeitſchrift“ „irgendwo“ geleſen. Der Baſtard des Plagiats iſt durch ſolche Allgemeinheit legitim geworden.

Eine der Journaliſtik nicht unähnliche Weiſe des Plagiats findet durch die *Broſchüren* ſtatt. Im Allgemeinen heften ſie ſich jedoch gern an ein berühmtes, noch lieber berüchtigtes Buch eines renommirten Autors an. Aus den letzten fünf Jahren erinnere ich mich hauptſächlich folgender Fälle, wo Broſchüren ſich ihr Bäuchlein mit Excerpten aus aufſehenmachenden Schriften füllten, um welche ſie nur einen dünnen Reif von Reflexionen legten. La Mennais' „Paroles d'un croyant“, Gutzkow's „Wally“ und Strauß's „Leben Jeſu“ haben, um mich eines Ausdrucks von Steffens in ſeiner „Revolution“ zu bedienen, vielen „literariſchen Taſchendieben“, die aus dem Feuerruf ein gefliſſentliches Geſchäft machten, den Beutel gefüllt. Dem Dr. Bacherer, der aus Gutzkow's „Wally“ die pikanteſten Stellen geſammelt hatte, um über ihren Verfaſſer ſein heiſeres Kreuzige, kreuzige! auszuſchreien, begegnete dabei die ſpaßhafte Nemeſis, daß ſeine Broſchüre von den Regierungen *verboten* wurde, weil er zu *viel* excerpirt hatte und man ſeinem Gegengifte doch zu wenig ſündentilgende Kraft zutraute.

Es bleibt immerfort die Nothwendigkeit, den ſchroffen Gegenſatz einer *edeln* und *gemeinen* Literatur aufzuheben. Dies kann nur dadurch geſchehen, daß die edle Tendenz die *herrſchende* wird; ſie muß die gemeine poſitiv vernichten. Ein *negativer* Beitrag zu dieſem Zwecke iſt die Erkenntniß der Gemeinheit; das Princip derſelben aber iſt die *Gewiſſenloſigkeit*.

VIII.

Die Geſammtausgabe der Kant'ſchen Schriften.

Vortrag in der Kant'ſchen Geſellſchaft zu Königsberg am 22ſten April 1836.

In der Literatur überliefern die geringeren Geiſter nur ihren Namen; ſie werden der Ballaſt der Gelehrſamkeit. Andere überliefern mit ihrem Namen auch den eines Buchs oder vielmehr des Buchs, wodurch es ihnen gelang, ſich bemerklich zu machen. Noch andere überliefern nicht blos den Namen einer Schrift, ſondern auch dieſe ſelbſt. So viel Zufall unſtreitig bei der Erhaltung von Schriften mitunterläuft, ſo liegt es doch in der Natur der Sache, daß die dem Inhalt nach wichtigere Schrift auch äußerlich vor der unbedeutenderen einer größeren Ausdehnung ihrer Wirkſamkeit, alſo auch einer größeren Vervielfältigung ſich erfreut und dadurch den ſpäteren Geſchlechtern ſich leichter erhält. Die Bücher, zu welchen die Antiquare in den Auctionskatalogen die ankörnende Notiz fügen, daß ſie libri rarissimi ſeien, ſind darum noch nicht leſenswerth. Die Seltenheiten der Bibliophilen und Bibliomanen machen die Capricen der Literatur, nicht ihren humaniſtiſchen Werth aus.

Große Geiſter überliefern nicht blos ihren Namen oder mit ihm eines ihrer Werke, ſondern ihre Werke, wenn auch nicht vollſtändig, ſo doch diejenigen, welche die unſterblichen Wendepunkte der Literatur enthalten. Gott iſt nicht blos ein Gott der Schlachten und Friedensſchlüſſe, der Eroberungen und Handelsverbindungen, ſondern auch der Kunſt und Wiſſenſchaft.

Bei ſolchen Geiſtern iſt die Anſchauung ihrer geſammten Leiſtungen etwas Nothwendiges, weil wir ihrer fortdauernden Erneuung bedürfen, uns unſere Gegenwart zu erklären und der Zukunft nicht rathlos entgegen zu gehen. Eine Geſammtausgabe ihrer Werke zwingt uns gleichſam, uns um Alles zu bekümmern, was ſie hervorgebracht haben. Wir können dann nicht, dem Zufall überlaſſen, bei dieſer oder jener Leiſtung ſtill ſtehen, ſondern werden unwillkürlich genöthigt, das einzelne Werk im Zuſammenhang mit allen übrigen zu betrachten, das eine aus allen, alle aus einem zu entwickeln. Es iſt wohl möglich, aus dem ganzen Vorrath für ſich eine beliebige Auswahl zu treffen, deren Lectüre und Studium man zu einer beſonderen Angelegenheit macht, allein man wird, indem man dies thut, beſtändig die Empfindung eines gewaltſamen Verfahrens haben und die übrigen Werke, die man zurückſetzt, die Bände der Geſammtausgabe, die man auf dem Bücherbrett beſtauben läßt, werden ſich wenigſtens mit ſtillem Vorwurf, von Dämmerung umhüllt, in das

Bewußtſein um das bevorzugte Werk drängen. Und endlich ergreift uns in einer glücklichen Stunde der unwiderſtehliche Reiz, auch ſie einmal in die Hand zu nehmen, und dann erſtaunen wir, wie trefflich auch ſie beſchaffen ſind, wie viel Licht ſie auf unſere früheren Lieblinge werfen und geſtehen ein, ſie ungerecht vernachläſſigt zu haben.

Da nun unſer Leben, je reicher es wird, je mehr um den Einzelnen und in ihm die ganze Welt ſich bewegt, auch um ſo mehr ſich zu zerſtückeln beginnt, ſo iſt der Segen ſolcher Geſammtausgaben der Werke großer Schriftſteller nicht hoch genug anzuſchlagen. Sie rufen uns zu, gleich jenen Männern, an einen Kern unſeres Daſeins zu glauben und in allen unſern Verwandlungen niemals uns ſelbſt zu verlieren; ſie ſind lebendige Zeugniſſe von der unendlichen Fülle, deren der menſchliche Geiſt fähig iſt; ſie ermuthigen uns, in unſerem Streben uns nicht ängſtlich zu beſchränken, ſondern der Mannigfaltigkeit des Lebens in allen Geſtalten uns erfreuen zu lernen.

Daß Dichter einer Geſammtausgabe ihrer Werke ſich ſchneller und gewiſſer erfreuen werden, als Philoſophen, iſt natürlich. Der Dichter iſt durch ſeine Form zugänglicher und kann von Allen geliebt und genoſſen werden. Von philoſophiſchen Werken werden Geſammtausgaben erſt dann möglich ſein, wenn die Philoſophie eine Sache der Nation und der Welt geworden, nicht blos der Schule und ihrem engen Kreiſe angehört.

Als bei den Alten die Philoſophie zur Angelegenheit des Tages wurde, als die Gebildeten in den Auditorien ſich verſammelten, regte ſich auch das Bedürfniß der Sammlung aller Werke der Meiſter. Wir wiſſen, welche Mühe man ſich gab, die Platoniſchen Dialoge, die Ariſtoteliſchen Schriften, nach beſonderen Eintheilungsgründen zu ordnen.

Allein es lag in der Mangelhaftigkeit der äußeren Mittel der Alten, hierin etwas Sicheres und Vollſtändiges zu erreichen. Welche Schwierigkeiten hatte Platon, wie viel Geld koſtete es ihm, ſich manche für ihn wichtige Bücher zu verſchaffen! Wie viele Dialoge Platon's ſind zweifelhaft, und wie hart dem Zufall preisgegeben erſcheinen die unſterblichen Werke des Stagiriten in der berühmten, wenn auch, wie Ritter und Stahr wahrſcheinlich machen, übertriebenen Geſchichte ſeiner Bibliothek! Wie ſehr konnten nicht die Soſier das Fehlen einer Journalcontrolle für ihren Gewinn mißbrauchen!

Erſt der Buchdruck machte es möglich in mäßigem Umfang, correct und wohlfeil, die geſammten Werke eines Schriftſtellers authentiſch herzuſtellen. Ariſtoteles, Cicero, Platon, wurden ſehr früh in Geſammtausgaben gedruckt. Der Benedictinerorden ließ es ſich mit lobenswerther Leidenſchaft angelegen ſein, die opera omnia berühmter Kirchenväter und Scholaſtiker zu ediren. Die Werke der Philoſophen des ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhunderts fanden die Buchdruckerei ſchon vor, haben aber doch, was ihre Sammlung anbetrifft, ein ſehr verſchiedenes Schickſal gehabt. Baco von Verulam, Carteſius, Jacob Böhme, erſchienen früh in Geſammtausgaben; die beiden erſteren, außer in ihrer Mutterſprache, auch in Lateiniſchen, oft wiederholten Ueberſetzungen. Die Werke eines Giordano Bruno waren durch die Unſtätigkeit ſeines Aufenthalts in Italien, der Schweiz, Deutſchland, Frankreich und England, zu ſehr zerſtreut, als daß man, bei der Lückenhaftigkeit und Langſamkeit des Verkehrs, ſo wie den Mängeln der damaligen Bibliothekeinrichtungen, zu einer Geſammtausgabe hätte kommen können. Erſt in unſrer Zeit hat Wagner die Italieniſchen, Gfrörer die Lateiniſchen Werke Bruno's zuſammengeſtellt. Spinoza aber hatte alle Reſultate ſeiner ſpeculativen Forſchung in die Ethik zuſammengedrängt, ſo daß man zu ſeinem Verſtändniß ſeiner übrigen kleinen Schriften nicht ſo dringend zu bedürfen ſchien. Und der berüchtigte Tractatus theologico-politicus bewegte ſich in einer ſo ganz anderen Sphäre, der hiſtoriſchen und kritiſch-exegetiſchen, daß er ein von der Ethik getrenntes literariſches Leben für ſich führte. Auch dürfen wir nicht vergeſſen, daß der Verdacht des Atheismus, mit welchem Spinoza's Schriften gravirt waren, nicht wenig einer Geſammtausgabe derſelben entgegenwirkte, wozu das ſonſtige große Intereſſe wohl einer hinlänglichen Impuls gegeben hätte. Läugneten doch z. B. die Städte Bremen, Hamburg, Amſterdam, den Druck jenes den kirchlichen Offenbarungsbegriff mordenden Tractats in ihren Officinen als einen gottesleugneriſchen Makel von ſich ab! Erſt in unſerem Jahr iſt es bekanntlich dem Theologen Paulus gelungen, alle

Religion Spinoza's in einem Moment zu ſammeln, wo die ſogenannte Identitätsphiloſophie eine eben ſo große Sympathie für ſie hatte, als der Rationalismus auf und außer den Kathedern. Von Leibnitz giebt es noch immer keine vollſtändige Sammlung, denn die ſo unbequeme, wenn auch fleißige von Dutens iſt nicht vollſtändig, da die Raspeſche Collection, das systema theologicum und die Deutſchen Schriften ihr fehlen. Doch wir vertiefen uns zu ſehr in dieſe Erinnerungen. Es genüge alſo, zu bemerken, daß im Allgemeinen Franzoſen und Engländer in Veranſtaltung von Geſammtausgaben ihrer vorzüglichſten Schriftſteller, auch der philoſophiſchen, den übrigen Völkern vorangegangen ſind.

Von den Deutſchen Philoſophen der neueren Zeit hat nur Einer eine Geſammtausgabe noch ſelbſt erlebt und redigirt, nämlich Jacobi. Und freilich möchte, für den Anfang, auch keiner mehr als er dazu geeignet geweſen ſein, da er durch ſeine geiſtreiche Manier, durch das Reizende ſeiner Schreibart, durch die abſichtliche Entfernung alles Demonſtrativen und Methodiſchen, durch die Wärme ſeiner Empfindung, vorzugsweiſe dazu gemacht war, ein großes und mannigfaltiges Publicum zu feſſeln. Jetzt werden von Hegel's und Krauſe's Werken Geſammtausgaben veranſtaltet, bei beiden aus faſt entgegengeſetztem Grunde. Der erſte hatte ein weites Publicum durch ſein öffentliches Lehramt gewonnen und eine Menge Fragen in der philoſophiſchen Literatur hervorgerufen. Der Tod unterbrach ſeine mündliche Mittheilung, und ſo mußte die

Herausgabe des reichen Nachlaſſes unausweichliches Bedürfniß werden. Krauſe hat Jahre hindurch mit ſchwierigen äußeren Verhältniſſen kämpfen müſſen, bis der edle Mann, ſo hoch ſeine Geſinnung über allen Druck der Welt hinausſtrebte, davon aufgerieben wurde. Ein Verein von Freunden und Schülern, eine kleine begeiſterte Gemeinde, ſucht nun die Propaganda ſeiner obſcuren Wiſſenſchaft und die Retterin ſeines zerbröckelten und verkümmerten Ruhms zu werden.

Daß nun vor Hegel's Tod von den Werken Kant's, Fichte's und Schelling's bis daher keine Geſammtausgabe veranſtaltet worden, hat wohl bei ihnen allen den gleichen Grund. Die Entwicklung der Speculation durch dieſe Männer war eine ſo gewaltige, die größten Anſtrengungen folgten ſich ſo ſchnell, die Richtungen waren, bei dem tiefſten inneren Zuſammenhang, doch ſo verſchieden, daß weder ſie ſelbſt noch das mitarbeitende, in den Strom der oceanartig anſchwellenden Erkenntniß hineingeriſſene Publicum zu einer Pauſe kamen, die einen erſchöpfenden Rückblick geſtattete. Kant ſelbſt, der Prototyp unſerer ganzen gegenwärtigen Philoſophie, eilte unaufhaltſam, mit immer geſteigerter Kraft, mit immer jugendlicher Begeiſterung, bis in das höchſte Alter von einem Werk zum andern. Er gewöhnte das Publicum an den ſiegenden Fortſchritt, an die Neuheit der Ideen. — Fichte war in den Gegenſtänden ſeiner Speculation zwar nicht ſo mannigfaltig als Kant, aber mit der bewunderungswürdigſten

Energie concentrirte er ſich theils in der immer anders gewendeten Darſtellung ſeiner Wiſſenſchaftslehre, theils in der Liebe zum Deutſchen Volk, ein Element, welches auf dieſe Weiſe, mit ſolcher Gluth und Heiligkeit, noch bei keinem modernen Philoſophen erſchienen war. — Schelling dagegen hatte wieder an der Natur und ſpäterhin an der Kunſt Objekte, die ihm und den Zeitgenoſſen ganz neue Sphären eröffneten. — Nun verſchwand allmälig die gehaltene Schärfe und Tiefe des Fichteſchen Idealismus. Die Philoſophie ergoß ſich vielmehr in die behagliche Breite der Realitäten, die ſich ſogar dem phantaſtiſchen Spiel, arabeskenartigen Compoſitionen überließ.

Kant gab ſeine Schriften heraus, wie man dies im vorigen Jahrhundert überhaupt zu thun pflegte. Er hatte ſeinen Plan, ſchrieb ſein Buch, ſchloß mit ſeinem Verleger den billigen Contract und wartete nun die Wirkung ruhig ab, wenn er auch, wie viele Gegenbemerkungen zeigen, gegen Recenſionen keineswegs gleichgültig war.

Bei Fichte geht dieſe ruhige, harmloſe Solidität ſchon verloren, denn er brannte vor Begierde, das Publicum zu bearbeiten. Er war nicht blos Kathederprofeſſor, nicht blos Schriftſteller, er war Volksredner. Auf einer Tribune, wo ganz Deutſchland ſeinen Worten hätte lauſchen können, würde ihm am wohlſten geweſen ſein.

Schelling theilte Fichte's Unruhe, aber ohne deſſen praktiſche Abſichtlichkeit. Von der Macht des Augenblicks entzündet, ſchleuderte er ſeine Schriften, wie Raketen, in's Blaue hinein. Und es waren auch Congreveſche darunter, welche das Fleiſch der Getroffenen bis auf den Knochen wegſengten.

Selbſt äußerlich iſt dieſer Unterſchied ſichtbar. Kant hat alle ſeine Schriften in deutſchen Lettern und faſt ſämmtlich in groß Octav, bei Kanter, Hartknoch und Nicolovius herausgegeben. Fichte ließ ſeine ſtreng philoſophiſchen Schriften, Wiſſenſchafts-, Rechts- und Sittenlehre mit Lateiniſchen Lettern, in groß Octav, die populären Darſtellungen Deutſch in gewöhnlichem Octav drucken. Schelling ſcheint in dieſer Beziehung ganz ſorglos den Zufall haben walten zu laſſen, ſo daß von ſeinen Büchern in Lettern und Format faſt keines dem andern ähnlich iſt, und beinah jedes einen andern Verleger hat, wie dann auch im Styl eine brennende Eile, ein gewiſſes ſich Gehenlaſſen, eine nicht ſelten zu weit getriebene Ungenirtheit, nicht zu leugnen iſt, die er allerdings, wie vortreffliche Proben zeigen, wenn er ſich nur etwas zuſammennahm, mit ſeinem großen Darſtellungsvermögen leicht überwinden konnte, während die Blüthe der Schönheit bei ihm außerdem zur Zufälligkeit wird.

Die Geſchichte der Philoſophie hat, mit Ausnahme der Griechiſchen von Anaxagoras bis Ariſtoteles, kein ähnliches Beiſpiel einer ſo ſchnellen Entfaltung der Speculation in ſolchen ebenbürtigen Heroen, wie Kant und Fichte, Schelling und Hegel. Mit den Freiheitskriegen trat eine andre Strömung in unſer Leben ein. Die äußere Wirklichkeit des Geiſtes, die Auseinanderſetzung der

Nationalitäten, die Organiſation der Verfaſſungen, die Umgeſtaltung der induſtriellen und mercantiliſchen Verhältniſſe, die empiriſche Natur- und Kunſtforſchung ſo wie die Leidenſchaft des Reiſens, erhielten das Uebergewicht über das einſame, ſich in ſich und an ſeinem Fortſchritt ſtill genügende Denken. Hegel's Syſtem war ſeit dem Ende des vorigen Jahrhunderts herangereift und mußte in einer ſolchen Zeit auch äußerlich Epoche machen, weil es unendlich viel zu lernen gab und, bei der Gründlichkeit ſeiner Methode, bei der Vollſtändigkeit ſeiner Syſtematik, faſt direct zum Ausbau ſeiner beſonderen Theile aufforderte. Indem es ſo eine Menge Schüler heranzog, gewährte es doch durch ſeine innere Freiheit und Weite der Individualität eines jeden hinlänglichen Spielraum. Herbart ſteht außerhalb der angedeuteten Evolution, und bildet zu ihren Phaſen die fortlaufende kritiſche Randgloſſe. Die Eigenthümlichkeit ſeines Syſtems ſcheint demſelben alle Popularität verſagt zu haben. Wie es, um die Erfahrung begreiflich zu machen, den Widerſpruch der empiriſch gegebenen Begriffe durch Berichtigung und Ergänzung zu beſeitigen ſucht, ſo iſt es ſelbſt auch hiſtoriſch der Widerſpruch aller anderen Syſteme. Herbart hat unter den Philoſophen mit ſeiner in ſich idioſynkratiſch abgeſchloſſenen Vornehmheit eine ähnliche Stellung, wie Karl Immermann unter den Dichtern: das Publicum reſpectirt ſein Genie, hat aber keinen Begriff von ihm, und kann ihn ſich nicht in Scene ſetzen. Als eine pontenzirte Syntheſe des Leibnizianismus und Kantianismus iſt er ſelbſt ein der Zeit zürnender Epigone, wie Jmmermann von Shakeſpeare und Goethe, denen ſeine gewaltige Natur mit eigenthümlichen Schwung ſich im Einzelnen entrafft, und denen er doch im Ganzen wieder verfällt.

Man muß behaupten, daß der eigentlich philoſophiſche Drang der Deutſchen vom ſiebenjährigen Kriege an bis zu den Freiheitskriegen hin ſtärker geweſen iſt, als jetzt. Man hat von 1781, wo Kants Kritik der reinen Vernunft zum erſtenmal erſchien, bis 1812, wo Schelling Jacobi's unwürdige Angriffe auf die Naturphiloſophie ſo zerſchmetternd zurückwies, wo aber zugleich Hegel's Logik ſeiner eigenen Speculation einen noch nicht überſchrittenen Markſtein ſetzte, mehr Gedanken producirt, man hat mehr ächte philoſophiſche Thätigkeit geübt, mehr Sinn für wahre Philoſophie gehabt, als ſeit jener Zeit, wo man mehr aus der Erinnerung als aus dem Quell eigenſter Begeiſterung ſchöpfte, wo man frühere Syſteme allerdings richtiger würdigen lernte, im Entwurf neuer aber große Schwäche verrieth und die Vorgänger nur im leeren Pomp ſelbſtgefälliger und ſelbſtſüchtiger Anpreiſungen übertraf. Die Politik, nicht die Philoſophie wurde die Tagesordnung. Daher auch in jener Geſchichte ein Sieg dem andern folgte. Bei uns folgt zwar ein Buch dem andern; auch an Gefechten fehlt es nicht. Jm Ganzen aber iſt viel Schein und Lärm des Hochmuths darin. Auf die Länge hin wird der redliche Fleiß und die Ausdauer beſcheidener Arbeit aus dieſer Zeit vor dem Geräuſch der Polemik die ehrenvollſten Früchte ernten. Was wir jetzt Kampf der Syſteme nennen, iſt bedeutungslos gegen den Streit der Naturphiloſophie gegen den Kantianismus. Er muß freilich ſein, aber, wie heftig und vielverſprechend er auch ſcheine, im Innerſten iſt er eigentlich langweilig und glücklich die Kämpfer, welche dies Bewußtſein haben. Die Nation hat auch die richtige Empfindung, daß gerade nicht viel dabei herauskommen werde, daß es mehr eine Nothwehr der Parteien, ein Behaupten ſeiner Unſchuld gegen Verläumdung und böslichen Angriff als ein Erringen wahrhaft neuer Standpuncte iſt. Sie bleibt daher auch, Novellen und Zeitungen leſend, ziemlich unangefochten von Allem, was auf dem philoſophiſchen Gebiet im tieferen Hintergrunde vor ſich geht. Sie glaubt genug zu thun, wenn ſie an dem Skandal, der unter den ſtreitenden Philoſophen zuweilen ausbricht, ſich amüſirt.

Aus dem Geſagten wird uns nun erklärlich ſein, weshalb bisher der Moment zu einer Geſammtausgabe der Kantiſchen Werke noch nicht da ſein konnte. Eben ſo wenig ſoll behauptet werden, daß er etwa jetzt ſchon da ſei. Allein abgeſehen davon, daß der Wunſch darnach als einer literariſchen Ehrenſache der Nation nie entſchlummern darf, ſcheint unſere Zeit einem ſolchen Augenblick ſich um deswillen mehr zu nähern, weil das Bedürfniß nach einer vollſtändigen Ueberſicht alles Deſſen, was Kant gethan hat, immer dringender wird. Es iſt überflüſſig, zu bemerken, daß, namentlich in Verhältniß zum Hegel'-

ſchen Syſtem, daſſelbe Bedürfniß in Anſehung Fichte's und Schelling's ſtatt findet, da beſonders der letztere nebſt ſeinen jetzigen Schülern — noch immer ſind es nur die Herren Stahl und Beckers — auf das Mein und Dein des Ideenbeſitzes ſo erpicht iſt. Wie ſchön wäre es, wenn der jüngere Fichte alle Werke ſeines Vaters in derſelben Weiſe wie den Nachlaß der Nation zum Geſchenk machen, und Schelling ſelbſt noch eine geordnete Ausgabe ſeiner Schriften veranſtalten und ihr die Ergebniſſe ſeiner letzten von Freunden coloſſal genannten Forſchungen einverleiben könnte! Alſo die hiſtoriſche Gerechtigkeit, das suum cuique tribuere, mahnt jetzt zu genauerer Kenntniß, um den abgegriffenen allgemeinen Redensarten über den Zuſammenhang jener Syſteme ein Ende zu machen.

Ferner mahnt dazu die Verpflanzung der Kantiſchen Philoſophie zu andern Völkern. Die Dänen, Schweden und Franzoſen ſind diejenigen, welche den Gang unſerer Speculation mit lebhafter Theilnahme zu verfolgen angefangen haben. Exiſtirte nun eine Geſammtausgabe Kants — und was von ihm gilt, läßt ſich auch auf Fichte und Schelling anwenden — ſo würden ſie ſogleich die unermeßliche Ausdehnung ſeines Genies, das Gigantiſche ſeines Fleißes, die innere Verbindung ſeiner Productionen, die allmälige Entwicklung derſelben wahrnehmen können, und einer Menge einſeitiger, falſcher, dürftiger Vorſtellungen würde von vorn herein ein Ende gemacht. Auch würde mancher kleinere Aufſatz ihnen für den Anfang zugänglicher ſein. Sie würden ſich überzeugen, daß der metaphyſiſche Deutſche nicht blos transcendente Ideen nährt, ſondern in der Welt, in der Natur, im Menſchenleben, in der Geſellſchaft, gar wohl Beſcheid weiß. Die Franzoſen z. B. haben gegenwärtig von unſerer Philoſophie nur eine ſehr oberflächliche Kenntniß. Dänen, wie Oelenſchläger und Baggeſen zeigen, Norweger, wie Steffens und Peder Hjort, Schweden, wie Atterbom, Geijer, Tegnèr, Berzelius — lernen das ihrem Idiom ſo nah verwandte Deutſch mit Leichtigkeit. Den Franzoſen wird dies ſchwer und der Mißverſtand unſerer Speculation darf bei ihnen nicht Wunder nehmen. Ueberſetzungen ganzer Werke exiſtiren bei ihnen erſt wenige. Nur erſt im vorigen Jahre haben ſie eine vollſtändige Ueberſetzung der Kritik der reinen Vernunft durch Tiſſot bekommen. Die meiſten Quellen ihrer Kenntnißnahme ſind ſecundäre: eine Ueberſetzung von Buhle's Geſchichte der Philoſophie; eine von Couſin veranſtaltete Ueberſetzung des Tennemann'ſchen Handbuchs der Geſchichte der Philoſophie; kleine Schriften von Villers und Bautain; Degérando's Abriß einer vergleichenden Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme. Jetzt hat der Baron Barchou de Penhoën ihnen ein reicheres Bild unſerer Philoſophie gegeben und Amedée Prevoſt unterrichtet ſie in der Revue du progrès social oft treuer und gründlicher von den neuſten Vorgängen unſerer Philoſophie, als unſere heimiſchen Journale es thun, welche an Kenntniß nicht ſelten unter Heine ſtehen.

Endlich aber dringt ſich uns je länger je mehr die Ueberzeugung auf, daß, ohne Kant's Beſtrebungen in ihrer Totalität zu würdigen, auch eine durchgreifende Erkenntniß der ganzen abgelaufenen Culturperiode, des geheimen Nexus zwiſchen den Meiſtern der Kunſt und Wiſſenſchaft unmöglich wird. Von Schiller's Poeſie und äſthetiſchen Verſuchen iſt dies längſt anerkannt. Man leſe darüber die ſchöne Auseinanderſetzung, welche W. v. Humboldt ſeinem Briefwechſel mit Schiller vorangeſetzt hat. Auch von Goethe hat man einzuſehen angefangen, wie er den äußerſten Gegenſatz zu Kant — bei tiefer gegenſeitiger Ergänzung — ausmachte, ſo daß zwiſchen beide, den Sohn des freiſtädtiſchen Ariſtokraten und den Sohn des armen Riemers, die ganze Folge der zeitgenöſſiſchen Beſtrebungen fällt. Auf einander einzugehen war daher beiden Männern nicht gegeben. Nur auf die Kritik der Urtheilskraft ließ Goethe ſich ein; davon, daß Kant auf Goethe's Poeſie viel gegeben, findet ſich in ſeinen Schriften ſo wenig eine Spur, als man etwa bei Goethe eine Erwähnung Schleiermacher's oder bei dieſem eine Erinnerung an Goethe trifft. Selbſt phyſiologiſch und phyſiognomiſch war die Differenz Goethe's und Kant's eine ungeheure. Der eine groß, ſtark, breitbrüſtig, ſchön, eine Zeusgeſtalt; der andere klein, mager, von ausgezeichnetem Bau der Stirn, aber mit dem Unterkiefer in's Sinnliche fallend, als hätte ſich Geiſt und Materie, wie in ſeinem Syſtem, ſo an ſeinem eigenen Kopf in zwei Regionen vertheilt. Der eine immer von der Anſchauung zum Gedanken, der andere vom Gedanken zur Anſchauung übergehend. Daher wir auch den Dichter immer in Liebeshändel verſtrickt, auf Reiſen, im vielſeitigſten Menſchenverkehr, in weitverzweigten, ſehr heterogenen Correſpondenzen, in Sammlung von Naturalien und Kunſtwerken beſchäftigt finden, während der hageſtolze Philoſoph ruhig in Königsberg, die Welt wie von einer Warte überſchauend, in großer Regelmäßigkeit ein begebenheitsloſes Leben führte, von dem kaum wenig Anekdoten übrig geblieben ſind. Nur das Andenken an ſeinen täglichen Spaziergang hat ſich durch den Namen der Promenade erhalten, und es macht einen ſeltſamen Eindruck, das Wort Philoſophendamm nicht blos auf den Blechſchilden der anſtoßenden Straßenecken zu leſen, ſondern noch mehr es aus dem Munde des plattdeutſchredenden Volks zu vernehmen. Und doch welche Vergleichungspuncte bieten ſich wieder zwiſchen Goethe und Kant! Dieſe inſtinctmäßige Sicherheit der Production, dieſe Leichtigkeit des Schaffens, dieſe Univerſalität der Kenntniſſe, dieſe friſche Hingebung an jedes neu auftauchende Intereſſe, dieſe Humanität, Liebe zur Geſelligkeit, dieſe Sauberkeit und Einfachheit der perſönlichen Erſcheinung!

Bevor wir nun den Plan zu einer Geſammtausgabe der Kantiſchen Schriften vorlegen, iſt noch das Entmuthigende einer Thatſache für ein ſolches Unternehmen zu berühren. Nämlich im Sommer 1832 wurden zu Leipzig die Verlagsartikel des Herrn Nicolovius auf deſſen Verlangen öffentlich verſteigert. Hierbei fanden ſich von einigen nach dem bekanntgemachten Verzeichniß noch eine große Anzahl Exemplare vorräthig: von der Pädagogik 1460 Exemplare, vom Streit der Facultäten 1100, von der zweiten Auflage des ewigen Friedens 680, von der Logik 210. Dies Factum iſt unerfreulich, allein nicht unerklärlich. Kants Schriften wurden immer in ſehr ſtarken Auflagen, keine unter 1500 aufgelegt, alſo vom Streit der Facultäten faſt an zweitauſend Exemplare verbreitet. Die übrigen der genannten Bücher fallen aber bereits in die Periode, wo ſich die Aufmerkſamkeit ſchon zwiſchen Kant und Fichte getheilt hatte und gegen die Logik und Pädagogik, weil Kant nicht ſelbſt ſie herausgab, vielleicht ein gewiſſes Vorurtheil vorhanden war. Gegenwärtig kann weder jene Getheiltheit des Intereſſe's, noch dies durch den Werth der Bücher widerlegte Vorurtheil ſtatt haben. Wenn aber fernerhin von den Kantiſchen Schriften nur die Kritik der reinen Vernunft und die Anthropologie in immer gleichem Werth verblieben und, abgeſehen vom Nachdruck, immer wieder bis in die neueſte Zeit aufgelegt wurden, ſo wird dies theils durch die innere Wichtigkeit dieſer Schriften, der erſteren für die rein ſpeculative Philoſophie, der zweiten für die dem praktiſchen Geſchäftsman zunächſt ſtehende Pſychologie, begreiflich, theils dadurch, daß die übrigen Zweige der Philoſophie, in denen Kant Bahn gebrochen, die Religionsphiloſophie, das Naturrecht, die Moral u. ſ. w., von ſeinen Anhängern weiter in das Beſondere hin ausgebildet und in mehr populariſirenden Formen dem Publicum annehmlich gemacht wurden. Je mehr nun aber dieſe ſecundären Quellen einer Erkenntniß der Kantiſchen Philoſophie, die Paraphraſen eines Kieſewetter, Jacob, Mutſchelle, Bergk, Beck, Hoffbauer, in die Vergeſſenheit ſinken, nachdem ſie für ihre Zeit als Aſſimilationsorgane des Kantiſchen Syſtems ihren Dienſt geleiſtet haben, um ſo mehr tritt das urſprüngliche Leben, von dem ihre Beſeelung ausging und welches ſie oft mehr trübten als verklärten, in ſeinem reinen Glanz wieder hervor. Weit entfernt alſo, daß eine ſolche Betrachtung niederſchlagen könnte, ſoll ſie vielmehr Hoffnung einflößen, zumal es keinem Zweifel unterliegen kann, daß auch jene oben erwähnten Schriften Kants wohl noch eine größere Berückſichtigung genoſſen hätten, wenn ſie einer Geſammtausgabe incorporirt geweſen wären.

Was nun dieſe ſelbſt betrifft, ſo ließen ſich zwei Wege ihrer Behandlung denken, einmal: daß man alle Schriften nach ihrer ſtoffartigen Einheit; oder zweitens: daß man ſie nach ihrem formellen Unterſchied ſonderte. Dort würden alſo auch die kleineren Schriften den größeren nach ihrer Verwandtſchaft zugezählt werden: z. B. der Aufſatz; was heißt, ſich im Denken orientiren? den Prolegomenen zur Metaphyſik; — der Verſuch über die Krankheiten des Kopfes, der Anthropologie u. ſ. w. — Nach dieſer Eintheilung dagegen würden die Kritiken, die Streitſchriften, die Vorleſungen u. ſ. w. auseinander gehalten werden.

Jede dieſer Methoden würde ihre beſonderen Vortheile gewähren, allein jede würde ſich nur mit großen Schwierigkeiten durchführen laſſen, nicht ſowohl wegen der Bedenklichkeiten, wohin manche Schriften der Materie oder Form nach zu rechnen wären, als beſonders äußerer, buchhändleriſcher Rückſichten halber, die bei einem ſo großen Unternehmen weſentlicher ſind, als der Uneingeweihete glaubt. Es iſt nämlich zunächſt zu erwägen, daß für das ganze Publicum nicht alle Schriften ein gleiches Intereſſe haben, wiewohl die Geſammtausgabe mit Recht gerade von dieſer Vorausſetzung ausgehen muß. Der Unterſchied, der hier ſtattfindet, iſt der der ſtreng wiſſenſchaftlichen Bildung, welche nur durch Kants größere Werke befriedigt werden kann, und der Durchſchnittsintelligenz der ſogenannten Gebildeten überhaupt, welche vornehmlich durch ſeine kleineren Schriften ſich angeſprochen fühlen muß. Sodann aber iſt zu bedenken, daß noch ſehr Viele im Beſitz einer Menge Kantiſcher Schriften ſind, die ſie entweder von dem erſten oder zweiten Standpunct aus geſammelt haben und denen Gelegenheit gegeben ſein müßte, für ihr Bedürfniß nach andern Seiten hin ſich zu vervollſtändigen.

Es müßte daher eine Ordnung vorgeſchlagen werden, welche ebenſo ſehr die innere Zuſammengehörigkeit der Schriften als die äußerlich zweckmäßige Vertheilung zu befriedigen ſuchte. Es könnten vielleicht folgende drei, für ſich ſelbſtſtändige Abtheilungen gemacht werden: ſpeculative Schriften, vermiſchte Schriften und Vorleſungen.

Die ſpeculativen Schriften könnten in folgende Reihe geſtellt werden:

Zuerſt die Werke, welche ſich auf die Theorie des Erkennens beziehen, als worin die tiefſte Eigenthümlichkeit des Kantiſchen Syſtems wurzelt: die Kritik der reinen Vernunft; die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft auftreten ſoll; die Kritik der Urtheilskraft und die feingrobe Streitſchrift gegen Eberhard über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich geworden ſein ſoll.

Zweitens würden die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft und die Anthropologie folgen; dort wird der Begriff der Natur, hier der des Menſchen im Allgemeinen betrachtet.

Drittens würden die Schriften zur praktiſchen Philoſophie einen bedeutenden Cyklus einnehmen: die Kritik der praktiſchen Vernunft, die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechts- und der Tugendlehre und die mit dem Begriff der Moral bei Kant ſo eng zuſammenhängende Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Als Schlußſtein und Uebergang zu der Folge der vermiſchten Schriften könnte der Streit der Facultäten in Vorſchlag gebracht werden, weil Kant in dieſem denkwürdigen Buche theils die Freiheit des wiſſenſchaftlichen Erkennens gegen pietiſtiſchen Obſcurantismus ſinnreich und kräftig vertheidigte, theils das Leben der Wiſſenſchaften und den Zuſammenhang derſelben mit der Philoſophie erörterte.

Die vermiſchten Schriften wären, um auch in ihnen die Totalität darzuſtellen, nach demſelben Schema zu ordnen, ohne jedoch einen pedantiſchen Paralleliſmus dabei zu fordern. Kant wußte in ſeiner Schriftſtellerei nichts von pretiöſer Zurückhaltung ſeines Urtheils, nichts von dem Tic, ein Aeußerſtes von Vollkommenheit, etwas abſolut Erſchöpfendes zu liefern und das Ausfeilen und Ausglätten über das Gebären zu ſtellen. Er hat daher viel kleine Aufſätze geſchrieben, über welche folgende Andeutungen hinreichen werden. Die Diſſertation: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis; die Schrift über den einzig möglichen Beweis des Daſeins Gottes; der Verſuch über die poſitiven und negativen Größen, ſind unſtreitig mit der Kritik der reinen Vernunft in einem ſehr engen Verhältniß. — Die Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, Kants früheſte Schrift, bildet einen eben ſolchen Prolog zu ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft als die Schrift über die Naturgeſchichte des Himmels, die kleinen Abhandlungen über die Vulcane im Monde u. ſ. f. einen anſchauungsreichen Epilog dazu darbieten. — Endlich die Schrift zum ewigen Frieden, die Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht, erläutern die Rechtslehre; der Aufſatz über das Ende aller Dinge commentirt nach einer Seite hin die Religionsphiloſophie u. ſ. f. Auf ſolche Weiſe würde man immer in der Ueberſicht des Ganzen erhalten und das peinliche Gefühl der Zerſplitterung würde ohne Zwang getilgt. — Noch müßte in dieſer Rubrik ein Anhang für Reliquien von Briefen Kants gemacht werden, nämlich für wirkliche Briefe, wie die an Fichte, Tieftrunk u. ſ. w., nicht wie über die Buchmacherei an Herrn Nicolai, als dieſer Kanten durch ſeine Satyre auf die Kantianer, den Roman Sempronius Gundibert, aufgereizt hatte, denn dies Schreiben gehört zur Rechtsphiloſophie.

Eine dritte Hauptabtheilung würden die Vorleſungen ausmachen, welche merkwürdiger ſind, als diejenigen, die ſie nicht kennen, im Voraus urtheilen möchten. Nicht nur, daß ſie uns von Kants Lehrgeſchicklichkeit ein treffliches Bild aufſtellen; nicht nur, daß ſie eine Menge origineller Wendungen, friſch geprägter Ausdrücke enthalten: ſie ſind auch dadurch des Andenkens werth, daß ſie den Uebergang des Jahrhunderts von der Wolfiſchen Philoſophie zur Kantiſchen an ſich ſelbſt darſtellen. Kant zeigt hier, wie auch in den Bemerkungen über den Fortſchritt der Metaphyſik in Deutſchland ſeit Leibnitz und Wolf, welch gründliches Selbſtbewußtſein er über den Unterſchied ſeiner Philoſophie von der Wolfiſchen hatte. Er zeigt es hier dadurch, daß er ſein hiſtoriſches Verhältniß zu ihr reſpectirt und beſtändig an ihren Schematismus und ihre Definitionen anknüpft. Er wußte recht gut, was er in ſeinen Zuhörern der allgemeinen Bildung der Zeit nach als bildſamen Stoff vorfinden konnte. Er obtrudirte ihnen nichts, ſondern ließ ſie ſelbſt den Proceß der

Umwandlung ihrer Erkenntniß durchmachen. Von dieſem Standpunct aus, den inneren Fortgang des Jahrhnnderts vom Wolfiſchen Dogmatismus zum Kriticismus zu zeigen, behaupten alſo dieſe Vorleſungen, ganz abgeſehen von ihrer wiſſenſchaftlichen Dignität, einen eigenen hiſtoriſchen Werth. Jäſche gab die Logik, Pölitz die Metaphyſik, Rink die phyſiſche Geographie, Rink die herrliche Pädagogik und Pölitz die allerdings am wenigſten bedeutende philoſophiſche Religionslehre heraus.

So ungefähr könnte die Geſammtausgabe paſſend geordnet ſein. Das Wo und Wie wird ſich, wenn die Zeit dazu gekommen iſt, ſchon von ſelbſt machen. Wir wollen der Zukunft nicht vorgreifen, die Zeit und Ort ſchon beſtimmen wird. Ueberlaſſen wir uns ungehemmt dem heiteren Gedanken, daß die Vorſehung das Daſein großer Männer je länger je mehr verklärt und daß auch unſerem Kant, ſelbſt bis auf das Aeußerliche hin, eine ſolche Würdigung, eine Vollendung ſeines literariſchen Daſeins für die kommenden Geſchlechter, nicht entgehen werde!

IX.

Schiller und Kant.

Vortrag in der Kant'ſchen Geſellſchaft zu Königsberg am 22ſten April 1838.

Da die Poeſie nicht minder, als die Philoſophie, die höchſten Kräfte des Menſchen in Anſpruch nimmt, ſo iſt es immer intereſſant, zu ſehen, wie ſich Poeten und Philoſophen unter einander verhalten haben. Im Allgemeinen iſt der Philoſoph fähiger, auf den Dichter, als dieſer, auf jenen einzugehen; denn das Dichten erfordert zwar den Gedanken, allein nicht in ſeiner ſchattenloſen Abſtraction, ſondern im farbenreichen Lichte der Phantaſie; das Denken dagegen ſtrebt nach einer Gewißheit der Wahrheit, welche an und für ſich gegen den Glanz der Phantaſie gleichgültig iſt. Der Philoſoph wird daher leichter den Poeten, als dieſer ihn ſelbſt begreifen können, weil ihm in der Entfremdung von allem Sinnlichen bald unheimlich zu Muth wird. Indeſſen laſſen ſich hieraus keine Beſtimmungen entnehmen, welche ſchlechthin gelten müßten; vielmehr zeigt uns die Wirklichkeit die mannigfachſten Approximationsverhältniſſe des Speculativen und Poetiſchen, wie wir ſie auch aus der Natur der Sache gleichſam berechnen können. Es muß Poeten geben, welche unmittelbar ein eben ſo großes philoſophiſches Talent, Philoſophen, welche ein eben ſo großes poetiſches haben, ſo daß ſie dichtend ſpeculiren, ſpeculirend dichten. Ein ſolcher Dichterphiloſoph war Plato, ein ſolch philoſophiſcher Dichter Dante. Sodann muß es aber ein Verhältniß geben, in welchem ſich das Poetiſche und Philoſophiſche ausſchließen, ſo daß zwar Dichter und Philoſoph in dem Beſitz der Idee ſich als die innigſt Verwandten begegnen, in der Form des Beſitzes aber weit auseinandergehen. So war es mit Hegel und Göthe. Was jener von Poeſie in ſich trug, das muß man in ſeiner Weltanſchauung und Sprache überhaupt ſo wie in einzelnen genialen Verbildlichungen ſuchen. Was Göthe umgekehrt von Philoſophie beſaß, das iſt, eines von ihm ſelbſtgeſchaffenen Ausdruckes uns bedienend, in ſeine Dichtungen hineingeheimniſſet. Legte er es einmal ausdrücklicher darauf an, ſo brachte er es nur zu Aphorismen. Endlich ein drittes Verhältniß wird ſich dann bilden, wenn das pſychologiſche Verhältniß des Vorſtellens zum Denken im Poeten und Philoſophen ein Wechſelverhältniß bleibt, ſo daß der Philoſoph ſich im Denken immer an der Dichtung, der Poet im Dichten am Gedanken orientirt. Hier bedarf jeder der Vermittelung des andern. Unter den Philoſophen werden hieher vornämlich diejenigen zu rechnen ſein, welche im edleren Sinne des Wortes

Popularphiloſophen ſind, wie Baco von Verulam, Jacobi u. A.; unter den Dichtern diejenigen, welche ſich ihres Stoffes durch einen reflectirenden Proceß bemächtigen. Ein ſolcher war Schiller. Seine Philoſophie aber war die Kantiſche.

Es iſt merkwürdig, daß in den Lehrbüchern der Geſchichte der Philoſophie von der Entwicklung Kant'ſcher Ideen durch Schiller gar nicht die Rede iſt, oder auch nicht merkwürdig, da ſolche Lehrbücher in der Regel das Unweſentliche breit genug, das Weſentliche aber nur im Vorbeigehn behandeln. Und doch iſt hier ſo viel zu ſagen. Zunächſt müſſen wir bei Kant hervorheben, daß er wohl für die Idee des Schönen, weniger aber für die Kunſt als der Urzeugerin ſchöner Werke Sinn gehabt hat. Mit den abſtracten Begriffsbeſtimmungen des Schönen und Erhabenen hat er ſich ſchon in ſeiner früheſten Schriftſtellerperiode, ſchon 1764, beſchäftigt; mit den Regeln der äſthetiſchen Oekonomie, mit den Geſetzen einer beſonderen Kunſtgattung niemals. Wir finden in ſeinen Schriften nirgends etwas, das wir Analyſe eines Kunſtwerkes nennen könnten, woraus hervorginge, daß er aus dem Durchdenken des einen oder andern ein Studium gemacht hätte. Wir finden bei ihm nirgends eine Spur, daß die ungeheure Bewegung der Deutſchen Poeſie, deren Zeitgenoſſe er war, ihn berührt oder gar ernſtlich beſchäftigt hätte. Von Göthe, von Schiller u. ſ. f. iſt bei ihm nie die Rede, obwohl man, da Herder, ſein Landsmann und Schüler, mit denſelben in ſo enge Gemeinſchaft gerieth, dies halb und halb erwarten ſollte. Selbſt Leſſing's, der ihn doch auch philoſophiſch hätte anziehen müſſen, erwähnt er nicht in dieſem Sinn, ſondern höchſtens nur, um ſich einer ſeiner weit umgetragenen, mit ſeinem Namen verflochtenen, epigrammatiſchen Wendungen zu bedienen. Er war eigentlich nur mit Hagedorn, Bürger, Wieland und außerdem mit Horaz und Virgil, mit Milton, Butler und Pope bekannt. Das Verſtändige, Humane im Weſen dieſer Dichter, das Rhetoriſche ihrer Diction, das Elegante ihrer Phantaſie, ſagte ihm am Meiſten zu. Wenn er in der Kritik der Urtheilskraft für ſeine Beſtimmungen des Erhabenen und Schönen Beiſpiele geben will, ſo geht er ſelten auf einen Dichter zurück; Reiſebeſchreibungen, z. B. Savary's Reiſe in Aegypten, liegen ihm immer noch näher. Es ging Kant, dem Könige der Preußiſchen Philoſophen, hierin alſo ähnlich, wie Friedrich dem Zweiten, der, indeß er machtvoll das Schickſal Deutſchlands beſtimmte, in der antiken und fremdländiſchen Literatur ſich anſiedelte.

Schiller dagegen hatte urſprünglich eine Vorliebe für alles Maaßloſe. Die Alten wie die Franzoſen lernte er erſt im Umgang mit Göthe wahrhaft ſchätzen. Die Excentricität der Klopſtock'ſchen Schule, der Sturm- und Drangperiode, des Orientalismus und Hyperanglicanismus ſagten ihm beſonders zu, waren lange Zeit ſeine Muſter. Dazu kam noch ſeine gegen Kant ſo heterogene Individualität. Kant darf als ein Prototyp Nordiſcher Beſonnenheit, unmittelbarer Leidenſchaftloſigkeit gelten.

Schiller ward von den raſendſten Stürmen der Leidenſchaft, der Freiheit, der Liebe, des Ruhmes durchſchüttert. Kant war bei Allem, was er arbeitete, im höchſten Grade umſichtig und vorſichtig. Mit der zierlichſten Behutſamkeit ergreift er ſeinen Gegenſtand; ja, öfter ſchleicht er mehr an ihn heran, als auf ihn loszugehen. Schiller aber ſtürzt auf ſein Objekt; es muß eine Welt ſein, ſonſt wird ſie in der gewaltſamen Umarmung, mit welcher er es an ſein Herz preßt, zerſplittern; Kant weiß aus ſeinem Gegenſtand den größten Vortheil zu ziehen, ihm von allen Seiten etwas abzugewinnen; Schiller kann ſich an dem Objekt allein, wie es ſich ihm gibt, nicht genügen: er muß ihm erſt ſeine Idee einhauchen, er muß es mit ſeinem innerſten Marke nähren; er idealiſirt die Natur, die Geſchichte. Kant war reine Reflexion. Schiller war in ſeiner dichteriſchen Naivetät zugleich von kritiſcher Reflexion erfüllt, eine Eigenſchaft, welche den Würtembergiſchen Stamm überhaupt auszeichnet.

Und bei ſo großer Verſchiedenheit trafen Kant und Schiller dennoch ſo ſehr zuſammen, daß in der That der eine auf den andern die erklärendſte Beleuchtung wirft. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dies Phänomen nur durch die Vorausſetzung begreiflich wird, wie beide Organe Einer großen Kriſis des Geiſtes waren, welche damals durch ganz Deutſchland, Frankreich und England hingriff. Dieſe Kriſis beſtand in der Aufgabe, die Rechte des Verſtandes mit denen der Sinnlichkeit auszugleichen. Die Aufklärung ſuchte dieſe Syntheſe in der Proſa der

Nützlichkeit, denn das Nützliche iſt einerſeits dem Verſtande ebenſo begreiflich, als es, ſeiner Beſchränktheit halber, der Sinnlichkeit angemeſſen iſt. Kant erhob ſich über dieſe Proſa durch die Hypotheſe der Ideen, von deren Wahrheit er durch die Vermittelung der praktiſchen Poſtulate ſich Gewißheit zu ſchaffen ſuchte, nachdem er gefunden zu haben glaubte, daß das Unbedingte der Idee von unſerm Verſtande unerfaßbar ſei. Wenn Kant eine Leidenſchaft gehabt hat, ſo iſt es die der Moralität, der Kampf für die moraliſche Freiheit geweſen. Der Begriff eines Vermögens, von ſich ſelbſt anzufangen; einer mir einwohnenden, durch das Gewiſſen ſich offenbarenden Nothwendigkeit, der ſich mein Wille wider alles Gelüſten der Willkür beugen muß, begeiſtert ihn, ſo oft er ihn denkt, immer von Neuem, ſtimmt ihn poetiſch. Wie nun Kant durch die Erhabenheit eines ſich ſelbſt zum Zweck habenden Erkennens und einer mit Nothwendigkeit ſich ſelbſt beſtimmenden Cauſalität über die Relativität der Nützlichkeit hinaus war, ſo Schiller durch die Schönheit der Kunſt, die auch nicht zum Mittel für Anderes degradirt werden will, und durch den nämlichen Enthuſiasmus für die moraliſche Freiheit, der bei ihm längſt fixirt war, eh' er Kant's Schriften kennen lernte.

Wir wiſſen, daß Schiller noch auf der Karlsſchule philoſophiſche Schriften von Sulzer, Garve, Mendelsſohn mit vielem Eifer geleſen hat; in Betreff ſeiner Lectüre Kant's wiſſen wir aber bis zum Erſcheinen der Kritik der Urtheilskraft 1790 nichts Beſtimmtes, denn erſt

1792 gibt er einen Aufſatz, der ſich entſchieden mit Kantiſchen Ideen beſchäftigt. Unſtreitig ſind nun bei einem genialen Menſchen die erſten Effulgurationen ſeiner Productivität im höchſten Grade charakteriſtiſch, wenn ſie auch in Verhältniß zu ſeinen ſpäteren, vollendeten Leiſtungen nur einen ſehr untergeordneten Werth haben ſollten. Kant trat zuerſt mit kleinen Unterſuchungen über mechaniſche, aſtronomiſche, metaphyſiſche, logiſche und theologiſche Probleme auf; er zeigte ſich überall als den der weiteſten Abſtractionen fähigen Denker, der zugleich die von ihm vorgefundenen Beſtimmungen Anderer einer ſcharfen Prüfung unterwarf. Schiller's erſte Schrift war eine Diſſertation, die er 1780 auf der Karlsſchule in Gegenwart des Herzogs öffentlich vertheidigte, über den Zuſammenhang der thieriſchen und geiſtigen Natur des Menſchen. Er ſelbſt hielt ſie freilich nicht würdig, in die Sammlung ſeiner proſaiſchen Schriften aufgenommen zu werden. Allein bei der Geſammtausgabe ſeiner Werke hätte dieſe harte ihn allerdings ehrende Selbſtverwerfung wohl corrigirt werden müſſen, denn dieſe Abhandlung iſt für Schiller höchſt merkwürdig. Sie iſt mit einer faſt in's Subtile gehenden logiſchen Sauberkeit disponirt; die Sprache ſchwankt zwiſchen ſyllogiſtiſcher Strenge und rhetoriſcher Fülle und iſt reich an den treffendſten Bezeichnungen: der Inhalt iſt der Beweis, daß der Menſch als die ungetrennte Syntheſe des thieriſchen und geiſtigen Lebens aufgefaßt werden müſſe, als eine Miſchung der materiellen und ſpirituellen Subſtanz, wenn man nicht in die leerſten Extreme verfallen und die unter jener Vorausſetzung wohl erklärbaren Phänomene zu lauter Unbegreiflichkeiten machen wolle. Schiller war damals Arzt und eine pathologiſche Ader zieht ſich augenſcheinlich durch alle ſeine Werke. Er war aber auch Dichter und für dieſen iſt es eben intereſſant, daß er zum Thema ſeiner Unterſuchung ſogleich den Menſchen ergreift und zwar den Menſchen in ſeiner Ganzheit, in der Einheit ſeines Weſens und ſeiner Erſcheinung, in der während ſeiner Exiſtenz unlösbaren Wechſelwirkung des Inneren mit dem Aeußeren. Wenn Kant, ſo zu ſagen, von der Peripherie der Welt, vom Mechaniſchen, Aſtronomiſchen zu ihrer individuellen Centralität, dem Menſchen; wenn er von der Beleuchtung der metaphyſiſchen Principien, über welche er 1755 disputirte, allmälig zur Theorie des Bewußtſeins, des Willens fortſchritt: ſo ſtellte ſich Schiller dagegen von vorn herein in den Mittelpunct des menſchlichen Lebens, faßte die Natur ſogleich in ihrer höchſten Potenz, als thieriſche Organiſation, und das Ideelle ſogleich in ſeiner Totalität als Geiſt, in welchem Fühlen und Denken, Anſchauen und Erinnern, Wiſſen und Wollen, nur beſondere Momente ſind.

Der in dieſer Abhandlung ausgeſprochenen Anſicht iſt Schiller beſtändig treu geblieben, wie wir noch weiter unten ſehen werden. Es wird Niemand entgehen, wie nahe er in derſelben unbewußt den Kantianismus berührt. Nach Kant ſind die Anſchauungen ohne Begriff blind: ſo iſt nach Schiller der Materialismus ohne den

Spiritualismus für das Verſtändniß des Menſchen abſolut unzureichend. Nach Kant ſind ferner die Begriffe ohne Anſchauung leer: ſo iſt nach Schiller der Spiritualismus ohne den Materialismus ganz unvermögend, den Menſchen wahrhaft zu erkennen. Kant wie Schiller unterſcheiden alſo das Sinnliche und Nichtſinnliche, fordern aber zugleich, der eine zunächſt für die Realität des Erkennens, der andere für die Wirklichkeit des Menſchen überhaupt, die ſich durchdringende Einheit derſelben.

Was Kant in dem für ſeine literariſche Thätigkeit fruchtbarſten Jahre, nämlich 1783, nach verſchiedenen Seiten hin anregte; die Grundlage, welche er 1770 in ſeiner Diſſertation de mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis bereits von ſeiner Vernunftkritik gab; dies Alles findet bei Schiller ſeine Parallele theils in ſeinen erſten dramatiſchen Werken, theils in dem philoſophiſchen Briefwechſel von Julius und Raphael. 1781, in demſelben Jahre, wo die Kantiſche Vernunftkritik erſchien, gab Schiller ſeine Räuber, ihnen folgten, auf gleicher Grundlage beruhend, Fiesko und Cabale und Liebe. Die Räuber namentlich ſind für Schillers Poeſie ein eben ſo fundamentaler Codex, als die Vernunftkritik für Kant's Philoſophie. Schiller ſtellte in dieſen Tragödien daſſelbe dar, was Kant in ſeinem Syſtem weitläufig darzuthun ſich die Mühe gab, weshalb es auffallend iſt, daß er von dieſen Dramen nicht auf's Tiefſte bewegt ward. Nach Kant hat der Tugendhafte kraft ſeiner Würdigkeit Anſpruch auf Glückſeligkeit. Im Lauf dieſer

Welt iſt aber das Glück zufällig. Die Tugend kann daher eben ſo ſehr unglücklich ſein, in elenden, drückenden, ihren Verdienſt widerſprechenden Verhältniſſen ſich befinden. Dann bleibt ihr in dem Kampf mit dem triumphirenden Laſter nichts übrig, als die Ausſicht auf das Jenſeits, in welchem ſie den Lohn ihrer edlen Geſinnung empfangen wird. Dieſe ſogenannte moraliſche Weltordnung, welcher eigentlich auch Leſſing in der Emilie Galotti huldigte, hat Schiller auf das Erſchütterndſte dargeſtellt. Die Gegenſätze des Sinnlichen und Geiſtigen, des Glücks und Unglücks, der Tugend und des Laſters hat er in ihrer ganzen Scala auf allen Stufen uns vorgeführt; als Dichter konnte er ſich jedoch nicht mit einer abſtracten Verweiſung vom Dieſſeits auf das Jenſeits begnügen. Wir ſehen daher zwei intereſſante Conſequenzen bei ihm. Erſtens läßt er ſeinen Tugendhelden für die Verwirklichung des Guten ſelbſt das Böſe vollbringen: Karl Moor will als Räuberhauptmann der Welt Gerechtigkeit ſchaffen; Fiesko zettelt eine geheime Verbindung mit anderen Staaten an, Genua glücklich zu machen; Ferdinand und Luiſe wiſſen in der Empörung gegen ihr Schickſal nichts Beſſeres zu thun, als ſich zu vergiften. Auf der andern Seite muß das Böſe beſtraft werden. Die Brutalität des Mohren verdient den Strick; der ſataniſche Calcül eines Franz Moor erſcheint uns in ſeiner durch keine Sophiſtik zu vertilgenden Gewiſſensangſt, in ſeiner inneren Gebrochenheit und findet ſein Ende im Thurm, der ſeinen Vater langſam mordete;

Der Präſident wird vom Secretaire Wurm dem Gericht überliefert. Aber auch, wer das Gute auf verkehrte Weiſe realiſiren wollte, muß ſeine Strafe leiden, wie Fiesco untergeht, Karl Moor, noch im Tode philanthropiſch, für einen alten Mann ſich ſelbſt der Obrigkeit übergiebt u. ſ. w. Faſſen wir dies zuſammen, ſo müſſen wir ſagen: in einer Weltordnung, in welcher die Tugend in der That nicht in ſich ſelbſt, nicht in ihrem unmittelbaren Daſein ihren Lohn fände, bliebe nichts Vernünftigeres zu thun übrig, als zu ſterben, um nur in dem von einem ſolchen Widerſpruch freien Jenſeits bald möglichſt anzulangen. Wir ſehen daher auch mit jeder weiteren Tragödie und Dichtung Schiller's den Gegenſatz des moraliſchen Verdienſtes und einer ihm unangemeſſenen Situation immer mehr zuſammenſchwinden, gerade wie wir bei Kant beobachten können, ſeinen Dualismus theoretiſch und praktiſch durch allerlei Auswege zu überwinden.

Wenn dieſe Coincidenzpuncte zwiſchen Kant und Schiller mit ihren individuellen Verſchiedenheiten ſichtbar genug ſind, ſo müſſen wir doch, bevor wir Schiller als einen wirklichen Verarbeiter Kantiſcher Ideen erblicken, eine Epoche in ihm bemerklich machen, in welcher er, wenn auch mehr im Rauſch, als mit ſicherem Selbſtbewußtſein, den Standpunct der Philoſophie anticipirte, welchen ſie nach Kant durch Schelling einnahm. Hierdurch eben war er zum Ausbau der Kantiſchen Anlagen vorzüglichen geeignet. Das Monument, welches uns dieſe Epoche ſchildert, ſind die philoſophiſchen Briefe zwiſchen

Julius und Raphael. Sie ſind fragment geblieben; 1786 wurden ſie veröffentlich, aller Wahrſcheinlichkeit nach aber bereits im Jahr 1782 verfaßt. Schiller wollte darin die Geſchichte der menſchlichen Vernunft, die mannigfaltigen Stufen ihrer Ausbildung, die Nothwendigkeit des Skepticismus, der Freidenkerei, für dieſelbe darlegen. Julius ſollte die Rolle eines vom Gefühl und der Phantaſie ausgehenden Jünglings haben, deſſen ſtürmiſcher Drang an Raphaels verſtändiger Ruhe und Klarheit einen Gegenhalt findet. Im Julius hat Schiller offenbar ſich ſelbſt gezeichnet, wie er ſich gegen die Philoſophie wehrte und doch unabläſſig von ihr angezogen ward; wie er die Beſchränktheit, die Vorurtheile ſeiner jugendlichen Weltanſicht mit ſchmerzlichem Widerſtreben opferte und doch keinen Weg ſah, zur manneswürdigen Freiheit anders, als durch rückhaltsloſeſte Hingabe an die Wahrheit hindurchzudringen. Julius giebt an Raphael ein Glaubensbekenntniß ab, das allerdings mehr Schilderung einer Stimmung, als Auseinanderſetzung eines Syſtems iſt. Der Kern deſſelben iſt ein Pantheismus der ſich uneigennützig opfernden Liebe, der in den kühnſten Ausdrücken ſich äußert, wie in den von Werdeluſt überſchwellenden Verſen:

> Stund' im All der Schöpfung ich alleine,
> Seelen träumt' ich in die Felſenſteine,
> Und umarmend küßt' ich ſie

Es iſt nicht anders, als hörte man einen Indiſchen Gott ſprechen. Die Definition, welche von Gott gegeben wird, durchbricht den Kreis des Kantiſchen Deismus völlig. Wenn Kant Gott und Welt, Schöpfer und Natur, das höchſte Weſen und den in Endlichkeit befangenen Menſchen immer ſorglich auseinanderhält, ſo vernehmen wir hier Beſtimmungen, welche z. B. ſo lauten: „Gott und Natur ſind zwei Größen, die ſich vollkommen gleich ſind. Die ganze Summe von harmoniſcher Thätigkeit, die in der göttlichen Subſtanz beiſammen exiſtirt, iſt in der Natur, dem Abbilde dieſer Subſtanz, zu unzähligen Graden und Maaßen und Stufen vereinzelt. Die Natur, erlaube mir dieſen bildlichen Ausdruck, iſt ein unendlich getheilter Gott.“ Oder: „Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zu Stande. Die Anziehung der Geiſter, in's Unendliche vervielfältigt, müßte endlich zur Aufhebung jener Trennung führen, oder — darf ich es ausſprechen, Raphael? — Gott hervorbringen. Eine ſolche Anziehung iſt Liebe.“ Bald darauf folgt unter dem eingelegten Verſen die bewundernswürdige Strophe, die nur ein Schiller dichten konnte:

„Freundlos wär der große Weltenmeiſter,
Fühlte Mangel, darum ſchuf er Geiſter,
Sel'ge Spiegel ſeiner Seligkeit.
Fand das höchſte Weſen ſchon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Geiſterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.“

Hierzu ſetzt Schiller noch die Exegeſe: „Liebe, mein Raphael, iſt das wuchernde Arkan, den entadelten König des Goldes aus dem unſcheinbaren Kalk wiederherzuſtellen, das Ewige aus dem Vergänglichen, und aus dem zerſtörenden Brande der Zeit das große Orakel der Dauer zu retten.“

Allerdings haben dieſe Worte mehr den Werth einer ſubjectiven Confeſſion, als daß man ihnen eine philoſophiſche Dignität einräumen könnte, allein nichts deſto weniger ſind ſie von tiefem philoſophiſchen Gehalt. Nach dieſer Zeit ſehen wir Schiller immer mehr in der Kunſt Befriedigung finden und mit dieſem Gefühl wächſt auch bei ihm das Intereſſe an der Betrachtung der Kunſt. 1789 ſpricht er ſich in dem didaktiſch-lyriſchen Gedicht: Die Künſtler, ſchon weitläufig genug aus; er weiſ't der Kunſt in der Sittigung der Menſchheit ihren Platz an; Die Kunſt gehöre dem Menſchen allein, denn das Wiſſen theile er mit vorgezogenen Geiſtern; nur durch das Morgenroth des Schönen ſei er in der Erkenntniß Land gedrungen; die Barbarei ſei durch die Kunſt vertilgt und der Künſtler ein Prieſter, in deſſen Hand die Würde der Menſchheit gegeben ſei u. ſ. f.

Endlich 1790 erſchien Kant's Kritik der Urtheilskraft, das einzige der Kantiſchen Werke, das bekanntlich auch Göthe ſich zu aſſimiliren trachtete. Von dieſem Augenblick an ſehen wir bei Schiller eine ſehr lebhafte ſpeculative Thätigkeit erwachen, welche durch Fichte's Aufenthalt in Jena noch geſteigert ward. Andere Schriften Kant's finden wir von Schiller nicht citirt und ſo dürfen wir annehmen, daß, wenn gleich auch die anderen auf ihn gewirkt haben, doch die Kritik der Urtheilskraft vorzugsweiſe von ihm ſtudirt ward. Wir können den vortheilhaften Einfluß Kant's auf Schiller ſogleich in der größeren Leichtigkeit, in der mehr ſpecificirenden Vielſeitigkeit, in der höheren Genauigkeit und Feſtigkeit des philoſophiſchen Styles erkennen. Wo er früher unvermögend war, anders, als durch ein Bild, einen Ausruf und dergleichen zu ſprechen, da ſtehen ihm jetzt die Kantiſchen Formen zu bequemer Auseinanderſetzung zu Gebot. Man fühlt überall durch, daß er ſich über die Kategorien ein kritiſches Bewußtſein erworben hat. Sein Denken iſt durch Kant ſyſtematiſirt worden. Um nun ſich zu erklären, weshalb Schiller gerade von der Kritik der Urtheilskraft ſo ſehr angezogen ward, muß man in Betreff Kant's bedenken, daß ſeine anderen Kritiken das Sinnliche und Geiſtige zwar auf einander beziehen, nicht aber ſich durchdringen laſſen, daß alſo ein Künſtler, der immerfort in einer ſolchen Durchdringung lebt, in ihnen keine rechte Erſättigung finden konnte. In der Kritik der Urtheilskraft dagegen arbeitete Kant auf alle Weiſe dahin, ſowohl in der Kunſt als in der Natur ein unmittelbares Ineinanderſein der Idee und ihrer Materiatur, eine innere Zweckmäßigkeit darzuthun, deren Begriff allerdings für uns nur eine Hypotheſe, ein ſubjectives Vehikel des Erkennens ſei, ohne die wir aber einmal nicht auskommen könnten. Ja, er nahm die Idee eines intuitiven Verſtandes an, der das Allgemeine und Beſondere als unmittelbare Einheit anſchaue, welches unſer Erkennen, da es nur ein discurſives Denken ſei, nie vermöge.

Von der meiſterhaften Weiſe, wie er den Begriff des Schönen von aller Zufälligkeit des ſubjectiven Geſchmacks befreiete und dadurch auch der Kunſt abſolute Selbſtſtändigkeit vindicirte, die Künſtler alſo im höchſten Grad ſich verpflichtete, wollen wir ganz abſtrahiren. Um das Geſagte zu beſtätigen, führe ich aus einer Note zum dreizehnten Brief über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts folgende Worte Schillers an: „In einer Transcendentalphiloſophie, wo Alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreien, und das Nothwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt man ſich gar leicht, das Materielle ſich blos als Hinderniß zu denken, und die Sinnlichkeit, weil ſie gerade bei dieſem Geſchäft im Wege ſteht, in einem nothwendigen Widerſpruch mit der Vernunft vorzuſtellen. Eine ſolche Vorſtellungsart liegt nun zwar auf keine Weiſe im Geiſte des Kantiſchen Syſtems, aber im Buchſtaben deſſelben könnte ſie gar wohl liegen.“ In demſelben J. 1795 ſchrieb Schiller auch in dem Aufhalten über naive und ſentimentaliſche Dichtung bei Erwähnung eines Capitels aus der Kritik der Urtheilskraft folgende ſchöne, ſchmuckloſe Worte der innigſten Verehrung gegen Kant: „Wer den Verfaſſer nur als einen großen Denker bewundern gelernt hat, wird ſich freuen, hier auf eine Spur ſeines Herzens zu treffen, und ſich durch dieſe Entdeckung von dieſes Mannes hohem philoſophiſchem Beruf, welcher ſchlechterdings beide Eigenſchaftten verbunden fordert, zu überzeugen.“

In Betreff Schiller's aber muß man ſich erinnern, daß er vorzugsweiſe dramatiſcher Dichter war. Dieſer aber hat eine augenblickliche Wirkung zum Zweck. Das Theater iſt auf jedem Punct eine Einheit von Sinnlichkeit und Geiſt, von Beſonderem und Allgemeinen, die in der That einen intuitiven Verſtand fordert. Der dramatiſche Poet muß im Einzelnen immer das Ganze darſtellen; der mimiſche Künſtler ebenfalls; dieſer muß ſogar einen Charakter, den der Dichter erſchaffen hat, blitzſchnell nach ſeinen mannigfachen Aeußerungen in alle Poren ſeiner unmittelbaren Individualität einzubilden, den geiſtigen Gehalt alſo im Nu in Stimme, Blicke, Gebärde umzuſetzen im Stande und, während er ſo aus der Phantaſie heraus das Bild des Dichters an die ſinnliche Oberfläche treten läßt, dennoch zugleich das Allgemeine der Handlung, in die er als Einzelner verflochten iſt, ſich vorſchweben haben, will er anders mit Erfolg darin eingreifen. Schiller, der als dramatiſcher Dichter von Anfang an das Glück hatte, auch theatraliſcher zu ſein, ſtand daher eigentlich ſchon in der Praxis auf dem Punct, auf welchen Kant ihn theoretiſch hinführte. Daher mußte nun der höchſte Eifer in ihm rege werden, das, was Kant nur hypothetiſch hingeſtellt hatte, die Einheit des Sinnlichen und Geiſtigen, als apodiktiſche Nothwendigkeit zu beweiſen und die Kantiſchen Ideen ſo fruchtbar als möglich auszubeuten. Aus dieſem Triebe ſind die zahlreichen Aufſätze Schillers von 1793—1796 über das Pathetiſche über Anmuth und Würde, über das Naive und Sentimentale, über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts u. a. hervorgegangen. Ein Aufſatz über das Erhabene vom J. 1796 hat übrigens einen Vorgänger an einem andern mit demſelben Titel vom J. 1792, bei welchem Schiller ausdrücklich bemerkte, daß er zur weiteren Ausführung einiger Kantiſcher Ideen beſtimmt ſei. Dieſer Aufſatz fehlt in der Geſammtausgabe Schiller's und man muß ihn in der Döringſchen Nachleſe zu derſelben aufſuchen, wenn man ihn nicht in der alten Thalia gerade zur Hand haben kann.

Worin nun Schiller mit Kant, abgeſehen von dem allgemeinen äſthetiſchen Principien, beſonders übereinſtimmt, das iſt in Begeiſterung für das Moraliſche, eine Begeiſterung, um derentwillen die romantiſche Schule, die ſich in ihrer genialen Willkür dadurch genirt fühlte, Schiller als einen kleinlichen, niedrigen Geiſt behandelte. Schiller mußte daher darauf verfallen, die Kunſt, weil er ſie ſo hoch ſtellte, auch in ihrem Verhältniß zur Sittlichkeit zu betrachten; er mußte die Gedanken, die er in jenem oben berührten Gedicht: die Künſtler angedeutet hatte, ausführlich entwickeln. Dies geſchah in den ſeelenvollen Briefen über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts, in denen er, ganz ſeiner urſprünglichen, in der Diſſertation zu Stuttgart aufgeſtellten Grundſätzen getreu, den Zuſammenhang der thieriſchen und geiſtigen Natur ſtreng feſthielt und auf dem Grunde dieſer in ſich unterſchiedenen Einheit, dieſer Miſchung, wie er es nannte, das Ethiſche in ſeiner Vollendung durch das Aeſthetiſche, die

Freiheit in der Abſolutheit ihrer Erſcheinung durch die Schönheit vermittelte. Hierin ging Schiller über Kant weit hinaus. Der Philoſoph vermochte ſich an der moraliſchen Innerlichkeit zu genügen; der Dichter konnte von der Welt, von der Natur, vom holden Schein des Sinnlichen nicht abſtrahiren. Er wollte nicht blos gewiſſenhafte Reinheit des Handelns, nicht blos Unſchuld, Großheit der Geſinnung, er wollte auch Schönheit in der Darſtellung des Sittlichen und bemühete ſich, zu zeigen, wie die ächte Schönheit, die wahre Kunſt zur Sittlichkeit, die ächte Sittlichkeit zur Schönheit führe. Wie tief Schiller ſeinen Gegenſtand erfaßt hatte, erhellt beſonders aus den letzten Briefen, in denen er die Nothwendigkeit berührt, der Sittlichkeit des Einzelnen durch die Verfaſſung des Staates einen Halt zu geben, indem derſelbe die Kunſt als die Befreierin des Menſchen von der Wildheit der Begierde, von der Rohheit der thieriſchen Triebe mit Bewußtſein in ſich als ein organiſches Element aufnehmen müßte. „Exiſtirt aber auch ein ſolcher Staat des ſchönes Scheines,“ fragt Schiller am Schluß, „und wo iſt er zu finden?“ Er antwortet: „Dem Bedürfniß nach exiſtirt er in jeder feingeſtimmten Seele; der That nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserleſenen Zirkeln finden, wo nicht die geiſtloſe Nachahmung fremder Sitten, ſondern eigene ſchöne Natur das Betragen lenkt, wo der Menſch durch die verwickelteſten Verhältniſſe mit kühner Einfalt und ruhiger Unſchuld geht, und weder nöthig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die ſeinige zu behaupten, noch ſeine Würde wegzuwerfen, um Anmuth zu zeigen.“

Es würde hier zu weit führen, ſpecieller nachzuweiſen, wie Schiller's Philoſopheme über Schönheit und Kunſt zwiſchen der Kantiſchen und Schelling'ſchen Philoſophie die Mitte bilden. Es ſoll nur noch angedeutet werden, daß Schiller, beſonders nachdem er von Jena nach Weimar hinübergegangen war, mit Göthe die intereſſanteſten Erſcheinungen der Philoſophie durchzuſprechen pflegte. Der Briefwechſel zwiſchen beiden hat uns hiervon noch zahlreiche Proben geliefert. Göthe war es ſehr angenahm, ſeinen Realismus, der beſtändig auf das Concrete ging, durch Schiller's Idealismus ergänzt zu ſehen, ſo wie dieſer ſeinerſeits aus der Breite der Göthe'ſchen Empirie die reichſte Nahrung ſog. Eine der tiefſten Erörterungen, zu welchen es ſchriftlich unter beiden kam, dürfte wohl durch Göthe's Studien zur Farbenlehre veranlaßt ſein; es iſt der 408te im Anfang des Jahres 1798 geſchriebene Brief, in welchem Schiller Göthe anräth, ſeine Anſichten über die Geſchichte der Optik nach den Kategorien durchzugehen; er würde einen großen Gewinn davon haben. Vorahnend, daß Göthe einen ſolchen Verſuch ohne nähere Beſtimmung wohl nicht unternehmen werde, giebt er ihm ſelbſt ſogleich eine ausführliche Anleitung, die ein glänzender Beweis des tiefen Eindringens Schillers in die Transcendentalphiloſophie iſt, indem er eben ſo ſinnreich als deutlich die verſchiedenen Stufen des

Erkennens auseinanderlegt. Er unterſcheidet zuerſt den Empirismus, der die gemeine Wirklichkeit, das unmittelbare Daſein eines Objects zum Inhalt hat; der Gegenſatz deſſelben iſt der Rationalismus, der ſich mit der Möglichkeit eines Gegenſtandes, alſo vornämlich mit der Cauſalität beſchäftigt. Erſt die Syntheſe der kategoriſchen Erfahrung und des problematiſchen Denkens giebt drittens den Standpunct eines rationellen Empirismus, in welchem die Nothwendigkeit der Vernunft von der Wirklichkeit der Exiſtenz nicht mehr getrennt werden kann. Schiller hat die Mühe nicht geſcheut, jede dieſer Erkenntnißſtufen nach den bekannten vier Kantiſchen Kategorien ſpeciell durchzugehen, wodurch der Brief erſt rechten Werth erhält. Daß er, während er die tiefſten Bewegungen der Philoſophie mit ganzer Seele theilte, das servum imitatorum pecus der Kantiſchen Schule in bittern Xenien nach Herzensluſt geißelte, können wir nur natürlich finden. Manche dieſer Xenien, wie das die Kärner zu thun haben, wenn die Könige bau'n u. ſ. f. haben ihre treffende Gewalt auch daran erprobt, daß ſie bei uns beinah ſprichwörtlich geworden ſind. Zuweilen nahm auch ſein ironiſcher Humor gegen ſeichte Ueberſchwänglichkeit der Philoſophanten eine Laune an, deren Sarkasmus ich mediciniſch nennen möchte und der daran erinnert, daß Schiller's Jünglingsalter der Medicin gewidmet war, wie wenn er in dem Eingang des Gedichtes: die Philoſophen; den Lehrling ſagen läßt: Gut, daß ich Euch, Ihr Herren, in pleno beiſammen hier finde, denn das Eine, was noth, treibt mich herunter zu Euch! oder wenn er 1795 ſcherzt:

Doch weil, was ein Profeſſor ſpricht,
Nicht gleich zu Allen dringet,
So übt Natur die Mutterpflicht,
Und ſorgt, daß nie die Kette bricht,
Und daß der Reif nie ſpringet.
Einſtweilen, bis den Bau der Welt
Philoſophie zuſammenhält,
Erhält ſie das Getriebe
Durch Hunger und durch Liebe

X.

Ludwig Tieck und die romantiſche Schule.

Vortrage, gehalten vor einer gemiſchten Geſellſchaft auf dem Schloß zu **Königsberg** im Februar und März 1838.

Der Verfaſſer der nachfolgenden Betrachtungen verdankt der Tieck'ſchen Poeſie ſo unendlich vielen Genuß, er iſt ein ſo großer Verehrer der perſönlichen Liebenswürdigkeit des Dichters, daß er durch den herben Angriff, der ſeit den letzten vier, fünf Jahren auf denſelben gemacht wurde, ſich nicht weniger verletzt fühlte, als durch die Uebertreibung der Schmeichelei, mit welcher W. Menzel in ſeinem Buche zur Deutſchen Literatur Tieck vor einem Decennium apotheoſirte. Dadurch entſtand in ihm das Bedürfniß, der Sache auf den Grund zu kommen. Ein großes Genüge that ihm zwar ſchon, was Hotho in ſeinen Vorſtudien für Leben und Kunſt über Tieck geſagt hatte. Wenn er aber las, was Heine, Schleſier, Laube, Gutzkow, Mundt und Andere gegen Tieck Tadelndes vorbrachten, ſo fand er, daß doch noch mehr in das Einzelne gegangen werden müſſe, um eine Geſtalt, wie Tieck, in ihrer Licht- und Schattenſeite zu enträthſeln. Tieferes, als Hotho, hat er wohl nicht zu ſagen, wohl aber literariſch Erſchöpfenderes. Er geſteht, daß er oft gegen die Tieck'ſche Poeſie ſich hat kehren müſſen, allein er weiß auch von ſich, daß alle Polemik bei ihm zugleich eine apologetiſche, d. h. eine ſolche zu ſein ſucht, welche die Individualität gelten läßt und dieſelbe nicht, wie es in der neueren Zeit ſo vielfach Unſitte geworden, irgend einer vorgefaßten Kategorie opfert. Uebrigens giebt er nur die Hauptreſultate ſeines Nachdenkens über dieſen Gegenſtand und glaubt das Allgemeinere der geſchichtlichen Ganges, die Bekanntſchaft mit dem Stofflichen u. ſ. w. vorausſetzen zu können. Man nehme ſeine Kritik als eine Ergänzung der bisherigen.

Seit der Julirevolution hat ſich in der Deutſchen Literatur eine Schule gebildet, welche die moderne genannt zu werden pflegt. Ihre Vorgängerin iſt die romantiſche, deren Geburtszeit mit den letzten convulſiviſchen Bewegungen der großen Revolution am Ende des vorigen Jahrhunderts ziemlich zuſammenfällt. Dieſe Schule unterſcheidet ſich in der Poeſie als ſolcher ſehr wenig von derjenigen, welche wir vor ihr als die Sturm- und Drangperiode zu bezeichnen gewohnt ſind. Heinſe, Maler Müller, Lenz, Klinger, Göthe ſind vollkommen eben ſo romantiſche Dichter, als Tieck, Brentano u. ſ. w. Romantiſch iſt daher nur ein conventioneller Ausdruck, auf deſſen nähere Beſtimmung es ankommt, um ihn in dem ausſchließlichen Sinne zu faſſen, in welchem er von den Neueren gebraucht wird. Und hier ſpringt denn ſogleich das Kritiſche und Negative in die Augen, mit welchem die ſogenannte romantiſche Schule ein Syſtem des Lebens und der Kunſt dem Beſtehenden entgegenſtellte. Was in Göthe, Lenz u. ſ. f. in der That ein Drang des Geiſtes geweſen war, von einer verknöcherten Geſtalt des Daſeins ſich zu befreien und in die wahrhafte Idee ſich zu vertiefen, das war in der romantiſchen Schule bereits ein reflectirtes Selbſtbewußtſein. Sie machte die allſeitige Conſequenz der vor ihr eingeſchlagenen Richtungen. Erfunden hat ſie eigentlich nichts, wohl aber fortgeſetzt und bis zum Extremen geſteigert. Das Neue in ihr war nur das Bewußtſein, mit welchem ſie die gegebenen Richtungen ausbeutete. Sie mußte deshalb auch weſentlich literariſch verfahren, eine Eigenheit, welche auf die moderne Schule in noch höherem Grade übergegangen iſt. In der Kritik that ſie nichts, als das, was Leſſing ſchon begründet hatte, vollenden. Leſſing hatte die Autorität der Franzoſen als des alleinſeligmachenden Credo's in der Kunſt geſtürzt; er hatte die ächte Anſchauung der Alten wiederhergeſtellt; er hatte engliſche, italieniſche, ſpaniſche Muſter herbeigezogen; er hatte auf die ältere deutſche Literatur aufmerkſam gemacht, ſeit er in Wolfenbüttel lebte. Eſchenburg, Bertuch, Bodmer u. A. waren bei dieſem Geſchäfte gewiſſermaßen ſeine Handlanger. Die beiden Schlegel entwickelten mit Geiſt und Sachkenntniß die von ihm gemachten Anfänge.

Wahrhaft Neues in der Weiſe, wie man dem Laokoon, der Dramaturgie dies Prädicat ertheilen muß, brachten ſie nicht in die Kritik; allein es war ein großes Verdienſt, daß ſie Leſſing größtentheils richtig verſtanden und ſeine Winke mit Geſchmack befolgten. Friedr. Schlegel zumal machte aus Leſſing ein förmliches Studium, worin es ihm noch Niemand wieder nachgethan. So oft auch Leſſing's Name neuerdings bei uns genannt worden, ſo hat doch noch Keiner eine tiefere Erkenntniß von ihm verrathen. A. W. Schlegel überſetzte nun auch den Shakeſpeare, den Calderon; Tieck den Don Quixote u. ſ. w. Dieſe Dichter wurden, obſchon bei uns auch früher überſetzt und nachgeahmt, in der Kritik erſt jetzt recht tonangebend.

Suchen wir die Geſchichte der romantiſchen Schule zu überblicken, ſo ſtellt ſie in ſich ſelbſt folgende Epochen dar:

1) eine ſkeptiſch-religiöſe der Entzweiung mit dem Leben. Dieſe endete doppelt. Einerſeits hatte ſie eine beſtimmte Geſtaltung der Religioſität zum Reſultat; andrerſeits ward die unmittelbar gegebene Wirklichkeit an dies gefundene Ideal angehalten und gegen deſſen Erhabenheit als in ſich nichtig verſpottet. Der Tragödie des Schmerzes geſellte ſich die Komödie der Ironie.

2) Die Religioſität war weſentlich eine ſubjektive; die komiſche Vernichtung der Gemeinheit war es ebenfalls. Die Kunſt fordert aber Objectivität. Man mußte daher dem Skeptiſchen einen dogmatiſchen Charakter zu geben ſuchen. Da jedoch die Gegenwart von der ironiſchen

Subjectivität nur zufällig als ihr adäquat anerkannt wurde, ſo konnte man in ihr ſich nicht befriedigt finden. Man ſprang alſo von ihr ab in das Jenſeits der Sage und contraſtirte das Mittelalter mit der Gegenwart. Eine claſſiſche Dichtung war bei dieſer Tendenz unmöglich, denn das Claſſiſche erfüllt unter vielen andern Forderungen immer auch die, der Zeit, worin es erſcheint, ein völliges Genüge zu leiſten, ihr zu ſagen, was ſie iſt, ſie ſich ſelbſt erkennen zu laſſen. Man mußte daher den Mangel an Tiefe durch Trübheit zu erſetzen ſuchen und fiel ſo in das Dämoniſche, Geſpenſtiſche.

3) Das Streben, aus dem komiſch Negativen herauszukommen, war alſo mißglückt. Die Poſition war nur eine künſtliche geweſen und daher bald genug in ſich ſelbſt hohl geworden. Man mußte daher einen neuen Verſuch machen, dem Romantiſchen Daſein zu geben. Dies geſchah durch ein Anſchmiegen an die mannigfachen religiöſen, ſittlichen, äſthetiſchen Verwickelungen der Geſellſchaft. Es entſtand die ſociale Novelle. Da jedoch die meiſten Dichter der romantiſchen Schule ſich der Zeit und der von ihr geforderten Form durch das Mährchen, das Mittelalter, das Romaniſche (im Gegenſatz zum Germaniſchen) zu ſehr entfremdet hatten, ſo fielen ſie bei ihren Verſuchen nur zu häufig und zu ſehr in das Nebuloſe des Mittelaltrigen und Mährchenhaften zurück.

Derjenige Dichter, der in ſeiner reichen Productivität alle dieſe Phaſen durchlaufen iſt, der ſie immer zu ihrer entſchiedenſten Geſtalt fortbildete, der im Einzelnen oft die neuen Wendungen eröffnete, der unermüdet poetiſch, wie kritiſch thätig war, iſt Ludwig Tieck. Er iſt der Mittelpunkt der romantiſchen Schule; ſeine Geſchichte iſt ihre Geſchichte und umgekehrt.

Einen harmloſeren Anfang der poetiſchen Productivität kann man kaum machen, als Tieck gethan. Die reine Luſt dichteriſchen Geſtaltens trieb ihn dazu. Seine phantaſtitiſche Erzählung Abdallah ſchrieb er noch als Gymnaſiaſt und mit der größten Gutmüthigkeit gab er ſich den buchhändleriſchen Speculationen des jüngeren Nicolai hin, bis er allmälig einſah, wie derſelbe ganz etwas Anderes in ihm ſuchte und aus ihm machen wollte, als er war und ſein wollte. Der pſeudonyme Titel ſelbſt, Peter Leberecht, unter welchem Tieck damals für die Straußfedern u. ſ. f. Beiträge lieferte, iſt noch ein Denkmal der Gellert'ſchen Bürgermoral, des Rabner'ſchen ſatyriſchen Spaßes, womit der junge Autor die Aufklärungstendenzen ſeines Verlegers unterſtützte. Eine ſo zum Dichter organiſirte Natur wie die Tieck'ſche mußte aber von den Widerſprüchen des Lebens tiefer erfaßt und auf eine Kriſis der Selbſtbeſinnung bedrängt werden, worin ſie ſich von allen Vorurtheilen zu reinigen, mit allen Zweifeln zu kämpfen und eine Summe für das Wahre und Gewiſſe zu ziehen unternahm. Dieſe Kriſis erzeugte in ihm zu Anfange der neunziger Jahre den in Briefen geſchriebenen Roman William Lovell. Von Seiten der Kritik iſt derſelbe viel zu wenig beachtet, und doch iſt er das Tiefſte und Eigenthümlichſte, was Tieck hervorgebracht hat. Die künſtleriſche Oekonomie hat manche große Fehler, aber doch nur ſolche, wie ſie in genialen Jugendwerken überhaupt vorkommen, ein Sichgehenlaſſen in der Schilderung untergeordneter Momente, ein zu ſtarkes Accentuiren von Nebenperſonen. Die pſychologiſche Tiefe, mit welcher die Charakterentwickelung Burton's und Waterloo's, des Andrea, geſchildert iſt, muß die größte Bewunderung erregen. Der alte am Chriſtenthum feſthaltende Diener Lovell's iſt unübertrefflich und Lovell ſelbſt erſcheint in der Folie des verſtändigen Mortimer, des formell geſchmeidigen, eudämoniſtiſchen Roſa, des nordiſch zerriſſenen, phantaſtiſchen, dämoniſchen Balder als der vielſeitigſte Anempfinder ohne allen Charakter. Lovell iſt mit Werther verglichen. In Bezug auf die Dichter will ich dieſem Vergleiche nicht entgegentreten. Göthe rettete ſich in ſeinem Werke ſo gut, als Tieck in dem ſeinigen. In Lovell und Werther ſelbſt dagegen findet nur die allgemeine Aehnlichkeit ſtatt, daß beide mit melancholiſcher Skepſis kämpfen. Aber die Begründung dieſer Skepſis iſt eine ſehr verſchiedene. In Werther iſt es die innigſte, den ganzen Menſchen durchdringende Leidenſchaft, welche ihm auch die Elaſticität des Denkens giebt, das Univerſum zu umfaſſen und in ihm zu ſuchen, was ihm die nächſte Wirklichkeit verſagt: Liebe! Er wühlt ſich mit ſeinen zweiſchneidigen Zweifeln in die bodenloſeſten Abgründe und wird doch zugleich von den ſüßeſten Schauern der Erkenntniß der Schönheit der Welt durchrieſelt; allein alle Hoheit der Natur, alle Weite der Welt, alle Werke der Kunſt ſind nicht Lotte, nicht ihre Liebe. Er ermordet ſich, nachdem er ſich innerlich ausgehöhlt hat.

Bei Lovell ſuchen wir eine ſolche Energie vergebens. Er liebt und glaubt von ſich momentan, die Gluth der wahrſten Leidenſchaft zu empfinden; aber er täuſcht ſich ſelbſt. Er liebt Emilien in England, Conſtanzen in Frankreich, Roſalinden in Italien; er hat für die Hetären Roms die zärtlichſten Neigungen. Als Conſtanzes letzte Gunſt ihn beglückt hat, ſchreibt er ein Gedicht nieder, was mit Schiller'ſcher Emphaſe endet:

Ha! mögen nun mit Feuerſchwingen
Sich Blitze dicht an Blitze reihn;
Mag Donner hinter Donner ſpringen,
Ich will mit Tod und Schickſal ringen,
Bleibt ſie, nur ſie auf ewig mein!

Er iſt ein Sanguiniker, ein Knecht der unmittelbaren Gegenwart. Er hat im böſen Sinne ein gutes Herz, aber keinen Willen, keine Concentration. Er ſetzt ſich an den Farotiſch des Lebens mit dem Vorſatze, recht gemeſſen, recht umſichtig ſein Geld zu wagen und ruft in ironiſchem Uebermuthe im nächſten Augenblicke: va banque! Nachdem er durch das Elend ſogar der Straßenbettelei durchgeſchleppt iſt, nachdem er allen Genuß erſchöpft hat, nachdem eine matte velleitas in ihm ſich regt, ein neues Daſein zu beginnen, kann ihm nichts Wünſchenswertheres als der Tod begegnen. Jedoch tödtet er nicht ſich ſelbſt, wie Werther ſeinen Mord mit einer gewiſſen religiöſen Feierlichkeit begeht; er wird erſchoſſen, im Duell, und hat ſelbſt ſein Herz mit Coquetterie zur Zielſcheibe gemacht. Man kann Lovell nicht beſſer charakteriſiren, als der alte Andrea (Waterloo) thut: „Du haſt dir ſeit lange unbeſchreibliche Mühe gegeben, dich zu ändern, und du bildeſt dir auch ein, gewaltſame Revolutionen in deinem Innern erlitten zu haben und doch iſt dies alles nur Einbildung. Du biſt immer noch derſelbe Menſch, der du warſt. Du haſt gar nicht die Fähigkeit, dich zu verändern, ſondern du haſt aus Trägheit, Eitelkeit und Nachahmungsſucht Manches gethan und geſagt, was dir nicht aus dem Herzen kam.“

Eine geiſtreiche Genußſucht und Charakterloſigkeit Lovell's und als Reſultat, der Zuſtand der Blaſirtheit, ſind das, wodurch dieſer Charakter in unſerer Literatur ganz neu daſteht als der Aeltervater einer Menge immer ſchwächlicher gewordener Kinder. Lovell iſt der Charakter, durch welchen Tieck ſich in den Beſitz der Ironie brachte, mit dem Gehalte des Lebens, auch in den höchſten Beziehungen, ein ſelbſtſüchtiges Spiel zu treiben. Es ſind nirgends feſte Grenzen, vor denen die Willkür mit Ehrfurcht zurückginge und welche der alte Diener, wenn er ſeinem Bruder, dem Gärtner, die rührend naiven Briefe ſchreibt, ſo wohl inne hat.

Sehr bezeichnend iſt auch, daß Lovell durch den Schimmer des Geheimniſſes, des Thaumaturgiſchen von Andrea gekirrt und betrogen wird. Der blaſirte Menſch hat immer einen Hang zu gemachten Religionen, die organiſch erwachſenen ſind für ſeine abgenutzten Nerven ungenießbar; die Schwäche hofft immer auf das von Außen Kommende. Uebrigens war der Hang, geheime Geſellſchaften zu bilden, neue Religionen zu ſtiften, Wunder zu glauben, damals noch an der Tagesordnung und hat ſich auch in vielen Werken unſerer Belletriſtik reflectirt. Göthe's Caglioſtro, die Geſellſchaft des Abbé, welche den Wilhelm Meiſter erzieht, Schiller's Geiſterſeher, Werner's Söhne des Thales, Zſchokke's graue Brüder u. ſ. f. ſind ſolche Reflexe, denen die Geſellſchaft des Andrea wohl zugezählt werden kann.

Der Inhalt des William Lovell iſt alſo eigentlich die Verſtimmtheit, welche aus der ſchrankenloſen Ungebundenheit der Subjectivität entſpringt. Die Mißlaune geht nie bis zur abſoluten Verzweiflung, die ſodann in eine poſitive Wiedergeburt umſchlagen müßte, ſondern das Subject weiß ſich durch ſich ſelbſt zu tröſten; es iſt reich an Entſchuldigung; es belächelt die ordinären Vorſtellungen der gewöhnlichen Menſchen; es findet ſich ſo genial in ſeinen Verirrungen; es weidet ſich ſo behaglich an den es zerrüttenden Leidenſchaften und ihren Conflicten; es wirft ſich von einer Situation in die andere — kurz, es bleibt der Meiſter alles Inhaltes und hat es in der Gewalt, Alles an ſich und ſeiner Geſchichte intereſſant zu finden. Mag es, wie Lovell, unter Räubern, Bettlern, Huren leben — eigentlich iſt es ihm ganz recht. Tieck ſuchte nun dieſer Entleerung von allem ſubſtantiellen Gehalte ein Werk entgegenzuſetzen, worin derſelbe die Baſis ausmachte; dieſe Wendung iſt ein Beweis der wahrhaften dichteriſchen Weihe Tieck's, das Zeugniß, aus der Verflüchtigung der Subſtanz durch das ſubjective Belieben ſie wieder zu gewinnen. Dies Werk waren Sternbald's Wanderungen. Man kann daſſelbe nicht recht verſtehen, wenn man ſich nicht ganz in jene Zeit verſetzt, in welcher die Religion ſo ſehr geſunken war, daß der nach Ewigkeit dürſtende Geiſt der Beſſeren ſich in den wunderlichſten Experimenten herumwarf, eine neue Kirche zu ſtiften. Für die Deutſchen wurde die Kunſt das neue Evangelium. Winkelmann, Leſſing, Herder, Heinſe hatten den Enthuſiasmus für ſie allmälig heraufbeſchworen; aber zum Cultus des Antiken, zur Andacht für die Sculptur (man denke nur an Göthe's erſten Beſuch des Dresdner Cabinets!) geſellte ſich nun auch die Begeiſterung für das Mittelalter, welche von der dilettantiſchen Beſchäftigung mit der Poeſie deſſelben auch auf die bildende Kunſt überging. Fiorillo's Verdienſte ſind hier zu erwähnen, ſein Einfluß auf Tieck, als dieſer mit Wackenroder in Göttingen bei ihm Kunſtgeſchichte hörte. Wackenroder, der früh Hingeſchiedene, war einer der erſten, der für das Mittelalter auch in dem Sinne erglühte, daß er den Katholicismus in demſelben als ein höheres Element gegen den Proteſtantismus hervorhob, ohne eine Oppoſition zu beabſichtigen. Es war die Freude eines kindlichen Gemüthes, da Geiſt und Leben zu finden, wo, der dermaligen gemeinen Anſicht zufolge, nur Barbarei, nur Aberglaube, Unwiſſenheit geherrſcht haben ſollten. Darum drang Wackenroder auch ſo tief in die Myſterien der Kirchenmuſik und hat ihrem Studium einen mächtigen Anſtoß gegeben. Er war eine prieſterliche Seele im ächten Begriffe des Wortes, voll Keuſchheit, voll Liebe, voll göttlicher Sehnſucht. In ſeiner Unbefangenheit und Selbſtopferung muß er etwas von Spinoza an ſich gehabt haben. Man leſe nur ſeine Briefe des Pater Berglinger! Da nun Heinſe im Ardinghello die italieniſche Malerei ſchon fortgenommen hatte, ſo war es von Tieck ein richtiger Griff, die Deutſche zum Gegenſtande zu machen und in ihrem Mittelpuncte Albrecht Dürer, der ebenſowohl nach den Niederlanden hinunter, als nach Italien hinaufreichte. Dieſe Darſtellungen ſind meiſterhaft. Wir können gleich hier bemerken, daß Tieck in ſolchen poetiſch freien Schilderungen eines großen Künſtlerlebens immer gleiche Virtuoſität bewährt hat, wie ſpäter nämlich an Shakeſpeare und Camoens. Leider ſchweiften die Wanderungen einerſeits in üppige Badeſcenen, andererſeits in eine ſeltſame Naturmyſtik, in ein phantaſtiſches, ſchon einmal im Lovell an Balder dargeſtelltes Träumen über die Natur aus und verloren dadurch ihre urſprüngliche Tendenz, ſo daß vielleicht hierin auch der Grund ihrer Nichtvollendung liegt.

Die Kunſt wurde alſo ſelbſt Gegenſtand der Andacht. Da ſie in der That das Göttliche darſtellt, ſo widerſpricht es ihrem Begriffe nicht, religiös gefaßt zu werden; im Gegentheil muß ſie eine ſolche Auffaſſung fordern. Allein ſie geräth in eine ſchiefe Stellung, wenn die Religion als ſolche nicht neben ihr ein ſelbſtſtändiges Daſein behaupten ſoll. Nur Einmal in der Weltgeſchichte, in Hellas, hat es eine Kunſtreligion im abſoluten Verſtande gegeben. Das Chriſtenthum iſt mehr als Kunſtreligion. Es verhält ſich nicht negativ gegen die Kunſt: es läßt ſie frei in allen ihren Formen, aber es geht nicht darin auf, ſondern immer darüber hinaus; es iſt nicht auf der Kunſt, ſondern ſeine Kunſt iſt auf ihm begründet. Als Entwickelungsmoment wird die Kunſtandacht innerhalb des Chriſtenthums immer da ſein, niemals aber an die Stelle des Glaubens ſelbſt treten können. Nicht die Kalokagathie, ſondern die Freiheit durch die Wahrheit ſind das Letzte, worauf das Chriſtenthum hinausgeht. Heiligenbilder malen und ſchauen, Legenden dichten und leſen, Kirchen bauen und beſtaunen u. ſ. f. iſt noch keineswegs eine Erfüllung des religiöſen Ernſtes. Dieſe Hinführung der Kunſt zur Religion hat Tieck nicht vollbracht, ſondern dies war das Streben ſeines Freundes Novalis. Wollte man denſelben völlig würdigen, ſo könnte dies nur in einer Geſchichte der neueſten Philoſophie geſchehen. Denn er bezeichnet den innern Uebergang aus der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre in die Schelling'ſche Naturphiloſophie. Das Streben des Fichteſchen Ichs, das Nicht-Ich aufzuheben, ward bei ihm zur Sehnſucht, die, in ſich unbeſtimmt, ins Schrankenloſe, in eine ſchlechte Unendlichkeit ausging. Seine vielbeſprochene „blaue Blume“ iſt das Symbol dieſer geſtaltloſen Auflöſung, wie der ſtille Brand ſeines Geiſtes ſein eigenes Leben zur Schwindſucht verzehrte. Die Philoſophie wurde bei ihm zur Poeſie und die Poeſie geſtaltete ſich zum *Mährchen*; denn daſſelbe erlaubt, die Bedingungen des gewöhnlichen Geſchehens, die Schranken des Nicht-Ichs, willkürlich aufzuheben. Die beſtimmte Erkenntniß aber, die Erfaſſung des Concreten, blieb bei ihm *Fragment*, denn die Wiſſenſchaftslehre hatte dafür keinen ſyſtematiſchen Ort. Novalis war reich an poſitiven Kenntniſſen, insbeſondere aus den Naturwiſſenſchaften, und wollte eine Totalität. Ich habe das Exemplar des Athenäums geſehen, das ihm gehört hatte. Hier hatte er am Rande mit zierlicher Schrift jedem Fragment den Namen der Wiſſenſchaft beigefügt, worin es eingegliedert werden ſollte. In ihrer Zerfallenheit waren dieſe mannigfaltigen Gedanken allerdings nur „Blumenſtaub“, wie er einen Theil derſelben in den Jahrbüchern der preußiſchen Monarchie überſchrieb; allein ein Blumenſtaub, aus welchem viel Herrliches entſproſſen iſt, dem der Garten der Wiſſenſchaft unendliche Befruchtung verdankt. Gedanken zu haben, iſt in einer ſo überfüllten Welt, wie die unſrige, ziemlich wohlfeil. Allein es kommt darauf an, ob auch den vereinzelten Gedanken ein Princip zu Grunde liegt, das ſie innerlich bindet. In bloß atomiſtiſcher Zerſtreutheit beläſtigen ſie vielmehr und machen gedankenlos, als daß ſie zum Forſchen und Sinnen anregten. Novalis Fragmente haben aber — wie Plato's Dialoge — ein Centrum, nach welchem ſie gravitiren; in dieſer Einheit liegt ihre erregende, zum Erfinden ſtimulirende Kraft, welche auch jetzt noch nicht erſchöpft iſt, nachdem Vieles von dem, was Hardenberg wollte, ahnte, weiſſagte, in Schelling's und Hegel's Syſteme realiſirt worden iſt. Novalis machte in ſeinen Ofterdingen die Poeſie zum Gegenſtande der Darſtellung. Die kurzen Perioden dieſes chaotiſch endenden Romans haben etwas Geiſterhaftes an ſich, als hätte ſie ein ſchon geſtorben geweſener Menſch geſchrieben. Das Romanhafte iſt ſehr gleichgültig darin; was aber von der Kunſt, der Geſchichte, der Geologie, der Natur, der Liebe geſagt wird, meiſt claſſiſch. Die Liebe Hardenberg's hatte jedoch etwas Vampyrartiges an ſich. Küſſen und Sterben ſpricht er ſelbſt als identiſch aus; ſolchen Untergang aber als das höchſte Leben. Die Liebe nimmt und giebt ohne Maaß. Wenn wir nun vorhin ſagten, daß er die Kunſt zur Religion hinübergeführt habe, ſo gilt dies weniger von ſeinem Romane, der zuletzt in wahnſinnige Träume ſich verhaucht, als von ſeinen geiſtlichen Liedern.

Es iſt ſehr merkwürdig, daß Novalis, der herrnhutiſch wie Schleiermacher erzogen, ungeſcheut mit ſeinem Bekenntniß von Chriſtus unter den Kunſtandächtigen hervortritt und bei aller Energie eingeſteht, es „ohne einen Gott im Himmel auf Erden nicht aushalten zu können.“ Novalis, er, der einmal äußert, die Macht des Ichs über das Nicht-Ich müſſe ſo weit gehen, daß der Menſch ſich durch ſein bloßes Wollen müßte tödten können; Novalis, der ſich längſt den unterirdiſchen Göttern geweiht hatte, der mit der Nacht und dem Tode ſo innig befreundet, deſſen Geiſt mit dem Geiſte der Menſchheit ſo feſt verbrüdert war, ſingt doch:

Was wär' ich ohne dich geweſen,
Was würd' ich ohne dich wohl ſein?
Zu Furcht und Aengſten auserleſen,
Stünd' ich in weiter Welt allein.
Nichts wüßt' ich ſicher, was ich liebte,
Die Zukunft wär' ein dunkler Schlund,
Und wenn mein Herz ſich tief betrübte,
Wem thät' es ſeine Klagen kund?

Solche Töne waren den ſogenannten Gebildeten, den poetiſirenden, philoſophirenden, kritiſirenden Menſchen fremd geworden und durchbebten die Gemüther mit heimlicher Gewalt. Dieſe geiſtliche Lyrik iſt die Krone von Hardenberg's Poeſie, wie ihm denn als Lyriker in der romantiſchen Schule Niemand, weder Tieck noch einer der beiden Schlegel oder ſonſt Jemand gleich zu ſtellen. Keiner iſt ſo intenſiv wie er. Z. Werner und Fr. Schlegel haben ſpäter zuweilen das Meßglöckchen erklingen laſſen: bei Novalis aber dröhnt, auch im zarteſten Verſe, beſtändig der chorartige Klang der Kirchenglocke. Es wäre nur Einer hier zu nennen, Einer, mit welchem ſich die Literarhiſtoriker noch nicht abgegeben haben, ihn zu rangiren, wie ſie es heißen. Dieſer Eine war der Form nach Hardenberg's Gegentheil; er war in Hellas heimiſch und dichtete in den ſchönſten Metren, die der griechiſche Geiſt erſonnen, aber ſein Gemüth war ächt romantiſch. Dieſer Pendant zu Novalis biſt Du, unglücklicher Hölderlin! Ach, jetzt verſucht Dich Niemand mehr, und

Du haſt wohl gethan, Dir Deine „Kamalattaſprache“ zu erfinden, um nur noch mit Dir ſelbſt umzugehen und über das Ἓν καὶ πᾶν zu brüten, was Du an Deine Wand mit großen Buchſtaben geſchrieben! Du biſt wahnſinnig! War es eine Ahnung Deines Schickſals, als Du Deinen Roman Hyperion nannteſt, welcher die Zügel der durch den Aether dahinjauchzenden Sonnenroſſe einſt dem Phaëthon überließ, die den Jüngling in den Eridanus ſchleuderten? Aber gewiß, wenn irgend einer, ſo verdienſt Du der romantiſchen Schule beigezählt zu werden, Du, der Du ſangſt:

Mit ihrem heil'gen Wetterſchlage,
Mit Unerbittlichkeit vollbringt
Die Noth an Einem großen Tage,
Was kaum Jahrhunderten gelingt.
Und wenn in ihren Ungewittern
Selbſt ein Elyſium vergeht,
Und Welten ihrem Donner zittern,
Was groß und göttlich iſt, beſteht.

Fr. Schlegel wollte noch weiter gehen, als Tieck und Novalis; er wollte die Liebe mit der Kunſt identificiren. Allerdings giebt es eine Kunſt, zu lieben, die Ovidiſche oder die, welche die Liebe einen Jeden ſelbſt lehrt. Jede Liebe erzeugt ſich ihre eigene Methode. Allein ganz etwas anders iſt es, in die Liebe das äſthetiſche Element in der Weiſe hineinziehen, daß ſie auch eine plaſtiſche und pittoreſke Befriedigung geben ſoll, wie der Maler Julius in Schlegel's Lucinde die rothen Vorhänge niederläßt, um die ſchönen Formen des nackten Leibes ſeiner Geliebten in noch ſchönerem Colorit zu ſchauen und ihre Göttlichkeit noch tiefer zu genießen. Dieſe Scene iſt übrigens die craſſeſte im ganzen Büchlein und es mögen ſo Viele von der Lucinde gerade eben ſo falſche Vorſtellungen haben, wie von Gutzkow's Wally. Sie halten ſie für einen Priapeiſchen Roman, was ſie gar nicht iſt. Selbſt die ſo berüchtigt gewordene „göttliche Grobheit" der Schlegel lautet in ihrer urſprünglichen Weiſe S. 30 folgendermaßen: „Es liege urſprünglich und weſentlich in der Natur des Menſchen ein gewiſſer tölpelhafter Enthuſiasmus, der gern mit allem Heiligen und Zarten herausplatzt, nicht ſelten über ſeinen eigenen treuherzigen Eifer ungeſchickterweiſe hinſtürzt und mit Einem Worte leicht bis zur Grobheit göttlich iſt." Doch will ich über die Lucinde ſo wenig als über Schleiermacher's apologetiſche Briefe für dieſelbe hier weitläufiger reden, da ich es ſchon an einem andern Orte, Kritik der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre, S. XIV, gethan habe.

Schleiermacher ſelbſt war, auch durch perſönliche Verhältniſſe, eng mit der romantiſchen Schule verflochten, beſonders ſo lange ſie ihren Heerd in Jena und ſporadiſch in Halle hatte. Man kann ihn als denjenigen betrachten, der das Bedürfniß aus dem Mißbehagen an dem factiſchen Zuſtande der Religion herauszugehen, völlig klar zu machen und auch poſitiv eine neue Geſtaltung derſelben anzugeben verſuchte. Seine „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" ſind eine ſchöne Ausführung der Gedanken, welche Novalis in dem Fragmente über das Verhältniß der Aufklärung zum Glauben, der franzöſiſchen Revolution zur Kirche ſo tiefſinnig und concentrirt ausſpricht. Wenn die Reden mehr einen kritiſchen Charakter haben, ſo gab Schleiermacher in der Novelle: „die Weihnachtsfeier,“ auch eine poſitive Entwickelung. Dieſe Novelle iſt jedoch von Kühne ſo genügend auseinandergeſetzt und über die Reden findet man in meiner ſchon angeführten Kritik der Schleiermacherſchen Glaubenslehre S. 11—17 ſo hinreichenden Aufſchluß, daß ich hier aller weiteren Erörterung mich enthalte und nur bemerke, daß der Bau der Weihnachtsfeier ſo kunſtreich und ſo durchweg dialogiſch iſt, daß man darin die Tieck'ſche ſociale Novelle mit ihrer Dialektik ſchon vorgebildet ſieht. Ueber die Menſchwerdung Gottes, über die Zeugung Chriſti hat ſich Schleiermacher nirgends wieder ſo tief und liberal zugleich ausgeſprochen. In ſeiner ſpäteren Entwickelung neigte ſich Schleiermacher bekanntlich immer mehr dem kirchlichen Dogma zu, ſo große Widerſprüche auch noch zwiſchen ihm und demſelben blieben. Wenn man aus Tieck's Poeſie einen Schluß auf ſeine Beurtheilung der religiöſen Eigenthümlichkeit Schleiermacher's ſich erlauben dürfte, ſo würde er wohl mit Fr. Schlegel darin übereinſtimmen, daß er in ſeiner Fortbildung mehr einen Rückſchritt als einen Fortſchritt ſieht, und daß ihm wohl der prophetiſch ſtrafende und ermahnende Redner, der Bekämpfer der aufgeklärten Nüchternheit, aber nicht der emſige Diener des göttlichen Wortes innerhalb der beſtimmten Gemeinde angenehm iſt.

Schleiermacher iſt alſo derjenige, in welchem die Skepſis und Religioſität der romantiſchen Schule aus dem Gebiete der Phantaſie, der poetiſchen Unbeſtimmtheit bis zur entſchiedenen Kirchlichkeit herausging, und Novalis — dem auch Schleiermacher in den Reden ein Denkmal ſetzte — zwiſchen ihm und Tieck die Mitte.

Die Kehrſeite dieſes Ernſtes war die Komik. Für dieſe beſitzt Tieck ein außerordentliches Talent. Die ganze Scala der Komik von der Albernheit, der Fratze, dem Spaße, durch die Laune, die Schalkhaftigkeit und den Witz, zur Perſiflage, zur Ironie, zum Humor iſt ihm geläufig. Insbeſondere zeichnet er ſich in der Kunſt des Scherzes aus, die ſo ſelten iſt, weil ſie eine große Feinheit und Beweglichkeit des Geiſtes fordert, welche uns Deutſchen bei unſerer directen, dogmatiſirenden Ehrlichkeit nur als eine Gunſt des Geſchickes, nicht als gemeines Erbgut zu Theil wird. Namentlich dieſer Umſtand iſt Urſache, daß Tieck bei uns nie zum populären Schriftſteller werden kann. Um nun ſeine Komik ſich begreiflich zu machen, iſt man, nach deutſcher Weiſe, zunächſt ins Ausland gewandert und hat ihn mit andern Komikern verglichen. Man hat an Ariſtophanes erinnert. Allein wenn ſchon Tieck kein Luſtſpiel im gewöhnlichen Zuſchnitte gegeben hat, wenn er in ſeinen dramatiſchen Compoſitionen dem Phantaſtiſchen den größten Spielraum ließ und oft die Tendenzen des herkömmlichen Luſtſpieles, die Prellerei eines geizigen, verliebten Vormundes, die Verſöhnung ſchmollender Gatten, die ſich gegenſeitig in grundloſem Verdachte haben u. ſ. w., verſpottete, ſo iſt doch zwiſchen ihm und Ariſtophanes ein ſehr großer Unterſchied. Denn der Letztere hatte für jede ſeiner Komödieen einen beſonderen Mittelpunkt; er bekämpfte die Unpolitik, die Unreligioſität, die Unpoeſie, Unphiloſophie, Unweiblichkeit u. ſ. f. Bei Tieck hingegen ſind alle ſeine Komodieen nur eine einzige, und man kann Scenen der einen leicht in die der andern hinüberſetzen. Tieck greift Alles durch einander an. Es fehlt die innere Abgeſchloſſenheit der Idee und folglich auch die äußere Abrundung der Form. Wollte man aber, wie Heine, ſagen, daß doch Tieck darin dem Ariſtophanes gleiche, daß er wie dieſer der ſchaalen Aufklärung der Zeit, ihrer Sophiſtik, ſittlichen Erſchlaffung ein früheres Zeitalter entgegenſetze, ſo iſt das nur halb wahr, denn Ariſtophanes hing wirklich an der marathoniſchen Zeit; es war ihm der bitterſte Ernſt mit ſeinem Kampfe; der innigſte Schmerz über den Untergang der altathenäiſchen Sitte lebte in ihm, und in den Parabaſen bricht er oft mit ſeinem donnernden Zorne hervor. Solchen Mark und Bein durchdringenden Ernſt vermiſſen wir bei Tieck; er hat keine Zeit zur entſchiedenen Contraſtirung; das Mittelalter, wie wir bald ſehen werden, war für dieſelbe nur eine künſtliche Illuſion, welche wirkungslos bleiben mußte.

Das Intereſſe der Oppoſition ſoll Tieck natürlich nicht abgeſprochen werden, allein vom Intereſſe bis zum Kampfe auf Leben und Tod iſt noch ein ſehr weiter Schritt. Auch das kann man zugeben, daß bei der großen

Beſchränkung der Cenſur in allen öffentlichen Aeußerungen über die factiſchen Zuſtände von Staat und Kirche unſere Belletriſtik oftmals ſo gut die Rolle eines politiſchen Journalismus übernehmen muß, als dies mit der alten Komödie der Fall war; allein Tieck iſt nie abſichtlich darauf ausgegangen, ſeine Poeſie in ein ſo energiſches Verhältniß zu Staat und Kirche zu ſetzen, als Ariſtophanes, der es gerade damit recht heilig hatte. Im Gegentheil hat er da, wo ihm ſolche Zumuthungen gemacht ſind, ſie immer von ſich abgelehnt und die freie Phantaſie als die alleinige Herrſcherin im Reiche der Poeſie ohne ſolche Beziehungen proclamirt. — Die Bemerkung, daß alle Komödieen Tieck's immer daſſelbe darſtellen, daß der Witz, der Scherz als ſolcher ihr Element, die Situation aber nur der faſt zufällige Rahmen dafür iſt, hat nun wohl zu der Vermuthung bewogen, daß das venetianiſche Luſtſpiel, daß die Masken des Gozzi und Goldoni, ſelbſt was die Neigung zum Mährchen anbetrifft, Tieck's komiſche Vorſchule geweſen ſeien. Denn ob z. B. der König bei Tieck als Vater des Zerbino oder als Skaramuz auftritt, iſt ganz gleichgültig, es iſt immer dieſelbe Maske; der Hofrath iſt immer der Hanswurſt, der Pädagog immer der bornirte Narr der Aufklärung u. ſ. w. Allein ich glaube, daß man die Präcedenzen von Tieck's dramatiſcher Komik viel näher ſuchen kann. Auf einen ſo vielſeitig gebildeten Menſchen, wie Tieck, haben, wie ſich von ſelbſt verſteht, die Venetianer, hat Ariſtophanes gewirkt. Was hat nicht endlich auf ihn gewirkt? Nicht auch Shakeſpeare, nicht auch Cervantes? Allein daß unſer deutſches Luſtſpiel mit Tieck aus ſeinem engen Kreiſe in eine ſolche Weite und Breite hinausſchwankte und ſich zu den tollſten Humoresken erkühnte, war durch Vorgänge in dem deutſchen Drama ſelbſt bedingt, welche man ſonderbarer Weiſe ignorirt hat.

Die eine dieſer Präcedenzen finden wir in der ariſtokratiſchen Literatur — in Göthe. Dacht' ich es doch! wird hier mancher Leſer ausrufen. Wenn ein Hegel'ſcher Philoſoph über Poeſie ſpricht, ſo darf Göthe nicht fehlen. Was kann der Philoſoph dafür, daß die Geſchichte ſo iſt, wie ſie iſt? Soll er ſie a priori umdichten? Das iſt von Euch ſelbſt hart verpönt. Je empiriſcher, deſto beſſer, deſto gründlicher. Nun wohl. So gebt mir denn zu, daß Tieck aus Göthe das eifrigſte Studium gemacht, und daß Göthe den Jahrmarkt zu Plundersweilen, Bahrt mit der eiſernen Stirn, die Vögel, den Bürgergeneral, den Triumph der Empfindſamkeit, den vergötterten Waldteufel u. dgl. gedichtet hat, daß die Manier dieſer Stücke ganz der Prototyp der Tieck'ſchen iſt und daß man namentlich die Structur des Triumphes der Empfindſamkeit, der König, der Prinz, der Kammerherr, die Leidenſchaft des Prinzen, die literariſche Satyre u. ſ. w. u. ſ. w. ganz und gar ſchon die Reiſe nach dem guten Geſchmack vom Prinzen Zerbino bevorworten. Ihr erinnert Euch auch wohl, daß Lenz mit Göthe in Straßburg ſich innig befreundete und daß L. Tieck die ſämmtlichen Schriften dieſes auch von der Furie des Wahnſinnes zerſtörten Dichters 1828 mit einer trefflichen Einleitung herausgegeben hat. Den Einfluß Göthe's auf Lenz aber werdet Ihr zugeſtehen, weil er ein Factum iſt, das aus Lenz ſelbſt bewieſen werden kann. Im dritten Bande jener Sammlung S. 207—229 findet Ihr eine dramatiſche Skizze, Pandaemonium germanicum, welche zu dem Schönſten gehört, was wir im Fache der Komik beſitzen. Die Anlage iſt ſo großartig, die Ausführung ſo keck, die Satyre ſo ſcharf, die Sprache ſo kernig, daß man über die Lauheit, wenn nicht gar Unwiſſenheit unſerer Literatoren billig ergrimmt ſein muß, ſolche Productionen in ihren Geſchichtklitterungen mit Stillſchweigen zu übergehen, die für die Geſchichte unſerer Literatur, für die kritiſchen Controverſen derſelben von ſo großer Bedeutung ſind. Ich kann hier auch nicht weitläufiger darauf eingehen, denn ich habe nur zu berichten, daß dieſe Lenz'ſche Skizze von den Tieck'ſchen Komödieen ſich durch nichts unterſcheidet, die größere Straffheit der Behandlung etwa ausgenommen; im Tone jedoch, in der Auffaſſung herrſcht eine Uebereinſtimmung, welche Erſtaunen abnöthigt. Ich will zur Veranſchaulichung des Geſagten aufs Gerathewohl nur Eine Scene herausheben. Göthe klettert mit Lenz ein zackiges Gebirge hinan; in der Ebene verſammeln ſich die Nachahmer, die Philiſter, die Journaliſten. Dieſe wollen gern auf den ſteilen Berg fabriciren in Eil ein Luftſchiff uud warten auf einen günſtigen Wind von Göthe, ſie flott zu machen.

Dritter. Mir wird auch die Zeit verſlucht lang hier unten.

Vierter. Und ich will meine Acten in den Ofen werfen. Was nutzen einem die Brodſtudia?

Fünfter. Und ſo können wir mit leichter Mühe berühmt werden.

Vierter. Und Geld machen obenein. Ich will eine Theaterzeitung ſchreiben.

Fünfter. Ich eine Theaterchronik.

Sechſter. Ich einen Theateralmanach.

Siebenter. Ich einen Geiſt des Theaters

Achter. Ich einen Geiſt des Geiſtes. Das geneigte Publikum wird doch geſcheut ſein und pränumeriren?

Alle. Fort, laßt uns keine Zeit verlieren. Wer zuerſt kommt, der mahlt zuerſt.

(Heben ſich alle auf ihrem Luftſchiffe mit *Göthens* Wind
und machen ihm ihre Complimente.)

u. ſ. w.

Die andere dieſer Präcedenzen finden wir in der demokratiſchen Literatur, — im Volkstheater unſerer Kaiſerſtadt *Wien*. Die harmloſen Singſpiele, das Sonntagskind, das Donauweibchen u. ſ. w. ſind in ihrer Heiterkeit für den leichtbeſchwingten Scherz, für den muſikaliſchen Witz der Tieck'ſchen Muſe die rechte Baſis geweſen. Hier fehlt die *literariſche* Tendenz, welche die ariſtokratiſche Komik zu ihrer Würze zählt. Hier iſt es das reine Behagen, das in ſich ſelige Gelächter, der anſpruchloſeſte, milde Humor des ganzen Daſeins, worauf es ankommt. Und hier hat Tieck viel gelernt. Einer der größten komiſchen Züge dieſes Dramas iſt, daß im Grunde, trotz alles Handelns, die Sache nicht vom Flecke kommt. Das Donauweibchen iſt in dieſer köſtlichen Tugend coloſſal. Der Ritter läuft von dem Donauufer aufs Schloß, vom

Schloſſe an die Donau; Kasperle Larifari ebenſo; jener ſeufzt und klagt, dieſer lacht und bekommt Prügel; voilà tout! Das iſt die ganze Handlung. Wir Deutſche ſind in der That bewunderungswürdige Menſchen. Wie weit iſt es denn von einer ſolchen Anlage zu einer wahrhaft Ariſtophaniſchen Komödie? Unter dem jetzigen Cenſurverhältniſſe werden wir freilich niemals eine bekommen. Platen's rühmliche Anſtrengungen, ſeine Gabel, ſein Odipus, Jovialis (Moritz Rapp) Atellanen, ſein ſo ſorgfältig ausgearbeitetes Stück: Wolkenzug — wie Viele ſind es denn, die von ſolchen Blüthen der Kunſt auch nur Notiz nehmen, weil die Majorität der Leſer im Pfuhl der trivialſten Novelliſtik und Romanſudelei vergraben liegt und für höhere Conceptionen, für eine dichteriſche Sprache ohne Organe iſt. Man ſtelle ſich nur eine Komödie vor, wo, in Analogie mit dem Donauweibchen, ein König immer in heftiger Agitation erſchiene, ein Courier beſtändig mit den wichtigſten Nachrichten käme und ginge, ein Telegraph in den lächerlichſten Capriolen ſich unaufhörlich zerarbeitete, die Miniſter ihr dickes Portefeuille ſchweißtriefend umherſchleppten, die Kammern in großen Reden für die Gefahr des Augenblicks, für die Forderungen des Zeitgeiſtes ſich mit patriotiſchem Eifer langweilten, die Truppen hin und her marſchirten und bramarbaſirende Officiere den noch nie mit Blut befleckten Degen paradiren ließen; — man ſtelle ſich dieſe thatloſe Thätigkeit vor, ohne daß auch nur Ein Geſetz gegeben, Ein Urtheil gefällt, Eine nützliche Einrichtung getroffen, Ein Schuß gethan würde, ſondern Alles auf dem roſtigen status quo verbliebe — würde dies nicht eine koſtbare Komödie ſein? Das hat Tieck zum Theil auch wohl verſtanden und in einer Zeitſchrift, die Sängerfahrt, von F. Förſter, Berlin, 1818, finde ich zum Ueberfluß ſogar eine von ihm unternommene Bearbeitung des Donauweibchens, woraus erſichtlich, wie ſehr ihn dies noch immer auf unſerm Repertoir ſich erhaltende Stück angeregt hat. Auch war eins ſeiner erſten Dramen, das Ungeheuer oder der bezauberte Wald, ganz in der leichten opernartigen Manier des Wiener Volksluſtſpiels gehalten. Der geſtiefelte Kater, die verkehrte Welt, Zerbino, der von Tieck ſelbſt auf dem Titel „gewiſſermaßen" eine Fortſetzung des geſtiefelten Katers genannt wird, Däumchen, weichen nicht in der lockeren, phantaſtiſchen Methode, nur im Stoffe ab, indem ſie die literariſche Oppoſition entſchiedener hervortreten laſſen.

Die Nullitäten, welche Tieck in dieſen Komödien auf das Ergötzlichſte zu Grunde richtete, finden wir eigentlich in dem Kotzebue'ſchen Drama und dem Lafontaine'ſchen Roman in ihrer poſitiven Geſtalt. Die ſcharfſinnige Kritik des Dichters ſtreifte aber auch Vieles, was damals die Geſellſchaft überhaupt bewegte, und man kann ſich darüber am beſten aus den Einleitungen unterrichten, welche er den verſchiedenen Abtheilungen ſeiner geſammelten Werke vorgeſetzt hat, wo er ſelbſt die Detailbeziehungen, in die er damals verflochten war, aufdeckt. Die Hyperſentimentalität der Liebe mit ihrem Phraſenſchwulſte;

die Großmannsſucht; die Titelwuth; der Kamaſchendienſt; die ſchaale Bewunderung der Natur; die ſchlechte Nachahmung derſelben, wie wenn ein Poet (Schmidt v. Werneuchen?) die Kieſel im märkiſchen Sande bedichtet; die elende Kritik; die religöſe Flachheit, die aus dem Wunderhaß Profeſſion macht; die Opferung aller Ideen auf dem hölzernen Altare der Nützlichkeit, — das waren die Themata, welche Tieck vorzüglich beſchäftigten. Ueberſehen darf man dabei nicht, daß er — und auch bei den Schlegeln im Athenäum galt dieſer Grundſatz — die *Perſönlichkeiten* gar nicht ſchonte. Nicolai, Feßler, Böttiger u. ſ. w. wurden namentlich aufgeführt und wacker gegeißelt. Inſofern ſich hierbei manche Keckheit zu weit vorwagte, iſt gerade für die Schlegel und Tieck ſpäterhin die Nemeſis nicht ausgeblieben. Für die Veranſchaulichung der negativen Elemente der damaligen Zeit werden die Tieck'ſchen Komödien mit ihrer feinen und allſeitigen Beobachtung und ihrem humoriſtiſchen Sprudel immer eine der erſten Quellen bleiben.

Der Gegenſatz zu dieſer komödiſchen Richtung entſtand aus dem Bedürfniſſe, der Negation, die man verſpottete, eine Poſition entgegenzuſetzen. Zur Skepſis konnte man auch nicht zurück, denn ſie war es ja, welche in der Komödie ſich eigentlich in ſchönſter Ausgelaſſenheit austobte. Indem aber die Skepſis zur Anerkennung des Glaubens geführt hatte und in der Gegenwart die lebendige Exiſtenz deſſelben ebenſoſehr vermißt wurde, als ein intenſiver Patriotismus ohne matte Philiſtereitelkeit, ſo warf man ſich in das Mittelalter zurück, um aus ihm die Schatten volksthümlichen und kirchlichen Lebens zurückzubeſchwören. Die Aufklärung ſelbſt hatte ihrerſeits dieſen Rückgang auch vermittelt, denn es war einer ihrer ſtehenden Gemeinplätze geworden, das Mittelalter als die Summe der höchſten Barbarei in Staat und Kirche, in Kunſt und Wiſſenſchaft darzuſtellen. Die „finſtern Zeiten waren mit dem Begriffe des Mittelalters identiſch; der Staat war als Feudalismus Princip aller bürgerlichen Verknechtung, aller ariſtokratiſchen Anmaßung; die Kirche war als Papismus Princip alles Aberglaubens, aller ſittlichen Verdumpfung, aller Vernichtung der freien Moralität durch mönchiſche Askeſe; die Kunſt war gothiſches Fratzenwerk, Knittelversreimerei, die Wiſſenſchaft ein Wuſt nutzloſer Subtilitäten. Dieſe Auffaſſung, welche dem Mittelalter das größte Unrecht anthat, weil ſie daſſelbe nur in den Extremen ſeiner Auflöſung ergriff, herrſchte in allen Ritterromanen und Ritterdramen der damaligen Zeit nicht weniger, als in den Compendien der Geſchichte. Die Ritter erſchienen als Räuber und Säufer; die Geiſtlichen als Intriguanten, Kuppler und Wollüſtlinge u. ſ. w. Selbſt das durch Wieland begründete Rittergedicht ſchlug noch oft dieſe Töne an, obſchon es offenbar eine Idealiſirung des Mittelalters begann. Eine wiſſenſchaftliche Rechtfertigung deſſelben hatten auch ſchon die Schweizer dadurch eingeleitet, daß ſie den Sinn für die Erkenntniß des Fremdartigen in der Vergangenheit ſchmeidigten. Sie hatten nach dem Orient hingewieſen, die Kühnheit ſeiner Metaphern vertheidigt, die Reize der bibliſchen Poeſie bemerklich gemacht; ſie hatten die Schauer der engliſchen und ſchottiſchen Balladen zu uns herübergebracht und dadurch eine Würdigung unſerer eigenen volksthümlichen Poeſie vorbereitet; ſie hatten das Ungeheure der nordiſchen Phantaſie, die dämmerungshellen Rieſengeſtalten der altſcandinaviſchen Dichtkunſt mit der conventionellen Deutlichkeit der Franzöſiſchen Poeſie zu contraſtiren angefangen, uud endlich die Lieder der Minneſänger aus der Maneſſe'ſchen Sammlung, die Fabeln des Bonerius, Chriemhildens Rache abzudrucken, den Parcival, den Wihelm von Oranſe in Hexametern zu überſetzen Anſtalt gemacht. Die romantiſche Schule ſetzte dieſe Beſtrebungen fort und war auch literariſch dafür thätig; Tieck gab 1803 eine Ueberſetzung der ſchönſten Minnelieder mit einer Einleitung heraus, welche den muſikaliſchen Geiſt derſelben trefflich entwickelte; ſpäter ſchrieb er in Rom den König Rother ab und bearbeitete eine Scene daraus, wie der König der Prinzeſſin Helene den Schuh anzieht; noch ſpäter gab er eiue Bearbeitung des Frauendienſtes von Ulrich von Lichtenſtein. Arnim und Brentano vereinten ſich 1806 zur Sammlung unſerer Volkslieder in „des Knaben Wunderhorn.“ Auch hier ſchlug die Zeit um, denn Nicolai hatte bekanntlich einen kleinen, feinen Almanach mit ſolchen Liedern herausgegeben, um ſich darüber luſtig zu machen. Jetzt kamen ſie oft nur zu ſehr zu Ehren, indem man auch im wirklich Rohen und Albernen doch noch poetiſche Myſterien witterte. Görres gab ſein herrliches Buch über die deutſchen Volksbücher 1807, 1812 einen Abdruck des Lohengrin mit einer pomphaften Einleitung u. ſ. w. Das vaterländiſche Muſeum, das in den Jahren der Unterdrückung Deutſchlands durch Frankreich zu Hamburg erſchien, war auch in dieſer Hinſicht thätig; Fouqué, v. d. Hagen arbeiteten daran.

Iſt einmal eine Richtung eingeſchlagen, ſo läßt eine Zeit nicht eher von ihr, als bis ſie dieſelbe erſchöpft hat. Die Einzelnen mögen ſich oft dagegen ſträuben; ſie möchten oft einen Stillſtand gebieten; die Zeit als ſolche hat eine eiſerne Conſequenz; hundertmal zurückgedrängt, erſcheint eine Tendenz immer von Neuem auf dem Kampfplatze, ihr Geſchick zu vollenden. Der Gang unſerer Poeſie iſt eigentlich nach Außen hin der geweſen, daß das Antike, das Romantiſche und Mittelaltrige, und endlich in den letzten Decennien das Orientaliſche ſich einander gefolgt ſind. Nun iſt es intereſſant, zu ſehen, wie in Anſehung des Mittelalters die Poeſie alle Phaſen durchlief, die es ſelbſt in ſeiner Geſchichte durchgemacht hatte, wie ſie alſo in der Reproduction zu einer organiſchen Totalität und Succeſſion ſich beſtimmen mußte. Es begann nämlich die Romantik mit der Anerkennung des Volksthümlichen überhaupt, ſetzte ſodann die Elemente des Mittelalters, Glaube, Treue, Liebe, im Allgemeinen auseinander, ſpannte ſie zum Gegenſatze in der Legende auf der einen, in der Feier der Ritterlichkeit auf der andern Seite, und vertiefte ſich zuletzt in die Auflöſung dieſes Gegenſatzes der geiſtlichen und weltlichen Ariſtokratie zum Volke durch den Bürgerſtand. In der Darſtellung ſelbſt ließ die romantiſche Schule überall einen ironiſchen Ton gegen die Jetztwelt mitſummen und impfte dadurch der Poeſie oft eine kränkliche Sehnſucht ein.

Das Volksthümliche wurde polemiſch gegen das Vorherrſchen der franzöſiſchen Sitte, Denk- und Sprachweiſe in den ſogenannten höhern Ständen gekehrt. Der Vertreter dieſer Richtung war und iſt — insbeſondere Clemens Brentano. Seine Schweſter Bettina hat uns die klarſte Einſicht in die Zuſtände gegeben, in welchen das Ringen der Zeit in dieſem Kreiſe ſich geſtaltete; es iſt auffallend, daß man bei dem vielen Gerede darüber die erläuternde Parallele mit dem Bruder ganz vernachläſſigt hat. Soll man gegen unſere Literaten den Vorwurf der Unwiſſenheit auch hier erheben? Ich will nur an ein Werk Brentano's erinnern, welches ganz und gar das Abbild des leidenſchaftlichen, gährenden, träumeriſchen, offenbarungsſeligen Weſens iſt, das ſich uns auch in Bettina's Briefen aufſchließt. Es iſt Godwi oder das ſteinerne Bild der Mutter, ein Roman in zwei Bänden, der theilweiſe eine mißrathene Nachbildung von Charakteren aus dem Wilhelm Meiſter, theilweiſe aber ſehr originell iſt. Die üppigſte Hingebung an die Heimlichkeiten der Natur, das pantheiſtiſche Verſchmelzen mit ihr, die barocke, ſtets zum Abenteuer aufgelegte Laune, eine ſtraffe Sinnlichkeit, eine höchſt maleriſche Beſchreibung von Geräthſchaften, von alten, eingewohnten Schlöſſern in der reizendſten Lage, ein göttliches Hinausſein über die Bedürftigkeiten des Lebens; Waldluſt, Bergluft, Quellengerieſel, eine große Elaſticität des Styls — das alles kann man darin finden. Violette iſt mit Bettina oft zu verwechſeln. — Wie genau Brentano unſer ächt germaniſches Volksleben mit all ſeinem Aberglauben kennt, hat er noch neuerdings in ſeinem Mährchen: Gockel, Hinkel und Gakeleia bewieſen; ſchade nur, daß auch wir noch, ſeiner Meinung zu Folge, an den Aberglauben glauben ſollen! — Die gleichſam ſyſtematiſche Oppoſition des Mittelalters zur Zeit gab Tieck 1802 im Kaiſer Octavianus, insbeſondere in dem bekannten Prolog, der Aufzug der Romanze. In dem Drama ſelbſt gab er eine Anthologie aller mittelaltrigen Versformen; er ſchwelgte in Terzinen, Ottaven, Sonetten, Canzonen, Redondilien u. ſ. f.; in der Compoſition zog ihn der Gegenſatz des kaiſerlich geborenen Florens gegen ſeinen bürgerlichen Pflegevater Clemens am meiſten an: der naturwüchſige Adel ſollte die Berechnung des engherzigen Verſtandes parodiren. Wie das Denken und Sprechen des geſtiefelten Katers den Wahrſcheinlichkeitspedantismus der Verſtandespoeſie verſpottete, ſo der adelige Inſtinct des Florens die Nützlichkeitskrämerei des ehrlichen Fleiſchers, dem er ſeine ſchönen Ochſen für Pferde und Falken verhandelt. — Im Prolog des Octavianus waren Klöſter und Burgen, Kutten und Harniſche, Kreuze und Fahnen, Pilger und Reiſende als eine bunte Phantasmagorie des Mittelalters erſchienen; das Ritterliche und Orientaliſche wurde im weiteren Verlaufe der Mittelpunkt, und ſo war es denn für Tieck wohl eine ganz folgerichtige Entwickelung, wenn er ſpäterhin im Fortunat zum Bürgerthume des Mittelalters fortging.

Doch wird davon in anderem Zuſammenhange die Rede ſein. Jetzt muß zunächſt erwähnt werden, daß für diejenige Seite der romantiſchen Poeſie, welche die Religion zu ihrem Centrum machte, Tieck auch inſofern voranging, als ſeine Genoveva bereits im Jahre 1799 gedichtet wurde. Der Charakter Golo's iſt darin ziemlich gut durchgeführt; ſonſt iſt nicht zu leugnen, daß gerade die Genoveva viel Leeres enthält; die Saracenen, Bonifacius, die Winfreda u. ſ. f. ſind eigentlich langweilig und Genoveva wie Golo verirren ſich oft in eine Sprache, in Reflexionen, die an dem Hofe der Herzöge von Eſte ganz zuſtändig, aber in die Carolingiſche Zeit ſchwer hineinzufügen ſind. Ich weiß recht gut, daß der Dichter kein hiſtoriſcher Materialiſt ſein ſoll; ich will nur ſagen, daß, wenn man den legendenhaften Rahmen der Geſchichte bedenkt, in der Expoſition Golo's und Genoveva's zu viel ihrer Einfachheit widerſprechende Elemente liegen. Ich ziehe des Maler Müller Genoveva unbedenklich der Tieck'ſchen vor, wenn ich ihn auch gern gegen das noch neulich von Laube in der Vorrede zu Heinſe's Werken erhobene Gerede vertheidige, als habe er ein Plagiat an Müller begangen. Tieck hat ſelbſt in der Vorrede zum erſten Bande ſeiner Schriften die Sache freimüthig beſprochen und ſelbſt Müller's Genoveva zu Heidelberg in den Druck gegeben (es iſt in der Ausgabe von Müller's Werken von 1825 der dritte Band), ſo daß ja Jedem die Vergleichung offen ſteht. Der Dichter, der aus der Verherrlichung der Religion die Aufgabe ſeines Lebens machte, war Z. Werner. Bei ihm ging die religiöſe Entzweiung in die Tiefe und brachte ihn auch in eine Menge von Widerſprüchen zwiſchen dem allgemeinen Ziele, dem er nachſtrebte, und ſeinem eigenen Betragen. Von freimaureriſchen Tendenzen ausgehend, Juriſt und Belletriſt, mehrfach verheirathet, wurde er Katholik, wurde er Prieſter. Immer das Höchſte wollend, verfiel er im wirklichen Leben nicht ſelten der Gemeinheit. Von Enthuſiasmus für die Kunſt beſeelt, machte er ſie doch zu ſehr zum Träger ſeiner Anſichten; die dogmatiſche Abſicht drückte bei ihm oft mit Bleigewicht auf die Phantaſie. Gegen die Flachheit der Zeit wußte Werner keine andere Rettung, als die Verhüllung des Göttlichen. Den Verſtand proſcribirte er als profan und frivol und erhob dafür das Myſterium, „die Glory des Sacraments," den „Karfunkel" auf den Thron. Ich ſchreibe dieſe Worte auf der nämlichen Stube hier in Königsberg, auf welcher Werner ſeine Söhne des Thales ſchrieb, und habe oft unwillkürlich daran denken müſſen, wie dieſe Wohnung als ein Bild des ganzen Mannes erſcheinen kann. Ein einzeln ſtehendes Haus; die eine Seite geht nach der lebhafteſten Straße der Stadt, durch welche Alles durchwogt, was irgend Aufſehen machen kann; das links vorſpringende Haus iſt eine glänzende, vielbeſuchte Conditorei, das gegenüberſtehende eine Apotheke; daneden der Aufgang zum Gymnaſium Fridericianum, deſſen muntere Jugend in regelmäßigen Pauſen aus der engen Gaſſe heraus und hereinfluthet; weiterhin tritt auf einem Bergabhange vor einem Palais ein zierlicher Blumengarten hervor. Iſt hier nicht die Weltlichkeit recht concentrirt vorhanden? Nach dieſer Seite hinaus ſtand auch Werner's Clavier. Von der rechten Façade her iſt dagegen das Haus mit einem Platze umgeben, in deſſen Mitte eine anſehnliche Kirche ſteht; an den Seiten erheben ſich Schul- und Predigerhäuſer; von dem Fenſter des Zimmers, wo ich dies ſchreibe, erblickt man über Dächer und Baumgruppen hinweg links den Thurm der Schloßkirche und rechts, in größerer Ferne, den der polniſchen Kirche, welche die älteſte in ganz Königsberg ſein ſoll: das Mittelalter, der deutſche Ritterorden, das hier heimiſche ſlaviſche Volksthum ſignaliſiren ſich in dieſen Thürmen. Der Platz aber iſt ganz ſtill; einzelne Figuren bewegen ſich wohl darüber hin und her, aber größeren Maſſen öffnet er ſeine Thore nur, wenn ein Leichenzug über ihn hin wallfahrtet. Iſt hier nicht recht die Kirchlichkeit concentrirt? Kann man ſich nicht an dieſem Fenſter, von dem man durch die Gitterthore immer das Straßengewühl der Fußgänger, Ausrufer, Fuhrwerke, Reiter miterblickt, zwiſchen Gegenwart und Vergangenheit, Leben und Tod, Materie und Geiſt, dem labyrinthiſcheſten Nachdenken überlaſſen? Es kommen Momente vor, die ein Dichter, wie Werner, noch ganz anders empfunden haben muß, als ich, z. B. wenn Abends vorn unter den Fenſtern der Conditorei ein

Leierkaſten einen luſtigen Tanz ſpielt, während über den Kirchenplatz ein Sarg, von Stocklaternen umringt, von ſchlorrenden Kutſchen gefolgt, langſam daherkommt, oder wenn Sonntags Morgens vom Königsgarten herüber die kriegeriſchen Laute der Parademuſik ſich mit den Orgelklängen der nahen Kirche begegnen. Doch es ſei genug mit dieſen ſymboliſchen Combinationen für das in ſich zerriſſene, zwiſchen Welt und Kirche, zwiſchen Fleiſchesluſt und Ertödtung des Fleiſches oscillirende Weſen Werner's. Das Kreuz an der Oſtſee, Wanda, die Söhne des Thales, Luther, Kunigunde, die Mutter der Makkabäer, wollen ſie etwas Anderes, als das *Wunder* wieder in die Religion zurückführen? Anfänglich ſchilderte er noch die Thatkraft, welche die Religion in der Welt befeſtigt; zuletzt wurde ihm das *Martyrium* das Höchſte; die Mutter der Makkabäer jubelt in pſalmodiſtiſchen Dithyramben, während ihre Kinder in Oel geſotten werden. Bei Novalis und Schleiermacher ging die religiöſe Skepſis aus ideeller Tiefe hervor; ſie bewahrten ſich die proteſtantiſche Freiheit des Gedankens. Bei Werner verflüchtigte ſich das anfängliche ideelle Leben in eine Bilderwelt, und die ſkeptiſche Unruhe trachtete er gewaltſam zu beſchwichtigen. Innerhalb der katholiſchen Kirche muß man ſich beruhigen, wenn man nicht herausgewieſen werden will. Das Denken ſoll zwar erlaubt ſein, allein nur unter der Bedingung, dem von der Kirche gehüteten Depositum fidei niemals zu widerſprechen. Werner glich zuletzt einem gigantiſchen Thurme, deſſen Mauern immer noch feſt ſtehen, während innen die Flamme ſpielt und ihn unwohnlich macht. In ſeinen „geiſtlichen Uebungen für drei Tage, Wien 1818,“ ſind Krämpfe des Herzens wie des Gehirns bis zur äußerſten Zerrüttung hin unleugbar. Der Plan iſt nicht übel, aber die Ausführung iſt jenes verzehrende Feuer, das geſtaltlos bald hier in ſchwarzen Rauchſäulen aufwirbelt, dort in Funken kniſtert, dort wie eine Schlange herauszüngelt, z. B.

— — Da laßt mich ſchauen
Der vierte Teufel Quellentanz auf Auen,
Und Roſen, die im Sonnenglanz errötheu! —
Könnt' ich ſie todten!

Stünd' es nicht dabei, ſo würde man wohl nicht gerade errathen, daß dies eine Schilderung des Neidteufels ſein ſoll. Die Sprache iſt oft aufs Fürchterlichſte verrenkt; die Gegenſätze, die Bilder paſſen nicht zu einander, z. B.

Heut ſchwelg' ich auf Roſen,
Und morde dann morgen

Oder:

O lögt ihr, Zentnerkletten,
Daß wer dort oben racht.

Oder dieſe gequälten Verſe:

Ich ſchaue, daß die Liebe
Der Demuth treu verblieben,
Nach der ring' ich drum immer;
Vereinend Aller Triebe,
Wird aller Lichten Lieben
Fur alle Duſtern Schimmer u. ſ. w.

Wenn in Werner die geiſtliche Richtung des Mittelalters als eine katholiſirende ſich geſtaltete, ſo trat die ritterliche für ſich in Fouqué auf. Fouqué iſt ein wahrhafter Dichter der Dynamis nach, allein nicht der Energie nach, d. h. zu Deutſch, er hat ſein Talent nicht durch ernſte Zucht gründlich gebildet, ſondern, wie ſo Viele aus der romantiſchen Schule, ſich gehen laſſen, bis die anfänglich prunkende Gallatracht ſchmutzig, riſſig und fadenſcheinig geworden iſt. In ſeinen früheren Arbeiten war in der That Arbeit ſichtbar, mochte er als Provençale die Laute oder als Skalde die Harfe ſchlagen. Sein Sigurd iſt eine Tragödie, die zu den kühnſten Hoffnungen berechtigte; die Simplicität der griechiſchen Tragödie hat ſich in ihr mit dem Ungeheuren der nordiſchen Charaktere, mit dem Urweltlichen der ſcandinaviſchen Mythologie und den ganz andern Metren wunderbar vereinigt. Der Dialog der Königinnen, als ſie in den Fluthen des Rheins baden wollen und wegen des Vortrittes ſich entzweien, iſt meiſterhaft; Raupach's Zank der Königinnen in ſeinen Nibelungen iſt ein Quark gegen dieſe Hoheit und Leidenſchaft. Auch einige Chöre ſind unnachahmlich ſchön. So auch finden ſich in dem Rittergedichte Corona, 1814, treffliche Schilderungen; dies Ritterepos wurde erſt von Schulze's Cäcilie überflügelt. Die höchſte Stufe ſeiner Productivität erreichte Fouqué im Zauberringe, einem Werke, das für die Periode des Erwachens der Pubertät bei Knaben und Mädchen unendlichen Reiz übt. Die Knaben feſſelt es durch die unaufhörliche Kampfluſt und Beſchreibung der ſchönen Rüſtungen; die Mädchen durch die „Sittigkeit“ und Verſchämtheit der Jungfrauen und durch ihre koſtbaren Kleider. Aber auch der Reifere kann ſich an der künſtlichen Structur des Buches, wie alle Fäden endlich auf der Burg des alten Hugh von Trautwangen zuſammenlaufen, wohl ergötzen und der eigenthümlichen Phantaſie und Sprache mit Luſt ſich hingeben. Undine, Aslauga, Sintram und ſeine Gefährte (ein Werk, wozu das berühmte Bild Dürer's, das einen Ritter dem Tod und Teufel begegnend darſtellt, Veranlaſſung gab) ſind mit dem Zauberringe noch Früchte Einer Periode. Umſonſt ſehe ich mich in der jetzigen Welt um, für die Stimmung jener Tage eine Anknüpfung zu finden. Es kommt mir oft vor, als hätten wir Deutſche damals, vor und nach den Freiheitskriegen, ganz andere, jetzt unmögliche Empfindungen, Vorſtellungen und Träume gehabt. Die alten Seherinnen, die Nornen, die Rieſen, Kobolde, Nixen, die Ritter, Lindwürme, Verzauberungen waren uns viel geläufiger und wir ſchenkten ihnen einen gewiſſen Glauben, eine espèce von Realität. Das Deutſchthum, die ritterliche Ehre, die frauenhafte Zier, die von den Sporen der Herren hallenden Burgen, die wohlhäbigen freien Städte u. ſ. w., das Alles gehörte damals, ſo zu ſagen, zur Tagesordnung. Die noch ſo lebhaften Erinnerungen an den eben vollbrachten Kampf, an ſo manche Abenteuer, in die er den Einzelnen geführt, das durch die Abwerfung des franzöſiſchen Druckes geſchärfte Selbſtgefühl der Deutſchen, die Ritter des eiſernen

Kreuzes, die Einbringung von Landſturmpiken und Schärpen in die Kirchen zu ewigem Gedächtniß, die Aufſtellung von Todtentafeln, die altdeutſche Tracht der Männer, die v. d. Hagen-Zeune'ſche, d. h. ſchwärmeriſche Periode der Nibelungenlecture, die damals ganz andere Wunder that, als in dem claſſiſch gereinigten Lachmann'ſchen Texte, worin ſie nur philoſophiſch wirkt, die Feier des achtzehnten Octobers mit brennenden Pechtonnen und abendlichem Geläute, ſelbſt die Reminiſcenz an die Fragmente aſiatiſcher Barbarei, die man in Baſchkiren- und Kalmückenregimentern geſehen hatte, und die ſich zum Muhamedanismus bekannten — dies Alles zuſammengenommen harmonirte mit den Dichtungen des edlen Freiherrn auf das Vortrefflichſte. Er mag ſpäterhin ſich ſelbſt mit der Zeit abhanden gekommen ſein; es war keine Sympathie mehr für ihn da; die Fahrten des Isländer *Thiodolf*, der *altſächſiſche* Bilderſaal ſind ſeine letzten bedeutenderen Leiſtungen geweſen; le reste ne vaut pas la peine. Und wenn Fouqué, wie im vorigen Jahre, über die Liebe philoſophirt, ſo könnte man verſucht ſein, auf Liebe und Philoſophie einen Haß zu werfen, ſo todt und armſelig iſt dies Phraſenaggregat. Fouqué hätte in Etwas ein Walter Scott für uns werden können, hätte er nicht zu ſehr in die *Decorationsmalerei* ſich verloren und nicht das *Kindiſche* zu oft mit dem *Kindlichen* verwechſelt. Er muß jetzt büßen, die Kunſt nicht genug als Kunſt, ſondern nicht ſelten als Metier genommen zu haben.

Die Auflöſung des Mittelalters hat Arnim zu ſeinem Amte übernommen. In einem ſeiner älteſten Dramen, Halle und Jeruſalem, würfelte er ſeine Zeit mit der des Mittelalters in den grellſten Contraſten zuſammen. Der Mittelpunct ſoll das heilige Grab und ein myſtiſcher Orden ſein; der ewige Jude macht das Band zwiſchen Halle und Jeruſalem; aufgeklärte Lichtzieher, Verkäufer von halliſchen Bibeln und Hoffmannſchen Tropfen aus dem halliſchen Waiſenhauſe gehören zur Staffage; des Gryphius Geſchichte von Cardenio und Celinde bildet den Vordergrund. Die Hexe Tyche iſt eine Geheimräthin in Halle, Die Gevatterbude der Studenten neben dem rothen Thurme, die nun längſt verſchwunden iſt, wird als ein Genrebild eingeflochten. Cardenio disputirt auf dem Saale der Rathswaage, worin ſonſt die Hauptvorleſungen der Theologen und Philoſophen gehalten wurden, den Fauſt'ſchen Wagner zu Tode, indem er ihm beweiſt, daß zu Jeruſalem das heilige Grab das Centrum der Welt ſei, eine Geſchichte, die ich eben in demſelben Auditorium, als ich noch Privatdocent in Halle war, meinen Zuhörern an heißen Sommertagen zur Erfriſchung zuweilen erzählt zu haben mich erinnere. In dieſem Drama tobte ſich Arnim's poetiſcher Ungeſtüm aus. Die beiden größten Leiſtungen ſind von ihm Gräfin Dolores Armuth und Reichthum, Schuld und Buße, und die Kronenwächter, die leider unvollendet geblieben ſind. Der erſtere Roman iſt in ſeinem erſten Drittel wunderſchön; ich habe an einem andern

Orte, in dem Aufſatze über die poetiſche Bedeutung des Ehebruchs, über ſeine merkwürdige Kataſtrophe mich ausgeſprochen. Das Heruntergekommenſein des Adels durch ſchlechte Wirthſchaft, das Verwildern des Parks, das Bemooſen der Sandſteinſtatuen, das Verkleben zerbrochener Fenſterſcheiben, die Spinnengewebe, die in den Ritter- und Prunkſälen an den Stuccaturornamenten ſich anſiedeln, nie von einem Beſen geſtört, die dürftige Koſt, die auf den Trümmern des chineſiſchen Porcellangeſchirres ſervirt wird, und doch der Anſtand, die Feinheit des Benehmens, die Herrſchermiene, die Manier des vornehmen Müßigganges, während die zarten hochwohlgebornen Händchen Hemden für Geld nähen, — o dieſen Jammer hat Arnim mit den unvergänglichſten Farben gemalt. Hinterher freilich geräth die Compoſition in Verwirrung; die Maſſen überſtürzen einander; die Perſpectiven verbauen ſich gegenſeitig und es wird einem mitten in allem Geiſtesluxus wegen Mangel an eigentlicher Kunſtorganiſation öde zu Muthe. Die Compoſition artet zuletzt eben ſo aus, wie Brentano's Godwi. An eigentlicher Kunſtvollendung ſtehen einzelne Novellen Arnim's höher, ſind aber wieder in der Anlage geringer. Die Kronenwächter ſind am gleichmäßigſten durchgearbeitet. Der alte Kampf der Welfen und der Weiblinger iſt die ideelle Grundlage. Ein Nachkomme der hohen Staufen, Berthold, dem ſich das Myſterium ſeines Stammes, die wunderbare Burg im Bodenſee, wo Rieſen und Löwen die Kaiſerkrone bewachen, eröffnet, ſtirbt als Bürgermeiſter von Augsburg! Die Verſchliſſenheit des Adels, ſeine Verarmung und Verrohung iſt auch hier, dem aufblühenden Gewerbs- und Handelsleben der Städte gegenüber, meiſterhaft gemalt; aber auch die Parteiung in den Städten iſt in der Erzählung von dem Brunnen, den Berthold auf ſeinem Hofe anlegen will und der all ſein Unglück bereitet, herrlich darſtellt. Die Detailausführung iſt im höchſten Grade originell, z. B. die Auffaſſung des Fauſt als eines geiſtvollen, ſäuferiſchen Charlatans, der dem kranken Berthold junges Blut in die Adern pumpt. In Arnim kämpfte unſere heutige Romantik mit der mittelaltrigen, und ein Geiſt, wie der ſeinige, der ſo in unſer Volksleben bis auf die Eigenheiten der Zigeuner und Bettler hin ſich eingewurzelt hatte, mußte gegen Göthe's ſpätere Poeſie, namentlich gegen das ideale Erziehungsinſtitut in den Wanderjahren, ſich nur ſatyriſch verhalten können, wie er dies in einer Novelle der Sammlung: Landhausleben, gethan.

Der letzte in dieſer Richtung iſt Eichendorf; in ihm klingt das epiſche Element in ein lyriſches aus. Ich verweiſe über ihn auf die treffende Zeichnung, welche Gutzkow von ihm in den Beiträgen zur Geſchichte der neueſten Literatur, 1836, Bd. I. S. 314—23 gegeben hat, und bemerke nur, daß das Eigenthümlichſte, was Eichendorf hervorgebracht hat, vielleicht ſein Taugenichts iſt. Die Sonne ſcheint ſo warm; die Donau rauſcht ſo munter; die Reiſewagen fliegen ſo luſtig die Landſtraße hin; die Wandergeſellen liegen abſeits im

Graſe unter dem Schatten einer Linde und erzählen ſich von den Städten, die ſie geſchaut, und den Mädchen, die ſie geliebt; die Heerden ſchreiten von Rain zu Rain; der Vogel hüpft von Aſt zu Aſt und wetteifert dann plötzlich mit der Wolke da oben; die Blumen wenden ſich ſchlankauf zur Sonne: wer hält das aus? Wer möchte nicht wiſſen, wie dort hinter dem dunkelgrünen Walde, hinter dem blauduftigen Gebirge die Welt eigentlich ausſieht? Der Taugenichts verläßt ſein Zollhäuschen, von wo er ſo oft den Reiſenden das Geleit nach Italien gegeben, ſteckt ſich ſeine Geige in die Taſche und ſchlendert fort im göttlichſten Abandon. Welche wahrhaft philoſophiſche Heiterkeit durchſtrömt uns in ſeiner Geſellſchaft, die die Sorgloſigkeit ſelbſt iſt! Wie ſchärfen ſich aber auch die Sinne! Ein raffinirtes Mahl **Pückler-Muskau's** kann nicht ſo viel Appetit erregen, als ein Butterbrod, unter freiem Himmel mit dem Taugenichts auf grünem Teppich des Waldes verzehrt.

Wie Schade, daß nachher die Italieniſchen Künſtlergeſchichten die erſte Intention verderben! Sonſt verdiente das Büchlein mit ſeinem Lerchenliederſchlage als Volksbuch gedruckt und als Sorgenbrecher verbreitet zu werden. Ja, dieſer Taugenichts iſt recht ein Abbild der romantiſchen Poeſie ſelbſt, wie ſie durch Wald und Feld planlos in ſüßen Empfindungen und Ahnungen hinſchwelgte! Dieſe Zeiten ſind vorüber; wenngleich die Schriftſteller der modernſten Literatur, wie einer von ihnen ausdrücklich ſagte, vagabundiren, ſo wandern ſie doch nicht am Spazierſtocke (das ſtünde höchſtens auf dem Titel), ſondern fahren im Eilwagen, auf Eiſenbahnen; überlaſſen ſich auch nicht einem träumeriſchen Hinbrüten, ſondern fixiren Alles mit ſcharfer Lorgnette; ſind auch gar nicht um die Geſchichte der Welt unbekümmert, die der Taugenichts ſeinem Herrgott überläßt, ſondern mühen ſich emſig, das Avant, Pendant et Après aller Ereigniſſe zu ſein! Ach, es ſind keine ſeligen Taugenichtſe, wie der Eichendorf'ſche! Es ſind Doctoren der Philoſophie, denen die Eule der Athene jeden Keim der Poeſie, der in ihnen aufbricht, mit der Klaue der Reflexion ausruft.

Das Reſultat der bisherigen Betrachtung können wir nun ſo zuſammenfaſſen: ein abſolut productives Princip hatte die romantiſche Schule nicht. Sie ſetzte nur ſchon eingeſchlagene Richtungen geiſtreich fort, trieb ſie aber damit auch oft bis zum Extrem der Carricatur. Das Neue in ihr war die *ihrer ſelbſt bewußte Willkür*, die ſich nur durch negatives Verhalten zu ſchon vorhandenen Geſtaltungen ſelbſt Geſtalt gab. Daher auch die *Phantaſie* als ſolche ohne Berückſichtigung ihres Zuſammenhanges mit der *Wahrheit* als die Königin der Kunſt geprieſen ward. Daher die Neigung zur Waldeinſamkeit, in deren Schatten die mannigfaltige Bedingtheit der geiſtigen Welt, die Nothwendigkeit ihrer Pflichten etwas Fernes iſt; daher die Feier der Wolken, des Mondſcheins, der Nacht, des Schlummers, der Ruinen; die Apologie des Aberglaubens, des Träumens und Ahnens; die Entzückung über die Kinderwelt, weil ſie noch ſo viel weiche Möglichkeit enthält; überhaupt das Muſikaliſche: ein Waldhornruf, ein Flötenton, ein Zitherklang ward zu etwas Unendlichem. Daher in dem Begriffe des Lebens die Feſtigkeit des Sittlichen nur als beengende Schranke genommen wurde, über welche nicht ſich hinausſetzen zu können, Philiſterei geſcholten, hingegen das muthwillige Ueberſpringen, das leidenſchaftliche Niederſtürmen derſelben als Genialität geprieſen ward. Dieſen Zug hat Hotho ſo genügend ausgeführt, daß nichts hinzuzuſetzen iſt. Daher aber auch in der Religion das Unbeſtimmte, das zu keinem Credo Ernſt und Kraft hatte und dem Katholicismus ſich zuwandte, theils der pittoresken Form wegen, theils, wo das Bedürfniß ein tieferes war, um die Unbeſtimmtheit in die Starrheit des kirchlichen Syſtems zu verſenken. Daher die Lauheit gegen das Politiſche. Denn man machte ſich wohl luſtig über den Staat, über den Uniformenpedantismus der Armee, über den Popanz der Juſtiz, über die nichtsthueriſche Polypragmoſyne und Naſeweisheit der Polizei, über das Bornirte der Kannegießerei, aber man hütete ſich wohl, weiter zu gehen. Man freute ſich, an den elenden Zuſtänden der Gegenwart einen willkommenen Stoff zur Satyre zu haben. Man erzählte lieber Rittergeſchichten, denn im Ritterthume iſt die Willkür ein nothwendiges Element (ſ. meine Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter, S. 235 ff.). Was in der Religion der Zufall des Wunders, das iſt im Ritterthum der Zufall des Abenteuers. Dieſe durchgängige Willkür, die im Komiſchen oft in den ſchönſten Champagnerbläschen perlte, wurde mit dem Worte Ironie oft mehr verbrämt und verſteckt, als adäquat bezeichnet. Die Freude war daher auch nicht gering, als ſpäterhin Solger ein dickes Buch ſchrieb, worin er die Ironie als das Centrum aller Kunſtproductivität deducirte. Da es alſo an eigentlicher Tiefe gebrach, ſo ſollte dieſelbe durch das Paradoxe und Düſtere erſetzt werden. Bei Göthe, bei Schiller iſt wohl Ernſt; ſie entwickeln das Furchtbare eines zermalmenden Geſchicks; ſie decken die Abgründe des Lebens auf; allein es iſt bei ihnen keine Trübheit, kein principloſes Durcheinanderſchwanken der Ideen. In der romantiſchen Schule dagegen ſpreizte man ſich oft zu einer falſchen Unendlichkeit auf und verfiel darüber in ein lockeres und peinlich düſteres Weſen. Es erging ihr in dieſer Hinſicht, wie jenem Manne, der ſich die kleinen Kirſchen durch eine vergrößernde Brille aufſchwemmte, ohne daß ſein Magen mit der Illuſion des Auges harmonirte. In der von Arnim und Görres zu Heidelberg herausgegebenen Zeitſchrift Tröſt Einſamkeit iſt dieſe Scene mit luſtigem Humor gezeichnet. Man könnte dieſe ganze Tendenz der Schule die dämoniſche nennen, denn das Dämoniſche ragt einerſeits bis in die letzten Tiefen des Geiſtes, während es andererſeits an die Mächte der Natur gebunden iſt.

Die allgemeine Form, in welcher daſſelbe zuerſt erſchien, war das Mährchen, denn für die Form deſſelben iſt das Aufheben der proſaiſchen Bedingtheit durch die Willkür, das Umſchlagen der Gegenſätze, für den Inhalt aber das Ineinanderſpielen des Geiſtigen und Natürlichen das Charakteriſtiſche. Es iſt daher zur Polemik gegen den Verſtand, der ſeine Kraft in der Sonderung hat, vorzüglich gemacht. Es verwandelt lächelnd in einander, was er mit größter Anſtrengung auseinander zu halten ſtrebt. Das Mährchen iſt eigentlich ein Product der Kinderphantaſie und der Völker auf der Stufe derſelben. Erfinden läßt es ſich kaum; denn es ſoll ſo wenig eine Allegorie als ein abſolut unvernünftiges Chaos ſein. Das ächte Mährchen hat die tiefſten ethiſchen Grundzüge, wodurch es ſich in die Seele des Kindes unverwüſtlich eingräbt; z. B. man muß das Häßliche nicht ſcheuen, wenn es einen ſchönen Inhalt birgt, wie wenn eine liebenswürdige Seele in einen Affenleib gebannt iſt; man muß oft das Furchtbarſte thun und ſeine natürliche Empfindung niederhalten, um zum Glück zu gelangen und ſelbſt Andere glücklich zu machen, z. B. Jemandem den Kopf abſchlagen, um ihn aus einer häßlichen Geſtalt in eine ſchöne zurück zu verwandeln; man darf bei wichtigen Handlungen die Aufmerkſamkeit nicht um eine Linie abſchweifen laſſen, ſonſt mißlingen ſie ſogleich: der Topf mit dem Golde verſinkt, die Geliebte wird wieder eine Katze u. ſ. f. In Frankreich war das Mährchen mit glänzendem Erfolge der conventionellen Tagesliteratur entgegengetreten. Der alte celtiſche Stammgeiſt, der in ſeinen Mabinogion ſchon in uralter Zeit ſo räthſelvolle Mährchenweisheit pflegte, hatte ſich geregt.

Perrault gab die Contes de mère Oie, Galland die Uebertragung von Tauſend und Einer Nacht. Bis auf dieſen Tag ſind ſie in Frankreich beliebt. Noch 1835 veranſtaltete Jacob Bibliophile eine höchſt ſorgfältige und elegante Ausgabe des Perrault. In Deutſchland war es Muſäus, der durch ſeine Volksmährchen den Sinn für dieſe Welt überhaupt wieder erſchloß. Seine Erzählung von den drei Rolandsknappen habe ich in Deutſchland auf kleinen Jahrmärkten unter den Volksbüchern, „gedruckt in dieſem Jahr“ gefunden. Die romantiſche Schule ſetzte auch dieſe Richtung fort. Tieck hat für ſie ein ausgezeichnetes Talent, und nur das könnte getadelt werden, daß er die ironiſche Polemik auch aus dieſer Welt nicht fortlaſſen konnte, z. B. wenn er im Rothkäppchen im Geſpräche des Wolfes mit dem Hunde die weichliche Humanität, im Däumchen den Voſſianismus perſiflirt. Wir vergnügen uns zwar ungemein an dieſer Witzigkeit, aber die Unbefangenheit, die Unſchuld des Mährchens leidet darunter. Das Mährchen vom Blaubart hat Tieck zwiefach bearbeitet, als Erzählung und als Drama; beidemal iſt ihm die Verſpottung der practiſchen Popularphiloſophie ſeiner Zeit mit ihrer eitlen, nichtsſagenden Verſtändigkeit in der Figur des Rathgebers (der in der Erzählung nur ein hohler Kopf von Blei iſt) zum Mittelpunct geworden; im Drama ſteht ihm der ſpeculative, in den Fichtianismus vertiefte Simon gegenüber. Stoffe, wie die Geſchichte der Schildbürger, oder wie der Schwank von dem Kaiſer Abraham

Tonelli, gelangen ihm in der Bearbeitung darum ſo vorzüglich, weil ſie ſchon von vornherein eine ſatyriſche Anlage hatten und der Naivetät eher entrathen konnten. In der Magelone, Meluſine, im Fortunatus verſchlingt ſich das Mährchenhafte mit der Sage; ein gewiſſer geſchichtlicher Hintergrund thut ſich auf. Die Bedeutung der Sage vom Fortunatus habe ich in meiner Geſchichte der deutſchen Poeſie im Mittelalter ausführlich genug entwickelt und will hier darüber ſchweigen. Die Tieck'ſche Bearbeitung aber iſt in der Reihe der Tieckſchen Werke in die erſte Claſſe derſelben zu ſtellen. Tieck hat faſt nirgends ſo viel Gründlichkeit und Virtuoſität bewieſen. Im Lovell wuchert die Jugendkraft öfter in geilen Aufſchluß aus, die Gedanken und Bilder drängen ſich in ihrer Fülle, im Fortunatus iſt die Meiſterſchaft erreicht, die an der Kunſt der Beſchränkung erkannt wird. Die Weſenloſigkeit des bloßen Weltglückes, die Qual, die ſein Beſitz verurſacht, das Grauenhafte des Unterganges, den es von Außen und Innen durch Mord und Gram bereitet, iſt von Tieck herrlich dargeſtellt und die Weltlichkeit ſelbſt in der ganzen bunten Scala ihrer Zuſtände von der tiefſten Note des Elends, des Hungertodes, bis zu den höchſten Tönen eines aufrauſchenden Volksjubels von ihm durchlaufen. Er hat uns ſelbſt die Bearbeitung der Sage in ſeinem deutſchen Theater, Bd. II, drucken laſſen, wie ſie im ſiebzehnten Jahrhundert von engliſchen in Deutſchland umherziehenden Komödiantentruppen geſpielt ward, ſo daß uns der Vergleich zuſteht, was ſein Dichtergenius aus dem gefundenen Stoffe gemacht hat.

Tieck wollte alſo auch im Mährchen, in der Sage, die Proſa des ſich überall beſchränkenden Verſtandes mit der Poeſie der ungebundenſten Phantaſie contraſtiren. Hieraus entwickelte ſich ein eigenthümlicher Mechanismus ſeiner Dichtung. Er ſetzte nämlich eine Antitheſe: auf der einen Seite die Copie der gemeinen Wirklichkeit, auf der andern die Schilderung einer wunderbaren, idealiſchen Welt, verſöhnte nun aber dieſe Prämiſſen nicht zu einem concreten Schluſſe, ſondern ließ ſie zuletzt auseinanderfallen, ſo daß die Subjecte, die in der Anſchauung beider gelebt haben, in ihrem Gemüthe unrettbar dem Schmerze des Widerſpruches anheim fallen. Die gemeine Wirklichkeit iſt von ihnen mit einer höheren vertauſcht worden; dieſe höhere iſt ihnen jedoch wieder untergegangen; ſie hat ſich nicht bleibend bewährt, ſondern zum *Schein* verflüchtigt; aber die *Erinnerung* daran läßt doch nicht von ihr los und macht gegen ſich die gemeine Wirklichkeit zum Schein, ſo daß das Subject von einem *Doppelſcheine* gequält wird. Gegen den Schimmer der *Wunderwelt*, die ſich einſt dem Glücklichen erſchloſſen, iſt die *gemeine Wirklichkeit* das Unwirkliche und umgekehrt iſt das Ueberſchwängliche in der gewöhnlichen Welt ebenfalls das Unwirkliche. Sie ſchließen ſich nicht ein, wie das Unbedingte das Bedingte, welches in ihm gründet; ſie ſchließen ſich aus und bedingen ſich doch gegenſeitig. In der Qual dieſer Entzweiung verfällt dann das Gemüth der verzehrendſten Sehnſucht, ja dem Wahnſinne, zumal wenn die höhere Welt zufällig einen Blick in ihre Nachtſeite hat werfen laſſen. Dieſer Zug der Entfremdung der Poeſie von der Proſa iſt ſchon im Lovell ſichtbar genug; ſeine größte Stärke erreichte er aber in den Mährchen, die den Inhalt vom erſten Theile des Phantaſus ausmachen, im blonden Ekbert, im Liebeszauber, Tannhäuſer, Runenberg, den Elfen und dem Pokal. Die Offenbarung der Poeſie, ihr ekſtatiſcher Zuſtand, iſt eine Wunde, an der ſich die irdiſche Wirklichkeit verblutet, wenn ſie ſich ihr nicht verhöhnend entgegenſtellt. Die Poeſie gleicht hier jenem Weibe, welches der Unglückliche, nach Tieck's Erzählung vom Runenberg, Nachts im einſamen Gebirge in einem hellen Felſenſaale erblickte: die königliche Geſtalt ſchritt in der ganzen Pracht ihrer nackten Gliederfülle einher, das Lilienweiß nur von dem dunklen Haar umwallt, die goldene Tafel in der Hand. Nie konnte er ihren Anblick wieder vergeſſen und verfiel in die äußerſte Verwilderung. Solche Zuſtände hat Tieck beſonders dadurch zu ſchildern gewußt, daß der Menſch ſich vom Menſchen abkehrt und den Geiſt da ſucht, wo er zwar an ſich, als organiſirende Vernunft, aber nicht für ſich, nicht als Selbſtbewußtſein iſt, in der Natur. Die elementariſchen Allgemeinheiten heucheln dem zerriſſenen Gemüthe eine Verwandtſchaft, die ohne wirkliche Sympathie iſt. Die Blumen, die Blüthen wollen mir ein Geheimniß verrathen; die Blätter rauſchen ſo prophetiſch; die Waſſer murmeln geheimnißvoll; die Wolken kommen aus fernen Landen und ziehen wieder in die Ferne: haben ſie mir nichts zu ſagen? u. ſ. w. Aber die Natur täuſcht den Menſchen; ſie ſcheint nur für ihn zu empfinden, iſt aber an ſich für ihn fühllos, und je mehr ſie dies iſt, um ſo greller wird die Verzweiflung, ſie als geiſtig zu interpretiren. Bei einer allgemeineren Betrachtung, als wir hier unternommen haben, müßte gezeigt werden, wie dieſer Zug der Tieck'ſchen Poeſie mit der Schelling'ſchen Philoſophie und der ganzen Zeit zuſammenhängt, welche von der bis dahin traditionellen mechaniſchen Auffaſſung der Natur zu einer tieferen ſich erhob und in der Freude darüber zunächſt die feſte Grenze zwiſchen der Natur und dem Geiſte verlor. Man traute der Natur mehr Geiſt zu, als ſie in der That hat. Steffens' Anſtrengung, die Natur nicht bloß zu erkennen, ihren Begriff zu finden, ſondern ſie zu vergeiſtigen, iſt der beſte Commentar zu Tieck's Naturmalerei.

Das Dämoniſche ward noch außer Tieck von Anderen nach verſchiedenen Seiten hin entwickelt. Bei Heinrich von Kleiſt, deſſen Schriften geſammelt herausgegeben zu haben auch Tieck's Verdienſt iſt, ward es zum Somnambulen, zu einem Traumwachen; das Käthchen von Heilbronn iſt an ihren Ritter im eigentlichen Sinne des Wortes durch den Inſtinct der Liebe gefeſſelt; der Prinz von Homburg wird mitten in der Schlacht in der complicirteſten Verſtandesthätigkeit durch den Turgor der Empfindung gekreuzt u. ſ. w. — Bei Kerner ward das Dämoniſche zum Geſpenſtiſchen; die Anſchauungen der Welt werden dem Reiſenden zu Reiſeſchatten; das Leben iſt nicht das Wahre, ſondern das Sterben; nicht die Hebamme, vielmehr der Todtengräber fördert uns zur wahren Geburt; unſer tiefſtes Gefühl iſt die Sehnſucht nach dem Tode, zum Abſcheiden aus dieſer Zeitlichkeit, welche unſerer Seele immer ein Jenſeits bleibt, worin ſie nie zum rechten heimathlichen Gefühle zu gelangen vermag, und das Höchſte iſt, mit der Geiſterwelt ſich zu berühren, die in die unſrige hereinragt. Man leſe die ſchöne Auseinanderſetzung, welche Fr. Strauß in den Halliſchen Jahrbüchern in der Charakteriſtik Kerner's von ſeiner Poeſie gegeben hat. — Bei Hoffmann endlich und denen, die ſich ihm anſchloſſen, ward das Dämoniſche zur Tollheit. Der Unterſchied der gemeinen und der höheren Wirklichkeit hebt ſich auf; die eine wird zur andern; die eine verkehrt ſich urplötzlich in die andere. In dieſem Taumel des proſaiſchen, aufgeklärten Verſtandes und der transcendenten Phantaſie entſteht alſo eine allgemeine Verwirrung, und was bei Tieck ſchalkhafter Spott geweſen war, z. B. daß ein Tiſch, ein Stuhl zu ſprechen anfängt, wird hier zu einer Grimaſſe des Wirklichen ohne alle Allegorie. Das Ideale geht in's Magiſche, das Magiſche ins Hexenhafte, Koboldhafte, der Spuk in Wahnſinn, der Wahnſinn in Bosheit über: wir entblößen die Wurzeln von der bedeckenden Erde und finden zu Unterſt den Mephiſtopheles. Das Diaboliſche grinſt uns zuletzt überall an, und wir wiſſen in dem losgelaſſenen Bacchanal der Hölle, wo eine Fratze die andere mit geiſtreichen Lazzis überbietet, nichts weiter zu thun, als in ein quikendes Gelächter auszubrechen. Tieck's Mährchen ſind alle mit einem elegiſchen Sternenlicht übergoſſen, dem ſelbſt der Geſchichte Liebeszauber, die am meiſten als ein Prototyp der Hoffmann'ſchen Manier anzuſehen iſt, nicht ganz fehlt; bei Hoffmann glüht Alles in Scharlach, worin bei uns ehemals der Scharfrichter auf dem Schaffot erſchien.

So endigte die zweite Epoche der romantiſchen Schule mit einem zwiefachen Jenſeits, dem Mittelalter nämlich und der Geiſterwelt. Da aber indeſſen die Zeit an der Gegenwart das regſte Intereſſe zu nehmen anfing; da die Völker, nachdem ſie von Neuem das alte Europa unter ſich getheilt, ihrem eigenen Haushalte, der Organiſation des eigenen Staates ſich zuwendeten; da ſie alſo ein Intereſſe hatten, die Illuſionen, denen zunächſt noch die jugendliche Schwärmerei der Burſchenſchaft verfiel, ſo viel als möglich zu vermeiden und das Beſtehende, wie man es auch treffen möge, zur Reſtauration und Reformation ins Auge zu faſſen, ſo mußte auch die Poeſie in dieſe Richtung einlenken. Der Krieg hatte eine lyriſche Stimmung geweckt; die Reflexion dagegen auf die nothwendigen Aenderungen der deutſchen Verfaſſungen ermäßigte die Energie der Empfindung. Aus dieſem Gemiſche entſprang ein Selbſtbeobachten, das von der Reflexion die ſcharfen Umriſſe des Gegenſtandes, von der Lyrik aber die Intenſität der Färbung entnahm. Die „Genrebilder, Skizzenbücher, Zuſtände, Situationen“ ſind ſeit jener Zeit bei uns Mode geworden. Mit dem Sturze der Burſchenſchaft fällt chronologiſch auch der Sturz der romantiſchen Schule im engeren Sinne zuſammen, denn altdeutſche Tracht, Nibelungenenthuſiasmus, Waldeinſamkeit, Wanderleben wurde von da ab politiſch verdächtig, wenn auch in der Studentenwelt die Echo's der Romantik noch lange nachzitterten. 1821 war es, als Tieck mit ſeiner erſten Novelle auftrat und mit ihr den Ton angab, die Intereſſen der Gegenwart in poetiſcher Dialektik zu verhandeln. Von harmloſen Gegenſtänden, von Gemälden, Muſiken, Göthomanie u. ſ. w. an hat die Novelle ſeitder jede Phaſe der Geſchichte wiedergeſpiegelt. Zur Abwechſelung iſt ſie auch von den Tagesdebatten in Momenten, wo der Drang der Ereigniſſe weniger ſtürmiſch war oder ſchien, wieder in das Mittelalter zurückgegangen, wie im griechiſchen Kaiſer; oder hat ſich einer großartigen Erinnerung angeſchmiegt, wie dem Cevennenkriege, Shakeſpeare, Camoens; oder hat wieder Komödie geſpielt und mährchenhaft geplaudert, wie in der Vogelſcheuche; oder endlich nur erzählt, um artig zu erzählen, um das Taſchenbuch Urania nicht in Verlegenheit zu ſetzen, denn es iſt nicht abzuſehen, wodurch ſo viele auch der neueſten Tieck'ſchen Novellen ſich eigentlich von ſeinen älteſten Erzählungen, von Ulrich, dem Empfindſamen, Fermer, dem Genialen, dem Naturfreunde, der gelehrten Geſellſchaft u. ſ. w.

aus den neunziger Jahren unterſcheiden ſollen. Man muß billig über die Beweglichkeit und Fruchtbarkeit des Dichters erſtaunen, aber man kann auch nicht umhin, wenn man ihn liebt, zu bedauern, daß ein ſo mächtiges Talent, als das ſeinige, nicht mehr zur Vertiefung ſich zuſammengenommen hat, um das Höchſte zu leiſten. Aus dem Fortunatus, aus dem Cevennenkriege, aus dem Tode des Dichters und ähnlichen Leiſtungen ſieht man, welche Früchte dieſer ſeltene Baum zu tragen im Stande iſt. Warum längſt abgeſtorbene Anſätze, wie den jungen Tiſchlermeiſter, noch als friſches Obſt auftiſchen?

Tieck wird gewöhnlich als der Stifter unſerer neueren Novelle angeſehen. Indeſſen dürfte wohl daran zu erinnern ſein, daß die Form ſeiner Novelle in Göthe's Erzählungen der Ausgewanderten und in deſſen Wanderjahren durchaus enthalten iſt. In den Erzählungen und Reflexionen, welche den Rahmen des Phantaſus bilden, namentlich im erſten Theile, der 1811 erſchien, iſt dies bis auf die Satzbildung hin unverkennbar. Ein ſolcher Zuſammenhang kann Tieck nur zur Ehre gereichen. Allein nun muß auch noch weiter geſagt werden, daß die Tieck'ſche Novelle ihrem Inhalte nach unſere Zeit nur auf der Oberfläche berührt, während die Wanderjahre ihre taſtenden Fühlhörner weit über unſere Zeit hinausſtrecken. Tieck verhält ſich zur Zeit meiſt negativ. Dieſe und jene Tendenz iſt ihm widrig; dieſe und jene Erſcheinung verletzt ihn; er ſprengt ſie, von der Seite, wo er ſie gerade faßt, in einer Novelle in die

Luſt; tauſend andere Seiten, die die Sache auch hat, ſieht er nicht. Daher verfällt er bei ſolchen Gelegenheiten in einen Ton, den er ſelbſt als philiſterhaft früherhin oft genug verſpottet hat. Er predigt Ehrfurcht vor den Autoritäten; er empfiehlt Schonung und Nachſicht; er warnt vor religiöſen und politiſchen Excentricitäten im Namen der Ruhe und Ordnung; er ereifert ſich für die Moralität u. ſ. f. Nichtsdeſtoweniger zerreißt er noch jetzt gelegentlich dieſen und jenen, ungroßmüthig vielleicht ſogar einen von ihm ſchon einmal Zerfleiſchten; oder er verirrt ſich, um die zuchtloſe Poeſie zu perſifliren, ſelbſt in das Bordellweſen u. ſ. w. Genug, es geht ihm hier, wie in ſeinen literariſchen Beſtrebungen: er iſt im Beſitz der ungeheuerſten Schätze und wirft das Gold ungeprägt und halbgeprägt nach Laune zum Fenſter hinaus. Wie hat er nicht ſeine herrlichen Kenntniſſe der deutſchen, der engliſchen, der romaniſchen Literatur in Vorreden zerſplittert und iſt dadurch dahin gekommen, dieſelben Punkte in ganz ſtereotypen Phraſen wiederholen zu müſſen, z. B. ſeine Anſicht über die Wirkungen des dreißigjährigen Krieges auf die Literatur. Werden wir je von ihm ein Werk über Shakeſpeare erhalten? Ebenſo hat er ſich in dieſer ganz zufälligen Novelliſtik vergeudet und die Zerfahrenheit ſchon zu ſeiner Gewohnheit gemacht

Es iſt für unſere jetzige Literatur faſt zum Axiom geworden, die Novelle als ihren Mittelpunct anzuſehen. Ich will auch gar nicht ableugnen, daß nicht die Novelle eine wahrhaft äſthetiſche Form der epiſchen Darſtellung ſei. Im Gegentheil habe ich mich ſchon 1827 bemüht, über den Unterſchied der Novelle vom Romane klar zu werden, und kann das damals Geſagte um ſo mehr auch jetzt noch anerkennen, weil es trotz ſeiner jugendlichen Unbeholfenheit doch von Anfang an Zuſtimmung erhalten hat, und noch von Th. Mundt in ſeiner Kunſt der deutſchen Proſa, 1837, S. 364, citirt worden iſt. An dieſem Orte ſpricht Mundt auch ſehr einſichtig über Tieck's Novelliſtik. Allein weil eine Form der Poeſie von Meiſtern auch poetiſch behandelt worden iſt, ſo folgt daraus noch gar nicht, daß ſie alle Productivität an ſich reißen müſſe; denn welche Form wäre nicht der Meiſterſchaft fähig? Jetzt aber iſt eine Manie, Novellen zu ſchreiben, entſtanden, in welcher alle Poeſie untergeht. Da die Novelle eine ſehr ſchwere Aufgabe iſt, und in ihrer Vollendung gerade anſpruchlos, gewöhnlich, im Converſationstone, ohne große Vorbereitungen auftritt, ſo wird der Flache dadurch getäuſcht, ſie für etwas ſehr Leichtes zu halten. Das Erſte, was man jetzt drucken läßt, wenn man ſein Debüt als Poet macht, iſt eine Novelle. Die Empfindungsloſigkeit, die Gedankenarmuth, die ſtyliſtiſche Unbildung ſind zur Novelle, wie ſie nämlich in unſeren Journalen, in unſerer Leihbibliothekenliteratur exiſtirt, noch immer zeugungskräftig genug. Wenn nur etwas erzählt wird! Bitte, bitte, lieber Autor, erzählen Sie doch! Eine Novelle! Ach, das iſt ſchön! Dabei läßt ſich der Thee ſerviren, das Gemüth geräth nicht in Affect, die Nerven werden nicht angeſtrengt, nichts Erſchütterndes, weder Herzzerreißendes, noch Zwerchfellzertrommelndes kommt darin vor, nur einige Anſpielungen, die ſchon als ſolche für piquant gelten, weil die Beziehung Allen bekannt iſt. Man kann unterdeſſen flüſtern, coquettiren. Man kann auch in der Lecture dieſer wunderbaren Poeſie überall anfangen, überall aufhören. Der ſpäter zum Thee Gekommene iſt doch ſogleich orientirt, und ſoll der Thee ein Thée dansant werden, ſo iſt das Büchlein ſchnell bei Seite geworfen, denn die Trennung von dem indifferenten Weſen koſtet nichts. Genug, dieſe Sorte Poeſie wetteifert mit unſerem Maſchinenpapiere an ſchlechter Unendlichkeit. Sie iſt die Form- und Charakterloſigkeit ſelbſt. Nachdem Tauſende von Novellen in den letzten zwanzig Jahren geſchrieben ſind, frage ich, wie viel denn von ihnen auf die Nachwelt zu kommen und mit den Cervantes'ſchen, mit den **Fabliaux**, mit der Novelle antiche zu fraterniſiren werth ſind? Unſere Belletriſtik iſt in dieſem elenden Getreibe verrottet und verdummt. George Sand hat die Schriftſteller, welche immer nur kritiſiren, niemals produciren, Eunuchen geſcholten. Aber wahrhaftig, viele unſerer Novellenautoren ſtehen noch unter den Hämmlingen, die doch einmal Männer waren, einen entſchiedenen Charakter hatten; es ſind Hermaphroditen. Und ſo tief iſt unſere Zeit in dieſe Manie verſunken, daß ſelbſt die evangeliſche Kirchenzeitung die Steffens'ſchen Novellen chriſtianiſirt hat; ſie macht nämlich mit überraſchender Frivolität den Herrn Chriſtum ſelbſt zum Novellendichter, indem ſie behauptet, daß ſeine Parabeln der Anfang der chriſtlichen Novelliſtik wären, welche in neuerer Zeit von Herrn Möwes, Biernatzki, Steffens ſo glücklich bearbeitet wäre!

Ja, unſere Belletriſtik iſt in eine ſolche Schwächlichkeit und Oberflächlichkeit geſtürzt und ſo eitel geworden, daß ſie die Anklage des Ernſtes mit lächelnder Miene zurückweiſt, weil man nicht mit der Zeit fortgeſchritten und hypochondriſch geworden ſei! Wer ſie aber lobt, der wird ſchnell zu den „Heroen“ der Literatur erhoben, ein Cognomen, das dadurch ſchon ſo gemein geworden iſt, wie jeder Jongleur ſich den erſten Herkules ſeiner Zeit nennt. Die Gedankenloſigkeit hat ſich beſonders in dem Reden über das Sociale als das Element der jetzigen Novelle offenbart. Wie die Novelle zwiſchen der ſchlichten Erzählung und dem Romane, der auf Verarbeitung einer Idee ausgeht, in einer gefährlichen Mitte ſteht, ſo ſteht der Begriff des Socialen auch in einer ſolchen Mitte. Man kann ihn verengen und weiten und immer noch ihn feſtzuhalten behaupten. Man kann die Familie, man kann den Staat, ja die Kirche darunter ſubſumiren, wie ja auch geſchehen iſt, indem man die kirchliche Gemeinſchaft nur als eine Religionsgeſellſchaft gefaßt hat. Aber die Geſellſchaft iſt eben diejenige Sphäre, welche zwiſchen der natürlichen Geſchloſſenheit des Familienlebens und der ideellen Begründung des Staates und der Kirche in der Mitte ſteht. In der Geſellſchaft gilt der Einzelne durch ſeine Bildung; die

Zwecke gehen nicht auf die Freiheit als Freiheit eines Volkes, als Freiheit der Menſchheit; ſie gehen auf den Genuß, und der Verſtand, die techniſche Fertigkeit, die Arbeitſamkeit, der Nachdruck der perſönlichen Erſcheinung ſind Bedingung dafür. Hegel iſt der bewunderungswürdige Menſch, der auch hier einen Fund gemacht hat, wie unſere Zeit gerade ſeiner bedarf. In ſeiner Philoſophie des Rechtes hat er zuerſt den Begriff der Geſellſchaft in ſeiner ſyſtematiſchen Geneſis entwickelt. Hier würde man Material genug finden, um aus der Unklarheit auf dieſem Gebiete, woran unſere Gegenwart ſo ſichtbar leidet, herauszukommen. Wie gern würde man auch ſeine Ideen „ausbeuten“, wie das charakteriſtiſche Modewort lautet, weil die Meiſten in der That nichts aus dem eigenen Geiſte hervorzubringen wiſſen, wenn es nur kein Studium koſtete! Hegel hat gezeigt, wie die Familie ſich ſelbſt auflöſt, wie ihre Glieder ſich im Stiften neuer Familien fremder werden, wie die Geſellſchaft das Element iſt, worein das Familienleben von ſelbſt übergeht. Aber er hat auch gezeigt, wie die Geſellſchaft mit der Mannigfaltigkeit ihrer Verbindungen, ihrer Zwecke und Genüſſe wieder in ein höheres Element, in den Staat übergeht, wie ſie an ſich nur das iſt, was Nothſtaat genannt zu werden verdient. Der Staat nimmt die bürgerliche Geſellſchaft in ſich auf, ſchützt und pflegt ihre Zwecke, ihren Handel und Wandel; aber er ſelbſt hat ſein wahrhaftes Intereſſe an der Erhaltung und Entwickelung der Freiheit des

Volkes; dieſem Zwecke ordnet er die Zwecke der bürgerlichen Geſellſchaft unter und thut, wenn es gilt, dem Genießen, der Behäbigkeit Abbruch im Namen des Geiſtes. Allein wenn er auch ſchon für die Freiheit kämpft, ſo hat er ſelbſt doch noch die Sphäre des göttlichen Geiſtes, die Religion, als das höhere Element über ſich, worin er ſeinerſeits ſich wieder aufhebt und woraus er erſt den abſoluten Muth gewinnt, für die Verwirklichung der Freiheit das irdiſche Daſein getroſt in die Schanze zu ſchlagen.

Auch auf Göthe müſſen wir hier noch einmal zurückkommen, inſofern ſeine Wanderjahre über Alles das, was unſere moderne Belletriſtrik in Anſehung der Auffaſſung der ſocialen Zuſtände producirt hat, weit hinaus ſind. Tieck und ſein novelliſtiſcher Anhang, Posgaru (der mit Tieck'ſchen Waffen ihn ſelbſt auch bekämpfte), Rumohr, Steffens, Herr v. Sternberg u. ſ. w. verlieren ſich entweder in Spiegelungen der Vergangenheit, oder ſie verhalten ſich gegen die Gegenwart negativ, beſchuldigen ſie der Verirrung, ja des Verbrechens. Das Blaſirte des Lovell iſt das conſtante Element in ihnen; blaſirte Edelleute, Prinzen, Pietiſten, Gelehrte, Demagogen u. ſ. f. Ein Jungbrunnen thäte ihnen allen Noth. Göthe hat in die Zukunft zu dringen verſucht und ein poſitives Bild neuer Zuſtände entworfen. Er hat in dem Novellencyklus der Wanderjahre eine Idee verfolgt, die ideale Geſtaltung des geſellſchaftlichen Lebens. Ueberall begegnen wir darin den Wurzeln, aus denen es hervorſproßt, dem Familienleben; überall öffnet ſich uns der Aether der nationalen und religiöſen Freiheit, in die ſeine Gipfel hinausragen; aber die Hauptſache iſt, zu zeigen, wie der Einzelne es anzufangen habe, zwiſchen dieſen Mächten der unteren und oberen Welt ſich eine würdige Exiſtenz zu ſchaffen, in der ſeine Individualität ſich offenbaren und geſtalten kann. Er muß, nach Außen hin, wandern, nach Innen, entſagen! d. h. ohne Beweglichkeit einerſeits, ohne Charakterfeſtigkeit, Willensſtärke auf der anderen, ohne Verbindung mit den Menſchen und doch ohne eine einſeitige Richtung im Verkehre mit ihnen, iſt jetzt in der Welt keine Befriedigung mehr möglich, man müßte denn ſich in den Indifferentismus und Cynismus fallen laſſen. Von der Idylle des Familienlebens des Zimmermannes Joſeph dehnt ſich unſer Blick gemach bis hinüber nach Amerika's jugendlichem Boden und ſchwärmt mit Makarien in das Univerſum hinaus. Es iſt eine fremde Welt, in die wir treten, aber doch ſehen wir die Anfänge ihrer Realiſation überall in der unſeren. Die Einrichtung der Wohnungen, der Gärten; die Anordnung der Möbel; die Bequemlichkeit des Genuſſes bis auf das Eſſen nach der Karte; die Erziehung zu den verſchiedenſten Berufsarten, während das allgemein Menſchliche, die drei Ehrfurchten, für Alle iſt; die Induſtrie, wie ſie durch den Handel die Völker vereinigt; die Aſſociationen freier Männer zu Culturzwecken; das Verhältniß der Juden zur Geſellſchaft, — doch was ſoll dieſer dürre Katalog des unendlichen Reichthums, der in dieſem ſocialen Codex enthalten iſt? Man muß erſtaunen, wie Göthe alle Bedürfniſſe des Menſchen, ſelbſt die Beichte, darin umfaßt und zur ſelbſtbewußten Heiterkeit gewendet hat. Man ſehe ſich doch anderwärts um, ob man ſolch' ernſtes Nachdenken finden wird, ob die Unzufriedenheit ſo weit ſich begreift, daß ſie dazu übergeht, die Mittel zu erkennen, ſich ſelbſt aufzuheben? Hier kann man recht ſehen, was es heißt, in ſeinem Streben immer die Idee vor Augen zu haben, wie Göthe von dem kleinen Weimar aus doch beſtändig die Menſchheit gegenwärtig hatte, und die Kunſt, nur um zu unterhalten, ihm zu heilig war; ſelbſt in das Geringſte, in einen höfiſchen Maskenzug, verſtand er noch eine nachhaltige Bedeutung zu legen. Nur Bulwer's Zeitgenoſſen ſind als ein Werk der neueren Zeit zu nennen, worin die Negation, die Verdrießlichkeit, die Zerſtreutheit, die Sucht der Veränderung ſich ſelbſt zu überwinden verſucht hat. Von Tieck und von anderen Gliedern der romantiſchen Schule haben wir in dieſer Hinſicht nichts mehr zu erwarten, als etwa nur eine Polemik des Unmuthes, die Zeit nicht mehr begreifen zu können.

Die Julirevolution iſt die entſcheidende Epoche für die Beendigung der Romantik im Tieck'ſchen Sinne geweſen. Sollte nun aber gezeigt werden, wie ſich die ſogenannte moderne Schule aus der romantiſchen entwickelte, ſo müßte einerſeits die Romantik Jean Paul's, andererſeits die Romantik Heine's und als Bindeglied zwiſchen beiden Börne's humoriſtiſche Politik berührt werden. Denn Jean Paul war Romantiker, brachte aber das von der romantiſchen Schule verſpottete Philiſterthum, das Kleinleben des Einzelnen und der Familie, ſo wie die oft gleichfalls als Philiſtroſität behandelte Moralität wieder durch den Humor und den Adel der Seele zu Ehren und goß über die gemeine Wirklichkeit eine orientaliſche Ueberfülle aus. Sein Styl war daher von der behaglichen Erzählungsleichtigkeit des Tieck'ſchen weit entfernt; er glich in ſeinem krauſen Periodenbaue Jean Paul's Heimath, dem Voigtlande, wo Hügel an Hügel ſich erhebt, Quelle neben Quelle ſprudelt. Heine iſt auch humoriſtiſch, aber nur mit ſich beſchäftigt. Er kennt nicht Jean Paul's Idealiſiren. Er ſieht das Wirkliche als das, was es iſt, und geräth ſogar in Abhängigkeit von ihm. Was bei Tieck nur Doctrin war, iſt bei Heine zur That, zur ganzen Perſönlichkeit geworden. Tieck müßte eigentlich in Heine die Exiſtenz ſeiner Ironie anerkennen, Solger müßte ihn als einen Normalmenſchen deduciren, denn Heine hat ſeiner Willkür ſelten etwas verſagt und die Genialität derſelben wird ihm Niemand abzuſprechen wagen. Aber Tieck iſt nie ein Freund Heine's geweſen, ſo viel verwandte Elemente ſie auch in jeder Hinſicht bis auf das Mährchenhafte haben, und Heine hat ſogar gegen Tieck geſchrieben. Tieck hat in Heine ſich ſelbſt verleugnet; Heine ſich umgekehrt in Tieck, ſeinem geiſtigen Vater, verkannt. Ein anderer Uebergang als Heine zur neueren Periode unſerer Poeſie exiſtirt einmal nicht, denn Uhland und Rückert ſind nicht eigenthümlich und nicht vielſeitig genug, um dazu auszureichen. Heine hat auch die Aufrichtigkeit in perſönlicher Rückſicht eingeführt; er iſt nicht beſſer, als er ſich giebt, aber wahrlich auch nicht ſchlechter. Börne unterſcheidet ſich von Jean Paul durch eine größere Gedrungenheit, er zerfließt nicht ſo ins Maaßloſe; von Heine aber durch den heiligen Willen, der die Willkür ſtreng von ſich abthut, da er eben das Geſetz als die Nothwendigkeit der Freiheit gegen die Anmaaßungen hoher und niederer Willkür zu vertheidigen bis zum letzten Athemzuge rang und weder von romantiſcher Weichlichkeit im Genießen, noch von der Ausrede der göttlichen Ironie für die Licenzen der Willkür etwas wußte.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Reden und Abhandlungen.

Zur

Philoſophie und Literatur.

Von

Karl Roſenkranz.

Neue Folge.

Leipzig,
Verlag von Guſtav Brauns
1844.

Studien.

Von

Karl Rosenkranz.

Zweiter Theil.

Reden und Abhandlungen. Zur Philoſophie und Literatur.

Neue Folge.

Leipzig,
Verlag von Guſtav Brauns.
1844.

K. U. B. K.

Nach längerer, nicht durch den Verfaſſer verſchuldeten Unterbrechung, erſcheint hiermit (in anderem Verlage) die Fortſetzung der Studien, deren zweiter gegenwärtiger Theil ſich zunächſt dem erſten auch dem Inhalt nach anſchließt. Er umfaßt eine Sammlung von Studien und Abhandlungen in Bezug auf Philoſophie, Politik, Literatur und Kunſt. Mit dem dritten Heft werden die Studien anfangen, in ihren Fortſetzungen von ungleicher Stärke jedesmal nur ein beſonderes Thema abzuhandeln. Durchſchnittlich wird in jedem Halbjahre ein ſolches, für ſich immer ſelbſtſtändiges, Heft erſcheinen.

Inhalt.

Seite
I. Über die Entwicklung der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft von Kant bis Hegel. 1
II. Über die Äthiopiſche Raçe. 42
III. Die Knotenlinie von Maaßverhältniſſen. . . 62
IV. Über die eigenthümliche Weltſtellung des Islam. 96
V. Unterhaltung zwiſchen Diderot und d'Alembert. 122
VI. Diderot. Ein literariſches Portrait nach St. Beuve. 155
VII. Goethe's neueſte Paralipomena. 187
VIII. Kurzer Begriff der öffentlichen Meinung. . . 222
IX. Kant und die Preßfreiheit. 234
X Zur Kritik unſerer heutigen Malerei. . . . 251

I.

Ueber die Entwicklung der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft von **Kant** bis **Hegel.**

Vorgeleſen in der phyſikaliſch-ökonomiſchen Geſellſchaft
zu Königsberg am 2. Mai 1834.

Hochgeehrte Verſammlung!

Der Zweck dieſer Vorleſung iſt, Ihnen ein gedrängtes Bild der Epochen zu geben, welche die philoſophiſche Erkenntniß der Natur von Kant bis auf Hegel durchlaufen iſt, ſo weit jetzt ſchon eine ſolche Ueberſicht möglich wird. Die naturwiſſenſchaftliche Seite der Philoſophie gehört ihrem exoteriſchen Weſen nach zu dem am meiſten gekannten Element derſelben. Die Theilnahme des ganzen Publicums durch alle Stände, durch jedes Alter hindurch an den Fortſchritten dieſer Forſchung iſt in keinem Zeitalter ſo groß geweſen, als in dem unſrigen. In Bezug auf den Inhalt darf ich mir daher nicht ſchmeicheln, Ihnen etwas Neues zu ſagen. Allein wenn wir auch mit einem Gegenſtande vertraut ſind, wenn er auch zu den ſtätigen Elementen unſeres Sinnens und Denkens gehört, ſo iſt doch ſeine geſchichtliche Entwicklung für uns inſofern immer neu, als ſie uns über unſeren dermaligen Standpunct zum rechten Bewußtſein verhilft. Dieſer Drang, uns über uns ſelbſt zu orientiren, zwingt uns immer von Neuem die Betrachtung des Vergangenen gewaltſam ab, ſelbſt wenn daſſelbe, wie im vorliegenden Falle, noch unſere nächſte Gegenwart berührt. Und dieſer Drang möge denn zur Entſchuldigung des folgenden Verſuches dienen.

Einen beſtimmten Anfang unſerer Darſtellung zu gewinnen, müſſen wir uns zunächſt auf den Standpunct zurückverſetzen, welchen die Naturwiſſenſchaft bei dem Auftreten Kants einnahm. Es war der mechaniſch-atomiſtiſche. Die Carteſianiſche Philoſophie, obwohl durch den zum erſtenmal unwiderleglich entwickelten Begriff des Selbſtbewußtſeins die Speculation unendlich bereichernd, hatte doch in der Naturwiſſenſchaft nur eine Erneuung des Demokritiſchen Syſtems ſchaffen können. Schon die in ihr und auch bei Spinoza herrſchende formelle Bezeichnung der Natur als einer res extensa iſt höchſt charakteriſtiſch. Leibnitz verſuchte durch ſeine Monadenlehre das Princip der Individuation und durch daſſelbe eine innere Beſeelung der Maſſe zu entfalten, aber er drang damit nicht durch, weil es ihm an ſyſtematiſcher Einheit fehlte. Es blieb dabei, daß man einerſeits die Materie als ein Aggregat untheilbarer Subſtanzen, andererſeits eine Bewegung derſelben durch Fall und Stoß, Zug und Druck annahm. Das Höchſte, was in einer ſo äußerlichen Anſicht von der quantitativen Phyſik geleiſtet werden konnte, erreichte England in Newton gewiß. In Frankreich begann dagegen die Chemie, als Grundlage der qualitativen Phyſik, einer reicheren Ausbildung ſich zu erfreuen, ohne jedoch über die Schranken der atomiſtiſchen Theorie ſich zu erheben. Von der univerſellen Bedeutung des chemiſchen Proceſſes, von ſeinem Verhältniß zum organiſchen Leben hatte man noch keine Ahnung. Was in der vom ſiebzehnten Jahrhundert an ſo eifrig betriebenen Alchymie das weſentlichſte Element ausgemacht hatte, die Reduction der Materien in ihre einfachſten Beſtandtheile, das war in der Chemie des achtzehnten Jahrhunderts fortdauernd das Hauptbeſtreben. In Deutſchland enthielt die Wolfiſche Philoſophie nichts anderes, als einen puren Mechanismus. Wolf verbreitete ſich jedoch über alle Zweige der Naturwiſſenſchaft und hatte um ihre Syſtematiſirung einiges Verdienſt. In ſeiner Nachricht von Vorleſungen (Kleine Schriften S. 669), einer Art beſchreibenden Encyklopädie der Wiſſenſchaften, gibt er als allgemeinſten Umriß Folgendes an: „Der Anfang wird von der Natur eines Körpers und von denen davon abhangenden Eigenſchaften gemacht. Sodann gehe ich fort zu den ganzen Welt-Körpern, und dem aus deren Zuſammenfügung entſtehenden großen Welt-Gebäude (mundi systema) und betrachte deren Wirkungen, die ſie, einer in den andern ausüben. Darauf erwäge ich insbeſondere die Erd-Kugel und die Veränderungen, welche ſich an ihr zutragen. Endlich bleibe ich bei den Pflanzen und bei den lebendigen Creaturen beſtehen.“ Ohne Zweifel wird Ihnen ſchon an dieſer Wolfiſchen Sprechweiſe das Mechaniſche auffallen; durch den Gebrauch Eines Wortes namentlich wird man bei der Lectüre damaliger Schriften über die Natur ſogar zum Lachen genöthigt. Man überſetzte das Griechiſche *φαινόμενον* mit Begebenheit, ein Wort, deſſen wir uns heut zu Tage nur zur Bezeichnung menſchlicher Handlungen bedienen. Gottſched, der ſich in der Philoſophie an Wolf hielt, ſchrieb eine für ihre Zeit und für den damaligen Zuſtand der Univerſitäten ſehr brauchbare philoſophiſche Encyklopädie, worin er die Geſchichte der Philoſophie, Logik, Naturphiloſophie und Ethik abhandelte. Hier finden wir nun Ueberſchriften, wie: von den Luftbegebenheiten, von den wäſſrigen Begebenheiten, von den Begebenheiten des menſchlichen Leibes u. ſ. f.

Wolfs Behandlungsweiſe der Philoſophie im Verhältniß zu Leibnitz zu charakteriſiren, könnte man ſagen, daß er ein umgekehrter Deukalion war. Dieſer warf Steine hinter ſich und ſie wurden lebendige Geſchöpfe; Wolf dagegen verwandelte alles Lebendige, was er mit dem Anhauch ſeiner Demonſtrationsmethode berührte, in die Erſtarrung des Todes. Dies war ungefähr der Standpunct der philoſophiſchen Naturerkenntniß, als Kant auftrat. Im Mittelalter konnte man auch ohne Studium der Natur den Ruhm eines großen Philoſophen erlangen. In der neueren Zeit iſt dies unmöglich. So wiſſen wir denn auch, daß Kant an der Naturwiſſenſchaft ein ſehr frühzeitiges Intereſſe nahm und daſſelbe durch ſein ganzes Leben bewahrte. Seine kleineren Abhandlungen: über die Geſchichte des Erdbebens von 1755, über den Einfluß des Mondes auf die Witterung, über die Vulcane im Monde, über die Menſchenraçen und über die Beſtimmung des Begriffs der Menſchenraçe, endlich ſeine Vorleſungen über die phyſiſche Geographie ſind der glänzende Beweis ſeines unabläſſigen Eifers, mit welchem er unausgeſetzt alle Entdeckungen auf dem Gebiet der Naturwiſſenſchaft, ſelbſt in ihrem kleinſten Detail verfolgte. Schon 1746 ließ er eine jetzt wenig mehr geleſene Schrift drucken: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweiſe, deren ſich Herr v. Leibnitz und andere Mechaniker in dieſer Streitſache bedient haben, nebſt einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen.“ Dem Inhalt nach iſt dieſe Schrift eigentlich ſkeptiſch; man ſieht wohl, daß Kant durch den herrſchenden Mechanismus der Erklärungsweiſe ſich nicht befriedigt fühlte; er vermochte aber auch noch nicht eine andere Theorie an die Stelle der bezweifelten zu ſetzen, weshalb in der Form die jugendliche, liebenswürdige Beſcheidenheit auch einige Unſicherheit verräth. — Beinahe vierzig Jahr ſpäter, 1781 erſchien nun Kants Kritik der reinen Vernunft, worin er das Hauptproblem all ſeiner Speculation, die Erkenntniß des Erkennens, fixirte. Für die Naturwiſſenſchaft enthielt dieſelbe eine große Aufforderung, nur empiriſch zu Werke zu gehen. Kant glaubte bekanntlich — und Viele glaubten es mit ihm — bewieſen zu haben, daß unſerer Intelligenz nur das Verſtändniß der endlichen Erſcheinung erreichbar, daß aber das abſolut Wahre für uns ein Geheimniß ſei. Welche Ermuthigung für die Erfahrung, durch Anhäufung des größtmöglichen Quantums von Thatſachen, von Phänomenen, das Wahrſcheinliche wenigſtens ſo beifallswürdig als möglich zu machen und durch ſie für die unerfaßliche Wahrheit mindeſtens ein Surrogat zu ſchaffen! Auch die in der transcendentalen Aeſthetik aufgeſtellte Theorie von Raum und Zeit und in Bezug auf beide vom äußeren und inneren Sinn wirkte bedeutend auf die Naturforſchung ein, denn indem Kant Raum und Zeit für blos ſubjective Formen der Anſchauung erklärte, entfernte er damit alle metaphyſiſchen Unterſuchungen über das Weſen von Raum und Zeit, mit welchen die frühere aus der Scholaſtik ſich loswindende Naturwiſſenſchaft ſich noch vielfach und nicht ſelten in troſtloſer Breite beſchäftigt hatte. — Wenn nun eine ſolche Diſpenſation von der Metaphyſik die nachdrücklichen Beſtrebungen der Empirie ſehr verſtärken mußte, ſo war doch Kant viel zu ſehr Philoſoph, als daß er ſelbſt in der Beſchränkung auf die Kenntniß des Einzelnen hätte verharren können. Er machte vielmehr den Verſuch, die Naturphiloſophie nach dem in der Vernunftkritik aufgeſtellten Schema der Kategorien zu behandeln und damit der bisherigen dürren, mathematiſch mechaniſchen Entwicklung eine tiefere entgegenzuſetzen. Dies geſchah in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft. Als die Subſtanz der Natur hielt er darin die Materie feſt, aber nicht blos, wie die Atomiſtik, als ein Aggregat zahlloſer, einfacher Subſtanzen, nicht blos, wie die im Calcul erſtarrende Mechanik, als von Stoß und Fall getrieben, ſondern er erwog auch die eigenthümliche Beſtimmtheit der Materie, ihre ſpecifiſche Capacität, mit Einem Wort, was ſeit ihm das Dynamiſche genannt ward und ſeit der Newtonſchen Gravitationstheorie für die Conſtruction der Materie den nächſten entſchiedenen Fortſchritt ausmachte. Gegenſtand der Naturphiloſophie iſt nach Kant die Materie; weil nun der äußere Sinn nur durch Bewegung afficirbar iſt, ſo läßt ſich die Materie nur durch die Merkmale der Bewegung beſtimmen. Die Kantiſchen Kategorien ſind bekanntlich die Quantität, Qualität Relation und Modalität. Nach denſelben ordnete er die Unterſuchung über die Materie in vier Hauptſtücke. Im erſten betrachtete er die Materie unter dem Standpunct der Quantität als eine ſtätige Größe. Freilich vermochte Kant ſich noch nicht davon loszumachen, die Ruhe als einen ſelbſtſtändigen Zuſtand der Materie zu faſſen, wie er denn auch den leeren Raum noch als etwas Poſitives anſah. Aber er bewies doch den richtigen Sinn, daß mit der Materie überhaupt auch die Bewegung geſetzt ſein müſſe; im Allgemeinen beſtimmte er ſie als Object einer rein mathematiſchen Berechnung, als Geſchwindigkeit, und nannte die ſich hierauf beziehende Wiſſenſchaft Phoronomie. Unterſucht man nun aber das Innere der bewegenden und bewegten Materie, betrachtet man dieſelbe, wie ſie die mit ſich ſelbſt zuſammenhaltende und zuſammengehaltene iſt, ſo führt uns dies vom Begriff der formellen Geſchwindigkeit zu dem der reellen Dichtigkeit. In dieſer, im Verhältniß der Materie zu ſich ſelbſt, wurzeln ihre qualitativen Beſtimmungen, ihre ſogenannten Kräfte. Die Cohärenz der Theile der Materie iſt der Schlüſſel zur Eröffnung des Weſens der Unterſchiede in der materiellen Qualität. Die hierauf bezügliche Wiſſenſchaft nannte ihr Stifter die Dynamik. Aber zwiſchen den qualitativ verſchiedenen Materien und zwiſchen ihrer Geſchwindigkeit findet durch Abſtoßung und Anziehung wiederum ein ganz beſtimmtes Verhältniß ſtatt. Die bewegende Kraft iſt nämlich als Attraction Urſach der Annäherung und der Cohäſion, als Repulſion Urſach der Entfernung und Ausdehnung. Hier erſt kann die Mittheilung der Bewegung durch den Impuls begriffen werden, und die hiehergehörige Wiſſenſchaft hieß Kant die Mechanik. Wenn in ihr die von der Dynamik in der urſprünglichen Kraft begründete Relation der von der Phoronomie in abstracto conſtruirten Materie zur Sprache kam, ſo war nur noch die Erſcheinung der bewegten Materie über, um die Phänomene derſelben zu begreifen, wie ſie unter der Kategorie der Modalität auf unſer Erkennen, auf unſere Wahrnehmung ſich beziehen und mannigfachen Schein und Irrthum veranlaſſen, eine Wiſſenſchaft, welche Kant die

Phänomenologie nannte. Die in den Anfangsgründen aufgeſtellten Grundſätze ſind von Anderen häufig ganz in der nämlichen Weiſe als ein für allemal fertig wiederholt worden. Eine weitere nennenswerthe Ausführung derſelben hat von den Philoſophen aus der Kantiſchen Schule, ſo viel ich weiß, nur Fries in ſeiner mathematiſchen Naturphiloſophie, nach philoſophiſcher Methode bearbeitet, 1822 gegeben, worin er namentlich die Phänomenologie gründlicher auszuführen ſich beſtrebte. Es fehlten Kant noch zu viele ſeit jener Zeit entdeckte Thatſachen, um ſich von ſo manchen Vorurtheilen in der Conſtruction der Materie frei halten zu können, insbeſondere von dem, die Materie als ſolche noch für unburchdringlich zu nehmen. Den Kampf aber mit der bis auf ihn herrſchenden todten Erklärungsweiſe unternommen, die Richtung auf das Innere der Materie eingeleitet zu haben, iſt ſein bleibendes Verdienſt. — Wenn von der Kantiſchen Naturphiloſophie die Rede iſt, ſo pflegt man hauptſächlich faſt immer nur auf das ſo eben Erörterte, namentlich auf die Dynamik zurückzukommen. Aber auch nach anderen Seiten hin hat er Großes geleiſtet. Er war nämlich der Erſte, der ſeit Ariſtoteles den Begriff des Organiſchen und damit den wahrhaften Begriff des Lebens überhaupt wieder auffand. Im Mechaniſchen iſt alle Lebendigkeit ein bloßer Schein; alle Bewegung kommt von Außen, wird den Körpern durch Druck und Stoß und Zug angethan. Bei ihm allein als Princip vermochte Kants tiefdringende Anſchauung nicht ſtehen zu bleiben. In der Kritik der Urtheilskraft, die faſt zehn Jahr nach der der reinen Vernunft, 1790 erſchien, unterſuchte er den Zweckbegriff und unterſchied darnach die äußere, von der zufälligen Beziehung abhängige, und die innere, ſich ſelbſt beſtimmende Zweckmäßigkeit. Bis auf Kant hatte die erſtere Betrachtungsweiſe, beſonders zum Behuf der Theologie, vorgewaltet. Die Teleologie war meiſt Phyſikotheologie. Eines der mit Recht berühmteſten Bücher des achtzehnten Jahrhunderts, des Reimarus Abhandlungen von den vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion, war nichts anders, als eine äußerſt reiche Anſammlung ſolcher relativen Zweckbeziehungen, wie in der Natur das Eine Mittel wird für Anderes, wie ſein Zweck in die Beſtimmung, Mittel zu ſein, aufgeht, wie die Erde Trägerin der Pflanzen iſt, wie die Pflanzen von den Thieren verbraucht werden, wie die Thiere zur Erwerbung ihrer Nahrung, zur Aufziehung ihrer Jungen, zum Schutze gegen die Gewalt der Elemente u. ſ. f. auf das Beſte ausgerüſtet worden. Kant durchging dieſe Kategorie mit einer Fülle intereſſanter und zum Theil neuer Beiſpiele, ohne in das oft abgeſchmackt Kleinliche der beliebten Teleologie zu verfallen, die auf den Kanzeln und in den Handbüchern der Hausandacht mit großer Oſtentation ſich ausgebreitet hatte. Vanini's Sentenz, daß man Gott aus jedem Strohhalm zu erkennen vermöge,. war hier zu einer unendlichen Tautologie geworden. Kant ging weiter zum Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, in welcher das Mittel ein Moment des in ſich abgeſchloſſenen Zweckes ſelbſt ausmacht. Die Urſach wird Wirkung, aber die Wirkung eben ſo ſehr wieder Urſach. Die causa finalis und die causa efficiens fallen in einander; jedes Organ iſt als Theil ſelbſtſüchtig, aber, weil es nur Theil iſt, ſo geht es auch wieder in das Ganze über; in dem ewigen Kreislauf dieſes Proceſſes bleibt der Körper für ſich, was er iſt, opfert ſich keinem ihm äußerlichen Zweck auf. Er hat das principium existendi in der Virtualität ſeiner eigenen Functionen; das totale Product derſelben iſt der organiſche in ſeiner Thätigkeit ſich auf ſich beziehende Körper ſelbſt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß er auch wieder Mittel für Anderes werden kann; aber dieſe Kategorie der äußeren Zweckmäßigkeit, der Nützlichkeit, iſt ihm, ſeinem Begriff nach, etwas Zufälliges; ſein Weſen beſteht darin, ſich ſelbſt zu reproduciren; das Leben iſt raſtloſe Erneuung deſſelben Organismus. — Abgeſehen von den nicht zu berechnenden Folgen, welche dieſe Entdeckung der Philoſophie auf die höhere Geſtaltung der Botanik und Zoologie ausübte, ſo hatte Kant noch das beſondere Verdienſt, auch den Sinn für die Schönheit der Natur zu erfriſchen. Vermöge jener gottgelahrten Teleologie war dieſer ebenfalls in eine fade, ja triſte Sentimentalität verfallen. Man wollte durch Erkenntniß des wohlberechneten Ineinandergreifens aller Theile der göttlichen Oekonomie zur Bewunderung Gottes erweckt, man wollte durch die Pracht des Sternenhimmels, der Sonnenauf- und Untergänge, des Gewitters u. ſ. f. zu frommen Rührungen geſtimmt werden. Es iſt für jene Zeit charakteriſtiſch, daß die Romanſchreiber mit der Phyſikotheologie häufig Effect zu machen ſuchten, und daß wir vor gar vielen Büchern, insbeſondere vor Schweizerreiſen, Kupferſtiche finden, auf denen, zum ſchärfſten Contraſt, Spaziergänger in der unnatürlichſten Tracht, mit ellenhohen Puderperücken, mit coloſſalen Weſten und Leibröcken, mit Luftballonartigen Reifröcken u. ſ. w. in ſolchen Momenten Gottanſtaunender Naturbewunderung dargeſtellt ſind. Dieſe dürftige, kraftloſe Schwelgerei griffen ſpäterhin Tieck in ſeinem Zerbino, Schleiermacher in ſeinen unſterblichen Reden über die Religion, jener mit ſarkaſtiſcher Ironie, dieſer mit prieſterlicher Salbung an. Kant war einer der erſten, der, was durch Winkelmann und Heinſe in der bildenden Kunſt, durch Maler Müller und Göthe in der Poeſie ſich bereits regte, in das Gebiet des Gedankens hinüberführte, die *unbefangene Freude am Naturobject*, ohne jenes Haſchen nach einer aus ihm herauspräparirten Andacht. Kant hatte das Schöne in der genannten Kritik als das beſtimmt, was unſer Wohlgefallen ohne Intereſſe errege, wogegen jene Teleologie bei ihrem Naturbeſchauen immer den Nutzen deſſelben für die Religion im Auge hatte; eine proſaiſche, ſchlechthin verwerfliche Berechnung. Jetzt ſollte alſo die Schönheit der Natur wieder in ihrer Selbſtſtändigkeit ohne alle Nebenrückſicht gelten dürfen, ein Standpunct, der dem Naturforſcher unentbehrlich iſt, damit er ſich mit Hingebung in das Object vertiefe, nicht aber in der Eitelkeit verweile, wie ſehr er dadurch zur Anerkenntniß der Macht und Größe des Schöpfers ſich erhoben fühle, wie überaus fromm er ſei.

So viel wirkte Kant. Diejenigen Philoſophen, welche außer Kant und ſeiner Schule in der Theorie des Bewußtſeins eine ähnliche Richtung verfolgten, haben für die Naturwiſſenſchaft nicht nur nichts gethan, ſondern eher ſogar davon abgeführt, ich meine Jacobi und Fichte. Die Anſicht, welche der erſtere von der Natur hatte, war ihrer Wahrheit nach nur die berührte teleologiſche. Er war zu ſehr in die Weichheit und Unbeſtimmtheit ſeiner ſchönen Gefühle verſunken, als daß er für die klare Anſchauung, für die Entäußerung, welche die Natur zu ihrer Erkenntniß von allem ſelbſtiſchen Weſen fordert, die Kraft übrig behalten hätte. Als eine Art Folie zu ſeinen edlen Empfindungen hat Jacobi wohl die Natur geliebt, aber von ihrem Begriff iſt er, trotz mancherlei Kenntniſſe, die er beſaß und zu witzigen Bildern zu verwenden wußte, zeitlebens entfernt geblieben. Nichts iſt in dieſer Hinſicht merkwürdiger, als ſein Verhältniß zu Göthe. Von Seiten des tüchtigen Willens, der Neigung zu poetiſcher Gemüthlichkeit trafen beide zuerſt in jugendlicher Begeiſterung zuſammen. Allein ſpäterhin, als ihre Lebensrichtung ſich entſchiedener ausgebildet hatte, als Göthe, der unterdeſſen in Italien geweſen war und die Natur mit Leidenſchaft zu ſtudiren angefangen hatte, bei ſeiner Rückkehr aus der Champagne in dem idylliſchen Pempelfort, dieſer Jacobiſchen Akademie, einen Beſuch machte, zeigte ſich ihre

Entzweiung in dieſer Rückſicht, die nie wieder entwich. Jacobi konnte ſich in die Strenge des ſelbſtſtändigen Begriffs, in die bezugloſe Freude an dem Gegenſtande, nicht recht hineinfinden, eine Impotenz, die ihn noch ſpäter zur größten Verkennung Schellings verführte. Sie erlauben mir, einige hierhergehörige Worte Göthe's anzuziehen, die für unſer Thema zu ſchlagend ſind, als übergangen werden zu dürfen. Bei dem erwähnten Beſuch ſagt er: „Der Hylozoismus, oder wie man es nennen will, dem ich anhing und deſſen tiefen Grund ich in ſeiner Würde und Heiligkeit unberührt ließ, machte mich unempfänglich, ja unleidſam gegen jene Denkweiſe, die eine todte, auf welche Art es auch ſei, auf- und angeregte Materie als Glaubensbekenntniß aufſtellte. Ich hatte mir aus Kants Naturwiſſenſchaft nicht entgehen laſſen, daß Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft zum Weſen der Materie gehören und keine von der anderen im Begriff der Materie getrennt werden könne; daraus ging mir die Urpolarität aller Weſen hervor, welche die unendliche Mannigfalt der Erſcheinungen durchdringt und belebt. Schon bei dem früheren Beſuche der Fürſtin Galizin mit Fürſtenberg und Hemſterhuis in Weimar hatte ich dergleichen vorgebracht, ward aber als wie mit gotteslăſterlichen Reden bei Seite und zur Ruhe gewieſen." Und mit Bezug auf Jacobi's Schrift von göttlichen Dingen gegen Schelling äußerte Göthe: „Jacobi wußte und wollte gar nichts von der Natur, ja er ſprach deutlich aus: ſie verberge ihm ſeinen Gott. Nun glaubt er mir triumphirend bewieſen zu haben, daß es keine Naturphiloſophie gebe, als wenn die Außenwelt dem, der Augen hat, nicht überall die geheimſten Geſetze täglich und nächtlich offenbarte! In dieſer Conſequenz des unendlich Mannigfaltigen ſehe ich Gottes Handſchrift am allerdeutlichſten." Wie Jacobi iſt es auch ſeinen Anhängern ergangen, nur daß uns dieſe ihre Stumpfheit gegen die Natur nicht immer durch jenen ſchwärmeriſchen Seelenadel, durch jene blühende Phantaſie, durch jene Rouſſeauſche Wärme und Beredſamkeit, durch jenen zarten Eifer vergüten, durch welche Jacobi, auch wenn dem philoſophiſchen Gehalt nach ſeine Worte flach und nichtsſagend werden, uns immer zu bezaubern verſteht. Der verſtorbene Cajetan v. Weiller, die noch lebenden Profeſſoren Köppen in Erlangen, der in lauter Journalgefechten zerſtäubende Salat in Landshut, ſind auffallende Beiſpiele jener Verhärtung der Intelligenz für die Auffaſſung der Natur; dieſe Männer ſind in dieſer Sphäre über den Begriff des Mechaniſchen nie hinausgekommen.

Fichte ging weiter als Jacobi. Dieſer war ſyſtematiſch nicht ſo ſtreng in ſich abgeſchloſſen. Jener machte im Begriff des Selbſtbewußtſeins die directeſte Conſequenz des Kantiſchen Syſtems. Da nach demſelben die praktiſche Vernunft der einzige Kreis war, in welchem die Wirkung aus der Urſache begriffen werden kann, wo alſo die Erſcheinung auch in ihrem Weſen, die Cauſalität in ihrer Subſtantialität offenbar wird, da ferner der Begriff des Selbſtbewußtſeins als der einfachſte Begriff der

Freiheit und Perſönlichkeit durch ſich ſelbſt vollkommen verſtändlich iſt, ſo warf Fichte mit ſeiner energiſchen Entſchiedenheit die ganze Natur als eine für das Bewußtſein, für das Vorſtellen und Wollen unbequeme Fatalität bei Seite. Nie hat ein Philoſoph von ihr eine ſo geringe Meinung gehabt. Sie galt ihm nur als eine Begrenzung der theoretiſchen und praktiſchen Expanſion des Ich. Da nun aber das Ich das Beſtreben hat, ſich abſolut zu ſetzen, ſo ging es auf eine Vernichtung der ſeine Thätigkeit beſchränkenden Natur aus. Das Ich ſtieß ſich an ihr als an ſeinem Nicht-Ich. Eine höhere Bezeichnung als dieſe kahle, rein negative Beſtimmung, nicht Selbſtbewußtſein, nicht Ich zu ſein vermochte Fichte von der Natur niemals zu geben. Aber für ſolche Verſchmähung, nur als etwas an ſich Unvernünftiges, als etwas, das nicht ſein ſoll, behandelt zu werden, hat ſich die Natur furchtbar an dem Philoſophen gerächt. Ironiſch ſpottete er der ehernen Kette, aber überall mußte er ſie mit ſich herumſchleppen. Mit der Theſis des Ichs wurde die Antitheſe des Nicht-Ichs als ein feindſeliger Zwilling geboren. Wie hoch er auch im Begriff der Freiheit als ſolcher ſich aufſchwang, wie tief er die Kraft der reinen Selbſtbeſtimmung fühlte, wie erſchütternd er ſie ausſprach, dennoch blieb ihm das Nicht-Ich der Natur ein ewiger nie ganz zu überwindender Anſtoß. In der Wiſſenſchaftslehre kam die Natur lediglich in ihrer negativen Bedeutung als Schranke vor. Im Naturrecht konnte Fichte die nähere Betrachtung des Nicht-Ich als Materie nicht umgehen; wie ſollte er ſonſt die körperliche Individualität, wie Arbeit, Beſitz, Eigenthum und die daher entſpringenden Rechte deduciren! Allein welche wunderbaren in ſtreng mathematiſcher Weiſe gehaltenen Conſtructionen hat er nicht hier zum Beſten gegeben! In noch anderen Schriften, wie in der über die Beſtimmung des Menſchen ließ er ſogar einen empörten Grimm über die Exiſtenz der Natur ausbrechen und tobte über die Unart der Gewitter, der Stürme, der Erdbeben, der Krankheiten, die ſchönen Arbeiten und Pläne des praktiſchen Ichs gelegentlich in Grund und Boden ohne alle Anfrage zu verwüſten.

Aus dem Bisherigen ergibt ſich wohl ſchon zur Genüge, daß Fichte für die philoſophiſche Naturwiſſenſchaft nur indirect dadurch wirkte, daß er den Begriff des ſubjectiven Geiſtes auf die Spitze trieb und durch ſolchen Purismus für die Natur die allgemeine Definition des Bewußtloſen erzeugte. Zur Popularität iſt eine ſo ſtarre Philoſophie wie die Fichteſche eben ſo unfähig als ihr Gegenbild, die Spinozaſche. Man bewundert, man ſtudirt ihre Werke, allein eine maſſenhafte Entfaltung in die Breite iſt durch ihre eigenthümliche Concentration verhindert. Wo Fichte populair wurde, wo er, nach ſeinem Ausdruck, das Publicum zum Verſtändniß zwingen wollte, da mußte er auch ſeinem Syſtem widerſprechen, und es iſt ihm nachzurühmen, daß er dies meiſterhaft gethan hat. Den Uebergang zur Populariſirung eines Syſtems macht immer eine Schule, wie ſie insbeſondere derjenige hatte, der nächſt Fichte die weitere Entwicklung der Philoſophie in Deutſchland, und, da außerhalb Deutſchlands die wahrhafte Speculation damals ſo gut als ausgeſtorben war, in Europa bewirkte: nämlich Schelling.

Wenn wir nun bei Kant die Bemerkung machen konnten, daß er durch den Gedanken der Dynamik und Organik über das blos Mechaniſche der herrſchenden Naturanſicht hinauszudringen bemüht war, daß er den Chemismus in der Dynamik wohl berührte, aber erſt auf eine ſchüchterne Weiſe, ſo finden wir bei Schelling, daß in ſeiner Naturphiloſophie der Begriff des Chemiſchen die erſte Rolle ſpielte. Die Unterſuchungen der experimentellen Phyſik über Magnetismus, Elektricität und Galvanismus von Ritter, von Winterl, von Volta, von Alexander v. Humboldt, die neue Begründung der Geologie von Werner, das in der Medicin Epoche machende Brownſche Syſtem der Reizempfänglichkeit als der größeren oder geringeren Erregbarkeit des Lebens, ſolche Erſcheinungen drängten ſich zuſammen, um nach der Entdeckung des Oxygens durch Cavendish und Lavoiſier den Chemismus zu einer Bedeutung zu erheben, die er nie zuvor für die Wiſſenſchaft gehabt hatte.

Schellings Bildungsweiſe iſt auf den Grund ſeines vieljährigen Schweigens in der letzteren Zeit ſo vielfach beſprochen worden, daß man läſtig zu werden befürchten muß, wenn man dieſen Punct berührt. Und doch kann man über dieſen Philoſophen kaum reden, ohne ſich deswegen verſtändigt zu haben. Das Charakteriſtiſche darin liegt unſtreitig auf der Hand: von der Gewalt der Entdeckungen, die er machte, ergriffen, theilte Schelling jedes, was er fand, ſogleich dem Publicum mit. Leichtigkeit der Darſtellung kam dieſem Drange der Mittheilung entgegen. Während eines Decenniums folgten ſeine Schriften ſich ſchnell auf einander, dann brachen ſie mit einemmal ab, bis auf einzelne fragmentariſche Aeußerungen, welche theils die Polemik, theils der Moment einer feierlichen Gelegenheit ihm entlockte. Als der Wendepunct zwiſchen reichlicherer Eröffnung und zögernder, kargender Mittheilung iſt das Jahr 1812 zu betrachten, in welchem der erſte Band von Hegels Logik erſchien und eine neue Kriſis der Philoſophie einleitete. Wenn nun ein Schriftſteller, wie Schelling, ausgerüſtet mit ſo umfaſſenden Kenntniſſen, beflügelt von ſolcher Regſamkeit, beſeelt von ſolchem Enthuſiasmus, begünſtigt von ſolcher Perfectibilität, getragen von dem gleichzeitigen Streben der geiſtreichſten Mitforſcher, zu verſchiedenen Zeiten über daſſelbe Thema ſich äußert, ſo muß nothwendig die größte Verſchiedenheit ſowohl des Inhaltes, als der formellen Darſtellung ſich ergeben. Was letztere betrifft, ſo iſt ſie in der That höchſt ungleich. Zuweilen hält ſie ſich, wie in der Schrift von der Weltſeele, im Ton der empiriſchen Forſchung; in den Ideen zu einer Philoſophie der Natur herrſcht dieſelbe ruhig unterſuchende Sprache, aber eingetaucht in den Aether eines glänzenden Gedankenmeeres. Auch haben dieſe beiden Schriften gerade die größte Anerkennung gefunden. In dem erſten Entwurf zu einer

Naturphiloſophie wogt dagegen ein wüſtes Durcheinander; die Kühnheit der Hypotheſen verdunkelt ſich durch die ſtürmiſche Wildheit. Dann wieder, wie im Bruno, weiß er die ganze Schönheit der Platoniſchen Dialektik in unſerer Sprache mit unwiderſtehlichem Zauber zu entfalten, während er in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik an die Herbigkeit der Fichteſchen Wiſſenſchaftslehre, in den Jahrbüchern der Medicin aber mit aphoriſtiſchen Sätzen an die dunkle Unbeſtimmtheit hinanſtreift, welche die Hinterlaſſenſchhaft des Heraklit charakteriſirt. Was nun den Inhalt betrifft, ſo iſt nicht zu leugnen, daß Eine Grundanſicht durch alle Schriften Schellings ſich hindurchzieht, die aber bald ſo bald ſo ſich ausſpricht. Man darf behaupten, daß Schelling in der Naturwiſſenſchaft ſich die Unabhängigkeit von den einzelnen Reſultaten und dadurch die Möglichkeit eines unendlichen Wachsthums zu erhalten verſtanden hat. Er hat ſich nirgends zu einer völlig ſyſtematiſchen Totalität verdichtet. Zwar gab er in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik einen Abriß ſeines Syſtems mit der ausdrücklichen Erklärung, denſelben als officiell und authentiſch anzuſehen. Auch hat man auf dieſen ſeither ſich vorzugsweiſe berufen. Allein ich zweifle nicht, daß man Schelling Unrecht thun würde, wollte man ſeinem Gebot folgen und ſich lediglich an dieſen Umriß halten, ohne ſeine anderweitigen Entwicklungen zu benutzen. Ich wage es, Ihnen mit Bezugnahme auf ſämmtliche Schriften Schellings ein kurzes möglichſt anſchauliches Bild ſeiner Naturphiloſophie zu entwerfen.

Die zuvor genannten Schriften ſind die wichtigſten für dieſen Zweck. Was außerdem im Syſtem des transcendentalen Idealismus von Naturphiloſophie enthalten iſt, bezieht ſich immer als Parallele auf die Entfaltung der Intelligenz, in welcher er dieſelben Momente mit dem Uebergewichte des ideellen Factors nachzuweiſen ſucht. Was er endlich in den Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums ſagt, iſt rein polemiſch gegen die geiſtloſe Manier gerichtet, mit welcher die Naturwiſſenſchaften damals auf Univerſitäten größtentheils betrieben wurden.

Die Natur iſt für Schelling nicht, wie für Kant, ein bloßes Phänomen, deſſen Weſen unerkennbar bliebe, nicht, wie für Fichte, ein unausweichlich drückender Anſtoß gegen die Freiheit des Selbſtes; ſie iſt ihm vielmehr eine unmittelbare Enthüllung des Abſoluten. Das Abſolute iſt die unendliche Einheit aller Gegenſätze. Natur und Geiſt, Realität und Idealität, Objectivität und Subjectivität ſind als einander entgegengeſetzte Beſtimmungen, Verendlichungen des Abſoluten. Dies, als das Unendliche, iſt daher weder nur Natur, noch nur Geiſt, ſondern eben ſo ſehr Natur als Geiſt, eben ſo ſehr Objectivität als Subjectivität. Es iſt alſo abſolute Identität des Realen und Idealen. Offenbart ſich das Abſolute, producirt es, ſo kann dies nur geſchehen, inſofern die in ihm ſelbſt vernichteten Gegenſätze hervortreten. Allein da Gott als ihr Princip weder nur das Eine noch das Andere iſt, ſo drückt auch das Endliche, worin er als der abſolute offenbar wird, die in ihm exiſtirende Identität aus. Als abſolute jedoch nicht, denn dieſe iſt nur Gott ſelbſt; ſie iſt daher als relative zu denken, als eine Indifferenz der Differenz zwiſchen dem Ob- und Subjectiven, der Natur und dem Geiſt. Der Unterſchied beider von einander iſt deshalb ein blos quantitativer; der Unterſchied der einzelnen realen und idealen Gebilde ebenfalls; dieſe Unterſchiede ſind folglich als Potenzen zu denken, von denen keine für ſich das Univerſum ausmacht, ſondern welche lediglich in ihrer Totalität die Idee des Abſoluten darſtellen. Indem nun jede Potenz die ihr entgegengeſetzte an ſich hat, ſo findet von jeder zur anderen ein Uebergang ſtatt; die Natur iſt nichts als die Reihe von Productionen, in welchen die Realität überwiegt, der Geiſt dagegen nichts als eine Succeſſion von Handlungen der Intelligenz, in welchen die Idealität überwiegt. Die Natur ſtrebt in ihren Productionen vom Maximum der Realität zum Minimum derſelben; der Geiſt vom Maximum der Idealität zum Minimum derſelben, d. h. zur Begrenzung. Hiermit iſt die Nothwendigkeit einer Stufenfolge der Hervorbringungen in beiden Reihen, ſo wie die Nothwendigkeit einer correſpondirenden Parallele derſelben dargethan. Der Linie entſpricht z. B. das Selbſtbewußtſein, der Fläche die Empfindung, der Tiefe die Anſchauung u. ſ. f. In der Natur wird der Geiſt als bewußtloſer angeſchauet, der aber aus dieſem Zuſtande der Veräußerung zu ſich zu kommen ſucht. Umgekehrt in der Geſchichte verliert ſich die ſelbſtbewußte Thätigkeit des Geiſtes in das Aeußerliche; es bildet ſich für ihn eine Welt als ſein Schickſal. Der Realismus der Natur endigt alſo mit einem Maximum von Idealität, mit einem Product, welches die Intelligenz als mit ſich ſelbſt Eines anerkennt: dies iſt die menſchliche Geſtalt als der Organismus des ſich ſelbſt affirmirenden Geiſtes. Umgekehrt entäußert ſich der Geiſt ſeiner Innerlichkeit; er macht ſich zum Object; das Maximum von Realität, was er erreicht, iſt das Kunſtwerk als das Gleichgewicht von bewußtloſer Realität und ſelbſtbewußter Idealität. Wie die Natur in der menſchlichen Geſtalt jeden Widerſpruch mit der Intelligenz ausgelöſcht hat, ſo auch der Geiſt in der Kunſt jeden Widerſpruch der Natur mit ſich; er hat darin die Natur zu ſich, wie dort die Natur ſich zu ihm verklärt. Das Höchſte der realen Production wie der idealen iſt alſo eine Gleichſetzung der einen mit der anderen.

Es war unumgänglich, meine Herren, dieſe Grundzüge des Schellingſchen Syſtems zu berühren, weil ſonſt die Auseinanderſetzung des Details der Naturphiloſophie, zu der ich mich jetzt wende, unverſtändlich bleibt. Die Thätigkeit der Natur fixirt ſich in der Reihe ihrer Erzeugniſſe in drei Potenzen, in der Materie, im Licht, im Organiſchen. Die Materie geht von einer poſitiven und einer negativen Thätigkeit aus. Die poſitive iſt die nach allen Seiten hingewandte Ausdehnung, die eine gänzliche Richtungsloſigkeit erzeugt. Dies iſt der Raum überhaupt. Die negative iſt die auf Einen

Punct hin wirkende, eine *Richtung* andeutende Kraft. Beide begegnen ſich einander in ihrer Wirkſamkeit. Ihre Gleichſetzung iſt die *Linie*, in welcher die unendliche Vielheit der richtungsloſen Expanſion zur beſtimmten Richtung concentrirt wird. Sie iſt die erſte *Dimenſion* des Raumes und man kann ſie die *Längenkraft* nennen. Sie hat zwei entgegengeſetzte Pole, die jedoch unmittelbar zuſammen ſind und einen gemeinſchaftlichen Indifferenzpunct in der Mitte der Linie haben. In der Linie iſt nur Eine Richtung, die der Länge. Indem aber eine Linie von einer andern durchſchnitten wird, entſteht die Ebene, die *Breite* als die zweite Dimenſion des Raumes, welche man die *Flächenkraft* nennen kann. Vereinigt ſich die Längen- und Flächenkraft zu einem gemeinſchaftlichen Product, worin überall Linie und Fläche iſt, ſo ergiebt ſich die dritte Dimenſion, die *Dicke*, die man als die Kraft der *Tiefe* bezeichnen kann und die offenbar die relative Einheit der beiden erſten Kräfte ausmacht, weil ohne ſie die Flächenkraft in ihrer Aeußerung aller Begrenzung entbehren würde. Solide Körperlichkeit hat nur, was alle drei Dimenſionen des Raumes erfüllt. — Die poſitive und negative Richtung, die in der Linie ſich indifferenzirten, erſcheinen an dem Körperlichen in der Potenz der *Expanſiv-* und *Attractivkraft*. In den einzelnen Naturproducten kämpfen beide miteinander; die eine ſucht dieſelben in die peripherieloſe Unendlichkeit zu zerſtreuen, die andere zur ſtarren Einheit des Punctes zu centraliſiren. Das materielle Univerſum ſelbſt aber in der Totalität ſeiner Erſcheinungen iſt das vollkommenſte Gleichgewicht der Repulſiv- und Attractivkraft. Als dies Ineinanderſein aller Körper, als ihr unſichtbarer Zuſammenhang, als die Indifferenz jener Entzweiung iſt die Schwerkraft zu begreifen, deren Thätigkeit der mechaniſche Proceß der Materie iſt. Erſt mit ihr iſt die Conſtruction der Materie vollendet, weil mit ihr auch die Zeit geſetzt iſt. Die Beziehung aller Körper des materiellen Univerſums aufeinander, ihr Streben aus der unendlichen Vielheit des Raumes zur Einheit, das iſt die Zeit, die ſich zum Raum wie das Ideale überhaupt zum Realen verhält, denn die Dimenſionen der Zeit exiſtiren nur ideell, und können nicht, wie die des Raumes, ſinnlich nebeneinander aufgezeigt werden. In der Bewegung der Materie ergiebt ſich die Indifferenz von Raum und Zeit. Von der Materie als der erſten Potenz zum Licht, als der zweiten, fehlt der rechte Uebergang; es findet eine bloße Annahme deſſelben ſtatt, wie Ihnen auch vorhin nicht entgangen ſein wird, daß die Ableitung des Raumes nicht völlig befriedigt.

Weil Schelling mit der Gravitationskraft die Bewegung ſetzen mußte, ſo konnte er ſich ſo ausdrücken, daß das Licht die zweite Potenz der Natur ſei als die reinſte Einheit von Materie und Schwere, denn das Licht iſt die immateriellſte Materie; es hat alle Dimenſionen des Raums, aber ſeine Schwere iſt ein Minimum; es iſt unſperrbar und unwägbar und ſeine Bewegung iſt das Maximum materieller Geſchwindigkeit, das Extrem der ſogenannten Trägheit der Materie. Die Materie, ſagte Schelling, iſt die Mutter, das Licht aber der Vater der Dinge. Die Materie iſt die Seite der äußerlichen Realität, das Licht die der inneren Idealität. Weil mit dem Licht die Bedingung für die Wärmeentwicklung gegeben iſt, ſo ging Schelling zunächſt zu den Veränderungen der Cohäſion der Materie, d. h. des quantitativen Verhältniſſes, worin ſich die Theile eines Körpers unter einander befinden. Inſofern durch das Licht die Wärme erregt wird, wirkt es expandirend, wogegen die Materie als contrahirend, als ſtarr und kalt erſcheint. Die Cohäſionskraft iſt alſo polariſch. Es kann kein Zuſammenhalt der Körper mit ſich ſelbſt gedacht werden, wenn nicht ein negativer Pol einen poſitiven anzieht. Nur durch ſolchen Contact iſt Zuſammenhang der materiellen Theile möglich. Die active Cohäſionskraft bedingt daher alle Geſtaltung des Körperlichen. Sie iſt der Magnetismus als die zweite Potenz die Längenkraft. Das materielle Univerſum iſt nichts Anderes, als ein unendlicher Magnet; alle Körper ſind nichts Anderes, als der Ausdruck beſonderer Cohäſionsverhältniſſe, und es iſt Aufgabe der Phyſik, die Reihe der Körper nach ihren Cohäſions-Differenzen zu entwickeln. Im Magnetismus, der eine allgemeine Beſtimmung aller Materie ausmacht, findet eine Indifferenz der entgegengeſetzten Pole im Mittelpunct der Linie ſtatt. Sie ſind außereinander und doch zuſammen. Man kann dies unter dem logiſchen Schema der Subſtanz denken, welche ihre Accidenzen unmittelbar an ſich hat. Treten aber die Pole zu wirklichen Factoren auseinander, geht die Identität in Duplicität über, ſo ergiebt ſich das Schema von Urſach und Wirkung. Im Magnetiſchen iſt gar kein Product, nur die ſtarr bleibende Stätigkeit des Proceſſes vorhanden. Der Magnetismus iſt im Anziehen und Abſtoßen der Körper die Grundlage aller mechaniſchen Proceſſe im Fortgang zum dynamiſchen. Wenn der poſitive und negative Pol in zwei differenten Körpern zuſammentreffen, ſo erzeugt ſich ein, wenn auch vorreſt verſchwindendes Product, der elektriſche Funke, deſſen Maximum im Blitz erſcheint. Die Elektricität iſt der auseinandergefallene Magnet. Sie beruht darauf, daß jeder Körper ſeine Cohäſion zu erhöhen, folglich nothwendig die eines jeden andern, mit dem er zuſammentrifft, zu vermindern beſtrebt ſein muß. Da nun jeder Körper dieſelbe Tendenz hat, ſo muß der elektriſche Proceß der wahrhaft dynamiſche ſein. Wie der magnetiſche mit der Kraft der Länge, ſo wirkt der elektriſche mit der der Breite; die Elektricität verbreitet ſich auf der Oberfläche der Körper. Als Factoren der activen Cohäſion müſſen Stickſtoff und Kohlenſtoff, als die der paſſiven Sauerſtoff und Waſſerſtoff angenommen werden. Schelling beſtimmte darnach den Nordpol, wo der Kohlenſtoff überwiegt, als poſitiv, den Südpol, wo der Stickſtoff überwiegt, als negativ elektriſch. Im Magnet repräſentirt derſelbe Körper unter der Form der relativen Einheit zugleich den poſitiven und den negativen Factor; in der Elektricität werden unter der

Form der relativen Duplicität die beiden Factoren durch getrennte Körper dargeſtellt. Beide Momente vereinigen ſich im Chemismus; der Magnetismus erſcheint als Adhäſion, die Elektricität als Potenzirung des Flüſſigen zu Sauerſtoff und Waſſerſtoff. Der Chemismus entſpricht in der Conſtruction der Materie der Kraft der Tiefe, denn es kommt in ihm dazu, daß der Proceß in ein Product übergeht; zwei einander entgegengeſetzte Körper neutraliſiren ſich durch ihn zur Indifferenz. Das abſolut Indifferente iſt das Waſſer; es iſt die elektriſche Indifferenz des Gegenſatzes, der zwiſchen Sauerſtoff und Waſſerſtoff fixirt iſt, weshalb es zum chemiſchen Proceß ſchlechterdings nothwendig wird. Als Mittelglied zwiſchen dem Waſſer und zwiſchen der ſtarren Materie ſetzt Schelling die Säuren. Den reinſten Ausdruck des Chemismus findet er im Galvanismus, weil er zwei ſtarre aber differente Körper erfordert, die nicht blos unter ſich, ſondern auch mit einem dritten flüſſigen in Berührung ſind. Durch dieſe Conſtruction kam Schelling bereits zu dem merkwürdigen Reſultat, daß ein Grundgeſetz des chemiſchen Proceſſes darin beſteht, daß der in ſeiner Cohäſion bis zu einem beträchtlichen Grad verminderte Körper ſich oxydire, daß folglich alle chemiſche Zerlegung eine Erhöhung der Materie, alle chemiſche Zuſammenſetzung aber ein Depotenziren der Materie zur Indifferenz des Waſſers ſei.

Wie die Materie und ihre Mechanik, ſo bildet auch das Licht und ſeine Dynamik eine relative Totalität.

Beide zuſammen, Materie und Licht, vereinigen ſich in der dritten Potenz der Natur, im *Organiſchen*. Das Licht wird in ihm ein Inneres; es ſtrahlt aus ihm heraus. Die Materie bewegt ſich durch die Gravitation; die Dynamik erreicht im Chemismus die eigene Auflöſung zweier differenten Körper zu einem neutralen Product; Leben aber, Selbſtbewegung, Beſeelung findet erſt im Organismus ſtatt. Nach der urſprünglichen Anlage ſeines Syſtems hatte Schelling die Verpflichtung, im Organismus alle vorigen Potenzen nachzuweiſen. Dies that er, indem er zeigte, daß die Seite der materiellen Realität zur *Irritabilität*, die des idealen Lichtes zur *Senſibilität* ſich potenzire. Als Indifferenz beider Factoren ergiebt ſich die *Reproduction*, welche das eigentliche Weſen des Organismus ausmacht. Wie nun im Chemiſchen ſowohl das Magnetiſche als das Elektriſche erkennbar ſind, ſo treten auch in der Reproduction des Organiſchen *wechſelsweiſe* die Potenzen der Irritabilität und Senſibilität hervor. Alle Formen, alle Lebensäußerungen, alle Krankheiten des Organiſchen ſind aus dem quantitativen Verhältniß jener Potenzen in ihrem ſtufenmäßigen und periodiſchen Wechſel zu begreifen. Beide Pole erſcheinen aber in doppelter Hinſicht, einmal in Bezug auf das *Ganze*, ſodann in Bezug auf das *Einzelne*. Im erſteren Fall unterſcheidet ſich das Organiſche in das *Vegetative* und in das *Animaliſche*. Das Vegetative iſt vorwaltende reine Reproduction mit Neigung zur Irritabilität, das Animaliſche überwiegende Senſibilität. Wie ſich das Organiſche hier als Gattung differenzirt, ſo im anderen Fall auch als Individuum. Das Geſchlecht iſt nämlich als Einzelweſen entweder mehr irritabel, ſo iſt es das **Weib**, oder mehr ſenſibel, ſo iſt es der **Mann**. In der menſchlichen Gattung entfaltet der Organismus dieſen Unterſchied auf das Reinſte und Schönſte. Das der Schwere der Materie zugeneigte Weib erſcheint als die höhere Potenz der Pflanze, der der Lebendigkeit des Lichtes verwandtere Mann als die höhere Potenz des Thieres.

Aus dem Bisherigen ergiebt ſich, daß die Natur überhaupt in den Gegenſatz des Unorganiſchen und des Organiſchen zerfällt. Das **Unorganiſche** iſt die Materie, inſofern ſie ſich nicht zur Form der abſoluten Identität erhebt, d. h. dazu, daß in Einem und demſelben Individuum alle Proceſſe des materiellen Lebens ſich vollziehen; das **Organiſche** dagegen iſt durch den affirmativen Charakter der ſteten Selbſterzeugung die lebendige Einheit aller jener Functionen. Die Organe der abſoluten Identität von Materie und Licht ſind die **Weltkörper**, von denen jeder für ſich individuell zu begreifen iſt. Jedoch iſt er **individuell** nur im Organismus des Ganzen. Alles individuell Organiſche **erſtirbt** aber in der **Reproduction der Gattung**. Durch die Gattung iſt ſeine eigene Exiſtenz bedingt, aber eben dieſe muß es wieder für die Erhaltung des allgemeinen Lebens opfern. —

Dies, meine Herren, möchten ungefähr die Hauptpuncte ſein, welche die Schellingſche Naturphiloſophie im

Allgemeinen darbietet. Fragen wir nun, worin die ungeheure Gewalt lag, mit welcher dieſe Gedanken am Ende des vorigen, am Anfang des jetzigen Jahrhunderts wirkten, ſo fällt unſtreitig zuerſt in die Augen, daß hier ein Syſtem angelegt worden, welches die Natur in dem ganzen Reichthum ihrer Erſcheinungen umfaßte. Eine ſolche Totalität hatte die Kantiſche Philoſophie noch nicht errungen. Ferner drängt ſich die Bemerkung auf, daß innerhalb dieſes unendlichen Umfanges der mannigfaltigſten Productionen dennoch die größte Einfachheit herrſchte. Das Schema ein und derſelben Conſtruction in Theſe, Antitheſe und Syntheſe lief gleichmäßig durch die verſchiedenſten Zweige hin. Dieſe Conſtruction empfahl ſich durch höhere Leichtigkeit der Anwendung bei weitem mehr, als die Kantiſche Kategorientafel. Indem man weiter einen beſtimmten Ausgangspunct für die Natur im Begriff des Abſoluten und mit demſelben nicht weniger einen beſtimmten Endpunct gefunden hatte, war man mehr als je zu aprioriſchen Conſtructionen befähigt. Man konnte in der Entwicklung der Potenzen Stufen antreffen, für welche erſt eine mangelhafte oder auch noch gar keine thatſächliche Erfahrung vorhanden war. Als vermittelndes Glied des Zuſammenhangs mußte man ſie poſtuliren. An ſolchen Stellen war es dann insbeſondere, wo die Phantaſie, die logiſche Conſequenz, das Combinationsvermögen die Luſt der Naturforſcher entzündete. Es iſt erſtaunenswürdig, wie zahlloſe Ideen damals auf ſolche Weiſe entfeſſelt wurden. Freilich artete hier eben die Philoſophie oft in ein krankhaftes Poetiſiren, in ein phantaſtiſches Spiel aus. Nicht alle hatten in ihrem philoſophiſchen Witz ſo viel ächtes Divinationstalent, als der unſterbliche Novalis in ſeinen tiefſinnigen Fragmenten bewies. Bei Vielen war es nur der Schaum einer trüben Speculation, einer zügelloſen Imagination, der Blaſen werfend aus ihrem unbeſonnenen Eifer emporſtieg. Endlich wirkte Schelling durch ſeine Naturphiloſophie bedeutend auf die Poeſie ein, indem er in dieſem Verhältniß vollendete, was Kant angefangen hatte, das Leben der Natur wieder höher zu achten und in ihm das Wirken des Göttlichen uns nahe gebracht zu ſehen. Ich kann dieſe Wirkung hier natürlich nicht weiter verfolgen, weder in ihren erfreulichen Leiſtungen, noch in ihren monſtröſen Verzerrungen, an welchen kein Mangel war. Als die moderne Naturwiſſenſchaft mit dem Untergang des Mittelalters aus der Scholaſtik ſich erhob, fand eine ähnliche Gährung ſtatt, wie Schelling ſie veranlaßte. Damals hatte der Mechanismus der kirchlichen Dogmatik die Erkenntniß der Natur niedergedrückt, deren wahrhafte Empfindung und Anſchauung ſich zu den Dichtern flüchtete. Die Reformation emancipirte auch die Naturwiſſenſchaft; eine jugendliche Begeiſterung regte ſich überall. Aber nach und nach, ſeit der Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts, begann das Princip der Nützlichkeit, in allen Tiefen, auf allen Höhen ſeine Fahnen aufzupflanzen; den Werth der Entdeckungen berechnete man nur nach dem Gewinn, den ſie für Erhöhung der induſtriellen Thätigkeit, für Erweiterung des Handels, für Vermehrung der Bequemlichkeit und des Luxus darboten. Der Verſtand hatte nur den abſtracten Gedanken von Kräften übrig, welche man für Maſchinen aller Art verwenden könnte. Schelling vernichtete dieſe Richtung nicht; es wäre kindiſch; ſie iſt eine wohlberechtigte, von der Intelligenz mit Nothwendigkeit geforderte. Aber er wußte für die Natur auch um ihrer ſelbſt willen wieder zu begeiſtern; ſo mächtig entflammte er die Deutſchen mit wahrhafter Liebe zu ihr, daß ſeit jener Zeit an reißend ſchnellen Fortſchritten die Naturwiſſenſchaften alle anderen Disciplinen hinter ſich zurückgelaſſen haben; ja, daß Vieles von dem, was noch vor Decennien neu und unerhört war, jetzt ſchon zu einem allgemein Bekannten, zu einem Eigenthum ſelbſt der niedrigſten Schulen geworden iſt und wir uns vielmehr wundern, wie man damals ſo ſeltſam über dergleichen ſich habe gebehrden können.

Die fragmentariſche Weiſe, in welcher Schelling ſich mitgetheilt hatte, heiſchte Vervollſtändigung; was bei ihm oft nur prophetiſch geahnt, hypothetiſch angedeutet war, das bedurfte der Bewährung durch das Experiment, der Sicherung durch ernſte Unterſuchung von Thatſachen, der Herabführung aus dem Allgemeinen zur Beſtimmtheit des Einzelnen. Dies war die Aufgabe ſeiner Schule. Es würde mich zu weit führen, wollte ich von derſelben eine ausführliche Schilderung entwerfen; auch würden mir dazu die nothwendigen Kenntniſſe fehlen, denn die

Geſchichte der Medicin müßte verfolgt, Männer wie Kielmeier, Treviranus, Burdach, Kieſer u. ſ. f. müßten charakteriſirt werden. Ich beſchränke mich auf die Naturphiloſophie im engſten Sinne des Wortes und erlaube mir nur einige Skizzen der vorzüglichſten ihrer Bearbeiter. Alle theilten mit Schelling die enthuſiaſtiſche Verehrung der Natur, alle die Tendenz, ihr Leben in ſeiner Ganzheit zu erfaſſen, aber zugleich wird bei einem jeden eine beſondere Richtung ſichtbar, die ihm eigenthümlich zugehört. Am nächſten an die von Kant geſtellte Aufgabe der Speculation ſich anſchließend, nämlich den Begriff des Erkennens ſelbſt zu erkennen, erſcheint Troxler. In der Naturwiſſenſchaft hat er in Bezug auf dieſen Punct ſich beſonders durch eine vortreffliche Entwicklung der Sinne verdient gemacht. — Jacob Wagner in Würzburg warf ſich auf die ſtrengere Ausbildung der Methode; er bemühete ſich dieſelbe durch Anwendung der Mathematik zu verbeſſern; ſtatt eines Trias von Momenten ſetzte er in der Conſtruction eine tetradiſche Fortſchreitung, indem er die Antitheſe, das Moment der Entzweiung, in ihre beiden Seiten formell auseinander legte; im Inhalt veränderte er eigentlich nichts. Der nun verſtorbene Schelver in Heidelberg neigte ſich hauptſächlich zur Botanik; ſeine Schrift über die Formen der Entwicklung der Pflanze, im innigen Verein mit Götheſchen Anſichten, im perſönlichen Umgang mit Göthe gepflegt, iſt eine der ſtrengſten und kunſtreichſten, in der lieblichſten Sprache geſchriebenen Deductionen, beren die Deutſche Naturwiſſenſchaft ſich zu erfreuen hat. Oken, der durch ſeine Paradoxienſucht die Naturphiloſophie am meiſten in Verruf gebracht, iſt innerhalb der Schellingſchen Schule derjenige, der ſich am ſtrengſten an die Erſcheinung anhält, ſie mit meiſterhaftem Griff zu copiren verſteht, der mit zartem Tact aus dem Gegebenen das Allgemeine herausfühlt, mit kategoriſcher Sicherheit, ja, man möchte oft ſagen, mit frecher Keckheit, dem Einzelnen ſeine Stelle in der Totalität anweiſt. Die Reſultate aller ſeiner Forſchungen hat er in ſeinem Lehrbuch der Naturphiloſophie zuſammengefaßt, von dem 1831 ſchon die zweite Auflage erſchien. Die ſpeculative Begründung derſelben, die Oken Matheſis nennt, iſt verfehlt, ja lächerlich; auch ſeine Ontologie, mit welchem Namen er ſonderbarer Weiſe die Mineralogie und Geologie bezeichnet, iſt ziemlich unvollkommen, aber in der Biologie beurkundet er ein glänzendes Talent. Hier zeigt ſich, daß die Zoologie ſeine wahre Heimath iſt. Durch ſeine encyklopädiſche Zeitſchrift: die Iſis, durch viele Artikel im Converſationslexikon, endlich durch Schulbücher der Naturgeſchichte iſt gerade die Okenſche Auffaſſung der Natur zu einer ſehr weiten Verbreitung gelangt. Schubert iſt wie Oken ſo glücklich geweſen, durch ſeine Schulbücher über die Naturgeſchichte, durch ſeine Vorleſungen über die Nachtſeite der Naturwiſſenſchaft, durch ſeine Geſchichte der Seele eine bedeutende Popularität zu erwerben. Oken jedoch geht methodiſch zu Werke; Schritt vor Schritt ſondert er jedes Element; aber er verliert ſich nicht in der Iſolirung, ſondern faltet Alles wieder in Eine Geſtaltung zuſammen. Schubert entbehrt dieſer verſtändigen Klarheit; momentan finden wir ſie zwar bei ihm im höchſten Grade, im Allgemeinen aber hat er etwas Zerfloſſenes. Strenge der Methode iſt ſeiner zarten Gemüthlichkeit furchtbar. Sein Indiſch-blumenhaftes Weſen verliert ſich gern in das Träumeriſche und Geheimnißvolle. Eine reiche Phantaſie, eine große und mannigfaltige Beleſenheit, eine einnehmende Sprache unterſtützen dieſen Hang zum Nebuloſen und beſtechen den Leſer. Schubert hat ſich, wie Oken, immer auf das Ganze des Naturlebens gerichtet, aber dennoch fehlen bei ihm eigenthümliche Elemente nicht; es ſind die Aſtronomie, die von Schelling ausgegangene Vorliebe für eine einſt geweſene, und, wie man glauben machen will, hochgebildete Urwelt, die Ueberſchätzung des Somnambulismus und die Erwartung einer einſt kommenden Verklärung des Naturlebens, ein ſchön klingendes Wort, bei dem ſich aber wenig denken läßt. Schubert iſt in ſeiner trüben Sentimentalität hauptſächlich für die pietiſtiſche Richtung unſerer Zeit, oder mit welchem Namen man ſonſt die Krankhaftigkeit unſerer Religioſität benennen will, der Repräſentant der Naturwiſſenſchaft geworden. Zunächſt bei ihm dürften Windiſchmann und Franz v. Baader zu erwähnen ſein. Erſterer iſt nämlich derjenige, der die Vorausſetzung einer paradieſiſchen Urwelt und die Bedeutung des Somnambulismus ebenfalls zu übertreiben geneigt iſt, während der Letztere den Verſuch gemacht hat, die Principien der Schellingſchen Naturphiloſophie mit den Lehren der Römiſch-katholiſchen Kirche zu verſchmelzen, namentlich was die Theorie der Sacramente betrifft. Die Ethik hat er in eine Phyſik, die Erkenntniß des Glaubens in eine Zeugung umgewandelt. Zwei kleine ſcharfſinnige Schriften, über den Sinn der Verkörperung, Leib- oder Fleiſchwerdung des Lebens, und über die Analogie des Erkenntniß- und Zeugungstriebes, ſind eigentlich der Schlüſſel zu allen Werken des Herrn von Baader. In etwas ſchwankender Stellung erſcheint Eſchenmayer in Tübingen, von welchem Schelling Anfangs große Erwartungen hegte, ſpäter aber mit ihm in eine nie wieder ausgeglichene Differenz gerieth. Eſchenmayer ſteckt gegenwärtig in einem Dualismus. In der Wiſſenſchaft nämlich hat er ſich von dem Schellingſchen Syſtem, obwohl er es darauf anlegte, in der That nie losmachen können; daneben aber will er in der Religion einen ſonderbaren Deismus behaupten, den er für das ächteſte Chriſtenthum ausgiebt, und gegen welchen er das Schellingſche Syſtem als einen hochmüthigen Pantheismus verſchreiet. 1832 hat er ein Lehrbuch der Naturphiloſophie herausgegeben, was an Reichthum der Thatſachen, an dialektiſcher Lebendigkeit der Methode, an Abgeſchloſſenheit des Ausdrucks den Okenſchen, an inniger Gemüthlichkeit den Schubertſchen Schriften weit nachſteht; erſteres dadurch, daß er häufig eine mathematiſche Conſtruction da anwendet, wo ſie ganz unbrauchbar iſt, letzteres dadurch, daß er, ſtatt in die Tiefe der Sache denkend ſich einzulaſſen, lieber die Bibel citirt, vermeinter Weiſe, damit den beſten Weg eingeſchlagen zu haben. Durch Erſteres entſteht Verworrenheit, durch Letzteres eine Lahmheit des Begreifens, ein widriges Aufgeben der Anſprüche, welche an die Philoſophie als Wiſſenſchaft zu machen ſind. Eſchenmayer hat Auszüge aus Oken, aus Steffens und Treviranus geliefert; als neu findet ſich bei ihm eigentlich nur die befremdliche Auslegung einer Stelle der Johanneiſchen Apokalypſe, wo es heißt: „Siehe, im Himmel ward ein Thron geſetzt und auf dem Thron ſaß Einer.“ Dies legt Eſchenmayer ſo aus, als habe die Natur ein eigenthümliches Centrum, aus welchem ihr Leben wie aus einer Quelle hervorſtröme. Statt, wie Schelling, das Centrum ideell zu ſetzen, ſo daß es überall und nirgends iſt, will er es auf ein beſonderes Local begrenzen, und die Sonne z. B. ſoll demſelben ſchon näher liegen, als unſere Erde. Bei ſolchen Anſichten wird es begreiflich, wie dieſer Philoſoph für die verſtandloſen und abgeſchmackten Phantaſieen einer unglücklichen, im Innerſten zerriſſenen Seele, für die Träume der ſogenannten Seherin von Prevorſt als für Offenbarungen einer höheren Geiſterwelt ſich auf das Eifrigſte intereſſiren kann. Görres muß ich ganz übergehen. Zwar hat er ſich viel mit der Naturwiſſenſchaft abgegeben; er war eine Zeit hindurch Profeſſor der Phyſik an der Secondairſchule zu Coblenz und ſchrieb auch Aphorismen über die Organonomie; aber ſein Hauptgebiet iſt Mythologie und Politik.

Schließlich will ich nun denjenigen nennen, der, als am freieſten von allen Extremen, am würdigſten neben Schelling ſelbſt zu ſtehen kommt, der vielleicht friſcher, als dieſer ſelbſt, den Sinn jener fruchtbaren Periode unſerer Literatur bewahrt hat, der Natur und Geſchichte mit gleicher Kraft umfaßt, der an Mannigfaltigkeit der Arbeiten, an Glanz und Schönheit der Sprache von Keinem aus der Schellingſchen Schule, ja von Schelling ſelbſt nicht übertroffen wird. Kaum brauche ich hinzuzufügen, daß ich *Steffens* meine. Wenn bei Troxler die Erkenntniß des Erkennens, bei Wagner die mathematiſche Methode, bei Schelver die Botanik, bei Oken die Zoologie, bei Schubert das Träumeriſch-Myſteriöſe, bei Windiſchmann die Weisheit einer Urwelt, bei Franz v. Baader die naturphiloſophiſche Conſtruction der kirchlichen Dogmatik, bei Eſchenmayer Bibelglaube und ſomnambule Ahnungen, bei Görres Mythologie und Politik, eigenthümliche Färbungen hervorbringen, ſo darf man behaupten, daß Steffens mit voller Theilnahme alle dieſe ſo verſchiedenen Tendenzen getheilt und ſich nichtsdeſtoweniger ein eigenthümliches Gebiet erhalten hat. Dies iſt, wenn man es mit wenigen Worten angeben ſoll, die *Verſchwiſterung des Naturlebens mit der Geſchichte des Menſchen*. Der verehrte Präſident unſerer Geſellſchaft, Herr von Baer, hat in ſeinen Vorleſungen darauf aufmerkſam gemacht, daß Herder den Grundriß zu Cüviers anatomiſchen Analyſen gegeben habe. Um Steffens zu charakteriſiren, dürfte die Erinnerung an

Herders Ideen zur philoſophiſchen Geſchichte der Menſchheit äußerſt fruchtbar werden, denn dies Thema eben, was Herder beſchäftigte, das Zuſammenleben des Geiſtes mit der Natur, iſt auch der innerſte Kern von Steffens Arbeiten. Seine Carricaturen des Heiligſten, ſeine Geſchichte der neueren Zeit, endlich ſeine Anthropologie können als Fortſetzungen Herderſcher Speculationen betrachtet werden. Bei ſolchem Triebe, Alles, Natur und Geſchichte, mit gleicher Inbrunſt zu umfaſſen, darf es uns wundern, wenn Steffens nicht durch einzelne Entdeckungen, Berechnungen, mühſame Detailforſchungen berühmt geworden iſt? Soll der großartige Sinn, der immer auf das Ganze geht, ſoll die Vielſeitigkeit, die nicht hohle Zerſtreuungsſucht, ſondern tiefdringendes, immer neues Intereſſe iſt, ſollen ſie nicht als ein Verdienſt geprieſen werden? Iſt die geiſtreiche Verknüpfung der empiriſchen Daten zu einem lebensvollen Ganzen kein Bedürfniß der Wiſſenſchaft? Doch auch eine Entdeckung haben wir Steffens zu danken, die ſehr erfolgreich geworden iſt. In ſeinen Beiträgen zu einer inneren Naturgeſchichte der Erde entwickelte er zuerſt, wie der Kohlenſtoff durch die Reihe der kieſeligt-thonigen Formation zum Vegetativen, der Stickſtoff durch die Reihe der Kalke zum Animaliſchen hinüberführt; ſo ward die Chemie, die Geologie, die Botanik und Zoologie in eine unerwartete Verbindung gebracht. Nach dem zuvor Angedeuteten darf es uns auch nicht Wunder nehmen, wenn Steffens die Geologie ganz als Geſchichte behandelt; das Falſche davon läßt ſich mit Leichtigkeit abziehen. Durch ſeine dichteriſchen Werke hat Steffens übrigens ſeine Anſichten ſelbſt unter einem Publicum verbreitet, welches ſolchen Regionen ſonſt fremd zu bleiben pflegt. Welche Meiſterſchaft er dabei in der landſchaftlichen Zeichnung bewieſen habe, darüber, denke ich, iſt wohl nur Eine Stimme. —

Doch ich darf mich nicht weiter gehen laſſen. Zu lange ſchon, wie ich es ſehr wohl fühle, habe ich Ihre Aufmerkſamkeit in Anſpruch genommen. Das Verhältniß des Hegelſchen Syſtems der Naturphiloſophie zum Schellingſchen, ſo wie die innere Gliederung deſſelben auseinanderzuſetzen, iſt kein Raum mehr, und Sie haben vielleicht die Güte, mir ein anderesmal einen Vortrag darüber zu geſtatten, wo ich zu zeigen ſuchen werde, wie Hegel, um der Willkühr der Combination Einhalt zu thun, zu einer feſten Methode, um aber die Rechte des Geiſtes in ihrer Superiorität über das Leben der Natur zu wahren, zum qualitativen Unterſchied der Natur und des Geiſtes fortſchreiten mußte, während bei Schelling beide nur durch eine quantitative Differenz auseinandergehalten werden.

II.

Ueber die Aethiopiſche Raçe.

Vortrag in der phyſikaliſch-ökonomiſchen Geſellſchaft zu
Königsberg 27. März 1839.

Zu einer der eigenthümlichſten Aufgaben der Anthropologie gehört der Begriff derjenigen Verſchiedenheit des menſchlichen Geſchlechts, welche wir Raçe nennen, ein Begriff, der, ſeit Blumenbach 1776 ſein kleines aber ſo gehaltvolles Buch de generis humani varietate nativa ſchrieb, die Naturforſcher und Philoſophen, namentlich auch Kant, ſo vielfach beſchäftigt hat. Der Unterſchied der Raçe iſt ein, zugleich natürlicher und geiſtiger. Man kann die geiſtige Differenz nicht von der natürlichen iſoliren, um etwa eine aus der anderen zu erklären; vielmehr fällt die eine mit der andern zuſammen. Die Gattung des Menſchen, ſeine Vernunft, der Geiſt an ſich, ſind in allen Raçen identiſch. Sie unterſcheiden ſich daher nicht als wirkliche Arten von einander, durch deren Beſonderung im nur Natürlichen das Individuum erſt mit der Gattung vermittelt würde. Sie ſind nur der Schein des ſpecifiſchen Abweichens; die Natur verſucht gleichſam, noch einmal im Menſchen, mit deſſen Production ſie über ſich ſelbſt hinausgeht, ihre Methode geltend zu machen. Das thieriſche Individuum gehört ſeiner Gattung durch die Mitte der Art an, welche eine Coordination von Formen enthält, von denen jede das Allgemeine auf andere Weiſe darſtellt, ſo daß der einen fehlt, was die andere beſitzt; z. B. die Gattung der Dickhäuter ſchließt das Schwein, den Tapir, den Elephanten, das Nashorn, Pferd u. ſ. w. in ſich. Die Differenzen dieſer Bildungen ſind feſt und erſt innerhalb einer jeden beginnt die Varietät, welche wir Raçe nennen, wie das Pferd namentlich uns eine unendlich abweichende Mannigfaltigkeit von Formationen darbietet. Der Menſch aber ſtellt uns ſogleich den ganzen Menſchen dar, aus welcher Raçe er auch abſtamme. Dieſe Differenz iſt Null gegen die weſentliche Identität. Die Gattung erreicht ſich ſogleich im Individuum; es kann Niemandem in dieſer Hinſicht etwas ab oder zu geſprochen werden; der Einzelne iſt unmittelbar das Allgemeine; er iſt Geiſt.

Es ſoll hier nicht unterſucht werden, auf welche Weiſe wir uns die Entſtehung der Raçen erklären können. Die Bemerkung nur mag hier ſtehen, daß in der Wiſſenſchaft der Punct erreicht iſt, auf welchem die bibliſche Tradition keine Schranke ihrer Entwicklung mehr zu ſein vermag. Die bibliſche Tradition wird durch die Wiſſenſchaft nicht verworfen, ſondern beſtätigt, nur nicht in dem Sinne, wie der Buchſtabencultus ſie aufnimmt. Die Wiſſenſchaft leugnet nicht die Einheit des menſchlichen Geſchlechts in allen Raçen, allein ſie hat nichts dawider, wenn es ſich ergäbe, daß dieſelben von verſchiedenen Ausgangspuncten mit gleich urſprünglicher Dignität abgeleitet werden müßten. Dem Begriff nur Eines primitiven Menſchenpaares ſteht jetzt der einer Mehrheit von Anfängen gegenüber; dem des Einwanderns der Menſchen in die verſchiedenen Länder und einer durch die klimatiſche Differenz erzeugten Umartung der Begriff des Eingeborenſeins, der primitiven Einſeitigkeit des autochthoniſchen Urſprunges. Es iſt noch keineswegs entſchieden, welche Anſicht ſiegen werde, aber mit der fortſchreitenden Phyſiologie, Biologie und Geologie dürfen wir wenigſtens auf eine immer beſtimmtere Faſſung des Räthſels hoffen.

Für die Differenz der Raçen ſpringt ſogleich die Wichtigkeit ihrer Weltſtellung in's Auge. Die tropiſche, gemäßigte und boreale Zone müſſen darin, da es ſich um eine Modification des Organismus handelt, entſcheidend ſein. Der terreſtriſche Pol und Aequator bilden einen Gegenſatz; in jenem verkümmert das organiſche Leben, in dieſem überbietet es ſich gewiſſermaaßen in ſeiner Fülle. Die Mitte der Extreme wird alſo für eine normale Entfaltung die geeignetſte ſein. Ihr gehört die weiße oder kaukaſiſche; dem Norden die gelbe oder mongoliſche; dem Süden die ſchwarze oder äthiopiſche Raçe an. Die Amerikaniſche und Malaiiſche ſind durch Cúvier nur zu Seitenzweigen der Mongoliſchen und Kaukaſiſchen herabgeſetzt.

Wir wollen uns hier nur mit der Aethiopiſchen Raçe zu thun machen. Sie iſt nämlich diejenige, welche zuerſt betrachtet werden muß, denn von den Polen iſt das organiſche Leben nicht ausgegangen oder, um es richtiger auszudrücken, das unmittelbare Maximum der organiſchen Zeugungskraft der Erde iſt nur im Strich des terreſtriſchen Aequators zu ſuchen. Man findet viele Darſtellungen der Raçen, welche von der Kaukaſiſchen abwärts ſteigen; wiſſenſchaftlicher iſt es aber unſtreitig, von unten nach oben zu gehen und die allmälige Fortbildung eines Typus zu zeigen. Es iſt dadurch der große Vortheil gewonnen, die ſchwarze Raçe nicht mehr in dem Lichte einer von einer höheren Stufe abgefallenen zu nehmen, als wenn ſie eine Entartung, Verzerrung des urſprünglichen Menſchen wäre, worin ſich die edle Weiße mit dem Verluſt der früheren paradieſiſchen Weisheit in das Nächtliche verfärbt, der erſt ſchöne Habitus des nach Gottes Ebenbild geſchaffenen Urmenſchen zur thierähnlichen Deformität entſtellt hätte. Vielmehr ordnet ſie ſich nach einer ſolchen Auffaſſung ganz in das allgemeine Geſetz aller Bildung ein, wornach in der äußeren Erſcheinung das Unvollkommnere dem Vollkommneren, das Niedere dem Höheren vorangeht. Die nachdrücklichere Vertretung der Aethiopiſchen Raçe in dieſer Hinſicht verdanken wir dem Profeſſor Link, der ſie 1821 in ſeinem Werk über die

Urwelt geltend machte. In der That ſind dadurch zahlloſe Schwierigkeiten gelöſt und eine Menge von Combinationen möglich gemacht, welche auf den Gang der Natur wie der Geſchichte ein überraſchendes Licht werfen.

Reflectiren wir zuerſt auf das Local der Raçe, ſo finden wir ſie zwiſchen dem Wendekreis des Krebſes und des Steinbocks in einer ſchlechthin continentalen Situation. Afrika iſt nächſt Auſtralien der am wenigſten entwickelte Welttheil. Die großen Südaſiatiſchen Halbinſeln und Archipel fallen zwar auch in die tropiſche Zone, haben aber durch die vielen Serraturen des Meeres, durch die Mannigfaltigkeit ihrer verticalen Erhebungen und Flußſyſteme ein außerordentliches Gegengewicht gegen den Druck der Sonne. Amerika lagert zwiſchen dem Wendekreis des Krebſes und dem Aequator nur einen ſchmalen Landſtrich und einen großen Archipel hin; die Südhälfte fällt mit dem Maximum ihres Areals zwiſchen den Aequator und den Wendekreis des Steinbocks, hat aber, wie Südaſien, mächtige Gebirgsketten und reiche Waſſerſyſteme. Afrika dagegen bietet die breite Bruſt dem directen Sonnenſtrahl in der größten Ausdehnung, ohne durch bedeutende Einſchnitte des Meeres, durch weitverzweigte Alpenlandſchaften, durch kraftvolle Stromſyſteme reagiren zu können. Ritter im erſten Band ſeiner Erdkunde hat uns von Afrika das Bild entworfen, daß es ein Stamm ohne Glieder ſei. Man kann ſich nicht treffender darüber ausdrücken. Es iſt das Land derjenigen Monotonie, welche durch ſtete Wiederholung derſelben kleinen Contraſte entſteht. Hochland und Tiefland wechſeln mit demſelben Parallelismus. In Anſehung des erſteren ſcheint die Vorausſetzung von einem Alpenzuge zwiſchen Habeſch und dem weſtlichen Sudan, welche auch bei Ritter ſich noch findet, noch ſehr der Beſtätigung zu bedürfen. Neuere Forſchungen neigen ſich mehr zur Annahme eines Flachlandes, worin auch die großen hypothetiſchen Seen, wie der Tſad im öſtlichen Sudan, der Morawi u. ſ. ſ. eher zu coloſſalen Verſumpfungen werden. Man kann nun die Aethiopiſche Raçe allerdings als die des Welttheiles bezeichnen, den wir Afrika nennen, allein wir dürfen nicht vergeſſen, daß dieſe Bezeichnung eines Welttheils viel Schwankendes hat. Nicht in mathematiſch geographiſcher Beziehung, wohl aber, wenn es ſich um die phyſikaliſche Beſchaffenheit handelt. Herodot rechnete bekanntlich Aegypten zu Aſien und in der That iſt das ganze Ländergebiet vom alten Meroë bis zum Nildelta hin völlig abweichend von dem übrigen Afrika und ſtimmt viel mehr mit der Indiſchen Natur überein. Umgekehrt haben daher Neuere Arabien zu Afrika rechnen wollen, weil es ganz die Symmetrie ſeiner Terrainformen im Gegenſatz eines mäßigen Hochlandes gegen das Vorherrſchen der horizontalen Bildung zeige, ohne daß die Ebene durch Ueberfluß an Dammerde zum Ackerbau lockte, ſondern durch einen allwärts hin getriebenen Flugſand im Gegentheil als deſſen Feindin ſich beweiſt. Hierzu geſellen ſich auch noch ſprachliche Gründe. Die Sprache der Kaffern, des bedeutendſten

Stammes auf Afrika's Südoſtküſte, ſoll mit der Arabiſchen viel Verwandtſchaft haben. So wenig als man die Habeſſinier, Nubier, Aegyptier oder Kopten zur Aethiopiſchen Raçe zählen kann, eben ſo wenig die Bewohner des Nordrandes von Afrika. Die Autochthonen deſſelben haben ihren Sitz in dem Hügel- und Bergzuge, der von der Lybiſchen Wüſte bis nach Marokko ſtreicht. An der Küſte, nördlich vom Atlas, haben die Völker im bunteſten Gemiſch gewechſelt. Phönicier, Römer, Vandalen, Araber, Spanier, Franzoſen, ſind ſich hier gefolgt. Die Bergwohner ſind, unter verſchiedenen Namen, dieſelben geblieben, als Amazirghen, Schillugh's oder, wie unſer heutiger Zeitungsname iſt, Kabylen. Das Local, in welchem wir in Afrika die eigentlich Aethiopiſche Raçe treffen, iſt der Sudan. Dieſer Name bezeichnet das innere Afrika im Gegenſatz zu ſeinen Küſtenländern. Er iſt eben ſo zum Collectivum geworden, als der Name Aethiopiſch, womit die Alten den ſeßhaften Neger von den bräunlichen, hageren, beweglichen Wandervölkern der Wüſte unterſchieden, die ſie unter der Benennung Lybier zuſammenfaßten.

In der Aethiopiſchen Raçe ſelbſt zeigen ſich abermals die größten Verſchiedenheiten. Je näher dem Aequator, je mehr in der Tiefebene wohnend, um ſo ſchärfer markiren ſich ihre Eigenthümlichkeiten, die Schwärze der Haut, die Krausheit des Haars, die wulſtige Symmetrie der Glieder. Je weiter nach den Wendekreiſen hin oder je mehr in ein Hochland hinauf, um ſo mehr verlieren ſich jene Züge. Der Bau wird ſchlanker, in ſich mannigfaltiger; das Haar wird weicher, fadenartiger und die Farbe fällt bald mehr in das Graue, bald mehr in das Braune. Die Tuariks und Tibbo's in der großen Wüſte, die Mandingo's und Fuhla's in dem Senegambiſchen Hochlande, die Aſhante's an der Guineaküſte, die Kongoneger u. ſ. f. weichen körperlich und geiſtig auf das Mannigfaltigſte von einander ab. Der Typus der Raçe findet ſich auch außer Afrika auf einigen Inſeln des Südindiſchen Archipels, auf Vandiemensland oder Tasmanie, insbeſondere aber auf Neu-Guinea und den umliegenden Eilanden. Die negerhafte Bildung dieſer tief verſunkenen Stämme hat die Benennung Negrito's erzeugt. Jetzt wird die Benennung derſelben als Papu's herrſchend und die Franzoſen nennen Neu-Guinea ſchon Papuaſien. Die allgemein charakteriſtiſchen Züge der Organiſation faßt Carus im erſten Bande ſeiner Phyſiologie, worin er die Aethiopiſche Raçe, die im hellſten Lichtmeer lebende, als die Nachtſeite der Menſchheit aufſtellt, folgendermaaßen zuſammen: „Die nächtlich dunkle Färbung iſt Allen charakteriſtiſch. — Ueberall ſtarke gekohlte Abſonderungen in der Haut und ſtarke Hautausdünſtung. Die gekohlten Abſonderungen in der Haut beginnen ſchon im Fötusleben — ich habe einen viermonatlichen Negerembryo vor mir, an welchen an Unterſchenkeln und Genitalien ſchon die dunkle Färbung angefangen hat. Das Haar iſt ebenfalls voll kohligter Ablagerung und im ſtärkſten Sinne ſpiralig gedrehet

(Wollhaar). — Das Skeleton eigentlicher Neger iſt ſehr weiß, die breiten ſehr weißen Zähne der vordern Kieferränder ſchief vorſtehend, die Bögen der Schädelwirbel auffallend klein und ſchmal, die des mittleren Schädelwirbels verhältnißmäßig zu den andern beſonders breit. Die Bögen der Antlitzwirbel (Naſenknochen und Knorpel) platt, dafür die Rippenknochen derſelben Wirbel (Ober- und Zwiſchenkiefer) vorgeſchoben, welcher Bildung die Kopfgliedmaße (der Unterkiefer) am Vorderrande entſpricht. Auch im Becken zeigt ſich (nach Wrolik) das Vorgeſchobenſein des Vorderrandes dieſer Urwirbelbögen an der Schamfuge, weshalb die Conjugaten im Verhältniß zum Querdurchmeſſer größer werden. — Alles noch entfernte Annäherung an Thierbildung. — Vorherrſchen heftiger Leidenſchaftlichkeit, ſtarke Ernährung, ſelbſt bei mäßiger Stoffaufnahme, große Geſchlechtskraft der Männer (Meyer fand im Penis des Negers ſelbſt eine knorpliche Andeutung des Ruthenknochens bei Thieren) und ſtarke Fruchtbarkeit der Weiber (auch hier vermehrte Vegetation in der Geſchlechtsſphäre durch Wucherung der Hinterbacken und der Nymphen bei Hottentottinnen angedeutet), verbunden mit geringer Anlage zu feiner wiſſenſchaftlicher Entwicklnng und zu freier organiſirtem Staatsleben, welches ſich über das roh Despotiſche noch nirgends erhoben hat, charakteriſiren die Aethiopiſchen Stämme und in ihnen die Nachtſeite der Menſchheit.“

So weit Carus. Ich glaube, die Eigenthümlichkeit der Negerraçe mit einem negativen Ausdruck erſchöpfen zu können, ſo weit, bei unſerer geringen Kenntniß Afrika's, ſo etwas überhaupt möglich iſt. Sie iſt die geſchichtsloſe Race. Der Geiſt iſt in ihr noch in der Natur befangen.

Sie ſteht in ihrem Habitus dem thieriſchen Typus noch am Nächſten; ſie iſt alſo ſchon äußerlich als die unterſte zu ſetzen. Die Natur überläßt dem Thier nichts mehr. Sie ſchafft es vollendet. Der Neger bedarf in ſeiner Gluthzone keiner Kleidung und ſein Wollhaar keiner Geſtaltung. Es iſt ſchon geſtaltet und fordert nicht, wie das ſchlichte und langwachſende, zur Pflege auf. Die Natur bringt die Gattung in tauſenden von Exemplaren hervor, die gegen einander gleichgültig ſind, außer wo es wiederum der Gattung gilt, in der Befriedigung des Geſchlechtstriebes. So iſt auch der Neger gegen das Individuum im Durchſchnitt gleichgültig. Es hat für ihn nur einen endlichen Werth. Die Zeugungsluſt und Zeugungskraft ſind in ihm ſo groß, daß ein Menſchenleben von ihm nur gering angeſchlagen und daher auch in ſeinen Kriegen auf daß Maaßloſeſte verſchwendet wird. Weil die Individuen als natürliche ſchon fertig ſind, ſo iſt auch ihre Oberfläche nicht eine ſolche, welche die innere Bewegung ſogleich verriethe, welche den Wechſel der Affecte unmittelbar durchſchimmern ließe. Auf der weißen Haut des Kaukaſiers zeichnet ſich im Erröthen und Erbleichen in unendlichen Uebergängen das Spiel der Stimmungen, der inneren Zuſtände. Die Schwärze des Negers aber macht ein ſolches Erſcheinenlaſſen derſelben unmöglich und beſchränkt es auf den Spiegel des Auges.

Die Natur kennt ferner nur die *Gegenwart*. Sie hat allerdings Vergangenheit und Zukunft, allein ſie hat ſo wenig eine Erinnerung deſſen, was ſie war, als eine Vorausſicht, eine Ahnung deſſen, was ſie ſein wird. Das Selbſtgefühl, aber nicht das Selbſtbewußtſein, iſt ihr Culminationspunct. So iſt auch der Neger ganz in die Gegenwart verloren. Er iſt der Sanguiniker der Raçen. Wie dies Temperament oder das Kindesalter des Menſchen, in welchem der nämliche Typus herrſcht, vom Moment gefeſſelt wird, wie es ſich reflexionslos im Strom der jedesmaligen Umgebung treiben läßt, ſo iſt auch der Neger in ſich ohne Widerſtandskraft gegen den Augenblick. Er läßt ſich in Alles ein, was ihm nahe kommt; er geht im ſchnellſten Tempo in die widerſprechendſten Stimmungen über; er weint plötzlich aus dem Lachen und lacht aus dem Weinen heraus; er hat jetzt ſchon wieder vergeſſen, was er eine Minute zuvor wollte. Er iſt daher geſellig, denn die Geſelligkeit fordert ein gegenwärtiges Intereſſe, allein ſeine Geſelligkeit iſt wegen ihrer Abſtraction von Vergangenheit und Zukunft ohne tieferen Inhalt; ſie iſt die kindlich kindiſchſte Plauderei. Nichts liebt der Neger mehr als den Tanz; er geht ganz in ihn auf. Während das Tanzen in Europa immer langweiliger wird, indem zwar noch die Damen, nicht aber die Herren lebhaften Antheil daran zu nehmen und den erſtern nur ein Opfer der Gefälligkeit zu bringen ſcheinen, ſchwelgt der Neger in der Sinnlichkeit des Tanzgewoges und ſoll den Walzer insbeſondere in Amerika mit hinreißender Ueppigkeit tanzen.

Dieſe heitere Schilderung paßt allerdings hauptſächlich auf den Neger, wie er noch nicht mit dem Europäer in dauernden Verkehr getreten iſt, auf den Binnenneger. Der Küſtenneger iſt durch die Gewinnſucht des Handels, den er betreibt, zurückhaltend, ſchlau, lügenhaft, berechnend geworden. Merkwürdig iſt es, daß der Binnenneger ſich auch als arbeitſam zeigt, während der Küſtenneger die Faulheit liebt.

Weil der Neger nur in der Gegenwart lebt, ſo kommt er nicht zu einem Niederſchlag ſeines Daſeins in erinnerungsvollen Werken. Als der natürliche Menſch der Weltgeſchichte iſt der Inhalt ſeines Geiſtes auch noch vorzugsweiſe die Natur ſelbſt. Der Geiſt iſt nur, was er thut. Im Neger thut er aber noch ſo gut als nichts. Es iſt zum Erſtaunen, daß in einem Welttheil von 600,000 Quadratmeilen, in einem Welttheil von ſolcher Menſchenfülle, daß er jährlich über 300,000 als Sclaven ſich kann entziehen laſſen, der Geiſt kein Reſultat, keine Erfindung, keine eigenthümliche Staatsform, keine beſondere Kunſt, keine geordnete Religion, geſchweige denn Wiſſenſchaft, hervorgebracht hat. Der edle Abbé Grégoire gab ſich bekanntlich in einem eigenen Buche die Mühe, darzuthun, daß der Neger an intellectueller Fähigkeit keiner Raçe nachſtehe und ſprach ſogar, in Bezug auf die Lieder der Negerſtämme, von einer Literatur derſelben. Allein das eben iſt ja die merkwürdige Thatſache, daß ſie ihre Möglichkeit, deren Realität an ſich nicht zu bezweifeln ſteht, nicht zur Wirklichkeit gebracht haben. Die Negerſtämme bekriegen ſich unter einander, wie ſich Thiergeſchlechter bekämpfen; ihr Fanatismus iſt beſtialiſch; nur die Knochenreſte der Gefreſſenen bezeichnen die Schlachten. Die Motive zum Kriege ſind noch zu roh, zu materiell, als daß ein Gedächtniß für ſeinen Verlauf ſich bilden könnte. Es gilt, eine Quelle, einen Fluß des bloßen Waſſers wegen in Beſitz zu bekommen; oder Viehheerden weg zu treiben; oder Sclaven weg zu fangen. Das Letztere beſonders iſt ſeit dreihundert Jahren auf der Weſtſeite Afrika's der Grund der furchtbarſten Zerriſſenheit des Binnenverkehrs. Alle Straßen ſind durch den Sclavenraub unſicher gemacht. Das ärgſte Mißtrauen trennt die Horden von einander. Wie der Flugſand der Wüſte leicht beweglich iſt, ſo ſchieben ſich auch die Stämme hin und her; und wie die tropiſche Pflanzenwelt nach der Regenzeit mit dem üppigſten Reichthum zauberſchnell daſteht, ſo breitet ſich oft in wenigen Jahrzehenden ein Stamm, von dem man früher nie gehört hatte, in günſtiger Gegend durch ſeine wuchernde Zeugungskraft zu einer unermeßlichen Population aus. So iſt jetzt z. B. einer der bedeutendſten Stämme, welcher den Engländern ſehr viel zu thun gemacht hat, und noch mehr zu thun geben wird, der der Aſhante's. Vergeblich fragt man aber nach der Geſchichte dieſes körperlich und geiſtig höchſt vortheilhaft ausgeſtatteten kriegeriſchen Stammes: erſt durch die Berührung mit den Engländern, erſt unter dem Könige Sai Tutu Quamina ſcheint in den letzteren Decennien ein hiſtoriſches Bewußtſein in ihm zu erwachen. Alles frühere iſt dunkel und ungewiß. Die Reiſenden berichten uns von den verſchiedenen Staatsformen, welche in den Negerreichen zu treffen wären; es fehlt darin keine einzige; unbedingte und bedingte Monarchieen, Wahlmonarchieen, Ariſtokratieen, Republiken, gemiſchte Verfaſſungen werden aufgezählt. Allein man muß bei dieſen Ausdrücken alle Vorſtellungen beſeitigen, die wir aus der Geſchichte des Orients und Occidents damit zu verbinden gewohnt ſind. Es iſt nichts weniger, als ein wahrhaft politiſches Bewußtſein damit verknüpft, ſondern man hat ſich die lockerſte Formation eines ungefähren Zuſammenhanges darunter zu denken, wie dies nicht anders ſein kann, wo das Grundelement der Staatenbildung, die Familie, noch auf einer ſo niederen Stufe ſteht, wo die Willkür des Affects das Menſchenleben rückſichtslos verwüſtet, wo der Menſch nur als ſinnliches Individuum gilt und daher wie das Thier vom Menſchen als Speiſe verzehrt wird und wo endlich die Zauberei des Fetiſchismus alle Verhältniſſe eines organiſirten Daſeins durchbrechen und ſie plötzlich in einen chaotiſchen Zuſtand zurückwerfen kann. Welche Vorſtellungen machte man ſich nicht von Timbuktu! Man meinte, dieſe ſo weit hin, durch ganz Afrika genannte Stadt, das Centrum der größten Caravanenzüge, müßte prachtvoll und überraſchend ſein, müßte ganz neue Blicke in die Cultur von Innerafrika werfen laſſen. Ein Franzoſe Caillé iſt vor mehren Jahren endlich bis nach Timbuktu gekommen; überraſcht iſt er, allein nicht durch die Schönheit, nicht durch den Culturſtand der Stadt, ſondern im Gegentheil durch ihre Armſeligkeit und Nüchternheit. In einer großen Ebene fand er eine Menge hüttenartiger Häuſer und nicht die geringſten Spuren höherer Bildung. Caillé's Berichte ſind von den Engländern ſtark angezweifelt worden; allein ſie ſtimmen mit den Erfahrungen der Gebrüder Lander, welche den Quorra oder Nigerſtrom aufwärts gingen und tief in Afrika eindrangen, vollkommen überein. Dieſe fanden allerdings eine ganz andere Natur, als ſie erwartet hatten. Die ſchönſten Wieſen und Wälder, die anmuthigſten Hügelketten entzückten ſie oft und nur das Fehlen aller Singvögel gab den reizenden Gegenden für ſie etwas höchſt Trauriges; allein der Menſch, obwohl gutartiger, als der Küſtenneger des oberen Guinea, war überall in der Kindheit. Afrika iſt heute noch, wie es vor Jahrhunderten, vielleicht vor Jahrtauſenden war. Wie die Portugieſen, die zuerſt in reißender Schnelligkeit vom Cap Bojador um das Cap der guten Hoffnung bis zum Cap Guardafui die Küſten ſich unterwarfen, uns die ſogenannten Staaten von Bénin, Dahomey, Loango, Angola, Benguela u. ſ. f. geſchildert haben, ſo ſind ſie ziemlich noch heute. Die heftigſten Erſchütterungen verlaufen ſich, wie die zur Regenzeit oceanhaft angeſchwollenen Ströme raſch im Sand verſickern, ohne Reſultate. Wir müſſen ſchließen, daß im ſechszehnten Jahrhundert die räuberiſchen Gallashorden, die ſeit jener Zeit zur unaufhörlichen Plage der herrlichen Alpenvölker von Habeſch geworden ſind, vielleicht von der Weſtküſte quer durch den ganzen Welttheil hin das größte Durcheinander der Stämme, eine Völkerwanderung hervorbrachten. Wer zeichnet aber in Afrika ſo etwas auf? Erſt in Aegypten nimmt Klio recht zum Contraſt einen granitnen Griffel! Die radicale Vertilgungsmanier, mit welcher die Kriege geführt werden, fördert die Gedächtnißloſigkeit außerordentlich. Bodwich, der Geſandte der Briten, von Cap Coaſt an den vorhin erwähnten Sai Tutu Quamina, kam auf ſeiner Reiſe Tage lang durch Striche, welche im blühendſten Zuſtand geweſen, von den Ashantes aber auf viele Meilen hin bis zur Unkenntlichkeit im Krieg verödet waren.

Daß alſo die Negerraçe die geſchichtsloſe iſt, dürfen wir wohl nicht bezweifeln und könnte noch durch eine Menge von Thatſachen im Detail beſtätigt werden, z. B. durch die Art und Weiſe, wie in der Tradition bei ihr ſich etwas entſtellt. Die Portugieſen haben ſich in Afrika ſchlecht, mit der niedrigſten Habſucht und Grauſamkeit benommen; ſie haben gewiß das Chriſtenthum im höchſten Maaße oberflächlich überliefert. Dennoch iſt es charakteriſtiſch, daß in Kongo jede Deutung chriſtlichen Ceremoniels in dem Grade bei einigen Stämmen wieder ausgegangen iſt, daß das Kreuz zum Fetiſch geworden iſt und Leute, die mehre Frauen und ein Halbdutzend Beiſchläferinnen haben, mit der größten Naivetät ſich den Titel: chriſtliche Prieſter, beilegen.

Soll nun aber die Negerraçe ohne Geſchichte bleiben? Sollen die Neger auf immer zur Lakaienſchaft bei den geſchichtlichen progreſſiven Nationen beſtimmt ſein? Das iſt nicht zu glauben. Die Weltgeſchichte nimmt ſich Zeit. Daß dieſe Raçe aus ſich heraus zu keiner Bildung, zu keiner Continuität ihrer Zuſtände gelangen werde, ſcheint ſie erprobt zu haben. Die nothwendige Conſequenz iſt demnach die Erziehung von Außen her. Und zwar auf doppeltem, einem poſitiven und negativen, Wege in und außer Afrika durch Religion und Sclaverei.

In Afrika ſehen wir einer Civiliſation einerſeits durch den Islam, anderſeits durch das Chriſtenthum entgegen. Der Islam iſt den Negervölkern zugänglicher, als das Chriſtenthum, weil er leichter aufzufaſſen iſt und die Polygamie geſtattet. Der letztere Punct iſt ein ſehr weſentlicher. Die Sinnlichkeit des Negers überſteigt Alles. In Timbuktu ſoll das Klima ſo aufregend ſein, daß der Mann im achtzehnten Jahr heirathen muß; je mehr Frauen, deſto beſſer. Auf den Amerikaniſchen Pflanzungen macht nichts ſo viel Noth, als die Wolluſt der Neger. Trotz der härteſten Züchtigungen, nach dem mühſamſten Tagewerk, auch verheirathet, laufen ſie des Nachts meilenweit zu ihren Schätzchen und ſind auch während der Arbeit, da beide Geſchlechter bei ihr zuſammen ſind, beſtändig mit ihren Liebesintriguen beſchäftigt. Der Islam iſt im nördlichen Afrika bereits als die herrſchende Religion anzuſehen; er muß ſich natürlich manche Coalitionen mit dem Fetiſchismus gefallen laſſen. Die

Mandigoneger, welche die liebenswürdigſten, geſittetſten aller Negerſtämme ſind, überall Staatenvereine zu bilden, Menſchenopfer u. dgl. abzuſchaffen ſuchen, und welche man die Hindus von Afrika genannt hat, ſind die eifrigſten Propagandiſten des Muhammedismus. Das Chriſtenthum ſchleicht von den Europäiſchen Anſiedlungen an den Küſten ſehr langſam ſich ein; die größten Erwartungen in dieſer Hinſicht hat in der neueren Zeit die Colonie von freigemachten Negerſclaven erregt, welche von den Nordamerikanern in Liberia angelegt iſt und bereits über 6000 Köpfe zählt. Wie langſam auch dieſe Fortſchritte ſeien: ſie ſind doch der Anfang zur Integration der Negerraçe in die ihrer ſelbſt bewußt gewordene Menſchheit und es läßt ſich ein Krieg zwiſchen den Chriſten und Muhamedanern in Senegambien vorherſehen, der für Afrika den Grundſtein wahrhaft hiſtoriſcher Erinnerungen legen wird.

Die andere Form der Heranbildung der Aethiopiſchen Raçe zur Continuität des geſchichtlichen Lebens iſt die Sclaverei derſelben. Die Ausführung von Negerſclaven nach dem Orient, die Sclaverei, welche in Afrika ſelbſt bei vielen Stämmen herrſcht, würde dies freilich nicht vermögen, denn auf jenem Wege vereinzeln ſich die Neger zu ſehr und auf dieſem kann ſich der Gegenſatz der Freiheit und Unfreiheit nicht ſchroff genug entwickeln. Die maſſenhafte Ausführung der Neger nach Amerika und der Contraſt mit andersfarbigen Herrn zuſammen iſt dagegen eine gute Einleitung dazu, ſie zum Selbſtbewußtſein zu zwingen. Der grauſamſte Druck iſt nothwendig, um den Neger zum energievollen Feſthalten der Freiheit, zum Begriff derſelben zu bringen. In ſeiner lieben Natürlichkeit kommt er nicht dazu. Die tiefſte Erniedrigung hat ihn zu dieſer Höhe erziehen müſſen. Dadurch, daß man ihn als Thier behandelte, hat man ihn zum Bewußtſein gebracht, Menſch zu ſein. In der neuen Welt iſt der älteſte Sprößling der alten in ſich gegangen; im inſularen und peninſularen Terrain hat ſich der Continentalſohn aus ſeiner knabenhaften Zerſtreutheit zum Mannesernſt zuſammengenommen. Als ſelbſt geſchichtslos haben die geſchichtlichen Völker ihn rückſichtslos für ſich verwendet. Ein Sclav hat keine Geſchichte, weil er keine That vollbringen kann. Nur ſein Herr iſt die hiſtoriſche Perſon; er das zufällige Accidens derſelben. Auf den Weſtindiſchen Inſeln, in den ſüdlichen Staaten Nordamerika's, wird die Erſcheinung dieſes Verhältniſſes dadurch recht burlesk, daß man die Neger insgemein mit antiken Götter- und Heroennamen bezeichnet. So ein Vulcan, Pluto, Herkules u. ſ. f. iſt ein rechtes Gegenſtück zu der Quäkermanier, das Geſinde mit chriſtlichen Tugenden zu benamſen, ſo daß Liebe milcht, Glaube buttert u. ſ. w.

Es würde zu weit führen, hier die Emancipationsfrage aufzunehmen. Daß die Neger frei werden, iſt gewiß. Die Formen der Freilaſſung wie die Folgen derſelben ſind dagegen noch ſehr ungewiß. Daß die Neger frei ſein können, haben ſie auf Hayti gezeigt. Sie haben hier, was ſie in ihrer alten Heimath nirgends erreichten, einen freien Staat geſchaffen, der nun ein für allemal in das Syſtem der Geſchichte aufgenommen iſt. Der Kampf der Raçen und ihre Miſchung muß in Amerika Phänomene erzeugen, wie ſie im bisherigen Gang der Geſchichte noch gar nicht vorgekommen ſind. Abgeſehen davon, daß die Emancipation in den Principien der Europäiſchen Cultur liegt, die in Amerika durch Einführung der Sclaverei mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen iſt, ſo hat es auch den Anſchein, als wenn die Wichtigkeit der Amerikaniſchen Pflanzungen durch die Erfindung des Runkelrübenzuckers, der den Zuckerbedarf Europas von der Colonialproduction unabhängig zu machen anfängt, einen großen Stoß bekommen werde, ſo daß man nicht mehr ſo vieler Arbeiter als bisher bedürfen wird, die Einführung der Sclaven dadurch ſich vermindern und die organiſche Freilaſſung derſelben ſich beſchleunigen muß. Daß es ein Vorurtheil geweſen, zu meinen, der weiße Arbeiter leiſte nicht ſo viel, als der ſchwarze, haben eine Menge Verſuche dargethan. Der freie weiße Arbeiter leiſtet ſogar mehr. Würde alſo der Sclavenhandel, der aller Verbote zum Trotz, noch immer ſtark getrieben wird, ganz eingehen, ſo würden damit zugleich für die Europäiſchen Auswanderer ſich neue Ausſichten geſtalten, denn der einheimiſche Indianer iſt zwar ein trefflicher Jäger, aber in ſeinem melancholiſchen Stolze ein ganz unbrauchbarer Feldarbeiter.

III.

Die Knotenlinie von Maaßverhältniſſen.

Vortrag in der phyſikaliſch-ökonomiſchen Geſellſchaft zu Königsberg am 10. März 1843.

Hochgeehrte Herren!

Indem ich, ſeit vier Jahren, wieder einmal dieſe Stätte betrete, ermangele ich der Zuverſicht, welche mich bei frühern Vorträgen unterſtützte, die Ihnen hier mitzutheilen mir vergönnt war. Ich habe ſeit jener Zeit die Schwierigkeiten, welche mit der philoſophiſchen Erkenntniß der Natur verbunden ſind, viel genauer einſehen gelernt. Eine ſolche Einſicht macht aber ſchüchterner. Und wie muß die Schüchternheit ſich ſteigern, wenn ich bedenke, daß Sie von dieſem Pult herab durch Männer belehrt zu werden gewohnt ſind, welche die Literatur in den Fächern, die von denſelben bearbeitet werden, zu ihren glänzendſten Namen zählt! Sie, meine Herren, ſind gewohnt, hier die Darſtellung wichtiger Phänomen und neuer Entdeckungen aus allen Gebieten der Natur von exacten Forſchern zu vernehmen, die zur Meiſterſchaft der Sprache noch den zauberiſchen perſönlichen Reiz fügen, oft ſelbſt die erſten geweſen zu ſein, welche den Heimlichkeiten der Natur, die uns von ihnen enthüllt werden, als glückliche Beobachter und Erfinder lauſchten! Nur das Bewußtſein, einen Gegenſtand zu verhandeln, welcher in der That von Seiten der Naturwiſſenſchaft eben ſo viel Aufmerkſamkeit, als von Seiten der Philoſophie verdient, einen Gegenſtand, der noch in der Verhandlung ſchwebt, läßt mich den Muth gewinnen, es neben jenen Männern zu wagen. Mögen Sie, Verehrteſte, meinen Verſuch mit gütiger Nachſicht begleiten.

Der Ausdruck, Knotenlinie von Maaßverhältniſſen, der vielleicht Manchem von Ihnen fremd und parador klingen wird, iſt von Hegel in die Metaphyſik eingeführt worden. Der Ausdruck: Knotenlinie, für ſich, gehört ſeinem Urſprunge nach der Aſtronomie an. Sie nennt ſo bekanntlich die gerade Linie, welche die beiden Puncte verbindet, in denen die Mondbahn die gegen ſie geneigte Erdbahn durchſchneidet. Dieſe Puncte ſelbſt heißen Knoten. Auch die Planeten bilden mit der Ekliptik ähnliche Knoten; die des Mondes gehen in einem Verlauf von 19 Jahren durch alle Zeichen des Thierkreiſes. Sodann iſt der Ausdruck: Knotenlinie in der Wellentheorie angewendet worden. Wir nennen hier namentlich die im Entſtehen vergehenden aber im Vergehen zugleich wiederentſtehenden Grenzen der Wellenberge und

Wellenthäler Schwingungsknoten und unterſcheiden die ſtehenden von den fortſchreitenden.

Der andere Ausdruck: Maaßverhältniſſe, bedarf keine Erläuterung für ſich, nöthigt aber zu einer kurzen Erinnerung an die Geſchichte, welche den Begriff des Maaßes ſelbſt bisher gehabt hat. Die Einführung dieſes Begriffs in die Philoſophie gebührt den Hellenen, welche im Verhältniß zum Unmaaß der Orientalen ſelbſt das Volk des Maaßes waren. Ihre Religion war mit ſinnigen Anſchauungen der heiligen Nothwendigkeit des Maaßes erfüllt. Der Volksmund verarbeitete dieſe Kategorie in gnomiſchen Wendungen, und ſchon von einem jener ſogenannten ſieben Weiſen ward als Inbegriff ſeiner Weisheit, das *μηδὲν ἄγαν* überliefert:

Maaß zu halten iſt gut, ſpricht Kleobulos von Lindos.

Alle Bemühungen der Joniſchen Philoſophen, der Pythagoräer und der Atomiſtiker gingen auf die Erkenntniß der qualitativen, elementariſchen Einfachheit und der quantitativen Modification derſelben, bis die Sophiſten den Begriff des Maaßes in den ſubjectiven Zweck, d. h. in die an ſich unbeſtimmte Nützlichkeit verſetzten und Protagoras bekanntlich den Menſchen in dieſem Sinn äußerlicher Relativität zum Maaß aller Dinge machte. Derjenige, welcher die objectiven Beſtimmungen des Maaßbegriffes, wie ſie vorzüglich der Pythagoräiſchen Schule verdankt wurden, mit der ſubjectiven Wendung, welche dieſer Begriff durch die Sophiſten erhalten hatte, ausglich, war Platon, durch die ausführliche Unterſuchung deſſelben im Dialog Philebos. Er ſtellte das Maaß als die Einheit der qualitativen und quantitativen Beſtimmtheit dar. Die erſtere nannte er πέρας, weil ſie jedes Daſein von jedem andern durch und durch unterſcheidet. Die zweite nannte er ἄπειρον, weil ſie an ſich unbeſtimmt und als das Mehr oder Weniger, das Größer oder Kleiner, Früher oder Später, Oefter oder Seltener, ſchlechthin veränderlich iſt. In der Manier des Sokrates, der auch hier der Muſagetes des Dialogs, geht Platon von ſophiſtiſch ſubjectiven Beſtimmungen aus, vom Begriff der Luſt und Unluſt. Die wahrhafte Luſt, welche nicht in die Unluſt umſchlagen kann, iſt als die maaßvolle auch das Gute; die ſinnliche und zufällige Luſt, welche ſich in die Unluſt verkehren kann, iſt als die an ſich maaßloſe auch das Nichtgute. Von dieſem Anfang erhebt ſich Platon allmälig bis zu den tiefſten metaphyſiſchen Begriffen. Er unterſcheidet ſehr ſcharf das äußerliche Maaß, den Maaßſtab, und das in dem Weſen der Dinge ſelbſt begründete Maaß. Die Künſte zerlegt er in die unzuverläſſigen und zuverläſſigen und verſteht unter letzteren die Rechen-, Meß- und Wägekunſt. Dieſe theilt er wiederum in die gemeine, die ſich mit dem Beſondern und Wirklichen beſchäftigt, mit dem Zählbaren, wie die Handelsleute, und in die philoſophiſche, die ſich nur mit gleichen Größen, mit den Zahlen an ſich, beſchaftigt. Dieſe Kunſt üben nach ihm die eigentlich Wiſſenſchaftlichen. Zuletzt zeigt Platon den Zuſammenhang auf, worin der Begriff des Maaßes mit dem Begriff der Vernunft ſteht, welche nämlich ſein Princip iſt und in ihm ſich realen Ausdruck giebt. Dieſe Auseinanderſetzung des Maaßbegriffs iſt bis auf heute unerſchüttert geblieben. Der erſte Theil der Hegel'ſchen Logik ſtimmt weſentlich damit überein. Bei den Alten war es vorzüglich Proklos im fünften Jahrhundert nach Chriſtus, welcher die Platoniſche Dialektik des Begrenzten, des Unbegrenzten und ihrer Miſchung im Maaße mit wahrhaftem Tiefſinn aus einander ſetzte und dieſe Erkenntniß Theologie nannte.

Während des Mittelalters ward der Begriff des Maaßes philoſophiſch nicht weiter entwickelt. Die Bauhütten erhielten einige myſtiſche Ueberlieferungen in Betreff der architektoniſchen Maaßbeſtimmungen, welche zu Theil in die Symbolik der Roſenkreuzer, der Freimaurer und anderer geheimer Geſellſchaften übergegangen ſind. In der myſtiſchen Naturwiſſenſchaft lag der Trieb, ihre Unbeſtimmtheit durch die Reflexion auf die Zahl zu beſchränken. Die Hemmung, welche hierbei einzutreten pflegte, war der Aberglaube, der ſich an die Zahl heftete, der Wahn heiliger Zahlen. Das Wiſſenſchaftlichſte, was der Myſtik hierin möglich war, leiſtete Jordano Bruno im ſechszehnten Jahrhundert. Jacob Böhme dagegen verirrte ſich in die groteskeſten Arabesken, indem er die Maaßbeſtimmungen auf die figurativen Formen des Dreiecks, Quadrats und Kreiſes zurückzwängte, welche ſich ſeiner ſcientifiſchen Halbbildung durch ihre ſinnliche Anſchaulichkeit empfahlen.

Leibnitz kann als derjenige betrachtet werden, der zwiſchen dieſer myſtiſchen und zwiſchen der ſpäteren exacten Behandlung der Wiſſenſchaft im Halbſcheit ſteht. Bekannt genug iſt ſein auf eine Pſalmſtelle anſpielender Ausſpruch: Vetus verbum est, Deum omnia pondere, mensura, numero fecisse. Leibnitzens neueſter und, in Anſehung der Kritik, erſter Biograph, Guhrauer (Th. I. S. 332) ſagt von deſſen Bemühen, eine univerſelle Wiſſenſchaft des Maaßes zu begründen: „Es ſteckt darin ein Ueberreſt der myſtiſchen Kabbalah, welche das Weſen der Dinge in die Zahlen ſetzte, wie denn Leibnitz, im Eingange des Aufſatzes: Geſchichte und Empfehlung der allgemeinen Charakteriſtik, in deutlichen Worten die Zahl als das abſolute Maaß alles Seins definirt, gewiſſermaaßen als eine metaphyſiſche Figur, und die Arithmetik als die Statik des Univerſums.“

Eine ſpeculative Unterſuchung des Maaßbegriffes ſelbſt ſtellte erſt wieder Lambert 1771 im zweiten Theil ſeiner Architektonik oder Theorie des Erſten und Einfachen, im 24 — 28ſten Hauptſtück an.

Die großen Entdeckungen, welche ſeit dieſer Zeit auf dem Felde der Phyſik gemacht wurden, fügten zur quantitativen und mechaniſchen Auffaſſung der Natur, die bis dahin überwogen hatte, die nähere Erkenntniß der Qualität hinzu, ſo daß es zur Unterſuchung des Verhältniſſes beider Beſtimmungen, der Qualität und Quantität, kommen mußte. Kant ſah dies ein, hielt aber beide zunächſt noch ſcharf auseinander und blieb in ihrer mehr äußerlichen Beziehung ſtehen. Er ward zwar zur *Dynamik* fortgetrieben, erklärte aber zugleich das Weſen der Dinge an ſich für unfaßlich und forderte für die Darſtellung der Natur dennoch die Genauigkeit quantitativer Begrenzung. Von ihm, dem großen Teſtamentator der heutigen Philoſophie, haben die Neueren auch das Problem geerbt, den Unterſchied der Qualität und Quantität in ihrer immanenten Einheit zu faſſen. *Hegel* hat dieſe Einheit das Maaß genannt und iſt in der Entwicklung deſſelben, die er jedoch, wie er ſelbſt bemerkt, nur erſt in ſehr allgemeinen Umriſſen geben konnte, auf den Begriff von *Reihen ſelbſtſtändiger Maaße* geſtoßen, welche nicht nur einen quantitativen Fortgang, ſondern in demſelben auf beſtimmten Puncten eine Veränderung der Qualität in ſich ſchließt. Solche Reihen hat er Knotenlinien von Maaßverhältniſſen genannt. *Trendelnburg* in ſeinen logiſchen Unterſuchungen (I., 229) erklärt dieſen Begriff nur für eine ſchöne Beobachtung, nicht für ein Reſultat der dialektiſchen Ableitung. Ich hoffe jedoch, daß er mit dieſem Tadel für Viele eher ein Lob, als einen Tadel ausgeſprochen haben dürfte.

Nachdem ich Ihnen ſo in der Kürze den geſchichtlichen Zuſammenhang unſerer Unterſuchung angegeben habe, wende ich mich zu dieſer ſelbſt und brauche Sie wohl nicht erſt beſonders darauf hinzulenken, daß der Begriff der *Veränderung* von der größten Wichtigkeit für dieſelbe iſt, weil in der Veränderung das mit ſich Ungleichwerden eines Daſeins geſetzt iſt. Denn wenn ein Daſein ſich in der Nurgleichheit zu ſich verhält, ſo wird es kein anderes. Und wenn das Ungleichſein nicht in es ſelber fällt, ſondern ihm äußerlich bleibt und nur als ein von ihm überhaupt verſchiedenes Daſein exiſtirt, ſo wird es auch kein anderes. Daraus folgt, das wir das Anderswerden als das Uebergehen des Daſeins aus der Gleichheit mit ſich in die Ungleichheit und als ein Zurückgehen der Ungleichheit mit ſich in die Gleichheit zu denken haben. Die Veränderung iſt alſo nicht Werden ſchlechthin, ſondern beſtimmtes Werden.

Das Werden ſelbſt können wir uns als eine Reihe von ſich folgenden Momenten denken, welche im Unterſchied von einander discret, als Momente aber des Einen und ſelben Daſeins continuirlich ſind. Ob ſolche Reihen als unendliche in infinitum und damit in indefinitum fortlaufen, oder ob ſie als endliche einen Punct des Nochnichtſeins wie des Nichtmehrſeins haben, hängt von der Beſchaffenheit des Daſeins ab.

Innerhalb der Reihe können wir uns das Verhältniß der Momente untereinander als ein ſolches denken, worin beſtimmte Unterſchiede geſetzt ſind. Dieſe Beſtimmtheit kann als einfachſte die ſymmetriſche ſein, d. h. eine gewiſſe Anzahl von Momenten wird für ſich als Einheit geſetzt und dieſe nämliche Anzahl in immer neuen Einheiten wiederholt. Die Continuität der Reihe an ſich wird dadurch nicht aufgehoben. Die discreten Momente gehen in ihrer Punctualiſirung unabhängig von jenen ſymmetriſchen Abſchnitten in einander über. Stellen wir uns als abſtractes Schema die gewöhnliche Zahlenreihe vor, ſo iſt ſie an ſich einfache arithmetiſche Progreſſion. Nehmen wir nun aber irgend eine beliebige Anzahl, die Vier oder Fünf u. ſ. f., als Einheit, ſo verwandelt ſich die Reihe in eine Reihe von ſolchen Einheiten, innerhalb welcher ſich das Verhältniß der als urſprüngliches Maaß angenommenen Einheit zu ſich ſelbſt beſtändig erneuet. Die gleichförmige Wiederkehr derſelben Grundbeſtimmung in der Zahlenreihe läßt die einzelnen Abſchnitte ſelbſt als Momente erſcheinen, welche einerſeits gegen einander discret, anderſeits mit einander continuirlich ſind. Den Punct nun des Ueberganges ſelbſt aus einem Gliede in das andere können wir uns als den Knoten vorſtellen, welchen die in den einzelnen Größen mit gleichgültiger Unterſchiedloſigkeit ſich fortziehende Reihe in ſich ſelber knüpft. Der Fortgang der beſondern ſymmetriſchen Ganze kehrt in der Knotenlinie immer wieder zu dem Grundverhältniß zurück und iſt doch zugleich für ſich in den einzelnen Theilen nur ein Moment der totalen, in ungehemmter Stätigkeit progreſſiven Reihe. Die Trias, oder Tetras, oder Pentas u. ſ. f. bleibt in ihrem arithmetiſchen Verhältniß conſtant, wie oft ſie auch wiederholt werde, und die Zahlenreihe ſelbſt wird durch dieſe ſymmetriſchen Gruppirungen an ſich in ihrem einfachſten Verlauf nicht im Geringſten verändert.

Nur dann entſteht eine gewiſſe Veränderung des Verhältniſſes, wenn eine Größe durch Selbſtmultiplication zur Potenz wird. Dann iſt zwar die Folge der Potenzen, der erſten, zweiten, dritten u. ſ. f., auch eine arithmetiſche Reihe, aber die Gleichheit der Einheit und der Anzahl läßt die Potenzen ſelbſt nur als Product gleicher Factoren, mithin nicht durch Addition ſich erzeugen. Die frühere Schellingſche Naturphiloſophie dehnte den Begriff der Potenz auf Alles aus, weil ſie ein und daſſelbe Weſen, das Abſolute, dadurch in ſeinem Selbſtanderswerden ausdrücken wollte. Allein ſie vergaß, die Sphäre dieſes Begriffs auf ſolche Elemente zu beſchränken, welche als einfache Factoren dargeſtellt werden können. Da, wo dieſe Möglichkeit aufhört, wird die Potenz zu einer bloßen Form, den Unterſchied überhaupt auszudrücken. Die Strenge der Beſtimmung verſchwindet, und es bleibt nur der allgemeine Gedanke der Steigerung, des Aufwärtsgehen von einem relativ Niedrigerem zu einem relativ Höheren, welche an ſich identiſch ſind. Daß aber die Potenzreihe nicht nur eine einfache lineare Continuität, ſondern in derſelben zugleich eine durch das Verhältniß der Factoren ſich ſpecificirende Reihe, alſo eine Knotenlinie von Größenbeſtimmungen ſei, iſt klar.

In aller mechaniſchen Bewegung hat deshalb die Pontenzirung eine unleugbare Wichtigkeit. Die Naturphiloſophie hat ſich in unſerm Jahrhundert beſonders viel damit abgegeben, die Planetenreihe als eine ſolche Knotenlinie zu faſſen. Kepler mag in ſeiner Weltharmonie durch ſeine Vorliebe für die Pythagoräiſch-Platoniſche Philoſophie ſchon den Grund zu dieſer Richtung gelegt haben. Man ſucht nämlich die Bahngeſtalt, die Geſchwindigkeit, den Abſtand, die Maſſe, die ſpecifiſche Schwere und Dichtigkeit, ſo wie die individuelle Sphäroidformation der himmliſchen Körper unſeres Sonnenſyſtems als die verſchiedenen Seiten eines einzigen fundamentalen Maaßverhältniſſes zu entwickeln. Man iſt z. B. davon ausgegangen, daß man den Abſtand des Mercur von der Sonne als 4 angenommen und dieſe Zahl ſodann ihrer Multiplication mit 3 immer gleichmäßig hinzuaddirt hat, ſo daß die Entfernung der Planeten vom Mercur bis zum Uranus ſich wie 4, 7, 10, 16, 28, 52, 100 und 196 verhalten. Gotthilf Heinrich v. Schubert in München hat ſich nun in faſt allen ſeinen Schriften damit beſchäftigt, die mechaniſchen Maaßverhältniſſe unſeres Planetenſyſtems mit den phyſikaliſchen in Uebereinſtimmung zu bringen, und der bedeutendſte der Schüler des jetzigen Schelling, Auguſt v. Schaden in Erlangen, hat im vergangenen Jahr in einem Werk über den Bau des Himmels, Orion von ihm betitelt, die Schubertſchen Hypotheſen weiter geführt. Sie erlauben, daß ich Ihnen an einem Beiſpiel wenigſtens zeige, wie man ſich hier die Specification der Reihe von einer Seite her gedacht hat. Man hat alſo angenommen, daß die Erde dasjenige Glied des Ganzen ſei, welches die Eigenthümlichkeit aller übrigen in ſich vereinige. Der Uranus, Saturn und Jupiter ſollen nämlich diejenige Gruppe des Syſtems ſein, in welcher die Mondbildung noch mit der Erdbildung im Kampf liegt. Hierauf ſoll in den

Aſteroiden und im Mars der Gegenſatz der vielmondigen Körper, die Mondloſigkeit folgen. Auf dieſe abſtracte Erdentwicklung ſoll nun unſere Erde als derjenige Planet folgen, in welchem die Mond- und Erdformation zur vollendetſten Harmonie gelangt ſei, weil ſie nicht mehre Monde oder gar noch Ringe, wie der Saturn, weil ſie auch nicht, wie die Aſteroiden oder der Mars, gar keinen Mond, vielmehr gerade Einen ſolchen Trabanten hat. Venus und Mercur ſollen daher zwar auch noch Erden ſein, allein, wie Auguſt v. Schaden ſich ausdrückt, ſchon überſtürzte Erden, ſupertelluriſche Formationen. Die Sonne ſelbſt aber als das Extrem zum Uranus ſoll ſowohl gegen die planetariſche als lunariſche Bildung indifferent, daher als die allgemeine Neutralität beider Formen zwar der mechaniſche Centralpunct, nicht aber, wie die Erde Tellus, das Maximum der phyſikaliſchen Vollendung ſein. Ich habe wohl nicht erſt nöthig, dieſer Probe naturphiloſophiſcher Aſtronomie die Bemerkung hinzuzufügen, wie unbeſtimmt und gänzlich problematiſch ſie ſei, obwohl Herr v. Schaden in den Beilagen ſeines Buchs nicht nur bekannte, ſondern ausdrücklich auch unbekannte Thatſachen mittheilt. Sie werden ſo viel daraus entnehmen können, daß es der Philoſophie nicht an reizenden Verſuchungen fehlt, die Specification der Maaßverhältniſſe am Himmel vorauszuſetzen.

Der Zuſammenhang des Quantitativen mit dem Qualitativen macht erſt die Schwierigkeit, denn Großes überhaupt exiſtirt in concreto nicht, vielmehr nur die Groſeines in ſich beſtimmten d. h. qualitativen Daſeins, ſo wie auch umgekehrt ein ſolches nie ohne die Beſtimmtheit ſeiner Größe exiſtiren kann. Was wir im Denken allerdings auseinander zu halten vermögen, iſt in der Wirklichkeit ungetrennt. Ein Quale ohne Quantität oder ein Quantum ohne Qualität ſind bloße Abſtractionen. Aber dieſe Einheit iſt eben als reale eine der Veränderung fähige und dieſe Veränderung erſcheint zunächſt als die der Größe, welche die Eigenheit des Weſens noch unangetaſtet läßt und nur erſt auf der formellen Oberfläche deſſelben vor ſich zu gehen ſcheint. Die Veränderung der Größe als ſolche verändert nichts an der Sache, die vielmehr gegen das Mehr oder Weniger der Breite ihres Daſeins ſich mit Gleichgültigkeit waffnet, wie eine Pflanzenart z. B. von den Zwergexemplaren der arktiſchen Zone bis zu den Rieſenbäumen der tropiſchen doch nach ihrer Structur u. ſ. f., alſo qualitativ dieſelbe ſein kann. Ob die Roſe bei uns ein niederer Strauch bleibt oder in Perſiens Gärten zu einem zierlich üppigen Baum ſich ausdehnt, ändert an dem, was ſie zur Roſe macht, nichts.

Aber nur ſo lange erhält ſich der Schein dieſer Gleichgültigkeit, als die Quantität die Grenze eines Daſeins nach Außen hin betrifft. Allein das Daſein hat auch ein Verhältniß ſeiner Qualität zu ſich ſelbſt als ein quantitatives, wodurch die Quantität als eine Qualificirung der Qualität, als eine der Veränderung fähige Qualität der Qualität geſetzt wird. Nun iſt es nicht mehr die Relativität der äußeren Grenze, ſondern die quantitative Unterſcheidung der Qualität von ſich ſelbſt. Ein und daſſelbe Daſein kann in ſich als Einheit ein *Minimum* und *Maximum* ſeiner qualitativen Energie und zwiſchen dieſen Extremen unendlich viele Zwiſchenabſtufungen haben, ſo daß, was nach der einen Seite hin das Minimum, nach der andern das Maximum und eben das Maximum dieſer Seite umgekehrt das Minimum der andern iſt. Dieſe Beziehung eines Daſeins auf die Quantität ſeiner Qualität nennen wir die *Intenſität*, welche wir daher, was oft ſehr ſchwierig, nur an ihrer *Extenſion* zu meſſen im Stande ſind. Die Einheit der intenſiven und extenſiven Größe ſelbſt nennen wir den *Grad*. Das Mondlicht z. B. iſt der Qualität nach daſſelbe Licht, wie das Sonnenlicht, denn es iſt ja nur das reflectirte Sonnenlicht, aber das Sonnenlicht iſt 300,000 Mal ſtärker, als das Licht des Vollmonds. Dieſe quantitative Differenz bringt auch eine Qualification des Lichts hervor und das Mondlicht ſtimmt uns daher ganz anders als das Sonnenlicht.

Innerhalb der Qualität müſſen wir uns alſo die abſolute Continuität ihres quantitativen Anderswerdens denken. Die beſonderen Momente dieſer Reihe ſind als Quanta eben ſo viel qualitative Differenzen derſelben Qualität, welche ſchlechthin allmälig in einander übergehen. Wenn wir ſie als Grade nach einem willkürlich großen Quantum ſondern, verwandeln wir den ſanften Schwung einer ſolchen *Allmäligkeitscurve* in den treppenförmigen Abſatz der Scala, deren Quanta natürlich für ſich wieder theilbar ſind, weil die Allmäligkeit der Veränderung mit ungeſtörtem Fluſſe durch ſie hinſtrömt. Jeder der Grade iſt, was er iſt, nur im Verhältniß zu allen übrigen. Die Geſchwindigkeit oder Langſamkeit der Bewegung, die Höhe oder Tiefe des Tons, die Helle oder Dunkelheit der Farbe, die Wärme oder Kälte der Temperatur, die Rohheit oder Feinheit der Cultur u. ſ. f. laſſen ſich nur relativ angeben, inſofern ein beſtimmtes Maximum und Minimum, wozwiſchen ſie fallen, feſtgeſetzt wird, weil mit dieſer Doppelgrenze auch ſogleich die Mitte derſelben und damit zwiſchen dieſer und den Endpuncten abermals die Mitte u. ſ. f. ſich beſtimmt, durch welche Beſtimmung ſich die einfache Linie zur gebrochenen Leiter umgeſtaltet. — Unzweifelhaft ſehen wir nun an der Gradation eine Veränderung, welche an dem Qualitativen ihres Inhalts nichts weſentlich verändert. Ueberſchreitet dagegen der Proceß der Veränderung die Grenzen des Minimums oder des Maximums, ſo wird allerdings jenſeits derſelben noch das nämliche Subſtrat daſein, aber in dem Zuſtande deſſelben wird nothwendig eine weſentliche Abweichung von dem bisherigen zur Erſcheinung kommen. Und dieſe Abweichung werden wir, obwohl ſie der allgemeinen Grundlage nach daſſelbe Quale betrifft, nicht anders als qualitativ nennen können. Waſſer z. B. kann in ſehr verſchiedenen Temperaturgraden als tropfbare Flüſſigkeit exiſtiren. Mit dem Gefrierpuncte jedoch wird es zu Eis, mit dem Siedpuncte zu

Waſſerdampf. Als Eis iſt es kryſtalliſirt, als Waſſerdampf ein in's Endloſe ausdehnſames Gas. Dieſe drei Formen ſind nicht blos, wie man ſophiſtiſch ſagen könnte, verſchiedene Lagerungsordnungen derſelben Atome, die ja übrigens nur hypothetiſche Weſen ſind, vielmehr ſind ſie als Kryſtallindividuen, als flüſſige Kugel und als elaſtiſches Gas gegen einander unſtreitig qualitativ verſchieden. Dieſer Unterſchied hebt freilich die Gleichheit des Inhalts in chemiſcher Beziehung nicht auf, ändert aber die Form ſeines Beſtehens. Das Uebergehen deſſelben Inhaltes in die andere Form iſt als Act, hier im Ab- oder Zunehmen der Temperatur, einerſeits nur quantitativ, anderſeits aber iſt das Reſultat der quantitativen Differenz da, wo ſie ihre eigene Grenze erreicht, für die Form des Inhaltes qualitativer Natur. Kryſtalliſches, Flüſſiges, Luftiges ſind nicht blos Größeunterſchiede der Temperatur des Waſſers.

Die Einheit der Form iſt innerhalb ihrer ſelbſt eines großen Wechſels des Zuſtandes fähig, ohne ſich aufzuheben. Wo aber das Maaß deſſelben die entgegengeſetzten Aeußerſten überſchreitet, wo alſo in Bezug auf das noch eben Beſtehende mit dem relativen Uebermaaß auch ein momentanes Unmaaß eintritt, wo die Allmäligkeit der Werdens die bisherige Form der allgemeinen elementariſchen Grundlage preisgiebt, da iſt die Continuität in dieſer Hinſicht unterbrochen. Das Subſtrat ſpringt plötzlich zu einer neuen Form ſeiner Exiſtenz ab. Wir können wohl die Vorbereitung zu dieſem Act in der vorangehenden quantitativen Veränderung verfolgen, allein, angelangt an dem entſcheidenden Wendepunct des Minimums oder Maximums, entzieht ſich die Transſubſtantiation des Zuſtandes aller ſinnlichen, aller empiriſchen Faßlichkeit. Ein Ruck, ein Schlag! Es iſt geſchehen. Wir ſind überraſcht. Den Knoten ſehen wir ſchürzen, aber löſen nicht und der Macedoniſche Alexander war alſo ſehr weiſe und handelte ſehr philoſophiſch, wenn er den Gordiſchen Knoten zerhieb.

Die äußere Bedingung für die Kataſtrophe, die alſo nicht ein ſanftes ſchmeidiges Aufzupfen, vielmehr ein Zerreißen der mit ſich ſelbſt verſchlungenen Exiſtenz iſt, um den Proteus des Daſeins ſogleich in einer Neugeſtaltung hervorzuzaubern, ich ſage, die äußere Bedingung für dieſe Peripetie iſt immer die Vollendung des Proceſſes der Allmäligkeit, ſein Progreß bis zur relativen Maaßloſigkeit auch ſeiner Vegetation. Die innere Bedingung iſt die reale Möglichkeit des Subſtrats, eine ſolche Metamorphoſe einzugehen. Das Subſtrat an ſich muß eben ſowohl in die eine als andere Form ſich wandeln können, allein die Formen entſtehen nicht ſo auseinander, als wenn die eine bereits in der andern, nur in *unendlicher Kleinheit*, fertig vorhanden wäre, ſo daß es, nach ſolcher Hypotheſe, nur ein Mangel der Wahrnehmung ſein ſoll, ſie noch nicht zu ſehen. Nicht die Sache ſoll ſich entſchieden d. h. qualitativ geändert haben, ſondern es ſoll die beliebte Schwäche unſeres Erkennens ſein, welche uns dieſe Täuſchung vormacht. Die craſſe Empirie

d. h. die gedankenloſe, will nicht zugeben, daß der abſolute Untergang der einen Form das abſolute Hervorgehen der anderen aus ihr ſelbſt bedingt. Die Beobachtung ſollte die Umformung ſelbſt noch, außer der ſchon vorausgeſetzten Annäherung an das Extrem, wieder nur in der Weiſe der Allmäligkeit verfolgen können. Der Faden ſollte nicht abreißen! Und doch thut er es, weil er es muß. Das Räthſel beſteht nur in der Zartheit der Natur, ſich hier nicht in flagranti ertappen zu laſſen. Zwar iſt, wie ſchon mehrfach erinnert worden, die Einheit der elementariſchen Continuität nicht verſchwunden, weil ſonſt überhaupt von Veränderung zu ſprechen ſinnlos wäre, aber die Qualität ihres Zuſtandes iſt nach längerem Widerſtande mit Einem Mal in einen andern nicht übergegangen, vielmehr übergeſprungen. Die craſſe Empirie findet hier eine Lücke. Nach ihr exiſtiren eigentlich gar nicht ſo in ſich unterſchiedene einfache Beſtimmtheiten, wie wir unter den Qualitäten verſtehen, ſondern im Grunde nur Größendifferenzen von, ſie weiß ſelbſt nicht was. Das *Umſchlagen* von Qualität in Qualität iſt im Realismus des Geſchehens der ihm immanente *ſchöpferiſche Idealismus*, dem nicht durch Fühlen, Sehen und Hören allein, ſondern weſentlich nur durch das Denken beizukommen iſt. In einer kryſtalliſirbaren Flüſſigkeit iſt von den Kryſtallen ſelbſt durch keine Mikroſkopie etwas zu entdecken. Sie liegen nicht eingeſchachtelt darin, nur etwa ganz außerordentlich klein. Ihre Zeugung iſt vielmehr, da ſie Individuen ſind und doch nicht von Individuen gezeugt werden, wahrhaft eine generatio originaria. Sie ſchießen an, wie unſere deutſche Sprache ſehr gut ſagt. Dieſer Act iſt ein dynamiſcher, kein mechaniſch-atomiſcher. Man wolle nur bei der Dynamik nicht vergeſſen, daß ſie die mechaniſche Ordnung des Details nicht ausſchließt.

Für die Actualiſirung der Kriſis iſt allerdings eine accidentelle mechaniſche oder chemiſche Hülfe denkbar, welche das an und für ſich unvermeidliche Geſchehen beſchleunigt. Waſſer, in ſeiner Temperatur zum Gefrierpunct herabgeſunken, wird bei einer Erſchütterung ſeiner Fläche plötzlich Eis. Oder ein ſchon erſchöpfter Organismus bedarf nur noch eines unbedeutenden Impulſes, um ſeine Ausgelebtheit als das, was ſie an ſich ſchon iſt, als Tod zu ſetzen. Bei alten Leuten, die heute noch erträglich wohl ſind, reicht bis Morgen eine kleine Erkältung, eine kleine Wunde, eine geringe Unverdaulichkeit u. dgl. hin, nicht ſie zu tödten, wohl aber den in ihnen an ſich ſchon vorhandenen Tod als Act zu ſetzen. Staatsmänner pflegen oft ſolche Betrachtungen anzuſtellen. Sie erkennen, daß in einem Volk eine Gährung vorhanden iſt, welche bereits an ſich das Maaß aller beſtehenden Verhältniſſe durchdrungen und verändert hat. Aber die Veränderung iſt noch nicht als ſolche geſetzt und kann daher, ſo lange ſie dieſe Akme nicht erreicht, ſowohl verzögert als gefördert werden, z. B. durch Kriege mit Nachbarvölkern.

Wir haben bis hieher den Begriff der Reihe, ihrer ſymmetriſchen Gruppirung und Potenzirung in ganz abſtracter Weiſe gedacht. Wir haben ferner den Begriff der gradualen Scala und das Uebergehen eines und deſſelben Subſtrats durch die Allmäligkeit quantitativer Aenderung in qualitativ verſchiedene Zuſtände betrachtet. Wenn nun daraus erhellt, daß ein Quale ohne Quantität ſo unmöglich iſt, als ein Quantum ohne Qualität, daß alſo in der That nur ſpecifiſche Quanta exiſtiren, ſo ergibt ſich auch, daß das concrete Maaß nur ein Verhältniß von ſpecifiſchen Quantis iſt. Die Beziehung der Qualität und Quantität fällt mithin in eine einzige zuſammen, ſo daß der Exponent, der das Maaßverhältniß ausdrückt, für beide gilt. Indem ſich nun ſelbſtſtändige Maaße zu einander verhalten, können ſie eine Reihe bilden, mit allen Eigenſchaften, welche wir an dem Begriff der Scala kennen gelernt haben und deren Wiederaufzählung wir uns hier erſparen können. Denken wir uns nun eine Reihe ſelbſtſtändiger Maaße, ſo muß ſich wegen der durchgängigen Continuität der allmäligen Veränderung in jedem ihrer Momente das Ganze wiederholen. Das Ganze mit ſeinen Abſchnitten ſtellt ſich als eine Scala und jedes Quantum der Scala ſelbſt wieder als eine Scala dar. Im Kleinen herrſcht derſelbe Verlauf, welcher in der Einheit aller dieſer Einheiten ſtattfindet. Aber jede Einheit iſt zugleich für ſich ein eigenthümliches Syſtem, während ſie für die Totalität nur ein ihrem einfachen Progreß eingeordnetes Moment bildet. Das Aufhören eines ſolchen particulären Ganzen iſt im allgemeinen Fortgang nur das Uebergehen in die nächſte quantitative Differenz, welche aber als ſolche auch eine neue Specification der allen Quantis gemeinſamen Grundbeſtimmung, ein Knoten der Linie iſt. Weil nun die neubeginnende Einheit innerhalb ihrer ſelbſt die analoge Ordnung der eben verlaſſenen zeigt, ſo erſcheint dieſe Gleichheit auch als ein *Zurückgreifen* in die vorige Einheit, wie als eine *Bevorwortung* der ihr folgenden. Eine ſolche Reihe von ſelbſtſtändigen Maaßen, welche ſtätig in einander übergehen und doch in der Continuität ihres identiſchen Subſtrats ſich als qualitative Beſonderungen deſſelben verhalten, iſt nun eine *Knotenreihe von Maaßverhältniſſen*.

In der *Natur* nimmt die Exiſtenz derſelben durch die Verſchiedenheit des Elements, in welchem ſie auftritt, auch eine ſehr verſchiedene Phyſiognomie an. Sie erſcheint bald als eine *Specification* der Materien; bald als eine *Metamorphoſe* der Geſtalt; bald als eine *Periodicität* der Entwicklung.

Als *Specification* der Materie gewinnt die Knotenreihe ihre allerausdrucksvollſte und reinſte Geſtalt, weil hier die Maaßverhältniſſe der mechaniſchen und chemiſchen Beſtimmtheit fähig ſind. Dahin gehört das Verhältniß von Gewicht und Volumen in den *ſpecifiſchen Schweren*. — Dahin gehört die an und für ſich arithmetiſch und doch zugleich ſprungweis fortſchreitende *Tonreihe*. Die *Tonlinie* als ſolche ſteigt freilich abſatzlos vom tiefſten Ton zum höchſten hinauf und von dieſem zu jenem zurück. Aber der iſolirte Ton iſt nicht blos quantitativ von den übrigen unterſchieden. Er iſt nicht derſelbe Ton, nur ſtärker oder ſchwächer. Dieſer Unterſchied fällt in ihn ſelbſt, ſondern als der höhere iſt er auch ein anderer als der tiefere; der höhere iſt nicht der tiefere, nur in matter Weiſe, ſo wenig als im Farbenſpectrum das Blau etwa auch nur eine Nuance des Rothen iſt. Die mechaniſche Seite der Farben- und Tonerzeugung, die Bewegung des Lichts und des Schalles, erklärt noch nicht das ganze Phänomen. In den Tonverhältniſſen iſt jede Octave für ſich ein Ganzes, worin ein Ton dem andern in quantitativer Steigerung folgt. Alle Octaven unter einander verhalten ſich ebenfalls als eine ſolche einfache arithmetiſche Progreſſion. Zugleich aber enthält eine jede alle unter ſie ſubſumirten Töne in einer ſpecifiſchen Beſtimmtheit, welche ſie von den Tönen jeder andern Octave qualitativ unterſcheidet. Das dem h folgende c einer Octave iſt quantitativ freilich nur der nächſt höhere Ton, gerade wie h auf g, oder d auf c folgt, aber er iſt auch eine qualitative Unterbrechung des einfachen Fortgangs als erſtes Glied einer in ſich abgeſchloſſenen Reihe und weiſ't, der Harmonie nach, zugleich auf das c der ihm vorangehenden wie der ihm folgenden Octaven hin. — Im Chemismus zeigt uns die Miſchungsſcala chemiſcher Stoffe ebenfalls Fortgänge, welche, bevor ſie nicht einen gewiſſen Punct der Sättigung erreichen, kein ſpecifiſches Product zu bilden vermögen.

Das zu einem Quantum hinzutretende Quantum eines andern Stoffs verändert nichts an deſſen Qualität, ſo lange nicht dieſe Größe vollſtändig erfüllt iſt. Unter dem Maaß derſelben reſultirt kein Product, über dem Maaß auch nicht. So verbinden ſich ſtets nur 100 Theile Schwefelſäure mit 71 Theilen Kalk zu Gyps. Nimmt man mehr Schwefelſäure, ſo bildet ſich zwar auch Gyps, aber es bleibt ein Theil Schwefelſäure frei zurück; nimmt man mehr Kalk, ſo erfolgt daſſelbe, aber es bleibt freier Kalk zurück. Bis auf den ſpecificirenden Knotenpunct hin verändert alſo der Zugang des einen Quantums zum andern nichts. Noch um ein Atom vor ihm hat Alles dieſelbe Geſtalt, daſſelbe Gewicht, dieſelbe Cohärenz und Farbe. Aber mit dieſem Einen Atom ſehen wir im Nu vor unſeren Augen die Specification nicht mit langſamem Zuge ſich hervorwinden, vielmehr, als wäre ſie nur zurückgehalten und verhüllt geweſen, mit acuter Geſpanntheit in die Exiſtenz hervorbrechen. Form, Farbe, ſpecifiſche Schwere, Temperatur, Alles iſt durch und durch verändert. Wen hätte das Magiſche dieſes Proceſſes nicht mit Bewunderung erfüllt, wen hätte es nicht wie mit Schöpfungsodem angewehet! — Die Reihe der chemiſchen Elemente, wie ſie ſich vom Standpunct der Elektricität aus ſo ordnet, daß jedes vorausgehende als negativ, jedes nachfolgende als poſitiv gilt, wonach das anfangende Oxygen dem beſchließenden Kalium als Extrem gegenüberſteht, iſt nur eine einfache Progreſſion, keine Knotenlinie. Merkwürdig für den Begriff der

teren iſt dagegen die mehrfache Proportion, in welcher
ei Stoffe von ſtarker Verwandtſchaft ſich verbinden
nnen. Stickſtoff z. B. geht mit Sauerſtoff eine vier-
che Verbindung ein. Es verbinden ſich 177 Theile
Stickſtoff mit 100 Theilen Sauerſtoff. Hierauf muß
is zu 300 und endlich bis zu 500 Theilen Sauerſtoff
ortgegangen werden. Die zwiſchen dieſen Puncten liegenden
quantitativen Differenzen ſind alſo unfähig, ein
Product zu ſetzen.

Es würde, hochgeehrte Herren, Ihre Geduld erſchöpfen heiſſen, wollte ich hier in das Einzelne mich einlaſſen. Es kommt mir auch mehr darauf an, den allgemeinen Begriff der ſpecifiſchen Reihe, ſo weit es mir möglich, Ihnen deutlich zu machen und durch die Berührung der beſondern Gebiete der Natur die Wahrheit und Fruchtbarkeit dieſes Begriffs anzudeuten. Ich übergehe alſo die Beziehung, welche demſelben auf die Lagerungsgeſetze der Erdſchichten, auf die iſodynamiſchen Curven des Erdmagnetismus, auf die Iſotheren der Meteorologie, auf das von Dove aufgeſtellte Drehungsgeſetz für die Winde vielleicht gegeben werden kann und wende mich noch zu einer kurzen Betrachtung der Metamorphoſe und Periodicität, inſoweit dieſelben mit dem Begriff einer Knotenlinie von Maaßverhältniſſen zuſammenhängen.

Das Leben unterwirft ſich den Mechanismus und Chemismus. Es iſt die individuelle Macht derſelben und die Form, die in ſich ſelbſt als Proceß anfangende und rückkehrende Abgeſchloſſenheit des Ganzen, gibt einem jeden Theile deſſelben das ihm nothwendige Maaß ſeiner Größe. Der Theil als Quantum hat hier zugleich eine qualitative Function, er iſt Glied. Die Geſtaltbildung des organiſchen Individuums kann nun in ſich ſelbſt als Metamorphoſe eines einzigen Urtypus angeſehen werden, der ſich mannigfach ſpecificirt, nicht etwa nur mit Gleichförmigkeit als derſelbe in bloßen Copieen wiederholt. Göthe führte dieſen Ausdruck der Metamorphoſe ein, als er in dem Blatte die Form entdeckte, welche allen beſonderen Formen der Pflanze als verſatile Bildnerin inwohnt. Gegenwärtig haben wir durch die von Schwann, Schleiden u. A. entwickelte Zellentheorie für die Lamellen des Kryſtalls, für die Faſern der Pflanze, für die Gewebe des Thiers ſogar eine identiſche Primitivform aufgefunden. Um aber die Geſtalt eines Organismus als Specification von Maaßverhältniſſen zu begreifen, iſt die Vorausſetzung einer polariſchen Spannung nothwendig, welche als productives Princip den Werkmeiſter aller beſonderen Proportionen ausmacht und Glied mit Glied wie mit dem Ganzen ausgleicht, ſo daß die einzelnen Abknotungen, zu welchen der Organismus ſich in ſich abſchließt, die ſtufenweiſe Erſcheinung des polariſchen Proceſſes ſelbſt ſind. Ich erinnere hier nur daran, wie Göthe (S. W. 55, S. 100 ff.) für die Pflanze das Moment der Continuität in der verticalen, das der Discretion in der ſpiralen Richtung auffand und hieraus die Maaßverhältniſſe des vegetabiliſchen Individuums ableitete. „Hat man, ſagt er unter Anderem, den Begriff der Metamorphoſe vollkommen gefaßt, ſo achtet man, um die Ausbildung näher zu erkennen, zuerſt auf die verticale Tendenz. Dieſe iſt anzuſehen wie ein geiſtiger Stab, welcher das Daſein begründet und ſolches auf lange Zeit zu erhalten fähig iſt. Dieſes Lebensprincip manifeſtirt ſich in den Längenfaſern, die wir als biegſame Fäden zu den mannigfaltigſten Geweben benutzen; es iſt dasjenige, was bei den Bäumen das Holz macht, was die einjährigen, zweijährigen aufrecht erhält, ja ſelbſt in rankenden, kriechenden Gewächſen die Ausdehnung von Knoten zu Knoten bewirkt. Sodann aber haben wir die Spiralrichtung zu betrachten, welche ſich um jene herumſchlingt. — Das Spiralſyſtem iſt das fortbildende, vermehrende, ernährende, als ſolches vorübergehend, ſich von jenem gleichſam iſolirend.“

Man kann den Gedanken der Metamorphoſe auch auf die Reihe der Organismen überhaupt ausdehnen. Wir ſehen darin vom Kryſtall durch die Pflanze zum Thier einen Progreß, welcher die Linie des Fortganges beſtändig abbricht und wieder mit einer ſpecifiſchen Neubildung von Vorn beginnt, die alle Formen der vorigen Stufe innerhalb ihres eigenthümlichen Maaßes wiederholt und alle Möglichkeiten ihrer Individualität nach allen Seiten hin erſchöpft, um dann ſich aufzugeben und eine andere Formation eintreten zu laſſen. Es exiſtirt kein nur ſucceſſiver Uebergang von der einen Form zur andern. Die Natur widerſpricht dem alten Satze: non datur saltus in natura, wenn man den Moment des Ueberganges nicht ideell nehmen will, ſondern eine reale Vermiſchung der Unterſchiede verlangt, worin er ſich ſelbſtſtändig darſtellen ſoll. Die Natur producirt zwar Hermaphroditen, welche männliche und weibliche Organe zugleich beſitzen, oder welche eine einſeitige Ueberbildung eines Organs zeigen, aber den Indiſchen Lingam kennt ſie nicht. Die Natur liebt mit ihrem unerſchöpflichen Humor zwar auch den Maskenſcherz im Aeußeren, allein im Innern bleibt ſie ſich ſelbſt treu. Die mimosa pudica iſt kein Polyp, der fliegende Fiſch kein Fiſchvogel, das fliegende Eichhörnchen kein Vogelſäugethier. Die Unterſchiede nähern ſich einander auf's Aeußerſte, ſchmelzen dann aber nicht zu charakterloſen Pſeudoeinheiten zuſammen, ſondern halten ſich, auch auf den Extremen ihrer Nachbarſchaft, reinlich auseinander. Jeder Typus ſtrebt mit unendlicher Biegſamkeit gleichſam zu verſuchen, wie weit er das Spiel ſeiner Verkleidung treiben könne, muß aber der Grenze ſeines immanenten Maaßes gehorchen. Profeſſor Meier hat uns in dieſer Verſammlung noch jüngſthin die intereſſante Bemerkung gemacht, wie z. B. die niederen Pflanzen als das Formenſkizzenbuch der Natur angeſehen werden könnten, worin ſie den Luxus ihrer Phantaſie befriedigt, und gewiſſermaaßen erprobt, welchen Formen ſie mit Ausdauer in größeren Maaßverhältniſſen ſich widmen wolle, um das ihr in dieſer Sphäre mögliche Ideal zu verwirklichen.

Endlich aber zeigt ſich die Neigung zur Bildung von

Knotenlinien in dem Streben des organiſchen Individuums, während ſeiner Entwickelung aus der ſucceſſiv ſich erzeugenden Veränderung auf ſeinen Urzuſtand zurückzugehen. Ein ſolcher Rückgang unterbricht die Continuität der progreſſiven Umbildung und erſcheint gegen dieſelbe als Hemmung. Da er ſie aber weder ihrem Product nach aufheben noch ihre Fortſetzung ſchlechthin zurückhalten kann, ſo iſt die Hemmung nur ein Schein. Vielmehr bewirkt ſie, daß das Individuum eine um ſo größere Vollkommenheit ſeiner Neubildung erreicht. Die Vereinigung des Neuen mit dem Alten wird dadurch inniger. Wäre jener contrahirende Rückgang freilich mehr als ein vorübergehender Act, wäre er alſo gegen die Expanſion nicht relativ, ſo würde er die Vernichtung der Fortgeſtaltung ſein. Indem nun im Organismus einerſeits die progreſſive, alles Gewordene überſchreitende und als todt ausſtoßende Tendenz, andererſeits die regreſſive, von der fertigen Bildung in den urſprünglichen Zuſtand zurückſinkende Tendenz an und für ſich als deſſen Thätigkeit und Leben in ungetrennter Einheit exiſtiren, ſchwankt der Organismus zwiſchen dem Conflict der Selbſterhaltung und Fortentwicklung. Dieſer in ſucceſſive Pauſen ſich mit ſeinen Extremen vertheilende Conflict iſt die *Periode*. Nach einem Act der weitergehenden Metamorphoſe hält das Individuum, ſo zu ſagen, ſich ſelbſt an und erneuet den Zuſtand, mit dem es überhaupt anfing, prägnanter Weiſe. Weil jedoch dieſe Erneuung des primitiven Daſeins jetzt nur innerhalb derjenigen

Veränderung möglich iſt, welche der progreſſive Bildungsproceß ſchon als Product abgeſetzt hat, ſo wird ſie zugleich eine andere durch die Modification, welche das Grundmaaß des Organismus allmälig empfangen hat. Von dem erſten Anleben des Individuums entſteht alſo offenbar bis zu ſeinem Ausleben eine Knotenreihe ſolcher reproductiven Abſchnitte und dieſe in kleineren oder größeren Intervallen ſich manifeſtirenden Impulſe nennen wir die *Periodicität* des Individuums. Profeſſor K. H. *Schultz* zu Berlin hat im vergangenen Jahr in ſeiner Verjüngungslehre des menſchlichen Lebens einen Deutſchen Ausdruck dafür einzubringen unternommen. Er nennt nämlich die periodiſche Erneuung des Urzuſtands eines Organs und ſeiner Function die *Mauſerung* und ſpricht ſogar von einem Mauſerungsproceß der Staaten. Ich weiß aber nicht, ob dieſe Mauſerung der bisher üblichen Terminologie bei den Phyſiologen Beifall gefunden hat. *Burdach* hat ſchon 1830 im dritten Bande ſeiner Phyſiologie, in dem Abſchnitt von dem Umlauf des Lebens, eine ſorgfältige Darſtellung der wichtigſten Phänomene der organiſchen Periodicität, des Schlafs und Wachens, der Aſſimilation und Secretion, der Menſtruation und der Altersſtufen in ihrem Zuſammenhang mit dem allgemeinen Leben der Erde, und *Baumgarten-Cruſius* 1836 in ſeiner Periodologie eine möglichſt vollſtändige Ueberſicht der hierhergehörigen ſehr reichen Literatur gegeben, auf welche Schriften ich der Kürze halber Sie hinzuweiſen mir erlaube. — Jedoch muß ich noch erwähnen, daß die normale Periodicität des Individuums auch der Grund der Knotenlinie von Maaßverhältniſſen iſt, welche in ſeinen *Krankheitszuſtänden* ſich erzeugen können. Früherhin, als noch der oben berührte Aberglaube an heilige Zahlen herrſchte, gab man dieſer Periodicität, der Annahme von ſogenannten *kritiſchen* Tagen, einen bei weitem größeren Umfang. Daß in dem Erkranken wie im Geneſen mit dem allmäligen Fortgang auch qualitative Specificationen, Paroxysmen und Exacerbationen, eintreten, iſt gewiß, allein die exacte Fixirung des *intermittirenden* wie des *remittirenden* *Rhythmus* gerade auf drei oder ſieben oder neun Tage, Wochen, Monate und ſelbſt Jahre, iſt aufgegeben worden. Der Rhythmus mancher Krankheiten zeigt uns unbeſtreitbar die Wiederkehr eines und deſſelben Symptoms oder einer Gruppe von Zufällen in beſtimmt abgemeſſenen oder in unbeſtimmteren Perioden, allein der wirkliche Verlauf ſelbſt iſt wegen der unendlichen Individualiſationsfähigkeit des Lebens zahlloſen Modificationen unterworfen.

Es bliebe mir zum Schluß noch übrig, ein Wort über die Möglichkeit zu ſagen, den Begriff der ſpecifiſchen Reihe auch für die Welt des *Geiſtes* anzuwenden. Wenn aber ſchon das natürliche Leben ſich gegen die conſequente Durchführung von Maaßverhältniſſen ſträubt, ſo noch mehr die Freiheit des Geiſtes. Die Genauigkeit der Grenzbeſtimmung iſt hier nur ſehr annäherungsweiſe zu erreichen, weshalb auch die *Wahrſcheinlichkeits-*

rechnung die Grundlage der Forſchungen für dies Gebiet ausmacht. Die mit ihnen verbundenen Schwierigkeiten ſind jedoch hier ſo wenig als anderwärts eine Urſache geweſen, ſie nicht anzuſtellen. Für die Pſychologie hat bekanntlich Herbart den Verſuch einer Statik und Mechanik der Vorſtellungen gemacht. Er hat nicht nur die Repulſion und Attraction der Vorſtellungen, ſondern auch die Reihen der Vorſtellungen, ſo wie die Complication der Reihen der Reihen unterſucht. Namentlich hat er in einer Abhandlung: de attentionis mensura das Maaßverhältniß feſtgeſetzt, worin der objective Inhalt einer Vorſtellung an ſich zur ſubjectiven Spontaneität der Intelligenz ſteht. Auch hat er in ſeiner ausgeführten Pſychologie im Eingang des zweiten Bandes einen Entwurf mitgetheilt, wie er ſich, in Analogie mit den Geſetzen der Vorſtellung, eine Statik und Mechanik des Staates möglich dachte.

Eine ſolche hatte ſchon Buffon mit ſeiner arithmetique morale im Sinn. Sie iſt ſeitdem als politiſche Arithmetik ſehr vervollkommnet worden, beſonders ſeitdem Poiſſon in ſeiner Lehre der Wahrſcheinlichkeitsrechnung, um ſich der fluctuirenden Maſſe der Einzelheiten zu bemächtigen, das ſogenannte Geſetz der großen Zahlen aufſtellte. Das, was die Neueren Geſellſchaftswiſſenſchaft nennen, hängt, wie die Arbeiten von Quetelet, Buret, Toqueville, Julius, Hoffmann u. A. zeigen, weſentlich hiermit zuſammen. Man will nicht bloß Quanta wiſſen, man will ſpecifiſche Reihen aufſuchen. Man will die Geſetze entdecken, welche in dem tumultuariſchen und chaotiſchen Durcheinander der einzelnen Erſcheinungen als die conſtanten, alle Verworrenheit und Unregelmäßigkeit bändigenden Mächte walten. Dieſe Erkenntniß des Maaßverhältniſſes, worin die verſchiedenen Culturkreiſe mit der Beſchaffenheit ihres Inhalts und der Menge der von ihnen verwendeten Individuen zu einander ſtehen, iſt das eigentlich Wiſſenſchaftliche der Statiſtik. So haben ſich z. B. die Franzöſiſchen Statiſtiker viel mit dem verſchiedenen Reſultat beſchäftigt, welches die Verſchiedenheit der Anzahl der Geſchworenen bei der Jury für Irrthum und Wahrheit, für Schulderklärung und Freiſprechung der Urtheile liefert. Die Zahlen 7, 9 und 12 als Anzahl der Geſchworenen genommen, differiren zunächſt als bloße Quanta, aber dieſer Unterſchied der Größe afficirt die Qualität des Urtheils, die Richtigkeit der Erkenntniß, die Majorität und Minorität der Abſtimmungen. — Sehr intereſſant iſt auch die Knotenlinie von Maaßverhältniſſen, welche das Verbrechen in den verſchiedenen Formen als Verbrechen gegen die Perſon, als Verbrechen gegen das Eigenthum und als Verbrechen gegen die Verfaſſung des Staats mit der ſteigenden Cultur durchläuft.

Doch ich breche hier ab, weil ſich hier neue Schwierigkeiten aufthun. Denn der Geiſt ſchreitet zwar auch in Perioden fort, aber die Beweglichkeit derſelben iſt durch die Freiheit des Erkennens und Wollens eine viel unberechenbarere, als die Stabilität der Natur. Die Geſchichte ſchürzt von Zeit zu Zeit ihre Knoten. Alle Zuſtände verrathen dann das Entſtehen eines anderen allgemeinen Grundmaaßes, welches die beſonderen Kreiſe des Daſeins auf's Neue regeln wird. In den Sitten frappiren mannigfache Excentricitäten; ſeltſame, zu nichts Beſtehendem mehr paſſende Individuen machen ſich bemerklich; die Wörter der Sprache verändern ihre Bedeutung; ſonſt nüchterne und verſtändige Menſchen werden zu barocken Behauptungen, zu Ausſchweifungen hingeriſſen; den ſonſt in gemüthlicher Ordnung hinlebenden Mann treibt eine ihm räthſelhafte Unruhe umher; die Moden wechſeln mit größter Schnelligkeit und im ſchneidendſten Contraſt, und eine unerſättliche Neuigkeitsluſt eröffnet ihren Abgrund. Aber die Beſtimmtheit der totalen Veränderung, die im Werden begriffen iſt, vermag noch Niemand anzugeben und nur auf der Oberfläche kräuſelt ſich erſt das Ungenügen in einzelnen, für die Geſtalt des Ganzen noch unmächtigen Bewegungen. Wie vor einem Erdbeben, während noch Alles feſt ſteht, die Thiere unſtät umherſpringen; wie die Spinnen aus ihren Lauerwinkeln hervorkriechen; wie die Ratten aus morſchen, Einſturz drohenden Häuſern am Tageslicht ſchaarenweis auswandern; die Vögel ſchreiend durcheinanderfliegen und das Meer ſeine Wellen höher und hohler an die bald erbebenden Ufer anbranden läßt: ſo bemeiſtert ſich auch der Menſchen in ſolchen Kriſen der Geſchichte mitten im Kreiſe des Gewöhnlichen eine Raſtloſigkeit, welche ſie maaßlos macht. Erſt, wenn der Bruch geſchehen, wenn die neue Epoche entſprungen iſt, erkennen ſie, was ſie hin und her jagte und ihrem Thun das Siegel einer Bedeutung aufdrückte, welche zu verſtehen ſie noch nicht ausgerüſtet ſein konnten, denn das Neue in der Geſchichte iſt immer anders, als irgend ein Menſch es vorherzuwiſſen vermochte, wenn es auch in den Menſchen ſelber ſteckt, ſie ſelbſt es hervorbringen helfen, ja ſie ſelber es ſind.

Unſere Betrachtung gewährt uns die Einſicht, daß die Negation des Beſtehenden in keiner Epoche der Geſchichte abſolut, vielmehr nur relativ gegen die beſondere durch ſich ſelbſt im Verſchwinden begriffene Specification des Geiſtes gerichtet ſein kann. Abſolute Maaßloſigkeit, ſchlechte, geſtaltloſe Wüſtheit iſt als dauernder Zuſtand unmöglich. Was wir ſo nennen, was uns ſo erſcheint, iſt nur das wilde Ringen und Zucken des Geburtsmomentes, welcher die maaßvolle Einheit des neuen Zuſtandes in ſich birgt, der, mit dem im Rücken gelaſſenen Daſein an und für ſich in Harmonie, auch die junge Welt bereits von Innen aus ordnet und mit rhythmiſchem Schwunge beſeelt, bis in der unendlichen Knotenreihe geſchichtlicher Maaßverhältniſſe auch dieſe Phaſe von dem ſich weiterbildenden Geiſt überſchritten, für ſein neues Bedürfniß zum vermittelnden Subſtrat herabgeſetzt und in die weitere Zukunft einſt nur noch die Erinnerung daran aufgenommen werden wird.

IV.

Ueber die eigenthümliche Weltſtellung des Islams.

Vorgeleſen am 18. Januar 1838 am Krönungsfeſte Preußens in der Königlich Deutſchen Geſellſchaft zu Königsberg.

Es iſt oft behauptet worden, daß zwiſchen dem Orient und Occident ein Wechſelverhältniß exiſtire. Wenn aber zum Wechſel unſtreitig eine Gegenſeitigkeit der Wirkung gehört, ſo wird man jene Behauptung dahin beſchränken müſſen, daß allerdings der Europäiſche Occident ſich beſtändig mit dem Aſiatiſchen Orient in Zuſammenhang zu erhalten geſucht, ein Gleiches aber von dieſem ſelbſt nicht geſagt werden könne, denn der Orient hat niemals ein inneres Bedürfniß gehabt, ſich mit dem Occident zu befreunden. Aus dem Handel mit ihm zieht er ſo viel Nutzen, als er kann, und einige ſeiner Kaufleute beſuchen deshalb ſogar die Leipziger Meſſe; ſonſt iſt es nur der rohe Drang einer chaotiſchen Gährung, welcher die Söhne des Morgenlandes epochenweiſe in die unbeſtimmte Weite auch nach dem Weſten hin getrieben hat. Sie wollten erobern. Selbſt die Perſer hatten im Kampf mit den Hellenen kein anderes Intereſſe, als ihre Herrſchaft zu ſichern. Die Europäer dagegen haben nicht blos aus mercantiliſchen oder politiſchen, ſondern auch aus rein theoretiſchen Abſichten ein Intereſſe an dem Orient genommen. Eine große Reihe von Reiſenden läßt ſich von den Griechiſchen Philoſophen ab nennen, welche ſich die Kenntniß des Morgenlandes ganz uneigennützig nur der Belehrung wegen zum Zweck machten. Alexander der Große wollte nicht blos erobern; er wollte Griechiſche und Orientaliſche Bildung vereinen. Die Byzantiniſchen Kaiſer hatten bei ihren Feldzügen die Erhaltung des Chriſtenthums im Auge und bei den Kreuzzügen war eben dieſelbe der Kern, wie viel anderweitige, ja unreine Motive auch ſonſt in die Bewegung der ungeheuren Maſſen ganz unvermeidlich mit eintreten mußten.

In unſeren Tagen dagegen ſcheint es, als wenn die Abſtraction des Orients vom Occident ſich vermindern werde, als wenn derſelbe ganz im Stillen das Gefühl bekomme, aus der Europäiſchen Cultur ſich die Mittel aneignen zu müſſen, ihrer Macht widerſtehen zu können: unſere Kriegskunſt, unſere Druckereien finden überall Eingang. In Perſien ſind ſchon ſeit längerer Zeit Modificationen des Militärs im Europäiſchen Sinne gemacht; bei den Seikhs iſt General Allard damit beſchäftigt; in Aegypten folgt ſich ſeit einer Reihe von Jahren ſchon eine Kette von Europäiſchen Officieren, namentlich von

Ingenieuren, und in der Türkei ſind in dieſem Augenblick Preußiſche Krieger mit ähnlichen Einrichtungen beſchäftigt. In Bengalen geben die Brämanen Zeitungen im Sanskrit heraus; in Kairo wie in Konſtantinopel erſcheinen officielle Journale. Wir ſtehen jetzt in der merkwürdigen Conjunctur der politiſchen Verhältniſſe, daß in der That jede größere Veränderung innerhalb Aſiens auch eine ſolche in Europa und umgekehrt vorausſetzt. Preußen iſt bis jetzt faſt ohne alle maritime Bedeutung; es iſt noch weſentlich Continentalmacht; dennoch iſt davon die Rede, daß die Pforte in der Nordafrikaniſchen Frage auch ſeine Vermittelung anſuche, ja, in Berlin einen Geſandten fixiren werde. Unter ſolchen Umſtänden muß der Islam als diejenige Religion, welche im nördlichen Afrika und vorderen Aſien die verbreitetſte und einflußreichſte iſt, unſere Aufmerkſamkeit in erhöhetem Grade auf ſich ziehen und es ſollen hier einige der wichtigeren Puncte, auf welche es dabei ankommt, unterſucht werden.

Zuvörderſt iſt wohl die ganz entgegengeſetzte Anſicht zu berühren, welche über den Islam und ſeinen Stifter aufgeſtellt zu werden pflegt. Nach der einen iſt der Islam nichts als das Werk eines Betrügers, der, von Herrſchſucht, Habſucht und Wohlluſt getrieben, die Arabiſchen Stämme aufregte. Höchſtens fügt man zu dieſem harten Urtheil hinzu, daß der Betrügende allmälig ſich ſelbſt auch betrogen habe. Wir beſitzen im Deutſchen, ſo viel ich weiß, nur Eine vollſtändige Ueberſetzung des Korân von

Boyſen, welche, von Wahl überarbeitet, vor einiger Zeit wieder erneuert iſt. Wahl aber, ein mit dem Orient ſo ſpeciell bekannter Mann, konnte ſich nicht enthalten, in den Noten zum Text ein Mal über das andere Mohammed mit den ärgſten Schimpfwörtern anzufahren und jede Abweichung von der bibliſchen Tradition, jede der abendländiſchen Sitte fremde Einrichtung als Verrath und Schändlichkeit zu bezeichnen. Unter den philoſophiſchen Geſchichtsforſchern theilte Fr. v. Schlegel im Grunde dieſelbe Anſicht. Sie ſtammt theils aus dem pſychologiſchen Pragmatismus in der Geſchichtſchreibung des vorigen Jahrhunderts, der alle Thatſachen aus individuellen Laſtern und Tugenden ableiten wollte und in die Aufſpürung oder vielmehr nicht ſelten Erdichtung ſolcher pſychologiſchen Motive ſeine Gründlichkeit ſetzte. Theils aber ſtammt ſie aus einer befangenen Chriſtlichkeit, welche einen polemiſchen Eifer zur Betrachtung der Geſchichte mitbringt, der ſubjectiv recht ehrenwerth ſein kann, objectiv aber die ruhige, rückſichtsloſe, genetiſche Auffaſſung ſtört. Bei Fr. v. Schlegel war in ſeinen letzten Lebensjahren eine ſolche Verſtimmtheit eingetreten. Was würde er dazu geſagt haben, daß ein Oeſtreicher, ein Chriſt, Herr von Hammer-Purgſtall, ſeine Ueberſetzung der Divane Türkiſcher Dichter dem jetzigen Sultan gewidmet hat?

Gegen dieſe ſubjective Anſicht hat ſich eine andere geſtellt, welche eben ſo ſubjectiv iſt, nur umgekehrt von günſtigem Vorurtheil für Mohammed, wie jene von dem Verdacht des roheſten Egoismus ausgeht. Dem Princip nach kann man dieſelbe alſo nicht höher ſtellen; ſie betet in Mohammed das religiöſe, legislatoriſche, militairiſche Genie an und will ihm deswegen das, was in ſeinem Leben als unleugbare Schlechtigkeit vorkommt, nicht ſo ſchwer anrechnen. Sie nöthigt zu der Anerkennung, daß ein Mann, der ſo wie der Stifter des Islam geſtellt wär, in vielen Fällen durch den Drang der Umſtände zu Härten, zu Maaßloſigkeiten fortgeriſſen werden mußte. Oelsner hat, wenn ich nicht irre, durch ſeine bekannte Preisſchrift über Mohammed dieſer apotheoſirenden Auffaſſung ſeiner Genialität beſonders Bahn gebrochen. Was für dieſelbe von beſonderem Gewicht ſein muß, iſt der Unterſchied, der ſich in den Suren oder Capiteln des Korân findet. Es zeigt ſich nämlich, daß diejenigen, welche in früheren Jahren von dem Propheten zu Mekka verfaßt ſind, ein asketiſches Ringen verrathen; diejenigen aber, welche er ſpäter von Medinah erlaſſen hat, den Charakter tragen, die Gemüther für die Propaganda des ſchon geſtifteten Glaubens zu entflammen. Die Oeffentlichkeit, in die er einmal eingetreten war, zwang ihn zu manchen Inconſequenzen und officiellen Schlechtigkeiten.

Welcher von dieſen beiden aus demſelben Princip entſpringenden, ſich entgegengeſetzten Anſichten man beitreten möge, jener degradirenden oder dieſer potenzirenden, ſo haben beide den Mangel an ſich, den Islam mehr als den Einfall eines Einzelnen und ſomit als Zufall erſcheinen zu laſſen, obwohl die zweite auf dem Wege iſt, der Objectivität im Handeln Mohammeds Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen. In der That wird man ſich immer in Verlegenheit befinden, wenn man bei der Individualität Mohammeds allein ſtehen bleibt und aus ihr heraus den Islam deduciren will. Zwar ſoll damit nicht das Umgekehrte geſagt ſein, aus den objectiven Umſtänden eine Individualität, wie die ſeinige, deduciren zu wollen, denn die Reſpectirung der perſönlichen Eigenthümlichkeit gehört eben, ſo zu ſagen, zu den Souverainetätsrechten der Geſchichtforſchung, welche ſie gegen ſpeculative Willkür feſtzuhalten hat. Allein das begreift man leicht, daß kein Menſch für ſich eine welthiſtoriſche Geſtaltung, wie ſie unzweifelhaft im Islam vorliegt, hervorbringen könne, ſondern daß ein ſo großes Ereigniß eine tiefere Begründung haben, daß es, populär geſprochen, ein Werk der Vorſehung ſein müſſe. Zwar ſoll auch hiermit nicht jener rohen Weiſe der hiſtoriſchen Betrachtung Vorſchub geleiſtet ſein, welche die Extenſion als ſolche ſchon ſich imponiren läßt. Die große Breite, in welche der Islam ſich gedehnt, die lange Dauer, in welcher er ſich behauptet hat, ſprechen noch weiter gar nicht für ihn. Das Geſetz der Metaphyſik, daß Intenſion und Extenſion Correlate ſind, daß der Umfang immer auch dem Inhalt entſprechen müſſe, wird durch ſolche Facta, daß der Islam viel mehr Bekenner zählt, als das Chriſtenthum, nicht umgeſtoßen, denn in der Geſchichte kommt es auf das Werden an. Es gehört Zeit zur Entfaltung eines Princips. Und da ſehen wir den Islam, wie man ſich ausgedrückt hat, von dem äußerſten Südweſten der alten Welt, von

Senegambien, bis zum äußerſten Nordoſten, bis Tunguſien, annoch eine undurchdringliche Barriere bilden. Aber auf dieſe ſcheint er auch beſchränkt, während das Chriſtenthum mit ſeiner univerſellen Elaſticität durch alle Zonen, in allen Welttheilen, auf allen bedeutenderen Inſelgruppen das Zeichen des Kreuzes bereits aufgepflanzt und die Conturen ſeiner einſtigen zuletzt auch dem Quantum der Bekenner nach überall ſiegreichen Weltherrſchaft vorgezeichnet hat.

Was nun aber die objective Begründung des Islam anbetrifft, ſo liegt ſie hauptſächlich in der religiöſen und politiſchen Zerrüttung, in welcher ſich das weſtliche Aſien im ſechsten Jahrhundert befand. Das Chriſtenthum war hier zwar am Saum des Mittelmeers entſtanden, hatte aber ſeine Strömung nach Abend zu genommen. Die Romaniſchen, Germaniſchen Völker wurden ſeine Träger. Nach dem Orient zu entäußerte es ſich immer ſeiner häretiſchen Elemente, die in der Entwicklung der Byzantiniſchen Kirche die dogmatiſch bedeutendſten waren. Wie fremd erſcheint nicht unſerm kirchlichen Bewußtſein ſchon die Syriſche Kirche! Hieraus erklärt ſich auch bekanntlich die Corruption, in welcher die chriſtliche Tradition im Korân auftritt. Es iſt wahrſcheinlich gemacht worden, daß Mohammed niemals die Neuteſtamentiſchen, ja auch nicht die Altteſtamentiſchen Schriften geleſen, ſondern nur durch Kloſterlegenden hindurch ſich von ihnen unterrichtet habe. Insbeſondere war aber der Zuſtand Arabiens das bunteſte Durcheinander von Religionen. Die

Naturreligion des Sabäismus, der Parſiſche Magismus in Hira, das Judenthum, wie bei der Dynaſtie der Himjariden, verſprengte Trümmer chriſtlicher Secten, religiöſer Skepticismus, wie bei den Zendiſten im Stamm Koreiſch, aus welchem der Prophet geboren wurde, ſtanden unverſöhnt neben einander und mußten einem kräftigen Verſtande ſich als Probleme aufdringen. Daß Mohammed Kaufmann war, begünſtigte ein ſolches Nachſinnen, weil er auf ſeinen Reiſen und durch ſeine Handelsverbindungen zur unmittelbaren Kenntniß jener verſchiedenen Ueberzeugungen gelangen mußte. Der allgemeine Charakter Aſiens in der Geſchichte iſt die Unterwerfung des Individuums unter die Einheit einer abſoluten Subſtanz, deren Begriff ſelbſt von den verſchiedenen Religionen verſchieden beſtimmt wird, in Hinteraſien pantheiſtiſch, in Vorderaſien dualiſtiſch, bei den Juden als ſelbſtbewußte Perſonalität. Alle Aſiatiſchen Religionen knüpfen ihre Stiftung an beſtimmte Individuen an: bei den Chineſen der nicht mit Fo zu verwechſelnde Fohi, der erſte Opferer; ſpäterhin Kong-fu-dſeü; bei den Hindus Brama und Wiſhnu in ihren Incarnationen; bei den Buddhiſten Buddha-Gautama; bei den Parſen Hom und Zerduſcht; bei den Hebräern Moſeh. Alle haben ferner Religionsbücher: die Chineſen ihre Kings, die Hindus ihre Veda's, die Buddhiſten ihre Katechismen, die Parſen das Zendaveſta, die Hebräer den Pentateuch. Alle dieſe Momente treffen wir auch im Islam wieder an. Daß Gott nur Einer iſt und daß der durch Mohammed geoffenbarte Korân die authentiſche Darlegung ſeines allmächtigen Willens enthält, iſt in der That der vornehmſte Inhalt des ganzen Korân, der in den mannigfachſten Wendungen variirt wird.

Wir ſehen alſo den inneren Zuſammenhang des Islam mit den früheren religiöſen Bildungen des Orient; allein es iſt auch zu bedenken, wie ſich die eben bemerklich gemachten Elemente in ihm darſtellen. Der Begriff Gottes iſt in ihm der eines widerſtandloſen, willkürlichen Herrſchers; der Gehorſam — Islam heißt Gehorſam — gegen ihn iſt blinde Unterwerfung; die ganze Religion ein ſtarrer Fatalismus, der im Handeln als Fanatismus ſich ausprägt. Der Prophet iſt von allem Nimbus mythiſcher Glorie entkleidet, eine nackt hiſtoriſche Perſon; der Mangel einer ſolchen Dämmerung, ihn aus dem Kreiſe der gewöhnlichen Beziehungen zu rücken, hat unſtreitig den Anlaß zu gewaltſamen, theilweiſe abgeſchmackten Fictionen gegeben, welche als ein Surrogat jenes unbewußt entſtandenen Wunderbaren, das die anderen Religionsſtifter umgibt, angeſehen werden müſſen. Der Korân ſelbſt endlich zeigt überall die Spuren eines tumultuariſchen, rhapſodiſchen, abſichtlichen Hervorbringens. Während die Religionsbücher der anderen Völker ſich erſt allmälig gebildet haben, während der Pentateuch ſelbſt nur von den unwiſſenſchaftlichſten Theologen Moſeh allein zugeſchrieben und ihm die ſucceſſive Geneſis abgeleugnet wird, während das Chriſtenthum ſich auch darin als die freieſte Religion bewährt, daß es viele Jahre hindurch ohne kanoniſche Bücher exiſtirte, zeichnete der Islam ſich dadurch aus, daß er mit einem fundamentalen Codex, mit dogmatiſchen Ordonnanzen auftrat. Allerdings wurden dieſelben auch geſammelt; allerdings exiſtiren auch von ihnen verſchiedene Recenſionen mit den größten Differenzen; dennoch bleibt das Factum einer Untrennbarkeit Mohammeds vom Korân ſtehen. Wir wollen aus der erſten beſten Sure ein Beiſpiel dieſer Manier entnehmen. In der dritten zu Medinah eingegebenen Sure, das Geſchlecht Amran betitelt, lautet der Eingang: „Es iſt nur Ein Gott! Und das iſt er, der Selige, der Selbſtſtändige. Der hat Dir den Korân zugeſchickt, ein wahrhaftes Buch, welches die ehemaligen bereits vor Deinen Tagen bekannten Offenbarungen bekräftigt. Er iſt es, der das Geſetzbuch Moſis und das Evangelium Jeſu den Menſchen zur Unterweiſung gegeben hat. Jetzt aber ſendet er durch Dich den Korân. Da Gott mächtig und ein Rächer iſt, ſo werden diejenigen gewiß eine ſchwere Strafe erfahren, die ſeine Offenbarungen verleugnen. In der That, Gott iſt nichts von Allem verborgen, was auf Erden und im Himmel iſt: er iſt es, der euch im Mutterleibe gebildet hat nach ſeinem Wohlgefallen. Nur er iſt Gott, der Mächtige, der Weiſe! Und er iſt es, der Dir das Buch hat überliefern laſſen u. ſ. w."

Der Islam muß als das letzte welthiſtoriſche Product angeſehen werden, welches der Orient hervorgebracht hat, denn nach ihm erſcheint überall eine Erſchöpfung deſſelben. Wie Rom die zerbröckelnden Völker und Individualitäten der antiken Welt ſich zu einem Scheinleben incorporirte, ſo iſt der Islam ein Rahmen, der die äußerlich abſterbenden Nationen des Orients zu einer loſen Einheit in ſich verſammelt. Er iſt die höchſte Abſtraction, bis zu welcher derſelbe ſein Princip ſteigern konnte. Aber in vieler Hinſicht iſt er auch die oberflächlichſte, weil er von Hauſe aus das Weſen eines Eklekticismus an ſich trägt, wie er abgelebten Individuen und Völkern zuſagt. Stellt man ihn mit dem Jüdiſchen Monotheismus zuſammen, ſo hat er wohl eine größere Bequemlichkeit des Daſeins, eine größere Leichtigkeit des Verkehrs nach Außen, eine größere Fülle des ſinnlichen Genuſſes möglich gemacht; an Tiefe aber, an religiöſer Würde ſteht er demſelben unbedenklich nach. Das todte Glauben an Allah und Mohammed, das formelle Beten zu beſtimmten Stunden, das Allmoſengeben, die körperlichen Reinigungen, und, wenn es möglich iſt, eine Wanderung nach der Kaaba, — wie unendlich ſteht dies Alles gegen die Schwere des Geſetzes zurück, unter welcher der Jude mit ſcrupuloſer Gewiſſenhaftigkeit ſich beugen, hinter dem Ernſt der Innerlichkeit, mit welcher er die, wenn auch noch äußerlich gefaßte Sünde in ſich bekämpfen muß. Der Hauch der Heiligkeit, der uns aus den Schriften des alten Teſtamentes anwehet, iſt im Korân der Gedrücktheit eines knechtiſch-ſtolzen Weſens gewichen, das für die Entäußerung ſeines eigenen Willens keine andere, als eine grob materielle Entſchädigung kennt. Ohne dieſelbe würde der Islam ſchwerlich dem verſunkenen Orient eine ſo convulſiviſche Energie eingeflößt haben, als er es wirklich gethan hat. Freilich hat die Theologie der Moslemim die Verheißungen des Korân bildlich auszudeuten und ſo in das Myſtiſche hinüberzuziehen verſucht, allein dieſe Exegeſe iſt nur die Correctur, welche der beſſere Geiſt ſeiner Bekenner nothgedrungen gemacht hat und hinter welcher Wendung die Nemeſis nicht ausgeblieben iſt, indem nun viele erotiſche Dichter die Schlüpfrigkeit ihres Egoismus damit vertheidigt haben, daß ſie behaupteten, es läge dem ſcheinbar Anſtößigen ein tiefer ſpeculativer, theologiſcher Sinn zu Grunde. Hafis z. B. iſt ſo verfahren. Da dies ſinnliche Element die Kehrſeite des abſtract-theoretiſchen, des unbedingten Glaubens und ſich Unterwerfens an Gott ausmacht, da das Türkiſche Paradies ſprichwörtlich geworden iſt, ſo wollen wir zur Veranſchaulichung deſſelben nur eine ſeiner mannigfachen im Korân enthaltenen Schilderungen anführen. In einer zu Mekka geoffenbarten Sure, der Unvermeidliche, die ſechs und fünfzigſte, heißt es, nachdem von den Schrecken des unvermeidlichen Gerichtstages die Rede geweſen und alle Sterbliche in drei Haufen getheilt ſind: „Die Leute der rechten Hand, wie glücklich werden ſie ſein! Und die Leute zur Linken, wie unglücklich werden ſie ſein! Und die, welche Andern in Uebung guter Werke vorgegangen ſind, ſie werden auch vorangehn in die wonnevollen Gärten. Viel werden ſein der alten und wenig der neuen Zeit. Auf Kiſſen werden ſie ruhn, die mit Gold durchwirkt und mit Edelſteinen ausgeziert ſind, einander gegenüberſitzend. Jünglinge in ewiger Jugendblüthe werden um ſie herumgehn, mit Humpen und Kannen und Bechern voll des immer zufließenden Labetranks, nach welchem ihnen weder der Kopf weh thun, noch der Verſtand benebelt werden wird; und mit Früchten, die ſie ſich nach Gefallen ausſuchen können, auch mit Fleiſch von Vögeln, welches nach ihrem Geſchmack iſt. Rehäugige Huri's, den Perlen gleich, die noch in ihren Muſcheln liegen, ſollen die Vergeltung für die guten Werke ſein, die ſie gethan haben. Kein ſchlechtes Geſchwätz werden ſie hören und keinen Vorwurf von Sünden. Hören werden ſie hingegen die ſüße Stimme, die ihnen Heil zuruft. — Die Leute der rechten Hand, wie glücklich werden ſie ſein! Wohnen werden ſie bei Sidrabäumen, bei in ſchönſter Ordnung gereiheten Talhabäumen, die einen weiten Schatten werfen, bei einem beſtändig fließenden Waſſer, unter dem Genuß vieler Früchte, die ſich nie verringern und die ungehindert genoſſen werden können. Auf erhöhete Ruheplätze geſtreckte Lagergenoſſinnen haben wir fürwahr in beſonderer Art geſchaffen und ſie zu ſtets unbefleckten Jungfrauen gemacht, mit immer gleich bleibenden Reizen in gleichem Alter vermählt zu ſein den Männern zur rechten Hand. Aber die Leute der linken Hand, wie unſelig werden ſie ſein, im brennenden Wind, in ſiedender Fluth, unter dem Schatten eines ſchwarzen Rauchs, der weder kühlt noch erquickt u. ſ. w."

Nach dieſen Mittheilungen wird der Schluß einleuchten, daß die eigenthümliche Weltſtellung des Islam darin beſteht, für Culturſtufen, welche dem Princip nach unter ihm ſtehen, allerdings eine Emancipation, für höhere aber eine ſchroffe Ausſchließung zu ſein. Was er dort der theoretiſchen Anſchauung des Göttlichen an Sinnlichkeit nimmt, das gibt er im praktiſchen Genuſſe dreifach wieder, macht dadurch aber hier den ſchneidenſten Widerſpruch gegen ſich rege. Wir können uns nun erklären, weshalb er allmälig ſowohl den Afrikaniſchen Fetiſchismus, als die Religionsſyſteme des alten Aſiens, ſelbſt, neueren Nachrichten zufolge, den Brämaniſchen Hinduismus in ſich auflöſt; weshalb der Buddhismus, das caput mortuum des Brämismus, ihm mit ſeinen weiten Abſtractionen gewiſſermaaßen vorarbeitet; weshalb der durch Griechiſche Elemente ſchon verunreinigte Magismus des Perſerreichs ihm nicht zu widerſtehen vermochte und mit ſeinen letzten Anhängern in die Alpen Nordindiens flüchtete; denn in allen dieſen Bildungen iſt ein Naturelement, durch deſſen Negation der Mohammedismus ſich mit Recht höher ſtellt und den in ihm befangenen Nationen eine Erlöſung von ihm und ſeinem Aberglauben bringt, wie er denn auch ganz in Uebereinſtimmung mit dem alten Teſtament Zauberei, die einen weſentlichen Beſtandtheil aller heidniſchen Culte ausmacht, ſtreng verbietet. Aber wir können uns nun auch erklären, warum das Judenthum und Chriſtenthum für den Islam eine Grenze ſind, obwohl er ſich den Schein gibt, als wenn er das Weſentliche dieſer ihm vorhergegangenen Religionen in ſich aufgenommen habe. Adam, Noah, Abraham, Moſeh, David und Chriſtus gelten bekanntlich im Koran als Mohammed untergeordnete Propheten. Selbſt die Apoſtel gelten als Heilige, nur Paulus ausgenommen, was ſehr merkwürdig iſt.

Man hat ſchon mehrfach den Mangel des Islam in den Worten ausgedrückt, daß es ihm an Perfectibilität fehle. Fragen wir nun, wie man ſich das endliche Schickſal der Nationen zu denken habe, welche von ihm ergriffen ſind, ſo bleibt keine andere Antwort übrig, als daß ſie, wie die altaſiatiſchen Völker Hinteraſiens, in ſich ſo lange in dumpfer Stagnation fortleben müſſen, bis ſie entweder aus ſich heraus eine neue durchgreifende Lebensform erſchaffen, oder, was freilich ſchwer halten wird, das chriſtliche Princip ſich aneignen.

In Hinſicht des erſteren Falles walten allerdings nicht minder große Bedenken. Wir wollen dem Weltgeiſt nicht die Kraft abſprechen, auch außerhalb des Chriſtenthums noch ganz ungeahnte Geſtalten erzeugen zu können. Sehen wir aber, daß im Islam ſelbſt ſo oft ſchon Anſätze gemacht ſind, ſeine Starrheit zu überwinden, der individuellen Lebendigkeit Raum zu ſchaffen, das tödtliche Nivellement des formellen Glaubens und einer ſtumpfen Werkheiligkeit zu entfernen, daß aber alle dieſe ohne eigentliche Reſultate verſchwunden ſind, oder als Secten eine verkümmerte Exiſtenz fortſetzten, ſo kann man ihn nicht mit dem Chriſtenthum vergleichen, welches in der Griechiſchen, Römiſchen und Proteſtantiſchen Kirche nicht blos für die nationale Differenz der Slaven, Romanen und Germanen äußerliche Unterſchiede aufſtellte, ſondern zugleich einen innern Fortſchritt erwarb und mit Männern, wie Athanaſius, Juſtinian, Gregor VII. und Innocenz IV., Luther und Calvin, Leibnitz und Kant, das Abſchließen beſtimmter unter ſich zuſammenhängender Bildungsepochen bezeichnet. Im Islam iſt nur ein Neben- und Nacheinander ohne Continuität der Momente. Wie der Wind der Wüſte den eingetretenen Fußtapfen ſogleich ſpurlos verwehet, ſo beginnt im Islam bald hier bald dort eine neue Bildung, um, wie alle übrigen, an denſelben Hinderniſſen zu ſcheitern und reſultatlos zu verſchwinden. Propheten treten auf; Mönchsorden werden geſtiftet; der Korân wird bald nach der Tradition ſupernaturaliſtiſch, bald nach ſubjectivem Verſtändniß rationaliſtiſch ausgelegt; dicke Commentare werden mit Talmudiſchem Scharfſinn geſchrieben. Aber Alles bleibt beim Alten; das Ganze kommt nicht einen Zoll weiter. Seitdem der Gasnevide Mahmud das nordweſtliche Indien eroberte, hat der Islam beſtändig das Intereſſe gehabt, ſich mit dem ihm in ſo vielen Puncten heterogenen Hinduismus auszugleichen. Er behandelte ihn mit der größten Toleranz, allein dies hat nicht genügt. Der Kaiſer Akbar, der 1605 ſtarb, verfiel auf den Gedanken, den Islam mit dem Parſismus und Brahmaismus in Ein Syſtem zu verſchmelzen. Man hat Akbar dem Kaiſer Julian verglichen; allein ſein Synkretismus lag auch ſchon in der Grundformation des Islam, der in ſeinen beſonderen Elementen durchaus eklektiſch iſt. Für den

Brämismus war Akbar durch den Dichter Feiſi gewonnen. Akbar hielt alle Freitage einen theologiſchen Abendcirkel, in welchem ſo lange über Religionsmaterien disputirt wurde, bis zuletzt Niemand mehr wußte, woran er eigentlich war. Den Sonnendienſt wollte er als ſymboliſchen Cult für den Einen Gott beibehalten, eine Menge ſittenrechtlicher Reformen machen und die Glaubensformel dahin abändern: Es iſt nur Ein Gott, und Akbar ſein erſter Prieſter. Von der Kenntniß des Chriſtenthums verſprach er ſich anfänglich viel und ſchrieb ſogar, ſeiner Urkunden vollſtändig habhaft zu werden, an den König von Portugal, der damals im Morgenlande ziemlich in eben ſo großem Anſehen ſtand, als im Abendlande der Prieſterkönig Johannes, an welchen noch Emanuel ſeinerſeits von Portugal aus Aufträge richtete. Allein die Geſchichte Chriſti ſagte Akbar's philoſophiſchem Deismus nicht zu; er verwarf das Chriſtenthum ſeiner thaumatiſchen Elemente wegen. Unter ſeinem Sohn Jehon, der ſich mit dem Ausbau von Delhi beſchäftigte, während ſein Vater Agra zur prächtigſten Stadt erhoben hatte, verfielen alle dieſe Reformen. Eine andere Syntheſe des Islam und Brämismus ward ſchon vor Akbar von Nanak Guru aus dem Volk heraus verſucht. Aus ihr ſind die Seikhs hervorgegangen, die jetzt unter dem Maha Radſcha Rendſchid Singh im Pendſchab eine ſo große Rolle ſpielen. Aber ſchon daß dieſe Verbrüderung erſt ſeit etwas länger als einem Menſchenalter in die Geſchichte mit einiger Bedeutung eingetreten iſt, während ihr Stifter ihr ſo lange vorausging, begründet kein günſtiges Vorurtheil für ihre Entwicklung, wäre nicht die Neutraliſation jener Elemente an ſich möglich und die Baſis der einſtweiligen Annaherung nur der materielle Egoismus, denn die Seikhs und die Maratten ſind eben ſo continentale Raubſtaaten, wie die Barbaresken maritime.

Wenn Mohammedaniſche Staaten ſich ſelbſt überlaſſen bleiben, ſo gerathen ſie auf die Länge immer in Verfall, weil der Islam für die Entfaltung eigenthümlicher Lebendigkeit zu wenig Raum geſtattet. Chriſtliche Staaten haben dagegen das Charakteriſtiſche, daß ſie progreſſiv aus jeder Epoche der Zerrüttung zu neuer Energie ſich zuſammennehmen. Nun könnte gegen dieſe Behauptung der Glanz der Khalifate, der Ruhm der Künſte und Wiſſenſchaften bei den Arabern angeführt werden. Um nicht zu weitläufig zu werden, wollen wir nur einige Hauptpuncte hierbei hervorheben.

Wie die allgemeine Weltſtellung des Islams die iſt, zwiſchen den Naturreligionen und der ſelbſtbewußten Geiſtigkeit des Chriſtenthums eine bewegungsloſe, nur in fanatiſchen Ausbrüchen momentan aufgährende Mitte auszumachen, ſo iſt er auch in politiſcher Beziehung eine ſolche ſchlechte Mitte. Der Willkür des Despoten ſteht die Willkür des akephalen Pöbels gegenüber. Empörung iſt die perennirende Form der Geſchichte des Islam. Es exiſtirt in ihm weder eine rein hierarchiſche, noch eine rein feudale oder demokratiſche Staatsform; am wenigſten, was den Europäiſchen Occident auszeichnet, ein fruchtbarer Gegenſatz von Kirche und Staat. Vielmehr iſt im Khalifat jedesmal die höchſte kirchliche und politiſche Würde unmittelbar und erblich vereinigt. Urſprünglich hatte dies noch einen Sinn. Als aber nicht mehr nur Ein Khalifat beſtand, als mit der Vervielfältigung deſſelben die Eroberung der Gewalt der Waffen das Heft der Entſcheidung in die Hand gab, trat eine zwiefache Nothwendigkeit ein: erſtlich mußte eine geſchickte Adminiſtration für die eroberten Länder geſchaffen werden; zweitens mußten ſtehende Heere, zunächſt als Leibgarde des Khalifen, den Eroberern ſelbſt beſtändigen Nachdruck geben.

In jener Beziehung haben die Mohammedaner viel geleiſtet; in der Municipalverwaltung, im Steuerſyſtem, in der Polizei haben ſie eine Menge kluger Einrichtungen ausgefunden, welche auch chriſtlicher Seits in Spanien, im ſüdlichen Frankreich, in Italien oft adoptirt ſind. Es hing dies bei den Moslemin im Mittelalter mit dem blühenden Zuſtand ihrer Seiden-, ihrer Goldſtoff- und Sammtfabriken, ihrer Metallarbeiten und ſchönen Steinſchleifereien zuſammen. — In der zweiten Beziehung aber hat ſich die Geſchichte aller Khalifate in einen Militärdeſpotismus aufgelöſt, in welchem, wie immer in ſolchen Fällen, das ſtehende Heer die Macht an ſich riß und den Khalifen von ſich abhängig machte. Die Geſchichte des Aegyptiſchen und Türkiſchen Sultanats zeigt uns einen von der Willkür der Mameluken und Janitſcharen ſtets in Schach gehaltenen Thron und die Begünſtigung des Fremdländiſchen hat bei Mehemed Ali wie bei Mahmud keinen andern Zweck, als ſie gegen ſolche Willkür nach Innen zu ſelbſtſtändig zu machen. An ein eigentliches politiſches Leben iſt unter ſolchen Umſtänden gar nicht zu denken. Der Genuß der bürgerlichen Ruhe und Bequemlichkeit, der Harem, der Spazierritt, die Pfeife, das Schachſpiel, das Opium u. ſ. w., das ſind die Freuden des Muſelmanns. Die Freiheit als ſolche ſich zum Zweck zu machen, kommt ihm nicht bei. Er hat keinen Begriff davon, daß die Verfaſſung eines Staates darin beſteht, für die Herrſchaft des Geſetzes Garantieen zu geben. Die Geſchichte aller Mohammedaniſchen Staaten hat daher eine widrige Monotonie an ſich, weil man gar keine eigentliche Entwicklung darin verfolgen kann, ſondern immer nur von Neuem das Schauſpiel von nichtswürdigen Verſchwörungen, Empörungen und blutigen Thronſtreitigkeiten vor ſich hat, bei welchen nur die Figuren wechſeln, der Inhalt aber der nämliche bleibt.

Kunſt und Wiſſenſchaft haben ſich daher nicht aus ſich ſelbſt im Islam entfaltet, ſondern ſind theils nur eine Unterhaltung des Luxus, theils, in ihren größten Phänomenen, imperatoriſche Improviſationen geweſen. Das Leztere gilt vorzüglich von den imponirenden Bauwerken in Spanien, in der Levante und in Indien. Um nicht in ein ermüdendes Detail zu gerathen, will ich nur bemerken, daß die Impulſe zur Kunſt bei den Mohamedaniſchen Völkern beſtändig aus ihrer Individualität oder von Außen her entſprungen, dem Korân ſelbſt aber eine äſthetiſche wie ſcientifiſche Indifferenz am congruenteſten iſt. Ich will nur ein paar Thatſachen anführen. Vor dem Auftreten Mohammeds hatten die Araber eine theils lyriſche, theils epiſche Volkspoeſie, worin Liebe, Krieg und Gaſtfreundſchaft das begeiſternde Thema waren. Die Meſſe von Okkadh war der Punct, welcher die Sänger concentrirte und wo die beſten Gedichte durch Preiſe geehrt wurden. Mohammed ſelbſt war kein Dichter. Man hat vom Korân öfter die falſche Vorſtellung, als ſei er in Verſen geſchrieben. Dies iſt nicht der Fall. Er iſt ein Werk der rhetoriſchen Proſa; nur die Endzeilen der Suren ſind Verſe. Mohammed war kein Dichter und hatte ſelbſt das Bewußtſein darüber, indem er gelegentlich ausſprach, er brauche es auch nicht zu ſein. Ein mit der orientaliſchen Literatur gründlich vertrauter Gelehrter, der ſich für ſeinen Zweck längere Zeit in Kairo aufgehalten hat, der Dr. Weil, der treueſte Ueberſetzer von Schamaſchari's goldenem Halsband und von Tauſend und Einer Nacht, hat in einer beſondern Monographie gezeigt, wie mit dem Korân die Arabiſche Poeſie in theologiſcher Dialektik, in enkomiaſtiſcher Hofdichtkunſt und in Schulgelehrſamkeit verkümmerte. Er ſtellt die Sänger der Moallakat wenigſtens eben ſo hoch, als Herr von Hammer den Motanebbi. Auch Tauſend und Eine Nacht wird oft für eine Emanation des Islam gehalten. Allein es iſt nun zur Genüge eingeſehen, daß im Grunde der ganze Orient Einſchlagsfaden zum Auswirken dieſer bunten Arabesken geliefert hat. Die in Europa am bekannteſten gewordene Redaction iſt allerdings eine Arabiſche, muthmaßlich unter der prachtliebenden Dynaſtie der Mamluken in Aegypten in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts verfaßte. A. W. v. Schlegel gab ſogar als Fingerzeig für die Sonderung der urſprünglichen Elemente darin an, daß alle Erzählungen, in welchen Feen, Thierverwandlungen u. ſ. f. vorkämen, aus Indien ſtammten; ſolche, in denen leidenſchaftlich zärtliche Prinzen die Hauptrolle ſpielten, Perſiſch; ſolche endlich, worin ein Vater den Sohn an eine Sclavin verheirathet, Arabiſch wären, da natürlich eine ſolche Verbindung für die ariſtokratiſche Haltung der Indiſchen Kaſten undenkbar ſei. Der Koran verbietet ausdrücklich das Erzählen von Mährchen als ein loſes Geſchwätz und da er auch die Sculptur und Malerei auf die Bildung todter Gegenſtände beſchränkt, ſo kann man wohl mit Recht ſagen, daß Alles, was ſich von pantheiſtiſchem Tiefſinn in der Poeſie der Perſiſchen Secte der Sſufi's, von phantaſtiſchen Combinationen in den Mährchen, von Miniaturgemälden in den Handſchriften, von Thierbildungen in der Sculptur, wie im Löwenhof der Alhambra zu Granada, vorfindet, eben ſo eingeſchmuggelt iſt, als die Heiterkeit der Perſiſchen Weinſchenken, für deren erquickende Würze der ſtrenge Anhänger des Islam nur den leib- und ſeelenverderblichen Genuß des Opiums beſitzt.

Von der Wiſſenſchaft wäre daſſelbe zu ſagen. Selbſt in der Mathematik zeigen nähere Unterſuchungen unſerer

Tage, daß die Originalität der Araber darin nicht ſo groß iſt, als man gemeint hat. Der philoſophiſche Eifer, mit welchem die Saracenen des Mittelalters bei den Griechen in die Schule gingen, iſt längſt verflogen und für die gründliche Betreibung anderer Wiſſenſchaften, deren Bedürfniß man in neuerer Zeit gefühlt hat, der Korân eine faſt unüberſteigliche Grenze. Ich führe aus Taylors Geſchichte des Mohammedanismus ein intereſſantes Document darüber an. Mehemed Ali ließ in Paris den Sheich Refaa ſtudiren, um nach ſeiner Rückkehr in Aegypten die Europäiſchen Wiſſenſchaften zu lehren. Refaa beſchrieb ſeine Reiſe, umging aber in derſelben Alles, was ihn in den Verdacht der Ketzerei bringen könnte, mit einer Geſchicklichkeit, um welche ihn, wie Taylor meint, Galilei beneidet haben würde. Refaa's eigene Worte ſind: „Die Franzoſen zeichnen ſich am meiſten in den praktiſchen Wiſſenſchaften aus, ſind aber auch mit dem ſpeculativen wohl vertraut. Doch haben ſie gewiſſe philoſophiſche Grundſätze, welche von denen aller übrigen Nationen abweichen, wiſſen ſie jedoch mit ſolchen Gründen zu unterſtützen, daß ſie einen hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit gewinnen. In der Aſtronomie z. B. ſind ſie ſehr bewandert und haben ihren Inſtrumenten eine Vollkommenheit gegeben, welche ſie die Alten bei weitem übertreffen läßt. Hiermit verbinden ſie jedoch gewiſſe den heiligen Büchern widerſtreitende Meinungen, wie z. B. daß ſich die Erde um ihre Axe drehe u. ſ. w. und führen dafür ſchwer zu beſeitigende Gründe an. Ich könnte noch viele dergleichen Sonderbarkeiten anführen und mache meine Leſer vielleicht ſpäter damit bekannt. Jetzt nur ſo viel, daß ihre wiſſenſchaftlichen Werke voll davon ſind und der Muſelmann, der Franzöſiſche Bücher leſen will, muß erſt in Lehren des heiligen Korân ganz feſt werden, ſonſt läuft er Gefahr, ſeinen Glauben einzubüßen." Mit der größten Vorſicht fährt der Scheich nach Mittheilung richtigerer Anſichten fort: „ein gelehrter Europäer habe behauptet, die Bewegung der Erde um ſich ſelbſt und ihre runde Form widerſtreite der heiligen Schrift keineswegs, weil dieſe lediglich die moraliſche Bildung des Menſchen bezwecke, und ihre Ausdrücke nicht nach wiſſenſchaftlichen Beſtimmungen, ſondern nach den äußeren Erſcheinungen wähle. Wenn es z. B. heiße, Gott habe die Sonne ſtehen laſſen, ſo bedeute dies nichts anders, als, er habe das Verſchwinden ihres Lichtes nur einige Zeit verſchoben und deshalb die Erde in ihrer Bewegung wirklich aufgehoben. Das heilige Buch ſage, die Sonne ſtehe ſtill, weil es dem Auge ſo vorkäme, als wenn ſich die Sonne bewege."

Faſſen wir Alles zuſammen, was uns bisher beſchäftigt hat, ſo werden wir wohl geneigt ſein, dem Urtheil eines feinen Beobachters unſerer Tagesgeſchichte beizuſtimmen, daß man in allen neuernden Reformen des Türkiſchen wie des Aegyptiſchen Sultans, welche im Orient unter dem Ausdruck Nizzam-Dſchedid zuſammengefaßt werden, nur von der Noth des Augenblicks aufgedrungene politiſche Maaßregeln, keineswegs eine Tendenz des Islam zu wahrhafter Civiliſation, ein Streben über ſich ſelbſt hinauszudringen, zu ſehen habe. Der Islam iſt zu ſtolz, zu ſelbſtgenügſam, zu denkfaul, als daß er mit der Humanität und deren progreſſivem Princip ſelbſtbewußter Freiheit ſich ernſtlich vereinigen könnte. Das große Intereſſe, welches die Eroberung Algiers bei allen chriſtlichen Nationen gefunden hat, iſt unſtreitig durch den Gedanken vorzüglich mitbedingt, daß damit der Anfang gemacht ſei, die ſeit der Gründung der Khalifate in Nordafrika vorherrſchende Dumpfheit des Islam zu vernichten. Was der heilige Ludwig, was Karl V. ohne dauernden Erfolg verſuchten, was auch jetzt noch zweifelhaft blieb, ſcheint nun, ſeit die dreifarbige Fahne von Konſtantinehs grauen Kalkfelſen wehet, zur Wirklichkeit gelangt zu ſein. Die Europäiſche Cultur hat ſeit dem Untergang des Römerreichs zum zweitenmal in Nordafrika einen feſten Ausgangspunct genommen. Selbſt die Lage Algiers als eines der mittleren Barbareskenſtaaten zwiſchen den größeren Reichen von Marokko und Aegypten ſcheint in dieſer Beziehung von Wichtigkeit und es ließen ſich daraus für die Veränderung der Stellung, welche die Freiheit und ihre Cultur dem Fatalismus und der Starrheit des Islam in den nächſten Decennien abzwingen wird, bedeutende Folgerungen machen, würden nicht die ſchönſten Perſpectiven dieſer Art durch das mercantiliſche und politiſche Intereſſe der Engländer, den Primat im Handel und zur See zu behaupten, ſo oft und ſo ſchnell zu ephemeren Illuſionen verwandelt. Allein von einem höheren Standpunct aus ſind auch ſolche Retardationen der Humanität nur ephemer und die göttliche Nothwendigkeit der Freiheit bricht endlich ſiegreich durch alle Nebel des Egoismus. Vor den milden Strahlen dieſer ewig leuchtenden Sonne der Menſchheit wird auch die Trübheit des Islam einſt verſchwinden müſſen!

V.

Unterhaltung zwiſchen **Diderot**
und
D'Alembert.
1836.

Vorbemerkung.

Diderot's nachgelaſſene Werke erſchienen zuerſt 1830 ff. zu Paris. 1834 iſt bereits eine neue, mit dem inzwiſchen aufgefundenen Schauſpiel, est-il bon, est-il méchant? vermehrte Ausgabe nothwendig geworden. In Deutſchland hat man von dieſen ſo höchſt intereſſanten Schriften bei weitem weniger Notiz genommen, als ihre Wichtigkeit ſollte erwarten laſſen. Herr Varnhagen von Enſe iſt, meines Wiſſens, der einzige geweſen, der in den Berliner Jahrbüchern eine ausführliche, treffliche Anzeige derſelben gab (Wiederabgedruckt in ſeinem Werk: zur Geſchichtſchreibung und Litteratur, Hamburg 1833, S. 423 — 435). Möglich und wünſchenswerth, daß

Manche dadurch zu näherer Bekanntſchaft aufgereizt worden ſind.

Es iſt Mode geworden, über die Encyklopädiſten, über Diderot namentlich, vornehm abzuſprechen. Man hat ſie als Materialiſten, als Atheiſten, als Ungeheuer der Immoralität, als Koryphäen der Frivolität gebrandmarkt. Gewiſſe Leute können nicht ohne Schauder an ſie denken. Leſſing und Goethe haben anders über Diderot geurtheilt, aber Leſſing und Goethe waren auch unterrichtet, hatten ihren Diderot geleſen, ſtudirt; erſterer verdankt ihm Unzähliges in ſeinem Styl; letzterer überſetzte ſeinen Verſuch über die Malerei, überſetzte ſeinen Neffen Rameau's. Auch Schiller hat in der Rheiniſchen Thalia (I, 6.) eine Ueberſetzung von einer Diderotſchen Erzählung geliefert, (Weibliche Rache aus Jacques le fataliste). Die Leute aber, welche noch jetzt mit Steinen nach dem ehrlichen, gefühlvollen, phantaſiereichen, gedankenſtrotzenden, immer ſchöpferiſch gelaunten, aller Formen mächtigen Diderot werfen, kennen nur ſeinen Namen. Was braucht's mehr? Nichts iſt ausgemachter, als daß der Atlasträger der Encyklopädie, worin Gott, Freiheit und Unſterblichkeit geleugnet wurden, ein Nichtswürdiger, mindeſtens ein Bedauernswürdiger war. Es gereicht Herrn von Schelling zu nicht geringem Ruhm, in ſeiner allgemeinen Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche (Nürnberg 1813, Bd. I, Hft. 2, S. 145—95) zuerſt die Memoiren der Frau von Vandeul über das Leben Diderots, ihres Vaters, mitgetheilt zu haben (vor den nachgelaſſenen Werken wieder abgedruckt). Bedenken wir, daß auch Rameau's Neffe zuerſt durch einen Deutſchen Deutſch veröffentlicht wurde, ſo hat ſelbſt die Literaturgeſchichte in ihren äußeren Geſchicken es ausdrücken wollen, daß Diderot eine Verwandſchaft mit dem Deutſchen Geiſt und deshalb auch eine Anwartſchaft auf ſeine beſondere Anerkennung durch die Deutſchen hat. Durch jene ſchätzbaren Memoiren lernten wir zuerſt Diderots perſönliche Liebenswürdigkeit, ſeine hingebende Freundlichkeit, ſeine menſchliche Allſeitigkeit kennen. Wie er dabei der herrſchenden Unſitte der Zeit auch ſeinen Tribut gezahlt, hat die Tochter nicht verſchwiegen. Aus der nun gedruckten Correſpodenz Diderots mit ſeiner Geliebten, dem Fräulein Boland, geht unwiderleglich hervor, was Herr Varnhagen von Enſe mit großer Kenntniß der damaligen Zeit auseinandergeſetzt hat, daß ſolche der Form nach allerdings unſittliche Verhältniſſe in ſich ſelbſt oft wieder einen tiefen, ſittlichen Kern enthielten und entwickelten. Die Franzoſen haben daher auch gegenwärtig eine viel höhere Anſicht von Diderot gewonnen, als, im Ganzen genommen, bei uns noch herrſcht, wo man ſich immer noch nicht von der einſeitigen Auffaſſung des Negativen in Diderots Wirkſamkeit losmachen kann. St. Beuve, der aus der romantiſchen Schule hervorgegangene Kritiker, hat in ſeinen Portraits et critiques (edit. de Bruxelles, 1832, T. II, p. 119—69) eine Charakteriſtik Diderot's gegeben, wie ſie vor dem Erſcheinen des Nachlaſſes, der uns erſt in alle Geheimniſſe des wunderbaren Mannes einführte, wohl noch nicht möglich war, wie ſie aber auch noch nicht übertroffen iſt und die wir daher von Neuem in Erinnerung bringen.

Uns ſchiene nothwendig, daß ſich ein Deutſcher entſchlöſſe, die Geſchichte der Franzöſiſchen Philoſophie von Bayle und Malebranche bis auf Condorcet gründlichſt aus den Quellen zu ſchreiben. Von der Revolution ab haben wir Damirons Werk. Eine ſolche Darſtellung würde unſere Befangenheit zerſtören und einer Ueberſchätzung entgegentreten, welche aus der unvermeidlichen Oppoſition gegen unhaltbar gewordene Anſichten ſo leicht entſpringen durfte. Ich geſtehe, daß das Gründlichſte, was ich über jene merkwürdige Periode der Speculation geleſen zu haben mich erinnere, das iſt, was der fleißige, aber in ſo manchem Betracht beſchränkte Buhle in ſeinen beiden Geſchichten der Philoſophie gegeben hat und was dem gegenwärtigen Standpunct der Wiſſenſchaft durchaus nicht mehr genügen kann. Anderwärts findet man nur eine Wiederholung allbekannter Gemeinplätze, ein Verſtecken der hiſtoriſchen Unwiſſenheit hinter den Machtſprüchen leerer Phraſen. Man glaubt ſchon überflüſſig viel Gelehrſamkeit zu zeigen, wenn man erzählt, daß nicht Mirabeau, ſondern wahrſcheinlich Holbach Verfaſſer des système de la nature ſei, und wenn man auf dieſes Werk aus Göthe's Biographie heraus verwerfende Seitenblicke fallen läßt. Ich könnte hier eine Menge Citate beibringen, welche, als corpus delicti, in Erſtaunen ſetzen würden, bis zu welchem Grade ein halbwahres, oberflächliches Urtheil in einer Literatur ſtereotyp werden kann.

Ich habe im Folgenden aus dem mehrerwähnten Nachlaß das Geſpräch zwiſchen Diderot und D'Alembert überſetzt, welches den Traum d'Alemberts einleitet, dies Meiſterſtück aller neueren wiſſenſchaftlichen Dialoge. Wir Deutſche haben uns lange genug gequält, unſere Gedanken auch zu dialogiſiren, wo möglich zu platoniſiren. Wir vergaßen, daß wir von Hauſe aus nicht zum Dialog, ſondern zum Monolog geſchaffen ſind. Einer ſpricht ſich aus; dann ſpricht ſich der andere aus; dann der dritte u. ſ. f. Ein Zwiſchenfragen wäre unhöflich; ein Abſprin- vom Thema unlogiſch (einen größeren Schimpf kennt aber der „gebildete“ Deutſche nicht, als den, nicht logiſch zu denken); ein Einmiſchen des Zufälligen der Situation ſtörend; auch würde es Zerſtreutheit verrathen; endlich ein Nichterſchöpfen wäre — nicht Deutſch. Wie ſoll es da zum Dialog kommen? Selbſt unſerem Drama iſt es anfühlbar, daß wir Deutſche die abſolute Monarchie des Katheders und der Kanzel lieben, welche in der feierlichen Stille des — wenn auch gähnenden, doch wohlſubordinirten — aus Gefälligkeit, aus kosmopolitiſchem Anſtand wenigſtens aufhorchenden Publicums ſchwelgt. Zum wiſſenſchaflichen Dialog gehört ein geſelliges Leben als Träger der unruhigen Dialektik. Die Griechen hatten eine ſolche Geſelligkeit, bis in Alexandrien Bibliotheken angelegt wurden; da verſtummte ſie. Die Franzoſen hatten eine ſolche Geſelligkeit, bis die Journaliſtik die tieferen Elemente der Mittheilung in ſich aufgezehrt und der Converſation nur die Aeußerlichkeiten des Lebens übrig gelaſſen hat. Das Journal enthält die Reflexion, während das Geſpräch ohne Unterſuchungsgeiſt überwiegend den Charakter der Relation annimmt. Bei den Deutſchen iſt es nur vorübergehend in iſolirten, höchſt gebildeten Kreiſen (Fürſtin v. Gallizin, Rahel u. A.) zu ſolchen Exploſionen des philoſophiſchen Dialogs gekommen. Auch wollen wir nicht vergeſſen, daß die tiefere Ausbildung der Wiſſenſchaft in der dialogiſchen Form durchaus unerreichbar iſt. Sie kann nur Vorpoſtengefechte liefern oder in leichter, zierlicher Huſarenuniform den ſchon fliehenden Feind verfolgen. Schlachten ſind ihr nicht möglich; Plato wird bei umfaſſenderen Aufgaben, im Parmenides, im Timäus, in der Republik ganz dogmatiſch; eben ſo Schelling im Bruno; Solger im Erwin. Die anfängliche Mimik, die unerwartete Kreuzung der Fragen, die Leichtigkeit der Bewegung verſchwindet nnd das Ja und Nein unterbricht den Vortrag nur noch der Etiquette wegen.

Möchte die folgende Mittheilung Jemand erregen, den Diderotſchen Nachlaß ganz zu überſetzen. Es verſteht ſich, daß dies keine Arbeit für Fabrikmenſchen iſt. Grammatik und Lexikon und Tinte reichen hier nicht aus; es bedarf eines durchdringenden Verſtändniſſes, einer innigen Vertrautheit. Der Ueberſetzer muß wiſſen, daß Ueberſetzen kein Handwerk, ſondern eine Kunſt und zwar eine ſchwere iſt. Diderots Briefe und Tagebücher ſind für die damalige Periode nicht weniger werth, als Byrons Briefe und Tagebücher für den Skepticismus der letztverfloſſenen Periode. Das Paradoxe sur le comédien ſchließt ſich direct an Rameau's Neffen an und d'Alemberts Traum iſt die Incarnation der ganzen Encyklopädie.

Bei dem letzteren Dialog würde gegen das Ende hin einige Rückſicht auf die deutſche Decenz nothwendig ſein. Wir wollen nicht die Abgeſchmacktheit des Feigenblattes, wie man ſie in Antikenkabinetten treffen kann. Nur eine Milderung einiger Ausdrücke und das Ausmerzen einiger Zeilen iſt unſer Wunſch. Ueberhaupt wird Niemand unſere Apologie Diderots ſo verſtehen wollen, als huldigten wir ſeinem ſentimentalen Cynismus unbedingt. Wenn wir demſelben ſein Recht zugeſtanden wiſſen wollen, inſofern eine ſolche Nacktheit des Denkens damals nothwendig war, die ſo ſehr verloren gegangene Unſchuld wenigſtens der Form nach zu erſetzen, ſo folgt daraus noch gar nicht, daß wir nicht eine ſolche Geiſtesgeſtalt von dem, was das Chriſtenthum fordert, zu unterſcheiden wüßten. Hiſtoriſche Gerechtigkeit und poſitive, abſolute Beſtimmungen ſind ſo ſehr zweierlei, daß daran zu erinnern unnütz wäre, vergäßen es nicht Viele ſo oft. Warum denkt Ihr denn aber bei Diderot immer ſogleich daran, daß er die bijoux indiscrets und nicht auch daran, daß er einen ſchönen Tractat auch über das Verdienſt und die Tugend geſchrieben hat?

D'Alembert.

Ich geſtehe, daß ein Weſen, welches irgendwo exiſtirt und keinem Punct des Raums angehört; ein Weſen, das ohne Ausdehnung iſt und die Ausdehnung einnimmt;

welches ungetheilt in jedem Theil dieſer Ausdehnung iſt; welches weſentlich von der Materie unterſchieden und das mit ihr geeint iſt; welches ihr folgt und ſie bewegt, ohne ſich zu bewegen; welches auf ſie wirkt und jeden Wechſel derſelben durchmacht; ein Weſen, von dem ich nicht den geringſten Begriff habe: ein Weſen von einer ſo widerſprechenden Natur iſt ſchwer anzunehmen. Aber andere Dunkelheiten erwarten den, der es verwirft; denn, wenn die Senſibilität, die Ihr bei ihm vorausſetzt, eine allgemeine und weſentliche Eigenſchaft der Materie iſt, ſo muß am Ende auch der Stein Gefühl haben.

Diderot.

Warum nicht?

D'Alembert.

Das iſt eine harte Zumuthung.

Diderot.

Ja, für den, der ihn zerſchlägt, zerſchneidet, zerreibt und ihn nicht ſchreien hört.

D'Alembert.

Ich möchte wohl, daß Ihr mir den Unterſchied angäbet, den Ihr zwiſchen dem Menſchen und der Natur, zwiſchen dem Marmor und dem Fleiſch ſetzt.

Diderot.

Gering genug. Man macht Marmor mit Fleiſch und Fleiſch mit Marmor.

D'Alempert.

Aber das eine iſt nicht das andere.

Diderot.

Gerade wie das, was Ihr die lebendige Kraft nennt, nicht die todte iſt.

D'Alembert.

Ich verſtehe Euch nicht.

Diderot.

Ich erkläre mich. Das Verſetzen eines Körpers von einem Ort an einen anderen iſt nicht die Bewegung, iſt nur ihre Wirkung. Die Bewegung iſt gleich ſehr in dem verſetzten wie in dem unbeweglichen Körper.

D'Alembert.

Dieſe Weiſe zu ſehen iſt neu.

Diderot.

Nicht weniger iſt ſie wahr. Räumt das Hinderniß fort, das ſich der localen Verſetzung des unbewegten Körpers entgegenſtellt, und er wird verſetzt ſein. Nehmt durch eine plötzliche Verdünnung die Luft hinweg, die dieſen ungeheuren Eichſtamm umgibt, und das Waſſer, welches er enthält, wird ihn, indem es ſich mit einem Male ausdehnt, in tauſend Splitter zertrümmern. Ich behaupte daſſelbe von Eurem eigenen Leibe.

D'Alembert.

Mag ſein. Was iſt aber zwiſchen der Bewegung und der Senſibilität für ein Zuſammenhang? Wär' es vielleicht, daß Ihr eine thätige und unthätige Senſibilität anerkennt, wie es eine lebendige und eine todte Kraft gibt: eine lebendige, welche ſich durch die Verſetzung, eine todte, welche ſich durch den Druck offenbart; eine thätige Senſibilität, welche ſich durch gewiſſe Thätigkeiten charakteriſirt, die am Thier und vielleicht an der Pflanze bemerklich ſind; und eine unthätige Senſibilität, deren man durch den Uebergang in den Zuſtand der thätigen Senſibilität inne würde?

Diderot.

Prächtig. Ihr habt's.

D'Alembert.

Alſo die Natur hat nur eine unthätige Senſibilität; und der Menſch, das Thier, die Pflanze ſelbſt vielleicht ſind mit thätiger Senſibilität ausgeſtattet.

Diderot.

Unzweifelhaft unterſcheidet ſich ſo der Marmorblock und die Fleiſchfaſer. Ihr begreift aber wohl, daß dies nicht der einzige Unterſchied iſt?

D'Alembert.

Gewiß. Wie ähnlich auch die äußere Form des Menſchen und der Statue ſei, ihr innerer Organismus hat kein Verhältniß. Der Meißel auch des geſchickteſten Bildhauers kann keine Epidermis machen. Es gibt aber ein ſehr einfaches Verfahren, eine todte Kraft in den Zuſtand der lebendigen übergehen zu laſſen; eine Erfahrung, die ſich täglich vor unſeren Augen hundertmal wiederholt. Dagegen ſehe ich nicht recht ein, wie man einen Körper vom Zuſtand der unthätigen Senſibilität in den der thätigen übergehen läßt.

Diderot.

Ihr wollt es nur nicht ſehen. Dieſe Erſcheinung iſt eben ſo gewöhnlich.

D'Alembert.

Und dieſe ſo gewöhnliche Erſcheinung, welche iſt ſie, wenn's Euch gefällt?

Diderot.

Ich will's Euch ſagen, da Ihr einmal die Beſchämung haben wollt. Sie iſt da, ſo oft Ihr eßt.

D'Alembert.

So oft ich eſſe?

Diderot.

Ja; denn was macht Ihr beim Eſſen? Ihr räumt die Hinderniſſe aus dem Wege, welche ſich der thätigen Senſibilität des Nahrungsmittels in den Weg ſtellten. Ihr macht es Euch ſelbſt gleich; Ihr macht Fleiſch davon; Ihr animaliſirt es; Ihr macht es ſenſibel; und was Ihr ſo an einem Nahrungsmittel thut, das werde ich, wenn mir's gefällig iſt, am Marmor thun.

D'Alembert.

Und wie das;

Diderot.

Wie? Ich werde ihn eßbar machen.

D'Alembert.

Den Marmor eßbar machen? Das ſcheint mir nicht leicht.

Diderot.

Das iſt meine Sache, Euch das Verfahren dazu anzugeben. Ich nehme die Statue, die Ihr ſeht, werfe ſie in einen Mörſer und mit derben Stößen der Stampfkeule . . . .

D'Alempert.

Sacht, wenn's Euch beliebt: das iſt Falconets Meiſterſtück. Ja, wenn es noch ein Stück Holz von Huez oder einem anderen wäre . . . .

Diderot.

Das thut Falconet nichts. Die Statue iſt bezahlt und Falconet iſt die gegenwärtige, wie die folgende Betrachtung ziemlich gleichgültig.

D'Alempert.

Nun zu, pulveriſirt drauf los.

Diderot.

Iſt der Marmorblock zu fühlloſem Staub gemacht, ſo miſche ich dieſen Staub mit Damm- oder Pflanzenerde, knete ſie gehörig znſammen, wäſſere das Gemiſch, laſſe es ein Jahr, zwei Jahr, ein Säculum faulen; auf die Zeit kommt mir's nicht an. Hat ſich nun Alles in eine ungefähr gleichartige Maſſe, in Humus, umgebildet, wißt Ihr, was ich mache?

D'Alembert.

Ich bin ſicher, daß Ihr den Humus nicht eßt.

Diderot.

Nein; aber es gibt ein Einigungs- ein Aneignungsmittel zwiſchen mir und der Dammerde, ein Latus, wie Euch der Chemiker ſagen würde.

D'Alembert.

Und dieſer Latus iſt die Pflanze?

Diderot.

Vortrefflich. Ich ſäe darin Erbſen, Bohnen, Kohl, andere Gemüſe. Die Pflanzen nähren ſich von der Erde und ich nähre mich von den Pflanzen.

D'Alembert.

Wahr oder falſch; dieſer Uebergang vom Marmor zum Humus, vom Humus zum Pflanzenreich, vom Pflanzenreich zum Thierreich, zum Fleiſch, ſpricht mich an.

Diderot.

Ich mache alſo vom Fleiſch oder, wie meine Tochter ſagt, von der Seele eine wirklich ſenſible Materie. Und wenn ich die Aufgabe, die Ihr mir ſtellet, nicht löſe, ſo nähere ich mich Ihr wenigſtens bedeutend; denn Ihr werdet mir zugeben, daß es von einem Stück Marmor bis zu einem fühlenden Weſen viel weiter iſt, als von einem Weſen, welches fühlt, zu einem, welches denkt.

D'Alembert.

Gewiß. Jedoch iſt bei alle dem das fühlende Weſen noch kein denkendes.

Diderot.

Ehe wir einen Schritt weiter thun, erlaubt mir, Euch die Geſchichte eines der größten Geometer Europa's zu erzählen. Dies wunderbare Weſen, was war es zuvor? Nichts.

D'Alembert.

Wie? Nichts? Aus Nichts macht man Nichts.

Diderot.

Ihr nehmt die Worte zu buchſtäblich. Ich will ſagen, daß, bevor ſeine Mutter, das ſchöne und verruchte Stiftsfräulein Tencin, das Alter der Mannbarkeit erreicht hatte, bevor der Soldat La Touche Jüngling war, die Kügelchen, welche die erſten Keime meines Geometers ausmachen ſollten, in den jungen, ſchwanken Maſchinen des einen und der andern zerſtreut waren, ſich mit der Lymphe abklärten, mit dem Blut umrollten, bis ſie ſich endlich in die zu ihrer Vereinigung beſtimmten Behälter begaben, in die Geſchlechtstheile ſeines Vaters und ſeiner Mutter. Da war dieſer ſeltene Keim gebildet; da, zufolge der allgemeinen Anſicht, durch die fallopiſchen Röhren in die Bärmutter geführt; da an dieſelbe durch einen langen Schnur befeſtigt; da wächſt er gemach zum Fötus fort; doch kommt der Augenblick ſeines Hervorganges aus dem dunkeln Gefängniß; da iſt er geboren, ausgeſetzt auf der Schwelle von St. Jean Le Rond, woher er ſeinen Namen hat; hervorgezogen aus den Findelkindern; angeſchmiegt an die Bruſt der guten Glaſerin, der Madame Rouſſeau; aufgeſäugt, groß geworden an Körper und Geiſt, Litterator, Mechaniker, Geometer. Wie hat ſich das gemacht? Durch Eſſen und durch andere rein mechaniſche Verrichtungen. Hier in vier Worten die allgemeine Formel: eßt, verdaut, deſtillirt, in vasi licito, et fiat homo secundum artem. Wer der Akademie den Bildungsprozeß eines Menſchen oder Thiers darſtellen wollte, brauchte nur materielle Mittel anzuwenden, deren allmählige Wirkungen ein unthätiges, fühlendes, denkendes Weſen ſein würden, ſodann ein Weſen, welches das Problem vom Vorrücken der Nachtgleichen auflöſ't, ein erhabenes, wunderbares Weſen, ein Weſen, alternd, verkümmernd, ſterbend, aufgelöſ't und der Pflanzenerde zurückgegeben.

D'Alembert.

Ihr glaubt alſo nicht an die Präexiſtenz der Keime?

Diderot.

Nein.

D'Alembert.

Ach, wie lieb iſt mir das!

Diderot.

Das iſt gegen Erfahrung und Vernunft, gegen die Erfahrung, welche dieſe Keime vor einem gewiſſen Alter im Ei und zwar bei den meiſten Thieren vergeblich ſuchen würde; gegen die Vernunft, welche uns lehrt, daß die Theilbarkeit der Materie, wenn auch nicht im Verſtande, doch in der Natur ihre Grenzen hat und welche ſich ſträubt, einen ganz ausgebildeten Elephanten in einem Atom anzunehmen und in dieſem Atom einen anderen ganz ausgebildeten Elephanten und ſo fort in's Unendliche.

D'Alembert.

Allein ohne dieſe präexiſtirenden Keime begreift ſich die erſte Zeugung der Thiere gar nicht.

Diderot.

Die Frage nach der Priorität des Ei's vor dem Huhn oder des Huhns vor dem Ei macht Euch nur darum verlegen, weil Ihr vorausſetzt, daß die Thiere urſprünglich geweſen ſind, was ſie jetzt ſind. Welche Thorheit! Man weiß ſo wenig, was ſie geweſen ſind, als man weiß, was aus ihnen werden mag. Der unſcheinbare Wurm, der ſich im Koth herumbewegt, iſt vielleicht auf dem Wege, ein großes Thier zu werden; und das thieriſche, uns durch ſeine Größe erſchreckende Ungeheuer geht vielleicht dem Zuſtand des Wurmes entgegen, iſt vielleicht eine beſondere, augenblickliche Hervorbringung dieſes Planeten.

D'Alembert.

Wie kommt Ihr darauf?

Diderot.

Ich ſagte Euch . . . Aber das würde uns von unſerer erſten Unterſuchung abbringen.

D'Alembert.

Was thut das? Entweder kommen wir darauf zurück oder nicht.

Diderot.

Würdet Ihr mir erlauben, einige tauſend Jahre von der Zeit verwegzunehmen.

D'Alembert.

Warum nicht? Die Zeit iſt nichts für die Natur.

Diderot.

Ihr gebt alſo Eure Zuſtimmung, daß ich unſere Sonne auslöſche?

D'Alembert.

Um ſo lieber, als es nicht die erſte ſein wird, welche erliſcht.

Diderot.

Die Sonne erliſcht. Was wird nun geſchehen? Die Pflanzen, die Thiere werden vergehen; die Erde iſt einſam und ſtumm. Zündet dies Geſtirn wieder an und Ihr ſtellt ſogleich die Urſache her, welche zu einer unendlichen Fülle neuer Zeugungen nothwendig iſt, wobei ich nicht zu verſichern wage, ob in der Folge der Jahrhunderte unſere heutigen Pflanzen und Thiere ſich wieder hervorbringen werden oder nicht.

D'Alembert.

Und warum ſollten die nämlichen, aus ihrer Zerſtreuung wieder vereinten Elemente nicht auch wieder die nämlichen Reſultate geben?

Diderot.

Weil Alles in der Natur zuſammenhängt und weil das, was ein neues Phänomen vorausſetzt oder einen verfloſſenen Moment zurückführt, wieder eine neue Welt erſchafft.

D'Alembert.

Das wird ein tiefer Denker nicht leugnen können.

Allein um auf den Menſchen zurückzukommen, deſſen Exiſtenz die Ordnung der Dinge einmal gewollt hat, ſo erinnert Euch, daß Ihr mich auf dem Uebergange von einem fühlenden Weſen zu einem denkenden gelaſſen habt.

Diderot.

Ich erinnere mich.

D'Alembert.

Aufrichtig, Ihr würdet mich ſehr verpflichten, mich da herauszuziehn. Das Denken iſt mir etwas beſchwerlich.

Diderot.

Käme ich auch nicht zu Ende damit, was würde gegen eine Verkettung unbeſtreitbarer Thatſachen zu ſagen ſein?

D'Alembert.

Nichts als daß wir kurz und gut dort ſtill geſtanden wären.

Diderot.

Und würde uns, um weiter zu gehen, erlaubt ſein, ein Princip zu erfinden, widerſprechend in ſeinen Attributen, ein ſinnleeres, unverſtändliches Wort?

D'Alembert.

Nein.

Diderot.

Könntet Ihr mir ſagen, was die Exiſtenz eines fühlenden Weſens in Bezug auf es ſelbſt ausmacht?

D'Alembert.

Die Ueberzeugung, vom erſten Augenblick ſeines Bewußtſeins an bis zum gegenwärtigen es ſelbſt geweſen zu ſein.

Diderot.

Und worauf gründet ſich dieſe Ueberzeugung?

D'Alembert.

Auf die Erinnerung ſeiner Handlungen.

Diderot.

Und ohne dieſe Erinnerung?

D'Alembert.

Ohne dieſe Erinnerung würde es nichts von ſich ſelbſt haben, denn, da es ſein Daſein nur im Moment des Eindrucks fühlt, ſo würde es keine Geſchichte ſeines Lebens haben. Sein Leben würde eine zerriſſene Folge von Empſindungen ſein, die nichts unter einander verknüpfte.

Diderot.

Sehr ſchön. Und was iſt das Gedächtniß? Woher entſpringt es?

D'Alembert.

Aus einer gewiſſen Organiſation, welche wächſ't, abnimmt und zuweilen ſich gänzlich verliert.

Diderot.

Wenn alſo ein fühlendes, für das Gedächtniß organiſirtes Weſen die Eindrücke, die es empfängt, verbindet, durch dieſe Verbindung eine Geſchichte, nämlich die ſeines Lebens, bildet und Selbſtbewußtſein erlangt, ſo negirt, affirmirt, ſchließt, denkt es.

D'Alembert.

So ſcheint es mir. Nur bleibt mir noch eine Schwierigkeit.

Diderot.

Ihr täuſcht Euch; es bleiben Euch viel mehr als Eine.

D'Alembert.

Aber eine Hauptſchwierigkeit. Es ſcheint mir, als ob wir auf Einmal immer nur Eines denken könnten und daß man doch, nicht etwa nur zu jenen ungeheuren Schlußketten, welche tauſend und aber tauſend Ideen in ihren Umfang einſchließen, ſondern ſchon zur Bildung eines einfachen Satzes wenigſtens zwei Dinge gegenwärtig haben müßte, den Gegenſtand, der unter dem Blick des Verſtandes zu bleiben ſcheint, und die Beſtimmung, welche er indeſſen affirmirend oder negirend ihm zu geben beſchäftigt iſt.

Diderot.

Ich denke auch. Ich habe daher zuweilen die Faſern unſerer Organe ſenſibeln, ſchwingenden Saiten verglichen. Die ſchwingende Saite bebt, hallt noch lange nachher nach, wenn ſie angeſchlagen iſt. Dies Beben iſt es, dieſe Art nothwendigen Nachklangs, welche den Gegenſtand gegenwärtig erhält, während der Verſtand ſich mit der ihm zukommenden Beſtimmung beſchäftigt. Aber die ſchwingenden Saiten haben noch eine Eigenſchaft, andere mit erzittern zu laſſen. So ruft ein erſter Gedanke einen zweiten, dieſe beiden einen dritten, alle drei einen vierten hervor und ſo fort, ohne daß man die Grenze der erweckten, verbundenen Gedanken bei dem Philoſophen beſtimmen könnte, welcher nachſinnt oder in ſtiller Verſchwiegenheit ſich ſelbſt zuhört. Dies Inſtrument hat wunderbare Sprünge und ein einmal erweckter Gedanke läßt mitunter eine Harmonie erklingen, welche durch einen unfaßlichen Zwiſchenraum davon entfernt liegt. Kann man dieſe Erſcheinung an helltönenden, todten, getrennten Saiten beobachten, warum ſollte ſie nicht auch zwiſchen lebendigen und unter einander verknüpften, unter zuſammenhängenden und ſenſibeln Faſern ſtattfinden?

D'Alembert.

Iſt das auch nicht wahr, ſo iſt es wenigſtens ſehr ſinnreich. Man möchte aber glauben, daß Ihr unvermerkt in den Widerſpruch fallt, den Ihr vermeiden wollt.

Diderot.

In welchen?

D'Alembert.

Ihr wollt auf die Unterſcheidung der beiden Subſtanzen hinaus?

Diderot.

Das verhehle ich nicht.

D'Alembert.

Bei Licht beſehen, macht Ihr aus dem Verſtand des Philoſophen ein vom Inſtrument verſchiedenes Weſen, eine Art von Muſiker, der ſein Ohr den ſchwingenden Saiten leihet und über ihren Zuſammenklang, ihren Widerklang urtheilt.

Diderot.

Kann ſein, daß ich Veranlaſſung zu dieſem Einwurf gegeben habe, den Ihr mir vielleicht nicht gemacht hättet, wenn Ihr den Unterſchied des philoſophiſchen Inſtruments und des Saiteninſtruments bedacht hättet. Das philoſophiſche Inſtrument iſt ſenſibel; es iſt Muſiker und Inſtrument zugleich. Als ſenſibel hat es das momentane Bewußtſein des Tons, den es gibt; als animaliſch hat es das Gedächtniß davon. Dies organiſche Vermögen verbindet die Töne in ihm ſelber, bringt die Melodie hervor und bewahrt ſie. Gebt dem Clavier Senſibilität und Gedächtniß und ſagt mir, ob es nicht, als ſeiner ſelbſtbewußt, die Arien, die Ihr auf ſeinen Taſten geſpielt habt, wird wiederholen können? Wir ſind mit Senſibilität und Gedächtniß begabte Inſtrumente. Unſere Sinne ſind eben ſo viel Taſten, welche die uns umgebende Natur anſchlägt, welche oft ſich ſelbſt anſchlagen. Und dies iſt nach meinem Urtheil Alles, was in einem organiſirten Clavier, wie Ihr und ich, vorgeht. Es gibt einen Eindruck, der ſeinen Grund, im Inneren oder Aeußeren des Inſtrumentes hat, eine Empfindung, welche von dieſem Eindruck entſteht und eine Empfindung, welche dauert. Denn unmöglich kann man glauben, daß ſie in einem untheilbaren Augenblick entſtehe und vergehe; ein anderer ihr folgender Eindruck hat gleicherweiſe ſeine Urſache im Inneren oder Aeußeren des Thiers; eine zweite Empfindung und Stimmen, welche ſie durch natürliche oder künſtliche Töne bezeichnen.

D'Alembert.

Ich verſtehe. Wenn alſo dies ſenſible und belebte Clavier mit dem Vermögen, ſich zu nähren, um ſich wiederhervorzubringen, begabt wäre, ſo würde es leben und entweder aus ſich oder mit ſeinem Weibchen kleine lebende und klingende Claviere zeugen.

Diderot.

Ohne Zweifel. Iſt nach Eurer Anſicht ein Finke, eine Nachtigall, ein Muſiker, ein Menſch etwas Anderes? Und findet Ihr zwiſchen dem Zeiſig und der Vogelorgel einen anderen Unterſchied? Seht Ihr dies Ei? Damit ſtürzt man alle Schulen der Theologie und alle Tempel der Erde. Was iſt dies Ei? Bevor es befruchtet wird, eine gefühlloſe Maſſe. Und iſt es befruchtet, was iſt's dann? Eine gefühlloſe Maſſe, denn der Saame iſt ſelbſt nur eine todte und rohe Flüſſigkeit. Wie wird dieſe Maſſe zu einer anderen Organiſation, zur Senſibilität, zum Leben übergehen? Durch die Wärme. Was wird die Wärme hervorbringen? Die Bewegung. Was werden die allmäligen Wirkungen der Bewegung ſein? Statt mir zu antworten, ſetzt Euch und laßt ſie uns von Moment zu Moment verfolgen. Anfänglich iſt dies nur ein hüpfender Punct, ein Fädchen, das ſich ausdehnt und ſich färbt; Fleiſch, das ſich bildet; ein Schnabel, Flügel, Augen, Krallen, die erſcheinen; eine gelbliche Materie, die ſich theilt und Eingeweide hervorbringt; es iſt ein Thier. Dies Thier bewegt ſich hin und her, ſchreiet; ich höre ſeinen Schrei durch die Schaale; es bedeckt ſich mit Flaumfedern; es ſieht. Die Schwere ſeines ſchwankenden Kopfs bringt ſeinen Schnabel unaufhörlich gegen die Wand ſeines Gefängniſſes; nun iſt ſie durchbrochen; es kriecht heraus, geht, fliegt, ſtutzt, flieht, kommt näher, klagt, leidet, liebt, ſehnt, freuet ſich; es hat alle Eure Affecte; es begeht alle Eure Handlungen. Würdet Ihr mit Descartes behaupten, daß dies eine rein nachahmende Maſchine ſei? Die kleinen Kinder würden ſich über Euch luſtig machen und die Philoſophen würden Euch erwidern, daß, wenn dies eine Maſchine iſt, Ihr auch eine ſeid. Geſteht Ihr ein, daß zwiſchen Euch und dem Thier nur ein Unterſchied der Organiſation obwaltet, ſo werdet Ihr Sinn und Verſtand zeigen, Ihr werdet aufrichtig ſein. Aber man wird gegen Euch den Schluß machen, daß man mit einer todten, auf gewiſſe Weiſe geſtimmten Materie, wenn ſie von einer anderen todten Materie, von Wärme und Bewegung geſchwängert wird, Senſibilität, Leben, Gedächtniß, Leidenſchaften, Gedanken erhält. Es bleibt Euch nichts übrig, als die eine oder andere Partei zu ergreifen, entweder zu glauben, daß in der trägen Maſſe des Eies ein Element verborgen iſt, welches die Entwicklung nur abwartete, ſein Daſein zu offenbaren, oder vorauszuſetzen, daß ſich dies unbemerkbare Element durch die Schaale in einem beſtimmten Moment der Entwicklung eingeſchlichen hat. Allein was iſt das für ein Element? Nahm es Raum ein oder nicht? Wie iſt es gekommen oder entflohen, ohne ſich zu bewegen? Wo war es? Was machte es da oder anderswo? Ward es geſchaffen, im

Augenblick des Bedürfniſſes? Exiſtirte es ſchon? Erwartete es eine Wohnung? Gleichartig, ſo war es materiell; ungleichartig, ſo begreift man weder ſeine Trägheit vor der Entwicklung, noch ſeine Energie in dem entwickelten Thier. Vernehmt Euch ſelbſt und Ihr werdet Mitleid mit Euch haben; Ihr werdet fühlen, daß Ihr, um eine einfache Alles erklärende Vorausſetzung, die Senſibilität, als allgemeine Beſtimmtheit der Materie oder als Product der Organiſation zuzugeben, dem geſunden Menſchenverſtand entſagt und Euch in einen Abgrund von Geheimniſſen, Widerſprüchen und Abſurditäten ſtürzt.

D'Alembert.

Eine Vorausſetzung! Ihr gefallt Euch darin. Aber wenn es eine mit der Materie weſentlich unverträgliche Qualität wäre?

Diderot.

Und woher wißt Ihr, daß die Senſibilität mit der Materie weſentlich unverträglich iſt, Ihr, die Ihr das Weſen von Nichts kennt, was es auch ſei, weder von der Materie noch von der Senſibilität? Begreift Ihr die Natur der Bewegung, ihre Exiſtenz in einem Körper, ihre Mittheilung von einem Körper an einen anderen?

D'Alembert.

Ohne das Weſen weder der Materie noch der Senſibilität zu begreifen, ſehe ich doch, daß die Senſibilität eine einfache, einige, untheilbare und mit einem Subject oder Anhang unverträgliche Beſtimmtheit iſt.

Diderot.

Metaphyſiſch-theologiſcher Galimathias. Wie? Ihr ſeht nicht, daß alle Qualitäten, alle ſenſible Formen, womit die Materie ausgeſtattet iſt, weſentlich untheilbar ſind? Es gibt nicht mehr, nicht weniger Undurchdringbarkeit. Es gibt die Hälfte eines runden Körpers, aber nicht die Hälfte der Rundheit; es gibt mehr oder weniger von Bewegung, aber nicht mehr oder weniger Bewegung; es gibt keine Hälfte, kein Drittel oder Viertel eines Kopfes, eines Ohrs, eines Fingers, eben ſo wenig als die Hälfte, das Drittel, das Viertel eines Gedankens. Wenn es im Univerſum kein Kügelchen gibt, das einem anderen gleicht, in einem Kügelchen keinen Punct, der einem anderen gleicht, ſo räumt ein, daß das Atom ſelbſt mit untheilbarer Form und Beſtimmtheit begabt iſt; räumt ein, daß die Theilung mit dem Weſen der Formen unverträglich iſt, weil ſie dieſelben zerſtört. Seid Phyſiker und gebt die Hervorbringung einer Wirkung zu, wenn Ihr ſie hervorgebracht ſeht, obgleich Ihr die Verbindung der Urſach und Wirkung nicht nachweiſen könnt. Seid Logiker und ſetzt nicht für eine Urſache, welche da iſt und welche Alles erklärt, eine andere Urſache, die ſich nicht begreift, deren Zuſammenhang mit der Wirkung ſich noch weniger begreift, die eine unendliche Menge von Schwierigkeiten gebiert und keine einzige aufklärt.

D'Alembert.

Wenn ich aber von dieſer Urſache abgehe?

Diderot.

Im Univerſum, im Menſchen, im Thier iſt nur eine einzige Subſtanz. Die Vogelorgel iſt von Holz, der Menſch von Fleiſch. Der Zeiſig iſt von Fleiſch, der Muſiker iſt von einem anders organiſirten Fleiſch; allein beide haben denſelben Urſprung, dieſelbe Bildung, dieſelben Verrichtungen und daſſelbe Ende.

D'Alembert.

Und wie kommt es zwiſchen den Tönen Eurer beiden Claviere zur Einſtimmigkeit?

Diderot.

Da ein Thier ein ſenſibles Inſtrument iſt, welches jedem andern vollkommen gleicht, mit derſelben Geſtaltung ausgerüſtet, mit denſelben Saiten bezogen, auf dieſelbe Weiſe von Freude und Schmerz, von Hunger und Durſt, von Krampf, Bewunderung, Entſetzen angeſchlagen, ſo iſt es unmöglich, daß es unter dem Pol und unter der Linie andere Töne erſchallen laſſe. Auch findet Ihr in allen todten und lebendigen Sprachen ungefähr dieſelben Interjectionen. Den Urſprung der conventionellen Töne muß man aus dem Bedürfniß und dem Zuſammenſein ableiten. Das ſenſible Inſtrument oder das Thier hat erfahren, daß, wenn es dieſen Ton ausſtieß, dieſe Wirkung außer ihm erfolgte, daß andere ihm gleiche ſenſible Inſtrumente oder ähnliche Thiere ſich näherten, ſich entfernten, forderten, anboten, verwundeten, ſchmeichelten, und dieſe Wirkungen haben ſich in ſeinem Gedächtniß und in dem der übrigen mit der Bildung der Töne verknüpft.

Und bemerkt wohl, daß es im Verkehr der Menſchen nur Lärm und Handlungen gibt. Ja, um meinem Syſtem ſeine ganze Kraft zu geben, ſo bemerkt noch, daß es derſelben unüberſteiglichen Hemmniß unterworfen iſt, welche Berkeley gegen die Exiſtenz der Körper aufgeſtellt hat. Es gibt einen Moment des Wahnſinns, wo das ſenſible Clavier dachte, es ſei das einzige Clavier in der Welt und die ganze Harmonie des Univerſums ginge in ihm vor ſich.

D'Alembert.

Darüber läßt ſich viel ſagen.

Diderot.

Gewiß.

D'Alembert.

Zum Beiſpiel begreift man nach Eurem Syſtem nicht recht, wie wir Schlüſſe bilden, wie wir Folgerungen machen.

Diderot.

Eben weil nicht wir ſie machen, weil ſie alle durch die Natur gemacht ſind. Wir ſprechen die Verbindung der Erſcheinungen nur aus. Bei den durch Erfahrung uns bekannten iſt ſie entweder eine nothwendige oder zufällige: nothwendig in der Mathematik, Phyſik und andern ſtrengen Wiſſenſchaften; zufällig in der Moral, der Politik und anderen Conjecturalwiſſenſchaften.

D'Alembert.

Kann denn aber die Verbindung der Phänomene in dem einen Fall weniger nothwendig ſein, als in einem anderen?

Diderot.

Nein; aber die Urſach durchläuft im Beſonderen einen zu großen Wechſel, der ſich uns entzieht, ſo daß wir die Wirkung, welche ſich daraus ergeben muß, nicht unfehlbar berechnen können. Die Gewißheit, die wir darüber haben, daß ein heftiger Menſch durch eine Injurie in Zorn gerathen wird, iſt nicht mit der zu vergleichen, daß ein Körper, der einen kleineren ſtößt, dieſen in Bewegung ſetzen wird.

D'Alembert.

Und die Analogie?

Diderot.

Die Analogie iſt auch in den zuſammengeſetzteſten Fällen nur eine Regel de Tri, welche ſich in dem ſenſiblen Inſtrumente vollzieht. Wenn auf ein bekanntes Naturphänomen ein anderes ebenfalls bekanntes folgt, welches wird das einem dritten folgende Phänomen ſein, mag daſſelbe durch die Natur gegeben oder der Natur in Gedanken nachgebildet ſein? Wenn der Speer eines gewöhnlichen Kriegers zehn Fuß Länge hat, wie lang wird der des Ajax ſein? Wenn ich einen Stein von vier Pfund ſchleudern kann, ſo muß Diomedes einen halben Felſen bewegen. Die Schritte der Götter und die Sprünge ihrer Pferde werden ſich nach dem Verhältniß richten, in welchem ſich der Menſch die Götter vorſtellt. Dies iſt eine vierte Saite, in angemeſſenener Uebereinſtimmung mit den dreien, von denen das Thier den Widerklang erwartet, der ſich in ihm ſelbſt immer, in der Natur nicht immer vollzieht. Den Dichter kümmert dies nicht; er iſt nicht weniger wahr. Mit dem Philoſophen iſt es anders. Er muß die Natur befragen; oft gibt ſie ihm ſtatt des erwarteten Phänomens ein völlig verſchiedenes; dann ſieht er, wie die Analogie ihn verführt hat.

D'Alembert.

Adieu, mein Freund, gute Nacht.

Diderot.

Ihr ſcherzt. Doch auf Eurem Kopfkiſſen werdet Ihr von dieſem Geſpräch träumen, und kommt es dann zu nichts, um ſo ſchlimmer für Euch, denn Ihr werdet Euch genöthigt ſehen, noch viel lächerlichere Hypotheſen anzunehmen.

D'Alembert.

Ihr irrt; als Skeptiker lege ich mich hin, als Skeptiker ſtehe ich wieder auf.

Diderot.

Skeptiker! Kann man denn Skeptiker ſein?

D'Alembert.

Da haben wir's. Unterhaltet Ihr mich nicht davon, daß ich nicht Skeptiker bin? Und wer weiß das beſſer als ich?

Diderot.

Noch einen Augenblick.

D'Alembert.

Geſchwind, denn ich bin ſehr müde.

Diderot.

Ich werde kurz ſein. Glaubt Ihr, daß es eine einzige durchſprochene Frage gibt, in Bezug auf welche ein Menſch mit gleich ſtrengem Vernunftmaaß dafür und dagegen verharrt?

D'Alembert.

Nein; das wäre Buridans Eſel.

Diderot.

Verhält es ſich ſo, dann gibts auch keinen Skeptiker. Denn mit Ausnahme der mathemathiſchen Fragen, welche nicht die geringſte Ungewißheit zulaſſen, gibt es ein Für und Gegen in allen andern. Die Waage ſchwebt nie gleich; es iſt ganz unmöglich, daß ſie ſich nicht auf die Seite neige, auf welcher wir die meiſte Wahrſcheinlichkeit erwarten.

D'Alembert.

Allein Vormittags ſehe ich die Wahrſcheinlichkeit zu meiner Rechten, Nachmittags zu meiner Linken.

Diderot.

Das heißt: Vormittags ſeid Ihr Dogmatiker Für, Nachmittags Dogmatiker Gegen.

D'Alembert.

Und wenn ich mich Abends dieſer ſchnellen Wandelung meiner Urtheile erinnere, ſo glaub' ich nichts, weder vom Vormittag, noch vom Nachmittag.

Diderot.

Das heißt: Ihr erinnert Euch nicht mehr des Uebergewichts der beiden Meinungen, zwiſchen denen Ihr ſchwanktet. Dies Uebergewicht erſchien Euch zu unbedeutend, ein feſtes Urtheil darauf zu fällen. Ihr beſchließt daher, Euch mit ſo zweifelhaften Dingen nicht mehr zu beſchäftigen, ihre Unterſuchung Andern zu überlaſſen, nicht weiter davon zu ſprechen.

D'Alembert.

Möglich.

Diderot.

Nähme Euch aber Jemand freundſchaftlich bei Seite und fragte Euch auf's Gewiſſen, auf welcher Seite Ihr die geringere Schwierigkeit fändet, wahrhaftig, würdet Ihr um eine Antwort verlegen ſein, würdet Ihr Buridan's Eſel realiſiren?

D'Alembert.

Ich glaube, nein.

Diderot.

Alſo, mein Freund, wenn Ihr die Sache recht überlegt, ſo werdet Ihr finden, daß überall unſer wahres Urtheil nicht das iſt, worin wir niemals geſchwankt haben, ſondern das, worauf wir am gewöhnlichſten zurückgekommen ſind.

D'Alembert.

Ich glaube, daß Ihr Recht habt.

Diderot.

Und ich auch. Nun, guten Abend, mein Freund, et memento, quia pulvis es, et in pulverem reverteris.

D'Alembert.

Traurig.

Diderot.

Und nothwendig. Gebt dem Menſchen, ich ſage nicht einmal Unſterblichkeit, ſondern nur das Doppelte ſeiner Dauer, und Ihr werdet ſehen, was daraus entſteht.

D'Alembert.

Und was wollt Ihr, daß daraus entſtehen ſoll? Doch was geht das mich an? Mag kommen, was da kommen kann. Ich will ſchlafen. Guten Abend.

VI.

Diderot.

Ein literariſches Portrait

nach

St Beuve.

1838.

Von großen Schriftſtellern habe ich immer die Correſpondenzen, Unterhaltungen, Einfälle, alle Einzelheiten des Charakters und der Sitten, mit Einem Wort, die Biographie, geliebt; beſonders wenn eine ſolche vergleichende Biographie noch von keinem Anderen entworfen iſt und man ſie noch auf ſeine eigene Rechnung zu geſtalten hat. Man ſchließt ſich auf ein paar Wochen mit den Schriften eines berühmten Todten, eines Dichters oder Philoſophen, ein; man ſtudirt ihn, kommt immer auf ihn zurück, befragt ihn in völligſter Muße: er muß uns Stand halten. Es iſt beinahe ſo, als brächte man vierzehn Tage auf dem

Lande zu, um das Portrait oder die Büſte eines Byron, Scott oder Goethe zu verfertigen. Nur iſt man mit ſeinem Modell bequemer daran. Die vertrauliche Nähe fordert freilich etwas mehr Aufmerkſamkeit, gewährt aber dafür auch mehr Familiarität. Jeder Zug fügt ſich an Ort und Stelle ein und nimmt in der Phyſiognomie, die man zu reproduciren verſucht, von ſelbſt Platz, wie im Rahmen einer ſchönen Nacht jeder allmälig dem Blick erſcheinende Stern auf ſeinem Punct leuchtet. Dem flachen, unbeſtimmten, allgemeinen Typus des erſten Ueberblicks miſcht und incorporirt ſich ſtufenweiſe eine individuelle, ſcharfe, mehr und mehr betonte, lebenſtrahlende Realität. Man fühlt die Aehnlichkeit entſtehen. Der Tag, der Augenblick, wo man den familiären Tic, das offenbarungsreiche Lächeln ergriffen hat, den unerklärbaren Riß, die geheime, ſchmerzliche Narbe, die ſich umſonſt unter den ſchon dünngeſäeten Haaren verbirgt, — in dieſem Moment geht die Analyſe in der Schöpfung unter: das Bild ſpricht und lebt, man hat den Menſchen gefunden. Dieſe Gattung ſtiller Studien wird immer Vergnügen machen und für das, was ein lebendiges und reines Gefühl daraus ſchöpfen kann, wird immer Raum ſein. Geſchmack und Kunſt werden ſtets auch den kürzeſten und individuellſten Werken Dauer und angemeſſenes Daſein verleihen, wenn ſie, ſollten ſie auch nur einen beſchränkten Theil der Natur und des Lebens ausdrücken, mit jenem diamantenen Siegel der Einzigkeit bezeichnet ſind, deſſen Stempel man von vornherein erkennt, das ſich unveränderlich, keiner Vervollkommnung fähig, durch die Jahrhunderte hin überliefert und das zu erklären oder nachzumachen man ſich vergeblich bemühen würde. Die Revolutionen erſchüttern die Völker und laſſen die Könige wie Mohnhäupter fallen; die Wiſſenſchaften vergrößern ſich, thürmen ſich auf; die Philoſophieen erſchöpfen ſich; aber die kleinſte, im Gehirn des Menſchen einſt aufgeknospete Perle, iſt ſie anders nicht durch die Zeit und die Barbaren verloren gegangen, glänzt noch heute wie in der Stunde ihrer Geburt. Man kann morgen ganz Aegypten und ganz Indien entdecken und im Herzen der alten Religionen leſen, die Ode Horazens an Lykoris wird darum nicht mehr nicht weniger eine der Perlen ſein, von denen wir ſprechen. Wiſſenſchaft, Philoſophie, Religion, mit ihren Tiefen, ihren oft unermeßlichen Abgründen, ſtehen daneben. Was thut das? Sie, die durchſichtige, einmal geborene Perle, erblickt ſich feſt auf der Höhe ihres Felſens an dem Ufer, welches dieſen unaufhörlich bewegten und veränderten Ocean beherrſcht. Nach jedem Sturm ſtrahlt ſie der Sonne feuchter, kryſtallklarer entgegen. Damit ſoll nicht geſagt ſein, daß die Perle und der Ocean, aus dem ſie einſt hervorging, nicht durch viele tiefe und geheimnißvolle Beziehungen verbunden wären, oder, mit andern Worten, daß die Kunſt von der Philoſophie, von der Wiſſenſchaft und den ſie umgebenden Revolutionen unabhängig ſei. O nein! Jedes Meer gibt ſeine Perlen; jedes Klima reift und färbt ſie verſchieden; die Muſcheln des Perſiſchen Golfs ſind nicht die von Island. Nur hat die Kunſt in der Kraft der ihr eigenen Zeugung etwas Fertiges, Abgeſchloſſenes, das in einem gegebenen Augenblick hervorbringt und deſſen Frucht nicht ſtirbt. Kein Niveau verändert, keine Woge vergrößert es; man kann es nicht nach Gewicht und Elle meſſen und mitten in den ſchnellſten Strömen organiſirt es eine Anzahl von großen und kleinen, deren beſte und auserwählteſte, einmal den Wellen enthoben, nie wieder dahin zurückkehren können. Das muß die Künſtler tröſten und aufrechthalten, die in ſtürmiſche Tage geworfen ſind. Sie können immer etwas hervorbringen; wenig oder viel, das Weſentliche iſt, daß dies Etwas das Beſte ſei und in irgend einem Winkel das ſorgfältig eingegrabene Merkzeichen der Ewigkeit an ſich trage. Dies mußten wir ſagen, bevor wir uns für die literariſche Kritik dem beſonderen Studium der Kunſt und der aufmerkſamen Prüfung der großen Individuen der Vergangenheit hingaben. Es ſcheint uns, als wenn ungeachtet des Lärms und der Bewegung der Welt ein Portrait von Regnier, Boileau, Lafontaine, André Chenier, eines jener Männer, die zu aller Zeit ſelten ihres Gleichen haben, auch heute noch ſo wenig ein kindiſches Unternehmen wäre, als vor einem Jahr. Indem wir diesmal Diderot, den Philoſophen und Künſtler, zu unſerem Gegenſtand machen, indem wir uns in ſeine anziehende Nähe begeben, ihn ſprechen und ſehen und in den vertrauteſten Stunden ſeine Gedanken vernehmen, ſo haben wir außer der Bekanntſchaft mit einem großen Mann noch den Gewinn, das traurige Schauſpiel der uns umgebenden Welt, ſo viel Elend und Drang in den Maſſen, eine ſo wüſte Kälte, einen ſo verzehrenden Egoismus in den höheren Claſſen, die Regierungen ohne Ideen, ohne Größe, heldenmüthige Nationen, die man hinopfert, den unerſetzlichen Verluſt des Vaterlandsgefühls, den Rückfall der Religion in die Arena, von wo aus ſie die Welt zu überwinden hat, und die ſtets trübere Zukunft, die ein Ufer birgt, das immer noch nicht erſcheinen will, dies Alles auf einige Tage zu vergeſſen.

So war es nicht gerade zur Zeit Diderots. Das Werk der Zerſtörung begann damals in den philoſophiſchen und politiſchen Theorieen ſich lebhaft zu entwickeln. Der Zweck ſchien trotz der Schwierigkeiten des Augenblicks einfach. Die Hinderniſſe waren ſcharf geſondert. Mit erſtaunlicher Uebereinſtimmung, mit eben ſo nahen als unendlichen Hoffnungen ſtürmte man vorwärts. Diderot, ſo verſchieden aufgefaßt, iſt von allen Männern des achtzehnten Jahrhunderts der, in welchem die philoſophiſche Empörung mit ihren bedeutendſten Charakteren ſich am Vollſtändigſten zuſammennimmt. Mit der Politik beſchäftigte er ſich wenig und überließ ſie an Montesquieu, Jean Jacques und Raynal. Aber in der Philoſophie war er gewiſſermaßen die Seele und das Organ des Jahrhunderts, der vorzugsweiſe dirigirende Theoretiker. Jean Jacques war Spiritualiſt und auf Augenblicke eine Art calviniſtiſcher Socinianer. Er verleugnete Kunſt, Wiſſenſchaft, Induſtrie, Vervollkommnung. In allen dieſen Rückſichten ſtieß er mehr mit ſeinem Jahrhundert zuſammen, als daß er es in ſich ſpiegelte. In gar manchem Betracht war er in dieſer leichtfertigen, materialiſtiſchen, von ihren eigenen Aufklärung geblendeten Geſellſchaft eine Ausnahme. D'Alembert war klug, umſichtig, nüchtern und mäßig in ſeinen Behauptungen, ſchwach und furchtſam von Charakter, ſkeptiſch in Allem, was über die Geometrie hinausging, mit doppelter Rede, einer für das Publicum und einer für das Privatleben, ein Philoſoph aus Fontenelles Schule, wogegen das achtzehnte Jahrhundert die Kühnheit auf der Stirn trug, die Indiscretion auf der Lippe, den Glauben im Unglauben, und, ausgelaſſen im Reden, Wahrheit und Irrthum mit vollen Händen ſpendete. Büffon fehlte es nicht am Zutrauen zu ſich und ſeinen Ideen, aber er verſchwendete ſie nicht. Er bearbeitete ſie im Stillen und theilte ſie nur von Zeit zu Zeit in einer prachtvollen Form mit, deren Glanz in ſeinen Augen das ſiegreiche Verdienſt war. Das achtzehnte Jahrhundert gilt mit Recht für fruchtbar an Ideen, für umgänglich und thatfertig. Es war Allen Alles und verſchmähete das Hauskleid nicht. Hatte es ſich im warmen Eifer der Rede, wenn es im Salon für oder gegen Gott ſprach, zu ſehr erhitzt, ſo machte ſich das gute Jahrhundert wahrhaftig nichts daraus, ſeine Perrücke abzunehmen, und ſie, wie der Abbé Galiani, über die Lehne eines Armſtuhls aufzuhängen. Condillac, wegen ſeiner ſubtilen und ſcharfſinnigen Analyſen ſeit ſeinem Tode ſo oft belobt, lebte nicht im Herzen ſeiner Epoche und ſtellt durchaus nicht die Fülle, die Bewegung, die Gährung derſelben dar.

Einige berühmte Männer citirten ihn mit Auszeichnung, andere zollten ihm eine ziemlich dünne Achtung. Kurz, man beſchäftigte ſich wenig mit ihm und er hatte gar keinen Einfluß. Er ſtarb einſam, von einer Art Marasmus ergriffen, den die Vergeſſenheit erzeugte. Beurtheilt man die Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts nach Condillac, ſo entſcheidet man ſich im Voraus, ſie in einer armſeligen Pſychologie beengt zu finden. Was man auch darausmache, ſie war mehr als dies. Cabanis und Herr v. Tracy haben ſelbſt auf ihre Verbindung mit Condorcet mit redneriſcher Vorſicht hingewieſen. Was aber die metaphyſiſchen Begriffe von Grund und Zweck, Subſtanz und Urſach, ſo wie die phyſiologiſchen der Organiſation und Senſibilität anbetrifft, ſo hängen ſie weit enger mit Condorcet, mit Holbach und Diderot zuſammen; über dieſe Räthſel iſt Condillac ſtumm und über ſie gerade verzehrte ſich die Wißbegier ſeines Jahrhunderts. Voltaire war ein unermüdlicher Anführer, von einer bewundernswerthen Gewandtheit im Handeln; in dieſem Sinn war er praktiſcher Philoſoph, aber es kümmerte ihn wenig, eine Metaphyſik zu conſtruiren oder auch nur die damalige ihrem Umfang nach in ſich aufzunehmen. Er hielt ſich an das Klarſte, ſtürzte ſich in den Drang, faßte den rechten Punct und verlor keinen ſeiner Streiche, indem er Götter und Menſchen aus der Ferne, wie ein Parther, mit ſeinen ſauſenden Pfeilen zerfleiſchte. In der unerbittlichen Laune ſeines geſunden Menſchenverſtandes ging er ſogar bis zum leichten Spott über die Arbeiten ſeiner Epoche, durch welche Chemie und Phyſiologie die Myſterien der Zeugung aufzuklären ſuchten. Nächſt der Leibnitziſchen Theodicee ſchienen ihm die Aale Needhams eine der drolligſten Einbildungen, die man nur haben kann. Das philoſophiſche Vermögen des Jahrhunderts bedurfte daher zu ſeiner Individualiſirung eines Kopfes, der zum Auffaſſen geduldiger und ernſter war als der Voltaireſche, eines weniger engen und ausgedörrten Gehirns als Condillac. Er mußte mehr Ueberfluß, mehr friſches Leben und gediegene Erhebung beſitzen als Büffon, mehr Weite und entſcheidende Kraft als d'Alembert, eine enthuſiaſtiſche Sympathie für die Wiſſenſchaften, die Induſtrie und die Künſte, wie Rouſſeau ſie nicht hatte. Diderot war dieſer Menſch; Diderot, eine reiche und üppige Natur, allen Keimen zugänglich und ſie in ſeinem Buſen befruchtend, ſie faſt wie im Zufall durch eine unmittelbar thätige und verworrene Kraft umwandelnd; eine ungeheure, kochende Form, wo Alles brodelt und gährt; die damals am meiſten encyklopädiſche Capacität, aber eine gewaltſame Capacität, verſchlingend und belebend zugleich, Alles verſengend, was in ſie fällt und es in Flammenſtrömen, auch wohl Rauchſäulen, wieder nach Außen entſendend; Diderot, von einer Strumpfmaſchine, die er auseinanderlegt und beſchreibt, übergehend zu den Schmelztigeln von Holbach und Rouelle, zu den Betrachtungen von Bordau; wenn er will, den Menſchen und ſeine Sinne ebenſo geſchickt zerlegend als Condillac und das ſprödeſte Haarfädchen verdoppelnd, ohne es zu zerbrechen, mit einem Mal wieder in den Schooß des Seins, des Raums, der Natur ſich verſenkend und in der geometriſchen Metaphyſik aus vollem Holz einige große Splitter hauend, einige erhabene und lichtvolle Seiten ſchreibend, welche Malebranche und Leibnitz mit Stolz hätten unterzeichnen können, wären ſie nicht Chriſten geweſen; ein Geiſt voll Kühnheit und Conjectur, wechſelnd zwiſchen That und Traum, ſich wiegend auf einem majeſtätiſchen Egoismus, gut bis in ſeine Unordnung hinein, ein wenig myſtiſch in ſeiner Ungläubigkeit und dem, wie ſeinem Jahrhundert, um Harmonie zu haben, nichts fehlte, als ein göttlicher Strahl, ein fiat lux, eine ordnende Idee, ein Gott.

So mußte im achtzehnten Jahrhundert der Mann gemacht ſein, der in der Werkſtatt der Philoſophen den Vorſitz führen ſollte, das Haupt der noch ungeſchulten Denker, der die Macht hatte, ſie zu Volontairen zu organiſiren, ſie freimüthig zu necken, ſie durch ſeine hinreißende Wärme zur Verſchwörung gegen die noch beſtehende Ordnung aufzuregen. Zwiſchen Voltaire, Büffon, Rouſſeau und von Holbach, zwiſchen den Chemikern und Schöngeiſtern, zwiſchen den Geometern, Mechanikern und Literatoren, zwiſchen dieſen letztern und den Künſtlern, Bildhauern oder Malern, zwiſchen den Vertheidigern des alten Geſchmacks und den Neuerern, wie Sèdaine, war Diderot das Band. Er war es, der ſie am beſten alle zuſammen und jeden für ſich verſtand, der ſie aufs wohlwollendſte ſchätzte, und ſie aufs Behaglichſte in ſeinem Herzen trug, der, mit dem Minimum von Perſonalität und Hinſicht auf ſich, aufs gefälligſte ſich von einem zum andern begab. Er war alſo am beſten geeignet, das lebendige Centrum, der Zapfen des Wirbels zu ſein und den Bund mit Eintracht, Begeiſterung und etwas Tumultuariſchem, Großartigem im Gang zum Angriff zu führen. Der Kopf hoch und ein wenig kahl, die Stirn weit, die Schläfe offen, das Auge voll Feuer oder feucht von einer großen Thräne, der Hals nackt und wie er ſagt, aufgeknöpft, der Rücken gut und rund, die Arme der Zukunft entgegengeſtreckt; ein Gemiſch von Größe und Trivialität, von Emphaſe und Naturell, von ſtürmiſchem Aufbrauſen und menſchlichem Mitgefühl: ſo wie er war, nicht, wie Falconet ihn verderbt hatte, ſtelle ich ihn mir in der theoretiſchen Entfaltung des Jahrhunderts vor, ein würdiger Vorgänger jener Männer der That, die mit ihm Familienähnlichkeit haben, jener Häupter einer ohne Hochmuth aufſteigenden Verwandſchaft von einem mit Unreinheit befleckten Heroismus, ruhmvoll trotz ihrer Laſter, rieſenhaft im Handgemenge, im Grunde beſſer als ihr Leben: Mirabeau, Danton, Kleber.

Denis Diderot war zu Langres im October 1713 geboren. Sein Vater war Meſſerſchmidt. Seit zwei Jahrhunderten vererbte ſich dies Handwerk in der Familie mit den beſcheidenen Tugenden, der Frömmigkeit, dem Sinn und der Ehrbarkeit der alten Zeit. Der junge Diderot war das älteſte der Kinder und anfänglich dem geiſtlichen Stande beſtimmt, um einen Oheim, der Canonicus war, im Amte nachzufolgen. Frühzeitig brachte man ihn zu den Jeſuiten der Stadt, wo er reißende Fortſchritte machte. Dieſe erſten Jahre, dies Familien- und Kindheitsleben, die er ſich gern zurückrief und an mehreren Stellen in ſeinen Schriften geheiligt hat, hinterließen in ſeinem Gefühl tiefe Eindrücke. Zu Grandval 1760 bei dem Baron von Holbach, getheilt zwiſchen der verführeriſchſten Geſellſchaft und den Arbeiten der alten Philoſophie, die er für die Encyklopädie redigirte, kamen ihm dieſe Umſtände in den Geiſt zurück, ſo daß er Thränen vergoß. Träumeriſch verfolgte er den Lauf ſeiner „trüben und krümmungvollen Landsmännin“ der Marne, die er dort unter ſeinen Augen wieder fand, am Fuß der Hügel von Chonevière und Champigny. Sein Herz ſchwamm in Erinnerungen und er ſchrieb ſeiner Freudin, der Demoiſelle Voland: „Einer der ſüßeſten Augenblicke meines Lebens war vor dreißig Jahren, ich denke daran als wär' es geſtern geweſen, als mein Vater mich vom Collegium kommen ſah, die Arme mit Preisgeſchenken beladen, die ich gewonnen hatte, die Schultern mit Kränzen belaſtet, die man mir zuerkannt hatte und die, zu breit für meine Stirn, über meinen Kopf gerutſcht waren. Wie er mich von Weitem erblickte, ließ er ſeine Arbeit, kam vor die Thür und fing an zu weinen. Das iſt etwas Koſtbares, einen wohlhabenden und ſtrengen Mann weinen zu ſehen.“ Madame v. Vandeul, Diderots einzige und ſo geliebte Tochter, hat uns mehrere Anekdoten aus der Kindheit ihres Vaters hinterlaſſen, die wir nicht wiederholen wollen und welche alle von der Lebhaftigkeit der Eindrücke, von dem Uebermuth und dem gutmüthigen Leichtſinn dieſer jungen, frühreifen Natur Zeugniß ablegen. Unter den großen Männern des achtzehnten Jahrhunderts hat Diderot das Eigene, eine Familie beſeſſen zu haben, eine durchaus bürgerliche Familie, die er zärtlich liebte und um die er ſich mit Hingebung, Herzlichkeit und Theilnahme bekümmerte. Modephiloſoph und ein berühmter Mann, hatte er immmer noch ſeinen guten Vater den Schmid, wie er ſagte, ſeinen Bruder den Abbé, ſeine haushälteriſche Schweſter, ſeine theure kleine Tochter Angelika; er ſprach von ihnen allen köſtlich und ruhete nicht eher, als bis er ſeinen Freund Grimm nach Langres geſchickt hatte, ſeinen alten Vater zu umarmen. Bei Jean Jacques, d'Alembert, dem Grafen von Büffon, oder bei dieſen nämlichen Herrn von Grimm oder Arouet von Voltaire habe ich durchaus keinen ähnlichen Zug geſehen.

Die Jeſuiten ſuchten Diderot an ſich zu ketten. Er hatte eine Ader voll glühender Andacht. Gegen das zwölfte Jahr bekam er die Tonſur. Eines Tags verſuchte man ſogar ihn von Langres zu entführen, um bequemer über ihn gebieten zu können. Dies kleine Ereigniß beſtimmte ſeinen Vater, ihn nach Paris zu bringen, in das Collegium von Arcourt. Der junge Diderot zeigte ſich hier als einen guten Schüler und beſonders als einen trefflichen Cameraden. Man erzählt, daß er mit dem Abbé von Bernis damals mehr als einmal im Wirthshaus die Perſon zu ſechs Sous ſpeiſte. Als er ſeine Studien beendet hatte, trat er bei einem Procurater, Herrn Clement von Ris, ſeinem Landsmann, ein, das Recht und die Geſetze zu ſtudiren, was ihn jedoch bald langweilte. Dieſer Widerwille gegen die Chicane überwarf ihn mit ſeinem Vater, der das Bedürfniß fühlte, ein ſo leidenſchaftliches Naturell durch Studium zu zügeln und zu kaſteien und der in ihn drang, irgend einen Stand zu wählen oder unter das väterliche Dach zurückzukehren. Aber der junge Diderot fühlte ſchon ſeine Kräfte und ein unwiderſtehlicher Beruf entriß ihn den gewöhnlichen Wegen. Er wagte es, dieſem guten Vater, den er verehrte, ungehorſam zu ſein und allein, ohne Anhalt, entzweiet mit ſeiner Familie, obſchon ihn die Mutter von Zeit zu Zeit unter der Hand unterſtützte, auf den Tag eingemiethet, und täglich zu ſechs Sous ſpeiſend, ſo verſucht er es, ſich für ſeine Studien eine unabhängige Exiſtenz zu gründen. Die Geometrie und das Griechiſche beſchäftigen ihn leidenſchaftlich und er träumt vom Ruhm des Theaters. Unterdeſſen waren ihm alle Arten von Arbeit recht, die ſich ihm darboten. Das Metier eines Journaliſten, wie wir es kennen, beſtand damals noch nicht, ſonſt wär' es das ſeinige geweſen. Eines Tags trug ihm ein Miſſionar ſechs Predigten für die Portugieſiſchen Colonieen auf und er verfertigte ſie. Er verſuchte es als Hauslehrer bei den Söhnen eines reichen Financiers, aber dies Leben voller Unterwürfigkeit war ihm ſchon nach drei Monaten unerträglich. Seine ſicherſte Hülfsquelle war der Unterricht in der Mathematik. Er lernte ſelbſt, indem er Andere unterwies. Mit Vergnügen findet man in Rameau's Neffen den „grauen Flausrock" wieder, womit er „im Sommer in der Seufzerallée des Luxemburg" ſpazieren ging, und wie er von hier über das Pflaſter von Paris hintrabt „mit zerriſſenen Manchetten und Strümpfen von ſchwarzer Wolle, die hinten mit weißen Fäden geflickt waren." Er beklagte ſpäterhin ſo beredt „ſeinen alten Schlafrock"; wie mußte er nicht dieſen Flausrock beklagen, der ihm ſein ganzes Jugendleben mit ſeinem Elend und ſeinen Prüfungen wieder darſtellte! Wie ſtolz würde er ihn in jenem vom neueſten Luxus ſtrahlenden Cabinet aufgehängt haben! Wie würde er beim Anblick einer ſolchen Reliquie, wie er ſie ſo gern hatte, mit vollkommenem Recht ausgerufen haben: „Sie bringt mir meinen erſten Zuſtand zurück und der Stolz ſteht ſtill beim Eintritt in mein Herz. Nein, mein Freund, ich bin nicht verdorben. Meine Thür öffnet ſich ſtets dem Bedürfniß, das ſich an mich wendet; es findet in mir dieſelbe Zugänglichkeit. Ich höre es an, rathe, bedaure es. Meine Seele hat ſich nicht verhärtet; mein Kopf hat ſich nicht hochmüthig gereckt; mein Rücken iſt tüchtig und rund, wie vormals. Derſelbe freimüthige Ton, daſſelbe Gefühl. Mein Luxus iſt von friſchem Datum und das Gift hat noch nicht gewirkt." Und was hätte er nicht noch hinzugefügt, wenn der ewige Flausrock gerade der nämliche geweſen wäre, den er an jener Faſtnacht trug, wo er, aufs tiefſte niedergeſchlagen, erſchöpft vom Gehen, hinſtürzend vor Entkräftung, unterſtützt vom Mitleid einer Wirthsfrau, es eidlich gelobte, ſo lang er noch einen rothen Heller hätte, nie einen Armen von ſich zu weiſen und eher alles zu geben, als ſeines Gleichen einen Tag lang ähnlichen Qualen auszuſetzen?

Seine Sitten waren in dieſem unbeſtimmten Leben nicht, wie man ſich etwa denken könnte. Aus einem Geſtändniß, das er an Demoiſelle Voland (T. II p. 108) macht, ſieht man den Abſcheu, den er ſchon früh vor leichtfertigen und gefährlichen Vergnügungen bekam. Dieſer junge, verlaſſene, bedrängte, feurige Menſch, deſſen Feder hinterher in den Ruf der Unreinheit kam, er, der, wie er ſelbſt bezeugt, ſeinen Petron ziemlich gut inne hatte und drei Viertel von den ſchändlichen Madrigalen Catull's ohne Erröthen herſagen konnte, dieſer junge Mann entkam der Corruption des Laſters und rettete in der Epoche der heftigſten Gewalt der Triebe die Schätze ſeiner Sinne und die Illuſionen ſeines Herzens. Dieſe Wohlthat verdankte er der Liebe. Das junge Mädchen, das er liebte, war ſehr zurückgekommen, eine arme Arbeiterin, die mit ihrer Mutter ſich ehrlich vom Erwerb ihrer Hände ernährte. Diderot lernte ſie als Nachbarin kennen, verliebte ſich in ſie bis zur Tollheit, verlobte ſich mit ihr und heirathete ſie trotz der ökonomiſchen Einwendungen der Mutter. Doch vollzog er die Heirath im Geheimen, um dem Widerſtand ſeiner eigenen Familie auszuweichen, die er durch falſche Berichte täuſchte. Jean Jaques hat in ſeinen Bekenntniſſen über Diderots Annette ſehr ſchnöde geurtheilt und zieht ihr ſeine Thereſe bei weitem vor. Ohne etwas über die Gefährtinnen der beiden großen Männer auszuſprechen, ſo ſcheint es in der That, daß Madame Diderot, obwohl im Grunde eine gute Frau, doch einen trätſchigen Charakter, einen gewöhnlichen Geiſt und eine ordinaire Erziehung hatte, unfähig ihren Mann zu verſtehen und ſeiner Neigung zu genügen. Alle dieſe ſchlimmen Uebelſtände, welche die Zeit entwickelte, verſchwanden damals in dem Glanz ihrer Schönheit. Diderot hatte mit ihr vier Kinder, von denen nur ein einziges, eine Tochter, am Leben blieb. Nach einem ihrer erſten Wochenbetten ſchickte er die Mutter und ohne Zweifel auch den Säugling nach Langres zu ſeiner Familie, die Verſöhnung zu erzwingen. Dies ſympathetiſche Mittel gelang. Alle Vorurtheile, die Jahre hindurch gedauert hatten, verſchwanden in vier und zwanzig Stunden. Von neuen Sorgen bedrückt, ſchwierigen Arbeiten hingegeben, für den Sold der Buchhändler einige Engliſche Werke, eine Griechiſche Geſchichte und ein Dictionnaire der Medicin überſetzend und ſchon an die Encyklopädie denkend, enttäuſchte ſich Diderot ſchnell über dieſe Frau, für die er ſeiner Zukunft ſo großes Unrecht angethan hatte. Madame von Puiſieux, ein anderer Irrthum, während ſechs Jahre, Mademoiſelle Voland, die einzig ſeiner Wahl würdige, während der ganzen zweiten Hälfte ſeines Lebens, vorübergehend einige Frauen wie Madame von Prünevaux, knüpften enge Verbindungen mit ihm, welche gleichſam das Gewebe ſeiner innern Exiſtenz ausmachten. Madame von Puiſieux war die erſte; kokett und bedürfnißvoll, vermehrte ſie Diderots Verlegenheiten und für ſie überſetzte er den Verſuch über das Verdienſt und die Jugend, für ſie ſchuf er die philoſophiſchen Betrachtungen, die Interpretation der Natur, den Brief über die Blinden und die Bijoux indiscrets, eine beſſer paſſende und weniger ſtrenge Opfergabe. Madame Diderot, von ihrem Mann vernachläſſigt, beſchränkte ſich nach ihrem niederen Geſchmack. Sie hatte ihre kleine Welt, ihre kleinen Umgebungen und Diderot feſſelte ſich erſt ſpäter an die Häuslichkeit durch die Erziehung ſeiner Tochter. Man wird unter ſolchen Umſtänden einſehen, wie derjenige unter den Philoſophen des Jahrhunderts, der in Geſinnung und That die Sittlichkeit der Familie am meiſten darſtellte, der die Verhältniſſe eines Vaters, eines Sohnes und Bruders mit frömmſter Sorgfalt pflegte, zugleich einen ſo gebrechlichen Begriff von der Heiligkeit der Ehe hatte, die doch am Ende der Knoten des Ganzen iſt. Man wird einſehen, nnter welcher perperſönlichen Inſpiration er den Otaheiter in dem Supplement zur Reiſe von Bougainville ſagen läßt: „Scheint Dir etwas unſinniger, als ein Geſetz, das die Veränderung in uns verbannt, welches eine unmögliche Beſtändigkeit heiſcht und die Freiheit des Mannes wie des Weibes verletzt, indem es ſie für immer an einander kettet; als eine Form, welche den eigenſinnigſten Genuß auf daſſelbe Individuum beſchränkt; als ein Eid der Unwandelbarkeit von zwei Weſen von Fleiſch im Angeſicht eines Himmels, der keinen Augenblick der nämliche iſt, unter Höhlen, welche den Einſturz drohen, am Fuß eines Felſens, der in Staub zerfällt, am Fuß eines Baumes, der berſtet, auf einem Stein, der erzittert?“ Es war ein ſonderbares und übrigens bei ſeiner naiven und anſteckenden Exaltation doch ſehr erklärliches Geſchick Diderots, in ſeinem Leben Gefühle empfunden oder erweckt zu haben, welche mit dem wirklichen Verdienſt der Perſonen durchaus nicht in Verhälniß ſtanden. Seine erſte nnd heftigſte Liebe verknüpfte ihn auf immer mit einer Frau, die gar keinen reellen Bezug zu ihm hatte. Seine heftigſte Freundſchaft, die eben ſo leidenſchaftlich wie eine Liebe war, hatte zu ihrem Gegenſtande Grimm, einen feinen Schöngeiſt, witzig, angenehm, aber ein ſelbſtſüchtiges und trockenes Herz. Endlich die heftigſte Bewunderung, die er erregte, war die Naigeon's, Naigeon's, der ein eben ſolcher Fetiſchdiener ſeines Philoſophen war, als Broſſetta ſeines Poeten, eine Art von Maulaffenſchüler, ein fanatiſcher Famulus des Atheismus. Diderot vergriff ſich alſo in der Wahl ſeiner Frau, ſeines Freundes und Schülers; Lafontaine hätte nicht unglücklicher ſein können als er; doch ſcheint er, abgeſehen von dem Capitel mit der Frau, ſeiner Mißgriffe niemals ſelbſt inne geworden zu ſein.

Jeder Mann von großem Talent, wenn er demſelben Bahn machen kann, iſt ſeinem Jahrhundert und der Menſchheit für ein Werk verantwortlich, das mit den allgemeinen Bedürfniſſen der Epoche in Beziehung ſteht und den Fortſchritt beſchleunigen hilft. Worin auch ſein beſonderer Geſchmack, ſeine Laune, ſeine Trägheit, ſeine Phantaſie in Nebenwerken beſtehen möge, er iſt der Geſellſchaft ein öffentliches Denkmal ſchuldig, will er ſich nicht durch ein Verkennen ſeines Berufs, durch ein Verzetteln ſeines Geſchicks beſtrafen. Montesquieu hat durch ſeinen Geiſt der Geſetze, Rouſſeau durch ſeinen Emile und den Contrat ſocial, Büffon durch die Naturgeſchichte, Voltaire durch die Geſammtheit ſeiner Arbeiten, dieſem heiligen Geſetz des Genie's, kraft deſſen es ſich dem Fortſchritt der Menſchheit widmet, Zeugniß gegeben: Diderot, was man auch obenhin von ihm geſagt habe, nicht weniger. Man geſteht ihm ſchließlich humoriſtiſche Phantaſieen, Einfälle eines unvergleichlichen Witzes, warme Skizzen, reiche Darlehen ohne Anſpruch auf Rückerſtattung in den Werken und unter dem Namen ſeiner Freunde zu; die Gabe, Romane, Briefe, Schwätzereien, Erzählungen zu ſchreiben, die kleinen Papiere, wie er ſie nannte, d. h. die kleinen Meiſterſtücke, das Fragment über die Frauen, la Religieuſe, Madame de la Pomerain, Mademoiſelle la Chau, Madame de la Carlière, die Erben des Pfarrers von Thivot; — woran wir uns hier halten, ihn aufrecht zu halten, das iſt ſein ſocialer Titel, ſein Denkmal, die Encyklopädie! Anfänglich ſollte ſie nur eine revidirte und vermehrte Ueberſetzung des Engliſchen Dictionnaire's von Chalmers ſein, eine Buchhändlerſpeculation. Diderot faßte zuerſt den kühnen Plan eines univerſellen Repertoriums der menſchlichen Kenntniß ſeiner Epoche. Fünf und zwanzig Jahre ſetzte er an die Ausführung. Er war eigentlich der lebendige Eckſtein dieſer Collectivconſtruction von Innen und auch der Zielpunct aller Verfolgungen, aller Drohungen von Außen. D'Alembert, der ſich hauptſächlich des Gewinnes halber angeſchloſſen hatte, und deſſen ſinnreiche Vorrede für die, welche nur Vorreden leſen, viel zu ſehr den großen Ruhm des Ganzen hingenommen hat, ließ das Unternehmen mitten im Gange in Stich und ließ Diderot ſich mit der Erbitterung der Frommen, mit dem Kleinmuth der Buchhändler und einem ungeheuren Zuwachs an Redactionsarbeit herumſchlagen. Dank ſei es ſeiner verſchwenderiſchen Thätigkeitsluſt, der Univerſalität ſeiner Kenntniſſe, dieſer vielſeitigen Leichtigkeit, die er ſich früh in bedrängter Lage erwarb; Dank vor Allem dieſem moraliſchen Talent, ſeine Arbeiter um ſich herum aufzureizen und zu begeiſtern, er beendigte dies kühne Gebäude von einer eben ſo drohenden als geregelten Maſſe. Sucht man den Namen des Baumeiſters, ſo muß man den ſeinigen daran leſen. Diderot kannte beſſer als irgend einer die Mängel ſeines Werks. Er übertrieb ſie gegen ſich ſogar in Rückſicht auf die Zeit und, da er ſich für die Künſte, für die Geometrie, das Theater, geſchaffen glaubte, ſo beklagte er zuweilen ſein Leben als in einer Angelegenheit von ſo geringem Nutzen und ſo zweideutigem Ruhm verloren. Auch war er für Kunſt und Geometrie wunderbar organiſirt, ich läugne es nicht, aber, wie er ſelbſt bemerkt, es vollzog ſich damals eine große Revolution, die in den Wiſſenſchaften, welche mit der höheren Mathematik und der metaphyſiſchen Betrachtung zuſammenhängen, ſich vollendete, um ſich auf die Moral auf die Belletriſtik, die Naturgeſchichte, Experimentalphyſik und Induſtrie auszudehnen. Ueberdies waren die Künſte im achtzehnten Jahrhundert von ihrem höheren Zweck fälſchlich abgewandt und dazu erniedrigt, als philoſophiſches Sprachrohr oder als Kampfwaffe zu dienen. Unter ſolchen Umſtänden war es für Diderot ſchwer, einen nützlichern, würdigern und dankenswerthern Gebrauch ſeiner mächtigen Begabtheit zu machen, als indem er ſie der Encyklopädie widmete. Er nährte durch dies Culturwerk die Revolution, die er in den Wiſſenſchaften verkündete. Ich weiß übrigens, welche ſchwere Vorwürfe, die das ganze Jahrhundert treffen, dieſe Lobſprüche ermäßigen müſſen und ich unterſchreibe ſie gänzlich. Aber der antireligiöſe Geiſt, von welchem die Encyklopädie und die ganze damalige Philoſophie ausging, kann nicht ausſchließlich von unſerem heutigen Geſichtspunct aus beurtheilt werden, ohne faſt eben ſo viel Ungerechtigkeit, als man ihm Vorwürfe zu machen berechtigt iſt. Das Wort der Tagesordnung, das Kriegsgeſchrei: écrasons l'infâme!, ſo entſcheidend und unerbittlich es zu ſein ſcheint, verlangt von ſelbſt eine Analyſe und Auslegung. Ehe man der Philoſophie vorwirft, das wahre, ewige Chriſtenthum, die innere, wirkliche Lehre des Katholicismus, nicht verſtanden zn haben, muß man ſich erinnern, daß ſein Schatz damals einerſeits den ränkeſüchtigen und weltlichen Jeſuiten, andererſeits den herben und finſtern Janſeniſten anvertraut war, daß dieſe von der Verſchanzung der Parlamente aus ihre unglückſelige nnd düſtere Lehre von der Gnade durch ihre Henker, ihre Unterſuchungen, ihre Torturen, verbreiteten und daß ſie für die Häretiker Pascals entſetzlichen Abgrund in dem Kerkerhöhlen verwirklichten. Das war die infame, welche täglich den Chriſtianismus, deſſen Namen ſie uſurpirte, bei den Philoſophen verleumdete und welche die Philoſophie zuletzt im Kampf zermalmte, indem ſie dieſelbe in einem gemeinſamen Sturz begrub. Beſonders ſcheint Diderot von ſeinen erſten Pensées philosophiques an, durch jenes tyranniſche und launiſch wilde Ausſehen beleidigt zu ſein, welches die Lehre Nicole's, Arnaulds und Pascals dem chriſtlichen Gotte verleiht, und im Namen der verkannten Menſchheit und mit heiligem Erbarmen für ſeines Gleichen geht er an die kühne Kritik, wo ſeine Aufwallung ihm keinen Stillſtand geſtattet. So vereinigt die meiſten ungläubigen Neuerer in ihrer Tendenz dieſelbe edelmüthige Proteſtation. Die Encyklopädie war alſo kein Friedensdenkmal, kein ſchweigſamer Kloſterthurm, wo die Gelehrten und Denker von allen Gattungen durch die verſchiedenen Stockwerke vertheilt wären; ſie war keine Granitpyramide mit unbeweglicher Baſe; ſie hatte nichts von der reinen Harmonie jener Kunſtbauten, welche langſam durch die Jahrhunderte hin zu einem angebeteten und geſegneten Gott aufſteigen. Man hat ſie dem gottloſen Babel verglichen. Ich würde darin eher einen jener Kriegsthürme, jener Belagerungsmaſchinen ſehen, aber ungeheuer, gigantiſch, wunderbar, wie Polybius ſie beſchreibt, Taſſo ſie imaginirt. Baco's Friedensbaum iſt hier in eine drohende Wurfmaſchine verwandelt. Es ſind darin trümmerhafte, ungleiche Theile, viel Kalkabfall, cimentirte und unzerſtörliche Fragmente; der Grund geht nicht tief in die Erde; das Gebäude rollt; es iſt in Bewegung; es wird fallen; aber was thut das? Um hier ein beredtes Wort Diderots ſelbſt anzuwenden: „die Natur des Baumeiſters wird aufrecht bleiben mitten in den Ruinen, und der Stein, der ſich vom Gebirge ablöſt, wird ſie nicht zerbrechen, weil ihre Füße nicht von Thon ſind.“

Der Atheismus Diderots, obwohl er ihn zuweilen mit beweinenswerther Prahlerei zur Schau ſtellt, und ſeine Gegner ihn ſo grauſam beim Wort genommen haben, beſchränkt ſich meiſt auf die Negation eines böſen, rachſüchtigen Gottes, eines Gottes nach dem Bilde der Henker von Calas und La Barre. Diderot iſt häufig auf dieſe Idee zurückgekommen und hat ſie unter den wohlwollenden Formen eines anmaßungloſen Skepticismus dargeſtellt. Bald, wie in der Unterhaltung mit der Marſchallin von Broglie, iſt es ein junger Mexikaner, der, müde von ſeiner Arbeit, eines Tags am Ufer des großen Oceans ſpazieren geht; er ſieht ein Brett, das mit dem einem Ende in's Waſſer ragt, während das andere auf dem Ufer ruht; er ſtreckt ſich darauf aus, wird von der Welle geſchaukelt, ſchweift mit dem Blick in den endloſen Raum und verfällt auf Erzählungen ſeiner alten Großmutter von ich weiß nicht was für einem jenſeits gelegenen, mit wunderbaren Einwohnern bevölkerten Lande. Sie kommen ihm wie Tollheiten vor. Er kann nicht daran glauben. Während er von dem Schaukeln und Träumen einſchlummert, löſt ſich das Brett vom Ufer, der Wind wächſt und der junge Raiſonneur iſt eingeſchifft.

Erſt auf voller See erwacht er. Da ſteigt ein Zweifel in ſeinem Geiſt auf; wenn er ſich doch in ſeinem Unglauben betrogen, wenn ſeine Großmutter doch Recht gehabt hätte! Wohl hat ſie Recht gehabt, fügt Diderot hinzu. Er treibt fort und kommt in das ungekannte Land. Der Alte, der Herr des Landes, iſt da und empfängt ihn. Eine kleine Ohrfeige auf der Backe, ein Kniff in's Ohr, den ein Lächeln begleitet, wird das die ganze Strafe des Ungläubigen ſein? Oder wird jener Alte den unbeſonnenen junge Menſchen bei den Haaren packen und ſich darin gefallen, ihn eine Ewigkeit hindurch auf dem Ufer hinzuzerren? — Bald, wie in einem Brief an Mademoiſelle Voland, iſt es ein Mönch, ein galanter, nichts weniger als verkutteter Mann, mit welchem ihn ſein Frennd Damilaville hat ſpeiſen laſſen. Man ſprach von der väterlichen Liebe. Diderot ſagte, daß dies eine der mächtigſten Neigungen des Menſchen wäre: „Ein Vaterherz! erwiderte ich; nein, nur die,welche Väter geweſen ſind, wiſſen, was das iſt. Dies iſt ein Geheimniß, was glücklicherweiſe die Kinder ſelbſt nicht wiſſen.“ Fortfahrend fügte ich darauf hinzu: „Die erſten Jahre, die ich in Paris zubrachte, waren ſehr ungeregelt. Mein Betragen an ſich reichte hin, meinen Vater aufzubringen, ohne daß man es hätte zu übertreiben brauchen. Indeſſen mangelte es nicht an Verleumdung. Man hatte ihm geſagt — Was hatte man ihm nicht geſagt? Es fand ſich Gelegenheit ihn zu ſehen. Ich ſchwankte nicht. Ich reiſte voll Vertrauen auf ſeine Güte ab. Ich dachte, daß er mich ſehen, daß ich mich in ſeine Arme werfen, daß wir beide weinen und daß Alles vergeſſen ſein würde. Ich dachte recht.“ „Da hielt ich inne und fragte meinen Mönch, ob er wüßte, wie weit es von hier bis zu mir hin wäre?“ Sechzig Meilen, mein Vater; und wären es hundert geweſen, glaubt Ihr, daß ich meinen Vater weniger verzeihend und zärtlich gefunden hätte? — Im Gegentheil. — Und wären es tauſend Meilen geweſen? — Ach! wie ſollte man ein Kind mißhandeln, das ſo weit herkommt? — Und wär' es im Monde, im Jupiter, im Saturn geweſen?“ Als ich dieſe letzten Worte ſagte, hatte ich die Augen zum Himmel gerichtet und mein Geiſtlicher, die Augen niederſenkend, dachte über meinen Apolog nach.“

Diderot hat ſeine Ideen über die Subſtanz, die Urſach und den Urſprung der Dinge in der Interpretation der Natur auseinander geſetzt, unter der Hülle von Baumann, der kein anderer iſt als Maupertuis, und noch klarer in der Unterredung mit d'Alembert und dem ſonderbaren Traum, den er von dieſem dichtet. Die Bemerkung wird uns genügen, daß ſein Materialismus kein trockener, mathematiſcher Mechanismus iſt, ſondern ein verworrener, fruchtbarer und mächtiger Vitalismus, eine ſpontane, fortſchreitend ſich entwickelnde Fermentation, worin, bis in das kleinſte Atom, die verborgene oder frei gewordene Senſibilität überall gegenwärtig iſt. Das war die Anſicht Bordeu's und der Phyſiologen, die nämliche, welche Cabanis ſeitdem mit ſolcher Beredtſamkeit dargeſtellt hat. Nach der Art und Weiſe, wie Diderot die äußere Natur in ſich empfand, ſo zu ſagen, die natürliche Natur, die, welche die Gelehrſamkeit noch nicht auf die Folter geſpannt und verfälſcht hat, die Wälder, Wäſſer, den Reiz der Felder, die Schönheit des Himmels und die Eindrücke, welche das Herz davon empfängt, mußte er von Hauſe aus ein tief religiöſer Menſch ſein, denn Niemand hatte für das univerſelle Leben mehr Sympathie nnd Offenheit. Nur wollte er dies Leben der Natur und aller Weſen gern dunkel, und in gewiſſermaßen verworrenem Gewoge außer ſich laſſen, verhüllt im Keim, kreiſend im Luftſtrom, wallend über den Gipfeln der Wäldern, ſich verhauchend mit den Stößen des Windes. Er ſammelte es in kein Centrum, er idealiſirte es nicht zu einem ſtrahlenden Muſter einer ordnenden und wachenden Vorſehung. Doch hat er in einem Werk, das er im Alter kurz vor ſeinem Tode ſchrieb, in dem Verſuch über das Leben Seneca's, folgende Stelle eines Briefs an den Lucilius überſetzt, die ihn zur Bewunderung entzückt: „Wenn ſich euren Blicken ein großer Wald eröffnet, mit alten Bäumen, deren Wipfel in die Wolken ragen und deren verflochtene Zweige euch den Anblick des Himmels rauben, dieſe maßloſe Höhe, dies tiefe Schweigen, dieſe Schattenmaſſen, welche die Ferne verdichtet und continuirlich macht, ſo viel Zeichen, verinnern ſie euch nicht die Gegenwart eines Gottes?" Diderot ſelbſt unterſtreicht dies Wort verinnern. Ich bin ſo glücklich, in demſelben Werk ein Urtheil über La Mettrie zu finden, das bei Diderot vielleicht ein wenig Vergeſſenheit ſeiner eigenen cyniſchen und philoſophiſchen Ausgelaſſenheit beurkundet, aber auch einen bittern Ekel, einen förmlichen Abſcheu gegen den immoraliſchen, ſittenverderbenden Materialismus. Mich freut es, daß er la Mettrie verwirft, nicht „die erſten Begriffe der wahren Grundſätze der Moral“ inne zu haben, „dieſes unermeßlichen Baumes, deſſen Haupt die Himmel berührt und deſſen Wurzeln bis zur Hölle dringen; wo Alles mit einander verknüpft iſt, wo Scham, Anſtand, Höflichkeit, die leichteſten Tugenden, wenn es deren gibt, wie das Blatt an den Zweig befeſtigt ſind, den man verunehrt, wenn man es abpflückt.“ Dies ruft mir einen Streit zurück, den er eines Tags mit Helvetius bei Saurin hatte. Er macht davon an Mademoiſelle Voland eine reizende Erzählung, die ein kleiner Spiegel der Inconſequenz des Jahrhunderts überhaupt iſt. Dieſe Herren leugneten den angeborenen moraliſchen Sinn, das weſentliche und uneigennützige Motiv der Tugend, welches Diderot vertheidigte. „Das Spaßhafte war, fügt er hinzu, daß dieſe ehrlichen Leute nach kaum beendetem Streit, ohne es zu merken, die ſtärkſten Dinge zu Gunſten des Gefühls ſagten, das ſie eben bekämpft hatten, um ſo ihre eigene Meinung zu widerlegen. Aber Sokrates an meiner Stelle hätte ſie ihnen entriſſen.“ In Bezug auf Grimm ſagt er: „die Strenge in den Grundſätzen unſeres Freundes verliert ſich; er unterſcheidet eine Moral zum Gebrauch der Großen.“ Alle dieſe herrlichen Ideen über die Tugend, die Moral und die Natur, kamen ihm ohne Zweifel ſtärker als je in der Sammlung und der Art von Einſamkeit zurück, die er ſich während der leidenden Jahre ſeines Alters zu ſchaffen ſuchte. Mehre ſeiner Freunde waren todt, andere zerſtreut; Mademoiſelle Voland und Grimm fehlten ihm oft. Jetzt zog er den Unterhaltungen, die ihn ermüdeten, den Schlafrock und ſeine Bibliothek im fünften Stockwerk unter dem Dache vor, an der Ecke der Straße Taranne und St. Benoit. Er las immer, meditirte viel und betrieb die Erziehung ſeiner Tochter mit Sorgfalt. Sein wohlthätiges Leben voll guten Raths und guter Werke mußte ihm eine große innere Beruhigung gewähren und gar manchmal rief er ſich vielleicht die Worte ſeines alten Vaters zurück: „Mein Sohn, mein Sohn! die Vernunft iſt ein gutes Ruhekiſſen, aber ich finde, daß mein Kopf auf der Religion und den Geſetzen noch ſanfter ruhet.“ — Er ſtarb im Juli 1784.

Als Künſtler und Kritiker war Diderot bedeutend. Seine Theorie des Drama's hat ohne Zweifel nur als Beſchämung des falſchen conventionellen Geſchmacks, der ewigen Mythologie der Epoche Werth, als ein Aufruf an die Wahrheit der Sitten, an die Realität der Gefühle, an die Beobachtung der Natur. Sobald er ſie ausüben wollte, fiel er durch. Unſtreitig beherrſchte ihn die Idee der Moral übermäßig; ihr ordnete er alles Andere unter und im Allgemeinen verkannte er in ſeiner ganzen Aeſthetik die Grenzen, die eigenthümlichen Quellen und den Umfang der ſchönen Künſte. Er faßte das Drama zu ſehr als Moraliſt, die Sculptur und Malerei zu ſehr als

Literator auf. Der weſentliche Styl, die geheimnißvolle Ausführung, der heilige Hauch, etwas Fertiges, Beſchloſſenes, das zugleich das Unentbehrliche iſt, das sine qua non der Vollendung in jedem Kunſtwerk, wenn es auf die Nachwelt kommen ſoll; — dieſer köſtliche Moment iſt ihm gewiß oft entgangen; er hat daran umhergetaſtet, aber mit dem Finger nicht immer den rechten Punct getroffen. Falconet und Sedaine haben in ihm eine Verblendung des Enthuſiasmus erzeugt, die wir ihm nur für Terenz, für Richardſon und Greuze können hingehen laſſen, das ſind ſeine Mängel. Aber auch welche Fülle, welche Vernunft im Einzelnen! Welch' eifriger Verfolg des Wahren, des Guten, deſſen, was aus dem Herzen kommt! Welch' herrliches Gefühl der Andacht in dieſem unandächtigen Jahrhundert! Welche durchdringende, ehrliche, verliebte, bis dahin ungekannte Kritik! Wie vermählt ſie ſich ihrem Autor, ſobald ſie Geſchmack an ihm findet, wie folgt ſie ihm, verhüllt, enthüllt ihn, betet ſie ihn an! Und ſo optimiſtiſch und ein wenig herunterwürgend ſie iſt, haltet ſie nicht immer für getäuſcht. Fragt lieber den Verfaſſer der Jahreszeiten, Herrn von Saint-Lambert, „der unter den Gelehrten eins der empfindlichſten Felle iſt;“ fragt de la Harpe „der Numerus, Beredtſamkeit, Styl, Vernunft, Weisheit hat über nichts, was ihm unter der linken Bruſt ſchlägt: quod laeva in parte mamillae nil salit arcadico juveni. (Juv.)“ Fragt den Abbé Raynal „der mit Herrn de la Harpe auf einer Linie ſtehen würde, wenn er etwas weniger Ueberfluß und ein wenig mehr Geſchmack hätte." Fragt endlich den würdigen, weiſen, honetten Thomas, der im Gegenſatz zum ſelben de la Harpe „Alles in die Berge, wie jener in die Ebenen ſtellt", der, als er über die Frauen ſchreibt „ein Mittel gefunden hat, ein ſo gutes, ſo ſchätzbares Buch zu machen, aber ein Buch, das kein Geſchlecht hat.'

Indem wir das Wort Frauen ausſprechen, haben wir die reichſte und lebendigſte Quelle Diderots als Künſtler berührt. Seine beſten Sachen, die köſtlichſten unter ſeinen petits papiers, ſind unſtreitig die, wo er ſie einführt, wo er von der Untreue und Liſt erzählt, deren Mitſchuldige oder Opfer ſie ſind, wo er die Macht ihrer Liebe, Rache und Hingebung, wo er irgend einen Winkel der Welt ſchildert, einen Vorgang, worin ſie verwickelt ſind. Die kleinſten Berichte eilen dann unter ſeiner Feder, fortreißend, einfach, ohne Syſtem, ungeſucht, voll von den vertraulichſten Umſtänden und als von einem Manne kommend, der früh von dem Leben aller Tage gelebt und die Poeſie darin empfunden hat. Solche Scenen, ſolche Portraits laſſen ſich nicht analyſiren. Das Bekannteſte übergehend empfehle ich denen, welche ſie noch nicht geleſen haben, die Correſpondenz Diderots mit Demoiſelle Jobin, einer jungen Schauſpielerin, deren Familie er kannte und deren Aufführung und Talent er durch eben ſo aufmerkſame als unintereſſirte Rathſchläge zu leiten ſuchte. Es iſt ein bewundernswerther kleiner, ſinnreicher und liebevoller Abriß der praktiſchen Moral. Da iſt Vernunft, Anſtand, Rechtſchaffenheit, ich möchte beinahe ſagen, Tugend für das Betragen einer niedlichen Schauſpielerin, einer guten, offenherzigen Perſon, die ohne Zweifel lebhaft, beweglich, verliebt war. An Diderots Stelle hätte Horaz, den ich mir ſchon gichtiſch genug denke, um weiſe zu ſein, Horaz ſelbſt hätte keine anderen Vorſchriften geben können, keine Rathſchläge von reellerem Inhalt, möglich und menſchlich, und gewiß hätte er ſie nicht mit geſunderen Grundſätzen, mit feineren Andeutungen über die Schauſpielkunſt würzen können. Dieſe Briefe an Demoiſelle Jodin, die zum erſtenmal 1821 bekannt gemacht wurden, gingen würdig denen an Mademoiſelle Voland vorauf, die wir nun endlich beſitzen. Hier offenbart ſich der ganze Diderot: ſein Geſchmack, ſeine Sitten, die geheimen Wendungen ſeiner Ideen und Wünſche, denn er war in der Reife des Alters und des Denkens; ſein unverſiegliches Gefühl mitten unter den trockenſten Beſchäftigungen und den Probeheften der Encyklopädie; ſein ehrfurchtsvolles Zurückkommen auf die alte Zeit, die Liebe zu ſeiner Vaterſtadt, zu dem väterlichen Hauſe und dem wilden Flußinſeln, worin ſeine Kindheit ſich abtummelte; ſein Wunſch nach einſamer ländlicher Zurückgezogenheit mit wenigen Freunden, ein Müßiggang, unterbrochen von Aufregung und Lectüre; und endlich in dieſer reizenden Geſellſchaft, worin er ſich mit ſeinem Urtheil gänzlich laufen läßt, zahlloſe anmuthige oder grimaſſirende Figuren, zarte oder ſcherzhafte in den Erzählungen hervorſpringende und ſich kreuzende Epiſoden; Madame von Epinay ſchmachtend beim Anblick Grimms; Madame von Aine im Jäckchen überraſcht von Herrn Le Roy; der Baron von Holbach mit ſeinem ſpöttiſchen mißſtimmigen Ton bei ſeiner feinlächelnden Hälfte; der Abbé Galiani „ein Schatz in Regentagen“, ein ſo unentbehrliches Meubel, daß alle Welt eins davon aufs Land haben möchte, wenn die Tiſchler welche machten; das unvergleichliche Gemälde Urania’s, dieſer ſchönen und erhabenen Madame Legendre, der tugendhafteſten unter den Koketten, der verzweiflunsvollſten unter den Frauen, welche ſagen: ich liebe Dich; — ein freimüthiger Erguß über die berühmten Leute: Voltaire, dies „böſe und außerordentliche Kind der Grazien“, „der gut zu kritiſiren, zu ſpotten und ſich zu zerarbeiten hat und der über ſich ſtets ein Dutzend Männer der Nation finden wird, die, ohne ſich auf den Zehen zu erheben, mit dem Kopf ihn überragen werden, denn in allen Gattungen iſt er nur der zweite“; Rouſſeau, dies unzuſammenhängende Weſen, „maaßlos, ſich beſtändig um eine Kapuze drehend, wo er eines guten Morgens hineinkriechen wird und unaufhörlich vom Atheismus zur Glockentaufe hin und her geworfen“; doch, es iſt genug, glaube ich, um darzuthun, daß Diderot als Menſch, Moraliſt, Schilderer und Kritiker, ſich ganz nackt in dieſer Correſpondenz zeigt, die ſo glücklich aufbewahrt und der eifrigen Bewunderung unſerer Zeitgenoſſen im rechten Augenblick dargeboten iſt.

VII.

Göthe's
neueſte Paralipomena.
1841.

Die Klage über Goethomanie und Goethokoraxe findet jetzt ſchon keine Veranlaſſung mehr, laut zu werden. Riemer's enkomiaſtiſche Idioſynkraſie iſt ſogleich allgemein als ein Überfluß aufgenommen. Aber daß nur nicht das Studium Goethe's mit der Beſeitigung einer vergötternden Partei auch in Abgang komme, denn noch lange werden wir von Goethe zu lernen haben! Es iſt mir aufgefallen, daß meines Wiſſens noch keiner der eigentlichen geſchworenen Goethe-Kritiker eine Zuſammenſtellung der Novitäten gemacht hat, welche in der 1836 veranſtalteten Quartausgabe vorkommen. Cotta wird ohne Zweifel auch an einer beſondern Ausgabe derſelben es nicht fehlen laſſen, welche für die Beſitzer der Duodezausgabe als Supplementband längſt ſeine Schuldigkeit geweſen wäre. Dann würde auch, wäre alles Neue ſo auf Einen Fleck zuſammengedrängt geweſen, die Kritik ſich ſchneller damit bekannt gemacht haben. Aber jene Quartausgabe ſoll ſich eben durch dieſe mit einem Sternchen als neu hinzukommend bezeichneten Fragmente verkaufen und hat daher, um auch der Octav- und Duodezausgabe ihre Eigenthümlichkeit nicht zu rauben, eine Menge Goethe'ſcher Arbeiten, ſeine Ueberſetzungen aus dem Franzöſiſchen, ſeine naturwiſſenſchaftlichen Beſtrebungen weggelaſſen. Durch Studien anderer Art von ſolchen Literaturberichten abgehalten, erwartend, daß eigentliche Literaten doch endlich daran gehen würden, habe ich mich lange nicht entſchließen können, öffentlich ein Wort über dieſe Paralipomena zu ſagen. Allein es ſteckt in mir für unſere Nationallierratur etwas von Dem, was Leſſing das Pflichtbewußtſein eines Bibliothecars nannte. So wenig ausführlich zu ſein durch viele Umſtände mir vergönnt iſt, ſo kann ich doch nicht widerſtehen, einen katalogartigen Überblick über dieſe Goethe'ſchen Neuigkeiten zu geben, da es mir zu wichtig ſcheint, ſie in die allgemeine Auffaſſung Goethe's einzugliedern.

Unter den Liedern finden wir S. 17: „Hans Liederlich":

Ein Glas zu dem Schmatz,
Nun, das ſchlürft ſich ſo ſüß!
Verſauf' ich die Schuh,
Behalt' ich die Füß'.
A Maid und a Wein,
Muſik und Geſang,
I wollt' I, ſo hätt' I's
Mein Leben entlang u. ſ. w.

Obwohl Goethe den volksmäßigen Liedton ſehr in der Gewalt hatte, ſo möchte ich doch glauben, daß dieſer „Hans Liederlich“ ein wirkliches Volkslied ſei, oder mindeſtens, daß die Motive einem ſolchem entnommen ſind. Daſſelbe dürfte S. 21 von der „Zerſtörung Magdeburgs“ gelten!

O Magdeburg die Stadt!
Die ſchöne Madchen hat,
Die ſchöne Fraun und Mädchen hat.
O Magdeburg die Stadt.
Da Alles ſteht in Flor,
Der Tilly zieht davor,
Durch Garten und durch Felder Flor.
Der Tilly zieht davor.
Der Tilly ſteht dadraus.
Wer rettet Stadt und Haus?
Geh', Lieber, geh' zum Thor hinaus
Und ſchlag' dich mit ihm draus u. ſ. w.

In den Volksliederſammlungen, die mir im Augenblicke zu Gebote ſtehen, finde ich zwar kein ähnliches Lied, allein das iſt der geringſte Grund, die Volksmäßigkeit zu bezweifeln.

S. 50: „Requiem dem frohſten Manne des Jahrhunderts, dem Fürſten von Ligne, geſtorben am 14. Dec. 1814.“ Fragment. Gehört zu den höfiſchen Poeſien, worin das theatraliſch gefällige Arrangement den Strom der Dichtung in lauter niedliche Bächlein zertheilt. Italien z. B. charakteriſirt ſich folgendermaßen:

Das Wehn der Himmelslüfte
Dem Paradieſe gleich,
Des Blumenfelds Gedüfte
Das iſt mein weites Reich.

Das Leben aus dem Grabe
Jahrhunderte beſchließt;
Das iſt der Schatz, die Habe,
Die man mit mir genießt.

Wenn Jemand dies auf Attikas Boden anwendete, wär's ebenſo richtig. S. 52: Drei Oden 1767, „An meinen Freund", nämlich, wie aus der dritten hervorgeht, Behriſch. Sie gehören zu dem Goethe'ſchen Prometheiſchen Genre, worin er ſo einzig war und mit welchem er ſo vielen Deutſchen das Selbſtgefühl einflößte, das Leben auch ohne Vormundſchaft zu verſuchen. Er ſieht Behriſch von ſich ſcheiden. Er räth ihm ſelbſt, weil er ein ehrlicher Mann ſei, dies Land zu fliehen.

Fliehe ſanfte Nachtgänge
In der Mondendämmerung,
Dort halten zuckende Kröten
Zuſammenkunfte auf Kreuzwegen.
Schaden ſie nicht,
Werden ſie ſchrecken —

Sehr ſchön ſagt er zu ihm, er ſolle die Blumenfeſſeln der Freundſchaft, die ihn für ihn zurückhalten wollten, zerreißen.

Ich klage nicht,
Kein edler Freund
Hält den Mitgefangenen,
Der fliehn kann, zuruck.
Der Gedanke
Von des Freundes Freiheit
Iſt ihm Freiheit
Im Kerker.

Zu den vermiſchten Gedichten iſt S. 65 vom J. 1775, aus den „Leiden des jungen Werthers", eine literariſche Reliquie hinzugekommen. Dieſe beiden Strophen hatten den Zweck, davor zu warnen, ſich Werther zum Ideal zu nehmen:

Du beweinſt, du liebſt ihn, liebe Seele,
Retteſt ſein Gedächtniß von der Schmach;
Sieh', dir winkt ſein Geiſt aus ſeiner Höhle:
Sei ein Mann und folge mir nicht nach.

S. 68: „Wilhelm Meiſter's Wanderjahre", eine Schilderung der poetiſchen Praxis, mit welcher der Meiſter ſich ins Gleiche zu ſetzen ſucht, eines jener Gedichte, in denen Goethe ſein Dichten ſich ſelbſt abſpiegelt, ſich Rechenſchaft gibt und den Wunſch ausdrückt, auch ſeinen Freunden wieder einen Bildungsſtoff zuzuführen.

S. 69:

Was iſt der Himmel, was iſt die Welt!

Antwort:

All das, wofur eben einer ſie hält.

Am Schluß wird geſagt, daß dies Liedlein von einem Prinzen vorgeſungen ſein ſolle, der mit Zunamen Radegiki heiße. S. 69: „In das Stammbuch Johann Peter Reynier's von Frankfurt am Main, 1680", enthält ein artiges Conterfei der amuſanten Art, wie Goethe am eſchenheimer Thor hinterm Ofen bei borsdorfer Aepfeln in lieber Geſellſchaft ſich erluſtirt, um Martini 1774. Die Manier iſt die Hans Sachſiſche. Die Nachſchrift beſagt:

Den Abend drauf, nach Schlittſchuhfahrt,
Mit Jungfräulein von edler Art,
Staats-Kirſchentort, gemeinem Bier,
Den Abend zugebracht allhier,
Und Aeugelein und Lichter Glanz,
Ram, Sitha, Hannemann und ſein Schwanz.

Man könnte faſt behaupten, daß Goethe noch vor den Schlegeln der Indomanie ergeben geweſen ſei, wenn man ſieht, welch große Rolle damals in ſeinen ſcherzhaften Unterhaltungen der Affenfürſt Hannemann und die ſchöne Sitha ſpielten.

Unter den „Epigrammatiſch“ überſchriebenen Pointen tritt S. 76 Mephiſtopheles als Etymologe auf, indem der Gleichklang vom Kriegsgotte Ares mit der Kunſt: ars, und einem ſonſt auch bekannten Theil des menſchlichen Leibes dazu Veranlaſſung gibt, die Gleichgültigkeit des Tones gegen ſeine Bedeutung hervorzuheben und letztere nicht aus ihm heraushorchen zu wollen:

So wird erſt nach und nach die Sprache feſtgerammelt,
Und was ein Volk zuſammen ſich geſtammelt,
Muß ewiges Geſetz für Herz und Seele ſein.

In einigen Zeilen äußert ſich auch noch der Unmuth gegen die Poetaſter, die eigentlich nur Metriker ſind und vor dem Zählen der Füße und Wägen der Sylben nicht zur Sache kommen:

Ein ewiges Kochen ſtatt fröhlichen Schmaus.

S. 78: „Ländlich“, reizende erotiſch-idylliſche Verſe. Ebendaſelbſt „Erinnerung“; mag wohl ein Stückchen aus einem Opernduett ſein. S. 82 eine „Lebensregel“ in dem zuverſichtlichen, rüſtigen, maaßvollen Lebensmuthe, der ſich nicht mit der Grübelei den Tag verdirbt, wie es wohl geſtern anders hätte ſein mögen oder morgen werden können.

„Paraboliſch“ bringt S. 87 im „Beruf des Storchs“ einen jener glücklichen Cynismen, mit denen ſich Goethe's derbe Natur ſo oft Luſt machte. Der Storch nährt ſich da unten von Froſch und Wurm, ſitzt aber doch da oben auf dem Kirchthurm und klappert Tag und Nacht, ohne daß Alt und Jung ihn zu ſtören wagt.

Wodurch — geſagt mit Reverenz —
Kann er ſein Recht beweiſen!
Als durch die löbliche Tendenz,
Aufs Kirchendach zu — —

S. 102: „Goethe's Wohnhaus in Weimar“ hält ſich über die Gaffer auf, die an Thür und Thor herumſchleichen, ſtatt zu gutem Empfang getroſt einzutreten. S. 109 aus der „Gott, Gemüth und Welt“ überſchriebenen Gruppe der tiefſinnigſten Gedichte noch eine Invective gegen die Newton'ſche Farbenlehre.

S. 133—138 findet ſich eine eigene Abtheilung: „Invectiven“, die größtentheils ganz neu und von dem köſtlichſten Salze ſind. Das ſeines Werths, ſeiner Arbeit ohne Ueberhebung bewußte Selbſtgefühl äußert ſich beſonders gegen den Recenſentenunfug, gegen die Umtriebe der Kleingeiſter, eine augenblickliche Herrſchaft bei der Menge zu erringen, gegen Kotzebue, gegen Frömmelei u. ſ. w. Als Axiom iſt an die Spitze geſtellt:

Freund, wer ein Lump iſt, bleibt ein Lump
Zu Wagen, Pferd' und Fuße;
Drum glaub' an keinen Lumpen je,
An keines Lumpen Buße.

Bin ich für eine Sache eingenommen,
Die Welt, denk' ich, muß mit mir kommen;
Doch welch ein Grauel muß mir erſcheinen,
Wenn Lumpe ſich wollen mit mir vereinen.

Das Ultimatum meint, Merkel, Spazier und Kotzebu müßten ſich collegialiſch vereinen, alle Tage ein Paſquill auf Goethe zu ſchreiben, was, wenn er noch hundert Jahr lebte, eine ſchöne Zahl geben würde:

Gern würd' ich dieſes holde Weſen
Zu Abend auf dem . . . . . leſen,
Grobe Worte, gelind Papier
Nach Würdigkeit bedienen hier;
Dann legt' ich ruhig nach, wie vor,
In Gottes Namen mich aufs Ohr.

Die „Politica" bringen eine Reflexion über die Wirkung von „Epimenides' Erwachen", daß er mit dieſe „irriſchen Siebenſachen" wohl den rechten Moment verfehlt haben werde:

Epimenides, denk' ich, wird in Berlin
Zu ſpät, zu früh erwachen.
Ich war von reinem Gefühl durchdrungen,
Bald ſchein ich ein ſchmeichelnder Lober:
Ich habe der Deutſchen Juni beſungen.
Das hält nicht bis zum October.

Eine ſehr mannhafte Xenie beſagt auch auf die Frage:

Warum denn wie mit einen Beſen
Wird ſo ein König hinausgekehrt! —
Wären's Könige geweſen,
Sie ſtünden noch alle unverſehrt.

Ich bemerke, daß unter den „Invectiven" nicht wenig politiſch ſind, namentlich diejenigen, in denen er ingrimmi über die herrſchſüchtigen Bemühungen der Pfaffen herfällt z. B. wenn er 1818 bei Gelegenheit der thaumaturgiſche Reiſen der Frau von Krüdener ſagt:

Junge Huren, alte Nonnen
Hatten ſonſt ſchon viel gewonnen,

Wenn, von Pfaffen wohl berathen,
Sie im Kloſter Wunder thaten.
Jetzt geht's über Land und Leute
Durch Europens edle Weite!
Hofgemäße Löwen ſchranzen.
Affen, Hund' und Bären tanzen —
Neue leid'ge Zauberflöten —
Hurenpack, zuletzt Propheten.

Daſſelbe gilt zum Theil von der Abtheilung „Religion und Kirche", die faſt lauter neue Gedichte bringt, oben an: „Poetiſche Gedanken über die Höllenfahrt Jeſu Chriſti, auf Verlangen entworfen von J. W. G. 1765." An dieſem langen Gedichte könnten ſich nun diejenigen weiden, die an Goethe ſo oft die poſitive Chriſtlichkeit oder, wie ſie auch zu ſagen lieben, das ſpecifiſch Chriſtliche vermißt und ihm daraus einen bittern Vorwurf gemacht, ja wohl gar für ſein ewiges Seelenheil zärtliche Bange getragen und poetiſche Meſſen dafür geleſen haben. Hier fehlt es nicht an der Terminologie des Luther'ſchen Lehrbegriffs, nicht an Engeln und Teufeln, nicht an Himmel und Hölle, Sünde und Tod. Stünde nur nicht auf dem Titel, daß er dieſe Gedanken „auf Verlangen", vielleicht des Fräuleins von Klettenberg oder ſonſt einer frommen Seele, entworfen habe. Alſo aus ſich iſt der Wolfgang nicht darauf gekommen! Es iſt nur eine Gefälligkeit, die er gehabt, nur eine Manier, in die ſein vielſeitiges Talent ſich geworfen hat. Sein Herz hatte am Ende keinen Antheil an dieſen Reimen. So wird man reflectiren, allein die Thatſache nicht wegreflectiren können, daß Goethe in dieſer Geſangbuchsweiſe ſich mit Leichtigkeit bewegte, und daß die Verſe eben ſo gut in einem, für kanoniſch erklärten Gemeinde-Geſangbuch ſtehen könnten, als ſo viele andere. Der poetiſche Culminationspunct iſt die Anrede, die Chriſtus den hölliſchen Schaaren hält:

Jetzt ſpricht Er, Donner iſt Sein Sprechen,
Er ſpricht und alle Felſen brechen,
Sein Athem iſt dem Feuer gleich.
So ſpricht Er: zittert, ihr Verruchte!
Der, der in Eden Euch verfluchte,
Kommt und zerſtöret euer Reich.
Seht auf! Ihr waret meine Kinder,
Ihr habt euch wider mich empört,
Ihr fielt und wurdet freche Sünder,
Ihr habt den Lohn, der Euch gehört u. ſ. w.

Die Xenien, in denen Goethe gegen die geiſtliche Faulheit, gegen den Ultramontanismus, gegen alle Pfafferei ſich mit inniger Luſt erklärt, ſtrotzen, ſo zu ſagen, von altproteſtantiſchem Selbſtgefühle. Auf die Spitze treibt ſich die Ironie, wenn er ſagt:

Ich habe nichts gegen die Frömmigkeit,
Sie iſt zugleich Bequemlichkeit;
Wer ohne Frömmigkeit will leben,
Muß großer Mühe ſich ergeben u. ſ. w.

Das Kloſterweſen, worin jetzt mancher Hypochondriſt die Rettung des Chriſtenthums erblickt, perſiflirt er herbe mit dieſer Anweiſung:

Niemand ſoll ins Kloſter gehn,
Als er ſei denn wohl verſehn
Mit gehörigem Sündenvorrath,
Damit es ihm ſo früh und ſpat
Nicht mög' am Vergnugen fehlen,
Sich mit Reue durchzuquälen.

Rom aber traut er ein für allemal nicht. Man müſſe ſich mit ihm gar nicht einlaſſen. Das ſei die wahre Klugheit, die man gegen daſſelbe zu beobachten habe. Unterhandle man erſt mit ihm, ſo ſei man auch ſchon in Gefahr.

„Iſt Concordat und Kirchenplan
Nicht glücklich durchgeführt!“ —
Ja, fangt einmal mit Rom nur an,
Da ſeid ihr angeführt.

S. 145 — 147 folgt ein bedeutendes Fragment vom „Ewigen Juden“. Aus Goethe's Autobiographie ſind wir mit dem Plane dieſer Dichtung hinlänglich bekannt. In Italien ging ſie ihm wieder nach. Er wollte Chriſtus ſchildern, wie derſelbe nach 3000 Jahren einmal wieder auf die Erde kommt, zu ſehen, was denn aus ſeinem Chriſtenthume geworden. So wollte ſich Goethe Gelegenheit ſchaffen, die Carricaturen des Chriſtenthums zu ſchildern. Der ewige Jude aber ſollte den Hiſtoriker machen und Chriſto als Augen- und Ohrenzeuge die Hauptbegebenheiten der Weltgeſchichte erzählen. Das Fragment läßt ſich con amore in der unbändigſten Freiheit rechts und links gehen. Der ewige Jude tritt zuerſt als Schuſter in Judäa nur zu Anfang auf. Es wird gleich zur Schilderung des religiöſen Parteiweſens übergeſprungen. Erſt werden die Hierarchen in ihrer Verweltlichung geſchildert:

Die Prieſter vor ſo vielen Jahren
Waren als wie ſie immer waren,
Und wie ein jeder wird zuletzt,
Wenn man ihn hat in ein Amt geſetzt.

War er vorher wie ein' Ameis krabblich,
Und wie ein Schlänglein ſchnell und zabblich,
Wird er hernach in Mantel und Kragen
In ſeinem Seſſel ſich wohl behagen,
Und ich ſchwöre bei meinem Leben,
Hatte man Sanct Paulen ein Biſthum geben,
Poltrer wär' er worden, ein fauler Bauch
Wie caeteri confratres auch.

Mit außerordentlicher Laune wird das Queruliren der Separatiſten über die beſtehende Kirche geſchildert. Sie ſind zu gut für dieſe Gemeinſchaft. Sie müſſen im Conventikel zuſammenkommen, wo man gehörig Kenntniß voneinander nehmen kann:

Der Schuſter aber und ſeines Gleichen
Verlangten täglich Wunder und Zeichen,
Daß einer pred'gen ſollt' für Geld,
Als hätt' der Geiſt ihn hingeſtellt.
Nickten die Köpfe ſehr bedenklich
Ueber die Tochter Zion kränklich,
Daß, ach! auf Kanzel und Altar
Kein Moſes und kein Aaron war,
Daß es dem Gottesdienſte ging,
Als wär's ein Ding, wie ein ander Ding,
Das einmal nach dem Lauf der Welt
Im Alter dürr zuſammenfällt.

„O weh der großen Babylon!
Herr, tilge ſie von deiner Erden,
Laß ſie im Pfuhl gebraten werden,
Und, Herr, dann gieb uns ihren Thron!“

So ſang das Häuflein, kroch zuſammen,
Theilten ſo Geiſts als Liebesflammen,
Gafften und langweilten nun,
Hätten das auch können im Tempel thun.

Aber das Schöne war dabei,
Es kam an jeden auch die Reih' u. ſ. w.

Die Schilderung, wie Gott, der Vater den Sohn ruft, könnte man wohl für eine Parodie des überſchwänglichen Weſens halten, in welches damals ſo viele Nachahmer des Klopſtock'ſchen „Meſſias“ gefallen waren. Gegen das Pretiöſe und vornehm Feierliche, Langweilige, gegen die ſalbungsvolle Ueberhebung derſelben, ſchlägt der Ton hier in eine faſt joviale Vertraulichkeit herunter.

Der Vater ſaß auf ſeinem Thron,
Da rief er ſeinen lieben Sohn,
Mußt' zwei- bis dreimal ſchreien.
Da kam der Sohn ganz uberquer
Geſtolpert über Sterne her,
Und fragt: was zu befehlen!
Der Vater fragt ihn, wo er ſtickt —
„Ich war im Stern, der dorten blickt,
Und half dort einem Weibe
Vom Kind in ihrem Leibe“ u. ſ. w.

Chriſtus fährt auf die Erde hernieder zum Berge, von deſſen Höhen der Satanas ihn einſt mit der Herrlichkeit der Welt verſuchte. Wie er ſo die Erde wieder anſchaut und ſich ſeiner letzten auf ihr erlittenen Todesqual erinnert, wird er wehmüthig und bricht in folgende wunderſchöne Verſe aus:

Sei, Erde, tauſendmal gegrüßt!
Geſegnet all', ihr meine Bruder!
Zum erſtenmal mein Herz ergießt
Sich nach dreitauſend Jahren wieder,
Und wonnevolle Zähre fließt
Aus meinem trüben Auge nieder.
O mein Geſchlecht, wie ſehn' ich mich nach dir,

Und du, mit Herz- und Liebesarmen,
Flehſt du aus tiefem Drang zu mir!
Ich komm', ich will mich dein erbarmen!
O Welt, voll wunderbarer Wirrung,
Voll Geiſt der Ordnung, träger Irrung,
Du Kettenring von Wonn' und Wehe,
Du Mutter, die mich ſelbſt zum Grab gebar,
Die ich, obgleich ich bei der Schöpfung war,
Im Ganzen doch nicht ſonderlich verſtehe,
Die Dumpfheit deines Sinns, in der du ſchwebteſt,
Daraus du dich nach meinem Tage drangſt,
Die ſchlangenknotige Begier in der du bebteſt,
Von ihr dich zu befreien ſtrebteſt,
Und dann befreit dich wieder neu umſchlang,
Das rief mich her aus meinem Sternenſaal,
Das läßt mich nicht an Gottes Buſen ruhn u. ſ. w.

Chriſtus wandert nun umher, findet aber leider wenig Befriedigung:

Er war nunmehr der Länder ſatt,
Wo man ſo viele Kreuze hat,
Und man für lauter Kreuz und Chriſt,
Ihn eben und ſein Kreuz vergißt.

Beim Eingang in eine Stadt wird er befragt, wer er ſei? „Kinder, ich bin des Menſchen Sohn“, erwiderte er ganz demüthig und gelaſſen darauf. Der Schreiber und die Wache ſtanden ganz verdutzt und ließen ihn gehen. Seine Worte hatten immer Kraft. Aber nun entſtand die Noth, wie man ihn in den Rapport eintragen ſolle:

Was that der Mann Curioſes ſagen?
Sprach er wohl unſrer Naſe Hohn?
Er ſagt: er wär' des Menſchen Sohn!
Sie dachten lang, doch auf einmal
Sprach ein branntwein'ger Corporal:

Was mögt ihr euch den Kopf zerreißen,
Sein Vater hat wohl Menſch geheißen.

Dieſer, wie die Ueberſchrift ſagt, erſte „Fetzen“ des Ewigen Juden ſchließt damit, daß Chriſtus bei einem Oberpfarrer einen Beſuch machen will. Er klingelt. Die Köchin öffnet. Der Herr iſt nicht zu Haus, im Convent. Die Köchin erklärt ihm, was das heiße.

Die „Maskenzüge“ bringen uns noch einen Zug Lappländer vom 30. Jan. 1781 ganz in der Manier der übrigen Societätspoeſien dieſes ſymboliſch-mimiſchen Genre.

Unter den „Gedichten an Perſonen“ iſt das an Mademoiſelle Oeſer zu Leipzig von Frankfurt am 6. Nov. 1768 das bedeutendſte, und war ſchon früher, wenn ich nicht irre, in einer Zeitſchrift abgedruckt. Es gehört zu den eigenthümlichen Seelenmalereien und Vertraulichkeiten, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dem Verkehr zwiſchen beiden Geſchlechtern einen ſo wunderſamen Schmelz verliehen. Man hegte Freundſchaft füreinander, die doch nicht ohne Liebe war, Liebe, die doch nur Freundſchaft ſein wollte, die nicht auf Verlobung und Heirath ausging. Man beſchrieb ſich empfindungsvoll ſeinen Tageslauf und ſetzte voraus, daß alle Kleinigkeiten deſſelben den Andern intereſſiren müßten. Dies Gedicht ſchwebt zwiſchen Hingebung und Zurückhaltung, zwiſchen aufrichtiger Verehrung und zwiſchen Compliment, zwiſchen Mittheilungsluſt und Unterhaltenwollen etwas zweideutig in der Mitte. Uebrigens ſtreicht Goethe die Leipzigerinnen ſo heraus und ſtellt die Frankfurterinnen gegen ſie ſo in den Schatten, daß dieſe es ihm billig übel nehmen ſollten. Zur Vergegenwärtigung der allſeitigen An- und Aufgeregtheit, worin Goethe damals lebte, iſt dies Document ſehr intereſſant. Das Gedicht dem „Paſſavant- und Schübleriſchen Brautpaar am 25. Juli 1774“, als von den Geſchwiſtern des Bräutigams dargebracht, iſt ziemlich gewöhnlich.

Es würde zu weit führen, alle die Kleinigkeiten aufzuzählen, welche ſich noch bis zum „Weſtöſtlichen Divan“ hin, als Neuigkeiten eingeſtreut finden, und welche bald durch rhetoriſche Zierlichkeit, bald durch ſinnige Anmuth, bald durch treffenden Witz ſich auszeichnen. Noch weniger geht dies bei dem „Divan“ ſelbſt an, deſſen Paradieſesgarten ſeinen Reichthum durch viele friſche Blumen vermehrt hat. Sehr Vieles nicht nur, ſondern auch ſehr viel Inniges, echt Lyriſches iſt hinzugekommen. Die leichte Grazie, das ätheriſch Hingehauchte, Melodiſche, Einfache und doch immer vom tiefſten Gefühl Durchdrungene dieſer Lieder iſt entzückend. Manches darin nimmt ſich ſeltſam aus, wie „Die Nachbarſchaft“, worin zuweilen das Deutſche mit dem Orientaliſchen, z. B. Erfurt mit Hafis tritt, wie S. 348:

Sollt' ich einmal durch Erfurt fahren,
Das ich ſonſt ſo oft durchſchritten,
Und ich ſchien, nach vielen Jahren,
Wohlempfangen, wohlgelitten.
Wenn mich Alten alte Frauen
Aus der Bude froh gegrüßet,
Glaubt ich Jugendzeit zu ſchauen,
Die einander wir verſüßet.

Das war eine Bäckerstochter,
Eine Schuſterin daneben;
Eule keineswegs jene,
Dieſe wußte wohl zu leben.

Und ſo wollen wir beſtändig,
Wettzueifern mit Hafiſen,
Uns der Gegenwart erfreuen,
Das Vergangne mit genießen.

Am reichlichſten iſt das Buch „Suleika“ ausgeſtattet. Von Goethe, als Liebendem, gilt ſchlechthin, was er von ihm ſagen läßt:

Schreibt er in Neski,
So ſagt er's treulich;
Schreibt er in Talik,
S' iſt gar erfreulich.
Eins wie das andre,
Genug, er liebt!

Dieſe zarten, leidenſchaftlichen und doch durch die Hohheit des Pathos ſelbſt wieder in den ſchönſten Schranken gehaltenen Ergüſſe des liebekranken Herzens, dieſe verklärende Feier der Geliebten, dieſes Spiel mit dem Abgrunde der Sehnſucht, Wehmuth und doch ohne alle Heine'ſche Ironie, im Gegentheil mit aller deutſchen Ehrlichkeit, mit allem Ernſt, dieſe vielen und orientaliſch neuen Bilder, dieſe prachtvollen Vergleiche, ohne doch ſich zu todten Maſſen aufzulagern, es ſind die koſtbarſten Producte darunter, deren irgend eine Literatur ſich rühmen kann. In der Liebe war Goethe ſtets ein Jüngling, und es brechen auch noch oft Jugendweiſen, Prometheiſche, hervor, wie S. 360:

Laßt mich weinen! umſchränkt von Nacht,
In unendlicher Wüſte.
Kameele ruhen, die Treiber desgleichen,
Rechnend ſtill wacht der Armenier;
Ich aber neben ihm berechne die Meilen,
Die mich von Suleika trennen, wiederhole
Die wegverlängernden ärgerlichen Krümmungen u. ſ w

Die Proſafragmente, welche unter dem weitſchichtigen Titel „Ethiſches“ zuſammengeſtellt ſind, bringen eine ganze neue ſechste Abtheilung und in ihr höchſt werthvolle Reflexionen aus der geſunden Hausphiloſophie Goethe's. Sehr viele dieſer Fragmente ſind wirkliche Definitionen, z. B. S. 455: „Charakter im Großen und Kleinen iſt, daß der Menſch demjenigen eine ſtete Folge gibt, deſſen er ſich fähig fühlt.“ Das Aphoriſtiſche kann zunächſt abſtoßen, ja verwirren. Unſere Zeit iſt mit Einzelgedanken ſo überſättigt; Journale in den Abſchnitten, wo ſie Miscellen, Gedankenſpäne, Leſefrüchte, Leſeperlen, Abſchnitzel u. ſ. w. geben; Albums u. ſ. w. unterhalten das zerſtreuende Denken in ſolchem Grade, daß die Noth eigentlich die iſt, wie man all dieſe Tropfen mindeſtens zu einem Bache vereinige. Goethe, der ſchon in den „Xenien“ einer ſo vielſeitigen Zerſtreuung ſich hingab und ſich ihr hingeben mußte, um die tauſendfältige Anregung des Tages nach ihrem Werthe ſich zurechtzulegen und ſich wenigſtens zur momentanen Herrſchaft darüber zu erheben, hat auch das Bedürfniß empfunden, in die Fragmente einigermaßen einen Zuſammenhang zu bringen. Wenn er z. B. S. 455 ſagt: „Eine jede Idee tritt als ein fremder Gaſt in die Erſcheinung, und wie ſie ſich zu realiſiren beginnt, iſt ſie kaum von Phantaſie und Phantaſterei zu unterſcheiden“: ſo geht dieſem Aphorismus ein anderer vorher, in welchem er ſagt, daß jede große Idee, die als ein Evangelium in die Welt tritt, dem ſtockenden pedantiſchen Volke ein Aergerniß und einem Viel- aber Leichtgebildeten eine Thorheit ſei. Dieſer frühere Satz enthält ſomit eine Einleitung, und dieſe ſelbſt wird erſt wieder in dem nächſten Aphorismus ganz erſchöpft, indem derſelbe ſagt, daß jene an das Phantaſtiſche grenzende anfängliche Realiſation einer Idee eigentlich das ſei, was man Ideologie im guten und übeln Sinne genannt hat, und warum der Ideolog den lebhaft wirkenden praktiſchen Tagesmenſchen ſo ſehr zuwider war. Dieſer Gedanke läuft nun in einen neuen erläuternden Aphorismus aus, daß man nämlich die Nützlichkeit einer Idee anerkennen und doch, ſie vollkommen zu nutzen, nicht recht verſtehen könne. Dieſe angezogenen Aphorismen bilden alſo unter ſich eine verwandtſchaftliche Gruppe. Es wäre zu wünſchen, daß dieſe Fragmente Zahlen hätten, damit man ſich ſelbſt bei ihrem Studium die zuſammengehörigen leichter ausſondern könnte.

Indem ich noch einmal dringend auf die Reichhaltigkeit dieſer Reflexionen aufmerkſam mache, kann ich mich nicht enthalten zur Aufmunterung, mit ihnen ſich ernſtlicher zu beſchäftigen und ſie als ein gediegenes Dungmittel zu verbreiten, noch einige auszuheben, welche zu Fragen der Gegenwart in näherer Beziehung ſtehen:

Jüdiſches Weſen. Energie der Grund von Allen. Unmittelbare Zwecke. Keiner, auch nur der kleinſte, geringſte Jude, der nicht entſchiedenes Beſtreben verriethe, und zwar ein irdiſches, zeitliches, augenblickliches. — Judenſprache hat etwas Pathetiſches.

Den teleologiſchen Beweis vom Daſein Gottes hat die kritiſche Vernunft beſeitigt: wir laſſen es uns gefallen. Was aber nicht als Beweis gilt, ſoll uns als Gefühl gelten, und wir rufen daher von der Brontotheologie bis zur Niphotheologie alle dergleichen fromme Bemühungen wieder heran. Sollten wir in Blitz, Donner und Sturm nicht die Nähe einer übergewaltigen Macht, im Blüthenduft und lauen Luftſäuſeln nicht ein liebevoll ſich annährendes Weſen empfinden dürfen!

Sehr merkwürdig iſt S. 455 die Aeußerung, daß die Apokrypha einer neuen zuſammenfaſſenden kritiſchen Reviſion unterworfen werden müſſen, indem ſie beſonders das Chriſtenthum, in ſeiner ganzen Schönheit und Reinheit hervorzutreten, bisher gehindert hätten.

Das unheilbare Uebel dieſer religiöſen Streitigkeiten beſteht darin, daß der eine Theil auf Märchen und leere Worte das höchſte Intereſſe der Menſchheit zurückführen will, der andere aber es da zu begründen denkt, wo ſich Niemand beruhigt.

Wichtig iſt auch die Aeußerung, daß vor der Revolution Alles Beſtreben war, nachher ſich Alles in Foderungen verwandelte.

Ob eine Nation reif werden könne, iſt eine wunderliche Frage. Ich beantwortete ſie mit Ja, wenn alle Männer als dreißigjährig geboren werden könnten. Da aber die Jugend vorlaut, das Alter aber kleinlaut ewig ſein wird, ſo iſt der eigentlich reife Mann immer zwiſchen beiden eingeklemmt und wird ſich auf eine wunderliche Weiſe behelfen und durchhelfen müſſen.

Kaum zutrauen aber werden Manche Goethe folgende Aeußerung:

Was von Seiten der Monarchen in die Zeitungen gedruckt wird, nimmt ſich nicht gut aus: denn die Macht ſoll handeln und nicht reden. Was die Liberalen vorbringen, läßt ſich immer leſen: denn der Uebermächtigte, weil er nicht handeln kann, mag ſich wenigſtens redend äußern.

Zu den naturwiſſenſchaftlichen Aphorismen iſt in der fünften Abtheilung auch manches Neue gekommen. Man möchte eine Taſchenausgabe aller dieſer Fragmente wünſchen, ſie auf Reiſen bei ſich zu führen, denn eine anregendere Lecture, die man läßlich behandeln kann, die uns Probleme zum Nachdenken liefert, eben Erfahrenes darſtellt, vielfache Anknüpfungen bietet, ſomit ſelbſt etwas Reiſeartiges hat, läßt ſich kaum für jetzt denken und würde uns mehr fruchten als mancher Guide.

Bei den dramatiſchen Dichtungen im zweiten Theile ſind die Fragmente an ſich nicht gerade ſo bedeutend, wohl aber die Mittheilung der Schemata zu einigen, beſonders ſolchen, von denen wir auch ſpäterhin nur erſt Bruchſtücke beſaßen. Wir werden durch die Ueberſicht des Plans in Stand geſetzt, uns nun das Bruchſtück im Sinne des Ganzen zurechtzulegen. Es iſt im Allgemeinen wahr, daß man den Poeten nicht nach Dem meſſen ſoll, was er hat dichten wollen. Iſt er nicht wirklich dazu gekommen, ſo kann man behaupten, daß er zu ſolcher That doch nicht die innere Nothwendigkeit gehabt habe. Man ſchließt hier aus der Thatſache der Nichtausführung auf die Zufälligkeit der Idee. Allein ganz und gar gleichgültig werden wir uns gegen ſolche Embryone großer Männer nicht verhalten dürfen, ſchon um ſie biographiſch recht zu faſſen, denn immerhin hat ein ſolcher Entwurf ſie doch beſchäftigt. Um ſo weniger aber dürfen wir es, wenn der Plan ſpecificirt mitgetheilt wird, denn alsdann können wir ſchon viel daraus lernen. Nicht nur die Wahl des Gegenſtandes im Allgemeinen iſt dann charakteriſtiſch, ſondern auch die Oekonomie ſeiner Behandlung. Wenn Goethe z. B. den „Ewigen Juden" auch nicht ausgeführt hat, ſo iſt doch ſchon die eine von ihm erfundene Wendung vom größten Intereſſe, daß er Chriſtus auf Erden, und zwar auf der chriſtlichen, wieder wandern läßt, während die Sage von ihm erzählt, daß er dem Ahasverus auf dem höchſten Gipfel ſeiner Angſt erſchienen ſei, um dann wieder am Ende der Welt, bei ſeiner Wiederkunft für alle Menſchen, auch ihn ganz zu ſich zu nehmen, denn bis dahin lebt er im Kloſter zu Jeruſalem. — Aus der ältern Dramatik Goethe's hat man S. 38 zunächſt ein Fragment von „Hanswurſt's Hochzeit, oder der Lauf der Welt, ein mikrokosmiſches Drama 1774". Kilian Bruſtfleck unterhält ſich mit Hanswurſt in einer überſchwänglich genialen und cyniſchen Weiſe. Wenn man dieſe derben Worte hört, mit denen Goethe, wie Riemer's „Mittheilungen" darthun, bis an ſein Ende nicht ſparſam geweſen, ſo begreift man recht ſeinen Ekel vor einer Verzärtelung, Verhätſchelung des Mannes durch Frauen, denn dieſe mögen auch wohl eine Schelmerei, mitunter eine anſtändige Zweideutigkeit, aber im Durſchnitt lieben ſie das Zarte, Schwunghafte, Edelfeine, Aetheriſche, und Goethe ſagt daher in Bezug auf gewiſſe vielbeſprochene Kreiſe einiger berühmten Männer unſerer Zeit S. 454: „Alle unmittelbare Auffoderung zum Idealen iſt bedenklich, beſonders an die Weiblein. Wie es auch ſei, umgibt ſich der einzelne bedeutende Mann mit einem mehr oder weniger religiös-moraliſch-äſthetiſchen Serail.“ Dies Wort könnte wohl dem ſo oft commentirten von dem poetiſchen religiös-politiſch-moraliſchen Bettlermantel zur Seite treten. Da iſt nun der Kilian Bruſtfleck ein ganz anderer Kerl, der, mit verwogenem Humor die damalige pädagogiſche Manier perſiflirend, ſeine Erziehung des Hanswurſt folgendermaaßen zu beſchreiben anfängt:

Hab' ich endlich mit allem Fleiß,
Manchem moraliſch-politiſchen Schweiß
Meinen Mündel Hanswurſt erzogen
Und ihn ziemlich zurecht gebogen.
Zwar ſeine tölpiſch-ſchnüffliche Art,
So wenig als ſeinen kohlſchwarzen Bart,
Seine Luſt, in den Weg zu .....
Hab' nicht können aus der Wurzel reißen.
Was ich nun nicht all kunt bemeiſtern,
Das wußt' ich weiſe zu überkleiſtern:
Hab' ihn gelehrt nach Pflichtgrundſätzen
Ein paar Stunden hintereinander ſchwätzen,
Indeß er ſich am H—— reibt
Und Wurſtel immer Wurſtel bleibt u. ſ. w.

Zum „Fauſt“ ſind S. 178—181 Paralipomena hinzugekommen, die von den coloſſalſten, freilich auch genialſten Cynismen ſtrotzen. Eine Disputation, eine Scene auf dem Blocksberge, eine Hochgerichtserſcheinung, ein Theater am kaiſerlichen Hofe und einige Brocken von

Zwiegeſprächen zwiſchen Fauſt und Mephiſtopheles machen den Inhalt aus. Der Hexenſabbath iſt hier in einer Kühnheit ausgeführt, die den Teufelscultus in den bisherigen Brockenſcenen beiweitem hinter ſich läßt. Der Satan hält hier eine Rede den Böcken zur Rechten, den Ziegen zur Linken, worin er die Myſterien des Univerſums offenbart. Nur eine Probe. Links gewendet ſpricht er:

Euch giebt es zwei Dinge
So herrlich und groß:
Das glänzende Gold
— — — —
Das eine verſchaffet,
Das andere verſchlingt;
Drum glücklich, wer beide
Zuſammen erringt.

Was er rechtshin ſagt, mag ich hier nicht abſchreiben. Alles iſt entzückt von dieſen Plutoniſch-Priapiſchen Lehren und der Chor läßt ſich vernehmen:

Aufs Angeſicht nieder
Am heiligen Ort!
O glücklich, wer noch ſteht
Und höret das Wort!

Eine Stimme.

Ich ſtehe von ferne
Und ſpitze die Ohren,
Doch hab' ich ſchon manches
Der Worte verloren.
Wer ſagt mir es deutlich,
Wer zeigt mir die Spur
Des ewigen Lebens
Der tiefſten Natur!

Wenn dieſe Fauſtiana uns ein ganz heimathliches Element ſind, ſo führen uns S. 189—191 die „Fragmente einer Tragödie" 1810 in ein ganz neues Gebiet ein. Es ſcheint, daß Goethe darin den damaligen Zuſtand des Deutſchen Volkes ſchildern wollte. Es ſind nur wenige Perſonen, der Vater mit Sohn (Eginhard) und Tochter, der Treue, der Biſchof und der Knabe, Eginhard's Bruder. Die Scene ſpielt am Hofe Karls des Großen zum Theil in einem weiten unterirdiſchen Kerker. Der Conflict des Alten mit dem Neuen macht die Verwickelung. Zwiſchen Vater und Sohn iſt er kriegeriſcher und politiſcher, zwiſchen Vater und Tochter religiöſer und herzlicher Art. Es iſt zu bedauern, daß die Andeutungen des Planes oft zu unbeſtimmt ſind, obwol Act vor Act, Scene vor Scene angegeben ſind. Es heißt z. B.: Expoſition früherer Verhältniſſe, oder: das vorher angelegte entwickelt ſich u. ſ. w, woraus ſich keine Anſchauung gewinnen läßt.

Aehnlich, aber doch, weil der erſte Theil ausgeführt iſt und das Fortdichten dadurch ein ſtärkeres Poſtament erhält, iſt es mit dem Schema zur Fortſetzung der „Natürlichen Tochter" (S. 279) beſchaffen. Goethe hat ſich in der That mit politiſchen Stoffen viel zu thun gemacht, konnte aber nur in der Reflexion, nicht in der Poeſie die engern Verhältniſſe der reichsſtädtiſchen Bürgerlichkeit und des Duodezhoflebens, worin er herangekommen war, überwinden. Muß man ihm aber ſeinen Standpunct, wie billig, laſſen, ſo muß man auch anerkennen, daß er im „Großkophta", in den „Aufgeregten", im „Bürgergeneral" und der „natürlichen Tochter“ ebenſo die Revolutionskriſen treffend geſchildert hat, als im „Götz“ den ritterlichen und bäuerlichen Kampf des abſterbenden Mittelalters, im „Egmont“ den Kampf der direct ſich durchſetzenden Maſſenbewegung mit der indirect verfahrenden Cabinetsklugheit. „Die natürliche Tochter“ iſt zwar ſchon von Einigen, beſonders von Weber, einer ausführlichern Analyſe unterworfen, aber ſie wäre recht ein Thema für Rötſcher, ein Thema, zu deſſen Löſung wir jetzt auch wohl gereifter ſind als früher, da wir nunmehr über die Ehe ſo viel haben nachdenken müſſen, dieſe aber von Goethe offenbar als der Mittelpunct alles Gemeinweſens gefaßt iſt, um welchen ſich alle andern Verhältniſſe erſt gruppiren können. Karoline Herder hat dieſe Tragödie als den Kampf der allgemein menſchlichen Verhältniſſe mit den beſondern ſtändiſchen genommen und erklärte, daß, wenn Goethe die letztern über die erſtern ſiegen ließe, er ſeine Wolfsnatur beſtätigen würde. Nun kommt es mir wirklich vor, als wenn Goethe eine doppelte Richtung in zwei verſchiedenen Entwürfen verfolgt hätte. Der eine, ausführlichere, ſcheint die Richtung auf den Sieg des ſtändiſchen Elements zu nehmen. Der Gerichtsrath ringt um Eugenie's ganzen Beſitz. Nicht nur im Eigenthum, nicht nur im Wirken will er mit ihr Eines ſein, er will ihr auch als Menſch und ſie ſoll ihm uneingeſchränkt gehören. Sie marktet mit ihm um Kuß und Umarmung und ſcheint — der vierte Act wird durch ein Vacat bezeichnet — endlich die Flucht zu nehmen, um im Kloſter ſich mit den früher ſpielenden Perſonen, dem Secretair, der Hofmeiſterin, dem Weltgeiſtlichen, Mönch u. ſ. w. wieder zu treffen. Es dürfte bei dieſem Plane viel Froſtiges unvermeidlich geweſen ſein. Die Sentenzen wären gewiß ſehr edel und ſinnig geweſeu, aber die Handlung zu ſubtil, zu diplomatiſch. Ganz anders ſcheint mir das kürzere Schema die Sache zu behandeln, indem es die Bewegung der Stände in eine entſchiedene Revolution auslaufen läßt. Die Claſſification der Hauptmomente iſt von Goethe ganz eigenthümlich in folgenden vier Sätzen aufgeſtellt, die viel zu denken geben:

I. *Abſoluter Despotismus* ohne eigentliches Oberhaupt. In der Ramification von Oben Furcht vor Nichts. Intrigue und Gewalt. Sucht nach Genuß. Verlieren nach Unten.

> Nach ſeinem Sinneleben iſt gemein,
> Der Edle ſtrebt nach Ordnung und Geſetz.

II. *Untergeordneter Despotismus.* Furcht nach Oben. *Ganglien* der Statthalterſchaften. Familienweſen. Sucht nach Beſitz.

III. *Realismus des Beſitzes.* Grund und Boden. Druck daher. Dunkler aufdämmernder Zuſtand. Gährung von Unten. Pfiff der Advocaten. Strebende Soldaten. Ausübung der Rohheit ins Ganze. Conflict.

IV. Aufgelöſte Bande der letzten Form. Die Maſſe *wird abſolut*, vertreibt die Schwankenden, erdrückt die Widerſtehenden, erniedrigt das Hohe, erhöhet das Niedrige, um es wieder zu erniedrigen.

Man müßte ſich, da nach dem Uebrigen die Handwerker zwiſchen den Grundbeſitzern nnd den Soldaten eine vermittelnde Rolle zu ſpielen ſcheinen, der Gerichtsrath aber als Rechtskundiger und als Grundbeſitzer eine ganz beſondere Stellung in der Geſellſchaft einnimmt, denken, daß eben dadurch Eugenie, von der Natur zum Ordnen ſchwieriger Verhältniſſe berufen, ſich recht glänzend in der Weiſe entfalten könne, daß ſie als Weib die Sitte zügelt, allein dies nur inſofern vermag, als ſie auch wahrhafte Gattin wird.

„Die Wette", S. 381 — 385 (Teplitz 1812), iſt ein artiges in Proſa geſchriebenes Luſtſpiel; „Die ungleichen Hausgenoſſen", ein Singſpiel, 1789, S. 530—536, ſind nur fragmentariſch mit leichten, flatternden Melodien voll jocoſer Laune ohne die tiefere Süßigkeit, welche die Verſe in „Claudine von Villabella" durchdringt, mehr in der tändelnden Manier von „Scherz, Liſt und Rache". Das Schema zur Fortſetzung der herrlichen „Pandora" (S. 574) war ſchon früher bekannt.

Der dritte Theil bringt nicht weiter etwas Neues, als S. 445 — 451 die „Reiſe der Söhne Megaprazon's", 1792 geſchrieben. Dieſe Arbeit war bisher ganz unbekannt. In der Autobiographie erwähnt Goethe ihrer nicht. Sie iſt ein ſatiriſch-politiſcher Roman. Vater Megaprazon ſendet ſeine Söhne Epiſtemon, Panurg, Alkides, Alkiphron und Eutyches zur Entdeckung der Inſel der Papimanen, Papefiguen, Laterneninſeln und der Orakel der heiligen Flaſche aus. Sie kommen auch in der That zu den Papimanen, wo ſie erfahren, daß die Inſel der Monarchomanen verſunken ſei. Dieſe war in drei Theile getheilt geweſen; in der Reſidenz hatte der König mit unbeſchreiblicher Herrlichkeit gewohnt; an der ſchönen üppigen Küſte ſaßen die Vornehmen in ihren Landhäuſern; der dritte Theil wurde vom Landvolke mit vieler Sorgfalt bearbeitet.

> Es war ein altes Reichsgeſetz, daß der Landmann für ſeine Mühe einen Theil der erzeugten Früchte wie billig genießen ſollte; es war ihm aber bei ſchwerer Strafe unterſagt, ſich ſatt zu eſſen, und ſo war dieſe Inſel die glücklichſte von der Welt. Der Landmann hatte immer Appetit und Luſt zur Arbeit. Die Vornehmen, deren Magen ſich meiſt in ſchlechten Umſtänden befanden, hatten Mittel genug, ihren Gaumen zu reizen, und der König that, oder glaubte wenigſtens immer zu thun, was er wollte.

Durch ein Erdbeben war nun dieſe ſchöne Inſel in drei Theile zerſpalten, die im Meer als Inſeln umherſchwammen und den guten Papimanen ganz unſichtbar geworden waren, obwohl ſie die Reſidenz noch lange nach Nordoſten zu geſehen hatten. Während nun die Brüder dieſe Kunden empfingen, tauchten die Inſeln deutlich am Horizonte hervor, und man ſah mit Freude, wie die Inſel des Volkes ſich mit denen der Vornehmen und des Königs, nachdem ſie ſich urſprünglich immer abgeſtoßen hatten, wieder ſchien vereinigen zu wollen. Da die Anlage dieſes Romans von Hauſe aus allegoriſch iſt, ſo mußte er ſich weiterhin, wie ein vorgefundenes Stück des Planes zeigt, ganz ins Märchenhafte verlaufen, in welchem ſchalkigte Streiche der Brüder die Hauptſubſtanz ausmachten.

Der vierte Theil bringt zu den „Annalen" mehre neue Einſchaltungen, beſonders in Bezug auf Schiller, Pyrmont, Herder, Frau v. Staël, Benjamin Conſtant, Napoleon, Theater, Voß und Stolberg und den Ilmenauer Bergbau. Die Begegnung mit Napoleon im September 1808 iſt S. 595 fg. genau ſkizzirt. Napoleon's erſte Aeßerung über Goethe, nachdem er ihn aufmerkſam angeblickt, nämlich: „Vous êtes un homme", iſt für beide claſſiſch. Ueber Voltaire's „Mahomed", den Daru auf das Tapet brachte, meint Napoleon, es ſei kein gutes Stück, und legte umſtändlich auseinander, wie unſchicklich es ſei, daß der Weltüberwinder von ſich ſelbſt eine ſo ungünſtige Schilderung mache. Dann wandte er das Geſpräch auf den „Werther", den er durch und durch ſtudirt haben mochte. Er machte verſchiedene ganz richtige Bemerkungen, bezeichnete dann eine gewiſſe Stelle, und ſagte zu Goethe: warum habt Ihr das gethan? Es iſt nicht naturgemäß; welches Urtheil er dann weitläufig und vollkommen richtig auseinanderſetzte. Goethe entſchuldigte ſich damit, daß es dem Dichter zu verzeihen ſei, durch einen ſchwer zu entdeckenden Kunſtgriff gewiſſe Wirkungen hervorzubringen, die er auf einem einfachen natürlichen Wege nicht hätte erreichen können. Der Kaiſer ſchien mit dieſer Antwort zufrieden, kehrte zum Drama zurück und machte ſehr bedeutende Bemerkungen, wie Einer, der die tragiſche Bühne mit der größten Aufmerkſamkeit gleich einem Criminalrichter betrachtet und dabei das Abweichen des Franzöſiſchen Theaters von Natur und Wahrheit ſehr tief empfunden hatte. So kam er auch auf die Schickſalsſtücke mit Mißbilligung. Sie hätten einer dunklern Zeit angehört. „Was“, ſagte er, „will man jetzt mit dem Schickſal? Die Politik iſt das Schickſal.“

Die „Biographiſchen Einzelheiten“ S. 644 — 657 bringen manches ſehr Intereſſante: über das Individuelle; Leipziger Theater 1768; Lenz (dieſe Mittheilung iſt bei den neuerlichen genauen Nachforſchungen über Friederike Brion in Seſenheim theilweiſe benutzt worden); an den Conſul Schönborn in Algier 1774, aus der Broſchüre über dieſen entnommen; an Frau von Voigt, geb. Möſer, zu Osnabrück 1774; das Luiſenfeſt, gefeiert zu Weimar den 25. Aug. 1777, ein neuer Beitrag zur genaueſten Kunde des Weimariſchen Hoflebens, das wir nun wohl ſchon bis zu den Servietten und Retraiten hin kennen; Beſuch von Iffland, auf der Reiſe über Manheim nach der Schweiz 1779; an Möſer's Tochter, Frau von Voigt, 1781. Friedrich II. hatte in ſeiner Schrift: „De la littérature allemande“, geäußert: „Voilà un Goetz de Berlichingen, qui paroit à la scène, imitation detestable de ces mauvaises pièces angloises.“ Möſer vertheidigte Goethe'n in ſeinem „Schreiben über die deutſche Sprache und Literatur“ mit Wärme. Goethe dankt der Tochter für deſſen Zuſendung, ſpricht von ſeinen Leiſtungen mit der größten Beſcheidenheit als von Verſuchen, und ſagt über Friedrich:

> Wenn der König meines Stücks in Unehren erwähnt, iſt es mir nichts Befremdendes. Ein Vielgewaltiger, der Menſchen

zu Tauſenden mit einem eiſernen Scepter führt, muß die Production eines freien und ungezogenen Knaben unerträglich finden. Ueberdies möchte ein billiger und toleranter Geſchmack wohl keine auszeichnende Eigenſchaft eines Königs ſein, ſo wenig ſie ihm, wenn er ſie auch hätte, einen großen Namen erwerben würde.

Ferneres in Bezug auf Goethe's Verhältniß zu Schiller; letzte Kunſtausſtellung 1805; Jacobi, dieſer Aufſatz iſt verſöhnend. Er erkennt den Zwieſpalt an, daß Goethe nicht mehr Jacobi's philoſophiſche Sprache, dieſer ſeine Poeſie nicht mehr verſtehe, aber er drückt das Bedauern aus, daß der Mangel an Aufklärung über den wechſelſeitigen Zuſtand bis zur perſönlichen Entfremdung führte, ohne daß ſie an Vertrauen, Neigung, und Liebe ſich jemals uutreu oder ungleich geworden wären.

Lavater:

> Er wäre Ueber-Hograth geweſen, wenn er hätte ſo bilden können. Denn was iſt Hogarth und alle Caricatur auf dieſem Wege, als der Triumph des Formloſen über die Form; die Menſchengeſtalt chemiſchen Philiſtergeſetzen anheim gegeben, gährend und in allen Graden verfaulend. Daher ſein: Zum fliehen. Der Engel Lavater war durch dieſen niederträchtigen Drang ſo gequetſcht, daß er auch ſeine trefflichen Charatere nur negativ ſchildern konnte.

Kotzebue. Goethe unterhandelt mit ſich ſelbſt, weshalb ihm Kotzebue bei allem Verdienſt, das er ihm zugeſtehe, und ſo mancher heitern Erinnerung von da ab, wo er als Knabe Sprenkel in ſeinem Garten ſtellte, bis zu der großen literariſchen Aufregung, die er erzeugte und aus der er ſo viel lernte, doch immer widerwärtig geweſen ſei, und ſchließt:

Kotzebue hatte bei ſeinem ausgezeichneten Talente in ſeinem Weſen eine gewiſſe Nullität, die Niemand überwindet, die ihn quälte und nöthigte, das Treffliche herunterzuſetzen, damit er ſelber trefflich ſcheinen möchte. So war er immer Revolutionair und Sclav, die Menge aufregend, ſie beherrſchend, ihr dienend; und er dachte nicht, daß die platte Menge ſich aufrichten, ſich ausbilden, ja, ſich hoch erheben könne, um Verdienſt, Halb- und Unverdienſt zu unterſcheiden.

In der fragmentariſchen Confeſſion „Aus meinem Leben“ kommen ſehr wichtige Fingerzeige vor zur richtigen Würdigung der gewaltigen Arbeit, die Goethe an ſeine Rieſennatur gelegt hat, um ſich immer maaßvoll zu erhalten und mit ſich wie mit ſeinen Umgebungen nach Kräften ins Gleichgewicht zu ſetzen. Eine überaus köſtliche Reflexion iſt dieſe:

> Ich habe niemals einen präſumtuöſern Menſchen gekannt als mich ſelbſt, und daß ich das ſage, zeigt ſchon, daß es wahr iſt, was ich ſage. — Niemals glaubte ich, daß etwas zu erreichen wäre, immer dacht' ich, ich hätte es ſchon. Man hätte mir eine Krone aufſetzen können, und ich hätte gedacht, das verſtehe ſich von ſelbſt. Und doch war ich gerade dadurch nur ein Menſch wie andere. Aber daß ich das über meine Kräfte Ergriffene durchzuarbeiten, das über mein Verdienſt Erhaltene zu verdienen ſuchte, dadurch unterſchied ich mich blos von einem wahrhaft Wahnſinnigen. Erſt war ich den Menſchen unbequem durch meinen Irrthum, dann durch meinen Ernſt. Ich mochte mich ſtellen, wie ich wollte, ſo war ich allein.

„Epoche der forcirten Talente“ enthält eine ſummariſche Darlegung der Geneſis und der Richtungen, welche wir ſeit dem Manifeſte der „Halleſchen Jahrbücher“ vorzugsweiſe die Romantik nennen. Goethe urgirt die Kluft welche bei den Künſtlern dieſer Epoche zwiſchen dem gewählten Gegenſtande und der letzten techniſchen Ausführung ſich zeigt, und meint, daß man dieſelbe zum Theil auch durch religiöſe Geſinnungen, chriſtliche in Pietismus und Katholicismus, heidniſche im Schickſalsbegriff und romantiſche, die ſich an die chriſtlichen anſchloſſen, habe ausfüllen wollen.

„Entſtehung der biographiſchen Annalen 1823.“ „Aufenthalt in Dornburg im Sommer 1828“ enthält in Form eines Briefs an den Kammerherrn von Beulwitz eine treffliche Schilderung dieſes ſchönen Schloſſes. Es iſt tief ergreifend zu ſehen, wie Goethe, der den herbſten Verluſt erlitten, zwiſchendurch aus der ins Detail gehenden Schilderung immer auf das Ethiſche, auf den Gedanken zurückkommt, daß „die vernünftige Welt von Geſchlecht zu Geſchlecht auf ein folgerechtes Thun angewieſen ſei.“ Die Lücke im Herzen fühlend, den Sohn betrauernd, will er die Vergangenheit und Zukunft vereinen und die Gattung ſelbſt als das wahre Individuum anſehen: „Die vernünftige Welt iſt als ein großes, unſterbliches Individuum zu betrachten, welches unaufhaltſam das Nothwendige bewirkt und dadurch ſich ſogar über das Zufällige zum Herrn erhebt.“

Den Beſchluß macht ein „Vorſchlag zur Güte“, nämlich zu dem von A. Nicolovius veranſtalteten Octavband: „Goethe in den wohlwollenden Zeugniſſen der Mitlebenden“, ein Gegenſtück zu beſorgen: „Goethe in den mißwollenden Zeugniſſen der Mitlebenden.“ Es muß dieſer

Vorſchlag den literariſchen Freibeutern noch ganz unbekannt geblieben ſein, denn bei der ungeheuren Erfindungsloſigkeit derſelben, bei der Plattheit ihrer Diebſtähle, bei der Gewiſſenloſigkeit, womit ſie beſonders in Stuttgart fremdes Gut zuſammendrucken laſſen, wäre es auffallend, daß noch Niemand davon Gebrauch gemacht hat. Freilich, freilich würde ohne Beleſenheit ſich auch dieſe wohlfeile Arbeit nicht machen laſſen! Goethe hat übrigens dieſen Vorſchlag alles Ernſtes gemeint und ſich ſelbſt viel intereſſante Belehrung daraus verſprochen. Schließlich ſagt er: „Ich dagegen bin mir bewußt, daß ich niemals unmittelbar gegen Mißwollende gewirkt, ſondern daß ich mich in ununterbrochener Thätigkeit erhalten und ſie, wiewohl angefochten, bis ans Ende durchgeführt habe.“

VIII.

Kurzer Begriff der öffentlichen Meinung.

Vorgeleſen in der Garten-Geſellſchaft zu Halle,

1831.

Unſere Meinungen ſind an ſich ohne Wichtigkeit. Alles iſt entſchuldigt, wenn wir bei Verſchiedenheit des Urtheils zugeben, daß das unſere eben nur eine Meinung, nichts weiter ſei. Wir wollen damit ausdrücken, daß wir nicht darauf Anſpruch machen, unſere Anſicht für eine allgemeine zu geben und ſind zufrieden, wenn Andere uns unſere Meinung laſſen. Aber etwas ganz Anderes iſt es mit der Meinung, welche wir die öffentliche nennen und über deren Begriff und Bedeutung ſei es erlaubt unſere Meinung mitzutheilen, indem es allerdings über die öffentliche Meinung wieder eine Menge von Privatmeinungen gibt.

Dahin werden wir nun wohl zuvörderſt Alle übereinſtimmen, daß Meinung ein Gedanke iſt. Reden wir alſo von Meinungen, ſo reden wir von Gedanken, nicht von Empfindungen, nicht von Vorſtellungen. Um jedoch zu erfahren, was die öffentliche Meinung iſt, werden wir erſtlich das Subject ſuchen müſſen, dem ſie angehört und zweitens das Object, worauf ſie gerichtet iſt, welches ihren Inhalt ausmacht. Haben wir beides gefunden, ſo wird eben die Einheit des Subjectes und Objectes den Begriff der öffentlichen Meinung ſelbſt zum Reſultat haben.

Was alſo die erſte Frage angeht, wer iſt es, der die öffentliche Meinung hat, ſo werden wir antworten müſſen: das Volk. Denn der Geiſt des Volkes allein umfaßt den Schauplatz der Oeffentlichkeit. Dieſe Beſtimmung iſt zunächſt ausſchließend, indem ſie jede Privatmeinung beſeitigt. Was die Einzelnen für ſich genommen denken, iſt zwar Meinung, aber nicht die öffentliche. Wer hätte nicht ſeine Meinung? Jeder Schneider und Schuhmacher und Eckenſteher hat ſie. Die Privatmeinung aber iſt zu eng und unbeſtimmt, weil ſie von der Individualität des urtheilenden Subjectes abhängt. In dieſer Hinſicht iſt das Reich der privaten Meinungen ein wahres Chaos. Der eine meint ſo, der andere ſo. Die höchſte Weisheit und Erfahrung äußert ſich in dieſer beſcheidenen Form eben ſo ſehr, als die höchſte Thorheit und Unwiſſenheit. Leidenſchaft trübt hier das Urtheil; Mangel an Bildung macht hier die Meinung um ihrer Seichtheit willen ſogar widerwärtig. Die Beſchränktheit jedes Individuums durch ſeinen eigenthümlichen Standpunct hindert es mehr oder weniger, ſich und ſeine Intereſſen in derjenigen Wechſelwirkung und Einheit mit dem Ganzen zu ſehen, in welcher der Zweck der Totalität eben ſo ſehr, als der particuläre Zweck richtig angeſchaut und beurtheilt würde. Selbſt diejenigen Individuen, in welchen eine Nationalität oder ein Stand oder eine beſondere Zeitrichtung mit Beſtimmtheit ſich abſpiegelt und welche wir deshalb öffentliche Charaktere nennen, können nicht durchgängig als Repräſentanten der öffentlichen Meinung angeſehen werden, wenn ſie gleich derſelben am Nächſten ſtehen und ihr in ihren Tendenzen oft die Sprache der Mündigkeit geben. Denn irgendwie ſind auch dieſe hochgeſtellten Menſchen durch Zufälligkeiten und momentane Stimmungen bedingt. Als Beiſpiel können wir den Lord Byron anführen, in deſſen Weſen die Engliſche Schwermuth und vornehme Friedenloſigkeit auf die glänzendſte Weiſe ihren Gipfel erreichte. Er war ein ſtrenger Ariſtokrat und bildete ſich auf ſeine zarte, weiße und weiche Hand viel ein, weil er darin noch das einzige Merkmal ſah, wodurch jetzt ein ächter Ariſtokrat ſich von dem arbeitſeligen Pöbel unterſcheide. Und dennoch finden wir bei ihm Urtheile, welche den Widerſpruch des Zeitalters gegen die Ariſtokratie ſo ſcharf ausdrücken, als wenn ſie aus der Feder eines Erzdemokraten gefloſſen wären. Beſonders meinen wir hier diejenige Stelle ſeines Tagebuchs, wo es heißt: die Zeit der Könige iſt vorüber; die Völker werden frei werden, es koſte, was es wolle. —

Unmöglich alſo können wir das Aggregat von Meinungen, welches die Privaten erzeugen, welches in ſich unendlich verſchieden iſt und bald hierhin und bald dorthin ſchwankt, öffentliche Meinung nennen. Hier trifft es zu, was bemerkt worden, daß oft die ſchlechteſte Meinung von ihrem Urheber für die beſte gehalten wird, weil ſie von der Meinung der Anderen am weiteſten entfernt iſt und daher durch ſogenannte Eigenthümlichkeit am grellſten abſticht. Keiner hat es beſſer verſtanden, den Unſinn der Einzelnen in dieſer Beziehung auf das Treffendſte darzuſtellen, als Shakeſpeare, weshalb ihm jüngſthin ein liberaler Sentimentaliſt ſogar den Vorwurf gemacht hat, daß er das Volk nicht geliebt habe, ſondern allenthalben nur ſeine Plumpheit, Rohheit, ſeinen Mißverſtand lächerlich mache. Auch Goethe hat in einigen Scenen ſeines Egmont das Wüſte und Kurzſichtige der privaten Meinung mit dem gebildeten Ueberblick einer reifen politiſchen Einſicht vortrefflich contraſtiren laſſen.

Betrachten wir nun aber die Einzelnen, wie ſie eben durch ihren Privatſinn mit einander in Widerſpruch ſtehen, ſo entdecken wir, daß dieſe tauſendfältigen Meinungen, wie ſie ſich begegnen und in den Häuſern wie in Tabagieen und Weinkneipen ſich beſtreiten, durch ihren Kampf an einander ſich abreiben. In Geſellſchaft iſt der Einzelne genöthigt, ſeine privaten Intereſſen zurück treten zu laſſen. Nur Wenigen, nur einem ganz vertrauten Kreiſe kann er auch in dieſen Eigenheiten und Abſonderlichkeiten ſeiner Perſon intereſſant ſein. Die Geſellſchaft findet das ganz Eigenthümliche läſtig, weil es eine Ausnahme zu machen ſtrebt. Sie will nichts anſtaunen, ſie will ſich nicht unterordnen, ſondern jeder will in ihr dem Anderen gleich ſein und ein Gefühl ſeiner Realität und Geltung haben. Das ſchlechthin Individuelle findet ſie daher entweder abſurd oder unbedeutend. Nur, was allgemein iſt, was Alle angeht, kann in der Geſellſchaft anregend wirken und ſo müſſen wir anerkennen, daß ſelbſt das armſeligſte Geſpräch über das Wetter auch ſchon ein Zeichen der Bildung iſt. Ein Menſch, der über den Straßenkoth mit uns ſpricht, verräth dadurch, daß er nach einem gemeinſchaftlichen Medium ſuche, was er ſo gut wie wir zu bekneten habe.

In der Geſellſchaft alſo ſchleift ſich das Schroffe der privaten Meinungen ab und findet von allen Seiten her Ermäßigung und Aufklärung. Wer ſind aber die Glieder der Geſellſchaft? Bürger des Volkes. So gehen die großen Intereſſen einer Nation in die Intereſſen der Geſellſchaft über und im Hintergrunde einer jeden privaten Aeußerung erbauet ſich ein allgemeiner und weſentlicher Zweck, welcher die beſonderen Zwecke der einzelnen Privatperſonen in ſich zuſammenfaßt und von ſich abhängig macht. Aber wenn wir nun urtheilen wollen: das Volk iſt es, was in den Geſellſchaften ſeine öffentliche Meinung ausſpricht, ſo reicht dies noch nicht aus, ſondern es iſt noch die Beſtimmung nothwendig, daß ein freies Volk dies thue. Oeffentliche Meinungen kann es nur da geben, wo die Bürger ſo viel Geiſt haben, daß ſie ſich des Reflectirens über die Inſtitutionen des Staates und der Kirche nicht entſchlagen können. Ihre Stellung im Staat muß ſie ganz unwillkührlich dazu auffordern, das Rechtliche und Zweckmäßige und Wahre in den mannigfaltigen Theilen des Organismus zu bedenken. Der Sinn dafür, das Bewußtſein ſelbſtſtändiger Perſönlichkeit muß vorhanden ſein. Ohne das Denken über Staat nnd Kirche und ohne die unmittelbare Luſt an ſolchem Denken kann es zu keiner Meinung kommen. Das Denken aber ſetzt Freiheit voraus, denn ein unfreier Menſch denkt nicht nach. Er läßt ſeinen Herrn für ſich denken. Dieſer ſagt ihm, ſo ſoll es ſein und ſo thut er auch ohne weitere Reflexion. Je paſſiver er iſt, je mehr er im Gefühl ſeiner Abhängigkeit aller Kritik ſich enthält, ein um ſo beſſerer Diener iſt er. Daher kann in despotiſchen Staaten von politiſcher Meinung gar nicht die Rede ſein. Was würden wir z. B. ſagen, wenn es einmal hieße, daß die öffentliche Meinung der Türken nicht mit den Abſichten des Sultans übereinſtimme? Würden wir eine ſolche Nachricht nicht ohne weiteres für Erdichtung halten, weil man ſich unmöglich vorſtellen kann, daß ein Türke über die Einrichtungen ſeines Staates nachdenkt? Was ihm befohlen wird, thut er; ob es gut oder ſchlecht, ob es recht oder unrecht ſei, gilt ihm gleich; er weiß ſich dafür nicht verantwortlich. Wird ihm das Regiertwerden ja einmal unerträglich, wie wir in der letzteren Zeit an den Orta's der Janitſcharen einigemal geſehen haben, ſo hilft er ſich, wie ein geſchlagenes Kind, durch Geſchrei und Aufruhr, um dem dunkeln Gefühl, daß ihm zu nahe geſchieht, Luft zu machen. Allein ſobald einigen Tauſend Rädelsführern die Köpfe abgeſchlagen und zur Verherrlichung ſeiner Sultaniſchen Majeſtät an den Gitterpforten des Serails aufgeſtellt ſind, ſieht der Geſetzliebende Muſelmann die miſerable Thorheit ſeiner Reaction gegen die höchſte Weisheit ein, und läßt ſich lieber Alles gefallen, um nur ſeine Pfeife wieder in Ruhe zu rauchen und ſeinen Kaffee gedankenlos zu vertrinken.

Wir haben bis jetzt geſehen, daß das Subject der öffentlichen Meinung das Volk, und zwar das freie Volk iſt. Es fragt ſich weiterhin, welches der Gegenſtand der öffentlichen Meinung ſei? Dieſe Frage iſt ſehr kurz zu beantworten. Es iſt wieder das Volk in ſeiner Freiheit. Wie wir nämlich vorhin die private Meinung noch nicht als die öffentliche anſehen konnten, ſondern uns überzeugten, daß erſt durch die Vermittelung der Geſellſchaft eine dafür nothwendige Allgemeinheit des Intereſſes und der Bildung ſich entwickle, ſo müſſen wir auch hier erkennen, daß der Inhalt der öffentlichen Meinung nur das Volk ſelbſt ſein könne.

Wie das Volk das Subject iſt, welches die Meinung hat, ſo iſt es auch das Object, über welches die Meinung da iſt. Alſo Alles, was in die Sphäre der Privatperſonen, in die Sphäre der Familien fällt, kann nicht Gegenſtand der öffentlichen Meinung werden. — Aber nicht blos das

Private iſt von der öffentlichen Meinung ausgeſchloſſen, auch die Kunſt und Wiſſenſchaft, wenn ſie nicht das Intereſſe des öffentlichen Lebens, Angelegenheiten der Kirche, des Staates, des Gemeinweſens zum Gegenſtande haben.

Alſo nur, wenn das ganze Volk ſelbſt Gegenſtand der Reflexion wird, wenn der Zweck des ganzen Organismus zur Beurtheilung kommt, wenn die Freiheit der Nation in ihrem Sinken oder Steigen bedacht wird, dann, dann nur kann von öffentlicher Meinung die Rede ſein. So könnten wir die öffentliche Meinung überhaupt als das Streben eines Volkes nach ſeiner Selbſterkenntniß bezeichnen. Da es Geiſt iſt, ſo denkt es. Da es nichts Ewiges iſt, vielmehr in die Erſcheinung fällt, ſo verändert es ſich. Dies Anderswerden iſt aber ein allmäliges. Und wie die Sitten ſich verwandeln, wie die Zwecke andere werden, ſo verändert ſich auch das Bewußtſein und hat aufzufaſſen, was in dem bunten Durcheinanderlaufen der Meinungen das Weſentliche iſt. Dies nun, was wie ein unſichtbarer Duft die Gemüther durchfliegt, was ſie, ihnen ſelbſt unbewußt, beſtimmt, was unvermerkt eine ſolche Allgemeinheit erlangt, daß jeder mit den Andern ohne Verabredung ſich zuſammenſtimmen ſieht, in den verwandten Anſichten ihnen begegnet u. ſ. w., dies iſt die öffentliche Meinung. Das Volk drückt in ihr ſein Bewußtſein über die Zwecke aus, die es als ſeine hauptſächlichen verfolgt; ſein lebendiger, gegenwärtiger Geiſt ſetzt ſich in der öffentlichen Meinung feſt. Wir bemerken daher, daß, wenn über irgend eine Angelegenheit des Staates und der

Kirche eine Meinung ſich bildet, dieſe anfänglich ganz verworren als ein Gefühl der Luſt oder Unluſt vorhanden iſt. Nach und nach werden Einzelne zur Reflexion darüber getrieben, das Bedürfniß zwingt ſie mit herriſcher Macht, ſich klar zu machen, worin das Unbehagen, was ſie quält, ſeinen Grund habe. Sie greifen dann dieſe, dann jene Seite auf. Indem ſich nun mehre ſolcher Reflexionen vereinigen, indem der Gegenſtand immer allgemeiner und klarer in das Bewußtſein tritt, ſondert ſich das Zufällige und Nothwendige, das Unweſentliche und Weſentliche und die Meinung fixirt ſich mit Beſtimmtheit, und zwar von Seiten der Kirche als Glaube, von Seiten des Staates als politiſches Bekenntniß.

Die Meinung iſt nun nicht blos eine öffentliche, ſondern die öffentliche Meinung iſt nun auch eine entſchiedene, an deren Wahrheit nicht mehr gezweifelt wird.

Iſt eine ſolche Kriſis eingetreten, ſo iſt für eine gegebene Zeit ausgeſprochen, was ſie zu thun hat. Die öffentliche Meinung iſt dann die zauberiſche Macht, welcher Alles huldigt und deren Stempel ſich unbewußt allem Reflectiren und Handeln der Zeitgenoſſen wie eine Mode des Geiſtes aufdrückt. Eine ſolche Entſchiedenheit muß unausbleiblich einen Bruch mit dem Vergangenen herbeiführen, weil ſie das jüngſte Kind eines Zeitalters und hiermit ſeiner Führerin in die Zukunft iſt. In einem ſolchen Falle iſt es die ſchwere Aufgabe der Regierungen, zu erkennen, ob irgend eine Meinung, die im Publicum laut wird, einen ächten Gehalt in ſich ſchließt und ob die

Gewißheit von ihrer Weſenhaftigkeit im Volk bis zur Entſchiedenheit ſich durchgebildet hat. Dieſe Erkenntniß kann eigentlich nur die Regierung haben, weil ſie am beſten geſtellt iſt, von allen Vorgängen im Volk, von allen ſeinen Bedürfniſſen bis in das Detail einer jeden Richtung hin ſich auf die leichteſte und treueſte Weiſe zu belehren. Eine vernünftige Regierung werden wir deswegen diejenige nennen müſſen, welche in der Erkenntniß der öffentlichen Meinung den richtigen Tact hat, welche die flüchtige Aufregung von dem ernſteren Streben, welche die Parteianſicht von dem durch die verſchiedenen Parteien hingreifenden Urtheil zu unterſcheiden und nun der öffentlichen Meinung entgegen zu kommen verſteht. Wir wollen den Fall ſetzen, daß die Tendenz der Regierung der Tendenz der öffentlichen Meinung widerſpricht, ſo wird ſie auf polizeiliche Weiſe die Anſteckung des Gedankens nur hemmen, ihn aber nicht ausrotten können. Eine geheime Polizei kann diejenigen Staatsbürger, welche eine der Regierung entgegengeſetzte Anſicht haben und ſie nicht blos in camera caritatis, ſondern auch öffentlich ausſprechen, denunciren und verhaften. Ich frage aber, iſt mit der Unterdrückung dieſer Individuen auch die Meinung ergriffen und verkerkert? Eine Regierung, welche in dieſem Wahn ſtände, wäre als eine ſchwachſinnige nur zu beklagen, denn ſie würde durch ein ſolches Verfahren zeigen, daß ſie gar nicht wüßte, was Oeffentlichkeit iſt. Was einmal in das Bereich derſelben übergegangen iſt, kann ja nicht vertilgt werden, weil es dem Geiſt gehört.

Die Geſchichte beweist es, daß Regierungen, welche die Oppoſition mit der entſchiedenen öffentlichen Meinung durchzukämpfen wagten, weiter nichts erreichten, als daß ſich dieſelbe in Formen maskirte, welche ſie der directen Straffälligkeit entziehen konnten. An die Stelle der einfachen Forderung trat Hohn, Satyre, Spott aller Art; die Entgegenſetzung ſchärfte die heimliche Gewalt des Neuen immer mehr; endlich, wenn das Bewußtſein der öffentlichen Meinung, ein Recht zum Daſein in der Wirklichkeit zu haben, ſich vollendet hatte, brach es gewaltſam aus, ungefähr wie eine lange Zeit hinter conventionellen Formen verhüllte Liebe plötzlich den Moment findet, wo ſie ſich erklärt; dann iſt das Alte zu ohnmächtig gegen das Neue und es exiſtirt in einer ſolchen Periode ein Taumel, in welchem Alles drunter und drüber geht, bis der Geiſt der Gegenwart ſich in ſoweit verwirklicht hat, daß er ſeinen Widerſpruch überwunden und ſich in das Leben als die geltende Macht eingeführt weiß. Daher muß es das höchſte Streben der Regierungen ſein, das Neue dem Alten zu verſchmelzen oder, da das Neue doch nichts iſt als die weitere Fortentwicklung des Alten ſelbſt, ſich in immerwährender Erkenntniß des Principes zu erhalten, welches in der Geſchichte eines gegebenen Staates thätig iſt. Denn wenn es wahr iſt, wie wir oben fanden, daß das freie Volk eben ſo ſehr das Subject als das Object der öffentlichen Meinung iſt, daß es in ihr die Erkenntniß ſeiner ſelbſt ausſpricht, daß es als dieſer beſtimmte Volksgeiſt nur in der öffentlichen

Meinung ein wahrhaft geiſtiges Daſein hat, ſo werden wir auch geſtehen müſſen, daß die öffentliche Meinung etwas Unbezwingliches, daß ſie etwas dem einzelnen Geiſt, faſt möchte ich ſagen, Eingeborenes, mit einem Wort, daß ſie die Morgenröthe iſt, welche der Entfaltung eines helleren Tages vorangeht, wobei ich, um allen Mißverſtand zu vermeiden, nur nochmals an den ausdrücklichen, oben ſchon berührten Irrthum erinnere, vermöge deſſen die Meinung eines Einzelnen oder einer Partei mit der öffentlichen Meinung verwechſelt wird. Um die Weiſſagungen dieſes Proteus zu vernehmen, darf man ſich nicht verdrießen laſſen, weder, wie Odyſſeus, unter dem Pöbel der ſtinkenden Robben zu verweilen, noch die wandelnden Geſtalten des privaten Urtheils raſtlos zu verfolgen, bis der Seher der Zukunft, von ſo unabläſſigem Dringen ermüdet, den offenbarungsreichen Mund willig öffnet.

IX.

Kant und die Preßfreiheit.

Rede zur Feier des Geburtstags Kant's am 22. April 1843 gehalten in der Kantſchen Geſellſchaft zu Königsberg.

Bei einem ſo großen und heiligen Kampfe, als der iſt, welchem wir Deutſche jetzt um die Preßfreiheit führen, ſchaut man unwillkürlich ſich nach der Meinung um, welche die größten Männer darüber gehabt haben. Die literariſche Erinnerung ſucht die Majorität der Stimmen in Betreff des Für und Wider zu ſammeln. Niemand zweifelt wohl, daß der Stimme eines Kant hierbei eine beſondere Aufmerkſamkeit gewidmet zu werden verdiene. Kant iſt der Philoſoph der ſogenannten Periode der Aufklärung. Alle Elemente, welche ſich in unſerer gegenwärtigen politiſchen und kirchlichen Kriſis regen, ſind bei ihm wenigſtens als Embryone vorhanden und es gewährt nicht nur hohen Genuß, ſondern auch, bei einem ſolchen Geiſt, eine immer weiter ſich öffnende Belehrung, ſeine naiven Ausſprüche über Puncte zu vernehmen, welche ſeitdem zu Lebensfragen geworden ſind. Die Todesſtrafe, das Schwurgericht, der Nachdruck, die Volksrepräſentation — dies Alles iſt von ihm bereits auf die Bahn gebracht. Ueber die Preßfrage finden wir bei ihm eine ganze Reihe von Aeußerungen, von denen hier die wichtigſten ohne alle weitere Zuthat, als welcher ſie nicht bedürfen, zuſammengeſtellt werden ſollen.

Die erſte derſelben treffen wir 1784, alſo noch vor dem Ausbruch der Franzöſiſchen Revolution, in dem Aufſatz: Was iſt Aufklärung? Kant hat es darin mit dem Verhältniß der Vernunft zum Glauben zu thun. Er ſucht dem Geiſtlichen als angeſtelltem Lehrer einer Gemeinde die Befugniß zuzuertheilen, die von ihr als ihr Glaubensbekenntniß angenommene Lehre in ihrem Sinn auszulegen, auch wenn ſein Denken mit den kirchlichen Dogmen ſich nicht in völliger Uebereinſtimmung befindet. Nur die Bedingung macht er, daß er nichts der innern Religion Widerſprechendes darin antreffe, denn, ſagt Kant, „glaubte er das Letztere darin zu finden, ſo würde er ſein Amt mit Gewiſſen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen.“ Kant nennt die Belehrung, welcher der Geiſtliche ſeiner Gemeinde als von ihr angeſtellter Lehrer gibt, einen bloßen Privatgebrauch, weil die Gemeinde immer nur eine häusliche, obzwar noch ſo große Verſammlung ſei. „Dagegen, fährt er fort, als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt ſpricht, mithin der Geiſtliche im öffentlichen Gebrauche ſeiner Vernunft, genießt eine unbeſchränkte Freiheit, ſich ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen und in ſeiner eignen Perſon zu ſprechen. Denn daß die Vormünder des Volks (in geiſtlichen Dingen) ſelbſt wieder unmündig ſein ſollen, iſt eine Ungereimheit, die auf Verewigung der Ungereimheit hinausläuft.“ In der weiteren Auseinanderſetzung verwirft Kant jede Fixirung der Erkenntniß auf einen status quo. Würde eine ſolche ſelbſt durch einen Vertrag, durch Reichstage und die feierlichſten Friedensſchlüſſe beſtätigt, ſo wäre ſie nach Kant doch null und nichtig. Er verlangt daher die Freiheit, daß der Bürger öffentlich durch Schriften „über das Fehlerhafte dermaliger Einrichtungen ſeine Anmerkungen machen könne.“ Nachdem er dieſe Freiheit beſonders für die Geiſtlichkeit gefordert, fährt er fort: „Ein Menſch kann zwar für ſeine Perſon, und auch alsdann nur auf einige Zeit, in dem, was ihm zu wiſſen obliegt, die Aufklärung aufſchieben; aber Verzicht zu thun, es ſei für ſeine Perſon, mehr aber noch für die Nachkommenſchaft, heißt die heiligen Rechte der Menſchheit verletzen, und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über ſich ſelbſt beſchließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über ſein Volk beſchließen; denn ſein geſetzgebendes Anſehen beruht eben darauf, daß er den geſammten Volkswillen in dem ſeinigen vereinigt. Wenn er nur darauf ſieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbeſſerung mit der burgerlichen Ordnung zuſammen beſtehe, ſo kann er ſeine Unterthanen übrigens nur ſelbſt machen laſſen, was ſie um ihres Seelenheils willen zu thun für nöthig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, daß Einer den Andern gewaltthätig hindere, an der Beſtimmung und Beförderung deſſelben nach allem ſeinen Vermögen zu arbeiten. Es thut ſelbſt ſeiner Majeſtät Abbruch, wenn er ſich hierin miſcht, indem er die Schriften, wodurch ſeine Unterthanen ihre Einſichten in's Reine zu bringen ſuchen, ſeiner Regierungsanſicht würdigt, ſowohl wenn er dieſes aus eigener höchſter Einſicht thut, wo er ſich dem Vorwurf ausſetzt: Caesar non est supra Grammaticos, als auch noch weit mehr, wenn er ſeine oberſte Gewalt ſo weit erniedrigt, den geiſtlichen Deſpotism einiger Tyrannen in ſeinem Staate gegen ſeine übrigen Unterthanen zu unterſtützen."

Wenn Kant die Preßfreiheit in dem angezogenen Aufſatz vorzüglich in ihrem Verhältniß zur Kirche betrachtet, ſo enthält eine im folgenden Jahre 1785 geſchriebene Abhandlung eine Würdigung derſelben in politiſcher Beziehung. Dieſe Abhandlung iſt die unvergleichliche: das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nichts in der Praxis. Kant bekämpfte darin den Moraliſten Garve, den Politiker Hobbes, den Kosmopoliten Mendelsſohn. Er forderte die Freiheit, Gleichheit und Selbſtſtändigkeit der Bürger als ihre politiſchen Rechte. In dem Abſchnitt gegen Hobbes findet ſich nun folgende denkwürdige Stelle: „Der nicht widerſpenſtige Unterthan muß annehmen können, ſein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin da jeder Menſch doch ſeine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er ſelbſt zu urtheilen befugt iſt; das Unrecht aber, welches ihm ſeiner Meinung nach widerfährt, nach jener Vorausſetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewiſſer Folgen aus Geſetzen der oberſten Macht geſchieht, ſo muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünſtigung des Oberherrn ſelbſt, die Befugniß zuſtehen, ſeine Meinung über das, was von den Verfügungen deſſelben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Weſen zu ſein ſcheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren oder einer Sache unkundig ſein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmliſchen Eingebungen begnadigt und über die Menſchheit erhaben vorſtellen. Alſo iſt die *Freiheit der Feder* — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfaſſung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu ſelbſt einflößt, gehalten (und dahin beſchränken ſich auch die Federn einander von ſelbſt, damit ſie nicht ihre Freiheit verlieren) — *das einzige Palladium der Volksrechte*. Denn dieſe Freiheit ihm auch abſprechen zu wollen, iſt nicht allein ſo viel, als ihm allen Anſpruch auf Recht in Anſehung des oberſten Befehlshabers (nach *Hobbes*) nehmen, ſondern auch dem letzteren, deſſen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräſentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle gibt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er ſelbſt abändern würde, und ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen. Dem Oberhaupte die Beſorgniß einzuflößen, daß durch Selbſt- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heißt ſo viel, ihm Mißtrauen gegen ſeine eigene Macht oder auch Haß gegen ſein Volk erwecken."

Es iſt nun intereſſant, zu ſehen, wie Kant allmälig ſelbſt, nach dem Tode Friedrichs II. und dem Ausbruch der Revolution, zu Conflicten mit der Cenſur fortſchritt. Die Veranlaſſung dazu gaben die vier Abhandlungen, welche er unter dem Titel: die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, herausgab, nachdem ſie zum Theil in der Berliner Monatsſchrift erſchienen waren. Er hatte in Berlin und Halle viel Noth damit, bis endlich die damalige Königsberger theologiſche Facultät ihm das Imprimatur ertheilte. Kant ſetzte daher in der Vorrede auseinander, wie man den theologiſchen Cenſor in einer doppelten Function anzuſehen habe, als einen ſolchen, der für das Heil der Seelen und als einen ſolchen, der für das Heil der Wiſſenſchaften Sorge zu tragen habe. „Der erſte, ſagte er, richtet blos als Geiſtlicher, der zweite zugleich als Gelehrter. Dem letzteren als Gliede einer öffentlichen Anſtalt, der (unter dem Namen einer Univerſität) alle Wiſſenſchaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigung anvertraut ſind, liegt es ob, die Anmaaßungen des erſteren auf die Bedingung einzuſchränken, daß ſeine Cenſur keine Zerſtörung im Felde der Wiſſenſchaften anrichte, und wenn Beide bibliſche Theologen ſind, ſo wird dem letzteren als Univerſitätsgliede von derjenigen Facultät, welcher dieſe Theologie abzuhandeln aufgetragen worden, die Obercenſur zukommen, weil, was die erſte

Angelegenheit (das Heil der Seelen) betrifft, beide einerlei Auftrag haben; was aber das zweite (das Heil der Wiſſenſchaften) anlangt, der Theolog als Univerſitätsgelehrter noch eine beſondere Function zu verwalten hat. Geht man von dieſer Regel ab, ſo muß es endlich dahin kommen, wo es ſchon ſonſt (zum Beiſpiel zur Zeit des Galileo) geweſen iſt, nämlich daß der bibliſche Theolog, um den Stolz der Wiſſenſchaften zu demüthigen und ſich ſelbſt die Bemühung mit denſelben zu erſparen, wohl gar in die Aſtronomie oder andere Wiſſenſchaften, z. B. die alte Erdgeſchichte, Einbrüche wagen, und wie diejenigen Völker, die in ſich ſelbſt entweder nicht Vermögen oder auch nicht Ernſt genug finden, ſich gegen beſorgliche Angriffe zu vertheidigen, *Alles um ſich her in Wüſtenei verwandeln*, alle Verſuche des menſchlichen Verſtandes in Beſchlag nehmen dürfte."

Kurz vor dieſen denkwürdigen Worten gibt Kant von der *Cenſur überhaupt* folgende Definition. „Alles, ſagt er, auch das Erhabenſte, verkleinert ſich unter den Händen der Menſchen, wenn ſie die Idee deſſelben zu ihrem Gebrauch verwenden. Was nur ſo ferne wahrhaftig verehrt werden kann, als die Achtung dafür frei iſt, wird genöthigt, ſich nach ſolchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgeſetze Anſehen verſchaffen kann, und was ſich von ſelbſt der öffentlichen Kritik jedes Menſchen bloßſtellt, das muß ſich einer *Kritik, die Gewalt hat*, d. i. einer Cenſur, unterwerfen."

Zwei Jahr ſpäter, 1795, gab Kant ſein Meiſterſtück in der Diplomatie, die kleine aber deſto gehaltvollere Schrift: zum ewigen Frieden, heraus, welche für die Fortbildung des Völkerrechts, auch jetzt noch, die weſentlichſten Grundlagen enthält. Er wollte darin ſchließlich auch das Mittel angeben, den Widerſpruch zwiſchen Moral und Politik aufzulöſen. Dies Mittel fand er in der Oeffentlichkeit. Er verwarf alle Geheimnißthuerei für die Politik und unterſchied den moraliſchen Politiker von dem politiſchen Moraliſten. Jener nimmt nach ihm die Principien der Staatsklugheit ſo, daß ſie mit der Moral zuſammenbeſtehen können. Dieſer aber ſchmiedet ſich eine Moral, wie es der Vortheil des Staatsmannes ſich zuträglich findet. Kant ſtellte nun zwei Formeln auf, eine negative und eine poſitive, durch welche er das juridiſche Intereſſe mit dem ethiſchen zu verſchmelzen hoffte. Die erſtere lautet ſo:

> „Alle auf das Recht anderer Menſchen bezogene Handlungen, deren Maxime ſich nicht mit der Publicität verträgt, ſind unrecht."

Die zweite, die poſitive, lautet ſo:

> „Alle Maximen, die der Publicität bedürfen, um ihren Zweck nicht zu verfehlen, ſtimmen mit Recht und Politik vereinigt zuſammen."

Die Aufſtellung dieſer letzteren Formel leitete Kant mit folgender Reflexion ein: „Beides, die Menſchenliebe und die Achtung für's Recht der Menſchen, iſt Pflicht; jene aber nur bedingte, dieſe dagegen unbedingte, ſchlechthin gebietende Pflicht, welche nicht übertreten zu haben derjenige zuerſt völlig verſichert ſein muß, der ſich dem ſüßen Gefühl des Wohlthuns überlaſſen will. Mit der Moral im erſteren Sinne, als Ethik, iſt die Politik leicht einverſtanden, um das Recht der Menſchen ihren Oberen preiszugeben; aber mit der zweiten Bedeutung als Rechtslehre, vor der ſie ihre Kniee beugen müßte, findet ſie es rathſam, ſich gar nicht auf Vertrag einzulaſſen, ihr lieber alle Realität abzuſtreiten, und alle Pflichten auf lauter Wohlwollen auszudeuten; welche Hinterliſt einer lichtſcheuen Politik doch von der Philoſophie durch die Publicität jener ihrer Maxime leicht vereitelt werden würde, wenn jene es nur wagen wollte, dem Philoſophen die Publicität der ſeinigen angedeihen zu laſſen."

In der zweiten Ausgabe der Schrift zum ewigen Frieden machte Kant einen einzigen Zuſatz, worin er das Verhältniß des Philoſophen zur Regierung beſprach und von dieſer für jenen Preßfreiheit forderte, wenn er ihr für die Erhaltung des Friedens nützen ſolle. Er ſagte: „Es ſcheint für die geſetzgebende Autorität eines Staats, dem man natürlich die größte Weisheit beilegen muß, verkleinerlich zu ſein, über die Grundſätze ſeines Verhaltens gegen andere Staaten bei Unterthanen (den Philoſophen) Belehrung zu ſuchen; gleichwohl aber ſehr rathſam, es zu thun. Alſo wird der Staat die letztern ſtillſchweigend (alſo, indem er ein Geheimniß daraus macht) dazu auffordern, welches ſo viel heißt, als: er wird ſie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensſtiftung reden laſſen (denn das werden ſie ſchon von ſelbſt thun, wenn man es ihnen nur nicht verbietet), und die Uebereinkunft der Staaten über dieſen Punct bedarf auch keiner beſondern Verabredung der Staaten unter ſich in dieſer Abſicht, ſondern liegt ſchon in der Verpflichtung durch allgemeine (moraliſch-geſetzgebende) Menſchenvernunft.“

„Daß Könige philoſophiren, oder Philoſophen Könige würden, iſt nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünſchen, weil der Beſitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (ſich ſelbſt nach Gleichheitsgeſetzen beherrſchende) Völker die Claſſe der Philoſophen nicht ſchwinden oder verſtummen, ſondern öffentlich ſprechen laſſen, iſt Beiden zu Beleuchtung ihres Geſchäfts unentbehrlich, und weil dieſe Claſſe ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbverbündung unfähig iſt, wegen der Nachrede einer Propaganda verdachtlos.“

Dieſe ſchönen, an die kräftigſten Zeiten des politiſchen Selbſtgefühls der Griechiſchen Philoſophen erinnernden Worte halfen Kant natürlich nichts gegen den Druck, der unter dem Wöllner'ſchen Miniſterium auf der Literatur bei uns laſtete, und mit feiner Ironie hatte er ſchon jene Forderung der Preßfreiheit für die Philoſophen den einzig nothwendigen geheimen Artikel für das Völkerrecht genannt. Jene traurigen Zuſtände mögen der Grund geweſen ſein, weshalb er in ſeiner Rechtslehre 1797 über die Preßfreiheit kein Wort ſagte. Man könnte vielleicht erwarten, daß er ein Preßgeſetz darin entwickelt hätte, allein aller Wahrſcheinlichkeit nach hielt er ein ſolches für ganz überflüſſig. Preßfreiheit iſt nur eine andere Form der Denkfreiheit. Die Druckſchrift iſt eine öffentliche Handlung. Das, was ein Menſch öffentlich ſagt, fällt unter daſſelbe Maaß der Geſetzlichkeit, als jede andere Handlung. Das Preßgeſetz darf ſich nicht das Anſehen geben, als beträfe es Handlungen, welche von allem übrigen Handeln ſich ethiſch in einer differentia specifica befänden. Es kann ſich lediglich auf die modale Eigenthümlichkeit beziehen, daß durch die Vermittelung des Druckes die Handlung die reale Möglichkeit enthält, das Maximum der Oeffentlichkeit zu erreichen. Es kann alſo nur von einer einfachen Steigerung des Strafquantums bei der Preſſe, nicht aber von beſonderen Vergehen in ſittlichem Sinn die Rede ſein. Dieſer einfache Begriff iſt lediglich durch den polizeilichen Standpunct für die Preßgeſetzgebung verwirrt worden, weil in demſelben das an und für ſich eitle Beſtreben liegt, die Möglichkeit des Unrechts, die mit aller Freiheit nothwendig verbunden iſt, im Voraus von Außen her unmöglich zu machen.

Hätte Kant Luſt gehabt, ſich auf die Beſtimmung des Preßgeſetzes einzulaſſen, ſo würde er auch wohl verſucht haben, die Bedingung näher zu erläutern, welche er, gegen Hobbes, bei der Forderung der Preßfreiheit macht, nämlich, daß die öffentlichen Erörterungen innerhalb der Grenzen der Hochachtung und Liebe für die Verfaſſung, in der man lebt, ſich halten ſollen. Denn dieſer Punct iſt derjenige, an welchem alle Tyrannei ſo leicht durch ſophiſtiſche Interpretation anzuknüpfen vermag und wir haben es ja in unſeren Tagen genugſam zu erfahren, mit welcher unſachlichen Willkür eine bloße Tendenzcenſur die Begriffe von Anſtand und Wohlmeinen handhabt.

Als mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms des Gerechten die Cenſur eine wohlthätige Aenderung erfuhr, athmete auch Kant wieder auf und drückte ſeine Freude unverholen in der Vorrede zum: Streit der Facultäten 1798 aus. Zur Vervollſtändigung des Bildes, welches wir uns hier von Kant entwerfen, müſſen wir den Eingang der Vorrede zu genanntem Buch uns in's Gedächtniß zurückrufen, weil er zugleich eine von Kant ſelbſt erlebte Geſchichte der damaligen Cenſur enthält. „Gegenwärtige Blätter, ſagt er, denen eine aufgeklärte, den menſchlichen Geiſt ſeiner Feſſeln entſchlagende, und, eben durch dieſe Freiheit im Denken, deſto bereitwilligeren Gehorſam zu bewirken geeignete Regierung jetzt den Ausflug verſtattet, — mögen auch zugleich die Freiheit verantworten, die der Verfaſſer ſich nimmt, von dem, was bei dieſem Wechſel der Dinge ihn ſelbſt angeht, eine kurze Geſchichtserzählung voranzuſchicken.“

„König Friedrich Wilhelm II., ein tapferer, redlicher, menſchenliebender, und — von gewiſſen Temperamentseigenſchaften abgeſehen — durchaus vortrefflicher Herr, der auch mich perſönlich kannte, und von Zeit zu Zeit Aeußerungen ſeiner Gnade an mich gelangen ließ, hatte auf Anregung eines Geiſtlichen, nachmals zum Miniſter im geiſtlichen Departement erhobenen Mannes, dem man billigerweiſe auch keine andere, als auf ſeine innere Ueberzeugung ſich gründende, gut gemeinte Abſichten unterzulegen Urſache hat, — im Jahre 1788 ein Religionsedict, bald nachher ein die Schriftſtellerei überhaupt ſehr einſchränkendes, mithin auch jenes mit ſchärfendes Cenſuredict ergehen laſſen. Man kann nicht in Abrede ziehen, daß gewiſſe Vorzeichen, die der Exploſion, welche nachher erfolgte, vorhergingen, der Regierung die Nothwendigkeit einer Reform in jenem Fache anräthig machen mußten, welches auf dem ſtillen Wege des akademiſchen Unterrichts künftiger öffentlicher Volkslehrer zu erreichen war, denn dieſe hatten, als junge Geiſtliche, ihren Kanzelvortrag auf ſolchen Ton geſtimmt, daß, wer Scherz verſteht, ſich durch ſolche Lehren eben nicht wird bekehren laſſen.“

Kant theilt hierauf das bekannte Schreiben Wöllners an ihn mit, welches ihm das Halten von Vorleſungen und das Herausgeben von Schriften über die Religion unter Androhung unfehlbar unangenehmer Verfügungen 1794 verbot; wie denn auch die Profeſſoren der Königsberger Univerſität ſich feierlich verpflichten mußten, über Kant's Schriften keine Vorleſungen zu halten. Nachdem er ſeine Antwort auf jenes Miniſterialſchreiben hinzugefügt und das Zweckwidrige, Geſinnungsverderbliche der damals eingerichteten Glaubenscommiſſion gezeigt hat, ſchließt Kant: „Dieſem Unweſen iſt nunmehr geſteuert.

Denn nicht allein zum bürgerlichen Wohl des gemeinen Weſens überhaupt, dem Religion ein höchſt wichtiges Staatsbedürfniß iſt, ſondern beſonders zum Vortheil der Wiſſenſchaften, vermittelſt eines dieſen zu befördern eingeſetzten Oberſchulcollegiums, — hat ſich neuerdings das glückliche Ereigniß zugetragen, daß die Wahl einer weiſen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann getroffen hat, welcher nicht durch einſeitige Vorliebe für ein beſonderes Fach derſelben (die Theologie), ſondern in Hinſicht auf das ausgebreitete Intereſſe des ganzen Lehrſtandes, zur Beförderung deſſelben Beruf, Talent und Willen hat, und ſo das Fortſchreiten der Cultur im Felde der Wiſſenſchaften wider alle neue Eingriffe der Obſcuranten ſichern wird.“

Als eine Curioſität ſei bei dieſer Vorrede im Vorübergehen bemerkt, daß Kant darin angibt, allen ſeinen Schriften ſtets ſeinen Namen vorgeſetzt zu haben und als Grund anführt, „um keiner Schleichwege beſchuldigt zu werden.“ Wer Kant's Entfernung von Allem, was Schein heißt, bedenkt, wird dies bei ihm ganz natürlich finden und er ſteht mit ſeiner Namensnennung als Autor intereſſant zwiſchen zwei andern Autoren Königsbergs, welche beide ſeine Freunde waren, zwiſchen dem pſeudonymen Licentverwalter Hamann, dem Magus des Nordens, und zwiſchen dem abſolut anonymen Polizeidirector Hippel, über deſſen Verhältniß zu ſich als Schriftſteller Kant ſogar eine öffentliche Erklärung abzugeben gedrungen war, weil man Hippel's Buch über die Ehe u. ſ. f. Kant zuſchrieb

In der Schrift über den Streit der Facultäten äußert ſich nun Kant bei Abhandlung der Colliſion der Juriſtenfacultät mit der philoſophiſchen folgendermaaßen über die Preßfreiheit: „Volksaufklärung iſt die öffentliche Belehrung des Volkes von ſeinen Pflichten und Rechten in Anſehung des Staats, dem es angehört. Weil es hier nur natürliche aus dem gemeinen Menſchenverſtande hervorgehende Rechte betrifft, ſo ſind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derſelben im Volke nicht die vom Staat beſtellten amtsmäßigen, ſondern freien Rechtslehrer, d. i. die Philoſophen, welche eben um dieſer Freiheit willen, die ſie ſich erlauben, dem Staate, der immer nur herrſchen will, anſtößig ſind, und werden unter dem Namen Aufklärer als für den Staat gefährliche Leute verſchrieen; ob zwar ihre Stimme nicht vertraulich an's Volk (als welches daran und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt), ſondern ehrerbietig an den Staat gerichtet, und dieſer jenes ſein rechtliches Bedürfniß zu beherzigen angeflehet wird, welches durch keinen anderen Weg, als den der Publicität geſchehen kann, wenn ein ganzes Volk ſeine Beſchwerde (gravamen) vortragen will: ſo verhindert das Verbot der Publicität den Fortſchritt eines Volks zum Beſſern ſelbſt in dem, was das Mindeſte ſeiner Forderung, nämlich blos ſein natürliches Recht angeht.“

In den herlichen Fragmenten, welche aus Kant's Nachlaſſe im eilften Band unſerer Königsberger Geſammtausgabe ſeiner Werke abgedruckt ſind, äußert Kant über die Bücherverbote ſich geradezu ſo: „Man muß jetzt gar keine Bücher verbieten, das iſt das einzige Mittel, daß ſie ſich ſelbſt vernichten. Wir ſind jetzt auf den Punct der Widerkehr gekommen. Die Flüſſe, wenn man ſie ihre Ueberſchwemmungen machen läßt, bilden ſich ſelbſt Ufer. Der Damm, den wir ihnen entgegenſetzen, dient nur, ihre Zerſtörungen unaufhaltbarer zu machen. Denn die Verfaſſer unnützer Schriften haben zu ihrer Entſchuldigung die Ungerechtigkeit Anderer für ſich.“

Alle dieſe angeführten Stellen ſind für den großen und freien Geiſt Kant's ein glorreiches Zeugniß mehr zu den vielen Verdienſten, die er um die Wiſſenſchaft gehabt hat. Wie ſchmerzlich muß es uns ſtimmen, wenn wir nach funfzig Jahren factiſch noch unter den Standpunct heruntergeſunken ſind, den die Preſſe im vorigen Jahrhundert einnahm. Als Börne, ein Mann, deſſen Ernſt und ſittlicher Würde von Kant gewiß die reinſte Huldigung widerfahren wäre, ſeine Denkwürdigkeiten der Frankfurter Cenſur ſchrieb, nahm er die Beziehung der verſchiedenen Staaten Deutſchlands zur Preßfrage durch und äußerte über uns: „Preußen kann der Preßfreiheit keine Feſſeln anlegen wollen; es würde ſein Lebensprincip zerſtören, wenn ihm ſein Beſtreben gelänge. Ohne geographiſchen, ohne politiſchen, ohne den innern Schwerpunct, den ein reicher Boden, ein blühender Handel, ein ehrfurchteinflößendes Alter gewährt, findet es nur ſeine Stütze in der öffentlichen Meinung, ſeinen Schutz in der Liebe ſeines Volkes, ſeinen Einfluß in der Achtung deutſcher Bürger. Die Prußiſche Regierung täuſche ſich nicht; ſie ſucht aufrichtige Liebe, unerſchütterliche Anhänglichkeit bei jedem deutſchen Hofe vergeblich; man iſt ihr im Herzen gram, weil aus ihrem Staate der Freiheitstrieb des Deutſchen Volks ausgegangen iſt; man wird ſie verlaſſen in der Noth, und dann würde ihr das Deutſche Volk allein Schutz gewähren, wenn ſie ſeine Dankbarkeit dadurch feſſelte, daß ſie es, wie ſie die Erwartung dazu erregt hat, gegen die ariſtokratiſchen Anfechtungen des ſüdlichen Deutſchlands kräftig ſchützt."

So ſchrieb Börne im Jahr 1819 und heute ſchreiben wir den 22ſten April 1843!

X.

Zur Kritik unſerer heutigen Malerei.

1835, 1836 und 1837.

Fliegende Blätter bei Gelegenheit der in den genannten Jahren gehaltenen Königsberger Kunſtausſtellungen.

Die Betrachtung der Malerei hat das unabweisliche Bedürfniß, die mannigfaltigen Gegenſtände, welche ſie darſtellt, zu ordnen. Die Gattungen, in welche man die Malerei von dieſer Seite unterſcheidet — denn von einer andern Seite iſt der Unterſchied der Form, der techniſchen Behandlungsweiſe eben ſo wichtig, — ſind alſo durch die Sache ſelbſt beſtimmt. Es ſind, wie immer in der Kunſt, objective Unterſchiede. Als Hauptgegenſatz ſpringt darin die Geſchichte und die Natur hervor. Das geſchichtliche Gemälde kann von der tiefſten Bedeutſamkeit der dargeſtellten Handlung bis zur Oberfläche des Lebens, bis zur thatloſen, reinen Erſcheinung der menſchlichen Geſtalt ſich herunterſtufen. Die Darſtellung der Natur kann ebenfalls von der umfaſſendſten Weite und Fülle des landſchaftlichen Proſpectes bis zur Enge und Beſchränktheit einzelner Elemente ſich zuſammenziehen.

Es bringt ſich aber ſogleich die weitere Bemerkung auf, daß die beiden angedeuteten Hauptgattungen ſich auch miteinander vermiſchen werden, wodurch die Beſtimmtheit der beſonderen Richtung allerdings aufgehoben, dafür aber ein mannigfaltiger Reiz gewonnen wird.

Das geſchichtliche Gemälde bewegt ſich auf einem Boden, hat einen Hintergrund. Die älteſte Malerei ſtellte nur die Figuren dar; den Grund ließ ſie einfarbig erſcheinen. Späterhin wurde zuerſt ein architektoniſcher Grund üblich, zunächſt, von der kirchlichen Beſtimmung der Bilder, eine capellenartige Einfaſſung, bis ſich die Landſchaft mit ihrem Farben- und Geſtalten-Reichthum allmählig hervorarbeitete. Anfangs war ſie von einer panoramenartigen Univerſalität, bis ſie der Handlung in beſchränkterem Umfange aber deſto höherer Beſtimmtheit ſich ſymboliſch anſchmiegte.

Umgekehrt iſt die Natur an ſich der Boden, auf welchem das menſchliche Thun ſich entwickelt. Iſt ſie im Bilde das Weſentliche, um deſſen Darſtellung es dem Maler zu thun iſt, ſo wird das Menſchliche dagegen verſchwinden. Es wird zur bloßen Staffage. Ja, es kann auch gänzlich fehlen, wie in den Friedrich'ſchen Bilde, welches eine Partie der Böhmiſchen Mittelgebirge darſtellt. Es iſt früher Morgen. Ein gelblicher Schein bricht über die hohen Bergſpitzen und gießt ſich in die Thäler hinab; die Bergwände des Hintergrundes erſcheinen daher ſtark violett; vorn, noch ungetroffen vom Licht, iſt Alles ſchwarz. Die Schweigſamkeit der Landſchaft, in welcher kein Vogel, kein Thier, kein Menſch ſichtbar iſt, drückt das Halbnächtliche des Moments ſehr gut aus. In dem Gemälde von R. Kummer, Monte Salaro auf der Inſel Capri, liegt der Accent auch auf der Natur. Kahle, baumloſe Felſenmaſſen von dunkelgelber Farbe ziehen ſich rechts in's Meer hin. Das Ufer wendet ſich links herum. Große Steinblöcke, wild zerklüftet, ſtarren aus dem hellen Sandgrunde in's Waſſer. Die Wellen ſchlagen brauſend heran. Es iſt von wundervollem Effect, nach hinten zu die geradlinigte Meeresbreite, ſodann den Anſturz, das Zurückprallen und den Wiederandrang, endlich ganz vorn das Zerfließen der Wellen auf dem ebenen, widerſtandloſen Boden zu ſehen. In dieſer Entgegenſetzung des Wogengetümmels gegen den Hohn des todten Felſen wirkt die Staffage von Schiffern auf der rechten Seite, die mit einem Boote beſchäftigt ſind, vortrefflich, weil dieſe Figuren von dem Extrem der ſtillſtandloſen Brandung zu dem anderen der bewegungloſen, von aller Vegetation entblößten Felſen einen wohlthätigen Uebergang vermitteln.

Wodurch aber die Landſchaft ganz verändert wird, wodurch, könnte man ſagen, in der Landſchaft wieder eine Landſchaft erzeugt wird, das iſt die Architektur. Sie ſtellt dem freien Wuchern der Pflanzenwelt den zweckvollen Plan; den unregelmäßige Bergformen ſcharfe ebenmäßige Begrenzungen; der Sorgloſigkeit der Naturſchöpfung die Mühe und Arbeit des Menſchen entgegen. Wird der Proſpect hoch genommen, ſo wird die Natur das Uebergewicht erhalten. Die Architekturwerke, einzelne Häuſer, Schlöſſer, Dörfer, Städte, werden dann gegen die Maſſen, die ſie auslegt, verſchwinden. So z. B. die Ausſicht vom Mönchsberge bei Salzburg, von Kuhne, oder Grolichs Anſicht von Dresden. Auf letzterem Bilde wirkt Dresden, grau in graugemalt, gebirgsartig: das Architektoniſche wird wenig empfunden. Auf dem Dahlſchen Bilde, das Thal Evangen bei Bergen an einem Nebelmorgen, tritt die Kirche in der Mitte mit ihrem kantigen Umriſſe ſehr ſchön gegen das geſtaltet — Ungeſtaltete des hin und her wallenden Nebels hervor. Brücke's Anſicht des Römiſchen Forums von der Villa Caffarelli aus, gibt der Architektur ein entſchiedenes Uebergewicht. Aber nicht blos in der den Horizont umkränzenden Bergkette erſcheint die Natur; überall drängt ſie ſich zwiſchen den Mauern im Moos, in Epheuranken, in Orangenbäumen und Blumen hervor und mildert dadurch das Architektoniſche, das ohnehin ſchon durch die Trümmerhaftigkeit ſeinen ſtrengen Charakter aufgibt. Eine Ruine iſt ein zur Natur werdendes mit ihr ſich verſchmelzendes Architekturwerk. Dagegen iſt Hintze's Ausſicht von dem Kreuzherrnſtift in Prag nach dem Hradſchin die Darſtellung einer noch ganz in ſich zuſammenhängenden, feſtgefugten Architektur. Dies Bild iſt unter den Proſpecten der Ausſtellung eins der ſchönſten. Die Häuſer rechts im Vorgrunde geben uns eine klare Anſchauung von der Bauart der Häuſerreihen, welche wir in kleineren Proportionen in der Stadt jenſeits der Moldau hinſtreichen ſehen. Links erhebt ſich ein hoher gothiſcher Thurm, deſſen dunkle, mit Statuen und Ornamenten gezierte Hinterwand dem Beſchauer zugekehrt iſt, ſo daß die Fenſter der bezeichneten Häuſergruppe mit ihrer einladenden Gaſtlichkeit herrlich contraſtiren. Von der Höhe des Thurmes blickt man auf die ſchöne Statuenreiche Moldaubrücke hinunter; Fußgänger, Poſtillone, Reiter beleben ſie. Im Hintergrunde aber, über dem verſchlungenen Straßengewirr, erhebt ſich der Hradſchin mit ſeinen Prachtgebäuden. Dies Bild iſt eine treue Copie, allein wie poetiſch wirkt auf ihm Alles zuſammen! Es iſt ein Stadtproſpect und athmet doch das Freie einer Landſchaft. Daß zwiſchen den großen Verhältniſſen der vorderen Gebäude und der Stadt die Moldau ſtrömt, daß das Trübſinnige des alten Thurms das Bunte der Brückenſtaffage ſich gegenüber hat, daß die Stadt nicht flach hin ſich ausgießt, ſondern hinter ihr der Hradſchin mit ſeinen Zinnen aufſteigt, bringt eine ſo reizende Mannichfaltigkeit hervor, daß ich den Eindruck weiter zu beſchreiben ermüde, denn ich würde ihn doch nicht erreichen. Hier muß man mit eigenen Augen ſehen. Ein Werk von ähnlichem Gleichgewicht zwiſchen landſchaftlichem Ton und der Wirkung des Architektoniſchen iſt das ſehr gute Bild von Ed. Agricola, die Anſicht des Neptunustempel zu Päſtum am Salernitaniſchen Meerbuſen. Bilder, in denen jedes landſchaftliche Element fehlt, wo kein Berg ſichtbar wird, kein Quell ſpringt, kein Baum grünt, ſondern wo nur das Bauwerk erſcheint, machen ſogleich einen ganz anderen Eindruck und fordern menſchliches Treiben zur Staffage. Bei dem Neptunustempel weiden zur Linken im Schilfgras und Waſſer zwei wilde Stiere. Allein dies Wüſte, Unbelebte der Gegend ſtimmt ganz zu den verwitternden Säulenhallen, in denen kein Feſtpomp mehr die entflohenen Götter ehrt. Dagegen ſehe man das Bild von Gregorovius, einen gothiſchen Dom nach einem alten Riß. Hier werden wir ganz von Rieſenmaſſen des Baues ergriffen. Will das Auge vom Groſſen zum Kleinen übergehen, ſo bieten die Verzierungen der Thürme, Fenſter, Thüren unerſchöpflichen Stoff. Die einfachen Säulen des Neptunustempels, ſein ſtumpfwinklichtes, breites Dach laſſen Raum für die landſchaftliche Umgebung. Jener Dom dagegen iſt für ſich ſchon eine Welt. Schinkel hat deswegen ein großes Menſchengewühl um den Fuß ſeiner Mauern ausgebreitet, wie auch die älteren Architekturmaler bei altdeutſchen Kirchen häufig Proceſſionen oder Märkte malten.

Doch ich verliere mich. Ich wollte nur zeigen, wie ſich durch die Architektur das unmittelbare Naturleben verändert, wie endlich das Bauwerk ſelbſt Gegenſtand der Malerei werden kann.

Was man nun Genremalerei zu nennen pflegt, iſt alles dasjenige, was nicht entſchieden zur hiſtoriſchen oder landſchaftlichen Malerei gerechnet werden kann. Nichts deſtoweniger wird der Inhalt der Genremalerei bald nach jener, bald nach dieſer Seite zu liegen müſſen und es wird oftmals geſtritten werden können, ob etwas ein Genrebild ſei oder nicht. Bei dem hiſtoriſchen Gemälde wird dies da der Fall ſein, wo es dem Moment an Beſtimmtheit fehlt, wo alſo das Weſen der Handlung folgenlos wird. Es iſt nur um die Scene, um den vereinzelten Augenblick, nicht um Vergangenheit und Zukunft des Moments zu thun. Bei der Landſchaft dagegen wird das Hervortreten menſchlicher Cultur in ihr z. B. Ackergeräth, Fiſchernetze, Brücken, aufgehängte Wäſche, Leinwandbleichen und Aehnliches dazu veranlaſſen.

Unſere Zeit zeigt uns ſehr erfreuliche Genrebilder. Die Kunſt erobert gleichſam durch ſie das ganze menſchliche Treiben. Die Beobachtung der Wirklichkeit, das Ergreifen des charakteriſtiſchen Augenblicks, die Vereinigung von Naturwahrheit und geiſtiger Bedeutung iſt in den meiſten dieſer Gemälde ein Beweis von der fortſchreitenden Ausbildung dieſer Richtung. Will man den Standpunct der Kunſt vor der hier offenbarten Tentenz der Gegenwart kurz bezeichnen, ſo kann man das kaum beſſer, als A. Hagen in ſeinen Bemerkungen über unſere dritte Ausſtellung 1833, S. 11. gethan hat, wo er ſagt: „Bilder, bei denen alles Handeln ſich auf graziöſe Stellungen beſchränkt, oder bei denen der Ausdruck eines leidenden Unbefriedigtſeins alles Leben ausmacht, ſolche, bei denen nur eine einſchmeichelnde Gegenwart ſich hervorthut, oder die nur auf eine Zukunft jenſeits zeitlicher

Beſchränkung hinweiſen, gehören nicht mehr unſerer Zeit an.“

Wir möchten nun wohl für die Stimmung, aus welcher die Bilder unſerer Deutſchen Maler gegenwärtig hervorgehen, eine elegiſche, idylliſche und im höhern Sinn komiſche herausheben. Die elegiſche greift beſonders in das Mittelalter zurück. Leſſing wie ſein Vorgänger Scheffer haben die Sage von Leonore nicht im Coſtüm des ſiebenjährigen Kriegs gemalt. Das Gemüth ſcheint nach einem Aſyl zu ſuchen, in das hinein es aus der Zerriſſenheit der Gegenwart flüchte, wo es ſich, hinter hohen Mauren, in beſchaulicher Einſamkeit nach dem Weltrauſch wieder ernüchtere. Dieſer mönchiſche Zug ſpricht z. B. aus Geſcheidts Kloſterhof, aus Blechen's Ruine einer Kapelle, aus Schöbels gelungenem Kreuzgang, aus Höhn's Kloſterhof, am erſchütterndſten, mit der meduſenhaften Strenge Trappiſtiſchen Verſtummens, aus Leſſings Winterlandſchaft, wo der Mönch neben dem friſchen Grabe dies Inſichgehen, Inſichverſinken in Harmonie mit der erſtarrten Natur ſehr ſchön ausdrückt. — Dieſem ſchmerzlichen Zuge gegenüber ſteht der idylliſche, die harmloſe Befriedigung. Aus ihm ſind köſtliche Gemälde entſprungen. Piſtorius Fiſcheſſer, Hildebrandts Mährchenerzählerin, Ratti's Berliner Eva, ſind ſchon als Meiſterbilder anerkannt. Aber wie viel wäre hier noch der Aufmerkſamkeit werth! Löwenſteins Orientaliſche Jüdin, die mit ihrer Tochter einen Perlenſchmuck betrachtet, iſt ganz vortrefflich. Von Moſt ein Sächſiſches Wirthshaus.

Ganz zur Rechten iſt das Kegelhaus, in welchem die Spielenden ſich recht ergötzlich einander im Wege ſtehen, ſo daß die aufgeſteiften Vatermörder ſichtbar in Gefahr gerathen. Den Mittelpunct nimmt eine Familie ein, die an einem Tiſch ſo eben den Kaffe ſchlürft. Der Vater im bequemen Sommeroberrock raucht behaglich ſeine Pfeife. Die Tochter handelt mit einem herangetretenen Frauenzimmer um Weintrauben. Die Mutter hat auf die Kinder Acht. Der Junge, die Trauben witternd, hat den Drachen, mit dem er beſchäftigt geweſen, auf dem Boden liegen laſſen; in der Haſt wickelt ſich ihm noch der Bindfaden um den Fuß, mit dem er die Bank bekniect, um ſich die lockenden Trauben zu Geſicht zu bringen. Hinter dieſen von friſcher Landluft, von duftendem Kaffee, ſüßen Trauben, Taback, Kinderſeegen und Verträglichkeit beſeligten Philiſtern wird einer Aufwärterin gezeigt, wohin ſie eine neue Portion des edlen Getränks tragen ſoll. Ganz links in einiger Entfernung ſitzt ein Pärchen und trinkt eine Flaſche rothen Meißner Landweins in verſchwiegener Laube. Ein anderes Bild von Moſt iſt nicht weniger lobenswerth. Wer auf Reiſen das Innere der Sächſiſchen Wirthsſtuben kennen gelernt hat, wird von der Wahrheit dieſer Compoſition hingeriſſen ſein. Das Beiwerk, Ofen, Tiſche, Stühle u. ſ. f. iſt von abſoluter Treue. Links ſteht ein Tiſch; auf einer Seite ſitzt ein Fuhrmann, der ſo eben ſein Abendbrot verzehrt hat; ein anderer, ihm gegenüber, iſt ſchon ſo weit, daß er ſich die kurze Pfeife wieder angezündet hat. Der ſteife Hausknecht, doch nicht ohne eine gewiſſe Verſchmitztheit im Blick, nimmt ab. Der Fuhrmann hat ſeinen Geldbeutel zur Zahlung der Zeche gezogen und ſieht ſcharf auf die ſtämmige Magd, die mit der rechten Hand ein Stück Kreide hält und auf dem Tiſch mit niedergeſchlagenen Augen, welche den Gewinn zu bedenken ſcheinen, übrigens dreiſt, die Rechnung aufſchreibt. Hier kann man lernen, wie der Maler auch dem Unbedeutendſten Leben ablauſchen kann. Ein verwandtes Bild iſt von Heinel der Beſuch eines Landgeiſtlichen bei einem Gemeindegliede. Ein Bauer ſteht mit Weib und Kind vor der Thür ſeiner Wohnung. Der Pfarrer, im langen, aufgeknöpften Oberrock, einen Stock in der Hand, wohlgenährt, mit freundlichen Mienen, macht einen guten Eindruck. Er mag gerade kein beſonders gelehrter oder ausſchweifend frommer Mann ſein. Aber die Gottesfurcht, den rechtſchaffenen Wandel, die eifrige Liebe fühlt man ihm an. Das glückliche Vernehmen zu ſeinen Gemeindegliedern iſt dadurch vortrefflich charakteriſirt, daß der junge Mann, während ſein Weib mit etwas ſcheuer Ehrerbietung zurückſteht, dem Pfarrer ſeine Doſe zu einer Prieſe anbietet. Die ländliche Stube und der alte Holzſchuhmacher von Emma Matthieu ſind ebenfalls wacker gezeichnet und gemalt. Schütze's Schachpartie, und Feierſtunde regen zu großen Erwartungen von dieſem Künſtler auf. Das letztere Bild wird vielleicht weniger beachtet, als das erſtere. Es iſt klein, hat einen dunkeln Ton und keine hervorſtechende Gruppe, während das erſte durch den Contraſt des Meeres nnd des [illegible], des Greiſes und des zarten Mädchens, des in die Schönheit der Jungfrau faſt lüſtern verſenkten, hinter ihrem Stuhl ſtehenden Jünglings und des die Scene überſchauenden leiſe lächelnden Dieners, der einen Pokal wegträgt, unwillkührlich feſſelt. Aber man beachte den Keller, ſo wird ſogar der eigenthümliche Duft des Locals bei längerem Anſchauen entgegenkommen. Die Thür iſt offen; es fällt Licht durch ſie herein; die Arbeiter haben ſich es links bequem gemacht und verzehren in nachläſſig gedehnter Stellung das Veſperbrod. Die ſtille Heimlichkeit des Ortes iſt überaus anſprechend. — Tunica's Maikäferhandel und Schröders gefangene Maus ſind Idyllen aus der wahren Heimath des Idylliſchen, aus der Kinderwelt. Wer würde nicht ſelbſt zufrieden, wenn er auf dem erſteren Bild die Kleine ſieht, wie ſie ſich auf den ausgeſtrecktem Arm den Käfer geſetzt hat und, in der Wonne ſeines Beſitzes, ihn beobachtet. Auf letzterem Bilde iſt beſonders das Mädchen, welche von der Falle die Katze zurückhält, äußerſt gelungen. Eine ganz eigenthümliche Idylle iſt Mende's Hirtenknabe. Auf den Höhen des Gebirges weidet er eine Heerde Ziegen, wie es den Anſchein hat. Von Reiſig hat er ſich Feuer gemacht und in einem Tiegel ſich etwas gebacken. Er knieet davor. Den Hut hat er abgenommen, ſo daß man das flachsfarbige, glatt anliegend, doch ſtroffe Haar ganz ſieht. Das Geſicht hat einen ſonderbaren Zug von Verſchlagenheit. Die Augen ſind faſt an das Tückiſche anſtreifend. Und doch iſt eine urſprüngliche Bonhommie im ganzen Geſicht verbreitet. Die Haltung der Hände, faſt, als hätte er ſich verbrannt, oder als mache er einen Ueberſchlag, der ihm nicht zuſagt, iſt uns völlig räthſelhaft. Wir müſſen aber glauben, daß der Maler der Natur ganz getreu geblieben iſt und ein des Berghirtenlebens Kundiger kann das Bild vielleicht erklären. — Das Komiſche ſetzt ſich das Tragiſche voraus. An Gemälden mit eigentlich tragiſchen Motiven fehlt es. Leſſing's Leonore, Plüddemanns Roland und einige andere gehören dahin. Dagegen ſind mehre Gemälde da, welche eine tiefe Traurigkeit und Noth recht gut ausdrücken, wie z. B. Grothe's Auswanderer. Zur vollen Luſtigkeit, welche ein ſo beliebtes Element der Niederländiſchen Genremaler war, ſteigert ſich das Gefühl des Daſeins auf keinem der gegenwärtigen Bilder, nur bis zum Lächeln, nur bis Schmunzeln, nicht bis zur trompetenhaft aufjauchzenden Ausgelaſſenheit. Es mag auch ſein, daß es unſerer Zeit an dem ungenirten, kernigen Lebensmuth früherer Jahrhunderte fehlt. Unſere durch irdiſche Noth ſo vielbedrängte Zeit iſt die Zeit der Selbſtmorde. Der Tod wird eine angenehme Erholung nach der Kette peinlicher Zuſtände, die wir Leben zu nennen pflegen. Darum ergreift uns die Heiterkeit eines ſolchen Fiſcheſſer's, wie der von Piſtorius iſt, ſo gewaltſam. Zu den komiſchen Bildern im höhern Styl rechnen wir vor allen den nicht auszuſtudirenden edlen Ritter von La Mancha, der fortan keiner Ausgabe des Don Quixote mangeln ſollte. Aber das Komiſche dämmärt auch in ſolchen Bildern, wie von Hoſemann: der Transport gefangener Verbrecher. Der älteſte iſt das Laſter ſchon gewohnt; er ſchaut trotzig vor ſich aus. Der jüngere iſt noch nicht ſo frei vom Schandgefühl; das alte verſoffne Weib mit beinah männlichen Zügen ſcheint auf Ausflüchte in ſich hinein zu ſinnen. Die nebenreitenden feiſten Gens'darmen in ihrer Amtsmiene und der Bauer, der ſeitwärts die Karre ſchiebt, mit einen halben Blick auf die Vagabonden, ſind hier von höchſt komiſchem Effect, der jedoch nur in Ariſtophaniſcher Laune verſtändlich wird; denn es gilt hier die Erkenntniß einer Befriedigung, welche aus abſoluter Nullität entſpringt. An dieſer mangelt es aber weder dem Bauer, noch den Gens'darmen, noch den Verbrechern, und dieſe Gleichheit iſt das Komiſche.

Dähling: Gebirgslandſchaft.

Wer den trefflichen Roman von Arnim, die Kronenwächter, kennt, wird darin eine Natur, wie die hier gemalte, geſchildert finden. Hochſtrebende Berge; zwiſchen tiefen Felſenklippen ſchäumendes Waſſer; mitten zwiſchen dem ſtarren Geſtein und den raſtlos ſtürzenden Wogen ſtolze Veſten. Eine ſo in allen Elementen klare und doch im Effect myſtiſche Landſchaft, iſt uns aus der neueſten Zeit noch nicht vorgekommen. Jeder wird von der Kühnheit der Compoſition ergriffen ſein und doch wird es ihn dünken, als habe er dieſe Rieſennatur, dieſe geheimnißvoll an dem Abgrund hängenden, im Schooß verſchwiegener Bergſchluchten gelegenen Schlöſſer, wenigſtens im Traum ſchon geſehen.

Die Kirchengängerin, von L. Blanc.

Dem Bilde iſt würdiges Lob gezollt. Wir ſtimmen darin ein. Nur ſcheint uns die Situation durch die ſonderbaren Beiwerke nicht blos nicht angedeutet, vielmehr ſcheinen ſie dem Ausdruck der Frömmigkeit, der das Geſicht beſeelt, zu widerſprechen. Die Jungfrau ſoll als zur Kirche gehend vorgeſtellt werden. Warum erblickt man nichts von der Kirche? Hinter ihr ragen zwei Torſo's gothiſcher Thürme hervor. Wer aber den Cölner Dom nicht kennt, wird dies beinah für eine Ironie nehmen müſſen. Die Jungfrau ſchickt ſich zum Kirchgange zwar an, allein die fertige Kirche, die ſie aufnehmen, zu der ſie ihre Schritte richten möchte, fehlt. So ſteht ſie denn auf einem hohen Altan über allen Kirchen.

König Heinrich VIII. von England und Johanna Seymour, überraſcht von der Königin Anna Boulen, von Karl Stürmer.

Wenn hiſtoriſche Treue dem Maler ſo oft Feſſeln anlegt, die er nicht leicht abſtreifen kann, ſo verdient dies Bild deswegen ſo großes Lob, weil es den geſchichtlichen Charakter auf das Strengſte feſthält, ohne doch der poetiſchen Wahrheit das Geringſte zu vergeben. Ja, das iſt dieſer König, der ſo viel Weiber haben mußte. Dieſe ſtarken, wohlgebauten Glieder, dieſe einnehmende Männlichkeit, dies ſinnliche Feuer des Auges. Und doch zugleich das

Genußſüchtige, was keine Geliebte, nur eine Buhlin kennt. Das Kalte, was im Stande iſt, für ſeinen Genuß Alles mit empörendſter Grauſamkeit aufzuopfern. Heinrich ſitzt links auf einem Stuhl. Er hat Johanna ſanft an ſich gezogen. Dieſe iſt nicht eine reine Schönheit, aber ſie iſt von wollüſtigem Gliederbau. Der Maler hat uns die ſchwellende Fülle deſſelben an dem Buſen enthüllt. Man ſieht es ihr an, daß ſie Heinrich ſchon gehört. In dieſem Momente erſcheint Anna rechts vom Hintergrund geſpenſtiſch herſchreitend. Vortrefflich iſt in Heinrichs Haltung etwas Lauerndes, gleichſam auf Ueberraſchung Gefaßtes ausgedrückt. So luſtentzündet ſeine Augen glühen, ſo iſt doch die kluge Vorſicht daraus nicht entwichen. Der Liebesgenuß reizt ihn, aber berauſcht ihn nicht. — Auch in der Technik iſt das Bild recht gut, namentlich in Betreff der Gewandung.

Karl der Große trauernd neben der Leiche Rolands bei Ronceval, von H. Plüddemann.

Ernſt, Anlage, Gewandtheit u. dgl. m. ſind bei dieſem großen Gemälde ſo unverkennbar, daß es überflüſſig wäre, darüber ein Wort zu verlieren. Ob aber der Künſtler ſowohl in den Figuren an ſich, als in der Gruppirung das Richtige getroffen, darüber könnte geſtritten werden. Roland liegt links am Boden ausgeſtreckt, das Haupt hinten herabſinkend, Horn und Schwert neben ihm. Turpin, der weiſe Biſchof und Kaiſer Karl ſtehen vor der Leiche, beide in ungeheuren Mänteln. Wir geſtehen, daß wir uns, ſo ſauber die Rüſtungen, Schwerter, Mäntel u. ſ. f. gemalt ſind, nicht recht darin finden können. Roland iſt unſeres Bedünkens zu klein. Wir verkennen die zarte Scheu des Malers nicht, durch Effect zu zwingen. Allein ſtellt man ſich unter Roland nicht den Herakles der Fränkiſchen Ritter vor, der doch wohl breitſchultriger, ſtarkknochigter erſcheinen mußte, zumal als Todter, wo alle Entfaltung der Energie nach Außen hin fehlt? Roland erſcheint auch darum ſo klein, weil Turpin und Karl in ſo großen Mänteln neben ihm ſtehen. Und wie ſtehen beide da? Als wenn ſie die Inſchrift eines wichtigen Leichenſteins läſen und ſich mit bitterm aber doch ſchon beruhigtem Schmerz der Dienſte des Verſtorbenen erinnerten. Nach der alten Sage, wie ſie z. B. im Konradsliede aufbehalten iſt, knieete Karl neben ſeinem Vetter Roland hin, weinte, nahm ihn in ſeine Arme, küßte ihn, war ganz untröſtlich. Dieſen Affect vermiſſen wir ungern. Wie ſchön würde er zwiſchen der Leiche und zwiſchen der heiligen Strenge des alten Biſchofs einen ächt menſchlichen Uebergang vermittelt haben!

Heilige Familie, von Gerhard Sipmann.

Wahrſcheinlich hat ſich der Maler im Titel ſeines Werkes geirrt. Wir ſehen ein junges Weib mit einem Paar nackter Buben — aber die Heiligkeit vermögen wir weder in der Mutter noch in einem der Knaben zu entdecken. Es ſind faſt ordinaire Geſichter und die Augen zumal ſind ohne alle Spur von Geiſt. Ein Chriſtuskind muß aber gerade durch den Blick die Hohheit ſeiner Beſtimmung verkünden. Die ſorgfältig gemalte Kleidung der Mutter, das lebhafte Blau und Roth, kann für ſolchen innern Mangel nicht entſchädigen.

Die Toilette der Venus, von Aug. v. Klöber.

Wenn ein Bild frappant genannt werden kann, ſo gewiß dieſes. Eine ſolche Schauſtellung des Fleiſches muß heranziehen. Man glaube nicht, daß die geringſte Sünde gegen die Decenz begangen ſei. Auch die prüdeſte Dame kann ohne Aergerniß ſich nahen. Die Sache liegt in etwas ganz Anderem. Wir möchten wohl wiſſen, wie der Maler, der ſich in ſeinem Bilde: Amor bei jungen Mädchen, ſo geſchickt zeigt, der auch bei dieſem Bilde ſo große Fertigkeit in Behandlung des Nackten verräth, uns belehrte. Denn wir trauen ihm Gründe für ſein Verfahren zu. Einſtweilen erlauben wir uns unſere Unwiſſenheit aufzudecken. Venus, die ſo eben ein Bad genommen, ſitzt in der Mitte. Hinter ihrem Rücken wedelt eine Grazie mit einem Pfauenfeder-Fächer; eine knieet vor ihr, den rechten Fuß abzutrocknen; eine ſteht und hält ein Salbgefäß. Venus hat, behuf des Abtrocknens, den einen Fuß über den andern geſchlagen. Und hier ſcheint uns der Fehler zu liegen. Venus, die Repräſentantin der Liebe, darf nicht coloſſal erſcheinen. Vor einem ſolchen Weibe fürchtet man ſich. Die Geſtalt muß eine mittlere Statur haben, nichts Gigantiſches was zur Beſiegung nicht das Spiel der Liebkoſung, ſondern, wie es in den Nibelungen weiland dem König

Gunther bei der Brunhild ergeht, einen ernſtlichen Kampf vorausſetzt. Nun hat der Maler im Einzelnen freilich nach Weichheit, nach lockender Anmuth geſtrebt; aber die anatomiſchen Proportionen ſtehen mit dieſer Tendenz in Widerſpruch. Der Schenkel iſt wahrhaftig gewaltig. Dieſe Uebergröße im Contraſt mit hingegebenem Liebreiz iſt das Frappante. Von den Grazien ſcheint uns die knieende am meiſten gelungen; die rückwärts ſtehende hat leider einen recht gemeinen Zug im Geſicht.

Der Hinterſee bei Berchtesgaden,
von Bamberger.

Anſehnliche Berge lagern ſich rechts und links, landzungenartig in den Spiegel des ſtillen Gewäſſers einſchneidend. Dieſer Wechſel der einzelnen Bergpartieen mit den verſchiedenen Waſſerbreiten hat etwas ganz Eigenthümliches. Die Natur iſt hier ganz ſchweigſam; nur einige Vögel flattern in der Luft; dennoch wird man durch dieſe Verſchwiſterung von Fels und Waſſer feſtgebannt. Die Natur brütet in dieſer Einſamkeit über ſich ſelbſt und das Wogengeflüſter des Sees ſcheint den ſtummlauſchenden Felſen ihre uralten Räthſel anvertrauen zu wollen.

Niederrheiniſches Landmädchen, von Ad. Schmidt.

Die Kritik der Staatszeitung hat das Weſentliche dieſes Bildes allerdings anerkannt. Wir glauben jedoch, daß ſich unendlich mehr darüber ſagen läßt. Mögen wir auf Naturwahrheit, auf Kunſtidealität. auf Harmonie der Compoſition, auf Tüchtigkeit der Technik ſehen, wir finden nur zu bewundern. Die Kritik hat die Zeit hinter ſich, in welcher ſie von dem Bedeutungsvollen des Inhalts ſich abhängig machte, in welcher Madonnen, Heilige, Fürſten und Heroen vor anderen Gegenſtänden ein ariſtokratiſches Vorrecht hatten. Die Kunſt ſucht ihre Bedeutung im Maleriſchen und darin muß die Kritik ſie ebenfalls ſuchen. Hier iſt ein Mädchen dargeſtellt, welches ſich ausruht. Sie hat eine Meſſingkanne vom Tragkiſſen des Kopfs abgeſetzt. Die linke Hand hat ſie verkehrt an die Hüfte gelehnt, ſo daß die innere Fläche erſcheint. Der Blick iſt ebenfalls links gewendet, etwas in der Ferne — oder Nähe — wer kann bei ſo ſcharfen Augen das wiſſen — beobachtend. Das Geſicht iſt unübertrefflich. Es iſt ſehr ernſt, aber das Gedankenvolle der Züge iſt von ſolcher Naivetät durchdrungen, daß man den Lippen anfühlt, zu welch' heiterem Scherz ſie ſelbſt ſich werden öffnen, zu welch' herzlichem Lachen ſie ſich werden entfalten können. Naſe und Kinn ſind ſo ächt jungfräulich, d. h. ſo anziehend und abſtoßend zugleich; die Stirn iſt ſo licht und doch ſo unergründlich, um den Mund ſpielt der Ausdruck einer ſo herben, aber durch die Heiterkeit gleichſam angeborner Frömmigkeit überwundenen Erfahrung, etwas ſo ſchmerzlich Süßes, daß wir gern die Geſchichte des Mädchens aus ihrem Munde vernehmen möchten. Und welch' eine zarte Hand! Nichts Weichliches, allein im ſchönen Ebenmaaß die entzückendſte Elaſticität. Durch die Walter-Scottſchen Romane ſind wir jetzt mit der Staffage der Kleidungsſtücke ſo vertraut geworden, daß wir es nicht mehr unter unſerer Würde halten, nachdem ein ſo großer Dichter die Verantwortung auf ſich genommen, uns mit der ausführlichen Beſchreibung eines Kopfſchleiers, eines blaßgelben Buſentuchs, einer rothſtreifigen weißen Schürze zu beſchäftigen. Wir erinnern uns aber ſo eben, daß glücklicherweiſe das Bild zu Jedermanns Anſchauung da iſt, Jeder alſo auch in dieſen Puncten den braven Künſtler, der dieſe Madonna als ſchlichtes Landmädchen ohne alle Prätenſion erſchuf, zu höchſter Befriedigung kennen lernen kann.

Cimabue, der älteſte Florentiniſche Maler, ſieht den zeichnenden Hirtenknaben Giotto,

von A. Köhler.

Göthe nennt diejenigen Compoſitionen glänzend, in welchen alle Farben auftreten, wo alſo weder die Macht des Lichts in Gelben und Rothen, noch das Sanfte des Blauen und Violetten vorherrſcht. Das Köhlerſche Bild iſt höchſt glänzend; alle Farbenſterne prangen auf ihm. Der Vorgrund ein ſaftiger Raſen; rechts eine kräftige Hecke; dahinter ſchöne große Bäume. Links offener Himmel, im Hintergrunde das Arnothal mit den Kuppeln von Florenz. Ganz zur Linken eine Schaafheerde; daneben, knieend, faſt ganz nackt, der am Boden zeichnende Giotto, rechts, das Gebüſch auseinanderbiegend, der freudig erſtaunte Cimabue in dunkelm Gewande. Das Bild zieht ſogleich an. Die Friſche des Colorits, die

Sorglichkeit der Ausführung laden unwiderſtehlich ein. Allein wie kommt es, daß man von dieſem erſten lebhaften Intereſſe ſo raſch abläßt, daß man von dem farbenreichen, wohl durchdachten Bilde ſobald auf die nebenhängenden überſchweift? Sollte nicht in dem Gegenſtande der Grund liegen? Er iſt, möchten wir ſagen, zu ſubtil. Als wir das Bild zuerſt aus der Ferne erblickten und die nackte Figur uns entgegenſchimmerte, glaubten wir, es ſei Moſes, dem der Herr im brennenden Buſch erſchien. Bei näherem Anblick verſchwand natürlich dieſe Meinung ſogleich. Nun hielten wir aber den Jüngling in irgend einem zauberiſchen Act begriffen und Cimabue, den bärtigen Alten, dichteten wir zu einem Mönch um. Da erblickten wir Florenz und damit waren alle unſere Vermuthungen abgeſchnitten. Wir ſchlugen den allwiſſenden Katalog auf und fanden die Scene nun freilich verſtändlich. Iſt aber, obſchon die Malerei Alles malen kann, eine ſolche Situation doch nicht zu ſpirituell, um individuell geſtaltet werden zu können? Wenn auch die Maler anfingen, das Malen zu malen, wie unſere Dichter jetzt immer davon ſingen, daß ſie ſingen, ſo würde dies in's Nebuloſe führen. Das Malen tritt in Figuren, in Farben ſinnlich heraus. Allein es iſt doch ſeinem Urſprung nach rein geiſtiger Natur, Product der Phantaſie. Wie nun kein Maler ſich unterſtehen wird, Newton zu malen, als er den Gedanken der allgemeinen Gravitation faßt, oder Friedrich den Zweiten, als er Schleſien zu erobern beſchließt, ſolche intellectuelle Momente, ſo ſollte die Kunſt ihre Kraft auch nicht auf ſolche zu ätheriſche und deshalb die Anſchauung zu wenig intereſſirenden Momente verſchwenden, wie die der künſtleriſchen Compoſition iſt.

Spaziergang aus Göthes Fauſt, von A. Eybel.

Wir können der Meinung nicht beiſtimmen, als wenn der Gegenſtand an ſich unmaleriſch, ein ausſchließendes Eigenthum der Poeſie wäre. Wir ſind an ſonnigen Frühlingstagen ſo oft durch finſtere Stadtthore hinausgegangen und haben die bunten Schaaren durch die Auen, Wäldchen, Landſtraßen nach Wirthshäuſern und Dörfern zu wallen ſehen, daß wir vollkommen pittoreske Anſichten, eine Gallerie mehr oder weniger intereſſanter Genrebilder erhielten. Darſtellbar halten wir ein ſolch' Ausſtrömen der ſtädtiſchen Volksmaſſe in's Freie zu ſonntäglicher Erluſtigung. Aber es muß anders angefangen werden. Es iſt uns unbegreiflich, wie man ſolche Mißgriffe thun kann, als Herr Eybel ſich hat zu Schulden kommen laſſen. Wenn die Städter vor's Thor ſpazieren, ſo werden ſie doch nicht eine kurze Strecke davon ſchon wieder niederhocken, ſich, wie die dicken Handwerksburſchen, oder der Bürger mit ſeinem Weiblein, in's Gras lagern? Es wird auch nicht Alles Einen Weg gehen, ſondern die Schaaren werden ſich tauſendfach zerſtreuen; nur am Thor ſind ſie zuſammen. Am unglücklichſten iſt aber der große Hügel, gleich dem Thor gegenüber. Er erweckt eine gewiſſe Beklemmung. Eben entrinnt man der quetſchenden Enge der Straßen, tritt, ſehnſüchtig nach blauen

immel, nach grünen Feldern, nach ſtrömenden Waſſern,
ber den Zwinger der Stadtmauer und ſtößt ſogleich wie-
r auf einen fatalen Hügel. In der Wirklichkeit haben
ir ſo etwas auch noch nirgends geſehen; um die Thore
rum iſt überall zunächſt planirt. Nun aber Fauſt und
agner. Sie wollen doch auch ſpazieren gehen. Fauſt
ill am Oſtertag mit der auferſtandenen Menſchheit ſich
euen, ein Menſch mit andern Menſchen ſein. Drum
iſcht er ſich unter's Volk, nimmt Theil an ſeinen Ver-
nügungen. Hier ſteht er aber auf des Hügels Mitte
nd Spitze wie auf einem Katheder. Eine ſolche vornehm
pröde Abſonderung iſt dem Sinn des Dichters ganz zu-
ider. Auch das Geſicht Fauſts iſt zwar edel; wir ver-
iſſen aber etwas Munteres, eine gewiſſe Laune, die es
ür dieſe Situatiou durchaus haben muß. Fauſt ſieht ſo
achdenklich trübe aus, wie ein reiſender Englander, der
ich ein Stückchen Deutſchen Volkslebens zur Notirung
ür ſeine Reiſeſkizzen betrachtet. Wagner vollends glaubt
mmer noch, Fauſt werde ihm ein Griechiſch Trauerſpiel
ordeclamiren. Sollten wir dem Künſtler einen Vor-
ſchlag machen, ſo würde er den Proſpect am beſten ſo ge-
wählt haben, daß die Stadt etwas ferner gerückt wird,
m die ſpazierenden Gruppen mehr von der Vogelperſpec-
tive aus hin und her anſchauen zu können. — Das Ta-
lent, was ſich im Einzelnen zeigt, den Muth, eine ſo
große Compoſition zu wagen, das Streben nach eigner
Erfindung — in den Figuren des Leiermanns, der Huck-
packtragenden Kinder u. ſ. f. — verkennen wir nicht.

Gudin in Paris:

Ein Wrack auf ſtürmiſcher See bei Sonnenuntergang.

Auf dem Titelblatt einer Ausgabe von Byron's Werken, ich glaube der Frankfurter, erblickt man das ſturmgepeitſchte Meer und auf ihm, obenher von drohenden Wolkenmaſſen überdeckt, ein ſtolzes Schiff, welches mit ſehnſüchtiger Eile und, faſt möchte man ſagen, ſelbſtbewußter Sicherheit, den Tumult der Wogen durchſchneidet. Ein treffendes Bild von Byron's Leben und Dichten. Es war ihm nirgends wohler, als auf dem Ocean; er war ſein verſchwiegener Bundesgenoſſe, deſſen coloſſale Herrlichkeit allein ſein Inneres wiederſpiegelte, deſſen unendliche Weite und Bewegtheit ſein zerriſſenes Gemüth zur Ruhe ſänftigten. — Ich möchte vorſchlagen, das Gudin'ſche Bild zur Titelvignette aller Producte der heutigen Franzöſiſchen Romantik zu machen. Bekanntlich hat Göthe dieſelbe mit ſeinem feinen Tact eine Literatur der Verzweiflung genannt. Man hat dieſen Ausſpruch ſeitdem ſo oft wiederholt, daß man ſich faſt ſchämen könnte, noch einmal daran zu erinnern. Aber das Wahre deſſelben zwingt dazu. Je mehr Frankreich in ſeiner Verfaſſung ſich organiſch und, trotz des Geräuſches, was die Parteien von Zeit zu Zeit erregen, im Ganzen ruhig durchbildet, um ſo mehr ſcheint die noch vorhandene Verwirrung und Gährung in den Erzeugniſſen ſeiner Kunſt ſich abzuſetzen.

Indem ſie aber damit eine entſchiedene Geſtalt erlangt, wird die Kunſt der gute Dämon, der den böſen durch ſeinen himmliſchen Zauber bannt. Die Verzweiflung über die Widerſprüche des Lebens, über den Kampf der Lüge und Wahrheit, des Böſen und Guten, des Todes und Lebens, arbeitet ſich durch ihre Darſtellung zur Beſinnung hindurch. Sie macht ihre eigenen Schmerzen zum Mittel ihrer Verklärung. — Von dieſem Standpunct aus haben wir das Gudin'ſche Bild aufzufaſſen. Noch brauſen nach furchtbarem Gewitterſturm die klaffenden Wogen; noch treiben die dunkeln Wolken am Firmament in zorniger Wuth: aber die Sonne dringt bereits wieder hervor. Doch nur die Abendſonne mit blutiger Röthe. Und was beleuchtet ſie? Links ragen tückiſche Felſen aus dem Meeresgrunde; nach der Mitte zu erblickt man ein Schiff, gänzlich entmaſtet, zerſplittert, kaum noch auf der Fläche ſchwebend, eine Beute der Gewäſſer. Und auf ihm die rettungloſe Mannſchaft: nur gierige Wellen umkochen ſie; nur öde, ſpitzige Felſen ſtarren ſie an; einſam wird ſie im Angeſicht der ſinkenden Sonne mit ihr im Fluthengrabe verſinken. Ihr Strahl iſt nur eine boshafte Ironie, um die Jammerſcenen in recht grellem Lichte erſcheinen zu laſſen. Die ſchwarze Nacht des Unwetters ſelbſt würde das Elend des Todes mitleidig verhüllt haben. Die Sonne erweckt noch einmal das Andenken an das ſüße Leben auf dem fernen Lande, dem ſie vielleicht bald zulächelt, während das Wrack ſpurlos vergeht und nur die verſtümmelten Leichname, die abgebrochenen Maſten, die zerſchellten Bretter u. ſ. w. verrathen ſein einſtiges Daſein. — Wir haben nur zu beſchreiben gebraucht, um den großen Effect des Bildes zu ſchildern. Es würde ſehr ſchwer ſein, die vollendete Ausführung durch eine Beſchreibung zur Vorſtellung zu bringen. Dieſe naturgetreuen grünen Wellen, mit ihren bauchigen Höhlungen, hier in das Schwarze ſich vertiefend, dort in das Weiße aufſchäumend, hier in einem fahlen Gelb, dort im ſammtnen Purpur erſcheinend, dieſes flatternde Gewölk, zerfahrend nach nach einer Seite, nach der andern noch krampfhaft zuſammengeballt; dieſe mephiſtopheliſch verneinenden Felſenklippen mit ihrem braungallichtem Colorit; endlich das grauenhafte Abendroth wirken aufs Herrlichſte zuſammen.

Spaniſche Architekturbilder von Wilhelm Gail.

Dieſe Bilder ſind durch ihren Gegenſtand auf den erſten Blick unwiderſtehlich feſſelnd; eine fremdartige Architektur umſtrickt uns mit ihrem Zauber und erweckt zahlloſe geſchichtliche Erinnerungen, welche dieſe Räume mit buntem Flügelſchlag umflattern. Bei näherer Betrachtung muß man ſich eingeſtehen, daß das Hauptintereſſe ein mehr ſcientifiſches bleibt und daß das äſthetiſche keine vollkommene Befriedigung findet. Die Treue des Einzelnen, die locale Beſtimmtheit, das gediegene hiſtoriſche Colorit beſchäftigen uns. Indem wir aber das Ganze überſchauen, vermiſſen wir etwas. Dies Etwas iſt die Beleuchtung. So gründlich offenbar die architektoniſchen Studien des Malers ſind, ſo richtig ſeine Perſpective gezeichnet iſt, ſo mangelt es doch der Vertheilung von Licht und Schatten und insbeſondere der Luft an einer ätheriſchen Elaſticiät. Dadurch wird aber auch der Architektur geſchadet. Auf drei Bildern hat der Maler ſtarke Schattenpartieen und innerhalb derſelben eine Welt von architektoniſchen Verhältniſſen und Verzierungen. Er wollte dieſe unſtreitig bemerkbar machen. Der Schatten verhüllt ſie zwar; allein unter dem ſüdlichen Himmel, bei klarem Horizont, enthüllt ſie, ſelbſt im Dunkel, der überall ſchwebende Lichtglanz oder beſſer der zarte Duft des Lichtes. Die Schwierigkeit dieſes Helldunkels iſt gewiß für den Maler unendlich groß, nichts deſtoweniger darf der Wunſch nach einer dadurch bewirkten höheren Beſeelung der ſchönen architektoniſchen Formen ausgeſprochen werden. Die Maſſe würde dann eine gewiſſe Bewegtheit erhalten haben, welche ihr jetzt fehlt. Namentlich die Ausſicht aus der Werandah (offenem Vorbau) der Lindaraja in die Sierren, ſo wie von dem Dogenpallaſt auf den Meeresſpiegel und das mährchenhafte Venedig würden dann Vieles gewonnen haben. Die ſtrenge Abgeſchloſſenheit der ernſten Architektur und das Weiche, Durchſichtige, Leichtſchwebende der heiteren Luftperſpective hätten ſich durch gegenſeitigen Contraſt gehoben.

Abgeſehen von dieſem Mangel ſind die Bilder von großem Intereſſe für die Kunſt und namentlich als Studien für die Architektur ſorgfältigſt zu beachten. Wir erlauben uns zur Erläuterung nur einige Fingerzeige, um den Genuß durch ſchärfere Aufmerkſamkeit zu erhöhen.

Wenn von der Arabiſchen Architektur die Rede iſt, ſo wird gewöhnlich als das unterſcheidende Merkmal derſelben von anderen Formationen die Hufeiſenform der Bogen angegeben. Im Allgemeinen iſt dies auch wahr. Allein die beſondere Ausbildung dieſes Principes hat in der Wirklichkeit die mannigfaltigſten Modificationen dieſer Grundlage hervorgebracht; ja, die Araber haben in Spanien, in ſpäterer Zeit, ſelbſt den Spitzbogen angewendet. Der Löwenhof der Alhambra zeigt uns auf imponirende Weiſe, bis zu welcher Zierlichkeit die Araber gelangten. An den Säulengängen, welche den Hof umſchließen, ſehen wir die Säulenpaare durch die edelſte Geſtaltung der Hufeiſenform ihrer Bogen verknüpft. Die ſchlanken Säulen aber, welche die zeltartige Halle in der Mitte tragen, ſind durch Ausſchnitte verknüpft, die in ausgezackten kleinen Kreisſchnitten ſich aufſchwingen und durch ihre ſchlitzartige Manier beinahe das luſtig Flatternde freiſchwebender Vorhänge erhalten. Die Arabiſche Baukunſt hat ferner ſo wenig als die Deutſche oder ſogenannte Gothiſche beſtimmte Säulenordnungen; Capitäl, Knauf und Fuß werden oft phantaſtiſch behandelt. Allein man kann ſich auf dieſem Bilde eine Anſchauung erwerben, wie Joniſche Grazie und Korinthiſcher Reichthum auch hierin möglich wurden. In der That, die Schönheit dieſes Baues, die Anmuth deſſelben iſt entzückend. Man wird es weder Huber noch Irving verargen, wenn ſie in ungemeſſenen Enthuſiasmus darüber ausbrechen und das Bekenntniß ablegen, ſich hier gleichſam in einem Traum befunden zu haben. Gail war ſelbſt an Ort und Stelle. Es wäre inſofern anmaaßend, wenn wir uns über das matte Ausſehen der Pflanzen wunderten, welche zwiſchen den einzelnen Abtheilungen des Gebäudes hervorſproſſen. Vielleicht ſollen ſie an die Gluth der Sonne mahnen, obſchon dieſe durch die hohe Lage Granada's ſehr gemildert iſt. Das Waſſer der Springbrunnen trägt aber denſelben Charakter wie die Luft. Es iſt zu ſteif. Es fließt, es perlt nicht. Es ſcheint, namentlich an dem Löwenbecken, faſt gefroren zu ſein.

Bei dem Bilde, welches uns eine Orientaliſche Werandah darſtellt, muß vor allen Dingen die Ausſchmückung der Wände auffallen. Unzweifelhaft iſt der Teppich die Grundlage derſelben. Allein es würde wohl bei den Arabern nicht zu einer ſo künſtlichen Ausbildung des farbigen Stucks, worin beſonders grüne und rothe Farben wechſeln, gekommen ſein, wäre nicht ein beſonderer Umſtand hinzugetreten. Die Architektur ruft von ſelbſt die Sculptur hervor; in der genaueren Ausbildung der Säule beginnt dieſe gewiſſermaaßen. Da nun aber der Islam alle Darſtellung lebendiger Geſtalten durch die Kunſt verbietet, ſo konnten die Araber jenen Uebergang nicht in ſeiner inneren Conſequenz verfolgen. Dadurch entſtand nun einerſeits eine deſto größere Energie der Baukunſt, weil die bildende Kunſt eben nur bauen durfte; andererſeits aber flüchtete ſich der plaſtiſche Bildungstrieb in die Ornamente und ſchuf hier eine Unzahl von Combinationen, welche in der Alhambra namentlich im Geſandtenſaal zu bewundern ſind und deren Beſchreibung unſer Bild am beſten erläutern dürfte. „Die Gewölbdecke iſt mit Cedernholz ausgetäfelt und wegen ihrer außerordentlichen Höhe ſind die reiche Vergoldung ſowie die Inſchriften kaum wahrnehmbar. Die Wandverzierungen beſtehen in einem bis zur Höhe von etwa vier Fuß ringsum laufenden Flieſenrande mit grünen und blauen, ſternen- und blumengleichen Zierrathen. Darüber iſt die ganze Wand mit Arabesken bedeckt, welche theils auf hellblauem theils rothem Grunde in Stuck gearbeitet ſind. Das Muſter dieſer Verzierungen iſt ſehr klein, denn Arabesken im hergebrachten Europäiſchen Sinne ſind es nicht, da ſie durchaus keine großen irgend einen Sinn odr wirklichen Gegenſtand, als z. B. Blumen, Blätter oder Thiere darſtellende Gewinde bilden. Sie wiederholen ſich mit Ausnahme breiter Säume über Fenſtern und Thüren, wo andere Muſter erſcheinen, über die ganze Wand, der Wölbung der Bogen entſprechend, ſind von unendlicher Mannigfaltigkeit und Anmuth, und wechſeln mit der großen Menge von Inſchriften ab, welche theils als Säume rings umher laufen, theils in ſymmetriſchen Medaillen oddr Sternen ſtehen, und zwar ſo, daß ſie ſelber einen Theil der Muſter auszumachen ſcheinen und die Buchſtaben allmälig aus den Verſchlingungen der Muſter entſtehen. Die Decke beſteht ganz aus eingelegter Arbeit von Perlmutter, Elfenbein und koſtbaren Holzarten, namentlich Cedernholz, welche die allerzierlichſten Bilder, wie Sterne, Achtecke u. ſ. f. in ſchönem Ebenmaaße bilden.“ Die Löwen des Springbrunnens wird man unſerer obigen Bemerkung nicht entgegen halten wollen, denn obſchon ſie bereits als Ausnahme gelten können ſo bedarf es doch nur geringer Aufmerkſamkeit, daß es nicht volle Figuren ſind, daß, gewiß um dem religiöſen Gebot Genüge zu thun, ſelbſt die Vorderfüße unausgeführt geblieben, pfahlartig ſind.

Die Säulen der Alhambra im Löwenhofe, ſo wie die Löwen ſind ſämmtlich von weißem Marmor, der aber, wie Gails Bild wenigſtens zeigt, allmälig vergelbt ſein muß.

Die Ausſicht vom Dogenpalaſt in Venedig von demſelben Künſtler iſt ein herrliches Effectbild. Die trotzigen Säulen mit den großen Kreisausſchnitten und Kleeblattformen darüber, welche die blaue Luft vom duftigen Weiß bis zur dunklen Tiefe einſpannen, die höchſt gelungene Verkürzung der rechten Säulenreihe, die Abſtufung des Meers von dem fahlen Gelb-Grün, in welches das Spülicht der Stadt einſchlemmt, bis zum reinen Stahlblau der freien See, endlich die Stadt mit ihren Hauptgebäuden in violettem Schmelz ſich hinſtreckend — dies Alles vereint ſich zu einer eben ſo reichen, als wohlthuenden Anſchauung.

Genrebilder von Moſt und Blankenburg.

Wir ſtellen dieſe Bilder zuſammen, weil ſie ſich unter einander erläutern; nicht in Anſehung der techniſchen Virtuoſität, in welcher Moſt Blankenburg offenbar übertrifft, ſondern in Beziehung auf den Inhalt. Wir wiſſen recht gut, daß eine die Form ausſchließende Betrachtung des Inhalts von Kunſtwerken dem Begriff der Kunſt zuwider iſt, denn die Kunſt hat es weſentlich mit der ſchönen Geſtaltung ihres Inhaltes zu thun. Allein die Form ſoll auch nicht die Berückſichtigung des Inhaltes ausſchließen, vielmehr ſoll Inhalt und Form begriffen werden, wie ſie ſich gegenſeitig beſtimmen. Hieraus folgt aber auch, daß eine einſeitige Betrachtung von Kunſtwerken erlaubt ſein müſſe, wofern man nur das Bewußtſein über die Einſeitigkeit hat und nicht gewaltſam dem einen Element vor dem andern eine Nothwendigkeit vindiciren will. Wir bitten daher um dieſe Erlaubniß, vorgenannte Bilder von Seiten ihres Inhaltes erläutern zu dürfen. Die Conſequenzen für die Form werden ſich von ſelbſt daran anknüpfen laſſen.

Man hat geſagt, daß die neuere Kunſt vorzugsweiſe auf die Darſtellung der Wahrheit ausgehe. Damit ſoll natürlich nicht geſagt ſein, daß nicht auch ihr die Schönheit der höchſte Zweck ſei. Aechte Schönheit ſchließt die Wahrheit immer in ſich ein. Es ſoll nur angedeutet werden, daß unſere gegenwärtige Kunſt nicht von künſtlichen Idealnormen beherrſcht wird; welche als Kanon des Schönen eine tyranniſche, die freie Lebendigkeit der mannigfaltigen Erſcheinung verſtümmelnde und ertödtende Herrſchaft üben. Die betende Römerin von Maes iſt ein ſo großer Sieg dieſer Wendung der Kunſt, daß ein Zweifel dagegen gar nicht mehr möglich iſt. Man könnte bei dem Ausdruck, daß es der Kunſt jetzt um Wahrheit zu thun ſei, auch an die Nachahmung des Natürlichen denken, wie ſie von Zeit zu Zeit als Correctiv, als

Rectification eines ausgearteten Idealiſmus, einer typiſch gewordenen, in die Carricatur ausſchweifenden Manier, immer hervorgetreten iſt, an Dennerſche durch Pockengruben, Narben, Härchen, Schweiß u. ſ. w. berühmte Köpfe, an Holländiſche Copiſten von Dorfſchenken, Küchen, Laboratorien u. ſ. w. Allein die Wahrheit, wie ſie jetzt erſtrebt wird, läßt die Kunſt nicht in eine ſolche Aeußerlichkeit fallen; ſie copirt nicht blos, ſie hält in der genaueſten Nachbildung der erſcheinenden Wirklichkeit ein höheres Moment, die Idee, feſt. Und zwar dichtet ſie dies Moment nicht willkürlich in ihre Compoſitionen hinein. Das wäre wieder ein falſcher Idealiſmns. Sie weiß es in der Sache ſelbſt ausfindig zu machen, denn die Wirklichkeit iſt nicht von der Idee verlaſſen, ſondern bringt ſie, auch in den unſcheinbarſten Geſtalten, zu Tage.

Die Genremalerei wird mehr als andere Richtungen der Kunſt Urſache haben, eine ſolche höhere Beſeelung zu erſtreben, da ſie der Gefahr, in eine platte Natürlichkeit zu verfallen, leichter als andere Zweige der Malerei ausgeſetzt iſt.

Moſt: Pfingſtmorgen.

Moſt ſcheint es meiſterhaft zu verſtehen, auch das Gewöhnlichſte zu begeiſten und uns dafür zu intereſſiren.

Sein Pfingſtmorgen läßt uns in eine Bürgerſtube blicken, wo auf ſolenne Weiſe aufgeräumt iſt. Die Fenſterſcheiben ſind kryſtallklar gewaſchen; der ſaubere Boden mit weißem Sand und zerſchnittenen Kalmusſtückchen beſtreut; jedes Stäubchen iſt abgewiſcht; das Kinderſpielzeug ſteht an ſeinem Ort. Links ſteht eine Wiege mit einem ſchlafenden Kinde; neben dieſer iſt eine Komode, von der die Decke zurückgeſchlagen iſt, um eine kleine Mundtaſſe hinzuſtellen, auf daß ſie nicht die Decke beſchmutze. Vor der Wiege ſitzt die Großmutter in ihrem einfachen aber wohlhäbigen Sonntagsputz; man glaubt das Schaukeln der Schwungwiege zu vernehmen, wie es durch die ſtille Stube hinkniſtert. Die Eltern des Kindchens ſind wohl zur Kirche gegangen. Die alte Mutter iſt daheim geblieben, den Enkel zu warten. Aber ſie will den heiligen Morgen nicht andachtlos vorübergehen laſſen. Zwar hat ſie es ſich behaglich gemacht. Auf dem großen ſchwarzen Ofen links ſteht eine ziemlich große Kaffeekanne; auf einem Tiſch, dem Fenſter zu, ſteht die Kaffeetaſſe; allein neben ihr iſt die große Hauspoſtille aufgeſchlagen. Sobald nur das Enkelchen wieder ganz feſt ſchläft, wird ſie auch mit ihrer erbaulichen Lectüre wieder fortfahren. Das helle Grün am Fenſter bringt uns den Maiengruß des Frühlings in das Zimmer und draußen geht eine ehrſame Bürgerin vorüber, mit freundlicher Theilnahme in die liebliche Scene blickend. In der That, wer würde nicht von dem ſüßen Gefühl der Ordnung, des genüglichen Fleißes, der Zärtlichkeit beſchlichen, welches hier überall athmet! Da iſt auch, bis auf den Kalender an der Wand neben dem Fenſter, nichts vergeſſen, was eine Bürgerfamilie bedarf. Ueberfluß iſt gerade nicht da, aber eine ſolide Gemächlichkeit, die in Meubel, Hausrath, Kleidung ſich ausſpricht. Man muß das Antlitz des Alten ſtudiren, um zu ſehen, wie ein unbeflecktes Gewiſſen, Arbeitſamkeit, Familienſinn, ein glückliches Gemiſch von praktiſchem Ernſt und Lebensluſt, dieſe heitere Idylle geſchaffen haben. So dürfen wir denn dies Bild wohl, deſſen Ausführung an Treue und Friſche des Colorits, an Sauberkeit der Zeichnnng unübertrefflich iſt, als den gelungenen Ausdruck einer proteſtantiſchen Hausandacht bezeichnen! denn die Sorge für das Kind iſt hier nur die andere Seite zur Erbauung der Poſtille.

Moſt: Zigeuner in einer Schenke.

Wir treten in eine Wirthsſtube und zwar an der Ungariſchen Grenze. Statt der Sonntagsruhe, worin man das Picken der Uhr, das Ruſcheln des kleinen Vogels, das Summen der Fliege, das Wippen der Wiege vernimmt, erſcheint hier eine tumultuariſche Scene. An Wohlhäbigkeit fehlt es zwar hier auch nicht; die wohlgenährten Geſichter der Jäger und Bauern, die gute Kleidung derſelben, der frohe Trunk geben davon Zeugniß. Aber dem ſittlichen Menſchen tritt hier der Landſtreicher gegenüber. Doch iſt es nicht der ganz ſchuftige Vagabonde, der heimathlos, bettelhaft, auf Schleichwegen, dem Auge der Polizei zu entrinnnen, mit lüſterner Schüchternheit und dem Hang zu gelegentlichem Diebſtahl über die Schwelle tritt. Es ſind Zigeuner, die, trotz ihrer Zerſtreutheit und ihres fahrenden Lebens, einen gewiſſen Nationalſtolz beſitzen. Dazu kräftige Geſtalten, rüſtig, wagehalſig, die Alten wie die Jungen. Sie machen Muſik und erwerben ſich alſo ein Recht auf den Dank;

ſie wollen keine hingeworfenen Allmoſen. Wenigſtens wird man ihnen aus Furcht vor böſen Ränken, die in den pfiffigen, verſchmitzten Mienen lauern, einen Tribut zollen müſſen, damit nicht der Hauptmann der Bande den rothen Hahn durch den Schornſtein ſende oder das Vieh durch den böſen Blick krank mache. Nur die alte Sibylle, die Lebenskundige Prophetin hinter dem kecken Knaben hat ſich an die Wand geſchmiegt und ſchlummert. Das weite Wandern fängt an, ſie anzugreifen. Links am Tiſche ſitzen und ſtehen die Zecher, die ſich's im Wirthshaus wohl ſein laſſen. Das Zigeunermädchen hat ihnen das Volkslied vom Prinzen Eugenius, dem tapferen Ritter verkauft, der einſt bei Belgrad eine „Brucken" ſchlug, mit viel hundert tauſend Mann darüber zu „rucken". Alles ſchreit wie beſeſſen und der eine ballt die Fauſt, wie von Erinnerung eigener mannhafter Kriegsthaten durchzuckt. Ein junger Burſch nimmt höflich die Mütze ab und kredenzt dem jungen Mädchen ein Glas Ungarwein. Von oben, über eine Galerie gelehnt, ſieht ſich die Magd das luſtige Treiben an. Auch dies Bild iſt durch und durch vortrefflich zu nennen; namentlich iſt die Gruppirung ganz eigenthümlich und durch den Ceremonienmeiſter der Zechenden ein ſchöner Uebergang zwiſchen den beiden Hauptgruppen hervorgebracht. Säßen die Jäger und Bauern ohne eigene Theilnahme an dem Geſang, ließen ſie ſich nur etwas vorſingen, ſo würde dadurch in die Schenke etwas Steifes kommen; die Zechenden würden etwas Ariſtokratiſches erhalten, das ſich mit dem demokratiſchen Fußboden nicht wohl vertrüge. Mit dem Leierkaſten auf dem Blankenburgiſchen Bilde iſt's eine ganz andere Sache, denn einen ſolchen Kaſten kann jeder drehen; es iſt eine mechaniſche Muſik und nur ein ſtumpfer Menſch gibt ſich dazu her. Da kann man alſo ruhig ſitzen bleiben und zuhören; wo aber Harfe oder Klarinette, Dudelſack u. ſ. f. ertönen, iſt auch ſogleich ein Verhältniß zum Menſchen gegeben. Ferner ſind dieſe Leierkaſtenführer und reſpectiven Sängerinnen nur ein Auskehricht des gemeinen Haufens, mit welchem zuſammen zu ſingen eine förmliche Degradation wäre, zu welcher ſich ſelbſt der Eckenſteher noch zu gut hält. Die Zigeuner dagegen haben durch ihre Nationalität, wenn ſie auch, wie die der Juden, eine zerſplitterte iſt, noch eine gewiſſe ſittliche Eigenthümlichkeit, die man reſpectiren kann und muß. Daß ſich aber der junge Mann mit der Zigeunerin einläßt und ihr, auf ſeine Weiſe, eine Artigkeit bezeugt, iſt nur dadurch möglich, daß die Zigeuner, wie auch ihre in's Phantaſtiſche ſtreifende Tracht zeigt, nicht gemeine Lumpen, ſondern poetiſche Weſen ſind. Ein junger Mann, wie der unſrige hier im blauen Rock, würde ſich ſonſt wohl hüten, ſich wegzuwerfen. Dieſer Zug bringt in das Ganze noch einen beſonderen Reiz; man kann denken, der junge Mann will galant ſein; aber man kann auch denken, und die begeiſterten Geſichter der Uebrigen, ihre brüllenden Kehlen ſprechen dafür, daß man der Macht des Geſangs die Ehre gibt. Die Poeſie und Muſik empfangen hier die Huldigung.

Blankenburg: Innerer Hof eines Gaſthauſes in Berlin.

Gehen wir von hier zu dem Blankenburgiſchen Bilde über, ſo treten wir in's Freie, auf den Hof eines Gaſthauſes und zwar in Berlin. Wenn nun in dem Pfingſtmorgen die ſchönſte bürgerliche Sittlichkeit uns entgegenſtrahlte, wenn in der Ungariſchen Schenke frohe tüchtige Menſchen mit poetiſchen Vagabonden durch die Kunſt in eine augenblickliche Berührung geriethen, ſo erblicken wir hier neben wirklicher volksthümlicher Sittlichkeit das Pöbelhafte. Schon das Durcheinander des ganzen Hofes hat etwas Wüſtes. Der Wirth, der hinterwärts, die lange Pfeife im Munde, die Nachtmütze auf dem Kopf, ſichtbar wird, zeigt in ſeinem maſſiven Geſicht und ſeinem dicken Bauch, daß er ſeinen Gäſten im Verzehr der Gottesgaben mit gutem Beiſpiel voranzugehen wiſſe. Doch die Hauptſcene iſt folgende. Rechtshin ſteht ein Leierkaſtenkerl, wie man ſie in Berlin ſo häufig ſieht. Er iſt, obſchon er früher ſich die Medaille verdiente, die noch im Knopfloch hängt, nun gänzlich verſoffen. Wenn man durch Contraſte einen Eindruck fühlbar machen kann, ſo möchte hier eine Erinnerung an das edle Geſicht eines blinden Homer an der Stelle ſein, wie der göttliche Dichter in ſeiner Begeiſterung den Worten der inſpirirenden Muſe lauſcht. Dieſer Kerl ſingt mechaniſch aus dem Gedächtniß, ſingt, ſagte ich: das iſt falſch, er plarrt nur. Von Begeiſterung iſt auch nicht die entfernteſte Möglichkeit in ihm; er iſt gegen Alles gleichgültig.

ſein Leiern ſogar iſt ihm verhaßt und nur der Schnapsflaſche weiht er einen ſchnöden Cultus. Die Naſe redet davon und Shakeſpeare's Bardolph könnte uns über ihre Geſchichte eine Vorleſung halten. Neben ihm ſteht eine Dirne, die ihn an Verworfenheit übertrifft. So wahr der Maler ſein mag — die Figuren ſind ſämmtlich Portraits — dies Geſchöpf iſt nicht blos häßlich, es wird widerlich. Ich will nicht ſagen, daß der Maler das Widerliche nicht malen ſolle; das wäre eine ſeltſame Beſchränkung, etwa wie wenn man der Theologie den Zweifel, der Philoſophie die Zergliederung des Böſen u. ſ. w. verbieten wollte. Aber es kommt darauf an, wie es gemalt wird. Und hier ſcheint mir die Wahrheit an die obengerügte Dennerſche Natürlichkeit zu grenzen, die uns allerdings frappirt, aber auch zurückſtößt. Nichtsdeſtoweniger müſſen wir ſie interpretiren. Dieſer kurzen Figur ſieht man es deutlich an, daß ſie in ihrer verwahrloſten Jugend die engliſche Gliederkrankheit gehabt hat; eben ſo ſieht man ihr an, daß das Karpfenmaul ſich ihr nur zu unanſtändigen Reden und zum Schimpfen öffnen mag. Ferner blickt aus dem braunen Auge jene Straßenkoketterie, welche nicht einmal um der Eitelkeit, hauptſächlich nur um des Gewinnes willen aufmerkſam iſt. Kann irgend eine Creatur Pitts bekannten Ausſpruch beſtätigen, daß jeder Menſch ſeinen Preis habe, ſo gewiß dieſes ſcheuſelige, nur zu wahre Phantom, worin nur die elendeſte Gemeinheit, Trunkſucht mit Wolluſt gepaart, herrſchen kann. Dieſen Künſtlern gegenüber hat ſich eine Gruppe auf eine Bank niedergelaſſen, dem Geſange zuzuhören. Der Fuhrmann nach vorn zu iſt ziemlich indifferent; ja es iſt in ihm ein leiſer Zug von Mißvergnügen, wenn nicht von Mißbilligung. Wir müſſen ihn für den Repräſentanten der Sittlichkeit erklären. Allein der neben ihm ſitzende Kerl iſt im vollſten Affect liederlichen Wohlſeins. Der Fuhrmann denkt ſich wohl ſchon wieder auf die freie Landſtraße hinaus. Jener Kerl dagegen fühlt ſich ſelig. Ich geſtehe, daß ich dieſe Figur für eine große Leiſtung halte. Nachläſſig ausgeſtreckt, die Hoſenträger über ſeine bunte Jacke geſchnallt, die leichte Mütze ſchief gezogen, in der Linken den Zinnkrug haltend, verkündet ſchon die ganze Stellung den allvergeſſenden Abandon eines Berliner Eckenſtehers. Nun aber das Geſicht, ein Moſaik von Trankgerötheten Fleiſchwulſten; die Backen mögen früher Taback gekauet haben; die Lippen pflegen insgemein einen kurzen Stummel zu rauchen; die fettbewachſenen Augenlieder beweiſen, daß der Mann ſeinen Verdienſt hat; die trauliche Nähe neben dem Fuhrmann und der kurzſtämmige Hals laſſen vermuthen, daß er beim Auf- und Abladen der Frachtwagen ſich ſeine „Jroſchen" verdienen mag. An Verſtand, an „Raffinade," wie die Berliner zu ſagen pflegen, fehlt es ihm nicht. Was er aber verdient, wird durchgebracht. Wozu verdient man es ſonſt? Dieſer plaſtiſche Pöbelmenſch hat auch jetzt wieder den „ſanften Heinrich" ſich ſchmecken laſſen. Da kommt ihm der Leierkaſten ganz à propos als Darſtellung ſeiner Empfindungen. Ebenſo iſt ihm die Sängerdirne höchſt willkommen, mit ihr zu kokettiren. Die Afterſeligkeit der Gemeinheit iſt hier vollendet, Ariſtophanes könnte den Schlußchor ſeiner Weiberherrſchaft ertönen laſſen:

Auf denn, dort ſchlampampt man ſchon!
Hebt hoch den Fuß! Jo! juchhei!
Schmaus halten wir! Juchhei, juchhei!

Doch iſt zu fürchten, daß dieſer Zuruf nur unſicher taumelnde Beine zum Fall bringen würde. Sehr wohlthuend iſt daher, daß wir von einer kleinen Treppe eine Alte kommen ſehen, die ein nur mit einem Linnenhemd bekleidetes Kindchen führt, das in ſeiner Unſchuld tanzend den Fuß hebt und uns aus der Brutalität rohen Jubels zur Hoffnung edlerer Menſchheit hinaufzieht. Man verzeihe dieſe weitläufige Analyſe; ſie war aber nothwendig, um aus der ſchönſten harmoniſchen Sittlichkeit, durch den Auflug der Unſittlichkeit, zu dieſer ſelbſt herunterzuſteigen und in der letzteren das Komödiſche der kannibaliſchen Seligkeit zu würdigen.

M. Worobieff in Petersburg:

Die heilige Krippe zu Bethlehem.

Unter dem Chor der Kloſterkirche von Bethlehem befindet ſich eine Grotte, welche ein Marmorbecken enthält, worin Chriſtus als neugeborenes Kind gelegen haben ſoll. Wir mögen mit noch ſo vielem Recht an der factiſchen Wahrheit ſolcher Traditionen zweifeln, ſo wird die Macht derſelben nichts deſto weniger uns beſtimmen. Die Reliquien des Glaubens werden nicht ſowohl gefunden, als von ihm erſchaffen. Die Andacht will ſich äußerlich eine Geſtalt, eine ſinnliche Gewißheit vom Daſein deſſen geben, woran ſie glaubt. Mögen daher gelehrte Theologen durch wiſſenſchaftliche Exegeſe ſogar bewieſen haben, daß Chriſtus nicht zu Bethlehem geboren ſein könne, die Poeſie des Glaubens wird ſich ihr Recht nicht nehmen laſſen, hier an dieſer Krippe anzubeten. Man braucht weder Katholik zu ſein, noch als Proteſtant durch Hinneigung zum Mittelalter eine beſondere Empfänglichkeit für ſolche Momente des kirchlichen Glaubens in ſich zu nähren, man wird dennoch von dem heiligen Schauer ergriffen werden, der das Alterthümliche umſchwebt, worin die Geſchichte der Religion ſich einen beſtimmten Ausdruck gegeben hat.

Worobieff's Bild ſtellt uns dir ſogenannte Krippe in ihrem jetzigen Zuſtande dar, wie ſie ſarkophagartig aufgeſtellt worden. Der Kreis der Apoſtel und ein Bild der Geburt Chriſti erheben ſich darüber. An den Seitenwänden ſieht man links das Bruſtbild Mariä's, rechts das des Heilandes. In der Mitte hängen von der Decke ſchwere Ampeln herab. Am Fußboden ſtehen Leuchter mit brennenden Kerzen. Ein alter bärtiger Prieſter rechts in dunklem Gewande macht ſich damit zu ſchaffen. Ein anderer lieſt knieend Gebete. Links ſteht und knieet eine Gruppe Armenier; ſo vermuthen wir nach der Tracht und weil Bethlehem von Armeniſchen Chriſten bewohnt wird. Eine Mutter ſcheint einem Kinde zu ſagen, an welch' heiligem Ort es ſich befinde.

Dieſe Gruppe dünkt uns ſehr glücklich angebracht. Sie iſt vielleicht Copie. Wie dem aber auch ſei, man wird durch die kräftigen, einfachen Männergeſtalten unwillkürlich an die Hirten erinnert, welche zuerſt an der Krippe des Erlöſers anbeteten, während der alte Prieſter rechts, der die Erleuchtung beſorgt, an Joſeph erinnern könnte. Da es bei ſolchen Bildern darauf ankommt, die Illuſion ſo viel möglich hervorzuzaubern, ſo rechtfertigt ſich dadurch die Staffage vollkommen. Man ſtelle ſich dieſe Gruft als leer oder als nur von einem Paar Prieſtern erfüllt vor und man würde ſogleich von dem Gedanken einer Geburtsſtätte, zumal des Weltheilandes, um viele Meilen entfernt werden. Wo Gott unter den Menſchen als Menſch erſcheint, da müſſen auch Menſchen ſein, die ſich ihm zuwenden, wie er ſich ihnen zuwendet. Leben ruft Leben hervor und nur der Todte mag einſam ſein. Ein feiner Zug des Malers iſt darum auch die Mutter mit dem Kinde. Und zwar iſt das Kind nicht ein Säugling dem Säuglinge gegenüber, ſondern ein Knabe, der die Bedeutung des Ortes ſchon ahnungsvoll in ſich aufnehmen kann. Wie Maria den Erlöſer gebar, ſo läßt die Mutter dieſe Geburt in der Seele des Knaben durch ihre Worte lebendig werden.

Wir müſſen noch eine Bemerkung über die architektoniſche Structur der Gruft machen. Das Chriſtenthum entwickelte in ſich auch eine eigenthümliche Baukunſt. Hier aber, wo wir uns an ſeinem noch unſcheinbaren Anfang befinden, wo die Erinnerung an Chriſtus als an ein thatloſes Kind vorhanden iſt, das erſt ſpäterhin die Welt erſchüttern wird, treffen wir eine gewiſſermaßen neutrale Baukunſt, die eigentlich weder antik noch modern iſt ſchlichte Wände, einfache Gewölbe, ſtarke Säulen, welche mehr die Nothwendigkeit zu tragen, als einen Zweck der Schönheit ausſprechen. Und doch verfehlt das Ganze nicht einen harmoniſchen Eindruck. — Man mag ſagen, daß wir mit ſolchen Betrachtungen einlegen, nicht auslegen; wer kann ſich aber erwehren, die Weltgeſchichte auch als Weltgedicht aufzufaſſen.

Adolph Henning in Berlin:

Ordensgeiſtlicher mit ſeinem Chorknaben zur Meſſe gehend. Den Hintergrund bildet ein Theil der Markuskirche zu Venedig.

Ein Armeniſcher Geiſtlicher, welcher das Weihwaſſer nimmt. Man ſieht den Hochaltar der Moſaikkapelle des Grafen Roger zu Palermo.

Die ſogenannte heilige Malerei hat in unſerer Zeit mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen. Frühere Jahrhunderte hatten ſich das himmliſche und hölliſche Jenſeits mit dem die Qual der Hölle wie die Seligkeit des Himmels in ſich zuſammenſchließenden Fegefeuer ſo individualiſirt, daß ſie im Reich dieſer Vorſtellungen faſt eine größere Deutlichkeit beſaßen, als in dem Dieſſeits. Dies machte aber allmälig ſeine Rechte geltend. Die Schleier, welche die irdiſche Wirklichkeit verhüllten, lüfteten ſich allmälig. Die eigene Geſchichte und die Natur fingen an, ſich der Beobachtung zu offenbaren. Die einfachen Gruppirungen, die heilsbegierigen ſinnenden Züge, die ewige Wiederkehr des nämlichen Inhalts, den die Legende überlieferte, verſchwand gegen die bewegte Fülle der hiſtoriſchen Malerei. Zwiſchen dieſe und die mittelartige Typik trat die mythologiſche als das vermittelnde Element ein. Die chriſtlichen Maler ſtellten dem Schmerz, der Buße, der Seligkeit der Märtyrer, Sünder und Erlöſten, die Behaglichkeit, den Trotz, die naive Heiterkeit der antiken Mythen gegenüber. Die hiſtoriſche Malerei verlor ſich endlich in die Genremalerei, in die Auflöſung des Details. Die byzantiniſche Malerei, welche der ganzen modernen Kunſt äußerlich zu Grunde liegt, hatte ihren ſchmächtigen, oft ſchwindſüchtig blaſſen Geſtalten das Gold zum Hindergrund gegeben. In Italien trat gemach aus der Andeutung architektoniſcher Beiwerke das Landſchaftliche hervor. Und als nun die Weltentdeckenden Reiſen das ſechszehnte Jahrhundert bewegten, wurde es immer freier, bis zur Selbſtſtändigkeit. Aber durch die Staffage konnte auch die Landſchaft ſich wieder der Genremalerei anſchließen. Gegenwärtig ſind nun alle dieſe Formen in der unendlichſten Vielſeitigkeit Inhalt der Malerei. Die heilige Malerei iſt auch nicht verſchwunden, denn ſie iſt ein nothwendiges und deshalb conſtantes Moment des Ganzen. Allein die Religioſität iſt eine andere geworden und es kommt ſomit darauf an, die neue Geſtaltung derſelben zu erkennen.

Man könnte dies neue Princip, das des Proteſtantismus, ſo ausdrücken: das Göttliche ſoll dem Menſchlichen nicht mehr fremd gegenüberſtehen, ſondern es ſoll ſich im Menſchlichen als deſſen Wahrheit offenbaren.

Im Mittelalter exiſtirte eine unendliche Abſtufung; jede Stufe war ein in ſich abgeſchloſſener Kreis: die Trinität ſammt der apotheoſirten Maria; die Hierarchie der Engel, die Schaar der Heiligen, welche als Confeſſoren, Märtyrer, Väter der Kirche, ſich die Glorie der Verklärung erworben hatten; der Klerus mit ſeiner weitläufigen Rangordnung; endlich die Laien. Gegenwärtig iſt dieſe Breite der Vermittelung ſehr zuſammengeſchwunden. Der Proteſtantismus hat den Klerus, die Heiligen, die Engel, die Fürbitterin Maria, durch das Zurückgehen auf Chriſtus ſelbſt aufgehoben. Chriſtus aber iſt das Göttliche als das abſolut Menſchgewordene, die Offenbarung, daß das Göttliche ſelbſt das Weſen des Menſchlichen ausmacht.

Hieraus folgern wir: erſtens, daß die neuere Malerei die evangeliſche Geſchichte Chriſti und der Apoſtel ſich unausgeſetzt zum Gegenſtand machen und darin dieſelbe Vollendung, als frühere Zeiten, erreichen kann, daß ihr aber nothwendig Alles, was ſich auf die beſonderen religiöſen Vorſtellungen des Mittelalters bezieht, in gleichem Grade nicht gelingen kann, weil ſie hier von der Poeſie unſerer Zeit verlaſſen iſt. Wir haben ſchon geſehen, daß Steinbrück's Maria z. B. uns deshalb ſo bezauberte, weil ſie nicht als die Königin der Himmel in imponirender Glorie ſich von uns entfernte, ſondern in bürgerlicher Beſcheidenheit als die jungfräuliche Mutter ſich uns näherte.

Zweitens folgern wir: daß die Malerei die Religion jetzt vorzugsweiſe als Zuſtand darzuſtellen haben wird.

Im Katholicismus exiſtirt noch ein **Mechanismus** der Frömmigkeit, welcher dieſe ſelbſt zweideutig machen kann. Aber im Proteſtantismus kommt es weſentlich auf die Innigkeit des Gemüthes, auf die ſubjective Vertiefung der Einzelnen in die Andacht an, eben weil alle äußerliche Vermittelung durch Andere, durch Reliquien, durch formelles Gebetſprechen u. dgl. fortfällt. Der Einzelne muß ſelbſt und unmittelbar mit Gott in Verkehr treten. Wir erinnern uns z. B. an **Maes** betende Römerin, an Ratti's Novize, an Blanc's Kirchengängerin u. ſ. f. Ueberall finden wir hier die Frömmigkeit als Zuſtand d. h. als innere Handlung, während ein heiliger Georg, eine heilige Margarethe einen Drachen bezwingen, der heilige Stephan von Pfeilen durchbohrt, Laurentius auf einem Roſt gebraten wird, Bonifacius die Götzeneiche umhaut, Mönche ſich geißeln u. ſ. f., genug mehr oder weniger auch eine Richtung nach Außen hin ſtatt findet. Worin anders liegt das Ergreifende des Beckerſchen Bildes, als darin, daß wir die Andacht in allen Nüancen ſo naturgetreu geſchildert finden? Daß es Katholiken ſind, daß ſie, wie auch die Römerin von Maes, wahrſcheinlich zur Maria bitten, iſt gleichgültig. Das Princip wird dadurch nicht angefochten, denn die Hauptſache iſt die individuelle Hingebung des Menſchen an Gott, daher wir auch auf dieſen Bildern den Heiligen oder die Heilige, zu welchen die Menſchen ſich richten, gar nicht beſonders erblicken. Obſchon alſo in der Form Katholiſirendes vorhanden iſt, ſo iſt doch der Geiſt dieſer Gemälde proteſtantiſch oder, da dieſer Ausdruck für Manche den Nebenſinn einer kirchlichen Beſchränkung zu ſtark könnte hervortreten laſſen, ſo wollen wir lieber ſagen, es iſt der allgemein menſchliche oder chriſtliche, denn das wahrhaft Chriſtliche iſt zugleich das ächt Menſchliche. Schon daß die ganze Familie auf dem Beckerſchen Bilde verſammelt iſt, gehört hierher; namentlich aber, daß der Gatte und Vater für die dem Erblinden nahe Frau und Mutter nicht einen Geiſtlichen die Bitte darbringen läßt, ſondern ſie ſelbſt ausſpricht.

A. Henning hat ſich der heiligen Malerei mit Vorliebe und mit Erfolg zugewendet. Er iſt der Erfinder des ſchönen Bildes, wie Chriſtus von ſeiner Mutter Abſchied nimmt; auch die Maria und die Trinität, die er als Titelblatt eines Geſangbuches entworfen, ſind als bedeutungsvolle Studien wohl zu beachten. Hier ſehen wir zwei Geiſtliche, deren Eindruck gewaltig iſt und den zu erklären wir ſo weitläufig geweſen ſind. Wenn ein proteſtantiſcher Geiſtlicher gemalt wird, ſo kann daraus nichts Anderes entſtehen, als ein Portrait, welches nur durch die hiſtoriſche Größe des Individuums Bedeutung erhält. Aber in der Griechiſchen und Römiſchen Kirche iſt der Geiſtliche von dem eigenthümlichen Weſen derſelben ſo imprägnirt, daß ſie in ihm miterſcheint. Zieht dem proteſtantiſchen Geiſtlichen den Chorrock aus, nehmt ihm das Barett und die Samaria, ſo wird es geübterer Menſchenkenntniß bedürfen, im Frack den Geiſtlichen nicht mit einem Profeſſor oder Regierungsrath zu verwechſeln.

Das iſt nicht etwa ein Mangel, ſondern ein Vorzug. Dem Kleriker aber, der den Cultus in der Griechiſchen und Römiſchen Kirche verrichtet, ſchneidet ſich der beſondere Mechanismus, die Individualität ſeiner — gegen die Freiheit des proteſtantiſchen Geiſtlichen — ſo beſchränkten Stellung viel tiefer ein; das allgemein Menſchliche hat ſich bei ihm in die klerikaliſche Form zurückgezogen. Dies Markirte der geiſtlichen Phyſiognomie, dies Eſoteriſche der ſalbungreichen Haltung ſcheint uns an dieſen markigen Männergeſtalten, welche Henning gemalt hat, unübertrefflich. Zugleich aber hat er ſie uns nahe zu bringen gewußt, denn beide ſind in einem Zuſtand frommer Erregung dargeſtellt. Der Armenier tritt, indem er die wunderſchöne, kraftvolle nnd doch weiche Hand in das Marmorbecken taucht, aus der Weltlichkeit mit Bewußtſein in die Sphäre, wo nur das Verhältniß des Menſchen zu Gott Geltung hat; der Venetianer trägt unter dem glänzend geſtickten Tuch den Kelch und die Augen hüten ſorglich die Hände, damit nichts vom Wein, der in den nächſten Momenten nicht mehr Wein ſein wird, als vom Blut des Herrn vergoſſen werde. Dieſer Ausdruck des weißbärtigen Greiſenantlitzes, dies niedergedrückte Auge iſt eben ſo ſchön, als der ehrliche, gerade aus gerichtete Blick des braunbärtigen Armeniers. Beide ſind Ideale prieſterlicher Würde. Eine geiſtliche Reinheit durchſtrahlt ſie.

Was aber ſoll man von der Kunſt ſagen, welche der Maler in Zeichnung, Stellung, Farbengebung, Beiwerk, bewieſen hat? Was von dem Helldunkel auf dem Bilde des Armeniers, was von dem Reichthum des Colorits auf dem des Venetianers, deſſen bunte, mit Blumenarabesken übergoſſene Stola u. ſ. f. zu den halb orientaliſchen, halb occidentaliſchen Formen der San-Marco-Kirche ſo herrlich harmonirt? Möge Henning in dieſer großartigen Manier ſich immer mehr befeſtigen!

Vogel von Vogelſtein: Bildniß des Papſtes Pius VII.

So gewöhnlich die Portraitmalerei in ſolchen Zeiten iſt, wo die Kunſt dem Luxus und der Eitelkeit dient, ſo leicht es damit in eben ſolchen Zeiten genommen zu werpflegt, ſo ſchwierig iſt ſie doch. Die Kunſt geht immer auf das Ideale aus. Das heißt nicht, ſie verläßt den Boden der Wirklichkeit, um in nebelhaften Gebilden auszuſchweifen, um abſtracte Ideale zu ſchaffen, welche die Wirklichkeit vielleicht auf den Kopf ſtellen und ſich um ſo mehr zu ſein dünken, je mehr ihnen dieſer Widerſpruch gelingt. Aber die Kunſt ſoll das Weſen der Erſcheinung offenbar machen. Im Portrait kann nun die Malerei nicht von der Idee ausgehen. Ihr iſt vielmehr die beſtimmteſte Wirklichkeit gegeben und ſie ſoll dieſelbe auf das Genaueſte und Täuſchendſte nachahmen. Es gibt auch ganze Heerden von Portraitmalern, namentlich in beſuchten Badeörten, die ſich auf das „Treffen“ im Copiren mit handwerksmäßiger Sicherheit verſtehen und doch nie ein gutes Portrait zu Stande bringen. Denn ſie geben ſich nicht die Mühe, in den wechſelnden Zügen des Geſichts, in den Schattirungen deſſelben, wie das Spiel der

Seelenkräfte ſie hervorruft, das ſich gleich Bleibende, die Einheit des Mannigfaltigen, die Idee des Daſeins zu erkennen. Sie malen daher wohl richtig. Sie zeichnen eine krumme Naſe als krumme, eine kurze Stirn als kurze u. ſ. w. Allein die Wahrheit fehlt ihnen:

ſie haben die Theile in ihrer Hand,
fehlt leider nur das geiſtige Band!

Soll das Portrait wirklichen Kunſtwerth erlangen, ſo muß es die Phyſiognomie ſo auffaſſen, daß es die geiſtige Bedeutung des Individuums, das Specifiſche ſeines Charakters, das Eigenthümliche ſeiner Bildung, die Idealität der Geſtalt feſthält. Eine platte Natürlichkeit intereſſirt nur als Curioſität, nicht als Kunſtwerk.

Dieſe allgemeine Betrachtung wollte ich der beſondern über das Vogel'ſche Bild vorausſchicken. Es iſt nämlich Manches der Außenwerke an demſelben incorrect und entbehrt einer handgreiflichen Unmittelbarkeit. Die Lehnen des Stuhls ſind lebhaft getadelt worden, weil ſie keine parallele Linien, ſondern Curven bildeten, die, verlängert, den Sitzenden einſchließen würden. Die Schenkel ſind als nach dem todten Modell gearbeitet befunden worden; man wiſſe ferner nicht, was für Zeug das weiße Kleid ſei, ob Wolle, ob Baumwolle, Seide? Denn es ſehe viel mehr wie Marmor aus. Das Crucifix auf dem Tiſch ſei auch ein ſolches Problem u. ſ. w.

Ich will einmal zugeben, daß aller Tadel dieſer Art gegründet wäre, ſo würde dadurch die Sache, auf welche es bei dieſem Bilde ankommt, noch gar nicht berührt, nämlich das Portrait. Zwar muß man wünſchen, daß der Maler auch in den Aeußerlichkeiten genüge, daß er Sammt, Atlas, Leinwand u. ſ. f. recht naturgetreu zu malen verſtehe, um die Illuſion des Ganzen nicht zu ſtören. Allein es wäre ſehr zu bedauern, wenn man, wo ein ſolcher Tadel laut geworden, ſich dadurch etwa verleiten ließe, dem Weſentlichen ſeine Aufmerkſamkeit zu entziehen. Die Protraitwahrheit des Vogelſchen Bildes drängt ſich wohl mit entſchiedenem Nachdruck auf. Man empfindet, daß hier ein Individuum ſich darſtellt, welches auf die Einzigkeit ſeines Daſeins Anſpruch macht. Jede Falte des Geſichts iſt das Reſultat innerer Kämpfe und Bewegungen geweſen. Und zugleich mit dieſer vollſten Eigenthümlichkeit, die als eine nur einmal mögliche ſich ankündigt, iſt der andere Eindruck verbunden, daß in dieſer Individualität ein allgemeiner Gehalt verborgen liege, der dem Geiſt der Geſchichte angehört und der ſich dieſen Menſchen gerade zu ſeinem Gefäß erwählte. Es iſt ein ſanfter aber feſter Charakter: ein vielſeitig gebildeter, beweglicher, aber wohlgeordneter Geiſt; ein weiches, zum Wohlthun geneigtes, ächtfrommes, aber ſich ſelbſt beherrſchendes Gemüth. Dies drückt ſich in dem feinen Munde, in der kräftigen Stirn und den Augen am Lebendigſten aus. Die Augen insbeſondere ſind wahl ganz vortrefflich. Sie haben ein ſtrahlendes Feuer; das Haupt iſt ſchon vom Alter etwas gebeugt; das Antlitz von der merkwürdigſten Complication von Runzeln bedeckt; aber aus den Augen ſchimmert die rüſtige Jugend des unverwüſtlichen Geiſtes. Auch die Hände ſind meiſterhaft. Sie werden nur zum Umwenden der Blätter im Gebetbuch, zum flüchtigen Unterzeichnen des Namens, zum Segnen gebraucht und haben daher eine gewiſſe ätheriſche Weichheit. Wie zart hat hier der Maler das Blau der Adern durch die weiße Haut ſchimmern laſſen und wie edel ſind dieſe Finger! Und doch fällt es gewiß Niemand ein, hier eine Erfindung des Malers, etwas Willkührliches zu ſehen, ſondern man muß ſich immer ſagen: dies iſt ein wirklicher Menſch, kein Ideal.

Bedenken wir nun aber, weſſen Bildniß wir hier der Kunſt verdanken, ſo wird ſich dem formellen Intereſſe der ſchönen Ausführung noch das ſtoffartige geſellen. Es iſt das Bild des Papſtes, der in einer Epoche die Würde der Curie aufrecht erhielt, wo ſie auf das Gewaltſamſte angefochten ward. Pius äußerte in früheren Jahren demokratiſche Geſinnungen; er liebte Rouſſeau's Schriften; er trat ſelbſt zuerſt als Lehrer der Philoſophie auf. Allein als Papſt machte er es ſich zum Geſetz, vom Syſtem der Curie auch nicht das Geringſte aufzugeben. Er wollte den Jeſuiten- und Malteſerorden reſtituiren und überzeugte ſich, daß die Philoſophie, das Selbſtdenken, das Zweifeln an allem Unheil in Staat und Kirche Schuld ſei. Welche Demüthigungen er auch von den Franzoſen erfuhr, er gab immer nur ſo lange nach, als er durch Hingebung deſto mehr zu gewinnen hoffte. Sah er die Vergeblichkeit eines ſolchen Betragens ein, ſo blieb er in ſeinen Entſchlüſſen unerſchütterlich. Ohne ihn gäbe es vielleicht keinen Fürſten der Kirche mehr; er aber wankte nicht, als Napoleon Rom für eine freie kaiſerliche Stadt erklärte und ihn vom Schreibtiſch fort in den Reiſewagen packen ließ! Welche Schmerzen müſſen durch dieſe Seele gegangen ſein, welche Pläne müſſen darin gewechſelt, welche zahlloſe Combinationen ſich entwickelt haben! Auch ohne Rom, ohne Cardinäle, ohne Biſchöfe, ohne den Pomp eines Hofſtaats, in der unbewachteſten Einſamkeit blieb dieſer Mann Papſt. Was aber das Größte ſagen will, er blieb, ſelbſt Napoleon gegenüber, Papſt. Seine Feſtigkeit war auf's Klarſte ſich ihrer ſelbſt bewußt.

Die mittelaltrigen Päpſte durften, die dreifache Krone auf dem Haupt, die Schlüſſel des Himmels in der allmächtigen Hand, mit kühnen Prätenſionen hervorgetreten. Jetzt hingegen hat der Papſt etwas Rührendes für die Betrachtung. Seine Stellung wird immer bedrängter; die günſtigſten Concordate ſind doch eben Concordate. Es ſind nicht Befehle, welche der zerſchmetternde Blitzſtrahl des Interdicts, der Excommunication begleitet; es ſind höfliche Verträge, die mit großem diplomatiſchen Aufwand erſchaffen werden. Das Faltenreiche dieſes Antlitzes erhält die Züge deſſelben in einer eigenen Schwebe zwiſchen autokratiſcher Selbſtſtändigkeit und dem Gefühl der Gebrochenheit des ganzen Zuſtandes, die man ſich doch ſelbſt nicht eingeſtehen möchte. Vielleicht würde das Wort reſignirt am Meiſten bezeichnen, was in dieſen Mienen liegt: das Bewußtſein der kirchlichen Hoheit erſcheint bereit, ſich in ſich zu concentriren, wenn nach Auſen hin ſich zu entfalten, die Rohheit der Gewalt es verhindert. Der machtvollſte Wille, der vielleicht dem eines Gregor VII. eines Innocenz IV. nicht nachſteht, iſt hier vorhanden: aber er muß ſich durch tauſend kleine Verbarricadirungen mühſam den Weg bahnen.

Dürfte es nicht bei aller Zufälligkeit bezeichnend ſein, daß der Maler den Papſt in ſeiner ſtillen Häuslichkeit, mit einem Gebetbuch im Dienſt der heiligen Mutter Gottes, als Menſchen, nicht im Geräuſch einer Proceſſion, nicht bei der Feierlichkeit einer Geſandſchaftsannahme dargeſtellt hat? Man könnte zwiſchen dieſem Papſt und Steinbrücks Madonna eine Parallele ziehen. Wie auch bei dieſer aller Nimbus, alle Glorie des kirchlichen Himmels verſchwunden, die gemüthliche Tiefe aber um ſo reiner hervorgetreten iſt, ſo ſehen wir auch hier einen in ſich gegangenen Papſt, der ein heiliges Privatleben führt und im Innern ſeines Geiſtes von der Idee getragen wird und die Hoffnung des Sieges auch im härteſten Leiden nicht einbüßt. Auch die ſitzende Stellung, etwas nach Vorn geneigt, iſt charakteriſtiſch. Der Stolz biegt ſich hinten hinüber; die Sicherheit hält ſich kerzengerade; der Gefahrbedrohete und doch Muthige ſucht den Abgrund, in den er ſtürzen könnte, zu erſpähen und ſchauet vor ſich, verläßt ſich nicht auf die bloße Stärke, ſondern fügt ihr die ſinnende Klugheit hinzu. — Wenn die Füße des Papſtes etwas gebrechlich erſcheinen, ſo iſt das Alter mit in Anſchlag zu bringen. Es iſt wahr, man würde für ihn fürchten, wenn er aufſtünde. Aber auch dieſer

Zug iſt nicht ohne Bedeutung. Wem fiele dabei nicht ein, daß Pius an demſelben Tage, wo er einſt Rom gewaltſam entriſſen wurde, auf dem Marmorboden ſeines Zimmers ſtürzte, den Schenkel zerbrach und in Folge dieſes Unfalls ſtarb?

Claßen in Düſſeldorf: Die erſten Chriſten.

Wer ſind die erſten Chriſten? Die, welche nach der Himmelfahrt Chriſti am Pfingſtfeſt durch die Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes ſich als Kinder Gottes und darum als Brüder erkannten und anerkannten? Oder ſind es die, welche in den Verfolgungen durch die Römiſchen Kaiſer u. ſ. w. als Märtyrer ſtarben? Oder die, welche in der Thebaiſchen Wüſte als Einſiedler lebten? Oder die Gemeinden, die zu Rom u. ſ. f. in den Katakomben bei Fackelſchein ihren Gottesdienſt begingen? Genug der Fragen, um zu zeigen, daß der Begriff der erſten Chriſten ein relativer iſt. Der Maler des vorliegenden Bildes hat ſich an keinen der angedeuteten hiſtoriſchen Momente gehalten, ſondern eine ganz ideale Gruppe dargeſtellt, deren kryptiſche Exiſtenz nur durch den Aufenthalt in einer Höhle bezeichnet wird, welche nach Hinten die Ausſicht ins Freie bietet. Greiſe, ältere und jüngere Männer und einige Weiber ſind verſammelt. Auf einem Vorſprung des Felſens ſitzt ein alter Mann und lieſt pathetiſch aus einem Buch vor. Zu ſeiner Linken ſchielt eine Frau, die auch ein Buch auf dem Schooß hat, zur Rechten ein Mann in die Schrift, als käme es nicht blos auf das Hören des Wortes, ſondern auch auf das Sehen des Buchſtabens an. Links im Vordergrunde treffen wir noch ein Weib mit ſchmerzlich bewegten Zügen, ebenfalls mit einem Buch in der Hand. Rechts auf einem Felſenblock hat ein weißbärtiger Greis ein dickes Buch aufgeſchlagen liegen (es iſt, näher beſehen, eine Deutſche Bibel), worin er, wie es ſcheint, mit noch einem Graubart ſich vertieft hatte, jetzt aber den Kopf umwendet, um nach dem zu hören, was der Greis mit der Kappe den übrigen vorlieſ't. Zwiſchen dieſen beiden Gruppen ſitzt ein Weib mit grünem Gewand in der Mitte, welche als ſymmetriſcher Parallelismus an der Felſenwand einen Jüngling hat, der mit einem Stabe daſteht und in den Typus der Johanneiſchen Weichheit hineinſpielt. Nach dem Ausgang der Höhle zu erblickt man ein ſchwankes Kreuzchen und einen Abendmahlskelch.

Anachronismen ſind dem Künſtler erlaubt und nur der Pedantismus ſtößt ſich daran. Aber hier iſt doch wohl des Guten zu viel geſchehen. Die erſten Chriſten hatten noch kein neues Teſtament, höchſtens das alte. Für die künſtleriſche Darſtellung ſind beides nur Bücher. Kann man aus dem Beſitz einer Bibel ſchließen, daß Jemand ein Chriſt ſei? Wie übereilt! Hier aber ſind die Bücher ſo ſehr die Hauptſache und ſo im Ueberfluß, als hätte das Chriſtenthum Druckereien und Bibelverbreitungsgeſellſchaften ſogleich mitgebracht.

Daß große Bild iſt ſichtbar mit viel Liebe und Fleiß gemalt, aber der Egoismus, der mit dem Leſen verknüpft iſt, hat die lebendige Einmüthigkeit, welche doch für die erſten Chriſten das recht Charakteriſtiſche geweſen wäre, aufgehoben. Man glaubt bei den gerunzelten Stirnen, den verſtörten Mienen, der düſtern Niedergeſchlagenheit, Menſchen vor ſich zu ſehen, die ein ängſtliches Räthſel zu löſen haben. Es iſt dem Künſtler nicht geglückt, das Einzelne zu jenem harmoniſchen Eindruck zuſammenzufaſſen, den wir den Silberblick eines Gemäldes nennen möchten.

Kloſterleben.

1. D. Quaglio in München. Das Frauenkloſter in Salzburg.

Quaglio hat ſich für ſeine mittelalterlichen Architekturen ein eigenthümliches Colorit angewöhnt; eine bleichgraue Farbe charakteriſirt ihn ſogleich. Für Compoſitionen, welche verfallende Gebäude, verwitterndes Geſtein, weißen Sandſtein, ſchmuzige Kalkwände enthalten, iſt dieſelbe höchſt angemeſſen. Zuweilen möchte man an der Wahrheit zweifeln. Aber auch dann noch würde Quaglio durch ſeine architektoniſche Genauigkeit, durch die ſorgfältige Wahl des Standpunctes, den er für ſeine Anſichten nimmt, insbeſondere aber durch die Vollendung, mit welcher er den Geiſt der altdeutſchen Baukunſt zurückzubeſchwören vermag, das höchſte Intereſſe für ſich erregen. Es klingt Manchem vielleicht pretiös, wenn wir von dem Geiſt der Baukunſt reden. Aber es iſt ſo. Die Architektur iſt eben ſowohl, als jede andere Kunſt, ein Product der höchſten Anſtrengung des Geiſtes, eine Offenbarung ſeines innerſten Weſens. Den äußeren Umriß eines Gebäudes kann uns auch ein gewöhnlicher Zeichner geben. Aber, ſo zu ſagen, zwiſchen den Zeilen zu leſen, und die Mauern, Säulen, Bedachungen, Verzierungen, Thore u. ſ. f. in ihrer inneren Einheit zu erfaſſen, das iſt das Werk des Genies. Und dieſe Genialität muß man Quaglio zuſprechen. Er hat ſich tief in das Mittelalter eingelebt; er hat ſich in deſſen Architekturen eingewohnt und copirt ſie daher nicht blos von Außen, ſondern ſchafft ſie auch von Innen. Ihm iſt Alles daran verſtändlich geworden; er kennt das Bedürfniß der Zeit, welche hier kurz und ſtämmig, dort ſchlank und ſchmächtig, hier zuſammengedrängt und verwickelt, dort weitläufig und in reichlicher Entfaltung bauete. Das Frauenkloſter in Salzburg mit den bunt gemalten Galerien, mit der Herbheit der ſchlichten Formen, mit dem anmuthigen Gärtchen, deſſen Grün gegen das fahle Mauerwerk ſo reizend abſticht, iſt wieder eine treffliche Leiſtung des berühmten Malers. Die Abgeſchiedenheit eines ſolchen Aufenthaltes, die Selbſtbefriedigung, die er in ſich birgt, die Unwandelbarkeit der Sitte und Denkweiſe, wodurch dieſelbe bedingt wird, dies Alles feſſelt uns ſo, daß man den leiſen Wind zu vernehmen glaubt, der mit den Blüthen und Blättern der Bäume ſpielt. Auch eine gute Staffage fehlt nicht. Eine kleine Koſtgängerin, ein Kreis von Nonnen, die am Fuß des Aufganges zur Galerie ſich mit einander unterhalten, u. ſ. f. Nur die Blätter und Blüthen der Pflanzen und nur die Menſchen wechſeln in dieſem Räumen; das Kloſter aber, dies Gehäuſe der Ewigkeit, worin ſie ihre Verpuppungen durchmachen, ſtirbt nicht. Das iſt die Phyſiognomie, welche Quaglio dem unbewegten Stein abgelauſcht hat.

2. Eduard Ratti in Berlin: Ein Novize.

Wer ſich recht lebendig in das Weſen des ächten Mönchthums verſetzen will, der trete vor dies meiſterhafte Bild! Wenn der Mönch mit ſeinen Gelübden es ſich bequem macht, wie Schorn in ſeinem trefflichen kleinen Bilde dargeſtellt hat, wo die Andacht gegen das Tabakſchnupfen, Rettigeſſen, Biertrinken und Liebeln nur als ein nothdürftiges opus operatum aufkommt, ſo wird er zur komiſchen Carikatur. Wenn er es aber heilig hat mit ſeinem Stande, welch' ein Kampf! Hier ſehen wir ein Antlitz, das die Spuren eines ſolchen Ringens mit Gott und Teufel um das Heil der eigenen Seele oder vielmehr nicht blos die Spuren, ſondern den Act des Kampfes ſelbſt darſtellt. Auf dem Tiſchchen liegt das Brevier aufgeſchlagen; die Knoten des Roſenkranzes ſind um die Linke, an welche der Kopf lehnt, geſchlungen und hängen nachläßi herab. Der von der Strenge der Disciplin, von der Magerkeit der Koſt und den Nachtwachen blaſſe Kopf ſtreckt ſich unter der Kapuze hervor, als ſchaue er nach etwas; das Auge iſt verweint; gewiß nicht von wohlfeilen Thränen, ſondern von ſolchen, welche die innerſte Zerknirſchung des Herzens auspreßt. Dieſer fieberhafte Blick, was mag er doch vor ſich haben? Wahrſcheinlich nicht einen Gegenſtand, der mit dem Inhalt des Breviers im unmittelbarſten Zuſammenhang ſteht. Und hierin ſcheint uns das Ausgezeichnete dieſer Compoſition zu liegen. Die edlen Züge ermangeln nicht einer Schattirung, welche eine ehemals innige Befreundung mit der Weltlichkeit markirt. Dieſe jetzt gewöhnlich dem Crucifix zugewandten Augen haben ſich wohl ſonſt in den Blicken einer Geliebten mit entzückter Trunkenheit geſpiegelt; dieſer Mund hat wohl nicht blos durch ſophiſtiſche Declamationen geglänzt, ſondern auch den Kuß auf ſammtne Lippen gedrückt; dieſe feine Hand endlich hat wohl einſt diplomatiſch kluge Briefe geſchrieben. Aber jetzt, in der engen Zelle, ſoll nur der Glaube, nur das Ewige, nur Gott ſelbſt das Recht der Gegenwart haben. Und doch drängen ſich noch ſo ſüße, ſo ſtolze Erinnerungen hervor und verzucken mit ſanftem, nun ſtrafbarem, Lächeln im Nachgefühl des einſtigen Genuſſes. Die Augen werden von wonnigen Geſtalten — diaboliſchen Verſuchungen — umgaukelt. Dies Echo der früheren weltlichen Exiſtenz iſt vom Maler mit der höchſten Zartheit über das Geſicht ausgebreitet worden. In jedem Muskel iſt die Anſpannung ſichtbar, über die weltliche Vergangenheit hinauszukommen, ſich in die Myſterien des Kloſterlebens zu vertiefen — und doch überwältigt den Novizen ein Moment der Verſunkenheit in die abgeſchworene Weltlichkeit. Das Bewundernswürdige in Ratti's Schöpfung ſcheint uns nun zu ſein, daß er aus der Mitte des Kampfes heraus dem Geſicht doch ſchon den Anhauch der Conturen jener eigenthümlichen Ruhe und Salbung zu geben gewußt hat, welche ältere katholiſche Geiſtliche zu haben pflegen; er will uns ſagen: dieſer Novize kann Papſt werden.

3. Julie Hüſſener in Berlin: Nonne und Novize.

Die einfache Lieblichkeit der Compoſition zieht unwiderſtehlich an, ſollte auch in der Zeichnung und Malerei Manches noch beſſer gewünſcht werden. In einer Zelle, die an den Wänden als Schmuck nur ein Crucifix und Marienbild zeigt, als Meublement nur ein leichtes und grobes Bett und ein Betpult, ſitzt eine ſchon bejahrte Nonne auf einem Stuhl. Sie iſt mit weiblicher Arbeit beſchäftigt geweſen. Der Korb mit dem Zeug, der Scheere, dem als Herz geformten Nadelkiſſen, ſteht unten am Fuß des Stuhls. Jetzt unterrichtet und ermahnt ſie eine junge Novize, die zu ihren Füßen knieet und mit der hingegebenſten Aufmerkſamkeit zu ihr hinaufſchaut. Ein Andachtsbuch, das aufgeſchlagen auf dem Schooß der Nonne liegt, hat den Anknüpfungspunkt des geiſtlichen Geſprächs gemacht. Die ältere Nonne hat etwas Frauenhaftes und durch die fromme Reſignation ihrer Züge dringt eine gewiſſe Bitterkeit früherer Erfahrungen. Indem ſie die Hand nach dem Haupt der Knieenden ausſtreckt und ihr Blick ſie wehmüthig fixirt, iſt es, als wolle ſie ſagen: möchten doch dieſe ſtillen Mauern und der Himmel dich vor ſolchem Leid, als mir das Herz durchbebt hat, bewahren. Für ein heimliches Bedauern des jungen Mädchens, der Welt entſagt zu haben, halten wir das Schmerzliche des Geſichtes nicht. Die Novize iſt dagegen in der Reinheit ihrer kindlichen Seele in der That wie eine noch unbeſchriebene Tafel. Sie hat noch mit keiner Leidenſchaft zu kämpfen gehabt und kennt die Sünde mehr von Hörenſagen. Was ſie ſelber ſich in ihrem Gewiſſen zur Sünde rechnet, wird wohl läßlich ſein; ein Ave Maria vergeſſen zu haben, beim Geſang zerſtreut geweſen zu ſein, zu viel Wohlgefallen an einem kindlichen Spiel empfunden zu haben, in dergleichen beſtehen die Anklagen gegen ſich, die ſie ihrem Beichtiger vorzulegen hat. Daß die Künſtlerin einer ſolchen Frömmigkeit etwas Schwindſüchtiges in ihrer extremen Zartheit beigemiſcht hat, iſt ein Beweis der Tiefe, womit ſie der Situation ergriffen hat.

Mengelberg in Düſſeldorf: Der Tod Moſeh.

Schon durch die Wahl ſeines Gegenſtandes kann ein Künſtler ſein Talent zeigen. In vollem Maaß iſt dies bei einer ſo ſchwierigen Aufgabe, als die, den Tod des Gründers der Jüdiſchen Theokratie zu malen, anzuerkennen. Der Moment hat unendlich viel Anziehendes. Der hundert und zwanzigjährige Prophet, der ſein Volk glücklich aus Aegypten durch die Wüſte geführt hat, darf zur Strafe, wegen des Ungehorſams der Kinder Israel am Haderwaſſer zu Kades, nur einen Blick in das Land werfen, wo Mitch und Honig fließt, aber nicht ſelbſt hineingehen. Er ſteht am Ziel ſeiner Sehnſucht, ſeiner Arbeit; der ganze Schauplatz der künftigen Geſchichte ſeines Volkes liegt vor ihm ausgebreitet; aber der Herr ſelbſt begräbt ihn in den Propyläen. Durch die Entfernung von der weiteren Theilnahme an der Geſchichte beſtraft er ihn und doch erweiſt er ſich auch gnädig, denn er gewährt ihm wenigſtens die Anſchauung des gelobten Landes.

Der Künſtler hat uns den Gipfel des Berges Nebo dargeſtellt, von welchem man rechts in die Kuppen und Schluchten der Nachbarberge, links in die Tiefe der vom Jordan durchſchlängelten Ebene bis zum Karmel und Libanon hinblickt. Die Gluth der untergehenden Sonne taucht die Landſchaft in eine magiſche Röthe und deutet zugleich ſymboliſch auf das Abſcheiden des alten Propheten. Dieſer ſinkt, die Arme ſegnend und anbetend ausſtreckend, ſo eben nieder. Das Haupt iſt ſchon rückwärts gebeugt und die Augen wollen ſich ſchließen, denn ſie haben ihre letzte That vollbracht. Zwei Engel halten Moſes. Der eine deutet noch mit der Rechten in die Ferne, der andere knieet hinterwärts, den Sinkenden zu ſtützen. Die Farbe am Gewand des Letzteren hätte von der des Mantels des Propheten mehr abſtechen ſollen. Beide ſind roth und fließen daher zu ſehr zuſammen.

Der Maler hatte alſo eine Situation vor ſich, welche mit der der ſterbenden Semele oder des Goethe'ſchen Fauſt Aehnlichkeit hat. Die höchſte Befriedigung und der plötzliche Untergang ſollen ſich in Einem und demſelben Augenblick vereinigen Das Gemälde drückt dies ſehr ſchön aus und das Streben nach Würde verdient eben ſo viel Lob, als die gute Haltung der Beleuchtung, indem die Rückſeite und der linke Arm des Propheten im anbrechenden Dunkel erſcheinen, während die Rechte und das Antlitz von dem goldenen Lichtſchimmer der entweichenden Sonne verklärt werden. Nur einen Umſtand möchten wir noch in Erwägung ziehen. Nach der bibliſchen Tradition zeigte der Herr ſelbſt dem Moſeh das gelobte Land. Bedenkt man, daß dieſer immer unmittelbar mit Gott verkehrte, daß er ihn von Angeſicht zu Angeſicht ſchauete, von ſeiner Hand die Tafeln des Geſetzes emfing, daß Gott ſelbſt ihn nach dem Tode begrub, ſo muß man auch die Engel wegwünſchen, denn die einſame Größe iſt das Prärogativ dieſes Propheten, Und ſo ſollte auch ſein Tod ein einſamer ſein. Wenigſtens wäre Ein Engel genug geweſen; zwei bringen eine zu große Geſelligkeit hervor. In der Berufungsgeſchichte Moſeh, welche dieſem Schluß ſeines Lebens gegenüberſteht, erſcheint in der Flamme des Buſches zunächſt der Engel des Herrn. Wir begreifen recht gut, daß unſere jüngeren Künſtler, theils durch wirklichen Mangel an Kraft, theils durch ſeichte religiöſe Vorſtellungen zurückgehalten, vor dem Anthropomorphismus des Göttlichen eine Scheu haben, von welcher ein Holbein, ein Dürer, Raphael u. ſ. f. glücklicherweiſe noch nichts wußten.

Salvator Roſa unter Räubern, von Karl Schorn in Berlin.

Wir Deutſche ſind zwar durch die Schiller'ſchen Räuber mit der Vorſtellung der Wüſtheit einer ſolchen Exiſtenz vertraut. Aber Schiller hat cyniſche und ſtoiſche Philoſophen in Räubermäntel verhüllt und der Brutalität den Anſtrich eines gewiſſen berechtigten Heroismus verliehen, um ſie auf der Bühne ertragbar zu machen. Deswegen hat er auch alle Weiber von der Räuberbande entfernt. Auch läßt er ſeine Räuber durch einen an ſie abgeſandten Mönch haranguirt werden.

Schorn ſtellt uns dagegen ein Italieniſches Räuberleben und zwar aus einer Zeit dar, wo die Banditen oft als Soldaten gebraucht wurden, wo ſie alſo, ohne hypochondriſche Kritik des Zuſtandes der Geſellſchaft, nur Mord und Kampf und außerdem den zügelloſen Genuß kannten. Schorn hat es verſucht, alle Elemente eines ſolchen Lebens in dieſem Bilde zuſammenzudrängen. In den verſchiedenſten Nüancen führt er uns von der adligen Geſinnung, ja der Unſchuld, bis zur niedrigſten Gemeinheit und Tücke herunter. Es war dies keine leichte Aufgabe und man mag es dem Maler verzeihen, wenn er, zur Bequemlichkeit für die Anordnung ſeiner Gruppen und für die Auffaſſung des Zuſchauers, in der Symmetrie ſeines Parallelismus bis zu einer faſt ängſtlichen Regelmäßigkeit gekommen iſt. Bei einem ſo lebensvollen Bilde, wo die ungebundenſte Willkür recht eigentlich den Mittelpunct ausmacht, iſt dies allerdings zu bedauern, denn es erzeugt dieſe Regelmäßigkeit jene Steifheit, welche ſo oft auf allegoriſchen Gemälden angetroffen wird.

Wenn wir uns nicht irren, ſo iſt der Hauptgedanke, der das Bild des Künſtlers beſeelt, dieſer: ein ſo unſittliches Daſein, als das der Räuber, kommt nicht zu dem Genuß, den es beabſichtigt. Die Verderbtheit hebt ſich ſelbſt in ihrem Genuß auf, denn ſie thut in Wahrheit immer etwas Anderes, als ſie zu thun ſcheint. Dieſe Zweideutigkeit jedes Einzelnen, dieſe Raſtloſigkeit der von Gegenſtand zu Gegenſtand ſchwärmenden Begierde, dieſer durchgängige Widerſpruch einer ſolchen haltungsloſen Exiſtenz iſt vom Maler wohl gefaßt.

Als Gegenſatz dazu hat er die Kunſt benutzt. Der große Maler Salvator Roſa, ein ſittenſtrenger Menſch, der aber das Wilde, das Abentheuerliche liebte, hat ſich in der That unter den Räubern ſeiner Zeit umgetrieben. Schorn hat dieſen Umſtand benutzt, um ihn zum Repräſentanten der Sittlichkeit und eines idealen Strebens unter den Räubern zu machen. Was nun von dieſen und den Mädchen, die mit ihm leben, erſt in geringerem Grade von der Corruption ergriffen iſt, das wendet dem Künſtler, der eben den Räuberhauptmann zeichnet, ſeine Aufmerkſamkeit zu. Wie die Muſik des Orpheus die Beſtien des Waldes zähmte, ſo hebt hier die Malerei das verwilderte Gemüth in eine höhere Sphäre.

Nachdem wir ſo den allgemeinen Inhalt und den durch das Einzelne hingreifenden Gegenſatz angegeben haben, wollen wir die beſonderen Gruppen betrachten. Der

Räuberhauptmann, eine ſtattliche Figur, hat ſich für den Maler zurecht geſetzt; ſein Geſicht drückt Mannhaftigkeit und finſtere Kühnheit aus, denen nur die würdige Richtung fehlt. An ſeine Seite ſchmiegt ſich eine reizende Blondine von kraftvollem Wuchs. Den rechten Arm hat ſie auf den Schooß des Hauptmanns geſtützt und hält damit zugleich den Kopf in die Höhe. In ihrem Stumpfnäschen und in dem zum Hauptmann emporgerichteten Blick drückt ſich ein gewiſſer Trotz aus: das Gefühl, die Geliebte deſſen zu ſein, der hier zu befehlen hat. Hinter beiden, die linke Hand an einen Baumſtamm lehnend, ſteht eine bleiche brünette Schöne im Schatten; die Augen blicken in trüber Wuth auf die Blondine nieder und die Rechte zuckt einen Dolch. Offenbar iſt ſie vor der Blonden des Hauptmanns Geliebte geweſen und hat ihrer Nebenbuhlerin, die ſie verdrängte, den Tod geſchworen. Sie ſoll ihre Herrſcherhoheit nicht lange genießen. Den Gegenſatz zu dieſen dreien macht Salvator Roſa; er hat den Hut abgenommen, ſo daß man das ſchöne ſchwarze Haar in langen Locken herabfließen ſieht. Auf dem Schooß hält er die Tafel, auf der er portraitirt. Sanft auf ſeine Schulter lehnt ſich ein reizendes Mädchen, das mit lieblicher Bewunderung das entſtehende Gemälde anſchaut. Es iſt gewiß auf Salvators Kunſt eben ſo ſtolz, als die üppige Blonde auf des Hauptmanns Gewalt und Tapferkeit. Hinter Salvator ſteht ein Trupp neugieriger Räuber und ein anmuthiges Mädchen, welche ebenfalls das Wunder des Griffels in ſeinem Werden zu erfaſſen ſich bemühen. Der aufgereckte Hals, die auf die Tafel gedrückten Augen zeigen ihre lebhafte Theilnahme. Die Mord ſinnende Rache ſteht einſam. Die Kunſt aber iſt und macht geſellig und läßt den Menſchen ſich ſelbſt vergeſſen. — Zwiſchen dieſen beiden Gruppen ſehen wir im Halbdunkel einen feiſten Mönch, der die Räuber als gute Chriſten von der Schuld ihrer Verbrechen zu abſolviren hat, vor einer lockeren Dirne auf den Knieen liegen, welche ihm einen Becher voll Wein ſchenken ſoll, indeſſen er ihr das Kinn ſtreichelt. Dahinter haben ſich zum Tamburin heiterer Mädchen einige muntere Geſellen geſchaart. Ein Zitherſpieler gibt zum Tanz den Tact mit ſeinem eintönigen Inſtrument und hat daher Zeit genug, mit ſchelmiſch perſiflirenden Blicken den Mönch, wie er dem Bacchus und der Venus zugleich opfert, zu perluſtriren. Hier iſt alſo wohl ſchon das Weltliche, aber noch nicht das Böſe. — Dagegen lagert rechts im Vorgrunde gegen einen Baum ein Räuber mit einer ſonneverbrannten Nymphe. Er zieht ſie auf ſeinen Schooß, ſchaut jedoch lüſtern nach einer Flaſche, die er mit der Rechten ſchwenkt, in halbtrunkener Seligkeit in die Höhe. Die Dirne knüpft unterdeſſen, ſeinen Rauſch benutzend, eine goldene Kette von ſeinem Hals. Während aber ihre Augen den Gewinn dieſes Diebſtahls lächelnd überſchlagen, wird ſie ſelbſt von einer anderen Nymphe beſtohlen, die, ſie unverrückt beobachtend, ihr aus dem Schooß das ſchon fortgelegte edelſteingeſchmückte Gehänge der Kette wieder ſtiehlt und eben die geübten Finger leiſe aufzupfend daran gelegt hat. — Hierzu iſt der Gegenſatz die linke Scene des Vergrundes. Drei Räuber haben Karten geſpielt. Einer hat den andern betrogen. Der Betrogene verweiſ't ihm dies. Darüber zuckt der falſche Spieler den Dolch. Aber die Geliebte des Bedroheten wird dies gewahr und ſpringt mit funkelnden Augen herzu, das Meſſer zum Stoß gegen den Drohenden zuckend. Im Rücken des einen Spielers, der, auf die Karten zeigend, ihren Hader ihnen vielleicht als Mißverſtand auseinanderſetzen will, ſitzt ein breitſchultriger, tückiſch lauernder Geſell, der einen Beutel in der Hand hält und halb auf den Tumult hinhört, halb auf vor ihm liegende Würfel blickt, mit denen er vielleicht ſo eben verloren hat und darauf ſinnt, ſeinen Verluſt zu erſetzen. Der Gegenſatz zu ihm iſt jenſeits der Zankenden ein ſchöner junger Mann, der ſich mit dem Rücken an einen Baumſtamm gelehnt hat und die ganze Gruppe überſchaut. Möglich, daß er für das Mädchen ſich intereſſirt, deſſen Leidenſchaft bei der Bedrohung ihres Geliebten ſich ſo eben verräth. — Zwiſchen dieſen beiden Gruppen zur Rechten und Linken ſitzt ein Knabe in der Mitte, wahrſcheinlich der Sohn des Räuberhauptmanns und jener nun vernachläſſigten, bleichen, in Eiferſucht ſich verzehrenden Brünette. Schorn hat klüglich uns nur den Hinterkopf des Knaben zugewendet.

Was ſind nun aber die Mächte, welche im Innerſten auch dieſe rohen Geſellen und Dirnen bewegen? Schorn hat ſie in die dunkleren Nebenpartheienen des Waldes gedrängt, rechts den Aberglauben, links den

Glauben. Der Mönch, den wir vorhin ſahen, repräſentirt nur den kirchlichen Formalismus, der allein den Menſchen nicht befriedigt. „Wo keine Götter ſind, walten Geſpenſter.“ Eine alte verſchmitzte Zigeunerin deutet den Räubern ihr Schickſal durch Chiromantie und man ſieht es den behaglichen Mienen an, welche Zuverſicht ihnen der Spruch der Alten gibt. Links aber ſehen wir ernſte Mienen, welche unſtreitig durch den Zweifel hervorgerufen werden, ob nicht die unſterbliche Seele durch ſolch' wüſtes Treiben Schaden nehme. Einer belehrt zwei andere und man merkt ihnen die gewiſſensbange Ueberlegung an. Namentlich ſcheint der eine mit ſeiner gerunzelten Stirn und dem ſtarren Auge ſagen zu wollen: alſo exiſtirt doch ein Himmel und eine Hölle?

Dieſes ungefähr iſt der reiche Inhalt dieſes im Colorit insbeſondere wohlgelungenen Bildes. Der Wald hätte nach der Mitte zu wohl eine gewiſſe Freiheit haben können: die wallartig das Ganze umſchließenden dicken Bäume ſcheinen uns etwas Gepreßtes hervorzubringen, das allerdings Abſicht des Künſtlers geweſen ſein kann, um dadurch das enge Zuſammendrängen ſeiner Gruppen zu rechtfertigen. Allein ſchon die Beleuchtung der Mittelgruppe ſetzt doch einen freieren Himmel voraus. Noch mehr aber läßt die Sorgloſigkeit des Genuſſes auf äußere Gefahrloſigkeit ſchließen. Und ſelbſt wo Gefahr vorhanden wäre, würden dieſe Räuber, in ſo großer Anzahl, ſie nicht ſcheuen. — Ferner können wir nicht verhehlen, daß eine eigne Lebloſigkeit durch das Ganze ſchleicht

Die große Beſonnenheit des Malers ſpricht ſich überall auf das Erfreulichſte aus, aber die tumultariſche Ungebundenheit, die Frechheit, der Uebermuth, die Falſchheit, Verſchmitztheit u. ſ. w. haben nicht die volle Wahrheit der Natur. Schorn iſt überall dicht daran; ſein Mönch iſt ſogar untadelhaft, aber ſonſt ſcheinen uns die edleren weiblichen Geſtalten des Bildes gelungener, als die männlichen. Die Geliebte des Hauptmanns, Salvator Roſa's, das Mädchen, das über die Schulter des einen Räubers ſchaut, und einige Köpfe der Tanzenden haben mehr Friſche und Natur, als die Männerköpfe. Am wenigſten können wir den Salvator ſelbſt von dem Vorwurf einer gewiſſen Starrheit und Geſpreiztheit befreien. Wir würden daher von dem Ganzen behaupten können: Die Kunſt hat ſich wenig zu thun übrig gelaſſen, aber die Phantaſie hat ſich nicht genug Fleiſch und Bein werden laſſen.

Der Templer und Rebecca.

Nach Walter Scotts Ivanhoe von Profeſſor Julius Schoppe in Berlin.

Dies Bild könnte man ein lehrreiches nennen, weil es einen Kunſtbegriff, den Effect, auf das Treffendſte veranſchaulicht. Der Effect beruht auf dem Contraſt. Iſt der Contraſt ein geſuchter, ſo wird der Effect manierirt. Dieſe Ueberreizung des Contraſtes wird oft ſchon unter dem Begriff des Effectes verſtanden. Allein an ſich iſt der Effect nur die Spannung des Contraſtes überhaupt. Das Schoppe'ſche Bild ſtellt den Effect im guten Sinne des Wortes dar und ſpielt doch ſchon etwas in das Ausgeſuchte hinein. Wir erblicken die blaugrauen Rieſenzinnen einer Felſenburg und in dieſer ſchweigenden Oede der Einſamkeit, fern von den geſelligen Menſchen, zwei Weſen im heftigſten Widerſpruch. Aus einer Thür hervor iſt die ſchöne Jüdin geſtürzt und hat ſich mit dem linken Fuß auf den Kragſtein der Thurmzinne geſchwungen, bereit bei der geringſten Gewaltthat ſich im Abgrund zu zerſchmettern. Hinter ihr her ſtürmt der Templer; die Linke ſtreckt ſich flehend nach ihr aus, die Rechte legt er betheuernd an ſeine Bruſt. Ihre todesmuthige Entſchloſſenheit feſſelt ſeine Kühnheit; mit Erſtaunen ſtarrt er zu ihr hinauf. Alſo auf der einen Seite im Ritter die heftigſte Leidenſchaft, welche bis zur Drohung und Verfolgung fortgeht, des geliebten Gegenſtandes ſich zu bemächtigen. Allein das Raſultat iſt, daß er ſich mit dem Verluſt der Geliebten durch ſie ſelbſt bedrohet ſieht. Auf der andern Seite in Rebecca die heftigſte Abneigung, welche bis zur Aufopferung des eigenen Lebens fortgeht, ihre Rettung alſo nur mit ihrer Vernichtung erkaufen kann. Sehen wir nun, wie der Maler dieſen Widerſpruch erſcheinen läßt. Der Ritter iſt eine gedrungene, maſſenhafte, Rebecca eine ſchlanke, ätheriſche Geſtalt. Er wird aus ſich herausgetrieben, ſie zu ergreifen und ſchaudert zugleich in ſich vor ihrem verwegenen Trotz zuſammen. Sie ſtößt ihn dagegen ihrer ganzen Geberde nach von ſich; der rechte Fuß, auf deſſen elaſtiſcher Spitze ſie ſich eben emporſchwingt und den ſie ſogleich auf den Stein nach ſich ziehen wird, ſpricht beinah Hohn aus. Der Templer iſt bis oben hinan in Stahl gekleidet, ſo daß die auf den bauſchigen Bruſtpanzer gelegte Hand eigentlich einen komiſchen ſtatt [illegible] rührenden Effect macht, denn ſie kann nicht die Glut [illegible] Herzens, nur die Kälte des Erzes empfinden. Rebecca aber iſt in weitfaltige violettrothe Beinkleider gehüllt, auf denen ſich der graziöſe Leib wie die Blüthe aus einem Kelch emporhebt. Ein gelbbräunlicher, mit einem arabeskenartigen Muſter bedeckter kurzer Rock umſpannt die zierliche Taille und legt ſich zwar auch über die Bruſt, ohne aber den jungfräulich ſchönen Buſen ganz verbergen zu können. Die Formen zeichnen ſich durch und die Wallung des Affectes drängt das keuſche Gewand in der Mitte auseinander. Das edle Haupt mit dem vollen ſchwarzen Haar und dem majeſtätiſch helden Blick ſchließt die liebliche Geſtalt. Ein Haupteffect wird noch dadurch erzeugt, daß ſie die Geſtalt des Ritters, welche ſich durch das karmoiſinrothe Sammtkäppchen, das ſeine Tonſur bedeckt, ſcharf nach oben abſchneidet, um Vieles überragt. Er erſcheint als ein egoiſtiſcher Erdgeiſt, während ſie von einer himmliſchen Verklärung durchſtrahlt wird. — Wenn wir nun vorhin ſagten, daß der Contraſt die Grenze ſchon zu überſchreiten anfange, ſo finden wir dies beſonders in der zu großen Ruhe der Geſichtszüge Rebecca's ausgedrückt; ſie will erhabener *ſcheinen*, als ſie iſt. Dies Theatraliſche wünſchen wir weg.

Untergang dreier Mönche, von Aurel Robert aus Neuſchatel in Rom.

In vielen Aeſthetiken kann man ſehr zierliche Phraſen über die Ruhe des Ideals leſen. Man ſollte glauben, ſolche Leute hätten von der Kunſt nur Gebäude und Griechiſche Tempelſtatuen kennen gelernt. Sie würden ſonſt nicht ſo wohlgefällig die Unbewegtheit des Objects mit der Ruhe der Darſtellung verwechſeln. Die Sculptur ſelbſt überſchreitet ſchon die in ſich beharrende, ſich ſelbſt genügende Hohheit des Götterideals. Sie ſtellt Symplegmen, Kämpfende, einen Laokoon dar. In den Reliefs wird ſie mit jedem Schritt zum Maleriſchen immer lebendiger. Die Malerei aber hat immer Schlachtſtücke und Seeſtürme geliebt.

Das herrliche Bild Roberts, der Untergang dreier Mönche mit ihrem Fährmann, als ſie in den Waſſerſtrudel des Anio gerathen, führt uns zu dieſen Bemerkungen, denn man hat gegen die neuere Franzöſiſche Kunſt oft von dem einſeitigen Standpunct aus geſtritten, der nicht der Kunſt, nur einer unvollkommenen Theorie derſelben angehört. Es könnte hier auch Jemand ſich mit gemachtem Widerwillen wegwenden und ſeinen Haß gegen eine Kunſt ausſprechen wollen, die eine ſo ſichtbare Vorliebe für das Gräßliche habe. Eben ſtürzt das Boot um. Der älteſte Mönch, deſſen Züge ein überſchlagendes Tuch mitleidig unſerem Blick verhüllt, fällt ſchon hinten heraus. Der im Alter, wie die grauen Haare zeigen, ihm folgende, ſucht ſich krampfhaft mit der Linken am Rand des Boots feſtzuhalten. Der Kopf iſt mit dem Ausdruck der Verzweiflung übergebogen: man hört den Hilfsſchrei. Der jüngſte hat den linken Fuß auf dem Bord geſtemmt und greift nach einem dünnen Zweig an einem ſteilen Felſen; aber der Zweig iſt zu ſchwach und die Todesangſt dringt aus den rollenden Augen unter den buſchigen Brauen. Er hat den Bootsmann, der das Ruder längſt hat fahren laſſen, offenbar fortgeſtoßen, denn dieſer hatte vor ihm ſchon einen Zweig erfaßt; der Arm iſt noch krumm gebogen und die Hand wie verſteinert. Entſetzen dringt aus jedem Zuge des Geſichts und der Mund iſt weit offen, wie von einem Starrkrampf ergriffen. Ringsum aber nichts als kahle, theilnahmloſe Felſen; vorn ſieht man noch den glatten Strom, aber hinter dem Boot ſchlagen die ſtäubenden Wellen mit Hohngelächter um die rettungslos Verlornen empor.

Iſt dieſe Situation nicht furchtbar? Und mit welcher furchtbaren Wahrheit iſt ſie gemalt? Iſt hier nicht dieſelbe Freude an dem Grauſenhaften das Princip geweſen, was die Franzöſiſche neuere Poeſie zu einer Poeſie der Verzweiflung machte? Wird nicht die Kunſt, wenn ſie auf dieſem Wege fortgeht, zur Unnatur werden müſſen? — Dies und noch viel mehr kann man ſagen und wir antworten: bleibt die Kunſt ſo wahr, wie auf dieſem Robertſchen Bilde, ſo mag ſie immerhin die Verzweiflung malen. Sie wird uns aufs Tiefſte erſchüttern und doch durch ihre Natur entzücken. Und übrigens wolle man ſich doch erinnern, daß auch die antike Kunſt, von deren verſöhnender Ruhe man ſo viel ſpricht, die Verzweiflung eines Oreſtes unter ihre Lieblingsgegenſtände zählte, daß das Mittelalter, von deſſen verklärtem Himmel man ſo viel ſpricht, an der blutigen Qual des Märtyrerthums ein reiches Kunſtthema fand, daß die Sündfluth die Maler bis auf unſere Tage beſchäftigt u. ſ. w. um über das Vorurtheil einer äſthetiſch nicht erlaubten Darſtellung des Entſetzlichen hinauszukommen.

Der alte Capitain Bozzaris Notos,

von Georg Perlberg in Nürnberg.

Das alte Griechenland war die Pflegſtätte der vollendetſten Kunſtbildung. Das neue Griechenland beſitzt zwar ſelbſt noch keine bildende Kunſt, aber es gibt zahlreiche Veranlaſſung zu trefflichen Werken derſelben. Franzöſiſche und Deutſche Maler entnehmen ſeinen Trümmern, ſeinen maleriſchen Trachten, ſeinen ſchön gewachſenen Menſchen, ſeinen reizenden Meeresgeſtaden und endlich ſeiner letzten Geſchichte die anſprechendſten Motive. **Teichs** malt uns Gefangene; v. **Heidekker** verſetzt uns auf das Anſchaulichſte nach Athen und zeigt uns, wie aus den Ruinen ſich allmälig wieder ein Ganzes herſtellen wird; **Perlberg** führt uns in die Mitte einer Griechiſchen edlen Familie. Ein bunter Teppich überſchwebt baldachinartig eine der anmuthigſten Gruppen. Der alte Capitano ſitzt behaglich auf dem Fußteppich, den Rücken an Polſter gelehnt; er hat eben den Sotir, die Hauptzeitung, geleſen;

aus einem durch Waſſer den Dampf abkühlenden Rohr mit einer, vielleicht Preußiſchen, Bernſteinſpitze raucht er, hat aber abgeſetzt, um dem Sohn etwas zu demonſtriren. Dieſer ſteht in vollem Prachtanzug rauchend vor ihm. Das Geſicht drückt eben ſo viel Tapferkeit als Liſt, eben ſo viel Strenge als Gutmüthigkeit aus; der Hauptzug iſt aber Gehorſam und Achtung gegen den greiſen Vater, ſelbſt in der Stellung markirt ſich dies. Ein ſolcher Mann, wie dieſer Sohn, hat ſelbſt ein Urtheil, allein gegen das des Vaters hält er ſich beſcheiden zurück, ohne es jedoch ganz zu verleugnen. Zwiſchen ihm und dem Vater ſitzt die Schweſter und greift mit der zarten Hand in die Saiten einer Zither. Sie verſteht nichts von den Staatsgeſchäften, aber ſie wünſcht die Uebereinſtimmung des Vaters und Bruders in ihren Anſichten. Ihre Schweſter hat ſich unterdeſſen mit dem Blick in die Landſchaft gewendet; die Trümmer der Atheniſchen Akropolis ragen gegenüber mahnend hervor. Das junge Griechenland kann nie wieder zum alten werden, ſo wenig, als das jetzige Deutſchland etwa wieder zum feudaliſtiſch hierarchiſchen Mittelalter. Denn die Baſis ſeines ganzen Lebens iſt durch das Chriſtenthum verändert, allein der Genius der Schönheit und Wiſſenſchaft, der einſt die alten Hellenen über alle Nachbarvölker emporhob, kann duch in den jüngeren Geſchlecht ſich erneuen. Dieſe Verbindung des Neuen und Alten iſt vom Künſtler ſehr ſinnig durch die angegebene Gruppirung ausgedrückt. Links im Vorgrund ſehen wir eine Sonnengebräunte Dienerin den Imbiß aus

Früchten und Wein beſorgen; die Politik, die zärtliche Pietät, die romantiſche Sehnſucht werden ſich bei dem heiteren Male vereinen; ſie können ſagen:

> Und die Sonne Homer's, ſiehe, ſie lächelt auch uns!

Sollte Manchem die Buntheit der Farben auf dieſem Bild als ein Fehler erſcheinen, ſo muß er erwägen, daß gegen das helle Sonnenlicht, gegen die tieſe Bläue des Himmels und des Meers, gegen die Macht, womit unter dieſem Himmel jede Farbe ſich geltend macht, eine ſolche Mannigfaltigkeit nicht zum Grellen wird.

Ausſicht vom Balcon, von Schirmer in Düſſeldorf.

Der unausſprechliche Reiz dieſer Landſchaft liegt darin, daß ſie durch alle Stadien von der Nähe in die Ferne und ſymboliſch in der Staffage von der Gegenwart zur Zukunft führt. Vorn zur Linken, auf dem Balcon, befinden wir uns in der wohnlichſten Häuslichkeit, die zum ruhigen Genuß der Gegenwart einladet. Ein kleines Kind, um die Ferne unbekümmert, ſpielt mit dem treuen Haushunde, während die Mutter, welche ihre Welt in ihren Kindern hat, wit weiblicher Arbeit beſchäftigt iſt. Auf den Rand des Söllers hat ſich ein Knabe gelehnt, in ſeine Seele den Glanz der vor ihm ausgebreiteten Welt einzuſaugen. Der Knabe träumt ſie noch mit den vollen märchenhaften Duft; ſein Horizont iſt noch nirgends abgeſchnitten; da er die Beſchränktheit des Lebens noch nicht kennen gelernt hat, ſo ſchifft er noch leicht über die Meere; überſteigt die blauen Gebirge, die ſo verſprechend, ſo geheimnißvoll lockend dem ſpähenden Blick die Welt umgürten; tauſendgeſtaltige Ahnungen dämmern in ihm auf. Aber dicht vor der Burg reckt ſich ein breiter, buſchbewachſener Berg empor und wirft ſich zwiſchen das heimiſche Vaterhaus und die reiche Welt der zukünftigen Wunder. Dieſer Berg iſt eine einzige Erfindung des Künſtlers. Scheinbar hat er ſich dadurch Raum zu einem intereſſanteren Vorgrunde genommen. Allein nicht blos, daß die Vegetation und die Licht-Perſpective vortrefflich ſind, ſo wird auch die Höhe des Balcons dadurch überraſchend klar. Folglich gewinnt der Standpunct überhaupt und, indem man über den grünen Berg hinüber in die fernblinkenden Gewäſſer, auf Dörfer, auf eine Thurmgeſchmückte Stadt, auf Bergketten ſieht, ſcheint ſich eine Unermeßlichkeit aufzuthun. Die Phantaſie läßt ſich in den abentheuerlichſten Combinationen gehen; das ächte Reiſegefühl, wie ſchön die Fremde ſein möge, während doch die Heimath gar nicht verächtlich iſt, was der ſo gemüthliche Balcon mit ſeiner ſehnſuchtloſen Idylle zeigt, das unbeſtimmte Hinſchwärmen in die Weite regt ſich. In der That, der Maler hat durch dieſen zwiſchengeworfenen Berg, der uns hinten ein im Duft der Ferne zitterndes Bild zeigt, ein Wunder der Perſpective gethan.

Eine Heuerndte, von Julius Baumann in Berlin.

Die Nymphen, die Dryaden, Satyren und Faunen der Alten ſind wie der Glaube daran verſchwunden. Aber die Natur iſt geblieben und mit ihr die Sache. — Kleine Felſenberge, zum Theil bewachſen, umgeben eine geräumige Wieſe. Ein in der Sommerhitze ſeichter Bach durchrieſelt ſie. Mädchen ſind mit dem Harken und Aufladen beſchäftigt. Von den Schnittern ſieht man nur nach Hinten zu einen älteren und jüngeren. Dieſer trägt ſo eben auf dem Rücken ein Mädchen durch das Waſſer. Er fühlt ſich ſehr glücklich und möchte, daß der Bach noch einmal ſo breit wäre. Das Mädchen thut verſchämt, iſt ihrerſeits aber nicht weniger mit dem galanten Abenteuer zufrieden. Der Alte wirft einen ſchelmiſchen Seitenblick auf den Burſchen und das Mädchen; er hat ſo etwas zwar auch ſchon erlebt, aber er würde der Kleinen ebenfalls gern dienſtfertig geweſen ſein. Im Vorgrunde links hat ein Mädchen einen Korb mit erquicklichem Mundvorrath gebracht und macht ſich mit einer Bierflaſche zu thun, deren Inhalt köſtlich munden ſoll. Daneben lagert ein Burſch, der ſich mit einer neben ihm ausruhenden Schönen in's Verſtändniß bringt. Zunächſt macht eine Dirne es ſich in der Schwüle mit geſpreizten Beinen recht bequem, während noch Andere mit bald edleren bald gemeineren Zügen um und auf dem Wagen, der beladen wird, zu thun haben. Von der Rechten kommt der Schaafhirt; er rückt mit ſeiner Heerde den Schnittern und Aufladern immer nach. Der Hirt iſt ein eisgrauer Mann; er hat den Strickſtrumpf in der Hand und ſpricht mit einem der Mädchen, das ſich theilnehmend nach ihm hinwendet. In den Mädchen iſt überall die auflöſende Gewalt der Hitze ſichtbar; die Buſentücher ſind meiſt abgeworfen; eine, deren Teint allerdings auch nicht mehr dadurch leiden wird, hat ſelbſt den ſchützenden Strohhut abgenommen; die Ueppigkeit des jugendfriſchen Lebens, eine ſinnliche Auflockerung des Gemüths brütet bei der ſommerlichen Wärme in Allen. Die Mädchen ſind die Nymphen und Dryaden; der alte Bauer der Satyr; die jungen Burſche die Faunen; der weisheitvolle Hirt der Feldgott Pan ſelber, der ſein Werk beſchauet. Aber in der Mitte der Hauptgruppe ſteht eine ſchlanke Dirne, mit dem Zuſammenharken des geſchnittenen Graſes in der anmuthigſten Stellung beſchäftigt und in dem naiven Geſicht eben ſo viel Unſchuld, als unbewußte Sinnlichkeit ausdrückend. Dies Mädchen dürfte als harmloſe Einheit der natürlichen Reinheit der Geſinnung mit der Fülle des ſchwellenden Lebens die Hauptleiſtung des Bildes ſein, deſſen Anordnung, Zeichnung und Colorit wir jedoch nicht weniger loben wollen.

Die kleinen Künſtler, von Jacquand in Paris.

Der Maler iſt ausgegangen. Er hat den Farbenkaſten offen gelaſſen; ein bald beendigtes Bild ſteht auf der Staffelei. Man muß annehmen, daß ein Marquis des ancien regime ſich malen läßt und ſein habit habillé, wie es unter Louis quatorze getragen wurde, da gelaſſen hat, es für die jedesmaligen Sitzungen anzulegen. Die Kinder ſind in die Stube gerathen und haben ſich über ihren Fund hergemacht. Der älteſte Junge hat ſich in das Gewand des alten Herrn geworfen; die Perrücke verdeckt das braune Haar; der goldgeſtickte grüne Frack ſchleppt hinten an die Erde; die Rechte ſchwingt das Spaniſche Rohr; der Kopf iſt mit hochmüthiger, ſich ſelbſt bewundernder Grazie aufgeworfen. Der im Alter zunächſt folgende Pausback zur Rechten in einer violetten Blouſe, grauen bis auf die Knöchel fallenden Beinkleidern, eine Wachstuchkappe auf den Kopf, hat ſich die Palette über den linken Arm gehängt und beſchmiert mit der ernſteſten Miene von der Welt auf dem Bilde den Aermel des grand Seigneur. Ganz in der linken Ecke finden wir den Kleinſten. Er hat ſich ein Buch aufgeſchlagen, in die linke Hand mit unſicheren Fingern den crayon genommen und irrlichterirt damit nach Herzensluſt auf dem Papier umher.

Das Bild hat etwas Croquisartiges, iſt aber doch mit ergreifender Friſche gemalt. In der Nähe ſieht die

Franzöſiſche Malerei immer etwas flüchtig aus, allein in der rechten vom Maler beabſichtigten Entfernung macht ſie den entſchiedenſten Eindruck. Selbſt wenn Unrichtigkeiten vorkommen, werden ſie durch die Beſtimmtheit, welche der Maler in das Ganze zu legen wußte, meiſt aufgehoben.

Das Jacquand'ſche Bild iſt nun wohl nicht ſo harmlos, als es ausſieht. Die Kinder, welche ſich hier einen Spaß machen, ſind zugleich Repräſentanten. Die alte Hofſitte wird zurückgerufen, allein die Kleider paſſen nicht mehr; nur auf dem todten Bilde ſind ſie, was ſie ſein ſollen d. h. in der Vergangenheit. Und wie der Rock, die Atlasweſte u. ſ. f. in unſerer bürgerlichen Zeit nicht mehr recht angemeſſen ſind, ſo ſteht dieſe ſelbſt in der Blouſe gegenüber und erlaubt ſich mit der größten Unbefangenheit, das Bild des Herrn Marquis mit frivolen Kleckſen zu beſudeln. Das ancien regime hat einen theatraliſchen Anſtand, etwas Rouge auf die Wangen gelegt und einen ſchmelzend nach der Seite gerichteten Blick. La jeune France dreht uns den Rücken zu und zeigt uns nur die wohlgenährte Backe; auf dem Kopf behält es die Mütze, die durchaus etwas Trotziges hat. Und wer iſt der Kleine, der mit ſeinem Kritzeln auf gut Glück das Papier verdirbt? Iſt das nicht eine Satire auf den Journalismus, der linkiſch die Geſchichte des Tages ſchreibt und einen Standpunct einnimmt, von wo er am wenigſten bemerken kann?

Iſt das Bild nicht auf dieſe Weiſe eine Allegorie des jetzigen Frankreichs, wo auf der einen Seite eine Hinneigung zum Ariſtokratismus der Reſtauration, auf der andern die ungenirteſte Bürgerlichkeit ſich aneinander abreiben, der Journalismus aber das verwirrte und verwirrende Organ der ſocialen Verwirrung darſtellt? — Man wird dieſe Auslegung auf den erſten Augenblick vielleicht zu weit hergeholt finden; dann verſuche man zur Widerlegung eine andere.

Staats
München

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

Studien

von

Karl Roſenkranz.

Dritter Theil.

Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff
des Denkens.

Leipzig.
Verlag von Guſtav Braune.
1846.

Die

Modificationen der Logik,

abgeleitet

aus dem Begriff des Denkens.

Von

Karl Roſenkranz.

Leipzig.
Verlag von Guſtav Brauns.
1846.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung 1

Erſter Abſchnitt.

Die objective Logik . . . 9

Erſtes Capitel.

Die pragmatiſche Logik 13

Zweites Capitel.

Die mathematiſche Logik 5

Drittes Capitel.

Die ſprachliche Logik 35
- I. Die Sprachlogik 47
- II. Die Topik und Mnemonik 42
- III. Die Hermeneutik 61

Zweiter Abſchnitt.

Die ſubjective Logik.

Erſtes Capitel.

Die anthropologiſche Logik 73

Zweites Capitel.

Die phänomenologiſche Logik 77
- I. Die Logik des Empirismus 79
- II. Die Logik des ſubjectiven Idealismus . . . 102
- III. Die Logik des Vernunftapriorismus . . . 106

Drittes Capitel.

Die dianoiologiſche Logik 116
I. Die formale Logik 124
II. Die aletheiologiſche Logik 144
1) Die dogmatiſche Logik 145
2) Die ſkeptiſche Logik 151
a) Der relative Zweifel 153
b) Der abſolute Zweifel 156
3) Die kritiſche Logik 159
III. Die methodologiſche Logik 169
1) Die analytiſche Logik 175
2) Die ſynthetiſche Logik 179
3) Die dialektiſche Logik 182
Anhang über die Juridiſche Logik 184

Dritter Abſchnitt.

Die abſolute Logik. . . . 197

Erſtes Capitel.

Die theoſophiſche Logik 204

Zweites Capitel.

Die tranſcendentale Logik 214

Drittes Capitel.

Die metaphyſiſche Logik 228
Verhältniß der antiken Philoſophie zu derſelben . . 235
Verhältniß der modernen Philoſophie zu derſelben . . 245

Da es eine ſo große Menge Bearbeitungen der Logik gibt, ſo ſtellt man ſich nicht ſelten vor, daß dieſelben auch innerlich ſehr von einander abweichen müßten; ja man ſcheint ſogar öfter anzunehmen, daß die Logik in's Unendliche hin unbeſtimmt vieler Modificationen fähig ſei.

Sollte aber dieſe Unendlichkeit nicht ein Irrthum ſein? Sollte der Begriff des Denkens nicht ſelbſt eine Mannichfaltigkeit der Willkür unmöglich machen? Sollten nicht aus ihm mit Genauigkeit alle die verſchiedenen Standpuncte ſich entwickeln laſſen, von denen aus die Wiſſenſchaft des Denkens in einer beſonderen Weiſe beſtimmt werden kann? Sollte demnach nicht, ſtatt einer unbeſtimmten Vielheit, nur eine gewiſſe Anzahl ſolcher Verſchiedenheiten möglich ſein? Sollte nicht, was über ſie hinauszugehen, was nicht mit ihrer Eigenthümlichkeit zuſammenzuhängen ſcheint, in die Bedeutungsloſigkeit einer blos formalen Umordnung, einer nur ſtyliſtiſchen Variation fallen? Etwa ſo, wie viele Mathematiker in ihren Lehrbüchern die Euklideiſchen Elemente nur oberflächlich verändert haben. Und warum ſoll man es nicht ſagen? Oft iſt die Differenz bei den vorhandenen Darſtellungen der Logik wirklich in einer bloßen Verwirrung, in der Unlogik der Darſteller oder gar in ihrer Eitelkeit begründet, aus einem Begriff etwas Anderes zu machen, als andere ehrliche Leute darunter verſtehen.

Daß verſchiedene Auffaſſungen der Logik exiſtiren, iſt Thatſache. Daß ſie überhaupt haben entſtehen können, kann doch ſeinen Grund nur in der Natur des Denkens ſelbſt haben. In dieſer finden wir, auch durch die erſchöpfendſte Analyſe, immer nur folgende Elemente:

1) Das Denken als ſolches beſtimmt ſich nach der Realität des Seins, in welchem es ſich erſcheint.

2) Das Denken, als für ſich ſeiendes, als lebendige Thätigkeit, exiſtirt als Act eines denkenden Subjectes.

3) Das Denken hat durch ſich ſelbſt ein nothwendiges Verhältniß zum Sein, nämlich im Unterſchied von demſelben mit ihm identiſch zu ſein.

In dieſen Beſtimmungen müſſen alle denkbaren Modificationen des Denkens liegen. Die Einſeitigkeit der Bearbeitung der Logik kann nur darin beſtehen, daß das eine dieſer Elemente ſein Verhältniß zu den übrigen verkennt, ſie ignorirt oder in trüber Vermiſchung abſorbirt. Die Geſchichte der Logik bewegt ſich folgerecht durch das ſucceſſive Hervortreten dieſer Einſeitigkeiten fort, ſowohl in den Hauptpuncten großer Perioden, als in den kleineren Phaſen der ihnen untergeordneten Epochen.

Das Denken iſt als reines Denken freilich Thätigkeit des denkenden Subjects, allein für die Auffaſſung ſeiner ſelbſt ſucht es ſich zuerſt in dem Sein, weil es ſich von demſelben anfänglich noch nicht für ſich unterſcheidet. Die Gegenſtändlichkeit der Erſcheinung iſt es, aus welcher es ſich ſelbſt erſt gewinnt. Das Bewußtſein geht actu dem Selbſtbewußtſein voran, wenngleich dies der Grund der Exiſtenz des Bewußtſeins iſt Die Priorität des Objectiven iſt daher ein univerſelles Geſetz der Geſchichte; nur muß man ſich dieſelbe nicht ſo denken, als wenn ſie nicht an ſich das Werk der Subjectivität wäre. Dieſe entäußert ſich zu einem objectiven Daſein, um eben darin ihres Weſens erſt gewiß zu werden. So iſt in der Geſchichte der Logik die Vorſtellung, welche ſich das Denken von ſich macht, bevor es ſich ſelbſt begreift, älter, als der abſtracte, reine Gedanke des Denkens. Die Pythagoräiſche Zahlenlogik iſt die Präcedenz der formalen Verſtandeslogik u. ſ. w.

Obwohl es deshalb gewiß iſt, daß das Denken für ſich nur als lebendiger Act eines denkenden Subjects exiſtirt, ſo hat doch das Denken in ſich ſelbſt ſeine Beſtimmtheit, wodurch es Denken, nicht Nichtdenken, alſo Fühlen, Phantaſiren, Wollen iſt. Durch dieſe ihm, dem Denken als ſolchem, innewohnende Geſetzmäßigkeit allein unterſcheidet der Denkende, daß er denkt, von andern ihm ebenfalls möglichen Thätigkeiten. Das denkende Subject aber, noch unbekannt mit ſich ſelber, ſucht das Denken zuerſt außer ſich anzuſchauen.

Aus dieſem Verhältniß des Denkens zu ſich als dem in dem realen Sein erſcheinenden, als gegenſtändliche Exiſtenz geſetzten entſteht die objective Modification der Logik.

Die Entwicklung derſelben kann lediglich darin beſtehen, daß das Denken aus dieſer Entfremdung ſich ſelbſt erkennt, wie es die Production des denkenden Subjectes iſt. Wenn ich urtheile: Ich denke, ſo liegt darin einmal das Ich als das Subject, welches das Denken als ſein ſelbſt erzeugtes Prädicat ſetzt; zweitens, daß das Denken, als ein Act des Ichs, eine von andern möglichen Prädicaten des Ichs ſpecifiſch unterſchiedene Thätigkeit iſt.

Aus dieſem Verhältniß des Denkens zu dem Ich als ſeinem ſubjectiven Träger entſteht die ſubjective Modification der Logik, welche das Werden des Denkens als einen beſonderen Act der Intelligenz unterſucht und die Beſtimmungen des Denkens als ein Product des erkennenden, aus dem Gefühl und der Phantaſie ſich hervorarbeitenden Geiſtes begreift.

Beide Begriffe, das Denken als objective wie als ſubjective Beſtimmtheit, ſind Correlate. Das ſubjective Denken iſt als wahrhaftes Denken nur, ſofern es den Geſetzen gehorſamt, welche dem Sein objectiv immanent ſind. Als abſtracte Formen, als Geſetze des Denkens, in ideeller Reinheit, exiſtiren dieſe Beſtimmungen umgekehrt nur, ſofern ſie von einem des Denkens fähigen Subject gedacht werden.

Worin vereinigt ſich aber die objective Seite des Denkens mit der ſubjectiven?

Offenbar in der Copula des Urtheils, im Sein.

Das Denken hat zum Sein ein beſtimmtes Verhältniß. Es ſetzt das Allgemeine und in ſeiner Allgemeinheit Nothwendige. Was nicht gedacht werden kann, iſt gar nicht, nämlich nicht in dem Sinn dauerloſer Wahrheit. Das wahrhafte Sein iſt ſelbſt ein gedankenmäßiges. Dies läßt ſich allerdings auch ſo ausdrücken, daß das Denken ſich ſelbſt als Sein beſtimmt. Man muß hier nur bei dem Worte Denken nicht etwas Anderes, als das Denken, denken, z. B. das Vorſtellen. Denn vorſtellen kann ich freilich mir Vieles, dem kein Sein zukommt, wie ſchon der Leontiner Georgias damit irrführte, daß er die Vorſtellung eines auf dem Meere von ſelbſt fahrenden Wagens einen Gedanken nannte.

Wenn die Philoſophie die Einheit des Denkens mit dem Sein behauptet, ſo meint ſie das nicht in der cruden Weiſe, als ob darin der Unterſchied des Denkens von dem Sein vernichtet würde. Der Begriff des Denkens in ſeiner Einheit mit dem Sein wie in ſeinem Unterſchied von demſelben iſt der Begriff ſeiner Abſolutheit, denn in dieſem Begriff des mit dem Sein identiſchen Denkens iſt das Denken ſowohl als die Form des objectiven Seins, wie als der Inhalt des ſubjectiven Denkens erkannt und folglich eben ſo frei von der Abſonderung und Gegenüberſtellung ſeiner Beſtimmungen als Geſetzen für das concrete Sein und Denken, wie von dem Gedachtwerden durch ein Subject. Es iſt, was es iſt, an und für ſich.

Der Schöpfer der Logik als einer beſondern Wiſſenſchaft, Ariſtoteles, dachte noch nicht daran, ein regelrechtes Lehrgebäude dieſer Wiſſenſchaft zu errichten. Sein großer Verſtand erfaßte aber mit der Analyſe des Urtheils den Mittelpunct aller Wiſſenſchaft des Logiſchen, denn der Begriff des Urtheils enthält einerſeits das Denken als die Thätigkeit, als den Act eines Subjects; anderſeits aber die objective Beziehung einer Beſtimmung des Denkens auf eine andere, das Hinausgehen über den vereinzelten Begriff zu einem andern; endlich auch den Ausdruck der Einheit oder Nichteinheit der auf einander Bezogenen als einer wirklichen, möglichen oder nothwendigen. Die verſchiedenen logiſchen Schriften, welche unter dem Collectivnamen des Organons von ihm übrig ſind, enthalten faſt alle Momente, welche die Logik als beſondere Richtungen eingeſchlagen hat. In der kleinen Anfangsſchrift über die Kategorien herrſcht das metaphyſiſche Element vor; in der Hermeneutik das grammatiſche; in den erſteren Analytiken das erkenntnißtheoretiſche; in den letzteren das methodologiſche; in den Topiken das rhetoriſche; in den ſophiſtiſchen Elenchen das kritiſche. Allein Ariſtoteles ging noch nicht darauf aus, die Entwicklung des Begriffs des Denkens als eine zuſammenhängende Stufenfolge verſchiedener Standpuncte abzuleiten.

Erſter Abſchnitt.

Die
objective Logik.

Das Denken iſt zwar an ſich als Thätigkeit des ſubjectiven Geiſtes von dem realen Sein unterſchieden, muß aber dieſen Unterſchied erſt erkennen. Urſprünglich ſetzt es ſeine Identität mit dem Sein in abſoluter Unbefangenheit. Es *erſcheint* ſich ſelbſt noch nicht als *Denken für ſich*, ſondern in dem Sinn als eine ſeiner Beſtimmungen.

Zuerſt iſt aber auch für das Denken das Sein, in welchem es ſich ſelbſt erfaßt, noch das ganz allgemeine, *unbeſtimmte*, das Denken ſetzt das logiſche und das ontologiſche Element als untrennbar in objectiven, *realen Proceſſen*. Dieſe Logik iſt *pragmatiſch*, unmittelbar ſachliches Denken.

Die größere Beſtimmtheit des Denkens erzeugt ſich zweitens durch die Vermittelung der *quantitativen* Verhältniſſe des Seins. Der qualitative Unterſchied wird auf den der Größe zurückgeführt. Die Geometrie und Arithmetik geben dem Denken die Formen, in denen es ſich ſelbſt anſchauet. So entſteht die *mathematiſche* Logik.

Allein die Symbolik derſelben bedarf ſelbſt wieder der Auslegung. Dieſe wird durch die *Sprache* gegeben. Indem das Denken ſeine Kategorien als Figuren und Zahlen noch außer ſich hat, bedarf es doch der Sprache, um die Bedeutung derſelben auseinanderzuſetzen. Dies Mittel aber für den Ausdruck des Verſtändniſſes zeigt ſich an ſich ſelbſt logiſch zu ſein und das Denken geht ihm daher nach, in ihm ſich zu entdecken. Es findet ſich in der Sprache und ihren Formen incarnirt. Sprechen iſt ohne Denken unmöglich. In dem Sprechen muß folglich das Denken, ſo zu ſagen, ſich abſetzen. Es entſteht der Gedanke der dem Organismus der Sprache inwohnenden, der *grammatiſchen* Logik.

Der reale Proceß der Dinge ſelbſt, die Zahl und die Sprache ſind alſo die Elemente, in welchen das Denken ſich zu erkennen anfängt. Der Begriff, welchen ſich das Denken von ſich macht, iſt ihm noch nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch ein Object vermittelt, aus welchem heraus es ſich als aus ſeiner Erſcheinung in ſich reflectirt.

Erſtes Capitel.

Die pragmatiſche Logik.

Das Denken ſetzt ſich unmittelbar als Eines mit dem Sein. Es ſcheidet noch nicht das logiſche Moment von dem ontologiſchen. Dieſer Anfang der Logik iſt nothwendig; er hat den nämlichen Inhalt, als das Ende, nur daß in dieſem das Denken ſeine Einheit mit dem Sein als eine objectiv und ſubjectiv vermittelte ſetzt. Aber weil das Denken zuerſt mit naiver Zuverſicht ſich und das Sein als identiſch nimmt, ſo iſt auch dieſe Einheit eine bloße Vorausſetzung und das Denken kann ſich auf dieſem Standpunct noch nicht für ſich als eine eigenthümliche Wiſſenſchaft geſtalten.

Es bleibt noch bei ganz allgemeinen Beſtimmungen ſtehen, welche es noch nicht mit logiſcher Deutlichkeit, ſondern in mehr oder weniger dem Begriff angemeſſenen Vorſtellungen ausdrückt. Das wiſſenſchaftlich erſt beginnende Denken bewegt ſich in der Vorſtellung der Harmonie des Seins, in welcher der Kampf der Dinge ſich ausgleiche. Dieſe Vorſtellung wird zum Theil noch mythiſch ausgeführt. Die Mängel derſelben dürfen aber die Wahrheit nicht verkennen laſſen, daß an und für ſich in dem Denken nichts Anderes geſetzt werden kann, als was auch den Inhalt des Seins ausmacht.

So haben die Eleaten das Denken als daſſelbe mit dem Sein beſtimmt; nicht in dem ſubjectiven Sinn, daß die Vorſtellung, welche ich mir von etwas mache, mit der Sache als eine richtige übereinſtimmt, ſondern in dem objectiven, daß das Denken an und für ſich von dem Sein nicht verſchieden ſein könne, wie Parmenides ſagte:

Ταυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὗ ἕνεκέν ἐστι νόημα.
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν.
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν.

Die Darſtellung des realen Proceſſes iſt von Herakleitos als die Entzweiung, von Empedokles und vielen Andern als der Streit eines freundlichen und feindlichen Princips gemacht worden. Dieſe pragmatiſche Logik iſt daher zwar tiefſinnig, weil ſie die Einheit des Denkens mit dem Sein vorausſetzt, aber ſie iſt auch noch ohne alles Bewußtſein über den Unterſchied der beſondern Beſtimmungen. Für dieſe greift nun das Denken zunächſt zur quantitativen Grenze. Es ſchauet ſich in den einfachen geometriſchen und arithmetiſchen Formen an. Dieſe Geſtaltung der Logik hat ſich in der Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft am häufigſten wiederholt, weil jene Formen einerſeits gegen die qualitative Mannigfaltigkeit der Dinge wie der Vorſtellungen abſtract erſcheinen und doch, gegen den ſchlechthin unſinnlichen Gedanken gehalten, als Figuren, Ziffern und Buchſtaben für die Vorſtellung noch eine ſinnlich ſcheinende Grundlage abgeben. Hierin liegt die Urſache, weshalb namentlich die Zahlenlogik ſich auch dann noch beſtändig erneuert, nachdem das reine Denken ſchon für ſich hervorgetreten iſt. Bei den Griechen hat die Pythagorik ſich auf höheren Standpuncten immer wieder eingefunden und ſich vorzüglich an die bei ihnen ſo beliebte Form der Anſchauung der Einheit des Einen und des Vielen angeſchmiegt.

Zweites Capitel.

Die mathematiſche Logik.

Die pragmatiſche Logik begreift in der Vorſtellung des zur Einheit ſich auflöſenden Kampfes der Dinge ſelbſt die in dem Proceß der Natur und Geſchichte waltende Geſetzmäßigkeit. So unvollkommen dies noch geſchieht, ſo iſt doch das Weſentlichſte aller Logik und Metaphyſik darin enthalten. Die Einheit läßt ihre Unterſchiede frei; die Bewegung der Unterſchiede führt zu ihrer Entzweiung; allein die Entzweiung hebt ſich durch ihre eigene Entwicklung zur Einheit der Entgegengeſetzten auf, weil ja an ſich die Unterſchiede Unterſchiede derſelben Einheit ſind, mithin zwar gegen einander, nicht aber gegen ſie als ſolche ſich negativ verhalten können. Die Unterſchiede der Einheit werden nun von dem Denken in den mathematiſchen Formen aufgeſucht. Man muß hier aber die bloße Vergleichung der Formen des Denkens mit den mathematiſchen Formen, welche dem didaktiſchen Zweck der Verdeutlichung dient, nicht verwechſeln mit dem Standpunct, der über das Logiſche und Metaphyſiſche noch kein klares Bewußtſein hat und es aus dieſem Grunde in den mathematiſchen Formen anſchauet; eine *Symbolik*, welche gegen das freie Denken *myſtiſch* erſcheint. Jene *Vergleichung* des Seins oder des Denkens in irgend welcher Beziehung findet ſich durch alle Epochen der Philoſophie bei den verſchiedenſten Denkern. Namentlich haben faſt alle für die Einheit und Rückkehr der Idee in ſich ſelbſt das Bild der Kugel oder des Kreiſes geliebt, wie die *Eleaten*:

> Ἀυτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν,
> Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ.

Spinoza hatte das Bild der Unendlichkeit in zwei concentriſchen Kreiſen mit ungleichem Abſtand der Peripherie des innern gegen die des äußern. *Hegel* ſtellte die Idee als einen *Kreis von Kreiſen* dar u. ſ. w.

Etwas ganz Anderes iſt es aber, das Mathematiſche als das Element anzuſehen, aus welchem als dem höheren das Logiſche ſich erſt herauszunehmen habe. Dies iſt ein Irrthum. In dem Mathematiſchen iſt allerdings auch das Logiſche an ſich *mitgeſetzt*, aber das Logiſche als ſolches iſt *abſtracter*. Begreiflich wird die mathematiſche Symbolik des Denkens dadurch, daß daſſelbe ſeine ſchlechthin übergreifende Natur, die Univerſalität ſeiner *Formen* in allem Inhalt noch nicht verſtanden hat und eben dieſe Allgemeinheit und Nothwendigkeit vorerſt in einer concreten Beſonderheit, in dem geometriſchen und arithmetiſchen Elemente findet.

Es können jedoch immer nur die einfacheren fundamentalen Momente gebraucht werden; über dieſelben hinaus zeigt ſich ſogleich die Incommenſurabilität der Begriffsbeſtimmungen für die Formen der mathematiſchen Anſchauung. Die einfacheren geometriſchen Figurationen, wie der Punct, die Linie, das Dreieck, Vier- und Vielſeit und der Kreis; ſo wie die einfacheren ſtereometriſchen Geſtalten des Prisma, des Würfels, der Kugel, des Cylinders, der Pyramide und des Kegels ſind vom Denken ergriffen worden, ſeine Kategorieen ſich zur Anſchauung zu bringen. Die Chineſiſchen Kua's ſchweben eigentlich zwiſchen geometriſcher und arithmetriſcher Verſinnbildung mitten inne. Es ſind gerade Linien. Eine ungebrochene gerade für ſich bezeichnet die Sichſelbſtgleichheit und die Einheit; eine gebrochene den Unterſchied; zwei einander parallele Linien bezeichnen die Gleichheit zweier Unterſchiedenen; eine gebrochene gerade Linie mit einer ungebrochenen die Einheit des Negativen mit dem Poſitiven u. ſ. w. Es iſt nicht hierorts, weiter auf dieſe eigenthümliche Darſtellung einzugehen, welche in ſehr vielen Puncten, namentlich in der Tonlehre, mit Vorſtellungen der Pythagoräer ſich berührt. Windiſchmann hat im erſten Band ſeiner Philoſophie im Fortgang der Weltgeſchichte, Bonn 1827, S. 144—156 und S. 298—313 hierüber nähere Auskunft gegeben. Die Vergleichung der Pythagoräiſchen und der alterthümlichen Chineſiſchen Zeichenlehre iſt ſpäterhin von Gladiſch noch viel weiter ausgeführt werden; ſ. deſſen Einleitung in das Verſtändniß der Weltgeſchichte; Erſte Abtheilung: die alten Schineſen und die Pythagoräer. Poſen 1841.

Bei den Pythagoräern war das Arithmetiſche und Geometriſche mit dem Metaphyſiſchen und Logiſchen gänzlich verſchmolzen. Die Wiſſenſchaft war noch nicht zur ſelbſtbewußten Unterſcheidung dieſer Begriffe gelangt. Wenn Krauſe in der neueren Zeit, in ſeiner Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss, Göttingen 1836, S. 456 ff., die Matheſis als die allgemeine Wiſſenſchaft des Erſtweſentlichen hat aufſtellen wollen, ſo kann dies im Grunde, nach ſeinen eigenen Forderungen, nur der Begriff der Ontologie ſein, deren Beſtimmungen des Begriffs der Qualität, Quantität und Modalität allerdings ganz allgemeine ſind, ſo daß gegen ſie die Phoronomie und Geometrie als concretere Wiſſenſchaften angeſehen werden müſſen. Krauſe liebte die Linearſymbolik für die Veranſchaulichung des Logiſchen und Metaphyſiſchen und hat dieſelbe von allen Modernen wohl am Umfaſſendſten und Conſequenteſten ſowohl in ſeiner 1828 herausgegebenen Logik als in dem zuvor genannten Buch durchgeführt. Eben dieſe ſcharfſinnige und mühſame Durchführung kann am Beſten belehren, wie unzulänglich das ſtarre Raumbild gegen die ideelle, abſtracte Flüſſigkeit des Logiſchen bleibt.

Die ähnlichen Beſtrebungen J. Wagner's in ſeiner mathematiſchen Naturphiloſophie, Erlangen 1811 und in ſeinem Organon der menſchlichen Erkenntniß, Erlangen

1830, ſind ſpurlos vorübergegangen. Wagner ging von der Tetras aus und ſtellte im Anhang ſeines Organons den Unterſchied der bildlichen, geometriſchen, arithmetiſchen und philoſophiſchen Darſtellung auf. Das Beiſpiel ſeiner Lullianiſchen Begriffsbeſtimmung S. 353 ff. von der Kunſt, nach welcher Nro. 12 das Oratorium bedeuten ſoll, wird hinreichen, jedem dieſen conſtruirenden Ausdruck der Dinge zu verleiden.

Auch Rühle v. Lilienſtern hat in ſeiner Schrift: über Sein, Werden und Nichts, zwei Abtheilungen, Berlin 1833, mit vielem wiſſenſchaftlichen Witz, wie man es nennen könnte, eine geometriſche Symbolik des Begriffs durch einen ideographiſchen Kegel verſucht. Sein Grundgedanke iſt wohl in der Anmerkung II. 34. am Einfachſten ausgeſprochen: „Die Wiſſenſchaft beſchreibt in ihrer Selbſtbewegung einen Kreis, deſſen Ende ſich nicht in den Anfang, ſondern in unendlicher Wiederholung über denſelben hinausſchlingt, indem ihr Centralpunct nicht im Centrum, ſondern als urſprünglich im Ausgangspuncte der Bewegung gegeben, ſomit immanent in der Peripherie verbleibt.“ Es kann nicht fehlen, daß ein geiſtvoller Mann bei einer abſichtlichen Hineinbildung des Logiſchen in das Geometriſche ſowohl für jenes als für dieſes nebenbei zu intereſſanten Aeußerungen gelangt, allein zuletzt muß man ſich eingeſtehen, daß, wo einmal ein Protonpſeudos obwaltet, kein reines Reſultat zu erzielen iſt.

Krauſe und Rühle v. Lilienſtern haben jedoch das

Bewußtſein über den Unterſchied des Metaphyſiſchen und Logiſchen. Die Raumfiguration iſt ihnen in der That nur ein Bild des Gedankens. Hierdurch unterſcheiden ſie ſich von den Pythagoräern, bei welchen die Zahl und Figur das Erſte und Letzte waren, ſo, daß das Logiſche dagegen ohne alle Selbſtſtändigkeit ſich verhielt.

Unſere Literatur hat aber auch durch E. A. v. Schaden, Erlangen 1841, ein: Syſtem der poſitiven Logik erhalten, in welchem das Logiſche als eine Exegeſe der Kegelſchnitte auftritt. Dies ſeltſame Buch läßt eigentlich drei ganz verſchiedene Elemente wüſt durcheinander laufen; erſtlich die Beſtimmungen der gewöhnlichen, formalen Logik, oft in ganz altfränkſcher Weiſe; zweitens eine mit bibliſcher Salbung ausgeſprochene myſtiſche Metaphyſik; drittens die abſonderliche Vorſtellung, daß die Kegelgeſtalt das Grundſchema alles Seins und Werdens, auch das der Logik ſei. Die Begriffe werden daher auch in ſphäriſche, elliptiſche, paraboliſche, hyperboliſche und Curvenbegriffe eingetheilt. Der Verfaſſer hat ſeine Logik eine poſitive genannt, offenbar um ſie der Hegel'ſchen in dem Sinn entgegenzuſetzen, wie Schelling dieſelbe als eine negative bezeichnet hat. Hätte er aber die Hegel'ſche Logosidee verſtanden, ſo würde er nicht in ſeine Wunderlichkeiten hineingerathen ſein, denn das Bedürfniß, über die formale Logik hinauszukommen, wäre dann bei ihm in einer wirklich wiſſenſchaftlichen Form befriedigt, während er es, bei aller Tiefe des Dranges, nur zu einer phantaſtiſch confuſen Unform gebracht hat.

In der geometriſchen Figuration iſt das *Arithmetiſche* nur ein Moment. Gegen die figurative Mannigfaltigkeit im Raum erſcheint daſſelbe daher als ein Abſtracteres, gegen das Logiſche ſelbſt jedoch als ein Concreteres. In dieſer Beziehung ſcheint das Eins, Zwei, Drei u. ſ. f., als Henas, Dyas, Trias vorgeſtellt, faßlicher zu ſein, als der Begriff der Identität, des Unterſchiedes, der Einheit u. ſ. f. Natürlich iſt das Logiſche als die abſolute Form überhaupt dem Arithmetiſchen eben ſo wohl immanent, als dem Geometriſchen, nicht aber iſt das Logiſche durch das Arithmetiſche bedingt. Um den *Begriff* als *Zahl* zu faſſen, um mit ihm zu rechnen, muß man ihn zuvor tödten, denn die Zahl iſt die Beſtimmung der *äußerlichen* und *gleichgültigen* Grenze.

Es tritt allerdings hier derſelbe Unterſchied, wie bei dem Geometriſchen, ein, ob nämlich noch kein Bewußtſein über den Unterſchied des Logiſchen als ſolchen vom Arithmetiſchen vorhanden, oder ob dies bereits der Fall iſt.

Das Unbewußtſein über den Unterſchied liegt dem Chineſiſchen *Buch der Verwandlungen* und der Zahlenlehre der alten Pythagorik zu Grunde; das Bewußtſein des Unterſchiedes mit dem Beſtreben, in dem Arithmetiſchen für das Logiſche den conſtitutiven Anhalt zu finden, den vielfachen Bemühungen der ſpäteren Pythagorik und den Verſuchen derjenigen modernen Philoſophen, welche das Denken zu einem *Rechnen* machen wollten. Der Grund zu dieſen Verſuchen iſt die Auffaſſung der Gedanken als bloßer *Quanta*, welche unter einander das Verhältniß des Gleichen und Ungleichen, des Poſitiven und des Negativen, der Factoren und des Reſultats haben. Indem die Zahl alle dieſe Beſtimmungen an ſich hat, nimmt das mit der abſtracten Form des Logiſchen noch nicht vertraute Denken ſie noch ſelbſt als das Logiſche und Metaphyſiſche; das Denken aber welches bereits eine formale Logik beſitzt, wünſcht durch die Behandlung des Denkens als eines Calculs die objectivſte Beſtimmtheit zu erreichen und gerade das von den Gedanken abzuhalten, was ihr eigenthümlichſtes Weſen iſt, nämlich das *Übergehen* der Beſtimmungen durch ſich ſelbſt ineinander. Wie ſolche Logiker die Beziehung der Urtheile auf einander durch concentriſche, excentriſche und ſich ſchneidende Kreisfiguren zu verbildlichen lieben, ſo auch lieben ſie die Darſtellung des abſtracten Gedankens als ſolchen durch *Buchſtaben*. Mit A, B, C, D u. ſ. f. kann ich den Begriff eines Subjectes, Prädicates, einer Copula als mit *reinen Zeichen* darſtellen und von der ſpecifiſchen Inhaltsbeſtimmung des Subjects, des Prädicats abſehen. Ich kann alſo die Formen des Urtheils und des Schluſſes durch ſolche abſtracte *Buchſtabenſchemata* darſtellen. Ich kann ſagen: A iſt B; — wenn A iſt, ſo iſt B; — A iſt entweder B oder C u. ſ. f. Ich drücke alsdann aus, daß die *concrete* Beſonderung dieſer Beſtimmungen für die einfache logiſche Form an ſich gleichgültig iſt, oder, wie ſich auch ſagen läßt, daß dieſe Form hier ſelbſt den Inhalt ausmacht. Da nun dieſe Form innerhalb des concreten Denkens ſich wiederholt und da die Wahrheit deſſelben ohne jene Form nicht Wahrheit iſt und nur in ihr zur Gewißheit wird, ſo ſchließe ich, daß an ſich derſelbe Proceß in allem Denken, worin auch ſein beſonderer Inhalt beſtehen möge, ſich erneuert. Und ſo komme ich dazu, das Denken als eine bloße Anwendung des Rechnens zu nehmen und die Logik von der Arithmetik abhängig zu machen.

Dies ungefähr iſt der Gedankengang aller derjenigen geweſen, welche dem Denken durch ſeine Verwandlung in ein Rechnen die Unabhängigkeit von dem denkenden Subject zu wahren ſuchten. Der Gedanke, als ein bloßes Quantum, als ein für ſich ſelbſtſtändiges Eins genommen, ſoll ganz mechaniſch operiren und dadurch die Objectivität des Denkens garantiren.

Des Buchſtabens als eines Zeichens für den Gedanken, ſofern er nur das Beiſpiel eines abſtracten Verhältniſſes ſein ſoll, hat ſchon Ariſtoteles im Organon ſich beſtändig bedient und namentlich für das erſte Schema des Schluſſes α. β. γ. für das zweite μ. ν. ξ. für das dritte π. ρ. σ gebraucht. Dagegen hat er im letzten Buch der Metaphyſik ausführlich die Verirrung derer bekämpft, welche die Zahl als das Erſtweſentliche oder die Ideen als Zahlen ſetzen. Bei dem Vielen, was von jeher über dieſe Materie geſchrieben worden, noch mehr aber bei der großen Auctorität, welche Ariſtoteles ſo Vielen und ſo lange geweſen, fällt es auf, daß ſeine Kritik der Zahlenmetaphyſik am Schluß der Metaphyſik nicht mehr und nicht häufiger beachtet werden, weshalb wir es, das für unſern Zweck Schlagendſte daraus in Erinnerung zu bringen, für Pflicht halten. Göthe hat ganz Recht, daß man, was einmal gut geſagt worden, eben ſo wieder ſagen ſolle. Dieſe Ehre gebührt auch hier dem Ariſtoteles. Wir entnehmen dieſe Stelle der Überſetzung durch E. W. Hengſtenberg, Bonn 1824, S. 299 ff.

„Auch iſt nichts darüber beſtimmt, auf welche Art die Zahlen Urſachen der Weſenheiten und des Seins ſein, ob als Begrenzungen, wie die Puncte Urſachen der Größen ſind, und wie Eurytos beſtimmt hat, wovon die Zahlen Zahlen ſeien, z. B. dieſe Zahl Zahl des Menſchen, jene Zahl des Pferdes; gleichwie diejenigen, welche, die Zahlen auf die Figuren Dreieck und Viereck zurückführend, auf dieſe Weiſe die Geſtalten der Pflanzen mit den Rechenſteinen verglichen. Oder ſind die Zahlen deshalb urſächlich, weil ihnen der Verhältnißbegriff und die Symphonie und ebenſo Menſch und jedes Andere angehören? Wie ſind dann aber die Affectionen Zahlen, das Weiße und das Süße und das Warme?"

„Daß nun die Zahlen nicht Weſenheiten und nicht Urſachen der Geſtalt ſind, iſt offenbar. Denn der Begriff iſt die Weſenheit, die Zahl hingegen Materie. So kann Zahl nicht die Weſenheit von Fleiſch oder Knochen ſein, oder drei die Weſenheit von Feuer, zwei die Weſenheit von Erde. Denn immer iſt die Zahl, welche ſie auch ſei, Zahl von etwas, entweder feurig, oder erdig, oder einheitlich. Die Weſenheit aber drückt aus das Sein eines ſo Großen, der Miſchung nach, und dies iſt nicht mehr Zahl, ſondern Verhältniß der Miſchung körperlicher und wie immer beſchaffener Zahlen. Es iſt alſo weder die Zahl überhaupt, noch die einheitliche Zahl bewirkende Urſache; auch iſt ſie weder Materie noch Begriff und Form der Dinge. Eben ſo wenig iſt ſie als das Weswegen Urſache.“

„Auch danach läßt ſich wohl zweifelnd fragen, was das von den Zahlen dadurch ausgehende Gute ſei, daß die Miſchung geſchehe nach einem ſchönen Zahlenverhältniß oder nach einer ungleichen Zahl. Denn das Honigwaſſer iſt um nichts geſunder, wenn es im Verhältniß von dreimal drei gemiſcht iſt, vielmehr wird es vielleicht zuträglicher ſein, wenn es in keinem Verhältniß, ſondern wäſſerig oder dem Zahlenverhältniſſe nach ungemiſcht iſt. — Ferner liegen die Verhältniſſe der Miſchungen in der Addition der Zahlen, nicht in den Zahlen ſelbſt; z. B. drei zu zwei und nicht dreimal zwei, weil bei der Vervielfältigung das Geſchlecht daſſelbe ſein muß. Daher muß durch a die Reihe gemeſſen werden, worin a b g, und durch d die Reihe, worin d e z ſich befinden, und folglich Alles durch daſſelbe. Dann müßte alſo das Maaß des Feuers b e g z ſein und die Zahl des Waſſers zweimal drei.“

„Iſt es aber nothwendig, daß Alles an der Zahl Theil habe, ſo muß nothwendigerweiſe Vieles als Ein und daſſelbe erſcheinen und Ein und dieſelbe Zahl als dieſem und jenem Dinge angehörig.“

„Kann nun dieſe Zahl wohl Urſache ſein und die Sache durch ſie entſtehen? Oder zeigt ſich das nicht? Exiſtirt z. B. eine Zahl für die Bewegungen des Mondes, und eine Zahl für das Leben und das Alter eines jeden der Thiere? Was hindert da, daß einige viereckig (quadratiſch) ſeien, andere kubiſch und gleich, andere doppelt? Dann ſteht nichts im Wege, ſondern es muß ſich ſo verhalten, wenn Alles an der Zahl Theil hat und wenn es angeht, daß das Verſchiedene unter dieſelbe Zahl falle. Wenn alſo einigen Dingen Ein und dieſelbe Zahl zukommt, ſo müſſen ſie Ein und dieſelben ſein, da ſie dieſelbe Art der Zahl haben; ſo müſſen z. B. Sonne und Mond daſſelbe ſein.“

„Aber weshalb ſollen die Zahlen denn Urſache ſein? Sieben ſind der Vocale, ſieben der Saiten oder der Harmonieen, ſieben der Plejaden, mit ſieben Jahren wechſeln einige Thiere die Zähne, andre nicht, ſieben ſind der Helden vor Theben. Sind nun wohl deshalb, weil die Zahl von dieſer Beſchaffenheit iſt, jener ſieben geweſen, oder beſteht darum das Siebengeſtirn aus ſieben Sternen? Oder ſind der Helden vor Theben ſieben geweſen wegen der Thore, oder aus irgend einer andern Urſache? Das Siebengeſtirn zählen wir auf dieſe Weiſe; im Bären zwölf Sterne, andere noch mehrere, indem ſie ſagen, auch X Ψ Z ſeine Symphonieen, und weil jener drei ſeien; müſſe auch dieſes drei ſein. Daß aber Unzähliges dergleichen ſtattfinden müßte, das kümmert ſie nicht. Denn für g und r würde ein Sternbild exiſtiren. Wenn, weil jedes von dem übrigen doppelt iſt, aber nicht ein anderes, und zwar aus der Urſache, weil, da drei Oerter ſind, bei jedem das eins zu dem s hinzugethan wird: ſo iſt es deshalb nur drei, und nicht weil der Symphonieen drei ſind!“

„Denn der Symphonieen ſind mehrere, welches hier nicht der Fall ſein kann. Aehnlich ſind dieſe Leute den alten Homeriden, welche kleine Aehnlichkeiten ſehen, große überſehen. Einige ſagen, viele Dinge ſeien ähnlich den mittleren Saiten, die eine zu 9, die andere zu 8; und das epiſche Versmaaß zu 17 ſei dieſen gleich an Zahl. Zur rechten Seite ſchreitet man fort mit 9 Sylben, zur linken mit 8. Dann ſagen ſie, es ſei eine gleiche Entfernung bei den Buchſtaben von α zu ω und bei den Flöten von dem Baß bis zum Alt, deſſen Zahl gleich ſei der Geſammtheit des Himmels.“

„Man ſehe aber, ob es nicht für Jedermann ein Leichtes ſei, dergleichen vorzubringen und in dem Ewigen eben ſo gut, wie in dem Vergänglichen aufzufinden. Allein die geprieſenen Namen in den Zahlen und das denſelben Entgegengeſetzte und überhaupt das Mathematiſche, in der Art wie Einige es aufſtellen und zur Urſache der Natur machen, ſcheint uns, wenn wir die Sache ſo betrachten, zu verſchwinden. Denn auf keine von den in Hinſicht der Principe feſtgeſetzten Weiſen iſt etwas von demſelben urſachlich. Das freilich offenbaren ſie, daß das Gute ſich vorfinde und daß zu der Reihe des Schönen das Ungerade gehöre, das Rechte, das Gleiche und die Potenzen einiger Zahlen, indem Jahreszeiten und eine ſolche Zahl zugleich ſind. Auch das Uebrige, was ſie von den mathematiſchen Lehrſätzen zuſammenbringen, iſt Alles von gleichem Werth. Deshalb kommt es auch den Zufälligkeiten gleich, da es zwar Alles Bezogenes iſt, jedoch jedes auf eigene Weiſe, indem nur die Analogie das Gemeinſame iſt."

Wir haben dieſe ganze Stelle mit all' ihren Exemplificationen hergeſetzt, weil nach der Manier des Ariſtoteles das Allgemeine, worauf es ihm ankommt, erſt allmälig und ohne beſondere Betonung, wie beiläufig zum Vorſchein gelangt. Man kann aber das Mißverſtändniß des Verhältniſſes der Zahl und des Mathematiſchen überhaupt zum realen Sein nicht treffender ausdrücken, als er es zuletzt hier thut. Das, was nun aber in dem Mathematiſchen und in dem anderweit Realen das Analogiſche und damit Gemeinſame ausmacht, das iſt eben das Logiſche ſelbſt. Obwohl nun Ariſtoteles bereits dieſe Einſicht hatte, ſo hat es doch bis in die neueſte Zeit niemals an Philoſophirenden gefehlt, welche ſich durch die indifferente Phyſiognomie der Zahl haben myſtificiren laſſen, in ihr dasjenige neutrale Element zu ſuchen, welches in Wahrheit nur der abſtracte Begriff ſein kann. Sie mußten dabei, auch wenn keine

Tradition ihre Vorſtellungen vermittelte, doch von ſelbſt auf die Annahmen der alten Pythagorik zurückkommen und durch die Gegenſätze des Unbegrenzten und Begrenzten, des Ungleichen und Gleichen, des Ungeraden und Geraden ſich beſtimmen laſſen. Durch die Sephiroth der Kabbalah wurden dieſe Vorſtellungen innerhalb der modernen Welt oft angefriſcht und eine Verſchmelzung des Kabbaliſtiſchen mit dem Pythagoräiſchen erzeugt, welche beſonders Geheimgeſellſchaften und Myſtikern zuſagte. Dieſe fanden für ihren ſpeculativen Dilettantismus in der mathematiſchen Symbolik ein ihrem Geſchmack zuſagendes Surrogat der ſchulmäßigen Logik und Metaphyſik, die ſie wegen ihres Formalismus oft mit Recht verachteten. Die überſichtlichſte Zuſammenfaſſung dieſer arithmetiſch-geometriſchen Ontologie und Dialektik bleibt die: Zahlenlehre der Natur von Eckartshauſen, Leipzig 1794, und deſſen Probaſeologie oder practiſcher Theil der Zahlenlehre der Natur 1795.

Der, welcher am Entſchiedenſten das Denken als ein Rechnen behandelt hat, iſt unſtreitig Thomas Hobbes geweſen, der ſeine Logik auch geradezu ſchon auf dem Titel Computatio nannte. Im dritten Capitel des erſten Buchs ſagt er in dem Opp. omnibus Amstelod. 1668: „Per ratiocinationem intelligo computationem. Computare vero est plurium rerum simul additarum summam colligere, vel una re ab alia detracta, cognoscere Residuum. Ratiocinari ergo idem est, quod Addere et Subtrahere. Non ergo putandum est, computationi i. e. ratiocinationi in numeris tantum locum esse, nam et magnitudo magnitudini, corpus corpori, motus motui, tempus tempori etc. adjici adimique potest."

Im vorigen Jahrhundert erneuerte denſelben Gedanken Gottfr. Ploucquet, der 1790 als Profeſſor zu Tübingen ſtarb und ſich mit der Aufſtellung ſeines Gedankencalculs einen vorübergehend großen Namen machte: Principia de substantiis et phaenomenis; accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali. Frcf. et Lips. 1753. Ed. II. 1764. Ueber dieſe Methode hat ſein Landsmann Hegel im dritten Theil ſeiner Logik S. 164 alſo geurtheilt: „Der Ploucquetſche Calcul hat ohne Zweifel die conſequenteſte Verfahrungsweiſe ergriffen, wodurch das Verhältniß des Schluſſes fähig wird, dem Calcul unterworfen zu werden. Er beruht darauf, daß von dem Verhältnißunterſchiede, dem Unterſchiede der Einzelheit, Beſonderheit und Allgemeinheit im Urtheile abſtrahirt und die abſtracte Identiät des Subjects und Prädicats feſtgehalten wird, wodurch ſie in mathematiſcher Gleichheit ſind; — einer Beziehung, welche das Schließen zu einer völlig gehaltleeren und tautologiſchen Formirung von Sätzen macht. — Im Satz: Die Roſe iſt roth, ſoll das Prädicat nicht das allgemeine Roth, ſondern nur das beſtimmte Roth der Roſe bedeuten; im Satze: Alle Chriſten ſind Menſchen, ſoll das Prädicat nur diejenigen Menſchen bedeuten, welche Chriſten ſind; aus dieſem und dem Satze: Die Juden ſind keine Chriſten, folgt dann der Schlußſatz, der dieſen ſyllogiſtiſchen Calcul bei Mendelsſohn nicht gut empfohlen hat: Alſo ſind die Juden keine Menſchen, (nämlich diejenigen Menſchen nicht, welche die Chriſten ſind). — Ploucquet gibt als eine Folge ſeiner Erfindung an: posse etiam rudes mechanice totam logicam doceri, uti pueri arithmeticam docentur, ita quidem, ut nulla formidine in ratiociniis suis errandi torqueri, vel fallaciis circumveniri possint, si in calculo non errant. — Dieſe Empfehlung, daß Ungebildeten durch den Calcul mechaniſch die ganze Logik beigebracht werden könne, iſt wohl das Schlimmſte, was von einer Erfindung übe die Darſtellung der logiſchen Wiſſenſchaft geſagt werden kann.“ Eine genaue Beſchreibung und Kritik des Ploucquetſchen Calculs nach ſeiner Schrift: Methodus calculandi in logicis, gibt v. Eberſtein in ſeiner Geſchichte der Logik und Metaphyſik bei den Deutſchen u. ſ. f. Halle 1794, Bd. I. S. 303—12.

Ein anderer Schwabe, C. G. Bardili trat Stuttgart 1800 mit einer nochmaligen Erneuung des Ploucquet'ſchen Gedankens auf, wenngleich er den Namen deſſelben in der Vorrede ſeines Buchs nur flüchtig und in Verbindung mit dem von Bilfinger erwähnte. Der großſprecheriſche Titel dieſes Buchs lautet: Grundriß der Erſten Logik, gereiniget von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantiſchen insbeſondere;

keine Kritik, ſondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptſächlich für Deutſchlands kritiſche Philoſophie. — Es genügt, aus dem Anfang des Schriftchens folgende Paragraphen herzuſetzen:

§. 1.

„Wer rechnet, der denkt. Aber er denkt, ohne etwas Anderes, als ſein Denken ſelbſt, im Denken zu beſchreiben. Erſt beim Berechnen beſchreibt er ſein Denken in einem Gegenſtand außer demſelben.

§. 3.

Die abſolute Möglichkeit des Rechnens beruht darauf, daß man Eines, als Eines und eben Daſſelbe im Vielen unendlichmal wiederholen kann.

§. 4.

Die abſolute Möglichkeit des Denkens beruht darauf, daß wir Eines und Ebendaſſelbe im Vielen (nicht Mannichfaltigen) unendlichmal wiederholen können. (A, als Einheit, in A, A, A u. ſ. w.)

§. 8.

A mit ſeiner unendlichen Wiederholbarkeit auch in C ſetzen zu können, nennen wir C durch A begreifen oder erkennen."

U. ſ. w.

Hegel hat im erſten Theil ſeiner Logik ſich weitläufiger über den Widerſpruch ausgelaſſen, der zwiſchen der Lebendigkeit des Begriffs und zwiſchen der Beziehungsloſigkeit des Eins ſtatt findet, ſo daß der Geiſt, der das Denken in die Aeußerlichkeit der Zahl herabſetzt, ſein Geſchäft „zu einer Arbeit der Verrücktheit“ macht. Die Beſtimmung eines relativ Vielen durch eine Identität kommt allerdings im Rechnen, aber eben ſo im Leſen, Schreiben u. ſ. w. vor. S. 167: „Das Rechnen hat vor andern Functionen des Denkens oder Bewußtſeins — einerſeits das Abſtracte ſeiner Materie oder Elementes voraus, aber auf der andern Seite ſteht es ihnen durch das Begriffloſe des Eins nach, das zwar ein rein identiſches und im Andern, nämlich im Vielen ſich wiederholendes iſt, aber darin ſich weſentlich als beziehungslos halten, und ſeinem Andern ſelbſt äußerlich bleiben, ſomit die wahrhafte, nämlich die begreifende Einheit des Denkens in ihm abweſend ſein ſoll.“

Was eigentlich den Kern der arithmetiſchen Logik ausmacht, das abſtracte Beziehen abſtracter Quanta, hat die neuere Zeit zu einem beſonderen Moment der geſammten mathematiſchen Wiſſenſchaft in der Combinationslehre oder Syntaktik herausgearbeitet, vorzüglich Leibnitz in der Diſſertation de Arte combinatoria cum appendice, 1666, in Erdmanns Ausgabe der operum philosophicorum I, 6—44; ferner für die Analyſis Hindenburg; ſodann L. J. Fiſcher mit Krauſe (1812) und Fries in ſeiner mathematiſchen Naturphiloſophie, 1822, S. 70—76. Fries ſagt von ihr ganz richtig: „Sie beruhet einzig auf den Poſtulaten der willkürlichen Anordnung gegebener Elemente und ihrer willkürlichen Wiederholung ohne Ende fort.“ Die beſondern Geſchäfte der Syntaktik, die Permutation, Combination, Variation, Involution und Evolution greifen allerdings in die Technik der allgemeinen Arithmetik ein, aber die Complexionen der Elemente ſelbſt beruhen auf keinen Axiomen.

Die mathematiſche Formation der Logik, ſei ſie nun die geometriſche oder arithmetiſche, entnimmt die logiſchen Beſtimmungen theils aus der Anſchauung der Raumfigurationen, theils aus dem Verhältniß der Zahlen, beſonders der einfachen. Was aber die Figuren und Zahlen, nicht als Figuren und Zahlen, ſondern ihrer logiſchen Geltung nach bedeuten ſollen, das muß geſagt werden. Vermag die Sprache aber die mathematiſche Anſchauung auszulegen, ſo iſt dies nur denkbar unter der Vorausſetzung daß ſie ſelbſt das Logiſche in einer freieren Weiſe enthalte. — Das Vorurtheil, als ob Mathematik für die wiſſenſchaftliche Bildung überhaupt das vorzüglichſte, die Logik und Metaphyſik übertreffende Studium ſei, iſt widerlegt in einer Schrift des Schottiſchen Profeſſor W. Hamilton, die in Deutſcher Ueberſetzung unter dem Titel: Ueber den Werth und Unwerth der Mathematik, 1836 erſchienen iſt. Da eine Stimme aus dem Lande der praktiſchen Britten, der Mechaniker par excellence, ſich ſo äußert, werden es die Deutſchen doch wohl glauben.

Drittes Capitel.

Die ſprachliche Logik.

Wir müßten uns eigentlich ausdrücken: Die Sprache als Logik.

Denn der Gang, auf welchem wir zum Begriff der Sprache als des objectiven Logos gekommen, iſt der, daß wir uns die Aufgabe ſtellten, zu erkennen, in welcher Form das Denken ſich anſchauet, bevor es ſich in ſich ſelbſt erfaßt. Hier fanden wir zuerſt, daß die Gegenſätzlichkeit in der Einheit des realen Seins, das Ja und Nein, das Poſitive und Negative in den Dingen ſelbſt unmittelbar auch als die nothwendige Bewegung des Denkens ſelbſt genommen würde, ſo daß auf dieſem Standpunct das Ontologiſche mit dem Logiſchen, das Sein mit dem Denken noch ganz unterſchiedslos zuſammenfällt. — Sodann aber ſahen wir, daß für die nähere Beſtimmung der Identität und ihrer Unterſchiede die äußerliche Begrenzung genommen werde, weil ſie von der in's Unendliche gehenden qualitativen Mannichfaltigkeit abſtrahirt und gegen ſie eine einfache, allumfaſſende Allgemeinheit zu behaupten ſcheint. Hierbei ſahen wir, daß die räumliche Figuration, ſelbſt wenn ſie durch bloße Puncte ſich verzeichnet, dem Begriff weniger angemeſſen ſein kann, als die Zahl, daß aber dieſe von der Form bloßer Buchſtaben als vollkommen reiner Größenzeichen, an denen alle weitere Bedeutung ausgetilgt iſt, noch übertroffen wird. Wir ſahen, daß die Henas, Dyas, Trias und Tetras allerdings noch die Begriffe der Identität, des Unterſchiedes, der Einheit, der Ganzheit in einer faßlichen Weiſe darzuſtellen vermögen, daß jedoch über dieſe Formen hinaus, die Mannigfaltigkeit der Beziehungen und die dialektiſche Beweglichkeit des Gedankens an der Todtheit der Zahl eine abſolute Schranke findet, über welche ſich das Denken nur ſcheinbar dadurch hinweghilft, daß es ſeine Beſtimmungen in die Zahlen hineininterpretirt. Dann bedarf es nur der tieferen Beſinnung, zu erkennen, daß die Sprache ſelbſt dem Denken viel näher ſteht, als die mathematiſche Form.

Das wahrhaft der Wiſſenſchaft zu Gute kommende Reſultat des Verſuchs, die Arithmetik zur Baſis der Logik zu machen, fanden wir endlich in der Syntaktik oder Combinationslehre, wie ſie ſchon Leibnitz in ſeiner Diſſertation de arte combinatoria als Jüngling mit reicher literariſcher Kenntniß vortrug und ihr auch durch das ganze Leben hin ergeben blieb, ſo daß er in dem kleinen Aufſatz: **Historia et commentatio linguae characteristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi et judicandi** (in Erdmanns Ausgabe S. 162) nicht nur mit Wohlgefallen auf jene Abhandlung zurückblickte, ſondern auch gleich Eingangs die berühmt gewordenen Worte ſprach: „**Vetus verbum est, Deum omnia pondere, mensura, numero fecisse. Sunt autem; quae ponderari non possunt, scilicet quae vim et potentiam nullam habent; sunt etiam, quae carent partibus ac proinde mensuram non recipiunt.**

Sed nihil est, quod numerum non patiatur. Itaque numerus quasi figura quaedam metaphysica est, et Arithmetica est quaedam Statica universi, qua rerum potentiae explorantur."

Leibnitz machte auch den Uebergang von der mathematiſchen Logik zur Sprache, jedoch ſo, daß er auch dieſe mathematiſiren wollte. Was die Myſtiker die Adamitiſche Sprache oder die Naturſprache nennen, das ſollte durch eine allgemeine Charakteriſtik der Begriffe auf wiſſenſchaftlichem Wege geleiſtet werden. Dieſe Symbolik ſollte gegen den qualitativen Unterſchied des Nationalindividualismus der Sprache eben ſo gleichgültig ſein, als die Arithmetik es iſt gegen die Qualität der Dinge. Ein Ungar, Georg Kalmar, machte eine Ausführung dieſes Unternehmens, welche 1772 zu Berlin und Leipzig in Quarto unter dieſem Titel erſchien: Praecepta grammatica atque specimina linguae philosophicae seu universalis ad omne vitae genus accommodatae. — Das ſchärfſte Urtheil über die Paſigraphie hat Hegel in der Encyklopädie gegeben, in meiner Ausgabe S. 414 ff.: „Leibnitz hat ſich durch ſeinen Verſtand verführen laſſen, eine vollſtändige Schriftſprache, auf hieroglyphiſche Weiſe gebildet, — was wohl partiell auch bei Buchſtabenſchrift, wie in unſern Zeichen der Zahlen, der Planeten, der chemiſchen Stoffe u. dgl. ſtattfindet, als eine allgemeine Schriftſprache für den Verkehr der Völker und insbeſondere der Gelehrten für ſehr wünſchenswerth zu halten. Man darf aber dafür halten, daß der Verkehr der Völker (was vielleicht in Phönicien der Fall war, und gegenwärtig in Canton geſchieht — ſ. Macartneys Reiſe von Staunton) vielleicht das Bedürfniß der Buchſtabenſchrift und deren Entſtehung herbeigeführt hat. Ohnehin iſt nicht an eine umfaſſende fertige Hieroglyphenſprache zu denken; ſinnliche Gegenſtände ſind zwar feſtbleibender Zeichen fähig, aber für Zeichen von Geiſtigem führt der Fortgang der Gedankenbildung, die fortſchreitende logiſche Entwicklung veränderte Anſichten über ihre inneren Verhältniſſe und damit über ihre Natur herbei, ſo daß damit auch eine andere hieroglyphiſche Beſtimmung einträte. Geſchieht dies doch ſchon bei ſinnlichen Gegenſtänden, daß ihre Zeichen in der Tonſprache, ihre Namen häufig verändert werden, wie z. B. bei den chemiſchen und mineralogiſchen.“ In der weiteren Ausführung dieſer Kritik einer wiſſenſchaftlichen Hieroglyphik hebt Hegel noch beſonders die Möglichkeit der Unbeſtimmtheit und Verworrenheit ihrer Analyſe hervor, d. h. die Nothwendigkeit, in einer lebendigen Sprache ſagen zu müſſen, was die Hieroglyphen, als an ſich ſinnloſe Aeußerlichkeiten, bedeuten ſollen.

Eine Vereinfachung der Buchſtabenſchrift iſt allerdings in der neueren Zeit durch die Stenographie bereits eingetreten und es wird gewiß dahin kommen, daß wir ſie auch für den Druck anwenden, ſobald die Nation ſich nur erſt für ein beſtimmtes Syſtem entſchieden hat. Allein die Stenographie iſt keine Paſigraphie, denn wenngleich ſie allgemeiner Grundſätze bedarf, ſo muß ſie doch dieſelben für eine jede beſondere Sprache nach deren eigenthümlichen Lautſyſtem und Eigenheiten in Betreff des Artikels, der Pronomina, der Präpoſitionen u. ſ. w. zurichten.

Es iſt ferner gewiß, daß der ſteigende Verkehr der Völker, die immer größer werdende Gewohnheit des Reiſens, die ſich immer weiter erſtreckende Gleichmäßigkeit der Lebensart, insbeſondere auch die immer ausgedehntere Einheit der Völker in ſocialen, politiſchen und religiöſen Anſichten, einen gewiſſen *Wortvorrath* unter ihnen *gemeinſchaftlich* machen werden und zwar ſo, daß immer diejenige Sprache darin den Ton für ein beſtimmtes Gebiet angeben wird, deren Volk die *Sache* *urſprünglich* producirt hat. So gehören z. B. die Ausdrücke, deren wir uns für das Heer- und Kriegsweſen ſo wie für die Umgangsformen der Geſellſchaft bedienen, der franzöſiſchen Sprache an. Das Wort *Ball* hat in Calcutta, Mexiko, New York u. ſ. w. dieſelbe Bekanntheit und Geltung, wie in Paris. So gehört die Terminologie der Wiſſenſchaften der griechiſchen Sprache und den aus ihr gemachten lateiniſchen Ueberſetzungen. So gehört die Terminologie der Muſik des Wechſelgeſchäfts und der Fortification der Italieniſchen Sprache an. Die Terminologie des Europäiſchen Civilrechts iſt das Werk der Römer. Der Deutſchen Sprache fiel die Terminologie für die Tiefe und Weite der Erde, nämlich die des Bergbaues und des Seeweſens zu u. ſ. w.

Die einzelnen Wörter aus dieſen Terminologieen ſind innerhalb des Kreiſes der Europäiſchen Civiliſation allgemein verbreitet und müſſen, da dieſelbe auf unſerem Planeten alle andern ſich unterwirft, überall heimiſch werden, ſo daß es möglich ſein wird, mit einer gewiſſen Wörtermaſſe der verſchiedenſten Abſtammung ſich durch die ganze Welt hin zu bewegen. Allein nur für die Oberfläche des Lebens iſt eine ſolche Weltſprache möglich. Inſoweit kann man dem geiſtvollſten Lexikographen Frankreichs, Charles Nodier, der eine Weltſprache prophezeite, Recht geben. Die Tiefe des Lebens aber iſt durch den Ausdruck einer ſolchen immer doch nur ſubſtantiviſch und adjectiviſch bleibenden, durch die Mimik ſich für das engſte Bedürfniß ergänzenden Sprache nicht zu erſchließen und für ſie bedarf es immer der Kraft volksthümlicher Eigenheit. Das Denken kann ihrer für ſeine Vollendung am wenigſten entbehren und eine Philoſophie, obwohl die univerſellſte That des Geiſtes, kann nur durch die Vermittlung des nationalen Genius zur Schönheit des wiſſenſchaftlichen Kunſtwerkes emporblühen.

Die Geneſis der Sprache liegt in der Entwicklung der Formen der Intelligenz. Das Wort entſteht als die exoteriſche Erſcheinung der Vorſtellung. Der Act, mit welchem der Geiſt die Anſchauung in ſich zur Innerlichkeit der Vorſtellung wandelt, iſt zugleich der, mit welchem er die Vorſtellung als Wort geſtaltet. Weil und indem wir Vorſtellungen produciren, ſprechen wir: nicht, weil wir ſprechen, haben wir Vorſtellungen. Das Erzeugen der Vorſtellungen und damit auch das der ſie darſtellenden Worte iſt urſprünglich ein reflexionsloſes. Da aber das ſie hervorbringende Subject an ſich, ſeinem Weſen nach, denkend iſt, ſo iſt auch der Sprache das Denken in ihren verſchiedenen Formen auf *unbewußte* Weiſe immanent. Die Einheit des Denkens mit dem Sprechen erſcheint daher als eine viel innigere gegen die Vergegenſtändlichung, welche das Denken in den mathematiſchen Formen findet. Die der Sprache ohne Abſicht und inſofern irrthumlos von dem unbewußt ſchöpferiſchen Geiſt eingebildete Logik ſcheint die wahrhafte Natur des Denkens am Gewiſſeſten zu enthüllen. Die Wiſſenſchaft der Sprache wird inſofern zugleich zu einer Wiſſenſchaft des Denkens.

Im Begriff der Sprache iſt aber erſtens das einzelne Wort; zweitens deſſen Verbindung mit andern Wörtern und drittens die Erforſchung des objectiven Sinnes einer gegebenen Rede zu unterſcheiden. Das richtige Verſtändniß muß ſowohl die wahre Bedeutung des einzelnen Wortes, als die ſeiner Stellung und Geltung innerhalb ſeiner beſtimmten Verbindung beweiſen. So entſteht:

1) die grammatiſche;
2) die rhetoriſche;
3) die hermeneutiſche

Modification der Logik. Die Grammatik iſt, ihrer organiſchen Geneſis nach, ein Moment der *Pſychologie*; die Rhetorik gehört als die Wiſſenſchaft der Kunſt der

Proſa der Äſthetik an; die Hermeneutik aber iſt wie ſo viele Wiſſenſchaften, eine gemiſchte Wiſſenſchaft, welche daher eben ſowohl der Pſychologie als der Äſthetik oder Logik integrirt werden kann. Lange Zeit hindurch wurde das grammatiſche, rhetoriſche und hermeneutiſche Element als die ſogenannte angewandte Logik, als die logica practica vorgetragen. Der Wolfianer G. Fr. Meier war einer der erſten, welcher in ſeiner: Vernunftlehre, Halle 1752, dieſe Abtheilung der Logik in die reine und angewandte zu verlaſſen anfing, wiewohl er den Inhalt der letzteren im dritten Haupttheil ſeines Werkes: von dem gelehrten Vortrag, noch auseinanderſetzte.

1. Die Sprachlogik.

Indem der Geiſt abſichtslos, in reinem Selbſtgenügen, die Sprache hervorbringt, wirkt er, ihm unbewußt, die logiſchen Kategorien in ihre Formen hinein. Gegen dieſe ſind jene ein einfacheres und allgemeineres Element. Hegel in der Vorrede zur zweiten Ausgabe ſeiner Logik (S. W. III. S. 11): „Die Denkformen ſind zunächſt in der Sprache des Menſchen herausgeſetzt und niedergelegt; es kann in unſern Tagen nicht oft genug daran erinnert werden, daß das, wodurch ſich der Menſch vom Thiere unterſcheidet, das Denken iſt. In Alles, was ihm zu einem Innerlichen, zur Vorſtellung überhaupt, wird, was er zu dem Seinigen macht, hat ſich die Sprache eingedrängt, und was er zur Sprache macht und in ihr äußert, enthält eingehüllter, vermiſchter, oder herausgearbeitet, eine Kategorie; ſo ſehr natürlich iſt ihm das Logiſche, oder vielmehr daſſelbige iſt ſeine eigenthümliche Natur ſelbſt. Stellt man aber die Natur überhaupt, als das Phyſikaliſche, dem Geiſtigen gegenüber, ſo müßte man ſagen, daß das Logiſche vielmehr das Uebernatürliche iſt, welches ſich in alles Naturverhalten des Menſchen, in ſein Empfinden, Anſchauen, Begehren, Bedürfniß, Trieb eindrängt und es dadurch überhaupt zu einem Menſchlichen, wenn auch nur formell, zu Vorſtellungen und Zwecken, macht. Es iſt der Vortheil einer Sprache, wenn ſie einen Reichthum an logiſchen Ausdrücken, nämlich eigenthümlichen und abgeſonderten, für die Denkbeſtimmungen ſelbſt beſitzt; von den Präpoſitionen, Artikeln, gehören ſchon viele ſolchen Verhältniſſen an, die auf dem Denken beruhen; die Chineſiſche Sprache ſoll es in ihrer Ausbildung gar nicht oder nur dürftig bis dahin gebracht haben; aber dieſe Partikeln treten ganz dienend, um etwas weniges abgelöſter, als die Argumente, Flexionszeichen u. dgl. auf. Viel wichtiger iſt es, daß in einer Sprache die Denkbeſtimmungen zu Subſtantiven und Verben herausgeſtellt und ſo zur gegenſtändlichen Form geſtempelt ſind.“

Die Sprache enthält ſowohl ihrem Urſprung nach aus der Vorſtellung, als auch durch die Lautbildung, ein ſinnliches Moment, durch welches ſie reicher, als das einfach Logiſche, als die reine Kategorie iſt. Hierin liegt der Grund, weshalb keine Sprachform in eine Kategorie aufzugehen vermag, denn ſie begreift ein Mehr in ſich; aber auch der Grund, weshalb keine Kategorie in eine Sprachform aufzugehen vermag, weil jede Kategorie als ſolche weiter und nothwendig abſtracter iſt. Es bleibt deshalb unmöglich, die Sprachformen nur als Überſetzungen logiſcher Beſtimmungen, als bloße Überkleidungen eines logiſchen Skeletts mit Lautbildungen aufzufaſſen. Die Hauptpuncte ſind immer die Begriffsmomente des Subjects, des Prädicats und der Copula. Sie ordnen ſich in der Grammatik, in der Entwicklung der Redetheile, die ontologiſchen Formen des Seins und des Weſens unter. Der Begriff der Qualität kommt z. B. eben ſo gut bei dem Begriff des Subſtantivums, als des Prädicats, als des Verbums vor; oder der Begriff der Quantität kommt nicht nur bei dem Begriff der Numeralien, ſondern auch bei dem Singular und Plural der Subſtantive und der Verben, bei dem Begriff der Adverbien der Größe und bei den Comparationsformen vor. Eben ſo ſtellt ſich die Kategorie der Relation nicht nur in den Präpoſitionen und Conjuctionen, ſondern nicht weniger in den Flexionen der Declinationen und Conjugationen dar.

Da die Sprache die Kategorien in ſich aufgehoben enthält, ſo tritt für ſie derſelbe Unterſchied der Auffaſſung ein, wie für das Verhältniß der Logik zu den mathematiſchen Formen. Einmal nämlich kann die Grammatik ſelbſt als die Logik genommen werden. Dies geſchieht in der ſogenannten natürlichen

Logik des gewöhnlichen Lebens, von welcher man, Schiller's Xenie auf die Vulgärdichter parodirend, ſagen könnte:

Weil ein Begriff Dir gelingt in einer gebildeten Sprache,
Die für Dich urtheilt und ſchließt, glaubſt Du ein Denker zu ſein.

Es geſchieht ferner in allen den Behandlungen der Grammatik, welche auf Bürgerſchulen und beſonders auch auf Mädchenſchulen den Unterricht in der Logik zugleich vertreten ſollen, für welchen Zweck in neuerer Zeit beſonders die kleine praktiſche Sprachdenklehre für Elementarſchulen von R. J. Wurſt (fünfte Auflage, Reutlingen 1842) gebraucht worden.

Sodann aber iſt diejenige Darſtellung der Sprache abzuſcheiden, welche ſie nur als ein Moment der Logik abhandelt, in welchem Fall die Logik auch oft mit der Pſychologie verſchmolzen iſt. Bei den Alten wurde Platon als derjenige betrachtet, der zuerſt die Grammatik als Wiſſenſchaft behandelte, nach dem Ausdruck des Laërtiſchen Diogenes im Platon c. 19: „Πρῶτος ἐθεώρησε τῆς γραμματικῆς τὴν δύναμιν.“ — Vorzüglich waren es aber die Stoiker, welche die Grammatik mit Bezug auf die Logik ausbildeten, worüber uns beſonders Diogenes Mittheilungen aufbehalten hat. Platon unterſuchte in ſeinem Dialog Kratylos eigentlich nur den Urſprung der Sprache, ob ſie, wie darin Kratylos behauptet, die Natur der Sache reproducire, oder ob ſie, wie Hermogenes verficht, die Bedeutung der Wörter, ihre ὀρθότητα, nur conventionell feſtſetze. Die Stoiker aber beſchäftigten ſich auch viel mit der Ableitung der Redetheile, welches eigentlich das Band iſt, wodurch die Grammatik mit der Logik verknüpft wird. Die Grammatik des Chryſippos hatte fünf Theile und einer derſelben war περὶ φωνῆς überſchrieben. — Unter den Neueren ſtellten Leibnitz und Locke, ſo ſehr ſie principiell ſich entgegengeſetzt waren, hierüber zuerſt wieder ſpeculative Unterſuchungen an; Locke. im dritten Theil ſeines bekannten Werks über den menſchlichen Verſtand und Leibnitz im dritten Theil ſeiner Gegenſchrift der nouveaux essais sur l'entendement humain, die er zwar ſchon 1703 ſchrieb, die jedoch erſt durch Raspe 1765 herausgegeben wurden. Beide beobachteten im Ganzen denſelben Gang, erſt das Entſtehen des einzelnen Wortes und ſodann den logiſchen Werth der Wörter zu betrachten, wie auch die Alten dieſen Unterſchied durch ὄνομα und λόγος bezeichneten. Leibnitz hatte ſchon 1677 einen kleinen Dialog über dieſe Materie geſchrieben: de connexione inter res et verba et veritatis realitate.

Nach Leibnitz und Locke ward die Berückſichtigung der Sprache ein ſtereotypes Capitel der Logiken. Wolff that es freilich noch mit einer gewiſſen Einſchränkung im dritten Abſchnitt der Prolegomenen ſeiner Logik: de usu vocum sive terminorum circa notiones; Lambert aber verwendete 1764 die ganze dritte Abtheilung ſeines Neuen Organons darauf, welche er Semiotik überſchrieb oder Lehre von der Bezeichnung der

Gedanken und Dinge. — In Deutſchland hat ſich aus der Phyſiologie, Pſychologie und comparativen Sprachkunde allmälig eine wirkliche Philoſophie der Sprache zu bilden angefangen, welche wohl am meiſten dazu beiträgt, den Begriff der Sprache aus der eigentlichen Logik auszuſcheiden. In den gewöhnlichen franzöſiſchen propädeutiſchen Werken wird in der Logik noch immer ein Capitel: des signes et des langage et de leurs rapports avec la pensée vorgetragen, welches ein Gemiſch Leibnitziſcher und Locke'ſcher Philoſopheme über dieſen Gegenſtand enthält.

II. Die Topik und Mnemonik.

Die Grammatik enthält concreter Weiſe als Begriff der Sprachformen die Logik in ſich. Die Wörter verbinden ſich zu Sätzen, die Sätze zu Perioden. Die Periode iſt das Element der Rhetorik. Der Satz iſt ſeiner Form nach ein Urtheil und die Entwicklung der Periode geht weſentlich in ein Schließen über. Wie daher der Grammatik die Elemente des Urtheils zu Grunde liegen, nämlich Subject, Prädicat und Copula, ſo der Rhetorik die verſchiedenen Formen des Urtheilens und Schließens. Die Syntax iſt der Selbſtübergang der Grammatik in die Rhetorik. Wie immer eine Darſtellung auch von Seiten der Empfindung und der Phantaſie eine beſonders gefärbte ſei, ſo muß ſie doch von Seiten der Gliederung logiſch ſein. Die Definition und die Diviſion, die von ſo großer redneriſcher Wichtigkeit ſind, gehören dem Begriff ſelbſt an, dem Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen.

Da die Rhetorik weſentlich Wiſſenſchaft einer Kunſt iſt, ſo wird in ihr die Logik allerdings zur Kunſtlehre des Denkens, wie man ſie nicht ſelten genannt hat. Die Verbindung der Logik mit der Rhetorik iſt eine vollkommen natürliche und von den Stoikern an bis auf unſere Tage ſtets erneuete. Noch A. Schopenhauer: die Welt als Wille und Vorſtellung, Bd. II, 1844, S. 101 ſagt hierüber: „Logik, Dialektik und Rhetorik gehören zuſammen, indem ſie das Ganze einer Technik der Vernunft ausmachen, unter welcher Benennung ſie auch zuſammen gelehrt werden ſollten. Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputirens mit Andern und Rhetorik des Redens zu Vielen (concionatio); alſo entſprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus.“

Die Modification, welche die Logik als rhetoriſche erhalten hat, haben die Alten Topik genannt, weil ſie dem Redner die vornehmſten Anhaltpuncte, zum deutlichen, reichlichen und gutem Sprechen über irgend einen Gegenſtand gewähren ſollte. Im Organon des Ariſtoteles folgt ſie auf die Analytiken und beſtimmt gleich Eingangs ihren Zweck ſo: „Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὑρεῖν, ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηδὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον. πρῶτον οὖν ῥητέον τί ἐστι συλλογισμὸς καὶ τίνες αὐτοῦ διαφοραί, ὅπως ληφθῇ ὁ διαλέκτικος συλλογισμός· τοῦτον γὰρ ζητοῦμεν κατὰ τὴν προκειμένην πραγματείαν.“ Ariſtoteles führt mit beſonderer Berückſichtigung der Fehler, die dabei gemacht werden können, den Begriff der Definition und richtigen Begründung ſo wie den Begriff der deutlichen Feſtſtellung des Themas und der Dispoſition aus. — Die Ciceronianiſchen Arbeiten dieſer Art ſind am Bekannteſten. — Unſere Bilderfibeln befolgen ebenfalls ein mnemoniſches Verfahren, die Abſtraction eines Lautes und Zeichens an eine Anſchauung zu knüpfen.

Im Mittelalter verſchmolz die Topik mit der Mnemonik zu einer Erfindungskunſt, deren lockende Verheißungen ſeit der Lullianiſchen Ars magna noch Jahrhunderte hindurch ſelbſt vorzügliche Geiſter geäfft haben. Die Redner der Griechen und Römer bedienten ſich der Mnemonik wirklich, um ſich das abſtracte Fixiren von Vorſtellungen und Namen zu erleichtern. Für die Trefflichkeit der Sache folgt jedoch aus dieſer Thatſache nichts. Die Alten hatten ein ihnen natürliches Wohlgefallen an aller Symbolik und ließen auch für die Technik der Redekunſt ihr unterhaltendes Spiel zu, jedoch, nach Allem zu ſchließen, in einer ſehr untergeordneten Weiſe. Sie unterſchieden Örter und Bilder, τόποι καὶ εἴδωλα, loci und simulacra oder imagines im eigentlichen Sinn. Um irgend eine Vorſtellung in ſich zu befeſtigen, ſollte man ſich 1) einen wirkichen Ort;

2) in dieſem Ort irgend einen Gegenſtand gleichſam als Erinnerungsſignal vorſtellen und 3) mit dieſem diejenige Vorſtellung und denjenigen Namen verknüpfen, um welche es zu thun war. Die übrigens ganz willkürliche Erfindung von Örtern nannte man Topologie, die eben ſo willkürliche von Bildern Glyphographie. Die Örter waren urſprünglich die nächſten Localitäten, Gebäude, Straßen, Plätze. Man empfahl einſame vor belebteren, weil jene einen feſteren Anhalt darböten. Man warnte vor der Anlegung von Örtern an Säulengängen, weil Säulen eine zu große Ähnlichkeit mit einander hätten und daher leicht zu Verwechſelungen führen könnten u. dgl. m. Simonides der Dichter ſollte die Mnemonik erfunden haben. Cicero de oratore II, 86 — 88 weiß ein artiges Geſchichtchen zu erzählen, wie Simonides bei einem Gaſtmahl dem Tode durch den Einſturz der Zimmerdecke zufällig entgangen ſei, aber aus der Erinnerung des Ortes, auf welchem jeder Gaſt gelegen, die Sammlung der ſonſt unkenntlichen Gebeine eines jeden möglich gemacht habe. So ſei er auf die Wichtigkeit des Ortes für das Gedächtniß gekommen, habe dann die Schreibkunſt dem Gedächtniß, die Schreibtafel dem Orte und den Buchſtaben dem Bilde verglichen. Das Gehör durch das Geſicht, das Innere durch das Äußere zu unterſtützen, ſei der Zweck der Mnemonik. — Die ausführlichſte Auseinanderſetzung hierüber gibt uns der Auctor libri ad Herennium III. 16—24, allein aus ihr gerade können

wir abnehmen, wie unbeholfen in der That eine Kunſt geweſen, die von Cicero bei manchen Bedenken gegen die verbildlichende Manier doch als eine ſo vorzügliche geprieſen wird. Capitel 21 wird als Beiſpiel angeführt: jam domicitionem reges Atridae parant. Die domicitionem zu merken, ſoll man ſich einen gewiſſen **Domitius** vorſtellen, wie er die Hände zum Himmel erhebt, als er von den königlichen Marciern gepeitſcht wird. Sodann ſoll man ſich die Schauſpieler **Aeſop** und **Cimber** vorſtellen, wie ſie in dem Schauſpiel Iphigenie den Agamemnon und Minelaos darſtellen, um ſich hierdurch an die Atridenkönige zu erinnern!

In der That, ſcheint dies Beiſpiel nicht eigends erfunden zu ſein, von aller Mnemonik abzuſchrecken? Mahnt es uns nicht ſogleich an jenen Irländer, der doch zu Fuß nach England zu kommen hoffte, wenn er nur einen recht großen Umweg nähme? Alle ſogenannte Methoden der Mnemonik laufen freilich immer auf das Deutſche Sprichwort hinaus, die Meile fünfviertel zu gehen. Zu einem Beiſpiel wählt man gern ein ſolches, welches die Wahrheit und den Vortheil einer Lehre recht augenſcheinlich hinſtellt und ſo könnte man, ſtünd' es nur nicht bei Cicero, jenes von Unbequemlichkeiten wimmelnde Beiſpiel für eine Satire auf die Mnemonik halten. Wie einfach iſt der Satz: Die Atridenkönige rüſten ſich zur Heimkehr. Wie leicht läßt er ſich behalten! Statt dies aber geradezu zu thun, ſoll ich vielmehr eine Menge gar nicht dazu gehöriger Vorſtellungen in mich aufnehmen und auf jenen Satz beziehen. Und als ob ich dieſe Stützen nicht ebenfalls wieder dem Gedächtniß einzuprägen hätte oder wie wenn ihnen als ſolchen eine beſondere Erinnerungsleichtigkeit vor anderen Dingen einwohnte! Hat man jenen einfachen Satz nicht ſchon inne, ſo hilft überdem eine Anhäufung anderer Vorſtellungen um ihn herum nicht nur nichts, ſondern kann im Gegentheil durch das Anklingen noch anderer Vorſtellungen geradesweges davon abführen. Es iſt keine Nothwendigkeit vorhanden, durch dieſe Vorſtellung gerade dieſe andere zu vermitteln, vielmehr bietet jede Vorſtellung nach vielen Seiten hin einen Übergang dar. Bei dem **Domitius** ſoll man an domicilionem denken. Hier iſt alſo nur die Lautähnlichkeit der Wörter das Analogiſche, während ihr Inhalt ein völlig heterogener iſt. Bei den Schauſpielern Äſop und Cimber ſoll man ihres Spiels in der Iphigenie ſich erinnern. Wie mühſam! Als wenn ſie nicht noch andere Rollen geſpielt haben werden, von denen für das Gedächtniß, einen leichten Satz zu behalten, gerade jene ausgeſondert werden muß.

Es iſt gewiß, daß wir bei der Reproduction von Vorſtellungen auch die Localität, innerhalb welcher wir ſie erzeugten; die Situation, worin wir uns dabei befanden; die beſondere Form, in welcher der Inhalt einer Vorſtellung ſich uns zuerſt als Bild, Ton, Schrift darſtellt, behalten können, allein dies Alles iſt nicht das Weſentliche, denn dies iſt eben nur die Vorſtellung ſelber. Die von der Mnemonik vorgeſpiegelte Erleichterung hält nun den Geiſt im Unweſentlichen feſt, ſtatt es verſchwinden zu machen. Die Geſchichte der Mnemonik (ſ. v. Aretin: systematische Anleitung zur Theorie und Praxis der Mnemonik nebst den Grundlinien zur Geschichte und Kritik dieser Wissenschaft. Sulzbach 1810) zeigt uns am beſten, wie der Geiſt durch das ſtete Streben nach immer größerer Vereinfachung der mnemoniſchen Vehikel, die man in neuerer Zeit mit einem barbariſchen Wort Mediate genannt hat, zur Sache ſelbſt zu kommen ſucht. Er zeigt darin eine naive Selbſtwiderlegung. Auch die Regel, daß die Symbole mit dem Inhalt der Vorſtellung möglichſt verwandt ſein ſollen, beſagt nichts als das Eingeſtändniß, daß der Inhalt als ſolcher behalten werden müſſe. — Der Name des Ariſtoteles kann für die Mnemonik nicht als Auctorität gebraucht werden, weil er in der Pſychologie III, 3, der Mnemoniker erwähnt und weil er ein Buch μνημονικόν geſchrieben haben ſoll, denn in ſeiner Rhetorik, in welcher man eine nähere Auskunft hierüber erwarten dürfte, zählt er unter den Talenten, die der Redner beſitzen müſſe, zwar auch das Gedächtniß auf, empfiehlt aber keine künſtliche Mittel dafür. Eben ſo ſchweigt er darüber in den Topiken, die ſich nur mit der rhetoriſchen Dialektik beſchäftigen. Sie ſind nicht, was man ſich nach manchen Beſchreibungen darunter vorſtellen könnte, eine Sammlung von Gemeinplätzen, (das Ariſtoteliſche ἔνδοξον drückt etwas Höheres aus), ſondern eine rhetoriſche Logik, welcher unter den Arbeiten der Neueren am nächſten kommt: Hoffmann's Philoſophie der Rede. Stuttgart 1841. Auch der zweite Abſchnitt von Rinne's theoretiſcher deutſcher Styllehre, Stuttgart 1840, der von der Compoſition der Aufſätze handelt, gehört hieher.

Daß Raimund Lullius im Mittelalter darauf verfiel, eine Kategorientafel zu entwerfen, mit deren Hülfe man gewiſſermaaßen neue Begriffe ſollte machen können, charakteriſirt einerſeits den brütenden Mönchsgeiſt der Scholaſtik, der den Selbſtmord des Denkens, ſeinen Mechanismus, mit der wahren Lebendigkeit des Begriffs verwechſelte; anderſeits aber verräth es das Bedürfniß nach neuem Inhalt, nach einer Erweiterung des Bewußtſeins, denn Raimund wollte durch ſein Verfahren verſchiedene Subjecte und Prädicate in die mannigfaltigſte Beziehung bringen, ihnen etwas noch Ungedachtes, noch Unerkanntes abzugewinnen. Subjecte, Prädicate, Relationen, Fragen ſollten, durch Buchſtaben oder Ziffern bezeichnet, in concentriſche Cirkel eingeſchrieben werden, und zwar ſo, daß die inneren beweglich wären, um durch ihre Drehung ihnen unter einander und zu den unbeweglichen Subjecten die mannigfachſte Beziehung zu ſchaffen. Hierbei war Alles willkürlich und doch ſollte es nothwendig ſein. Die Anzahl und Beſtimmtheit der elementaren Subjecte wie der Prädicate war ſo zufällig, als ihre Verbindung, welche immer nur einen einfachen Satz zum Reſultat haben konnte. Ob der Satz wahr ſei, mußte durch eine ſonſtige Bekanntſchaft mit der Sache entſchieden werden. Die ars magna lieferte, als Maſchine der Combination, nur eine Unzahl von Sätzen. Unter den Prädicaten wurden die abſoluten von den relativen unterſchieden. Nun gehörte z. B. zu den abſoluten gloria; wenn nun dies Prädicat mit dem Subject animal zuſammentraf, woher ſollte da wohl über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ſolcher Syntheſe ein Urtheil entnommen werden? Die Lullianiſche Kunſt litt daher an zweierlei Mängeln: 1) daran, daß alle Beſtimmheiten, mit denen operirt wurde, unmittelbare waren, denen jede Rechtfertigung fehlt, weshalb man ſie gerade als Kategorien annähme; und 2) daß alle Vermittelung für die Beziehung derſelben nur eine mechaniſche, mithin zufällige war, alſo das Denken hier ganz außerhalb der Begriffe blieb.

Die Täuſchung, in ſolcher Weiſe der Wiſſenſchaft einen Fortſchritt erwirken zu können, mußte aber ſo lange dauern, als man das Denken nur formaliſtiſch nahm. Unendlich vielen Scharfſinn verwendete Giordano Bruno darauf. Seine Verbeſſerungen der Lullianiſchen Kunſt erſchöpften gewiſſermaaßen alle Seiten der Phantaſie, um ſie anlockend zu machen. Lange Zeit waren ſeine Schriften über dieſen Gegenſtand zwar ſehr berühmt, allein auch ihrer Seltenheit halber ſehr unbekannt. Gegenwärtig ſind ſie von A. F. Gfrörer unter folgendem Titel geſammelt: Jordani Bruni Nolani

Scripta, quae Latine confecit, omnia, collegit etc. Stuttgardiae 1836. Nur zwei der hierin enthaltenen Werke betreffen nicht die Rhetorik und Mnemonik; es ſind die erſte Schrift: Acrotismus, seu rationes articulorum physicorum und die ſechſte: Summa terminorum metaphysicorum. Die übrigen gehören ſämmtlich hierher, nämlich S. 113:

Artificium perorandi; urſprünglich 1587 zu Wittenberg dictirt, dann von Alſtedt herausgegeben, Frankfurt 1612. Dies iſt eine Rhetorik, welche ſich zum Theil der Ariſtoteliſchen anſchließt; in ihrer zweiten Abtheilung, im dritten Capitel, ſtellt Bruno ein Alphabet derjenigen Momente auf, welche in aller Rede vorzukommen pflegen z. B. A est esse vel non esse; — B sentire, opinari, scire, intelligere, item ignorare, imaginari, dubitare; — C consentire, dissentire u. ſ. w. Dies Alphabet hat er dann weiter in eine Menge Unterabtheilungen zerlegt, deren mechaniſche Beziehung auf einander das artificium ausmacht. Bruno hat zugleich der Topik einen großen Raum in dieſer Redekunſt angewieſen.

S. 179: Philothei Jordani Bruni Nolani Cantus Circaeus ad eam memoriae praxin ordinatus, quam ipse judiciariam apellat. Parisiis 1582. Der Circäiſche Geſang iſt nichts Anderes, als eine alphabetiſch geordnete Mnemonik. Die mythologiſche Einkleidung iſt ſymboliſch und ſtrotzt von Spielen der vergleichenden Imagination. Circe weiß an den Eigenſchaften des

Schweins alle Buchſtaben des Alphabets durchzutreiben; das Schwein iſt avarum, barbarum, coenosum, durum, erroneum, foetidum, gulosum u. ſ. w. Aber auch alle Negationen paſſen von α bis ψ, wie Bruno das Alphabet beſchließt u. dgl.

S. 235: Philotheus Jordanus Brunus Nolanus de compendiosa architectura et complemento artis Lullii. Parisiis 1582. Dies iſt eine Hauptſchrift geweſen, welche ſich durch ihre mehr verſtändige Haltung und ihre Kürze empfahl.

S. 285 folgt die Schrift: de umbris idearum, implicantibus artem quaerendi, inveniendi, judicandi, ordinandi et applicandi, ad internam scripturam, et non vulgares per memoriam operationes explicatis. Parisiis 1582.

517: Recens et completa ars reminiscendi et in phantastico campo exarandi ad plurimas in triginta sigillis inquirendi, disponendi atque retinendi implicitas, novas rationes et artes traductoria.

551: Sigillus sigillorum ad omnes animi dispositiones comparandas habitusque perficiendos accomodatus.

601: De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii, doctoris eremitae omniscii propemodumque divini. Pragae 1588.

S. 621: De Lampade combinatoria Lulliana ad infinitas propositiones et media invenienda, ad dicendum et argumentandum juxta modum habitus, quo saltem quispiam de quocumque subjecto descriptivam quandam et qualemcumque quid nominis habeat rationem lucretur. Est et unica claris ad omnium Lullianorum cujuscumque generis operum intelligentiam, et non minora plurima Pythagoricorum Cabalistarumque mysteria consequenda, ad amplissimum Witebergensis Academiae Senatum. Witebergae 1587.

Endlich S. 703: Iordanus Brunus Nolanus de progressu et lampade venatoria Logicorum ad prompte atque copiose de quocunque proposito problemate disputandum 1587.

Eine Ueberſicht der Schriften Bruno's und der weitern ſich daran knüpfenden Literatur gibt Aretin im dritten Buch ſeines oben angeführten Werkes, welches die Geſchichte der Mnemonik enthält, S. 171 ff.

Wenn man von dieſen Verſuchen Bruno's, der das extrinsecus notionem agere der Mnemonik beſonders rühmt und jeden Augenblick das Schiboleth non qualitas, sed quantitas wiederholt, dasjenige abzieht, was dem Luxus der Phantaſie angehört, ſo bleibt nur die früher ſchon bei der Arithmetik erwähnte Combinationslehre übrig. Jenes Zeitalter hat ſich mit den Feldern, mit den Cylindern und Säulen, mit den Siegeln, Lampen, Jagdſpeeren u. dgl. viel zu thun gemacht. Der aſtrologiſche Zeitgeiſt wollte auch den Begriffen das Horoſkop ſtellen. Die antike Mythologie rumorte in der Imagination durch die enthuſiaſtiſche Lectüre der Alten und war in der pittoresken Ornamentik allverbreitet. Bruno macht ſich heidniſch chriſtliche Allegorieen zurecht, wie ſie ihm gerade bequem ſind, einen Zeus, dem er die Pallas, den Vulkan und Mars als Trinität inwohnen läßt. Die Ausführung ſolcher Vergleiche geht durch ihre Breite oft ganz in's Geſchmackloſe über. Eine gewiſſe Marktſchreierei des Anpreiſens iſt auch nicht abzuleugnen, gehört aber dem ſechszehnten Jahrhundert, das ſo viel reformirte, eigenthümlich an und iſt daher dem Bruno nicht beſonders vorzuwerfen, deſſen Arbeiten an ſich ernſt gemeint waren. Leibnitz machte ähnliche Anſtrengungen, blieb aber ſchon von dem mythologiſch-allegoriſchen Einkleidungsunweſen frei. Seine Hauptſchrift wird auch hier die ſchon mehrberührte Diſſertation de arte combinatoria bleiben, ſollten auch noch manche Inedita hierüber zu Tage kommen, wie Erdmann in ſeiner Ausgabe der Leibnitziſchen philoſophiſchen Werke No. XI. bis XXII. mitgetheilt hat. Es wird wohl nicht unrichtig ſein, ſich zu denken, daß Leibnitz gerade deshalb zu freieren Anſichten gelangte, weil er in der Mathematik zu einer höheren Bildung und, bei der Einſicht in den Zuſammenhang der Mathematik mit dem ſyllogiſtiſchen Formalismus, zugleich zur genaueren Erkenntniß des Unterſchiedes der Logik und Mathematik gekommen war. Dieß hat er 1696 in dem Sendſchreiben an Gabriel Wagner, welches Guhrauer in Leibnitzens Deutſchen Schriften 1838, I. S. 374 ff. zuerſt drucken ließ, ſehr beſtimmt ausgeſprochen, denn er vertheidigt darin die Selbſtſtändigkeit und Unentbehrlichkeit der Logik gegen Wagners Anſinnen, nur eine **Mathesis pura** als Vernunftkunſt an die Spitze aller Wiſſenſchaften zu ſtellen. Bei aller Eingenommenheit für die Wißkunſt, wie Leibnitz in dieſem Brief die Mathematik nach der Urbedeutung des Griechiſchen Wortes immer nennt, geſteht er doch S. 389 ganz unumwunden. „Die **Mathesis** pura iſt zwar nicht die Vernunftlehre an ſich ſelbſt, wohl aber eine dero erſten Geburten und gleichſam deren Gebrauch bei den Größen, oder bei Zahl, Maaß und Gewicht; ich habe auch befunden, daß die Algebra ſelbſt ihre Vortheile von einer viel höheren Kunſt, nemlich der wahren Logik, entlehnt."

Mit der fortſchreitenden Entwicklung der realen Wiſſenſchaften, namentlich der Mathematik ſelber, hat ſich der Glaube an die Lullianiſche Kunſt ſehr verloren. Von den Rieſenerfolgen, welche durch ſie in den Wiſſenſchaften hätten gewonnen werden ſollen, war nichts zu ſehen, und ſchon Brucker konnte in ſeiner allgemeinen Geſchichte der Philoſophie ſich erlauben, die Männer zu bedauern, die ſolchen **Nugis** Zeit und Mühe geopfert hätten. Das wiſſenſchaftliche Reſultat der mechaniſchen und mnemoniſchen Topik iſt nur die abſtracte Combinatorik und Analyſis ſelber. Die Täuſchung erklärt Fries in der mathematiſchen Naturphiloſophie folgendermaaßen S. 72 recht gut:

„Die ſyntaktiſchen Operationen der productiven

Einbildungskraft ſind die allgemeinſten von allen und greifen daher auf das Mannichfaltigſte im Leben, wie in der Wiſſenſchaft, in alles unſer Denken und Erkennen ein. Wo iſt wohl ein Geſchäft im Leben, zu dem nicht Anordnung und Auswahl der beſten Anordnung nöthig wäre? z. B. alle Kunſtgriffe der Gedächtnißart ſind von ſyntaktiſcher Art; in der Logik iſt jede Begriffserklärung und Eintheilung, ſo wie jede Aufſtellung eines Syſtems der Form nach eine ſyntaktiſche Operation, und in jeder Gewerbskunſt iſt dies unmittelbar augenſcheinlich."

„Deſſenungeachtet iſt aber doch unter allen rein mathematiſchen Abſtractionen dieſe zulezt für ſich wiſſenſchaftlich behandelt worden und das aus begreiflichen Gründen. Man hat zwar oft gehofft, daß durch combinatoriſche Kunſtgriffe für Gedächtniß, allgemeine Sprache und Schrift oder auch für die Ausbildung der Philoſophie bedeutende Entdeckungen gemacht werden könnten. Aber dieſe Erwartungen ſind nie in Erfüllung gekommen, weil ſie durch Irrthümer veranlaßt waren. Syntaktiſche Theorie gibt uns nämlich nur die Regeln der Ueberſicht aller möglichen Anordnungen für die Complexionen eines gegebenen Zeigers (Index.) Im Leben iſt es hingegen meiſt die Hauptſache, den Zeiger zu finden, und einzelne zweckmäßige Anordnungen aus der Menge aller möglichen Anordnungen ſchnell heraus zu greifen. Zu dieſem erſtern dient aber die Theorie gar nicht und zum andern nur ſelten. Hier kommt, wie etwa bei der Kunſt des Feldherrn und auch des Schachſpielers, Alles auf einzelne geſchickte Griffe des Talents an. Der wahre Fall der Anwendung einer ſyntaktiſchen Wiſſenſchaft zeigt ſich hingegen nur da, wo verwickelte Zuſammenſtellungen leicht überblickt und regelmäßig gebildet werden ſollen. Dies iſt nirgends mehr und beſtimmter der Fall, als in der Analyſis. Daher wurde dann *Hindenburg* bei der Erfindung vorzüglich durch die Bedürfniſſe der *combinatoriſchen Analyſis* geleitet, wie dieſes die Unterſcheidung arithmographiſcher und lexikographiſcher Anordnungen, die Lehren vom Combiniren und Variiren zu beſtimmten Summen, vom Combiniren und Variiren mehrerer Reihen deutlich zeigen."

III. Die Hermeneutik.

Die Rede, ſei ſie mündliche oder ſchriftliche, ſoll wiedererzeugt werden und die Reproduction des Hörenden oder Leſenden ſoll denſelben Inhalt haben, wie bei dem urſprünglichen Concipienten. Die Kenntniß der Sprache, alſo das grammatiſche und rhetoriſche Element, wird hier die nothwendige materiale Bedingung des Verſtändniſſes, dies ſelbſt aber beruht zuletzt auf dem logiſchen Element. Der Beweis, etwas richtig verſtanden zu haben, iſt eine Schlußverkettung.

Zuerſt muß die Auslegung allerdings die eigenthümliche Situation, unter welcher der Verfaſſer ſchrieb, als die pſychologiſche Geburtsconſtellation erforſchen; ſodann aber die Schrift logiſch erläutern und das Ganze und Einzelne ſich durch ihre Wechſelwirkung erklären laſſen. Die Erfaſſung des Einzelnen, vom Standpunct des Ganzen aus, erfordert den divinatoriſchen Tact. Der Hermeneut muß in der Reproduction die Sache ſelbſt gleichſam noch einmal erſchaffen. Das umgekehrte Geſchäft, nämlich das Ganze vom Einzelnen aus zu erfaſſen, den beſtimmten Werth, die beſondere Geltung eines Wortes und Satzes zu ermitteln, iſt ein comparatives. Beide Thätigkeiten aber ſind ein Schließen. Dort ſchließe ich vom Ganzen auf das Einzelne, wie und ob es ihm entſpricht; hier ſchließe ich von dem Einzelnen auf das Ganze, indem ich das Einzelne mit dem Einzelnen in Bezug auf die Totalität vergleiche. — Die äußere Vermittelung dieſes Zweckes begründet den Unterſchied der curſoriſchen und ſtatariſchen Lectüre. — Die Unterſuchung, in wie fern ein Schriftwerk den ſubjectiven und objectiven Vorausſetzungen in dem Autor entſpricht, betrifft die Authenticität; die aber, welche den Zuſammenhang und die Einſtimmigkeit eines Schriftwerks mit ſich ſelbſt zu entwickeln bemüht iſt, betrifft die Integrität deſſelben. Dieſe Unterſuchungen gehören nicht der Interpretation, ſondern der Kritik an.

Die Auslegung eines Schriftwerks ſoll den Beweis des adäquaten Verſtändniſſes ſeines Sinnes führen, der unmittelbar ein qualitativ beſtimmter iſt. Indem aber die Bedeutung deſſelben angegeben und ſprachlich, hiſtoriſch und logiſch begründet werden ſoll, iſt auch die Quantität des Sinnes zu beachten, damit nicht weder zu viel noch zu wenig von ihm ausgelegt werde. Das pſychologiſche Moment der individuellen Compoſition, welches Schleiermacher die Meditation nennt, muß mit dem objectiven der logiſch-organiſchen Compoſition richtig zuſammengeſchloſſen werden. Bliebe man bei dem Verbalverſtändniß, ſo gäbe dies eine bloße, nichtsſagende Tautologie, wie in den verrufenen Notis ad modum Minellii; ergriffe man dagegen den Inhalt nur von Seiten ſeiner Allgemeinheit, die er nothwendigerweiſe auch hat, ſo würde man das ſpecifiſche Colorit ignoriren, welches dem Werk ſeine formale Eigenthümlichkeit verleihet. Das wahrhafte Verſtändniß muß daher den Begriff der Meditation und Compoſition zuſammenſchließen.

Wenn nun die Sprachbildung im Worte, in ſeinen Arten und Beugungen, das Logiſche ganz unmittelbar verkörpert, ſo daß eine Sprachdenklehre möglich wird; wenn die Rede im Satz die Momente des Begriffs, des Urtheils und Schluſſes auf concrete Weiſe entwickelt, ſo iſt das logiſche Element der Hermeneutik die Wechſelwirkung des Ganzen und Einzelnen, welche ſich in drei Hauptpuncten darſtellt: erſtlich in der Beziehung des Hauptſatzes zum Nebenſatze; zweitens in der Beziehung der über- und untergeordneten Sätze zu den nebengeordneten; endlich in der Auflöſung dieſer Beziehungen in das Verhältniß der Identität und des Widerſpruchs.

Im Hauptſatz wird das weſentliche Subject der Rede nach einem weſentlichen Prädicate beſtimmt. Der ſubordinirte Satz erſcheint in Bezug auf einen andern als bloße Folge; der coordinirte kann eben ſowohl ein Hauptſatz, als ein Nebenſatz ſein, ſei es, daß ein Subject oder daß ein Prädicat beſtimmt wird. Dieſe Beſtimmung kommt aber zuletzt darauf zurück, ob das Subject durch das Prädicat poſitiv oder negativ, oder ob das Prädicat mit dem Subject in Identität oder Nichtidentität geſetzt wird. Das Unterſcheiden der Haupt- und Nebenſätze, der über- unter- und beigeordneten Sätze, der Identität und Nichtidentität des Prädicats mit einem Subject iſt daher ein Erſchließen des in der Rede gegebenen Urtheils.

Man macht der Auslegung oft den Vorwurf der Schlüpfrigkeit. Sie kann aber nicht anders als ſchlüpfrig ſein, weil die Mitte zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig des Sinnes ſchwer feſtzuſtellen iſt und die Quantität, wie immer, in ihren Extremen, auch die Qualität afficirt. Lege ich den Sinn nur halb aus, ſo bleibe ich hinter ihm zurück. Lege ich mehr von ihm aus, als er an ſich enthält, lege ich ihm alſo etwas unter, ſo überſchreite ich ihn. Die Auslegung verfährt daher in ſchwierigeren Fällen apagogiſch, um durch die Doppelnegation der Extreme des Sinnes die Poſition des wahren Sinnes zu vermitteln.

Die hermeneutiſche Beweisführung kann nun deshalb nicht durchſetzen, ohne nicht einerſeits an die objective, andererſeits an die ſubjective Grenze des richtigen Verſtändniſſes zu gelangen. Die objective iſt die Unterſuchung, ob dem Subject ein Prädicat, wie das in der

Rede ihm beigelegte, nothwendig oder zufällig, ſeiner Natur nach oder nur äußerlicher und vorübergehender Umſtände halber zukomme. Die grammatiſch-pſychologiſch-logiſche Interpretation appellirt an den Begriff der Sache ſelbſt. Die philologiſche Aufgabe der richtigen Darlegung des Wortſinnes und der Conſtruction kann gelöſt ſein, die Sache ſelbſt aber dunkel erſcheinen und aus dieſer objectiven Dunkelheit gegen das ausgeſprochene Verſtändniß ſelbſt ein Zweifel erhoben werden. Die Exegeſe löſt ſich inſofern durch ſich ſelbſt auf. Die Auslegung durchwandert zuerſt alle Möglichkeiten des Sinnes, ſtellt ſeine Extreme gegeneinander, ſucht die durchſchnittliche Mitte derſelben und befriedigt ſich mit dieſem Reſultat. Allein mit ihm treibt ſich der Verſtändnißdrang weiter und durchbricht den Kreis der ſprachlichen und ſchriftlichen Darſtellung. Die Frage, ob ein Prädicat einem Subject ſubſtantiell inhärire oder accidentell adhärire, ob es ihm alſo überhaupt gegeben werden könne, iſt die Frage nach der Möglichkeit der Sache an und für ſich, abgeſehen von ihrer gegebenen Darſtellung, deren Wahrheit pragmatiſch von dem Begriff als ſolchem abhängig gemacht wird. Hat die Auslegung ihre grammatiſchen, pſychologiſchen und logiſchen Beweiſe umſonſt erſchöpft, ſo rettet ſich das ermüdete Bewußtſein endlich in den Gedanken der Sache an ſich, von ſeiner Denkbarkeit aus die gegebene Darſtellung deſſelben zu unterſuchen und zu beurtheilen.

Von der erzählten Thatſache und den Meinungen darüber ſpringt ſie endlich zu der Frage ab, ob denn ſo etwas an und für ſich möglich ſei: eine Wendung, welche die theologiſche Exegeſe mit dem Wunder beſtändig nimmt. Die Bibel erzählt vom trockenen Durchgang der Iſraeliten durchs rothe Meer. Man ſtreitet hin und her über die Möglichkeit ſolchen Wunders. Endlich reiſ't Niebuhr hin, zuzuſehen, ob es nicht in der That ſeichte Stellen zum Durchwaten darbiete u. ſ. f.

Dies iſt die objective Grenze der Hermeneutik, ihr Rückgang in die pragmatiſche Logik und deren Real-Dialektik. Die ſubjective Grenze iſt die Reflexion des Denkens auf ſeine eigene Thätigkeit und auf die unabänderliche Form, in welcher ſich der Proceß deſſelben bewegt. — Ihre Bearbeitung hat die hermeneutiſche Logik vorzüglich in der ſogenannten praktiſchen Logik gefunden. Wolff widmete darin ein eigenes Capitel der Interpretation der heiligen Schrift. Die Theologie, Jurisprudenz und Naturwiſſenſchaften haben ſich allmälig ihre eigenen Hermeneutiken erſchaffen. Die der Natur producirt zu haben, iſt das Verdienſt Diderot's in der trefflichen Abhandlung: Pensées sur l'interprétation de la nature in den Oeuvres, edition par Naigeon, III. p. 234–320. Bei Diderot macht Baco v. Verulam die Philoſophie überhaupt zu einer Interpretation der Natur.

Zweiter Abſchnitt.

Die ſubjective Logik.

Das Princip der ſubjectiven Logik iſt das Denken ſelbſt, wie es ſich als eine Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes erkennt. Die Entäußerung des Denkens an ein objectives Element, von demſelben ſeine Norm zu entnehmen, hört hier auf. Nicht die Dinge ſelbſt, nicht die Zahl, nicht das Wort ſind noch weiter die Medien, aus denen es ſeinen Begriff zu erlauſchen ſucht. Es wendet ſich geradezu an ſich ſelbſt. Indem es nun ſich bemühet, ſeine Eigenheit von anderen Zuſtänden und Thätigkeiten des Geiſtes zu unterſcheiden, findet es in ſeinem Proceß eine beſtimmte Nothwendigkeit, die es als ſeine allgemeine Form von der Beſonderheit des Inhalts unterſcheiden kann, mit welchem es ſich gerade in concreto erfüllt. Mit dieſem Begriff erkennt das Denken, daß an und für ſich weder das Sein, welches gedacht wird, noch das denkende Subject das Princip der Beſtimmungen iſt, in denen ſich der Proceß des Denkens als der des Subjects bewegt, ſondern daß das Denken an ſich ſelbſt in ſich beſtimmt iſt. Das denkende Subject muß daher auch erkennen, daß es nur dann wirklich denkt, wenn es von ſich, als dieſem Einzelnen abſtrahirt und den allgemeinen, dem Denken an ſich inwohnenden Geſetzen gehorſamt.

Der Geiſt verhält ſich weſentlich denkend; allein daß er denkt, und daß er, was das Denken iſt, bedenkt, kommt ihm ſelbſt erſt durch ſeine Bildung zum Begriff. Die verſchiedenen Standpuncte, welche der ſubjective Geiſt durchläuft, ſind daher eben ſo viel verſchiedene Standpuncte für die Entwicklung der Logik. Wir können den Begriff dieſer Momente des ſubjectiven Geiſtes aus der Pſychologie hier vorausſetzen und der Kürze wegen als das Gefühl, als das Bewußtſein und das Denken ſelbſt bezeichnen.

Das Fühlen, dem das Denken noch begrifflos inwohnt, kann keine beſondere Logik haben, nur einen Inſtinct der Wahrheit und Gewißheit, einen Glauben an die Realität des Empfundenen.

Das Bewußtſein unterſcheidet das Subject von dem Object oder vielmehr, was wir Bewußtſein nennen, iſt dies Unterſcheiden. Dem Subject erſcheint das Object zuerſt als ein gegebenes, äußerliches. Das Erkennen befreiet aber das Subject von dem Schein, als wenn das ihm erſcheinende Sein, worauf es ſich bezieht, ein ihm fremdes oder gar undurchdringliches wäre.

Das Denken hebt den Unterſchied des Subjects von dem Object zur Einheit beider auf. Das Bewußtſein ſelbſt, als vernünftiges, weiß ſchon, daß an und für ſich die Vernunft gleich ſehr dem Sein als dem Denken angehört. Aber das Denken erfüllt ſich als freie unendliche Form nur mit ſeinem eigenen Inhalt als ſeiner Nothwendigkeit. Um der freie Begriff ſeiner ſelbſt zu ſein, muß es ſich von der Vermiſchung und Verwicklung mit andern Formen der Intelligenz ablöſen. Nicht nur von dem Gefühl und Bewußtſein, auch von der Anſchauung und Vorſtellung muß es ſich unterſcheiden. Das Denken für ſich erreicht die vollkommene Einigung der Gewißheit mit der Wahrheit, des Gedankens mit dem Sein, des Begriffs mit der Realität, nur durch die Erkenntniß ſeiner ſelbſt als eines Momentes der Idee, welche die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität iſt.

Erſtes Capitel.

Die anthropologiſche Logik.

Der Anfang der ſubjectiven Logik iſt die Immanenz des Denkens in der Empfindung, ſo daß es conſequent zu gar keiner beſonderen Geſtaltung der Logik kommt, denn die Logik will die Erkenntniß durch die Form des Begriffs, Urtheils und Schluſſes *vermitteln*, die Empfindung aber, welches auch ihre Vermittelung ſei, will nur als *unmittelbare* gelten. Dieſer Standpunct iſt daher für die ſubjective Seite der Entwicklung der Logik ganz daſſelbe, was der pragmatiſche für die objective. Was in letzterem die Dinge und ihre realen Verhältniſſe ſelber, das ſind in erſterem die Empfindungen. Sie, als der Eindruck, welchen die Dinge auf das empfindliche Subject machen, ſollen nicht nur der Stoff alles Erkennens, ſondern auch der Grund ſein, welshalb die Realität von etwas angenommen wird.

Richtiger als die Benamſung anthropologiſch, die ſeit Fries und Troxler gang und gäbe geworden, würde die Benennung äſthetiſch für dieſen Standpunct ſein, wie die Epikuräer ſie auch urſprünglich ſo gebraucht haben. Noch Kant betitelte in ſeiner Vernunftkritik die Ableitung der Apriorität des Raum- und Zeitbegriffs Äſthetik und Herbart gab dem Wort eine praktiſche Wendung, indem nach ihm das urſprüngliche von aller Reflexion unabhängliche Wohlgefallen oder Mißfallen über eine Handlung das ſittliche Urtheil begründen ſollte. Allein außerhalb ſeiner Schule iſt dieſe Terminologie nicht weiter aufgekommen und der Ausdruck: äſthetiſch immer mehr für das Gebiet des Schönen und der Kunſt angewendet worden, für welches der Wolfianer Baumgarten ihn zuerſt im vorigen Jahrhundert in Beſchlag nahm. Einige haben ſtatt des Namens Äſthetik für die Wiſſenſchaft des Schönen und der Kunſt Kalologie geſagt, allein auch dieſer Verſuch iſt gegen die ſchon habituell gewordene Bedeutung des Wortes Äſthetik ohne Erfolg geblieben, der ſo weitläufige, vielumfaſſende Ausdruck: anthropologiſch dagegen fü den Begriff der unmittelbaren Subjectivität und Alle was damit zuſammenhängt, in Aufnahme gekommen. Troxler, von dem Bedürfniß ſeiner Myſtik getrieben, hat die Variation: Anthropoſophiſch, erfunden.

Die Alten waren conſequent und die Epikuräer, welche die Empfindung zum Erkenntnißprincip machten, hatten auch keine Logik. Die Hauptſtellen aus den Alten hierüber finden ſich geſammelt in Ritter's und Preller's: Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta, Hamburgi 1838, p. 340 bis 43. Nur der Anfang dieſer Sammlung möge zur näheren Veranſchaulichung hier ſeinen Platz finden: „Diogenes L. X, 31: Τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν· ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους. (His tollitur omnis de notionibus quaestio ad certam rationem artemque instituenda. Οἱ τῶν πραγμάτων φθόγγοι Kuehnio interprete significant orationem non a regulis logicis, sed a natura factam, quae pro norma habet id, quod res ipsae sensusque testes dictitant; quam profitebantur Epicuraei se in omnibus cum maxime sequi studere. Simili significatione φωναί ab Epicuro dicuntur ap. Diog. L. X. 36; et φθόγγοι, ib. 37, 38. Totum praeceptum eo tendit, ut quid quaeque vox primitus significet, quaerendum esse moneatur. Physicos haec dicit observare debere, quia logicam nil nisi accessionem physicae esse volebat. Cic. de Fin. I, 7: Jam in altera philosophiae parte, quae est

quaerendi ac disserendi, quae λογικὴ dicitur, ist
vester (sc. Epicurus) plane, ut mihi quidem vide
tur, inermis ac nudus est. Tollit definitiones; n
hil de dividendo ac partiendo docet; non qu
modo efficiatur concludaturque ratio tradit; no
qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantu
ostendit; judicia rerum in sensibus ponit. — Ci
Ac. pr. II, 30; de Nat. D. I, 25.) — Ἐν τοίν
τῷ Κανόνι λέγει ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθεία
εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη,
Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς δια
νοίας. [λέγει δὲ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἡρόδοτον ἐπιτομ
καὶ ἐν ταῖς κυρίαις δόξαις.] Πᾶσα γάρ, φησίν, αἴσθη
σις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική· εἴ
γὰρ ὑφ' αὑτῆς εἴτε ὑφ' ἑτέρου κινηθεῖσα ἀδυνατεῖ
προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν. Οὐδ' ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰ
διελέγξαι· οὔτε γὰρ ἡ ὁμοιογενὴς αἴσθησις τὴν ὁμοι
γενῆ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν, οὔθ' ἡ ἀνομοιογενὴς τὴ
ἀνομοιογενῆ, οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσὶ κριτικαί· οὔθ'
ἑτέρα τὴν ἑτέραν, πάσαις γὰρ προσ-έχομεν. οὔτε μὲ
λόγος, πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται."

Neuere Philoſophen, welche ebenfalls das Gefüh
als Princip annahmen, haben die formale Logik oft ge
nug beibehalten. Wenn aber ein Gefühl des Wahren
ein sensus communis, ein Wahrheitsinſtinct, oder ga
wie bei Malebranche, unſer Gewiſſen die letzte In
ſtanz für die Beſtimmung des Wahren ſein ſoll, ſo i
in der That die logiſche Form überflüſſig Da

Gefühl iſt jedoch nur der Geiſt ſelbſt in der Form der Formloſigkeit, welche er, weil er Geiſt iſt, aufheben und ſich ſeinem Empfinden als einfaches Subject gegenüberſetzen muß, wodurch die Empfindungen die Bedeutung des Stoffes und er ſelbſt die Bedeutung der Form erhält. Dieſe Thätigkeit aber, das Unterſcheiden ſeiner ſelbſt als des in ſeiner Einfachheit ſich gleichbleibenden Subjectes von der Mannigfaltigkeit der Empfindungen und das Setzen derſelben nach ihrem Unterſchied von einander iſt eben das, was wir Bewußtſein nennen.

Zweites Capitel.

Die phänomenologiſche Logik.

Das Bewußtſein ſetzt das Object dem Subject entgegen. Das Subject hebt das Object in ſich auf, macht ſich aber auch ihm ſelbſt zum Object. Da es nun ſchon die Objectivität als ſinnlich erſcheinende in ſich aufgehoben hat, ſo ergänzt es dieſe Objectivität durch den Parallelismus ſeiner eigenen Objectivität, wie es ſich ſelber der ideell erſcheinende Gegenſtand iſt. Indem es aber ſowohl die äußere als die innere Objectivität in ſich aufhebt, erkennt es als die Identität derſelben die Eine Vernunft und da es ſelbſt ſowohl in jenem Äußeren als in dieſem Innern die Realität ſeiner Erſcheinung und Entwicklung findet, ſo erkennt es auch ſich in Identität mit der Vernunft.

Das Denken als Bewußtſein ſetzt das, was es nicht unmittelbar ſelbſt iſt, als ſein Andersſein, allein nur, um dies Sein zum Sein ſeiner ſelbſt zu machen. Das Denken als das ſeiner bewußte hat das Sein, von dem es ſich für ſich unterſcheidet, zum Gegenſtand. Dies ihm vorerſt gegenſtändliche *Sein wird ihm durch die Aufnahme in das Bewußſein ſelbſt Bewußtſein.* Das Sein als Object bleibt natürlich ſich gleich und wird in ſeiner Beziehung auf das Denken nicht an ſich ein anderes, allein für das Bewußtſein hört es auf, ein von ihm getrenntes zu ſein. Als gedacht, als gewußt, iſt es in das Element des Denkens, des Wiſſens eingetaucht. Sein Sein iſt im Bewußtſein nicht nur Sein, ſondern zugleich Bewußtſein. Der Schein, als Sein ein undenkliches Weſen zu ſein, verſchwindet durch das Gedachtſein. Die Logik dieſes Standpunctes iſt die Logik der *Erfahrung*. Seit dem vorigen Jahrhundert, hauptſächlich durch die Kantiſche Philoſophie, iſt der Sprachgebrauch ſehr verbreitet worden, die Erkenntnißweiſe, welche die *Mannichfaltigkeit der Phänomene, wie ſie ſich dem äußeren und dem inneren Sinn* darbietet, zum Ausgangspunct macht *empiriſch*, zu nennen. Bei den Alten wurde dies Prädicat vorzüglich denjenigen Ärzten gegeben, welche ihre Semiotik durch das αἰσθητόν begründeten. Der Skeptiker *Sextos*, ſelber ein Arzt, bekam hiervon den Beinamen *Empirikos*. Er nennt ſolche Ärzte οἱ ἀπὸ τῆς ἐμπειρίας ἰατροί (ed. Imm. Bekkeri.

1842, p. 329, 191). Der Empirie ſetzte man bald die Methode, bald die Theorie entgegen, legte aber noch in den erſten zwei Tritteln des vorigen Jahrhunderts ein geringes Gewicht auf den Ausdruck empiriſch, wie man unter Anderem daraus ſehen kann, daß der Artikel: Empiriſch, in der vierten Auflage von Walch's philoſophiſchem Lexikon 1775, nur wenige Zeilen einnimmt. In dem großen Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus von Stephanus Chauvin, Rotterdam 1692, fol., kommt das Wort noch gar nicht vor, obwohl dies Lexikon den Ausdruck philoſophiſch ganz im Sinn der heutigen Engländer und Nordamerikaner nimmt, nämlich alle phyſikaliſchen Apparate, alle mechaniſche Technik darunter zu ſubſumiren. Experientia wird darin ganz im Sinn des experimentirenden Forſchens definirt als eine cognitio quaedam nullo docente per usum contingens. Aus dieſem Fragment der philoſophiſchen Terminologie erſieht man recht ſchlagend die große und ſchnelle Verbreitung der Kantiſchen Speculation.

Genau genommen wäre nach dem Obigen die Logik des Bewußtſeins, des Selbſtbewußtſeins und des vernünftigen Selbſtbewußtſeins zu unterſcheiden, welche wir auch die empiriſche, die ſubjectiv-idealiſtiſche und die rationale nennen können.

I. Die Logik des Empirismus.

Das Denken iſt wirkliches Denken nur als Thätigkeit eines wirklichen Subjectes, für uns, des Menſchen.

Ein anderes auch denkendes Weſen iſt für uns im Context unſerer Erfahrung nicht gegeben. Der Menſch iſt nun zwar an ſich ſelbſt weſentlich Denken, allein durch ſeine Natürlichkeit mit der Natur, mit dem Sinnlichen, in unmittelbarem Zuſammenhang. Die gewöhnliche Logik gibt ſich zur *Sinnlichkeit* ein widerſprechendes Verhältniß. Einmal behandelt ſie dieſelbe mit barbariſcher Verachtung. Sie ſpricht von ihr als einem niedrigen Elemente, auf welches das Denken ſtolz herabſieht. Sie vergißt, daß die Natur eine Exiſtenz iſt, zu welcher Gott ſelbſt als Schöpfer ſich entſchließt und durch deren Vermittelung allein die Exiſtenz einzelner Geiſter möglich iſt, denen eben deswegen die ganze Natur wieder inhärirt. Sie vergißt, daß die Natur gar nicht allein den Inhalt der ſinnlichen Wahrnehmung ausmacht, ſondern daß auch der Geiſt dem einzelnen Geiſt lediglich durch das Vehikel der Äußerlichkeit der Natur erſcheinen kann. Die Schrift Alten Teſtamentes ſagt in ihrer naiven Weiſe: ſollte Gott, der das Auge gepflanzt hat, nicht ſehen, ſollte er, der das Ohr gepflanzt hat, nicht hören? D. h. ſie macht Sehen und Hören, Naturacte, zu Prädicaten Gottes und hält ihn nicht für zu gut, ihm das Sehen und Hören abzuſprechen. Die Nothwendigkeit der Natur, das Organ der Manifeſtation des Geiſtes zu ſein, wird bei dem beliebten Abſtractum Sinnlichkeit nur zu oft vergeſſen. — Das anderemal ſoll nun freilich eben dieſe als ein bloßer Koth geringgeſchätzte Natur der Hebel ſein, ohne welchen das Denken ſelbſt ſo gut als Nichts wäre, denn, erzählen uns die Einleitungen zur Logik, die Sinnlichkeit allein liefere uns den Stoff zum Denken. Ja ſie verſichern wohl, die Sinnlichkeit erzeuge in uns Vorſtellungen, welche der Verſtand hinterher ordne und verbinde, gleichſam wie die Steine eines Dominoſpiels. Es iſt unglaublich, mit welcher Flüchtigkeit viele Lehrbücher der Logik dieſen Punct behandeln, mit welcher Gedankenloſigkeit ſie von der Außenwelt einen Eindruck auf die Seele machen und dieſen zur Vorſtellung werden laſſen, um weiter den Verſtand an derſelben die Theile als Merkmale unterſcheiden zu laſſen. Das iſt die ewige Litanei! Ding, Eigenſchaften, Eindruck, Vorſtellung, Merkmale, deutliche und undeutliche, allgemeine und beſondere! Dann iſt man im Zuge. In der vierten Auflage von L. H. Jakobs Grundriß der allgemeinen Logik, Halle 1800 lautet z. B. der zweite und dritte Paragraph der Einleitung folgendermaaßen:

„Die erſte Erkenntniß, welche er (der Menſch) ſich erwirbt, iſt ſehr unvollkommen. Sie fängt mit der Empfindung an, welche die ihn umgebenden Dinge auf ihn machen. Mit derſelben entwickeln ſich Sinne und Einbildungskraft, welche von der Empfindung verſchiedene Dinge vorſtellen. — Dieſe Vorſtellungen wecken zugleich den Verſtand, welcher das Empfundene als Gegenſtand denkt, und indem er die Theilvorſtellungen zuſammenfaßt, ſich einen Begriff von der Sache bildet, der ihm, in wiefern er Theilvorſtellungen oder Merkmale enthält, die auch andern Dingen gemein ſind, zugleich dieſe andere Dinge mit vorſtellt

u. ſ. w.“ Wie dies Alles geſchieht, wird nicht geſagt. Es geſchieht. Man empfindet. Sinne und Einbildungskraft entwickeln ſich. *Zugleich* der Verſtand. Dieſer denkt plötzlich die Dinge als *Gegenſtände*, bildet Begriffe u. ſ. w. Von dem Begriff der Subjectivität, der erſt alle jene Operationen möglich macht, iſt gar nicht die Rede. Dies leichtſinnige Verfahren empörte *Fichte* ſein ganzes Leben hindurch. In den Bearbeitungen der Wiſſenſchaftslehre, welche ſeine nachgelaſſenen Werke, Bonn 1834, im erſten und zweiten Theil enthalten, iſt dieſer Punct des *Überganges* der Sinnesaffection in das Bewußtſein oft ſehr vorzüglich hervorgehoben. Es iſt leicht einzuſehen, daß die Sinnlichkeit als ſolche uns keine Vorſtellungen gibt, weil ſie nur Erregungen unſeres Organismus enthält, welche zu Vorſtellungen werden können, ſofern wir uns mit unſerer ſpontanen Idealität auf dieſelben in uns hinrichten. Der Nerv wird erregt und dieſe Erregung iſt es, welche von uns erfaßt und für uns zum Gegenſtand gemacht werden kann. Das Object als ſolches iſt nicht unmittelbar der Inhalt unſeres Bewußtſeins, nur ſein Reflex auf unſere Nerven. Wären wir nicht *urſprünglich Subject-Object*, ſo würde niemals eine Objectivität für uns exiſtiren; *Fichte* ſagt ganz richtig, daß das Bild auf unſerer Nutzhaut das Sehen nicht erkläre; auf einer Waſſerfläche ſpiegle ſich auch das Bild der Umgebung und ſie ſehe doch nicht. Denkt man ſich nun gar das Verhältniß von Natur und Geiſt als ein dualiſtiſches, ſo bleibt vollends unbegreiflich, wie durch die Pforte der Sinne das ſinnlich Erſcheinende zum Gedanken werden könne. Inſofern vielmehr die *Natur ein Moment des Geiſtes iſt*, nicht, wie der Naturaliſmus es nimmt, der Geiſt ein Moment der Natur, wird das Erkennen des Sinnlichen ein Erkennen eines dem Geiſt an ſich *immanenten* Elementes, ein Selbſterkennen.

Der Streit über die *Trüglichkeit* der Sinne, der bei den Skeptikern und Carteſianern ſo zu Hauſe iſt, richtet ſich daher durch den Begriff des Bewußtſeins von ſelbſt, denn die Sinne als ſolche können gar nicht trügen. Sie thun, was ſie thun können und leiden, was ſie leiden müſſen. Der Nerv ſchwingt ſo oder ſo. Er kann krank oder ſchwach ſein — ſeit wann iſt aber Krankheit oder Schwäche ein Betrug? Das Wahre an der Sache iſt, daß der Menſch ſeine Sinnigkeit erziehen und bilden muß, um ſich nicht als Bewußtſein im *Gebrauch* der Sinne zu betrügen. Er muß den Unterſchied der Entfernungen, der Farben, Töne u. ſ. w. erlernen. Der Sinn als ſolcher iſt paſſiv. Das Auge ſpiegelt mir Gegenſtände ab, auch wenn ſie mir nicht zum Bewußtſein kommen, weil daſſelbe gerade mit einem ganz andern Inhalt ſich beſchäftigt und ich daher für das in meinem Nerv reflectirte Bild keine Aufmerkſamkeit habe. Ohne dieſe wird es nicht für mich. Habe ich aber etwa ein achromatiſches Auge, ſo betrügt es mich nicht durch den Farbenmangel der Anſchauung, ſondern handelt ehrlich. Freilich iſt es ein fehlerhaftes Auge, allein das iſt nicht ſeine Schuld. Oder in der Kyanoblepſie ſieht man Alles blau, ſo iſt das eben ſo wenig ein Betrug zu nennen. Die Sinne hintergehen mich nicht, ich aber kann mich hintergehen, indem ich die Nervenaffection ohne Kritik nehme. Wer es weiß, daß er taub iſt, wird, wenn er nicht hört, nicht behaupten, ſein Sinn betrüge ihn. Mit dem Begriff der Hallucinationen verſchwindet daher unter gebildeten Menſchen der Glaube an Wunder und Geſpenſter. Der antike Skepticiſmus, der eine ſeiner Waffen gegen die Möglichkeit der Erkenntniß des Wahren aus der Trüglichkeit der Sinne entnahm, überſah eben, daß die Täuſchung als ſolche nicht dem Sinne, der, wie alle Natur, ſchuldlos, ſondern dem hinter dem Sinne ſtehenden Denken angehört.

Den Anfang ſeiner Erfahrung macht das Bewußtſein allerdings mit der Beſitznahme des Inhaltes, wie er ihm durch die Erregung der Natürlichkeit des Subjectes geboten wird: es iſt *ſinnliche Gewißheit*. Allein eben dieſe Gewißheit hat es der Kritik zu unterwerfen, um den Inhalt mit Eliminirung der möglichen Täuſchungen *wahr*, d. h. ſo *zu nehmen*, wie er an ſich iſt. Der Inhalt ſelbſt iſt, wie er unmittelbar erſcheint, ein vereinzelter, in ſeinem Weſen aber ein allgemeiner. Dieſen Schein, als ob der Gegenſtand ein abſtract einzelner ſei und ihn als das erkennen, was er, als einzelner, ſeiner Allgemeinheit nach iſt, muß das Bewußtſein ebenfalls aufheben. Als Setzen dieſer Allgemeinheit iſt es verſtändig.

Der Empirismus überhaupt hat objectiv und ſubjectiv ein großes Recht, er darf aber nicht vergeſſen, daß er ohne das Denken nichts iſt, im Denken aber nicht über den Inhärenz- und Subſumtionsſchluß hinauskommt. Sein objectives Recht beſteht darin, daß nach ihm, was wahr ſei, für den Menſchen müſſe zur Gegenwart werden können. Das an und für ſich Wahre, das Ewige, iſt immer da und entzieht ſich dem Genuſſe nicht. Das Wahre, welches nur ſein ſollte und nimmer wäre, wäre nicht wahr; das Wahre iſt auch. Der Empirismus widerſezt ſich hiermit derjenigen Theorie, welche mit Fug eine leere und hohle genannt wird, weil ſie ihren Inhalt als ein aller Wirklichkeit jenſeitig bleibendes Ideal hinſtellt. Allerdings gibt es auch eine boshafte Verdächtigung der Theorie durch das Epitheton der Leerheit, welche darauf ausgeht, ein Seinſollen zu entfernen, welches im Grunde das wahrhafte Sein iſt. Dieſer Kampf der ſchlechten Wirklichkeit eines Beſtehenden mit der Vernunft, die allein wirklich zu ſein verdient, geht uns hier jedoch nichts an. Das ſubjective Recht des Empirismus beſteht darin, daß der Menſch von der Exiſtenz des Inhaltes ſeines Erkennens ſich ſelbſt überzeugen und gegen alle Gewißheit aus zweiter Hand ſich negativ verhalten ſoll. Selbſt ſoll ich fühlen, ſehen, hören, wie etwas ſich verhält, nicht ſoll ich es für wahr halten, weil ich glaube, daß Andere es für wahr halten, denn die Gewißheit Anderer, wenn ſie mir als eine Auctorität gilt, iſt für mich ein Gegenſtand nur des Vertrauens, nicht des ſachlichen Urtheils und deshalb unwiſſenſchaftlich. Dieſe Forderung des Empirismus verhindert natürlich nicht, daß er nicht in einzelnen ſeiner Repräſentanten ſelbſt wieder die Bedeutung von Auctoritäten gewinne. Wenn ein Humboldt, ein Liebig, ein J. Müller, ein Ehrenberg etwas beobachtet hat, ſo glauben dies viele Empiriker unbedingt, und ſind im Nachfühlen und Nachſehen des Vorgefühlten und Vorgeſehenen oft gerade ſo nachgibig, ſchwach und unſelbſtiſch, als manche Nachdenker bei dem, was ihnen vorgedacht worden.

Da es dem Empirismus auf die Genauigkeit ankommt, mit welcher gefühlt, geſehen und gehört wird, ſo kommt es ihm darauf an, die Ausſagen Anderer über einen Gegenſtand der Kritik zu unterwerfen, ob ſie in der Verfaſſung waren, aufmerkſam ſein zu können; ob ſie die Abſicht hatten, die Wahrheit zu ſagen; ob ihr Gegenſtand die Möglichkeit der Exiſtenz in ſich ſchloß; ob ihre Auffaſſung und Ausſage nicht, ihnen unbewußt, als richtige verhindert, durch Unbildung, Leidenſchaft, Parteiintereſſe verkümmert war u. ſ. w. Aus dieſem Geſchäft bildete ſich ein eigener Zweig der ſogenannten praktiſchen Logik von den Zeugniſſen, die doctrina de testimoniis, der ſich auch für die Naturwiſſenſchaft und Geſchichtswiſſenſchaft individualiſirt hat. Aus den heutigen Deutſchen Logiken iſt dies Thema größtentheils verſchwunden: in *Bachmann's* Syſtem der Logik, Leipzig, 1828 S. 300 — 325 iſt daſſelbe mit Umſicht und Geſchmack noch bearbeitet. Die franzöſiſchen Compendien für Regierungsanſtalten *müſſen* ein Capitel haben: Auctorité du temoignage des hommes.

Die ſinnliche Gewißheit iſt ihrem Inhalt nach unendlich mannigfaltig. Das Fühlen, Riechen, Schmecken, Sehen, Hören wirft ſich in eine unermeſſliche Breite der verſchiedenſten Empfindungen auseinander, allein eben dieſe Unendlichkeit verliert ſich in die Zerſtreutheit eines ungeordneten Haufens, eines wüſten Durcheinander. Das Bewußtſein muß daher die Zufälligkeit der vielfachen Erregung der Sinnigkeit, der es für ſich als *einfache* Beziehung auf ſich gegenüberſteht, aufheben. Es muß den bloßen Beſitz zum Eigenthum machen, indem es den Inhalt ſeiner Wahrheit nach zu erkennen, und die dem Object ſubſtantiell inhärirenden Beſtimmungen von den nur accidentell adhärirenden auszuſchließen ſucht. Dieſe Kritik will von dem Inhalt den *Schein* entfernen, der ihn für das Bewußtſein zu einem andern, als er an ſich iſt, machen könnte. An ſich, ſeinem Weſen nach, iſt das Object Eines und ſich ſelbſt gleich; allein in ſeiner mannigfaltigen Berührung mit andern Objecten und durch die verſchiedene Beſtimmtheit des Subjects im Acte der Auffaſſung kann es als ein anderes erſcheinen. Das Denken hat daher, es *nach ſeiner Wahrheit zu nehmen*, einerſeits das Object, andererſeits das erkennende Subject zu *iſoliren*. Durch die Iſolirung des Objects wird der Zuſammenhang deſſelben mit andern Objecten möglichſt abgebrochen und ſeiner Eigenthümlichkeit die Freiheit gegeben, ſich ungehindert darzuſtellen. Es kann, unalterirt, ſein eigentliches Fürſichſein leichter darſtellen. Umgekehrt verhält es ſich mit dem für den Act des Wahrnehmens, wie der Augur in ſeinem Templum, eigends iſolirten Subjecte eben ſo, denn, vor den Störungsmöglichkeiten geborgen, wird ihm die Concentration der Aufmerkſamkeit leichter.

So lauſcht nun das Bewußtſein, gleichſam mit angehaltenem Athem, auf den Gegenſtand, ob er ſich gleich bleibt, oder ob und wie er ſich ungleich wird? Das einfache Ausſprechen deſſen, was dieſem Spähen als das Conſtante erſcheint, macht die urſprüngliche Beſchreibung aus. Sie iſt das, was die gewöhnliche Logik ſchon Begriff zu nennen pflegt und wobei ſie mit der Auseinanderſetzung, daß die weſentlichen Merkmale von den unweſentlichen geſchieden werden müßten, mit wichtiger Miene ſelbſt das Weſentlichſte aller Logik geſagt zu haben verräth. In der That ſind die weſentlichen Merkmale diejenigen, ohne welche der Gegenſtand gar nicht, was er iſt, ſein würde. Dieſem Beobachten iſt innerhalb der phyſikaliſchen Natur das Experiment möglich, durch welches das Bewußtſein den Gegenſtand gewiſſermaaßen auf die Probe ſetzt, wie er in der Berührung mit anderen ſchon bekannten Objecten ſich benehmen werde. Das liſtige Denken führt den Gegenſtand in Verſuchung; es bringt ihn in eine Geſellſchaft, welche ihn zwingt, ſeinen Charakter zu enthüllen.

Das wahrnehmende Bewußtſein wiederholt ſeine Beobachtung an einer Menge einzelner Fälle, an einer Menge von Exemplaren. Dieſe Menge iſt unbeſtimmt und es läßt ſich für ihre Grenze kein Grund angeben. Dafür ſtellt ſich die Langeweile ein, wenn das Beobachten findet, daß etwas hier ſo, dort auch ſo, dort auch ſo u. ſ. f. erſcheine. Dies monotone Auch wird durch eine Willkür, nach einer ungefähren Schätzung des Genug, abgebrochen. Die Gewißheit iſt zwar gewiß, daß man keineswegs alle einzelnen Fälle eines Verhältniſſes, alle einzelnen Exemplare einer Gattung ſich unmittelbar zum Gegenſtand der Erfahrung gemacht habe; ja, ſie iſt die Gewißheit, daß eine ſolche Allheit unmöglich ſei. Das empiriſche Denken kann aber aus der Oede ſeiner Sammlerlangenweile nur dadurch herauskommen, daß es den Vorrath der wahrgenommenen Thatſachen zu Prämiſſen für Schlußfolgerungen macht. Mit dem Schließen verläßt es den Boden der Unmittelbarkeit und vertraut ſich der logiſchen Vermittelung. Das Schließen derſelben ſoll nun zwar nicht die Wahrheit an und für ſich, nur die Wahrſcheinlichkeit betreffen, denn das empiriſche Denken muß wiſſen, daß ſeine Beſtimmungen nur eine eingeſchränkte Geltung haben können. Allein nichts iſt häufiger, als daß der Empirismus ſowohl ſeinen Uebergang aus dem Sinnlichen in das Logiſche, wie auch die Bedingtheit eben ſeiner Schlüſſe vergißt. Wird er daran erinnert, ſo führt er auch wohl die Sprache der Demuth, lobt die Genügſamkeit, tadelt die Anmaaßung der Speculation, macht den Apriorismus ihres Erkennens lächerlich. Er, der das bloße oder reine Denken ſo gründlich verachtet, vergißt, daß ſeine Reſultate ſelbſt Gedanken ſind. Er täuſcht jedoch ſich und Andere hierüber dadurch, daß er ſich für das logiſche Element eine eigene Terminologie zurechtmacht, die ihm das Anſehn gibt, als ſtünde er mit dem Denken als Denken in gar keinem Verhältniß. Er vermeidet eine Sprache zu führen, die ihn des Denkens als ſolchen verdächtig machen könnte. Der Empirismus ſpricht von Combinationen, von Anſichten, von Analyſen, vom Calcul, von Geſetzen, und ſtrebt durch ſolche Phraſeologie die Meinung zu erwecken, als ob bei ihm das Urtheilen und Schließen gar nicht vorkomme, als ob er lediglich mit Thatſachen der Beobachtung und außerdem nur mit dem exacten Rechnen zu thun habe. Und doch, während er ſo das von Außen oder Innen Gegebene zum güldenen Kalbe gemacht zu haben ſcheint, welches er mit allen Sinnen eifrig umtanzt, iſt das Denken der Moſes, der das ewige Geſetz hier zwar nicht aus den Wolken von Oben her empfängt, wohl aber von Unten nach Oben in den Himmel der Idee hineinreicht. Das Geſetz auf welches der Empirismus als auf die unerſchütterliche Wahrheit ſich ſteift, kann niemals Gegenſtand des unmittelbaren Erkennens ſein, nur ſeine mit accidentellen Beimiſchungen modificirte Erſcheinung.

Iſt daher geſagt worden: nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu, ſo hat man mit Recht daran erinnert, daß das Umgekehrte ebenſo wahr ſei: nihil est in sensu, nisi quod antea fuerit in intellectu. Nureinzelnes, Nurunallgemeines kann man gar nicht wahrnehmen, ſondern aus allem Einzelnen ſchaut ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit zugleich mit heraus. Dieſe in ihrer Einfachheit und Sichſelbſtgleichheit als die Geſetzlichkeit iſt das verſtändige Reſultat, zu welchem der Anfang des Empirismus ſich hinaufläutert, denn in dem unorganiſchen Reichthum des Nureinzelnen der ſinnlichen Gewißheit, und wär' er noch ſo groß, macht ſich dem Denken nur die Sehnſucht nach der Einheit des Vielen empfindlich.

Die aus dem Standpunct des Bewußtſeins entſpringende Logik des Empirismus macht in Bezug auf die Erfahrung der Natur den Inhalt des Novum Organon des Baco von Verulam aus. Baco wollte die natura naturans, die natura ipsissima erkennen und bemühte ſich, zu beweiſen, daß unter den verſchiedenen Schlußformen die Induction die für die approximative Gewißheit angemeſſenſte ſei. Er bekämpfte die Ausartungen der Scholaſtik und die Ariſtoteliſche Phyſik, die er aber wohl, nach §. LXIII. des erſten Buchs des Organons zu urtheilen, nur in ihrer ſcholaſtiſchen Tradition kannte. Wenn man ſich aber nicht ſelten ſo ausdrückt, als ob

Baco alle Syllogiſtik, alle Theorie verworfen habe, weil er ſtatt der Zweckurſachen die causas efficientes für die Forſchung der Naturwiſſenſchaft geltend machte, woran er ganz Recht that, ſo iſt dies eine falſche Vorſtellung. Nach eben dem angeführten Capitel ſagt er im gleich darauf folgenden (Opp. omnia, translata opera Arnoldi, Hafniae 1694, fol. p. 290): „At philosophiae genus empiricum placita magis deformia et monstrosa educit, quam Sophisticum aut rationale genus, quia non in luce notionum vulgarium, (quae licet tenuis sit et superficialis, tamen est quodammodo universalis, et ad multa pertinens) sed in paucorum experimentorum angustiis et obscuritate fundatum est. Itaque talis Philosophia, illis, qui in hujusmodi experimentis quotidie versantur, atque ex ipsis phantasiam contaminarunt, probabilis videtur, et quasi certa: caeteris incredibilis et vana. Cujus exemplum notabile est in Chymicis, eorumque dogmatibus, alibi autem vix hoc tempore invenitur, nisi forte in philosophia Gilberti. Sed tamen circa hujusmodi philosophias cautio nullo modo praetermittenda erat; quia mente jam praevidemus et auguramur, si quando homines, nostris monitis excitati, ad experientiam se serio contulerint (valere jussis doctrinis Sophisticis), tum demum propter praematuram et praeproperam intellectus Festinationem et saltum, volatum ad generalia et rerum principia, fore, ut magnum ad hujusmodi philosophia periculum immineat: cui malo etiam nunc obviam ire debemus." Baco's Beſorgniß hat ſich nur zu oft beſtätigt. Die Erfahrung hielt er zwar für den beſten Beweis, aber nur unter der Vorausſetzung der rechten logiſchen Ueberwachung, denn, wie er Cap. 70 ſagt: „si traducatur ad alia quae similia existimantur, nisi rite et ordine fit illa traductio, res (sc. experientia) fallax est."

Der Subſumtionsſchluß ſollte ihm das Mittel ſein, die Principien, die Urformen der Natur zu erreichen. Die Mängel dieſes Schließens verbarg er ſich ſo wenig, daß er im Gegentheil die größte Mühe darauf wandte, das Problematiſche der Prämiſſen durch eine eigene Inſtanzenlehre möglichſt zu verhüten. Von dieſer Vorſicht Baco's iſt faſt niemals die Rede, wenn crude Empiriker heut zu Tage ſeinen Namen mit großem Geſchrei im Munde führen. Der Dreiſtigkeit, mit welcher ſie irgend eine Thatſächlichkeit oft ſehr voreilig zu verallgemeinern und als ewiges Geſetz zu ſtempeln lieben, würde ſie oft ſehr unbequem ſein. Capitel 22 bis 51 im zweiten Buch des Organons d. h. faſt der Haupttheil des ganzen Werkes iſt der Auseinanderſetzung von 27 Inſtanzen gewidmet, welche bei der Erforſchung der Natur zu beachten ſeien. Das zweiundfunfzigſte Capitel, welches den Schluß des Organons macht, recapitulirt ſie und gibt eine kurze Gebrauchsanweiſung in der Art, wie die damalige Zeit die Abſtractionen gern zu einer ars inveniendi verwandten; hierin waren die Baconiſchen Kategorien am Ende nicht von den Kategorien eines Tſchirnhauſen in ſeiner medicina mentis eines Agricola (de inventione dialectica f.1485) u. A. verſchieden. Es waren folgende:

Instantiae 1, solitariae; 2, migrantes; 3, ostensivae; 4, clandestinae; 5, constitutivae; 6, conformes; 7, monodicae; 8, deviantes; 9, limitaneae; 10, potestatis; 11, comitatus et hostiles; 12, subjunctivae; 13, foederis; 14, crucis; 15, divortii; 16, januae; 17, citantes; 18, viae; 19, supplementi; 20, persecantes; 21, virgae; 22, curriculi; 23, doces naturrae; 24, luctae; 25, innuentes; 26, polychrestae; 27, magicae.

Eine ſehr gründliche, wenig beachtete Darſtellung und Kritik des Verfahrens des naturwiſſenſchaftlichen Empirismus hat auch Hegel in der Phänomenologie des Geiſtes in dem Abſchnitt: Beobachtende Vernunft gegeben und den Proceß derſelben an der unorganiſchen und organiſchen Natur durchgeführt.

Das Bewußtſein faßt aber nicht nur ſein Verhältniß zum Sein, ſondern auch ſein Verhältniß zum Denken auf. Es macht das Denken zu einem Sein, deſſen Eigenthümlichkeiten es ebenfalls in Erfahrung zu bringen ſucht. Die Logik, welche ſich durch dieſe Selbſtbeobachtung des Bewußtſeins, durch die Erfahrung der inneren Wahrnehmung, ergibt, iſt einerſeits eine Logik des Empirismus, wie die auf die Erforſchung der Dinge gerichtete, anderſeits aber zugleich eine empiriſche Logik. Die gewöhnlichſte Form, in welcher dieſelbe vorkommt, iſt die pſychologiſche, daß das Denken als ein Vermögen des Geiſtes neben andern Vermögen deſſelben beſchrieben wird. Die Beſtimmungen dieſes Vermögens werden die Geſetze deſſelben genannt, nach welchen wir alles durch die Erfahrung Gegebene denken und nach welchen wir uns auch im Denken ſelber, wie auch nicht weniger im Handeln zu richten haben. Die empiriſche Logik nimmt das Denken als eine Thatſache, welche das Bewußtſein neben andern Thatſachen in ſich vorfindet und ebenſo nimmt es die Unterſchiede im Begriff des Denkens gleichfalls als Thatſachen. Es iſt einmal ſo. Der Vortrag wird daher der bequem erzählende. Es gibt ein Vermögen zu denken; ein Vermögen, zu generaliſiren; ein Vermögen der Ideenaſſociation; es gibt Geſetze des Verſtandes; es gibt eine Vernunft u. ſ. w. Um die Zuſammenhangloſigkeit zu verbergen wird zuweilen der Ton einer wirklichen Entwicklung angenommen; es wird von Claſſen, Reihen, Ordnungen, Gruppen und Graden der Begriffe geſprochen. Die Unphiloſophie bemühet ſich beſonders die Täuſchung zu erhalten, als ob die häufige Anbringung der Wörter: Vermögen und Kraft die Tautologie entfernen könnte, welche zwiſchen ihnen und zwiſchen den Beſtimmungen obwaltet, die Geſetze des Denkens genannt werden. Es iſt kein Grund vorhanden, dieſe Ueberſetzung einer Begriffsbeſtimmung in die Form einer Kraft nicht ins Unendliche fortzuſetzen. Wir abſtrahiren und generaliſiren — alſo haben wir, nach der Erfahrung dieſer Thatſache zu ſchließen, ein Vermögen der Begriffsbildung — den **Verſtand**; wir verknüpfen zwei Begriffe als Subject und Prädicat, wir urtheilen — alſo haben wir ein Vermögen der Begriffsbeziehung, die **Urtheilskraft**; wir verbinden zwei Urtheile, wir leiten aus ihnen ein drittes Urtheil als Reſultat ab, wir ſchließen, alſo haben wir ein Vermögen zu ſchließen, eine Schlußkraft, die **Vernunft**. Dieſe Manier, die Momente des Denkens in den Adelſtand eines particulären Vermögens zu erheben, könnte offenbar mit demſelben Rechte eine Kraft, Hypotheſen zu machen, ein Vermögen der Fehlſchlüſſe u. ſ. f. annehmen.

Dieſe empiriſche Logik als ein Gemiſch von Pſychologie, abſtracten Geſetzen des Denkens und endlich von ganz unkritiſch aufgerafften metaphyſiſchen Begriffen, dieſe geiſtloſe Mechanik und Atomiſtik des Denkens iſt die Geſtalt, in welcher die Logik noch immer zum größtentheil in Europa gelehrt wird. Die Deutſchen könnten weiter ſein, allein es ließe ſich für die Tradition der Logik auch bei ihnen ein Göthe'ſcher Vers aus dem Fauſt parodiren:

Es erben ſich die logiſchen Geſetze
Wie eine ew'ge Krankheit fort;
— — — — — —
Von dem Begriffe, der mit dir geboren iſt,
Von dem iſt leider nie die Rede.

Ein Glück, daß wenigſtens die Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß, die man als eine Moral des Denkens hoch hält, doch ſo viel Unverwüſtlichkeit behauptet, daß die Hauptſache, worauf es ankommt, ſelbſt unbewußt überliefert werden muß. Die kleinen Künſte, welche die Logiker bei den Detailbeſtimmungen jener Begriffe zuweilen entwickeln, ſich den Schein der Eigenthümlichkeit zu geben und ihre Bearbeitungen der Logik von einander zu unterſcheiden, verfangen nichts gegen die Macht jenes Ariſtoteliſchen Urfundaments.

Es ſei erlaubt, auch für dieſe Geſtalt der Logik ein Beiſpiel zu geben. Es iſt gleichgültig, welches Compendium wir zu dieſem Zweck in die Hand nehmen. Sie leiſten alle daſſelbe, nämlich zu beweiſen, daß ſie das Denken vom Standpunct des empiriſchen Bewußtſeins als ein Vermögen neben andern nehmen. Da iſt: Gockel's Propädeutiſche Logik, Karlsruhe 1839. Sie beginnt folgendermaaßen:

„Alle menſchliche Erkenntniß iſt entweder eine unmittelbare oder eine mittelbare. Jene ſtammt theils von Außen aus der Erfahrung, theils entſpringt ſie durch die Selbſtthätigkeit des Geiſtes aus dem Selbſtbewußtſein der Vernunft. Was aber einmal vor das Bewußtſein gelangt iſt, wird Eigenthum des Geiſtes, der alsdann, vermöge der ihm inwohnenden Kraft, die gewonnenen Vorſtellungen verarbeitet, und aus dem gegebenen Stoffe neue Erzeugniſſe bildet. So entſtehen mittelbare Vorſtellungen. Das Vermögen mittelbarer Vorſtellungen iſt der Verſtand (Intelli-

Bayer
Staats

genz). — Auch die Phantaſie (Einbildungskraft) erzeugt mittelbare Vorſtellungen, aber nach eigenthümlichen, zum Theil dem Verſtande widerſtrebenden Geſetzen. — Das mittelbare Vorſtellen iſt das Denken, ſomit der Verſtand das Denkvermögen, oder das Vermögen, den aus der Vernunft und aus der Erfahrung geſchöpften Stoff zu verarbeiten, und aus demſelben neue Vorſtellungen zu erzeugen. Denken iſt das Zuſamenfaſſen des Mannichfaltigen der Vorſtellungen zur Einheit im Bewußtſein.“

Man durchlaufe dieſe Darſtellung auch nur flüchtig, ſo wird man jeden Augenblick anſtoßen. Die unmittelbare Erkenntniß ſoll theils von Außen aus der Erfahrung ſtammen. Als ob nicht die Sinne die Auffaſſung des Aeußeren vermittelten und als ob es nicht, wie eine Erfahrung des Aeußeren, ſo auch eine des Innern gäbe, experientia interna. Theils ſoll ſie aus der Selbſtthätigkeit des Geiſtes entſpringen. — Dieſe wird = Selbſtbewußtſein — dies ſofort = Vernunft geſetzt. Dann aber iſt vom Bewußtſein die Rede. Dies, erfährt man aus der ſchlottrigen Erzählung, hat die Eigenſchaft, daß, was einmal vor daſſelbe gelangt, Eigenthum des Geiſtes wird. Und dem Geiſt, wird erzählt, wohnt glücklicherweiſe eine Kraft ein, die gewonnenen Vorſtellungen zu verarbeiten; — es iſt, als ſpräche man von einem Holzhacker, der große Kloben zu kleinen Scheiten zerſtückt. Die mittelbaren Vorſtellungen producirt das Vermögen des Verſtandes, der in

Parentheſe nicht mit intellectus, ſondern mit Intelligenz überſetzt wird. Plötzlich erfährt man, nach einem Gedankenſtrich, daß *neben* ihm *auch* die Phantaſie mittelbare Vorſtellungen erzeuge, aber nach eigenthümlichen, zum Theil dem Verſtande *widerſtrebenden* Geſetzen. Das wird in dem armen Geiſt eine ſchöne Unordnung hervorbringen! Welch tückiſcher Gott muß auch ſeinen Verſtand durch die Einbildungskraft ſo beunruhigen! Und doch folgt ſie nur ihren Geſetzen, wenn ſie ihm, alſo auch ſeinen Geſetzen widerſtrebt. In der That, ein unverantwortlicher Zwieſpalt. Herr Gockel beruhigt uns jedoch etwas. Er ſagt, daß die eigenthümlichen Geſetze der Phantaſie dem Verſtand nur *zum Theil* widerſtreben. Vielleicht kann man daher *mit* Phantaſie doch *bei* Verſtand bleiben. Aber wie? Eben erzeugte der Verſtand noch mittelbare Vorſtellungen und mit einem Male erfahren wir zu unſerer Ueberraſchung, daß dies Denken und der Verſtand das *Denkvermögen* iſt. Alſo Vorſtellungen ſind Gedanken? Nicht doch, wird Herr Gockel ſagen, nur die mittelbaren. Guter Gott, woran unterſcheide ich nur dieſe Mittelbarkeit von der Einbildungskraft, deren *Geſetze der Ideenaſſociation* bekanntlich die Aehnlichkeit, der Contraſt und die Cauſalität ſein ſollen? Denn, nicht wahr, dieſe Geſetze der Phantaſie haben doch mit den ſogenannten *Denkgeſetzen* der Identität, des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes, welche Herr Gockel S. 33 ſelbſt als die Fundamente alles Denkens aufführt, eine erſchreckende Verwandtſchaft? Und wo bleibt nur die Vernunft? Der Verſtand ſoll auch den durch ſie gegebenen Stoff verarbeiten. Sind denn ihre Ideen auch nur Vorſtellungen? Zu guter Letzt finden wir dann das Denken im Bewußtſein, wie es die Mannichfaltigkeit der Vorſtellungen zur Einheit zuſammenfaßt.

Doch tröſten wir uns mit der Thatſache, daß es außerhalb Deutſchlands im Reich der Compendien nicht beſſer ſteht. Couſin führte in der Pairskammer, in der Debatte über die Unterrichtsfrage, Matthäi's Lehrbuch der Philoſophie als dasjenige an, welches bei uns auf den Gymnaſien und Univerſitäten in Gebrauch ſei. Doch iſt dies nicht im officiellen Sinn zu nehmen, da glücklicherweiſe bei uns, in Preußen wenigſtens, die Regierung ſowohl Vernunft als Verſtand genug hat, keine Lehrbücher vorzuſchreiben, ſondern nur anzurathen, und das Veto nur gegen völlig unzweckmäßige ſich vorzubehalten. Ein „ouvrage adopté par le conseil royal de l'instruction publique pour l'enseignement des collèges royaux et communaux“ iſt das: Manuel de philosophie par Mallet, troisième édition, Paris 1839. Hier findet ſich dieſelbe Unbeſtimmtheit und Kritikloſigkeit, wie bei den Deutſchen. S. 26 heißt es: „Une faculté n'est, qu'une puissance; or, comment déterminer l'existence d'une puissance, sinon par la détermination préalable des effets, qu'elle produit?“ Kann man es ſich leichter machen? Man überſetzt faculté in ein anderes Wort, um durch daſſelbe zu tautologiſchen Definitionen, zu Verbalerklärungen, zu gelangen. Von dem Vermögen der Erkenntniß wird S. 27 erzählt: „à la faculté générale de connoître se rapportent un certain nombre de facultés particulières, dont l'ensemble, concurrement avec la raison, faculté supérieure, constitue l'intelligence. Ces facultés sont: la conscience, l'attention, la perception extérieure, le jugement, le raisonnement, l'abstraction, la généralisation, la mémoire, l'association des ideés, l'imagination.“ Bei dieſer Atomiſtik bleibt es eigentlich im Folgenden und es werden nur Umſchreibungen gemacht. „La domaine de la raison se compose des idées nécessaires.“ Oder p. 33: „Le degré suprême de cette faculté (de connoître) est appelé raison. La raison, attribut distinctif de l'homme, est le principe de toute une classe de connoissances, dites idées nécessaires, telles, par exemple, les idées des vérites fondamentales de la morale et des axiomes mathématiques.“ Solche Bezeichnungen, wie degré supérieur, suprême, ſind ganz nichtsſagend, ſo gut als die eines ordre inférieur S. 35: „Indépendamment de la raison et dans un ordre inférieur, existe toute une série de facultés, qui se rattachent à la faculté générale de connoître. Ce sont: la conscience, l'attention, la perception extérieure, le jugement etc. etc.“ — Beſſer als das Mallet'ſche Buch iſt der Cours élémentaire de philosophie, rédigé d'après le programme officiel des questions, pour le Baccalauréat ès lettres, par Tissot, séconde édition, Dijon 1840; auch ein anderes durch die Regierung veranlaßtes Handbuch von J. Simon, Jacques und Saiſſet. Wenn aber ſolche franzöſiſche Arbeiten uns Deutſchen erſt noch wieder als normal zugeführt werden ſollen, wie Albrecht's Propädeutik der Philoſophie ein ſolches Ragout aus franzöſiſchen Einleitungsbüchern iſt, ſo iſt das ſchlechthin zu mißbilligen. Was die Franzoſen ſonſt noch unter dem an ſich ſchönen Namen der Ideologie beſitzen, iſt, bei Licht beſehen, immer nur eine pſychologiſche Logik, eine Geſchichte der Facultäten des Erkennens.

II. Die Logik des ſubjectiven Idealismus.

Der Standpunct des Bewußtſeins erzeugt die Logik der Erfahrung. Dem Bewußtſein liegt aber das Selbſtbewußtſein zu Grunde, welcher Zuſammenhang in der Pſychologie zu erweiſen iſt und von uns hier nur lemmatiſch aufgenommen wird. Das Selbſtbewußtſein, als ausſchließlicher Standpunct gedacht, hebt alles Sein, alle Realität in das Ich auf. Das Ich allein iſt das abſolut thätige. Alles Leiden iſt nur eine Einſchränkung der Quantität ſeiner Thätigkeit, gegen welche, als einen poſtulirten Anſtoß ſeiner Activität, es ſich negativ verhält. Die Conſequenz dieſes Standpuncts beſteht daher darin, daß nur ein Wiſſen vom Wiſſen exiſtiren kann. Ein Sein, welches nicht an ſich Ich wäre, ein

Sein außer dem Ich, ein Nicht-Ich kann nur der Schein ſein, den das Ich durch ſein Beſtimmtwerden und Beſtimmen, theoretiſch und praktiſch, durch Erkennen und Handeln aufhebt. Alle Kategorien, wie ſie auf andern Standpuncten als ontologiſche und logiſche, als *an und für ſich ſeiende Beſtimmungen des Seins und des Denkens* vorkommen, werden hier zu bloßen *Momenten* des Proceſſes des Selbſtbewußtſeins, das in ſeinem perennirenden Handeln ſowohl von ſich anfängt als in ſich zurückgeht. Die Metaphyſik und Logik verſchwinden als ſelbſtſtändige Wiſſenſchaften und löſen ſich in den Begriff des Selbſtbewußtſeins, in eine *Wiſſenſchaftslehre* auf. Einheit, Entgegenſetzung, Begründung; Subſtantialität, Cauſalität, Wechſelwirkung; Theſe, Antitheſe, Syntheſe; Anſchauung, Reflexion, Gedanke u. ſ. w. alle dieſe Begriffe werden zu Beſchreibungen der Thätigkeit des Ich, welche, als ideelle zugleich alle Realität in ſich ſchließt, oder vielmehr die einzige, wahrhafte Realität iſt.

Die concrete Geſtalt, welche dieſer Standpunct in der Geſchichte der Wiſſenſchaft durch *Reinhold* und *Fichte* erhalten hat, iſt hinlänglich bekannt und bedarf es nur der Erinnerung daran. In der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Leipzig 1794, ſagte Fichte S. 74 ausdrücklich: „*Ich denke*, iſt zuvörderſt ein Ausdruck der Thätigkeit; das Ich iſt *denkend* und in ſofern *handelnd* geſetzt. Es iſt ferner ein Ausdruck der Negation, der Einſchränkung, des Leidens; denn *Denken* iſt eine beſondere Beſtimmung des Seins;

und im Begriffe deſſelben werden alle übrigen Arten des Seins ausgeſchloſſen. Der Begriff des Denkens iſt demnach ſich ſelbſt entgegengeſetzt; er bezeichnet eine Thätigkeit, wenn er bezogen wird auf den gedachten Gegenſtand; er bezeichnet ein Leiden, wenn er bezogen wird auf das Sein überhaupt: denn das Sein muß eingeſchränkt werden, wenn das Denken möglich ſein ſoll. Jedes mögliche Prädicat des Ich bezeichnet eine Einſchränkung deſſelben. Das Subject: Ich, iſt das ſchlechthin thätige oder ſeiende.“ S. 123: „Aber das Ich iſt nichts außer dem Ich, ſondern es iſt ſelbſt das Ich. Beſteht nun das Weſen des Ich bloß und lediglich darin, daß es ſich ſelbſt ſetzt, ſo iſt für daſſelbe ſich ſetzen und ſein Eins und eben Daſſelbe. In ihm iſt Realgrund und Idealgrund Eins. — Umgekehrt, ſich nicht ſetzen und nicht ſein iſt für das Ich abermals Eins; der Realgrund und der Idealgrund der Negation ſind auch Eins. Wird dies theilweiſe ausgedrückt, ſo ſind die Sätze: Das Ich ſetzt irgend etwas nicht in ſich, und: das Ich iſt irgend etwas nicht, abermals Eins und Daſſelbe.“ Fichte konnte daher den Begriff der Einbildungskraft nur beſtimmen als ein Schweben der Intelligenz zwiſchen Object und Nichtobject; den Verſtand als das Fixiren des Objects; die Urtheilskraft als ein Beſtimmen des Objects für den Verſtand als Object, frei auf A zu reflectiren oder davon zu abſtrahiren; die Vernunft aber nur als das abſolute Abſtractionsvermögen. S. 218: „So wie oben die

Möglichkeit deducirt wurde, von allem beſtimmten Objecte = A zu abſtrahiren, ſo wird hier die Möglichkeit poſtulirt, von allem Objecte überhaupt zu abſtrahiren. Es muß ein ſolches abſolutes Abſtractionsvermögen geben, wenn die geforderte Beſtimmung möglich ſein ſoll; und ſie muß möglich ſein, wenn ein Selbſtbewußtſein und ein Bewußtſein der Vorſtellung möglich ſein ſoll.“

Sowohl in Fichte's nachgelaſſenen Werken (3 Bde. 1834) als in ſeinen ſämmtlichen Werken (die aber, nach Deutſcher Art, da jene drei Bände darin fehlen, doch wieder nicht Fichte's ſämmtliche Werke ſind) finden wir noch verſchiedene Darſtellungen der Wiſſenſchaftslehre, die uns jedoch, ſo ausführlich ſie auch ſich auslaſſen, nur die Unmöglichkeit beweiſen, mit dem Begriff des Selbſtbewußtſeins allein ohne eine ſelbſtſtändige Logik und Metaphyſik auskommen zu wollen. Im erſten Bande der nachgelaſſenen Werke kommt auch eine transcendentale Logik vor, die ſich aber faſt ganz in eine breite, tautologiſche Zergliederung des metaphoriſchen Ausdrucks Sehen und Hinſchauen für Erkennen verliert. Die Polemik Fichte's gegen die empiriſche Logik iſt oft ganz vortrefflich und bricht zuweilen in die glänzendſten Sarkasmen aus. Allein was er ſelbſt dafür gibt, befriedigt nicht, ſo ſehr er ſich mühet, die logiſchen Beſtimmungen in die abſolute Thätigkeit des Ichs aufzulöſen. Vor Fichte hatte ſchon Platner im erſten Theil ſeiner Philoſophiſchen Aphorismen (2te Ausgabe, Leipzig 1784, im erſten Buch) die Logik als eine pſychologiſche Ge ſchichte des menſchlichen Erkenntnißvermögens mit großer Sorgfalt behandelt. Nach Fichte ſchrieb Mehmel zu Erlangen 1803 den: Verſuch einer analytiſchen Denklehre.

III. Die Logik des Vernunftapriorismus.

Die Logik des ſubjectiven Idealismus iſt über die empiriſche dadurch unendlich erhaben, daß ſie eine genetiſche Ableitung aller logiſchen Formen als nothwendiger Beſtimmungen des Selbſtbewußtſeins aus der abſoluten Spontaneität deſſelben gibt, während die empiriſche mehr einem Inventarium vorgefundener, nebeneinanderbefindlicher todter Dinge gleicht. Der Mangel der Logik des Selbſtbewußtſeins beſteht in der Größe dieſes Standpunctes, nichts als das Ich anzuerkennen und in die Unendlichkeit der Reflexion und Abſtraction des Ichs alle Idealität wie alle Realität einzuſchließen. Die Vernunft wurde daher von Fichte in der Wiſſenſchaftslehre nur für das abſolute Abſtractionsvermögen erklärt und es fehlte überhaupt wenig, daß er nicht, trotz ſeiner dialektiſchen Gladiatorgewandtheit, oft ganz in die gewöhnlichen Begriffe der mechaniſch-pſychologiſchen Logik zurückgefallen wäre.

Die Wahrheit des Selbſtbewußtſeins iſt aber vielmehr der Begriff der Vernunft als des Begriffs der Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen. Das Ich, als das von Allem, außer ſich, abſtrahirende und auf ſich, als den Ideal- und Realgrund, reflectirende Selbſt, wird hier zu einem bloßen Moment, ſo gut, als das, was, unter der Form des poſtulirten Anſtoßes des Nicht-Ichs, ſeine Entgegenſetzung ausmacht. Der Begriff der Vernunft iſt an und für ſich über alle Dualität von Sein und Denken, Object und Subject, Realen und Idealen hinaus. Aber innerhalb des Idealismus erſcheint er vorerſt als der Begriff des Selbſtbewußtſeins von ſich als dem, welches *Vernunft hat*. Das *vernünftige Selbſtbewußtſein* weiß ſich in Allem und Alles in ſich *als* vernünftig. Die Vernunft iſt hier zwar nicht mehr blos ein *Vermögen* des Unbedingten, eine Kraft zu ſchließen eine Fähigkeit, ſich das Ideal vorſtellen, eine Function des Selbſtbewußtſeins, ſondern ſie ſoll hier ſchon die *abſolute Form* alles Seins und Denkens ausmachen. Inſofern jedoch dieſer Begriff noch als eine Stufe des Bewußtſeins genommen wird, iſt er noch nicht von der ſubjectiven Form frei. Der Begriff der Vernunft bleibt daher noch mit einem Widerſpruch behaftet. Er *ſoll* das *Abſolute* ſein, allein er iſt es nur *relativ*. Alles iſt an ſich vernünftig, ſo poſtulirt das Selbſtbewußtſein, weil es den Begriff der Vernunft als die Identität des Subjectiven und Objectiven erkennt. Es ſelbſt für ſich weiß ſich als dieſe Identität und ſetzt ſie in dem, was ihm Gegenſtand wird, ebenfalls voraus, ſo, daß es die Freude hat, ſeinen Begriff in Allem wieder, Alles als ſeinen Begriff zu finden.

Unſtreitig iſt der Begriff der Vernunft als der abſoluten Identität des Subjects und Objects, als der allgemeinen Nothwendigkeit für beide, als des nicht nichtzudenkenden Seins, ein Fortſchritt gegen den Begriff des Selbſtbewußtſeins und gegen die Auflöſung der Metaphyſik und Logik in dem Proceß der Actualität des Ichs. Das vernünftige Selbſtbewußtſein beſtimmt das Subjective wie das Objective a priori, aus dem reinen Denken, nämlich aus dem gegen den Unterſchied des Subjectiven und Objectiven indifferenten. Es wird in dieſem aprioriſchen Geſchäft zu dem, was man Conſtruiren genannt hat. So weit iſt nun Alles ganz gut. Sobald aber aus dieſer Allgemeinheit weiter gegangen und der Begriff der Vernunft doch nicht als freier Begriff gefaßt werden ſoll, zeigt ſich die Unzulänglichkeit dieſes Standpunctes. Er müßte nämlich, conſequenter Weiſe, alles Sein und Denken eben ſo in die Formen der Vernunft als ihren Inhalt auflöſen, wie der Standpunct des Selbſtbewußtſeins dies in ſeiner Conſequenz thut. Er müßte keine andere Realität, als nur die des Vernunftbegriffs und keine andere Vermittelung des Erkennens, als nur die des aprioriſchen Conſtruirens anerkennen. Natur und Geiſt müßten zu bloßen Darſtellungen der Vernunft gemacht und in ſofern zu blos ſymboliſchen Reflexen derſelben, zu parallelen Realprojectionen des abſoluten Begriffs herabgeſetzt werden.

Allein ſelbſt wenn dies, wie mehrfach, bis in die neueſte Zeit hin, geſchehen iſt, wirklich verſucht wird, ſo kann doch dieſer Vernunftidealismus ſich der Logik nicht gänzlich entſchlagen. Thatſächlich zwar thut er es, weil er die gewöhnliche Logik als eine Trivialität verachtet, da er auf ſeinem Standpunct über die Entgegenſetzung von Stoff und Form, von Sinnlichkeit und Reflexion weit hinaus iſt und auch die Beſchränktheit des Selbſtbewußtſeins durchbrochen hat. Sobald er aber gezwungen wird, den Begriff der Nothwendigkeit des Denkens zu beſtimmen, ſo ſehen wir ihn daſſelbe doch nur als „die Kunſtſeite“ der Philoſophie beſtimmen, oder „was man allgemeine Dialektik nennen kann. Ohne dialektiſche Kunſt iſt keine wiſſenſchaftliche Philoſophie! Schon ihre Abſicht, Alles als Eins darzuſtellen und in Formen, die urſprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwiſſen auszudrücken, iſt Beweis davon. Es iſt dieſes Verhältniß der Speculation zur Reflexion worauf alle Dialektik beruht.“ (Schelling, Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums, 3te Aufl. S. 122.) Von der formalen Logik urtheilt dagegen dieſer Standpunct (ebend. S. 128): „Sie iſt demnach eine ganz empiriſche Doctrin, welche die Geſetze des gemeinen Verſtandes als abſolute aufſtellt, z. B. daß von zwei contradictoriſch entgegengeſetzten Begriffen jedem Weſen nur Einer zukomme, was in der Sphäre der Endlichkeit ſeine vollkommene Richtigkeit hat, nicht aber in der Speculation, die nur in der Gleichſetzung Entgegengeſetzter ihren Anfang hat.“

Doch wie ſteht es um die Ausführung jener Dialektik? Können wir auch für den Vernunftapriorismus eine wirkliche Logik anführen? Denn daß weder des Thomaſius Introductio in philosophiam rationalem, Lipsiae 1691, nach Meiers Vernunftlehre, Halle 1752, dieſem Standpunct entſprechen, braucht kaum geſagt zu werden, weil damals noch nicht der ſpäter gemachte Unterſchied von Verſtand und Vernunft exiſtirte und der Ausdruck Vernunft damals auf dieſen und ähnlichen Titeln in der That nur das Denken überhaupt bezeichnen ſollte. Allerdings beſitzen wir eine ſolche Dialektik, welche Jonas 1839 aus Schleiermachers Nachlaß herausgegeben hat. Dieſe Dialektik zerlegt ſich in zwei Theile, von denen der eine, der tranſcendentale genannt, den Begriff des Wiſſens, der andere der techniſche oder formale genannt, die Begriffsbildung, das Urtheil und die Methode darſtellt. In dieſer Differenz ſind die beiden von Schelling an der Dialektik unterſchiedenen Seiten der Speculation und der Reflexion, geſondert behandelt. Schleiermacher ſagt:

§. 16.

„Alſo Logik, formale Philoſophie, ohne Metaphyſik, tranſcendentale Philoſophie, iſt keine Wiſſenſchaft; und Metaphyſik ohne Logik kann keine Geſtalt gewinnen, als eine willkürliche und phantaſtiſche.“ — Die Dialektik definirt er als die Wiſſenſchaft von der Kunſt der wiſſenſchaftlichen Darſtellung, wornach ſie ihm 1) Organon des Wiſſens d. i. der Sitz aller Formeln ſeiner Conſtruction und 2) Supplement alles realen Wiſſens iſt, welches man nicht auf dem ſcientifiſchen Wege ſelbſt erlangt hat. Schleiermacher redet eine eigenthümliche Sprache, kommt aber in der Sache auf die Begriffe der Schelling'ſchen ſogenannten Vernunft hinaus, indem er die Identität des Objectiven und Subjectiven vorausſetzt, jedoch mit der Abſchwächung, daß die Identität bei ihm nicht kategoriſch die abſolute iſt, worin Schelling's Größe liegt, ſondern daß er ſie zur bloßen Beziehung des Denkens und des Seins macht und das Denken nicht zur freien Selbſtſtändigkeit ſeiner Totalität emancipirt, ſondern immer als Thätigkeit eines lebendigen Individuums in ſeiner nur ſubjectiven Actuoſität feſthält. A. a. O.

§. 87.

„Dasjenige Denken iſt ein Wiſſen, welches a) vorgeſtellt wird mit der Nothwendigkeit, daß es von allen Denkensfähigen auf dieſelbe Weiſe producirt werde; und welches b) vorgeſtellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entſprechend."

§. 92.

„Wenn und ſofern jedes Denken ein gemeinſchaftliches Product der Vernunft und der Organiſation des Denkenden iſt, iſt das Wiſſen dasjenige Denken, welches Product der Vernunft und der Organiſation in ihrem allgemeinen Typus iſt."

§. 93.

„Das Wiſſen iſt alſo von dieſer Seite angeſehen dasjenige Denken, welches nicht in der Mehrheit und Differenz der denkenden Subjecte, ſondern in ihrer Identität gegründet iſt."

Was Schleiermacher ausführt, iſt nun in Anſehung des Begriffs des Wiſſens im Grunde ganz daſſelbe, was den Inhalt der Kantiſchen Transcendentallogik ausmacht. Was Kant aber die Kategorien des Verſtandes nennt, nennt Schleiermacher Vernunftgehalt, und was Kant Sinnlichkeit, das nennt Schleiermacher Organiſation. Es kommt daher auch bei ihm darauf hinaus, daß Begriffe ohne Anſchauung leer, und Anſchauungen ohne Begriff blind ſind. Er drückt dies nur anders aus:

§. 108.

„Die Thätigkeit der organiſchen Function ohne alle Vernunftthätigkeit iſt noch kein Denken."

„Denn, ſagt die Anmerkung, ſie iſt noch nicht einmal das Fixiren des Gegenſtandes, ſondern nur chaotiſche Mannigfaltigkeit der Impreſſion. Beiſpiel vom Sehen."

§. 109.

„Die Thätigkeit der Vernunft, wenn man ſie ohne alle Thätigkeit der Organiſation ſetzt, wäre kein Denken mehr.“

Die Realität des reinen Wiſſens leugnet Schleiermacher §. 125 und macht ſie §. 126 zu einer *Vorausſetzung*, welche ihm den Übergang dazu bahnt, die Idee der *Gottheit* in ſeine Dialektik hereinzuziehen, weil in Gott das Sein und Wiſſen ineinander aufgehen muß. Die einzige metaphyſiſche Kategorie, mit welcher Schleiermacher operirt, iſt die der *Kraft*. Da er nun in der Conſtruction mit ihr nicht ausreicht, ſo fällt er zuletzt in's *Gefühl* zurück. Im Gefühl ſind auch in der That Wiſſen und Wollen Eines, aber noch unmittelbar, noch unentwickelt. Sie ſind die höhere Stufe des Geiſtes, gegen das Gefühl gehalten, was jedoch eben die Form, nicht die Realität des Inhaltes betrifft. Schleiermacher unterſucht das Verhältniß von Wiſſen und Wollen, von Gott und Welt, aber nicht an und für ſich, ſondern immer nur *relativ*. Man ſieht ganz deutlich, daß er eigentlich auf die Kantiſchen Antinomien hätte gerathen müſſen. Das Fehlen des Wiſſens um die *Totalität des Seins* verhindert die gänzliche Durchdringung des ſpeculativen und des empiriſchen Wiſſens und nun findet er den *Erſatz* dafür in der wiſſenſchaftlichen *Kritik*. Im techniſchen Theil kommt nicht ein einziger neuer Gedanke vor, außer der irrigen Behauptung, daß es nur Urtheile, *keine Schlüſſe* gebe. Das höhere Bedürfniß Schleiermachers zeigt ſich hier in dem Verſuch, unter dem Namen der Induction und Deduction, des heuriſtiſchen und architektoniſchen Verfahrens den Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode durchzuführen. Conſequent hätte er auch hier, wie im transcendentalen Theil auf die Antinomieen, ſo auf das Kantiſche Problem ſtoßen müſſen, wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeien. So weit aber kommt es nicht, ſondern der Ausgang wird wieder theologiſch; der Gegenſatz von Schickſal und Vorſehung wird abgehandelt.

Doch — was ſollen dieſe Anführungen beweiſen? Sie ſollen zeigen, daß der Begriff des Bewußtſeins der Vernunft noch mit der Schranke der Subjectivität behaftet bleibt. Schleiermacher weiß, daß nur Einheit und Totalität des Wiſſens der Idee deſſelben entſpricht, nimmt aber die Totalität noch empiriſch und macht ſie von der Erfahrung abhängig. Er weiß, daß die Vernunft die Idee zum Inhalt hat; was er aber Vernunft nennt, iſt nur der Kantiſche Verſtand. Er weiß endlich, daß das Wiſſen Denken iſt und ſich daher in der Form des Begriffs und des Urtheils bewegen muß, allein er kommt nicht zum Schluß d. h. zur Rückkehr der bloßen Beziehung der Begriffsbeſtimmung in ihre urſprüngliche Einheit. Schleiermacher kennt keine ſich frei, durch ſich ſelbſt unterſcheidende und daher auch den Unterſchied ſelbſt zu ſich als ſeiner Einheit aufhebende Identität; er kennt nur die unterſchiedsloſe Identität und bedarf daher immer der ſinnlichen Erregung für das Denken, wenn es einen Inhalt haben ſoll (§. 112). Iſt es zu verwundern, wenn er, troß aller idealiſtiſch klingenden Terminologie, oft in die gemeinſten und craſſeſten Vorſtellungen der Vulgärlogik herunterſinkt und auch ontologiſch ſich über die Vorſtellung des Dinges als eines ſinnlichen Objects nicht erhebt? §. 113: „Der höchſte reale Begriff des Dinges, ens, enthält auch organiſche Elemente, denn es iſt dasjenige, was die Organiſation afficiren kann, und zwar als ein ſubſiſtirendes in einer Mannigfaltigkeit von Eindrücken.“

Eine Logik, welche ihre Aufgabe auch nicht als den Begriff des Denkens, ſondern als die Darſtellung der Beziehung zwiſchen dem Denken und dem Sein beſtimmt, iſt der: Grundriß der Logik von Chr. J. Braniß, Breslau 1830. Braniß unterſcheidet die Logik des ſinnlichen Begriffs, des Verſtandesbegriffs und des Vernunftbegriffs; für den leßteren bleiben nur wenige Seiten S. 238 — 42 übrig und die Vernunft wird ſchließlich definirt als „die Thätigkeit des Geiſtes, darin er ſich über das Gebiet endlicher Beſtimmtheiten zur Erfaſſung der weſentlich unendlichen Idee erhebt.“ D. h. der Begriff der Vernunft wird noch nicht an und für ſich, ſondern erſt als Moment des Selbſtbewußtſeins beſtimmt.

Die Wahrheit aber des Bewußtſeins iſt das Denken, wie es, von dem Gegenſaß des Subjects und Objects frei, ſich ſelbſt in ſeinen Beſtimmungen zum Inhalt hat. Dieſe Beſtimmungen können von concreten Gegenſtänden, welche in ihnen oder vielmehr in welchen ſie gedacht werden, unterſchieden und auf ſie als bloße *Form* bezogen werden, allein ſie haben, als die *nothwendige Form des Denkens*, an ſich eine von jener Beziehung unabhängige Exiſtenz. Dieſe Logik, welche durch den Begriff des Denkens als ſolchen entſteht, können wir, an einen Platoniſchen Ausdruck anknüpfend, die dianoiologiſche nennen.

Drittes Capitel.

Die dianoiologiſche Logik.

Der Proceß, welchen das Denken phänomenologiſch durchläuft, vernichtet den Schein, als könnte ſein wahrhafter Gegenſtand ein anderer, denn ein Gedanke ſein. Dieſer Proceß iſt von demjenigen zu unterſcheiden, in welchem es ſich in Bezug auf ſich ſelbſt befindet und worin es ſich nicht um das Verhältniß von Subject und Object überhaupt, ſondern um das Verhältniß des Denkens zu ſich ſelbſt handelt. Gewöhnlich wird ſo geſprochen, als ob Anſchauen, Vorſtellen und Denken faſt daſſelbe wären. Dieſe Vermiſchung hat ihren Grund darin, daß das Erkennen überhaupt Denken iſt, daß alſo auch *an ſich* Anſchauen und Vorſtellen Denken ſind. Allein für ſich iſt der Unterſchied dieſer Formen der Intelligenz ſehr beſtimmt, denn das Erkennen iſt als Anſchauen, Vorſtellen und Denken nicht blos in einem graduellen Unterſchied größerer Deutlichkeit begriffen, ſondern der Unterſchied iſt, indem ein quantitativer, zugleich ein qualitativer. Denn das Erkennen iſt als ſelbſtbewußte Thätigkeit des Geiſtes:

1) anſchauendes, ſofern es durch die unmitttelbare Gegenwart des Inhaltes bedingt wird;

2) vorſtellendes, ſofern es den zur Anſchauung gemachten Inhalt als allgemeinen in die ideelle Exiſtenz ſeiner Innerlichkeit umſetzt;

3) denkendes, ſofern es ſeinen Inhalt nicht nur als einen allgemeinen, ſondern auch nothwendigen erkennt.

Der Inhalt des Erkennens muß urſprünglich in uns als unmittelbare Exiſtenz daſein. Dieſe Unmittelbarkeit kann ſelbſt auf vielfache Weiſe vermittelt ſein. Die Modalität dieſer Vermittelung iſt zunächſt gleichgültig, aber weſentlich iſt, daß der Inhalt, worin er auch beſtehen und wie auch ſein Haben vermittelt ſein möge, in uns als ſeiend geſetzt ſei. Weil wir als Subjecte von uns ſelbſt unterſchieden ſind, ſo vermögen wir uns ſowohl von dem beſondern Inhalt in uns, als dieſen von anderem, wirklichem oder möglichen in uns, zu unterſcheiden. Wären wir nicht urſprünglich Subject, ſo wäre dieſer Act unmöglich, denn durch ihn allein verwandeln wir das Sein in ein Haben. Indem wir aber den als Gefühl d. h. als unſer unmittelbares Selbſt in uns exiſtirenden Inhalt erfaſſen, indem wir ihn von uns und uns von ihm durch ſein Unterſcheiden befreien, heben wir die Bedingtheit ſeiner Exiſtenz für uns durch ſeine unmittelbare Gegenwart auf und können ihn uns in uns nach Belieben vergegenwärtigen oder nicht; wir ſtellen ihn uns vor.

Das Anſchauen iſt ein Denken, aber noch gebunden durch das unmittelbare Gegebenſein des Inhaltes, welches wir eben Fühlen nennen. Das Vorſtellen iſt daher, ſofern es aus dem Anſchauen hervorgeht, noch von der Zufälligkeit und Äußerlichkeit abhängig, mit welcher der Inhalt als ein unmittelbarer, einzelner in uns geſetzt wird. Mit der Verinnerlichung deſſelben wird er *ſofort verallgemeint*. Die Allgemeinheit der Vorſtellung entſteht nicht allmälig durch ein ſucceſſives Wiederholen der Anſchauung, ſondern die Vorſtellung *iſt* allgemein, weil, ſich allgemein zu verhalten, das Weſen des Geiſtes iſt. Das Wiederholen bewirkt nur ein weiteres *Ausbilden* der Beſtimmtheit der Vorſtellung, nicht aber deren Allgemeinheit, welche vielmehr im Ich als ſolchem liegt, deſſen Element die Allgemeinheit iſt, ſo daß, wenn das Ich, was ihm allerdings möglich, dieſelbe verleugnet, ſie als Nemeſis gegen ſolche Negation zurückſchlägt. Die Vorſtellung iſt daher auch beſtimmt und unbeſtimmt zugleich; unbeſtimmt, wenn man ſie nach der Seite der Anſchauung hin analyſirt; beſtimmt, wenn man ſie nach der Seite ihrer Einheit, ihres Umfangs betrachtet, denn in ihrer Allgemeinheit iſt ſie noch ohne Nothwendigkeit. Das Vorſtellen ſetzt den Inhalt des Erkennens als einen an ſich allgemeinen, allein nicht ſo, daß die Allgemeinheit abgeleitet, entwickelt würde und mithin der Nothwendigkeit entbehrt. Sie iſt, wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft ſie nannte, ein Schema, unter welches das Einzelne, auch als Bild, ſubſumirt wird. Haus z. B. iſt ein Allgemeines, unter welches eben ſowohl der Palaſt als die Hütte, der Tempel wie das Rathhaus, ſubſumirt wird. Allein zugleich iſt das Schema nur ein Schemen, ein Schatten des mannigfaltigen concreten Inhaltes. In zerfloſſenen Zügen ſchwebt uns ein Bild vor, das bei näherer Ausführung ſogleich in irgend eine concrete Individualiſirung übergehen muß, die unendlich viele andere neben ſich hat.

Dies ſchematiſirende Verhalten der Intelligenz heißt im gewöhnlichen Leben ſchon Denken. Wir ſagen: denke dir ein Haus von drei Stockwerken u. dgl. m. Eigentlich müßten wir ſagen: ſtelle dir vor!

An ſich iſt auch das Anſchauen und das Vorſtellen Denken, jenes aber noch bedingt durch die unmittelbare Gegenwart des Inhalts, dieſes bedingt durch das von dem Act des Anſchauens noch geſetzte Zufällige der jeweiligen Form des Inhalts, welche für die Vorſtellung ein ſinnliches Beiweſen ausmacht, dem ihre Allgemeinheit entgegenſteht. Das Denken hebt dieſe Sinnlichkeit, die im Schematismus der Einbildung ihr nothwendiges Spiel treibt, auf und wir nennen es in Bezug auf ſeine Sinnlichkeit einfach. Poſitiv iſt es das Setzen der dem Inhalt als allgemeinem immanenten Nothwendigkeit. Der Nachweis, daß eine Beſtimmung ſchlechthin ſo und nicht anders ſeine könne, iſt die Achſe, um welche alle Wiſſenſchaft ſich drehet.

Das Denken hat es daher nicht mehr mit einem von ihm verſchiedenen Inhalt zu thun, wie das Anſchauen und Vorſtellen ihren Inhalt allerdings noch von dem Erkennen als ſeiner Form unterſcheiden, weil es bei ihnen erſt auf die *Richtigkeit*, auf die *Uebereinſtimmung* des Erkennens mit dem zu Erkennenden, noch nicht, wie bei dem Denken, auf die *unbedingte Wahrheit* ankommt. Dieſe ideelle Einheit des Denkens mit dem Sein erkennt den Inhalt nach ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit und gegen dieſe empfangen nun alle einzelnen Exiſtenzen deſſelben die Bedeutung, nur Phänomene des Noumenons, Exemplare der Gattung, Abbilder des Urbildes, vergängliche Erſcheinungen des ewigen Weſens, endliche Realiſirungen der Idee, Beiſpiele des Begriffs zu ſein. In dem *Einen* Gedanken, im Denken des wahrhaften Seins, denke ich implicite alle ſeine Erſcheinungsmöglichkeiten.

Die alten Philoſophen nahmen deshalb auch gar keinen Anſtand, von der Idee des Schuhes, des Tiſches, Bettes u. dgl. zu reden, wie der göttliche Platon ſo oft thut. Die Neuplatoniker proteſtirten jedoch ſchon dagegen, von Menſchen gemachte Dinge, *Machwerke*, als *Ideen* zu behandeln.

Von der gewöhnlichen Auffaſſung des Denkens nur als Bewußtſein, einem gegebenen Object gegenüber, oder nur als Vorſtellen, iſt die natürliche Folge, die *Einheit* des *Denkens mit dem Sein* als einen ſtillen Wahnſinn der Philoſophen zu betrachten, den man höchſtens dem ſchönredenden Platon als einen *poetiſchen* Enthuſiasmus nachſieht. Die gewöhnlichen Darſtellungen der Logik befinden ſich, wie wir früher bemerkten, in Betreff der Sinnlichkeit in dem Widerſpruch, ſie einerſeits als angebliche Quelle, als Denkſtoff unendlich hoch zu ſtellen, andererſeits aber ſie auch übertief als bloßes Mittel herabzuſetzen. Aehnlich benehmen ſie ſich oft gegen die *Phantaſie*, indem ſie ſich ſo ausdrücken, als ob ſie auf dem Standpunct des *reinen* Denkens nicht blos im Denken, ſondern auch in dem Denker ganz *verſchwunden* wäre. Allerdings muß die genetiſche Darſtellung des Denkens ſich ſo ausdrücken, daß auf dem Standpunct des reinen Denkens die Phantaſie *kein Recht* mehr habe, daß ſie auf ihm *überwunden* ſei, denn die Formen des Denkens ſind einmal abſtracte, bildloſe Beſtimmungen; allein nicht ſo iſt dies zu verſtehen, als dürfte das ſogenannte reine Denken die Phantaſie verachten; als wäre ſie nicht eine nothwendige Stufe der Intelligenz, die auch dann noch fortdauert, wenn das concrete Subject in ſeinem Bildungswege bis zu der Fertigkeit des abſtracten Denkens gelangt iſt. Das nur erſt vorſtellende Denken verſteht freilich das begreifende noch nicht und mißtrauet ihm, wenn es ſich von ihm nach ſeinen Beſchreibungen eben eine Vorſtellung macht, ob nicht mit dem Aufheben der ſinnlichen Form auch der darin geſetzte Inhalt werde aufgehoben werden. Es ſcheuet in der Kritik der reinen Vernunft einen *Nihiliſmus* ſeines Inhalts überhaupt; das reine Denken begreift dieſe Angſt ſehr wohl, namentlich bei den Theologen, ſofern ſie den ideellen, abſoluten Gehalt einer Vorſtellung nicht von deſſen Form zu ſondern vermögen. Es vermag eben deswegen für die Eine endliche Form der Vorſtellung aus ſeiner Freiheit zehn andere zu erſchaffen; das Hinderniß ihrer Aufnahme iſt dann gewöhnlich das *Habituellgewordenſein* gerade dieſer Form der Phantaſie, die als einmal ſanctionirte für die Vorſtellung mit der Sache ſelbſt ſchon verwachſen iſt.

Jedoch iſt zu bemerken, daß ſelbſt im reinen Denken die Wiſſenſchaft der *Natur* und der *Kunſt*, da ihre Form *weſentlich ſinnlich* iſt, ſich vom Schema der Einbildungskraft nicht losſagen können und es daher auch nicht ſollen, während die Logik, Pſychologie, Ethik und rationelle Theologie ſich allerdings im reinen Denken bewegen können. Wenn man daher ſogar für die Logik die Abhängigkeit von der *Anſchauung* behauptet hat, ſo iſt dies ein Mißverſtand der nur von ſich abhängigen Selbſtbeſtimmung des reinen Denkens. A. *Trendelnburg* hat 1840: Logiſche Unterſuchungen in zwei Bänden herausgegeben, welche die Unmöglichkeit des *reinen* Denkens und die Bedingtheit aller Dialektik durch die Anſchauung der *Bewegung* beweiſen ſollten. Weil dieſe Arbeit mit vieler Gelehrſamkeit, mit dem Scharfſinn für Detailbeſtimmungen und vor Allem mit einer durchgängigen Polemik gegen Hegels Logik und deren vermeintliche Anmaaßungen verfaßt war, hatte ſie eine Zeitlang den Ruf erhalten, Hegel's Logik widerlegt zu haben. Dies iſt aber ein Irrthum, denn ein Standpunct, der noch unter dem der Transcendentallogik ſteht, kann wohl nicht die conſequente Vollendung derſelben überwinden. Etwas Anderes aber iſt Hegel's Logik nicht.

Die phänomenologiſche Logik begreift das Verhältniß, in welchem das Erkennen des Subjects zu dem Object ſteht; die dianoiologiſche das Verhältniß, in welchem das Erkennen zu ſich ſelbſt nach den verſchiedenen Formen ſteht, worin es ſich ſeinen Inhalt vergegenwärtigt. Sie geſtaltet ſich daher:

1, zur *formalen* Logik d. h. zu derjenigen, welche die Formen des ſubjectiven Denkens als Begriff, Urtheil und Schluß unterſucht;

2, zur *alethiologiſchen* Logik, welche das Verhältniß des Erkennens als das der Gewißheit zur Wahrheit entwickelt; und

3, zur *methodologiſchen*, welche die Vergewiſſerung der Wahrheit durch die Beſtimmtheit der Form des Erkennens zu ſichern bemühet iſt. Die Methode enthält eben ſowohl das Moment der beſtimmten logiſchen Form, als der Beziehung des Begriffs auf ſeinen Werth für die Gewißheit der Wahrheit. Subjectiv genommen iſt im Denken die Täuſchung möglich, eine Allgemeinheit für nothwendig und eine Nothwendigkeit für allgemein zu halten, ohne daß dies der Sache nach der

Fall zu ſein braucht. Das methodiſche Denken ſoll dadurch vor ſolchen Täuſchungen — ſo viel möglich — ſchützen, daß es den Begriff der Vermittelung der Gewißheit der Wahrheit, den Begriff des Wiſſens überhaupt lebendig erhält, um an demſelben die Realität des Erkennens zu meſſen, obwohl in der Philoſophie auch die beſte Methode, d. h. diejenige, welche den Gang der Sache ſelbſt zu gehen bemüht iſt, nicht im Mindeſten vor Irrthum und Selbſtbetrug ſichert.

I. Die formale Logik.

Formale Logik nennen wir gegenwärtig die gewöhnliche Logik, die Logik der Schulen, welche lehrt, daß das Denken ein Vermögen des menſchlichen Geiſtes ſei, das in ſeinen Functionen ſich den Geſetzen unterwerfen müſſe, welche ihm für das Bilden von Begriffen, für das Fällen von Urtheilen, für das Ziehen von Schlüſſen einwohnen. Formal nennen wir ſie, weil ſie darauf reflectirt, daß jeder anderweite Inhalt der Intelligenz nothwendig in dieſen Formen gedacht werden müſſe, dieſe Formen ſelbſt aber für ſich keinen weiteren Inhalt hätten.

Dieſe Logik iſt nun im Grunde auch jetzt noch die Ariſtoteliſche, wie ſie in den Schriften des ſogenannten Organons vorliegt. Den Namen der Logik hat Ariſtoteles noch nicht in techniſchem Sinn gebraucht; dies ſoll zuerſt von Xenokrates, dem Nachfolger des

Speuſippos in der Platoniſchen Akademie, geſchehen ſein. Man muß ſich bei Ariſtoteles keine Darſtellung der Logik im heutigen Sinn eines in vielfache Abtheilungen zerlegten Lehrgebäudes, ſondern ein freies Unterſuchen vorſtellen, welches aus der tiefſten und umfaſſendſten Erkenntniß heraus mit dem Einzelnen wenig Umſtände macht und überall medias in res geht. In dieſer Freiheit und Fülle liegt es nun auch, daß er ſo wenig, als Platon, einer als unabänderlich fixirten Terminologie anhängt, ſondern für denſelben Begriff die mannichfachſten Wendungen erfindet, wodurch er ein für Streitigkeiten ſo fruchtbarer Schriftſteller geworden. Der Urſprünglichkeit ſeiner Beſtimmungen wegen wollen wir an die wichtigſten derſelben erinnern. Bewußt oder unbewußt herrſchen ſie noch immer in den Compendien und man darf behaupten, daß dieſelben um ſo beſſer ſind, je mehr ſie noch von dem *wirklichen* Ariſtoteles in ſich haben. Die formale Logik iſt der Inhalt, des Schriftchens von den Kategorien, das am meiſten benutzt worden iſt und einen unermeßlichen Einfluß auf die ganze Europäiſche Bildung gewonnen hat; 2) des Büchelchens περὶ ἑρμενείας und 3, der vorderen Analytiken; — denn die hinteren Analytiken betrachten den *wiſſenſchaftlichen Beweis*, welcher die Form nur in ihrer Einheit mit dem Inhalt entwickelt und daher einem höheren Standpunct angehört. Von dieſem zweiten Theil, der in ſeinen Ausgängen weſentlich metaphyſiſch wird, nehmen denn auch die Logiken in der Regel keine Notiz. Wir ſelbſt aber werden ihm noch auf einer höheren, ja auf der höchſten Stufe der Geſtaltung der Logik begegnen.

Wir haben in der neueren Zeit mehrfache Hülfsmittel zum Studium der Ariſtoteliſchen Logik bekommen. Die Kategorien ſind mehrfach monographiſch behandelt worden. Eine gründliche Darſtellung der geſammten Logik und Metaphyſik gab Franz Bieſe im erſten Bande ſeines Werkes: die Philoſophie des Ariſtoteles in ihrem inneren Zuſammenhange mit beſonderer Berückſichtigung des philoſophiſchen Sprachgebrauchs, Berlin 1835. — Für die Schulen gab Fr. Ad. Trendelnburg: Elementa Logices Aristotelicae, Berolini 1836, Text, Ueberſetzung und Commentar; ſpäter 1842 auch Deutſche Erläuterungen zu den Elementen der Ariſtoteliſchen Logik. Der Gedanke Trendelnburgs iſt vortrefflich, den Gymnaſialunterricht in der Logik an das Originalwerk derſelben anzuknüpfen. Pädagogiſch genommen ließe ſich jedoch gegen ſeine Ausführung vielleicht Manches erinnern. Zuerſt, ob nicht die Excerpte äußerlich einer überſichtlicheren Claſſification zu unterwerfen wären, um die Kategorien, den grammatiſchen Satz, den Begriff des Begriffs, das Urtheil, den Schluß, die Schemata des Schluſſes, die Fehler im Schließen, die Definition, Eintheilung und den Beweis ſogleich auseinanderzuhalten, während gegenwärtig bei Trendelnburg nur das Continuum einer compacten Maſſe erſcheint. Sodann bliebe die Lateiniſche Ueberſetzung wohl am beſten ganz weg; der Lateiniſche Commentar aber könnte weniger gelehrt ſein, dagegen noch mehr, als er ſehr löblich ſchon thut, auf die urſprüngliche Lateiniſche Terminologie ſich hinrichten, welche die Grundlage der wiſſenſchaftlichen Terminologie der Romaniſchen Völker, zum Theil ſogar des Deutſchen Volkes geworden iſt. Das Büchlein würde in dieſer Weiſe ein claſſiſches Schulbuch werden können. Der Deutſche Commentar aber könnte ſich weitläufiger ausbreiten. Als ſeine Aufgabe mußte erſcheinen, die urſprünglichen Ariſtoteliſchen Beiſpiele für die verſchiedenen logiſchen Formen aufzuführen und die ſpäter üblich gewordenen damit zu vergleichen, denn man weiß wohl, welche Macht die Beiſpiele nicht blos in der ethiſchen, ſondern auch in der intellectuellen Ueberlieferung ausüben und wie man gemeiniglich mehr mit ihnen, als mit der Expoſition der Sache ſelbſt ſich beſchäftigt. — Noch müßten hier mehre Darſtellungen des Ariſtoteles in Geſchichten der Philoſophie angeführt werden; es genüge jedoch an dem zweiten Theil von Zeller's: Philosophie der Griechen, 1845, zu erinnern.

Wir wollen die Eigenthümlichkeit der Ariſtoteliſchen Auffaſſung nur in ihren allgemeinſten Umriſſen vergegenwärtigen; dies aber müſſen wir, weil ſie von allen Geſtaltungen der Logik, bis auf die Kantiſch-Hegel'ſche hin, die entſcheidendſte, die tonangebende, die Logik der Logiken geweſen iſt und in ſofern den Mittelpunct unſerer ganzen Geſchichte bildet. Bei einer ausführlicheren Behandlung würden wir die Ariſtoteliſche Metaphyſik wegen ihrer reichhaltigeren Kategorieenlehre mithereinziehen müſſe; für unſere Zwecke genügt ein Auszug, der ſo viel möglich mit den *eigenen* Worten des Ariſtoteles gemacht iſt. Einen ſolchen hat *Marbach* in ſeinem: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie I. Leipzig. 1838, S. 240 — 46 gegeben, woher wir ihn entlehnen.

1) Κατηγορίαι: der Begriff.

„Es werden die *Worte* betrachtet und unterſchieden. 1) *Homonyme* werden genannt, deren Namen nur gemeinſchaftlich, bei denen aber der dem Namen entſprechende Begriff der Weſentheit verſchieden, z. B. Menſch — der lebendige, und Menſch — der gezeichnete. — *Synonyme* werden genannt, deren Namen ſowohl gemeinſchaftlich, als auch der dem Namen entſprechende Begriff der Weſenheit, z. B. Lebendiges heißt der Menſch und heißt der Stier. — *Paronyme* werden genannt, welche von etwas ſich unterſcheidend durch Beugung die Benennung nach dem Namen haben, z. B. Grammatiker von Grammatik.

2) Die ausgeſprochenen werden theils nach dem Zuſammenhang, τὰ κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα, *Worte*, theils ohne Zuſammenhang, τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα, *Wörter*, ausgeſagt.

Die verſchiedenen *Arten* des *Seienden* werden logiſch unterſchieden, wobei zu bemerken, daß ὑποκείμενον, Zugrundeliegendes, dem Ariſtoteles das *wirkliche*, ſelbſtſtändig exiſtirende Subſtrat bezeichnet, καθ' ὑποκειμένου alſo heißt, nach Art eines wirklichen Subſtrats; ἐν ὑποκειμένῳ dagegen iſt, was in einem nicht nach Art eines Theiles einwohnt; getrennt von dem, worin es iſt, aber nicht ſein kann. Von dem Seienden wird a) Einiges nach Art eines Zugrundeliegenden ausgeſagt, iſt aber in keinem Zugrundeliegenden, z. B. Menſch iſt nicht nur dieſer beſtimmte Menſch: Gattung; b) Einiges iſt in einem Zugrundeliegenden, wird aber nicht nach Art eines Zugrundeliegenden ausgeſagt, z. B. weiß — abſtract Allgemeines; c) Einiges wird nach Art eines Zugrundeliegenden ausgeſagt und iſt in einem Zugrundeliegenden z. B. Wiſſenſchaft — Beſonderes; d) Einiges iſt weder in einem Zugrundeliegenden noch wird es nach Art eines Zugrundeliegenden ausgeſagt, z. B. dieſer Menſch, dieſes Pferd — Einzelnes. 3) Was von der Gattung ausgeſagt wird, gilt auch vom Einzelnen, ihrem ὑποκείμενον — und ſo iſt es das Beſondere — Schluß: was verſchiedener Gattung iſt, hat auch ſpecifiſch verſchiedene Unterſchiede.

4) Von dem nicht nach Zuſammenhang Ausgeſagten zeigt jegliches eine Weſenheit, Subſtanz, οὐσία, an, oder ein Quantitatives ποσόν, oder ein Qualitatives ποιόν, oder ein Relatives πρός τι, oder ein Wo ποῦ, oder ein Wann ποτέ, oder ein Sichbefinden, Zuſtand κεῖσθαι, oder ein Haben ἔχειν, oder ein Thun ποιεῖν, oder ein Leiden πάσχειν. Dieſe ſind die zehn Kategorien, κατηγορίαι, κατηγορήματα, κατηγορούμενα, die

Ausdrücke für die an den Dingen ſtets wiederkehrenden Verhältniſſe des Seins, Beſtimmungen, auf welche es beim Erkennen des Sinnlichen ſtets ankommt (cf. Anal. p. A. 37. Met. K. 12). Als Allgemeinheiten, welche ſich nicht zu einem höheren Begriff zuſammenfaſſen, heißen ſie γένη (de An. A. I. cf. Categ. c. 8 fin. Met. Δ 6 fin. ib. 28 fin. Phys. Γ. I. p. 200 b, 34), τὰ πρῶτα (Nat. Z 9) und dergl.

5) Subſtanz οὐσία iſt die wichtigſte welche weder in Bezug auf ein Zugrundeliegendes, noch als in einem ſolchen geſagt wird: das Individuelle, dieſer Menſch, ὁ τὶς ἄνθρωπος. Es werden zweite Subſtanzen genannt, welche die Arten der Einzelnen, die Gattungen der Arten bezeichnen. Gäbe es keine erſten Subſtanzen, ſo wär' es unmöglich, daß von dem Uebrigen etwas wäre (cf. Met. Z 13 p. 1038, b, 33). So iſt das Einzelne als Wirklichkeit des Allgemeinen erkannt. Die Art, als dem Individuellen näher, iſt mehr Subſtanz, als die Gattung, die erſten Subſtanzen werden aber am meiſten Subſtanzen genannt, weil ſie allen übrigen zu Grunde liegen, nach ihnen die übrigen beſtimmt werden oder in ihnen ſind. Die Art liegt der Gattung zu Grunde. Gemeinſchaftlich aller Subſtanz iſt, daß ſie nicht in einem Zugrundeliegenden iſt. — Es iſt den Subſtanzen und den Artunterſchieden eigen, daß Alles ſynonym von ihnen geſagt wird. Jegliche Subſtanz ſcheint ein Dieſes, τόδε τι, wie Oben ὁ τὶς ἄνθρωπος, zu bezeichnen. Dies gilt beſtimmt von den erſten Sub

ſtanzen, den Einzelnen; ſie ſind Eins. Die zweiten Subſtanzen bezeichnen ein Dieſes nur nach der Form, in Wahrheit, dem Inhalt nach, aber ein Qualitatives, denn ſie ſind in Wahrheit nicht Eins, ſondern bezeichnen Vieles. Es iſt den Subſtanzen eigen, daß es nichts ihnen Entgegengeſetztes gibt. Dies kommt jedoch nicht nur den Subſtanzen, ſondern auch andern, wie der Quantität, zu. Die Subſtanz ſcheint kein Mehr oder Weniger zuzulaſſen. Ein Dergleichen findet nur ſtatt in Bezug auf Gattung, Art und Individuum. Am meiſten eigenthümlich iſt der Subſtanz, daß ſie, obſchon Daſſelbe und an Zahl Eins ſeiend, das Entgegengeſetzte aufnehmen kann, und zwar nach Umwandlung ihrer ſelbſt, welches bei keinem andern Sein, wenn es auch als Eins erſcheint, möglich, z. B. der Menſch iſt ſchwarz und weiß, dagegen Farbe weder weiß noch ſchwarz. Zwar kann auch die Rede und die Vorſtellung wahr und falſch ſein, aber die Subſtanz hat an ſich ſelbſt, nach Umwandlung ihrer ſelbſt, das Entgegengeſetzte: die Rede oder Vorſtellung iſt wahr oder falſch, nicht an ſich, ſondern durch das Sein oder Nichtſein, Umwandlung des Gegenſtandes. — Die übrigen Kategorien bezeichnen nichts Selbſtſtändiges, ſondern etwas in Bezug auf ein Zugrundeliegendes, ein Bezügliches, τὰ καθ' ὑποκειμένου, συμβεβηκότα. Cf. Anal. post. A. 22. ib. A. 4 p. 73. b. 8. Met. Z 1. p. 1028, 32.

6) Das Quantitative iſt theils: das Discrete διωρισμένον, Zahl, Wort; theils das Continuirliche

συνεχές, Raumgröße, Zeit, Raum, und beſteht theils aus gegen einander Lage Habenden (ἐκ θέσιν ἐχόντων continuirliche Größe), theils aus nicht Lage Habenden (diſcrete Größe). Diſcrete Größen haben Theile, welche gegen einander ſtehen, ohne ſich in einer gemeinſamen Grenze zu berühren; continuirliche haben gemeinſame Grenze, z. B. bei der Linie der Punct, durch den ein Theil in den andern übergeht. Nur dieſe angegebenen ſind hauptſächlich Quanta, alle andern nur beziehungsweiſe, κατὰ συμβεβηκός; — z. B. das Weiße iſt nur quantitativ durch die Fläche, an der es erſcheint. Dem Quantitativen iſt nichts entgegengeſetzt. Beſtimmungen, wie groß und klein, bezeichnen nicht Quantitatives, ſondern Relatives, drücken auch keinen wirklichen Gegenſatz aus. Das Quantitative ſcheint das Mehr oder Weniger nicht zuzulaſſen; durch daſſelbe wird es aufgehoben. Am meiſten eigenthümlich iſt es dem Quantum, daß gleich und ungleich von ihm geſagt wird; das Qualitative wird als ähnlich und unähnlich bezeichnet.

7) Relatives πρός τι wird dasjenige genannt, welches, was es iſt, als das eines andern, z. B. Wiſſenſchaft als Wiſſenſchaft von etwas, oder irgend ſonſt wie im Verhältniß zu einem andern ausgeſagt wird. Im Relativen findet der Gegenſatz ſtatt, z. B. Tugend — Laſter, aber nicht bei jeglichem Relativen, z. B. das Doppelte. Ferner ſcheint es auch das Mehr und Weniger zuzulaſſen, aber auch dieſes kommt nicht

in jedem Relativen vor. Alle Relativen werden im *Verhältniſſe zu den Umgekehrten*, πρὸς ἀντιστρέφοντα, ausgeſprochen, z. B. Herr — Knecht. Nur wenn die Beziehung ungenau gemacht, kann die Umkehrung nicht ſtattfinden. — In den meiſten Fällen gilt, daß das Relative *von Natur zugleich* iſt, z. B. mit Herr iſt zugleich Knecht, aber nicht mit Wißbarem zugleich Wiſſenſchaft. Das Relative iſt dasjenige, bei welchem das Sein daſſelbe iſt mit dem ſich gegen etwas irgend wie Verhalten, daher man mit der Kenntniß des Einen die des Andern hat. Das ſelbſtſtändige Sein iſt das, was es iſt, ohne Beziehung auf Anderes und daher nicht relativ (cf. Met. N, I. p. 1088, a, 22).

8) *Qualität*, ποιότης, nenne ich, wonach man ſagt, daß es irgend wie Beſchaffene gebe, und Qualität gehört zu den Wörtern, welche mehrfach ausgeſagt werden können. Eine Art der Qualität iſt *Fertigkeit*, Habung, ἕξις und Anordnung. Jene unterſcheidet ſich von dieſer dadurch, daß ſie viel dauernder und bleibender iſt, wie Wiſſenſchaft und Tugend im Vergleich mit Wärme und Kälte der Atmoſphäre. — Eine zweite Gattung der Qualität iſt die, nach welcher wir ſagen, was in Bezug auf natürliches Vermögen oder Unvermögen ausgeſagt wird, etwas leicht zu thun oder nichts zu leiden — wie πυκτικός zum Fauſtkampfe geſchickt, νοσώδης zur Krankheit geneigt. — Eine dritte Art der Qualität ſind die afficirlichen Qualitäten und Affectionen, παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη — z. B. Bitterkeit. — Eine

vierte Art iſt Figur und äußerliche Geſtalt. Das Qualitative wird paronym nach dem Namen der Qualität genannt. Im Qualitativen findet der Gegenſatz ſtatt, z. B. gerecht und ungerecht. Es läßt das Mehr und Weniger zu; nicht aber kann die Qualität mit ſich ſelbſt verglichen werden, und auch die vierte Art des Qualitativen macht eine Ausnahme; nur nach ihnen wird Aehnliches und Unähnliches ausgeſagt. Es kann etwas in verſchiedener Rückſicht ſowohl qualitativ als relativ ſein, z. B. Grammatik iſt Wiſſenſchaft, qualitativ; — Wiſſenſchaft von Etwas, relativ.

9) Auch das Thun und das Leiden laſſen den Gegenſatz und das Mehr und Weniger zu. Ueber das Sichbefinden, κεῖσθαι, iſt beim Relativen geſprochen worden, weil es paronym von der Lage, θέσις, geſagt wird, über die übrigen Kategorien aber, das Wann, das Wo und das Haben wird nichts weiter geſagt, weil es von ſelbſt klar iſt. — Cap. 10 bis Schluß der Kategorien werden im Gegenſatz gegen die eben erörterte Protheorie Cap. 1 — 3, die Hypotheorie oder die Poſtprädicamente genannt, welche mit dem Bisherigen in keinem innern Zuſammenhang ſtehen und deren Aechtheit bezweifelt werden. — Ward nun bisher von dem Worte τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα geſprochen, ſo iſt nun zunächſt von dem Satze, τὰ κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα, zu handeln, welches im Buche de interpretatione geſchieht."

2) Περὶ Ἑρμηνείας: das Urtheil

(1) Was in der Sprache iſt, iſt Zeichen der „Vorgänge in der Seele, τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, und das Geſchriebene für das in der Sprache. Die Vorgänge in der Seele bleiben dieſelben in der Mannigfaltigkeit der Sprachen cf. Anal. post. I., 10 Bezeichnungen einzelner Wortſtellen werden wahr oder falſch nur durch Hinzufügung von Sein oder Nichtſein, cf. Cat. 4 fin. Die einzelnen Redetheile werden durchgenommen.

(2) **Nomen** ὄνομα, iſt bezeichnender Ausſpruch, φωνὴ σημαντική, nach Uebereinkunft (κατὰ συνθήκην, nicht φύσει) ohne Zeit, von dem kein Theil abgetrennt bezeichnend iſt. Das Nomen mit Negation z. B. Nichtmenſch, iſt unbeſtimmt, ſich auf jedes beliebige Seiende und Nichtſeiende beziehend, ἀνώνυμον cf. c. 10. Das Nomen in einem Beugungsfalle iſt nicht ſelbſtſtändig und erfordert wenigſtens ein Tempus des Verbums Sein, ohne aber mit dieſen einen Satz zu bilden, wie das Nomen thut.

(3) **Verbum**, ῥῆμα, iſt das dazu die Zeit bezeichnende, deſſen Theil getrennt nichts bezeichnet und iſt immer ein Zeichen des in Bezug auf Anderes Geſagten. Das Verbum mit Negation iſt unbeſtimmt, das Sein und Nichtſein umfaſſend. An ſich Gegenwart bezeichnend, wird das Verbum durch Flexion ein anderes, weil es Vor oder Nach der Gegenwart angibt. Die Verba, für ſich geſagt, ſind Nomina und bezeichnen Etwas, denn der Sprechende ſtellt den Gedanken und der Hörende ruht,

bezeichnen aber kein Sein oder Nichtſein; das Sein und das Nichtſein iſt nicht Zeichen eines Gegenſtandes, auch nicht wenn man das Seiende leer für ſich ſagt. Es iſt nichts, zeigt aber dazu eine Verbindung an, welche ohne die Beſtandtheile nicht denkbar iſt.

(4) Rede, λόγος, iſt bezeichnender Ausſpruch nach Uebereinkunft, bei dem einer der Theile abgetrennt bezeichnend iſt, als Sprache, aber nicht als Bejahung oder Verneinung, ὡς φάσις, ἀλλ' οὐχ ὡς καταφάσις ἢ ἀπόφασις — die Rede iſt indifferent gegen Sein oder Nichtſein.

(5) Es iſt aber der erſte Satz, λόγος ἀποφανικός, Einer, als Bejahung oder Verneinung, die andern alle ſind durch Verknüpfung Einer. Der Satz erfordert das Verbum oder deſſen Flexion. Der Satz iſt theils einfach, poſitiv von einem etwas ausſagend, oder negativ an einem etwas aufhebend; theils zuſammengeſetzt, aus einfachen Sätzen. Es iſt aber der einfache Satz bezeichnender Ausſpruch über das Stattfinden oder Nichtſtattfinden, ſo daß die Zeiten verſchieden ſind.

(6) Bejahung, κατάφασις, iſt Ausſage von Etwas in Beziehung auf Etwas. Jeder Bejahung ſteht, wegen der Möglichkeit, daß das Stattfindende nicht ſtattfinde und umgekehrt, eine Verneinung entgegen und umgekehrt, welches Widerſpruch, ἀντίφασις, heißt.

(7) Einiges iſt allgemein, Anderes in Bezug auf das Einzelne (Beſonderes): nämlich allgemein

dem es zukommt von Mehren ausgeſagt zu werden, — in Bezug auf das Einzelne, dem dies nicht zukommt: daher muß aufgezeigt werden, wie etwas ſtattfindet oder nicht, bald von einem von den Allgemeinen, bald von einem von denen in Bezug auf das Einzelne. Wenn nun *allgemein von Allgemeinem* ausgeſagt wird (die Bezeichnung des Allgemeinen geſchieht durch „jedes“), daß etwas ſtattfindet oder nicht, ſo werden die Ausſagen entgegengeſetzt: *Gegentheil*, conträre Sätze. Im *Widerſpruch*, contradictoriſch, ἀντιφατικῶς, ſtehen Sätze, in denen Bejahung und Verneinung, Beſonderes und Allgemeines entgegengeſtellt. Allgemeine Sätze, wenn ſie durch Bejahung und Verneinung einander entgegengeſetzt, conträre Sätze, können *nicht beide zugleich wahr* ſein; Sätze dagegen, in denen das Beſondere ſo entgegen geſtellt iſt, ſubconträre Sätze, können *beide wahr ſein*. — Contradictoriſche Sätze ſind immer falſch, der andere wahr, wenn das Allgemeine beſtimmt als ſolches bezeichnet iſt; iſt dieſes nicht der Fall, ſo können beide wahr ſein. Einer Bejahung iſt Eine Verneinung apodiktiſch entgegen, weil Subject und Prädicat in beiden dieſelben bleiben.

(8) *Contradictoriſche Sätze* können nur ſtattfinden, wenn Subject und Prädicat keine vielfache Bedeutung haben.

(9) Es fragt ſich, ob von den contradictoriſchen Sätzen, auch wenn ſie ſich auf die *Zukunft* beziehen, auch einer wahr, der andere falſch ſein müſſe? In die-

ſer Beziehung iſt *nothwendiges* Sein und Werden von *zufälligem* zu unterſcheiden. In Bezug auf letzteres kann der Satz des Widerſpruchs wahr und falſch ſein; denn das Zufällige iſt das, was ſich nicht mehr ſo als nicht ſo verhält oder verhalten wird.

(10) Ariſtoteles betrachtet ausführlich nun die Sätze in der Entgegenſetzung, in denen Subject oder Prädicat durch Hinzufügung der Negation unbeſtimmt werden, in Bezug auf Wahrheit und Falſchheit; vergl. Anal. pr. A., 46. Hierauf wird unterſucht, ob man aus einer beſtimmten Negation eine unbeſtimmte Affirmation ſchließen könne. Dies iſt der Fall, wenn das Subject ein Einzelnes bezeichnet, z. B. Iſt Sokrates weiſe? — Nein! — Alſo iſt Sokrates nicht weiſe. — Iſt das Subject ein Allgemeines, ſo iſt dies nicht der Fall, z. B. iſt jeder Menſch weiſe? — Nein! — Alſo jeder Menſch iſt nicht weiſe. Falſch! — Hier nämlich findet Widerſpruch ſtatt, dort nur Gegentheil.

(11) Das Bejahen oder Verneinen des *Einen* von *Vielen* oder des *Vielen* von *Einem* iſt nicht Eine Bejahung oder Verneinung, wenn das aus dem Vielen ſich Ergebende nicht etwas Eines iſt. D. h. wenn mit einem Subjecte mehre Prädicate oder umgekehrt verbunden ſind, dann findet wirklich nur Ein Satz ſtatt, ſobald die Prädicate Weſentliches ausdrücken und ſich zu Einem Begriff zuſammenſchließen, z. B. der Menſch iſt ein zweifüßiges zahmes Lebendiges; dagegen ſind in Wahrheit mehre Sätze nur ſcheinbar Einer, wenn die

Prädicate Accidentelles ausdrücken und ſich nicht in Einem Begriff zuſammenſchließen, z. B. der Menſch iſt weiß und gehet, Cf. Met. Z. 3. 4. Hiervon wird eine Anwendung auf die dialektiſche Frage gemacht. Prädicate, welche einzeln für ſich mit einem Subjecte verbunden Wahres ausſagen, geben verbunden mit einander nicht immer Wahres z. B. Jemand iſt gut; Jemand iſt ein Schuſter. Daraus folgt nicht: Jemand iſt ein guter Schuſter.

(12. 13.) Von den einfachen Sätzen wird zu den zuſammengeſetzten αἱ συμπλεκόμεναι ἀποφάνσεις, übergegangen und zwar namentlich von denen geſprochen, welche eine Abhängigkeit, als möglich und nichtmöglich, zufällig und nichtzufällig, unmöglich und nichtunmöglich, nothwendig und nichtnothwendig ausdrücken. Dieſe Abhängigkeitsbeſtimmungen zu den einfachen hinzugefügt geben, was Ariſtoteles προστιθέμενα, προσθέσεις διοριζούσας nennt. Die Ausleger haben dieſe Sätze, welche die verſchiedenen Arten der Abhängigkeit enthalten, αἱ ἀποφάνσεις μετὰ τρόπου, Modalſätze genannt. Es wird darauf aufmerkſam gemacht, daß das Mögliche eben das iſt, was ſein und auch nichtſein kann, daher der Gegenſatz von: „möglich, daß es iſt," nicht der: „möglich, daß es nicht iſt." — Alles Nothwendige iſt ein Mögliches, aber nicht iſt alles Mögliche ein Nothwendiges. — Es iſt offenbar aus dem Geſagten, daß das nothwendig Seiende wirklich, κατ᾽ ἐνέργειαν, iſt, ſo daß, wenn das Ewige früher iſt, auch die Wirklichkeit früher

iſt als die Möglichkeit, ἡ ἐνέργεια δυνάμεως προτέρα. Einige ſind ohne Möglichkeit Wirklichkeiten, wie die erſten Subſtanzen; Einige nach Möglichkeit, welche durch Natur frühere, durch Zeit ſpätere; Einige ſind niemals Wirklichkeiten, ſondern nur Möglichkeiten. Cf. Bieſe, Philoſ. des Ariſt. I. p. 121. Das Erſte, was nun immer wirklich iſt, gibt den Grund zu den Modalſätzen des Nothwendigen; das Zweite zu denen des Möglichen und Zufälligen: das Dritte zu denen des Unmöglichen.

(14) Die Entgegenſetzung der conträren Sätze wird noch betrachtet, und nochmals ihr Verhältniß gegen die contradictoriſchen Sätze, cf. c. 7, hervorgehoben. Die Sätze treten als Urtheile im Schluß, συλλογισμός, auf, und dieſer iſt Gegenſtand der Analytik.

3) Ἀναλυτικά: der Schluß.

„Der Begriff des ἀναλύειν bei Ariſtoteles hängt mit ſeiner ganzen Anſchauung zuſammen, welcher gemäß der Begriff in den Dingen eben ſo das Erſte iſt als das Letzte d. h. dasjenige, welches ſie in ihrer Bewegung als ihr eigenes wahres Sein aufzeigen und zu welchem man in der Erkenntniß eben ſo gelangt, daß es als das Letzte (Zweck) iſt, während es doch dem Werden ſelbſt zu Grunde liegt, alſo das Erſte iſt. Das Finden des Begriffs, welcher das Erſte iſt, als das Letzte, iſt Analyſis; φαίνεται τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.] Schon Kateg. 3 wurde die Form des Schluſſes angedeutet: das Allgemeine wird auf das

Einzelne bezogen, das Beſondere am Allgemeinen hervorgehoben, und hieraus das Beſondere am Einzelnen geſchloſſen, ſo daß ſich dies zeigt als die Einheit des Allgemeinen und Beſondern. Das Urtheil heißt als die Vorſätze im Schluſſe bildend πρότασις cf. Anal. pr. A 27, top. Θ, 14. Das Urtheil löſt ſich auf in ὅροι, Anal. pr. A 1 p. 24, b. 16. Im Urtheile nämlich wird Allgemeines und Beſonderes auf einander bezogen und daſſelbe enthält ſomit zwei Momente, welche ſich im Schluß in zwei Vorderſätze auflöſen — Anal. pr. A, 25 — ὑποκείμενοι ὅροι, von denen der eine das Allgemeine, der andere das Beſondere ausſagt. Schluß iſt Begriff λόγος, in welchem, nachdem gewiſſe Vorausſetzungen gemacht, etwas Anderes, als die Geſetzten, mit Nothwendigkeit ſich trifft συμβαίνει durch das Jene-ſein. Ich nenne aber das Jene-ſein das durch jene, die Vorausſetzungen, Sichtreffen, das durch jene Sichtreffen aber das keines Begriffsmomentes ὅρος weiter bedürfen zum Werden des Nothwendigen. — In dem Schluſſe verbinden ſich die in den Vorderſätzen auseinandergehaltenen Begriffsmomente zu dem Nothwendigen, ſo daß ſie ſich durch ſich ſelbſt darſtellen als das, was ſie ſind, nämlich als der Begriff; der Schluß iſt der ſich ſelbſt aufzeigende Begriff.

Anal. pr. A 1—27 wird zunächſt die Entſtehung des Schluſſes betrachtet: wie die Sätze als Urtheile in den Vorderſätzen auftreten, und der Schlußſatz aus ihnen ſich ergibt. Die Form der Verknüpfung, daher συλλογισμός, wird in abſtracter Allgeinheit unterſucht, daher der Syllogismus kein Wiſſen ſchafft, οὐ ποιήσει ἐπιστήμην. Die verſchiedenen Schlußarten werden in den Figuren dargeſtellt, wie ſie aus der verſchiedenartigen Verknüpfung der Begriffsmomente, welche in den Vorderſätzen enthalten ſind, ſich ergeben, 27—32. Es folgt eine Anleitung, zu jedem Problem die Schlußfiguren zu finden und 32—46 wird gezeigt, wie vorliegende Schlüſſe auf ihre Principien zurückgeführt und nach Vorderſätzen geordnet werden können — ἀναλύειν.

Anal. pr. B, 1—15 wird der fertige Schluß nach den ihm eigenthümlichen Beſtimmungen betrachtet; 16—21 werden die Fehler und Mängel beim Schließen hervorgehoben, und wird endlich 22—27 gezeigt, wie auch die unvollkommenen Beweisführungen, welche eine ſubjective Ueberzeugung zum Zweck haben, auf die Schlußfiguren ſich zurückführen laſſen.

Die **Anal.** posteriora handeln von dem Wiſſen begründenden, wiſſenſchaftlichen Schluſſe, συλλογισμὸς ἐπιστημονικός, oder von dem Beweiſe, ἀπόδειξις. Bei dieſem wird nicht mehr nur die Form, ſondern der Inhalt vorzugsweiſe berückſichtigt. Der Schluß gewinnt ſeine wahrhafte Bedeutung erſt im Beweiſe; ſo daß dieſer zwar auch ein Schluß, aber ein ſolcher iſt, welcher von den weſentlichen Beſtimmungen der Sache ausgeht und für die Erkenntniß das Beſondere mit dem Allgemeinen vermittelt, das von jenem nicht geſondert iſt, ſondern in demſelben Daſein gewonnen hat, ſo daß die

Sache ſelbſt das Allgemeine iſt, welches durch die Beſonderheit mit der Einzelheit zuſammengeſchloſſen, und der Beweis nur die der Sache entſprechende Bewegung des Begriffs iſt."

Dieſe Ariſtoteliſchen Beſtimmungen ſind nun in den tauſendfältigen Bearbeitungen der formalen Logik bald gekürzt, bald erweitert, bald treu, bald entſtellt, wiederholt worden. Lange Zeit ward die Ariſtoteliſche Logik als Handbuch in der εἰσαγωγὴ περὶ τῶν πέντε φονῶν von Porphyrius verbreitet, nämlich: γένος, διαφορά, εἶδος, τὸ ἴδιον καὶ τὸ συμβεβηκός. In Deutſchland hat kein Compendium herrſchend werden können, ſondern faſt jeder Profeſſor der Logik ließ auch ein eigenes Lehrbuch derſelben drucken, welches den traditionellen Inhalt, etwas variirt, in usum juventutis academicae von Neuem darbot. In Frankreich machte ſich die Bearbeitung von Port Royal, die von Arnauld oder Nicole oder mehren Janſeniſten herrührt, über ein Jahrhundert hindurch geltend: La logique ou l'art de penser, contenant outre les regles communes plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement. Paris 1664. Sie ſchmeichelte ſich beſonders durch ihre Rückſichtnahme auf die theologiſchen Zeitcontroverſen in den Beiſpielen ein und wurde auch in den Niederlanden vielfach nachgedruckt. Uebrigens iſt ihr nachzurühmen, daß ſie in der That das gewöhnliche Material mit Verſtand und Geſchmack behandelt hat. In Deutſchland aber iſt bis jetzt das: Syſtem der Logik von Bachmann, Leipzig 1828, das vollſtändigſte und gründlichſte Handbuch der formalen Logik.

II. Die alethiologiſche Logik.

Das Denken als dasjenige, welches in der Form des Begriffs, Urtheils und Schluſſes die Nothwendigkeit ſeiner Form überhaupt erkennt, kann nicht umhin, den formalen Begriff der Wiſſenſchaft zu haben und an demſelben die Realität ſeines Erkennens zu meſſen, die Grade ſeiner Gewißheit zu beſtimmen. Der abſtracte Begriff der Wiſſenſchaft als ſolcher iſt freilich nur erſt ihr Begriff und entbehrt noch der unendlichen Fülle des Inhaltes nach ſeiner vielſeitigen Verſchiedenheit. Nichtsdeſtoweniger iſt er die Grundbedingung aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniß und die Garantie für die Möglichkeit derſelben, ohne welche Alles, was wir Erkennen heißen, ein tantaliſches Streben, eine öde, reſultatloſe Qual ſein würde, von deren Jüngern man mit der Schrift ſagen könnte: lernen und lernen immerdar und kommen doch nicht zur Wahrheit. Nur auf dieſer Möglichkeit, den Begriff der Wiſſenſchaft in abstracto zu faſſen und mit ihm das concrete Wiſſen zu vergleichen, beruhet die Nothwendigkeit, zur Erkenntniß ſich entſchließen, den Willen zu ihr faſſen zu müſſen. Im Begriff der Wiſſenſchaft nach ſeiner Vollendung liegt die Einheit der Wahrheit und Gewißheit. Das, was an ſich iſt, ſoll eben ſo für mich ſein, und, was für mich iſt, ſoll eben ſo an ſich ſein. Indem aber dieſe Einheit für den Erkennenden als eine werdende, ſich vermittelnde iſt, ergibt ſich auch die Möglichkeit, daß die beiden Momente der vollkommenen Erkenntniß, die Wahrheit und Gewißheit, ſich trennen und einſeitig für ſich fixiren können. Hieraus entſtehen beſondere Geſtalten der Logik. Die Wahrheit ohne die objective Vermittelung ihrer Gewißheit iſt die Behauptung, welche im Grunde nur den Werth der Meinung hat; die Gewißheit ohne ihre Wahrheit iſt der Zweifel; das Wiſſen ſelbſt aber iſt eben ſo wahr als gewiß. Als Standpuncte für die Modification der Logik reſultirt hieraus die dogmatiſche, die ſkeptiſche und die kritiſche Logik. Unter der letzteren iſt hier noch nicht die Kantiſche zu verſtehen, die von uns vielmehr an ihrem Ort, wie ſie ſich ſelbſt nannte, als Transcendentallogik aufgeführt werden wird.

1) Die dogmatiſche Logik.

Für das unmittelbare Wiſſen iſt die Wahrheit zwar möglich, allein ſie kann weder auf das Prädicat der Allgemeinheit, noch auf das der Nothwendigkeit Anſpruch machen. Es iſt zwar nicht nothwendig, daß das, was ich meine, nicht wahr ſei, allein ich weiß eben ſo wenig, ob es in der That wahr iſt. Das Urtheil der Meinung iſt nur aſſertoriſch. Ich laſſe einen Inhalt für mich als wahr gelten; da aber dieſe Gewißheit eine nur ſubjective iſt, ſo iſt auch die Wahrheit nur eine ſolche und das aſſertoriſche Urtheil ſchlägt daher ſofort in das problematiſche um, ob auch, was mir wahr iſt, es allgemein und nothwendig iſt. Die Meinung, die δόξα, γνώμη, opinio, iſt ein Wiſſen, welches von ſich wiſſen muß, dem Begriff des Wiſſens noch nicht zu entſprechen; wenigſtens dies wiſſen kann.

Beiläufig. Die Form der Meinung iſt deshalb die Beſcheidenheit, in welcher ſich der philoſophiſche Dialog gern bewegt. Man iſt nicht ſo kategoriſch grob, etwas zu wiſſen, man hat nur, wie wir im Deutſchen jetzt zu ſagen lieben, eine Anſicht über etwas. In der Verſatilität des Meinens iſt Cicero bewundernswürdig. Der Wahrheit wirklich gewiß zu ſein, ſcheint ſeinem Bedenklichthun ſtets unverzeihliche Anmaaßung. Er hört daher nicht auf, ſeinen Beſtimmungen eine die Gewißheit abmildernde Beſchränkung hinzuzufügen. Das quidem, paene, propemodum, fortasse, videri, credere, das secundum meam opinionem; der Conjunctiv; die Conditionalform; die Betonung der eigenen Perſon als einer an Verſtand unbedeutenden — quantum mihi quidem intelligere licet, — alle dieſe Verdünnungen der Wahrheit der Gewißheit ſind bei ihm zu Hauſe. Für die Urbanität des Dialogs iſt ſolche Zahmheit nun auch ganz gut und ſchon Platon iſt voll von ihren Stichwörtern. Der Philoſoph kann im Geſpräch ſich ſo ausdrücken, allein für die Philoſophie ſelbſt iſt es lächerlich, die Gewißheit der Wahrheit als eine Anmaaßung zu betrachten und bei der bloßen Wahrſcheinlichkeit ſtehen bleiben zu wollen. Nur die Ernſtloſigkeit kann eine

Philoſophie ſchon deshalb preiſen, weil ſie der Wahrheit nicht gewiß werden zu können verſichert.

Auf dem Standpunct der Meinung kommt es darauf an, die wahre von der falſchen zu unterſcheiden. Dieſen Unterſchied ſoll die formale Logik bewirken. Sie wird als eine Kunſt zu Hülfe genommen, den Irrthum durch die Richtigkeit der Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe abzuwehren. Allein der Inhalt dieſer Formen bleibt außer ihnen. Der letzte Grund der Entſcheidung bleibt ſubjectiv, denn wie Ariſtoteles ſagte, ὁ συλλόγισμος οὐ ποιήσει ἐπιστήμην. Die logiſche Reinlichkeit und Genauigkeit des Begründens hilft inſofern gar nichts, denn zuletzt hängt Alles von der Meinung des Subjects ab, welchen Grund es als den nothwendigen annehmen will. Somit haben wir hier nur eine Wiederholung des vorigen Standpunctes mit der Täuſchung, welche ſich der Dogmatismus der Meinung durch ihn bereitet.

Die geſchichtliche Verwirklichung dieſes Standpunctes iſt die Logik der Stoiker. Sie ſollen vier Allgemeinbegriffe angenommen haben: τὸ ὑποκείμενον, τὸ ποιόν, τὸ πῶς ἔχον, τὸ πρός τί πως ἔχον. Nichts ſollte für wahr gelten, was nicht auf ein νοητόν bezogen wäre; allein dieſe Beziehung blieb eben formal und das Concrete ſollte immer ein durch die Körper ſinnlich vermittelter Eindruck ſein, deſſen Wahrheit von der logiſchen Operation an ſich unabhängig iſt. Eine ſehr reichhaltige Zuſammenſtellung der wichtigſten Zeugniſſe der Alten über die ſtoiſche Logik geben Ritter und Preller in der: Historiae Philosophia Graeco-Romanae ex fontium locis contexta, 1838, p. 357—65. Eine ſcharfe Kritik der ſtoiſchen Logik gibt Sextus Empirikus; unter den Neueren Hegel in den Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie, II. 449—52. Die Uebereinſtimmung der Vernunftallgemeinheiten mit dem durch den ſinnlichen Eindruck gegebenen Inhalt ſoll ſein, wird aber nicht durch den Inhalt oder die Form, ſondern durch den Weiſen beſtimmt und bleibt daher in ihrer Wahrheit problematiſch, eine bloße Meinung. Eine zuſammenhängende Beſchreibung der geſammten ſtoiſchen Logik findet ſich bei Diogenes von Laërte. Sie lautet, Deutſche Ueberſetzung, Leipzig 1806, S. 273. folgendermaaßen:

„Die Dialektik wird eingetheilt in den Topus der bezeichneten Dinge und in jenen des Zeichens. Der Topus der bezeichneten Dinge wird wieder untergetheilt in die Form der Vorſtellungen, und der auf ihnen beruhenden durch die Rede ausgedrückten Axiomen, die an ſich ſelbſt vollſtändig ſind, und der Kategorien und des Aehnlichen, nach der geraden oder Seitenverwandtſchaft der Geſchlechter und der Gattungen. Ingleichen in den Topus von den Redensarten, Tropen und Syllogiſmen, und der falſchen Schlüſſe aus den Worten und den Sachen; wann die Rede falſch oder wahr oder verneinend iſt; und die Kettenſchlüſſe, und andere von der Art, mangelhafte und zweifelhafte, richtig ſchließende und verborgene, gehörnte, auf das Nichts führende οὔτιδας, und abmähende. — Es iſt noch ein eigener Topus der Dialektik, außer dem vorgenannten, über die Sprache ſelbſt, worin die geſchriebene Sprache, ἡ ἐγγράμματος φωνή, und einige Theile der Rede abgehandelt werden, und wo von dem Solöciſmus und Barbariſmus, von den Gedichten, von Wortſpielen, von der Singſtimme, von der Muſik, von den Definitionen (nach Einigen) und von den Eintheilungen und den Redensarten gehandelt wird. Sie behaupten, daß die Lehre von den Syllogiſmen von dem größten Nutzen ſei: denn er äußere eine demonſtrative Kraft, trage Vieles zur Berichtigung der Lehrſätze bei, befördere durch die Zuſammenſtellung der Begriffe die Ordnung und komme dem Gedächtniß zu Hülfe. Die Rede ſelbſt iſt die Zuſammenſtellung der Gedanken und Schlüſſe, daraus auch der Syllogiſmus oder die ſchlußförmige Rede beſteht. Der Beweis iſt eine Rede, welche aus dem Mehrbegreiflichen das Minderbegreifliche in allen Dingen darthut. Die *Phantaſie* aber iſt ein Eindruck in der Seele, eigentlich eine Benennung, die von den Figuren hergenommen iſt, welche in das Wachs mit dem Ringe eingedrückt werden. Eine Art der Phantaſie iſt diejenige, welche die Eindrücke aufnimmt, die καταληπτική. Die andere Art kann ſelbſt nicht begriffen werden, ἀκατάληπτον. Die aufnehmende, welche bei ihnen ein *Kriterium* der Dinge iſt, äußert ſich in einem wirklichen Weſen nach ſeiner eigenen Beſchaffenheit: die nicht begriffen wird iſt diejenige, die nicht in einem wirklichen Weſen beſteht; oder nicht aus ſeiner beſondern Beſchaffenheit herrührt. Die Dialektik ſelbſt iſt nothwendig und eine Fertigkeit, die noch andere Arten von Fertigkeiten und Vorzügen enthält: als die Sicherung gegen Irrthum; die Wiſſenſchaft, wo man einwilligen ſoll oder nicht; die Entwickelung des Wahrſcheinlichen, als ein mächtiger Grund in Beziehung des Wahrſcheinlichen, um nicht davon getäuſcht zu werden; die Feſtigkeit, jene Kraft der Vernunft, um nicht durch ſie in das andere Extrem geführt zu werden; Sicherung gegen eitlen Schein, eine Fähigkeit, welche die Phantaſien auf die richtige Vernunft zurückführt. — Die Wiſſenſchaft, ἐπιστήμη, ſelbſt nennen ſie entweder eine gewiſſe Einſicht, oder einen Zuſtand, der in der Aufnehmung der Vorſtellungen nicht von der Vernunft abweicht. Ohne die dialektiſche Theorie könne ſich auch ein Weiſer nicht verwahren, daß er nicht wider die Vernunft anſtoße. Denn durch ſie lernt man das Wahre und Falſche unterſcheiden, und das Wahrſcheinliche und das zweideutig Geſagte leicht entdecken. Ohne ſie ſei es nicht möglich, ordentlich zu fragen und zu antworten. Die Kühnheit der Widerſprüche erſtrecke ſich auch auf geſchehene Dinge, ſo daß diejenigen in Ungereimtheit und Nichtigkeit verfallen, welche keine geübte Phantaſie haben. Auch könne auf keine andere Art ein Weiſer ſein, überlegt und unwiderlegbar in ſeinen Verträgen erſcheinen. Denn ſeine Sache iſt es, richtig zu reden und zu denken; über jeden vorgelegten Gegenſtand zu diſſeriren und auf vorgelegte Fragen zu antworten, welches Alles die Sache eines in der Dialektik geübten Mannes iſt. Dieſes iſt nun, was ihnen in den logiſchen Wiſſenſchaften die Hauptſtücke zu ſein ſchienen.“ — Einen ſehr ähnlichen Standpunct nahmen viele Logiken ein, welche aus dem Wolfiſchen Syſtem weiterſtrebten, z. B. **Rüdiger**: de sensu veri ac falsi; beſonders aber **Cruſius**: Weg zur Gewißheit und Zuverläſſigkeit der menſchlichen Erkenntniß, Leipzig 1747.

2) Die ſkeptiſche Logik.

Der Dogmatismus iſt das Prius des Skepticismus. Zwar ſpricht man nicht ſelten ſo, als wär' er das Erſte im Erkennen, allein irrig, denn nirgends iſt das Nichts das Erſte. Das Syſtem der Wiſſenſchaft kann nicht mit dem Begriff des Nichts, nur mit dem des Seins anfangen. Der Zweifel muß Etwas haben, worauf er ſich bezieht, welches Etwas, nachdem er alles Andere angezweifelt, zuletzt er ſelbſt iſt. Er iſt die Gewalt, welche die Freiheit des denkenden Subjects allem möglichen Inhalt anzuthun vermag. Federleicht ſchnellt er ihn in die Höhe und ſtellt ihn, wär' er auch der gewichtigſte, in Frage. In Anſehung der objectiven Beſtimmtheit iſt er daher nur eine negative Macht, weshalb der Dogmatismus ihn in ähnlicher Weiſe fürchtet, wie die Vorſtellung das reine Denken. Die Meinung ſieht ihre Ruhe, ihre kritikloſe Behaglichkeit durch ihn geſtört und verfolgt ihn daher mit ihrem Haß; ſie erweckt Zweifel am Zweiſeln, weil der Zweifel nur das ſubjective Moment der Gewißheit enthält. Denn, wie auch der objective Inhalt von Etwas angezweifelt werde, an dem Zweifeln kann man nicht wieder zweifeln; dieſe Wahrheit, ſo dürftig ſie ſei, iſt des Zweifels eigener Inhalt, den er ſich durch die Vermittelung ſeiner Negativität erwirbt. Der Dogmatismus erſcheint ihm daher in *Vorausſetzungen* und *Vorurtheilen* befangen.

Es iſt vermieden worden, bei ſeiner Beſchreibung den Ausdruck *Glauben* zu gebrauchen, weil derſelbe bei uns auch die grundloſe Gewißheit der abſoluten Wahrheit in religiöſem Sinn bezeichnet. *Ariſtoteles* gebraucht das Wort πίστις auch für das unmittelbare Wiſſen, allein ohne alle Beziehung auf die Religion; δόξα iſt ihm, wie dem Platon, Meinung, und, der Form nach, Vorſtellung. Leugnen läßt ſich auch nicht, daß das unmittelbare religiöſe Wiſſen — wohl zu unterſcheiden von dem *theologiſchen* — der logiſchen Qualität nach, nur auf dem Standpunct der Meinung und Vorſtellung ſteht, wenngleich es, dem Gehalt nach, einen unendlichen Werth, abſolute Unfehlbarkeit in Anſpruch nimmt. Der Zweifel iſt aber nicht, wie manche denkfaule Theologen zu thun lieben, als ein hochverrätheriſches Attentat an dem Glauben zu proſcribiren, ſondern in ſeiner Nothwendigkeit anzuerkennen. Er iſt es, der nicht nur in allen poſitiven Wiſſenſchaften, ſondern auch in allen andern menſchlichen Dingen, das Erkennen wie das Wollen promovirt. Ohne dieſen Alles beweglich machenden Spiritus familiaris iſt keine menſchliche Entwicklung, weder theoretiſch noch praktiſch möglich. Der Zweifel iſt zwiſchen der Meinung als dem erſt ſubjectiven Fürwahrhalten und dem wirklichen Wiſſen gerade eben ſo die Mitte, wie die Vorſtellung zwiſchen dem Anſchauen und dem Denken; wie das Wahrnehmen zwiſchen der ſinnlichen Gewißheit und den Abſtractionen des Empirismus; ſo daß auf der einen Seite die ſinnliche Gewißheit, die Anſchauung und die Meinung: auf der andern die Erfahrungsallgemeinheit, das Denken und Wiſſen; in der Mitte zwiſchen beiden das Wahrnehmen, das Vorſtellen und Zweifeln in einem inneren Zuſammenhange ſtehen. Als die Mitte zwiſchen dem Meinen und dem Wiſſen theilt der Zweifel die Natur beider, die Zufälligkeit des erſteren und die Nothwendigkeit des letzteren. Er iſt daher entweder der relative oder der abſolute.

Eine eigentliche Wiſſenſchaft der Logik iſt mithin für ihn als ſolchen nicht möglich. Er kann nicht durch Entwicklung einer Wiſſenſchaft ſich ſelbſt widerſprechen und vermag nur den Begriff des Widerſpruchs aus ſeiner abſtracten Allgemeinheit heraus in beſondere Beziehungen zu zerlegen.

a. Der relative Zweifel.

Der relative Zweifel iſt entweder der ganz unbeſtimmte oder der beſtimmte. Der unbeſtimmte iſt die ganz abſtracte Negation einer Poſition. Er ſetzt eine gegebene Wirklichkeit, oder, wenn es ihm gerade einfällt, alle Wirklichkeit als Möglichkeit. Er applicirt allem Inhalt die monotone Tautologie: wer weiß, ob es wahr iſt? Dies vage, vagabundirende Zweifeln iſt das ernſtloſe, in die Frivolität ausartende, wie ſie in der ironiſchen Frage des Pilatus: was iſt Wahrheit? welthiſtoriſch geworden iſt. Dies Achſelzucken über den, welcher ſich der Wahrheit gewiß glaubt, iſt die Afterweisheit alles blaſirten Geſchmeißes, das weder zum Beten des Glaubens noch zur Arbeit des Wiſſens die Kraft übrig behalten. Mitleidig belächelt ſie die Schwärmerei des Gläubigen wie des Philoſophen, der Wahrheit gewiß zu ſein. Der gerechte Fluch dieſer Unbeſtimmtheit, die Alles malcontent annagt, iſt, daß ſie, deren Altklugheit ſo hohl als wohlfeil iſt, zuletzt ſich ſelber ein Ekel wird. — Der beſtimmte Zweifel verſucht die *Widerlegung* von Etwas aus beſtimmten Gründen. Nicht in's Blaue hinein wird Etwas oder Alles in Frage geſtellt, ſondern in beſtimmter Rückſicht nach Grund und Folge. Dieſe Beſtimmung des Zweifels zur *Beſtimmtheit* war der Zweck, welchen der antike Skepticismus mit ſeinen *Epochen*, *Tropen*, *Topen* oder *Horen* zu erreichen ſuchte. Da er das Wahre zum ἄδηλον machte, das weder von αἰσθήτον noch vom νοητόν aus erfaßbar ſein ſollte, ſo erfanden ſich ſeine Anhänger *Kategorien des Widerſpruchs*, mit welchen ſie das Denken auf ſeinem Gange gleichſam anhalten und zur Beſinnung zwingen wollten, nicht in einen voreiligen Dogmatismus zu verfallen.

Die Geſchichte der Epochen iſt bekannt. wie ſie von zehn empiriſch und zufällig zuſammengerafften, den Pyrrhoniſchen, durch Agrippa zu fünf vereinfacht wurden, bis ſie endlich zu dreien zuſammenſchmolzen, die eigentlich nichts Anderes als das Geſtändniß enthielten, daß der Begriff des Verhältniſſes, der Relativität, die einzig mögliche Kategorie der Skepſis ſei, auf welche die andern zurückkämen. Dieſe Tropen: der der Verſchiedenheit; der auf das Unendliche treibenden — ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων; der des Verhältniſſes; der hypothetiſche; und der dialleliſche oder gegenſeitige; müſſen allerdings als die Logik des Skepticismus angeſehen werden, als die Rüſtkammer, aus welcher er ſeine Waffen gegen den Dogmatismus holte.

Jedoch hat nicht nur der antike Skepticismus dieſe Wendungen gehabt, ſondern auch der moderne hat ſie wiederholt, wie man bei La Mothe le Vayer, bei Hirnhaimb, Agrippa von Nettesheim und dem Skepticismus der Franzöſiſchen Naturaliſten ſehen kann. Beſonders hat die Flachheit nicht müde werden können, den flachſten Tropus, den der empiriſchen Verſchiedenheit, mit eitler Geſchwätzigkeit zu wiederholen und ſich namentlich gegen den Begriff der Religion auf ſolche Seichtigkeit etwas einzubilden. — Die Hauptſchrift für das Verhältniß der Skepſis zur Logik bleibt immer, was Sextus Empirikus in den zwei erſten Büchern πρὸς δογματικοῦς uns darüber hinterlaſſen hat, in der Ausgabe von Bekker, Berlin 1842, S. 191 — 391.

b. Der abſolute Zweifel.

Der relative Zweifel hebt ſich zum abſoluten auf, als welcher nicht mehr relativ auf dieſe oder jene Wahrheit ſich bezieht, ſondern die Möglichkeit, der Wahrheit gewiß zu werden, an und für ſich für unmöglich hält. Er iſt der Zweifel, der, über alle Endlichkeit hinaus, das Wiſſen ſelbſt problematiſch macht. Nicht dies oder jenes, ſondern die Wahrheit und Gewißheit als ſolche bezweifelt er. Daher iſt er nicht nur die Negation einer Poſition, vielmehr wird er conſequent zur Negation der Negation, zum Zweifel am Zweifel.

Der beſtimmte Zweifel macht eine beſtimmte Erkenntniß durch beſtimmte Gründe problematiſch und enthält darin die Möglichkeit der Widerlegung durch andere Gründe. Er geht aber nicht auf den Grund ſchlechthin, auf die letzte, einfachſte Baſis, welche die Sache ſelbſt iſt. Es werden oft die Gründe zur Feſtſtellung einer Behauptung aufgezählt und nach ihrem Gewicht geſchätzt, aber, weil die Schätzung der ſkeptiſchen wie dogmatiſchen Logik ſubjectiv iſt, wird bei irgend einer Beſtimmung abgebrochen. Man beruhigt ſich bei gewiſſen Gründen und geht grundlos nicht über ſie hinaus. Nach einer andern Beziehung, die gemacht wird, kann etwas ganz anders begründet werden, ganz anders ausſehen. Von ſolchem Begründen gelten Falſtaffs bekannte Worte:

> Sprichſt du von Grund? O ſo ſei ſtill und ſtumm,
> Mit Gründen werf' ich jeden Grund dir um.

Der Charlatanismus der Gründlichkeit, die Kunſt der Scheinbegründung, iſt in den ſcholaſtiſchen Logiken des Jeſuitismus recht zu Hauſe. Das neueſte Product dieſer Art ſind die: Institutiones philosophicae von Buczynſki, Wien, 1843, in deren Logik und Metaphyſik Kant, Fichte und Hegel gegen die obſcurſten Celebritäten Tyrols, Galliziens, Ungarns und Baierns übel fortkommen ꝛc.; denn jene Philoſophen gingen über die Kleinkrämereien der formalen Logik, über den Prunk ihrer Advocatenbeweiſe, mit Verachtung ihrer Gothiſchen Schnörkeleien und leeren Subtilitätsdelicateſſen bis zur Abſolutheit des Zweifels fort, der ohne alle Rückſicht auf den Inhalt nur die Gewißheit der Wahrheit ſucht, nachdem er ſich redlich die Mühe genommen, der Wahrheit im Beſondern gewiß zu werden. Dieſer Ernſt der Arbeit, die er verſucht hat, rechtfertigt ihn in ſeinem Beginnen.

Von dieſer Marter der Verzweiflung an der Unzulänglichkeit des Wiſſens, von dieſer Troſtloſigkeit eines unbefriedigten Ringens nach Gewißheit weiß die Flachheit nichts, welche den Skepticismus zur Beſchönigung für ſich mißbraucht. Auf dem Uebergang vom relativen Zweifel zum abſoluten liegt die Möglichkeit des Rückfalls in den Standpunct des Dogmatismus. Das erkennende Subject kann durch die Angſt niedergeworfen werden, daß alles Mühen, der Wahrheit gewiß zu werden, doch umſonſt und es daher beſſer ſei, alle ſolche Bemühung überhaupt aufzugeben und ſich, falls man es im Indifferentiſmus nicht aushalten könne, dem Glauben einer Kirche oder ſonſtigen Auctorität zu überlaſſen. Dieſe Wendung iſt unendlich oft da geweſen. Auch Huët richtete ſie gegen Descartes. Sein: Traité de la faiblesse de l'esprit humain, wurde auch in's Deutſche überſetzt. Weil wir nicht wiſſen können, müſſen wir glauben. Dem Einzelnen iſt dieſer Rückgang auf den Standpunct des unbewieſenen Fürwahrhaltens nicht zu verübeln. Die Philoſophie iſt nicht Jedermanns Sache und Niemand kann und ſoll zu ihr gezwungen werden. Allein für die Wiſſenſchaft als Angelegenheit des menſchlichen Geſchlechts verhält es ſich anders. Hier muß über das Bezweifeln von dieſem und jenem zu dem Einen, allen Inhalt, Natur, Geſchichte und Gott ſelbſt in Frage ſtellenden Zweifel geſchritten werden. Die Emphaſe der Ueberzeugtheit, die Parrheſie, mit welcher die Meinung ſich oft ausſpricht und Glauben an ihr Glauben erweckt, gilt für die Wiſſenſchaft nichts. Die größten Albernheiten haben ihre Märtyrer gehabt. Auch die Heuchelei verſteht nur zu wohl, die Menge mit dem ſubjectiven Feuer eines ſelbſtgewiſſen Pathos zu täuſchen. Daß alſo von Jemand irgend etwas im Ton der Ueberzeugtheit vorgetragen wird, iſt noch nichts weniger, als ein Grund der Gewißheit, ſondern kann für das von ihm Geſagte höchſtens ein günſtiges Vorurtheil erwecken.

Die Wiſſenſchaft als ſolche muß durch die Höllenfahrt des Zweifels zur Himmelfahrt des Wiſſens hindurchdringen. Die Halbheit des relativen Zweifels und ſeines bloßen Fegefeuers, die Waffenſtillſtandsabſchlüſſe zwiſchen dieſen und jenen Gründen, genügen dem Ernſt der Erkenntniß nicht. Indem ich zweifle, an Allem zweifle, brauche ich nur mich als den Zweifelnden ſelbſt zu erfaſſen, um dem ſcheinbaren Abgrund eines Nihilismus zu entfliehen. Das Zweifeln, das Setzen der Ungewißheit, iſt für ſich ſelbſt Gewißheit; das Negiren aller Wahrheit iſt für ſich ſelbſt Wahrheit; das Zweifeln iſt ein Act des Denkens, alſo ſelbſt Denken. Das Denken aber, auch als negatives, iſt ſelbſt ein Sein; folglich das Denken ſich ſelbſt das Sein. Dies iſt der hier nothwendige, von Descartes entdeckte, ewige Gedankengang. Wenn Gaſſendi gegen ihn die Priorität des Seins einwandte; wenn er meinte, es müſſe heißen: sum, ergo cogito; ſo bewies er damit nur ſein Unverſtändniß des eigentlichen Problems, daß es nämlich auf den Beweis der Einheit von Sein und Denken, auf die Selbſtvermittelung beider Begriffe ankommt, in welcher das Denken durch ſeine Superiorität auch die Priorität behauptet, denn das Denken ſetzt ſich das Sein, nicht aber das Sein das Denken zum Prädicat.

3) Die kritiſche Logik.

Das negative Denken als abſolutes überwindet alſo den Zweifel und macht den Begriff der Gewißheit möglich, daß nämlich Alles wahr und gewiß iſt, was ich ſo deutlich und klar, als mein eigenes Selbſtbewußtſein, begreife. Das Wiſſen fordert aber nicht nur die Gewißheit, ſondern auch, in Uebereinſtimmung mit ihr, die Wahrheit. Aus dieſem Grunde wird es nothwendig, ein Kriterium derſelben zu finden, nach welchem das ſeiner ſelbſt ſchon gewiſſe Denken ſich auch der Wahrheit ſeines Inhaltes gewiß ſein kann.

Der Dogmatiſmus urtheilt aſſertoriſch: A iſt B; der Skepticiſmus problematiſch: wenn A iſt, ſo iſt B, beſtreitet aber zugleich, daß A iſt; das Wiſſen urtheilt apodiktiſch: A, inſofern es B iſt, iſt C; d. h. das Prädicat C iſt für A durch das Prädicat B ermittelt. Das apodiktiſche Urtheil iſt inſofern ſchon an ſich ein Schluß. Wenn A nur inſofern C iſt, als A B iſt, ſo iſt der Begriff A als ein ſolcher beſtimmt, der ohne B nicht ſoll gedacht werden können, C zu ſein. Das Wiſſen iſt daher die vollkommene Befreiung des erkennenden Subjectes vom Inhalt und des Inhaltes vom Subjecte. Was ich weiß, erkenne ich eben ſo gewiß und wahr, als mich ſelbſt.

Was ich wahrhaft weiß, iſt daher ein Wiſſen meiner ſelbſt, meines eigenen Weſens. Nur das Wiſſen verleihet wirkliche Sicherheit. Die Unwiſſenheit gibt auch Sicherheit, aber eine gefährliche und zerſtörbare. Das mit einem Inhalt fertig gewordene Wiſſen iſt eben dadurch in ſeinem Beſitz und damit frei von ihm, wohingegen dem Nichtwiſſenden von überall her ſich Schranken entgegenthürmen können. Das Streben der Menſchheit geht deshalb auch inſtinctmäßig in allen Gebieten aufdie möglichſte Ausbreitung des Wiſſens und aller Despotismus auf die Geheimhaltung des Wiſſens. Die unzweideutige Beſtimmtheit des Wiſſens pflegt man Evidenz zu nennen und der mathematiſchen Wiſſenſchaft als ein Monopol zu beneiden, ſo daß den Mathematikern die Illuſion nicht zu verargen iſt, ſich als die eigentlich allein Wiſſenden anzuſehen und der Philoſophie als einer bloßen Scheinwiſſenſchaft mit Verachtung zu begegnen. Allein jene Demuth iſt ſo falſch, als dieſer Hochmuth, denn die Evidenz der Mathematik hängt gänzlich von der Logik ab und dieſe wenigſtens ſollte entſchloſſen ſein, der Mathematik an Klarheit nichts nachzugeben.

Das Kriterium des Wiſſens iſt in objectiver Hinſicht die Denkbarkeit, oder, was daſſelbe, Möglichkeit des Inhaltes. In ſubjectiver Hinſicht iſt es die Identität des Begriffs mit dem Begriff des denkenden Subjects als des in ſeinem Denken ſich ſeiner ſelbſt als des denkenden und ſeienden gewiſſen. Das Kriterium ſetzt alſo ein apodiktiſches Urtheil, denn es ſagt, daß ein Subject nur von ſolcher und ſolcher Beſchaffenheit möglich ſein ſoll. Mit dieſer Beziehung des Begriffs auf die Realität ſtreift die Logik ſchon an den Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität, ſo daß die Realität deſſelben nicht etwa auch nicht ſein kann, ſondern ſchlechthin ſein muß, weil der Begriff der Idee gar nicht ohne ſeine Wirklichkeit gedacht werden kann.

Das Kriterium der Möglichkeit wird nun in dem Begriff der *Identität* gefunden; oder, negativ ausgedrückt, in der *Abweſenheit des Widerſpruchs*. Hingegen, was ſich widerſpricht, ſoll unmöglich ſein.

Dieſe Begriffe ſind unter der Benennung der ſogenannten *Denkgeſetze* oder *Principien* des Denkens zu vier Beſtimmungen auseinandergeſetzt, welche man, ſeit *Wolff*, 1) als das principium contradictionis; 2) identitatis; 3) exclusi tertii oder medii; 4) rationis sufficientis aufzuſtellen pflegt.

Ueber dieſe Begriffe iſt ſeit einem Menſchenalter in Deutſchland mehr Papier verderbt worden, als, bei einiger Beſinnung, nöthig geweſen wäre.

Man hat z. B. heftig darüber geſtritten, ob die Philoſophie mit dem Begriff der Identität, die durch ſich in den Unterſchied übergeht, oder mit dem Begriff der Dualität, welche die Identität erſt aus ſich reſultiren läßt, anfangen müſſe. Ueberfluß der formaliſtiſchen Eriſtik! Dem wirklichen Wiſſen iſt die Identität ſo nothwendig als die Dualität und das Setzen der Identität als des Anfangs daher ſogleich die Widerlegung ihrer Beſtimmtheit als einer unterſchiedloſen.

Man hat ferner über den Begriff der Identität und des Widerſpruchs ſelbſt heftig geſtritten.

Dieſer Streit vermiſchte ganz verſchiedene Beſtimmungen.

Die Identität nämlich iſt entweder abſtract; ſo iſt ſie die von dem in ihr möglichen Unterſchied abſtrahirende.

Oder ſie iſt concret; ſo ſetzt ſie den in ihrem Begriff an ſich als möglich liegenden Unterſchied.

Es kommt alſo für den Streit immer darauf an, ob von der unterſchiedloſen oder in ſich unterſchiedenen Identität die Rede ſein ſoll. Geſchieht dies nicht, hält man beide Beſtimmungen ſelbſt wieder abſtract außer einander, ſo iſt kein Reſultat des Streites zu erwarten.

Eben ſo iſt es mit dem Begriff des Widerſpruchs.

Der abſtracte Widerſpruch iſt der, welcher in der Entgegenſetzung von der Einheit abſtrahirt; der concrete der, welcher in der Einheit ihre Entgegenſetzung gegen ſich ſelbſt ſetzt.

Der Begriff des Selbſtwiderſpruchs, daß ein Sein nicht es ſelbſt, eine Beſtimmtheit, nicht ſie ſelbſt, Eiſen hölzern, ein σιδηροξύλον ſein ſoll, iſt in der That das Kriterium aller Abſurdität, aller Unrealität.

Etwas ganz Anderes iſt es aber, daß eine Beſtimmung einer andern entgegengeſetzt iſt. Dies iſt vollkommen möglich. Daß das Sein als Sein eben Sein; das Weiße als Weißes eben weiß; der Tod als Tod eben Tod iſt u. ſ. f., dies iſt ganz richtig. Sie, als ſolche, können nicht zugleich nicht ſein, was ſie ſind. Allein hieraus folgt nicht, daß nicht dem Sein das Nichtſein, dem Weißen das Schwarze, dem Tod das Leben wirklich entgegengeſetzt wäre. Hier iſt die Möglichkeit des Widerſpruchs keine Abſurdität, denn Alles, was an ſich in derſelben Gattung ſein Anderes hat, kann als poſitiv negativ, als negativ poſitiv geſetzt werden.

Indem ferner ein und daſſelbe Subject zugleich mehre Prädicate in ſich ſchließen; indem dieſe Prädicate nicht blos eine Verſchiedenheit ausdrücken, ſondern als Poſition und Negation ſich einander entgegengeſetzt ſein können, ſo folgt, daß, wenn ſie mit einander in Widerſpruch treten, dadurch auch das Subject ſelbſt mit ſich in Widerſpruch geräth. Da nun die Prädicate gar nicht außerhalb des Subjects als pure Prädicate exiſtiren, ſo iſt ihre an ſich im Subject geſetzte Einheit der Grund, daß ſie mit einander in eine ſich widerſprechende actuelle Beziehung treten. Nicht nur an ſich ſind ſie einander entgegengeſetzt, ſondern, als in demſelben Subject ſich entgegengeſetzt, widerſprechen ſie ſich und ſetzen durch ihren Kampf die Exiſtenz des Subjectes, deſſen Prädicate ſie ſind, ſelbſt auf das Spiel. Der Widerſpruch kann alſo objectiv vollkommen exiſtiren. Und er exiſtirt auch als thatſächliches Weltgeſetz, in der Natur als die Polarität, in der Geſchichte als der Antagonismus. Und nur dieſe Erkenntniß verſöhnt mit der Welt und läßt das Auf- und Abwogen ihrer Lebensfluthen, läßt die Stürme und Erdbeben der Natur, wie die Revolutionen und Blutſtröme der Geſchichte ertragen.

Wenn ſich die Logik oft auf Ariſtoteles als auf denjenigen berufen hat, der das Princip der Identität und des Widerſpruchs an die Spitze des Erkennens geſtellt habe, ſo muß dies nur nicht ſo genommen werden, als ſei ihm irgend eine beſondere Beſtimmung dieſes Begriffs nach ſeiner abſtracten wie nach ſeiner concreten Seite zu unbekannt geweſen. Er ſagt **Anal. pr. I. 32**: δεῖ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι παντῇ. Dies iſt ganz richtig, denn die Identität iſt nothwendig. Etwas, ohne nicht dieſes zu ſein, könnte nicht wahr ſein. **Metaph. IV. 3**: τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ — ἡ τοιαύτη πασῶν βεβαιότατη ἄρχη — ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταυτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Daſſelbe kann nicht in derſelben Beziehung nicht daſſelbe ſein und nichtſein; z. B. das Weiße kann nicht, als Weißes, ſchwarz oder grün ſein. Aber etwas ganz Anderes iſt es, daß daſſelbe zugleich die Einheit ſich widerſprechender Beſtimmungen iſt, nicht als neben, ſondern als ineinander exiſtirender, wie im Grün das Gelb und Blau, im Sterben das Leben und der Tod, im Werden das Sein und Nichtſein, im Verzweifeln das Wollen und Nichtkönnen, in der Bewegung das Hier und Dort u. ſ. f. zugleich geſetzt ſind. Und ſo iſt auch ein grünliches Weiße oder ein weißliches Grün kein Widerſpruch. Daß der Kanon der Denkbarkeit, der Möglichkeit, in der Formel ausgedrückt werden kann, daß daſſelbe demſelben in derſelben Hinſicht κατὰ τὸ αὐτό, nicht zugleich zukommen und nicht zukommen können, bleibt alſo, richtig verſtanden, richtig. Das ἅμα erläutert Ariſtoteles Analyt. post. I. 3. durch den Zuſatz des Früheren und des Späteren: ἀδύνατον γάρ ἐστι, τὰ ἀυτὰ τῶν ἀυτῶν ἅμα πρότερα καὶ ὕστερα εἶναι. Daſſelbe Subject kann ſehr wohl in verſchiedenen Zeiten dieſelbe Prädicate haben, nicht aber kann es den Unterſchied der Zeit, das Frühere und Spätere, zugleich zum Prädicat haben. Ariſtoteles fordert auch, daß die Entgegenſetzung in derſelben Gattung ſtattfinde und veranſchaulicht die Identität der ſich Entgegengeſetzten durch die Folge der Zahlen. Die Zahl iſt Zahl, ſei ſie die gerade oder ungerade. Iſt ſie aber in concreto die gerade, ſo iſt ſie nicht die ungerade und umgekehrt. Es iſt unmöglich, daß ſie eine andere ſei. Die Numeration ſchreitet ſtets durch dieſe Entgegenſetzung des Geraden und Ungeraden fort, ſo daß die gerade Zahl nicht von einer geraden, ſondern ungeraden, die ungerade nicht von einer ungeraden, ſondern geraden gefolgt wird. Die gerade und ungerade Zahl ſind mithin nicht darin ſich entgegengeſetzt, daß ſie Zahlen, vielmehr darin, daß ſie gegen einander in dem beſtimmten Unterſchiede ſind, nach welchem die eine die andere an ſich hat. Das Entgegengeſetzte bezieht ſich auf ſein nothwendig an ſich ihm Entgegengeſetztes, denn ἢ ἐξ ἐναντίων ἢ εἰς τὰ ἐναντία καὶ τὰ τουτῶν μεταξὺ — alles Entgegengeſetzte entſteht und vergeht aus Entgegengeſetztem oder zu Entgegengeſetztem.

Die ſcholaſtiſchen Regeln, in welchen die Begriffsbeſtimmung der Identität und des Widerſpruchs als

Kriterien der Wahrheit ausgedrückt worden, ſind zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene geweſen:

1) Principium contradictionis seu repugnantiae. A est non non A. — Si A est B, falsum est, A non esse B. — Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit. — + A — A.
2) Principium indiscernibilium seu identitatis seu positionis. A = A. Ens est Ens. Idem sibimet ipsi est idem.
3) Principium exclusi tertii seu medii. Quodlibet ens est, vel non est. — Inter contradictoria non datur tertium.
4) Principium rationis sufficientis seu determinationis, sive conjunctionis sive convenientiae. — Nil fit sine causa — sive sine ratione sufficiente. — Nil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit.

Durch Leibnitz gelangten dieſe Beſtimmungen zu großem Anſehen. Wolff arbeitete ſie in ſeiner Lateiniſchen Logik und Metaphyſik, in ſeinen Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menſchlichen Verſtandes weitläufig aus und ſtellte ſie auch in ſeinen: Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen, im zweiten Capitel, mit recht populären Beiſpielen voran. Aus dieſen Büchern gingen ſie in eine zahlloſe Maſſe anderer über. Die Beiſpiele fing man allmälig an fortzulaſſen, da ſie zuweilen andere Gedanken erweckten als man haben ſollte. Wie artig hatte Wolff ſich doch Alles ausgedacht! Für die Ähnlichkeit hatte er, um ein Beiſpiel anzuführen, folgendes Beiſpiel (Gedanken, Neue Auflage, Halle 1751, S. 11): „Wir wollen ſetzen, es wären zwei Häuſer auferbauet worden, die einander in Allem ähnlich ſind. Wir ſetzen ferner, daß einer mit verbundenen Augen in das eine Haus geführet wird, damit er die Gegend nicht ſehen kann, wo es lieget, und hernach in dem Hauſe, wenn er ſich umſiehet, Alles mit dem höchſten Fleiß aufſchreibet, was man darinnen wahrnehmen kann. Setzet endlich, daß er, nach verrichteter Arbeit, mit verbundenen Augen wieder herausgeführet und in das andere gebracht wird, wo er mit gleicher Sorgfalt Alles aufſchreibt, was er darinnen wahrnehmen kann. Wenn er nun beides gegen einander hält, was er in beiden Häuſern aufgezeichnet; ſo wird es einerlei ſein und er daher nicht wiſſen, ob es nur ein Haus, oder ob es zwei Häuſer geweſen, darinnen er geweſen: ja, wer weiß, daß es zwei Häuſer ſind, wird doch aus demjenigen, was er aufgezeichnet, nicht ſehen können, welches er in dieſem Hauſe aufgezeichnet und welches in dem andern."

Iſt dieſe Intrigue mit den verbundenen Augen zum Beweiſe der Einerleiheit nicht köſtlich?

Uebrigens bleiben in dieſer Logik alle ſonſtigen Beſtimmungen unverändert dieſelben, wie in der formalen. S. Wolff Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Francof. et Lips.

1728. Die beſte Auskunft über Wolff's Logik nicht nur, ſondern auch über ihre Präcedenzen in Leibnitz und Tſchirnhauſen, ſo wie ihre Conſequenzen in Baumgartens Gnoſeologie und Cruſius Weg zur Gewißheit, Leipzig 1747, findet man in der quellenmäßigen und ausführlichen Darſtellung von Erdmann: **Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II. 2, S. 267, 1842.**

III. Die methodologiſche Logik.

Die alethiologiſche Logik ſchließt als kritiſche mit dem Begriff des Kriteriums der Wahrheit in den Denkgeſetzen. Dieſe Geſetze, als Sätze neben einander hingeſtellt, entſprechen dem Begriff des Denkens nicht, welches weſentlich das Uebergehen einer Beſtimmung in die andere zeigt, das ſich ſelbſt Aufheben des einen Begriffs zu ſeinem entgegengeſetzten und die Selbſtauflöſung dieſes Gegenſatzes. In dieſer Beziehung hat Hegel die gewöhnliche, undialektiſche Behandlung der ſogenannten Denkgeſetze in dem Anfang des zweiten Theiles ſeiner Logik, beim Begriff der reinen Reflexionsbeſtimmungen, einer ſcharfen Kritik unterworfen und mit Fug nachgewieſen, daß nicht abzuſehen ſei, warum nicht jede Kategorie in der nämlichen Weiſe, in der Geſtalt eines Satzes, als ein Denkgeſetz, aufgeführt werde. Dieſe Polemik iſt dann von der Hegel'ſchen Schule, beſonders in den Berliner Jahrbüchern, mit entſetzlicher Monotonie und oft ſehr armſeliger Vornehmthuerei, bis zur Ueberſättigung für das Publicum wiederholt.

Daß der Begriff der Möglichkeit allein noch keine genügende Beſtimmung für die Gewißheit der Wirklichkeit gebe, ſah Wolff ſehr wohl ein und wollte in dieſer Beziehung durch ſeine Lehre vom zureichenden Grunde, von dem Complementum possibilitatis Rath ſchaffen. Wenn er aber zuletzt die Vermittelung der Gewißheit, das Beweiſen der Exiſtenz eines zureichenden Grundes für etwas, durch die Demonſtration d. h. die ſynthetiſche Methode, zu erreichen ſuchte, ſo begegnete ihm hierin nur die allgemeine Nothwendigkeit dieſes Standpunctes überhaupt, zur Methode übergehen zu müſſen, um durch die Nothwendigkeit der allgemeinen Form des Erkennens ſich theils vor dem Betrug des ſyllogiſtiſchen Formalismus, theils vor den Irrthümern zu ſchützen, welche in der Vermittelung der Wahrheit und Gewißheit dogmatiſch, ſkeptiſch, kritiſch ſich aufthun können.

Von der vielfachen Unterſcheidung, welche der Begriff der Methode durch die pädagogiſche Accommodation und die Verſchiedenheit des Lehrſtoffs erhalten kann, wollen wir hier abſehen. Die ſogenannte praktiſche Logik pflegte ehemals dieſe zuletzt in's Endloſe ſich ausdehnenden Manieren des Vortrags durchzugehen. Für das wahrhafte Wiſſen kann es nicht unbeſtimmt viele Methoden, ſondern nur ſolche geben, die aus der Natur des Begriffs reſultiren. Und dieſe verſchiedenen Methoden können an und für ſich nur Eine ſein; was als eine beſondere Methode erſcheint, kann nur ein Moment der Einen wahrhaften Methode ausmachen.

Der Begriff iſt an und für ſich die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Folglich kann, dem abſtracten Unterſchiede nach, entweder vom Einzelnen zum Allgemeinen oder vom Allgemeinen zum Einzelnen übergegangen werden. An und für ſich iſt das Einzelne nicht ohne das Allgemeine, das Allgemeine nicht ohne das Einzelne zu denken; die Wahrheit aber der Entgegenſetzung des Einzelnen und Allgemeinen iſt ihre Einheit und das Beſondere die ſtete Mitte ihrer Beziehung.

Das Uebergehen vom Einzelnen zu ſeiner Allgemeinheit nennen wir die analytiſche, das vom Allgemeinen zu ſeiner Einzelheit die ſynthetiſche Methode. Wenn man die erſtere regreſſiv nennt, weil ſie zu den letzten Gründen zurückgehe, die zweite progreſſiv, weil ſie von den Gründen zu ihren Folgerungen fortſchreite, ſo zeigt ſich bald, daß ſolche Ausdrücke nicht ſtichhaltig genug ſind, da wegen des nothwendigen Zuſammenhanges des Einzelnen und Allgemeinen im Rückwärts auch ein Vorwärts, im Vorwärts ein Rückwärts liegt. Aehnlich iſt es mit den Beſtimmungen, daß die analytiſche Methode vom Unbekannten und Bedingten zum Bekannten und Unbedingten, die ſynthetiſche vom Bekannten und Unbedingten zum Unbekannten und Bedingten fortgehen ſolle. Denn immer muß im Anfang ein relativ Bekanntes und Unbedingtes geſetzt ſein, für den Fortgang aber ein relativ noch Unbekanntes und Bedingtes geſucht werden. Die Relativität ſolcher Begriffe hat daher auch zur Folge gehabt, daß beide Methoden auf dieſelbe Weiſe beſchrieben ſind, worüber Bachmann im Syſtem der Logik S. 358. einen intereſſanten Fall aus der Geſchichte der mathematiſchen Lehrbücher anführt. Mit Bewußtſein und Conſequenz einer beſtimmten Methode zu folgen, gelingt nur den Philoſophen, die mit der Fruchtbarkeit des ideenreichen Geiſtes eine gewiſſe künſtleriſche Anlage, Sinn für die harmoniſche Form, verbinden. Die Geſchichte der Philoſophie zeigt uns wenig Beiſpiele ächter Methodik. Die Menge taumelt in einem Wuſt von Beſtimmungen umher, den ſie durch äußerliche Eintheilungen oft mit dem Schein methodiſcher Strenge aufputzt, der innerlich aber ganz haltungslos iſt. Noch öfter wird die Methode ſogar für einen Zwang gehalten, welchen das Denken ſich anthun ſoll. So wie die Zufälligkeit des Vorſtellens ein Ende haben und die ſelbſtſtändige Ordnung der Begriffe eintreten ſoll, wird über die Spaniſchen Stiefel geklagt, in welche der freie Geiſt ſich einſchnüren ſolle und die Methode als eine Krücke, deren nur der am Gedankenſiechthum niederliegende Schulpedant bedürfe, verächtlich fortgeworfen.

Die nur analytiſche Methode hat an dem Einzelnen als einem Gegebenen eine Vorausſetzung, die ſynthetiſche an dem Allgemeinen als einem unmittelbar durch ſich gewiß Seinſollendem ebenfalls. Das empiriſch Gegebene läßt man ſich gefallen und die anfänglichen

Allgemeinheiten der Syntheſis erlaubt man ſich als Wahrheiten anzuſehen, welche ſo ſehr ſich von ſelbſt verſtünden, daß alles Verlangen nach ihrer Rechtfertigung überflüſſig ſei. Allein mit dieſer Annahme wird oft ein arger ſophiſtiſcher Mißbrauch getrieben. Keine Wahrheit darf ſich ſchämen, ihre Berechtigung zu erweiſen und jede, welche dieſen Nachweis als eine Majeſtätsbeleidigung gegen ſich ablehnt, macht ſich ſofort verdächtig.

Die Einheit der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode iſt erſt die wahre Methode, die dialektiſche. In ihr iſt das Moment der Analyſis, die identiſche Selbſtbeſtimmung, Eines mit dem Moment der Syntheſis, der Fortbeſtimmung zum Unterſchiede. Das Andere, zu welchem die Entwicklung gelangt, iſt nicht eine bloße Ergänzung, welche nach der Einſicht in den Mangel der vorangängigen Beſtimmung als Supplement und Correctur poſtulirt werden müßte. Das Poſtuliren würde nur dem denkenden Subject gehören und die neue Beſtimmung zur vorigen nur von Außen her und nur ſubjectiv hinzukommen. Vielmehr muß das Andere ſelbſt das Andere des Anderen, ſein Anderes ſein. Die erſtere Beſtimmung continuirt ſich poſitiv in die weitere hinein als in eine ihr an ſich immanente. Das Hinausgehen einer Beſtimmung über ſich iſt das objective, eigene Thun derſelben, ein Sichſelbſtbegreifen, Sichſelbſtbeurtheilen, Sichſelbſtzuſammenſchließen. In dem dialektiſchen Zuſammenhang der Begriffsmomente iſt jedes Moment Totalität; jedes iſt analytiſch und ſynthetiſch *zugleich* und, für einen beſondern Cyklus von Begriffen, iſt es daher gleichgültig, von welchem das Erkennen anfängt, denn jeder iſt Anfang, jeder Mitte, jeder Ende. Jeder Schlußſatz iſt allerdings ein durch die Beziehung zweier andern Urtheile vermitteltes Urtheil. Allein jedes dieſer Urtheile iſt an ſich ſelbſt Reſultat zweier andern, ſo wie jedes Urtheil eines Schlußſatzes ſelbſt wieder zur Prämiſſe in einem andern Schluß werden kann. In dem Panorama aller Begriffe kann daher jeder den logiſchen Werth des Oberſatzes, Unterſatzes oder Schlußſatzes bekommen. Die Nichtbeachtung dieſer Möglichkeit hat oft zu den leerſten Streitigkeiten über die *Stellung* der Begriffe geführt. Iſt jedoch einmal eine beſtimmte *Initiative* mit einem Begriff gemacht, ſo wird in den Epiſyllogismen wie in den Proſyllogismen eine beſtimmte Ordnung, ein eigenthümlicher Progreß der Verknüpfung nothwendig. Indem durch die objective Dialektik der Inhalt gegen das erkennende Subject, das erkennende Subject gegen den Inhalt frei iſt, ſo kann man dieſe Unabhängigkeit mit *Hegel* als das *Zuſehen* des Subjects zur *Selbbewegung des Begriffs* bezeichnen. Dies Zuſehen iſt aber nicht als ein Müßigſein des Denkenden vorzuſtellen, als ob jene Bewegung, ohne ſein Zuthun, ganz außer ihm ſelbſt fiele. Jenes Zuſehen ſoll nur die abſolute Selbſtſtändigkeit der Beſtimmungen des Begriffs gegen das erkennende Subject ausdrücken, wie *Feuerbach* in dieſer Hinſicht, die Negation der particulären Individualität recht prägnant zu ſetzen, ſagte: Cogito, ergo omnis homo sum; und: cogito, ergo nemo sum. Das Denken macht den Ego zum Menſchen und dieſen, da er für das Setzen des Allgemeinen und Nothwendigen von ſich als dieſem zu abſtrahiren hat, zum Niemand. Uebrigens gebraucht auch Ariſtoteles den Ausdruck ἐπισκέψις, ἐπιβλέπειν für die Haltung des Erkennenden im Act des Begreifens.

Die Logik überhaupt kann die Methodik des Denkens genannt werden. Die methodologiſche Modification des Logik aber iſt diejenige Geſtaltung derſelben, welche daraus entſpringt, daß der Begriff des Begriffs, Urtheils und Schluſſes dem analytiſchen, ſynthetiſchen oder dialektiſchem Gange des Erkennens als Mittel untergeordnet wird. Eine vollkommen reine Durchführung nur der analytiſchen oder ſynthetiſchen Methode iſt ſchwierig, weil jede dieſer Methoden durch ſich ſelbſt zur entgegengeſetzten führt und die dialektiſche allein, als ihre Einheit, von der Gefahr ihrer Einſeitigkeiten frei iſt.

1) Die analytiſche Logik.

Wir haben uns vorgeſetzt, jeden Standpunct, der ſich aus dem Begriff des Denkens für eine beſondere Geſtaltung der Logik ergibt, auch durch ein geſchichtliches Beiſpiel zu erläutern, um dadurch auch thatſächlich die Gewißheit zu ſteigern, daß wir hier nicht blos abſtracte Deductionen machen, vielmehr wirkliche Unterſchiede des Denkens aus ſeinem Begriff darlegen, welche die Kraft gehabt haben, zu Momenten der concreten Entwickelung der Wiſſenſchaft zu werden. Die analytiſche Geſtaltung der Logik gehört der Carteſianiſchen Philoſophie an und trat zuerſt bei Deſcartes in der Geſtalt von Betrachtungen auf, diejenige Methode zu gewinnen, welche die meiſte Gewißheit zu geben vermöchte. Mit dem Element der formalen Logik wollte er das alethiologiſche in ſeiner Methode vereinen. Dieſe ſelbſt ſtellte er in verſchiedenen Aufſätzen unter der Form von Regeln auf, theils in den Briefen, theils in den Règles pour la direction de l'esprit, am reinſten aber in den trefflichen Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vèrité dans les sciences. Hier zeigt ſich durchweg der analytiſche Chrakter des Philoſophen, bis dahin, daß er mit einer unvergleichlichen Anatomie uns die ganze Geſchichte ſeines philoſophiſchen Bewußtſeins erzählt und ſich ſelbſt als einen für die Analyſe gegebenen Gegenſtand behandelt. Er ſchildert uns ſeine Zuſtände, ſeine Situationen mit aller Umſtändlichkeit. Die Unordnung, Unregelmäßigkeit, Verworrenheit der alten Städte machte ihn aufmerkſam, daß oft ein Werk, von Einem gemacht, vollkommener ſei, als ein von vielen Meiſtern gearbeitetes.

„Le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, ne trouvant aucune conversation, qui me divertît, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je demeurois tout le jour enfermé seul dans un poële, où j'avois tout le loisir, de m'entretenir de mes

pensées. Entre lesquelles l'une des premières fut, que je m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé.“

So geht es fort, bis er dazu kommt, an die Stelle der Vielgeſetzlichkeit der Logik folgende Regeln zu ſetzen: „Et comme la multitude de slois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte, qu'un État est bien mieux reglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées, aûssi, au lieu de ce grand nombre de préceptes, dont la logique est composée, je crus que j'avois assez des quatres suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution, de ne manquer pas une seule fois à les observer.

Le premier étoit de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle, c'est à dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenteroit si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute;

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerois en autant de parcelles qu'il se pourroit, et qu'il seroit requis pour les mieux résoudre;

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objects les plus simples et les plus aisés à connoître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connoissence des plus composès, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précedent point naturellement les uns les autres;

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre."

Die Regeln pour la direction de l'esprit enthalten die weitere Ausführung dieſer Vorſchriften mit Bezug auf die beſonderen Wiſſenſchaften.

Wie ſich ſeines Schülers Clauberg: Logica vetus et nova, Duisburg 1656, dazu verhalte, können wir aus Unkenntniß des Buches nicht angeben. — Ueber den logiſchen Kubus des A. Geulinx in ſeiner: Logica, fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuit, restituta, welche faſt zwanzig Jahr nach des Verfaſſers Tode 1698 zu Amſterdam gedruckt wurde, geben die Geſchichten der Philoſophie wenigſtens einige Auskunft. — Wozu aber die Carteſianiſche Methode wegen der unvermeidlich ſubjectiven Haltung des Analytikers zu dem gegebenen Object führen mußte, ſehen wir bei Malebranche, der ganz hypochondriſch ſich die Regel gab: „Schenke deine ganze Beiſtimmung nur den Sätzen, welche ſo offenbar wahr zu ſein ſcheinen, daß man ſie nicht widerlegen kann, ohne eine innere Unruhe und geheime Vorwürfe befürchten zu müſſen.“ Malebranche widmete das ſechſte Buch ſeiner Recherches de la vérité den Unterſuchungen über die Methode.

2) Die ſynthetiſche Logik.

Die ſynthetiſche Modification der Logik iſt das Werk Spinoza's. Es iſt hier nicht der Ort, auszuführen, wie der Gegenſatz ſeiner Methode zur analytiſchen des Descartes bei ihm auch äußerlich in der epiſchen Haltung zum Vorſchein kommt, die ſeine Individualität, von welcher der franzöſiſche Edelmann uns im naiven Memoirenton ſo viel unterhält, ganz in den Begriff verſchwinden läßt. Spinoza hat in ſeiner Ethik einen Beweis der Kunſt gegeben, mit welcher er die demonſtrative Methode zu behandeln verſtanden. Descartes, der logiſche Analytiker, erfand auch die analytiſche Geometrie und verfaßte ſeine Principien nach ſeiner Methode. Spinoza, der Synthetiker, arbeitete dieſelben nach der demonſtrativen Methode um.

Nach Spinoza iſt das Erkennen in ſeiner Wahrheit als Denken ein ewiges Attribut Gottes, ſo daß auch nur dasjenige wahrhaft erkannt wird, was man sub specie aeterni erkennt. Iſt dies der Fall, ſo ſind die Begriffe adäquat, d. h. ſie haben keinen andern Inhalt, als den der Sache ſelbſt. Spinoza verſtand dies nicht nur als die Richtigkeit der Uebereinſtimmung der ſubjectiven Vorſtellung mit einem empiriſch gegebenen Object, ſondern als die Identität des Begriffs mit dem abſoluten Sein. Die Begriffe ſollen ſich in derſelben Ordnung und

Verbindung folgen, welche die der Dinge ſelbſt iſt, was er abermals nicht nur als die treue Nachahmung des empiriſch Mannigfaltigen, ſondern als die Identität des Selbſtzuſammenhangs der Begriffe mit der Nothwendigkeit des Proceſſes der Subſtanz ſelber nahm. Darum konnte er auch ſagen, daß das Wahre nicht nur ſich ſelbſt, vielmehr auch ſeine Negation darſtelle: verum index sui et falsi, denn das Falſche iſt ein inadäquater Begriff. Die Subſtanz, als weſentlich ſich ſelbſt begreifend, begreift auch den Schein in ſich, den wir das Falſche nennen.

Spinoza hat ſeine Logik in der fragmentariſch gebliebenen Abhandlung: de Intellectus Emendatione Tractatus et de via, qua optime in reram rerum cognitionem dirigitur, in der Ausgabe von Paulus Tom. II. p. 411 — 56 entwickelt und kommt dabei immer auf zwei Hauptpuncte zurück: erſtlich auf den poſitiven, daß der Begriff der Subſtanz als der allein durch ſich ſelbſt wahre die Vorausſetzung und das Maaß aller anderen Begriffe zu bilden habe; und zweitens auf den negativen, daß die rechte Methode nicht um die in's Unendliche gehende empiriſche Modification der Begriffe in der erſcheinenden Endlichkeit ſich zu kümmern habe. Dies iſt ächt ſynthetiſch. Die ſynthetiſche Methode beruhet auf Vorausſetzungen, deren Wahrheit durch ſich ſelbſt gewiß ſein und deren Entwickelung die conſequente Continuität aller aus der erſten Definition als ihrem Grunde ſich ergebenden Folgen ſein ſoll, in welche alſo nur die Nothwendigkeit eintreten kann. P. 452 ſagt er in erſterer Beziehung: „Quoad ordinem vero, et ut omnes nostrae perceptiones ordinentur, et uniantur, requiritur, uti, quamprimum fieri potest, et ratio postulat, inquiramus, an detur quoddam ens, et simul quale, quod sit omnium rerum causa, ut ejus essentia objectiva sit etiam causa omnium nostrarum idearum, et tum mens nostra, uti diximus, quam maxima referat Naturam. Nam et ipsius essentiam et ordinem et unionem habebit objective.“ Und eben daſelbſt ſagt er in der zweiten Hinſicht: „Sed notandum, me hic per seriem causarum, et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium; sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque. Seriem enim rerum singularium mutabilium impossibile foret humanae imbecillitati assequi, cum propter earum omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in una et eadem re, quarum unaquaeque potest esse causa, ut res existat, aut non existat. Quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia, sive, ut jam diximus, non est aeterna veritas.“

Spinoza handelt für den Begriff des Erkennens immer von der Methode, nicht von der Logik. Eine Logik in ſeinem Sinn, d. h. eine ſynthetiſche Methodik des Erkennens, mit einer ſteten Polemik gegen die unnütze Weitläufigkeit der Schullogik, gab Abrah. Joh. Cuffeler: Methodus artis ratiocinandi naturalis et artificialis, Lond. 1688. Bachmann, der dies ſeltene Buch vor ſich gehabt hat, gibt in ſeinem Syſtem der Logik einen Auszug S. 118 ff. woraus wir nur Folgendes entnehmen wollen: „Die Logik zerfällt nach ihm in fünf Abſchnitte, von dem Nomen, von dem Satze, von dem Schluſſe, von den möglichen Irrthümern in Anſehung dieſer Momente, und von der wahren Methode. Das Hauptmoment der letzteren iſt, daß man die dunklen Vorſtellungen in klare, die verworrenen in deutliche und die falſchen in wahre zu verwandeln und die wahren in der rechten Ordnung ſucht. Alle unſere Vorſtellungen ſind durch einen innern Mechanismus nothwendig verkettet. In unſerem Bewußtſein aber iſt urſprünglich und mit demſelben erzeugt die Idee des vollkommenſten Weſens d. i. Gottes; und dieſe iſt wahr, und unter allen die vortrefflichſte und vollkommenſte; daher kann ſie zur Norm dienen u. ſ. w.“

3) Die dialektiſche Logik.

Die dialektiſche Methode als die Einheit der analytiſchen und ſynthetiſchen kommt bei Ariſtoteles und Hegel vor. Bei Kant findet theils eine getrennte Anwendung der analytiſchen und der ſynthetiſchen Methode ſtatt, jedoch durch die Beſchaffenheit des Stoffes bedingt, wie er z. B. die Naturwiſſenſchaften ſynthetiſch behandeln zu müſſen glaubte; theils läßt er auf die Analytik die Dialektik folgen. Bei Krauſe findet eine Nebeneinanderſtellung der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode ſtatt. Bei

Ariſtoteles iſt die Dialektik der Methode nicht beſonders herausgehoben, weil er nicht künſtleriſch verfährt. ſie liegt aber bei ihm darin, daß der Zuſammenhang der δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια weſentlich dialektiſch iſt und alle ſeine Darſtellung innerlich beherrſcht. Die vornehmſten Aeußerungen des Ariſtoteles über die Methode hat Bieſe zuſammengeſtellt a. a. O. I. 170. — Außerdem iſt zu vergleichen der dritte Abſchnitt von Glaser: die Metaphysik des Aristoteles nach Composition, Inhalt u. Methode dargestellt. Berlin 1841, S. 211 ff. Die Hegelſche Geſtaltung der Logik, welche mit dem Begriff der abſoluten Methode ſchließt, iſt bekannt genug. Doch iſt es ein großer, im Publicum weitverbreiteter Irrthum, der freilich auch das Dogma gar vieler Hegelianer zu ſein ſcheint, als unterſchiede ſich die Hegelſche Philoſophie von anderen durch nichts, denn die Methode und als beſäße ſie nicht ein eigenthümliches Princip, nämlich den Begriff des Geiſtes, durch welches ihre Methode erſt geſetzt wird. Die Vertheidigung der Hegel'ſchen Methode als der Einheit der analytiſchen und ſynthetiſchen hat am beſten geführt Schaller: Die Philoſophie unſerer Zeit, Leipzig 1837, S. 133 — 170. — Eine Confrontation des Ariſtoteles und Hegel in dieſer Beziehung hat angefangen Karl Heyder: Kritiſche Darſtellung und Vergleichung der Ariſtoteliſchen und Hegelſchen Dialektik, I. 1. Erlangen 1840.

Anhang über die Indiſche Logik.

Die Orientaliſche Philoſophie tritt immer heller aus dem Dunkel hervor, welches ſie lange umhüllte. **Colebrooke** verdanken wir für Indien den Anfang der genaueren Bekanntſchaft, aber **Pauthier** hat ſich ſchon genöthigt geſehen, der Ueberſetzung der Abhandlungen des letzteren zahlreiche und weitläufige Ergänzungen und Anmerkungen hinzufügen: Essais sur la philosophie des Hindous par Mr. Colebrooke, traduits de l'Anglais et augmentés de textes sanskrits ect. Paris 1834. Beſonders hat Pauthier auch auf die Vergleichungen mit den Griechiſchen Philoſophen Rückſicht genommen. **Jüliens** tiefgelehrte Erläuterungen der Schrift des Laotseu vom Jugendwege und **Bürnouf's** geiſtvolle Introduction à l' histoire du Buddhisme Indien haben uns die Perſpective in ganz neue, coloſſale ſpeculative Arbeiten des Orients eröffnet. In Deutſchland ſind Colebrooke's Auffaſſungen beſonders durch v. **Bohlen's** Auszüge in deſſen: Altem Indien, Königsberg, 1820 Thl. II. S. 309 ff. bekannt geworden. Wir ſind ſo glücklich, in dem Folgenden die Reſultate neuerer und umfaſſender Studien der Indiſchen Philoſophie in Betreff der Logik mittheilen zu können, welche wir Herrn Dr. Th. **Goldſtücker** verdanken und durch welche über Vieles ein höherer Aufſchluß gegeben wird. Für den weiteren Zuſammenhang dieſer Mittheilungen mit der Entwicklung der Perioden der Indiſchen Philoſophie iſt auf Goldſtückers Abhandlung in meiner Ausgabe der deutſchen Ueberſetzung von Prabodha-Chandrodaya, Königsberg 1842, zu verweiſen.

„Hegel ſagt gegen das Ende ſeiner Kritik der Ariſtoteliſchen Logik (Geſch. d. Phil. Bd. II. p. 410):

„Es iſt ein unſterbliches Verdienſt des Ariſtoteles, dies Bewußtwerden über die Thätigkeiten des abſtracten Verſtandes, — dieſe Formen erkannt und beſtimmt zu haben, die das Denken in uns nimmt. Denn was uns ſonſt intereſſirt, iſt das concrete Denken, das Denken verſenkt in äußere Anſchauung: jene Formen ſind dann verſenkt, es iſt ein Netz von unendlicher Beweglichkeit; und dieſen feinen, ſich durch Alles hindurchziehenden Faden — jene Formen — zu fixiren, zum Bewußtſein zu bringen, iſt ein Meiſterſtück von Empirie, und dies Bewußtſein iſt von abſolutem Werth.“

Was Hegel ein unſterbliches Verdienſt, ſonſt auch ein bewundernswürdiges Bewußtſein das Ariſtoteles nennt, iſt mit anderen Worten alſo das Intereſſe, welches Ariſtoteles an dem reinen Denken nimmt und die Weiſe, in welcher ſein Geiſt die letzte Befriedigung, und wenn man ſo ſagen darf, die uneigennützigſte an dem Abſtracten als ſolchen findet. Wie aber dieſe Befriedigung das höchſte Kriterium iſt, nach welchem das Denken des Individuums gewürdigt werden kann, ſo iſt ſie es nicht minder für das Denken eines ganzen Volkes. Die Frage nach dem Standpuncte, den die formale Logik eines Volkes einnimmt, iſt, wie ich glaube, nur die andere Frage, zu welchem Grade philoſophiſchen Bewußtſeins daſſelbe gelangt ſei; und auf die Indier angewandt, läßt ſie um ſo unwillkührlicher dieſe Betrachtung entſtehen, als es vielleicht unmöglich iſt, dieſem Volke auf das Gebiet ſeiner formalen Logik zu folgen, ohne daß man ſich vorher klar gemacht hat, in welchem Verhältniſſe ſie zum Indiſchen Denken im Allgemeinen geſtanden und durch welche Urſachen ihre Entwickelung und ihre Erſcheinung bedingt geweſen. Geſondert von dieſen Reflexionen möchte das, was wir formale Logik nennen, in Indien jenem Zauberwilde im Ramayana gleichen, das ſich alsbald entzieht, wenn man es ſchon ſicher erreicht zu haben glaubt.

Den allgemeinen Charakter der Philoſophie eines Volkes zu beſtimmen, iſt gewöhnlich eine mißliche Aufgabe, denn das Urtheil ſtreift nur zu bald in jene Regionen hinüber, in denen man das concrete philoſophiſche Individuum nicht mehr wiederfindet. In Indien dürfen wir uns aber mit geringerer Gefahr an eine ſolche Aufgabe wagen, denn der Indiſche Volksgeiſt ſelbſt hat ſchon alles Individuelle entfernt und das Urtheil darauf hingewieſen, nur das Allgemeine zu berühren. Sein Streben iſt nämlich darin begründet, das Einzelne zu vernichten und das Allgemeine an ſeine Stelle zu ſetzen; an ſeine Stelle, denn es iſt nicht der Proceß der Dialektik, welche das Einzelne aufhebt und in das Allgemeine erhebt, ſondern es iſt die eigentliche Zerſtörung, welche das Allgemeine für das Einzelne ſubſtituirt, das allein Berechtigte für das durchaus Unberechtigte. Dadurch wird das ganze Indiſche Leben mehr Ahnung als Wirklichkeit, mehr

Poſtulat als Gegenwart. Das Richtige findet ſich zwar oft, aber dann immer in der Form des Unmittelbaren, des Zufälligen. Dieſer Zug des Indiſchen Geiſtes iſt nicht nur der der Wiſſenſchaft, ſondern er durchdringt eben ſo ſehr die Inſtitutionen und das Leben des Volkes. Daher im Conflicte des Daſeins die heroiſchſcheinende Selbſtvernichtung, daher auf dem Gebiete der Religion die vollendete Ausbildung einer Askeſe, die nicht geringe Analogieen mit der Praxis des Katholicismus hat, daher der gänzliche Mangel an volksthümlicher Geſchichte, denn die Thaten der Vorzeit werden ihrer Träger beraubt und dieſe in den Nebel der Mythe gehüllt. Ebenſo haben wir es in der Philoſophie auch nur mit Syſtemen und Schulen, nicht aber mit Individuen zu thun, und es wird dadurch leichter, von dem Geiſte der indiſchen Philoſophieen im Allgemeinen zu ſprechen als es von dem der Philoſophieen des Occidents der Fall ſein kann, mochten jene ſich auch über ein Land erſtrecken, das einem Erdtheile faſt an Ausdehnung gleicht, und mochte ihr Einfluß auf das Leben auch unmittelbarer ſein, als es bei uns und unſeren concreten Zwecken der Fall iſt.

Indien hatte das Glück oder, wenn man will, das Unglück, eine geoffenbarte Religion zu beſitzen. Sie war ihm von heiligen Männern überliefert worden, die ſie aus dem Munde der Gottheit „gehört“ hatten, und die Veden, das Document dieſer Religion, ſind die Grundlage der brahmaniſchen Inſtitutionen und der brahmaniniſchen Geiſtesbildung geworden. Die Veden ſind nun dem Inder das Allgemeine — das nicht zu Rüttelnde, Feſte, Ewige. Die Intelligenz des Individuums iſt nur berechtigt, in ſo fern ſie mit den Veden und mit den Lehren, die unmittelbar daraus fließen, übereinſtimmt. Geſetzbücher, ſo heilig ihr Urſprung auch ſei, Gebräuche der Vorfahren, wie ehrwürdig auch ihre Autorität, können nur „verbindende Kraft“ haben, in ſo fern ſie entwickeln und ausführen, was virtuell ſchon in den Veden enthalten iſt.

Conſequenter Weiſe kam es bei dieſer Ruhe der Gedanken zu keiner Philoſophie in Indien. Aber das heilige Buch ward im Laufe der Zeit für dunkel und mit ſich ſelbſt im Widerſpruche befunden. Es bildeten ſich alſo Schulen, welche es interpretirten, mit ſich ſelbſt in Einklang zu ſetzen verſuchten; und weil das ſich Aeußerliche ſein Band nur durch das Allgemeine haben kann — mag dieſes ſelbſt ein künſtlich Hervorgebrachtes oder aus dem Begriff des Objectes ſelbſt Entwickeltes ſein — weil nicht minder der Widerſpruch nur im Begriffe ſeine Löſung findet, ſo kam es dadurch zur Bildung von Begriffen, zu einer Art von Dialektik und Logik. Beide aber, Dialektik und Logik, ſind, wie ſich aus dem Geſagten ergibt, formalen Urſprungs geweſen und weil ſie ihm nicht untreu wurden, auch formaler Natur geblieben. Sie haben jedesmal ihren Zweck erreicht, wenn ſie die beſtimmte Vedenſtelle zur Zufriedenheit hergeſtellt. Das Denken hatte ſein feſtes, unüberwindliches Object, das ihm als Allgemeines galt — es war mit Einem Worte ſcholaſtiſches Denken. Freilich bedarf dieſes Urtheil noch einer weſentlichen Beſchränkung. Auch in Indien hatte die Orthodoxie der Philoſophieen ihre Grenze; ſie durften ſich frei aus dem Geiſt heraus, ohne den Druck äußerer Verhältniſſe, entwickeln, und es iſt nicht bekannt, daß ſie ſich weltlichen Zwecken zu accommodiren hatten. Daher ſchlugen ſie allmälig in ihr Gegentheil um, bis der Buddhismus die Befreiung von einer, durch die Brahmanen aufgedrungenen, von der Ueberzeugung aber zurückgewieſenen Religion vollendete. In dieſem Stadium gewann die Philoſophie nothwendig an concretem Inhalte. Je mehr aber dieſer zunahm, deſto weniger fand auch das Bedürfniß nach dem Formalen Nahrung, ſo daß zuletzt diejenigen Philoſophieen, welche ſich von der urſprünglichen Autorität am meiſten entfernt hatten, auch das formale Element der Logik und Dialektik faſt gänzlich vernachläſſigten.

Näher bezeichnet verhält ſich nun die Logik in den einzelnen Philoſophien folgendermaßen: die Mimanſa iſt die orthodoxeſte. Die Dialektik behauptet darum bei ihrer ſtreng ſcholaſtiſchen Richtung eine weſentliche Stelle, und einer ihrer berühmteſten Fortbildner, Madhava (derſelbe, dem wir die großen — noch unedirten — Commentare der Veden danken) hat ſich ihrer oft mit ſeltenem Geſchick bedient, um das heilige Buch von dem Vorwurfe der Abſurdität oder des innern Widerſpruchs zu retten.

In dem Vedanta, dem theologiſch metaphyſiſchen Theil der Mimanſa, dem alſo mit ſelbſtſtändigerem Inhalte erfüllten, tritt das dialektiſch-logiſche Element zurück. Im Nyâya und ſeiner Fortſetzung, dem Vaiçeſchikaſyſtem, iſt das formal logiſche Element am weiteſten gediehen; aber der nur religiöſe Zweck, welcher die Mimanſa durchdringt, waltet nicht mehr in ihm vor. Es zeigt ſich in dieſem Syſteme bereits die Freude am Spiel mit den Begriffen und das Spiel wird alsbald eine Sophiſtik, die eben ſo wenig der Entwickelung Indiens fremd bleiben konnte, als ſie nicht auch der Durchgangspunct für jedes Individuum und für jedes andere Volk ſein muß. Im Sankhya- und Yogaſyſtem hat wiederum der Reichthum an metaphyſiſchem Stoffe das formale Element zurückgedrängt und vom Buddhismus iſt bis jetzt nichts zugänglich geworden, was das Vorhandenſein des Letzteren vorausſetzen ließe.

Was nun die Dialektik der Mimanſa anlangt, ſo werden ihre Theile von Madhava in ſeinem (noch unedirten) Werke Jaiminîya-nyâya-mâla-vistru in folgender Weiſe angegeben: ein Paragraph (Adhikarana) muß enthalten 1) die Angabe des Gegenſtandes, 2) den Zweifel, 3) die erſte Seite des Gegenſtandes, 4) die andere Seite deſſelben und zwar die wahre. Angabe des Gegenſtandes und des Zweifels fallen gewöhnlich zuſammen. Der letztere beſteht in dem Feſtſtellen des negativen und des poſitiven Momentes, in deren einem die Wahrheit des Gegenſtandes enthalten ſein muß. Darauf folgt die Behauptung und Vertheidigung der Negation und die Discuſſion ſchließt mit der Negation dieſer Negation und dem poſitiven Reſultate.

An ſich iſt dieſer Gang der Entwickelung vollkommen ſpeculativ, aber das Band, welches die einzelnen Theile derſelben verbindet, iſt dem Gegenſtand äußerlich, durch die Reflexion des Philoſophen an denſelben willkürlich angelegt und nicht durch die Natur dieſes ſelbſt bedingt. Der Reichthum metaphyſiſcher Beſtimmungen über Subſtanz und Accidenz, Mittel und Zweck, Unendliches und Endliches und viele andere Begriffe wird nur entfaltet, um die verknöcherte Materie zu beleben, ſie als Einzelnes unter das Allgemeine zu bringen und damit ſelbſt zum Allgemeinen zu machen.

Von den Definitionen der einzelnen Begriffe heben wir in der Mimanſa mit Bezug auf die formale Logik die des Allgemeinen und Einzelnen hervor. Jenes iſt die Gattung, das Unendliche, Unbedingte, auch in ſich Einige; dieſes iſt das Specielle, Endliche, Willkürliche und Bedingte. Den nothwendigen Grund dieſer Auffaſſung haben wir im Allgemeinen früher erörtert.

Im Nyaya ſind dieſe Beſtimmungen genauer und nicht mehr mit dem Scheine von Zufälligkeit behandelt, in welchem ſie hie und da, nur gelegentlich, bei Madhava vorkommen.

In der Nyâjà-sûtra-vritti wird das Verhältniß des Einzelnen, Beſondern und Allgemeinen unter der Benennung von Species (vyakti), Form (âkriti), und

Gattung (jâti) dahin beſtimmt, daß keine derſelben, getrennt von den anderen beiden Geltung (çakti, Macht, ἐνέργεια) habe, jede von ihnen begrifflos ſei, wenn ſie nicht auf die andere bezogen werde; die Species involvire Form und Gattung, die Form ſei nur ein Todtes, ohne durch die Gattung belebt und in dem Einzelnen enthalten zu ſein und die Gattung werde nothwendig durch Species und Form beſchränkt. Ferner werden ſie definirt: die Species als das „Aſyl" beſtimmter Eigenſchaften oder auch als das „Aſyl" der Gattung, die Form als das Merkmal der Gattung, als dasjenige, wodurch die Gattung ſich bemerklich mache; die Gattung als der Begriff des Gemeinſchaftlichen, des Allgemeinen (wörtlich: als die Weſenheit, welche das Verſtändniß des Allgemeinen hervorbringt).

Das Urtheil oder die gegenſeitige Beziehung des Einzelnen, Beſonderen und Allgemeinen iſt in der indiſchen Philoſophie nicht Gegenſtand beſonderer Behandlung geworden. Denn was man in ihr Definition des Urtheils nennen konnte, hat doch nicht höhere Geltung, als die des grammatiſchen Satzes. In dieſem Sinne allein ſind die Beſtimmungen der Mimanſa über vâkya, prakarana und krama zu deuten, wennſchon ſie ſonſt zu erkennen geben, daß es ſelbſt an dem Intereſſe für Sprachphiloſophie in Indien nicht gefehlt hat.

Die Lehre vom Schluß hat aber die indiſchen Philoſophen ſeit früheſter Zeit beſchäftigt. Denn es ſtellte ſich gleich, als man verſuchte die Veden durch das Denken zu rechtfertigen, die Frage heraus, was denn für den Menſchen Richtſchnur des Erkennens ſei, was für ſein Handeln verbindende Kraft habe. Die orthodoxeſten Philoſophieen beantworteten dieſe Frage natürlich dahin, daß nur den Veden dieſe Kraft zukommen; aber ſie fühlten ſelbſt, daß es mit der einfachen Erklärung nicht abgethan ſei und ſie konnten des Nachweiſes ſich nicht erwehren, warum die ſinnliche Welt nicht auch ihren Anſpruch auf Glaubwürdigkeit habe, und warum nicht der menſchliche Geiſt auch in ſeinem Elemente, dem Schluſſe, einen feſten Standpunct erreichen dürfe. Schon die Mimanſa und der Vedanta konnten alſo nicht umhin, auf den Schluß zu reflectiren, aber ſie behandeln ihn nur von ſeiner negativen, endlichen Seite. Wo das Einzelne ohne Geltung und Wahrheit iſt, kann natürlich auch der Schluß nur das Todte und Weſenloſe enthalten; es hat dann nothwendigerweiſe nur das von oben her, als heiliger Geiſt in den Menſchen Dringende ſeine Stellung und Anerkennung. Nyaya und Sankhya mit ihren parallelen Syſtemen verhalten ſich bereits anders dem Schluſſe gegenüber. Sie machen ſchon Transaction mit dem Veda und endigen damit, ihm nur dann Autorität zu ſchenken, wenn der Geiſt des Menſchen ſich mit ihm im Einverſtändniſſe erklärt. Auf dieſem Standpuncte hat der Schluß ſeine Berechtigung und wir ſehen ſein Weſen in folgender Weiſe zum Bewußtſein gebracht.

Als maaßgebend für die Handlungsweiſe des Menſchen erkennen Nyaya und Sankhya 1) den Schluß der Wirkung aus der Urſache 2) den der Urſache aus der Wirkung und 3) den der Analogie *) Es iſt mit Bezug auf die Reihenfolge, die hier angegeben iſt, eine Bemerkung zu machen, welche das indiſche Denken im Allgemeinen betrifft und in dieſem ſpeciellen Falle eine nicht gleichgültige Anwendung findet. Der Inder ſtrebt nach dem Allgemeinen, er verſetzt ſeinen Geiſt dahin, ohne ihn die Mittelſtufen berühren zu laſſen, welche zum concreten Allgemeinen führen. Dieſer Zug ſeines Geiſtes tritt auch formell hervor, ſobald er Begriffe ordnet. Er beginnt ſtets mit dem Allgemeinen, mit dem abſolut oder relativ Wahren und ſteigt von dieſem zum Einzelnen, dem abſolut oder relativ Unwahren hernieder. Es iſt demnach bei der Reihenfolge, in welche wir die Arten des Schluſſes gebracht ſehen, implicite angedeutet, daß er den Schluß der Wirkung aus der Urſache für den wahrſten und jeden der beiden anderen als den relativ unwahreren betrachtet habe. — Andere Formen des Schluſſes ſind mir in der indiſchen Philoſophie nicht begegnet und

---

*) Vgl. Nyâyasutravritti p. 68. Lassen in seinem Commentarius zur Sânkhyakarika p. 22 ff. wo er diesen Schlussformen hinzufügt: Quas tres conclusionis species, ut obiter hoc moneam, constituit etiam Raimundus Lullus. Vid. Opp. Moguntiae 1722 T. III. p. 9. Introduct. Artis Demonstrat. I. cap. III. Recensebimus hic maxime necessarias et ad praxin facillime reducibiles species demonstrationis, quae sunt tres, prima a minoritate, secunda a maioritate, tertia ab aequalitate. Primam vocant communiter ab effectu ad causam, secundam a causa ad effectum, tertiam primus invenit Doctor Illuminatus — et nominavit ab aequiparantia.

ich kann dieſe kurze Notiz beſchließen, nachdem ich noch einige Worte über das Schema des indiſchen Schluſſes, welches ſchon Colebrooke mitgetheilt hat, dem Früheren hinzugefügt habe.

Der indiſche Schluß, wie ihn der Nyâya lehrt, ſoll nach Colebrooke, aus fünf Theilen beſtehen und dieſe Angabe findet ſich allerdings (z. B. in dem ſchon erwähnen Nyâya-sutra-vritti p. 27 — 31) den Worten nach wieder. Aber eine genauere Betrachtung der ſie begleitenden Erklärung nimmt dem indiſchen Schema einen weſentlichen Theil ſeines fremdartigen Anſehens. Der erſte Theil des Schluſſes wird pratignâ genannt und erklärt: als die Angabe deſſen, was bewieſen werden ſoll. Der zweite Theil des Schluſſes iſt der Grund, hetu, und zwar, wie er definirt iſt: die Vollbringung des zu Vollbringenden in der Geſtalt des Allgemeinen dieſem folgt drittens udâhara oder das Beiſpiel, definirt als der Theil, welcher „zweckmäßig“ iſt, weil er ein Beiſpiel bringt; viertens upaharâna die Anwendung (unſer terminus medius) und fünftens vrigamo der Schluß.

Der erſte dieſer fünf Theile iſt bei näherer Betrachtung nichts anderes, als eine Art Ueberſchrift; die Angabe des Reſultats und ohne weiteren Zuſammenhang mit dem Proceſſe des Schluſſes ſelbſt. Wir haben Aehnliches ſchon früher geſehen, als wir von der Dialektik Madhava's ſprachen, denn auch dieſer unterläßt nicht, was ſich von ſelbſt verſteht, den zu behandelnden

Gegenſtand ausdrücklich einen Theil ſeines **Adhikarana** zu nennen. Der zweite und dritte Theil enthalten den Grund und jener in der Form des Allgemeinen und Einzelnen; aber es wird dem Einzelnen ausdrücklich der Vorwurf *nur* Einzelnes zu ſein, abgewehrt, denn es heißt: „weil das Einzelne *nur dem beſtimmten Zwecke gemäß* gewählt iſt, ſo iſt dies kein Fehler, wenn es an ſich nicht das „*Allgemeine*“ iſt. Alſo das Einzelne iſt nicht Allgemeines, hat aber für den Schluß die *Beſtimmung* dieſes zu ſein, denn darin liegt eben ſeine Zweckmäßigkeit. Damit ergibt ſich denn aber auch, daß das Schema dieſes Schluſſes doppelter Art iſt, nämlich einmal das Schema des Nothwendigkeitsſchluſſes, in welchem das Allgemeine näher als das nicht abſtract Allgemeine, ſondern als das im Einzelnen (im Beiſpiele) ſich als wahr Ausweiſende definirt wird — und dann als das Schema des Schluſſes der Analogie, in welchem das Einzelne nicht das Unmittelbare iſt, ſondern ſein Allgemeines in ſich ſchließt. Das Schema des indiſchen Schluſſes enthält alſo nicht andere Beſtandtheile als das des unſrigen, und wir haben nur die dem indiſchen Geiſte eigenthümliche Weiſe des Denkens in Betracht zu ziehen, um in dem Ungewohnten dennoch das Wahre zu finden.“

Dritter Abſchnitt.

Die
abſolute Logik.

Die objective Logik enthält diejenigen Formationen der Logik, welche das Denken noch nicht direct in ſeinem eigenen Begriff, ſondern indirect in einem Sein aufſuchen, worin es als Object gegeben iſt. Das Denken nimmt daher zuerſt die Anſchauung des Proceſſes alles Seins, die Einheit, Entzweiung und Wiedereinheit deſſelben, auch als ſeine eigene, unmittelbare Form: es iſt pragmatiſche Logik. — Die beſonderen Beſtimmungen des allgemeinen Proceſſes findet es in den Unterſchieden der Quantität, wie ſie als geometriſche Figur, als Zahl, endlich als die verflüchtigende Abſtraction des Buchſtabens fixirt werden können: die mathematiſche Logik. — Indem aber der Begriff dieſer Anſchauung nach der Gleichheit und Ungleichheit, Einheit und Nichteinheit der Verhältniſſe des Seins ausgeſprochen werden muß, zeigt ſich die Sprache im Wort, im Satz und in der adäquaten Wiedererzeugung einer gegebenen Rede für das Verſtändniß ſelbſt als objective Verwirklichung des Denkens. Die Sprache, welche die Form des pragmatiſchen Proceſſes, welche die Bedeutung der Monas, Dyas, Trias u. ſ. f. ausdrückt, iſt die natürliche Logik ſelbſt. So entſteht die ſprachliche Modification der Logik, welche die Geſetze des Denkens in der Geſtaltung der Redetheile und ihrer ſyntaktiſchen Verbindung anſchauet.

Die ſubjective Logik bricht aus dieſer Anſchauung dadurch hervor, daß der Geiſt ſich als das Subject erkennt, deſſen weſentliche Function das Denken iſt, ſo daß auch die Sprache das wenngleich urſprünglich unbewußt geſetzmäßige Product des Denkens iſt. Aber unmittelbar exiſtirt das Denken des Geiſtes für den Geiſt noch nicht als Denken, erſt als Fühlen, ſo daß kein Wiſſen des Denkens, keine Wiſſenſchaft der Logik möglich iſt, nur ein Gefühl, ein Inſtinct des Wahren: die anthropologiſche Logik, welche daher in die Allgemeinheiten der pragmatiſchen zurückſinkt. — Der Geiſt iſt aber an ſich Subject; er muß ſich daher von ſeinem Thun unterſcheiden; er iſt Bewußtſein und verallgemeint den ihm durch die Vermittelung der ſinnlichen Gewißheit gegebenen Inhalt zu Geſetzen der Erfahrung. Er iſt jedoch nicht nur Wiſſen von Anderem, was er nicht unmittelbar ſelber iſt, ſondern er iſt auch für ſich ſelbſt Begriff, er iſt Selbſtbewußtſein. Da nun dies ledeglich durch ſich ſelbſt für ſich iſt, ſo muß ihm auch das Bewußtſein als im Grunde durch es ſelbſt geſetzt erſcheinen und die Beſtimmungen des Denkens wie des Seins werden ihm daher zu ſeinen eigenen Geſetzen. In dieſen Geſetzen hat aber das Subject die Nothwendigkeit ihrer Allgemeinheit, ihre Vernunft anzuerkennen. Das wahrhafte Denken iſt nur das vernünftige. Dies ſind die Stufen der phänomenologiſchen Logik. Endlich aber bringt der Geiſt den Inhalt ſeines Erkennens in Formen hervor, die ihm ſelbſt angehören, oder vielmehr, er bringt ſich ſelbſt als den Inhalt und deſſen Form hervor. Zuerſt erzeugt er die reinen Formen des Denkens für die Bearbeitung jeglichen Inhaltes; ermittelt ſodann die Ausgleichung der Wahrheit und ihrer Gewißheit und ſucht ſchließlich die Methode auf, welche die Wahrheit zur Gewißheit nicht nur durch ſubjective Vorausſetzung ihrer Einheit oder ſkeptiſch oder kritiſch erhebt, ſondern auch objectiv durch die Form ihrer Entwicklung die Wahrheit als ihren Selbſtbegriff erzeugt und worin ſich alſo das formale Element des Denkens mit dem alethiologiſchen vereinigt. Dies iſt die dianoiologiſche Logik.

Die dianoiologiſche Logik hebt die Subjectivität des Denkens zur Objectivität auf und kehrt inſofern, aber nunmehr durch die Vermittelung des Begriffs, zur Pragmatik zurück. Die Einheit der ob- und ſubjectiven Logik als Einheit iſt die abſolute d. h. diejenige, in welcher der Gegenſatz des Denkens gegen das Sein ſich durch ihre gegenſeitige Vermittelung ſelbſt zur völligen Identität aufhebt.

Die abſolute Logik ſetzt das abſolute Denken unmittelbar als das Denken des abſoluten Subjectes, ſo daß das Denken der einzelnen Subjecte nur inſofern ein wahres iſt, als es ſich mit dem von ihnen vorausgeſetzten Denken des abſoluten Subjectes vereinigt. Dies heißt aber eben ſo viel, als die Wiederholung des objectiven Standpunctes innerhalb der Abſolutheit. Die ſo entſtehende Logik iſt die theoſophiſche.

Das Denken iſt in ihr zwar dem Begriff nach vollkommen, allein keineswegs iſt es frei. Es ſoll das Denken Gottes ſelber ſein; wie wird es ſich aber ſolcher Identität gewiß? Die Subjectivität muß auf den Beweis der Identität bringen. Sie muß die Unbedingtheit des abſoluten Denkens mit der Bedingtheit des relativen in beſtimmter Weiſe vereinigen. Dieſe Beziehung des abſoluten und relativen Denkens als identiſch ſein ſollender iſt der Inhalt der Transcendentallogik, welche das göttliche Denken und die mögliche Übereinſtimmung mit demſelben für eine bloße Hypotheſe zu erklären gezwungen iſt.

Iſt denn aber der Begriff des Denkens an ſich nach der Nothwendigkeit ſeiner Kategorien; iſt der Begriff des abſtracten d. h. des von der ſpecifiſchen Differenz der Idee als Natur und Geiſt abſtrahirenden Seins; iſt der Begriff des reinen göttlichen Selbſtbewußtſeins in der That an und für ſich verſchieden? Sind die Kategorien nicht die allwaltenden, einfachen, im Denken nicht nur, auch in der Natur, im Geiſt und ſeiner Geſchichte ſtillgeſchäftigen Weſenheiten? Sind ſie nicht, als die abſolute Form alles realen Seins, ſich ſelbſt der Inhalt? Sind ſie nicht, ihm immanent, ideeller Weiſe mit ihm identiſch, dennoch für ſich auch als eine eben ſo ſelbſtſtändige Geſtalt der Idee unterſchieden? Der Logos iſt naturlos, geſchichtslos, und doch ſind Natur und Geſchichte vernünftig, logiſch; was eben ſo viel heißt, als daß die Vernunft, die logiſche Idee an ſich, aber auch erſt *an ſich*, Natur und Geiſt iſt. Die abſolute Logik vollendet ſich daher in der *metaphyſiſchen*, welche nämlich die metaphyſiſchen, logiſchen und dialektiſchen Beſtimmungen als *homogene* Glieder des Syſtems der reinen Vernunft nachweiſt.

Um die Bemühungen der philoſophiſchen Wiſſenſchaft zu würdigen, muß man, unter andern Vorurtheilen, auch das ablegen, als gingen eigentlich ihre Begriffe nur die Philoſophen von Fach an, als klügelten dieſe zu ihrem Selbſtergötzen, etwa um ihren außerordentlichen Scharfſinn vor den Leuten leuchten zu laſſen, ſolche Wunderlichkeiten aus. Wahrlich — ein ſehr überflüſſiges Thun, dem die gemeinſte Handarbeit als weit ehrwürdiger und wahrhaft menſchlicher vorzuziehen wäre. Allein es iſt nicht ſo. In der Philoſophie handelt es ſich um Begriffe, die, in concreter Form, die Welt bewegen und namentlich in Religionskriegen ihre blutigen Opfer fordern, denn alle Religionskriege ſind zugleich metaphyſiſche Kriege, welche durch eine weiter ausgedehnte philoſophiſche Bildung unmöglich werden. Zur Zeit der Reformation kam man daher auch darauf, daß die Irrlehren nicht nur der Materie nach falſch wären, ſondern daß ſie jedesmal auch eine *falſche logiſche Opera-*

tien involviren müßten, von welcher aus ſie mithin widerlegt werden könnten. Eine ſolche theologiſche, für die Kritik der Dogmengeſchichte gar nicht unintereſſante Logik gab z. B. der reformirte Theologe Lambert Danäus; Elenchi Haereticorum, ubi facili et singulari methodo explicatur, qua ratione haereticorum paralogismi deprehandi et solvi possint. Liber omnibus Evangelicae veritatis studiosis valde necessarius. Genevae 1580.

Erſtes Capitel.

Die theoſophiſche Logik.

Das weder nur objective noch nur ſubjective, ſondern abſolute Denken iſt in ſeiner Unmittelbarkeit das Denken Gottes ſelber.

In Gott iſt das Sein und Denken daſſelbe; ſein Begriff iſt mit ſeiner Realität ſchlechthin identiſch. Er ſelbſt iſt alle Wahrheit und ſelbſt deren Gewißheit. Er bedarf daher keiner endlichen Vermittelung des Erkennens; vielmehr iſt er, auch denkend, der in ſeiner Unendlichkeit unendliche.

Dies im Allgemeinen kann man zugeben. Das göttliche Denken iſt die Wahrheit des menſchlichen und das menſchliche muß daher das göttliche zu dem ſeinigen zu machen ſuchen. Ganz conſequent bleibt hier nichts übrig, als ſich ſeines eigenen Denkens zu entäußern, um dem Denken des vorausgeſetzten abſoluten Subjectes durch abſolute Paſſivität, durch lautere Gelaſſenheit, wie die altdeutſchen Myſtiker ſagten, in ſich Raum zu machen. Dieſe Entäußerung führt zu einer asketiſchen Haltung des relativen Subjects, ſich des Böſen und der Sinnlichkeit, ſofern dieſelbe ſtörend werden könnte, zu entſchlagen. Nur der Gute, nur der nicht Sinnentrunkene können Gott nahen, und von ihm der Erleuchtung mit ſeiner Weisheit gewürdigt zu werden; ein Zuſtand, welchen die Neuplatoniker Ekſtaſe nannten.

Weil aber darin das göttliche Denken von dem Menſchen Beſitz nimmt, ſo wird das Denken nicht frei. Es bleibt ſich ſelbſt dunkel. Es kann für die Wahrheit ſeiner Beſtimmungen keinen Beweis führen. Sie bleiben zufällige ſporadiſche Lichtblitze des göttlichen Weſens in das Dunkel der menſchlichen durch Sünde corrumpirten, durch Sinnlichkeit befangenen Intelligenz. So hoch daher das theoſophiſche Denken an ſich ſteht, ſo ſehr es, ſeiner Intention nach, wirklich abſolut iſt, ſo wenig Bewußtſein hat es über die Nothwendigkeit ſeiner Formen. Daß der unperſönliche Begriff der reinen Vernunft ein Abſtractum iſt; daß die Vernunft ihre concrete Exiſtenz an und für ſich nur in dem abſoluten Subjecte hat, welches der Grund ihres Denkens iſt; ſo wie daß das formale Denken nur an der Oberfläche der Dinge herumtaſtet, iſt richtig, allein in dieſem unbeſtimmten Begriff bleibt nun der Theoſoph ſtecken und hat daher nicht ſowohl eine Logik, als nur eine Erkenntnißlehre.

Er geht, wie die pragmatiſche, wie die anthropologiſche Logik, auf das Erfaſſen der Dinge ſelbſt und zeigt die nämliche Dürftigkeit für die beſonderen Beſtimmungen des Denkens. Ja, es kann ſich ereignen, daß er in Anſehung derſelben, wo er ſie nicht zu umgehen vermag, ganz in die gewöhnlichſten Trivialitäten der von ihm tief verachteten Schullogik verfällt.

Am reinſten ausgebildet finden wir dieſe Verachtung in der Venatio scientiarum und der Logica inutilis des Johann Baptiſta Helmont, 1632. Helmont war Myſtiker und ſetzte die Unmittelbarkeit der Mittheilung des wahrhaften Wiſſens durch Gott über alles Raiſonnement. Rixner und Siber haben in dem achten Heft des: Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI. und am Anfange des XVII. Jahrhunderts, Sulzbach 1826, überſichtliche Auszüge und Helmonts Schriften gegeben; die die allgemeine Wiſſenſchaftslehre betreffenden S. 31 — 41. Man erſieht daraus, daß Helmont die Logik nur als formale nimmt. Er meint, daß, wenn man nicht im Voraus von etwas wiſſe, das Schließen keine Erkenntniß und Ueberzeugung hervorzubringen vermöge. Er kritiſirt die Logik als die Kunſt der Definition, Diviſion und Demonſtration und polemiſirt gegen den Ariſtoteles mit offenbarer Unkenntniß deſſelben, da Ariſtoteles ſehr beſtimmt den bloß formalen Schluß von demjenigen unterſcheidet, der die Form als die des Inhaltes ſelber ſetzt, und von erſterem ausdrücklich ſagt ὁ συλλογισμὸς οὐ ποιήσει ἐπιστήμην. Helmont bewundert einerſeits die Eitelkeit des Ariſtoteles, anderſeits die Leichtgläubigkeit der Welt, die Logik für eine ſo wichtige Wiſſenſchaft zu halten. „Uebrigens, ſagt er, a. a. O. S. 35, geſtehe ich gerne, daß zwar aus allem Disputiren immer ein Schluß hervorgehe; allein ich weiß auch, daß dieſer Schluß weiter nichts, als eine Meinung zur Folge habe, und daß der mächtigſte Syllogismus nie ein Wiſſen hervorgebracht und eigentlich erzeugt habe, auch nie zu erzeugen und hervorzubringen, in keiner einzigen ſeiner ſo vielen und mannigfaltigen Schlußweiſen im Stande ſein werde. — In der That enthalten auch unter den 19 Schlußweiſen der Syllogismen 12 eine bloße Verneinung; eine Verneinung aber hat wohl noch nie ein Wiſſen erzeugt, weil ſie vielmehr nimmt, als gibt, da die Wiſſenſchaft hingegen etwas ſetzen und ausſagen muß. Aber auch die 7 bejahenden Schlußweiſen können eben ſo wenig ein neues Wiſſen erzeugen, da im Schlußſatz nicht mehr ſein darf, als in den Prämiſſen, als Vorausgeſetztes oder Gewußtes ſchon vorhanden war. — Endlich beſteht ja das ganze Fundament eines Syllogismus darin, daß wenn zwei Dinge mit einander übereinſtimmen, dieſelben auch in einem dritten übereinſtimmen müſſen. Darum muß alſo nothwendig eine Erkenntniß dieſes Uebereinſtimmens ſchon vor dem auszuſprechenden Schluſſe in uns liegen; ſo daß man das, was durch den Schluß beweiſen werden ſoll, ſchon zuvor wiſſen muß. — Wenn alſo Jemand durch die Vernunft- oder Disputirkunſt, Logica, eine Wiſſenſchaft ſucht, ſo muß er das, was er ſucht, ſchon einiger Maaßen vorauswiſſen; denn wüßte er davon voraus ſchlechthin nichts, wie könnte er am Ende wiſſen, daß er es gefunden habe? — Es müßten denn die Logiker ſagen wollen, es werde das Wiſſen, welches man durch Schlüſſe findet, nur von ungefähr gefunden!"

„Mit Einem Worte! Alle Erkenntniß, die wir durch einen Vernunftſchluß mittelſt Folgerung erlangen, iſt allemal ſchon vorher in uns gelegen, und wird hierdurch nur ein wenig deutlicher, aber um nichts gewiſſer, ſondern bleibt, wie vorher, mit dem Zweifel verbunden. Denn ein Schluß folgt immer dem ſchwächeren Theil der Vorderſätze; daher ſetzt man ihn zwar, aber immer mit dem Zweifel, ob nicht das Gegentheil auch wahr ſein möchte? Ja der Schlußſatz verneint gewöhnlich nur etwas Beſonderes, wenngleich der Vorderſatz ein allgemein verneinender iſt; und wagt es nicht zu bejahen, wenn in einem der Vorderſätze nur ein einziges Nicht oder Nein vorkömmt, welches zeigt, daß er nichts mit ſicherer Bejahung lehrt, ſondern am liebſten verneint. — Am Ende liegt denn alſo doch alles Wiſſen in dem Verſtande, intellectu, gleichſam wie unter der Aſche verborgen."

Das unmittelbare Wiſſen der Theoſophie kommt immer auf die Vermittelung durch Gott ſelbſt zurück, der, als das für ſich ſeiende abſolute Wiſſen, ſich demjenigen offenbare, der ſich gläubig zu ihm wende. Es empfiehlt daher auch das Gebet, die Mittheilung des göttlichen Wiſſens zu ſollicitiren. Es iſt möglich, daß der tiefe Menſch in ſolch myſtiſcher Illumination die wahrſten Anſchauungen vom Weſen der Dinge habe, allein eben ſo möglich, daß er die grundloſeſten Vorſtellungen für göttliche Eingebungen halte, da er die Formſeite der Wiſſenſchaft, das logiſche Element, verachtet, welches eben ſo nothwendig und berechtigt iſt, als der Inhalt ſelber. So finden wir denn auch bei den Theoſophen gewöhnlich einen imaginativen Ballaſt, mit welchem die Menge vornehmlich ſich zu thun macht und die eigentlich ſpeculativen Beſtimmungen liegen läßt.

Die Stellen, welche bei Paracelſus die Einweihung des Menſchen in das verborgene Wiſſen durch Gott ſelbſt ausſprechen, ſiehe in Leſſing's Paracelſus, Berlin 1839, S. 46. ff. — Weigel's ſogenannter: Goldener Griff d. i. alle Dinge ohne Irrthum zu erkennen; beruhet ganz auf dem Gedanken, daß Object und Subject an und für ſich identiſch ſind und daß die wahrhafte Objectivität nur dann ergriffen werden könne, wenn wir unmittelbar in das wahrhafte Subject eintreten, welches ſich das Object erzeugt. Weigel (ſt. 1588), der ſich mit den buchſtäbiſchen Theologen ſeiner Zeit in hartem Conflict befand, nennt zwar die myſtiſche Erkenntniß, im Gegenſatz zur äußerlichen Gelehrſamkeit, das Licht der Natur, verſteht aber darunter die directe Manifeſtation Gottes als des abſoluten Subjects, welches ſich ſelbſt das abſolute Object, in dem menſchlichen Erkennen. In der Deutſchen Bearbeitung des goldenen Griffs, Frankfurt 1697, heißt es am Ende des 22. Capitels (Seitenzahlen fehlen): „Ach! O Herr Gott, Du unſichtbarer verborgener Schöpfer, der Du alle Dinge erſieheſt in Dir ſelber von Innen, ehe ſie herfürkommen, der Du auch die Engel alſo geſchaffen haſt, daß ſie alle Dinge, wie Du, von Innen ſehen in ihnen ſelber: Du biſt das Sehen und Erkennen und das Urtheil in einem Jeden; Du haſt alle Dinge aus dem Unſichtbaren in das Sichtbare berufen zum greiflichen Gegenwurf. Ach! erleuchte unſere Herzen, daß wir doch nicht verneinen das Auge Deines himmliſchen Lichts, das Du uns gegeben haſt, Dich zu erſehen und zu erkennen, ſo werden wir müſſen ſagen, wie alle Erkenntniß, o Herr, allein von Dir herfließe aus den Augen in den Gegenwurf, auch als in Dich, das einige, ewige, himmliſche Licht, durch welches wir von Dir erleuchtet werden, in die Ewigkeit zu ſchauen, und Alles daher zu urtheilen, Dich zu erkennen, nicht aus dem **Objecto** der Creatur oder Geſchöpf hineingetragen, ſondern aus dem **Judicante**, und alſo werden wir aus vielen Irrthumen erlöſet und errettet werden. Amen.“

Die concentrirteſte Geſtalt der Theoſophie bleibt immer Jakob Böhme. Er iſt ſeit einem Menſchenalter ſo viel wieder beſprochen und namentlich von Feuerbach in ſeiner: **Geschichte der neueren Philosophie. Ansbach, 1833, S. 150—213** ſo gründlich reproducirt worden, daß es unnütz iſt, über ihn weitläufiger zu werden. Alle Momente der theoſophiſchen Erkenntniß kommen bei ihm in prägnanteſter Weiſe vor. Die Selbſtverleugnung, das Gebet, die unmittelbare Einheit des menſchlichen Erkennens mit dem göttlichen in den Zeiten der Erleuchtung, die Verachtung der buchſtäbleriſchen Gelehrſamkeit, wie des Raiſonnements, welches Böhme nach damaliger Sprachweiſe gewöhnlich Vernunft nennnt. Alle dieſe Hauptpuncte des theoſophiſchen Schauens ſind in guter Ueberſichtlichkeit zuſammengeſtellt von Jul. Hamberger in ſeiner: Lehre des Deutſchen Philoſophen Jakob Böhme. München 1844, S. 1 — 17. Es tritt aber bei Böhme außer dem anthropologiſchen Element der ſubjectiven Paſſivität das pragmatiſche des realen Proceſſes eben ſo ſtark hervor. Seine ganze Logik und Metaphyſik beſtand, wie bei den meiſten chriſtlichen Theoſophen, in der Vorausſetzung, daß von Gott Alles nach dem Bilde der Trinität geſchaffen werde. Böhme war zwar logiſch bedürfnißvoll genug, nicht mit der einfachen Dreiheit abzukommen, ſondern entwickelte ſie bis zur Siebenzahl ſeiner ewigen Quellgeiſter oder Naturgeſtalten, die er ſodann zum Kampf der Geburt durch das Angſtrad der Schiedlichkeit hindurchgeführt. Allein die Hauptſache war doch auch in dieſer Faſſung die Entgegenſetzung der ewigen Einheit gegen ſich ſelbſt, um aus dem Grimm ſolcher Negativität zur triumphirenden Lieblichkeit der urſprünglichen Bejahung zurückzukehren. In dieſer ontologiſchen Hinſicht berührt ſich die theoſophiſche Logik vollkommen mit der pragmatiſchen eines Herakleitos, eines Empedokles, welche auch noch den ganzen Reichthum der beſondern Kategorien in die Vorſtellung der Einheit, ihrer Entzweiung und deren Auflöſung einhüllten. Solche denkentbrannte, aber wiſſenſchaftlich rohe Geiſter, wie Böhme, hatten an dem Schema der göttlichen Trias, ohne es zu wiſſen, den ſyllogiſtiſchen Typus, aber in wahrhaft ſpeculativer Weiſe, ſo daß ſie allerdings mit ſolchem göttlichlogiſchem Leitfaden zu einer tieferen Erkenntniß zu gelangen vermochten, als dies mit dem blos formalen Denken möglich geweſen wäre. Wenn jedoch jetzt noch dieſe Sprache in der Wiſſenſchaft geführt, wenn jetzt noch der Ternarius sanctus an die Stelle einer ſelbſtbewußten und gebildeten Begriffsdialektik treten ſoll, ſo kann dies nur als eine Barbarei gelten, durch welche der Gang der Wiſſenſchaft ohne Noth aufgehalten wird.

Die theoſophiſche Erkenntniß iſt unfrei, weil ſie die Vermittelung ausſchließt. Oder richtiger: ſie hat eine Vermittelung, allein nur eine negative der Ausleerung des relativen Subjects von ſich ſelbſt, um der Wirkſamkeit des abſoluten Subjectes in ſich unbedingten Raum zu ſchaffen. Das Denken Gottes iſt in dem Menſchen allein das wirkliche und wahrhafte. Der Denkende muß daher an ſein Denken glauben: glaubt er daran, daß es die Wahrheit enthalte, ſo iſt die Gewißheit nur eine ſubjective und es kann gerade da, wo Gott ſelber als die Wahrheit ſich manifeſtirt zu haben ſcheint, der größte Irrthum, die fadeſte Abgeſchmacktheit ſich als Offenbarung, die vom Himmel ſtammt, inſinuiren. Es fehlt an einem objectiven Kriterium, welches zugleich, als ontologiſcher

Maaßſtab, mit der erkennenden Subjectivität identiſch wäre. Wenn es möglich ſein ſoll, daß ich durch abſolute Paſſivität in Bezug auf Gott mich zum Ort ſeines Denkens mache und Gottes Denken durch ſeine poſitive Entäußerung an mich in Folge meiner negativen an ihn zu dem meinigen wird, ſo heißt dies eben ſo viel, als: das Denken an und für ſich iſt in Gott wie in dem Menſchen daſſelbe und, was der Form nach als ein Leiden erſcheint, iſt der Sache nach die reinſte Selbſtthätigkeit des Denkenden, ſeine Selbſtbeſtimmung. Sobald die Natur des Denkens begriffen iſt, ſich allgemein und nothwendig zu verhalten, hat die Angſt vor dem Egoismus und vor dem Schlußzwang ein Ende. Der Philoſoph braucht nicht mehr zu fürchten, daß es ihm wie dem Jakob Böhme ergehen könne, zeitweiſe, wenn in Folge fleiſchlicher Affecte die himmliſche Jungfrau Sophia ihn verlaſſen, ſeine eigenen Schriften nicht verſtehen zu können; Theoſophiſche Sendbriefe 10, 29: „Und das noch größer iſt, iſt mir die Naturſprache eröffnet worden, daß ich kann in meiner Mutterſprache die allergrößten Geheimniſſe verſtehen, und wie wohl ich nicht ſagen kann, ich habe es ergriffen und gelernt, ſondern alſo lange, als die Hand Gottes über mir hält, ſo verſtehe ich es; ſo ſie ſich aber verberget, ſo kenne ich auch meine eigene Arbeit nicht und bin meiner Händewerk fremde worden, damit ich doch ſehen möge, wie gar unmöglich es ſei, Gottes Geheimniß ohne ſeinen Geiſt zu erforſchen und zu halten.“

Der Carteſianiſche Idealismus überwand dieſe Trübheit, ohne jedoch weder die Vorausſetzung, daß die Wahrheit eine gegebene ſei, noch ohne die Zufälligkeit der ſubjectiven Beiſtimmung durch die Nothwendigkeit des Begriffs ſelbſt aufzuheben. Denn in erſterer Beziehung hielt er ſich an die angeborenen Ideen und daß Gott nicht trüge — **Deus non est fallax**; in zweiter Beziehung aber ſollte wahr und gewiß ſein, was ich eben ſo klar und deutlich einſehe, als daß ich, indem ich denke, bin. Malebranche's Lehre, daß wir, die Wahrheit zu erkennen, alle Dinge in Gott ſehen müßten, wandelt in ſofern ganz den Weg der Theoſophie. Erſt derjenige Idealismus konnte daher der Logik eine andere Geſtalt geben, welcher die Identität des Denkens und des Seins als den unbedingten Begriff des Selbſtbewußtſeins ſetzte.

Zweites Capitel.

Die transcendentale Logik.

Eine Logik, welche die Einheit des Selbſtbewußtſeins als den Begriff betrachtet, mit welchem ſie alles Wiſſen auszugleichen hat, iſt dem Princip nach abſolut, denn das Ich iſt unbedingte Selbſtbeſtimmung. Dieſen Standpunct hätten wir aber ſchon früher gehabt, er ergab ſich als der der Wiſſenſchaftslehre, als das Wiſſen des Wiſſens im ſubjectiven Idealismus, der die Subſtantialität, Cauſalität und Wechſelwirkung oder das Geſetz der Identität, des Gegenſatzes und des Grundes nur in der Form des Setzens des Ichs ausdrückte und alle reale Objectivität zu einer nur ideellen Projection des Ich's verflüchtigte. Wird dagegen die Objectivität als an ſich ſeiende anerkannt, ſo tritt eine Gebrochenheit des Selbſtbewußtſeins ein, eine *Beſchränkung* ſeiner Abſolutheit. In dieſer Hinſicht ſteht dieſer Standpunct unter dem des reinen ſubjectiven Idealismus. Er iſt nicht ſo titaniſch, nicht ſo ſchöpferiſch, nicht ſo conſequent und einfach, und doch iſt er gerade durch die Schranke, die er in ſich hereinnimmt, tiefer. Er macht eine Metaphyſik möglich und zwar eine mit der Logik identiſche, oder auch, was daſſelbe, eine Logik, deren Beſtimmungen weſentlich einen metaphyſiſchen Charakter haben. Wenn Kant daher in der zweiten Ausgabe ſeiner Vernunftkritik der erſten Kühnheit ſeines Idealismus die Schwingen ſtutzte, ſo hatte dies doch den weiteren Sinn, daß er dem Subject das Object nicht als ein blos negatives aufopfern wollte. Fichte verfolgte die Einſeitigkeit der reinen Subjectivität, welche folgerecht kein anderes Object, als nur ein ſelbſterſchaffenes, zu haben vermochte und daher praktiſch werden mußte. Dieſe Wendung war ſeine Größe. Seine Wiſſenſchaftslehre, die wir nunmehr durch den Druck ſeiner ganzen literariſchen Nachlaſſenſchaft in jedem Moment ihrer Metamorphoſen überausführlich kennen, krankte bis an ihr Ende an der Unklarheit, mit welcher das pſychologiſche und logiſche, das ontologiſche und dialektiſche Element darin vermiſcht waren. Kant urtheilte in der Jenaer

Allgemeinen Literaturzeitung, Intelligenzblatt 509, 1799. „Reine Wiſſenſchaftslehre iſt nichts mehr oder weniger, als bloße Logik, welche mit ihren Principien ſich nicht zum Materialen des Erkenntniſſes verſteigt, ſondern vom Inhalte deſſelben als reine Logik abſtrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher auch nie verſuchte Arbeit iſt, ſondern wo, wenn es die Transcendentalphiloſophie gilt, allererſt zur Metaphyſik übergeſchritten werden muß.“ Dieſe Erklärung war, beſonders in ihrem weiteren Verlauf, nach einer Seite hin eine Schwäche, aber nach einer anderen taſtete ſie einen richtigen Punkt heraus.

Das aprioriſche Denken bezieht ſich nach der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſeiner Beſtimmungen auf das concrete Sein, um mit dieſer Beziehung ſich erſt zu verwerthen. Das concrete Sein ſoll aber als Begriff nur gelten, ſofern es auf die abſtracten Beſtimmungen bezogen wird. D. h. die Einheit des Denkens und Seins iſt für den Begriff des Selbſtbewußtſeins im Allgemeinen zweifellos, im Beſonderen aber, für die concrete Erfüllung des Bewußtſeins, ſetzt ſie ſich nicht als Identität, nur als Uebereinſtimmung des Seins und Denkens. Bleib' ich im Erkennen mir bewußt, daß ich nicht das Weſen, nicht die Sache an und für ſich, nur ihre Erſcheinung erfaſſe, ſo verhalte ich mich transcendental. Die Abſolutheit des Denkens liegt inſofern hier nur darin, daß ich die Nothwendigkeit einſehe, bei der bloßen Beziehung des Denkens auf das Sein ſtehen bleiben zu müſſen. Vergäße ich dies, bildete ich mir ein, im Denken die Sache ſelbſt zu erfaſſen und die Wahrheit an und für ſich zu erkennen, ſo würde ich transcendent und überſchritte die dem Denken nothwendigen Grenzen, obwohl ich den Begriff der Wahrheit als der Identität des Denkens und des Seins habe. In dem offenbaren Widerſpruch dieſes Bewußtſeins und jener Mäßigkeit liegt der Mangel dieſer Logik.

Als Kant ſie mit der Gewiſſenhaftigkeit des Vorſitzers eines über Leben und Tod richtenden Tribunals erſchuf, verlor er das wahre Problem der Speculation keinen Augenblick aus dem Geſicht; allein eben ſo unaufhörlich mühete er ſich, die Identität des Denkens und Seins, außer im Begriff des Selbſtbewußtſeins, wieder in Abrede zu ſtellen. Ueberblickt man die Kritik der reinen Vernunft, ſo kann man bei dieſer krauſen Architektonik, bei dieſen vielen Neubildungen ſubtiler Begriffe ſich zuweilen der Vorſtellung nicht entſchlagen, ob nicht eine einfachere Geſtaltung möglich, ob nicht dieſe ſeltſamen Benennungen zu vermeiden geweſen? — Ja wohl, nun die That geſchehen, kann man ſich allerlei vorſtellen, wie es anders zu machen. Eitle Altklugheit! Hätte Kant dieſe Vollſtändigkeit der Entwicklung nicht durchgemacht, ſo würde die Aufhebung des Dualismus von Sein und Denken, wie er ihn noch beſtehen ließ, viel ſchwerer geworden ſein. Wie er ihn noch beſtehen ließ, denn er that dies ſo, daß die Gegenſätze überall ſchon ineinander verſunken waren und es, ihre Morſchheit offenbar zu machen, nur noch Eines Stoßes bedurfte. Man könnte es eine Liſt Kants nennen, die Seiten des Gegenſatzes in ſo mannigfaltige Wendungen zu kleiden, als ob immer von etwas Anderem, Neuem die Rede wäre, indeſſen doch nur die Syntheſis a priori, die ſich ſelbſt als Sein beſtimmende Nothwendigkeit des Denkens, den eigentlichen, conſtanten Gegenſtand der Unterſuchung ausmacht. Die vier Kategorien des Verſtandes mit ihren Trichotomien; die Apprehenſion, Reproduction, Recognition und Syntheſis des Selbſtbewußtſeins; die Axiome der Anſchauung, die Anticipationen der Wahrnehmung, die Analogien der Erfahrung und die Poſtulate des empiriſchen Denkens; endlich die Dialektik der Paralogismen der Pſychologie, der Antinomien der Kosmologie und die Idealſchlüſſe der Theologie bauen ein weitläufiges Gebäude der Wiſſenſchaft auf, in deſſen Einzelheiten die Richtung auf die Cardinalfrage öfter zurückzutreten, ja zu verſchwinden ſcheint. Aber es ſcheint nur ſo, denn Kant vergißt im Beſondern das Allgemeine nicht, vielmehr verſtärkt er es durch die Vielgeſtaltigkeit, in welcher er es logiſch, pſychologiſch, metaphyſiſch wiederkehren läßt.

Die Eigenthümlichkeit ſeiner Logik ſprach Kant bekanntlich in dem Problem aus, wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeien? Er machte ſich den Unterſchied des analytiſchen Urtheils von dem ſynthetiſchen zurecht, der zu ſo vielen Streitigkeiten Anlaß gab. Das analytiſche Urtheil ſoll das Prädicat dem Subject entnehmen, das ſynthetiſche zu ihm hinzuſetzen; das erſte ſoll es unmittelbar gegeben finden, das zweite es durch Vermittelung ſuchen. Weil das analytiſche und ſynthetiſche Urtheil durch ſich ſelbſt mit einander zuſammenhängen, ſo wurden Kant's Beiſpiele angefochten und an jedem die entgegengeſetzte Beſtimmung aufgewieſen; 7 + 5 ſollte ein ſynthetiſches Urtheil ſein, weil in 12 weder 7 noch 5 unmittelbar gegeben ſeien; Ausgedehntheit, Undurchdringlichkeit, Geſtalt, ſollten für den Begriff des Körpers Prädicate eines analytiſchen Urtheils, Schwere dagegen das Prädicat eines ſynthetiſchen ſein. Allein war auch Kant's Unterſchied zwiſchen Erläuterungs- und Erweiterungsurtheilen unzureichend, ſo meinte er doch etwas ganz Richtiges, wie nämlich das Allgemeine durch ſich ſelbſt ſich als Beſonderes beſtimme, wie alſo die Einheit ſich ſelbſt zum Andersſein in ſich, zum eigenen Unterſchied auseinanderlege. Der Unterſchied zwiſchen bloßer Nothwendigkeit und zwiſchen objectiver Nothwendigkeit iſt immer anerkannt worden. Erdmann a. a. O. macht darauf aufmerkſam, daß ſelbſt Wolff die Beſtimmung habe, wirkliche Prädicate müßten durch das Subject geſetzt werden. In der Schrift eines Ungenannten: Differenz der Schelling'ſchen und Hegel'ſchen Philoſophie, Leipzig 1842, S. 84, findet ſich in dieſer Hinſicht folgende intereſſante Bemerkung: „Wäre Kant ein gelehrter Kenner der Geſchichte der Philoſophie geweſen, ſo würde er den Ariſtoteles als Zeugen für die Richtigkeit ſeiner Unterſcheidung angeführt haben. Dieſer nämlich löſ't in ſeinen

Anal. posterior. ganz dieſelbe Aufgabe, welche Kant glaubt löſen zu müſſen, um über die metaphyſiſchen Fragen entſcheiden zu können. Wodurch Nothwendigkeit in das Erkennen komme, iſt auch bei ihm der Mittelpunct der Unterſuchung (I, 2) und er macht zu dieſem Endzwecke dieſelbe Unterſcheidung, welche auch Kant für nöthig findet. Was nämlich Kant analytiſche Urtheile nennt, das nennt Ariſtoteles τὸ κατὰ παντός, das Abſtractallgemeine. Er ſagt (I, 4): **Κατὰ** παντὸς μὲν οὖν τοῦτο λέγω, ὃ ἂν ᾖ, μὴ ἐπὶ τινος μὲν τινὸς δὲ μή· μηδὲ ποτὲ μὲν, ποτὲ δὲ μή. Οἷον, εἰ, κατὰ παντὸς ἀνθρώπου ζῷον· εἰ ἀληθὲς, τόνδ' εἰπεῖν ἄνθρωπον, ἀληθὲς καὶ ζῷον· καὶ, εἰ νῦν θάτερον, καὶ εἰ ἐν πάσῃ γραμμῇ στιγμή, ὡσαύτως. Σημεῖον δέ· καὶ γὰρ τὰς ἐνστάσεις οὕτω φέρομεν, ὡς κατὰ παντὸς ἐρωτώμενοι, ἢ, εἰ ἐπί τινι, μή, εἰ ποτὲ μή. Dieſes Abſtractallgemeine führt Ariſtoteles, wie Kant, in ſeiner letzten Analyſe auf den Satz des Widerſpruchs zurück und zeigt, daß er die nothwendige formelle Bedingung alles Erkennens ſei. Was Kant das **A posteriori** nennt, heißt bei Ariſtoteles καθ' αὑτό, ὅσα ὑπάρχει ἐν τῷ τί ἐστιν. (I, 4). Um dieſen Zuſammenhang zu begreifen, muß man ſich erinnern, daß **omnis determinatio negatio** iſt, daß, was Etwas ſeinem Sinn, ſeinem Weſen nach iſt, nichts Anderes iſt, als was ſeinen Unterſchied von Anderem, und damit ſeine Beziehung auf Anderes ausmacht. Das **A posteriori** Kant's geht nur auf die Beziehung auf den Menſchen, das τί ἐστιν des Ariſtoteles auf das

Daſein ſchlechthin, welches freilich in letzter Analyſe wieder identiſch iſt. Die ſynthetiſchen Urtheile a priori Kant's endlich heißen bei Ariſtoteles τὸ καθόλου. Καθόλου δὲ λέγω, ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ, καὶ καθ' αὑτὸ, καὶ ᾗ αὐτό. Φανερὸν ἄρα, ὅτι, ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν (I, 4). Ariſtoteles zeigt hierauf, daß wiſſenſchaftliches Wiſſen auf der Erkenntniß des Καθόλου beruhe, und lehrt denn auch, wie man dies findet, d. h. wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſind."

Daß Kant die Kategorientafel ſo ordnete, wie er gethan, war ein großes Verdienſt, gegen welches die poſitiven Wiſſenſchaften, die eine ſo fruchtbare, aufräumende Anwendung davon machten, oft undankbar geweſen ſind. Auch reinigte Kant die Kategorien von allem fremden Beiweſen, allem Nichtlogiſchen, welches er, wie den in die Ariſtoteliſchen Kategorien verſchleppten Begriff des Raumes und der Zeit, der Transcendentaläſthetik überwies. Ja, er machte ſelbſt ſchon darauf aufmerkſam, wie die Kategorie der Relation eigentlich den übrigen Kategorien zu Grunde liege und als ihre logiſche Summirung angeſehen werden könne. Die Deduction der Kategorien war freilich noch keine logiſche, nur erſt eine pſychologiſche, vorzüglich mittelſt des Zeitbegriffs. Aber gegen das ſorgloſe Beiſprechen der einzelnen Kategorien bei Ariſtoteles, auch in der weitläufigeren Aufzählung derſelben in der Metaphyſik, war die Abgeſchloſſenheit der Tafel und die Trichotomie der Hauptkategorien ein groher Fortſchritt, denn die Bemerkung der Symmetrie von Theſe, Antitheſe und Syntheſe, welche durch die Untereintheilung der vier Kategorien gleichmäßig hindurchläuft, mußte zur Darlegung ihres Zuſammenhanges führen. Erſt durch dieſen konnte die wahre Geltung einer jeden gründlich herausgeſtellt werden, inſofern eine jede als im Uebergange von einer andern zu einer andern erſcheinen mußte. In Bezug auf ſich ſelbſt iſt jede allerdings nur Eine, allein in Verhältniß ſowohl zu der ihr nach der Nothwendigkeit vorangehenden, wie zu der ihr nachfolgenden Kategorie muß ſich jede in eine doppelte Beleuchtung ſtellen und zweideutig werden. Dieſe amphiboliſche Natur jeder Kategorie, nach welcher ſie durch ſich ſelbſt aus ihrer Mitte in zwei ihr entgegengeſetzte Beſtimmungen übergehen muß und nur in der Negativität ihrer Extreme die volle Reife ihres Begriffs hat, kann ſich nur bei einer Ableitung der Kategorien auseinander enthüllen. Die Dialektik, welche jede logiſche Beſtimmung als ein Janushaupt nach vorwärts und rückwärts anders erſcheinen läßt, iſt im Weſen der Kategorien ſelbſt begründet und eine jede kann, nach der ganzen Reinheit und Fülle ihres Sinnes, ihres Fürſichſeins, nur Einmal, nur in der Mitte ihrer Nachbarinnen, Epoche machen. Die ſelbſt abſtracte, vereinzelnde Behandlung der Kategorien nimmt ſie nur als verſchiedene, nicht unterſchiedene Allgemeinheiten. Aller Zuſammenhang aber iſt ein Unterſcheiden der Einheit, ſo daß die Momente der Einheit ſich zu einander ſowohl poſitiv als negativ verhaften. Erſt dies Verhältniß tilgt die Gleichgültigkeit des bloßen Andersſeins. Kant ſtellte die Amphibolie der reinen Reflexionsbegriffe nur als einen Anhang der analytiſchen Logik auf. Er zählte vier ſolcher Beſtimmungen auf: Die Einerleiheit und Verſchiedenheit, die Einſtimmung und den Widerſtreit, das Innere und das Äußere, die Materie und die Form. Traf er hiermit aber nicht recht den Mittelpunct aller Reflexion? Es kommt in der Geſchichte der Wiſſenſchaft wohl öfter vor, daß das Allerwichtigſte bei ſeinem erſten Erſcheinen als ein Anhang, als eine Beiläufigkeit aufgetreten iſt. (Vgl. Roſenkranz: Geschichte der Kant'schen Philosophie, Leipzig, 1840, S. 170.)

In der ſynthetiſchen Apperception des Selbſtbewußtſeins bringt die Transcendentallogik die Abſolutheit des Denkens freilich nur ſubjectiv zu ihrem Recht und geſtattet nur eine durch die Verſtandeskategorien nothwendige Verknüpfung der Phänomene. Das Abſolute als Abſolutes ſoll zwar gedacht, ſeine Exiſtenz aber nicht bewieſen werden können. Die Unbedingtheit der Vernunft ſoll der Bedingtheit des Verſtandes unfaßlich bleiben. Auf dieſem vermeintlichen Gegenſatz beruht die Dialektik der Transcendentallogik, welche, wie Kant ſelbſt ſagt, nicht das Werk einer Stümperei, ſondern das eines nothwendigen Scheines iſt. Das Denken entzweiet ſich mit ſich ſelbſt, weil die Kategorien des Verſtandes nur auf Endliches, durch die Anſchauung Gegebenes, nicht auf Unendliches, durch die Vernunft Poſtulirtes ſollen Anwendung finden können. Hier ſoll die Logik nur die *Behutſamkeit* lehren, vor Paralogismen, vor Antinomien, vor Idealſchlüſſen ſich in Acht zu nehmen. Das wahre Denken dieſer transcendentalen Ueberlegung ſoll nicht dogmatiſch und doch auch nicht ſkeptiſch ſein.

Nichtsdeſtoweniger machte die Transcendentallogik nothwendig, die *Einheit des Logiſchen und Ontologiſchen* zu unterſuchen, denn ſie hatte erklärt, daß Begriffe ohne Anſchauung leer, daß Anſchauungen ohne Begriffe blind ſeien, d. h. daß im Erkennen der Begriff des Denkens und der des Seins nicht getrennt werden könnten. Dieſe wieder nur ſubjective Faſſung der Identität des Denkens mit dem Sein war dennoch recht geeignet, zu zeigen, daß dem Denken das Sein für ſich, dem Sein das Denken an ſich immanent iſt. Wenn ich ſage: die Anſchauung als ſolche iſt blind, verworren; und wenn ich dann fortfahre: der Verſtand muß Licht und Ordnung in dies Chaos bringen: ſo entdeckt ſich die Täuſchung bald, als hätte ich die Macht, dem Mannigfaltigen der Anſchauung die Denkbeſtimmungen ſo von Außen her nur anzuthun. Nein! das *Gedachtwerdenkönnen* des Stoffs der Empirie ſetzt ein an ſich gedankliches und darum gedenkliches Sein voraus, und die *Beziehlichkeit* der Kategorien auf den Stoff ſetzt ebenfalls voraus, daß ſie, als reine Gedankenbeſtimmungen, ein inneres Verhältniß zum Sein haben, denn ſonſt wären ſie, es zu ordnen, unpaßlich. Der Himmel der

Kategorien und die Erde der Anſchauung müſſen an und für ſich in Harmonie ſein.

Viel Schwierigkeiten für den Begriff des Logiſchen macht gewöhnlich die verſchiedene Auffaſſung des Begriffes Sein. Bald verſteht Jemand darunter nur das im Raum und in der Zeit ſinnlich exiſtirende Daſein; bald ein Anderer das an ſich leere abſolute Abſtractum des Seins überhaupt; während ein Dritter damit das ſchlechthin Concrete, das inhaltsvolle Abſolute meint, zu deſſen Bezeichnung die alten Philoſophen, es von dem Abſtractum des bloßen εἶναι zu unterſcheiden, bald von der οὐσία, bald vom ὄντως und ἀληθῶς εἶναι, vom τὸ τί ἦν εἶναι, zuletzt vom ὑπερεῖναι ſprachen. Dies Durcheinander kann nur dadurch aufgehoben werden, daß die verſchiedenen Bedeutungen des Begriffs des Seins als deſſen verſchiedene Seiten entwickelt werden. Im gewöhnlichen Leben würde es nur eine unausſtehliche Pedanterie ſein, die wahlverwandtſchaftlichen Ausdrücke einer Begriffsgruppe zu urgiren, in der Wiſſenſchaft hingegen iſt es Pflicht, den eigenthümlichen Werth eines jeden Begriffes und ſeines Ausdrucks maaßvoll abzuwägen. Mit grundloſer Hartnäckigkeit fixirt die Transcendentallogik den Begriff des Seins auf das im Raum und in der Zeit Gegebene, d. h. eigentlich auf die Natur, behauptet jedoch auch von dieſem, daß es nur als Erſcheinung, nicht ſeinem Weſen nach erkennbar ſei; nur dies Ding, nicht das Ding an ſich, ſoll wirklich erfahren werden können. Dies Vorurtheil gründet ſich beſonders auf dem

Mangel an Entwicklung der Kategorien, auf ihrem atomiſtiſchen Gebrauch, denn ihre Ableitung aus einander macht, ſolche Gegenſätze hinzuſtellen und zugleich ihre Identität zu leugnen, unmöglich. Die Entgegenſetzung des Verſtandes gegen die Vernunft, als ob ſich aus ihrem Verhältniß mit Nothwendigkeit Widerſprüche erzeugen müßten, zerſtört ſich ſelbſt. Die Endlichkeit des Verſtandes kann der Transcendentallogik vollkommen zugegeben werden, allein nicht, was ſie daraus folgert, nämlich daß die Unendlichkeit der Vernunft eine Schranke daran habe, weil ſonſt offenbar die Endlichkeit des Verſtandes als nicht aufheblich den Charakter der Unendlichkeit bekommen würde. Der Verſtand als endlich ſoll ſich wieder nur auf Endliches, d. i. durch die Anſchauung Gegebenes beziehen und alle Widerſprüche des Erkennens ſollen gerade dadurch entſtehen, daß die Endlichkeiten des Verſtandes die Unendlichkeit der unbedingten Vernunft beſtimmen wollen. Für die Vernunft ſoll daher nur ein regulatives, kein conſtitutives Princip, nur ein Poſtuliren übrig bleiben, weshalb Kant in der Methodenlehre der reinen Vernunft vom Meinen durch das Wiſſen zum Glauben überging. Spätere Fortbildner ſeines Standpunctes ſetzten noch über das Glauben das Ahnen, welches, jeglicher objectiven Vermittelung entbehrend, der höchſte Grad von Gewißheit nicht nur überhaupt, ſondern von Gewißheit der Ideen ſein ſollte. Iſt aber die Vernunft wahrhaft unendlich, ſo muß ſie den Verſtand als ihre eigene Endlichkeit in ſich enthalten. Er muß als das eigene Setzen der Unterſchiede der Vernunft gedacht werden. Sie ſelbſt verendlicht ſich in den Beſtimmungen des Verſtandes, allein, indem ſie dem Unterſchied den Unterſchied entgegenſetzt, hebt ſie die Endlichkeit eben ſo ſehr wieder auf. Die Transcendentallogik irrt darin, das Negative aus dem Begriff der Vernunft ganz ausſcheiden zu wollen. Das blos Negative, ohne ſelbſt wieder negirt zu werden, würde auch ein Mangel ſein, allein die Unendlichkeit der Vernunft iſt eben ſowohl die Verendlichung, als die Negation derſelben. Uebrigens hatte Kant 1763 in der geiſtreichen Abhandlung über die Einführung des Begriffs der *negativen Größen* in die Weltweisheit die Natur des Negativen, ſeiner Wahrheit nach ſelbſt poſitiv zu ſein, richtig erkannt; ſo wie er auch 1762 in dem Aufſatz: über die *falſche Spitzfindigkeit* der vier ſyllogiſtiſchen Figuren die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen als das alleinwahre Princip des Schluſſes und alle Figuren deſſelben auf die erſte zurückgeführt aufgeſtellt hatte.

In der *Einheit* der Vernunft und des Verſtandes ſind die Kategorien nicht blos leere Formen, ſondern haben, als die *Form der Vernunft*, ſich ſelbſt zum *Inhalt*. Die verrufene Leerheit der Kategorien iſt ein leerer Wahn. Relativ kann man ſie ausſagen, ſofern ſie auf einen Inhalt bezogen werden, dem ſie, als ſeine Form, immanent ſein können. Sollte dagegen Leerheit ſo viel heißen, als Beſtimmungsloſigkeit, ſo müßten ſie gar Nichts ſein, denn nur das Nichts iſt das abſolut Beſtimmungsloſe. Aber ſie ſind, was ſie ſind, ſie für ſich ſind nicht leerer, als es am Ende jeder Begriff iſt, z. B. der

Begriff des Dreiecks als ſolcher entbehrt auch aller Anſchaubarkeit und iſt in ſofern eine bloße Form, die aber in jedem wirklichen Dreieck zur beſtimmten Exiſtenz gelangt, ihr immanent iſt. Das abſtracte Denken iſt daher in ſeinen Beſtimmungen eben ſowohl die Entwicklung des Begriffs des abſtracten Seins und iſt in ſeiner Abgezogenheit von den Geſtalten der Idee als Natur und Geiſt ſein eigener Inhalt als die *ideelle Form der Idee, welche ſelbſt Idee iſt*. Das reine Selbſtbewußtſein verhält ſich mithin zum Gedanken des reinen Denkens, wie zu dem des reinen Seins auf gleiche Weiſe. Dieſer Begriff iſt der der metaphyſiſchen Modification der Logik, welche das ontologiſche, logiſche und dialektiſche Element organiſch in ſich vereinigt.

Drittes Capitel.

Die metaphyſiſche Logik.

Die theoſophiſche Logik ſezt das Denken ſeiner Wahrheit noch als das des Gottes, die transcendentale als das des Menſchen. Aber das göttliche wie das menſchliche Denken ſind doch darin, Denken zu ſein, einander gleich. Mag man nun ſagen, daß das göttliche Denken ein productives, das menſchliche ein das göttliche nur reproducirendes ſei; mag man ſagen, daß das erſtere ſofort in der perennirenden Schaffung der Welt ſich thatſächlich manifeſtire und das zweite dies ihm vorgedachte Daſein nur nachdenken könne, ſo bleibt doch für beide die Beſtimmtheit des Denkens als ſolche die nämliche. Die Begriffe ſelber können, nach ihrer Beſtimmtheit, nicht andere für Gott, nicht andere für den Menſchen ſein, denn ſie ſind, was ſie ſind. Das Subject, welches ſie denkt, ob Gott oder der Menſch, wird gleichgültig für die Beſtimmtheit; ſie wird nicht anders durch das denkende Subject und iſt durch ihre Abſolutheit unabhängig ſowohl von dem Subject, als dem Object. Daher ſind die Kategorien ſelbſt die unperſönliche abſolute Copula von Natur und Geiſt, die logiſche, als Idee ſelbſtſtändige Mitte zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Selbſtwußtſein. Denkt der Geiſt die Kategorien, ſo haben ſie, als die abſoluten Abſtracta, ihre eigene Nothwendigkeit. Identität und Unterſchied, Qualität und Quantität, Urſach und Wirkung, Zweck und Mittel, Allgemeines und Beſonderes, können als reine Begriffe im Himmel nicht anders, als auf Erden, und, könnte man die Bildrede fortſetzen, auch nicht in der Hölle ſein.

Allein nicht ſo nur vollendet ſich die Logik, ſondern auch darin, daß die ſubjective und objective Modification ihrem Gehalt nach in der metaphyſiſchen mitgeſetzt ſind. Das Denken der abſoluten Beſtimmungen des Denkens ſchließt das Selbſtbewußtſein gar nicht von ſich aus. Actuelle Exiſtenz als Abſtractionen können vielmehr die Kategorien nur in einem denkenden Subject als deſſen eigenes Thun haben, wenngleich ſie in ihrer logiſchen Qualität an ſich von dem Gedachtwerden durch ein Subject frei ſind. Die reine Vernunft ſelbſt iſt kein concretes, nur ein abſtractes Subject. Das Denken als Neutrum ſchließt mich ſo wenig aus, als es das ſchlechthin allgemeine, das abſolute Selbſtbewußtſein, Gott von ſich ausſchließt. Es iſt alſo mit dem Geiſt als Subject, welches immer auch in concreto dies Subject ſei, identiſch. — Anderſeits aber ſchließt das Denken auch nicht die Objectivität von ſich aus, denn dieſe, welches auch ſpecifiſch ihre Realität ſei, kann gar nicht anders, als an ſich gedanklich ſein. Die Idealität der logiſchen Kategorien iſt in der realen Fülle der Welt incarnirt vorhanden. Die theoſophiſche Logik gibt dies zu, denn ſie ſetzt das göttliche Denken als ein productives, als ein zur Realität ſich entäußerndes, folglich in ihr ſich manifeſtirendes. Die transcendentale Logik gibt es aber auch zu, denn ohne die Kategorien, ohne die Anwendung der reinen aprioriſchen Verſtandesbeſtimmungen, ſoll ja nach ihr kein Urtheil, keine begriffliche Erfaſſung des Gefühlten möglich ſein. Die abſolute Logik exiſtirt alſo eben ſo ſehr in den Functionen des ſubjectiven Denkens, als in den Proceſſen der objectiven Weltwirklichkeit. Für ſich aber, in der Entwicklung ihrer Beſtimmungen, iſt ſie ſich ſelbſt genug, denn den Kategorien als ſolchen iſt das ſubjective Gedachtwerden ſo gleichgültig, als das objective Gedachtſein.

Eben deshalb iſt die abſolute Logik weſentlich metaphyſiſch, d. h. alle ihre Beſtimmungen haben ſowohl einen logiſchen als ontologiſchen Werth. Die Definitionen des abſtracten Seins ſind identiſch mit denen des abſtracten Denkens und umgekehrt. Das abſtracte, d. h. von dem beſtimmten Unterſchied der Natur und des Geiſtes abſtrahirende, von ihnen ſich unterſcheidende Sein, iſt nur logiſch, ein bloßer Begriff, wie die Abſtraction des Seins ſelber, des Werdens, des Weſens, der Subſtanz u. ſ. w. Umgekehrt aber ſind die Beſtimmungen des abſtracten Denkens ontologiſch, denn dem Denken kommt das Prädicat des Seins durch ſich ſelbſt zu. Es iſt nicht blos eine Form der Auffaſſung des Seins, nicht blos ein formales Vehikel, ſondern das Sein iſt ihm zugleich als Sein, in dem Element der gleichen Abſtraction, ſelber immanent. Es kann ſich, daß es iſt, nicht ableugnen, und nur aus dieſer an ſich ſeienden Identität des Denkens mit dem Sein iſt das Denken auf das Sein objectiv beziehbar. Die Begriffe der Identität, des Widerſpruchs, des Grundes, des Allgemeinen u. ſ. f. ſind von den im engeren Sinn ſogenannten ontologiſchen, ihrem qualitativen Element nach, im Nichts verſchieden. Bei der abſtracten Trennung der Ontologie von der Logik kam dieſe Gleichheit durch die Gemeinſchaftlichkeit des Begriffs des Dinges in beiden ganz naiv zum Vorſchein.

Das Denken an und für ſich muß daher ſelbſt als Idee erkannt und anerkannt werden. Die Transcendentallogik machte durch die Apriorität der Kategorien und den Begriff der reinen, für ſich unbedingten Vernunft einen guten Anſatz dazu, hätte ſie ſich nicht durch die abſtracte Entgegenſetzung des Verſtandes gegen die Vernunft die weitere Entwicklung zunächſt abgeſchnitten. Das abſtracte Denken, welches eben ſo ſehr das abſtracte Sein, iſt in der Totalität ſeiner Beſtimmungen das Syſtem der reinen Vernunft und als ſolches nicht nur der Begriff der Idee, ſondern, als dieſer Begriff, ſelbſt Idee, folglich der Natur und dem Geiſt, als den außer ihm einzig möglichen anderen Daſeinsformen der Idee in gleicher Dignität abſolut coordinirt. Die gewöhnliche Schullogik entwürdigt die logiſche Idee zu einem bloßen Mittel für andere Zwecke, zu einem Formalismus, der, würde er nicht auf etwas Anderes bezogen, an ſich ſelbſt völlig werthlos ſein würde. Ja ſie wirft ſich wohl bis zu dem Geſtändniß fort, daß die Logik zwar für ſich nutzlos ſei, da man ſich auf ſeinen natürlichen Verſtand verlaſſen könne, jedoch als eine Uebung des Geiſtes zu toleriren ſei. Man empfiehlt ſie wie das Spazierengehen, das zum Verdauen hilft. Wenn Platon und Ariſtoteles die Logik ebenfalls eine Gymnaſtik des Geiſtes nannten, ſo waren ſie doch von ſolch krämerhaftem Utilismus ſchlechthin frei. Die metaphyſiſche Geſtaltung der Logik hält die Beſtimmung der Kategorien für ein eben ſo. wichtiges Werk, als die der chemiſchen Stoffe, der Temperamente, der Tugenden, Staatsformen u. ſ. f. Das Denken iſt als logiſche Idee ſich ſelbſt Zweck. Eine außerhalb der logiſchen Idee exiſtirende Metaphyſik, gleichſam ein viertes Stockwerk über der Trias von Vernunft, Natur und Geiſt, iſt durch den Begriff des Denkens als Idee unmöglich.

Das ſogenannte Ontologiſche für ſich, das Logiſche im engern Sinn für ſich, ſind nur verſchiedene Seiten der Einen logiſchen Idee, das Setzen des in ihr ſich aufhebenden Unterſchiedes des abſtracten Seins und Denkens. Die logiſche Idee in ihrer Idealität iſt an ſich weder Natur noch Geiſt, daher an ſich ſowohl Natur als Geiſt, ihre Indifferenz, wie man früher geſagt haben würde. Iſt ſie daher in Bezug auf die Natur und den Geiſt als deren abſolute Form zu faſſen, ſo hindert dies doch nicht, ſie in Anſehung ihrer ſelbſt als ihren eigenen Inhalt zu begreifen.

Es kommt alſo für die abſolute Logik weſentlich auf folgende Puncte an:

1) Auf die Beſtimmungen des abſtracten Seins, deren Inbegriff man Metaphyſik nennen kann. Dies Wort hat an ſich gar keinen wiſſenſchaftlichen Sinn und iſt inſofern ein reines Zeichen; allein dieſe relative Inhaltsloſigkeit des Ausdrucks iſt am Ende gleichgültig. Geometrie bedeutet auch mehr als Erdmeßkunſt, Aeſthetik mehr als Gefühlswiſſenſchaft u. ſ. w. Ontologie aber iſt nicht wohl zu ſagen, weil dieſer Name für den Begriff des Seins als Qualität, Quantität und Maaß feſtgehalten werden muß, die Metaphyſik außer der Ontologie aber noch die Aetiologie und Teleologie in ſich ſchließt.

2) Dem abſtracten Sein ſteht das abſtracte Denken gegenüber, welches nicht mit dem pſychologiſchen Proceß der Bildung der Intelligenz zu verwechſeln iſt. Das

abſtracte Denken an und für ſich iſt die Entwickelung des Begriffs, des Urtheils und des Schluſſes nach der Nothwendigkeit ihres von aller Subjectivität unabhängigen Zuſammenhanges. Dieſe Wiſſenſchaft des Begriffs kann am füglichſten den Namen der Logik behalten.

3) Der Begriff der Idee iſt aber der der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität, der Selbſtvermittelung der Einheit des Seins und des Denkens. Die Idee iſt ſich ſelbſt das Princip, welches durch ſeine Methode ſich als Syſtem auslegt. Die Wiſſenſchaft des Begriffs der Idee, worin ſowohl das metaphyſiſche, als das logiſche Element die Factoren ausmachen, kann Dialektik genannt werden; denn die wahrhafte Dialektik iſt das vollendete Gegentheil der Sophiſtik eben dadurch, daß ſie die Abſtraction des Seins vom Denken nicht weniger, als die des Denkens vom Sein zerſtört. Princip, Methode und Syſtem ſind deshalb die Grundbeſtimmungen der wahren Dialektik.

In dieſer Weiſe wird es möglich, nach Ausſcheidung des pſychologiſchen Elementes, welches beſonders Locke und Wolff in die Logik einſchleppten, die Reſultate der Geſchichte der Logik innerhalb ihrer Fortbildung zu bewahren. Metaphyſik, Logik und Dialektik werden zu den Momenten der reinen Vernunft, der logiſchen Idee überhaupt.

Es ſei erlaubt, auch für dieſen Standpunkt den hiſtoriſchen Nachweis anzudeuten.

I. Das Verhältniß der antiken Philoſophie zur metaphyſiſchen Logik.

Bei den Alten ſtehen Platon, Ariſtoteles und Plotinos auf dem Standpunct der Abſolutheit der logiſchen Idee, jedoch auf verſchiedene Weiſe.

Platon hat noch am meiſten mit dem Verarbeiten derjenigen Standpuncte zu thun, welche für den abſoluten als Bedingungen ſeines Hervorganges in die Exiſtenz von ihm ſelber in ſeiner geſchichtlichen Geneſis vorausgeſchickt werden. Wir treffen bei ihm ſowohl das pragmatiſche Element der Herakliteiſchen und Eleatiſchen Weltanſchauung, als die nähere Beſtimmung der Gegenſätze durch Pythagoräiſche Arithmetik. Denn den fließenden Unterſchied des Großen und Kleinen ſetzt er als das Charakteriſtiſche der Erſcheinung und nennt die Beſtimmungen, welche in die gleichgültige Grenze des Mehr und Weniger fallen, ſymbletiſche Zahlen; inſofern aber die Gattungen, die Ideen in dieſem Wechſel ſich gleich bleiben und ihre Qualität durch Miſchung nicht ändern, nennt er dieſelben aſymbletiſche Zahlen. Daß er die ſprachliche Seite des Denkens tief durchdrang, beweiſt ſein Kratylos. Und wir müſſen ihm daher wohl zugeſtehen, daß er die Hauptmomente der von uns ſogenannten objectiven Logik kritiſch reproducirte. Allein auch die der ſubjectiven finden wir bei ihm, namentlich im Theätetos und in vielen Stellen des Staates. Platon hat den Stufengang des Erkennens, die Unterſcheidung des Meinens, des Verſtandes und der Vernunft ſehr ſorgfältig gezeichnet. Den abſoluten Standpunct der Logik erreichte er in dem Begriff der Dialektik als der Wiſſenſchaft, welche zeigt, wie die entgegengeſetzten Beſtimmungen, das Sein und das Nichtſein, das Eins und das Viele, die Ruhe und die Bewegung, das Begrenzte und das Unbegrenzte, durch ſich ſelbſt ineinander übergehen, wie alſo, nach ſeinem Ausdruck, Etwas zugleich in Eins und in Vieles gewachſen iſt. Durch ſeine Lehre von der Anamneſe nimmt er aber, innerhalb der Abſolutheit ſeines Standpunctes, die Identität des Denkens und des Seins zu ſetzen, weſentlich eine theoſophiſche Färbung an und die ſpätere Theoſophie iſt deshalb auch oft genug bis auf ihn zurückgegangen, namentlich in den chriſtlichen Verſchmelzungen der Kabbaliſtik mit der Platonik. Eine genauere Darſtellung ſeiner Dialektik gab Platon im Sophiſtes, im Parmenides und im Philebos, in welch' letzterem namentlich die Ueberleitung des ontologiſchen Elementes in das logiſche, des Maaßes in den Nus, meiſterhaft iſt. Eine gute Ueberſicht aller Hauptpuncte der Platoniſchen Noetik findet ſich in Brandis: Handbuch der Geſchichte der Griechiſch-Römiſchen Philoſophie Thl. II. Erſte Abtheilung. Berlin 1844, S. 192—322.

Bei Ariſtoteles tritt das Logiſche für ſich reiner hervor, mit ihm aber auch das Metaphyſiſche. Durch die Kategorien und die Hermeneutik reproducirt er den Standpunct der objectiven Logik, durch die vorderen Analytiken den der ſubjectiven. Es iſt von ihnen ſchon oben ausführlicher die Rede geweſen. In Betreff des ſubjectiven Denkens ſind auch ſeine Bücher über die Seele von großer Wichtigkeit, zumal keine andere Schrift des Ariſtoteles ein ſo reines Beiſpiel ſeiner Dialektik der δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια gibt, als das Verhältniß der ernährenden, fühlenden und erkennenden Seele es thut. Den Uebergang des Logiſchen in das Metaphyſiſche ſtellt der Ausgang der hinteren Analytiken ſelber dar; es iſt aber, auch für den Begriff der Methode des Erkennens, die Metaphyſik ſelbſt hinzuzunehmen. Die vier Principien, welche Ariſtoteles in derſelben aufſtellt, kommen mit den Begriffen der Dynamis, Energie und Entelechie inſofern überein, als die οὐσία mit der ὕλη (ὑποχείμενον) für die ideelle und reelle Seite der Dynamis, das ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, für die Energie und das ἀγαθὸν als τέλος γένεσεως πάσης für die Entelechie genommen werden kann. Ariſtoteles hat zwar kein theoſophiſches Moment mehr, wohl aber die größere Klarheit eines *theologiſchen*. Seine in der Metaphyſik als ihr eigentlicher Kern enthaltene Theologie beruht auf dem Begriff des νοῦς einerſeits, auf dem des τέλος anderſeits. Der νοῦς nämlich denkt ſich ſelbſt und kann daher ſich vollkommen adäquat ſein, was mit dem Fühlen und Begehren inſofern nicht möglich iſt, als dieſe ihren Inhalt nicht, wie das Denken ſich ſelbſt erzeugen. Ariſtoteles nennt daher die Bewegung des νοῦς eine in ſich zurückkehrende, eine κίνησις κυκλοφόρια.

Nur als ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς ἀκίνητος iſt der νοῦς im Stande, als ſelbſt ἀκίνητος der Allesbewegende zu ſein. Der νοῦς iſt daher ſich abſolut der Selbſtzweck und in dieſem Begriff die Ruhe in der Bewegung erreicht, wogegen ſonſt der Begriff eines in's Unendliche fortlaufenden Progreſſes eine Schranke ſein würde. Der Zweck iſt nur Zweck, ſofern er ſeine Verwirklichung als Möglichkeit und als Richtung auf die Actualiſirung derſelben in ſich ſchließt, denn ſonſt wäre es nur ein abſtracter Gedanke, nicht Zweckbegriff.

Die Analytiken unterſcheiden den ſophiſtiſchen Schluß, der auf das Relative, τὸ συμβεβηκός, gerichtet iſt, von dem wiſſenſchaftlichen Schluß, der als ἐπιστημονικός auf das gerichtet iſt, was ſchlechthin, ἁπλῶς, iſt und nicht auch anders ſein kann. Nicht ἐπαγωγή, ſondern ἀπόδειξις findet hier ſtatt. Das ἀναγνωρίζειν iſt der Weg dazu. Die Schwierigkeit, eine ſolche Gewißheit des Wahren, daß nicht mehr gezweifelt werden kann, das πιστεύειν zu gewinnen, liegt in der Einfachheit der ſubſtantiellen Beſtimmungen, auf welche zurückgegangen werden muß, denn die Wiſſenſchaft kann nicht, wie die Dialektik, von dem Inhalt abſtrahiren. Dieſe Beſtimmungen heißen bei Ariſtoteles verſchieden bald ἀρχαί, στοιχεῖα, αἴτιαι, ἀξιώματα, auch überhaupt τὸ πρῶτον und die Erkenntniß in dieſer Beziehung ἐπιστήμη κύρια oder auch τὸ κατὰ τὸν λόγον ἐπίστασθαι.

Das Erkennen muß vorausſetzen προϋπολαμβάνειν: 1, das Sein des zu Erkennenden; 2, das Verſtändniß ſeines Ausdrucks durch die Sprache, τί τὸ λεγόμενον ἐστι und 3, das Enthaltenſein des Beſondern an ſich im Allgemeinen, aber nicht des Beſondern im Beſondern, ſo daß, indem ich das Allgemeine weiß, ich allerdings damit auch ſofort eine Beſtimmtheit aller ihm ſubſumirten Beſonderheiten, mit dem Wiſſen aber eines Beſondern nicht die Beſtimmtheit der übrigen Particularitäten weiß.

Die Eigenthümlichkeit des wiſſenſchaftlichen Schluſſes liegt nach Ariſtoteles darin, daß ſeine Vorderſätze kategoriſch der Vermittelung nicht bedürfen, weil ſie ſonſt nicht bewieſen und den Schlußſatz nicht als nothwendig aus ſich könnten hervorgehen laſſen, vielmehr ſelbſt wieder des Beweiſes bedürften, denn, was nicht iſt, kann man auch nicht wiſſen. Die ἀρχὴ τῆς ἀποδείξεως nennt Ariſtoteles daher unmittelbar, die πρότασις ἄμεσος ἧς μὴ ἔστιν ἄλλη προτέρα.

Die θέσις iſt ein ἀξίωμα, wenn der Lernende ihren Inhalt ſchon kennen muß; ein αἴτημα, wenn er denſelben gegen ſeine ſchon vorhandene Erkenntniß ſich als nothwendig gefallen laſſen ſoll; ὑπόθεσις, wenn die Theſis mit Beziehung auf die widerſprechenden Seiten der Ausſage gemacht wird. Die Principien wiſſend, weiß man auch das ihnen Entgegengeſetzte; dies nicht beachtend, fällt man in Paralogismen.

Als unmöglich wird die Wiſſenſchaft beſtritten: 1, weil ſie von jeder Bedingung wieder zu einer anderen, ihre Unbedingtheit zu einer blos relativen Geltung aufhebenden Beſtimmung und daher zum Progreß ins Unendliche, εἰς ἄπειρον führe; 2) weil ſie umgekehrt für den Anfang des Wiſſens zu keiner Vorausſetzungsloſigkeit kommen könne, vielmehr ſtets im Kreiſe ſich auf daſſelbe zurückbeziehe. Gegen das Erſtere wendet Ariſtoteles ein, daß das Subſtantielle das ſich ſelbſt begründende Weſen iſt, das nicht erſt durch Anderes hervorgebracht wird; gegen das Zweite, daß Ein und Daſſelbe von ſich ſelbſt nicht zugleich das Frühere und das Spätere ſein kann und der Zirkelbeweis nur ſubjectiv und nicht in allen Figuren angewendet werden kann. Es kann aber nicht Alles bewieſen werden, weil es ſonſt kein Letztes oder in anderem Sinn Erſtes geben würde d. h. die Vermittelung iſt in ihrer Anfänglichkeit oder Unmittelbarkeit die ihr Daſein ſelbſt vermittelnde. Das Nothwendige iſt nämlich auch das Allgemeine, τὸ καθόλου und als ſolches ſowohl 1) das durchgängig zu allen Zeiten, κατὰ παντός, Seiende, als 2) das Anſich, καθ' αὑτό, Seiende, welches aus der Definition der Sache nicht fortgelaſſen werden kann und wodurch ſie nicht nur für ſich, ſondern auch für Anderes καθ' ἕτερον iſt. Den Begriff des Punctes z. B. kann ich aus dem Begriff der Linie nicht fortlaſſen; eine Linie kann auch ſchön ſein, aber Schönheit iſt keine im Begriff liegende Beſtimmung.

Die Beweiſe gehen alſo nicht in's Unendliche, weil ſonſt eine jede Beſtimmung immer von Neuem müßte getheilt werden können. Bei dem Beweiſe aber muß auf die Abſtufung der Gattungen und Arten geachtet werden, damit die Vermittelung der κατηγορία ἢ μεταξύ die nothwendige ſei, denn iſt die Mitte nicht nothwendig, ſo kann der Schluß der Form nach richtig und dem Inhalt nach falſch ſein. Die Principien können aus verſchiedenen Wiſſenſchaften, der Beweis als ſolcher dagegen kann nur immer nur nach der διαφορὰ εἰδοποιός aus Einer Wiſſenſchaft entnommen ſein. Die Principien können jedoch nicht auf heterogene, nur auf ihnen verwandte, untergeordnete Wiſſenſchaften bezogen werden. Das Einzelne und Eigenthümliche, τὸ ἴδιον, iſt nicht ein Geringeres, als das Beſondere und Allgemeine, vielmehr hat das letztere erſt in demſelben ſeine wirkliche Exiſtenz, wenn auch ntaürlich die aus dem Allgemeinen entnommenen Beweiſe einen größeren Umfang haben. Ariſtoteles bekämpft die Platoniſchen Ideen als ἓν κατὰ πολλὰ durch die Einheit des Allgemeinen mit dem Einzelnen als des ἓν κατὰ πολλῶν. Wenn im Beweiſen die Mittelbegriffe immer mehr zuſammenrücken ἀεὶ τὸ μέσον πυκνοῦνται, ſo geht die Verdichtung endlich in Einfachheit über und das πρῶτον iſt auch das ἔσχατον — ἕως ἀδιαίρετα γένηται καὶ ἕν.

Der Begriff geht nicht auf das Zufällige, ſondern auf das Nothwendige, welches immer iſt, τὸ ἀεὶ γινόμενον. Das Zufällige kann oft geſchehen, τὸ πόλλακις γινόμενον, iſt deshalb aber doch nicht nothwendig. Dies iſt der Trennungspunct des ſo berühmt gewordenen ὅτι und des διότι ἐπίστασθαι. Die Meinung oder Vorſtellung, δόξα, unterſcheidet ſich von der begriffsmäßigen Einſicht eben dadurch, daß ſie mit dieſer zwar denſelben

Inhalt haben kann, daß ſie ihn aber nicht in der Weiſe der Nothwendigkeit hat. Das Einzelne hat alſo an dem Allgemeinen nicht bloß Theil, wie in der Platoniſchen μεθέξις, ſondern iſt es ſelbſt und vermag daher für ſich wieder nach ſeiner Eigenthümlichkeit Beſtimmungen zu haben, welche Ariſtoteles πάθη nennt.

Weil nun das Beweiſen auf einfache und urſprüngliche Beſtimmungen führt, ſo nennt er ſie ὁρισμοί, Definitionen, welche nach ihm weder eigentliche Schlüſſe noch Beweiſe ſind. Sie geben nicht an, daß und ob und warum etwas iſt, ſondern was etwas iſt und daher wiederholt Ariſtoteles hier zum Theil die ſonſtigen Auseinanderſetzungen der οὐσία und ποιότης; ja, weil die Beſtimmung des Weſens auf die Principien geht, ſo unterſcheidet er in dieſer Hinſicht nach ſeinen vier metaphyſiſchen Principien die Definitionen als weſentliche, als materielle, als formelle oder cauſale und als Final- oder Zweckdefinition. — Indem die Definition auf affirmative Weiſe den Artbegriff des Subjects in ſeinem Verhältniß zu dem nächſten Gattungsbegriff angibt, entſteht die Eintheilung, διαίρεσις, die allerdings in den Schluß eingreift. Die Glieder der Eintheilung, τὰ διῃρημένα, ſind in ihrer Entgegenſetzung unter einander in Einer Gattung als ἀντιδιῃρημένα vereinigt. Aus der Theilung der Gattung von verſchiedenen Geſichtspuncten entſteht die συνδιαίρεσις. Mithin kommt es bei der Definition und der aus ihr ſich entwickelnden Eintheilung 1) auf die weſentlichen Beſtimmungen, im

Unterſchied von den accidentellen, auf die διαφορά, auf das τό τι ἦν εἶναι an; 2) auf die gehörige Folge derſelben; 3) darauf, daß keine der weſentlichen Beſtimmungen übergangen werde, damit die Eintheilung in ihrer Auszweigung das Was erſchöpfe und auch nach dieſer Seite bis zum Untheilbaren, dem ἀδιαίρετον, vordringe. — Da nun endlich der Schlußſatz an ſich, ſofern er ſelbſt noch nicht bewieſen iſt, das *Problema* ausmacht, ſo iſt für die Beſtimmung deſſelben die richtige Mitte ſehr wichtig. Man muß von dem Unterbegriff des Problems ausgehen, für dieſen die Vermittelung des nächſten Gattungsbegriffs wählen und ſo zu dem Begriff aufſteigen, von welchem kein anderer die Vermittelung bildet. So wird der wiſſenſchaftliche Syllogismus überall auf die allgemeinen Urſachen übergeführt, deren Entwicklung der Inhalt der Metaphyſik iſt. In dieſer iſt die *Teleologie* allerdings die Spitze des Ganzen. Wenn nur ein Progreß in's Unendliche von Urſach und Wirkung exiſtirte, ſo würde auch der Begriff des Zweckes nicht exiſtiren, weil in dieſem nämlich liegt, daß Anfang, Mitte und Ende in der Form des Schluſſes identiſch ſind und die Bewegung mithin eine in ſich zurückkehrende, eine kreisförmige iſt. Das Abſolute, als der unendliche, ſich *ewig in jedem Moment erreichende* Endzweck iſt aber immateriell d. h. es iſt Denken. Als Denken denkt es das Univerſum als ſich ſelbſt, indem es activer Nus iſt. Zugleich, da es νόησις τῆς νοήσεως iſt, unterſcheidet es ſich als das

Denkende vom Gedachten und bleibt daher in der Veränderung des Univerſums ſich ſelbſt gleich. Sein Denken iſt productives Denken, ſo daß es im Setzen des Seins ſich ſeiner als Begriff deſſelben gewiß bleibt. Dies ewige und wiſſende Weſen iſt nach Ariſtoteles Gott.

Wir haben an dieſe metaphyſiſche Seite des Ariſtoteles hier ausführlicher erinnern wollen, um nachzuweiſen, daß auch die höchſte Stufe der Bildung der Logik, die metaphyſiſche, ihm nicht fremd war und daß ihm daher Unrecht geſchieht, wenn man ihn nur als den Urheber der formalen Logik auffaßt. Was ihm mangelte, war die Syſtematik. Dieſe ſuchten die Neuplatoniker in ihren Triaden zu erreichen und für unſeren Gegenſtand iſt noch kürzlich des Plotinos zu erwähnen. Er nennt die Dialektik nicht nur die Wiſſenſchaft, welche das, was iſt, zu beſtimmen lehre, ſondern er nennt ſie auch die Wiſſenſchaft von den Seienden und Nichtſeienden; von ihrer Anzahl und endlich von dem Begriff des Abſoluten, des ἄγαθον ſelbſt. Zwiſchen das ἕν und die ψύχη τοῦ κοσμοῦ ſtellt er den νοῦς in die Mitte, ſo daß derſelbe progreſſiv die Entäußerung des Einen, wahrhaft Seienden zur Welt, regreſſiv die Entäußerung der Welt zum Einen vermittelt. Das ὄντως εἶναι und das ζωτικῶς εἶναι haben das νοερῶς εἶναι zu ihrer gleichmäßigen Mitte, durch welche der an ſich zeitloſe Proceß ſich auch zeitlich in einem beſtimmten Stufengange realiſirt. Daher nennt Plotinos den νοῦς auch ὅλικος, auch τὸ μονογενὲς πᾶν und ſagt Enneaden, V. 4, 2: „ἔστι μεν οὖν καὶ ἀυτος νοητὸν ἄλλα καὶ νοῶν — νοῦς δὴ καὶ ὄν ταυτὸν οὐ γὰρ τῶν πραγμάτων ὁ νοῦς, ὥσπερ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθήτων προόντων, ἄλλ' ἀυτὸς νοῦς τὰ πράγματα.“ D. h. Plotin meint, daß der Begriff ſelbſt das Wirkliche iſt, welches ſich gleich bleibt und erhält, während ſeine wechſelnde Erſcheinung ſtets im Entſtehen und Vergehen begriffen iſt. Das Gefühl iſt mit dem Gefühlten nur als Erſcheinung identiſch. Das Fühlen iſt eben ſowohl das, was gefühlt wird, als ich, der Fühlende. Der Begriff aber iſt die Sache ſelbſt, denn er hängt nicht von einem unmittelbar Gegebenen ab, wie das Gefühl der Glätte von einem Glatten u. ſ. ſ. Die Möglichkeit kann nur nach dem, was an und für ſich wirklich iſt, beurtheilt werden. Die Wirklichkeit der erſcheinenden Wirklichkeit iſt nach Plotinos der κόσμος νοητός, die intelligible Welt. Die Wirklichkeit des Einen iſt allerdings an ſich ideell, die der Weltſeele reell, die der Vernunft ſoll der Uebergang vom Ideellen in's Reelle ſein.

II. Das Verhältniß der modernen Philoſophie zur abſoluten Logik.

Die objective Modification der Logik fällt, ihrem wahren Gehalt nach, in den Begriff der Geſtaltung des Realen ſelber; die ſubjective fällt, ihrer Wahrheit nach, in die Pſychologie, in den Begriff des ſubjectiven Geiſtes; die abſolute Logik aber gehört als theoſophiſche der rationalen Theologie, als transcendentale den Uebergangsformen des philoſophirenden Geiſtes aus dem Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus zur ſpeculativen Dialektik an, welche die Halbheit ihrer künſtlichen Eklektik und Neutralität durch den Ernſt der Entzweiung wie ihrer Verſöhnung aufhebt. So reſultirt denn durch die Entwicklung aller aus dem Begriff des Denkens ſelber ableitbaren Metamorphoſen der Logik die reine Geſtalt derſelben, welche mit der Beſtimmtheit der Begriffe als ſolcher 1) den Begriff der Immanenz der logiſchen Beſtimmungen in allem Realen, Objectiven, 2) den Begriff des reinen, für ſich ſeienden Selbſtbewußtſeins; 3) endlich den Begriff der Einheit des Unendlichen und Endlichen in allen Stadien des dialektiſchen Proceſſes der Idee vereinigt. Die reine Vernunft, als die abſolute Form, ſetzt ſich in ſich ſelbſt ſowohl negativ in die Extreme des Seins und Denkens auseinander, als ſie dieſelben auch zu den Prämiſſen ihrer ſelbſt macht, welche ſie poſitiv in ſich als organiſche Totalität zuſammenſchließt.

Dieſen Standpunct nimmt Hegel's Logik ein. Daß ihr derſelbe vielfach beſtritten wird, liegt in folgenden Mängeln ihrer Ausführung.

Erſtlich ſchwankt ihre Geſammttheilung zwiſchen einer Dichotomie, nämlich der objectiven und ſubjectiven Logik, und einer Trichotomie, nämlich der Lehre vom Sein, Weſen und Begriff. Die erſtere Theilung wiederholt die alte Eintheilung der theoretiſchen Philoſophie in die Metaphyſik und Logik, aber mit einem Ausdruck, der aus der Sphäre des Bewußtſeins entnommen und deshalb unbequem, ſtörend iſt. Der Gegenſatz von Object und Subject gehört nur dem Geiſt an, nicht der unperſönlichen Vernunft. Die Trichotomie wiederholt die Kantiſche Unterſcheidung von Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft. Dieſe Unterſcheidung von einfachen, reflexiven und ſpeculativen Beſtimmungen iſt jedoch eine ſolche, welche *durch alle Momente* der ganzen Wiſſenſchaft hindurchgeht und deshalb nicht vermögend iſt, einen wirklichen Eintheilungsgrund abzugeben.

Zweitens gibt der Uebergang des ſubjectiven Begriffs zur *Objectivität* als mechaniſcher, chemiſcher und teleologiſcher, noch mehr aber die Art, wie Hegel dieſe Begriffe dargeſtellt hat, zu dem Mißverſtand Anlaß, die Logik als diejenige Allwiſſenſchaft anzuſehen, welche auch die *Realität* ſelbſt in ſich einſchließe. Dieſer Mißverſtand muß ſich dadurch ſteigern, daß der Begriff des *Lebens* und der des *Guten* ebenfalls aufgenommen ſind.

Der Begriff des Mechanismus und des Chemismus, ſofern darunter, wie Hegel allerdings will, ganz allgemein für die Natur und den Geiſt gleich ſehr gültige Kategorien zu verſtehen, fällt noch in die Metaphyſik, in die *Formen der Cauſalität*.

Der Begriff der Teleologie aber iſt die Form, in welcher das Sein als Begriff, als Sollen exiſtirt. Zur Ontologie und Aetiologie iſt die Teleologie daher das dritte Glied und macht den Schluß der Metaphyſik aus, als deren Wahrheit der Begriff des Begriffes ſelbſt erſcheint. Daß im Zweckbegriff die Form des Schluſſes liegt, iſt wahr, aber nur ſo, wie der Schluß überhaupt innerhalb des abſtracten Seins exiſtirt, als formaler, denn es läßt ſich nicht darthun, daß der Begriff des Mittels ſich zu dem des Zweckes wie das Beſondere zum Allgemeinen im Sinne des Verhältniſſes des Artunterſchiedes zum Gattungsbegriff verhalte.

Der Begriff des Schluſſes im Begriff des Begriffes ſelbſt enthält die Vermittelung des Begriffs und ſeiner Realität durch die Erfüllung der Copula. Dieſe Vermittelung iſt die Rückkehr des Denkens zum Sein, iſt der Selbſtübergang des Begriffs in den Begriff der Idee.

Hegel, in dem Beſtreben, der logiſchen Idee ihren vollkommenen Rang als Idee zu ſichern und zum Theil auch wohl, trotz der Höhe ſeines Standpunctes, noch in der von ihm vorgefundenen Geſtalt der Wiſſenſchaft befangen, nahm nun in die Idee concrete Exiſtenzweiſen derſelben auf, die, ſeinem eigenen Begriff des Logiſchen zufolge, nicht in ihren reinen Begriff gehören. Das Leben iſt allerdings die Form, in welcher die Natur ſich als Idee erreicht, allein die Auseinanderſetzung dieſes Begriffs gehört eben deswegen der Natur. Die Expoſition des reproductiven, irritablen und ſenſiblen

Syſtems, des Ernährungs- und Gattungsproceſſes, wie des Todes, dieſe ganze Metaphyſik der Biologie überſchreitet die Grenze der Logik.

Eben ſo iſt es mit der Idee des Guten. Dieſe gehört weſentlich dem Geiſt an, denn er allein vermag gut oder böſe zu ſein. Daß er, als der gute, ſeiner Idee entſpricht, iſt wahr; allein dies iſt kein Grund, den Begriff des Praktiſchen in die Logik aufzunehmen. Mit Recht hat man in dieſer Beziehung gefragt, warum, wenn das Wahre und das Gute als Momente der logiſchen Idee geſetzt werden, nicht auch das Schöne darin vorkomme? Innerhalb der logiſchen Idee können die abſtracten Grundlagen dieſer Begriffe nur durch alle ihre Beſtimmungen hindurch vorkommen. Sie alle ſind in dem Begriff der Realität ideell mitgeſetzt.

Der Gegenſatz der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode des Erkennens kann ſich daher nicht in den Begriff des Guten, ſondern nur in den Begriff der dialektiſchen Methode auflöſen.

Der Eintheilungsgrund der logiſchen Idee kann nur die Entgegenſetzung des Seins und des Denkens ſein, welche ſich in dem Begriff der Idee zur Einheit aufhebt. Nur ſo wird es möglich, den Uebergang aus der logiſchen Idee in die Natur, dies Kreuz der Hegelianik, richtig zu verſtehen.

Dieſe hier nur flüchtig angedeuteten Puncte, welche ihre völlige Rechtfertigung nicht als Kritik, nur als eine poſitive Arbeit erhalten können, ſind der Grund, weshalb trotz der von Kant und Hegel bewirkten Einheit der Logik und Metaphyſik noch immer wieder die beide iſolirende Behandlung derſelben hervortritt. Und da man mit der Logik ſelbſt keine ſonderlichen Veränderungen vorzunehmen wußte, ſo blieb eigentlich nur die Metaphyſik übrig. Dieſe iſt denn auch 1834 von Braniß und Fiſcher, 1835 von Weiße, 1836 von Fichte, 1841 von Lotze bearbeitet worden. 1840 bewirkten Trendelnburgs: Logiſche Unterſuchungen, Berlin 2 Bde, eine gewiſſe Stagnation der ganzen Frage, welche durch Reiff's Anfang der Philoſophie, Stuttgart 1840 und Ulrici's Unterſuchung über das Princip und die Methode des Hegel'ſchen Syſtems, Halle 1840, noch vermehrt wurde, ſo daß K. Werders Neuplatoniſirende Logik, als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wiſſenſchaft der Logik, bei ihrer erſten Abtheilung, Berlin 1841, ſtehen blieb. So iſt auch Gabler mit ſeiner Gegenſchrift gegen Trendelnburg: Die Hegelsche Philosophie, Berlin 1843, nicht über das Erste Heft hinausgekommen.

Die Deutſche Philoſophie hat augenblicklich die großartige Miene angenommen, nur noch ganze Syſteme produciren zu können, wie die Verſuche von Reiff, L. George, Mehring, Wirth, Sengler, Ulrici, Sederholm, Chalybäus u. A. zeigen.

So wären wir denn am Schluß unſerer Arbeit angelangt. Setzen wir einen günſtigen Leſer für dieſelbe voraus, ſo könnten wir vielleicht auf deſſen Zuſtimmung rechnen, keine weſentliche Geſtalt der Logik übergangen zu ſein. Und doch könnte er auf eine Lücke verfallen. Wo iſt, könnte er fragen, die Sophiſtik? Iſt ſie nicht auch eine beſondere Modification der Logik?

Da die Sophiſtik logiſch genommen nichts Anderes iſt, als das formale, vom Inhalt abſtrahirende Schließen, wodurch es möglich wird, den heterogenſten Begriffen den Schein der Einheit zu geben, ſo kann ſie nicht eine beſondere Geſtalt der Logik ausmachen, vermag aber innerhalb einer jeden als deren Corruption zu erſcheinen. Sie iſt, dem Princip nach, in der formalen Logik, im abſtracten Verſtandesſchluß enthalten, wie ſchon die Griechiſchen Sophiſten und die berühmteſten Beiſpiele ihrer Argumentationen zeigen. Was man aber ſonſt noch Sophiſtik nennt, verdient im Grunde den Namen von Lug und Trug. Sophiſtik iſt dann der Euphemismus für die Heuchelei des Raiſonnements, an welches der Redende ſelbſt nicht glaubt.

Druckfehler.

S. 16 Z. 15 v. U. ſtatt concentriſchen lies: excentriſchen.
„ 29 „ 11 v. O. ſt. Probaſerlogie l. Probaſeologie.
„ 67 „ 4 v. O. ſt. in den l. in den.
„ 113 „ 9 v. O. ſt. gerirt l. operirt.
„ 115 „ 14 v. U. ſt. Barniß l. zweimal Braniß.
„ 121 „ 7 v. O. ſt. als Denkſtoff l. alles Denkſtoffes.
„ 125 „ 1 v. O. ſt. Spauſippos l. Speuſippos.
„ 126 „ 8 v. U. ſetze hinter: Kategorien ein Komma.
„ 127 „ 11 v. U. ſt. dem l. den.
„ 148 „ 1 v. O. ſt. Historiae Philosophia l. Historia Philosophiae.
„ 155 „ 9 v. O. ſt. treibenden l. treibende.
„ 180 „ 13 v. O. ſt. reram l. veram.
„ 236 „ 11 v. U. ſt. Parmenides l. Parmenides.

Studien.

Vierter Theil.

Metamorphoſen des Herzens.

Eine Confeſſion

von

Karl Roſenkranz.

Leipzig,
Verlag von Guſtav Brauns.
1847.

Gedichte.

Von

Karl Roſenkranz.

Leipzig,
Verlag von Guſtav Brauns.
1847.

Inhaltsverzeichniß.

I.

Antikromantiſches Ausdämmern.

Seite
1. Der Beruf 5
2. Das Grab 8
3. Lebenslauf 13
4. Reiſephantaſie 21
5. Hellas und Eros 28

II.

Solides Streben.

1. Deutung 37
2. Die Erſcheinung 40
3. Der Schatzgräber 42
4. Sehnſucht 45
5. Heitrer Sinn 47
6. Abends 49
7. Auszug 51
8. Rüſtig 53

III.

Freundſchaftsreliquien.

Seite
1 Frühlingsankunft . . . 57
2 Morgengruß . . . 58
3 Abendgruß . . . 59
4 Vergleichung . . . 60
5 Der Unvergeßliche . . . 62
6 Mnemoſyne . . . 63
7 In's Stammbuch . . . 64

IV.

Diaboliſche Kataſtrophe.

1 Das Paradies . . . 67
2 Der verſcherzte Genuß . . . 68
3 Bakchanal . . . 69
4 Belehrung . . . 70
5 Es iſt Alles egal! . . . 71
6 Weltlauf . . . 72

V.

Wiedergeburt.

1 Bekenntniß . . . 75
2 Gottvertrauen . . . 76
3 Die Anbetung der Hirten . . . 78
4 Compelle intrare. . . . 80
5. Laß fahren hin! . . . 82
6 Der Moment . . . 83
7. Die Bißen. . . . 85
8 Hier iſt Gott . . . 87

VI.

Stilleiden.

Seite
1. Bedenklichkeit 91
2. Aufſchluß 92
3. Selbſtvergeſſenheit 93
4. Ermunterung 94
5. Stirb und lebe 95
6. Liebesſchwur 96
7. Schickſal 97
8. Kloſtereinſamkeit 98
9. Vergebliches Sehnen 99
10. Heimliches Gebreſten 100

VII.

Hypochondriſche Selbſtkritik.

1. Selbſtmordverſuchung 103
2. Experimentum crucis. 104
3. Das Alte und das Neue 105
4. Nicht vom Beſten! 106
5. Quos ego! 107
6. Gottſeliger Atheismus. 109
7. Reſignation 110
8. Pereat! 111
9. Falſche Vornehmheit 112
10. Einmal iſt allemal. 113
11. Entſchluß 114
12. Retroperſpective 115
13. Religiöſes Bedürfniß 116
14. Corda sursum! 117
15. Der blaſirte Titan 118
16. Ultimatum. 120

VIII.

Letzte Liebe.

Sonnet 1 — 10.

IX.

Transſubſtantiation.

Seite
1. Die Nacht. 135
2. Sammlung. 136
3. Schweige! 137
4. Eins iſt Noth. 138
5. Irrthum. 139
6. Stockung. 140
7. Der willkommene Tod. 141
8. Es iſt vorbei. 142
9. Erlöſung. 143
10. Aurora 144

X.

Anthropologiſche Trilogie.

1. Germaniſche Lebensconſtellation. 147
2. Chriſtliche Liebe. 153
3. Humanus. 163

Zurechtweiſung.

Ihr liebt es, die Autoren abzupferchen
In Fächer, wie der Katalog ſie ordnet.
Ihr denkt von mir: er iſt ein Philoſoph!
Ein Dichter bin ich wahrlich nicht. Ich machte
Nur Verſe, um in des Momentes Drang
Mich leidlich noch zu retten. Nothwehr üb' ich.
Drum denkt bei dieſen Verſen weder daran,
Daß ich Profeſſor der Philoſophie,
Noch glaubt, daß ich das Heer der Lyriker,
Die jetzo ſingen, zu vermehren komme.
Nehmt mich als Menſchen nur! Das iſt genug.
Als Menſch flücht' ich zu Euch, zeig' Euch mein Herz,
Und will dadurch mich von mir ſelbſt befrei'n.
Denn Hülfe iſt's dem Ringenden, wenn er,
Was ihm im Buſen gährt, aus dunkler Tiefe
Zum Licht und zur Gemeinſchaft offenbart

Doch überdem bin ich mir wohl bewußt,
Daß die Geſtalten, die mein Geiſt durchwandert,
Im harten Kampf mit ſich, der Welt und Gott,
Daß ſie dieſelben ſind in Tauſenden,
Und daß zugleich für Euch die Beichte gilt!

I.

Antikromantiſches Aufdämmern.

Frühzeitig lernen wir in den Schulen
Mit den Griechen und Römern buhlen;
Doch wenn wir an die Gegenwart kommen,
Will der antike Geiſt uns wenig frommen
Den Knabenjüngling beſchleicht dann Melancholie
Und er ſeufzt ſich aus in einer Elegie

1. Der Beruf.

Berge der ewigen Erde, noch hebt ihr den eiſigen Gipfel
Wie in dem Anfang empor, da ihr zuerſt euch gethürmt.
Ueber euch ſchauet ihr rein den klaren Aether, denn tiefer
Unter der heheren Stirn ſchweben die Wolken euch hin.
Und herab aus heimlicher Kluft ergießet ihr Ströme,
Welche mäandriſchen Laufs rauſchen durchs grünende Land.
Düſtere Wälder umkränzen den Kamm der ſtarrenden Felſen,
Doch in der Niederung blüht heiter der liebliche Hain.
Alſo wechſelt das Land und in buntem Farbengemiſche
Reiht ſich des Gartens Flor an die geebnete Saat.
Aber ringsum ſchlingt ſich das Meer und diesſeits und jenſeits,
Ueberall ſtürzt ſich heran brüllend die mächtige Fluth.

Berge, ſo ragt ihr nun ſtolz, und in unvergänglicher Schönheit
Wallet ihr, Ström' und Meer, ſprießet ihr Pflanzen hervor,
Nach unwandelbarem Geſetz in ſteter Erneuung,
Und den Menſchen allein trennte von ſich die Natur.
Eigene Herrlichkeit ward ihm nicht gegeben, er ſollte
Fühlen nur, wie ſich ſo groß Alles geſtaltet um ihn,
Sollte im engen Raum des Buſens nimmer geſtillte
Sehnſucht hegen, mit der Wahn ſich und Irrthum vermiſcht.
Wenn die Natur das Geſchaffene lenkt nach ſichern Geſetzen,
Ließ ſie den Menſchen zum Raub ſeinem beweglichen Sinn.
Greift er nicht ſtets das Schlechtere, doch verzweifelt er endlich,
Wenn ein blos Ideal bleibet des Göttlichen Bild.
Ungeduldig wird leicht der Eifrigſte, wenn er ſtatt Roſen
Auf dem beſchwerlichen Pfad Dornen und Diſteln nur traf.
Denn, wie emſig er ſtrebt, nie bildet er ſich, wie er wünſchte,
Und zum Ganzen vereint nie ſich harmoniſch der Geiſt.

Naht ſich die eine Kraft zu höheren Stufen, verlieret
Gleich die andre und groß iſt doch der Thätigkeit Raum.
Traurig Geſchick, nur Eines zum Ziel ſich erwählen zu dürfen,
Und ſtiefmütterlich nur achten, was ſonſt wohl von Werth.
Aber wenn du, Natur, dem Menſchen nur Eines geboten,
Riefſt du, vollkommen zu ſein, hierin ihm wenigſtens zu.
Wie du den Sternen und Bergen, den Waſſern und Pflanzen und Thieren,
Jedem Beſonderes gabſt, wollteſt vom Menſchen du auch
Eins vor Allem gewirkt vom Einzelnen ſeh'n und erlaubteſt
Ihm zur Vollendung hinan ſelber zu ſchreiten die Bahn,
Daß, wenn ein Jeder ſich regt, und Jedem göttliche Flamme
Glüht in der ſterblichen Bruſt, eile die Menſchheit zum Ziel.

2. Das Grab.

Leben, wie biſt du ſo ſüß, erfreuendes, immer geprieſ'nes,
Nichts vergleichet ſich dir, Alles umfaſſeſt nur du.
Was uns zwiſchen der Wieg' und zwiſchen der Bahre begegnet,
Kummer und Wonne des Glücks, nennen wir unſer allein.
Ueber das Grab hinaus, ſo glauben wir kindlich, ſind ſchön're
Lande, wo ſelige Luſt Thränen der Freude nur kennt.
Aber wer hat ſie geſeh'n, wer bürgt uns, daß nicht auch Mühen
Todten ſind? — Zwiefach im Werth ſteigſt du, o Leben, darum.
Ja, wohl hab' ich gezürnt in bitteren Stunden des Leides,
Wann mir der Furien Schaar ſchrecklich beengte die Bruſt,
Daß du voll Siſyphusſtücke ein hohles, nichtiges Spiel ſei'ſt,
Wo zwar die Sünde verbricht, doch nicht die Reue beweint.

Wo zu Gefahren Gefahr ſich geſellt in endloſer Reihe,
    Und wo am nächſten dem Sturz, der es am wenigſten wähnt.
Wo das Edle den Namen nur hat und die Tugend zum Schein wird,
    Wo man Verbrechen belohnt, ſelber das Heilige höhnt.
Alſo hab' ich gezürnt, weil den ſchwachen Blicken der arme
    Kreis, den ſie ſchaueten, war gleich der unmeßlichen Welt.
Aber vergib mir! Es dünkt die täglich empfangene Wohlthat
    Endlich dem Selbſtiſchen nur ſchuldig zu zahlender Zoll.
Tauſend Freuden genieß' ich und doch inmitten der Fülle
    Schienſt du mir, Leben, oft karg, und oft ſo theuer erkauft,
Schienſt du mir ſelten, Genuß, den ich, von lüſternen Wünſchen
    Voll, meiſt halb nur geſchmeckt, hoffend mir Beſſeres ſtets.
Aber jetzt fühl' ich, o Leben, wie du aus üppigem Horne
    Blumen mit ſchmeichelndem Reiz, liebliche Gaben uns ſtreuſt.

Ach! wenn die Haare ſchon dünner und ſilbern die Schläfe bedecken,
Wenn ſchon gerunzelt die Stirn und uns entflohen die Kraft,
Wenn dann endlich das Auge ſich ſchließt und der Tod uns auf ewig
Feſſelt die Zunge, die oft traulich geſchwatzt mit dem Freund:
Dann nimmt unſere Aſche zurück als gebührendes Erbtheil
Mutter Erde und wölbt eng' uns das düſtere Haus.
Und nicht thürmt man uns mehr, wie einſt den Heroen der Vorzeit,
An der Flüſſe Gebraus, an dem Geſtade des Meers,
Oder auf Bergen, von wo man weit in die Länder hinausſpäht,
Hoch von gewaltigem Fels rieſig ein Todtenmal auf,
Welches die Woge beſpült der erddurchwandelnden Ströme,
Welches der goldene Sand ruhmvoller Küſten umgibt,
Oder um das die Winde vergeblich auf dem Gebirge
Wehen und wo auch gern horſtet der mächtige Aar.

Solch' ein Mal, von Moos umblüht, das ſpäten Geſchlechtern
Noch von uns meldet, wird, ach! nicht mehr uns jetzo zu Theil.
Nur ein winziger Hügel von falbem Raſen umſchließt uns,
Welcher ſo bald verſinkt, ſpurlos, Keinem bekannt.
Alle ruh'n wir einſt dort. Wohl kenn' ich das Schickſal und oftmals
Denk' ich daran, wo einſt ſchlumm're mein müdes Gebein.
Ja, wenn als Greis, erfahrungsſatt, an ſchwankendem Stabe,
Göttliches Leben, zum Grab' einſtens ich walle die Bahn,
Und, auslöſchend die Gluth, der Jüngling kehret die Fackel,
Will ich gehorſam ihm reichen zum Abſchied die Hand.
Aber jetzt, wo die Kraft mir noch grünt, wo Entwürfe noch ſchlummern,
Welche verwirklicht zu ſehn mahnt der prophetiſche Geiſt;
Wo ich noch nicht geküßt und wo ich noch nicht an den Buſen
Drückte das treue Weib, nimmer ein Kind noch geherzt:

Wo ſo Vieles mich noch erwartet, wartet auch Schmerz mein:
Ueberſtandenes Weh ſchenket ja doppelte Luſt:
Jetzt, o Leben, das du ſo reich an herrlichen Dingen,
Und ſo milde, begehr' flehend von dir ich, o laß
Lange mich trinken noch, von Jugendfeuer durchlodert,
Deinen ſeligen Hauch, lange noch, denn es umhüllt
Immer den Sterblichen früh genug das Dunkel des Todes,
Während des Daſeins Strahl immer entſchwindet zu bald!

3. Lebenslauf.

Weinend erblicket der Säugling zuerſt den ſchimmernden Lichtſtrahl,
Und mit klagendem Laut grüßt er zuerſt dieſe Welt.
Schwach iſt der göttliche Geiſt, nichts unterſcheidet er, langſam
Strauchelt er vorwärts und ſteht oft nur zu frühe ſchon ſtill.
Jetzt umſchweben den Sinn noch glänzende Wundergeſtalten,
Rein, wie das kindliche Herz, ſchön, wie die Blumen des Mai's.
Alles, was uns nachher gewöhnlich und läſtig erſcheinet,
Ueberſpinnet dann noch täuſchend ein farbiges Netz.
Ach! die goldene Zeit, wo Spielwerk, Tändeln und Frohſinn
Jegliche Stunde belebt, Alles uns heiter erſcheint,
Wo wir den Gram, der die Herzen zernagt, und die quälende Sorge,
Welche uns raſtlos treibt, nimmer ermüdend in Pein,

Welche vom Hafen uns wieder hinaus in die tückiſche See wirft,
Und mit dem Becher der Luſt giftige Tropfen vermiſcht,
Wo wir dieſe nicht kennen und wo wir in himmliſcher Unſchuld
Träumen von Engeln ſo ſüß, die mit uns wandeln dahin:
Ach, die Zeit iſt ſo kurz, und ſchnell mit ernſterem Antlitz
Steiget die Sonn' empor, glühend mit ſengendem Hauch.
Blicken wir nun mit Grauen hinaus in die Zukunft, die wüſt uns
Wie ein tobendes Meer ſcheint, das die Ufer bekämpft:
Dann ſchau'n gern wir zurück in der Kindheit thatloſen Frühling,
Wo das Arkadien liegt, welches wir ſpäter geſucht.
Wenn nun der Jüngling die Schwelle betritt mit ſchüchternem Fuße,
Welche vom häuslichen Kreis führt in die offene Welt,
Dann entzweien ſich ihm zuerſt die beſtürzten Gedanken,
Und der Neuling erſchrickt, ſieht er das Treiben des Volks.

Wie iſt Jeder geſchäftig, um Nichts zu vergeuden die Ruhe,
Wie ſich zu mühen um Schaum, welchen ein Windhauch zerſtäubt.
Aber Jeglichen leitet doch etwas, woran er ſich feſthält,
Was ihn tröſtet und freut, führend von Tag ihn zu Tag,
Was er beſtändig verfolgt, wie wenig es lohne die Arbeit,
Denn, wirkt ein Jeder für ſich, fördert das Ganze ſich auch.
Während der Jüngling noch dem ſeltſamen Anblicke nachhängt,
Und ein feſteres Glück ſich zu erbauen beſchließt,
Siehe, beſchleicht ihn ſelbſt die nämliche Thorheit, worüber
Voller Mitleid er erſt heimlich die Andern beklagt.
Sich erwählt er ein Ziel, worin er die Wahrheit zu finden
Hofft, indem er vielleicht gerade zum Falſchen ſich neigt.
Doch wer irrte wohl nicht? Soviel der Sterblichen jemals
Schauten das roſige Licht, haben ſie alle geirrt.

Iſt nur der Irrthum entſproßt aus reinem Herzen, gebar ihn
Streben nach Wahrheit, wer wird gern nicht dem Schwärmer verzeih'n?
Denn die Wahrheit ſpiegelt in Jedes Hirne ſich anders,
Und nur was Jeder begreift, hält er mit Recht auch für wahr.
Bald empfindet der Jüngling im Widerſpruch der Parteien
Schwer der Verhältniſſe Macht, ſchwerer der Meinungen Streit.
Schwüler wird es um ihn beim Drang der lärmenden Menge,
Und faſt zaget der Muth, der erſt ſo trotzig geweſt.
Vielfach dreh'n ſich um ihn bunt durch einander geſchlung'ne
Fäden und aus dem Gewirr ringt er noch kaum ſich empor.
Da, indem er der Zukunft mit fürchtendem Zögern ſich nahet,
Eilet die Liebe zu ihm, lindert den grauſamen Schmerz.
Liebe, dem Jüngling erſcheinſt du, wenn er, in Sorgen verſunken,
Früh' am murmelnden Bach ſtarrt in der Wogen Gewühl,

Oder den Tönen der Flöte den Kummer vertraut und die Sehnſucht,
    Sei es im dämmernden Hain, ſei es am Felſenhang.
Dort erſcheinſt du und zündeſt im Buſen unſterbliches Feuer,
    Lehrſt ihn vergeſſen die Welt und was umſonſt ihn geplagt.
Ekel ergreift ihn dann vor dem gehätſchelten Unſinn,
    Vor des Buchſtabens Tod, vor der vergötterten Form.
Leben, jauchzendes, wie in ſeinen Adern es umrollt,
    Wie der Geliebten Herz ſtürmiſch entgegen ihm klopft,
Leben will er, und du, zartfühlende, göttliche Liebe,
    Gibſt es ihm, wie er es wünſcht, gibſt es, von Roſen umkränzt.
Mit der Geliebten, den Arm um die zierliche Hüfte geſchlungen,
    Ruht er auf ſchwellendem Moos, küßt ihr den blühenden Mund,
Flicht den trunkenen Blick mit dem ihren zuſammen und ſagt ihr,
    Wie er ſo treu ſie liebt — ach! und ſie hört ihn ſo gern.
Jeder gelobet dem Andern die unverbrüchlichſte Treue,
    Und es beſiegelt den Schwur innigſt der küſſende Mund.

Spielende Kinder glaubt man zu ſeh'n; ſie beſchenken mit Blumen,
Tändeln wohl ſtundenlang, reden ſich tauſendmal vor,
Wie ſie einander und wo ſie zuerſt ſich geſeh'n und geliebt gleich,
Und wie ein höher Geſchick Jeden zum Andern geführt.
Wenn im nächtlichen Walde die Nachtigall bräutliche Lieder
Girret mit ſchmelzendem Ton, hüpft voll Entzücken ihr Herz;
Wenn der Mond vom Gebirg' herauf mit erhabenem, mildem
Schimmer wandelt, zu ihm lächeln verkläret ſie dann.
Selige Zeit, du blühſt ein zweiter Frühling dem Menſchen,
Und aus der Kindheit rufſt du ihm die Unſchuld zurück.
Selig auch, wer ſie genoß, wie Adonis, den in der Liebe
Schwelgender Luſt der Zahn raffte des Ebers dahin.
Er erfreuete ſich der unſterblichen Reize der Kypris,
Ihrem Dienſt nur geweiht, lebt' er den Grazien hold,
Bis vom Lager der Venus die unerbittliche Parze
Streng ihn rief und nicht ſchonte den herrlichen Leib.

Dennoch preiſ' ich dich glücklich, du Liebling der Schönſten, Adonis,
Noch von der Göttin beweint, ſtiegſt du zum Hades hinab.
Aber wenn zum Manne der Jüngling reifet, verſtößt er
Oft die Liebe, weil ſie ſeinem Geſchäfte nicht taugt.
Leidenſchaften, doch nicht, wie die ſüße Liebe ſie einhaucht,
Nein, zu erſättigen den Ruhm, oder zu mehren das Gut,
Oder zerfleiſchender Haß, der verderbende Kriege erzeuget,
Glühen ihm jetzt in der Bruſt, lächeln ironiſch aus ihm.
Alle Kräfte ſpannt er oft an, ein Phantom zu erjagen,
Alles wagt er, um nur ſtillen zu können die Gier.
Doch vergeblich, wie ſehr er auch ringt, die erſehnete Ruhe
Findet er nicht, und das Werk, welches er eifrig begann,
Wächſt, wenn Gewalt es nicht hemmt, unendlich, ſo daß ein Leben,
Wie es den Sterblichen ward, nimmer vollenden es mag.

Alſo erſchöpft von Müh'n, mit ſich ſelbſt uneinig, betrogen,
Und erkennend zu ſpät, eitel ſei, was er gewollt,
Altert der Mann zum Greis, den nun die Spiele der Kindheit
Wieder erfreu'n, — und ein Kind ſcheidet der Menſch von der Welt.

4. Reiſephantaſie.

Nur in die Ferne vordem, in entlegene Bahnen der Zukunft,
Schweiſt' am liebſten ich hin, träumend von möglichem Glück.
Denn die Gegenwart drückte mich ſchwer, weil ſie herzlos mit kaltem
Arm mich umfing und den Geiſt warf in ein kerkerndes Joch.
Was der glühende Wille, der Welten umfaſſen und Welten
Neu zu erſchaffen wohl einſt ſtrebte mit inniger Luſt,
Was zu bilden er rang, zerſtörte die Gegenwart neidiſch,
Und das begonnene Werk ſank in Vergeſſenheit hin.
Ach' es füllte Minerva mit unermeßlichem Wiſſen
Nährend den Geiſt, mir nicht ſchreckliche Leere der Bruſt.
Auch die Muſen, des Zeus geliebteſte Töchter, ſie mochten
Freundlich mit Liedern mir nicht ſcheuchen den Gram von der Stirn

In das Treiben der Welt verſenkt' ich mich, aber vor Larven,
Die nur Gewinnſucht belebt, niederer Sinnengenuß,
Floh ich erſchreckt zurück; ich fühlte die Leere des Buſens
Doppelt und elend erſchien, fade das menſchliche Sein.
Nirgends fand ich Befriedigung mir, denn was ſich auch Neues
Zeigte dem Blick, er ward Feind ſeiner eigenen Luſt.
Drängte ſich bald mit grübelndem Späh'n in das Weſen der Dinge,
Ward der Erſcheinungen Herr, ach! und die Täuſchung entfloh.
Wie ein glänzender Traum des Schlummernden Seele erquicket,
Wo die Geliebte ſich hold nahet des Liebenden Arm.
Schon ſtreckt er ihn aus, zu umfangen das roſige Mägdlein,
Auf den zärtlichen Mund will er ſchon hauchen den Kuß,
Weh' da erwacht er und ſtarrt um ſich in das ſchaurige Nachtſchwarz,
So daß der einſame Pfühl ihm wie ein Sarg nun erſcheint.
Alſo flohen auch mich die Freuden, welche zuweilen
In das düſtere Herz ſandten das ſtärkende Licht.

Selbſt verſcheucht' ich ſie zwar und doch den enteilenden Schatten
Rief ich mit klagendem Ton: ſcheidet, o ſcheidet noch nicht!
Neues haſcht' ich mir nun raſtlos, doch theilt' es des Alten
Schickſal bald und erſchöpft ward ich vom wechſelnden Spiel.
Ueberall klang es mir laut in das Ohr: du ringeſt vergebens,
Nie wird dem Sterblichen hier Ewiges werden zu Theil;
Göttern allein gebührt das Unvergängliche, Wahre,
Aber dem Menſchengeſchlecht möge genügen der Schein.
Seine Freuden erblühn kraftlos dem dürftigen Boden,
Und die herrlichſten ſind, welche die Thräne gedüngt. —
Da verzweifelt' ich faſt und ſuchte die Stille der Haine,
Wo nur der Holzdieb noch oder der Jäger ſich wagt,
Wo ſich des Menſchlichen Spur verlor und mit traulicher Neugier
Aus den Gebüſchen das Reh ſpitzte das zierliche Ohr;
Lag am ſpiegelnden See, wenn die Purpurſtrahlen der Sonne
Brannten in ihm, wenn ſanft wiegte in ihm ſich der Mond:

Lag dort oft und ſehnte mich dann, in noch ſchönere Auen
Hinzutragen den Fuß, Länder und Menſchen zu ſchau'n,
Wie ſie in einſamen Thälern, von himmelanſteigenden Bergen
Feſt umgürtet, im Schooß wohnen der freien Natur,
Wie ſie in Wäldern hauſen, mit ungebändigten Thieren
Immerwährend im Kampf; wie ſie in Ebenen ſich
Weit ausdehnen, ein zahllos Volk, mit mancherlei Sitten,
Mit verſchiedenem Sinn und mit verſchiedenem Laut.
Wie, von Geſetzen beherrſcht, ſie Städt' und Dörfer erbauen,
Dieſer beackernd das Feld, jener berückend den Fiſch,
Oder Wagen belaſtend mit Waaren, welche die ferne
Zone gebar und die Tauſender Hände bewegt;
Oder endlich, wie ſie am Strand des toſenden Meeres,
Wo ſich der Ströme Lauf ſtürzt in die ſalzige Fluth,

Unter einander vertauſchen, was eines Jeglichen Heimath
Ueberflüſſiges nährt und was dem Fremdlinge lieb.
Alles dies ſehnt' ich mich mit eigenen Augen zu ſchauen,
Alles, was jemals die Kraft ſterblicher Menſchen erſchuf,
Alles Große, dem ſtaunet die Bruſt, und die Wunder der Erde,
Die ſie am eiſigen Pol hegt wie im ſengenden Süd.
So denk' ich zu enträthſeln, ob Alles nur alberne Poſſe,
Oder zu beſſerem Sein wirklich ſich hebe die Welt.
Hoffte weiſer zu ſein, wenn ganz von meinem Geſchlechte
Jeglichen Wunſch ich erforſcht, jeglichen Schmerz ich gefühlt.
Schon durchmaaß ich am Wanderſtab die Berge des Harzes,
Schifft' als Pilger dahin auf dem meergrünen Rhein,
Und durchſchwärmt' in Gedanken Italiens Trümmergefilde,
Flüſtert' in Rom mir zu: hier hat einſt Cäſar gelebt.

Doch noch ſtellen die Bilder ſich dar nur dem inneren Auge,
Und auf heimiſchem Grund weil' ich zufrieden anjetzt.
Nicht mehr ſehn' ich mich fort aus meinem Haine, den See hier,
Iſt er auch klein, möcht' ich tauſchen um größere nicht.
Glücklich bin ich ja jetzt, des Buſens ſchreckliche Leere
Iſt gefüllet und nicht ſchweift in die Ferne der Sinn.
Dank auch ſag' ich den Göttern, die ſonſt mir neidiſch erſchienen,
Auf die Erde nur Qual häufend und bittere Luſt.
Dank ſag' ich ihnen jetzt, den gnädigen, denn ich erkenne,
Daß ich aus Blindheit gezürnt ihrem allwaltenden Rath.
Sind wir gewürdiget nicht, von ihren ſeligen Freuden
Zu genießen und fällt einzig auf uns nicht die Schuld?
Zukunft kümmert mich nicht, jetzt nicht, was hinter mir lieget,
Heiter ſchwindet der Tag, heiter die ſelige Nacht.

Nur an der Gegenwart hang' ich und Ein Gefühl nur entzücket
Jetzt mein Herz, worin ſonſt Sorgen ſich tauſend getheilt,
Liebe für Dich, mein Mädchen! Umarm' ich Dich, ſchau ich in's Aug' Dir,
Schwingt über Raum und Zeit hoch ſich zum Himmel mein Geiſt.

3. Hellas und Eros.

Sagt, ihr Völker der Erde, vermag ſich eines von euch wohl
Meſſen mit jenem Geſchlecht, das einſt in Hellas gelebt?
Wie, ihr ſchweigt und nirgend ertönt bejahende Antwort?
Wie, und der Wang' entſtrömt brennende Röthe der Scham?
Zwei Jahrtauſende ſchwanden nun ſchon, ſeit die letzten der Griechen
Roma's ſiegendes Schwert beugt' in empörendes Joch.
Und noch ſeid ihr nicht weiter? Noch müßt ihr mühſam durch lange
Arbeit ſchaffen, was ſie leicht und doch meiſter vollbracht?

Immer blickt ihr verlangend hinauf zu ihren erhab'nen
Werken, wo göttlicher Geiſt wohnet, vereint mit Natur.
Keiner erhöhte die Formen, die uns durch Anmuth und Stärke
Und durch Vollendung erfreu'n, ſo wie der Griechiſche Sinn.
Noch iſt kein zweiter Apoll von Belvedere und ohne
Nebenbuhlerin thront noch Aphrodite bis jetzt.
Nie erſcheint ein zweiter Homer, und ſinken, wie Troja,
Tauſend Städte zerſtört, feiert ſie keiner, wie er.
Keiner ermuthigt zum Kampf, wie Tyrtäos, und Wonne der Liebe,
Oder den Bromios ſingt nie ein Anakreon jetzt.
Aeſchylos, Sophokles führen nicht mehr der Könige Thaten
Und den gewaltigen Chor über die Bühne dahin.
Selbſt Ariſtophanes ſchweigt und nicht verſteht man, wie damals,
Mit der Satyre zugleich ſchalkhaft und fröhlich zu ſein.
Hohe Muſter, wir ahmen euch nach mit begierigem Herzen
Und begreifen dann nicht, wenn ihr uns ſtets übertreft.

Denn es hat die Natur mit nicht geringeren Gaben
  Uns geſchmückt und die Erd' iſt noch dieſelbe wie ſonſt.
Aber uns ſelbſt trifft die Schuld, denn wir verkehren das Leben,
  Würdigen Göttergeſchenk nicht mit geheiligtem Sinn.
Kümmerlich wachſen wir auf in dumpfen Gemächern, entfremdet
  Von der Natur, wird ſie ewiges Räthſel dem Geiſt.
Leeres Geſchwätz umklingelt uns ſtets, und dem Mächtigen Ehrfurcht,
  Sclaviſche, flößt man ſogleich früh mit der Milch ſchon uns ein.
Bricht durch die dunkele Nacht zuweilen ein rettender Stern auch,
  Sorgen wir Thoren mit Fleiß, Nebelduft um ihn zu ziehn.
So verbringen das Leben wir dann, von Stunde zu Stunde
  Marternd mit kleinlicher Furcht unſer ſo kindiſches Herz,
Und die Kraft, die uns ward, durch Leidenſchaften ertödtend,
  Welche mit ſtörriſcher Wuth folgen dem thieriſchen Trieb.

O wie kann da das Schöne gedeih'n, wie das Große ſich bilden,
Wie durch das ſelbſtiſche Volk dringen gemeinſamer Sinn,
Welcher vollendet, was Einem zu ſchwer, und brüderlich kettet
Geiſt an Geiſt und zum Bund füget die Hand zu der Hand.
Griechen, wie lebtet dagegen beglückt und groß ihr! Wir ahnen
Euere Seligkeit, ſpricht ſie auch in Trümmern uns nur.
Furchtlos, den Schatz in der Bruſt, und kühn euch ſelber vertrauend,
War euch beſchieden Genuß, wie man ihn jetzt nicht mehr kennt.
Noch von den Göttern geliebt, ſo lebtet ihr. Hoch in den Wolken
Rauſchte Kronion und ſchwang donnernd den blitzenden Keil.
Eos weckte die Erde mit leiſem Kuß und der goldne
Phöbus lenkte die Gluth ruhig des Flammengeſpanns.
Iris mit farbigem Gürtel verknüpfte Himmel und Erde,
Und in der Stille der Nacht ruderte Phöbe herauf.

Bakchos ſchenkte den perlenden Wein und es reifte der Aehren
Gelblich wogendes Meer Ceres, die Göttin, voll Huld.
Majeſtätiſch ergoß um die Scheibe der Erd' unverſiegbar
Strömende Waſſer der Greis Vater Okeanos hin.
Bei den Quellen da ruhten in kühler Grotte von Muſcheln
Nymphen, auf mooſigen Pfühl ſtützend den ſchneeigen Arm.
Flora beſtreute die Blumen mit glänzender Pracht, und den Bäumen
Nährten das keimende Mark Hamadryaden geheim.
Heſtia ſchützte des Heerds gaſtlich herwinkendes Feuer,
Priapus ſcheuchte den Dieb fern von dem Eigenthum fort.
Hermes, der liſtige Gott, beredt mit dem Blick und den Lippen,
Führte Verſammlungen und brachte Verehrern Gewinn.
Pallas lehrte die Mädchen und Weiber die Spindel zu ſchwingen,
Und zur Wiſſenſchaft Quell führte den Forſcher ſie gern.

Ares übte die Männer, den Feind in der mordenden Feldſchlacht
  Zu beſiegen und trat muthig gerüſtet einher.
Aber ſchwärmeriſch eilte durch alle Länder im Wagen,
  Welchen ein Taubenpaar zog, Venus, und Amor voran.
Da durchwallte die Liebe, die allbezwingende, Jeden,
  Und ſtill feierte man ihren ſo ſüßen Genuß.
Auch die Muſen, noch nicht beengt von ſchimpflichen Feſſeln,
  Scherzten im ſingenden Reihn, Menſchen und Göttern geliebt.
Doch was träum' ich? Ihr ſeid nicht mehr, ihr ſterblichen Götter,
  Euere Tempel ſind Staub, eure Gebilde geſtürzt.
Alle ſeid ihr entfloh'n und kahl und öde nun ſtarren
  Rings die Fluren, wo ihr freundlich nicht wandelet mehr.
Aphrodite, nur du biſt geblieben, und den du geboren,
  Eros, dein launiſcher Sohn, welcher die Menſchen beherrſcht,
Mir auch ſeid ihr erſchienen und feſtliche Opfer bereit' ich
  Jeglichen Tag euch, ſeit ihr mir das Verlangen erweckt,

Nun fühl' ich frei mich und groß, die Erbärmlichkeit läßt den Geſang'nen,
Und bin ich, Mädchen, bei dir, bin ich in Griechenland auch!

II.

Solides Streben.

Da ſteht nun der junge Menſch im Leben,
Weiß nicht, ſoll er ſich Gott oder dem Teufel ergeben
Doch ſiegt noch der gute Genius,
Macht ihm genehm das harte Muß.
So daß unſer Geſell ganz ehrbar und fein
Nur um Pflicht und Tugend bemüht will ſein,
Will die Zukunft nicht frech anticipiren,
Und überhaupt ſich moraliſch geniren

I. Deutung.

Der Jüngling ſtand beim Klausner in der Zelle,
Und ſprach mit ihm vom rechten Weg zum Leben,
Daß bittrer Schmerz es nicht ſo oft vergälle.

Der Greis will Antwort ſeiner Frage geben.
Da dunkelt plötzlich ſich des Himmels Helle,
Und feindlich her ſieht man ein Wetter ſchweben.

Sein ſchwarzer Mund ſpeit ſchwefelrothe Flammen.
Und zornentbrannt und kampfgerüſtet weben
Die Wolken eng den Rieſenleib zuſammen,

Und wälzen ſich in unentſchiednem Ringen,
Bis ſie im Streit zu Einem Leib verſchwammen.
Noch tönt zur Wetterſchlacht der Donner Singen

In feierlicher, langſam dumpfer Weiſe,
Indeß gezuckt ſich wilde Blitze ſchlingen.
Doch plätſchert bald der Regen mild und leiſe;

Bald ſchweiget auch des Sturmes grimmes Wüthen,
Und tritt Natur in ihre alten Gleiſe.
Der Sonne Strahlen, die in Nacht verglüh'ten,

Sie brechen vor in ſchwarz umſtarrtem Glanze,
Wie des Granatbaums ſcharlachdunkle Blüthen,
Und flechten ſieben Farben ſchön zum Kranze,

Womit ſie Erd' und Himmel feſtlich ſchmücken
Daß nun vollendet ſei das ſchöne Ganze,
Muß friſcher Reiz die grüne Flur erquicken,

Der Wald ſo lieblich ernſt herniederſchauen
Das Ohr aus ihm der Vögel Chor entzücken,
Und Luſt nur ſchwelgen in den trunknen Auen,

Wo wieder herrſcht der erſt getrübte Frieden
Der Klausner deutet auf die fernen, grauen
Gewölk' und ſpricht zum Jüngling: „Was beſchieden

Uns ſei in dieſem Leben? Jener Bogen
Spricht deutlich aus für alle, die ermüden,
Wenn ſie Gewitterdräuen ſchwül umzogen,

Des Herren Treue, die er einſt verheißen,
Als ſeine Huld den Menſchen neu gewogen.
Droh'n Mißgunſt, Haß und Feindſchaft zu zerreißen,

Was wir an Glück auf Erden unſer nennen,
Es ſchreck' uns nicht, ſo wie des Glückes Gleißen
Nie unſern klaren Blick mög' blenden können.

Die Donner werden bald vorüberrollen,
Der Sturm wird flieh'n, das Säuſeln Ruhe gönnen,
Und das Gelingen lohnen ernſtes Wollen."

Der Jüngling ſprach: „Weiß nun, was Wetter ſollen."

2. Die Erſcheinung.

Es ſteht auf dem Berg ein Schloß gebaut
Verfallend, zerbröckelnd und ergraut.
Wild ſprießet das Unkraut, der Epheu kriecht
An Säulen empor, Zerſtörung ſiegt.

Da kommen einſt luſt'ger Geſellen drei
Auf der Reiſe die alte Burg vorbei.
Sie gehen näher herzu und ſchau'n
Das Rieſengemäuer nicht ohne Grau'n.

Die Sonne ſpinnet den Feuerſtrahl
Um Zinnen und Thüren, lugt in den Saal,
Und wirft auf die Heldenbilder von Stein
Im grünenden Hof belebenden Schein.

Da wird den Geſellen ſo weh um das Herz:
Sie weinen vor Freude, weinen vor Schmerz,
Daß ach! die liebliche, alte Zeit
So ferne ſchon lieg', unerreichbar weit.

Sie ſetzen ſich nieder im ſchwellenden Gras,
Die Augen von würdigen Thränen noch naß.
Dann zieh'n ſie die ſilbernen Becher hervor,
Credenzen den Wein und ſingen im Chor.

Erſt tönet die Trauer, verſchwindet, es miſcht
Sich Muthwill zum Ernſt, und vom Nektar erfriſcht
Bricht endlich der Schwarm aus in ſprudelnde Luſt,
Sie klingen und ſingen aus fröhlicher Bruſt.

Und wie ſie im duftigen Raſen liegen,
Zur Heimath ihre Gedanken fliegen,
Und der Liebſten gedenket der ſehnende Sinn
O wenn ich erſt wieder bei dir bin!

Da rauſcht es mit langem Gewand heran,
Und die Stiegen herab kommt ein alter Mann.
Sein Gang iſt gemeſſen, ſein Haar ſo weiß,
Und doch iſt ſo freundlich und milde der Greis.

Voll Ehrfurcht ſteh'n die Geſellen auf,
Er thut die bärtigen Lippen auf,
Und ſpricht: „Vergangen iſt viel in der Welt,
Und das Herrlichſte ſelber zuſammenfällt.

Das kann nicht betrüben. All' unſer Leben
Soll'n wir für Samen der Zukunft geben.
Ihr wünſchtet zurück die alte Zeit,
Und habt unwiſſend ſie ſelbſt erneut.

Denn Schöneres ward auch dort nicht gefunden,
Als Herzen, in Lieb' und Treue verbunden.“
Kaum ſprach es der Greis, als er auch verſchwand.
Die Geſellen drückten ſich innig die Hand.

3. Der Schatzgräber.

Wo willſt du, junger Knabe, hin,
Bei Sturm und Wetternacht?
„Nach tiefem reichen Bergesſchacht
Steht mir der kühne Sinn.“

Fein's Knäblein, biſt zu ſchwach und zart,
Kannſt noch nicht Bergmann ſein.
„Ich bin geboren edler Art,
Ein Bergmann kann ich ſein.“

Doch iſt es jetzt nicht an der Zeit,
Raſch, komm zu uns herein!
„Der Weg iſt mühevoll, iſt weit,
Ich kehre nirgends ein.“

O Knabe, hör' auf unſer Wort,
Laß deinen Eigenſinn!
„Es reißt mich hin, es zieht mich fort
Zu glänzendem Gewinn.“

Willſt du nicht raſten, harren nicht,
So lebe wohl, Glück auf!
„Lebt wohl, an Kraft es nicht gebricht,
Ich wage friſch den Lauf.“

Der Knabe geht, ſie ſchau'n ihm nach.
Ein Licht geht vor ihm her,
Und um ihn blüht ein heitrer Tag:
Ein Irrlicht? — Nimmermehr.

Zum Berge kommt er in der Nacht,
Setzt ſeinen Hammer an,
Schlägt das Geſtein ab, zu dem Schacht
Er bald die Spur gewann.

Allein je weiter er nun dringt,
Je harter wird der Stein,
Ermüdet oft der Arm ihm ſinkt,
Matt wird des Lichtes Schein.

„Erlöſche nimmer, roſiger Glanz,
Hilf durch die Hinderniß,
Sei ſtark, mein Arm, den Siegerkranz
Flichſt du dann ganz gewiß.“

So währt es lange, lange Zeit
In ſteter Arbeit Laſt,
Doch ewig ſich der Muth erneut,
Die Hoffnung nie erblaßt.

Zum Jüngling ward der Knabe zwar,
Und alterte zum Mann.

Es legte Jahr ſich ſchon zu Jahr,
Merklos die Zeit verrann.

Doch ſchneller geht die Arbeit nun,
Und manche Ader blinkt,
Er braucht nicht mehr ſo oft zu ruhn,
Der Felſen leichter ſpringt.

Da mitten in der düſtern Nacht
Des Berges flammt es auf
Von goldenheller Wunderpracht,
Es ruft der Mann: „Glück auf!“

„Der Schatz, den ich ſo lang geſucht,
Iſt nun gefunden mir;
Nun iſt gereift die ächte Frucht,
Geläutert die Begier.“

Er hebt den Schatz und ſteigt hinauf
Zum blauen Tageslicht.
Da ſchallt's entgegen ihm: Glück auf!
Iſt das der Knabe nicht?

„Er iſt es, der vor euch als Mann
Mit ſeinem Schatze ſteht,
Den er mit vieler Noth gewann,
Der niemals ihm vergeht.“

4. Sehnſucht.

Ein wunderbares Treiben
Hat Alles jetzt erfüllt,
Nichts will wie erſt verbleiben,
Viel Neues ſich enthüllt.

In allen Wieſen, Auen,
Im dunkelbraunen Wald,
Da läßt es klar ſich ſchauen
Und ſonſten mannigfalt.

Die Blumen ſieht man quellen
Aus ſammetweichem Grün;
Des Baches muntre Wellen
Thauperlen auf ſie ſprüh'n.

Die Roſe will erſchließen
Den Morgenröthenſchooß,
Es drängt ſie, zu genießen,
Sie ſprengt die Feſſel los.

Der blaue Himmel blicket
Mit Sehnſuchtaugen drein;
Die Roſe trinkt entzücket
Sich Glanz aus ſeinem Schein.

Das Nahe ſucht das Ferne
In nie geſtillter Haſt:
Es ſuchen ſich die Sterne,
Das Sehnen jeden faßt.

O glücklich, wer gefunden
Das, was ſein Wunſch erfleht,
Doch qualenvoll die Stunden
Dem, der ſtets ferne ſteht!

Doch einſt, iſt feſt mein Hoffen,
Kommt wohl die ſchöne Zeit,
Wo mir der Himmel offen,
Wo alle Sehnſucht weit.

5. Heitrer Sinn.

Nicht mehr ſorgen, nicht mehr klagen
Will ich in des Lebens Mai,
In des Lenzes Blüthentagen
Will ich ſchwärmen froh und frei.

In das Leben hinzuſchauen
Offen muß die Ausſicht ſein;
Hütet euch, ſie zu verbauen,
Haltet euch die Augen rein.

Aufgelöſ't ſei'n alle Bande,
Und was uns gequält dahin!
Mit dem anderen Gewande
Nimmt die Zeit auch andern Sinn.

So durchwandert man das Leben
Heiter an dem Pilgerſtab,
Und vergißt im raſchen Streben,
Daß die Welt ein ſchönes Grab.

Was geboren wird, muß ſterben,
Und was ſtirbt, erſtehet jung,
Immer ſind die Menſchen Erben,
Und ihr Erb' iſt Wandelung.

Darum feſt mit leichten Sinnen
Laßt uns unſ're Straße zieh'n;
Sehen wir die Flüſſe rinnen,
Nach dem Meere zieh'n ſie hin.

6. Abends.

Die gold'nen Wolken ziehen
Am Abendhimmel hin,
Des Tages Lichter fliehen,
Und Dämmrung hüllt den Sinn.

Ich kann mich nicht mehr laſſen,
Mir wird ſo weh und bang,
Wornach ſoll ich nur faſſen,
Wie ſtill' ich nur den Drang?

Es regen ſich Geſtalten
Gar wunderſam um mich,
Die ſich zuſammenfalten
Zu Bildern wunderlich.

Es ſteigen Paradieſe
Aus der Vergangenheit;
Da prangt noch Baum und Wieſe
In vollem Maienkleid.

Da tauchen liebe Schatten
Aus ihrem Grab hervor,
Was wir gelobt uns hatten,
Klingt deutlich in mein Ohr.

Herbei in dieſen Stunden,
Ich drück' euch an mein Herz,
Träuſt Balſam in die Wunden,
Kühlt meinen heißen Schmerz.

Es iſt nun ſo auf Erden,
Aus Freude keimet Leid,
Doch ewiglich auf Erden
Blüht Freud' auch aus dem Leid.

Erinn'rung reich die Hände
Der Zukunft ſchweſterlich!
Die Zukunft führt zum Ende,
Und dieſes leitet mich.

7. Auszug.

Abend kommt, du ſinkeſt nieder,
Sonne, ſchön in Götterpracht,
Morgen bringt dich ſchöner wieder,
Wann gewichen iſt die Nacht:
Entſchlummert der Menſch in Todesnacht,
Zu neuem Licht er aus ſich erwacht.

Streiten muß er, dulden, ringen
Auf des Lebens kurzer Bahn,
Muß den Spott der Zeit bezwingen,
Um dem Leben ſich zu nah'n:
Durch ſich ſelbſt nur verjüngt ſich die wirkende Kraft,
Nur der Kampf mit dem Tode das Leben ſchafft.

Viele ſtritten, Viele rangen,
Ihre Thaten preiſ't das Lied,
Und den Jüngling Gluthverlangen
Nach auf ihre Pfade zieht:
Zwar Hohn und Blut zeigt der Edelen Bahn,
Doch das ſchreckt ihn nicht und er ruft: hinan!

An dem Himmel, goldne Sonne,
Leuchteſt du der weiten Welt,
Aber eine andre Sonne
Goldner ihm das Herz erhellt:
Sie geht ihm nicht unter, nicht auf, ſie thront
Im Geiſte, wo göttliche Freiheit wohnt.

Muthig will er es nun wagen,
Himmliſch Licht in ſeiner Bruſt,
Alles Irdiſche zu tragen,
Herben Schmerz und frohe Luſt
Durch das Leben, wie tauſendfach auch ſich's regt,
Nur Ein Gedanke den Treuen trägt.

8. Rüſtig.

Warum willſt du ängſtlich zagen,
Warum ſorgen ohne Noth?
In der Nacht denk', es wird tagen,
Nie gefehlt hat Morgenroth.
Soll dich nichts daniederſchlagen,
Folg' der Lieb' und Pflicht Gebot,
Denn ihr Flügel wird dich tragen
Ueber Elend, Schmerz und Tod.

Willſt du Großes wo vollbringen,
So vertrau der Liebe Macht,
Denn durch ſie nur kann gelingen
Froher Sieg in jeder Schlacht.
Sie weiß ſtets hindurchzudringen,
Wo es Niemand ſonſt gedacht,
Sie weiß kühn ſich aufzuſchwingen,
Daß ſie aller Feſſeln lacht.

Rüſtig, rüſtig, nicht geſäumet,
Zaudern nie das Ziel gewinnt,
Wer von Plänen immer träumet,
Welcher trefflich nur geſinnt,

Der das Hinderniß nie räumet,
Weil Gelegenheit verrinnt,
Der wie Waſſerblaſen ſchäumet,
Leicht zerdrückt von jedem Wind.

Pflicht muß dich zum Werk entzünden,
Lieb' iſt Eines mit der Pflicht;
Wo die beiden ſich verbünden,
Das Geſchaffne nie zerbricht.
Denn was aus des Buſens Gründen
Dir der innre Gott verſpricht,
Was er dich drängt aufzufinden,
Das iſt Lieb' und das iſt Pflicht.

III.

Freundſchaftsreliquien.

Wie der Jüngling treu und wacker ſtrebt,
Sieht er, daß es gar nicht ſo übel ſich lebt.
Da er nun von Hauſe freundlich geſinnt,
Fehlt's nicht, daß er gute Kameraden gewinnt,
Die ſogar über Verdienſt ihn lieben,
Und im Grund' ihm alle ſind treu geblieben;
Haben ſich auch in ſein Stammbuch geſchrieben,
Daß er weiß auf ſchwarz kenne leſen,
Wie ſie Anno Anne ihm ſind recht gut geweſen.
Doch Scherz bei Seit' und auf's Herz die Hand,
Wie ſie nun zerſtreut ſind durch manches Land,
Und wie ſie in politiſchen und kirchlichen Dingen
Mit ihm ſich nicht konnten in's Gleiche bringen,
Und wie ſie ſich über ihn haben gekränkt,
Die alte Freundſchaft ihnen doch anhängt,
Auch er im Gemüthe ſie alle hegt,
Wenn er gleich nicht viel Briefe zu ſchreiben pflegt
Aber auch Freundinnen hat er erworben,
Von denen jedoch ſchon viele geſtorben.
Mußte ſich auch oft mit dem Zwieſpalt quälen,
Ob er nicht die Freundin zur Liebſten ſollt' wählen
Denn bekanntlich zwiſchen jungen Leuten
Soll Freundſchaft gewöhnlich Liebe bedeuten,
Nur wollen die Mädchen nicht gerne ſich binden
Und die jungen Männer erſt eine Verſorgung finden.
Doch wie ſie mit Recht ſich ſtellen bedenklich,
Hindert dies nicht, ſich zu beſingen überſchwänglich.
Von ſolch Deutſchſentimentalem Weſen
Sind auch nachſtehend einige Proben zu leſen

1. Frühlingsankunft.

Sonnengluth zerbrach das Eis,
Augen trieb das ſchwanke Reis,
Blätter grünen, Knospen ſproſſen,
Roſenfarb' hat ſie umfloſſen,
Und im Kelch, der ſich erſchloſſen,
Glänzt die Blüthe ſilberweiß.
Quellen rieſeln, Ströme brauſen,
Wieder frei den alten Pfad,
Weggetilgt iſt alles Grauſen,
Frühling, Frühling iſt genaht,
Will nun wieder bei uns hauſen.
Auf, wohlauf, empfaht, empfaht
Ihn, wie ſich's geziemt, mit Sange,
Mit der Töne Feierklange!
Dann, von ſüßer Wehmuth bange,
Unſer Herz ſo wallend ſchlägt,
Ahnung himmelwärts uns trägt,
Goldnes Hoffen uns umhegt.
Liebe, Lieb' hält nun umfangen
Dieſe Welt im Mutterſchooß,
Säugt ſie raſch und kräftig groß,
Daß in Jugend glühn die Wangen.
Alle Blumen kommen wieder,
Alle Formen werden neu,
Alles taucht in Wolluſt nieder,
Und der inn're Geiſt wird frei!

2. Morgengruß.

Sieh, Geliebte, von der Sonne Feuer
Leicht gebändigt flieht der Nebel Wallen,
Und es ſinkt von den Gebirgen allen
Wie ein Schatten hin der graue Schleier.

Zu beginnen dieſes Tages Feier
Läßt die Lerche ihren Sang erſchallen
In der Lüfte reinen Aetherhallen,
Scheu zur Waldung ſchwebt der nächt'ge Geier.

Friſche Pracht die Morgenwelt umhüllt,
Fluren glänzen und der Berge Zinnen:
Darum komm, den jungen Reiz zu ſchauen,

Und den Schmelz der üpp'gen Blumenauen,
Wo die klaren Silberbäche rinnen,
Und der Strom aus Felſenurnen quillt.

3. Abendgruß.

Schon weilt in der Ferne
Des Tages Licht,
Doch funkeln die Sterne
Und milder bricht
Der Mond durch der Wolken zerriſſene Schleier,
Zu leuchten der Feier
Der Nacht.
Gute Nacht, gute Nacht!

Jetzt duften die Blüthen,
Jetzt perlet Thau,
Und Elfen behüten
Die Blumenau;
Es beut uns erfriſchende, liebliche Kühle
Nach drückender Schwüle
Die Nacht.
Gute Nacht, gute Nacht!

Hell flimmern und ſchweben
Im Mondenglanz
Die Wölkchen und weben
Manch bunten Kranz;
So mögen dir ſchimmern als duftige Schäume
Die goldenen Träume
Der Nacht.
Gute Nacht, gute Nacht!

1. Vergleichung.

Das Thal bedeckt ein friſches Grün,
Was auch die Berge rings umfangen;
Mit jungem Blätterſchmucke kühn
Die ſtolzen Buchenhaine prangen.
Hernieder von den Felſenrücken,
Um deren Stirn ſich Moos gehangen,
Bis wo die ſchlanken Birken nicken,
Nur Leben, Freud' und Luſt umſchlangen
Die wundervollen Frühlingsauen:
Doch Du biſt nicht darauf zu ſchauen.

Weit dehnet ſich der klare See,
Von einer Hügelkett' umzogen,
Bis wo herein von ſteiler Höh'
Ein Fels ſich ſenkt in ſchroffen Bogen.
Die Winde leiſe buhlend ſäuſeln,
Und ringelnd wallen auf die Wogen,
Daß ſie im Hauch der Luft ſich kräuſeln,
Und ſchaukelnd ineinander wogen:
Allein wie ſchön das Spiel der Wellen,
Doch ſchöner Deine Locken ſchwellen.

Der reine Himmel wölbt ſich blau,
Und leichte Silberwolken ziehen
Hoch über dieſe grüne Au,
Daß man vor Ehrfurcht möchte knieen.
Der Sonne helle Blicke ſtrahlen
Herab mit werdemächt'gem Sprühen;
Und alle Blumen übermalen
Sich in dem zauberhaften Glühen:
Doch mehr als Himmel, mehr als Sonne,
Beut mir ein Blick von Dir an Wonne.

Noch flötet hier im Morgenhain,
Wo dicht die Aeſte ſich verzweigen,
Wo dunkler Schatten nie dem Schein
Des lichten Tags ſich je wird neigen,
Die Nachtigall in ſüßen Tönen
Ihr göttlich Lied und ſingt in weichen
Akkorden ihrer Liebe Sehnen,
Indeß umher ein lauſchend Schweigen.
Doch was ſind mir die Nachtigallen,
Wenn Töne Deinem Mund' enthallen!

5. Der Unvergeßliche.

Wie ſich die Angel meines Lebens drehen,
Wie wunderbar die Fügungen ſich ketten,
Nach Nordens Kälte, Südens Gluth mich betten,
Dein Angedenken wird mir nie vergehen.

Mit ew'ger Schrift im Herzen wird es ſtehen,
Und kein Geſchick, wie laſtend ſeine Ketten,
Wird je verwiſchend dieſe Züge glätten,
Sonſt müßte das Unmögliche geſchehen.

Wie aus der Ewigkeit die Jahre rauſchen,
Wie Hab' und Gut in nicht'gen Staub zerrinnen,
Wie Glück und Ruhm in das Vergeſſen ſinken:

Dein Bild wird nie die blüh'nde Jugend tauſchen,
Wird immer an wehmüth'gem Reiz gewinnen,
Durch Nacht und Graus mir, eine Sonne, winken!

6. Mnemoſyne.

Es zieht ein Jeder ſeines Lebens Pfad.
Ob höhere Gewalten fort ihn tragen,
Ob ſelbſt den Weg er ſchaffe, dies zu ſagen,
Vermag er nicht, ſein iſt die enge That.

Drum, wenn ſich ihm die Huld des Glückes naht,
Wenn ihm die Sonne glänzt in ſchönen Tagen,
In Jubel ſich verkehrt der Seele Klagen,
So preiſ't er dankbar des Geſchickes Rath.

Zwar läßt die Gunſt des Augenblicks ihn beben,
Wenn er bedenkt, wie flüchtig ſie zerrinnt,
Und wie ſo bald die heitern Stunden ſchwinden.

Allein im Schmerze weiß er aufzufinden,
Was den Moment dem Ewigen gewinnt,
Erinn'rung hält ſein unvergänglich Leben!

7. In's Stammbuch.

Gar Manchem nahen wir auf unſern Wegen,
Wie das Geſchick ſie ſeltſam uns bereitet,
Wie es geheimnißvoll, doch ſicher, leitet,
Und knüpfen mit ihm Bande voller Segen.

Kaum kann der vielbewegte Sinn erwägen,
Wie Freundſchaft uns des Lebens Bahnen weitet,
Verſchwiegen oft ſchon unſre Zukunft deutet,
Kaum wiſſen wir den Augenblick zu pflegen.

Und manche dieſer lieben theuern Bande,
Sie müſſen oft in kurzer Zeit ſich trennen,
Gewaltſam andern, die uns feſſeln, weichen.

Drum dreimal glücklich, wenn wir es erreichen,
Aus dieſes Daſeins raſch verflog'nem Brande
Ein Glück zu retten, das wir ewig nennen!

IV.

Diaboliſche Kataſtrophe.

Mit kranker Gefühlsſchwebelei
Und öder Versnebelei
Verdarb als guter Deutſcher unſer junge Mann
Die beſte Kraft und die edle Zeit verrann.
Doch ward er von Vettern und Baſen geprieſen,
Weil er zu Familienfeſten auf Velin ſich artig erwieſen,
Weil er gern in ihrer Geſellſchaft lachte,
Und, ein leidlicher Wirth, keine Schulden machte.
Doch wie er ſo auf dem beſten Wege,
Kommt Herr Satanas plötzlich in's Gehege,
Verekelt ihm die Ordnung als Pedanterei,
Schimpft auf den Fleiß als Kalmäuſerei,
Beweiſ't ihm, daß das Kirchengehen langweilig,
Und der Prediger nur ein Schalk ſcheinheilig,
Schmeichelt ihm, männlich zu ſein und ſtark,
Die Geſetze zu achten als Menſchenquark,
Indem Jeder müßte folgen ſeiner Individualität,
Und verlachen den Jammer der Sentimentalität;
Nur auf dem Standpunct der Ironie
Schmecke man wahrhafte Poeſie.
Bald verleidet er ihm das Sitzen zu Haus,
Lockt ihn in's Wirthshaus zu Saus und Braus,
Läßt ihn ſeinen Witz an ein Nichts vergeuden,
Foltert ihn mit den erlogenſten Freuden,
Ja, läßt ihn zuletzt ſo gräulich verwildern,
Daß es à la Hogarth wäre zu ſchildern.

1. Das Paradies.

Perlen gibt es und Geſteine
In der Erde tiefem Schooß;
Reben gibt es, edle Weine,
Mädchen gibt es, klein und groß.

Glaube nur, die alte Schlange
Iſt gar nicht ſo haſſenswerth;
Ward dem alten Adam bange,
Mußt auch du es darum ſein?

Fabeln ſind es, eitle Mähren,
Daß das Paradies zerſtört,
Jede Schöne kann dich lehren,
Daß es noch vorhanden iſt;

Wenn ſie um dich ihre Arme
Schlingt in ſüßer Liebeswuth,
Sie dich küßt und allem Harme
Du entſchläfſt an ihrer Bruſt!

2. Der verſcherzte Genuß.

Ueber die Berge zu ſchweben und Höhen,
Ueber die Ströme zu ſchwimmen und Seen,
Ha, welch' ein Leben, ha, welche Luſt!

Sich in den Wellen des Tanzes zu ſchaukeln,
Koſen und küſſen und tändelnd zu gaukeln,
Das nur iſt Leben, das nur iſt Luſt!

Sage, was kann es für Nutzen gewähren,
Sich von des Buchſtabens Stroh zu ernähren,
Iſt das wohl Leben, iſt das wohl Luſt?

Komm doch heraus aus den dumpfigen Zellen,
Laß durch die Welt dir das Hirnlein erhellen,
Komm doch zum Leben, komm doch zur Luſt!

Freundlich ja liegen gebreitet die Auen,
Blonde ſind hier, dort Brünetten zu ſchauen,
Augen voll Leben, Buſen voll Luſt!

Drängt es dich nicht, von der Fülle zu koſten,
Soll dir die Jugend ſo unnütz verroſten?
Komm nur zum Leben, komm nur zur Luſt!

3. Bakchanal.

Rauſchet her, ihr ſüßen Lieder,
Und verjüngt die ganze Welt,
Daß ſie rege ihre Glieder,
Fröhlich lebend, unverſtellt.

Setzt euch her, ihr wackern Zecher,
Stimmet an den Bruderreih'n,
Stoßet an, es ſchäumt vom Becher
Kraft und Muth im würz'gen Wein.

Rauſcht, ihr Lieder, tönt ihr Klänge,
Locket mich zum holden Tanz.
In das wildeſte Gedränge,
Mädchen, werf ich deinen Kranz!

4. Belehrung.

Folge meinen weiſen Lehren,
Dann entfliehſt du allem Trug,
Laß dich über nichts belehren,
Denk, du ſelbſt ſei'ſt klug genug.

Wiſſe, ſogenannte Tugend,
Sogenannte Religion,
Die geziemen nicht der Jugend,
Werden nur im Alter Ton.

Folge flink den Theorien,
Welche vorſchreibt die Natur,
Nimmer kannſt du ihr entfliehen,
Gegen ſie hilft keine Cur.

Wenn ſich auch die guten Leute
Quälen mit Moralität,
Sind ſie doch dem Trieb zur Beute,
Dem kein Grundſatz widerſteht.

3. Es iſt Alles egal!

Komm, mein Freund, wir wollen lachen
Ueber dieſe Narrenwelt,
Iſt in ihr doch nichts zu machen,
Iſt doch Alles ſchlecht beſtellt.

Was iſt denn an unſerm Leben
Endlich das reelle Theil?
Daß wir da nur Schätze heben,
Wo ſie auch für Schätze feil.

Luſtig, Freundchen, hilf mir lachen,
Du biſt elend, ſo wie ich.
Alle ſind die Brut des Drachen,
Drum iſt keiner fürchterlich.

6. Weltlauf.

Die Sonne geht unter, geht auf,
Die Männer und Weiber ſich finden,
Die Welt geht immer ihren Lauf,
Zu den Lahmen kommen die Blinden.

Die Sonne geht unter, geht auf,
Ich bin mit der Freude ſchon fertig.
Zu End' iſt für mich der Lauf,
Und der Hölle bin ich gewärtig

V.

Wiedergeburt.

Blind iſt das Aug' und taub das Ohr zu nennen,
Die nichts vom Göttlichen in ſich verſtehen;
In ihrer Ichheit müſſen alle brennen,
Die vor dem Ich nie ſeinen Meiſter ſehen.
Der Geiſt kann nichts in rechtem Maaß erkennen,
So lang' er nicht erklommen jene Höhen,
Auf welche nur die Gottheit ſelber führet,
Und wo man freudig ihre Kräfte ſpüret.

Daß Gott ſei Menſch geworden, heil'ge Lehre,
Du biſt die Höhe, die wir lang' erſehnen;
Mit allen Herzen, himmliſche, verkehre,
Die einſam noch mit ſich nur weinen Thränen,
Daß leerer Wahn ſie länger nicht verzehre,
Daß ſie ſich feſt auf den Erlöſer lehnen,
Und das Geheimniß ihnen liege offen,
Wie du dich nahſt in Glaub' und Lieb' und Hoffen

1. Bekenntniß.

Mir war die Welt ſo öde, ſo traurig und ſo leer,
Sie wollte mich bedünken wie ein verſchlammtes Meer,
Ich hatte keine Freude, mir war's ein eitler Spott,
Wenn ich von Tugend hörte; ich kannte keinen Gott.

Da ward es täglich wüſter in meiner ſtarren Bruſt,
Ein bittrer Hohn vergällte mir auch die kleinſte Luſt,
Der Reiz zum Leben krankte, nah war der Geiſt dem Tod,
Da glänzte mir voll Gnade ein rettend Morgenroth.

Es ſchlug der helle Schimmer dem Frevler in's Geſicht,
Und zeigt' ihm, welch' ein Grauen umhüllt ſein innres Licht.
Da fing er an zu beben vor'm eigenen Gericht,
Da fing er an zu hoffen, wenn's auch an Muth gebricht.

Und wohl ihm, daß er hoffte, die Hoffnung iſt erfüllt,
Schon hat ſich ihm ein Eden voll reicher Pracht enthüllt:
Der Gott hat ihm entſiegelt, was eh' verſchloſſen war,
Das Weltgeheimniß ſchauet das gläub'ge Auge klar.

Die Wolken ganz zerrinnen, das Tiefſte geht mir auf,
Das Leben ſeh' ich quellen, ſchau' ſeiner Ströme Lauf,
Verſöhnt ſind Erd' und Himmel, es klingt der Eintracht Ton
In ſeligen Akkorden dem gläub'gen Ohre ſchon.

2. Gottvertrauen.

Raſtlos ſchweifen die Gedanken
Ohne ſichern Aufenthalt,
Alle meine Sinne kranken,
Ich bin in der Jugend alt.

Denn der ew'gen Jugend Quelle
Strömet nicht in meiner Bruſt,
Denn das Licht der ew'gen Helle
Füllt mich nicht mit tapfrer Luſt.

Du, o Vater, ſtrömeſt Leben,
Du des Lichtes keuſchen Glanz,
Könnt' ich mich zu dir erheben,
Dann würd' ich geneſen ganz.

Nichts dann würde mich bekümmern,
Du ja wäreſt Schirm und Schutz,
Stürzte Alles auch zu Trümmern,
Der Vernichtung böt' ich Trutz.

Und dein Kind dürft' ich mich nennen,
Hätte, was ich lang' entbehrt,
Dürft' als Vater dich bekennen —
O ſchon iſt mir dies gewährt.

Herr und Vater, mehr als Sonne,
Mehr als Sterne, Erd' und Mond,
Mehr als alle Weltenwonne
Iſt ein Herz, das bei dir wohnt.

Es iſt fern von allem Leiden,
Iſt kein Staub der Erde blos,
Denn man kann's von dir nicht ſcheiden,
Und bei dir iſt Alles groß.

Laß mich nicht vergeblich flehen,
Wer erhörte ſo, wie du,
Laß dein Angeſicht mich ſehen,
Gib mir deines Geiſtes Ruh'!

3. Die Anbetung der Hirten.

Es iſt Nacht, da kommen Engel
Zu den Hirten auf den Auen,
In der Hand den Lilienſtengel:
„Auf, den Heiland eilt zu ſchauen!

Ehre ſei Gott in der Höhe,
Auf der Erde wohne Frieden,
Und ein Wohlgefallen wehe
Durch der Menſchen Bruſt hienieden.“

In der Hütte dürft'gem Raume,
In der Krippe klein und enge,
Auf der Windeln weißem Schaume
Liegt das Kindlein im Gedränge.

Um es ſchweben ſüße Düfte,
Milder Glanz entſtrömt den Augen,
Und die nächtlich ſtillen Lüfte
Halten an, ihn einzuſaugen.

Nie gehörte Klänge ziehen,
Jauchzend tönen Engellieder,
Unverſtänd'ge Thiere knieen
Vor dem Wunderkinde nieder.

Als die Hirten es erblicken,
Werfen ſie ſich ihm zu Füßen,
Um in Andacht und Entzücken
Den Erlöſer zu begrüßen.

Endlich wird der Buſen offen,
Und ſie ſprechen ew'ge Worte:
„Glaub' iſt kommen, Lieb' und Hoffen,
Aus des Himmels Gnadenpforte.

Dies Kind bringt das neue Leben
In dem Geiſt und in der Wahrheit,
Weiß die Sünde zu vergeben,
Reinigt uns zu ſel'ger Klarheit.

Fortan iſt geſtillt das Sehnen,
Das uns ſonſt zerriß in Schmerzen,
Dies Kind trocknet alle Thränen,
Wird der König aller Herzen."

4. Compelle intrare.

Wohl mußt du immer irren,
In Ungewißheit ſteh'n,
Wohl mußt du dich verwirren,
Und zagend weiter geh'n,
So lange du ihn noch nicht haſt erkannt,
So lang' er dich nicht führet in ſein Land.

Doch haſt du ihn geſchauet
In ſeinem heil'gen Glanz,
Und iſt dir nicht gegrauet,
Vor ſeinem Dornenkranz,
So greife feſt nach ſeiner treuen Hand,
Sie führt dich ſicher in des Friedens Land.

Du wirſt nur draußen bänger,
Wo dich die Welt umgibt,
Drum zaudere nicht länger,
Komm, wo man Chriſtum liebt.
Herein' und faß des neuen Glaubens Band,
Was ewig knüpft an dieſes ſchöne Land.

Wo bleibt nun die Beſchwerde,
Wo alle vor'ge Noth,
Wo bleibt das Weh der Erde,
Wo bleibt dein Stachel, Tod?
So fragſt du, weil das Ird'ſche unbekannt
In Chriſti himmelrein verklärtem Land.

Nun iſt dein Zagen ferne,
Dein Schritt iſt ſicher nun,
Nun lebſt du froh und gerne,
Nun kannſt du ſicher ruhn,
Denn aller Zweifel, alle Sorge ſchwand,
Seitdem du lebſt in Chriſti Friedensland.

5. Laß fahren hin!

Laß fahren hin, laß fahren,
Wie lieb es dir zumal,
Was du nicht kannſt bewahren
In heil'ger Wahrheit Strahl.

Was darin nicht beſtehet,
Nicht ihren Blick erträgt,
Das auch wie Rauch zergehet,
Nichts Ew'ges in ſich hegt.

Die Ströme ew'gen Lebens
Entſließen Einem Quell,
Niemand ſucht ihn vergebens,
Er leuchtet viel zu hell.

Wie ſich die Nebel ballen,
Sein Glanz bricht doch heraus,
Das Gut' und Schöne wallen
Von ihm, von ihm nur aus.

Soll ich den Quell dir ſagen,
Willſt du ihn ſuchen gehn?
Es wird dir himmliſch tagen,
Wenn du lernſt Gott verſtehn.

6. Der Moment.

Wie ſelig ich geweſen
In jenem Augenblick?
Ich fühlte mich geneſen
Von allem Mißgeſchick.

Das erſt verworr'ne Leben,
Wie ward es plötzlich licht,
Wie ſchwand des Herzens Beben
Vor ſchrecklichem Gericht.

Fern lag wie graue Zeiten,
Was mich ſo oft geſtört,
Ich ſchaut' in frohe Weiten,
Das Herz war unverſehrt.

Was ich ſo lang entbehrte
In wilder Wünſche Drang,
Der mit gezücktem Schwerte
Mich oft zu tödten rang,

Das ward mir da gegeben,
Von Oben kam's herab,
Geheiligt ward das Streben,
Die Sünde ſank in's Grab.

Geheime Weih' entquellet
Stets jenem Augenblick,
Und wunderbar erhellet
Iſt ewig mein Geſchick.

7. Die Viſion.

Blumen wohl der Frühling brachte,
Vogelſang und Sonnenſchein,
Munter aus dem Wald er lachte,
Sah in Alles heiter drein.

Mir nur ſtürmt' es in dem Herzen,
Ach, kein Frühling wohnte drin,
So zerriſſen war's von Schmerzen,
So erſtorben war der Sinn.

Einſt nun ſchlief ich ein vor Kummer,
Wange noch von Thränen naß,
Und durch den verworr'nen Schlummer
Ziehen Bilder fremd und blaß.

Plötzlich rührt mich's an die Augen,
Balſamdüfte fühl' ich wehn,
Und erwachend ſeh' ich göttlich
Vor mir den Erlöſer ſtehn.

Er hebt auf die milden Hände,
Segnet mich mit ernſter Huld:
„Deine Sünde von dir wende
Glaub' und Liebe und Geduld."

Alſo ſpricht er und entſchwebet
Wieder zu des Himmels Höhn,
Wo er mit dem Vater lebet,
Wo wir all' ihn wiederſehn.

Mich ergriff ſeitdem ein Weſen,
Unbegreiflich, wunderbar,
Denn ich fühlte mich geneſen,
Dem ſo ſchwer doch Heilung war.

Nun iſt ausgetilgt das Wehe,
Ausgelöſcht der finſtre Blick,
Und von ſel'ger Himmelshöhe
Kommt mir ew'gen Frühlings Glück.

8. Hier iſt Gott.

Auf der Erde ſei es traurig,
Klagen Viel' in bangem Muth,
Wetter ſtürmten da ſo ſchaurig,
Endlos ſei des Elends Fluth.

Jammer nur und ſchwere Plage
Träfe man auf Erden an,
Schwarz gefärbt ſei'n alle Tage,
Und die Tugend ſei ein Wahn.

O die Thoren, die ſo reden,
Wiſſen, was ſie ſprechen, nicht.
Wohnt der reiche Gott in Oeden,
Iſt ein Ort, der ſein gebricht?

Großes hat uns Gott gegeben,
Wiſſen wir's zu faſſen nur.
Theil iſt uns an ſeinem Leben,
Theil daran auch der Natur.

Wenn in uns nun Gottes Funken,
Wenn in der Natur er ſprüht,
Und, von ſeiner Liebe trunken,
Göttliches in Allem glüht

Iſt da nicht der ſel'ge Himmel
Schon auf Erden für uns da?
Nicht im weiten Sterngewimmel,
Hier ſchon iſt die Gottheit nah.

Wollet euch nur zu ihr wenden,
Habet nur ein kindlich Herz,
Und ſie hebt mit Allmachthänden
Euch empor ob allem Schmerz.

VI.

Stillleiden.

Rauſche nur her, zerſchmetternder Bliß, du biſt mir willkommen,
Denn zu lange bereite ſterb' ich den lebenden Tod!

1. Bedenklichkeit.

Schwerer Zweifel hält mich oft umfangen,
Ob mich wirklich die Geliebte liebe?
Oder einem Andern möcht' anhangen,
Den ſie liebt mit überſchwell'ndem Triebe?

Denn ſie blickt mit ihren braunen Augen
Mich ſo nüchtern an und auch ſo ſpärlich,
Und, will ich mit Küſſen feſt mich ſaugen,
Scheint es ihr beſtändig zu gefährlich.

Oft ergreift mich dann gerechtes Zagen,
Daß ich läſtig möchte wohl erſcheinen,
Will drum ferner keinen Kuß mehr wagen —
O wär' ich hierüber erſt im Reinen.

2. Aufſchluß.

Es liebt mich die Geliebte,
Der Zweifel iſt dahin,
Auch ich bin der Geliebte,
Und mein Sinn iſt ihr Sinn

Sie hat mir eingeſtanden
Ihr ganzes vor'ges Sein,
Und will mit ew'gen Banden
Mein treues Mädchen ſein

Die letzten bittern Thränen
Hat ſie bei mir geweint,
Und ihres Herzens Sehnen
Dem meinigen vereint.

3. Selbſtvergeſſenheit.

Ja, nun hat ſie doch gefunden
Einen wirklich treuen Freund,
Sieht, wie ich mich ihr verbunden,
Ob mein Herz es redlich meint.

Ihre Sorgen will ich theilen,
Trauern mit ihr, inniglich,
Will die tiefen Wunden heilen,
Und vergeſſen gänzlich mich.

1. Ermunterung.

Laſſe die vergangnen Zeiten,
Wende dich zu neuem Thun,
Willſt du dir dein Glück bereiten,
Muß der alte Kummer ruh'n.

Und das Kommende zu ſchauen,
Muß der Blick gewaffnet ſein;
Ewig junge Frühlingsauen
Strahlen ihren holden Schein.

Wahrlich nicht gemeines Hoffen
Soll in deinem Buſen glüh'n,
Dem nur ſteht der Himmel offen,
Der nicht ſcheut des Lebens Müh'n.

Drum bezwinge vor'ge Jahre,
Vor'gen Schmerz und vor'ge Luſt,
Faß die Gegenwart und wahre
Vor'ges Sein in ruh'ger Bruſt.

8. Stirb' und lebe!

Willſt du ew'ges Glück erwerben,
Was in keinem Sturme bricht,
Mußt du lernen ſelig ſterben,
Tod allein vergehet nicht.

Drum den Tod zu tödten eile,
Laß beſiegen nicht dein Herz,
Aus dem Grab erſtehend heile
Sterbend den verklärten Schmerz.

6. Liebesſchwur.

Dir hab' ich mich ergeben,
Dir will ich eigen ſein,
Du biſt mein einzig Leben,
Du biſt mir Luſt und Pein.

Was auch die Welt mag hegen
An Wohlergehn und Ruhm,
Du machſt es erſt zum Segen,
Mein himmliſch Heiligthum.

Dich will ich immer lieben,
Du Blume zart und mild,
Du nur biſt mir geblieben
Vom Leben wüſt und wild.

Wie nun die Würfel fallen,
Wie Glück mit Unglück ringt,
In jede bittre Gallen
Dein ſüßer Honig dringt.

O reich mir deine Hände,
O neige dich zu mir,
Feſt ſtehn wie Felſenwände
Will ich ja ſtets bei dir!

7. Schickſal.

Du biſt todt, ſo ganz urplötzlich
Biſt du neidiſch mir geraubt?
O und wie? Es iſt entſetzlich,
Haſt du nicht an Gott geglaubt?

Konnteſt du allein mich laſſen,
Konnteſt wirklich ſterben du?
Konnteſt ohne mich erblaſſen,
Und vernichten meine Ruh?

Du biſt todt und ich muß leben,
Sträub' ich mich auch noch ſo ſehr;
Du biſt todt, es fühlt mit Beben
Deine Hand ſich kalt und ſchwer.

O du haſt dich hart verſchuldet,
Daß du ſo von hinnen wichſt,
Nicht im Kampf haſt ausgeduldet,
Und grauſam das Herz mir brichſt.

8. Kloſtereinſamkeit.

Den Verluſt, den ich erlitten,
Kann kein Anderer erleiden,
Wie in meines Glückes Mitten
Mich die Liebſte mußte meiden.

Einſam möcht' ein Mönch ich werden,
Abthun dieſe Zeitlichkeit,
Nach dem Leiden dieſer Erden
Bei ihr ſein in Ewigkeit.

Schweren Kummer muß ich tragen
Unerträglich faſt,
Denn ich kann es Niemand ſagen,
Was mich heimlich faßt.

Innerlich da toben Gluten,
Sehnſuchtvoller Drang,
Außen ſpiegeln glatte Fluthen,
Bergen, daß ich krank.

9. Vergebliches Sehnen.

Es wühlt in meinem Herzen,
Es drängt in meinem Sinn
Mit tauſendfachen Schmerzen,
Daß ich nicht bei dir bin.

Du, meines Lebens Leben,
Du, meiner Nächte Stern,
So ganz dir hingegeben,
Und doch von dir ſo fern.

Mag mich der Strom begrüßen
Mit ſeinem Wellenklang,
Ich ſeh den Tod drin fließen,
Ich bin ſo matt und krank.

10. Heimliches Gebreſten.

Der Thränen hab' ich viel geweint,
Den Gram ſo lieb gewonnen,
Der Freude bin ich worden feind,
All' Hoffnung iſt zerronnen.

Warum ſoll ich in meiner Pein
Die Seligkeit nicht finden?
Kann, was geſchehen, anders ſein?
Läßt ſich das Herz ergründen?

So fließet, Thränen, raſch und heiß,
So brich, mein Herz, zuſammen,
So ſchleichet her denn, ſanft und leis
Ihr lieben Todesflammen!

VII.

Hypochondriſche Selbſtkritik.

Es iſt eigentlich ſchmählich,
Und beinah 'ne Schand,
Ich bin nicht recht ſelig.
Und auch nicht recht verdammt.
Altes Lied.

Biſt Penelopen vergleichbar,
Die den taggeweb'nen Schleier,
Daß ſie bliebe unerreichbar,
Nächtlich übergab dem Feuer.
Ipse fecit.

I. Selbſtmordverſuchung.

Die Zukunft wollteſt du erſchauen?
O laß verhüllt ihr düſt'res Grauen.
Denn wenn ſie auch voll Freuden wär',
Voll Leiden iſt ſie doch noch mehr.
Ha fürchterlich, ſo jung an Jahren,
Und ſchon ſo herbe Noth erfahren.
Es nagt ein tiefer Seelenſchmerz,
Zerriſſen iſt das arme Herz,
Denn meines wahren Glückes Sterne
Erglänzen ach! in weiter Ferne.
Der Himmel wölbt ſich kühn und blau,
Doch ach! mein Himmel falb und grau.
Die Bäume grünen, Blumen blühen,
In mir ein eiſiges Erglühen.
Es rauſcht der Strom, es klingen Lieder,
Doch kein Ton hallet in mir wieder.
Die ganze Welt iſt mir erſtorben,
Nur Gram und Qual hab' ich erworben.
Was ich gehofft, es iſt zerronnen,
Verloren iſt, was ich gewonnen.
Es zieh'n geheimnißvolle Bande
Mich nach des Nichtſeins ſel'gem Lande.
So lebensſatt bin ich geworden,
Daß nichts mir bleibt, als mich zu morden.

2. Experimentum crucis.

Verſuch' es noch einmal, zu leben,
Verſuch' es noch einmal, zu ſtreben,
Wirf von dir Alles, was veraltet,
Stoß Neigung ab, die ſich erkaltet.
So auf dein vor'ges Daſein blicke
Als unabhängig vom Geſchicke.
Laß es dein Herz mit nichten kümmern,
Wenn Luſt und Hoffnung gehn in Trümmern
Vollkommen gleich muß es dir gelten,
Wenn ſich zerſplittern ſchöne Welten.
Ob Freund' und Feinde dich auch haſſen,
Doch bleib du wie ein Fels gelaſſen.
Nur dieſe Ruhe kann dich retten,
Von Dornen dich auf Roſen betten.
Sie nur kann wieder dir gewinnen,
Was Gram und Krankheit riß von hinnen.
Nur dieſe Ruhe kann erringen,
Zu Gott dich wiederum zu bringen.
Zu Gott, den du ſo oft gehöhnt,
Und der ſich doch mit dir verſöhnt,
Denn viel will denen er vergeben,
Die viel geliebt in ihrem Leben.

3. Das Alte und das Neue.

Nur allmälig kann verſchwinden,
Was die That des Augenblickes
Nur allmälig kannſt du finden,
Was der Sinn wohl des Geſchickes

Was da iſt, iſt angefangen,
Was da iſt, es iſt vollendet
An dem Alten ſollſt du hangen,
Doch zum Neuen ſein gewendet!

1. Nicht vom Poſten!

Oft ſchon hab' ich nun begonnen
Neues Leben, neue Tage,
Dennoch kehrt bei andern Sonnen
Stets zu mir die alte Plage.

Aber immer will ich wagen
Neuen Kampf mit neuen Kräften,
Will die ſtillen Schlachten ſchlagen,
Und nicht träg' am Boden heften.

Endlich muß es anders werden,
Endlich muß zum Ziel ich reichen,
Und die trübe Noth der Erden
Ganz dem heitern Himmel weichen.

3. Quos ego!

Als ich heut' erwachte, ſchaute
Mich das Leben an ſo bang,
Und der armen Seele graute
Vor des Daſeins hartem Zwang.

Da erhob ich mich und wandte
Mich zum Geiſt, der Alles ſchafft,
Und er hörte mich und ſandte
Mir allmächt'ge junge Kraft.

Ihm ſei dieſe Kraft geweihet,
Ihm, der ſie unendlich ſchenkt,
Der ſie immerdar verleihet,
Nur an uns, an ſich nicht denkt.

Und darin ſoll mich nicht ſtören,
Was bisher ich bin geirrt;
Nicht ſoll mir Erinnrung wehren,
Ihm zu dienen unverwirrt.

Denn ich kann es von mir legen
Wie ein morſch gewordnes Kleid,

Was mit ſtachelndem Bewegen
Mich gebracht in düſtres Leid.

Fort mit euch denn und verſinket,
Bilder meines alten Seins,
Löſ't euch von mir ab und blinket
Nur in der Geſtalt des Scheins!

8. Gottſeliger Atheismus.

Schon wieder hab' ich angefangen,
Und wieder fühl' ich mich ſo matt.
Werd' ich wohl je zum Ziel gelangen?
Wird meine Seele je wohl ſatt?

Gott — doch das iſt mein bittres Leiden:
Ich weiß nicht, iſt er, iſt er nicht?
Bald will mich Alles von ihm ſcheiden,
Bald ſtrahlt der alten Liebe Licht.

O, wenn er iſt, wird er mich tragen
In ſeiner heil'gen Liebe Schooß.
Mag mich der Zweifel an ihn plagen,
Er läßt gewiß nicht von mir los.

7. Reſignation.

Ich fürchte mich, die Schuld zu zahlen,
Die früherhin ich auf mich lud,
Und doch, zu dulden ihre Qualen,
Iſt froh erlöſender Tribut.

Sei denn gewärtig aller Schmerzen
Mit heiter gottergebnem Sinn;
In deinem neugeſchaff'nen Herzen
Sei alle Bangigkeit dahin.

Vergang'nes kann niemals erſterben,
Wenn es nicht neu der Geiſt erzeugt.
Die Seligkeit kann nur erwerben,
Der ſich Vergangenem nicht beugt.

8. Pereat!

Ich fühl's, ich habe nie gewagt,
Den Kampf ganz durchzuſtreiten.
Von Luſt und Eitelkeit geplagt,
Verlor ich ſchöne Zeiten.

Doch iſt's ſo leicht, doch muß es ſein,
Ich kann ſonſt nicht mehr leben:
Das Weſen trenne ſich vom Schein,
Es flamm' empor das Streben!

Der morſche Leib, wenn er auch bricht,
Was iſt daran gelegen?
Des Geiſtes unbeugſam Gericht
Darf mich allein bewegen.

9. Falſche Vornehmheit.

Kannſt du dich nicht begeben
Der jetz'gen Eitelkeit,
So hoffe nie ein Leben
Voll Luſt und Freudigkeit.

Vornehm dich zu geſtalten
Iſt eine Kleinigkeit,
Doch liebevoll zu walten
Das Größte weit und breit.

Drum laß das Kokettiren
Mit deinem Ideal:
Es iſt zum Liniren
Ein hölzern Lineal.

Die Langeweile ziehet
Mit ſolchem Streben ein,
Humor und Laune fliehet
Den mathemat'ſchen Schein.

Frei laß das Herze wallen
Und ſei nicht affectirt,
Laß jede Maske fallen
Und bleibe ungenirt.

10. Einmal iſt allemal.

Zögre nicht, denn das Verſchieben
Macht dich träg' und matt,
Laß das Nichts in Nichts zerſtieben,
Werd' am Weſen ſatt.

Nicht erlangſt ununterbrochen
Du das hohe Ziel;
Tag auf Tage, Woch' auf Wochen
Iſt hier viel zu viel.

Um zu leben in der Wahrheit,
Scheue nicht den Bruch;
So nur glänzt dir ihre Klarheit
Nach des Gottes Spruch:

„Zwiſchen Wahrheit, zwiſchen Lüge
Iſt ein Drittes nicht;
Drum nicht länger dich betrüge,
Plötzlich ſei es Licht!“

11. Entſchluß.

So wende dich mit männlichem Begehren
Hinweg von deinem träumeriſchen Leben.
Faß in das Auge, was kann ewig währen,
Und wolle vor dem Tode nicht erbeben!
Wie auch der Drang, der glühende, mag gähren,
Wie lockend die Gedanken ſich verweben,
Dir ſelbſt bewußt, kannſt du dich ſelbſt ertragen,
Und gleich dir ſein in gut' und böſen Tagen.

Doch feſt im Herzen mußt du es beſchließen,
Das große Werk, das dir ſich ſoll entfalten.
Nicht darf es dich fortan, wie ſonſt, verdrießen,
Im Kleinſten, wie im Größeſten, zu walten
Durch Treue nur kann man das Glück genießen
Durch Liebe nur ſich wirklich umgeſtalten
So geh' denn hin, den Sieg dir zu erringen,
Was du verlorſt, verklärt zurück zu bringen!

12. Retroperſpective.

Klagſt du, daß du anders nicht magſt leben,
Als mit Arbeit, biſt du krank und thöricht.
Denn im Mühen lieget das Geheimniß,
Welches alle Geiſter ſchafft zum Geiſt.
Loben muß ich billig dein Beſtreben,
Dich von einem Daſein abzuwenden,
Welches längſt für dich zu Staub vermodert.
Was denn ſitzeſt du bei dieſen Todten?
Welche Kunde hoffeſt du von ihnen?
Du biſt ihr Begriff, ſie ſind verſtummet.
Feigheit iſt es, welche dich noch hemmet,
Und die junge Kraft langſam verzehret.
Auf denn, wag' es, deinen heil'gen Willen
Feſt zu halten und zerbrich die Stufen,
Die zum Grabe des Vergangnen führen.
Sieh' es an als eine fremde Welt.
So, ein Neugeborener, gebäre
Neu durchaus ein friſch begonnen Leben,
Zeuge allwärts, wie der Geiſt verſöhnt!

13. Religiöſes Bedürfniß.

Gott iſt! Gott iſt! In ihm zu leben,
Mir ſeiner ſtets bewußt zu ſein,
Das ſei fortan mein einzig Streben,
Ihm will ich Leib und Seele weih'n.

Was ich gefehlt, er hat's vergeben;
Was ich bedarf, er weiß es ſchon;
So ſchwing' ich mich denn ohne Beben
Hinauf zu ſeinem ew'gen Thron.

14. Corda sursum!

Sonſt, da konnt' ich aus der Fülle
Meines Herzens, Gott, dich preiſen;
Ohne Bild und ohne Hülle
Scheinſt du mich von dir zu weiſen.

Schmerzen furchtbar in mir wühlen,
Meines Lebens grauſe Qual
Muß ich bis in's Mark hin fühlen,
Ach! ich habe keine Wahl.

Und nun ſuch' ich dich, o Vater,
Sehne mich nach deiner Ruh'.
Sei mir Helfer, ſei mir Rather,
Du allein haſt Kraft dazu!

15. Der blaſirte Titan.

Wär' ich nur nicht zu Zeiten
So krank, ſo lebensſatt,
Daß ich, mich durchzuſtreiten,
Mich fühle übermatt.

Dann ſehn' ich mich zum Leben,
Dann ſehn' ich mich zum Tod,
In heimlichem Erbeben
Leid' ich die größte Noth.

Gott ſchafft die Welt und ſagt ſich.
Das iſt nun wohlgemacht:
Doch ich? Noch nichts erdacht' ich,
Das ich nicht auch veracht'.

Den Gott in mir empfind' ich
Zu inniglich und klar;
Durch ihn nur überwind' ich
Des Selbſtmordes Gefahr.

Die Pietiſten ſagen,
Ich ſei ein Fauſttitan.

O wäre das mein Wagen,
Es wäre wohl gethan.

Doch mit dem kühnen Streben,
Dem ſchöpferiſchen Drang,
Möcht' ich ſo gern verweben
Die Demuth ſonder Wank.

16. Ultimatum.

Zum letztenmal ſei nun begonnen
Die arbeitreiche Seelenqual!
Wie oft ich ihn auch angeſponnen,
Der Faden riß noch jedesmal.

Die Welt, ſo herrlich anzuſchauen,
Der Geiſt, ſo groß, ſo ſtark, ſo frei,
O hier iſt gut ſein, Hütten bauen,
Brich nur des Wahnes Joch entzwei!

Betrachte dich als neugeboren,
Denk', du ſeiſt hier zum erſtenmal;
Vergiß, was du dir ſonſt erkoren
Zu Luſt und Schmerz in kind'ſcher Wahl.

Ja, wolle nur dich ſelber faſſen,
So wirſt du überſelig ſein,
Laß ab, du Thor, dich ſelbſt zu haſſen,
Dem Reinen, denk', iſt Alles rein.

Doch unabläſſig mußt du ringen,
Kein Augenblick darf ſtille ſtehn,
Will auch das Herz vor Weh zerſpringen
Doch mußt du ruhig vorwärts gehn.

VIII.

Letzte Liebe.

Es iſt ſo ſüß, von dir geliebt zu ſein,
So ſüß, dir in das helle Aug' zu ſchauen,
So ſüß, zu küſſen dich, Roſe der Frauen,
So ſüß, zu weiden mich an deinem Schein;

So ſüß, zu opfern dir mein ganzes Sein,
So ſüß, für dich ein Weltall zu erbauen,
So ſüß, das Innerſte dir zu vertrauen,
Nichts mein zu nennen, was zugleich nicht dein

Und doch erregt es mir die höchſte Qual,
So nah mich dir in Jeglichem zu wiſſen,
So eng dich mir auf immer zu verbinden;

Denn längſt erloſch mir ſchon der Freude Strahl,
Ein karges Glück ward tückiſch mir entriſſen,
Und auf der Bahre werd' ich bald mich finden

1.

Was Liebe ſei, das glaubt' ich zu verſtehen,
Als ich mich einſt verliebte ſchon vor Jahren;
Die Leidenſchaft glaubt' ich ganz zu erfahren
In aller Luſt, in allen bittern Wehen.

Oft wollt' ich da vor Sehnſucht untergehen,
Oft wollt' ich Hoffen mit Verzweifeln paaren,
Oft kämpft' ich auch mit eitelen Gefahren,
Die nie das Reich der Wirklichkeit geſehen.

Und die ich liebte, war ein holdes Weſen,
Die Unſchuld ſelbſt, mit jedem Reiz geſchmückt,
Die Heiterkeit, von ächtem Ernſt durchdrungen.

Noch ſeh' ich ſie, von Grazien umrungen,
Noch bin ich von dem ſanften Ton entzückt,
Noch fühl' ich es, wie gut ich ihr geweſen.

2.

Und doch konnt' eine ſolche Liebe ſchwinden!
Nicht kränkt' ich ſie, noch hat ſie mich gemieden.
Wir ſind, ich weiß es ſelbſt nicht, wie geſchieden,
Und eine and're Liebe ſollt' ich finden.

Ein Mädchen liebt' ich, ſchön bis zum Erblinden,
Ihr Anſchau'n ſtahl mir meines Herzens Frieden,
Vulkaniſch fing das Blut mir an zu ſieden,
Nichts konnte ihren Feſſeln mich entwinden.

Und da ein Gott mir damals Töne ſchenkte,
Der Bruſt geheimes Leiden auszuſprechen,
So ward durch ſie zum Liede ich entzündet.

Ihr Sonnenblick, worin ich mich verſenkte,
Ihr Geiſt zu kühn, um Alles zu zerbrechen,
Sie haben langen Kummer mir begründet.

3.

Zwar duldete die Stolze mein Verehren,
Und mochte wohl mich freundlich um ſich leiden,
Wenn ich, an ihrem Glanze mich zu weiden,
Von Ferne nahte, Götterkoſt zu zehren.

Allein bald mußt' ich dieſes Glück entbehren,
Bald mußt' ich von dem ſüßen Rauſche ſcheiden,
Bald mußt' ich And're glücklicher beneiden,
Und konnte ihrer Hohheit nichts verwehren.

Vor ihr bin ich ſo klein mir ſtets erſchienen,
Ihr Geiſt herrſcht' über mich ſo allgewaltig,
Daß ich voll Demuth nur ſtets zu ihr kam.

Sie war's, die ſchleichend jede Kraft mir nahm,
Die mich erfreut, gequält höchſt mannigfaltig,
Die nur dem Sieg Raum ließ in ihren Mienen.

4.

Nachdem ich ihrer Macht mich kaum entrungen,
Nachdem ich kaum mich ſelber noch vernommen,
Da ſollte ſchon die dritte Liebe kommen,
Da ſollt' ich ſchon von Neuem ſein umſchlungen

Durch Bande, wie ſie Eros nie gelungen;
Denn, was ich war, ward völlig mir genommen.
Mir wollte nun kein Wechſel ferner frommen,
Und alles Leid, in Liebe war's verklungen.

Mein Fühlen, Denken, Wollen, jedes Sein,
Mocht' es die Flügel noch ſo leiſe regen,
Es ward von jetzt durch ſie allein gebunden.

Nun dünkte, was nicht Liebe, eitler Schein,
Nun konnt' ich nur in Liebe mich bewegen,
Nun hatt' ich, die ich ſuchte, mir gefunden.

3.

Ja, jede Wonne, die ein Gott ſich dachte,
Als in der Schöpfung jugendlichen Träumen,
Im Drange von chaotiſch bunten Schäumen,
Das holde Weib mit eigner Hand er machte;

So daß der Mann, als er vom Schlaf erwachte,
Unmittelbar, ohn' alles weitre Säumen,
Als König in des Paradieſes Räumen,
Die Gattin ſelig als ſich ſelbſt anlachte;

Die Wonne, ja, die Adam da empfunden,
Als er das Weib in ſeine Arme ſchloß,
Als er der Liebe erſten Kuß genoß,

Als er ſich ſelbſt nun konnte ganz erkennen,
Und was das Seine, auch das Ihre nennen,
Die hab' auch ich in vollem Maaß empfunden.

6.

Nun weiß ich erſt, was ich geglaubt zu wiſſen,
Und doch nicht wußte, weil ich's nie beſeſſen,
Weil die geſchaute Frucht ich nie gegeſſen,
Die dem Verlangen ſtets ſich karg entriſſen.

Die Liebe iſt mir nun das liebſte Wiſſen,
Ein jedes vor'ge Daſein iſt vergeſſen,
Die Gegenwart wird durch ſich ſelbſt gemeſſen,
Denn Liebe läßt mich jetzt nichts mehr vermiſſen.

Oft zwar will mich noch bitt're Scham durchglühen,
Wenn ich der Thorheit früh'rer Zeit gedenke,
Und ſchwarze Bilder furchtbar mich umringen.

Allein ſie mögen noch ſo ſehr ſich mühen,
Sie müſſen fort, ſobald ich an dich denke,
Und deine heil'gen Blicke zu mir bringen.

7.

Du, Theure, ja, du biſt mein einzig Lieben,
Du biſt mein Glauben und du biſt mein Hoffen.
Ja, ohne dich, da iſt das Grab mir offen,
Ja, ohne dich, iſt für mich nichts geblieben

Denn alle Freuden ſah ich mir zerſtieben,
Von jedem Tod mich zehnfach ſchon getroffen,
Und von des Lebens mannigfalt'gen Stoffen
Mir jeden ſchon zu nicht'gen Staub zerrieben.

Du aber, der, ſeitdem ich dich erblickte,
Seitdem ein Gott dein göttlich Bild mir ſchickte,
Den kranken Sinn von Grund auf zu erbauen,

Du, der ich mich ergeben ganz zu eigen,
Vor welcher alles Irdiſche muß ſchweigen,
Du leiteſt mich zu Paradieſes Auen.

8.

Wie ich auch ringe mit des Lebens Maſſen,
Was auch zum Streit die rüſt'gen Glieder wecke,
Worin ich auch mit Lorbeer mich bedecke,
Was immer Hohes mag der Sinn erfaſſen;

Doch muß es gleich zu luſt'ger Aſch' erblaſſen,
Wenn ich zu dir den Arm ſehnſüchtig ſtrecke,
Wenn ich vor des Alleinſeins Qual erſchrecke,
Und einzig du beſtimmſt mein Thun und Laſſen.

Wo fänd' ich auf der gabenvollen Erde
Die Anmuth, die aus dir entgegenſtrahlet,
Die Schönheit, die durch dich ſich offenbaret,

Die Zierlichkeit, mit Zucht und Schaam gepaaret,
Die ſtille Liebe, die nie mit ſich prahlet,
Die inn're Würde, voll allmächt'gem Werde?

9.

Wie tief du, ſüße Freundin, mich vom Grunde
Verwandelt haſt, das kann ich jetzt empfinden,
Nachdem des trüben Winters Tage ſchwinden,
Und viele Mühſal, die damit im Bunde.

Ich bringe fröhlich dir die junge Kunde,
Daß ich dem, was ich war, mich ſo entwinden,
Dem, was ich nicht bin, dir, mich ſo verbinden
Auf immer will, daß Zeugniß jede Stunde.

Verlöſche ganz in dir die alten Züge
Des Bildes, was du dir von mir geſchaffen,
Und wolle eines anderen nun warten.

Denn ſo will ich dem vor'gen mich entraffen,
So will ich beugen meinen Sinn, den harten,
Daß deinem Bild ich mehr und mehr genüge.

10.

Dort reizt mich an die göttlich reiche Welt,
Natur ſo ſchön, ſo alt und jung zugleich
Die Völker, welch' ein wunderbares Reich,
Die Kunſt und Wiſſenſchaft, des Ruhmes Feld.

Hier reizt ein Herz, was ganz mich in ſich hält,
Was mich durch Sehnſucht matt gemacht und bleich,
Was mich zerknickt durch einen einz'gen Streich,
Und was ſich mir auf ewig zugeſellt.

Wie fang' ich's an, ſie beide zu vereinen,
Das Allem off'ne und dies eig'ne Herz,
Das groß' und kleine, weit' und enge Leben?

In jedem will ich ſein, in keinem ſcheinen,
Von jedem Alles tragen, Wonn' und Schmerz,
Und ungetheilt in beiden Zonen weben!

IX.

Tranſſubſtantiation.

Gegeben iſt die Zeit. Was ich d'raus mache,
Ob ich darin auf's Schmälichſte verderbe,
Ob ich verſchleudere mein gottlich Erbe,
Und mich voll Stolz gedankenlos verflache;

Ob ich, erbebend vor des Geiſtes Rache,
Der Eitelkeit ſtets mehr und mehr erſterbe,
Und mir der Wahrheit ew'gen Schatz erwerbe,
Das, ſeh' ich wohl, iſt meiner Freiheit Sache.

Muth fehlt mir, Muth, um völlig der zu ſein,
Der ich im Innerſten ſchon längſt geworden
Und äußerlich zu ſein ſchon war begnadet.

Frei iſt man nur durch Freiheit und ſie badet
Im Schweiß ihr Angeſicht; ihr Ritterorden
Iſt zwiſchen uns und Gott ſelbſt der Verein.

1. Die Nacht.

Du heil'ge Nacht, du biſt der Götterbote,
Mit Sternenſchein geſchmückt und Traumgeſicht,
Läß'ſt ahnen du das wonnereiche Licht;
Sein Morgen zeigt ſich ſchon in ſanftem Rothe.

Die Nacht iſt nicht das ungebor'ne Todte.
Wär' ſie nicht da, die Klarheit wäre nicht.
Sie iſt es, die durch Licht nun zu dir ſpricht:
Blick' aufwärts und genieß vom Himmelsbrodte.

Drum wolle nie im Herzen angſtvoll zagen,
Wenn um dich her die Finſterniß ſich legt,
Und in ihr nur der Träume Wuſt ſich regt;

Das Licht iſt nur zum Scheine dir vergangen,
Daß es noch glänzt, beweiſ't der Sterne Prangen,
Nach jeder Nacht wird es dir wieder tagen.

2. Sammlung.

Nun ſamm'le dich! Die Jugend iſt verſchwunden,
Die Jugend, welche die Natur uns ſchenkt,
Die unbewußt zu heitern Zwecken lenkt,
Und nicht nachſinnt den ſchnellverrauſchten Stunden.

Mit dieſem Leichtſinn biſt du abgefunden.
Ein Quell der Thränen hat dich lang gekränkt,
Hat in das Elend tief dich eingeſenkt,
Und allen ird'ſchen Ketten dich entbunden.

Noch ungewohnt iſt dir das neue Leben,
Ein Fremdling noch biſt du in ſeinen Hallen,
Und oft noch träumſt du von dem vor'gen Sein.

Dies änd're! Willſt du frei dein Haupt erheben,
Muß das Vergangene in Nichts zerfallen,
Und höchſter Ernſt zu höchſter That dich weih'n.

3. Schweige!

Du haſt ſo viel unnützes Zeug geſprochen,
Daß wohl du thuſt, nun auch einmal zu ſchweigen,
Zum Hören deine Ohren hinzuneigen,
Denn jedes Wort, das unnütz, wird gerochen.

Darnach bedenke, was du ſchon verbrochen.
Es führ' ein And'rer im Geſpräch den Reigen,
Es mögen And're Witz und Einſicht zeigen,
Du brauchſt nicht ſtets aus deinem Schacht zu pochen.

Iſt Gott nicht ſtumm, der ſich doch offenbart?
Hieß nicht Pythagoras die Lippen ruh'n?
Schwieg nicht Simonides, zu Gott ſich wendend?

So ſei du ſtumm, dein ziellos Schwatzen endend,
Vom Vorſatz ſchreite ſtill und feſt zum Thun,
Und ſei gewiß der inn'ren Himmelfahrt.

1. Eins iſt Noth.

Krümm' du dich, wie du willſt! Einmal iſt Noth
Die innerſte, unendliche Bekehrung,
Des höhern Lebens bitterernſte Mehrung,
Des flachen Leichtſinns conſequenter Tod.

Umſonſt lacht dir ein neues Morgenroth,
Umſonſt befreiſt du dich von äuß'rer Störung,
Umſonſt ſchenkt dir die Wiſſenſchaft Belehrung,
Umſonſt mahnt dich des Genius Gebot:

Wenn du nicht ſchon im Voraus dich bequemſt,
Alsbald von Neuem fehlend dich zu finden,
Von deinem Ideale abgefallen.

Wodurch du deinen Fortſchritt immer lähmſt,
Was preis dich giebt des Augenblickes Winden,
Dein Stolz iſt es, dir ſelber zu gefallen.

5. Irrthum.

Ganz falſch, mein Freund, biſt du bisher gegangen
Mit Einem Male wollteſt du vollenden,
Was nur ein Werk von vielen Sonnenwenden,
Von deiner Seele oft erneutem Bangen.

Einbildung iſt's, zum Ziel ſo raſch gelangen,
Den Pfeil ſtets in das Centrum zu verſenden;
Ohn' zu verarmen, maaßlos zu verſchwenden,
Am End' ſich wähnen, wenn kaum angefangen.

Nein, lieber Menſch, ſo wird es dir nicht glücken,
So würd'ſt du nur zu einem ſtarren Bilde,
Von eitler Selbſttäuſchung gemacht, verſteinen,

Und nie den Gott an deine Lippen drücken.
Du ſiegſt nur, wenn die Kühnheit mit der Milde
Zum nie beſchloß'nem Kampf ſich dir vereinen!

6. Stockung.

Ja, durch und durch, ſo fühl' ich mich zerſchlagen.
Schlaff ſind die Muskeln, müde ſind die Lungen,
Das Aug' iſt matt, das Blut ſchleicht wie gezwungen
Das Hirn will nicht das Denken mehr ertragen.

So leb' ich alſo in den erſten Tagen
Des neuen Jahrs? Und wie hab' ich gerungen!
Und doch iſt mir der Sieg noch nicht gelungen,
Doch leid' ich noch an ſo viel argen Plagen,

Und zu der alten lad' ich neue Schuld!
O Gott, du weißt es, nur in dir zu leben,
Iſt meines Denkens, meines Wollens Streben.

O Herr und Vater, bleib mit deiner Huld
Bei mir, damit in meinem trüben Wehe,
In meiner Einſamkeit ich nicht vergehe.

7. Der willkommene Tod.

Möcht ich mir todt ſein, möcht ich doch vergehen!
Das Sterben iſt's, wozu der Geiſt mich drängt.
Wie oft ich auch vom Tod den Blick gelenkt,
Von Neuem ſtets muß ich doch auf ihn ſehen.

O Herz und Sinn zerreißend ſeid ihr Wehen,
Eh' man das wird, was man zu ſein ſich denkt;
Hat alle Fibern man auch angeſtrengt,
Bleibt man doch oft ganz unverändert ſtehen.

Durch Gottes Geiſt allein kann dir gelingen,
Dich ſelbſt zu neuem Daſein umzuwandeln,
Die welke Schlangenhaut von dir zu ſtreifen.

Mit Freiheit mußt die Freiheit du ergreifen,
Mit Selbſtbewußtſein leben, denken, handeln,
Und nach der Dinge eignem Maaße ringen.

8. Es iſt vorbei.

Es iſt vorbei! Ich bin mir ſelbſt verſchwunden.
Die feinſte Eitelkeit, mich ſelbſt zu ſchätzen,
Mich an mir ſelbſt, an meinem Bild zu letzen,
Und mich zu freuen meiner tiefen Wunden.

Sie iſt beſiegt, Gott hat mich überwunden.
Nicht will fortan ich frevlend ihn verletzen,
Nicht will fortan ich mich an mir ergötzen,
In ihm allein, durch ihn will ich geſunden.

Die Welt lieb' ich und will ſie ferner lieben,
Mit Andern will ich meine Rede tauſchen,
Natur und Kunſt anbetend in mir hegen.

Von deinem Geiſte, heil'ger Gott, getrieben,
Will deinem Wort' ich ſtill ergeben lauſchen,
In Strum und Drang mit dir Gemeinſchaft pflegen.

9. Erlöſung.

Ob ich auch noch derſelbe Menſch erſcheine
Als von Gebärde, Sprache und Geſtalt,
So hat ein And'rer doch in mir Gewalt,
Dein Geiſt, mein Gott, der heilige und reine.

Ob ich auch jetzt noch blut'ge Thränen weine
Für meine Sünden ſchwer und mannigfalt,
Ob auch die Seele ſich zuſammenballt
In Angſt und Schmerz, daß ſie ſich dir vereine:

Doch weiß ich, daß du mich nicht willſt verſtoßen,
Daß immerdar mein Daſein dir gehört,
Ein ew'ger Lenz in mir die Blüthen treibt.

Der du mir nah biſt, Vater alles Großen,
Ertödt' in mir, was teufliſch ſich empört,
Und rett' in mir, was unvergänglich bleibt!

10. Aurora.

Was äußerlich die Menſchen wohl erleben,
Was an ſie ſpült, wie an den Strand die Fluth,
Was kaum erreicht den weltlich ſtolzen Muth,
Das läßt auch nur in Dämmerungen ſchweben.

Was aber anregt inneres Erbeben,
Was heiß empört des eitlen Herzens Blut,
Was nahe bringt der grauſen Hölle Gluth,
Das kann zum Born des Göttlichen erheben.

Dazu bedarf's nicht Mannigfaltigkeit,
Wie ſie in buntem Wechſel ſich entfaltet,
Und hin und her des Schickſals Faden ſchlinget.

Der Geiſt allein empfindet Freud und Leid.
Er iſt es, der ſich irrend umgeſtaltet,
Bis durch die Nacht Aurora's Auge dringet.

X.

Anthropologiſche Trilogie.

Nach vielen lebensgefährlichen Wirren,
Und nach vielem und ſchmerzlichem Irren,
Hat unſer Autor geſehen, die Menſchlichkeit
Bleibe das Schönſte weit und breit,
Und hat ſich entſchloſſen, auf dieſer Erden,
So viel er kann, ein Menſch zu werden.

I. Germaniſche Lebensconſtellation.

Der allein hat die Befugniß, meine Schmerzen ſich zu deuten,
elchen ſie gleich hart betrafen, welchen ſie gleich tief erfreuten,
elcher zwiſchen Volk und Kirche ſeine Seele auch getheilet,
o daß ſie in beiden Sphären liebeſehnſuchtvoll verweilet.

Dieſes iſt's, was mich zerrüttet. Heidniſch iſt mein alter Sinn,
nd in allen Adern fühl' ich oft, daß ich Germane bin.
n die Ströme mich zu ſtürzen, auf die Felſen hinzuſchweifen,
urch der Länder lange Folge eil'gen Schrittes hinzuſtreifen,

Waffen in der Hand zu tragen, vor Berſerkerwuth zu ſchäumen,
In der Wälder grüner Dämmrung von den hohen Göttern träumen,
Ritterlich die Frau'n zu ehren, gold'nen Weines Fluth zu trinken,
Und in der Natur Umarmung bis zum Taumel zu verſinken. —

Aber dann erblick' ich wieder jenes Kreuz auf Golgatha,
Und er tritt mir, der Erlöſer, ganz in ſeiner Liebe nah.
Seine Wunden ſeh' ich fließen, ſehe, wie er ſelig ſtirbt,
Fühle, wie er es allein iſt, der uns Seligkeit erwirbt.

O verſteht es, theure Freunde, was in mir ſich dann bewegt,
Was ſich mir in dem Gemüthe dann ein heißer Streit erregt:
Alles Weltliche ſoll ſchwinden, die Natur, ſie mag vergehn,
Kann ich nur ſein Wort vernehmen, ſeinen Blick nur offen ſehn.

Alle Ewigkeiten könnt' ich ſtill bei ihm in Andacht wohnen,
Und die Erde gäb' ich gerne für des Himmels heil'ge Kronen,
Um an Nichts, als ihn, zu denken, ſtets ſein Angeſicht zu ſchauen,
Könnt' ich mönchiſch eine Zelle mir in Einſamkeit erbauen.

Aber plötzlich klingen Töne, die geheimnißvoll mich locken,
Und die Andacht, das Gebet ſelbſt, plötzlich fühl' ich es mir ſtocken,
Gluten ſtürmen durch den Buſen, es erblaßt des Himmels Pracht,
Ein Vulcan iſt's, der ſein trübes Feuer ſprüht in wüſter Nacht.

Ungemeßner Trieb ergreift mich dann, nach jener Seligkeit,
Von der Dichter, Philoſophen, Prieſter, Laien prophezeit,
Kühn mit ſelbſtbewußtem Streben meine ſchwache Hand zu ſtrecken,
Nicht zu warten, bis ich einſtens ſie im Himmel würde ſchmecken.

Selig will ich, ſelig muß ich hier ſchon auf der Erde ſein,
Denn warum ſollt' uns das Weſen ſtets nur zeigen ſeinen Schein?
Sollt er künftig nur erlangen, was des Geiſtes höchſter Frieden,
Dann wär' unſerm durſt'gen Geiſte ein tantaliſch Loos beſchieden.

Kann es höh'res Daſein geben, als es Chriſtus offenbart? —
Von des Stalles finſterm Raume bis zur ſel'gen Himmelfahrt
Iſt er Gott und Menſch geweſen, hat geliebt, gewirkt, gelitten,
Hat mit ſelig ſtiller Ruhe alle Weltunruh beſtritten.

So iſt mit ihm nun der Himmel nieder auf die Erde kommen,
Und es iſt die Menſchheit ſelber jetzt die Heimath aller Frommen:
Aller Zweifel iſt gelöſet, alles Dunkel iſt zerronnen,
Alle Zukunft iſt vernichtet, ew'ge Gegenwart gewonnen. —

So, ihr Freunde, ſteht es mit mir. Aber ach! der ſüße Schall,
Den vom holden Maienbaume ſingt die Oſternachtigall,
Muß mich tief im Innern mahnen, wie ſo fern ich noch dem Leben,
Wo ſich freundlich in einander Zeit und Ewigkeit verweben.

Wenn die ſchnee'gen Blüthen duften, wenn die bunten Blumen ſproſſen,
Wenn das Grün mit ſeinen Wellen alle Felder überfloſſen,
Wenn das Sonnenlicht ſo blitzend von dem blauen Aether ſtrahlet,
Wenn der Quell mit ſeinem lauten Plätſchern ſo anmuthig prahlet,

Wenn zugleich, wie heute Morgen, durch das Blau die Glocken klingen,
Feierlich die frohgeputzten Menſchen in den Kirchen ſingen,
Baumeswipfel leiſe nicken, Vögel durch die Lüfte rauſchen,
Und die Kinder in den Straßen ihre muntern Spiele tauſchen:

Dann pocht in mir die Empfindung, daß der Sinn ſich faſt verwildert,
Während ein geheim Entzücken mir des Aufruhr's Wogen mildert.
Wehmuth packt mich unbeſchreiblich, Luſt bin ich und Qual durchdrungen,
Erde hat mich und der Himmel, beide haben mich bezwungen.

2. Chriſtliche Lethe.

Wer geſündigt hat, muß büßen! Das iſt das Geſetz des Herrn,
Das Geſetz auch eines Vaters, drum gehorche ich ihm gern.
Wahrlich, leicht wird uns die Sünde, ſchnell bethört ſie unſer Herz,
Aber früher oder ſpäter nagt uns auch der Reue Schmerz.

Wie ergreift der Glocken Stimme heute wunderbar mein Herz,
Wie durchzittert meine Seele ein unſagbar banger Schmerz,
Glaube ringet mit dem Zweifel, die Verzweiflung mit dem Hoffen,
Bald ſcheint mir der höchſte Himmel, bald die tiefſte Hölle offen.

O was war ich und was bin ich! Ach und gar, was werd' ich ſein?
Ich, der ich leichtſinnig ſpielte mit des Lebens Luſt und Pein,
Ich, der das ihm anvertraute Pfund gedankenlos verpraßte,
Nach Bequemlichkeit Gott liebte oder à mon aise haßte.

Buße für die Sünde, Buße! Ueberſchwänglicher Gedanke,
Du erhältſt mich, wie ſonſt Alles um mich, in mir beb' und wanke,
Du verheißeſt mir Verſöhnung, du ertheilſt mir neue Weihe,
Daß mit junger Kraft den Tag ich wieder zu dem Tage reihe.

Buße legt mir auf das Schwerſte, meinen Willen zu bezwingen;
Ihrem Ruf gehorchend werd' ich oft in ſchwacher Zagheit ringen.
Aber was für Noth ich dulde, rückwärts darf ich mich nicht wenden,
Vorwärts nur in Arbeit, um dies ekle Sein des Nichts zu enden.

Ja, ich bin von Höllenqualen umgetrieben, wie noch nimmer,
Und des Lebens Sonn' umflort mir todtenbleicher Nebelſchimmer.
Alle Kraft, die ſich mir ſchaffend in der jungen Bruſt einſt drängte,
Iſt erſtorben und iſt jetzo eine nur von Gift getränkte.

Dieſes Gift iſt die Gewohnheit, iſt das ſchlaffe Sichbequemen,
Das mir endlich jeden Aufſchwung ſchon im Werden muß erlähmen.
Furchtbar kann der Geiſt mich ſtrafen mit dem eiſernen Gerichte,
Daß fortan ich ſtille ſtehe ohne innere Geſchichte.

Das wär' alſo meiner Bildung, meines Ringens grauſes Ende,
Daß mich widerſtandlos faſſen der Gemeinheit ſchmutzge Hände,
Daß ich, leer von höherm Triebe, ſtumpfhin ſchleppe meine Tage,
Und verflacht nur ſtets nach Neuem, nach dem Ewigen nicht frage?

O gedenk' ich jener Zeiten, wo ſich Welten in mir hoben,
Wo mein Blick voll Sehnſucht ſchweifte nach den goldnen Sternen droben,
So erſchein ich als ein Zwerg mir, der ein Rieſe einſt geweſen,
Als ein Kranker, der von Schwindſucht unheilbar nie wird geneſen.

Und wie bin ich, der von ſtolzem Götterübermuth einſt trunken,
In das Elend, das mich jetzt drückt, ſo erbärmlich hingeſunken?
Iſt denn alle Spur erloſchen meines frühern Heldenſtrebens,
Blieb mir wirklich nichts zurücke, als das Fieber des Erbebens?

Ein Erbeben von der Kälte, die ſich eiſig in mir anlegt,
Und die Gluth der Sonnenſtrahlen herriſch gleich in finſtern Bann ſchlägt,
Ein Erfröſteln von der Leerheit, ein Erſchauern von dem Sterben,
Das mich zeitig macht zu eines öden Grabes wüſtem Erben.

O ich weiß es, was die Bande, die mich mit der Welt verſchlangen,
Still zernagte, bis ſie plötzlich, ach vielleicht auf immer ſprangen,
Bis das liebevolle Zutraun zu dem Weſen, Gott geheißen,
Durch die Lüge, durch die Willkür alle Fäden mußt' zerreißen.

Du nun biſt's, wodurch allein wir ſind der Gottheit würd'ge Spiegel,
Womit ſie uns eingeprägt hat ihres Wunderdaſeins Siegel,
Du biſt es, allmächtig ſchaffend, ſeltſam ſtillbewegtes Denken,
Worin ich, mich neugebärend, furchtlos habe zu verſenken.

Ich erkenne die Geſetze, welche alles Daſein halten,
Ich begreiſe auf das Klarſte ihr unſichtbar-ſichtbar Walten,
Ich dring' in das Reich des Geiſtes, faſſe ſein Sichſelbſtentfalten,
Schaue hell die ganze Reihe ſeiner göttlichen Geſtalten.

Leugnen kann ich nicht die Sterne, die im Aether zahllos ſchweben,
Leugnen kann ich nicht die Kräfte, die in Stein, Thier, Pflanze weben,
Leugnen kann ich nicht die Freiheit, die der Geiſter Thun beflügelt,
Leugnen nicht die Weltgeſchichte, wo ſie Grab an Grab ſich hügelt.

Leugnen kann ich nicht die Wonne, die aus der Natur mir quellet,
Und von ew'ger Jugendfriſche heiligfluthend überſchwellet,
Leugnen kann ich nicht die Stimme des Gewiſſens in der Nacht,
Wenn ſie, von des Tags Getümmel frei, ununterdrückt erwacht.

Leugnen kann ich nicht den hohen heiß von mir geliebten Meiſter,
Der zur Rechten ſitzt des Vaters als der mächt'ge Herr der Geiſter,
Der beſtändig wiederkehret, Todte, Lebende zu richten,
Nur das Gute zu beſtät'gen, nur das Böſe zu vernichten.

Wie unwürdig ich mich fühle, mit dir, Chriſtus, zu verkehren,
Willſt du doch dem Neudurchdrung'nen nimmermehr den Zugang wehren.
Ach warum muß es denn wahr ſein, daß nicht ſtehet in der Wahrheit,
Wer da ſagt, er ſei kein Sünder, er ſei ſo wie du voll Klarheit'

Stunden, Tage, Wochen ſelber hab' ich wacker durchgeſtritten,
Aber plötzlich fand ich wieder mich in luſt'ger Sünden Mitten,
Und dahin war alle Arbeit, war umſonſt das harte Mühen,
Und den Strom der Schaam nur fühlt' ich meine matte Bruſt durchglühen.

O ich weiß, dann war ich oftmals ganz in Zweifelwahn verloren,
Ich verfluchte ſelbſt die Stunde, wo die Mutter mich geboren,
Dieſe ganze Welt ſchien einzig mir von Teufelshand geſchaffen,
Der zu ſeinen Dienern machte die bornirtverſchmitzten Pfaffen.

Grauſen faßt mich, daß die Welt iſt, ſchmerzlich fühl' ich eine Lücke,
Irgendwo im Univerſum lauert der Verrath, die Tücke;
Hin und her wogt Erd' und Himmel, uferloſer Ocean,
Unermeſſen wallt die Menſchheit ihre anfangloſe Bahn.

Alles ſcheint mir dann Grimaſſe, zwecklos jedes kühne Streben,
Nur der Tod dünkt dann Vernunft mich, Unſinn aber alles Leben.
Und doch ſinken alle dieſe hohnerquickten Rieſenflammen
Kraftlos mir vor des Gewiſſens ſonderbarer Macht zuſammen.

Klarer als das Licht der Sonne leuchtet mir ſein drohend Wort,
Daß von Sünde ich zu Sünde leichthin frevle immerfort,
Daß ich zwar den Gott erſehne, aber nicht ihm Wohnung mache,
Drum auf's Neue ſtets verfalle ſeiner ſtets gewiſſen Rache.

Zauberhaft reizt die Natur mich mit der Traube heißem Blut,
Unruhvoll ſchwellt mir den Buſen unnennbarer Liebesmuth,
Seen, Ströme, Auen, Wälder, wecken den geheimſten Sinn,
Und die fernen blauen Berge ziehen räthſelhaft mich hin.

Perle, Wein, in heller Schaale! Küſſe, koſet ſtillverſchwiegen!
Laß, o ſüßes Leben, lange noch von deinem Arm mich wiegen!
Wozu wäre die Natur denn, wozu ſproßten ihre Blüthen,
Wenn wir nicht als ihre Prieſter von bakchant'ſchem Taumel glühten!

Doch die Luſt verrauſcht und friedlos eilen wir zu neuer Luſt,
Und es füllet die Begierde nie das Innerſte der Bruſt.
O dann überkommt mich wieder ein ſo ſehnſuchtsvoller Schmerz,
Daß verzweifelnd meine Blicke ſich erheben himmelwärts.

Halb ein Titan, halb auch bin ich ein Pygmäe nur geweſen,
Und ſo hab' ich mich verzehret in zwieſpält'gem Fratzenweſen.
Doch unſchuldig wie die Tauben, aber klug auch wie die Schlangen,
So, erkenn' ich, kann zurück man wohl zum Paradies gelangen.

Möcht' ich denn von dieſem Tage, nach ſo mannigfachem Irren,
Mich von ſchnöder Luſt und Lüge, Hochmuth, Eitelkeit entwirren,
Mög' in jedem Athemzuge ich bezeugen, daß ein Gott iſt.
Nachdem er ſo oft mir kund gab, daß ſein heil'ger Nam' nicht Spott iſt.

Stürz' in Nacht denn, was ich lebte, alle Schmach ſei mir vergeſſen!
Welcher Menſch kann Gottes Gnade, die unendliche, ermeſſen?
Brich hervor, du langerſehnter, heißerflehter Frühlingsmorgen,
Der von jetzt mein ganzes Daſein hat in Himmels Schooß geborgen!

3. Humanus.

Nun zum letzten Male dicht' ich, wenn ich's dichten nennen kann,
Daß ich ſage, was im Herzen mir den neuen Sieg gewann,
Daß ich ſage, wie mein Leben aus dem Todeskampf erſteht,
Alles Eitle mir verſchwindet, nur, was ewig iſt, beſteht.

Ja, noch ſcheint vom blauen Himmel ſo wie ſonſt die Sonne nieder,
Hier im Abend geht ſie unter, dort vom Morgen kehrt ſie wieder;
Schmeichelnd gießt der Mond ſein zartes Licht vom Sternendome aus,
Und noch breitet heil'ge Stille ſich wie ſonſt die Nächte aus.

Friſch und luſtig grünt die Erde und die Vögel trippeln, ſchweben,
Und die Thiere ſpringen, ſtampfen, ſchreien, tummeln ſich voll Leben.
Um mich rauſcht, wie ſonſt, der Menſchen buntgeſchäft'ger Marktverkehr,
Und ſie ziehen durch die Straßen munter ſingend noch daher.

Aber ich bin anders worden! — Sonſt fühlt' ich mich ausgeſchloſſen
Von dem Muthe, der in alles Daſein heiter ſich ergoſſen;
Einſam mußt' ich, voller Trübſinn, meine düſtern Pfade wandeln,
Und mit innerſtem Verdruſſe fluchen allem meinem Handeln.

Tief, tief war ich in mich ſelber, in den Abgrund meines Nichts
Mir verloren und erſchrak oft vor dem Strahl des frohen Lichts,
Denn ich war verdammt, bei meinem Thun mich ſelber zu belauſchen,
Und mit mir Hamletiſch-ſkeptiſch Monologe nur zu tauſchen.

Dieſe Qual der Selbſtbeſchauung, dieſe Höll' iſt nun verſchwunden.
Ihrem Elend, ihrer Knechtſchaft fühl' ich ſelig mich entbunden.
Mögen meines Herzens Fluthen alle Dämme doch durchbrechen,
Und dem Ocean der Liebe mein Verſtand kein Halt mehr ſprechen!

Denn ich bin ein Menſch geworden! Ausgekämpft iſt nun der Streit.
Nicht mit Gott, nicht mit dem Menſchen, nicht mit mir ſelbſt mehr entzweit,
Blick' ich feſten Auges vorwärts und, des rechten Ziels bewußt,
Schlägt nun das erlöſ'te Herz mir raſcher in der freien Bruſt.

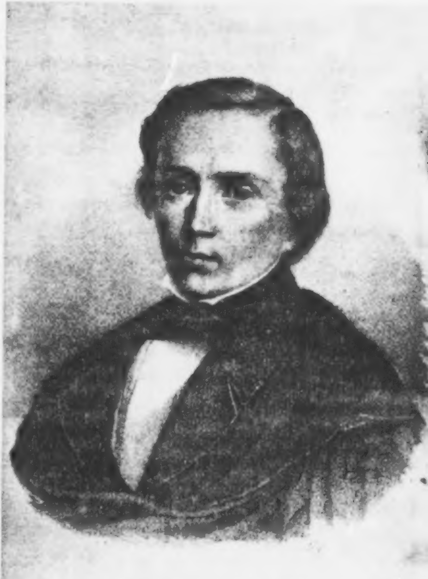
Ja, ich bin mir ſelbſt geſtorben und es ſtrömt ein neues Leben
Mir durch alle meine Pulſe mit begeiſtrungsvollem Beben.
Was ich irrte, was ich fehlte, für mich iſt's nunmehr vernichtet,
Denn mein Streben iſt's, nach welchem gnädig mich der Geiſt gerichtet.

Dieſes Streben, wie ohnmächtig es auch oft als
That geweſen,
Und wie oft von krankem Sinne mühſam ich auch mußt'
geneſen,
Dieſes Streben, lauter war es, und aus ihm nehm
ich mein Recht,
Gott zu ſagen: Du, du weißt es und du, Vater, biſt
gerecht.

Vor der Freiheit meiner Zukunft ſchwindet hin das
blöde Zagen,
Wie ich deſſen, was vergangen, ſchwere Laſt wohl ſollte
tragen;
Mit dir, Geiſt der Geiſter, ſchließ' ich einen neuen,
ew'gen Bund,
Und vernehme der Verſöhnung Wort aus deinem
eig'nen Mund.

Sterne, leuchtet unſern Nächten, Sonne, ſcheine von
dem Himmel,
Vögel, jauchzet in den Lüften, Thiere, ſchwärmt im
Frohgewimmel
Auf der Erde Mutterrücken! Menſchen, kommet an
mein Herz,
Gott und euch gehört mein Leben, Gott und euch in
Luſt und Schmerz!

Druck von Bernh. Tauchnitz jun



[illegible]

[illegible]

[illegible]

Studien.

Von

Karl Rosenkranz.

Fünfter Theil.

Reden und Abhandlungen: Zur Philoſophie und Literatur.

Dritte Folge.

Mit dem Bildniß des Verfaſſers.

Leipzig,
Verlag von Guſtav Brauns.
1848.

Vorwort.

Die Entſtehung der kleinen Schriftreihe, der ich den Titel Studien als Collectivinſignie gegeben, iſt von mir in der Vorrede des erſten Bandes 1839 erzählt worden.

Ihr Fortgang wurde bis zum Jahr 1844 unterbrochen. Grund der Unterbrechung war eine Verſtimmung meines Verhältniſſes zur urſprünglichen Verlagshandlung. Die Folge war, daß Alles, was ich für die Fortſetzung der Studien angelegt hätte, vereinzelt erſchien; wie die Komödie vom Centrum der Speculation, wie die Kritiſchen Erläuterungen des Hegel'ſchen Syſtems, wie das Sendſchreiben an Pierre Leroux, wie die Königsberger Skizzen u. ſ. w. Ich führe dieß an, um zu zeigen, daß ich dem Wort gehalten haben würde, was von mir im erſten Heft verſprochen war. Als ich 1844 in der gegenwärtigen Verlagshandlung die Studien fortſetzte, gab ich die zweite Folge einer Sammlung von Reden und Abhandlungen zur Philoſophie und Literatur, an welche ſich nunmehr dieſe dritte anſchließt. Ich weiß, welche Vorurtheile in Deutſchland gegen ſolche Sammlungen exiſtiren. Nur den Lieblingen der Partei geſteht man zu, ſie als ein Bedürfniß für den Leſerkreis veranſtalten zu dürfen, der ſich um ſie geſchaart hat. Eine Parteiſtellung nehme ich nicht ein. Früher hatte ich ein näheres Verhältniß zur Hegel'ſchen Schule. Dies hat ſich mit der Auflöſung der Schule, mit ihrem Uebergang in die Anarchie des Junghegelianismus als der nothwendigen Manifeſtation der Widerſprüche, woran ſie krankte, von ſelbſt aufgehoben. Ich bin nunmehr völlig iſolirt, eine Situation, welche durch die Natur meiner Localſtellung, die mich von der lebendigeren Wechſelwirkung mit den Zuſtänden, Vorgängen und Trägern der Wiſſenſchaft in Deutſchland ausſchließt, noch geſteigert wird.

Dennoch habe ich ein Publicum und zwar ein ſolches, mit dem ich ſehr zufrieden ſein muß. Dies Publicum unterſcheidet ſich aber in zwei ſehr verſchiedene Maſſen. Die eine derſelben intereſſirt ſich für meine ſpeciellen Arbeiten, die andere für die, welche eine allgemeinere Tendenz haben und daher auch eine allgemeinere Sprache reden. In jener Beziehung gelte ich dem einen als Literarhiſtoriker, dem andern als Theologen, dem Dritten als ſpeculativen Kritiker, dem vierten als Philoſoph von Profeſſion u. ſ. w. In dieſer Beziehung bin ich durch einige publiciſtiſche Feſtreden, durch einige Säcularbilder, beſonders aber durch die Königsberger Skizzen in ein Verhältniß zur Nation ſelber gekommen und Th. Mundt faßte ſogar die Hoffnung von mir, ich könne mich zu einer Analogie mit Juſtus Möſer ausbilden. Dieſe Hoffnung werde ich jedoch ſo wenig erfüllen, als ich die Erwartungen befriedigt habe, die man in den beſondern Studienfächern von mir hegte.

Ich habe dieſe Erwartungen getäuſcht, wie ich jene Hoffnungen unerfüllt laſſen werde.

Der Grund dieſer Täuſchung, dieſer Nichterfüllung iſt jedoch nicht Schwäche, ſondern die Nothwendigkeit meiner Natur, die mich zur univerſellen Syſtematik organiſirt hat. Alles, was ich als Hiſtoriker, Kritiker, Beobachter geleiſtet habe, iſt ein vorbildneriſcher Proceß für den Kern meines Weſens, für die wiſſenſchaftliche Architektonik. Ich ſelbſt habe mir darüber erſt allmählich klar werden können, endlich aber in dieſer Beſtimmung den Schlüſſel auch für das Poetiſche in mir gefunden. Ich bin kein Dichter; daß ich aber doch manches gedichtet habe, liegt in dem künſtleriſchen Triebe meines Weſens, weil ohne einen ſolchen die Wiſſenſchaft wohl nicht zum ſyſtematiſchen Kunſtwerk gebildet werden kann. An den Arbeiten von Platon, Kant und Hegel hat mich dies äſthetiſche Element der Darſtellung ſtets mit Bewunderung und Entzücken erfüllt und ich bin längſt auf das Innigſte überzeugt, daß nur die Schönheit die ächte Popularität erzeugt, diejenige Popularität, welche den Modeſtyl einer ephemeren Epoche überdauert.

Die Kritik hat mir auch das Künſtleriſche in manchen meiner Arbeiten zuerkannt, namentlich für meine Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie und meine Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter. Für diejenigen meiner Arbeiten, welche ſyſtematiſch ſind, hat ſie mir mit Recht die Ungleichheit der Ausführung und den Mangel an zweckmäßiger Einleitung vorgeworfen, wie in der Naturreligion, in der theologiſchen Encyklopädie, in der Pſychologie.

So viel Productives auch in dieſen Arbeiten ſteckt, ſo war ich doch bei ihrer Conception noch zu ſehr mit der Geſtalt verwickelt, welche Hegel der Wiſſenſchaft gegeben. Dieſe Abhängigkeit im Produciren habe ich erſt durch die Gründlichkeit überwunden, mit welcher ich bei der Abfaſſung von Hegel's Leben allen Wendungen dieſes großen Geiſtes nachgehen mußte und dadurch bis zur letzten Vertraulichkeit mit ihm durchdrang, ſo daß ich durch ſolche reelle Emancipation mich meiner Einſtimmigkeit wie meiner Differenz mit ihm auf das Genaueſte bewußt worden bin.

Ich bin alſo kein Literarhiſtoriker, kein Theologe, kein permanenter Kritiker der Philoſophie, kein Publiciſt geworden und werde es nicht werden. Dieſe ganze encyklopädiſche Weitſchichtigkeit meines Weſens iſt nur die Bedingung, welche das eigentliche Princip meines Geiſtes, die Syſtematik, ſich vorangeſchickt hat, um mich erſt kritiſch in die Runde zu führen, mich über die Vergangenheit zu beruhigen, mit den Reſultaten der Kunſt, Wiſſenſchaft, Politik und Religion mich relativ auseinanderzuſetzen und ſo mir den Kopf aufzuräumen, die Phantaſie zu ſchmeidigen und den Willen zu ſtählen, denn die ſpeculative ſyſtematiſche Arbeit fordert die ungetheilte Hingebung des ganzen Menſchen.

Der Uebergang zu ihr iſt meine gegenwärtige Bildungsſtufe und meine Freunde wiſſen ſchon ſeit einigen Jahren, wie dies Streben, das nur ſehr langſam ſeine Früchte zeitigt, mich innerlich von Arbeiten zurückhält, wie man ſie ſonſt von mir gewohnt war. Sie ſind mir jetzt durch meine Dispoſition unmöglich. Sehr natürlich ſchauet man aber in ſolchen Stimmungen auf den Weg zurück, den man ſchon gemacht hat. Man legt ſich eine Rechenſchaft von dem ab, was man geworden; man ſammelt ſich zur tiefſten Beſinnung, bevor man den neuen Schritt thut, in welch' letzterem Sinn ich namentlich meine Schrift über die Ableitung der Modificationen der Logik aus dem Begriff des Denkens anzuſehen, bitte.

Dieſe Reden und Abhandlungen, die nun ſchon drei Bändchen füllen, ſind mir, ich bekenne es, unter meinen Productionen darum recht an's Herz gewachſen, weil meine Eigenthümlichkeit in ihnen oft entſchiedener, als in umfaſſenden Werken, zum Vorſchein kommt und weil aus ihnen ſchon die Keime hervorragen, die ich zu kräftigen Blüthenbäumen heranzuziehen hoffe. Die Abhandlung über die Theologie der Kunſt, die Einleitung in die Naturphiloſophie und die Kritik der Steffens'ſchen Religionsphiloſophie ſind in dieſem letzten Bande ſolche fröhliche Saatſpitzen. Bei dem großen Detail, worin die Wiſſenſchaften ſich jetzt ausbreiten, und bei der daraus entſtehenden Nothwendigkeit, zuweilen als Prolegomena oder als Exegeſe einzelne Puncte außerhalb des organiſchen Zuſammenhangs einer monographiſchen Behandlung zu unterwerfen, wird es jedoch nicht fehlen, daß nicht nach einiger Zeit dieſer Sammlung vielleicht noch eine vierte folge.

Bei der jetzigen bezeichnen die Jahreszahlen der Ueberſchrift die Entſtehungszeit der Arbeit. Ich habe mich jedoch beſonnen, daß der mit dem Titel: die Myſtik, überſchriebene Aufſatz nicht vom Jahr 1826, ſondern 1825 herrührt und muß überhaupt ſagen, wie ich dazu komme, ihn hier erſcheinen zu laſſen. Er iſt das einzige Denkmal, was ich von vielen Papieren aus meiner früheren Jünglingsperiode gerettet habe, weil ich von Zeit zu Zeit im Unmuth über das Mißlungene und Ungenügende meiner Verſuche faſt Alles zu verbrennen pflegte, um mich zu ganz friſchen Anfängen zu zwingen. Dieſer Aufſatz ſtammt aus der Zeit, als ich in Berlin ſtudirte und ward etwa im Juni 1825 geſchrieben; 1826 war ich nicht mehr in Berlin. Ich lege keinen Werth in wiſſenſchaftlicher Beziehung auf ihn, allein ich glaube, daß er vielen meiner Freunde wegen des Intereſſes, was ſie an meiner Entwicklung nehmen, eben ſo merkwürdig ſein wird, als mir ſelber. — Der erſte Aufſatz: Deutſchland, Preußen und die Wiſſenſchaft wurde im Herbſt 1839 geſchrieben und ſollte in den Halle'ſchen Jahrbüchern erſcheinen. Seine ſpecielle Veranlaſſung war die an ihm (S. 27) erwähnte Anklage Preußens in demſelben Journal, die unterzeichnet war: ein Würtemberger, und als deren Verfaſſer damals Strauß galt. Der Aufſatz hatte in manchen Dingen vollkommen Recht, trieb aber die Vorſtellung, daß unſere Beamtenhierarchie die Verfaſſung unſeres Staats zu einem politiſchen Katholicismus mache, auf eine Spitze, wo ſie mir unwahr zu werden ſchien. Doch dies hätte mich nicht zur Apologie meines Vaterlandes angeregt, wäre nicht eine Schadenfreude über jene Polemik laut geworden, die mich als Preußen verdroß. Ich fühlte mich unendlich erniedrigt, daß man einem Nichtpreußen zujauchzte, weil er uns politiſche Laien ſchalt. Der beſchränkte Unterthanenverſtand war zwar noch nicht als Formel erfunden, aber ſein Begriff machte ſchon die Seele jenes fulminanten Angriffs aus. Ich war troſtlos, daß es ſo mit uns Preußen ſtehen ſollte, beſonders aber, daß ein Würtemberger uns Gleichgültigkeit gegen unſern Staat vorwerfen dürfte. So entſtand meine ſachliche Entgegnung. Ich ſandte ſie an Ruge. Nach einiger Zeit bekam ich ſie mit dem Bemerken zurück, daß ſie an einer Chineſiſchen Weitläufigkeit laborire, welche ihre Aufnahme in die Jahrbücher hindere und daß es auch keinen guten Tact verrathen würde, dem wackern Würtemberger, deſſen Wort ſo viel Anklang gefunden, entgegenzutreten. Dieſer wackere Würtemberger war nämlich, wie er uns jetzt in ſeinen geſammelten Schriften erzählt hat, Ruge ſelber. Jetzt wird er mir hoffentlich zugeſtehen, daß meine damalige Auffaſſung Preußens durch die Thatſachen der Folgezeit glücklicherweiſe mehr gerechtfertigt als widerlegt iſt.

Schließlich bitte ich den verehrten Leſer, die nicht ſelten fehlerhafte Interpunction und die Ungleichheit der Orthographie durch meine weite Entfernung vom Druckort entſchuldigen zu wollen. Eigentlicher Druckfehler kommen wenige vor und dieſe wenigen ſind leicht zurechtzuſtellen z. B. S. 50 Z. 6 v. U.: Revolutionsphiliſophen ſtatt: Philoſophen; S. 77 Z. 7 v. O: Blanketts ſtatt Banketts; S. 201 Z. 13. v. O. Hinrich's ſtatt Hinrichs; S. 332 Z. 16 und 17 v. U.: Univerſität ſtatt: Univerſalität u. dgl. m. Schlimmer, als mit dieſen einzelnen Verſehen iſt es in der That öfter mit der Interpunction z. B. S. 338 Z. 12 v. U., wo zwiſchen Wiſſenſchaft und allen nothwendig ein Komma ſtehen muß. Doch iſt es unnütze Mühe, ſolche Mängel berichtigen zu wollen.

Königsberg, den 15. September 1847.

Carl Roſenkranz.

Inhalt.

A.

Zur Philoſophie der Geſchichte.

Seite
I. Deutſchland, Preußen und die Wiſſenſchaft im Herbſt 1839. 1
II. Vertheidigung der Deutſchen Univerſitäten gegen Dieſterwegs Anklagen 1836 31
III. Leo's Geſchichte der Franzöſiſchen Revolution 1842. 49
IV. Carové's Darſtellung des Meſſianismus, der neuen Templer und der Philoſophie in Frankreich. 1834. 55
V. George Sand: Un hiver au midi de l'Europe 1842. 60
VI. Die Myſtik 1826. 70
VII. Görres' Geſchichte der chriſtlichen Myſtik 1836. 100
VIII. Entwurf einer Theologie der Kunſt 1844. . . 127

B.

Zur Geſchichte der Deutſchen Literatur.

IX. Gervinus Geſchichte der poetiſchen National-Literatur der Deutſchen 1835. 168

Seite
X. San Marte's Ueberſetzung des Rittergedichts Parcival von Wolfram von Eſchenbach 1836. . 180
XI. Die Deutſche Literaturwiſſenſchaft 1836 — 42. Eine Ueberſicht. 189
XII. Prutz: Der Göttinger Dichterbund 1841. . . 203
XIII. Karl Gutzkow, bis zu ſeinem dramatiſchen Auftreten 1840. 212

C.

Zur Philoſophie.

XIV. Eine Einleitung in die Naturphiloſophie 1843. 233
XV. Schriften zur Naturphiloſophie 1832 — 42. Eine Ueberſicht. 270
XVI. Steffens Chriſtliche Religionsphiloſophie 1839—40. 284
XVII. Hegel, der Facultätsphiloſoph und L. Feuerbach der Menſchheitsphiloſoph 1842. 325
XVIII. Rede zur Gedächtnißfeier Beſſels. 336

A.

Zur Philoſophie der Geſchichte.

I.

Deutſchland, Preußen und die Wiſſenſchaft im Herbſt 1839.

Es haben ſich in der letzteren Zeit bei uns die Betrachtungen über das Verhältniß der Literatur zu unſerem politiſchen und kirchlichen Leben außerordentlich vermehrt. Abgeſehen von zahlloſen Brochüren über dieſen Gegenſtand, hat auch die Journaliſtik einen lebhafteren Antheil daran genommen. Der Freihafen, die Minerva, die Studien und Kritiken der deutſchen Journaliſtik, die Cotta'ſche Vierteljahrsſchrift, das Brockhauſe'ſche literariſche Unterhaltungsblatt, am umfaſſendſten und am meiſten principiell unſtreitig die Halliſchen Jahrbücher, haben jene Frage nach den verſchiedenſten Seiten hin angeregt, zum Theil ſogar wirklich durchgearbeitet. Es iſt uns dies ein erfreuliches Zeichen, eine immer größere, immer ſelbſtbewußtere Einheit unſeres nationalen Strebens zu erzeugen und in dem Glauben, daß noch lange nicht genug über dieſe Angelegenheit gedacht und geſchrieben worden, wollen auch wir einen, wenn noch ſo geringen Beitrag dazu liefern. Namentlich ſind es ſo manche trübe Bedenklichkeiten, welche uns dazu bewegen. Weit mehr geneigt, die Gegenwart zu rechtfertigen als anzuklagen; weit mehr geneigt, den Fortſchritt zum Beſſeren, als flaue Stagnation oder Rückſchritt in ihr zu erblicken, ſind wir doch nicht ſelten ſchmerzlich von dem ſo oft jetzt geäußerten Gedanken betroffen worden, daß Gewinn- und Genußſucht unſer Leben wie unſere Wiſſenſchaft und Kunſt gegenwärtig untergraben. Machen Einzelne ſich ſolchen Vergehens ſchuldig, ſo iſt das wohl zu allen Zeiten ſo geweſen. Es handelt ſich darum, ob auch in die Maſſen ein ſolcher Zug gekommen. Wäre dies der Fall, ſo würde die Uebergewandtheit unſerer ſo hochgebildeten Sprache das Uebel dadurch verſchlimmern, daß ſie mit ſophiſtiſchem Schein alle Verkehrtheiten im Großen entſchuldigte, ja ehrlich machte. Der Kummer, ein Heuchler zu ſein, würde Niemand mehr bedrücken.

Geht man nun mit ſolchen Betrachtungen aus dem Allgemeinen in's Einzelne, ſo wird der politiſche Geſichtspunkt unvermeidlich. Das Schickſal des Einzelnen hängt zu innig mit dem des Ganzen zuſammen, als daß es aus ſich allein begriffen werden könnte. Ruge hat in ſeinem Novelliſten dieſen Zuſammenhang veranſchaulicht. Er hat gezeigt, wie nur derjenige zu einer Befriedigung mit der Gegenwart gelangt, welcher ihre Aufgabe erkennt und der nothwendigen Entwicklung der Staaten ſich nicht widerſetzt, vielmehr im höchſten Sinne des Wortes den Staatsdienſt ſucht. Mißlaune mag uns momentan beſchleichen. Das mündliche oder briefliche Geſpräch mit dem Freunde mag ſie in ſich aufnehmen. Der Humor mag ſie als eine ſubjective Noth verflüchtigen. Allein um uns wahrhaft zu orientiren, ſollen wir uns zu dem heiteren Gedanken erheben, daß unſere Zeit nicht ſchlechter iſt, als jede andere Zeit der Geſchichte, denn bei dem Vergleichen der Zeiten und dem Herabſetzen der einen gegen die andere, vergeſſen wir oft, daß in jeder Verhältniſſe exiſtiren, welche für ſie unmöglich machen was der Inhalt der anderen iſt. Namentlich aber ſind wir in Anſehung unſerer ſelbſt befangen; wir wiſſen zum Theil gar nicht, was wir ſind. Im Suchen nach einem Anhalt übereilen wir uns oft und greifen zu leicht nach Aeußerlichkeiten. So ſind, von den erſten Mittheilungen des Portofolio an bis zu der Schrift über die Pentarchie hin, die Gemüther vielfach durch das Kunſtſtück der Diplomatie geängſtet worden, in der Deutſchen Geſchichte nur die Entwicklung einer Auflöſung zu ſehen. Das alte Divide et impera hat Viele verwirrt. Oeſtreich ſei ſtabil, Preußen mobil; Oeſtreich erhalte nur die Reſultate ſeiner abgelaufenen Geſchichte, Preußen erzeuge unaufhörlich eine neue. Jeder Fortſchritt des einen Staates nach ſeinem Princip geſchehe nothwendig auf Koſten des Principes des andern. Da nun Oeſtreich und Preußen die Großmächte Deutſchlands ſeien, ſo ſähen ſich die übrigen kleineren Staaten deſſelben der Gefahr preisgegeben, in den zu erwartenden Kampf ihrer immer wachſenden Verwicklung rettungslos hineingeriſſen zu werden. Zum Widerſtand gegen den einen oder andern dieſer Staaten ſeien ſie zu ſchwach. Wollten ſie alſo ihre Selbſtſtändigkeit erhalten, ſo müßten ſie ſich nach einer andern Großmacht umſehen, die ihnen von Außen Hülfe brächte. Das herrſch- und eroberungsſüchtige Frankreich könne dies nicht ſein, denn ernſtlich habe dies niemals etwas für Deutſchland thun mögen und, mit dem unerträglichſten Hochmuth, nur Feindſeliges dagegen geübt. Nach Rußland müſſe man ſich wenden, das im Befreiungskriege gegen Frankreich Deutſchland habe retten helfen!

So ſcheinbar dieſe Conſequenzen ſind, ſo unwahr ſind ſie. Wenn wir Deutſche, was wir gern einräumen, uns nicht an Frankreich anlehnen können, weil daſſelbe in der That für uns immer ein ſehr zweideutiger Bundesgenoſſe ſein würde, ſo folgt daraus doch noch gar nicht, daß wir uns an Rußland anlehnen müſſen. Oder, weil wir uns an Rußland, das uns jetzt einreden laſſen will, es habe ſeine Koſaken und Baſchkiren den Rhein ganz uneigennützig im Intereſſe der Deutſchen Freiheit überſchreiten laſſen, auch nicht anlehnen können, ſo folgt daraus eben ſo wenig, daß wir uns an Frankreich anlehnen müſſen. Können wir Deutſche denn nichts für uns allein ſein?

Bilden aber Oeſtreich und Preußen wirklich einen Gegenſatz, ſo haben wir ja zwiſchen dem Staat der Erinnerung, wie der Kritiker der Pentarchie in den Halle'ſchen Jahrbüchern Oeſtreich ſo treffend nannte, und zwiſchen dem Staat der Zukunft in den kleineren conſtitutionellen Staaten Deutſchlands ſelbſt das Dritte: die Gegenwart. In ihnen exiſtirt die Tendenz, die Stabilität mit der Mobilität ſelbſtbewußter Weiſe auszugleichen, und ſie werden daher eben ſo günſtig und verſöhnend auf Oeſtreich und Preußen, als dieſe auf ſie einwirken. So wenig wir daher Rußlands oder Frankreichs bedürfen, um zu werden, was wir ſein wollen, ſondern dazu vor der Hand uns auf uns ſelbſt verlaſſen können, eben ſo wenig hat Oeſtreich von Preußen, oder dies von jenem, oder das conſtitutionelle Deutſchland von beiden zu fürchten. Wie auch momentane Zuſtände dieſer Behauptung zu widerſprechen ſcheinen, ſo muß man ſich immer wieder an den Ueberblick des Ganzen, an der oft ſo geräuſchloſen Dialektik aller Glieder unſeres politiſchen Organismus zu der feſten Zuverſicht erheben, daß Deutſchland in ſeiner Mannigfaltigkeit nicht den Stoff unſeliger Zwietracht, ſondern die Gewähr einer inhaltsvollen, lebendigen und doch friedlichen Bewegung beſitzt. Gerade die gegenſeitige Ergänzung der Unterſchiede hebt die beginnenden Spaltungen immer wieder auf. Deutſchland hat ſo wenig eine Revolution, als einen fremden Hegemonen zu fürchten. In erſterer Hinſicht dürfen wir uns darauf verlaſſen, daß in unſerem Mittelſtande zu viel wahrhafte Einſicht verbreitet iſt, um etwas Anderes als Reform zu bezwecken. Daß es einmal zu einem Auflauf, zur Schlägerei des Pöbels mit der Polizei, zu einem Schloßbrande und dergl. kommt, iſt natürlich, allein von einer Emeute zu einer Revolte iſt ſchon ein großer Schritt, wie viel mehr bis zu einer Revolution. Eines Protectorats aber, auch nur unſerer Cabinetspolitik, durch auswärtige Staaten würden wir uns ſchämen. Es würde das Eingeſtändniß ſein, daß wir unſerer Nationalität, unſerer politiſchen Selbſtſtändigkeit ſchon verluſtig gegangen. Wenn bei uns von Hegemonie die Rede ſein kann, ſo iſt ſie wegen der eben bemerklich gemachten Mannigfaltigkeit eine wechſelnde und vertheilte. Gerade wie im Europäiſchen Staatenſyſtem überhaupt die verſchiedenen Staaten, Italien, Spanien, Frankreich, England, Deutſchland in verſchiedenen Zeiten und in ſehr verſchiedener Beziehung hegemoniſch hervorgetreten und zu Organen einer nothwendigen Richtung geworden ſind, ſo iſt es der Fall innerhalb Deutſchlands ſelbſt. In ihm iſt möglich, was in England durch die Ariſtokratie, in Frankreich durch die Centraliſation, in Rußland durch die noch überwiegende Uncultur unmöglich iſt. Deutſchland iſt daher weder nach Oeſtreich oder Preußen oder den conſtitutionellen Staaten allein, ſondern nur nach allen zuſammen zu beurtheilen. Dieſe drei Grundformen ſind zu tief in das Leben der Völker gewurzelt, als daß nicht alle künſtlichen Sympathieen und Antipathieen, alles gemachte Herausgehen aus dem immanenten Typus endlich an dieſem ſcheitern müßten. Im Frieden ſcheint vieles anders, aber ein Krieg würde ſogleich den wahren status quo offenbaren. Das Glückliche hierbei iſt, daß jene drei Hauptmaſſen auch materiell ſich ſo ziemlich das Gleichgewicht halten, ſo daß die vereinten conſtitutionellen Staaten es mit Preußen oder Oeſtreich würden aufnehmen können, ohne einer Ruſſiſchen oder Franzöſiſchen Intervention zu bedürfen. Doch iſt dieſer Fall ein Ungedanke, weil zu einer ſolchen Entzweiung überhaupt nicht Ausſicht iſt. Oeſtreich aber und Preußen können nicht gemeinſchaftliche Sache gegen die andern Deutſchen Staaten machen, weil ſie gerade im Princip zu direct divergiren; ihre Gemeinſchaftlichkeit kann nur das Geſammtwohl Deutſchlands betreffen. Wenn man öfters von einem Anſchluß Preußens an Oeſtreich geſprochen Hat, ſo kann dies nur den Sinn haben, daß die ſanfte Allmäligkeit Oeſtreichs und der raſche Fortſchritt Preußens ſich gegenſeitig ausgleichen und ſo im Großen zu demſelben Ziel zu kommen ſuchen, was in den conſtitutionellen Staaten in einem vor der Oeffentlichkeit ſich entfaltenden, ſelbſtbewußten politiſchen Leben vorhanden iſt. Die Vergangenheit und die Zukunft ſind in der inhaltsvollen Mitte der Gegenwart aufgehoben, haben aber für ſich ſelbſt auch eben ſowohl Gegenwart, als dieſe das Rückwärts und Vorwärts an ſich hat.

Denn man hat ſich zu erinnern, daß in der neueren Geſchichte es überhaupt Ideen ſind, um die es ſich handelt. Die Thaten der Völker ſind es jetzt nur inſoweit, als ſie mit mehr oder weniger Beſtimmtheit eine Idee zum Inhalt haben. Aeußerlicher Beſitz, die Größe eines Landes, die finanzielle Lage, Schlachten, dies Alles, was in der alten Geſchichte noch ſo große Wichtigkeit hat und mit der Breite ſeiner materiellen Expanſion die Erſcheinung der Idee, die ihr natürlich nicht fehlt, ſehr verkümmert, iſt tief heruntergeſunken gegen den Maaßſtab der Ideen, den wir, was zuerſt in größerem Umfang Auguſtinus that, durch die Vermittelung des Chriſtenthums an alle Ereigniſſe anzulegen gewohnt ſind. Der König eines Deutſchen conſtitutionellen Staates z. B. weiſ't ſeine Bürger darauf hin, daß, allen amtlichen Berichten zufolge, das Land materiell in einem blühenden Zuſtande ſich befinde, die Staatscaſſe einen erklecklichen Ueberſchuß habe. Wir ſehen die Geiſter aber nicht dadurch beruhigt. Sie wollen mehr, als gut eſſen und trinken. Oder wie klein iſt doch eben dieſer Staat ſeinem Areal nach, wie ſubaltern in militäriſch-politiſcher Hinſicht und welch' große Aufregung hat dennoch ſein Schickſal bis über Deutſchland hinaus erzeugt! Denn es iſt eine Idee, es iſt der Gedanke des

Rechts, des Geſetzes, der Pflicht, um die es ſich hier handelt. — Allerdings ſcheinen auch jetzt noch Viele nicht in der heutigen Welt und deren Bewußtſein zu leben, ſondern, wenn man aus ihren Reden Ernſt machen wollte, theils dem Kaſtengeſchiedenen Orient, theils dem Helotenpreſſenden Sparta, theils dem waffenſtolzen Rom anzugehören und in gedankenloſer Dumpfheit die wahre Geſchichte immer noch nur da zu erblicken, wo man mit dem Degen in der Fauſt ſich ſchlägt. Ach, ſolcher Thaten, dieſes rohen Blutvergießens, ſind auch die am meiſten barbariſchen Völker fähig, ja die wahre Barbarei beſteht eben noch mit in der Freude des Mordens. Der Europäer ſoll auch den Tod nicht ſcheuen. Er ſoll in der Tapferkeit nicht vom Wilden ſich übertreffen laſſen, aber ſterben wollen ſoll er nur, wo es einer Idee, wo es der Freiheit des Geiſtes, wo es den Heiligthümern nationaler Selbſtſtändigkeit, religiöſer Freiheit, wo es der Wahrheit gilt.

Für die Entwicklung der aus dem Chriſtenthum und Germaniſcher Sittlichkeit entſpringenden Ideen, welche die moderne Welt bewegen, ſind alle Europäiſchen Völker thätig geweſen. Sie haben, wie zuvor bemerkt worden, die Hegemonie immer dann und immer in dem Maaße gehabt, als ſie eine Idee am Entſchiedenſten darſtellten. So lange dies der Fall war, ordneten ſich die übrigen Völker dem einen zugführenden als ihrem jeweiligen günſtigen Herrſcher unter. Succeſſiv finden wir bald die Romanen, bald die reinen Germanen, eine Zeitlang im dreißigjährigen Kriege ſelbſt die Schweden ſo hoch geſtellt. Die Form der Entwickelung der neueren Europäiſchen Geſchichte ſtellt uns daher gewöhnlich auch zwei entgegengeſetzte Staatenverbindungen dar, nämlich eine Gruppe von ſolchen, welche actu den Fortſchritt der Zeit, wär' es auch nur ihrer Selbſterhaltung willen, bewirken, und eine andere Gruppe von ſolchen, welche, zufrieden mit ihren Zuſtänden, das Bedürfniß einer weiteren That nicht haben und in retrograder Tendenz den Statusquo, der durch die Weiterbewegung außer ihnen endlich auch in ihnen Veränderungen erleiden muß, um jeden Preis erkaufen möchten.

Solcher weltbewegenden Ideen ſind die Freiheit der Perſon, die Anerkennung des Chriſtenthums als der abſolut wahren Religion, die freie Municipalverfaſſung, die Souverainetät der Staaten, die Glaubens- und Gewiſſensfreiheit, die Freiheit des Handels, der Kunſt und Wiſſenſchaft, die geſellſchaftliche Gleichheit geweſen. Kein Europäiſcher Staat hat ſich ihnen völlig entziehen können. Auf irgend eine Weiſe, zuweilen mit Schrecken, haben ſie in jedem ſich geltend gemacht. Wir ſind weit entfernt, Deutſchland in dieſer Hinſicht ungerecht über die anderen Staaten zu erheben, allein die größte Gleichmäßigkeit in Verarbeitung jener Ideen müßten wir ihm allerdings zuerkennen. Leo behauptete zwar einſt gegen Luden, daß wir Deutſche uns den Genuß unſerer Arbeiten eigentlich entgehen ließen; ſo wäre z. B. die freie ſtädtiſche Verfaſſung doch nicht in Deutſchland, ſondern in den Republiken der Lombardei zur höchſten Blüthe gediehen. Wir räumen nun zwar ein, daß in Romaniſchen Staaten vereinzelte urſprünglich rein Germaniſche Inſtitutionen zu einer ſchärferen Iſolirung und in ihrem beſchränkten Kreiſe plaſtiſcherer Beſtimmtheit gelangt ſind. Allein in der damit zugleich geſetzten Einſeitigkeit ſind ſie auch bald untergegangen, wogegen Deutſchland dieſelben Inſtitutionen nicht nur dem Weſen nach behalten, ſondern auch zu immer höheren Zuſtänden fortgebildet hat. Gerade daß, in dem zuvor angeführten Falle, die Deutſchen freien Städte nicht zu extremen republikaniſchen Verfaſſungen ſich ausbildeten, ſondern mit dem Reich in Verband blieben, hat ihnen eine größere Selbſtſtändigkeit und Friſche bewahrt, während aus den Italieniſchen Republiken tyranniſche Zwingherren aufſtanden, in deren fanatiſchen Entzweiungen die Kraft der Städte hinſiechte, und die Franzoſen wie die Deutſchen für ihre Herrſchaft deſto leichteren Eingang fanden. Als der zur Darſtellung der Totalität berufene Staat hat Deutſchland daher auch immer nach Außen und Innen in kritiſchen Epochen den Ausſchlag gegeben. Karl Martell ſtürzte den Islam, Heinrich der Finkler die Avaren zurück. Die Hohenſtaufen bekämpften die päpſtliche Suprematie, Luther und Zwingli die Corruption der Kirche. Die Hanſa wurde von Deutſchland aus geſtiftet, die Buchdruckerkunſt in ihm erfunden; hier der Weſtphäliſche Friede geſchloſſen, hier die Völkerſchlacht bei Leipzig geſchlagen. Zwiſchen den Romaniſchen, Scandinaviſchen und Slaviſchen Völkern iſt es, ſchon der Localität nach, das natürliche Centrum.

Wenn nun früherhin, für Deutſchland ſelbſt, einzelne ſeiner Stämme, bald der Fränkiſche, bald der Schwäbiſche oder Sächſiſche, das Banner des Fortſchritts vorantrugen, ſo iſt ſeit dem Weſtphäliſchen Frieden die Gewalt des natürlichen Impulſes, des ſtammthümlichen Dranges, mehr zurückgetreten und das ideelle Princip ſelbſt freier geworden. Indeſſen jene lockere

Verbindung, die wir Deutſches Reich nannten, ſich auflöſ'te, erſtarkte Preußen und es unterſcheiden ſich jetzt, nach der Wiener Congreßacte, jene drei großen Gruppen: der Cyklus der Oeſterreichiſchen Staaten; Preußen; und die conſtitutionellen Staaten mit Einſchluß der freien Städte. Dieſe Gliederung hat Guſtav Schleſier in ſeinem Werk über die Deutſchen Staaten und Stämme recht gut zu ſchildern angefangen und bedauern wir, daß er noch nicht weiter darin vorgerückt iſt. Einer Darſtellung Preußens, wie er ſie von Baiern, Würtemberg, Baden u. ſ. f. gegeben, wären wir ſehr bedürftig.

Ich bemerke hierbei, daß der gewöhnliche Gegenſatz von Ober- und Nieder-, Süd- und Nord-Deutſchland, den man in Pauſch und Bogen zu machen pflegt, in concreto nicht durchführbar iſt. Man vergißt zu oft dabei, daß Süddeutſchland nicht weniger als Norddeutſchland in ſich ſelbſt wieder höchſt verſchieden iſt. Der Frieſe ſogar und der Schweizer ſtimmen mehr überein, als der Oeſtreicher und der Breisgauer. Man vergißt zu oft, daß zwiſchen dem Norden und Süden eine Mitte iſt. Zieht ſich nicht der ganze Gürtel der kleinen Sächſiſchen, Thüringiſchen und Heſſiſchen Individualitäten, welche W. Alexis unter dem Namen des grünen Deutſchen Hügellandes in K. Büchner's Deutſchem Taſchenbuch ſo anziehend conterfeiet hat, zwiſchen Preußen einerſeits, zwiſchen Oeſtreich, Baiern, Würtemberg und Baden anderſeits hin? Wohin rechnet man denn Heſſen-Darmſtadt oder das Königreich Sachſen, zu Nord- oder Süddeutſchland? Wo iſt der Aequator, der ſie dem einen oder andern zutheilt? Hat nicht, abgeſehen von den Kaiſerwahlen, Churſachſen im corpus evangelicorum die

Hegemonie gehabt, bis es dieſelbe durch ſeine Bewerbung um die Krone Polens an Preußen verlor, welches, nachdem es Deutſchland von den läſtig gewordenen Schweden befreiet, die Sympathieen der proteſtantiſchen Deutſchen Staaten für ſich gewann. Müßte man alſo nicht auch ein Mitteldeutſchland zugeben? Beſſer, viel genauer, erſcheint demnach die zuvor angedeutete Theilung, welche, der Geſchichtsfolge nach, ſich ſo verhält, daß Preußen die jüngſte, Oeſtreich die mittlere, Baiern, Würtemberg, Baden u. ſ. f. die älteſte, aber in immer neuen Proceſſen ſich verjüngende Schicht bilden.

Preußen iſt der am wenigſten naturwüchſige Staat. Vom Anfang ſeiner Exiſtenz, vom Kampf der Deutſchen Ritter an, iſt es am meiſten ein politiſches Kunſtwerk, das unaufhörlich daran arbeitet, durch die Vermittelung eines ſtreng geregelten Mechanismus die Energie eines ſich ſelbſt beſtimmenden organiſchen Lebens zu erreichen. Preußen wird daher von Außen oft ganz falſch beurtheilt. Man ſchiebt ihm unter, den Mechanismus ſich zum alleinigen Zweck zu machen. Es wird über den Beamtenſtaat, über den Staat der Caſernen und Schulen geſpottet. Allein wer mit Preußens Mittelſtande vertraut iſt, wer es nicht nach einzelnen Schroffheiten mißt, in denen der unvermeidliche Mechanismus der Adminiſtration ſich unangenehm fühlbar macht, wird zugeben, daß in Preußen ſelbſt ſehr wohl ein Bewußtſein exiſtirt, welches das Mittel nicht mit dem Zweck, nämlich der Einheit, Selbſtſtändigkeit und Freiheit des Staates, verwechſelt. Wenn von Garantieen einmal die Rede ſein ſoll, ſo hätte Streckfuß dieſe gebildete Einſicht vorzüglich hervorheben ſollen. Indem Preußen alſo als die jüngſte größere Staatenbildung Deutſchlands, als der am meiſten noch des Kampfes mit ſich ſelbſt bedürftige, als der ſein Selbſtbewußtſein, wie Friedrich der Große es ihm einhauchte, immer thatſächlicher verwirklichende Staat daſteht, hat es die Aufmerkſamkeit der übrigen Deutſchen Staaten beſonders auf ſich gezogen und wollen wir dies Verhältniß noch kürzlich angeben.

Preußen vereinigt alle nationalen Beſtandtheile der übrigen Deutſchen Staaten in ſich, nämlich: Germanen, Slaven und Germaniſirte Slaven. — In Oeſtreich überwiegt das Slaviſche Element. Es ſelbſt iſt freilich urſprünglich eine Bairiſche Kolonie, alle andern Elemente aber, das Böhme'ſche, Ungariſche, Illyriſche u. ſ. f., ſind Slaviſch und in ihrer Nationalität beſtanden. Selbſt in Prag, wo ſo oft Kaiſer wohnten, wo, beſonders unter Karl IV., ſo viel Deutſche Bildung ſich anſiedelte, iſt doch das Volk Böhmiſch geblieben und hat jede Straße neben ihrem Deutſchen ihren Böhmiſchen Namen. — In den conſtitutionellen Staaten überwiegt umgekehrt das rein Germaniſche Element. In der Gegend von Bamberg und Nürnberg ſetzten ſich im Mittelalter allerdings Slaviſche Kolonieen feſt und die Bewohner des Königreichs Sachſen gehören nicht zum Sächſiſchen Stamm, ſondern ſind von den Thüringern bezwungene Sorben, allein der Slaviſche Typus hat ſich in dieſen Gegenden entweder ſchon verwiſcht, oder aber in ſehr beſchränkten Kreiſen noch national erhalten. — Preußen hat in ſeinen öſtlichen Provinzen ſowohl Slaviſche, als in ſeinen weſtlichen rein Germaniſche Elemente, als, in den Marken, in Pommern, Schleſien und Oſtpreußen, Germaniſirte Slaven, Finnen und Letten. — Oeſtreich zerfällt daher in Staaten mit für ſich ſelbſtſtändigen Verfaſſungen, ohne doch, wie Nordamerika, ein wirklicher Föderativſtaat zu ſein. Die conſtitutionellen Staaten beruhen auf urſprünglich volksthümlichen Stammanſaßen, die ſich aber zum Theil zu *künſtlichen* Volkseinheiten erweitert haben: Würtemberg, Baden, Hannover ſind Collectivnamen. Preußen bewahrt einerſeits in ſeinen *provinciellen* Unterſchieden das Moment des Stammthümlichen. Es würde nicht, wie neuerdings in Baiern geſchehen, ſogleich eine andere Gliederung, Eintheilung in ſich aufnehmen können. Und dennoch kommt der provincielle Unterſchied nicht zur compacten Intenſität nationaler Feſtigkeit, wie in Oeſtreich. Andererſeits hat es nämlich nicht weniger jene *ideelle*, geſchichtlich vermittelte Einheit, nach welcher der Preuße, Rheinpreuße, Schleſier, Märker u. ſ. f. ſich Einem Staat als Glieder integrirt wiſſen. Oeſtreich grenzt überdem ſchon an das Orientaliſche und iſt vom Weſten und Norden ſehr entfernt. Baiern, Würtemberg, Baden, Heſſen, Sachſen, zum größten Theil auch Hannover, ſind Binnenländer. Preußen grenzt nicht nur mit ihnen allen, ſondern auch mit Frankreich, den Niederlanden und Rußland, hat alſo das *Maximum der Mannigfaltigkeit von Grenzintereſſen*. Allein durch die Oſtſeeküſte hat es auch ein Verhältniß zum Meere. Bevor es 1814 Friesland an Hannover abtrat, berührte es ſich ſogar mit der Nordſee. Die Koloniſation des großen Churfürſten in Afrika, deren Andenken *Stuhr* letzthin ſo ſchön zurückgerufen, die Anſtrengungen der unter *Rother's* Leitung ſo weit vorgeſchrittenen Seehandlung, deren Schiffe, wie Berghaus' phyſikaliſcher Atlas vielfach darthut, neben dem Handel auch der Wiſſenſchaft Früchte bringen, beweiſt ſeinen maritimen Unternehmungsgeiſt. Außerdem beſitzt es von den größten Strömen, vom Rhein und der Elbe, gerade die ſchiffbarſten Strecken, von andern, der Oder und Weichſel auch die Mündungen. Daher iſt Preußen auch im Stande geweſen, den Zollverein durchzuſetzen, der die Eiferſucht ſowohl Rußlands, als Englands und Frankreichs in ſo hohem Grade erregt hat und an deſſen Segnungen ſich ſchon manche andere Gedanken einer größeren Einigung Deutſchlands in ſich anſchloſſen. Schon wurden in München Münzcongreſſe gehalten, um für den Preußiſchen Zollverein den Preußiſchen Thalerfuß, für das übrige Deutſchland den Rheiniſchen Guldenfuß zum normalen zu machen, wie es denn Preußen in ſich ſelbſt ſchon zur Einheit der Münze gebracht hat.

Mit dieſen eigenthümlichen Verhältniſſen hängt Preußens Verfaſſung auf das Engſte zuſammen. Es hat in Deutſchland einen doppelten Gegenſatz ſich gegenüber, Oeſtreich mit ſeinen großen Nationalitäten, die zuſammen nur ein Aggregat ausmachen, und ſodann die Vielheit der conſtitutionellen Individualitäten. Es ſelbſt ſchließt aber die nationalen Differenzen, welche dieſen politiſchen zum Grunde liegen, in ſich. Es beſitzt eben ſowohl die trübe Innerlichkeit und nachbildneriſche äußerliche Gewandtheit des Slaviſchen als die tiefe und freie des Germaniſchen Elementes. Das letztere ſpielt in der Rheiniſchen Eigenheit und Beweglichkeit ſogar in das Franzöſiſche über. Die Reſidenzſtädte ſelbſt, die früheren Stammlande, das Nürnbergiſche wo die Hohenzollern

Burggrafen waren; Königsberg in Preußen, wo Markgraf Albrecht von Brandenburg der erſte Herzog war, und Berlin, das ſchon der große Churfürſt, noch mehr der erſte König Preußens bevorzugte, ſind ſämmtlich inmitten Germaniſirter Slaven gelegen. Preußen wird *Eine Verfaſſung* haben und die bisherige *ändern*, ſobald es die *Ueberzeugung* hat, daß das Germaniſche und Slaviſche Element ſich in ihm ſo *neutraliſirt* haben, daß eine gewiſſe *Gleichmäßigkeit des politiſchen Sinnes* vorhanden iſt, was vielleicht, worüber ich nicht aburtheilen will, in dem Grade noch nicht der Fall iſt, als viele Süddeutſche, welche Poſen, Weſtpreußen u. ſ. f. nicht genauer kennen, vorauszuſetzen ſcheinen. *Gans* in ſeiner Vertheidigung der Hegel'ſchen ſo vielfach mißkannten Rechtsphiloſophie gegen Schubarth's malcontenten Angriff nannte Preußens Verfaſſung eine *vormundſchaftliche* und bezeichnete damit ſehr glücklich das Streben des Staates, in ſich zur Einigung zu gelangen. Zu ſolchen Inſtitutionen rechnen wir: 1) die Einrichtung des Preußiſchen *Militairſyſtems*. Jeder, ohne Ausnahme, iſt dem Waffendienſt verpflichtet. Für den, der eine umfaſſendere Bildung in einem Gewerbe, in Wiſſenſchaft und Kunſt beabſichtigt, ſind Abkürzungen der ohnehin ſo kurzen Dienſtzeit und Erleichterungen im Dienſt genug vorhanden. Da das Militair auch Schulen hat, ſo ſind in intellectueller Hinſicht durch den Dienſt keine Verrohungen zu fürchten. Für Alle aber iſt es eine *Gymnaſtik*. Julius v. *Weber* meinte in ſeinen Reiſen eines Deutſchen in Deutſchland ſehr richtig, daß er jetzt lieber einen Krieger- als einen Prieſterſtaat haben wolle. Paraguay war ein Prieſterſtaat, aber in ganz militairiſchen Formen. Zur freieſten Naturthat, zum Beiſchlaf, ward von den Jeſuiten in majorem Dei gloriam ſo gut commandirt, als zur freieſten Geiſtesthat, zum Gebet. Preußen hat weder Ungariſche Huſaren, noch Lombardiſche Grenadierregimenter; es hat weder Schweizer- noch Nationalgarden, aber es hat Soldaten, welche ſelbſt zu den Bürgern gehören, eine Landwehr. Durch die Kürze der Dienſtzeit kann der Soldat der Linie ſich dem Bürger eben ſo wenig entfremden, als dieſer durch die Landwehrübungen, die das Militairiſche jährlich in ihm anfriſchen, dem Soldaten. Bei einem Kampfe der Linientruppen mit den Bürgern in Preußen würden jene zunächſt nur die vollſtändigere Bewaffnung voraus haben. — 2) Auf das Humane und Nationale ſeines militairiſchen Syſtems kann Preußen daher gewiß mehr rechnen, als etwa auf jene ſeltſamen architektoniſchen Prachtwerke der Neuzeit, wodurch wir ſelbſt alten Aegyptiern imponiren könnten, Feſtungen genannt, welche jetzt wohl, ſeit Napoleons Feldzügen, gegen einen äußeren Feind wenig, gegen einen inneren, bei ernſtlichen Bedrängniſſen, nur ſehr oberflächliche Bedeutung haben. Wie die Ritter auf den Berggipfeln ihre Burgen am Schönſten und Dauerndſten bauten, als ihre Zeit ſchon um war, ſo hoffen wir, ſoll es auch dieſen Feſtungen ergehen. Den ergänzenden Gegenſatz des Militairiſchen bildet in Preußen das Schulſyſtem, welches eine allgemeine Bildung, eine gründliche Aufgeklärtheit im beſten Sinne des Wortes bewirkt und durch Mittheilung von Kenntniſſen, von abſtracten Geſichtspunkten, eine eigenthümliche Continuität des Verſtändniſſes, eine ſehr verbreitete geiſtige Empfänglichkeit, ein von Innen aus ſich entwickelndes Verſchwinden ariſtokratiſcher Privilegien erzeugt. Während das Militairſyſtem durch die Subordination an den ſtrengen Gehorſam gewöhnt, erhebt das Schulſyſtem den Einzelnen zum freieſten Selbſtbewußtſein. Preußens Schuleinrichtungen ſind daher als muſterhaft ein Gegenſtand für die nacheifernde Aufmerkſamkeit Englands und Frankreichs geworden, in welchen Staaten der Volksunterricht noch ſo ſehr darniederliegt und das Schulweſen von der Kirche noch nicht emancipirt iſt. In der Vereinigung ſo großer Gegenſätze hat Preußen es bereits zu einer actu außerordentlichen Freiheit des Bewußtſeins gebracht. Ein junger katholiſcher Prieſter, Leon Boré, der auch über unſer Unterrichtsweſen geſchrieben hat, ging einmal mit mir in Halle über den Markt. Hier ſtand ein junger Theologe, den er bei mir zu Hauſe kennen gelernt hatte, Schildwacht. Boré war außer ſich darüber, als er ihn bemerkte. Er wurde nicht müde, von Unreligion zu ſprechen, daß dieſelbe Hand, welche das Gewehr vor dem Offizier präſentirt oder ſchußfertig macht, auch Sacramente ſpenden ſollte. Die Biſchöfe und Päpſte, die als Kriegshelden, als gewaltige Jäger ſich auszeichneten, hatte ich Mühe, bei ihm in Erinnerung zu bringen. Die Franzoſen können mit ihrer Verſtändigkeit in dieſe wahrhaft poetiſche Vielſeitigkeit ſich gar nicht finden und wenn ſie auf dem Theater der Porte St. Martin die Deutſche **Bürkensaft**, wie ſie die Burſchenſchaft auszuſprechen belieben, darſtellen, ſo machen ſie Schillerſche Räuber daraus. — 3) Die Selbſtſtändigkeit des Bürgerſtandes iſt in Preußen durch die Städteordnung fundirt. Daß in dem Intereſſe an derſelben eine gewiſſe

Erſchlaffung eingetreten, ſcheint unleugbar; ob dieſelbe jedoch Folge von der Reviſion der Städteordnung, wage ich nicht zu beurtheilen. Man leſe darüber den für die Reviſion apologetiſchen Artikel im erſten Bande der Cotta'ſchen Vierteljahrsſchrift nach. — 4) Nicht weniger Anerkennung als die bisher genannten Inſtitutionen hat ſich die Preußiſche Beamtenhierarchie erworben. Redlichkeit, Fleiß, Pünktlichkeit und, wie Immermann's Hofſchulze ſagen würde, Manier, zeichnen ſie noch immer aus. Auch hier ſoll in den letzten Jahren eine bedeutende Erſchlaffung ſichtbar geworden ſein. Gewinn- und Ehrſucht ſollen zu Beſtechlichkeit, zu Ränken vielfach fortgeriſſen haben. Auch über eine ungerechte Bevorzugung des Adels für die Beſetzung der wichtigeren, ehrenvolleren und einträglicheren Aemter iſt manche Beſchwerde geführt worden. Geſetzlich exiſtirt jedoch in Preußen weder Aemterkauf, noch ein Privilegium für den Adel. Nach der Ortelsburger Cabinetsordre ſollen nur die Kammerherren von Adel ſein; alle anderen Stellen ſtehen jedem dazu Gebildeten und Würdigen offen. Ich will hier vorkommendes Unrecht nicht beſchönigen, glaube aber, daß der Adel durch die Zeit der Noth, in welche Preußen verſunken war, auch gezwungen geweſen iſt, mehr, als er ſonſt gewohnt war, zu lernen und zur Amtsverwaltung ſich die vorgeſchriebene Qualification zu erwerben. Das Examen als die conditio sine qua non nöthigte ihn, in der Bildung mit dem Bürgerlichen zu wetteifern, um nicht endlich von höheren amtlichen Stellungen ganz ausgeſchloſſen zu werden. Der Nepotismus aber iſt immer ein Werk des Friedens und fällt anderen

Staaten eben ſo ſehr zur Laſt. — So weit ich daher ſehen kann, ſtimme ich ganz mit dem Beurtheiler der Pentarchie in den Halle'ſchen Jahrbüchern überein, der gerade im Beamtenſtande die Subſtanz für die Fortbildung der Preußiſchen Verfaſſung fand und ſehr ſchön zu zeigen ſuchte, wie eben durch ihn ſo manche Gefahren des Repräſentativſyſtems, auch bei einer einſt eintretenden Repräſentation, ſich vermeiden ließen. Wir hoffen, daß die Herbheit des Mechanismus, welche jetzt durch endlos potenzirtes Controliren oft noch unbequem fällt, ganz von ſelbſt entweichen wird, wenn der ſüße Kern dieſer rauhen Schaale, der Sinn für die Freiheit als nationale und geſetzliche noch durchgängiger gereift ſein wird. Leo, der zur verächtlichen Behandlung des Mechaniſchen im Staat, beſonders durch ſeine politiſche Phyſiologie, ſo viel beigetragen hat und der doch gewiß damals ſchon einſah, daß alle Adminiſtration ohne ein mechaniſches Moment undenkbar iſt, erklärte hinterher, als Görres in ſeinem Athanaſius das Mandarinenthum Preußens lächerlich machte, den Mechanismus nicht nur als nothwendig für Preußen, ſondern auch, durch denſelben ſich nie behindert gefühlt zu haben.

Wie groß nun in der That durch alle dieſe Vermittelungen Preußens Einheit mit ſich ſchon ſei, haben die kirchlichen Wirren deſſelben einerſeits mit den Luther'ſchen Separatiſten, anderſeits mit dem katholiſchen Klerus hinlänglich dargethan. Der weitere Grund zu einem ſolchen ruhigen Verlauf der Dinge liegt darin, daß in Preußen die katholiſche Bevölkerung der proteſtantiſchen ſtaatsrechtlich durchaus gleich ſteht, an Zahl auch gar nicht unbedeutend iſt, die proteſtantiſche und der an die Reform, an die individuelle, vernunftgemäße Aenderung gewöhnte Sinn der letzteren jedoch überwiegt. In Oeſtreich und den ihm inhärirenden Staaten herrſcht der Katholicismus vor. In Wien haben die Proteſtanten nur ein Bethaus und dürfen nicht mit Glocken läuten. In Baiern iſt das proteſtantiſche Element durch die Fränkiſchen Kreiſe ſchon ſtärker repräſentirt, aber doch dem katholiſchen untergeordnet, das in dem ſogenannten Altbaiern ſogar zu einem finſtern, dumpfen, klöſterlichen Weſen neigt. Die Vorſtellung des Fegefeuers iſt hier noch tief eingewurzelt und als Correlat zu ihr die Aeußerlichkeit der Seelmeſſe. Ueberall erblickt man auf Bildern die armen Sünder in der Qual der Höllengluth, von widrigen Teufeln mißhandelt. Ueberall trifft man auf ausgehängte Gebettafeln, für die Seelen, welche „die ewige Pein“ leiden, zu beten. Bei der Geſchichte Chriſti ſieht man deswegen auch das Barbariſche der Kriegsknechte, die ihn ſchlagen u. ſ. f. beſonders hervorgehoben. — In Sachſen iſt die Dynaſtie katholiſch und das Volk proteſtantiſch. In Würtemberg, Baden, Heſſen und Hannover tritt eine numeriſch ziemlich gleiche und durch die gemiſchten Ehen ziemlich bunte Miſchung beider Confeſſionen ein. Aber dieſe Staaten ſind wieder nicht groß genug, um parteiiſch dem einen oder andern Element, oder, wo ſie in heftigere Spannung gerathen, ihrer Ausgleichung, energiſchen Vorſchub leiſten zu können. Preußen dagegen, das auf der einen Seite an das Griechiſchgläubige Rußland, auf der andern an das katholiſche Belgien und katholiſirende Frankreich, im Norden an das erzproteſtantiſche Holſtein, im Süden an alle

Nüancen des Katholicismus und Proteſtantismus von Böhmen bis Heſſen angrenzt, hat unſtreitig fur den Augenblick den meiſten Beruf zur Fortbildung nicht nur des Proteſtantismus, ſondern auch des Katholicismus. Die Erwartung, daß Preußen in dieſer Hinſicht weder der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit noch dem Fortſchritt und der Humanität etwas vergeben werde, iſt daher allgemein geweſen. Der Gedanke einer katholiſchen nationalen Episkopalkirche darf von Preußen nicht aufgegeben werden. Eine Wiederherſtellung der altrömiſchen Kirchenherrſchaft iſt einmal unmöglich und wenn der Papſt Armeen von Jeſuiten aus dem Boden ſtampfen könnte. Man muß alſo an die Zukunft denken und ihr die Geburt ſo viel möglich erleichtern. Die ſchon beſtehende Verdeutſchung des ganzen Meßdienſtes fur die Gemeinde, welche dem früher für ſie ſinnloſen Latein des Prieſters nun mit der Ueberſetzung verſtandnißvoll folgen kann, iſt bereits der nachdrücklichſte Abfall von Rom. Preußen wird am geeignetſten ſein, auf dieſem Gebiet zu wirken, weil die Majorität der ihm angehörenden Katholiken aufgeklärte, weil ſie mit der proteſtantiſchen Gewohnheit des Selbſtdenkens und Selbſtwollens ſchon inficirte ſind. Unter aufgeklärt verſtehe ich hier nicht den religiöſen Latitudinarier, ſondern denjenigen Katholiken, der den Proteſtanten als Chriſten anerkennt, ihn durch den Glauben an denſelben Chriſtus erlöſt weiß, als ſich ſelbſt und daher ihm die Seligkeit abzuſprechen weit entfernt iſt, wenngleich er, was Niemand angeht, ſein Bekenntniß für das dogmatiſch reinere und ſeine Methode, ſelig zu werden, für die beſſere und namentlich ſichrere hält.

Mit dieſem gegen den Katholicismus liberalen Proteſtantismus hängt in der politiſchen Stellung Preußens jetzt allerdings auch die Wiſſenſchaft zuſammen, denn es iſt unmöglich, daß in ſolchen Conflicten, als die vorhandenen, nicht zuletzt bis zu principiellen Erörterungen aufgeſtiegen würde. Und beſonders iſt es die Religionsphiloſophie geweſen, deren Bedeutung mehr als je hervorgetreten iſt. Oeſtreich kann wohl die empiriſchen Naturwiſſenſchaften pflegen, muß aber alle freieren hiſtoriſchen und philoſophiſchen, alle mit Kritik zuſammenhängenden Diſciplinen verkümmern. Nur für die Geſchichte des katholiſchen Ferdinand erlaubt es Herrn v. Buchholz und für die der Türken und Mongolen Herrn v. Hammer das Mögliche zu leiſten. Aehnliches gilt von Baiern, wo die Abſtraction der Wiſſenſchaft, wie es ſcheint, von der Fülle der Kunſtwerke, theils abſorbirt, theils, wie bei den Herren v. Schubert und Görres, zu Viſionen und mythiſchen Gebilden verflüchtigt wird. In Würtemberg iſt die gründlich gelehrte und zugleich dem Denken befreundete Theologie die eigentlich wiſſenſchaftliche Productivität. Das ehrwürdige Tübinger Seminar erhält die proteſtantiſche ältere Orthodoxie, welcher ein Kreis neologiſcher Formationen, deren Urheber auf eben jenem Seminar ihre Bildung empfingen, gegenüberſteht: die Namen Steudel und Strauß bezeichnen hier die Extreme, Baur und Dorner die Mitte. Im Baden'ſchen, wo Welcker, Rotteck, Zachariä, Thibaut, Mittermaier, Zöpfl thätig ſind, iſt die Rechtswiſſenſchaft vorzüglich gepflegt. In den kleineren Sächſiſchen Staaten und im Königreich Sachſen überwiegt die Reiſe-, die Hausbedarf-, die Converſationsliteratur.

Preußen unterſcheidet ſich von allen dieſen Staaten dadurch, daß in ihm neben der Wiſſenſchaft nicht nur die Kunſt, ſondern auch in der Wiſſenſchaft alle Richtungen vertreten ſind. Kein Land der Welt iſt daher auch mit ſo verſchiedenartigen und mit ſo vielen Univerſitäten ausgeſtattet und in keinem, Würtemberg etwa ausgenommen, hat die Philoſophie ein ſo großes und ſo allgemeines Intereſſe als in ihm. Es iſt nicht etwa die innere Bedeutung der Hegel'ſchen Philoſophie allein, welche einen ſo großen Antheil dafür erweckt, ſondern es iſt die Nothwendigkeit der Sache ſelbſt. Kant und Fichte haben in Preußen wahrlich kein geringeres Intereſſe gehabt als Hegel, denn Preußen würde, ohne ſich durch die Philoſophie ein univerſelles Bewußtſein zu erhalten, ſogleich in eine innere Unſicherheit gerathen. Da kein Volksſtamm, wie z. B. der Iriſche für England, kein ſpecielles mercantiles Intereſſe, z. B. das der Franzoſen und Engländer am Levantehandel; kein Hiatus zwiſchen Reichen und Proletariern; kein einſeitig in Bergbau oder Fiſcherei u. ſ. f. präponderirender Erwerbszweig oder Aehnliches ihm eine unmittelbar, inſtinktartig verfolgte Richtung giebt, ſo kann man in ſolchem Bezuge ſeine Richtung eine abſtracte nennen, aber an und für ſich iſt dieſelbe höchſt concret, es iſt die des ſich mit der Vernunft der Sache verſtändigenden Bewußtſeins. Im Auslande ſind die Preußen ihres Raiſonnirens wegen berufen, was nichts anderes als die Aeußerung einer ſelbſtthätigen Intelligenz iſt, denn alle früher berührten Inſtitutionen, die Gymnaſtik des Militairdienſtes, die Einſicht des Volksunterrichts, die freigelaſſene Stadtverwaltung, die Prüfung der Beamten für ihre Anſtellung, Alles dies beabſichtigt nichts, als Selbſtſtändigkeit des Individuums durch Bildung, ſo daß wir factiſch in Preußen den politiſchen Katholicismus, welchen ein Würtemberger ihm vorgeworfen, gar nicht in der von ihm beſchriebenen Weiſe vorfinden, wenn wir gleich gern zugeben, daß Preußen noch eine viel höhere Stufe politiſcher Bildung, als die ſeiner gegenwärtigen Zuſtände, erreichen kann und muß. Dieſe Zukunft lebt aber in allen Preußen, welche um die Geſtaltung ihres Vaterlandes ſich kümmern und deren gewiß nicht ſo Wenige ſind, als jener Würtemberger meint, der den Preußen vorwirft, daß ſie wohl mit der Engliſchen und Franzöſiſchen Geſchichte und Verfaſſung, nicht aber mit ihrer eigenen vertraut wären. Eine nähere Bekanntſchaft mit dem Lande würde ihm wohl eine andere Ueberzeugung ſchaffen und ihm begreiflich machen, daß die Preußiſche Staatszeitung nicht die Zeitung iſt, die man auch als Ausdruck des Preußiſchen Staatsbewußtſeins anſehen könne, denn in dieſem Fall müßte ſie, wie die Times, wie das Journal des Débats u. ſ. f. leitende Artikel haben. Was nun den Inhalt ſolcher Artikel ausmacht, das exiſtirt in Preußen vorerſt noch in der Form mündlicher Discuſſion.

Weil die Philoſophie die höchſte Form des wiſſenſchaftlichen Erkennens iſt, ſo hat ſich in ihrem Schickſal das der Wiſſenſchaft überhaupt immer reflectirt. Die neuere Geſchichte Preußens als des „Staates der Intelligenz“ läßt ſich daher in dem Gange, welchen die Philoſophie in ihm genommen hat, unſchwer wiedererkennen und namentlich iſt es die Berliner Univerſität, welche hier als charakteriſtiſch gelten muß. Auf die Kant'-

ſche Periode folgte ſie bei ihrem Entſtehen mit der Fichte-Schleiermacher'ſchen Epoche; auf dieſe kann man ſeit 1816 die Hegel-Marheinecke'ſche rechnen; endlich iſt auf dieſe die Steffens-Gabler'ſche und Tweſten-Hengſtenberg'ſche gefolgt. Die erſtere war die Zeitgenoſſin des Freiheitskrieges; die zweite der Reſtauration und Julirevolution; die dritte iſt die Reaction gegen die Emancipationstendenzen, welche mit der Julirevolution in's Leben traten. Der geiſtreichſte und bei aller Keckheit beſonnenſte Vertreter des in jenen Tendenzen mitenthaltenen Fortſchrittes war Gans; der gelehrteſte und philoſophiſch gebildetſte Vertreter der Reaction iſt Göſchel. Varnhagen iſt mehr Beobachter des Ganzen, als Mithandler; er iſt das Daguerrotyp der Zuſtände, deren Schilderung er bis zu mikroſkopiſcher Feinheit treu aufzufaſſen verſteht. Wenn es nun allerdings den Anſchein hatte, als ob die Reaction über die Grenzen einer Reaction durch Hengſtenberg's Treiben hinausgehen, ja vielleicht die Regierung mit fortreißen würde, und wenn die ängſtlichſten Beſorgniſſe nach den Vorworten laut werden mußten, mit welchen die Hengſtenbergiſche evangeliſche Kirchenzeitung, unterſtützt vom Berliner politiſchen Wochenblatte, zwei Jahre hindurch in einem denunciatoriſchen Charakter mit ungemeiner Zuverſicht auf den Gehorſam der Regierung gegen ihre Rathſchläge auftrat, ſo hat doch die Regierung ſich jedesmal gerade in der Kriſe der Streitigkeiten als wahrhaft freiſinnig bewährt. Die hier aufzuführenden Thatſachen, an die nur erinnert zu werden braucht, ſind allerdings nur Unterlaſſungsthaten, aber vom höchſten Werth: 1) Geſenius und Wegſcheider, oder, was daſſelbe, die Rationaliſten, blieben in ihren Aemtern, als auf ihre Entſetzung von den Pietiſten angetragen war; 2) Strauß' Leben Jeſu wurde nicht verboten, d. h. die wiſſenſchaftliche Discuſſion blieb offen; auch wurde Leo's Antrag, die wichtigſten Unterſuchungen in Lateiniſcher Sprache zu führen, unbeachtet, d. h. die nationale und damit tiefſte Form der Wiſſenſchaft frei gelaſſen; 3) die Anklage gegen die Hegeliogen, in theologiſch-kirchlicher Beziehung von Leo, in juriſtiſch-politiſcher von Schubarth, iſt ebenfalls wieder verhallt, ohne eine Einmiſchung der Regierung zu provociren, welche in ihrer praktiſchen Weisheit den Kampf in der theoretiſchen Erörterung ſich verzehren ließ.

Hält man nun dieſe Thatſachen feſt, ſo ſind ſie doch wohl geeignet, einem trubſinnigen Skepticismus Widerſtand zu leiſten, als ob Preußens Regierung dem Obſcurantismus ſich zuneige und der progreſſiven, allerdings nur durch das Medium des Zweifels und der Kritik ſich weiterbewegenden Wiſſenſchaft den Rücken kehrte. Sie weiß zu gut, daß ſie damit dem Princip des Staates zu nahe treten, daß ſie ſeine herrliche Zukunft, die wohl verzögert, aber nicht verhindert werden kann, momentan an antiquirte Zuſtände opfern würde. Und in dieſem Geiſt, den Sachs in ſeiner Rede über Leſſing durch die Vergleichung mit dieſem zu charakteriſiren ſuchte, deſſen Weſen Marheinecke in der ſchönen Rede an Gans' Grabe durchdrang, deſſen Begriff Böckh in ſeiner akademiſchen Feſtrede über d'Alembert und Friedrich den Großen mit den eigenen Worten des letzteren ſchilderte, in dieſem Geiſt geſetzlicher und ihrer Vernunft ſelbſtbewußter Freiheit wird

Preußen ſeine Bahn verfolgen und alle Beſorgniß, ſobald es zur Entſcheidung kommt, immer rühmlich widerlegen.

Eine beſondere Bürgſchaft dafür, daß die Regierungen der Perfectibilität der wahrhaften Wiſſenſchaft und Kunſt nicht entgegen ſind, ſcheint uns vorzüglich auch noch in der Theilnahme zu liegen, welche ſie allen Aſſociationen geſchenkt haben, die mit ſolchen Zwecken öffentlich hervorgetreten ſind. Ich meine: 1) die hiſtoriſchen Feſte, welche das nationale Selbſtgefühl und eine Vergleichung des Jetzt mit dem Sonſt zur Folge haben müſſen: das Dürer-, Guttenberg-, Schiller-Feſt, das Göttinger Jubiläum, das Reformationsjubiläum, u. ſ. f.; 2) die Kunſtvereine für Muſik und Förderung der bildenden Kunſt; 3) die wiſſenſchaftlichen Vereine für Naturwiſſenſchaft, Landwirthſchaft, Philologie und Pädagogik. Will man auch hier noch die oſtenſible Theilnahme der Regierungen aus unlauteren Motiven polizeilicher Controle, lauernden Argwohns ableiten, ſo muß man doch mindeſtens zugeben, daß dieſe großen geſelligen Centraliſationen, in denen ein ſo mannigfacher allſeitiger Austauſch der Gedanken hervorgerufen wird, von ihnen nicht behindert ſind. Dieſe Aſſociationen ſind im edelſten Sinne des Wortes demokratiſch und werden ein immer mächtigeres Band werden, die gebildetſten Geiſter der ganzen Nation mit einander in wohlthätigen Contact zu ſetzen.

II.

Vertheidigung der Deutſchen Univerſitäten gegen Dieſterwegs Anklagen 1836.

Gegenſtände des öffentlichen Lebens ſollten von der Kritik nie anders als mit Rückſicht auf ihre geſchichtliche Entwicklung zur Sprache gebracht werden, weil man ſonſt zu leicht in Abſtractionen verfällt und gegen das Beſtehende ungerecht wird, weil man ſonſt nicht blos das Mögliche und Nothwendige, ſondern das Unmögliche fordert, weil endlich das Object ſelbſt, als concrete Erſcheinung, ohne Kenntnißnahme ſeiner hiſtoriſchen Poſition, unbegriffen bleiben muß. Unſere Univerſitäten werden jetzt von einem ganz anderen Geiſt als ſonſt beherrſcht, weil der Geiſt der Zeit überhaupt ein anderer geworden iſt. Daher iſt das Leben der Profeſſoren, die Sitte der Studirenden, die Methode des Unterrichts, jetzt ebenfalls verändert. Nun können Einige in der Beurtheilung der Univerſitäten den mittelalterlichen Zuſchnitt noch nicht vergeſſen, während Andere ſie ſchon, eben als Reſte des Mittelalters, ganz abſchaffen und ſtatt ihrer bloße Fachſchulen einführen möchten. Die Deutſche Nation hat wohl gefühlt, daß die Univerſitäten zwar zeformirt, aber nicht exſtirpirt werden können, ohne ein für die höhere Entwicklung aller Richtungen des Lebens weſentliches Organ einzubüßen. Daher die große Sorge der Regierungen und Schriftſteller, wie dieſe Inſtitute, deren allgemeiner Zweck wahrhaft wiſſenſchaftliche Bildung und freieſte Charakterentwicklung iſt, ihrer Idee gemäß von den Widerſprüchen und Inconvenienzen ihrer Verfaſſung und Zuſtände mit den Forderungen der Zeit befreit werden können.

Auch Dieſterweg will dazu einen Beitrag liefern. Das Wohlmeinende ſeiner Geſinnung iſt anzuerkennen. Allein ſeine Kritik entbehrt eines feſten politiſchen und ſcientifiſchen Standpunctes. Sie würde wahrſcheinlich ganz unterblieben ſein, wenn Dieſterweg ſich gründlicher auf die hiſtoriſche Entfaltung der Univerſitäten eingelaſſen hätte, denn mit der Einſicht in dieſelbe würden die meiſten ſeiner Vorwürfe und Forderungen von ſelbſt verſchwunden ſein. Er fühlt auch ſelbſt oft genug, daß gar Manches, was er den Univerſitäten zur Laſt legt, dieſen gar nicht ausſchließlich angehört, ſondern dem ganzen gegenwärtigen Geſchlecht eigenthümlich iſt. Auch geſteht er ein, mehr nur die Mängel bezeichnen, als Rathſchläge zu ihrer Abhülfe geben zu können. Zweierlei iſt beſonders an ſeinem Verfahren zu tadeln. Erſtens iſt er von einer bitteren, an Groll grenzenden Gereiztheit gegen die Profeſſoren erfüllt, die ihn zu den ärgſten Ungerechtigkeiten hinreißt; zweitens behandelt er die Univerſität, Lehrer und Lernende, immer nach dem Maßſtab der Schule und kann daher begreiflicherweiſe ſich nicht in den freieren Styl des Lebens auf der Univerſität finden, ſondern erblickt darin überall nur Zweckloſigkeit und Sittenloſigkeit. Wir würden von der kleinen Schrift gar keine Notiz nehmen, ließe ſich nicht vorausſehen, daß Viele, welche entweder ſich ſelbſt durch den Mißbrauch der akademiſchen Freiheit geſchadet haben oder deren Söhne, Verwandte, Freunde ſich durch ihn zu Grunde richteten, oder überhaupt ſolche, deren Leidenſchaft die negirende Polemik des Beſtehenden iſt Dieſterwegs kurzſichtiger Auffaſſung eine Bedeutung leihen werden, die ſie an ſich nicht hat. Um aber nicht in eine unangemeſſene Weitläufigkeit zu gerathen, wollen wir nur die Puncte hervorheben, welche Dieſterweg beſonders urgirt.

Zunächſt wurde er durch Franz Theremins „Worte über die Deutſchen Univerſitäten" zu ſeiner Schrift veranlaßt. Er hat ſich von dem Vorſchlage deſſelben, eine dialogiſche Unterrichtsmethode einzuführen, begeiſtern laſſen, und greift den akroamatiſchen Vortrag mit großer Heftigkeit an. Daß derſelbe in ſeinem altfränkiſchen Schlendrian ein wahrer Scandal der Univerſitäten iſt, geben wir gern zu. Da wir jetzt den Buchdruck haben, ſo iſt nicht abzuſehen, weshalb die Collegia durch bloßes Dictiren zu Buchfabriken verhunzt werden ſollen, obwohl auch beim bloßen Dictat das Auffaſſen des geſprochenen Wortes zum Niederſchreiben und die Gemeinſchaft mit Anderen, die alle auf denſelben Gegenſtand gerichtet ſind, vor dem einſamen und lautloſen Leſen noch eine gewiſſe Energie voraus hat. Die akademiſche Thätigkeit ſoll die freie Erzeugung der Erkenntniß, nicht ein todtes Ableſen ein- für allemal fertiger Hefte ſein, allein daraus folgt noch nicht, daß ſie dialogiſch verfahren kann. Von den Seminarien der Univerſitäten, wo dies Verfahren eigenthümlicher Zweck iſt, reden wir hier nicht, ſondern von den öffentlichen Vorträgen. Nicht blos die Menge iſt hier ein Hinderniß, ſondern noch vielmehr die in unſerer Wiſſenſchaft, ſchon ſeit Ariſtoteles, herrſchende Syſtematik, deren in ſich abgeſchloſſener Nothwendigkeit gegenüber der Einzelne in ſeiner Entwicklung wiederum ganz individuell erſcheint, ſo daß das Geſpräch, wenn ſein vorherrſchender Character nicht reproductiv, ſondern wirklich productiv ſein ſoll, ſogleich von dem Idioſynkratiſchen der Meinung und von perſönlichen Intereſſen afficirt wird. Bei uns Neueren wird Alles ſo leicht leidenſchaftlich. Wir haben von der objectiven Haltung und affectloſen Betrachtung der Alten zwar den Begriff, aber nicht die Gewohnheit. Unſere Literatur hat ſich mehrfach vergebens angeſtrengt, der Wiſſenſchaft die dialogiſche Form wieder vindiciren zu wollen. Nicht etwa unſere Talentloſigkeit hat dies gehindert, ſondern die Natur der Sache, weil die ſyſtematiſche Form eine höhere iſt, von der die Wiſſenſchaft ohne Nachtheil nicht mehr zurückann. Schleiermacher, auf den Dieſterweg immer als auf einen muſtergültigen Profeſſor hinzublicken pflegt, war mit dem Platoniſchen Dialog eng vertraut und bewies in der Weihnachtsfeier, wie geſchickt er ihn nachbilden könne. Dennoch hielt er keine Converſatorien, ſondern erklärte ſich in ſeiner Schrift über die Deutſchen Univerſitäten entſchieden für den Kathedervortrag und hatte zu ſeinen Füßen immer Hunderte von emſig nachſchreibenden Zuhörern, was er gewiß nicht geduldet haben würde, wäre es ihm nicht recht geweſen. Aber freilich muß die Syſtematik kein mechaniſcher Dogmatismus, ſondern genetiſche Conſtruction, dialektiſche

Entfaltung ſein. Iſt dies der Fall, ſo iſt das Dialogiſche dem Syſtematiſchen immanent. Dann wird es leicht ſein, daß die Zuhörer unter ſich dialogiſch verfahren oder auch zum Geſpräch mit dem Lehrer getrieben werden, der immer gern dazu bereit ſein wird. Iſt er ſeine Wiſſenſchaft lebendig zu entwickeln geübt, ſo wird er, wie ſchwierig auch gegen den Einzelnen und ſeine particulären Bedürfniſſe das richtige Verhalten zu treffen oft ſein mag, bei einer ſolchen Anmuthung nicht verlegen ſein, wie es dem Pedanten begegnen kann, der ganz an ſeinen Heftparagraphen klebt, keiner neuen Wendung, keines neuen Gedankens fähig iſt und der etwa in andere ihm fremde Richtungen geworfenen Jugend nur wieder vorzukäuen weiß, was er ihr bereits bis zum Ueberdruß oft dictirt hat. Unter den Studenten muß alſo in ihrer Geſelligkeit der wiſſenſchaftliche Dialog ſich von ſelbſt verſtehen und es iſt dies auch überall wirklich der Fall, wo ein Lehrer ſie durch die Idee anzuregen im Stande iſt. So enthält die Univerſität 1) den akroamatiſchen, ſtreng fortſchreitenden Kathedervortrag; 2) die reproductive Aſſimilation deſſelben in den Seminarien; 3) den freien nach allen Seiten beliebig ausſchweifenden Dialog.

Theekränzchen verwirft Dieſterweg und mit Recht, denn ſie ſind in der That das traurigſte Surrogat für das Fehlen einer ſolchen von ſelbſt zur geſprächlichen Mittheilung zwingenden wiſſenſchaftlichen Erregung. Sie werden oft mit dem beſten Willen geſtiftet, beſonders von Theologen, und mögen auch manchen Keim des Geiſtes pflanzen, manchen erwecken, aber größtentheils ſind ſie ſchläfrig und geniren endlich den gutmüthigen Profeſſor eben ſo ſehr als die culturbegierigen Studenten.

Dieſterweg verlangt ferner, daß der akademiſche Vortrag **deutlich** ſei, eine Forderung, welche gewiß auch jeder akademiſche Lehrer an ſich macht. Allein Dieſterweg hat einen ſehr beſchränkten Begriff der Deutlichkeit. Er dringt zwar ſehr darauf, daß gedacht werde, daß der Jüngling zu einer gewiſſen Selbſtſtändigkeit im Denken gelange, allein nach der Art und Weiſe, wie er ſelbſt vom Denken und von den Ideen als von „Hochgedanken“ ſpricht, zweifeln wir ſehr, ob er dem Denken auch als reinem, als ſpeculativem Raum geben würde. Er würde es wahrſcheinlich für undeutlich erklären, wie ſein dürftiges und ſchulmeiſterndes Urtheil über Hegel verräth. **Kenntniſſe**, meint er, beſaßen wir genug, aber ihre Verarbeitung, ihr Durchdenken fehle und er läßt ſich daher gegen die Gelehrſamkeit ſehr biſſig aus. Allein ohne Gelehrſamkeit d. h. doch im Allgemeinen, ohne einen Reichthum empiriſchen Wiſſens, iſt ächte Gedankenbildung ſo wenig denkbar, als Gelehrſamkeit ohne philoſophiſchen Geiſt fruchtbar. So beſchränkt Dieſterwegs Anſichten von der Speculation und Gelehrſamkeit ſind, ſo beſchränkt ſind ſie auch in Anſehung der **Manier** des Vortrags. Er will eine einfache, ſachliche Entwickelung. Im Ganzen iſt dieſe auch ganz angemeſſen. Wenn aber ein akademiſcher Lehrer durch Beredſamkeit, durch ein pittoreskes Weſen glänzt, oder wenn einem anderen die Gabe des Witzes zu Theil ward und nun ſarkaſtiſche und ironiſche Pfeile dem Vortrage entſprühen, ſo halten wir das wahrlich für kein ſonderliches Unglück. Die Individualität des Lehrers braucht auf der Univerſität nicht ſo ſcheu zurückzutreten, als auf der Schule. Im Gegentheil iſt es der Entwickelung der

Studirenden nur förderſam, wenn ſie von den verſchiedenſten Manieren der Darſtellung unmittelbare Typen zu lebendiger Anſchauung und Vergleichung bekommen. Dieſterweg ſcheint beſonders auf Eleganz der Diction, Glätte der Rede, Wohlklang des Organs mehr zu geben als billig iſt. Nur zu häufig ſind die Beiſpiele, wo Männer, welche in dieſer Hinſicht eher abſchrecken als anziehen mußten, durch die Macht ihres Geiſtes, durch die Tiefe ihrer Bildung, eine faſt magiſche Gewalt über ihre Zuhörer übten, weil dieſelben immer urſprünglicher Gedankenſchöpfungen gewärtig ſein und niemals declamatoriſche Leerheit fürchten durften. Ja ſogar die Erfahrung iſt zu machen, daß, wo ein Vortrag zur völligen Abgeſchliffenheit ausgefeilt wird, wo die Rede in ihrer fließenden Periodik ſich ſelbſt bewundert, die Jugend, was die Sache angeht, kalt bleibt und nichts Rechtes lernt, weil der Lehrer die Aufmerkſamkeit zu ſehr auf die Schönheit der Form hinlenkt und nicht eigentlich zu arbeiten, ſondern mehr zu ſeinem Vergnügen und zur äſthetiſchen Erbauung der Anderen zu ſprechen ſcheint. Im Allgemeinen muß hier als Geſetz aufgeſtellt werden, daß der Lehrer die Fähigkeit haben müſſe, ſich der ſelbſt variablen Durchſchnittsintelligenz ſeines Publikums zu bemächtigen und darnach ſeinen Vortrag einzurichten. Denn Deutlichkeit iſt ein relativer Begriff. In einem Lande z. B., wo die allgemeine Cultur noch zurück iſt, wird der akademiſche Lehrer eine Menge von Beſtimmungen zu erörtern haben, die er anderswo vorausſetzen kann, weil ſie bereits das ganze Leben durchdrungen haben, alſo dem Jüngling durch anderweite Vermittelung ſchon von früh auf geläufig ſind, ſo daß ſie, auch bei nur leiſer

Berührung, in ihm anklingen. Darin aber iſt Dieſterweg Beifall zu geben, daß der Lehrer nur durch perſönlichen Verkehr mit ſeinen Zuhörern dazu kommen könne, die Bedürfniſſe ihrer Intelligenz und den Grad ihres Verſtändniſſes ſeiner Vorträge zu erfahren. Indeſſen ſcheidet er dabei Lehrer und Forſcher zu ſtrenge und meint, der Lehrer werde im Allgemeinen um ſo tüchtiger ſein, je weniger er Forſcher iſt. Allein dieſer Meinung widerſpricht eben ſo ſehr die Erfahrung als die Natur der Sache, denn der Forſcher iſt offenbar am Tiefſten von der Idee der Wiſſenſchaft durchdrungen und deswegen auch zu ihrer nachdrücklichen Mittheilung am geeignetſten. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, A. Wolf, Meckel, Schleiermacher u. A. haben an den Univerſitäten, wo ſie lehrten, in ihrem Fach auch alle Andern überragt. Für die Muße der Einſamkeit, für Anſammlung neuer Kenntniſſe und rückſichtsloſe, ſo zu ſagen, experimentirende Vertiefung in die Idee, ſollen dem akademiſchen Lehrer die Ferien ſein, wo die Continuität der Zeit ihm erlaubt, ſich neuen Anſchauungen und Forſchungen unbedingt hinzugeben. Dieſterweg iſt hier offenbar durch die Uebertragung des Begriffs der Schule auf die Univerſität zu jener falſchen Theorie gekommen. Hätte er ſelbſt die Erfahrung machen können, wie der Reiz neuer Unterſuchungen, auch wenn ſie noch nicht zu einem abgeſchloſſenen Reſultat führen, die Jugend mit wiſſenſchaftlichem Sinn entzündet, weil ſie ſich durch den ihr gegönnten Antheil an der Arbeit des Lehrers über den paſſiven Standpunkt des bloßen Lernens mitten in die Productivität hinausgerückt fühlt, ſo würde er nicht an ſolchen Abſtractionen feſtgehalten haben.

Merkwürdigerweiſe ſoll die Gelehrſamkeit von dem akademiſchen Vortrage ausgeſchloſſen bleiben. Alles Hiſtoriſche ſoll durch die Gymnaſialbildung ſchon abgemacht ſein, oder durch Bücher erworben werden. Soll damit dem Wuſt von Büchertiteln, überflüſſigen Citaten und Curioſitätenkram entgegengetreten werden, ſo muß man der Oppoſition beiſtimmen. Aber nur gedankenloſe Lehrer werden ſich zuweilen ſo Ungehöriges zu Schulden kommen laſſen. Wie das hiſtoriſche Element ganz ſoll beſeitigt werden können, iſt uns unbegreiflich. Wir halten die geſchichtlichen Studien für ein Hauptbildungsmittel der akademiſchen Jugend, denn die Geſchichte iſt ja nicht geiſtlos, wofür Dieſterweg ſie zu halten ſcheint, ſondern eben Geſchichte des Geiſtes. Einer Nachweiſung des literariſchen Apparates, deſſen eine Wiſſenſchaft für ihre Exiſtenz bedarf, kann ſich der Lehrer nur zum Nachtheil der Studirenden entziehen, denn ihnen ſelbſt fehlt die Ueberſicht nicht blos, ſondern auch die Kritik der vorhandenen Quellen. Ariſtoteles hat es auch ſchon ſo gehalten, und in den Einleitungen ſeiner Werke, bevor er zur Expoſition ſeiner eigenen Anſicht kommt, alle ſeine Vorgänger die Revue paſſiren laſſen. Auf der Schule iſt das wieder anders, weil auf ihr der Gehorſam des Lernens vorherrſcht, die Univerſität aber Selbſtſtändigkeit der Ueberzeugung bezwecken und daher auch mit den Mitteln, ſie zu gewinnen, bekannt machen muß. Eine ſo jämmerliche Behandlung der Geſchichte überhaupt und des geſchichtlichen Momentes jeder Wiſſenſchaft, wie ſie im vorigen Jahrhundert häufig war, und wie ſie wohl ſporadiſch in manchem Profeſſorenpetrefact noch vorkommen mag, hat ſich gänzlich überlebt und Dieſterweg braucht in Wachler's, Ellendt's, Piſchon's Lehrbücher der Geſchichte nur einen Blick zu werfen, um ſich zu überzeugen, in welch' wiſſenſchaftlichem Sinn ſie jetzt ſchon auf den Gymnaſien behandelt wird.

Doch nicht blos den Unterricht der Univerſitäten verurtheilt Dieſterweg, er erdreiſtet ſich auch, die Profeſſoren der Unſittlichkeit anzuklagen und läßt ſich herab, auch die elendeſten Dinge ihnen aufzubürden, die entweder factiſch gar nicht oder, von der Univerſität aus angeſehen, wenigſtens nicht ſo exiſtiren, als er ſie ſchildert. Die Vorwürfe der gegenſeitigen Verfeindung, der Klatſcherei, der Rang- und Gewinnſucht, der Verdroſſenheit in Erfüllung ihres Amtes u. ſ. w. können, aber gewiß nicht ſo in Pauſch und Bogen, daß das Tüchtige und Rechtſchaffene, wie bei Dieſterweg, zur bloßen Ausnahme wird, nicht blos Deutſchen Profeſſoren, ſondern den Profeſſoren auch anderer Nationen und anderer Zeiten gemacht werden. Dieſterweg leſe z. B. Schloſſer's Darſtellung der Univerſitäten im Römiſchen Reich, oder des Buläus Geſchichte der Pariſer Univerſität. Es ſcheint ihm unbekannt zu ſein, daß Herr Schütz einſt einen Raſirſpiegel für die Deutſchen Univerſitäten ſchrieb, denn ſonſt würde er dieſe Fundgrube fauler Anekdoten zu benutzen wohl nicht unterlaſſen haben. Und nicht blos unter den Profeſſoren giebt es Läſſige und Egoiſtiſche, ſondern alle Stände können ſolche mißrathene Exemplare aufweiſen; oder iſt etwa der Stand, dem Dieſterweg angehört, ſo glücklich, frei davon zu ſein? Man ſollte bei den Profeſſoren bedenken, daß das Bewußtſein, für die Erkenntniß der Idee zu wirken, eine eigene Reizbarkeit, ſelbſt im Pſychiſchen durch die extreme Nervenaffection, hervorbringt. Für die Realität der Leiſtungen hat der Docent, außer ſeinem Gewiſſen, objectiv keinen anderen Maßſtab, als die Frequenz der Zuhörer und die Auszeichnung in der literariſchen und ſocialen Welt. Selbſt die Behörden, die ſich doch an etwas halten müſſen, ſind daran gewieſen, die Intenſität des Werthes nach dem extenſiven Umfang, den die Wirkſamkeit eines Docenten gewinnt, zu meſſen. Je inniger ein Docent von der Wahrheit und Bedeutſamkeit deſſen überzeugt iſt, was er lehrt, um ſo weniger leicht kann er von ſeinem Einfluß auf die Jugend abſtrahiren. Trifft er nun mit einem Collegen zuſammen, der ganz entgegengeſetzte Ueberzeugungen hegt, ſo wird ihn der Antagonismus, zum großen Vortheil der Studirenden, zur Empfindlichkeit gegen Alles aufregen, was von der Gegenſeite emanirt. Die an ſich beſcheidenſten, mildeſten Menſchen können hier bis zur, häufig nur temporären, Ungerechtigkeit in ihrer Oppoſition fortgeriſſen werden. Allein ſo gehäſſige Entzweiungen, wie Dieſterweg ſie mit grellen Farben malt, werden immer eine Seltenheit ſein und die Dichtung des Publicums iſt in ſolchen Fällen nur zu häufig nicht Dichtung, ſondern Lüge.

Ueber die Anſchuldigung der Habſucht und der Neiderei verlieren wir kein Wort, weil die gegenwärtigen Einrichtungen der Univerſitäten, einerſeits die höhere Beſoldung der Lehrer, andererſeits das faſt überall eingeführte Inſtitut der Quäſtur hier ganz andere Verhältniſſe herbeigeführt haben, als Dieſterweg bei ſeinen Worten aus verjährten Zeiten vorſchwebten. Aber er rügt auch, daß die Profeſſoren, die zum Staatsdienſt erziehen ſollen, es ſelbſt an Gehorſam gegen die Inſtitutionen des Staats fehlen laſſen und an alten Vorrechten und Herkommen bis zur Widerſpenſtigkeit gegen das Geſetz feſthalten. In der That, eine der härteſten Beſchuldigungen! Zuerſt wird das Ausſtellen von Zeugniſſen getadelt, wo nicht eine vollkommene Ueberzeugung von dem Fleiß oder Unfleiß erlangt ſei. In einer Schulclaſſe, wo jeder Einzelne nach dem Katalog namentlich aufgerufen werden kann, iſt eine ſo genaue Controlle möglich, auf der Univerſität, auch bei dem beſten Willen und bei Anwendung aller zu Gebot ſtehenden Mittel, nicht, vorzüglich bei überfüllten Auditorien. Wir wälzen die Beſchuldigung von den Profeſſoren geradezu auf die Studenten und meinen, das Beſte muß hier ihrem Gewiſſen überlaſſen bleiben. Der Student muß ſo viel moraliſche Würde haben, vom Docenten keine Unwahrheit ſagen zu laſſen. Er muß fühlen, welch' unendliche Gemeinheit es iſt, von der unfehlbaren Verlegenheit deſſelben, ein großes Auditorium nur mangelhaft überſehen zu können, profitiren zu wollen. Aber auch hier fehlt es nicht an Verrath. Aus Vorſicht pflegen die Aengſtlichen unter den Faulen kurz vor dem Schluſſe einige Stunden zu erſcheinen. Da der Docent ſie das Semeſter über wenig geſehen hat, ſo werden ihn die fremden Geſichter, Geſtalten und Trachten frappiren, beſonders da ſie aus ſchlechter Klugheit, um ja nicht unbemerkt zu bleiben, — was hülfe ihnen ſonſt ihr Nothbeſuch? — ſich ſeinen Augen bis zur Frechheit aufzudrängen ſuchen. Und dann wird er ihnen geben, was ihres Lohnes iſt. Auf jeden Fall wartet ihrer die Nemeſis im Examen, wo ihnen auch die glänzendſten Zeugniſſe allein kein Durchkommen verſchaffen und wo dieſe Subjecte mit ihren eilfertig zuſammengeſtoppelten, in verzweifelnder Unſicherheit tappenden Kenntniſſen gewöhnlich die traurigſte Rolle ſpielen. Für dieſe iſt das Examen nicht blos ein Fegefeuer, in das Paradies amtlicher Verſorgung einzugehen, ſondern eine wahre Hölle, worin ſie mit Recht untergehen. — Das andere Verbrechen, wodurch die Profeſſoren gegen die Geſetze ſich verſündigen, iſt die Säumniß im Anfangen und die Eile im Schließen der Collegia, ſo daß faſt nie der legitime Termin befolgt, alſo den Studenten, von denen man doch die größte Pünctlichkeit des Beſuchs fordert, mit ſchlechtem Beiſpiel vorangegangen wird. So nämlich ſieht Dieſterweg die Sache an. Von der Univerſität aus erſcheint ſie in anderem Lichte. Die Läſſigkeit der Docenten iſt das geringſte Motiv, womit wir natürlich nicht in Abrede ſtellen wollen, daß es Docenten giebt, welche es nur contre coeur ſind und daher jede Gelegenheit zum Feiern beim Schopf ergreifen. Allein notoriſch ſind es die Unregelmäßigkeiten der Studirenden, die jenes Abweichen vom Geſetzlichen veranlaſſen. Und auch dieſe Verſtöße der Studenten werden bei Vielen durch ihre Reiſen zur Univerſitätsſtadt häufige Entſchuldigung finden. In Preußen hat man auch eingeſehen, daß das Uebel auf dieſer Seite liegt und die neuen Immatriculationsgeſetze ſuchen ihm abzuhelfen. Ueberhaupt iſt die patriarchaliſch-idylliſche, aber oft auch cyniſch-tumultuariſche Zeit der Univerſitäten, wo dieſe mehr von den Studenten als von den Profeſſoren abhingen, vorüber. Schon der ungeheure Umfang, zu welchem die Wiſſenſchaften herangewachſen, nöthigt zu einer größeren Genauigkeit der Zeitbenutzung, während bisher auch die leſeluſtigſten Profeſſoren oft mehrere Wochen mußten verfließen laſſen, bevor die Studirenden aus den vier Weltgegenden ſich einzufinden die Gefälligkeit gehabt hatten.

Auch Heimathloſigkeit, Mangel an Patriotismus, wird den Profeſſoren vorgeworfen. Sie ſeien Mäkler, welche nur dem Geld und der Ehre nachzögen und durch einen Ruf nach dem Auslande ihre Gehalte nach Möglichkeit zu ſteigern ſuchten. Und gewiß exiſtirt gar mancher Profeſſor, der ſich von der einen Regierung ſo viel, von der anderen ſo viel hat bieten laſſen, bis er in der Verauctionirung ſeiner ſelbſt ſeine Preiswürdigkeit nicht höher hat treiben können.

Solche Ausnahmen macht Dieſterweg wieder zur Regel. Ein großes Motiv zur Ueberſiedelung von einem Lande zum andern iſt nun allerdings die Subſiſtenz, bei welcher aber Dieſterweg bedenken möge, daß die meiſten Profeſſoren nicht blos für ſich, ſondern auch für ihre Familie, und nicht blos fur dieſe, ſondern auch für einen literariſchen Apparat zu ſorgen haben, deſſen ſie zum Weiterſchreiten unumgänglich bedürfen und den anzuſchaffen ſie der akademiſchen Bibliothek, die ſo Vieles zu beſtreiten hat, nicht immer zumuthen können, ganz abgeſehen von der Nothwendigkeit, viele Bücher wegen ihres häufigen Gebrauchs als Privatbeſitz haben zu müſſen. Iſt aber der Ruhm, die Ehre, das Motiv, ſo iſt das freilich eine Eitelkeit. Aber man muß auch wenig Welt- und Menſchenkenntniß beſitzen, nicht zu wiſſen, daß dieſe Eitelkeit die verzeihlichſte iſt. Auf den Patriotismus der deutſchen Profeſſoren ſollte Dieſterweg vollends nicht ſchmähen, denn es iſt doch wohl ſeit den Freiheitskriegen noch nicht allzulange her, wo er ſich rühmlichſt beurkundet hat. Weil die Wiſſenſchaft das ſchlechthin Allgemeinſte iſt, ſo ſchließt ſie die Möglichkeit in ſich, daß die ihr ſich Widmenden eine große Beweglichkeit und Anſchmiegſamkeit an neue Verhältniſſe offenbaren können, weil ſie überall ſogleich das Allgemeine herauszufinden und ſich anzueignen verſtehn werden. Geht nun ein Docent, was an ſich ein großes, anfriſchendes Reizmittel der Cultur, von einem Staat zum andern über, braucht dann ſogleich die patriotiſche Geſinnung ertödtet zu ſein? Hört Jemand, weil er nicht mehr in Preußen, ſondern in Baiern oder in der Schweiz docirt, auf, ein Deutſcher zu ſein? Und woher weiß Dieſterweg, daß in denen, welche durch beſondere Verhältniſſe, man kann wohl ſagen, gezwungen wurden, nach England oder Rußland zu gehen, die innigſte Anhänglichkeit an die Heimath zu leben aufgehört hat? Nach unſeren Erfahrungen können wir das Gegentheil verſichern. Um aber die Freizügigkeit der Profeſſoren von Land zu Land als Apoſteln der Wiſſenſchaft (wie ja auch die Apoſtel des Chriſtenthums in Dieſterwegs Sinn höchſt unpatriotiſche Menſchen waren) noch durch einen weſentlichen Grund zu rechtfertigen, ſo kann es nur zu oft der Fall ſein, daß ein Talent in ſeiner Heimath unbeachtet und unerkannt bleibt, daß ihm die ganze Atmoſphäre fehlt, worin es fröhlich gedeihen könnte, daß es vor Sehnſucht nach anderen Contacten ſtill in ſich verglimmt und ihm eine Transplantation nothwendig wird, wenn es nicht in einer ihm widerſprechenden Umgebung ſchlechthin verkümmern ſoll, die es nicht verſteht, weil ſie ihm nicht verwandt iſt. Der ringende Geiſt wird dann oft zur Carricatur, er, der in günſtigerer Localität die Zierde ſeiner Nation geworden wäre. Es wäre deshalb die größte Beſchränktheit, den akademiſchen Lehrer zum Patriotismus etwa ſo zu verpflichten, wie es mit dem Officierſtande des Militairs der Fall ſein muß.

Lächerlich iſt die Anklage Dieſterwegs, daß die deutſchen Univerſitätsprofeſſoren nicht „*in Ideen*“ leben. Wir Deutſche ſind deswegen im Auslande verrufen und nun kommt ein Deutſcher und macht uns dieſen Vorwurf! Ich weiß freilich nicht, was Alles Dieſterweg unter den weiten Mantel jenes Ausdrucks ſubſumiren mag. Jedoch kommt es ihm beſonders auf die *Aufopferung* für die Ideen an und da denke ich, wird es nicht Fichte allein ſein, den wir nennen können. Es iſt ferner unwahr, daß die Profeſſoren auf der einen Seite ſich „nicht für das *Individuum* intereſſiren,“ auf der anderen „an der allgemeinen Fortentwickelung des *öffentlichen Lebens* und ſeiner Zuſtände“ keine Theilnahme bezeugten. Zachariä, Paulus, Mittermaier, Wachler, Savigny, Troxler, Gans, v. Raumer, Ranke, Niebuhr (den die Theilnahme ſogar tödtete!), Niemeyer, v. Baader u. ſ. f. u. ſ. f. ſind alſo wahrſcheinlich wieder Ausnahmen? Jene Gelehrte, welche, in Indifferentismus gegen die Welt und ihre Verpuppungen verſunken, ſich als Mumien mit geſchmackloſer Vielwiſſerei einbalſamirten, wo ſind ſie jetzt? Nur als verwitternde Trümmer des vorigen Säculums bewahrt vielleicht die eine und andere Univerſität noch einen ſolchen banauſiſchen Magiſter, wogegen in unſerem Jahrhundert die Strömung des Weltlebens ſo exceſſiv iſt, daß es ſogar nicht an Mißverhältniſſen der Profeſſoren zu den Regierungen fehlt, die aus dem übergroßen Intereſſe derſelben an der politiſchen und kirchlichen Entwicklung der Zeit entſpringen.

Ueber die Studenten geht Dieſterweg kurz hinweg. Wenn er für ſie gymnaſtiſche Uebungen, geſellige Bildungsanſtalten, corporative Formen und allmälige Hineinbildung in die Oeffentlichkeit verlangt, ſo ſind das ſämmtlich Forderungen, über welche man jetzt ziemlich einverſtanden iſt und welche erſt jungſthin, im zweiten Heft der Deutſchen Jahrbücher, 1835 (von Gervinus?) viel gründlicher beleuchtet worden ſind. Aber Dieſterweg fordert in ſeinem Eifer auch „Wegräumung aller die Sittlichkeit junger Männer gefährdenden Dinge, Perſonen, Einrichtungen, Sitten u. ſ. w.“ Was kann nicht Alles die Sittlichkeit junger Männer gefährden! Gäbe uns Dieſterweg namentlich an, wie man die Phantaſie aus ihnen herausſchaffen kann, ſo dürfte es gelingen, ihm ſolche Nullitäten von Charakteren zu liefern, als er zu wünſchen ſcheint. Nicht blos das Bordell-, Credit- und Duellweſen erbittert ihn, auch der monatliche Miethwechſel und ſogar das Eſſen nach der Karte hält er für ſittengefährlich! Weder die Profeſſoren noch die Pedelle ſind allwiſſend und allgegenwärtig, iſt wohl die einzige Antwort, die man der Art und Weiſe, wie Dieſterweg dieſe Angelegenheiten beſpricht, entgegenſetzen kann. Dem Jüngling alle Verſuchung erſparen, iſt zwar milde, aber nicht weiſe gedacht. Durch Abſtraction vom Böſen kann ſich die Sittlichkeit nicht bilden. Um ein Mann zu werden, der ſich in der Gewalt hat und ſeine Begierden ſich zu unterwerfen verſteht, bedarf es der Verſuchung, um durch den Kampf mit ihr im Willen zu erſtarken. Solche Verſuchnngen ergeben ſich jedoch, weil jede Verſuchung von Außen und Innen kommt, überall und ihnen nicht zu begegnen, müßte man aus der Welt herauslaufen. Wie ſehr ſchon der Gymnaſiaſt ihnen ausgeſetzt iſt, hat ſich bei den mannigfaltigen Mittheilungen, zu denen die Lorinſer'ſche Schrift Veranlaſſung gab, hinreichend gezeigt und Dieſterweg möge bedenken, daß die Jünglinge zum großen Theil nicht ſo engelrein zur Univerſität kommen, als er, mit ſentimentalem Hinblick auf die unglücklichen Eltern, die einen Sohn zur Schlachtbank der Univerſitäten ſchicken, zu malen liebt. Wenn er aber große Stadte der akademiſchen Jugend für beſonders gefährlich hält, ſo iſt er auf Schleiermacher's Schrift über die deutſchen Univerſitäten zu verweiſen, wo im Anhang ein beſonderes Gutachten über die Qualification Berlins zur Univerſitätsſtadt, namentlich in Betreff der Disciplin, gegeben iſt. Und außerdem kann er ſich aus den Aktenſtücken in Fichte's und A. Wolfs Leben überzeugen, daß der Philoſoph und Philolog, welche beide mit Weltkenntniß, pſychologiſcher Feinheit und pädagogiſchem Takt wohl ausgerüſtete Männer waren, in dieſer Angelegenheit mit dem Theologen übereinſtimmten.

Ganz am Schluß richtet ſich die hypochondriſche, in lauter Beſorgniſſen ſich aufreibende Skepſis Dieſterwegs noch gegen die Religioſität unſerer Studirenden, mit der es indeſſen wohl nicht ſo ſchlecht ſteht, als er fürchtet. Was er noch über Lehr- und Lernfreiheit ſagt, iſt zu ſkizzenhaft, als daß es der Mühe lohnte, darauf einzugehen. Trotz mancher Verſtimmungen, Pedantismen und Licenzen haben wir Deutſche doch im Ganzen noch nicht vergeſſen, daß die Wiſſenſchaft keine andere Auctorität als die der Wahrheit kennen darf.

III.

Leo's Geſchichte der Franzöſiſchen Revolution 1842.

Aus zwei Theilen ſeiner Univerſalgeſchichte hat Leo in Einem Bande die Geſchichte der Franzöſiſchen Revolution zuſammendrucken laſſen. Er hat ſich dabei vorzüglich der detaillirten Schilderung der Gräuelſcenen befliſſen, welche dieſelbe begleiteten. Dagegen wäre nun an ſich nichts zu ſagen, denn dieſe Scenen ſind einmal da geweſen und gehören inſofern der Geſchichtſchreibung an. Aber Leo ſucht nach ihnen mit beſonderer Vorliebe, um deſto gründlicher von allem Intereſſe zurückzuſchrecken, was außerdem mit der Geſchichte der Revolution ſich verknüpft. Die lebhafte Genremalerei der blutigen Beſtialitäten, dieſer Terrorismus des Zerſtörens und Mordens, ſoll die politiſche Geſtaltung in den Hintergrund drängen. Mignet und Thiers werden daher auch von ihm ausdrücklich der Oberflächlichkeit, der Effecthaſcherei, der Beſchönigung geziehen. Zur Gründlichkeit der Kenntniß der Revolution gehört nach Leo vor allen Dingen die Kenntniß ihrer Blutfrevel, ihrer „Mördergeneration.“ So widrig und moraliſch verwerflich aber alle dieſe Scenen ſind, ſo muß doch der Hiſtoriker am Beſten wiſſen, wie unvermeidlich ſie waren; er muß wiſſen, daß die perſönliche Schuld der Einzelnen in der Immoralität ihres Handelns eine andere iſt, als die Schuld des Ganzen. Sollte man ein Volk nach dem Maaßſtabe meſſen, welchen die vereinzelten Thatſachen darzubieten ſcheinen, ſo würde kein Volk in der Weltgeſchichte Ehre verdienen. Die Juden aber, das Volk Gottes, würden,* nach den eigenen Urtheilen ihres Gottes über ihre Verſtocktheit und Herzenshärtigkeit, anderen Völkern an den verruchteſten Unthaten nicht im Geringſten nachſtehen. Nach Steffens (die gegenwärtige Zeit und wie ſie geworden) ſind die Deutſchen das auserwählte Volk der neueren Geſchichte. Aber welche Scheußlichkeiten wären es wohl, die man von den Deutſchen nicht erzählen könnte? War z. B. der Bauernkrieg (S. Leo's Univerſalgeſchichte III., 117 ff.) nicht von der Furie des Verwüſtens und Mordens begleitet? Herrſchte nicht an den Höfen der deutſchen Fürſten nach dem dreißigjährigen Kriege die ſchnödeſte Liederlichkeit, die ſittenloſeſte Eitelkeit und Grauſamkeit (ſ. Schloſſer's Geſchichte des achzehnten Jahrh. I. 1836. S. 209. ff.)?

Wir wollen Leo aber auch dies zugeſtehen. Er ſoll ſich durch die „Beiſpielloſigkeit" der Revolution entſchuldigen dürfen. War es aber hiſtoriſch, unſere Zeit, die Bewegungen unſerer Theologie und Philoſophie, mit dem Raiſonnement der Revolutionsphiliſophen, eines Anacharſis Cloots u. A., zuſammenzumengen? Leo kann in ſeinen Referaten das Wort Vernunft und Freiheit nicht niederſchreiben, ohne daß ihm ſogleich Arnold Ruge einfällt. Entweder im Text oder ſogar in Noten unter demſelben mit Ausrufungszeichen bemerkt er dann:

„gerade wie die Hegelingen bei uns.“ Er ſetzt alſo die von ihm früher erhobene Anklage derſelben auf Atheismus u. ſ. w. fort. Wir ſind nichts weniger, als gemeint, die Theologie der ſogenannten Hegelingen anzuerkennen oder die Schroffheiten der Aeußerung zu vertreten, wozu ſie in der Polemik ſich haben hinreißen laſſen, aber ſo viel Sympathie für ſie müſſen wir haben, eine ſolche Verdächtigungsmanier empörend zu finden. Das iſt nicht Bekämpfung, das iſt Beſchimpfung. Das iſt nicht trockene Facticität, das iſt Entſtellung des Thatbeſtandes, denn Strauß, Feuerbach, B. Bauer, ſind zu ihren negativen Extremen auf einem wiſſenſchaftlichen Wege gekommen, den wir Schritt vor Schritt verfolgen können und es hat bisher noch nichts verlautet, was ſie als wüſte Weltmenſchen, als bankerutte Teufel zu ſtempeln erlaubte. Daß Feuerbach und Bauer in der letzteren Zeit in der Polemik gegen ihre Gegner leidenſchaftlich ſich erhitzt haben, iſt bedauerlich, aber ſind ihre Gegner etwa weniger leidenſchaftlich geweſen? Wären jene aber auch noch energiſcher in ihrer Apologie verfahren, ſo würde das immer noch nicht berechtigen, ſie mit dem genußſüchtigen Fanatismus eines Anacharſis Cloots zuſammenzuwerfen. In der Zürcher Angelegenheit hätte Strauß den beſten Revolutionsſtoff in Händen gehabt — und wie hat er ſich benommen? Welche Regierung würde ihm wohl das Zeugniß eines maaßvollen, verſtändigen, von aller politiſchen Intrigue freien Betragens verſagen?

In der Vorrede ſeiner Geſchichte ſetzt Leo die Nothwendigkeit der Revolution als zweifellos, läßt ſich nun aber aus falſch verſtandenem Patriotismus verleiten, eine

Parallele Frankreichs und Preußens in der Weiſe zu ziehen, daß Frankreich dem Abgrund der Selbſtvernichtung. Preußen, was uns übrigens natürlich nur ſehr lieb ſein konnte, dem Gipfel der Vollendung entgegengehen ſoll. Er geſteht zu, daß auch Preußen vor 1806 in ſich aufgelöſt geweſen ſei, daß es auch einer Revolution bedurft habe — aber dieſelbe ſei ihm in Geſtalt eines Unglücks von Außen her erſchienen, wodurch es zur Selbſterkenntniß gebracht ſei. Leo ſelbſt ſagt aber, die Regierung habe vor 1806 ſchlechte Organe gehabt; die Geſellſchaft ſei verderbt geweſen u. ſ. w. Heißt dies etwas Anderes, als: wäre Preußen nicht im Innern durch Beamtendespotismus, Mangel an wahrhaft politiſchem Bewußtſein, religiöſe Heuchelei, Ueppigkeit, Frivolität, ſchwach geweſen, ſo würde man es von Außen nicht ſo leicht haben umſtoßen können?

Aber Leo läßt nicht blos das Unglück nur von Außen kommen, ſondern er ſieht darin auch eine beſondere, gnädige Fügung Gottes, der uns Preußen gewaltſam habe erſchrecken und durch Demüthigung auf den rechten Weg zurückbringen wollen. Dagegen behauptet er, daß Gott von Frankreich ſich abgezogen habe und daß Alles, was dort geſchieht, nur Menſchenwerk ſei, das haltungslos verrotten müſſe, während bei uns Alles Gotteswerk ſei, wie Preußen dies mit jedem Schritt mehr offenbare. Alle Achtung der Liebe zum Vaterlande, aber ſollen wir ſolcher fleiſchlichen Sicherheit uns hingeben? Sollen wir wähnen, Gott ſei unſer Nationalgott; wie die Juden denſelben für ſich in ausſchließender Weiſe in Anſpruch nahmen? Sollen wir alles Ernſtes glauben, daß ein Volk von mehr als dreißig Millionen, ein Volk, das ſo mächtig in das Geſchick der Welt eingreift, von *Gott verlaſſen ſei*? Sollen wir glauben, daß die Chriſten, die in Frankreich mit aufrichtigem Herzen zu Gott beten, ein tauberes Ohr treffen, als wir Preußen? Oder ſollen wir zweifeln, daß es in Frankreich wahrhaft fromme Menſchen giebt? Ja, noch mehr, nicht nur fromme Menſchen, nicht nur Chriſten, nein, *gute Katholiken* gibt es dort und zwar nicht blos in den Provinzen, die reich daran ſind, ſondern ſelbſt in dem ſündigen Paris. Sollten wir Preußen mit dem Leo'ſchen Patriotismus Ernſt machen, ſo würden wir uns einer Eitelkeit, eines frommen Stolzes ſchuldig machen, den jeder rechtſchaffene Geiſtliche als Phariſäismus ſtrafen müßte. Denn Gott zu danken, daß man nicht ſei, wie die Franzoſen, das iſt der von Chriſtus verworfene Phariſäismus. Was ſollen die Franzoſen von uns urtheilen, wenn ſie uns in ſolche Selbſtgefälligkeit verſunken antreffen, daß wir ſie von der Vorſehung Gottes auszuſchließen, uns dagegen für ſeine Günſtlinge zu erklären wagen?

Leo ſcheint auch ſelbſt die untheologiſche Vermeſſenheit ſeiner Behauptung gefühlt zu haben. Er bedauert, daß ein *einſt* ſo herrliches, ſo reich begabtes Volk, das noch jetzt eine ſo bedeutende Stellung in der Geſchichte einnehme, einen ſolchen Selbſtmord begehe. Aber was Leo ganz vergeſſen hat, das ſind die übrigen Deutſchen Staaten. Oder ſoll man dieſelben bei ſeiner Schilderung unter Preußen ſubſumiren?

Das Heilmittel unſerer Zeit liegt nach Leo in der *Kirche*. Nicht die Fortbildung des Staates in ſeiner Organiſation iſt das, worauf es nach ihm zunächſt ankommt, ſondern die *kirchliche Reformation* der *Individuen*, welche nur dadurch nach ihm bewirkt werden kann, daß die Kirche ſich wieder unmittelbar um das *Haus* kümmert. In dieſer Verwechſelung oder vielmehr Vereinerleiung des kirchlichen Lebens mit dem ſittlichen und religiöſen ſcheint mir Leo immer mehr ein *Romane* als ein *Germane* zu ſein. Denn die Romaniſchen Völker haben ſtets daran gekrankt, die *unſichtbare Kirche* gegen die ſichtbare hintanzuſetzen, während die Deutſchen von Ketzerverfolgung, Inquiſition u. ſ. w. nicht in gleichem Grade durchdrungen ſind, weil ſie die Anerkenntniß der Religioſität weniger an eine beſtimmte äußerliche Form banden. Die Rechtfertigung vor Gott durch den *Glauben*, nicht durch die *Werke*, iſt das Axiom der Deutſchen Reformation. England ſteht nach ſeiner Halbſchlächtigkeit zwiſchen den Romanen und Germanen auch kirchlich in der Mitte und vermochte durch ſeine inſulariſche Iſolirung ſich auch darin zu erhalten. In dem Verſtändniß Romaniſchen Weſens, der Italiener, ferner Richelieu's, Mazarin's, Alba's, finde ich daher Leo immer am glücklichſten und alle Momente der Revolution, worin die von ihm den Romanen zugeſchriebene „Petulanz" (S. Univerſalg. III. 196 ff.) beſonders hervortritt, ſind am gelungenſten.

IV.

Carové's Darſtellung des Meſſianismus, der neuen Templer und der Philoſophie in Frankreich 1834.

Daß Carové fortfährt, den Deutſchen von der Bildung der Religion, der kirchlichen Lehre und Philoſophie bei den Franzoſen und Italienern kritiſche Berichte zu erſtatten, iſt eins der ſchönſten Verdienſte ſeiner vielſeitigen Bemühungen. Die vorliegende Sammlung enthält eine Menge intereſſanter Actenſtücke zur Geſchichte der tiefen Bewegung, welche in der katholiſchen Welt mehr und mehr um ſich greift. Die Elemente derſelben ſind von Carové theils in frühern Schriften, theils in dem Vorwort zur gegenwärtigen, außerdem aber am treffendſten von M. Veit in ſeiner Schrift über den St.-Simonismus ſo gründlich auseinandergeſetzt, daß wir es für überflüſſig halten, an das Allgemeine zu erinnern und uns ſogleich dazu wenden, das Beſondere hervorzuheben, was durch vorliegende Schrift reſultirt. Auch hier können wir in mehrer Beziehung vorausſetzen, daß das Factiſche noch in der Erinnerung der Leſer lebendig iſt wie die Auflöſung der St.-Simoniſten in Frankreich, die Aufmerkſamkeit, welche das öffentliche Auftreten der Templer erregte, die Stellung, welche Lamennais jetzt zum päpſtlichen Stuhle einnimmt u. ſ. w. Es ſei uns daher vergönnt, uns über die Bedeutung auszuſprechen, welche in dieſen Vorgängen zu liegen ſcheint.

Der Eindruck, welchen die Lecture der Carové'ſchen Schrift hinterläßt, möchte dem vergleichbar ſein, den der Blick in einen dampfenden Krater hervorbringt; zerriſſene Felſenwände, glänzende Schwefelblumen in den Spalten abſetzend, tief unten die verhaltene Glut kochender Laven, bald ſichtbar, bald von ſchwarzen Rauchſäulen überdeckt; über dem ſengenden und donnernden Boden ein tiefblauer Himmel, zu welchem die erzitternde und doch ſtarre Maſſe ſich hinaufzuſehnen ſcheint. Beſonders die Abtheilung: „Zeitſtimmen aus und über Frankreich“, aus den Schriften von Ballanche, Stendhal, Poupot, Balzac, Jules Janin, Lamennais, Lerminier u. ſ. w. macht ſolche Wirkung. Der oberflächliche Verſtand ſieht in der Geſchichte höchſtens Veränderungen, die einmal unvermeidlich ſind, ſei es, daß innere Nothwendigkeit ſie erzeuge, ſei es, daß ein Gott, ein un je ne sais quoi ſie äußerlich mit unabwendbarer Macht anordne. Der eindringlichere, reflectirende Verſtand erkennt bald, daß die Veränderungen, die als beſondere Thatſachen von einander iſolirt werden können, ſich gegenſeitig beſtimmen, daß alſo durch Eine Veränderung, in welches Gebiet ſie auch falle, alle andern Gebiete irgendwie mitverändert werden müſſen. Früherhin hatte es der Betrachter der Geſchichte leicht; Staat, Kirche, Religion, Wiſſenſchaft, Kunſt wurden als verſchiedene Sphären in einſeitiger Conſequenz auseinandergehalten. Das hat ſich geändert. Die dringendſte Foderung der neuern Zeit iſt, die innere Einheit jener mannichfaltigen Richtungen zu erfaſſen. Auf höchſt merkwürdige Weiſe, in den vielfachſten Formen, von den verſchiedenſten Geſichtspunkten aus liefert Carové's Buch Zeugniſſe für das Streben der Völker, ihre Gegenwart aus der Vergangenheit zu verſtehen, aus ſolchem Verſtändniß eine Erkenntniß der Zukunft abzuleiten und nach dem Maß beider Seiten die Mitte ſelbſt mit Bewußtſein zu beſtimmen. Die Völker wollen, ſo zu ſagen, nicht mehr blos geſchichtlich werden, ſie wollen vielmehr mit zweckvoller Beſonnenheit ihre Geſchichte auch machen. Die Gahrung dieſes Dranges muß auch, bevor er ſich organiſch conſolidirt, in den Individuen ſich nothwendig bis zur Raſerei erſchöpfen, denn jeder Act der Weltgeſchichte fodert ſeine Opfer; das Außerordentliche muß Anſtoß erregen, bis es ſeine Nothwendigkeit allgemein fühlbar gemacht hat und allmälig in die ſtille Gewohnheit des übrigen Lebens verſchmilzt.

Von den Verſuchen, welche Frankreich in dieſer Hinſicht gemacht hat, laſſen ſich jetzt im Ganzen drei Richtungen unterſcheiden. Als die urſprünglichſte muß die genannt werden, welche mit der Vergangenheit übereinſtimmt, nichtsdeſtoweniger aber in der Gegenwart ſie nicht mehr in ihrer frühern Weiſe will gelten laſſen. Dieſe Entzweiung des Geiſtes, da ſie das Unmögliche fodert, iſt furchtbar. Alle Fortentwickelung iſt bedingt durch Aufhebung des Vergangenen. Das Alte braucht deshalb nicht feindlich zerſtört zu werden; das Wahre in ihm iſt vielmehr als unumſtößlich, als für weiteres Fortwirken ſchlechthin nothwendig anzuerkennen, ſoll aber und kann über daſſelbe hinausgegangen werden, ſo bedarf es nothwendig der Umbildung, d. h., es wird verändert; es iſt dann der Sache nach wol im Neuen enthalten, in ſeiner particulairen Selbſtſtändigkeit jedoch verſchwunden. Die Römiſche Hierarchie, die einſt fur Europa's Begeiſterung ſo wohlthatig wirkte, widerſpricht als Hierarchie dem gegenwärtigen Bewußtſein der Völker; hier und da mag ſie noch in der vollen Souverainetät mittelalterlichen Glanzes Exiſtenz haben; ſolche locale Fragmente ſind Schneeflecken vergleichbar, welche in den untern Thalkrümmungen oft noch liegen bleiben, wenn der Frühling auf dem Kamm der Berge bereits Alles mit Blumen und Blüten überdeckt. Im Allgemeinen iſt die Macht der Curie geknickt; der Papſt iſt nicht mehr Papſt; die Polemik gegen ihn kann ſich in Ruheſtand verſetzen laſſen, nachdem die Römiſche Kirche als Baſis des Papſtthums innerlich in ſich gebrochen iſt. Die edle Begeiſterung für ein ſo gewaltiges Syſtem konnte zu dem Gedanken ſeiner Reſtauration fuhren; ein Mann von energiſchem Charakter, von gluhendem Eifer, gelehrt, phantaſiereich, beredt, liebevoll wollte dem erſtorbenen kirchlichen Mechanismus neues Leben einhauchen. Allein er konnte ſich der Bildung, welche die Zeit errungen, nicht entziehen; er erkannte die allgemeine Vernunft des menſchlichen Geſchlechts als die Autorität an, aus welcher jede ſubjective Vernunft die Gewißheit der Wahrheit zu entnehmen, der ſich jede geiſtige Individualität zu unterwerfen habe. Allein damit wurde ja eben der an und für ſich freie Gedanke der äußerlich gegebenen hiſtoriſchen, begriffloſen Tradition entgegengeſetzt. Folglich mußte ſich dieſe gegen jenen Verſuch einer Verjüngung des kirchlichen Lebens durch die Kraft wahrhaft vernunftiger Ueberzeugung erklären; denn mit der Zuſtimmung zu jener Anſicht würde ſie ihre eigne

Exiſtenz aufgehoben, ihre abſolute Autorität in Decretirung der Wahrheit vernichtet haben. Das iſt das Verhältniß, in welchem Lamennais ſich zum Papſt befindet; hieraus ſind alle ſo viel beſprochenen Oscillationen im Betragen des Einen und Andern, der Wechſel ihres Anziehens und Abſtoßens begreiflich. Der Papſt will die geiſtloſe Autorität ſeiner Infallibilität u. ſ. w. nicht aufgeben; Lamennais will weder die Römiſche Hierarchie noch die innige Selbſtüberzeugung der Wahrheit aufgeben. Als Carové ſeinen Aufſatz über Lamennais und ſeine Schule im vorliegenden Buch wiederabdrucken ließ, kannte er deſſen „Paroles d'un croyant" noch nicht, die ſeitdem erſchienen ſind; aus dieſen prophetiſchen Tönen klingt ohne alle formelle Verletzung der Römiſchen Hierarchie das Bewußtſein der weſentlichen Gleichheit aller Menſchen, der Gleichheit ihres Verhältniſſes zu Gott, zur Wahrheit, zum Beſitz u. ſ. w. mit erſchütternder Gewalt hervor, ſo daß der ſpecifiſche Unterſchied von Klerikern und Laien darnach als ein künſtlicher anzuſehen iſt, der wieder verſchwinden muß, weil er im Weſen der Menſchheit keine Begründung findet. In dieſem Büchlein hat Lamennais ſeinen ganzen Enthuſiasmus concentrirt, die abgelaufene Geſchichte von allen Seiten in ihren letzten Zuckungen erfaßt und das kirchliche Element zum allgemein Menſchlichen, zum Religiöſen erhoben.

Einer ſolchen Tendenz, aus dem Vorgefundenen heraus eine neue Geſtaltung der Kirche, des Staates u. ſ. w. herbeizuführen, iſt diejenige entgegengeſetzt, welche ganz von vorn eine neue Aera beginnen möchte. Allerdings erleben auch Völker ſolche Momente wie Individuen, wo ſie die Laſt einer gewordenen Bildung, einer ihnen nicht mehr genügenden Exiſtenz für beendigt erklären müſſen, um ſich aus dem Grabe verlebter Zuſtände zu erretten. Die Freiheit des Geiſtes ſchließt nothwendig in ſich, von dem Vergangenen abſtrahiren zu können; nur die Realiſirung dieſer Möglichkeit, alſo nur die gewaltſame Theilung der Zeit in zwei Hälften, eines zum Tod ergrauten und eines friſch wie nach den verlaufenen Gewäſſern der Sündflut wiederaufgrünenden Daſeins, vermag oft vor dem Untergang zu ſchützen; ja, man darf behaupten, wo dieſe Möglichkeit verſchwunden iſt, kann die Geſchichte nur von einer Auflöſung erzählen. Nun iſt wol keine Frage mehr, daß das Franzöſiſche Volk in der Revolution wirklich eine ſolche Kriſe beſtanden hat. Mit ihr hat entſchieden eine neue Zeit für Frankreich und Europa begonnen. Allein es iſt ein großer Unterſchied, ob eine ſolche Kriſe wirklich das Volk durchdringt, oder ob ſie, nur einzelne Seiten des ganzen Volkslebens berührend, einer Partei im Volke oder gar nur einer Geſellſchaft, vollends einem Individuum als ſolchem angehört, wenn auch die Beſtrebungen derſelben mit der Geſtaltung des Volksgeiſtes, wie ſich von ſelbſt verſteht, einen nähern oder entferntern Zuſammenhang haben. Carové's Buch enthält ſehr denkwürdige Beiträge zur Kenntniß ſolcher Verſuche in der Geſchichte des Verfalls des St.-Simonismus, in der Geſchichte der Templer und des edeln Polen Hoene Wronzki. Die St.-Simoniſten hatten einen ſehr bedeutenden Punkt des modernen Lebens, das Elend der untern Volksclaſſen, ins Auge gefaßt. Sie veranlaßten zu dem für unſere Staaten ſo wichtigen Gedanken, aus der Erfindung von Arbeit und aus der Gleichſtellung aller noch ſo verſchiedenartig beſchäftigten

Individuen zum Genuß ein eignes Studium zu machen, damit es Niemanden, wenn er nur arbeiten wolle, an Mitteln der Subſiſtenz und ebenſo wenig an erquickender und angemeſſener Erholung von der Anſtrengung der Arbeit fehle. Dadurch, daß dieſer Gedanke die Sympathie eines großen Theils der Franzoſen für ſich haben mußte, ward der Verein der St.-Simoniſten über die beſchränkte Sphäre einer Geſellſchaft zum Rang einer Partei, erhoben, allein nur vorübergehend, da er ſich nicht zu beſchränken verſtand und durch private Leidenſchaften ſein objectives Intereſſe zerſtückelte. Die Handwerkeraſſociationen haben ſpäter auf rohe Weiſe ein Moment des Ganzen zu verwirklichen geſucht, eine ſtürmiſche Caricatur von dem Verhältniß zwiſchen Arbeit und Genuß wie die ſittenloſe Theorie Enfantin's über die Ehe eine heilloſe Caricatur der Gleichheit der Individuen. Die Templer, welche die urſprüngliche chriſtliche Kirche zu erhalten verſichern, ſind eine bloße Geſellſchaft. Als Beſitzer einiger antiquariſch beachtenswerther Documente, als Nachhall eines berühmten Namens, als Oppoſition gegen die päpſtliche Hierarchie, als eine Zeit lang Aufſehen erregend, ſind ſie wohl merkwürdig, aber mehr als hiſtoriſche Curioſität, denn als irgend eine beſondere Wirkung hervorbringend. Sie haben durch Herausgabe ihres Levitikons, einer Zuſammenſtellung ihres Johannisevangeliums und der Hauptmomente ihrer Verfaſſung, vollends ihrer Ausbreitung Grenzen geſteckt, denn weder die Lehre noch die Conſtitution vermag tiefere Bedürfniſſe zu befriedigen, welche über die Eitelkeit, etwas Appartes haben zu wollen, hinaus ſind.

Hoene Wronski iſt im Allgemeinen den Beſtrebun-

gen St.-Simon's verwandt. Allein St.-Simon w
praktiſcher und hatte bei aller Eigenthümlichkeit doch nich
Wunderliches an ſich. Anders aber vermögen wir d
ſpecifiſche Seltſamkeit, welche Wronzki's Schriften durc
dringt, nicht zu bezeichnen. Sonderbare Worte, math
matiſche Formeln für ſpeculative Begriffe, willkürlic
Periodentheilung der Geſchichte, keck hingeworfene B
hauptungen hemmen die Auffaſſung überall. Wronz
nennt ſein ganzes Syſtem (sit venia verbo) „Meſſiani
mus", um anzudeuten, daß nach den Perioden, die
in der bisherigen Entwickelung der Menſchheit unterſche
det, die Verwirklichung deſſelben der Zukunft aufbehalte
iſt. Das Abſolute iſt der einzige Gegenſtand alles Str
bens; die Beſchäftigung mit demſelben hat aber ein
doppelte Seite, eine negative und eine poſitive. Die ne
gative beſteht in der Befreiung der Intelligenz von de
Abhängigkeit vom Irdiſchen, von der äußerlichen B
dingtheit durch daſſelbe. Indem Wronzki die Summ
aller derartigen Hemmungen in dem Wort χρῆμα zuſam
menfaßt, nennt er die Richtung der Philoſophie auf For
ſchaffung derſelben Achrematismus. Er iſt das erſte A
tribut des Meſſianismus; das zweite iſt der Sebelianismu
ein aus dem Hebräiſchen gebildetes Wort, um Vernunf
erkenntniß auszudrücken. Die Religion des Chriſtenthume
die er als die wahrhafte anerkennt, ſoll nämlich nicht blo
als gegebenes Object der göttlichen Offenbarung gelten
ſie ſoll auch zur Gewißheit des Gedankens erhoben wer
den; wie ſie an ſich vernünftig iſt, ſo ſoll auch dieſe ih
immanente Vernunft für das menſchliche Bewußtſein in
Daſein treten, und die Kant'ſche Philoſophie insbeſonder
ſoll eine Einleitung zur Begründung ſolcher Erkenntni

werden. Wie nahe beide Beſtimmungen des Achrematismus und Sehelianismus mit der Verknüpfung zuſammenhängen, welche der St.-Simonismus zwiſchen der Induſtrie und dem religiöſen Cultus feſtſetzte, iſt leicht einzuſehen. Auch ſuchte ſich Wronzki mit ihm zu aſſociiren, jedoch ohne Erfolg. Die Zerwürfniſſe, in welche W. mit ſeinem Schüler, dem Kaufmann Arſon, gerieth, der Mangel an Anerkennung (er hatte ſich allmälig an faſt alle Akademien gewandt), die Dürftigkeit ſeiner Lage, nachdem er ſein Vermögen ſeinen Studien geopfert hatte und er ſeine Subſiſtenz durch Unterrichtgeben ſichern mußte, dies Alles ſcheint Wronzki ganz verdüſtert und ihm, wie es bei ſolchen Leuten ſo oft zu geſchehen pflegt, den kritiſchen Zuſtand des menſchlichen Geſchlechts mit übergrellen Farben dargeſtellt zu haben. Carové gibt einen ziemlich überſichtlichen Auszug aus ſeiner Lehre und eine recht gründliche Kritik, welche beſonders das Unhiſtoriſche in Wronzki's weltgeſchichtlichen Conſtructionen aufdeckt, indem ſie den Gang darſtellt, welchen die philoſophiſche Betrachtung der Geſchichte ſchon ſeit der Reformation in Europa genommen hat. Gewiß wird Jeder dem edeln Wronzki inniges Mitleiden ſchenken, da er, von Begeiſterung für die Menſchheit getrieben, in die Selbſttäuſchung verfallen iſt, ſeine unzulängliche Einſicht, ſeine zwar kühne, aber gänzlich ſchwankende Philoſophie für die Pforte zu halten, durch welche die Menſchheit in das Paradies der Zukunft, in die geſetzmäßige Herrſchaft des Abſoluten eingehen würde; Carové erwähnt einmal Krauſe's, und allerdings möchte dieſer deutſche Philoſoph, den wir jedoch höher ſtellen müſſen als Wronzki, ebenfalls ſein ganzes Leben hindurch an der Entzweiung gekränkelt haben, das

Höchſte zu wollen und doch nicht in deſſen lebenswarmer Tiefe zu verweilen, ſondern immer aus dem rechten Mittelpunkt in Abſtractionen und Paradoxien abzuſchweifen. Solche in ihrer Individualität höchſt achtungswerthe Menſchen verzehren ſich endlich in dem Wuſt ihrer Schwärmereien, deren Abweichung von der concreten Vernunft mit der Gleichgültigkeit der Zeitgenoſſen oder deren Oppoſition gewöhnlich bis dahin wächſt, daß ſie zuletzt nur ſich ſelbſt noch verſtehen wie Magier, die bei ihren Beſchwörungen einen Kreis um ſich ziehen, innerhalb deſſen ihre Worte allein Bedeutung haben.

Wenn wir bis jetzt den Gegenſatz einer doppelten Stellung der Umgeſtaltung der Gegenwart betrachteten, indem die eine von dem Anſchließen an das Gegebene ausgeht, alſo überwiegend durch die Vergangenheit beſtimmt wird, die andere von dem Gedanken eines Ideals der menſchlichen Exiſtenz ausgeht, alſo, obgleich die Vergangenheit berückſichtigend, doch überwiegend durch die Zukunft beſtimmt wird, ſo iſt nun noch eine dritte Richtung da, welche, für Vergangenheit und Zukunft ſich intereſſirend oder, gleichgültig gegen beide, in der Gegenwart als ſolcher ſich bewegt. Nicht im Handeln kann ſie ſich befriedigen, denn das würde ſie bald auf eine jener beiden Seiten ſtellen; ſie wendet ſich zur Reflexion. Das iſt die große Menge der unterhaltenden Schriftſteller und der philoſophiſchen Doctrinaire. In den Romanen der jetzigen franzöſiſchen Literatur wird über die Gegenſätze unſers modernen Lebens mannichfach reflectirt und der mittelbare Einfluß dieſes Raiſonnements mag wie das Geſpräch der Journaliſtik von unberechenbaren Folgen ſein. Carové hat in Bezug auf Religion und Philoſophie eine kleine Blumenleſe der markirteſten Stellen dieſer Art mitgetheilt. Der Hauptaufſatz aus dieſem Kreiſe iſt aber der von Ch. Nodier über die Wiedergeburt und Wiederauferſtehung, der auch in Deutſchland durch eine im „Morgenblatt“ erſchienene Ueberſetzung ſehr bekannt geworden, nebſt einer Entgegnung darauf von Balzac. Tieck hat neulich in einer Vorrede zu Ed. von Bülow's „Novellenbuch“ Nodier unter den jetzigen Autoren Frankreichs als den vorzüglichſten hervorgehoben, und wirklich dürfte er als Humoriſt unbedingt die Palme verdienen. Balzac hat Nodier's Aufſatz ganz ernſthaft genommen; die Zurüſtungen, welche Nodier aus der Exegeſe des erſten Capitels der Moſaiſchen Geneſis einerſeits, aus der Kenntniß der Naturwiſſenſchaft andererſeits macht, ſowie die feierliche Haltung des Ganzen können zu ſolcher Auffaſſung beſtimmen. Sollte aber Nodier nicht in dieſe Form eben ſeinen Humor eingehüllt haben? Der Grundgedanke Nodier's iſt bekanntlich, daß der Menſch ſich im Irrthum befinde, wenn er die Schöpfung für beendigt halte, insbeſondere aber, wenn er in ſich den Schlußſtein des unendlichen Gewölbes erblicke; vielmehr erwarte uns noch eine große Schöpfungswoche, in welcher das begreifende Weſen zur Wirklichkeit gelangen werde, welches die Kluft zwiſchen Gott und dem Menſchen in der That auszufüllen beſtimmt iſt; denn der Menſch, der ſich ſo gern für den König des geſchaffenen Univerſums halte, ſei zu klein, zu unwiſſend, zu ſchwach u. ſ. w., um, wenn er den Stolz des Selbſtbetrugs aufgibt, mit aufrichtiger Ueberzeugung ſich ſo hoch ſtellen zu können. Nehmen wir Nodier's Darſtellung als humoriſtiſche, ſo iſt durch ſie die Göttlichkeit des Menſchen auf die geiſtreichſte Weiſe entwickelt; wir haben dann eine meiſterhafte Perſiflage aller Träumereien, welche die Süßigkeit eines abſoluten Daſeins durch die unmittelbare Schöpfung einſchlürfen möchten, ohne durch den Ernſt der Arbeit, durch die Strenge der geiſtigen Wiedergeburt ſich zu demſelben zu erheben, wie Herakles nur dadurch in die Gemeinſchaft der Götter einging, daß er, raſtlos von Arbeit zu Arbeit eilend, ſelbſt ſeinen Tod in eine That verwandelte, worauf ihn, den dem Flammengrab Entſteigenden, die ewige Jugend zu ſtetem Bunde begrüßte. Nichts iſt bequemer, von aller Mühſal ſich, doch immer nur in abstracto zu emancipiren, als die Hypotheſe, unſer Zuſtand ſei ein proviſoriſcher; die wahrhafte Welt warte noch unſerer; es bedürfe dazu nur noch einer nicht in unſere Macht gegebenen Verwandlung, wie es im Grunde auch die rohe Anſicht Derjenigen iſt, welche erſt durch den phyſiſchen Tod in das Geiſterreich einzutreten hoffen. Faſſen wir den Zuſtand Frankreichs, ja den des weſtlichen Europa, mit Einſchluß eines großen Theils von Deutſchland, in ſeiner brennenden Unruhe auf, ſich der Freiheit, der Seligkeit als einer unmittelbar wirklichen Exiſtenz bewußt zu werden, ſo ſcheint uns zur Ermäßigung des mächtigen Verlangens, zur Abkühlung der heißen Sehnſucht die Demüthigung, welche Nodier den Menſchen empfinden läßt, eine vortreffliche Ironie, ihn zum Bewußtſein zu führen, daß ohne die Zeit die Beſtimmung des Menſchen zum être compréhensible ſich nicht realiſiren läßt. Sollten wir aber keine ſolche Ironie der vorlauten Ungeduld, ſondern trockene Ernſthaftigkeit vor uns haben, ſo würden wir zwar nicht wie Balzac eine ſtumme Reſignation des Glaubens für dieſe Materie als für eine menſchlichem Forſchen unzugängliche fodern, wohl aber das Bewußtſein der chriſtlichen Kirche feſthalten, nach welchem zwiſchen Gott und dem Menſchen kein mittleres Weſen exiſtirt, weil Gott ſelbſt die Einheit des Menſchen mit ihm vermittelt. Für die Naturſeite des Menſchen enthält Nodier's Aufſatz in dieſer Beziehung ſelbſt eine Skizze des Stufenganges der Natur, im Menſchen ſich auf das Vollkommenſte zu individualiſiren. Von Seiten des Geiſtes aber iſt Nodier's Poſtulat einer **espece compréhensible** ſelbſt ſchon der Beweis, daß ihm der künftige reſurrectionelle Zuſtand nicht fremd iſt, denn er hat einen Begriff deſſelben, mag er nun auch ſagen, daß ihm Alles nur in dunkler Ahnung vorſchwebe. Wenn es kein ſchönes Gedicht, ſondern die factiſche Grundwahrheit des Chriſtenthums und damit der Welt der menſchlichen Geiſter iſt, daß das Wort Fleiſch geworden, ſo hat die Menſchheit in ſich ſelbſt den unerlöſchlichen Leuchtthurm, in allen Stürmen ſich über ihr Ziel zu orientiren, denn die Einheit Gottes mit dem Menſchen iſt ein ewiger Bund, kein transitoriſches Verhältniß. Wir würden demnach in Nodier's Auferſtehung zwar immer noch das chriſtliche Element anerkennen, da er, nur in einer andern Weltepoche, Daſſelbe will, was die Aufgabe der chriſtlichen Kirche ausmacht, in der Retardation aber den Schrei des Mangels, der im Gewirr einer tiefbewegten, vom Unglauben, vom Zweifel, von phantaſtiſchen Entwürfen, von ſanguiniſchen Hoffnungen zerriſſenen Geſellſchaft die ſchon gegebene Befriedigung überſieht. Wir möchten ihm Goethe's einfache Worte zurufen:

Willſt du immer weiter ſchweifen,
Und das Gute liegt ſo nah:
Lerne nur das Glück ergreifen,
Denn das Glück iſt immer da.

Der Anhang enthält einen Aufſatz über den gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie in Italien vom Grafen Mamiani della Rovere; es ſind drei Artikel, die er Franzöſiſch für die „Europe littéraire“ ſchrieb. Er zeigt uns, wie tief noch immer die Philoſophie in Italien ſteht. Galuppi's Kritik des Erkenntnißvermögens, Rosmini's Idealismus, Gioja's, Romagnoſi's und Roſſi's Arbeiten für die praktiſche Jurisprudenz werden in ihrem Verhältniß zu der Entwickelung charakteriſirt, welche die Italieniſche Philoſophie von den Eleaten an bis auf Vico und Stellini gehabt hat. Der Verf. ſcheint allerdings gute Sachkenntniß zu beſitzen; indeſſen wäre größere Genauigkeit und Vollſtändigkeit ſehr wünſchenswerth geweſen. Wie die Italiener es an der Gewohnheit haben, kann auch der edle Graf nicht unterlaſſen, von dem frühern Ruhme Italiens viel zu viel zu reden; wie viel mehr würde er ausgerichtet haben, ſtatt dieſer bekannten Dinge das Zerfallen der Italieniſchen Philoſophie in den Gegenſatz der abſtract-theologiſchen, todt-ſcholaſtiſchen und der concret-juriſtiſchen, lebendig-bürgerlichen ſtrenger feſtgehalten und aus der Einſeitigkeit beider Momente die Nothwendigkeit erörtert zu haben, durch den Anſtoß Franzöſiſcher und Deutſcher Philoſophie auch die Pſychologie gegenwärtig zu einem Hauptproblem der Speculation zu machen. Arbeit wird es freilich genug koſten, aus der Kindheit älterer Theorien und aus dem Ciceronianiſchen Weſen des philoſophiſchen Styls in eine ſtrengere Methode und tiefere Anſicht hinüberzukommen

V.

George Sand: Un hiver au midi de l'Europe. 1842.

George Sand wollte ſich vor Paris, vor ſeinem Gelärm, ſeiner wetterwendiſchen Politik, ſeinen ſtrapazirenden Vergnügungen und ſeiner ſchlechten Atmoſphäre, überhaupt vor Frankreich, eine Zeit lang retten. Sie glaubte in der Inſel Majorca das Eiland zu finden, wo unter einem ſubtropiſchen, von den milden Lüften des Meers gefächelten Himmel, in einer ungeſtörten Einſamkeit, ihr poetiſcher Genius ſeinen ſchwermüthigen Träumereien ſich am reizendſten würde überlaſſen können. Ein kranker Freund — Chopin — begleitete ſie nebſt ihren beiden Kindern. Sie fanden zwar, was ſie gehofft hatten, eine entzückende Luft, eine kraftvolle und maleriſche Vegetation, intereſſante Trachten u. ſ. w. Aber ſie hatten auch mit den entſetzlichſten Beſchwerden zu kämpfen. Der Künſtler hatte einen Flügel bei ſich. Im Zolltarif Palma's, der Hauptſtadt Majorca's, fand ſich ein ſolcher Artikel nicht verzeichnet. Es entſtanden daher die größten Bedenken, was mit einem ſo ſeltſamen Inſtrument, das der landesüblichen Mandoline ſo wenig ähnelte, anzufangen ſei. Die Zollbehörden legten es unter Verſchluß, um gründlich die Verhaltungsmaßregeln wegen dieſes ketzeriſchen Ungeheuers auszuſinnen. Es zurückzuſchicken geſtattete man nicht. Wochen lang ward der Künſtler ſeines Inſtruments beraubt, bis man endlich, nach Bezahlung einer dafür ungeheuren Summe — **400** Franken (**700** forderte man) — es wieder in Beſitz zu nehmen erlaubte unter der Bedingung, daß es nicht durch das Stadtthor, weil hier die Douane einen Poſten halten muß, ſondern durch einen andern Ausgang aus der Stadt gebracht würde!

Eine Wohnung bekam man endlich. Als aber die Regenzeit eintrat, ward es unmöglich darin zu hauſen. Mit großem Schaden verließ man ſie, um in den Ruinen eines Kloſters, worin noch die Zellen der Mönche erhalten worden, eine ſolche Zelle zu beziehen, deren feſte Mauern gegen Wind und Wetter Schutz verliehen. Nun bedurfte man aber eines Ofens und auch dieſen verwirklichte man ſchlecht genug mit gewaltigen Koſten. Chopin wurde immer kränker und daraus entſtanden neue Leiden. Die Haushälterin war ſehr fromm, ſtipitzte aber Alles unter den Händen weg und trank die dem Kranken beſtimmten Kraftbrühen ſelbſt. Die George Sand mußte daher mit ihren Kindern die Lebensmittel und die Kochtöpfe auf dem Feuer ängſtlich hüten und doch ſtieg der Mangel oft ſehr hoch. Die Majorcaner haben ſeit funfzig Jahren eine Entdeckung gemacht, welche ſie gegen alle Humanität verhärtet, welche ſie verthiert. Sie haben — das Schwein entdeckt. Früherhin trieben ſie den Anbau des Getreides, des Obſtes u. ſ. f. mit Sorgfalt. Aber ſeit jener großen Epoche haben ſie nur fur die Propaganda der Schweine Sinn und vernachläſſigen ihre Gärten und Felder. Nur für dieſen Thierdienſt haben ſie ein Dampfboot erbauen laſſen, wöchentlich hunderte der heiligen Beſtien von Palma nach Barcelona überzuſchiffen. Nichts Aergeres daher, als dieſe Ueberfahrt. Die Schweine bekommen nämlich während derſelben oft Anwandlungen einer Krankheit, die ſie ſchnell tödtet. Das Symptom derſelben iſt Schwermuth. Sobald man nun bemerkt, daß die Schweine kopfhängriſch werden, müſſen die Matroſen mit Stöcken das koſtbare Vieh munter prügeln und es entſteht von dem Gegrunze und Gequike und Gefluch ein Höllenlärm. Als die George Sand mit ihrem noch immer kränkelnden Freunde in Barcelona glücklich wieder angekommen war und ſich am Bord der franzöſiſchen Kriegsbrigg Meleager befand, drängte ſich ihr die dankbare Empfindung auf, wieder in der Mitte von Menſchen zu ſein, die den Menſchen überhaupt, nicht bloß den eingebornen Majorcaner, nicht blos den Katholiken, für ihres Gleichen halten. „En mettant le pied sur ce beau brick de guerre, tenu avec la propreté et l'élégance d'un salon, en nous voyant entourés de figures intelligentes et affables, en recevant les soins généreux et empressés du commandant, du médecin, des officiers et de tout l'équipage; en serrant la main de l'excellent et spirituel consul de France, M. Gautier d'Arc, nous sautámes de joie sur le pont en criant du fond de l'áme: Vive la France!“

Die George Sand iſt zu ihrem Reiſebericht durch das Werk eines Malers veranlaßt worden: **Souvenirs d'un voyage d'art à l'île de Majorque, par J. B.**

Laurens. Was ſie den Bemerkungen dieſes Künſtlers über die Vermiſchung des mauriſchen und chriſtlichen Bauſtyls in der Majorcaniſchen Architektur hinzufügt, iſt höchſt leſenswerth. Aber noch anziehender iſt das meiſterhafte Gemälde der Sitten, der Sprache, des Charakters der Majorcaner, die Darlegung der Vermögensumſtände derſelben und ihres Verhältniſſes zu der politiſchen und kirchlichen Revolution Spaniens. Die großen Grundbeſitzer auf Majorca ſind durch ſchlechte Wirthſchaft faſt ſämmtlich verſchuldet. Juden, welche die erſte Hypothek hatten, ſind meiſtens die Eigenthümer des Landes. Der Form nach beſteht noch das alte Herrenthum mit ſeiner gravitätiſchen Faulheit und ſeinem Geſindeſchwarm — aber die Revolution dieſer innerlich ausgehöhlten Zuſtände iſt vorauszuſehen. Man vermeidet von Politik zu ſprechen. Das in Palma erſcheinende Journal fordert in Betreff der Vorgänge auf dem Continent ſtets zur Zurückhaltung der Meinung auf. Man ſolle den Nachrichten von den Ereigniſſen in Spanien, wie beglaubigt ſie auch erſcheinen möchten, nicht voreilig vertrauen; man ſolle das Urtheil erſt reif werden laſſen; man ſolle ſich vor jeder unklugen Zuſtimmung hüten; der Schleier, der auf Spaniens Geſchicken ruhe, werde ſich bald lüften, aber bis dahin müſſe man warten, ſeine Entſcheidung ſo lange ausſetzen. „Nous conseillerons à tous les esprits sages, de ne point se prononcer sur les actes des divers partis, avant d'avoir vu la situation se dessiner plus nettement etc.“

Unſtreitig hat die Sand in der Karthauſe, welche ſie bewohnte, die Studien zu ihrem theologiſchen Roman Spiridion gemacht. Die Schilderung des in Trümmer liegenden Gebäudes, von welchem jedoch noch einzelne Theile, ſelbſt eine Kapelle, wohl erhalten ſind, ſo wie die Schilderung der weichen, üppigen Natur, welche mit ihren Blumen und Bäumen ſich zwiſchen den Steinen überall hervordrängt, iſt hinreißend. Namentlich hat die Darſtellung der Beleuchtungen einen eigenthümlichen Schmelz, worin die glühendſte Naturandacht und eine, ich möchte es ſo nennen, wiſſenſchaftliche Genauigkeit mit einander ſich vereinen. In einer Skizze: **le Couvent de l'inquisition**, läßt die Sand einen Künſtler, der für die Kunſt des Mittelalters ſchwärmt, mit einem Mönch ſich unterreden, welcher Jahre lang von der Inquiſition zum Kerker verdammt und durch die Zerſtörung des Kloſters befreiet war. Der Künſtler ſehnt ſich in jene großartige Zeit zurück, in welcher ſolche Gebäude, ſolche Kunſtwerke, geſchaffen werden konnten; der Mönch dagegen vertheidigt die Rechte der Gegenwart, die einmal einen anderen Glauben habe, und die nicht durch Wiederholung von Geſtalten, deren Seele ihr entflohen, vorwärts ſchreiten könne, vielmehr nur dadurch, daß der neue Glaube ſich die ihm angemeſſene, aus ſeinem eigenen Weſen ſich erzeugende Form entwickele. Er beweiſ't dem Künſtler, daß er für das Mittelalter, für das Kloſterleben, nur aus dem Standpunkt der Phantaſie ſich intereſſire, keineswegs aber denſelben Inhalt, welcher damals die Gemüther erfüllte, als die Wahrheit ſeines Geiſtes anerkenne. Er ſchließt das Geſpräch damit, daß er auf den Trümmern des Kloſters einen Altar mit der Inſchrift errichten würde:

„Au temps de l'ignorance et de la cruauté, les hommes adorerent sur cet autel le dieu des vengeances et des supplices. Au jour de la justice, et au nom de l'humanité, les hommes ont renversé ces autels sanguinaires, abominables au Dieu de miséricorde.“

G. Sand vertheidigt daher auch Mendizabal's Aufhebung der Klöſter lebhaft und ſagt unter Anderem: „Eine Regierung, welche die Zerſtörung eines Tempels aus irgend einem Grunde gemeiner Nützlichkeit oder lächerlicher Wirthſchaftlichkeit mit kaltem Blut anordnete, würde eine grobe Schuld auf ſich laden. Aber ein politiſcher Chef, der an einem entſcheidenden und gefahrvollen Tage, Kunſt und Wiſſenſchaft koſtbareren Gütern opfert, der Vernunft, der Gerechtigkeit, der religiöſen Freiheit, und ein Volk, das ungeachtet ſeiner inſtinctiven Pietät, ungeachtet ſeiner Liebe zum katholiſchen Pomp und ſeiner Ehrfurcht vor den Mönchen, Herz und Hand hat, einen ſolchen Befehl in einem Nu auszuführen, dieſe machen es wie eine ſturmbedrohte Schiffsmannſchaft, die ſich rettet, indem ſie ihre Reichthümer in das Meer wirft. Weine daher, wer da will, auf den Ruinen! Faſt alle dieſe Denkmale, deren Sturz wir bedauern, waren Gefängniſſe, in denen Jahrhunderte lang Leib und Seele der Menſchheit ſchmachteten. Mögen doch die Dichter kommen, welche, ſtatt die Flucht der Kindheitstage der Welt zu beweinen, in ihren Verſen auf dieſen Trümmern vergoldeter Kinderklappern und blutiger Ruthen das männliche Alter feiern, das von ihnen ſich zu befreien wußte, wie Chamiſſo dies in den ſchönen Verſen gethan hat welche er an das durch die Franzöſiſche Revolution zerſtörte Schloß ſeiner Vorfahren richtete.“

Sand gibt auch Nachricht von den Vorfahren Napoleons, die nach Documenten, die ſich in Palma befinden und welche Herr Taſtu zum Gegenſtand einer genauen Unterſuchung gemacht hat, urſprünglich aus der Provence nach Majorca eingewandert, von hier aber nach Corſica übergeſiedelt ſind. Napoleon war alſo wirklich ein Franzoſe. 1411 ging der in Mallorca geborene Hugo Bonpart als Gouverneur des Königs Martin von Aragonien nach Corſica und von ihm ſtammen die Bonaparte's ab. Sand theilt nicht nur den Stammbaum, ſondern auch die durch Silbermünzen erhaltenen Wappen der Familie mit, in welchen ein Adler über einem Feld mit Sternen und mit einem ſich aufbäumenden Löwen ſchwebt; eine myſteriöſe Hieroglyphe für ein ungemeines Geſchick, für einen Mann, der mit einem gewiſſen Aberglauben an den Sternen hing und der Frankreich den Adler zum Wappenzeichen gab.

Noch einen Zug des liebenswürdigen Buches muß ich erwähnen. Es iſt voll von unvergleichlichen Darſtellungen der eigenthümlichen Tonwelt Majorca's. „Il est bien certain, et chacun le sait, que chaque pays a ses harmonies, ses plaintes, ses cris, ces chuchotements mystérieux, et cette langue matérielle des choses n'est pas un des moindres signes caractéristiques, dont le voyageur est frappé.“ Sand ſtellt nun mehre ſolcher Tonſyſteme auf und kommt dann auf den Genuß zurück, den ihr in lauen, hellen Nächten auf ihrer Terraſſe das Durcheinander der Töne des Bolero, der Maulthiere, wenn ſie auf der Weide ihre Glocken ſchüttelten, beſonders aber das ferne ſanfte Brauſen des Meeres verſchafft habe.

J'écoute,
Tout fuit.
On doute
La nuit,
Tout passe,
L'espace
Efface
Le bruit.

Ich erinnerte mich dabei an die Geſchicklichkeit, mit welcher die Sand einſt eine Compoſition von Liszt aus der Sprache der Muſik in die der Poeſie überſetzte. Sie ſaß an einem Herbſtabende in Genf mit Liszt im Dunkeln zuſammen, rauchte Cigarren und hörte ihn ſeine Compoſition des Spaniſchen Schmugglerliedes, die er erſt kürzlich vollendet hatte, auf dem Flügel probiren. So entſtand ihr Gedicht: **Yo que soy Contrabandista,** phantaſtiſche Paraphraſe auf ein phantaſtiſches Rondo von Franz Liszt, über welches als muſikaliſches Kunſtwerk die Sand ſelbſt ſagte: „Nach einer glänzenden und ausgeführten Introduction hören wir das Spaniſche Nationallied in ſeiner ganzen Einfachheit, welche durch eine ganze Reihe von bewundernswerth graduirten Intonationen von kindlicher Anmuth zu kriegeriſcher Strenge, von ländlicher Schwermuth zu finſterer Wuth, von zerreißendem Schmerz zu poetiſchem Wahnſinn übergeht; plötzlich erhebt uns mitten aus dieſer fieberhaften Bewegung ein edles Gebet voll gelehrter Modulation in eine erhabene Sphäre, aber ſelbſt hier vernehmen wir das ferne Geräuſch des Lebens, die Geſänge, die Thränen, die Drohungen, das Geſchrei der Verzweiflung und des Sieges, das Geſchrei der Erde! — Dieſer betrachtenden

Extaſe entriſſen, begeben wir uns hinab zum Feſte, zum Kampfe, zu den Stimmen der Liebe und des Krieges. Allein auch hier werden wir von der Poeſie zurückgehalten; eine geheimnißvolle und allmächtige Stimme ruft uns auf den Berg, wo uns der Thau heiliger Thränen erfriſcht; endlich verſchwindet auch der Berg und die Fackeln des Blankettes überſtrahlen den geſtirnten Himmel. Tauſend rauhe Stimmen der Freude, des Stolzes oder des Zorns nehmen das Thema wieder auf und ſchmetternde Chöre beendigen dieſes Gedicht, dieſe bizarre und prächtige Schöpfung, die ein ganzes Leben, eine ganze Welt von Empfindungen und Viſionen aus den glühenden Taſten des Claviers hervorzaubert.“

Man wird es dieſer Charakteriſtik wohl zugeſtehen, daß ſie des Griffels würdig iſt, der einſt Meyer Beers Robert und Huguenotten einer ſo kunſtvollen, mit Recht berühmten deſcriptiven Analyſe unterwarf. Allein ich ſehe doch ein, daß, nachdem ich einmal mich ſo weit in das Abſchreiben Sand'ſcher Schilderungen verloren habe, ich auch zum beſſeren Verſtändniß noch das hinzufügen muß, was ſie über das Spaniſche Lied ſelbſt ſagt, welches Garcia in ſeiner Jugend componirte und welches durch den Vortrag der Malibran zuerſt außerhalb Spanien in den Salons der feinen Welt populär wurde: „Das Lied endet mit jener Art von Cadenz, womit faſt alle **Tiranas** aufhören und die gewöhnlich melancholiſch und langſam gleich einem Seufzer oder Stöhnen verhallt. Die Schlußcadenz des Contrabandiſten iſt ein wahrhaftes Sonſonete. Es verliert ſich unter ſchneller Bewegung in den höheren Tönen, wie ein hinrauſchender Vogel, wie der Galopp eines Pferdes über die Ebene. Allein wenn man ungeachtet dieſes Ausdrucks der unbeſorgten Fröhlichkeit dieſen Triller von einem Gipfel der Pyrenäen durch die Stille oder von dem Donner eines Waſſerfalls begleitet über die Abgründe herübertönen hört, ſo fühlt man aus dem ſpöttiſchen Lebewohl des Banditen etwas ſeltſam Trauriges heraus, als wenn der Zollwächter aus dem Gebüſch trete, um uns die Flinte ſelbſt auf die Schulter zu legen, und in demſelben Augenblick den kühnen Sänger niederzuſtrecken, damit er ſeine Coplita im Abgrund vollende.“

VI.

Die Myſtik.

1826.

Das Vergangene liegt ſtill, und das beſchauende Auge ſucht ſich deſſen Fülle in Bilderreihen zu befeſtigen. Zwar die Umriſſe der Geſtalten wechſeln dann mit der veränderten Erkenntniß; auch verſchieben ſich die Gemälde in einander; auch werden ſie reicher an Gegenſtänden; auch wachſen die Reihen. Allein der Farbenton bleibt im Leben über meiſt derſelbige. Von der Kindheit her klingt er in alle ſpätere Beleuchtung über, und in der Abendſonne goldenem Schaum erkennen wir die morgenliche Röthe wieder. Die Kindheit iſt der Wunderkeim, in welchem die Kräfte unſeres Lebens verborgen ſind. Unſer Genius faltet ſchon in der Wiege die Fittige zu dem einſtigen Fluge, und richtet das Angeſicht mit ahnungsvoller Beſtimmtheit der Gegend zu, wo er ſpäter verweilen wird. Wie ein Kind der Ebene die fernen blauen Gebirge ſich träumt, mit hinanſtufendem grünen Geländ, mit nackten, oder düſter bewachſenen Felſen, mit Thälern, in denen ſo heimlich wird dem Gemüth, die Augen der Seen hell aufgeſchlagen, in welche der Löwenrachen der Waldbäche die Fluthen ſpeit, die ſchluchzenden Quellen, die ſo ſtille hervorſickern oder unter Baumwurzeln und gehöhlt-verwittertem Geſtein mit luſtigem Getöne hervorbrechen, und zwiſchen dieſer Herrlichkeit die geheimnißvollen Werke des Bergmanns in den tiefen Schachten, wilde Vögel umſchweifend, ſtolze Hirſche äſend, Hörner durch den Forſt rufend, wehmüthiger Berggeſang aus einſamem Orte dringend, und die unſterblichen Sagen alter Zeit ewig jung geblieben, wenn auch Steinhaufen der Helden Burgen, und die friedlichen Enkel ihr Rüſtzeug und ihre Grabſtätte in den verſunkenen Kirchen nur anſtaunen. Wie ein Kind des Gebirges die Ebenen ſich träumt, die es vielleicht von Felshörnern zuweilen erblickt hat, mit weit ausgegoſſenen Fluren, von Segen des Himmels ſchwer, mit lichten Hainen, mit ſpiegelhellen Strömen, die auf raſchen Wogenhänden die bunt bewimpelten Schiffe hintragen zum Gewühl des Hafens, zum wirren und doch von Innen heraus geordneten Verkehr der Märkte, die Ebene träumt mit heiteren Dörfern, mit großen Städten, wo die Kunſt Wunderbares ſchafft, und weiſer Männer ernſter Sinn die geſchaute Welt zum Kryſtalle zu verklären ſucht, wo die freudigen Gewerbe durch die ſchallenden Straßen hin lärmen und pochen, wo die Kriegsleute einherziehen in blankem Schmuck und leichtes Blut in feſtlicher Fröhlichkeit aufjauchzt: — — ſo wie die Farben im Duftkelche der Kinderträume gemiſcht waren, ſo weben ſie ſic durch das Leben fort.

Findet der Menſch es nicht ſo, ergreift ſeine Sehnſucht ihr Ziel nicht: immer quillt aus dem Borne de Träume das geliebte Bild auf, und täglich bis zum Ende fragt er ſich im Stillen, ob er es noch nicht nähe fühle. Wann Wolken breit ſtehen am Himmel, wann Sonnenlicht weißlich ſcheinet, der Menſch iſt ſicher, daß dennoch die Sterne ſind, und weiß, daß eine Nacht kommen wird, wo er an ihrem milden Blick und ihren zarten Traumgeſtalten ſich wieder freuen ſoll. Wie des Einen Sinn die Berge, des Anderen die Ebne in jenen Kinderträumen geſehen hat, ſo bleibt die Viſion, und ſo iſt es mit allen anderen Dingen. Dieſe erſte Vergangenheit hüllt das Räthſel unſeres Lebens in ſich, und ſie iſt es, welche die rathloſe Gegenwart für die Zukunft befragt, worin ſie niederſteigt, wie in ein gliederſtärkendes Bad, und die Zukunft iſt nur eine von der ſtätigen Vergangenheit in die Luft hin geſpiegelte Fata morgana.

Selbſt kalte Menſchen, die Waſſerſcheu haben vor einem Trunk aus dem kaſtaliſchen Quell der Begeiſterung, welche die Poeſie als jenſeits aller Wirklichkeit von ihrem Daſein ausſcheiden wollen, und, nur um nicht anzuſtoßen, die Dichter mit einem kurzen Lobe abfertigen, auch ſolche erkennen zuweilen, daß ihre Thätigkeit, die ſo verſtändig nach gewiſſen übergeklebten Zetteln, Rubriken, Stunden, Viertelſtunden eingerichtet iſt, „ein Dichten“ ſei. Aber zu ſolcher Erkenntniß muß das Schickſal ſie mit einer Art camera obscura umbauen, daß, von Dunkel umgeben, auf Einen Fleck zuſammen das Licht ſich dränge. Dann werden ſie ſich bewußt, daß die Kindheit der Aufgang des Lebens ſei, von wo alle „Orientirung“ anfange. Dem Menſchen iſt ein ſchönes Theil genommen, der nicht zurücktauchen kann in das üppige, dunkelſchimmernde Blättergrün eines zauberreichen, ſterndurchwebten Kindergartens. Er wird die leiſen Töne, die allen Lebensathem umhauchen, nicht hören, und wird den Farbenſtaub der Blumen nicht ſehen. Trocken und dürre, ein wohlgefügter hölzerner Gliedermann, das wird ſeine Weltanſchauung ſein. Er hat keine ſeligen, von ſingenden Schwänen umzogene Inſeln, von denen her glänzende Hoffnung winkt.

Wenn alſo das Vergangene ſtill liegt, ſo ſtrömt doch immer Lebensſaft in die ſpäteren Zweige des Lebens von dort aus, und das Künftige iſt durch alles Vorangehende bedingt. Die Gegenwart gleicht dem Tropfſteine, wo der fallende Tropfen zu Stein verhärtet und beſtimmte Bildung annimmt. So verſteint jedes Gegenwärtige zu Geweſenem in eiligſter Flucht. Alles Zukunftige iſt formlos, daher eben dunkel. Verſtändniß der Zukunft nennen wir Ahnung. Spricht man dieſe aus, ſo wird ſie Weiſſagung, zu der ja doch das Bewußtſein einer inneren Nothwendigkeit ihrer Verkündigung gehört. Das Bewußtſein von der Unbeſtimmtheit und Geſtaltloſigkeit eines Gegenſtandes haben wir bei allem Unbegränzten, wo wir annoch ungelöſte Aufgaben entdecken. Dies iſt die Wurzel der Myſtik überhaupt. Sie erkennet an, daß es überall Geheimniſſe giebt, welche noch entſiegelt werden müſſen.

Zuerſt giebt es eine wiſſenſchaftliche Myſtik. Was wir unſere gewonnene Erkenntniß nennen, das ſind die bisher gelungenen Auflöſungen derſelben. Unſer Lernen beſteht darin, daß ſchon entdeckte Geheimniſſe auch uns von dem Lehrenden, was zufällig iſt, als ſolche angekündigt, dann aber auch die Entfaltungen oder die Mittel dazu, was das Lernen erhöht, wie alle Sparſamkeit ſpannt, gegeben und von uns aufgefaßt werden. Unſer Fortſchreiten iſt nur ein fortgeſetztes Lernen und beſteht darin, daß wir die Auflöſungen, wenn wir ſie als richtig erkennen, geſchickter und leichter behandeln, oder den Irrthum bisheriger Auflöſung zeigen, man denke an die Farbenlehre, oder für ſchon bekannte Räthſel die Löſung finden, z. B. für das ſogenannte Geſetz des trois corps, oder endlich ganz neue, bisher unbekannt geweſene Geheimniſſe, wenn auch nicht ihre Löſung, entdecken, von welcher Art viele Preisfragen ſind oder wie Sokrates im zweiten Alcibiades recht beten zu lehren wünſcht, oder ein andermal darauf aufmerkſam macht, die größte Kunſt, Sünde zu vergeben, müßte den Sterblichen erſt noch erfunden werden. Der Altar des unbekannten Gottes zu Athen iſt ein klares Symbol für ſolche Räthſel, die am Rande unſeres geiſtigen Blickes wie vermummte Geſtalten ſtehen. Wiſſen kann man eigentlich beim Fortſchreiten nicht, weil man beſtändig ſucht. Kaum das Ziel kann man deutlich abſtecken. Aber der Fortſchreitende wird zum Wiſſenden. Er erſt wird vom Weſen der Wiſſenſchaft erfaßt. Wie die Erdkunde der Alten und die des darin ganz ähnlichen Mittelalters die Enden des Landes in verworrene Nacht auslaufen ließ, wie zwar, um doch einen gürtenden Ring zu haben, die Griechen des Okeanos Waſſerfluthen, die Isländer eine Schlange um das ſonſt zerrinnende Erdreich ſpannten, aber ein Grauen umher lag, ſo iſt es auch mit allem Wiſſen. Nach den verſchiedenen Seiten hin iſt es unbeſchloſſen, und blickt nur dämmernd hinaus in Unendlichkeit. Das iſt der Myſticismus der Wiſſenſchaft. Nur eine einzige bekanntlich, kaum jenes Namens werth, die Gnomonik, iſt fertig. Sonſt iſt keine, wo es nicht zu geſtalten, zu prüfen, zu forſchen, zu entdecken gäbe.

Wir ſchauen immer auf einen dunklen Grund, und erſt, wenn man lange hinblickt, ſieht man die Erzadern blinken, die aber unerreichbar weit durch die Felſenglieder in das Centrum der Erde ſich hinſchlängeln, unſerem Auge entzogen. Und allkundig iſt es, daß wir erſt ungefähr [illegible] in die Tiefe derſelben gedrungen ſind. So auch in der Wiſſenſchaft, welche ohne Myſtiſches d. i. Verborgenes, erſt Herauf-zü-förderndes, zu leben aufhören würde, wie ſie wohl in einzelnen Menſchen abſterben mag, welche ihr wiſſenſchaftliches Streben in den engen Käfig eines Trienniums einſperren. Wer nun einen ächt wiſſenſchaftlichen Sinn hat, der muß nothwendig ein Myſtiker ſein, weil er außerdem mit Bedürfniß nicht neue Nahrung zu ſich nehmen, ſondern nur wiederkäuen würde. Dieſe Myſtik der Wiſſenſchaft iſt uralt, und erregt bei Niemand Anſtoß, weil jeder das Wachsthum derſelben darin erkennen muß.

Aber eine andere Myſtik giebt es, welche, wenn man auf die Tiefe geht, nicht ſo gar weit von der wiſſenſchaftlichen abſtehet, und nicht ſelten in dieſelbe überſchlägt. Man kann ſie die religiöſe nennen. Sie iſt immer lebendig geweſen, aber nur wenig in ihrer rechten Würdigkeit erfaßt worden, weil ſie in ſchwachen Gemüthern zu leicht leeren Tändeleien, ſpielendem Ausdruck, engherziger Schüchternheit hingegeben, und die Kraft und Schöne des Menſchen durch feiges, nicht demüthiges Leiden mehr verunſtaltet, als durch ein der Ergebung angemeſſenes Wirken vorbildend dargethan hat. Nüchterne Verſtandes- oder durchaus praktiſche Menſchen, welche ihre Kaltſinnigkeit für Klarheit, ihre Unabhängigkeitsluſt für Unbefangenheit halten, oder ſolche, die in geiſtiger Genießſucht tauſendfache Speiſe koſten und auch ſelbſt wohl Treibaugen auf ſchwankem Zweiglein anſetzen, ohne jemals Blüthe und Frucht zu entwickeln, und in ihrer Lebensweiſe, über deren Leerheit Wechſel mannigfaltiger, aber für ſie gerade nichtiger Genüſſe ſie täuſcht, ſich hochbegabt wähnen, ſolchen wird die religiöſe Myſtik unbegreiflich ſein. „Sie werden das Urbild des Menſchen nicht zu trennen wiſſen vom Zerrbilde ſeiner Erſcheinung.“ Am Einzelnen haftend, was bei Myſtikern oft kraus und wunderlich ausſieht, werden ſie nur abſtoßend ſich gegen dieſe verhalten. Solche endlich, welche durch Uebermaaß frühzeitlichen Witzes ihr Dichtungsvermögen zerſplittert und ihr Gefühl zerſtört haben, werden zu einer falſchen religiöſen Myſtik ſich eignen, wie auch die, welche, ohne daß die Morgenröthe neuen Lebens mit freudereichem Strahle ſie durchglüht, nur äußerliches Zeichenwerk herbeiſchaffen können, ohne daß dies an ſich Todte nur die immer entbehrliche ſymboliſche, begleitende Einfaſſung wäre, welche erſt durch innerliche Wahrheit Bedeutung empfangen kann. Wo dieſe Beziehung aufhört, wo das Aeußere noch da iſt ohne Unterlage des erregenden und tragenden Inneren, da iſt es hohl. Das Bild iſt verblichen, und die entflohene es lebendigende Seele nicht zurück zu bannen, wie ſo Vieles in der katholiſchen Kirche zeigt, was in unkräftiger Selbſtheit über kurzem ſtürzen muß, wenn auch Habgier und Herrſchluſt es pflegen.

Die religiöſe Myſtik des Orients quoll vorzüglich von dem gern in wild rauſchender, heiliger Wuth raſendem (μαινεσθαι τῳ θεῳ) oder zur ſtrengen Entſagung büßender Abgeſchiedenheit (καθαρευειν: beides zuſammen gefaßt in *βακχευειν)* gewandten Phrygien von Zeit zu Zeit auch unter den Gnoſtikern auf. Die religiöſe Myſtik der Griechen iſt ein dunkler Hohlweg, wo kein Fußtritt ſicher iſt, da wir das, was von Orphiſchen Hymnen, von Pythagoriſcher Weisheit, z. B. in den goldenen Sprüchen, übrig iſt, nicht mit Sicherheit der Zeit nach, wo es entſtanden, beſtimmen können. Im Platon iſt des ächt Myſtiſchen d. h. deſſen, was dem unendlichen Bedürfniß unſerer göttlichen Natur genügen will, genug. Philo färbte den Platon mit dem ſchwarzdunklen Purpur morgenländiſcher Glut. Unter den Kaiſerzeiten wanderte marktſchreieriſche Ausartung der Myſtik von Aegypten in Rom als klingende Gaukelſchelle ein, vor welcher Horaz ſchon die Leuconoe warnt. Die Sinnloſigkeit des wüſten Iſisdienſtes ſchlang wahres Gefühl noch mehr hinweg. Das war die Zeit, als die Schaaren der Söhne der Nacht und des Todes, wie ſie ſich nannten, in ſtummer Verzweiflung ihrer Gewiſſensangſt keine Labung wußten, als die frohe Botſchaft von Oſten erſcholl. „Die todte Erde hatte ihren Gaumen aufgeſperrt, und der Sternen Kraft an ſich gezogen, daß ſie möchte vom Himmel ſchwanger werden, und ſchöne Früchte gebären zum Lobe des Schöpfers.“ — Nun begann die Entwickelung der rein chriſtlichen Myſtik, nachdem ſie ſich im Abendlande vom Anfluge orientaliſcher Dichtung geſondert hatte. Unter den Wirbeln der Zerbrechung ſo viel alter und Aufrichtung ſo viel neuer königlichen Stühle floß viel Zeit hinweg, während der ſie ſtill keimte, bis ſie aufbrach in jenem großen Mittag des Europäiſchen Lebens unter den Hohenſtaufen. Einen eigenen Zug empfing ſie durch den Betrieb der Naturwiſſenſchaft, der von den Spaniſchen Arabern auch nach dem übrigen Abendlande hin Wurzeln ſchlug. Sie hat ihn bewahrt. So viel vermögen wir wohl zu ſehen, daß, mit Ausnahme Taulers, der der Vernunft ſo viel einräumte, als kein Myſtiker, die Myſtik dadurch mit in eine doppelte Schwankung gerathen iſt, nämlich in eine nach dem Pantheismus und in eine andere nach dem Magiſchen zu. Vorzüglich klar wird jenes aus den geiſtlichen Gedichten des Mittelalters, wie aus ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen über die Materie, worauf doch am Ende die Entſcheidung des vielgedeuteten irrungvollen Wortes Pantheiſt hinausläuft.

Es iſt offenbar, daß hier ein ſteter Kampf dauern wird; je nachdem im Bewußtſein die Phantaſie, die Idee der Gottheit in das Bild einer gleichſam räumlich, wenn auch, damit der Geiſt bleibe, unſichtbar geſchloſſenen Perſönlichkeit zuſammenfließen läßt, welche Vorſtellung durch den Gedanken an ihre Allgegenwart in jedem Augenblicke zerdrängt, allein durch das Verlangen nach Anſchauung auch ſogleich wieder geſchaffen wird. Dieſem kindlichen Bewußtſein iſt der Gedanke, daß Gottes Perſönlichkeit nicht auf ſolche Weiſe vorhanden, daß er nicht als der Herrſcher der Welt über der Natur, außerhalb der Materie exiſtire, daß er die ſogenannten Naturkräfte nicht blos leitend, ſondern gleichſam darin gegenwärtig ſei, ein Abſcheu. Man macht ihm Gott unter ſolcher Form zum Geſpenſt, und es hat unter den es verwirrenden Fragen nach der Erſchaffung, Erhaltung, Ewigkeit, Unendlichkeit und Vollkommenheit der Welt kein anderes Heil, als die Rückkehr zu jenem ſtandhaltenden Bilde des geliebten Vaters, das es vor ſich ſchwebend überall mit freudigem Aufblick herumträgt. Das andere, philoſophiſch-poetiſche Bewußtſein hat die ſinnliche Vorſtellung, von der es ſich durch die Nothwendigkeit einer Form nie losmachen kann, mehr verflüchtigt. Wenn es den Zuſammenhang der Natur mit dem Geiſtigen betrachtet, wie z. B. der Geiſt ſich nur durch die Vermittlung des Sinnlichen offenbaren kann, wie ſeine Arbeit bedingt iſt durch die Natur, wie eine ſo große Angemeſſenheit zwiſchen dem Willen des Geiſtes und den Mitteln der Natur, wie das menſchliche Geſchlecht eigentlich mit der Erde in einander verwachſen iſt, wie die Natur durchweg Analoges mit dem Geiſtigen darbietet u. ſ. w.: dann wird es ihm unmöglich, die Vorſtellung der Gottheit zu vermenſchlichen; es betet an im Geiſt und in der Wahrheit. Unſer Leib iſt doch ein Theil der ſinnlichen Natur, warum ſollte denn dieſe nicht ſo in Gott ſein, wie unſer Geiſt in unſerem Leibe? Was die Scheidung bei dem nothwendig zu denkenden Ineinanderſein des Leiblichen und Geiſtigen eigentlich vollziehe, wiſſen wir nicht, ſo wenig, als was die Geiſter, d. i. Menſchen, von der Geiſtigkeit anderer oder Gottes trenne, worüber das Sich verlieren des Bewußtſeins in Anderes und der magnetiſche Schlaf kaum eine dürftige Ahnung zulaſſen. Wenn Gott ewiggegenwärtig iſt, ſo ſchließt man, kann er doch nicht in dem einen Theile mehr ſein, als in dem andern, hier nicht göttlicher, dort weniger Gott ſein, ſondern wo er iſt, muß er ganz ſein. Daraus, „wenn er es iſt, der Alles erfüllt,“ folgt noch gar nicht ein wahnſinniger Quietismus, folgt noch gar nicht Aufhebung der Scheidewand zwiſchen Schöpfer und Geſchaffenen oder Vernichtung des Abhängigkeitsgefühles von der Hand des allein Starken über uns, welche zum Organ unſerer Thätigkeit, wie zu ihrer Reizung, beſtimmt iſt. Will man nun dieſe Anſicht, welche uns Alles, „zur Ehre Gottes" betrachten, die Natur als Heiliges „ehrfürchten", die Welt zu einem Spiegel des göttlichen Weſens verklären, und unſere Freiheit erſt recht achten läßt, Pantheismus nennen? Immerhin. Will man damit verdächtig machen, Widerwärtigkeit, Zwiſt erregen? Es ſei. Wird man ſich doch vor dieſem Pantheismus, der das Sein der Materie in Gott anerkennt, und weil ſie durch die ſtets fortdauernde Schöpfung, Erhaltung, ewig von ihm ausgeht, nichts ihm Fremdes, ſondern ſein Weſen darin ſieht, ohne daß ſie darum ſein greifbarer Gott wäre, wird man ſich doch vor dieſem in Nichts flüchten können, weil ſonſt in der ſinnlichen Welt ein die Gottheit bedingender Gegenſatz vorhanden wäre, welchen zuzugeſtehen und Gott eine dann nur prekaire Einwirkung einzuräumen gefährlich iſt. Eine Weltregierung aber, die bis in's Kleinſte hinausgeht — und anders leidet es der Weltzuſammenhang nicht, wo das Ungeheuerſte mit dem Gemeinſten in Wechſelwirkung ſteht, wo nothwendig Einzelnes das Ganze, wie dieſes jenes beſtimmt, und der Werth der Dinge ein weites, von den verſchiedenen Seiten her ,vielfach verkürztes und erhöhetes Maaß zuläßt, ſo daß vom unbedeutendſten Punct her, ſobald ihn das betrachtende Auge im Innern erfaßt, ſich rings in das Unendliche hin eine Welt ausbreitet, in welche viel andere ſich verſchlingen, und man ſieht, nicht dies eine könnte ſein, wenn nicht Alles wäre — was iſt jene Weltregierung denn anders, als dieſes Pantheismus? Welche ſie lehren, vermögen ſie zu ſagen, da iſt Gott nicht? Müſſen ſie in ihm nicht Alles ſein, leben und weben laſſen? Werden ſie nicht einzig durch das Räthſel ihrer eigenen Ichheit geirrt, deren Entfernung von Gott in der Sünde ſie nicht begreifen?

Von dem Pantheismus, wie ihn viele ächte Myſtiker beſaßen, auch der nicht ſelten wunderliche, geſchmacklos ſpielende und bei ſo viel unverkennbarer Tiefe, wie auch Steffens, abenteuerlich, wenn gleich ſtets in ſchöner Dichtung und mit großem Sinn träumende Jakob Böhme hatte (unter vielen Stellen ſ. Morgenröthe im Aufgang c. 23), iſt nun der der gefälſchten Myſtik ſehr verſchieden, und Zwilling der magiſchen Richtung, welche ſich aus ihm erſt erhebt. Dieſer Pantheismus will eine ſinnliche Mittheilung des Göttlichen. Er will auch unmittelbar fühlen, wie ſein Streben nach der Einigung mit Gott fortſchreitet. Der Gott, von dem er Alles erſchaffen weiß, deſſen Fülle er ſchaut in der Schöne der ſichtbaren Welt, er ſoll einſtrömen in ihn. Er will es empfinden, das feurige Wallen ſeines heiligen Athems. Wie ſein Geiſt aufringt zu Gott, ſo will er deſſen Einſenkung in ſich wahrnehmen. Die Nähe ſeines Gottes will er in leiſem Flügelſchlag um ſich her rauſchen hören. Geſichte erwartet er, den Schleier aufzuheben, welcher ihm des Herrn Klarheit verbarg.

Bei andern Myſtikern zerſchäumt die Welt in Gott und ſie wiſſen von keiner Sonderung zwiſchen ihm und der Natur. In der Flamme möchten ſie ſprühen, in der Welle fortſtürzen, im Sturm dahinfahren. Zu Felſen möchten ſie erſtarren, in Metalladern ſich durch's Geſtein flechten, zur Blume ſich wandeln, in das Blau des Himmels verſchwimmen und als Sonnen und Monden wandeln, denn Alles iſt ihnen Gott. — Oder ſie möchten in die Seelen aller Menſchen zergehen, denn alle ſind Zeugen ſeiner Herrlichkeit und in jeder Bruſt wohnt ja Gott. Ihre Gedanken ſind ihnen Gottes Gedanken, denn Gott ſelber denkt in ihnen. Die Sehnſucht nach der Einheit mit Gott, die auf der Traumleiter der Phantaſie in die engelwiegenden Wolken des Himmels ſteigt, das wollüſtige Hinſinken in weiche Gefühle dieſer Art, und die Sucht, eine ſolche Stimmung beſtändig zu nähren, künſtliche Reizmittel dazu, Mangel an Geſchmack und an Uebung des Verſtandes, an fruchtbarer Thätigkeit des Willens, endlich eine ſchwache Organiſation, welche durch die in's Leere zerrinnende Beſchaulichkeit ſich vollends aufreibt: das ſind die Urſachen eines fanatiſchen Myſticismus, der ſchon häufig treffliche Gemüther zerſtörte, die in ihrem früheren Leben einen reinen, durchaus wünſchenswerthen Sinn gezeigt hatten. Kommt bei ſolchen Myſtikern noch ſittliche Irrung und geſelliges Mißverhältniß hinzu, glauben ſie nicht verſtanden zu werden, nimmt Argwohn und Stolz gegen Andere als Andersdenkende bei ihnen Raum, ſo öffnet ſich ihnen als Erſatz das Jenſeits eines wunderbaren Reichs. Die größten Seltſamkeiten gewinnen für ſie Glauben, das Eckigſte Rundung, das Dunkelſte Helle. Das Tiefſte ſpringt plötzlich aus dem Abgrunde der Phantaſie hervor und ſpinnt das Gemüth in den finſterſchattigen Irrgarten geheimer Wiſſenſchaften ein.

Noch einen falſchen Myſticismus giebt es, der aber einſeitiger iſt, als die beiden vorigen, in ſich vielfach getheilten Richtungen, wo die erſtere, mehr auf eine Verwandlung des Menſchlichen in Göttliches durch die ſinnliche Nähe der Gottheit, die andere mehr das Göttliche ſchon in ſich beſitzt, und die Verknüpfung mit allem Göttlichen außer ihm, wie deſſen hellere Offenbarung ſinnlich zu erreichen ſucht. Man denke an den verſtorbenen Hofrath von Eckartshauſen. Dieſe dritte Art iſt die, welche die Gottheit wie einen Stahl betrachtet, an welchen man, Funken zu haben, anſchlagen müſſe. Klopfe man nicht an, ſo bleibe er der verborgene Gott. Als einen Geiſt müſſe man ihn beſchwören. Dann ſei er aber auch gehorſam und untrüglich. Hiermit meinen wir die Unmündigkeit des Verſtandes und des Willens, welche in rathloſen Fällen, wo eine gewiſſe Zweideutigkeit der Dinge in ihrer Beziehung auf uns die Schärfe des Entſchluſſes ſtumpft, und hier eben ſo viel genommen, als dort gegeben zu ſein ſcheint, die Entſcheidung von einer zufällig aufgeſchlagenen Schriftſtelle abhängig macht, in der Ueberzeugung, daß Gott unmittelbar dadurch zu ihnen reden werde. Es iſt ein modernes Gottesurtheil. Hier iſt wieder das Zauberiſche und darum Verwerfliche.

Ehe wir nun zur Betrachtung der wahren religiöſen Myſtik übergehen, wollen wir noch die Frömmelei davon ausſcheiden, denn ſie iſt ein Anderes, als die falſche Myſtik, und an Eigenem noch dürftiger. Das nächſte Kennzeichen des Frömmlers iſt, daß er die Wiſſenſchaft wenn nicht gerade anfeindet doch mit enger und eigenſinniger Manier behandelt. Er iſt des Buchſtabens Knecht, der eine freie Unterſuchung nicht mag; der z. B. die Bibel, man denke an die Moſaiſche Schöpfungsgeſchichte, an den Teufel ꝛc., zu einem Bette der Prokruſtes für alle Vernunft und Erfahrung macht, der ſeine wenigen und dazu armſeligen Gedanken mit Narziſſiſcher Verliebtheit überall wiederſehen möchte. Er iſt der Verfechter des Alten und daher der ſo reichlich damit geerbten Irrthümer und Vorurtheile, der Anfechter und Verächter des Neuen, was die Brut des alten Drachens zu ſtören und zu vernichten droht. Dieſe Frömmler, welche mehr Furcht, als Liebe, zu Gott haben, in ihm mehr den Herren, als den Vater ſehen, ſind die, welche in der Beklommenheit ihrer kleinen Seele die Werkheiligkeit aufrecht erhalten. Es ſind die, welche eines recht dramatiſchen Herganges in ihrer Frömmigkeit bedürfen, d. h. außer Gott und Chriſtus noch Engel und Teufel zu ihren ſittlichen Kämpfen nöthig haben. Es ſind die, welche Scherz und witzigen Spott nicht dulden wollen, und daß Ironie auch dem Chriſten wohl anſtehe, nicht einſehen. Es ſind die, welche die Kunſt verkennen. Daß von ihr die Anmuth in das Leben getragen werde, daß ſie durch gefällige Zier das Gewöhnliche ſchmücke, daß ſie in alle Regung beſtimmtes Maß des Bewegens bringe, die dem edlen Menſchen eingeborne Sehnſucht nach Mangelloſigkeit durch Anſchauung reiner, wohllautſtrömender Bilder, durch Darſtellung des Schönen augenblicklich befriedige, wie erregend in die Zukunft hin nähre, daß Heiterkeit und Milde des Sinnes, gehaltene Kraft der That, aller menſchlichen Hoheit lieblich ernſte Mahnung von ihr komme, mögen ſie nicht wiſſen, und wohnen gern in reizloſen Gegenden. Oder ſie thun das Unausweichliche, und loben Kunſt und Wiſſenſchaft, ruhen auch gern im Schatten mancher ihrer Bäume, hangen aber entweder dem Bedeutungloſen an, oder überzeugen ſich bald von der Entbehrlichkeit ſolcher Scheingeſtalten, die nur dem Irrthum zu winken und Unſittlichkeit zu befördern ſcheinen, und wiſchen von den Geſtalten gern die Farben hinweg, damit ſie ſicherer vor Verführung am nackten, leeren Umriß ſich freuen können. — Der Strom des gewöhnlichen Lebens bringt weit eher Gemeines und Schlechtes zu, und die Kronen, die er in den Wellen mit fortrollt, ergreift nur der erfahrene und geübte Schwimmer. Die meiſten werden jetzt nicht durch hochſtrebender Familien Sinn, oder durch uneigennützig anreizende Verbindungen, oder durch hohe Liebe des Vaterlandes, in deſſen Leben der Einzelne zu wenig verflochten, oder durch gemeinſamen Sinnes begeiſternden Zudrang, in die Bahnen des Lebens gelockt; woraus zauderndes Umhergreifen der jungen Männer in ihrer Beiſtimmung. Sie ahnen wohl Großes. Allein in einſamer Abgeſchiedenheit oder in ungenügender Kärglichkeit des Willens verzweifeln ſie, es zu faſſen. Wie bleibt für dieſe die Kunſt eine ſtille, ungeneidete Zuflucht! wie eröffnet ſie dieſen einen Kreis mannigfaltiger, preiswürdiger, unvergänglicher Thaten! Durch ſie kann die einzeln ſtehende, nur an wenig Säulen gelehnte Bildung in Blüthe ausſproſſen. Und, obgleich die Kunſt den Charakter unſers ganzen Lebens, der Zurückgezogenheit in ſich, theilt, ſo bleibt ſie doch eine vorzügliche Stütze des gemeinſamen Sinnes, indem ſie tauſend Puncte erſchafft, welche die Menge um ſich verſammeln und ſie wohlthätig beleben, wie vor allen das Drama thut, was überdem am eindringlichſten die Verklärung des wirklichen Lebens durch Bewahrung und Faſſung der Leidenſchaft zeigt. Die Kunſt, welche das Schöne, d. h. das jedem Lebendige eigene Maß erkennen läßt, ſein Urbild, von dem Anſtand, Würde, Beſinnung herniederthauen, bei allen Dingen in uns erregt, und in jedem Sinne, wie ſchon die Alten es ſagten, von entſtellender Leidenſchaft reinigt, die Kunſt kann nicht unſittlich ſein. Wo Unſittlichkeit in einer künſtleriſchen Hervorbringung, da wäre auch ihr Zauberhauch verweht. Man möge nur die zum Kunſtverſtändniſſe nothwendige Freiheit des Geiſtes und Unſchuld des Gefühles, die rechte ſittliche Kraft, ſich bewahren. Man halte nicht moraliſch empfindelnde, frömmelnde und verwöhnte Sprödigkeit, oder ungebildete flache Rohheit für richtigen, ſittlich reinen Tiefblick. Daß man jetzt die in ihrer Art, in dem Geiſt der Zeit und der Männer, die ſie hatten, (es waren die hoch ehrwürdigen Franke und Spener), achtungswerthe und gutgemeinte, aber dürftige und beſchränkte Anſicht über das Schauſpiel noch einmal mit ähnlichen Herzenserleichterungen hat drucken laſſen, kann nur die flüchtige Zuckung frömmelnder Laune geweſen ſein. Es iſt gewiß, daß die ſogenannte Aufklärungsperiode des vergangenen Jahrhunderts ächten geiſtigen Lebens und großen Sinnes, der nur das Große liebt, nicht zu viel, deſto mehr dagegen der zur Feuerung kleiner Oefen nützlichen Reisholzbündelchen hatte. Die neuere Zeit wickelte ſich aus dem Schlafrock heraus, kleidete ſich in manche phantaſtiſche Tracht, verſuchte viel Unerhörtes, und hat angefangen, hier und da, ſich einen ſchönen Tempel zu bauen, der Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft würdig. Allein ſollten unverſtändige Frömmelei, ſchmuzige Luſt zur Pfafferei, unglaubliche Furchtſamkeit den begonnenen Neubau des ewigen Heiligthums der Menſchheit wirklich, wie man klagt, bedrohen, ſo war jene Aufklärungsperiode wahrlich geſünder, als unſere frömmelnde es jetzt iſt.

Nachdem wir nun die Myſtik zuerſt im Allgemeinen angedeutet, dann die wiſſenſchaftliche von der mehr religiöſen getrennt, die Ausartungen derſelben in das phantaſtiſch Magiſche nach verſchiedenen Seiten geſchichtlich betrachtet und zuletzt der Verwechſelung der Myſtik mit einer dumpfen, kleingeſinnten, ſpielenden, ſelbſt heuchleriſchen Frömmigkeit vorgebeugt haben, unterſcheiden wir noch die wahre Myſtik als die ſubjective, objective und abſolute.

Nämlich der ſubjective oder relative Myſticismus findet ſtatt, wenn dem Subject die zum Verſtändniß einer Sache nothwendigen Vorlagen fehlen. Ihm iſt dann unbegreiflich, was dem, welcher im Beſitz jener Bedingungen höchſt klar iſt, wie es Kindern oft im Zuſammenſein mit Erwachſenen, wie es Profanen neben Initiirten widerfährt. Dieſe Myſtik als die gewöhnlichſte gilt daher nicht für Myſtik. Der Gebildete muß von ihr aus die Urtheile wiegen, welche ſo oft über den Werth trefflicher Werke und bedeutender Männer als dunkel und überſpannt gefällt werden. Jeder nach Wahrheit Suchende erreicht eine Grenze, welche ſeinem Erkennen zu durchbrechen aufgegeben iſt. Die Stufenreihe, die bis zu dieſem Punkte führte, muß ihm offen liegen. Dem relativen Myſticismus iſt jeder durch ſeine Einſeitigkeit, die den Kern ſeiner Eigenthümlichkeit ausmacht, unterworfen, und er iſt ſo verſchieden, als die Subjecte ſelbſt es ſind.

Die objective Myſtik findet ſtatt, wenn die Dunkelheit in dem Gegenſtande des Erkennens liegt und die Wurzel der Erſcheinung, alſo das Weſen des Dinges, das was den Schein reflectirt, ſich uns geheimnißvoll verbirgt. In der Wiſſenſchaft iſt dies vorzüglich der Fall. Hier iſt es das Object, welches den Geiſt an ſeine Fährte bannt, in ſeine Verwicklungen, in ſeine undeutliche Verworrenheit, in ſeine ſchwankende Bewegung, und in die vor dem Zugreifenden zurückweichende Nebelgeſtaltung hineinzieht. Das iſt die unergründliche Kraft, welche die That des Geiſtes zeugt. Er verſenkt ſich in die Nachtpfade der räthſelhaften Pyramide durch ſchmalen Eingang mit flackerndem Fackellicht, und durchirrt die einſamen Treppen und Sale voll unbekannter Bildungen, um das Grab des Königs zu finden, das er nun durch Kunde, welche die horchende Welt durchdringt, will auferſtehen laſſen. Das Unenthüllte will der Geiſt offenbaren durch das Wort, welches von ihm ausgeht, und ſein tauſendfaches Leben in ſich birgt. Das Wort vermittelt dem Geiſte das, was er entdeckt und entwickelt hat, und gibt ihm feſter und klarer ſeine Offenbarung zu ſchauen, als er ſie in andern Zeichen auszudrücken vermag, die an Tiefe dem Worte nicht nachſtehen.

Leicht ſtellt es ſich dar, daß die objective Myſtik ihrer Natur nach immer an einem Einzelnen haftet. Sie muß ſich in ein Beſonderes einwühlen. Sie muß einem Strom gleichen, welcher von dem Baume, der an ſeinem Ufer ſteht, die Erde fortſpühlt und das verſchlungene Gewebe der Wurzeln entblößt. — Davon verſchieden iſt die abſolute Myſtik, welche überhaupt wahre Myſtik genannt zu werden verdient, weil ſie nie Allgemeingut werden kann, wie es mit der ſubjectiven und objectiven mehr oder minder der Fall wirklich iſt. Die abſolute Myſtik iſt allerdings vorzugsweiſe religiöſer Natur.

Sie ſtrebt nach Einheit. Anders iſt ihr Weſen nicht zu faſſen. Dieſes Suchen nach Einheit dehnt ihren Blick über das Univerſum. Sie ſchaut darin nichts als Leben. Sie entdeckt es auch in ſcheinbar Todtem. Dieſes, welches das Geſtaltloſe wäre, ſieht ſie immer von Bildung ergriffen, die damit ringt, um ſeinen Widerſtand zu gewältigen. Denn Leben iſt weſentlich Bildung.

Aus der rohen Maſſe entfaltet ſich das Leben zu Geſtalten, die einander zart begrenzen und nach Oben hin mehr in einzelne Aeſte treiben, während ſie im Stamm und in dem überall ſich ſelbſt gleichen Safte, dem die Bildung ausſtrömt, ihre Einheit haben.

Dieſer überall ſelbige Lebensquell, zugleich Schöpfer und Bildner, iſt Gott. Ihn in jeder Form wieder zu erkennen, und durch dies Viele den Einen mehr zu ergründen, iſt die hauptſächlichſte Angelegenheit des Myſtikers. Daher ſein von Andersgeſinnten ſo oft mißverſtandenes Streben nach Einigung mit der Gottheit. Daher die Anhänglichkeit des Myſtikers an die Natur, worin ihre Spur am unmittelbarſten. Daher ſeine unerſchöpfliche Fülle von in der Natur gewachſenen Bildern. Daher ſeine Verehrung der Schriften, welche Gott zum Heile der Menſchheit geordnet hat. Daher die Regſamkeit und Belebtheit ſeiner Sprache, in ſeiner Weltanſchauung die Verwiſchung des Abſtracten, welches er nur als Mittel braucht, daß er Natur und Geiſt mit einander verſöhne. Etwas an ſich iſt ihm das Abſtracte nicht. Daher endlich, daß er das Göttliche mächtig um ſich her ſtrömen, mächtig in ſeinem Innern ſich regen fühlt, und Alles in einer ungemeinen Reinheit erblickt, die Aufhebung einer zu ſtrengen Scheidung zwiſchen dem Dieſſeits und Jenſeits. — Sich ſelbſt als einen Abglanz der Gottheit, die Reinheit der Seele zu erhalten, iſt natürlich die erſte Pflicht des Myſtikers. Ueberall ſieht er Bilder, deren ſchönſtes Er iſt. Das ihnen zukommende Urbild iſt Gott, dem er am nächſten. Daher die Zuverſicht ſeines Gewiſſens, nicht abzulaſſen vom Streben nach allſeitig harmoniſcher Vollendung.

Das iſt die abſolute Myſtik, welche in der Ahnung, in dem Gefühl und in der Anſchauung die Einheit ſo wie die Klarheit findet durch Erhebung zu dem ſich immer aus ſeiner tiefen Verborgenheit offenbarenden Gotte. Dieſer Myſticismus, welcher von dem zunächſt liegenden Irdiſchen immerdar aufſteigend erſt mit der Auffindung des göttlichen Gedankens in den Dingen ſchließen will und ein eigenes Sehen der Dinge vorausſetzt, iſt der abſolute.

Er iſt immer ein friſcher Athem geweſen, welcher das welkende Laub der Menſchheit wieder erquickt, die dörrenden Zweige wieder mit jungem Triebe ſchwellte, und in wüſten, verworrenen, an ſittlicher Ermattung krankenden Zeiten den Glauben an ein Göttliches bewahrte. Bei einem ſolchen, dem Höchſten gewidmeten Streben des Myſtikers — darf man ſich wundern über die vielen Verirrungen? Man verwechſle nur nicht den Zeloten und Obſcuranten mit dem Myſtiker. Die wahren Myſtiker, denen als den eigentlichen Optimiſten die Verſöhnung von Himmel und Erde am Herzen liegt, waren meiſtens auch ſanfte, gutgeartete Menſchen.

VII.

Görres' Geſchichte der chriſtlichen Myſtik.
1836.

In der Einleitung, welche Görres 1829 zu der von Diepenbrok beſorgten Ausgabe der Suſo'ſchen Schriften verfaßte, finden wir ſchon in gedrängten Zügen das, was er in ſeiner chriſtlichen Myſtik in eine ſyſtematiſirte Geſtalt gebracht und bis in das Einzelſte hin auseinandergelegt hat. Menzel hat Görres mit einem Baumeiſter verglichen, deſſen Phantaſie die ungeheuren Dimenſionen gothiſcher Münſter und zugleich all das kleine Blätterwerk, alle die ſubtilen Verzierungen derſelben in ſich trägt. Dieſer Vergleich iſt für ſeine Darſtellung der chriſtlichen Myſtik wenigſtens treffend. Sie iſt ein Staunen erregendes Werk, coloſſal in ſeinen Verhältniſſen und im Beſondern von dem Fleiß inbrünſtiger Liebe ausgeſtattet. Doch ein jedes Gleichniß hinkt und um uns das Eigenthümliche dieſer gewaltigen Arbeit klar zu machen, müſſen wir es abbrechen, denn bei aller Aehnlichkeit ſind auch der Unähnlichkeiten nicht wenige. Die alten Baumeiſter traten von ihrem Werk in ſtille Beſcheidenheit zurück; kaum wiſſen wir ihre Namen; in einem Winkel des Rieſenbaues finden wir ihre Statue; oder ſie begegnen uns in demüthiger Stellung als eine chriſtliche Karyatide. Görres aber empfängt uns mit ſeiner Perſönlichkeit; nicht nur ein

Prodromus galeatus am Eingange des Werkes ruft dem Profanen das alte Schelling'ſche Motto zu: Rühre nicht Bock, denn es brennt!; auch die Vorreden ſchleudern den Bannſtrahl gegen den Abfall und Unglauben der Zeit und drücken das Selbſtgefühl des greiſen Propheten in kraftvollen Phraſen aus, wohlgeeignet, den ſchwächeren Geiſt einzuſchüchtern und der Wahrheit, die er als die alleinſeligmachende anbetet, die Ehre zu geben. Hegel hat von den Juden in ſeiner Religionsphiloſophie geſagt, daß dies Volk im Fluchen eine wahre Meiſterſchaft erlangt habe; das kann man auch auf Görres anwenden. Er flucht mit ſeltener Virtuoſität. Wie hart der Fluch auch ſei, wie ſehr ſein Blitz uns ſelbſt zerſchmettern ſoll, unſere Bewunderung können wir ihm nicht verſagen.

Wer Sinn hat für die Geſchichte ſeines Volkes, für die Geſchichte der Welt,. wer Sinn hat für Schönheit der Sprache, der wird Görres auch als ſeinen Gegner lieben müſſen. Er iſt einer unſerer-größten Geiſter und wir ſind ihm in Staat und Kirche, in Kunſt und Wiſſenſchaft vielfache Anregungen ſchuldig, für welche ihm der Genius der Menſchheit ſchon längſt den unverwelklichen Kranz geflochten hat. Wie man ihn auch politiſch und kirchlich verdächtigen möge, eine heilige Begeiſterung ſoll ihm Niemand ableugnen. Ihn als einen Obſcuranten, als einen heimlichen Jeſuiten, als ein feiles Organ der Propaganda und des politiſchen Servilismus zu verunglimpfen, iſt unendlich leicht; ihn aber in ſeiner Eigenthümlichkeit, im innerſten Heerd ſeines Lebens und Wirkens zu faſſen, eben ſo ſchwer. Nicht Spott verdient er, aber Mitleid. Und zwar nicht jenes Mitleid, welches in ſich voller ironiſchen Kälte iſt, ſondern ein Mitleid, bei welchem wir den Schlag unſeres Herzens doppelt fühlen, denn es durchſchauert uns der Gedanke von der Schwere des Kampfes um das Höchſte. Einſt durchhallte die Stimme dieſes Mannes die deutſchen Gaue mit ehernem Laute und rief die Freiheit aus dem Schlummer. Durch alle Völker hindurch wandelte ſeine bewegliche Phantaſie, die Religion in ihren zahlloſen Verpuppungen zu beobachten. Jetzt hat er ſich zum Legendenerzähler gemacht, der uns von den Wundern der Kloſterzellen mit der nämlichen Emphaſe, mit demſelben Bilderprunk unterhält. Die Weite des Blickes iſt verſchwunden und Alles, was nicht dem römiſchen Katholicismus angehört, hat nur ein negatives, kein poſitives Intereſſe für ihn. Die Begeiſterung für die Freiheit iſt zum Fanatismus für mönchiſche Frömmigkeit geworden. Die Phantaſie hat ſich von den Ausſchweifungen zurückgezogen, welchen ſie ſich einſt in den Mythen des Ethnicismus hingab; dafür hat ſie ſich in die wunderſüchtige Einſamkeit der Myſtiker, in die Uebungen ihrer Askeſe, in die Seltſamkeit ihrer Thaten und Begebenheiten, in die Abgründe ihrer Viſionen hineingelebt. Es iſt derſelbe Görres, den wir ſo ſehr geliebt haben, aber eine Verdumpfung des Geiſtes umſchleiert uns die theuren Züge. Wir müſſen auch jetzt noch geſtehen, daß nur ein ſo gearteter Geiſt, wie der ſeinige, nur dieſe Gluth des Glaubens, nur dieſe Gefügigkeit der Phantaſie, ein Werk, wie dieſe Myſtik, ſchaffen konnte. Aber eben dies Werk ruft ſo viel traurige Bedenken hervor, die Görres freilich theils als philoſophiſche Schwachheiten belächeln, theils als Ausflüſſe einer diaboliſchen Weltanſicht verdammen wird. Selbſt die Sprache hat nicht mehr den alten Zauber. Sie lockt uns noch an ſich mit ihrer magiſchen Bilderfülle, allein nur einen Augenblick, denn die Bilder haben etwas Abgebleichtes und Abgegriffenes an ſich; der alte rhythmiſche Wogentanz der prophetiſchen Töne rieſelt auch noch hervor, allein er muß ſich vor dem Anſtrich der wiſſenſchaftlichen Ruhe, den das Werk haben ſoll, bald wieder zurückflüchten. Nur in den Vorreden hat Görres einige Cascaden ſeines prophetiſchen Wogenſturms aufſtäuben laſſen. Heine hat Görres eine tonſurirte Hyäne genannt. Nein, das iſt er nicht; er ſcharrt die Leichname der Heiligen nicht aus, ſie zu verzehren; ſondern er iſt vielmehr ein Dichter, der, das Herz voll unendlicher Liebe, bedrängt von der Verwirrung der Zeit, ſich flüchtend aus der Welt in die klöſterlichen Räume, eine große Todtenſchau hält und, um unſeren harten Sinn zu rühren, die Wunden der Liebe aufdeckt, an welchen ſich die Heiligen der Kirche verblutet haben. Ja, man faſſe Görres als Dichter auf und Alles gewinnt ein anderes Anſehen. An der Secondairſchule in Coblenz war er Profeſſor der Phyſik. Dann war er Journaliſt. Jetzt iſt er Profeſſor der Geſchichte. Allein wodurch Görres ſo verſchiedene Richtungen in ſich nimmt, das iſt ſeine poetiſche Kraft. Die Summe ſeines Wiſſens iſt ungeheuer; er kann ſich darin mit den Erſten meſſen, aber die Ruhe der Unterſuchung fehlt ihm. Seine Bekanntſchaft mit der Philoſophie iſt ebenfalls bedeutend, aber zu einer Beſtimmtheit der Speculation, zu einer nur dem Gedanken huldigenden methodiſchen Darſtellung hat er es nie gebracht. Das Fachwerk, das er für ſeine Myſtik zurecht gezimmert hat, mag ihm ſauer genug geworden ſein; es iſt eine unwillige Conceſſion an den leidigen Zeitgeiſt, der ſonſt ſo leicht mit dem Vorwurf der Unwiſſenſchaftlichkeit bei der Hand iſt und den ein Erſtens, Zweitens und Drittens, mindeſtens im erſten Anlauf blenden kann.

Sieht man dieſe Myſtik als eine geiſtreiche, ſchöne Reproduction der intereſſanteſten Momente an, welche die Acta Sanctorum und ſonſtige Vitae der renommirteſten Frommen der katholiſchen Kirche darbieten, ſo kann man ſich an dem Buche eben ſo erbauen, als an den Herder'ſchen und Koſegarten'ſchen Legenden. Soll aber die Wiſſenſchaft in ihr Befriedigung finden, ſo kann die Polemik nicht ausbleiben.

Man hat in der neueren Zeit oft ſehr unbeſtimmt von Uebergangszeiten geſprochen, indem man den allgemeinen Begriff des Geſchehens auf eine beſondere Epoche übertrug. Jede Zeit geht aus einem Zuſtand in einen anderen über. Wohl aber könnte man die Charaktere in ſolche unterſcheiden, welche entweder ſo. feſt mit einer Epoche verwachſen ſind, daß ſie für die durch ſie vermittelte folgende Epoche keine Capacität mehr haben und ſich deshalb nur indifferent und negativ gegen ſie verhalten können, oder welche mit der fortſtrebenden Geſchichte ſelbſt fortſtreben und die neuen Intereſſen des Geſchlechts auch zu den ihrigen zu machen wiſſen und zwar nicht blos ſo, daß ſie in ihrer Schwäche die Veränderungen reflectiren, ſondern ſo, daß ſie mit vollem Verſtändniß und intimer Hingebung darin ſich bethätigen. Kant und Goethe z. B. haben ſolche Kraft durch ihr langes Leben hin bewieſen. Görres müſſen wir ſie abſprechen. Er hat ſich in den Anſichten und Tendenzen der Reſtaurationsperiode ſo verfeſtet, daß die ſeit dem letzten

Decennium auftauchenden Erſcheinungen, welche nicht mit der romantiſchen Periode unſerer Kunſt, nicht mit den Inſtitutionen des Mittelalters in Zuſammenhang ſind, ſondern oft über alles Maß hinaus einer anderen Zukunft entgegendrängen, ihm in keiner Weiſe poſitive Theilnahme, nur den Grimm ſeines Haſſes haben erregen können. Das Ringen der Speculation, die Vernunft der Religionsmyſterien offenbar zu machen; die Anſtrengungen der Induſtrie, irdiſche Armuth und Noth zu vernichten; die Kritik der Ehe und des Familienlebens, welche ſo viel Wahres und Unwahres, Tiefes und Seichtes unter der Kategorie der Rehabilitation des Fleiſches zuſammenwirrte; die große Ausdehnung und Emſigkeit, womit das Detail der Naturwiſſenſchaft betrieben wird — dies Alles hat Görres jetzt als weltlich von ſich gewieſen.

Soll man den Standpunct, der ſeinen Auffaſſungen zu Grunde liegt, im Allgemeinen bezeichnen, ſo iſt es der Schellingianismus. Das Abſolute iſt allerdings zur Trinität geworden; die Verendlichung deſſelben iſt beſtimmter Weiſe als die Incarnation des Sohnes gefaßt; der Geiſt iſt durch Unterſcheidung ſeiner Gaben individualiſirt und die Geſchichte hat eine beſtimmte Perſpective bekommen; allein im Concreten kehrt doch das alte Herüber und Hinüber des Realen und Idealen ſammt ihrer Indifferenzirung, wenn gleich unter anderen Namen, immer wieder. Es iſt nicht ſo leicht, einer großen, an ſich wie in ihrer hiſtoriſchen Geneſis berechtigten Weltanſicht, der man in der Jugend ſich anvertraut hat, untreu zu werden. Wenn man nach Stahl's Mittheilungen das jetzige Syſtem Schelling's als das der Ofſenbarung beurtheilen wollte, ſo könnte man glauben, daß in demſelben gleichfalls eine vermittelalterlichende Chriſtianiſirung vorgegangen. Doch läßt ſich, da auch Stahl der Denkart nach Katholik iſt, auf das Verhältniß des Schelling'ſchen Syſtems zum Katholicismus, namentlich wie Görres ihn faßt, noch kein Schluß machen. In der ganzen Behandlungsweiſe erſcheint dieſer vielmehr ganz ſo, wie der frühere Schellingianismus. Die Natur hat dieſelbe Wichtigkeit als der Geiſt. Die Myſtik kann von Unten nach Oben hinaufdringen oder von Oben aus das Untere ergreifen und durchgeiſten. Görres giebt eine große phyſiologiſche Einleitung, die eine äußerſt ſorgfältige Beſchreibung des Nervenſyſtems, insbeſondere des Gehirns, enthält, um begreiflich zu machen, wie ſchon im Organismus des Menſchen das „myſtiſche Kreuz" vorgebildet iſt und wie in ihm jede Bewegung der Seele auch in äußerlicher Sichtbarkeit ſich darſtellen müſſe. Er ſucht hier die Grundlage für den Parallelismus, den er durch das ganze Werk hin bis in die feinſten Adern und Faſern zwiſchen Geiſt und Körper nachzuweiſen bemüht geweſen iſt. Der in Gott als dem Abſoluten aufgehobene Dualismus des Natürlichen und Geiſtigen zieht ſich durch alle Untergliederungen des Werkes hin. Die weitere Methodik innerhalb dieſer Structur des Ganzen iſt die der Potenzirung; es iſt überall der nur quantitative Unterſchied, mit welchem es Görres zu thun hat. Das „niedere und höhere" Leben ſind die vagen Beſtimmungen, von denen er ſich beherrſchen läßt; glücklicher noch, wenn er ſich in der Vorſtellung vom Centrum und der Peripherie bewegt. — Neben der phyſiologiſchen Einleitung ſteht nun nicht etwa eine pſychologiſche, ſondern eine hiſtoriſche, ganz in der Weiſe, wie der frühere Schellingianismus den Geiſt der Natur gegenüber weſentlich als Geſchichte faßte. Hätte es Schelling zu einer abgeſchloſſenen Doctrin von Gott und dem Menſchen gebracht, ſo würde die mythologiſirende Poeſie bei Görres nicht in ſo viel verwilderte Schößlinge ausgerankt ſein. Es iſt hier derſelbe Fall, wie bei v. Schubert in ſeiner Geſchichte der Seele, welche ſich ohne alle Zucht der Methode in redſeliger Behaglichkeit jeder frommen Anwandlung überläßt; auch bei denen, welche ſich Schelling und Schubert anſchließen, bei Steinbeck und Beraz, treffen wir ſolche Zerfahrenheit, eine Neigung zur Erſtarrung in ſogenannten Thatſachen, die man äußerlich ordnet und in denen die Begriffe, um die es eigentlich zu thun iſt, involvirt liegen bleiben, während gerade ihre Expoſition, nicht blos das Aufmerkſammachen und Winken und Andeuten, Sache des Forſchers iſt.

Wie kommt nun aber der Katholicismus zu dieſer Myſtik? Wie Görres ſelbſt und wie er als Schellingianer dazu gekommen, haben wir ſo eben zu zeigen verſucht. Hier müſſen wir zunächſt bedenken, daß der Gegenſtand, um den es ſich hier handelt, von jeder Zeit und Richtung in ihrem Lichte geſehen wird. Wir wollen nur aus unſerer deutſchen Literatur einige Momente anführen. **1703** gab der fromme Gottfried Arnold ſeine Hiſtorie und Beſchreibung der myſtiſchen Theologie in dem Sinne des Pietismus der damaligen Luther'ſchen Kirche heraus, der die Orthodoxie aus der Aeußerlichkeit des Buchſtabens in die Fülle der ſubjectiven Frömmigkeit, in die Wärme der Selbſterfahrung zu überſetzen trachtete. Das

Buch iſt ſehr unbehülflich geſchrieben; es ſucht die Literatur des Fachs möglichſt vollzählig zuſammenzuſtellen und den Inhalt der Schriften zu bezeichnen, wobei aber die Richtung auf das Erbauliche die Hauptſache bleibt. In der Blüthe der ſogenannten Periode der Aufklärung, **1784**, kam ein ſcharfer Geiſt, der Arzt Zimmermann, über dieſe Materie und ſprach im erſten und zweiten Theil ſeines Werkes über die Einſamkeit, über die Viſionen und die Ascetik der Einſiedler und Klöſter in jenem ſarkaſtiſchen Tone, der ſeither bei den Kirchen- und Dogmenhiſtorikern zum Theil ſtereotyp geworden und beſonders von dem verſtorbenen Julius v. Weber ausgebeutet iſt. Als Arzt verfolgte Zimmermann in der Geſchichte des Monachismus namentlich die Wirkungen des Geſchlechtstriebes; als ein gebildeter Mann die Wirkungen des Müßiggangs und der Langenweile. Das „geile Girren myſtiſcher Taubenſeelen" und „die Hungersnoth an Ideen" bei den Mönchen waren ſein Hauptthema. Nach der franzöſiſchen Revolution wurde das Mittelalter, der Katholicismus und die Myſtik durch Vermittelung des Entſetzens über eine frivole Behandlung der Vergangenheit, durch gründlicheres Studium der Geſchichte, durch neue an die Poeſie der ſüdromaniſchen Völker ſich anlehnende Richtungen der Kunſt und, wie es immer in Zeiten geſchieht, welche zum Empfinden ihrer Leerheit kommen, durch eine Neigung zum Geheimnißvollen zur Anerkennung gebracht. Als nun aber der Rationalismus den Myſticismus mit dem Pietismus zuſammenwarf, wurde über ihren Unterſchied eine Verſtändigung nothwendig. Vor dem Myſticismus forderte man Reſpect, während man den Pietismus als eine ſchwächliche, mehr oder weniger kränkliche Frömmigkeit von ſich abwies, wie Heinroth 1830 eine Compilation herausgab, welche von dem Myſticismus aller bekannten Völker und Zeiten nur zu dem Zweck handelte, zu beweiſen, daß der Verfaſſer dieſer Geſchichte ein Myſtiker aber nicht, wie man ihn anſchuldigte, ein Pietiſt ſei. Seit dieſer Zeit iſt die Wechſelwirkung zwiſchen der katholiſchen und proteſtantiſchen Wiſſenſchaft immer enger geworden. Den Hütern der Kirche geziemt es alſo, darauf zu wachen, daß in ſolchem Verkehr die Subſtanz des Glaubens unangefochten bleibe. Eine blos negative Haltung reicht in dieſer Hinſicht nicht mehr aus; der Beweis der Nothwendigkeit muß die wahrhafte Affirmation begründen. Unangenehm iſt es freilich, daß man ſich auf das Denken einlaſſen muß, indeſſen läßt ſich dies einmal nicht mehr umgehen, ſeitdem der Proteſtantismus eine ſolche Breite gewonnen und den Zweifel in ſich ſo groß gezogen hat, daß er, in den Unterſuchungen über die Kanonicität der heiligen Schriften ſogar zum Zweifel an die Grundlage geworden iſt, von welcher er als Reaction gegen den römiſchen Katholicismus ausging und nach welcher er ſich in neuerer Zeit evangeliſche Kirche genannt hat. Die Elemente aber, welche dem Katholicismus, namentlich als Bairiſchem, vorzügliche Unruhe als ein gefährliches Miasma erregen mußten, waren in dem nachbarlichen Würtemberg zu Hauſe. Es war dies ein poſitives und negatives. Das poſitive war die Seherin von Prevorſt mit dem ganzen Schweif analoger Phänomene, die ſich ihr anhingen; hier ſchienen Offenbarungen einer Proteſtantin zu Theil geworden, welche ſonſt nur den „von der Gnade Privilegirten,“ wie Görres die Myſtiker ſeiner Kirche nennt, ſich zu erſchließen pflegen. Recht a propos kam es, daß man wenigſtens in der Nonne Katharine Emmerich in Dülmen gleichzeitig ein Exemplar des ächten, chriſtkatholiſchen Kloſtermyſticismus aufweiſen konnte, damit doch die myſtiſche Triebkraft der Kirche, welche einige Zeit zuvor durch den Fürſten von Hohenlohe etwas anbrüchig geworden war, nicht ganz nur zu einer Antiquität würde. Das Factum der Prevorſt'ſchen Somnambülen war indeſſen inſofern mehr irrelevant, als in der Form, wie es zur Sprache kam, nichts Antithetiſches gegen den Katholicismus enthalten war und die Conſequenzen vielleicht auch zu dieſem ſelbſt zurückführen konnten, wie ja auch v. Baader Juſtinus Kerner gegen Wirth in Schutz genommen und Eſchenmayer als dem Mitbegründer einer tieferen Philoſophie eine Schrift gewidmet hat. Auch Görres entnahm ſich noch 1829 in der ſchon erwähnten Einleitung zum Suſo aus dem Kerner'ſchen Buch über die Seherin einen Schlüſſel zur Erkenntniß des Zuſammenhangs zwiſchen myſtiſchen Zuſtänden des Geiſtes und ihrem körperlichen Reflex. In der Myſtik hat er jetzt die Vorſicht gebraucht, ſolche Quellen lieber gar nicht zu erwähnen; nur katholiſche, wohl approbirte Quellen ſind citirt worden.

Das negative Element war die verſuchte Vernichtung des Wunderbaren im Leben Jeſu von Strauß; denn obgleich die katholiſche Kirche in dieſer Hinſicht von der proteſtantiſchen ſelbſt eine Reaction erwarten durfte, die auch ſehr bald in zahlloſen Kämpfern, auch bloßen Schreiern, hervortrat, ſo war denn doch die Popularität, welche Straußens Angriffe in unſerer politiſch friedlichen

Zeit erreichten, ſehr gefährlich. Wenn die Laien mit dem Mechanismus der Kritik bekannt wurden, wodurch das Geſchehenſein ſo vieler Wunder, die Jeſus gethan haben ſoll, unwahrſcheinlich gemacht wird, welchen Glauben kann man wohl noch zu den Wundern der Kalenderheiligen haben?

Wie nun Görres ſich gegen die Naturwiſſenſchaft bitter ausſpricht, welche, ſtatt die Natur in ihrem Verhältniß zum Geiſt zu faſſen, ſich in endloſe Einzelheiten vergräbt, „den Koth der vorſündfluthlichen Thiere zu beriechen, die Arten des Schimmels zu ſondern, die Spulwürmer im Leibe eines Froſches zu beobachten“ u. d.l., ſo läßt er ſich auch bitter gegen die hiſtoriſche Skeptik aus. Er behauptet, ſich durchaus an unleugbare Thatſachen gehalten zu haben, die vor einer geſunden Kritik wohl beſtehen können. „Leugnet mir, ruft er aus, was die Betheuerung der Beſten und Glaubwürdigſten in allen Zeitaltern wiederholt feſtgeſtellt; und ich leugne Euch die ganze Weltgeſchichte, — die auf keinem beſſern Zeugniß, ſondern einem viel ſchlechteren ruht, dem der durch Intereſſen beſtochenen Leidenſchaft nämlich, — vom Anfang bis zum Ende ab; ja ſelbſt, was Ihr mit eigenen Augen davon geſehen zu haben betheuert, gilt mir nichts; weil, wer Treue und Glauben nicht an Andern ehrt, gleiche Ehrung auch nicht für ſich ſelber in Anſpruch nehmen kann.“ Demzufolge iſt nun Görres in ſeinem Zutrauen zu den Biographien der Heiligen von unbegränzter Naivetät geweſen. Es iſt nichts ſo Abſurdes und Bizarres, das er nicht als objective Wahrheit anzunehmen den Muth gehabt hätte. Die Kritik ſo vieler Facta, welche nicht blos von Seiten der proteſtantiſchen Oppoſition, ſondern auch von katholiſchen Schriftſtellern gegeben worden iſt, den Hauptumſtand, daß ſo viele Vitae erſt viele Jahre nach dem Ableben der Heiligen verfaßt worden, ignorirt er und nur bei dem bekannten Buch der Maria von Agreda, ciudad de Dios, erwähnt er ihrer Irrthümer, eben, weil ſie doch zu bekannt geworden ſind. Welch' ein größerer Dienſt könnte wohl dem jetzigen Katholicismus geleiſtet werden, als der, alle Ungeheuerlichkeiten, die im Schooß des klöſterlichen und eremitiſchen Lebens ausgebrütet ſind, wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen? Der Katholicismus als Römiſcher beruht weſentlich auf der Aeußerlichkeit der Vermittelung des einzelnen Menſchen mit Gott. Wie die Privilegirten der Gnade, deren Schatz die Kirche verwaltet, zwiſchen Gott und dem Menſchen ſtehen, ſo die Kleriker zwiſchen Gott, den Heiligen und den gemeinen Menſchen. Fallen alſo die Heiligen, ſo kann ein ſolcher Sturz auch die Kleriker aus ihrer eſoteriſchen Stellung reißen. Görres hat das Unchriſtliche, was in einer ſolchen Bevorzugung einer himmliſchen Ariſtokratie liegt, wohl erkannt und beiläufig gegen Ende des erſten Bandes mitfühlend die von ſolcher Hohheit Ausgeſchloſſenen, uns Menſchen gemeinen Schlages, die wir den Adlerflug der Erwählten nicht erſchwingen, damit getröſtet, daß wir die Regel, jene nur die göttliche Ausnahme ſeien. Man muß ihm aber vorwerfen, daß im Verlauf der Darſtellung ſich ihm der Myſticismus immer mit dem Chriſtenthum, das Chriſtenthum hingegen mit dem römiſchen Katholicismus, insbeſondere wie er der klöſterliche iſt, identificirt. Die Anxietät über den Unglauben an die Seltſamkeiten der transcendenten Kloſterwunder preßt ihm in der Vorrede des erſten Bandes die Worte ab:

„Gebt die Myſtik auf und die Heiligen ſchwinden euch dahin; die Wolke von Zeugen, die ihre wunderbaren Wirkungen bezeugt, zieht wie ein Rauch davon, alle Wahrheit in der kirchlichen Tradition untergrabend; aller hiſtoriſch geſicherte Grund iſt euch dann unter den Füßen weggezogen; und wie ihr eitel Fabelwerk täglich in eurem Brevier gebetet, ſo habt ihr dergleichen auch verkündet.“ Wenn in der Geſchichte ſich Alles in's Gleichgewicht zu ſetzen ſucht, ſo iſt nun wohl das ſkeptiſche Moment des gegenwärtigen Proteſtantismus durch das opus supererogationis des katholiſchen Glaubens in Görres hinlänglich compenſirt, denn auch das Kindiſche iſt in dieſem zur Anerkennung gekommen. Görres bemerkt einmal, daß der Zweifel unſerer Zeit oft in ſeinem Dünkel ſich ſo geberde, als ob er etwas ganz neu Erfundenes ſei, als ob die Menſchen früherer Jahrhunderte nicht auch geſunden Verſtand beſeſſen und das Wunderbare, das ſich ihnen darſtellte, wie wir, zunächſt mit mißtrauiſchem Auge angeſehen hätten, denn faſt alle miraculöſen Geſchichten ſchließen den Zweifel an ihre Wahrheit in ſich ſelbſt ein. Die geiſtlichen Oberen, die geiſtlichen Brüder und Schweſtern, die Beichtväter, Aerzte und Weltleute, haben oft die genaueſten, oft die härteſten Prüfungen mit den Heiligen Gottes angeſtellt, aus denen ſie doch ſiegreich hervorgingen und den Argwohn durch die Macht ihrer Erſcheinung niederſchlugen. Allein für jenen Dünkel hat Görres einen andern, den des Glaubens, eingetauſcht; er iſt ſtolz auf ſein Extrem und dieſe Verhärtung bei einem ſo reichen und tiefen Geiſt eben erweckt unſer Mitleid für eine ſo grandioſe Verirrung.

Iſt denn aber, wird er fragen, nicht Wahrheit in dem, was ich erzähle? Gewiß; nur nicht immer die, welche du geſucht und gefunden haſt.

Doch wir müſſen erſt, bevor wir dieß näher beleuchten, von dem Ganzen eine Vorſtellung zu geben ſuchen. Der Begriff der Myſtik iſt bei Görres ſehr unbeſtimmt überhaupt der eines höheren chriſtlichen Lebens. Ihre Grundlage findet er in der Geſchichte Chriſti ſelbſt. Gott nimmt zuerſt die menſchliche Natur an; als der menſchgewordene liebt, wirkt und leidet er; aber dem Tode folgt die Glorificirung der Himmelfahrt. Dieſe drei Stadien hat auch derjenige in ſich durchzuleben, der ſich ihm zur unbedingten Nachfolge widmet. Durch Chriſtus iſt der Geiſt Gottes der Menſchheit eingegoſſen und dieſer hat ſeine Gaben, wie Paulus ſie im erſten Brief an die Korinther beſchreibt, den Gläubigen übertragen. Hieran hält Görres feſt. Das, was uns die apoſtoliſche Kirche zeigt, muß auch Eigenthum der Kirche überhaupt ſein, denn der göttliche Geiſt wird kein anderer; alſo ſind auch ſeine Gaben ewig dieſelben. Um nun des ganzen Stoffes Herr zu werden, hat Görres ihn ſo vertheilt. Erſtens will er die reinigende Myſtik darſtellen, welche die Natürlichkeit nach allen Richtungen hin läutert, bis ſie auf dem Gipfel der Ekſtaſe anlangt. Das iſt in dieſen beiden Bänden geſchehen. Da nun aber der Kampf um die Seligkeit die Qualen der Unſeligkeit, da der Blick in den Himmel auch den in die Hölle eröffnet und der Gläubige auch die Verſuchung zum Böſen erfahren muß, ſo ſoll in einem dritten Theil die dämoniſche und nach ihr die einigende Myſtik dargeſtellt, welche den Kampf hinter ſich hat und ſich in lauterer Einheit mit Gott bewegt, im ungetrübten Genuſſe der Heiligkeit. Zwiſchen Purgatorio und Paradiſo hat Görres alſo das Inferno in die Mitte geſchoben. Die Behandlung iſt nun die, daß er zuerſt hiſtoriſch verfährt; die Myſtik in der Einöde, die Märtyrer, die Begründung der neueren Orden und die Myſtik in der Einſamkeit der Zelle werden in der bekannten glänzenden Manier, welche Görres für ſolche allgemeine Skizzen beſitzt, geſchildert. Auf der „Vollendung auf der Höhe" d. h. im dreizehnten Jahrhundert, bleibt er ſtehen; die ſpätere Geſchichte wird ignorirt; nur Individuen kommen aus ihr zur Sprache. Dies ſcheint uns eine lächerliche und eines Hiſtorikers zumal unwürdige Conſequenz ſeines Katholicismus, die zu einer großen Intoleranz führen muß. Sollte Görres vergeſſen haben, daß durch die blutige Vermittlung des dreißigjährigen Krieges der Proteſtantismus in Deutſchland die Anerkennung des Katholicismus errungen hat? Hält er einen Jacob Böhm, einen Hamann, einen Novalis, einen Rückert nicht für chriſtliche Myſtiker? Der fromme Arnold hat in ſeiner myſtiſchen Theologie aller jener ſtrebſamen Geiſter der katholiſchen Kirche gedacht, denn er begrüßte die Frömmigkeit, wo er ſie fand; Görres aber findet ſie nur, wo er ſie ſucht, d. h. in der Römiſchen Kirche.

Auf dieſen geſchichtlichen Ueberblick folgt nun in drei Büchern eigentlich eine Analyſe der conſtitutiven Elemente der reinigenden Myſtik und zwar, wenn man die Grundbegriffe heraushebt, etwa ſo. Das erſte Element iſt das asketiſche, die Bezwingung der ſpröden Natürlichkeit zum Dienſt des Herrn durch Selbſtverläugnung des Eigenwillens, durch Abſtinenz in Befriedigung der Naturtriebe, durch Mortification des Fleiſches in Martern aller Art. Das zweite Element iſt das phänomenologiſche, die Erſcheinung des myſtiſchen Zuſtandes, die Aeußerung der Gaben, welche der heilige Geiſt ſeines Werkzeugen eingegoſſen hat. Hier ſehen wir die Heiligen von himmliſchem Licht umſtrahlt; von nie gehörten Tönen umklungen. Ein ſüßer Geruch, nicht blos in metaphoriſchem Sinne, geht von ihnen aus; man kann ihn zuweilen auch ſchmecken, etwa wie „gekauten Zimmt.“ Alle Sprachen reden die Göttlichen, ohne ſie je gelernt zu haben; namentlich iſt Lateiniſch ihrer Penetration ein Spiel; oder ſie reden auch nur in Einer Sprache, die aber, als die Sprache Gottes, doch von Menſchen aus allen Zungen, wie einſt am Pfingſtfeſt, verſtanden wird; die „höheren“ Geiſter verkehren mit ihnen und, wie ſie weiſſagend in die Zukunft blicken, ſo unterſcheiden ſie auch die Geiſter und wiſſen, was in dem Inneren der Menſchen vorgeht, wobei allerdings der üble Geruch der Böſen, abermals nicht in metaphoriſchem Sinne, und Anderes mit zu Hülfe kommt. Endlich das dritte Element iſt das ekſtatiſche, welches für ſich wieder mehrere Grade hat, indem eine Viſion nach des Auguſtinus Eintheilung ſinnlich, ſeeliſch oder intellectual ſein kann. Das Ekſtatiſche greift aber auch in die beſonderen Geſtaltungen des myſtiſchen Lebens zurück, ſo daß die Sinne, das Sprechen u. ſ. f. von ihm durchdrungen werden. Die höchſte Stufe des in Gott Außerſichſeins (denn ihm ſteht ein in der Natur Außerſichſein gegenüber, wie in den ethniſchen Religionen) iſt ſubjectiv die Vernichtung der irdiſchen Schwere, der ekſtatiſche Flug, objectiv das Oeffnen von Schlöſſern, Thoren u.

dgl. ohne alle äußere Vermittelung und die Wirkung in die Ferne. Dieſe bis in die kleinſten Ramificationen zerlegte Sonderung der ethiſchen und pſychiſchen Elemente der Myſtik iſt ſehr dankenswerth und ſelbſt für die Bemühungen, ſie aus der Naturwiſſenſchaft zu erklären, muß man ſich Görres verpflichtet fühlen, obwohl dieſe verzweifelten Anſtrengungen mehr ein künſtlicher Nimbus, als das Licht wahrhafter Erkenntniß ſind.

Es iſt dieſe Seite an Görres ſehr ehrenwerth. Er will doch nicht blos erzählen, ſondern er läßt es ſich ſauer werden, dem Rationalismus zu huldigen und aus den Nerven, Muskeln u. ſ. f. die reale Möglichkeit der wunderbaren Facta herauszubringen. Was in der Seele geſchieht, das wiederholt ſich in der Leiblichkeit derſelben, denn dieſe iſt nicht blos ein dem Geiſt äußerliches Werkzeug, ſondern ſein *ewiges Organ*, das zwar durch den Geiſt verändert, durch den Tod verwandelt, aber in ſeiner Grundſtructur *nie vernichtet* werden kann. Wenn nun z. B. die Seele ſo recht innig das Leiden Chriſti in ſich durchfühlt, wenn ſie ſeinen Blutſchweiß, ſeine Dornenkrone, ſeine Stigmatiſation, ſo recht lebhaft bis zur Auflöſung ihrer ſelbſt in den unendlichen Schmerz ſich vorſtellt, ſo muß dieſer Proceß ſich auch äußerlich reflectiren; der blutige Schweiß bricht aus; um die Schläfe herum ſchwillt der drückende Reif auf; die Dornenſtacheln ſtechen bis unter das Auge herunter u. ſ. f. Oder weſſen Seele im Gebet zu Gott aufflammt, der ſchwebt auch wirklich zu ihm auf; es iſt dieß nicht eine ſubjective Täuſchung, ſondern objective „*Handgreiflichkeit*.“

Wir verabſcheuen den rohen Materialismus, der, in ſeine eitlen, weltlichen Intereſſen verſenkt, von der intenſiven Macht der Frömmigkeit nur durch Hörenſagen ein carrikirtes Bild hat und über Alles, was aus dem gewöhnlichen Gleiſe herausgeht, ſogleich mit cyniſcher Verdächtigung herfällt; wir leugnen nicht die Wunderkraft der göttlichen Freiheit des Geiſtes, der Nothwendigkeit der Natur gegenüber; aber wir können nicht zugeben, daß durch einen krankhaften Spiritualismus auf das Bedeutungsloſe ein falſcher Accent gelegt und dadurch die Wahrheit der Religion, Gott im Geiſt, nicht in äußerlichen Geberden anzubeten, beeinträchtigt wird. Daß ſehr Viele der Myſtiker von dem Drange der tiefſten Religioſität ergriffen waren und daß in Folge deſſelben bei Vielen ſich außerordentliche Phänomene zeigten, geben wir Görres gern zu. Der Brand der göttlichen Liebe hat ſo Manche im eigentlichſten Sinn verzehrt und ſie haben gerungen, ſich mit Gott, mit Chriſtus in das unmittelbarſte Verhältniß, in einen permanenten dialogiſchen Verkehr zu ſetzen. Allein nicht die Phantasmagorie des Thaumatiſchen iſt die Wahrheit der Myſtik, ſondern die Tiefe des Gott allein zugewandten Gemüthes. Görres will allerdings dieſe nicht hintangeſetzt wiſſen, aber am Ende iſt es ihm doch ſo ergangen; das myſtiſche Element, ſein alter **spiritus familiaris**, hat ihn überwältigt. Es iſt in dieſer Hinſicht ſehr charakteriſtiſch, wie ſcheu und oberflächlich er allen den Momenten der Myſtik vorübergeht, welche auf die Erkenntniß gerichtet ſind; von den Schriften des Areopagiten, des Scotus Erigena, des heiligen Bernhard, der Schule von St. Victor, wird nur eine dürftige Meldung gemacht. Wir müſſen daher folgenden Widerſpruch erheben: 1) in ſehr vielen Momenten des hier erzählten Wunderbaren liegt die Tendenz, das Leben eines Heiligen oder einer Heiligen zur äußerlichen, mechaniſchen *Copie des Lebens Chriſti* zu machen, ſo deutlich zu Tage, daß es um deswillen bezweifelt werden muß z. B. die ſeltſamen Leuchtungen bei der Geburt derſelben in Analogie mit dem Stern bei der Geburt Chriſti; das Vorkommen der Dreizahl bei Verſuchungen u. ſ. f. 2) Sehr viele Wunder tragen das Gepräge der *Oſtentation* an der Stirn, welche durch die *Rivalität* der verſchiedenen Klöſter und Orden hervorgerufen wurde; ein ſehr wichtiges für die hiſtoriſche Kritik unentbehrliches Moment, das Görres gar nicht benutzt. 3) Viele Wunder ſind als *Poeſie des Glaubens* vortrefflich, wie wenn erzählt wird, daß Roſa von Lima (die überhaupt eine der ergiebigſten Fundgruben für die ſinnigſten und ſinnloſeſten Mirakel iſt) in ihrem Gebet von den Blumen in ihrem Garten begleitet worden ſei, indem ſich ihre Blüthendolden zum Preiſe Gottes auf und ab neigten und mit ihren Blättern eine Hymne flüſterten; wenn nun aber die *Andacht der Blumen*, auch, wie an andern Orten, *der Thiere*, z. B. bei den Einſiedlern in der Thebaiſchen Wüſte, in allem Ernſt genommen werden ſoll, ſo iſt ein ſolcher Glaube *Aberglaube*, der Natur und Geiſt mit einander *confundirt*. 4) Viele Wunder ſind aber nicht einmal poetiſch, ſondern *albern* und *kindiſch*, wie namentlich die Mehrzahl der Geſchichten von Meßwundern, ekſtatiſchen Tänzen, Flügen und Stigmatiſationen. Wir verwahren uns auch hier ausdrücklich gegen den Vorwurf, als könnten wir uns in eine ſo concentrirte Liebesgluth gar nicht hineindenken, welche die Kreuzigung in ſich auch der

Form nach reproduciren will; aber hier eben ſtehen wir auch an einem Abgrund des geiſtlichen Hochmuths, einer neuen Incarnation Chriſti in ſeinen Geliebten und an dem einer furchtbaren [illegible] der Auffaſſung der chriſtlichen Religion. Statt zu wirken ſo lang es Tag iſt; ſtatt die Welt in der Welt zu überwinden; ſtatt die Verſuchung und den Schmerz nicht zu ſuchen; ſie aber, wenn ſie an uns kommen, tapfern Geiſtes zu bekämpfen; ſtatt das Weſen Chriſti, ſeine Wahrheit und Liebe, ſich anzueignen, ſehen wir hier die Schaale zur Subſtanz werden. Der Geiſt verduftet in einer ſchwindſüchtigen Lyrik, verwirrt ſich in einem Chaos abſtracter Phantaſieen und zerbricht in der Qual ſeiner äußerlichen Metamorphoſe; das Blut der Nägelmale, welche die Frommen ſich wünſchen und eingedrückt erhalten, wird zur Hauptſache, gegen welche der Tod der Sünde und die Auferſtehung zum ewigen Leben zurücktritt; das in der Luft ellenhoch Schweben gilt endlich mehr, als die Federkraft der Andacht, von der es doch nur die Folge ſein ſoll. Wegen des Unterſchiedes des Wunderkreiſes der katholiſchen Kirche von dem der apokryphiſchen und kanoniſchen Evangelien verweiſen wir übrigens auf Tholucks Abhandlung in ſeiner Schrift über die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte; intereſſante Andeutungen, welchen derſelbe eine größere Ausführlichkeit zu geben verſprochen hat. 5) Görres giebt uns ſelbſt genaue Beſchreibungen der Abnormitäten, welche ſich bei der Section der Leichname der Frommen gefunden haben, wo eine Varicoſität, eine unnatürliche Größe des Herzens, der Lungen, eine Zuſammenſchrumpfung der Eingeweide u. dgl. häufig vorkommen; er bemerkt ferner, daß die Ekſtatiſchen, während ſie bei Anderen durch ihre Bewegungen und Worte oft Staunen erregten, hinterher ſich ſelbſt als in ſolchen Momenten ſchlafend betrachteten und wohl gar wie der Capellmeiſter von Aſſiſi, Joſeph von Copertino, gegen ihre Geſellſchaft ſich darüber entſchuldigten u. ſ. f.

Statt nun hierdurch darauf geführt zu werden, daß nicht ſelten wirkliche Krankheitszuſtände mit den frommen Erregungen des Gefühls und dem Luxus der religiöſen Phantaſie ſich vermiſcht haben, nimmt er ſich die Stellung, in allen ſolchen Elementen, in dem heftigen Herzſchlag bis in die Kehle hinauf, in offenbar kataleptiſchen und epileptiſchen, in ſomnambulen Zuſtänden, in leidenſchaftlichen an Wahnſinn grenzenden Affectionen, nur Blüthen der innigſten Frömmigkeit zu ſehen. Daß wegen der Pollutionen, welche die Mönche auf das Furchtbarſte abſchwächten, für die ägyptiſchen Klöſter einſt ſogar Geſetze gegeben wurden; daß an dem Liebesdrange, mit welchem die Nonnen ſich dem himmliſchen Bräutigam verlobten und ihrer Inbrunſt oft auf keine Weiſe genügen konnten, ſo daß ſie immer nur riefen: o Geliebter!, daß hieran der aufkeimende Geſchlechtstrieb, wie wir gern einräumen, oft den armen Mädchen gänzlich unbewußt, bei völliger Reinheit ihrer Seele von wollüſtigen Befleckungen, großen Antheil hatte; daß die Stigmatiſationen insbeſondere oft durch Irregularitäten der Menſtruation gefördert wurden, wie Steffens in den Berliner Jahrbüchern auch an der Katharina von Emmerich die phyſiologiſch-pſychologiſche Wichtigkeit dieſes Moments nachzuweiſen ſuchte; daß endlich bei vielen Frommen, die in der Jugend ein wüſtes, liederliches Leben geführt hatten, dem ſodann die härteſten Abtödtungen folgten, die leibliche Kraft gebrochen und das Nervenſyſtem beſonders zerſtört war, wodurch denn viele jener abnormen Zuſtände außerordentlich begünſtigt wurden; — dies Alles, was ſo nahe liegt, hat Görres, wir trauen ihm zu, ohne Abſicht, unberückſichtigt gelaſſen.

Wir haben ſchon unſeren Dank dafür ausgeſprochen, daß Görres die unendliche Mannigfaltigkeit der Phänomene, welche dies nicht ſowohl myſtiſche als magiſche Gebiet enthält, bis in das Einzelne hin auseinander zu legen und naturwiſſenſchaftlich zu interpretiren verſucht hat. Allein auch hier müſſen wir es rügen, daß ſtatt der Nothwendigkeit oft nur ein Zwang, alſo Willkür ſich eingeſchlichen hat. Görres ſetzt das Daſein aller myſtiſchen Phänomene als ein urſprünglich natürliches; eine Theſis, die ihm wohl beſonders durch den Somnambulismus abgedrungen worden, der uns auch bei nicht Römiſch-katholiſchen Menſchen, abgeſehen von der kirchlichen Modification, ganz dieſelben Facta zeigt. Auch läuft die große phyſiologiſche Einleitung endlich auf den bekannten Gegenſatz des Cerebral- und Ganglienнervenſyſtems hinaus, von welchen das erſtere, wie Görres ſich ausdrückt, den Schwebepunct, das andere den Schwerpunct des Menſchen enthält und beide durch die Oscillation ihrer Strömungen von Oben nach Unten, von Unten nach Oben, die äquilibre Bewegung des Menſchen wirken. Um nun aber den Heiligenſchein, die Viſionen, das Durchwandeln von verſchloſſenen Thüren (der eine Heilige bringt es bis auf fünfe!) u. dergl. begreiflich zu machen, hat Görres die Natur auf das Furchtbarſte, wie uns dünkt, verrenkt. Wir ſind geſpannt, das Urtheil gründlicher

Phyſiologen, eines Burdach, eines Purkinje, eines Müller, hierüber zu vernehmen, wenn ſie es anders der Mühe werth halten, von dieſer myſtiſchen Phyſiologie Notiz zu nehmen. Einzelne tiefe Blicke fehlen natürlich bei einem Geiſt, wie Görres, gar nicht und die Umſicht und Scharfſinnigkeit ſeiner Grübelei ſetzt oft in Erſtaunen. Als er z. B. den ekſtatiſchen Flug der „Vögel des Himmels", wie er mit dieſer Gnadengabe gebenedeite Heilige nennt, zu erklären ſich bemüht, indem er nachweiſ't, wie ſie in der That die Natur des Vogels annehmen und der Arme ſtatt der Flügel ſich bedienen, nimmt er auch auf den „Anſtand und die Ehrbarkeit" Rückſicht und manövrirt ſo lange mit Bewegungen von der Rechten zur Linken und von Hinten nach Vorn, bis er eine Stellung heraus hat, in welcher die Nonnen und Mönche, die auf gut mittelalterlich noch ohne Beinkleider coſtumirt ſind, ohne Gefahr einer obſcönen Lage ſich über unſern Köpfen in die Luft erheben können. Höchſt charakteriſtiſch iſt es, daß auch durch die größten Excentricitäten dennoch die Macht des kirchlichen Gehorſams nicht aufgehoben wird; wenn ein Heiliger ſich in ſeinem Singen, Schauen, Fliegen noch ſo ſehr verloren hat und ein geiſtlicher Oberer befiehlt ihm die Rückkehr zum gewöhnlichen Bewußtſein, ſo erfolgt ſie ohne Weiteres; wie ein Magnetiſeur ſeine Kranken beherrſcht, ſo wirkt die Subordination und ein an der Decke eines Zimmers Herumflatternder wird im Nu durch ſie auf ebenen Boden zurückgebracht. Heißt das nicht die Objectivität der Verfaſſung auf's Höchſte treiben? Gott ſelbſt, in welchen eine ſolche Seele ſich eben mit allen Kräften auflöſt, reſpectirt doch die Grade der Hierarchie und läßt ſie geſchwind von ſeinem Buſen, an den ſie ſich innigſt anſchmiegte, in Reih' und Glied zurücktreten!

Wir können nun unſere Betrachtung, aus der wir, um nicht ermüdend zu werden, alle Anekdoten ausgeſchloſſen haben, obwohl ſie bei Görres den Stock ſeines Buches ausmachen, mit dem Reſultat ſchließen, daß Görres in Anſehung des Stoffes unkritiſch zu Werke gegangen iſt; daß er das, was allgemein pſychiſche Momente ſind, von den religiöſen nicht gehörig geſchieden hat; daß er endlich in der Deutung der von ihm als ehrlichem Katholiken auf Treu und Glauben angenommenen Thatſachen im Intereſſe der Römiſchen Kirche, wenn auch unbewußt, der natürlichen Aufklärung Zwang angethan hat. Wir unternehmen es, nach dieſer Methode nicht blos die Myſtik der Proteſtantiſchen Kirche, obwohl ſie lange nicht ſo reich an Wundern iſt, die Viſionen eines Swedenborg und Anderer, ſondern auch die der Muhammedaniſchen Heiligen, deren Biographieen weder an Umfang noch an Abentheuerlichkeit den Actis sanctorum etwas nachgeben, ja auch viele Zuſtände der Unglücklichen, die wir in unſere Irrenhäuſer einſperren, ſtatt das Knie vor ihnen in ſchuldiger Ehrfurcht zu beugen, ganz eben ſo zu erklären. Windiſchmann, auch Katholik, hat 1832 in der dritten Abtheilung ſeiner Philoſophie im Fortgang der Weltgeſchichte die Indiſche Myſtik in ihren Ekſtaſen und magiſchen Zuſtänden ganz auf dieſelbe Weiſe erläutert; v. Schubert in der zweiten Ausgabe ſeiner Symbolik des Traums hat mit den Geſichten und dem Geiſterumgange des proteſtantiſchen Pfarrers Oberlin das Nämliche gethan; d. h. alle jene Momente der Myſtik, Faſten, Steigerung der Sinnesthätigkeiten, Erhöhung der geiſtigen Energie, Hyperſthenie der Phantaſie, Viſionen, magiſche Correſpondenz mit dem Raum nach entfernten Objecten, das Reden in Zungen, Außerſichſein u. ſ. f., ſind allgemeine Formen des Daſeins des ſubjectiven Geiſtes, die ihren beſonderen Inhalt erſt aus der das Individuum geſchichtlich durchdringenden Welt erhalten. Hätte Görres daher das Syſtem jener an ſich allgemeinen Formen entwickelt, hätte er ſodann ihre Individualiſirung in dem Typus der Römiſchen Kirche aufgezeigt und zuletzt auf die Eigenthümlichkeit der Nationen bei dieſem Proceß Rückſicht genommen (denn die Italieniſche, Spaniſche und Franzöſiſche Myſtik bieten, wie ſie unter ſich verſchieden ſind, auch ganz andere Formationen dar, als die Deutſche), ſo würde er ein Werk geliefert haben, deſſen wir uns wahrhaft erfreuen konnten, während das jetzige unſere Wißbegierde in Neugierde und dieſe in Apathie gegen den Legendenwuſt; unſere Andacht aber, mit der wir billig einem ſolchen Gegenſtande nahen, in Aberglauben oder, wo dies nicht gelingt, in den ſchmerzlichen Verdruß umwandelt, einen herrlichen Genius in einer Mönchskutte verdüſtert und ihn, nachdem er ſonſt von den ſonnebeglanzten Alpenhöhen des Lebens den Strom der Geſchichte mit prophetiſchem Auge verfolgte und den Völkern das Panier der Freiheit vorzutragen ſich ſehnte, nun in einer dumpfigen Zelle mit dem Alpdruck klöſterlicher Imaginationen ringen zu ſehen.

Mit der tiefſten Wehmuth ſchließe ich dieſe kurzen Reflexionen über unſeren Deutſchen La Mennais, denn ich weiß, was die Nation ihm ſchuldig iſt. Wenigſtens das Coloſſale der Verirrung ſollte mich tröſten, denn den Ernſt und Fleiß der Arbeit kann man Görres nicht abſprechen. Wer hat denn in unſerm Jahrhundert Zeit und Luſt, die Biographieen der Heiligen, die breiten Proceſſe ihrer Heiligſprechung durchzuleſen! Ach! aus dieſen trüben Waſſern quillt uns nicht das Waſſer des ewigen Lebens, unſere Welt phyſiſch und moraliſch, ſtaatlich und kirchlich wiederzugebären! Die Wehen unſerer Zeit fordern ganz andere Zuſtände, als ein träumeriſches Verſchweben und wir können des markigen und kantigen Luthers, der den Anfang zur Geſtaltung der jetzigen Welt machte, immer noch nicht entbehren. Statt daß Görres ſeine Sache gefördert hat, glauben wir ſie durch ihn vielmehr gefährdet. Der platte Verſtand kann nur über ihn ſpotten und Waffen zur Perſiflirung des Katholicismus aus ihm holen; die gebildete Vernunft und chriſtliche Religioſität kann ſich nur relativ mit ihm vertragen und muß ſeinen letzten Conſequenzen widerſtreben; wo man aber, etwa in den Klöſtern Baierns, ſich der Lectüre dieſer Myſtik unbedingt hingiebt, da ſind die traurigſten Folgen der Wunderſucht und Faſelei fanatiſcher Frömmigkeit zu erwarten.

VIII.

Entwurf einer Theologie der Kunſt.

1844.

Daß es viele Syſteme der Theologie gibt, welche ſehr künſtlich ſind, iſt gewiß eine der bekannteſten und zweifelloſeſten Thatſachen. Daß man aber auch den Gedanken einer Theologie der Kunſt faſſen kann, dürfte eine vielen Theologen noch unbekannte Wahrheit ſein. Und doch liegt dieſer Gedanke ſo nahe, weil alle Religion, ſobald ſie zu einer vollſtändigen Auslebung gelangt, von dem Standpunct des Gefühls durch den der Phantaſie zu dem des Begriffs ſich erheben muß. Die Kunſt iſt es, welche die ſelbſtſtändigere Entwicklung der religiöſen Phantaſie übernimmt und den Glauben durch die Nothwendigkeit ihres ihr als Kunſt immanenten Geſetzes der Schönheit bereichert. Eine ergiebige Quelle fruchtbarer Aufſchlüſſe für die Geſchichte der Religion und Kunſt nicht nur, ſondern auch für das Weſen des Geiſtes überhaupt eröffnet ſich hier. Der Gegenſtand an und für ſich iſt unendlich vielſeitig. Seiner jugendlichen philoſophiſchen Betrachtung wird man eine in wenige Sätze zuſammengezogene Skizzirung zu Gute halten, die vorläufigen Conturen einer ſolchen Wiſſenſchaft anzudeuten, welche halb der ſpeculativen Theologie, halb der Aeſthetik anheimfällt.

Einheit und Unterſchied der Religion und Kunſt.

Den Inhalt einer Theologie der Kunſt macht der Begriff der Veränderung aus, welcher durch die Kunſt und deren Geſetz, die Schönheit, in die Bildung der religiöſen Vorſtellungen gebracht wird. Der Geiſt als an und für ſich Einer iſt freilich eben ſo wohl der religiöſe als der künſtleriſche. Dieſe Einheit hebt aber nicht die relative Unabhängigkeit auf, in welcher Religion und Kunſt ſich befinden. Jede iſt ſich ſelbſt Zweck und keine, als ſolche, die Urſache der andern. Denn die Nothwendigkeit der Kunſt iſt die Schönheit der ſinnlichen Erſcheinung, wie die der Religion die Wahrheit des Gemüthes, die der Wiſſenſchaft die Gewißheit der Erkenntniß. Solche Selbſtſtändigkeit einer jeden für ſich hindert jedoch nicht ihre Vereinigung. Die Schönheit der Kunſt kann abſolut wahr ſein und die Wahrheit der Religion kann ſchön erſcheinen. Die Religion liefert der Kunſt den höchſten, den abſoluten Stoff und die Kunſt gibt demſelben für die Phantaſie die höchſte Form. Für die Phantaſie, denn die Form der abſoluten Gewißheit der Wahrheit iſt weder die Kunſt noch die Religion als ſolche, ſondern der Begriff der beweiſenden Wiſſenſchaft. Die Ausgeſtaltung des theologiſchen Inhaltes in der Form der Phantaſie macht ein weſentliches Moment in der Geſchichte einer jeden Religion aus; jede wird relativ und in der ihr gerade möglichen ſpecifiſchen Modalität einmal zur Kunſtreligion

Mit der Kunſt ſich ſchlechthin zu verſchmelzen, war nur der Helleniſchen Religion möglich, und auch in ihr nicht in dem Grade und nicht ſo lange, als man nach dem in unſerem Jahrhundert üblichen Gerede darüber ſich oft vorſtellt.

Die Theologie der Kunſt.

Die Theologie iſt, ihrem allgemeinen Begriff nach, die Wiſſenſchaft der Religion überhaupt, welche mithin nothwendiger Weiſe auch die Darſtellung in ſich aufnehmen muß, in welcher das Religiöſe äſthetiſch erſcheint. Inſofern die Kunſt in ihren Werken eine poſitive Vorſtellung des Göttlichen entwickelt, inſofern alſo in denſelben auch eine Erkenntniß des Göttlichen, obwohl in der Form der Phantaſie, enthalten iſt, wird auch ein Begreifen dieſes äſthetiſch-theologiſchen Erkennens möglich ſein. Die Wiſſenſchaft von dem Proceß und den Formen, in welchen die Kunſt den religiöſen Inhalt für die Phantaſie darſtellt, iſt die Kunſttheologie. Zu den einzelnen Kunſtwerken verhält ſie ſich exegetiſch, gerade wie die ſonſtige theologiſche Auslegung zu gegebenen Schriftwerken.

Als Anſtoß zur Begründung einer ſolchen Wiſſenſchaft kann man die Bemühungen einiger Geiſtlichen anſehen, zunächſt von dem proteſtantiſchen Biſchof F. Münter 1825 zu Altona in ſeinem berühmten Werke: Sinnbilder und Kunſtvorſtellungen der alten Chriſten. Nächſtdem das Buch des katholiſchen Biſchofs J. Heinr. Weſſenberg, Conſtanz 1827 in zwei ſtarken Bänden: die chriſtlichen Bilder. Weſſenberg fand in der ſtummen Poeſie der Bilder ein kräftiges Beförderungsmittel des chriſtlichen Sinnes. Gegen ihn ſuchte Karl Grüneiſen 1828 in einer Schrift: über die bildliche Darſtellung der Gottheit, zu beweiſen, daß einer ſolchen die reine, geſtaltloſe Myſtik des Chriſtenthums entgegen ſei. Eine weitere Ausführung ſeiner Anſicht brachte Grüneiſen's Abhandlung im Tübinger Kunſtblatt 1831, 28—30, zur Archäologie der Kunſt: von den Urſachen und Grenzen des Kunſthaſſes in den drei erſten Jahrhunderten nach Chriſtus. Seit dieſen Anfängen haben wir in der Aufſuchung chriſtlicher Bildwerke und ihrer ſinnigen Beſchreibung große Fortſchritte gemacht. Außer den allgemein kunſtgeſchichtlichen Werken von Rumohr und Kugler ſeien hier nur noch genannt das Werk von J. G. Müller: die bildlichen Darſtellungen im Sanctuarium der chriſtlichen Kirchen vom fünften bis vierzehnten Jahrhundert, Trier 1835; das von Bellermann über die älteſten chriſtlichen Begräbnißſtätten und beſonders die Katakomben zu Neapel mit ihren Wandgemälden, Hamburg 1839; endlich die geiſtvollen Vorleſungen Hotho's über die Geſchichte der Niederländiſchen und Deutſchen Malerei, Berlin 1842 ff. 2 Bde., über welche F. Viſcher eine eben ſo intereſſante als gründliche Kritik geliefert hat.

Für die principielle Auffaſſung unſeres Gegenſtandes wäre etwa nur die zweite Abtheilung in Ehrenfeuchter's Theorie des chriſtlichen Cultus, Hamburg 1840, zu nennen. Wenigſtens dämmert hier zuweilen die Einſicht auf, daß die äſthetiſche Seite der Religion nicht ein blos formeller Reflex ihres Weſens ſei, ſondern mit ihrer realen Bildung innigſt zuſammenhänge. Das religiöſe Dichten involvirt an ſich ein theologiſches Denken.

Verhältniß der Kunſttheologie zur Kunſtgeſchichte.

Es kommt nun zunächſt darauf an, die Begrenzung der Kunſttheologie ſowohl von Seiten der Kunſt, als von Seiten der Theologie anzugeben. Von der *reinen* Kunſtgeſchichte nämlich unterſcheidet die Kunſttheologie ſich dadurch, daß es in dieſer auf die Unterſuchung des Verhältniſſes ankommt, worin die Schönheit und Eigenthümlichkeit des Ausdrucks zur allgemeinen Wahrheit der Vorſtellung ſteht, während jene es mit der Erkenntniß nur der Schönheit zu thun hat. In der Kunſtgeſchichte bleibt das theologiſche Element dem äſthetiſchen untergeordnet, wogegen umgekehrt in der Kunſttheologie das äſthetiſche Element zum ſecundären wird. Die Schwierigkeit der theologiſchen Betrachtung religiöſer Kunſtwerke liegt vorzüglich darin, daß die Vorſtellung des Göttlichen in einer beſtimmten Religion auch ganz locale, zufällige Beimiſchungen in ſich aufnimmt, mit deren gleichſam überbeſonderem Weſen die Richtung auf das Ewige, ſchlechthin Nothwendige, die wir auch in der niedrigſten Religion anzuerkennen haben, in Kampf geräth, bis ſolche Abſonderlichkeiten entweder ausgeſtoßen, fallen gelaſſen, oder poſitiv zu einer allgemeineren Bedeutung umgebildet ſind.

Verhältniß der Kunſttheologie zur Theologie.

Innerhalb der Theologie ſelbſt macht die Kunſttheologie ein Moment der *Archäologie* als der Geſchichte des Cultus aus. Und zwar bildet ſie den Schluß derſelben, denn die Archäologie hat zuerſt die heiligen Handlungen als die Subſtanz des Cultus und zweitens die periodiſche Geſtaltung der Selbſtanſchauung des Glaubens in ſeinem Feſtcyklus zu entwickeln. Die heiligen

Handlungen ſind an ſich gegen die Schönheit ihrer Form gleichgültig und eben ſo liegt in der Ordnung des Kirchenjahres an ſich nichts Aeſthetiſches. Allein mit der Fixirung des Begehens der heiligen Handlungen an einem beſtimmten Ort beginnt auch ſogleich die Tendenz des Cultus, ſeine Wahrheit auch durch die Würde und Schönheit ihrer Erſcheinung zu legitimiren. Hier iſt es denn, wo die Kunſt auftritt, zunächſt als Mittel für den Glauben, bis ſie, auch in religiöſen Darſtellungen, allmälig zum Bewußtſein kommt, ſich ſelbſt Zweck zu ſein.

Dieſe höchſte Ausbildung der Kunſt iſt der factiſche Beweis, daß die Phantaſie die ſinnliche Seite der religiöſen Vorſtellung erſchöpft hat. Eine ſolche Selbſtauflöſung der Phantaſie iſt poſitiv der Uebergang des Geiſtes in eine andere Form ſeines Daſeins, in die des Denkens, welches einfach iſt, wie das Gefühl, aber zugleich in ſich unterſchieden, wie das Vorſtellen, ohne daß ſeine Unterſchiede die ſinnliche Ausſchließlichkeit gegen einander haben, welche den Beſtimmungen der Phantaſie eigenthümlich iſt. In dieſem Uebergang des Geiſtes von der Form des Vorſtellens zu der des Denkens, von der Phantaſie zum Begriff, von der Kunſt zur Wiſſenſchaft, von der Anſchauung zur Reflexion, liegt der Zuſammenhang der Kunſttheologie mit der Dogmengeſchichte, welche im Syſtem der Theologie der Geſchichte des Cultus folgt. Die Dogmengeſchichte entwickelt die Selbſtumgeſtaltung der religiöſen Vorſtellung in dem Beſtreben des Glaubens, ſich ihres Inhalts als der abſoluten Wahrheit gewiß zu werden. Sie geht daher auf den der Form nach gegen die Phantaſie abſtracten Begriff aus, zu welchem die Vorſtellung in der Wiſſenſchaft ſich aufhebt, wogegen die Kunſttheologie es nur mit den Modificationen der Vorſtellung als Vorſtellung zu thun hat. Indem die Kunſt den Inhalt der Vorſtellung nach allen Seiten hin für die Anſchauung ausarbeitet, indem ſie das Allgemeine durch ſeine Einführung in das Beſondere und Einzelne ſchmeidig macht, bewirkt ſie eine leichtere Erkenntniß der Bedeutung des Vorgeſtellten. Die Kunſtgeſchichte einer Religion enthält daher die Dogmengeſchichte derſelben vorgebildet. Dieß Verhältniß haben die Theologen ſelber gegenwärtig einzuſehen angefangen, und das Studium der Kunſt zur Beleuchtung der Dogmengeſchichte herangezogen. Am Klarſten hat Lechler in Zeller's theologiſchen Jahrbüchern (I, 3, S. 622 ff.), wenn gleich nur in einer kurzen Andeutung, die Erkenntniß jenes Zuſammenhanges ſo ausgedrückt: „Zwar für das Fortſchreiten des wiſſenſchaftlichen Lehrbegriffs wird aus den Bildern nichts zu erheben ſein, Vieles aber für die Geſchichte der chriſtlichen Vorſtellung, der jedesmal herrſchenden und in's Volk übergegangenen religiöſen Betrachtungsweiſe und Bildung.“ Lechler gibt auch aus den Miniaturen des Pariſer Codex von den Reden Gregor's von Nazianz ein ganz richtiges Beiſpiel, wie er ſich das Verfahren einer ſolchen Theologie denkt. Er ſagt: „Jeſus erſcheint hier meiſt in einer Tunica von Purpurfarbe, an welcher auf mehr als einem Blatt ein Goldſtreifen als eine Art latus clavus herabläuft, nebſt blauer Toga. Eigenthümlich iſt, daß Jeſus in dieſem Manuſcript immer, die Situation ſei, welche ſie wolle, mit einer antiken Buchrolle in der linken Hand gezeichnet iſt. Wo er als Knabe mitten unter den Lehrern im Tempel ſteht, wo er Wunder thut, Todte erweckt, auf dem See wandelnd dem ſinkenden Petrus die Rechte reicht — überall hält er die Rolle, nämlich die h. Schrift, in der Linken.“ Aus der ſtetigen Wiederkehr dieſes Symbols zieht nun Lechler den Schluß, daß man zu jener Zeit ſich offenbar Jeſus vornämlich als Lehrer gedacht habe. Noch erwähnt Lechler der Art und Weiſe, wie in dieſem Manuſcript der Teufel dargeſtellt worden, inſofern von der ſpäteren Koboldsfrazze, von dem böckiſch-pferdefüßigen, geſchwänzten Geſellen, noch nichts zu ſehen iſt. Er ſagt: „Fol. 165 findet ſich die dreimalige Verſuchung Jeſu abgebildet. Hier erſcheint alſo der Teufel dreimal, und zwar jedesmal ohne alle Entſtellung und Mißform, als menſchliche Geſtalt mit Flügeln d. h. als Engel, nur nicht mit dem langen Scepter, der ſonſt den Engeln als Symbol der Würde in die Hand gegeben iſt, und zweitens mit dem Unterſchied, daß die Farben nicht glänzend und hell ſind, ſondern Haut und Gewand grau iſt. Sicherlich iſt dieß die älteſte chriſtliche Art, ſich den Teufel vorzuſtellen, ſo daß er, oberflächlich angeſehen, in der Reihe der Engel ſteht, aber freilich in einigem Schatten, jedoch durchaus noch nicht als Mißgeſtalt und Spottgeburt.“

Die Verſchiedenheit der Künſte im Ausdruck der religiöſen Darſtellung.

Doch wenn wir bisher von der Kunſt im Allgemeinen geſprochen haben, ſo müſſen wir wohl einen Augenblick anhalten und uns fragen, ob denn jede der verſchiedenen Künſte für die religiöſe Vorſtellung die gleiche Ausdrucksfähigkeit beſitzt, denn wir haben offenbar für das Beſondere bisher ſtets nur auf die Sculptur und

Malerei reflectirt. Und wirklich ſind es auch dieſe beiden Künſte, welche zur Verſinnlichung der religiöſen Vorſtellung am entſchiedenſten geeignet ſind. Nicht als wenn nicht der Geiſt in allen Kunſtformen das Weſen einer Religion zur Erſcheinung brächte, wohl aber ſo, daß jene Künſte zwiſchen der Unbeſtimmtheit der ſymboliſchen Aeußerlichkeit der Architektur und Muſik und zwiſchen der leicht zur Bläſſe der Allegorie neigenden Innerlichkeit der Poeſie die Mitte halten. Die Architektur und Muſik ſind es freilich, welche, die eine für das Auge, die andere für das Ohr, das Weſen eines Glaubens am Gewaltigſten ausdrücken. Die Maſſen, welche die Baukunſt im Raume gliedert, die Klänge, welche die Tonkunſt in der Zeit entfaltet, wirken mit einer eigenthümlich ſinnlichen Energie, deren die übrigen Künſte entbehren. Die Architektur iſt durch die Größe ihrer Werke eben ſo imponirend, als die Muſik durch die Eigenheit ihres Mediums erſchütternd. Allein die Vorſtellung des Inhaltes wird durch ſie mehr angedeutet, als unzweideutig ausgeſprochen. Sie ſind daher ſymboliſch und zwar auf umgekehrte Weiſe. Die ſtarre Materie läßt das Weſen einer Religion anſchauen, jedoch nur ſeiner Allgemeinheit nach, woher wir uns erklären können, wie eine Religion die architektoniſchen Formen einer anderen doch für ſich zu verwenden vermöge. Und der flüchtig vorüberſchwebende Ton erſchließt zwar die letzte Tiefe der eigenſten Empfindung, allein auf geheimnißvoll träumeriſche Art, weshalb die Religion für ihren Cultus an der Muſik das Mittel beſitzt, das Unſagbare, Unvorſtellbare, aller beſtimmten Faſſung ſich Entziehende, Ahnungsreiche, zu inſinuiren und das Gemüth bis zur Leidenſchaftlichkeit zu bewegen. Die Poeſie theilt nun mit der Muſik einerſeits das muſikaliſche Element, nimmt ihm jedoch auf der anderen Seite ſeine Unbeſtimmtheit. In der Verbindung mit der Muſik, im Choral, im Oratorium, hebt ſie den Eindruck des Tones. Für ſich allein dagegen hat ſie leicht mit der Beweglichkeit, Biegſamkeit, Idealität ihres rein intellectuellen Elementes zu kämpfen. Die Vorſtellung als ſolche iſt ihr Medium und darin liegt es, daß die Phantaſie bald in die Reflexion, die Poeſie bald in die Proſa übergehen kann, wie denn in der That ſehr viele Producte der ſogenannten geiſtlichen Poeſie höchſt proſaiſch ſind. Die Elaſticität der freien Innerlichkeit der Intelligenz verwandelt die Andacht leicht in ein wirkliches Denken. Die Sculptur und Malerei hingegen vermögen die Vorſtellung zur unmittelbaren äußerlichen Anſchauung zu bringen. Die Malerei hat vor der Sculptur noch den Vorzug, an der Farbe ein ätheriſches Element zu haben, welches die Individualiſirung der Vorſtellung ganz zu erreichen vermag. Die Sculptur iſt durch die Schwerfälligkeit ihres Materials an einer ſolchen letzten Durchdringung des Individuellen gehemmt.

Aus dieſem Allem ergibt ſich, daß die Malerei für die beſtimmte Ausführung der religiöſen Vorſtellung da vorzüglich wirkſam ſein muß, wo nicht, wie im Helleniſmus, bei einzelnen plaſtiſchen Götterindividualitäten ſtehen geblieben wird, vielmehr, wie im Chriſtenthum, von Anfang an Alles auf ein weltumfaſſendes Drama angelegt iſt. Für den abſtract monotheiſtiſchen Cultus wird dagegen nicht die bildende Kunſt, nur die Poeſie und Muſik das Organ der Phantaſie werden können.

Das pſychologiſche Geſetz des geſchichtlichen Verlaufs der religiöſen Kunſt.

Die Kunſt iſt für ihren Verlauf an die Stufen gebunden, welche das Bewußtſein in der Erkenntniß ſeines Weſens durchgeht. Zuerſt unterſcheidet der Menſch ſich noch nicht von dem abſoluten Inhalt der Religion; er *fühlt* ihn. Das Gefühl als ſolches iſt geſtaltlos. Wenn der Geiſt den Inhalt deſſelben darſtellt, ſo wird ihm ſein Weſen dadurch verdoppelt. Es iſt in ihm, aber auch außer ihm. Er *ſtellt es ſich vor* und es ſtellt ſich ihm vor. Er ſchauet es als ein von ihm unterſchiedenes Daſein an. Da jedoch in der Religion der Inhalt des Weſens ſchlechthin allgemeiner Natur iſt, ſo muß die beſondere Form der Vorſtellung als ungenügend gegen jene Allgemeinheit erſcheinen. Der Geiſt entdeckt endlich, daß ſein abſolutes Weſen, welches er für ſeine Vergegenſtändlichung in die äußerſte Ferne von ſich verlegte, in Wahrheit *formlos* ſei und mit ſeinem eigenſten Selbſt im *Denken* zuſammenfalle. Fühlen, Vorſtellen, Denken; oder unmittelbare Geſtaltloſigkeit, objective Geſtaltung und Auflöſung der Form durch die Geſtaltung des ſinnlichkeitsloſen Denkens ſind alſo die nothwendigen Stufen, welche die Religion zu durchſchreiten hat und in deren mittlere die Ausbildung der Religion durch die Phantaſie fällt.

Die poſitive und erweiternde Conſequenz der Thätigkeit der Phantaſie in der Ausbildung der religiöſen Vorſtellung.

Hieraus folgt, daß die Phantaſie in der Entwicklung der religiöſen Vorſtellungen hauptſächlich das Geſchäft übernimmt, alle Conſequenzen auszuführen, welche in dem ſinnlichen Element der Vorſtellung liegen. Die Unbeſtimmtheit des Gefühls verſchwindet; das Abſtracte der dogmatiſchen Allgemeinheit wird in die ſinnliche Evidenz verſenkt. Die Phantaſie ſtellt die Mittelglieder heraus, welche die Geneſis einer Vorſtellung bringen. Sie erläßt nicht die Vorausſetzung, ſie vermeidet nicht die Vollendung. Sie ſtrebt, die Vorſtellung, nach dem derſelben inwohnenden eigenthümlichen Gravitationspunct, zu einer harmoniſchen Totalität auszudichten. Ihre Wirkung iſt daher eine erweiternde.

Nehmen wir z. B. die Vorſtellung des jüngſten Tages, ſo liegt darin das ganz Allgemeine, daß zu einer gewiſſen Zeit alle Menſchen leibhaftig wieder erſcheinen werden, um, in gegenſeitiger Confrontation, an dem Weltgericht als dem Beſchluß aller Weltgeſchichte theilzunehmen. Der Dogmatiker hat eine ſaure Mühe mit all den phyſiſchen und moraliſchen Schwierigkeiten, um nicht zu ſagen, Unmöglichkeiten, welche in dieſer Vorſtellung liegen. Die Kunſt kehrt ſich nicht daran. Sie macht Ernſt mit der Vorſtellung. Sie malt uns Gräber, welche ſich öffnen; Skelette, welche ſich befleiſchen; Auferſtandene, welche mit ſcheuer Verwunderung um ſich blicken; ſie malt uns den Regenbogen, in deſſen Mitte Chriſtus auf Wolken thront; Teufel, welche die Verdammten zum lodernden Höllenpfuhl zerren, Engel, welche die Seliggeſprochenen in die Friedensſääle des Himmels geleiten.

Allein nicht nur führt die Kunſt die vom Glauben gegebene Vorſtellung aus, ſondern geht noch über ſie mit ſelbſtſtändiger Erweiterung hinaus. So hat die Legendenpoeſie auf die Geſchichte des Judas alle Frevel zuſammengehäuft, welche die Helleniſche Mythik in der Oedipodie und Oreſtie geſondert enthält. — So hat Klopſtock in ſeinem Meſſias die Gattin des Pilatus zu einer für die ganze Handlung bedeutenden Figur herausgearbeitet. — So hat die bildende Kunſt den einen der Magier, welche Chriſtus zu Bethlehem begrüßten, zu einem Neger gemacht. Auf ſehr alten Darſtellungen, noch auf den Fresken des Campo Santo Pisano, iſt dieß noch nicht der Fall. Die Maler der Deutſchen Schule bildeten dieſe Vorſtellung ſo aus, daß ſie den Mohrenkönig niemals dem Kinde unmittelbar nahen ließen. Melchior und Balthaſar knieen vor demſelben: er, der Kaspar, ſteht gewöhnlich, ähnlich dem Joſeph, in dämmerndem Verſtändniß, in dienender Demuth hinter den Knieenden ſeit ab. Iſt es nun nicht ein tiefſinniges Werk der Phantaſie, daß ſie unter die Repräſentanten des Menſchengeſchlechts, welche dem Erlöſerkinde huldigen, einen Neger aufgenommen hat? Von welcher Race der Menſch ſei, jeder iſt zum Heil der Welt gleich berechtigt. Iſt es aber nicht ebenfalls höchſt ſinnreich, daß der Mohr etwas ſcheu in der Ferne ſteht, gleichſam als das Naturkind, welches am Letzten, am Schwerſten, die Erlöſung ſich aneignen werde? — Solche Züge zu bemerken, iſt die Aufgabe der Kunſttheologie. Denn das nur äſthetiſche Intereſſe geht in dieſem Fall auf die Schönheit der Contraſte, welche die Farbe und Phyſiognomie, die aufrechte Stellung und phantaſtiſche Kleidung des Negers gegen die knieenden Graubärte und den vom Kind ausſtrahlenden Lichtglanz hervorbringt. Daß die Kunſt in ſolchen Zügen nicht einer todten Ueberlieferung folgte, beweiſt unter Anderem der Umſtand, daß auf dem bekannten Danziger Bilde m Weltgericht ein Neger dem Höllengeklüft zugetrieben rd, der mit dem verzweifelndſten Ausdruck den Kopf nach rückwärts wendet, ob man denn ihn, den noch halb unbewußten Menſchen, eigentlich verdammen könne? Davon, daß unter den Schädeln der heiligen drei Könige im Kölner Dom, ſo viel ich mich erinnere, kein Negerſchädel ſich befindet, wollen wir hier abſehen.

Schwanken in der Bildung der religiöſen Vorſtellung zu einem Materialismus oder Hyperidealismus.

Da nun die Künſte ſelbſt eine verſchiedene Ausdrucksfähigkeit für die Darſtellung zeigen und da der Geiſt vom Fühlen zum Vorſtellen, vom Vorſtellen zum Denken fortgehen muß, ſo iſt eine ganz verſchiedene Behandlung der religiöſen Vorſtellungen theils nach der Differenz der Künſte möglich, theils nach dem Standpunct der Bildung des Geiſtes. In letzterer Beziehung wird man zwei Extreme unterſcheiden können, einen Materialismus und einen Hyperidealismus. Der erſtere wird vorzüglich auf der Stufe des Ueberganges vom Gefühl zur Phantaſie, der letztere mehr auf der des Ueberganges von der Phantaſie zum Denken ſich einfinden. Dort wird er in der Iſolirung der Vorſtellungen und in der Vorliebe für das Symbol, hier wird er in der concentrirenden Gruppirung und in der Vorliebe für die Allegorie ſich zeigen. In beiden Fällen kann leicht Dunkelheit entſtehen.

Nehmen wir z. B. die Darſtellungen der Verſuchungsgeſchichte Chriſti, ſo ſehen wir eine materialiſtiſche Behandlung derſelben da, wo der Hauptnachdruck auf die ſymboliſche Formirung der Teufelsmaske, auf die Hörner, Zotten u. ſ. w. gelegt wird. Die hyperidealiſtiſche Behandlung dagegen läßt den Teufel wiederum als im Grunde überflüſſig erſcheinen. Tugendhafte Gedanken, meint man bei ihr, wird Chriſtus in der Wüſte auch wohl ohne ſolchen Mephiſtopheliſchen Cumpan gehabt haben. Wie ſchön hat der alte Patenier unter den Bildern der Boiſſerée'ſchen Sammlung dieſe Extreme vermieden! Da ſehen wir den Satan in der Mönchskutte, die ſich zur Einſamkeit vortrefflich eignet. Er ſteht mit Chriſto in ſophiſtiſchem Geſpräch und legt die linke Hand ganz leiſe an deſſen Herz. Und dieſe Hand zeigt an der Spitze ihrer Finger ſcharfe Krallen. Erblicken wir da nicht ein würgeluſtiges Raubthier, welches mit ſeiner Stimme ſeine Beute zu bezaubern ſucht, während ſeine Tatze ſchon zuzupacken bereit iſt!

Oder nehmen wir die Darſtellungen der büßenden Magdalene, ſo ſehen wir einige Maler das ſymboliſche Beiwerk häufen. Da fehlt nicht Crucifix, nicht Gebetbuch, nicht Todtenkopf, nicht die ſchreckendſte Einöde. Aber der Schönen merken wir an, daß ſie trotz dieſes Bußapparates ſich doch wohl bald wieder verführen ließe. Andere Maler haben idealiſiren, haben in der Phyſiognomie, in der Stellung die Buße ausdrücken wollen. Allein ſie haben nur vermagerte Aſketinnen geſchaffen, welche mit ihren wunden Knieen, ihren verweinten Augenhöhlen, ihren abgerungenen Händen die Luſt der Selbſtpeinigung merken laſſen. Da ſehe man nun in lieblicher Waldeinſamkeit, ohne alles ſymboliſche Beiweſen, Correggio's Magdalene, wie ſie ſich in das Buch des Lebens vertieft. Ihr Vergehen war aus dem Gemüth entſprungen; ihre Reue iſt entſchieden, allein ohne ſelbſtſüchtige Grauſamkeit. Sie iſt wirklich in jener Sinnesverfaſſung, welche Chriſtus ſo treffend ſchildert, wenn er ſagt, daß ihr, weil ſie viel geliebt habe, auch viel werde vergeben werden.

Dem Hyperidealismus iſt auch Dante in ſeiner Darſtellung des Lucifer verfallen. Nicht nach der populären Vorſtellung als einen Feuerkönig, als einen Adramelech zeichnet er ihn, ſondern, um den abſoluten Egoismus auszudrücken, als ein auf dem Grunde des Höllentrichters in Eis erſtarrendes dreiköpfiges Ungeheuer, welches in ſeiner Einſamkeit die Verräther an den Stiftern von Reich und Kirche, Brutus, Caſſius und Judas, ewig zerfleiſcht. So ſagt er am Schluß des Inferno V. 52:

Und ganz vereiſte des Cocytus Lauf.
Sechsäugig weint' er und es troffen Thränen
Und geifernd Blut drei Kinn hinab zu Hauf.

In jedem Munde malmt' er mit den Zähnen
Einen der Sünder nach Hanfbrechenart,
So daß er Dreie ließ zugleich erſtöhnen.

Das Beißen auf den vordern dünkte zart
Gegen das Schälen, weil oft von der Schneide
Die Rückenfläche ganz enthäutet ward.

Die Seele droben dort im größten Leide
Iſt Judas, der Verräther, ſprach mein Herr,
Deß Kopf drinn iſt, draußen die Füße beide u. ſ. w.

Die Epochen der Kunſt in ihrem Verhältniß zur Religion: 1) Typik, 2) Naturwahrheit, 3) ideale Individualität.

Die bisher angegebenen Begriffe werden uns um Vieles klarer werden, wenn wir uns deutlicher machen, wie die Kunſt nach ihren Epochen zur Religion ſich verhält. Zuerſt nämlich gebraucht die Religion ſie nur als ein Organ, ihre Vorſtellungen zu ſinnlicher Anſchaubarkeit zu bringen. Auf dieſem Standpunct erzeugt ſich eine *Typik* d. h. eine conſtante Wiederholung ſolcher Formen, welche in der Anfänglichkeit der Kunſtdarſtellung beſondere Geltung und mit dieſer eine große Verbreitung erlangen. Dieſe Formen haben noch keine äſthetiſche Selbſtſtändigkeit. Sie ſind noch ganz dem religiöſen Bedürfniß unterthan. Wenn ſie dem Glauben die ihm weſentlichen Vorſtellungen in die Erinnerung rufen, ſo genügen ſie ihm. Solcher Art ſind z. B. die Symbole, welche wir in den chriſtlichen Begräbnißſtätten der Römiſchen und Neapolitaniſchen *Katakomben* finden, die Leier, die Palme, der Fiſch, die Taube u. ſ. f. Manche derſelben ſind uns jetzt nur durch künſtliche Vermittelung erklärbar. So iſt der *Pfau* dort ein Sinnbild der *Unſterblichkeit*; bei uns gilt er als Symbol des ſelbſtgefällig ſich brüſtenden Stolzes. Bei den Alten aber galt ſein Fleiſch für *unverweslich* und dieſer Glaube machte ihn zum Symbol der Fortdauer. So iſt das *Seepferd* ein Sinnbild der Unſterblichkeit, weil die Alten das Jenſeits auf die Inſeln des Okeanos verlegten und das Seepferd deshalb mit Nereiden und Tritonen als ein Geleiter zu den Sitzen der Seligen auch von den alten Chriſten angeſehen wurde.

Für die typiſche Epoche der Kunſt iſt es nicht ſelten, daß ihre Formen etwas von dem gewöhnlichen Maß der Erſcheinung *Abweichendes* haben, um das Göttliche von allem Anderen deſto entſchiedener zu ſondern und ihm die Macht ſeines Eindruckes zu verbürgen. Solche Abweichungen, die bis zum äſthetiſch Verletzenden gehen können, ſind das Hinausragen der Größe der Geſtalten über ihre durchſchnittliche Norm; der Schmuck mit abſonderlichen Attributen, wie der Heiligenſchein, wie die ſieben Schwerter der Maria, wie die aus Chriſti Haupt ſproſſenden Lilien u. ſ. w.; ferner die eigenthümliche Stellung, oder auch die beſondere Färbung, wie das ſchwarze Colorit der ſogenannten Egyptiſchen Maria, woran z. B. im Kloſter Czenſtochau, das ein ſolches Bild beſitzt, kein Pole Anſtoß nimmt.

Geht nun die Kunſt über ſolch erſtlinghafte Anfänglichkeit fort, ſo wird eine zweite Epoche der Darſtellung die Unrichtigkeiten und Uebertreibungen, die Steifheit und das Aparte der erſten Stufe überwinden. Die Kunſt wird ihrem Geſetz folgen. Sie wird zur Schönheit ſtreben und ihre Formen naturwahr machen. Allein neben ihr wird der ſchon erreichte Typus der erſteren Stufe noch immer fortdauern, weil er ein kirchlich geheiligter iſt und weil demnach ſeinen Formen von Seiten des Cultus eine größere Kraft und Dignität beigelegt wird. Die freier werdende Kunſt wird jedoch mit der religiöſen Tradition dem Inhalt nach zunächſt noch übereinſtimmen. Sie wird zwar nicht mehr monſtroſes Maß, falſchen Faltenwurf, Gliederverrenkungen u. dgl. haben, ſie wird einer künſtleriſch unbequemen Symbolik ſich entledigen, allein im dogmatiſchen Kern wird ſie der Tradition noch treu bleiben, wie z. B. die herrlichen Bilder des **Campo Santo Pisano** dieſe Stufe ſo ſchön charakteriſiren.

Indem nun die Kunſt ihrer Eigenthümlichkeit ſich ganz hingiebt, indem ſie völlig ihrem eigenen Sinn ſich überläßt, tritt ſie aus der Epoche der Naturwahrheit in eine dritte Epoche über, in welcher ihr die Einheit mit der Tradition allmählig gleichgültig zu werden beginnt, bis ſie, im Intereſſe der Schönheit, im Drange nach idealer Individualiſirung, am Ende ſogar von ihr abweicht. Dieſe Stufe iſt von Seiten der Kunſt die letzte, weil ſie darin ihrer ſelbſt durchaus mächtig wird, eben deßhalb aber iſt ſie auch diejenige, mit welcher der Unterſchied der Kunſt von der Religion, der Schönheit von der Wahrheit offenbar werden muß. Nicht als wenn die Schönheit der Wahrheit entgegengeſetzt wäre, wohl aber kann die Entwicklung der Schönheit gegen eine beſtimmte und beſchränkte Form, in welcher die religiöſe Wahrheit vorgeſtellt wird, in eine Differenz treten; eine Differenz, welche nicht nur von Seiten der äſthetiſchen Vollendung, ſondern auch von einem höheren religiöſen Standpunct aus vollkommen gerechtfertigt ſein kann.

So finden wir auf dem Danziger Weltgericht eine eigenthümliche Wendung, die Idee der Gerechtigkeit mit der der Liebe auszugleichen. Unter dem auf dem Regenbogen thronenden Chriſtus ſteht der Erzengel Michael, wie er in der Schaale der Gerechtigkeit die Schuld der Sünder abwägt und ſoeben einen, der zu leicht befunden worden, mit ſeinem Stabe hinabſtößt. Michael thut dieß mit Entſchiedenheit, ohne Zorn oder Verachtung, mit der unendlichen Grazie abſoluten Mitleids. Nach der evangeliſchen Tradition übt Chriſtus das Richteramt unmittelbar gegen den Einzelnen. Das Bild weicht davon ab, denn wir ſehen Chriſtus nur den Vorſitz des Gerichts führen, das Einzelurtheil aber durch Michael fällen, welcher die Sündenſchuld abwägt. Dieſe Abweichung aber läßt ſich mit der Idee der Religion wohl vereinigen, weil die directe Ausführung der Sonderung der Guten und Böſen mit dem Weſen Chriſti nicht recht harmoniſch ſcheint. Gegen eine verderbte Richtung war Chriſtus ſtreng und unerbittlich; gegen den Einzelnen aber, auch gegen den im Begehen der Sünde Ergriffenen, war er milde und verzeihend. Wenn wir nun hier die aus den Gräbern mit Schrecken auferſtehenden Sünder erblicken, ſo iſt es uns ſchwer, zu denken, daß Chriſtus ſie ſo ohne Weiteres nach rechts und links vertheilen ſollte. Er, der ſeinen Verräther nicht von ſich ſtieß, vielmehr deſſen Schlangenkuß duldete; er, der gegen die frivole Neugier eines Fürſten nur die Waffe der Stummheit hatte; er, der am Kreuz ſeinen Feinden nicht blos vergab, vielmehr auch die Nothwendigkeit einſah, ihnen vergeben zu müſſen, dieſer Held der Verſöhnung könnte nicht verdammen, wenn ein Herz in Angſt ihm entgegenzitterte, denn dieſe Angſt wäre ja ſchon die Gebrochenheit, die Ohnmacht des Böſen, nicht das Zittern der Teufel, welche doch nicht glauben und die wir auf unſerem Bilde Michaels Urtheil weiter ausführen ſehen.

Nach Erreichung der Naturwahrheit der Formen, des Gleichgewichtes zwiſchen dem religiöſen Inhalt und der äſthetiſchen Geſtaltung wird alſo die Kunſt im Streben nach individueller Bildung gegen die traditionellen ſtereotypen Formen und dogmatiſchen Normen einer Religion nicht blos indifferent, ſondern beginnt ſogar von ihnen abzuweichen, ſobald es gilt, die Schönheit bis zum Gipfel ihres Daſeins zu führen, was von einer jeden Kunſt auf die ihr gemäße Weiſe geſchieht. Einen ſehr merkwürdigen Beleg liefern hierzu die Bilder der

Erſchaffung der Menſchen und das des Sündenfalles von Michael Angelo unter den Freſken an der Decke der Sixtiniſchen Kapelle im Vatican. Nach dem Mythus der Moſaiſchen Geneſis machte Gott den Menſchen aus einem Erdenklos und blies ihm einen lebendigen Odem ein. Ganz anders Buonarotti. Auf einem kahlen Bergabhang ſehen wir Adam hingeſtreckt. Der coloſſale Leib ruhet auf der rechten Seite; der Oberkörper iſt halb emporgerichtet und durch den rechten Arm unterſtützt. Der linke Fuß iſt zurückgezogen wie wenn man aufzuſtehen im Begriff iſt. Der linke Arm iſt ausgeſtreckt und der Kopf läſſig mit blinzelnden, lichtungewohnten, ſich erſt öffnenden Augen und verwunderlichem Zug um Mund und Naſe, ebenfalls links gewendet. Von dieſer Seite aus dem unermeßlichen Aether ſtürmt, in faſt horizontaler Schwebe, Gott heran. Ein Schleier umwogt ihn. In ſeiner flatternden Ellipſe drängt ſich mit lieblichem Getümmel und dicht an den Alten ſich anſchmiegend eine Schaar kindlicher, neugierig lauſchender Genien. Einige hält Gott mit dem linken Arm umfaßt, andere klammern ſich an ſeine Schultern, an ſeine Füße an. Das ernſte Antlitz auf Adam gerichtet, ſtreckt er den rechten Arm aus der Schleierwölbung hervor, mit dem rechten Zeigefinger den der linken Hand Adams elektriſch zu berühren. Gewiß iſt nun, ſobald von Malerei die Rede iſt, die Beſeelung des Menſchen, ſein Uebergang vom bloßen Naturdaſein zur Begeiſtung höchſt tiefſinnig in dieſer Auffaſſung ausgedrückt, aber auch die Entfernung des Künſtlers von der urſprünglichen Tradition iſt ganz klar. — In dem Bilde von Eva's Erſchaffung blieb Angelo derſelben treu, miſchte aber doch einen eigenthümlichen Zug hinein. Wir ſehen die Eva aus des ſchlafenden Adams Rippe ſchon hervorgezogen, wie ſie mit aufgehobenen Händen Gott dankt. In dieſe demüthige Stellung hat nun Buonarotti einen ſchmerzlich bangen Aufblick zu Gott gelegt, als wollte ſie im Voraus für ſich und die Sünder, die ihr Schooß tragen würde, Verzeihung erflehen. Vor ihr ſteht Gott Vater in einem Talar, der ihn von Oben bis Unten bedeckt, das Haupt bedenklich, faſt trübe, zu ihr geneigt, den linken Arm untergeſchlagen, den rechten aber mit der Hand emporgehoben, als wollte er ſagen: Ja, meine Tochter, Du Mutter der Menſchen, haſt wohl Recht, mit ſolcher Bittgeberde Dich an mich zu wenden, denn mit Dir beginnt nun die Unruhe, die Noth; verſtoßen kann und werde ich Dich nicht, allein Kummer werde ich von Dir und Deinen Kindern genug haben. — Bei dem Sündenfall, wie Michel Angelo ihn malte, muß man ſich erinnern, daß kein Künſtler bei ihm in den craſſen und ſterilen Supernaturalismus verfallen iſt, ihn als eine kindiſche Intrigue anzuſehen, die ſich nur um das Eſſen einer verbotenen Gartenfrucht gehandelt hätte. Die Künſtler haben für das Verſtändniß des Mythus noch einige Verſe weiter hinein in die Bibel geleſen und, von den Wirkungen auf die Urſachen einen Schluß machend, in dem Apfel nur ein Symbol gefunden. Angelo aber ging noch weiter und die kunſtliebenden Päpſte duldeten ſeine Ketzereien. Nach der Schrift reicht Eva dem Adam die verhängnißvolle Frucht. Michel Angelo läßt dagegen den Adam aufrechtſtehend die Frucht ſich ſelbſt brechen, während gleichzeitig vom Baum herab mit gereizter Haſtigkeit das lüſterne Schlangenweib der

Eva, welche mit noch unſchuldsvoller Miene ſich auf den Boden gelagert hat, den Apfel in die ſanft emporgerückte Linke drückt. Unſtreitig wollte der Künſtler den Contraſt des Mannes und des Weibes markiren; im Mann, dem Stehenden, ſelbſt Zugreifenden, die Energie, in dem Weibe, der Liegenden, Empfangenden, die Hingebung ausdrücken und doch, durch die Wendung des Schlangenweibes zur Eva, die größere Natürlichkeit derſelben, die leichtere und ſchnellere Entzündlichkeit in der Paſſivität bezeichnen. Raphael in den Logen hat den nämlichen Gegenſtand gerade umgekehrt gemalt und ſich doch dabei als tiefen Theologen kund gegeben, indem er die Gleichheit der Theilnahme an der Sünde vom Manne wie vom Weibe zum Mittelpunct ſeiner Darſtellung machte. Es würde aber zu weit führen, hier auf ſolche Nüancirungen einzugehen.

Die Auflöſung der religiöſen Macht der Kunſt.

Die erſte Rückwirkung der Kunſt auf die Religion iſt die poſitive einer Befeſtigung der religiöſen Vorſtellungen. Durch ſie vernimmt, ſchauet und hört das gläubige Gemüth, was ſein Himmel und ſeine Hölle. Das ganze Jenſeits ſeiner unſichtbaren Welt kommt ihm zu ſinnlicher Gegenwärtigkeit. Die göttlichen Perſonen, Götter und Dämonen, Engel und Teufel, Apoſtel und Heilige, Anfang und Ende der Welt, Alles bringt die Kunſt zur lebendigſten Anſchauung. Die Zeit, in welcher eine Religion ſich zur Kunſtreligion entfaltet, iſt daher für den Glauben eine ſelige, eine triumphirende Zeit, eine Zeit der Apotheoſe durch den Schmuck der Phantaſie. Iſt es ein Wunder, wenn in ſolcher Zeit die von der Kunſt erſchaffenen Statuen und Bilder ſelber *wunderthätig* werden? Die Macht der ſinnlichen Erſcheinung läßt eine Weile vergeſſen, daß dieſe ein Jenſeitiges nur zur Erſcheinung bringt, keineswegs es ſelber iſt. Allein in demſelben Augenblick, in welchem die Kunſt den Kreis der religiöſen Vorſtellungen durchlaufen iſt und das Maximum ihrer ſchönen Bildung erreicht hat, tritt auch der Wendungspunct ein. Der Verſtand reagirt gegen den Rauſch der Phantaſie; er entzaubert ihren Zauber. Die Wirkung der Kunſt wird nun für den Glauben *negativ*.

Denn iſt ſie es nicht, welche ſeinen Vorſtellungen das Schickſal bereitet, nunmehr nur als Vorſtellungen, nicht mehr als unbedingte Wahrheit zu gelten? Iſt ſie es nicht, welche gerade durch die ſinnfällige Darſtellung des himmliſchen und hölliſchen Jenſeits den Glauben an daſſelbe untergräbt? Oder wenn nicht an das Jenſeits überhaupt, doch an die von einer Religion gegebene beſtimmte Form deſſelben? *Durch die Vermittelung der Kunſt hört das Jenſeits auf, jenſeits zu ſein.* Der Geiſt wird nicht mehr von der ſubjectiven Myſtik der nur imaginirten Vorſtellungen unterjocht. Ihre Beſtimmtheit, ihre ſinnliche Deutlichkeit nimmt ihnen das Imponirende. Wer bei der Aufführung des Oratoriums des Weltgerichts die Poſaunen ſchallen hört, wird eben dadurch gegen die Magie der bloßen Vorſtellung des Tones ruhiger und mit der Ruhe klarer. Der Geiſt familiariſirt ſich mit den Phantaſiegebilden und entdeckt den Antheil, den er, ſeiner Willkür nach, an ihrer Geſtaltung hat. Je ſchöner die Formen der Kunſt werden, je ſeelenvoller ihre Werke gerathen, um ſo mehr nähert ſich der Geiſt der Möglichkeit, den ſinnlichkeitsloſen Begriff des Ewigen von der ſinnlichen Form der Phantaſie für denſelben zu unterſcheiden. Zwar erkennt der Geiſt die Nothwendigkeit, für die Bildung ſeines Bewußtſeins alle Conſequenzen der Vorſtellung in den verſchiedenen Formen der Kunſt durchwandern zu müſſen, aber er leugnet ſich auch nicht mehr die Unmöglichkeit, daß ein ſolches Jenſeits, in dieſer den Beſtandtheilen nach ganz vom Dieſſeits entnommenen Form, als die Wahrheit des Geiſtes exiſtiren könne.

Weil er einſieht, daß die Religion eher in der Form der Phantaſie, als in der des Begriffs für das Bewußtſein exiſtiren muß, geſteht er der Vorſtellung relative Berechtigung zu. Soll aber die ſinnlich beſchränkte Form derſelben als abſolute Wahrheit ſelbſt gelten, ſoll der Inhalt nicht von ihr unterſchieden werden dürfen, ſo entſteht unausbleiblich der härteſte Widerſpruch des glaubenden und des denkenden Geiſtes. Hier iſt es denn, wo der Glaube leicht formatiſch wird, weil er mit der Form auch den Inhalt zum Untergang verurtheilt wähnt, weil er den allgemeinen Inhalt der Vorſtellung nur in ihrer beſonderen Form anzuerkennen vermag. Die Flammen der Hölle und die Hörner des Teufels, der Thron Gottes und die Himmelsgarden der Engel, der Apfel des Paradieſes und das einſtige Verbrennen der Welt u. ſ. w. ſind einem ſolchen in die Fleiſchlichkeit des Vorſtellens verſunkenen Glauben eben ſo wichtige, ja noch wichtigere Gegenſtände, als das Gebot der Liebe, als die Beſtimmung, Gott im Geiſt und in der Wahrheit anzubeten. Ja ſo ſchwach kann dieſer Glaube werden, daß er ſelbſt die hiſtoriſche Wahrheit nicht mehr zu extragen vermag, ſofern ſie von der ihm einmal gewohnt gewordenen Phantaſiebildung abweicht.

Beiſpiele aus der Geſchichte für den Kampf der Aufklärung mit dem Phantaſieglauben.

Dieſer Kampf des Verſtandes und ſeiner Aufklärung mit dem Glauben und ſeiner Phantaſie hat unter den Völkern die furchtbarſten Greuel hervorgerufen, wenn auch der Verſtand fanatiſch wurde und Fanatismus gegen Fanatismus wüthete. Am großartigſten und reinſten ſtehen die Propheten des alten Bundes da, weil ſie mit ihrem Grimm gegen die Götzen von Holz und Stein im Grunde einen fremden, in Israel nur eingedrungenen Glauben bekämpften. Als das Chriſtenthum ſich ausbreitete, erneuete ſich dieſer Kampf. Nach Chriſti Auctorität ſollte nicht einmal ein Ort mehr eine Concentration der Phantaſie voraus haben. Im Chriſtenthum wagte man bis zum fünften Jahrhundert nicht, Chriſtus ſelbſt darzuſtellen. Man begnügte ſich mit Symbolen und mit Allegorieen, wie dem Bilde vom guten Hirten u. dgl. Dann aber ſchritt die Bildnerei ſchnell vorwärts, ſo daß die Ikonoplaſtik die ikonoklaſtiſchen Streitigkeiten und das Geſchlecht der ikonomachiſchen Kaiſer hervorrief. Die Abendländiſche Kirche hatte ſich gegen den Bilderdienſt erklärt, allein er nahm allmählig doch Ueberhand. Die Deutſche Reformation reagirte wieder gegen ihn. Der Fanatismus der Bilderſtürmer vernichtete Tauſende von Kunſtwerken, namentlich in den Niederlanden. Was noch von Phantaſie des Glaubens übrig war, gin in dem Vernunftcultus und dem Dienſt des être suprême der Franzöſiſchen Revolution völlig zu Grunde. Der poetiſche Henker aller Widerſprüche der kirchlich fixirten Vorſtellungen des Göttlichen mit ſeinem abſtracten Begriff war Parny, vorzüglich in ſeinem Epos, **la guerre des Dieux**. Als ein wahrer theologiſcher Roué — denn eine Zeitlang wollte er ſogar Trappiſt werden — räderte er alle Gliedmaaßen des himmliſch-hölliſchen Organismus der kirchlichen Phantaſie, mit dem frivolſten Cynismus.

Verhältniß des Chriſtenthums zur Kunſt.

Die bisherige Entwicklung gilt nach ihren Grundbeſtimmungen für das Verhältniß aller Religion zur Kunſt, wenn wir auch unſere Beiſpiele beſtändig aus dem Chriſtenthum als der Syntheſe des abſtracten Polytheismus und Monotheismus entnommen haben. Es würde eine ſehr weitläufige Unterſuchung erfordern, das verſchiedene Verhältniß des Polytheismus und des Monotheismus zur Kunſt aus einander zu ſetzen und das Umſchlagen der Bildhaftigkeit des einen in die Unbildlichkeit und der Bildloſigkeit des andern in die Bildlichkeit zu zeigen. Wir wollen uns aber auf das Chriſtenthum beſchränken, welches einerſeits mit dem Monotheismus in der Beſtimmung der völligen Unſinnlichkeit Gottes als des abſoluten Geiſtes, andererſeits mit dem Polytheismus übereinſtimmt, wenn es die eine Perſon der Gottheit völlig menſchlich erſcheinen läßt. Soll Gott einmal als einzelner ſich darſtellen, ſo iſt nur die menſchliche Geſtalt die ihm entſprechende Form, welche Vorſtellung der Ebenbildlichkeit des Menſchen mit Gott nach Hegel's Bemerkung im Alten Teſtamente brach gelegen und erſt im Neuen wieder erweckt iſt. Chriſtus ſelbſt machte auch für die Kunſt die Anthropologie zur Theologie, wenn er ſeinen Jüngern auf die Forderung, ihnen den Vater zu zeigen, antwortete: „Wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater". Durch die wahrhafte, wirkliche, bis zu Schmerz und Tod unzweideutige, nicht, wie bei den Göttern des Polytheismus, blos als Vehikel der Manifeſtation vorübergehend angenommene, Menſchwerdung Gottes wird nicht blos die Menſchheit in ihrer Menſchlichkeit, ſondern auch die Erde überhaupt und mit dieſer die Natur ſchlechthin anerkannt und geheiligt. Es koſtete freilich viel, dieß zu verſtehen. Die Malerei der Griechiſchen Kirche hält mit mönchiſcher Abſtraction die Natur noch fern; ſie liebt den prächtigen, aber leeren Goldgrund. Im Abendlande dagegen ſehen wir die Maler den Reiz der landſchaftlichen Natur immer entſchiedener zur Darſtellung der heiligen Scenen hinzufügen.

Die geiſtige Univerſalität des Chriſtenthums hat ihm möglich gemacht, in ſeine Kunſt alle Künſte, in ſeinen Formen alle Formen aufzunehmen. Seinen höchſten, alſo wahrſten Begriff Gottes kann es allerdings nicht mehr augenfällig darſtellen. Die Geiſtigkeit als ſolche läßt ſich nicht ſinnlich vergegenſtändlichen. Das Symbol der Taube, des Feuers u. ſ. f. beweiſt nur, daß es ſich hier doch um mehr, als um drei von einander geſchiedene, ganz gleiche Perſonen handelt. Da die Geſtalt des Menſchen die einzige dem Geiſt gemäße iſt, da ferner der Geiſt nur inſofern Geiſt iſt, als er es auch für den Geiſt, nicht blos einſam für ſich iſt, ſo wird conſequent das Verhältniß des Vaters und Sohnes der Hauptvorwurf für die Kunſt, wenn auch die Poeſie des Mittelalters in Erfindung mehr oder weniger ſcharfſinniger Bilder für die Dreieinigkeit unermüdlich geweſen iſt. Mit richtigem Tact haben die Maler die craſſe Darſtellung der Trinität in der Form dreier ſich ganz gleicher Köpfe, welche an die Indiſche Trimurti erinnert, meiſtens vermieden. Drei einander gleiche vollſtändige Perſonen haben ſie ſchon eher gebildet. So findet ſich zu Aſchaffenburg in dem Miſſale Alberts von Brandenburg Nr. 9 unter den Miniaturen Glockendons eine Darſtellung der Trinität als dreier Weltkönige, auf einem Thron ſitzend, jeder mit der bekreuzten Weltkugel in der Linken, die Rechte ſegnend emporgehoben. Das Widrige, was in der kahlen Abgeſchnittenheit dreier ſich gleicher blaſſer Köpfe liegt, hat hier durch die Ganzheit der Figuren aufgehoben werden ſollen; dennoch hat die Geiſtloſigkeit der Tautologie damit nicht verſchwinden können. Wie viel ſchöner iſt dagegen die mit Recht weitverbreitete, von Dürer und Rubens zu höchſter Vollendung erhobene Art, die Trinität ſo darzuſtellen, daß Gott Vater als Weltkönig im Prachtmantel, die Krone auf dem gewaltigen Haupt, mit ausgeſtreckten Armen das Kreuz hält, an welchem der ſterbende Sohn hängt. Dieſer iſt dann aber in kleinerem Maaßſtab gebildet und ruhet mit dem Kopf an dem Buſen des Vaters. Ueber ihnen beiden, in lichter Glorie, ſchwebt die Taube des Geiſtes. Bei dieſer Anſchauung werden wir ſogleich von der Tiefe der Vorſtellung ergriffen, daß im ganzen Univerſum, daß in Gott ſelber die Liebe, die treu iſt bis zum Tode, den abſoluten Mittelpunct ausmacht. Und zugleich ſehen wir über dieſe ſchmerzensreiche Gruppe in dem heiteren Licht des Geiſtes die Ruhe der Verklärung ausgegoſſen. Die Theologie der Kunſt zeigt uns deutlich, daß dem allmächtigen Gott ſelber das Herz bricht, daß er aber aus ſolchem Bruch durch das Opfer ſeiner Liebe zur Verſöhnung mit der Welt gelangt und daß dieſer Proceß ſein ewiges Leben iſt.

Für die Geſchichte der Kunſt iſt es intereſſant, zu bemerken, wie in der Griechiſchen Kirche die Darſtellung Chriſti ſich dadurch gleichſam noch zu rechtfertigen ſuchte, daß ſie nur ein *Portrait* deſſelben gab. Das Schweißtuch, welches Chriſtus mit einem Abdruck ſeines Geſichts dem Fürſten *Abgarus* von Edeſſa geſchickt, das andere der *Veronica*, worin er, mit der Dornenkrone umwunden, ſein blutiges, wehmuthvolles Antlitz abgepreßt haben ſollte, gaben für die Griechiſche Kirche die Grundlage ihrer Bilder ab. Das letztere, eine chriſtliche Metamorphoſe des Meduſenideals, iſt das Höchſte, was die Kunſt als Malerei in der Morgenländiſchen Kirche hervorgebracht hat.

Die Abendländiſche Kirche dagegen erhob die Geſtalt *Chriſti* zur freieſten Idealität. Jedes Volk, jede Schule, jeder bedeutendere Künſtler entwickelte einen eigenthümlichen Typus derſelben. Albrecht *Dürer* ſcheute ſich ſogar nicht, ſein eigenes Portrait für ſeine Chriſtusbilder zu benutzen. Neben dem Chriſtusideal erwuchs aber als ſeine nothwendige Parallele das Ideal der *göttlichen Weiblichkeit*, denn die Kunſt konnte nicht einſeitig die Menſchwerdung nur in männlicher Form darſtellen. Von der Vorſtellung Gottes als der Liebe konnte das Weib nicht ausgeſchloſſen bleiben. Maria wurde die Geliebte des Vaters, die Braut und Mutter des Sohnes, die demüthige Magd und die Königin des Himmels. Die Madonna wurde das Pantheon aller Göttinnen des antiken Olymps. Sie mußte die Süßigkeit der bräutlichen Aphrodite, die Herbheit der keuſchen Artemis, die Sinnigkeit der Pallas, die züchtige Häuslichkeit der Heſtia und die Würde der mütterlichen Here in ihrem Ideal vereinigen.

Neben den herrlichſten Kunſtſchöpfungen der Sculptur und Malerei, hatte das Mittelalter auch die dramatiſchen Myſterien, die Mirakelſpiele, welche ihren Urſprung inſofern aus der Kirche ſelbſt entnahmen, als in alten Zeiten während des Leſens der Schrift der Gemeinde für die Laien, welche kein Latein verſtanden, der geleſene Abſchnitt in bildlicher Darſtellung vorgehalten wurde. Auf dieſe religiöſen Dramen würde eine Kunſttheologie nicht weniger einzugehen haben.

Die Innerlichkeit des Proteſtantismus konnte ſich mit der ſinnlichen Vergegenſtändlichung des Göttlichen nicht mehr befriedigen, weil ſie durch das eigene Leſen der heiligen Schrift ſich von Chriſtus eine freie Vorſtellung machte, welche mit einer beſtimmten äußeren Darſtellung immer nur relativ harmoniren kann. Nicht die bildende Kunſt, ſondern die Poeſie mußte das Organ werden, dem Proteſtantismus ſein göttliches Weſen vorzuſtellen. Zuerſt that er dieß in der lyriſchen Begeiſterung des Kirchenliedes; ſodann in dem Milton'ſchen und Klopſtock'ſchen Epos. Das letztere entſpricht unſerem gegenwärtigen religiöſen Bewußtſein eben ſo wenig mehr, als das erſtere. Nur durch künſtliche literaturhiſtoriſche Vermittelung können wir uns die Begeiſterung erklären, welche beide Epen einſt erregten. Für die Geſchichte des

Proteſtantismus iſt es ſehr merkwürdig, daß das Intereſſe an der Wirklichkeit der heiligen Geſchichte das an ihrer Phantaſieausbildung ganz verdrängt hat. Entweder leſen die Proteſtanten die Bibel ſelber oder kritiſche Unterſuchungen über dieſelbe. Klopſtock's Meſſias erſchien ſucceſſiv in einem Journal und der Enthuſiasmus für ihn ſteigerte ſich mit jedem Jahre. Die Wolfenbüttler Fragmente, welche unterſuchten, ob die Jünger Chriſti ſeinen Leichnam geſtohlen hätten, folgten erſt einige Jahr nach ſeiner Vollendung 1778. Wenn daher ſeit dieſer Zeit Deutſche Dichter Meſſiaden verſucht haben, ſo iſt es verlorene Mühe geweſen. Die Kritik des Verſtandes iſt zu mächtig geworden. Wir erfreuen uns an den Werken der religiöſen Phantaſie, allein wir zollen ihnen nicht mehr geiſtliche Andacht, ſondern äſthetiſchen Tribut. Wir genießen die Kunſtproducte des Heidenthums, ſofern ſie religiöſen Inhaltes ſind, von demſelben wiſſenſchaftlich erbaulichen Standpunct aus. Nur dann, wenn ein Künſtler in ein traditionelles Motiv das Weſen unſeres jetzigen Selbſtbewußtſeins zu legen vermag, fallen wir ihm zu.

Als Strauß' Leben Jeſu Alle erſchreckte, welche mit der Nothwendigkeit wiſſenſchaftlicher Conſequenzen unbekannt ſind, wollte Rückert durch ein Leben Jeſu den frommen Gemüthern einen poſitiven Troſt geben. Allein dieſe thaten ganz Recht, ſeine Rococoalexandriner ungeleſen zu laſſen und ſich lieber an die Evangelien ſelber zu halten. Dagegen fand Sallet's Laienevangelium bei allem äſthetiſchen und theologiſchen Widerſtande, den es erfuhr, doch ungleich mehr Anklang, weil der Dichter ſich bemüht hatte, das Ringen unſerer Zeit, die

Eigenthümlichkeit unſerer heutigen Religioſität, in den alten Stoff zu legen und in Chriſti Schickſal die Enträthſelung alles Geſchickes zu erkennen. Sallet gab eine Exegeſe der evangeliſchen Geſchichte im Sinn unſeres noch werdenden Glaubens mit allen Qualen ſeines Zweifels, aber auch mit aller Seligkeit der Gewißheit, die er ſchon erreicht. Doch wollen wir, um uns nicht in das Intereſſe der Gegenwart zu weit zu vertiefen, hier lieber mit den Worten ſchließen, mit welchen Sallet ſelber in ſeinem Laienevangelium das Verhältniß der Vorſtellung zum Begriff, der Phantaſie zum Denken, der religiöſen Kunſt zur ſelbſtbewußten, erkannten Religion als Paraphraſe der Worte Chriſti ausſpricht Gott im Geiſt und in der Wahrheit anzubeten. Er ſagt:

Den Einen machten Tüncher und Bildhauer
Religion, den Andern — Sylbenſtecher.
Die Einen klebten Gott an Holz und Mauer,
Die Andern ſperrten ihn in Bücherfächer.

O Herr! kaum hatteſt Du uns Gott errungen,
War dem Erkennen wieder er entriſſen.
Kaum hatte ſich der Geiſt in's Licht geſchwungen,
Fiel er anheim den alten Finſterniſſen.

— — — —

Der Geiſt ringt fort und fort, kühn und gewaltig,
Sich in ſich ſelbſt zu faſſen, zu befreien.
Doch ſtets *veräußert* er ſich mannigfaltig,
Als müſſe *Form* ihm Feſtigkeit verleihen.

Ein ewig Fallen und ſich ſelbſt Erlöſen!
Bald bannt er ſich in rieſ'gen Domes Schranken,
Bei des Chorales ſchwellenden Getöſen
Umſtarren ihn verſteinerte Gedanken.

— — — —

Doch nicht verzagt! Die Zeiten werden reifen
Und ſind ſchon jetzt. (Ich ſag's, trotz eures Spottes)
Ab wird der Geiſt die letzten Hüllen ſtreifen,
Und ganz durchſchienen ſein vom Lichte Gottes.

Ein Ende nehmen wird das alte Zanken
Zu rechter Zeit, an welchem Ort ſich's ſchicke
Gott anzubeten. Thut es mit Gedanken
Allüberall, in jedem Augenblicke!

B.

Zur Geſchichte der Deutſchen Literatur.

IX.

Gervinus' Geſchichte der poetiſchen Nationalliteratur der Deutſchen. 1835.

Das Werk von Gervinus wird für die Geſchichtſchreibung unſerer poetiſchen Literatur eine der denkwürdigſten Epochen bilden, denn es nimmt ſeinen Standpunct auf einer Höhe, welche ihr bis jetzt, für ihren ganzen Umfang, fremd geblieben iſt. Die Geſchichte des einzelnen Volks kann jetzt nur Angeſichts des Weltgeiſtes geſchrieben werden. Bei Bouterweck war der feine Geſchmack das leitende Princip, welches in ſeinen Urtheilen nicht über die Relativität hinauskommt; er repräſentirt die eklektiſche Aeſthetik am Schluß des vorigen Jahrhunderts. Bei Wachler liegt der Accent auf dem Nationellen; die Seele ſeiner Literaturgeſchichte iſt die Begeiſterung für das deutſche Volk; im Einzelnen wiederholt er nicht ſelten Bouterweck'ſche Urtheile. Er repräſentirt die Stimmung, welche ſich während der Unterdrückung unſerer Nation durch die Franzoſen und während der Freiheitskriege entwickelte. Franz **Horn** hat ein Gemiſch von patriotiſchem Enthuſiasmus und von äſthetiſchem Urtheil. Bei ſchönen

Kenntniſſen und reger Empfänglichkeit ſind doch beide Elemente in ihm ſchwächlich verblieben, weil er es nie zu Principien gebracht hat. Seine Stärke iſt das Herausfühlen des Individuellen, des Zuſammenhangs zwiſchen der Biographie des Dichters und ſeinen Leiſtungen; der allgemeine Geiſt einer Periode ſteht ihm in Nebel gehüllt. Er repräſentirt die deutſche Literatur, wie ſie in Salons, in kritiſchen Theecirkeln ventilirt wird. Menzel greift in die Vergangenheit nur ſo weit, als daraus die Gegenwart erklärt werden kann: der Nerv ſeines vielſeitigen Strebens iſt die unmittelbare Wirkung auf die Parteimaſſen des Tages; er hat eine gewiſſe Schonungsloſigkeit in unſere Kritik eingeführt. Andere Verſuche können hier nicht genannt werden, da ſie nicht ſowohl durch die Wiſſenſchaft an ſich, als durch pädagogiſche Zwecke beſtimmt werden. Gervinus iſt ein gründlicher Gelehrter, der an mannigfaltiger und ſolider Beleſenheit vielleicht an Schloſſer, dieſen Superlativ der Beleſenheit, hinanreicht. Er hat einen ſorgfältig gebildeten Geſchmack, eine glühende Liebe zu ſeinem Volk und eine kräftige, allem Weichlichen abholde Geſinnung. Sein Standpunct der Betrachtung iſt der welthiſtoriſche. Nur nachdem ſeit Gottſched und Bodmer bis auf die Grimme und Lachmann das ungeheure Material unſerer Literatur von ſo vielfachen Seiten ergriffen war, nur nachdem Goethe ſeine für die Charakteriſtik des Wendepuncts unſerer Literatur im vorigen Jahrhundert ſo wichtigen Denkwürdigkeiten, nachdem Schloſſer ſeine univerſalhiſtoriſche Ueberſicht, Leo ſein Mittelalter geſchrieben hatte und durch die Philoſophie der letzten Decennien in England, Frankreich und Deutſchland ein Sinn für das weltgeſchichtlich Bedeutende, ein

Tact für ſolche Auffaſſung gebildet war, wurde ein Werk wie das vorliegende möglich.

Der erſte Band geht bis auf das Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Für dieſe Zeit waren noch beſondere Schwierigkeiten zu überwinden, denn die verſchiedenen Richtungen, die in ihrer Anſicht ſich kreuzen, erſchweren das Urtheil beträchtlich. Die eine, aus dem vorigen Jahrhundert, aus der ſchweizeriſchen Schule ſtammende iſt freilich ziemlich antiquirt und macht ſich nur noch in ſchlechten Anthologieen breit. Es iſt die hyperſentimentale, welche ſich in das panegyriſche Anſtaunen der Naivetät der Minnelieder u. ſ. f. verliert. Eine andere, ich möchte faſt ſagen, religiöſe Anſicht entſtand zu Anfang dieſes Jahrhunderts und kann bis auf das Jahr 1819 gerechnet werden. Sie entſprang aus der romantiſchen Schule unſerer Poeſie: Tieck, die Schlegel, Brentano, Fouqué, Görres, Docen, v. d. Hagen, Büſching, Zeune u. A. gehören hierher. Man vergötterte das Mittelalter; man ſchwärmte für den Minnegeſang, für das Volkslied, die Nibelungen, den Gral mit einer Wärme, die unter den damaligen politiſchen und kirchlichen Conjuncturen begreiflich wird, endlich aber in der Deutſchthümelei verzerrt wurde. Mit dem Sturz der Burſchenſchaft, die freilich nicht für den mittelaltrigen Feudalismus, wohl aber für Volksthümlichkeit, Größe und Einheit des deutſchen Reichs ſich in vielerlei Illuſionen hineinträumte, trat eine neue Wendung, eine kritiſch beſonnene, wiſſenſchaftliche ein. Hatte man ſich bisher an den Stoff gehalten, ſo wendete man ſich nun zur Betrachtung der Form. Das grammatiſche Intereſſe wurde das überwiegende. Die beiden Grimm ſtellen den

Uebergang ſelbſt dar, weil ſie alle Elemente unſerer Vergangenheit, Sprache, Recht, Denkart, Kunſt, mit gleicher Liebe hegen und pflegen. Sie waren ſelbſt, beſonders in den Heidelberger Jahrbüchern, Mitprieſter jener früheren Begeiſterung geweſen und man muß im Heſſiſchen Gelehrtenlexikon ihre Biographie nachleſen, um zu erkennen, wie ſie in unſere Vorzeit ſich ſo hineingelebt, daß die eigenen Zuſtände ihres Lebens eine gewiſſe entſprechende Färbung davon erhielten. Lachmann — für das Kritiſche —, Graff — für das lexikaliſch-Grammatiſche, ſtellen wohl die ſprachliche Richtung am ſchärfſten dar, Maßmann, Hoffmann, Simrock, Wackernagel gehen auch wieder auf den Inhalt ein. Aus ſolchen Differenzen ſind nun die größten Widerſprüche erwachſen. Von der einen Seite, aus jener älteren Periode her, herrſcht noch, wie bei Mone, die Neigung, das Mythologiſche, Sagenhafte, das Nationale, die Ideen der Dichtung zu analyſiren. Von der andern Seite wird alles Heil in der Vergleichung der Handſchriften, in Ausmittelung der beſten Lesarten, in der ſubtilſten Zergliederung des Sprachbaues geſucht; die ſprachliche Vollendung wird zum Kanon der Beurtheilung gemacht und die Geſchichtſchreibung unſerer älteren Poeſie vor der Hand, da ſo Vieles ſchlecht, ſo Vieles noch gar nicht edirt worden, als eine pure Unmöglichkeit dargeſtellt. Es dürfte ein Hauptverdienſt des Gervinus ſein, daß er, in Bezug auf dieſe verſchiedenen Tendenzen, völlig ſelbſtſtändig verfährt. Weder der Inhalt einer Dichtung für ſich, ſei er geſchichtlich, national oder religiös merkwürdig, noch die Sprache für ſich, gewinnen ihm eine Vorliebe ab. Auch gilt ihm nur das Epochemachende; die kleineren Gedichte, welche Ein großes Thema nur variiren, läßt er bei Seite liegen.

In der Einleitung erklärt Gervinus, daß er, mit Ausſchließung des äſthetiſchen Urtheils, nur hiſtoriſch verfahren wolle. Hinterher aber geräth er durch die That mit dieſem Vorſatz in Widerſpruch. Eine äſthetiſche Kritik freilich, welche die geſchichtliche Individualität des Kunſtwerks vernachläſſigt und daſſelbe mit längſt zuvor fertigen Prädicaten nur decorirt, iſt gewiß verwerflich; die eine Abtheilung der Gudenſchen Literaturtabellen enthält die Blumenleſe dieſer oberflächlichen, troſtloſen Allgemeinheiten. Was würde aber eine Geſchichte der Poeſie ſein, welche uns im Ungewiſſen darüber ließe, ob ein Gedicht poetiſchen Werth habe oder nicht, oder welche, falls ſie ſich ſolche Urtheile erlaubte, keinerlei Begründung derſelben hinzufügte? Eine rein hiſtoriſche Behandlung würde dann in Kochs Compendium, in der dürren Angabe von Namen, Jahreszahlen, Drucken u. ſ. f. ihr Ideal finden müſſen. Davon iſt Gervinus weit entfernt; er vergißt, wie es Recht iſt, in ſeiner geſchichtlichen Entwicklung niemals die äſthetiſche Beſtimmung; er ſucht die Geſetze für die Entfaltung der Gattungen auf, er findet den allgemeinen Typus der beſonderen Geſtaltungen, er will, nach ſeinem eigenen Ausdruck, die innere Geſchichte der Poeſie ſchreiben. Wir würden das, ſollte Gervinus ſich auch, wie uns wahrſcheinlich iſt, dagegen ſperren, ein philoſophiſches Verfahren nennen. So ſehr weicht er von dem, was gewöhnlich für unentbehrliches Erforderniß der hiſtoriſchen Darſtellung gehalten wird, ab, daß er die Angabe des Biographiſchen, die genauere Beſtimmung der Localität und Chronologie, die Aufzählung der vermittelnden Quellen, zum größten Theil vorausſetzt und auf äußere Vollſtändigkeit nirgends bedacht iſt. Für Viele, namentlich auch für Ausländer, die er doch mit im Auge gehabt hat, wird daher ſein treffliches Buch leider ein Buch mit ſieben Siegeln ſein. Es iſt ſo viel zu errathen gelaſſen und die geiſtreichſten Anſpielungen werden dem, der nicht im Beſitz jener Poſtulate iſt, verloren gehen.

Wie wenig der Verfaſſer, ſo ſehr er das Anlehnen an ein beſtimmtes Syſtem der Aeſthetik ſcheuet, der Nothwendigkeit eines äſthetiſchen Kanons ſich hat entziehen können, beweiſt er theils durch ſein beſtändiges Zurückkommen auf W. v. Humboldts äſthetiſche Verſuche, aus denen er ſeine Grundbegriffe über Schönheit und Poeſie überhaupt ſchöpft, theils durch ſein noch häufigeres Paralleliſiren der Deutſchen Poeſie mit der Griechiſchen, die ihm zum Regulativ für das Beſondere dient. Das innige Anſchließen an die Productionen der letzteren hat die glückliche Folge gehabt, daß er die mittelaltrigen Schöpfungen mit einer wohlthuenden Unbefangenheit betrachtet. Die eigenthümliche Verworrenheit, Leerheit, Gezwungenheit vieler derſelben iſt wohl noch Niemandem vorher ſo klar geworden. Zuweilen vertieft ſich der Verfaſſer freilich ſo ſehr in die Anſchauung des Griechiſchen, daß er ſich dem Mittelalter und deſſen individuellem Weſen zu ſehr entfremdet, in eine übellaunige Gereiztheit und namentlich gegen das Chriſtenthum in eine helleniſche Befangenheit verfällt.

Ueberhaupt, je mehr Geiſt Gervinus zur Auffaſſung der Geſchichte hinzubringt, je philoſophiſcher er geſinnt iſt, um ſo fühlbarer wird bei ihm der Mangel einer entſchiedenen, wiſſenſchaftlichen Methode. Davon iſt die Folge ein comparatives Verfahren. Es hat auch ſeine Vortheile. Es verhütet einſeitige Hingebung und erhält über dem Gegenſtande, es eröffnet eine wohlthuende Weite der Ueberſicht und ſchärft den Inſtinct für den hiſtoriſchen Zuſammenhang. Bringt es aber die comparative Anatomie nicht zu einem einfachen Syſtem als Reſultat ihres unruhig umherſchweifenden Combinirens, verharrt ſie im Beziehen und Entgegenſetzen, ſtatt zur Vermittelung durchzudringen, ſo wird ſie oft mehr verdunkeln, als aufhellen, mehr zerſtreuen als vereinen, mehr verwirren, als belehren. Hieran krankt G. Wir verdanken ſeinem, durch eine bewundernswerthe Kenntniß ſo ſehr unterſtützten Talent zur hiſtoriſchen Parallele herrliche Aufſchlüſſe, allein er löſcht auch, indem er von einer Vergleichung zur andern eilt, einen eben gemachten Eindruck eben ſo ſchnell wieder aus. Er vermag, wie es ſcheint, Alles nur im Gegenſatz zu faſſen; die poſitiven Reſultate ſchwimmen oft in einer Fluth kämpfender Gedanken. Der denkende, geübte Leſer, kann Gervinus ſagen, wird ſich ihrer ſchon zu bemächtigen wiſſen. Unſtreitig iſt auch nichts widerlicher, als eine Breite des Vortrags, welche Alles, auch Nebenbeſtimmungen, zufällige Reflexe u. dgl. mit ein und derſelben Ausführlichkeit behandelt und dem Leſer gar nichts zu thun übrig läßt. Allein ſollte der Autor, welcher belehren will, nicht eine ruhige Entfaltung der Sache als ſeine Pflicht anſehen? Sollte dies Umherwerfen in Parallelen, ſo ſinnig die meiſten ſind, wirklich den Forderungen hiſtoriſcher Kunſt entſprechen? Auch einer gewiſſen Ermüdung iſt dieſe Methode ausgeſetzt, denn, was anſerdem der Begriff der Sache ſelbſt, des Erhabenen, des Epos, des Komiſchen u. ſ. f. ſein würde, das iſt hier immer eine beſtimmte Dichtung, Dante, Homer, Ariſtophanes u. ſ. w., an welche dann mehr oder weniger weitläufig erinnert wird. Der Verfaſſer mißverſtehe uns nicht. Wir wollen die Parallele nicht unterdrückt, wohl aber ermäßigt wiſſen, weil ihr Uebermaaß das unangenehme Gefühl erzeugt, als ſei der Gegenſtand, der begriffen werden ſoll, vom Darſtellenden wohl erfaßt, aber noch nicht gehörig verdaut, wie etwa auch Philoſophirende ſich verwöhnen können, immer in Beiſpielen zu denken und in ihrer Expanſion die Beſtimmtheit des Begriffs zerfließen zu laſſen. Eben ſo wenig wollen wir es dem Hiſtoriker verargen, große und claſſiſche Compoſitionen ſtatt des Begriffs der Sache ſelbſt gebraucht zu ſehen, weil in der That der allgemeine Begriff concreter Weiſe in ihnen vorhanden iſt. Wir haben den Reiz ſolcher Reflexion genugſam erfahren. Daß aber das Hinblicken von einem Gegenſtand auf den andern zur Manier ausſchlägt, zu einer mit tauſend Aehnlichkeiten und Möglichkeiten kokettirenden Betrachtungsweiſe, daß das Weſentliche immer nur indirect hingeſtellt wird, können wir nicht billigen. Am meiſten hat Gervinus durch das Tumultuariſche ſeines Verfahrens ſeiner Darſtellung der ritterlichen Lyrik geſchadet; nicht nur, daß Walther, der Kürenberger, Burkart v. Hohenfels, der v. Niſen, der Nithart, H. v. Morungen und der Lichtenſteiner ganz bunt durcheinander erwähnt werden, ohne den allmähligen Wachsthum der Lyrik und ihre verſchiedenen Richtungen gehörig zu beachten; nicht nur, daß das Sexualverhältniß nach ſeiner weltgeſchichtlichen Entwicklung weitläufig durchgenommen wird; es werden auch die Trabadours überall ſo herbeigezogen, daß Gervinus über dieſelben die Minneſinger, für die ſie zum Vergleich dienen ſollten, ganz in den Schatten ſtellt. Wenn ſich nun endlich ergiebt, daß der ſcharfe Weltverſtand und die Thatenluſt der Troubadours, welthiſtoriſch genommen, an der ſehnſuchtvollen Innerlichkeit und Beſchaulichkeit der Minneſinger die Ergänzung findet, muß man dann dieſe letzteren zum Vortheil der erſten ſo tief herunterſetzen? War ihre Bildung nicht auch nothwendig? Wären die Deutſchen Sänger ſo weichliche, träumeriſche Menſchen geweſen, als der Verfaſſer den heiteren Troubadours gegenüber aus ihnen macht, ſo wäre ein Walther auch nicht einmal als Ausnahme unter ihnen denkbar. Litten ferner die Troubadours nicht auch an einem Mechanismus der Compoſition? Und wenn uns der Lichtenſteiner ſeiner excentriſchen Abenteuerlichkeit halber vorgeworfen wird, hatten die Troubadours nicht auch ihren Peter Vidal?

Wir wenden uns zu einem kurzen Bericht über die Entwicklung ſelbſt. Wer ſich nur irgend in der Geſchichte unſerer Literatur umgeſehen hat, wird wiſſen, welch' ein Kreuz die Eintheilung des ungeheuren Stoffs für die Autoren iſt. Auf der einen Seite ſteht die politiſche Geſchichte, aus welcher dann die beliebte Abtheilung in ſieben Perioden ohne alle Kritik entnommen wird. Auf der anderen Seite ſtehen die ſogenannten Dichtungsarten mit ihrem Fachwerk, wie es aus irgend einer Aeſthetik, der Bendavidſchen oder Bouterweckſchen, entlehnt wird. Das unſäglich Mangelhafte eines ſolchen Verfahrens, das nur erſt die Keime einer wirklichen Geſchichte der Poeſie enthält, iſt jedoch leichter zu begreifen und in ſeiner Unbeholfenheit zu verſpotten, als durch etwas Anderes zu uberwinden. Es gehort eine Unabhangigkeit von aller Gewohnheit dazu, welche nur durch das ernſteſte Studium erkauft wird. Gervinus iſt ſo frei von aller Bedingtheit der Art, daß ſeine Behandlung des Materials in dieſer Beziehung zuweilen an das Ironiſche ſtreift. Man fuhlt uberall, wie er ſeine Geſtalten aus vollem Holze ſchneidet; da iſt nichts Geflicktes, Geleimtes; die ſchärfſte Localkenntniß verſchmilzt mit der weiteſten Perſpective.

Die Spuren der alteſten Dichtung in Deutſchland ſucht Gervinus im Jornandes, Paulus Diaconus, Saxo Grammaticus auf, das Ergebniß iſt, daß bei den Deutſchen nicht, wie bei den Celten und Scandinaviern, ein eigener Stand ſich der Pflege der Poeſie widmete. — Die Wirkung der Völkerwanderung auf den hiſtoriſchen Volksgeſang findet der Verfaſſer beſonders in der geographiſchen Ausweitung der Dichtung, welche das Detail, das Klare, Markirte der heimiſchen Urſprunglichkeit verfluchtigte. Die großen Heerfahrten, Volkerkampfe und unbeſtimmten Raume in unſerem volksthumlichen Epos haben zur Völkerwanderung daſſelbe Verhaltniß, wie die ſpateren Franzoſiſchen Dichtungen zu den Kreuzzugen, welche die wunderbare Ferne des Orients naher brachten. Das Hildebrandslied iſt das einzige Denkmal dieſer Epoche, nach welcher, mit der Verbreitung des Chriſtenthums, die Dichtung in die Hände der Geiſtlichen kam, welche im neunten Jahrhunderte, wie Otfried und der Niederſächſiſche Harmoniſt, geiſtliche Stoffe, insbeſondere die evangeliſche Geſchichte und die Pſalmen (das epiſche und lyriſche Moment) bearbeiteten, ſpäterhin aber auch volksmäßige Objecte behandelten, wie das Normannenlied und unter den zum Antiken neigenden Ottonen Walther von Aquitanien.

Der Uebergang von hier zur ritterlichen Poeſie umfaßt eine Menge beſonderer Momente. Unter den nur aufs Praktiſche gerichteten Fränkiſchen Kaiſern verſchwand die ideale Haltung des Lebens, welche unter den Ottonen entſtanden war. Die frühere Zeit wurde mehr oder weniger vergeſſen und das Thiermärchen (von der äſopiſchen Thierfabel wohl zu unterſcheiden) wurde zunächſt das Centrum einer gegen die unmittelbare Gegenwart gerichteten Dichtung, nämlich des Reinhard Fuchs, deſſen lateiniſche Grundlagen im Iſengrimus und Reinhardus Vulpes in dieſe Zeit fallen. — Die Kreuzzüge erweiterten den Verkehr und vermannigfachten die Gegenſätze des Lebens in's Unendliche, ſo daß das Bewußtſein zwiſchen den ſchroffſten Extremen, zwiſchen fanatiſcher Andacht und Frivolität, zwiſchen herkuliſcher Tapferkeit und empfindſamer Spielerei zu ſchwanken anfing. Die erſte reine, von Frankreich und Spanien ausgehende Begeiſterung ſpiegelte ſich mit ihrer heiligen Schwärmerei in dem alten Rolandsliede des Pfaffen Konrad; hier herrſcht auch noch eine achtepiſche Sicherheit der Charaktere. —

Im Gegenſatz dazu findet ſich in den Legenden und Novellen der Kaiſerchronik die größte Willkür. Die Phantaſie, ihrer Erfindſamkeit ſich bewußt werdend, ſchweifte ungemeſſen aus und entſtellte ſowohl die Volksſage als die documentirte Geſchichte. — Dies Freiwerden der ſubjectiven Phantaſie führte zu einer Ausartung der Volkspoeſie, indem nun Sagenhaftes oder Hiſtoriſches mit phantaſtiſchen Elementen beliebig gemiſcht ward, wie im Rother und Herzog Ernſt. — Aber die Spitze erreichte dieſe Willkür erſt durch Einführung Britiſcher Dichtungen, als welche von einem Stamm ausgingen, der gar keine rechte Geſchichte durchlebt hatte, der in aller ſelbſtſtändigen Entwicklung immer von Außen durch Römer, Chriſtenthum, Völkerwanderung geſtört war. Die Neuheit wurde hier, wo es der höfiſchen Unterhaltung galt, Alles. Es iſt wahr, die Dichter wollten den inneren Menſchen ſchildern. Wie wenig erreichten ſie dies aber und welche oft indignirende Gleichgültigkeit gegen das Sittliche herrſcht nicht in ihren Dichtungen! Das Claſſiſche konnte nicht reagiren, denn ſein Studium war ſeit den Ottonen wieder geſunken und nur Lamprechts Alexander ſtellt noch den ernſten Sinn des eilften Jahrhunderts dar, wogegen Veldeks Eneit, abgeſehen von ihrem ſprachlichen Werth, und Herberts von Fritzlar trojaniſcher Krieg unendlich nachſtehen. — Noch einmal tauchte jetzt, im zwölften Jahrhunderte das alte Volksepos auf und ſchuf ſich in der Kataſkeuaſe der Nibelungen und der Gudrun zwei vollendete Denkmale, genährt mit dem Mark des alten volksthümlichen Sinnes.

Den Unterſchied der frommen, mannhaften Erziehung des eilften und zwölften Jahrhunderts von der phantaſtiſchen und frauenhaften des dreizehnten, die gediegene Kraft und Feſtigkeit des Charakters gegen die launiſche Willkür und ſehnſüchtige Zerfloſſenheit des ſpäteren Ritterthums weiß Gervinus trefflich zu ſchildern, wie er überhaupt einen guten pädagogiſchen Tact hat und auch über unſere Zeit ſchöne Winke einſtreuet. Unaufhaltſam drängte ſich die Subjectivität hervor. Die Blüthe der ritterlichen Lyrik und Epik hat das Innere des Menſchen, ſein Empfinden und Denken, ſein Sehnen und Genießen, ſein Jauchzen und Klagen zum Inhalt. Dem ſehnſuchtvollen Drang der Jugend entſprechend wollen Hartmann, Wirnt, Wolfram den Uebergang vom träumeriſchen Weſen des Jünglings zur Beſonnenheit des zweckvollen Mannesalter darſtellen, eine Aufgabe, welche Wolfram's Parcival auf's befriedigendſte löſte. Im Gegenſatz dazu verweilte Gottfried von Straßburg im Triſtan in der Heiterkeit eines von früh an fertigen Charakters, im rückſichtloſen Genuß des Moments. In beiden Richtungen erſchöpfte ſich das Ritterleben. Höheres konnte es nicht erſinnen, als die myſtiſche Verklärung eines Parcival und den erotiſchen Eudämonismus eines Triſtan.

Mit der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts trat daher dem ausgelebten, überſpannten Gefühl bereits die Reflexion gegenüber. Der Adel ſank durch Zuchtloſigkeit, kleinliche Entzweiung, Verwilderung. Die Städte erhoben ſich als eine neue Macht des politiſchen Lebens; das bürgerliche Element erſchien zuerſt in didaktiſchen Dichtungen, weil der geſunde Menſchenverſtand Maaß und Ordnung in das wirre Treiben bringen ſollte. Ein Thomaſin von Tirkelere ſucht ſich über die Zeit zu erheben; im Vrigedank ſammelt ſich die Volksweisheit; die Legende nährt den beſchaulichen, asketiſchen Hang; die deutſche Behandlung des Reinhard ſtellt den Nebelgebilden der ritterlichen Epik ſcharfgezeichnete Individuen, ihrer in Idealen verſchwimmenden Welt die friſcheſte Wirklichkeit entgegen. Neben dieſen neu aufſtrebenden Verſuchen dauerten zwar die früher eingeſchlagenen Richtungen in

Einzelnen fort, aber ſie ſpannen ſich auch ſo in's Breite aus, ſie warfen ſich ſo auf die formelle Verſchönerung, ſie erſäuften ſo ſehr Alles in ihrer Reflexion, daß ſelbſt entſchiedene Talente, wie Konrad von Würzburg und Rudolf von Ems wenig Genießbares mehr hervorbrachten.

Dieſen Gang des Verfaſſers kann ich im Allgemeinen nach der Entwicklung, welche ich ſelbſt 1830 in meiner Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter und in meinem Handbuch einer allgemeinen Geſchichte der Poeſie Bd. III, 1833, S. 277 — 323 gegeben habe, nur gut heißen. Wo das Schwierigſte, worauf es bei ſolchen Darſtellungen ankommt, geleiſtet iſt, nämlich die durchgreifenden Geſichtspuncte für die Beſtimmung der beſonderen Dichtungen zu finden, da kann es weniger auf das Einzelne ankommen. Einiges jedoch können wir nicht unerwähnt laſſen. Manches ſcheint uns nämlich von Gervinus bei Seite liegen gelaſſen, was einer Betrachtung wohl werth geweſen wäre. So hat er die Gedichte, welche aus der Dietrichsſage entſprungen ſind, faſt ganz ignorirt; kaum dem Namen nach werden Alphart, die Ravennaſchlacht, der große Roſengarten, Otnit und Wolfdietrich genannt. So wird der Wartburgkrieg nur genannt, um ſogleich als ein abſurdes Ding abgefertigt zu werden. Iſt das nicht eine Beleidigung gegen dieſe Dichtungen, welche ſich der Nation doch ſo tief eingegraben hatten? Der vollſtändige Titurel wird als ein lichtloſes, horribles Monſtrum geſchmähet und faſt mit Abſcheu von der Betrachtung ausgeſtoßen. Ich weiß, daß ſeit Lachmanns Anathema dieſe Verachtung allgemein geworden iſt, daß man mich mitleidig belächelt, wenn ich mich des geächteten Werkes annehme. Man meint, Autoritäten

Docen und A. W. v. Schlegel, hätten mich beſtimmt. Urtheilen können nur Wenige, denn, bei der Seltenheit des Drucks und der Handſchriften, haben nur Wenige den ganzen Titurel geleſen; er iſt ein öffentliches Geheimniß, während das Wolframſche Fragment durch Docen's Ausgabe in Aller Händen iſt. Die Langweiligkeit vieler Parthieen, das häufig Verworrene der Darſtellung habe ich eben ſo wenig geleugnet, als die Einzigkeit des unübertrefflichen Wolframſchen Torſo. Muß denn aber deswegen der arme Albrecht, oder wer ſonſt der Verfaſſer war, gleich ſo fanatiſch verfolgt werden? Kommen etwa im Parcival nicht auch langweilige Parthieen vor, wo abſtracte Namen gehäuft, Gefechte beſchrieben, Arzneimittel genannt werden u. dgl.? Abgeſehen von den Gründen, welche ich in meiner Geſchichte S. 293—95 aufgeführt, iſt mir immer ein Räthſel geweſen, warum Wolfram gerade nur dies Wenige gedichtet haben ſollte, wenn er gleich an der Vollendung Vieles mochte fehlen laſſen. Ich ehre Lachmann's Urtheil gewiß, da es aus reiflichſter Erwägung des Sprachlichen und Metriſchen hervorgegangen iſt. Allein, wie er thut, den Titurel ſchlechthin albern oder, wie Gervinus, horribel zu nennen, würde ich nicht über mich gewinnen können; man zeige nur an den Auszügen, die ich von der größeren heidelberger Handſchrift habe drucken laſſen, das Alberne, Elende und ich will mich gern bedeuten laſſen; man gebe eine durchgeführte Analyſe des Titurel, welche ſeine Poeſieloſigkeit darthut, und ich werde mich gern fügen, denn es iſt ein beklemmendes Gefühl, tüchtigen Männern gegenüber mit einem widerſprechenden Urtheil einſam dazuſtehen. Auszumitteln, wie die Compoſition mit Wolfram zuſammenhängt, darauf müßte es zunächſt, um die Unbefangenheit zu erhalten, gar nicht ankommen. Auch vom Wartburgkriege habe ich a. a. O. eine ausführliche Analyſe gegeben und das Tiefſinnige ſeiner Allegorien, Metaphern und Räthſel, die eigenthümliche Feierlichkeit der Sprache bewundert. Ohne alle Rechtfertigung des Urtheils nennt ihn nun Gervinus abſurd! Ueberhaupt dürfte er Manches zu ermäßigen haben; wegen des Thomaſin in Verhältniß zum Vrigedank hat W. Grimm ſchon das Nöthige geſagt und unſerm Sprichwort gegen die griechiſche Gnome eine würdige Ehrenrettung angedeihen laſſen; bei Lamprechts Alexander hat der Stoff Gervinus etwas beſtochen und bei Rudolfs Barlaam hat er ihn wiederum zu ſehr gegen die Dichtung eingenommen. Die Darſtellung Lamprechts iſt eine der glänzendſten des Buchs; eben ſo die Walthers v. Aquitanien und Gudruns. Wenn der Verfaſſer aber verſichert, Gudrun ſei in der letzten Zeit ganz vernachläſſigt worden, ſo wiſſen wir nicht, womit er das beweiſen will; und wenn er ſagt, daß Lamprechts Alexander auch nach ſeiner Bekanntmachung in der Literaturgeſchichte nicht einmal Erwähnung gefunden habe, ſo wiſſen wir auch für dieſe Beſchuldigung keinen Grund, da Koberſtein ſchon in die zweite Ausgabe ſeines Compendiums den Alexander aufgenommen. Ganz ohne Noth iſt auch der Verfaſſer außer ſich über das Gedicht vom Weinſchwelg. Er hat vollkommen Recht, wenn er ſagt, es gebe nichts Ekelhafteres, als ein einſames Saufen; es iſt eines Kannibalen würdig. Allein wo ſteht denn, daß der Schwelg allein geweſen? Aber ſchon dieſe Rückſicht iſt unnütz und lächerlich, denn das Ganze iſt eben ein

Witz. Die Virtuoſität des Trinkens ſoll perſiflirt werden; auf die komiſche Steigerung des Uebertreibens kommt es an. Daher der ewige Refrain, der auch den Schluß macht: er hüob uf unde tranc, worüber ich immer herzlich zu lachen mir erlaubt habe.

Noch Manches wäre auf dieſe Weiſe dem verehrten Verfaſſer zu bedenken zu geben; doch würden ſolche Erörterungen hier zu weit führen und ich will nur darauf noch aufmerkſam machen, daß ein rein ſubjectiver Keim der Gralſage, als wenn ſie nur aus der Phantaſie eines Dichters hervorgegangen, wohl nicht ſtatuirt werden kann. Leo's Bemerkung in ſeiner Geſchichte des Mittelalters über den Zuſammenhang des Gral mit häretiſchen Elementen im nördlichen Spanien und im ſüdlichen Frankreich iſt nicht von der Hand zu weiſen. Für die Organiſation des ganzen Cultus hat aber Mone 1834 im Anzeiger des Hrn. v. Aufſeß für Kunde des deutſchen Mittelalters das Parallele nachgewieſen, was zwiſchen ihm und dem jüdiſchen Tempelcultus ſtatt findet, wie ſich von ſelbſt verſteht, mit Germaniſchen und mittelalterlichen Modificationen; ein Nachweis, der um ſo mehr Beachtung verdient, wenn man bedenkt, wie viele kirchliche Einrichtungen der damaligen Zeit dem altteſtamentlichen Typus nachgeprägt wurden.

X.

San-Marte's Ueberſetzung des Rittergedichtes Parcival von Wolfram von Eſchenbach.

1836.

Wenn der „Parcival“ zu der Zeit bei uns wieder erneuet worden wäre, in welcher die romantiſche Schul blühte, ſo würde man die Zuneigung aus der mittelalterlichen Tendenz, die ſie neben andern Richtungen in ſich barg, haben ableiten können. Allein damals fehlte es noch gänzlich an einer tiefern Erkenntniß dieſes wunderbaren Gedichts, und erſt jetzt, wo die Epoche der Lehrjahre, der träumeriſch ſuchenden Poeten, der reiſenden Maler vorüber iſt, bricht dieſelbe allenthalben hervor; jetzt, wo unſer Leben der romantiſchen Dämmerung ſich ſo ſehr entringt, daß wir ſogar mit dem eignen Ausdruck des Modernen den Unterſchied unſerer jetzigen Zuſtände von den frühern bezeichnen. Unſere gegenwärtige Poeſie iſt ohne Anerkennung der Proſa nichts; ſie muß aber die Proſa nicht zur Herrin über ſich machen, wie die meiſten Romanhiſtoriker und Novelliſten thun, ſondern dieſelbe überwinden, und an dieſer ſchwierigen Aufgabe ſcheitert ſie noch ſo oft. Die Proſa findet endlich ihren reinſten Ausdruck in der Philoſophie, denn ihr Princip iſt das Denken; das Denken aber, hat es ſich einmal erfaßt, ruht nicht eher, als bis es ſich die Welt als Syſtem erſchafft. Man kann daher ſagen, die Philoſophie, wie ſie durch die Vermittelung der Poeſie ins Daſein tritt, muß wieder zur Poeſie werden. Die Gegenſätze der Poeſie und Proſa ſind nicht unverſöhnlich. Wenn die Poeſie, wie in Goethe, Byron, Shakſpeare, Dante die höchſte Stufe ihrer Geſtaltung betritt, ſo hält ſie das Mark der Philoſophie in ſich, und die Philoſophie auf ihren Gipfelpuncten, wo ſie die Idee in ihrem ganzen Reichthum entfaltet, verhaucht den ſüßeſten Duft der Poeſie. Der lyriſche und epiſche Dichter Wolfram iſt nicht minder ein Scholaſtiker. Unſere Zeit will die Hervorbringungen der Poeſie durch die Rechtfertigung der Philoſophie gleichſam garantirt wiſſen; ſie will das Bewußtſein der Idee in den Gebilden der Dichter. Und zwar nicht unbewußt ſollen die Poeten im Dienſt der Idee arbeiten, wie es ja immer der Fall geweſen und immer in Hinſicht des urſprünglich Schöpferiſchen der Fall ſein wird, ſondern ſie ſollen, wie unergründlich ihre eigne Natur ſei, wie vielſeitig, ihnen ſelbſt verborgen, ihre Werke ſich darſtellen, über das Weſen derſelben ein klares Selbſtbewußtſein zeigen. Ein Dichter, welcher jetzt nicht die Reflexion befriedigt und ihre Zerriſſenheit durch die Macht der Idee überwindet, iſt jetzt nur ein halber Dichter, auf den wohl eine Schule, aber nicht das Volk oder die Welt achtet. Hierin eben liegt das Moment des Modernen. Es ließen ſich dieſe hingeworfenen Bemerkungen ſehr weit ins Einzelne ausführen, um nachzuweiſen, wie unſere Dichter mit der Reflexion zu ringen haben, wie ſich ein Kriticismus in ihnen entſpinnt, wie ihre Entwickelungsperioden das Auseinandertreten der divinatoriſchen Intuition und vermittelnden Reflexion in hohem Grade an ſich tragen u. ſ. f. Es genüge aber hieran, um die Gunſt zu erklären, in welche der „Parcival“ bei uns gekommen iſt.

Er iſt nämlich aus unſerer mittelalterlichen romantiſchen Poeſie — wir abſtrahiren von der rein nationalen — dasjenige Product, welches durch ſeine Tiefe prophetiſch die Zukunft in ſich ſchloß und über die Spanne der Gegenwart hinausgriff. Der Stoff war Wolfram gegeben und er hat ihn gewiſſenhaft behandelt, ſelbſt wenn er ſich gegen manche Wendungen der Geſchichte ſträubte. Aber das Bewußtſein, mit welchem er ihn behandelte, war ganz ſein eigen, und hier ſehen wir, daß er ſich die ideelle Bedeutung der Geſchichte Parcival's vollkommen deutlich gemacht hat und in ihrer Entwickelung ſeine vorzüglichſte Befriedigung findet. Nun iſt Parcival ſelbſt bekanntlich in einer ſteten Umwandlung begriffen. Er geht von einer ahnungsreichen Naturpoeſie in die Verſtändigkeit des Weltlebens, von dieſem zur Anſchauung räthſelhafter Myſterien, einer höhern Welt in der Welt, eines wirklichen Jenſeits im Dieſſeits, von da zum Zweifel an Gott, zum Kampf mit dem Zweifel und endlich zur Verſöhnung und Stetigkeit über. Eben dieſe Phänomenologie des Bewußtſeins hat Wolfram mit der tiefſten Anſchauung ergriffen und ſich durch dieſe pſychologiſche Geneſis in der Sphäre der damaligen Romantik die höchſte Stellung errungen. Es iſt bewunderungswürdig, mit welch tiefem Takte er die jedesmaligen Wendepuncte accentuirt, und in welch ſchönem Maß er diejenigen Geſtalten behandelt, welche Träger von einſeitigen Richtungen ſind, die ſich in Parcival's Vollleben zur Totalität zuſammenſchließen: die heilig verklärte Sehnſucht der in Liebestreue zerſchmelzenden Sigune, die reizende Orgueilleuſe, der mönchiſche Trevrizent, der ritterliche Gawan u. ſ. w. In dieſem Werden einer Geſtalt, indem ſie mit ſchon fertigen ſich berührt, in dieſer Verdichtung der Welt zu einem Individuum, man möchte ſagen, in dieſem Prozeß einer beſtimmten Menſchwerdung liegt nun, wie wir glauben, das Weſen des modernen Romans. Ein volksthümliches Epos kann ſich nicht auf dieſe zarte Allmäligkeit einlaſſen; die Novelle noch weniger; der Roman aber hat hierin ſeine Eigenthümlichkeit. Da ſie eine gewiſſe Breite der Darſtellung nothwendig macht, ſo dürfte auch der frühe Uebergang dieſer Richtung der Poeſie in die proſaiſche Form ſich daraus erklären.

Wenn nun die Dichtkunſt der neuern und romantiſchen Schule einer unbeſtimmten Sehnſucht, einer bunten Mannigfaltigkeit ſich hingab; wenn ſie das Poetiſche hauptſächlich durch das Contraſtiren mit dem Alltäglichen, Gemeinen, Philiſterhaften als Poetiſches geltend machte: ſo will unſere jetzige Zeit Beſtimmtheit der Tendenz und Beſchränkung innerhalb der Unendlichkeit. Wir wollen keine Poeſie neben der Proſa, keine mit Poeſie nur lackirte Proſa, keine zur Poeſie verzerrte Proſa, aber eine reelle Auflöſung der Proſa in die Poeſie. Die vornehme Verflüchtigung läßt uns kalt. „Wilhelm Meiſter" endigte mit Anerkennung des hohen Werthes der ſogenannten Proſa des Lebens; er hatte in ihr die Poeſie zu erblicken gelernt und bedurfte für ſie nicht mehr einer eignen Decoration, einer beſondern Bühne. Der entwickelnden Form des Romans folgte daher die Novelliſtik der „Wanderjahre", wo die Verwickelung nicht ſowol von ſubjectiven Bedürfniſſen und Zuſtänden, als von objectiven Bedingungen, von realen Grundlagen ausgeht. Neben den „Lehrjahren" ſteht als Parallele die Reihe derjenigen Romane, welche wie Novalis' „Ofterdingen", Tieck's „Sternbald" eine ſolche duftig unbeſtimmte Ferne haben und ſich in eine ungemeſſene Weite auflöſen. Neben den „Wanderjahren" ſteht unſere Novellenpoeſie, die Dialektik der ſocialen Verhältniſſe. Die Novelle iſt bei uns nicht mehr wie früher bei den romaniſchen Völkern eine bloße intereſſante Geſchichte, ſondern nach unſerer Natur haben wir ſie mit Reflexion durchdrungen. Gegenwärtig haben wir uns aber an dieſen Miniaturſpiegelbildern erſättigt. Wir erwarten den „Parcival" unſerer modernen Romantik, damit Das, was in uns Allen vorgeht, das Werden eines neuen Selbſtbewußtſeins, von der Poeſie in ihrem Zauberlicht beſeligend, auferbauend, unſere Wunden heilend, die Zukunft entſchleiernd, die Gegenwart adelnd, dargeſtellt werde. Wir ſtehen nicht an Romane, wie Gutzkow's „Wally", Mundt's „Madonna", Kühne's „Quarantaine im Irrenhauſe" als eine Andeutung ſolcher Poeſie zu nehmen. Der Irrthum iſt Irrthum nur durch ſeinen Zuſammenhang mit der Wahrheit. Die Richtung jener Romane iſt wahr, nur ihre Ausführung iſt verfehlt. Wenn wir ſagten, daß der Roman die Entfaltung eines neuen Selbſtbewußtſeins, das jetzt in tauſend Novellenfragmenten lyriſchen Gedichten und philoſophiſchen Syſtemen zerſtreut iſt, zum Gegenſtand haben werde, ſo ſoll das nicht heißen, es werde der alten Offenbarung eine neue hinzugefügt werden. Im Theologiſchen hat ſich Gutzkow verirrt, das pſychologiſche Problem unſerer Zeit dagegen, wenngleich erſt in ſchwachen Zügen, richtig gefaßt. Das alte Evangelium wird wohl ausreichen bis ans Ende der Tage und wird kein Surrogat dafür erfunden werden können. Aber dieſe ewige Jugend der chriſtlichen Religion bewährt ſich grade darin, daß die Welt durch ihre Vermittelung uns in immer anderm Lichte erſcheint, weil ſie in der That durch die fortgehende Wiedergeburt des Geſchlechts eine immer andere wird. Wir wollen kein neues Chriſtenthum, aber ein neues Leben durch das Chriſtenthum. Wir appelliren an daſſelbe, an ſeine gnadenvollen Verheißungen wie an ſeine unerſchöpfliche Kraft, unſere Entzweiungen zu ſühnen, die Lücken zu füllen, die Wahrheit und nur ſie gegen den Schimmer der bloßen Autorität zu verwirklichen. „Parcival“ zeigt uns, wie großartig der Kampf der Natur mit dem Geiſte, der Welt mit der Kirche, der natürlichen Religion mit dem hiſtoriſchen Cultus, des Rationalismus mit dem Supernaturalismus dargeſtellt werden kann. Weil er alſo an ſich Das ſchon iſt, was wir ſuchen, ſo glauben wir darin einen Aufſchluß über die große Theilnahme zu finden, welche ihm jetzt geſchenkt wird. Wenn das Mittelalter ſein Fühlen und Denken, alle ſeine Gegenſätze zu einem ſo reichen Bilde concentriren konnte, ſo wird auch unſerer Zeit das Genie geſchenkt werden, ihre Freuden und Schmerzen, ihr Glauben und Zweifeln, ihr Entſagen und Genießen, ihr Sehnen und Hoffen in eine große, erſchütternde Dichtung zuſammenzufaſſen.

Es wird Manchem auffallen, ſolche Betrachtungen bei der Anzeige einer Ueberſetzung des „Parcival“ zu leſen. Aber wir ſind durch dieſe Lectüre wieder ſo in die Schönheiten des Gedichtes verſenkt, daß wir unwillkürlich dazu getrieben wurden. Epoche machen die Töne der Vergangenheit nur, wenn ſie mit Tönen der Gegenwart zuſammenklingen. Nachdem nun die „Nibelungeu“ in Verbindung mit der Epoche burſchenſchaftlicher Tendenzen ihre Zeit gehabt haben, iſt der Beſchränkung auf das Nationale eine andere Zeit gefolgt, welche von den epiſchen Werken des Mittelalters nur den „Parcival“ bevorzugt hat, er hat ſich populair gemacht. Jedem Gymnaſiaſten wird ſeine Geſchichte eingeprägt. San-Marte gab ſchon 1833 einen Proſaauszug aus dem Gedichte mit eingemiſchten Proben ſeiner Ueberſetzung. Da nun der factiſche Inhalt des „Parcival“ ſchon oft genug angegeben war, ſo konnte dieſe Mittheilung nur als Ankündigung der vorbereiteten Ueberſetzung von Intereſſe ſein, und man muß es natürlich finden, wenn ſie nicht beſonders große Aufmerkſamkeit erregte. Dieſe Ueberſetzung ſelbſt iſt ganz vortrefflich und verdient den lebhafteſten Dank der Nation. Wir haben nur die „Nibelungen“ von Simrock, welche ihr an die Seite geſtellt werden dürfen. Aus eignen Verſuchen glaube ich verſichern zu können, daß die Erneuung der „Nibelungen“ nicht ſo ſchwierig iſt als die des „Parcival“. Weder der Text bietet ſolche Dunkelheit, noch die Sprache ſolche Eigenheiten, oder das Metrum ſolche Hinderniſſe dar. Es verſteht ſich, daß ich damit nicht ſagen will, Simrock ſei nicht ein ſo geſchickter Ueberſetzer als San-Marte, ſondern nur, daß auch auf dieſem Gebiet naturgemäß die leichtere Aufgabe der ſchwerern vorangehen mußte Das Schwere der „Nibelungen“ liegt in ihrer Einfachheit, welche bald zum

Naiven, bald zum Erhabenen wird. Wie leicht dieſe zu zerſtören ſei, haben uns zur Genüge die Verſuche gezeigt, welche neben Simrock in metriſchen Weiſen gemacht ſind. Das Schwere des „Parcival" liegt in der unendlichen Mannigfaltigkeit der darin involvirten Elemente, in dem Complicirten der Sprache. So klar der Fluß derſelben ſtrömt, ſo iſt doch dieſe Klarheit nicht ohne Kampf; das Sonnenlicht arbeitet ſich durch die Wolken hindurch. Man hat es nicht blos mit dem Epiſchen, man hat es auch mit dem Lyriſchen, mit der Individualität des Dichters zu thun. In den Proben, welche San-Marte früherhin mittheilte, war er von einer faſt paraphraſirenden Breite aus dem ängſtlichen Beſtreben nicht immer frei geblieben, nichts vom Inhalte des Originals aufzuopfern. Jetzt hat er ſich einer größern Einfachheit befliſſen und iſt dennoch nicht ins Gezwungene gefallen. Sein Werk iſt nun die *erſte* Ueberſetzung eines romantiſchen Epos und würde ſchon um dieſes Umſtandes willen ſehr merkwürdig ſein. Eine *Treue*, wie wir ſie gegen die antiken oder gegen fremde Sprachen beobachten, iſt hier *nicht möglich*, weil die Ueberſetzung vom *Deutſchen ins Deutſche* gemacht wird. Hier den urſprünglichen Sinn und die ihm adäquate Form feſtzuhalten, ohne die Bedeutung, welche die Wörter *jetzt* haben, ohne die Conſtruction, welche *jetzt* gilt, hintanzuſetzen, iſt ein ſo mühſames Geſchäft, daß man oft in Verzweiflung gerathen möchte, das Treffende zu finden. Die abſtracte Wörtlichkeit würde hier nur Verkehrtheiten zu Tage fördern. Dies mögen Diejenigen bedenken, welche in ihrem Urtheile gedankenlos nach allgemeinen Schematen verfahren, ohne ſich um die eigenthümliche Lage der Sache zu bekümmern. Bei San-Marte lieſt man wirkliches Deutſch; kein Gemengſel von Altem und Neuem, kein geſchmackwidriges Ragout von Sonſt und Jetzt verdirbt uns die Laune.

Da der „Parcival“, wie ſchon angedeutet wurde, alle Gegenſätze des Mittelalters in ſich zuſammenknetet, ſo iſt dem Herausgeber noch dafür zu danken, daß er in einer ſorgfältig gearbeiteten Einleitung dem Leſer die Verhältniſſe des Mittelalters vorführt, auf welchen die geiſtigen Bezüge des Gedichts beruhen. Andere Erläuterungen über Geographiſches, über Aberglauben, ſpecielle Sitten u. ſ. f., hat er in die Anmerkungen gebracht, die viele lehrreiche Zuſammenſtellungen enthalten. Für die Ueberſicht des weitläufigen Stoffes der Fabel hat er durch zweckmäßige Eintheilungen in Bücher geſorgt, die er nach den Hauptperſonen benannt hat. Genug, er hat nichts verabſäumt, was den Genuß erleichtern und durch gründlicheres Verſtändniß erhöhen kann.

XI.

Die Deutſche Literaturwiſſenſchaft von 1836 — 42.

Eine Ueberſicht.

Im Jahre 1836 gab *Hoffmann v. Fallersleben* ſeinen Grundriß zur Deutſchen Philologie heraus. Es iſt ſeitdem wieder Vieles geſchehen. Ohne ſich die Hauptſachen überſichtlich zum Bewußtſein zu bringen, bleibt das *literariſche* Wiſſen mehr ein äußerlich bibliographiſches. Wir haben an einigen recht auffallenden Beiſpielen in der letzten Zeit geſehen, wie das Beſte vorhanden ſein und doch nicht benutzt werden kann, weil die Kenntniß, falls ſie da war, nur bei dem Namen ſtehen blieb, von dem Inhalte, von der Sache gar keine Vorſtellung hatte, und deshalb endlich auch die Erinnerung des Namens bald genug erbleichen ließ. Wie wäre es ſonſt möglich, daß noch jetzt Geſchichten der Deutſchen Literatur geſchrieben werden, welche über den Standpunct, auf welchem *Heinſius*, *Pölitz*, *Reinbeck* u. A. ſtanden, wenig hinaus ſind, welche *Koberſtein's* reichhaltige Nachweiſungen nicht zu benutzen wiſſen, welche andere Darſtellungen aber, aus denen ſie ſchöpften, durch die Fahrläſſigkeit und Unkunde, womit es geſchah, nur mißhandelten. Es ſei vergönnt, das Weſentlichſte, was ſeit 1836 für die Erweiterung und Fortbildung der Deutſchen Literaturgeſchichte gethan worden, kurz aufzuführen. Was in Zeitſchriften und Specialkritiken, z. B. über Taſſo von Lewitz geſchehen, ſchließe ich diesmal aus und bemerke nur, daß der früher vom Freiherrn v. Aufſeß, dann von Mone redigirte Anzeiger und ſpäterhin die von Haupt und Hoffmann v. F. herausgegebenen Altdeutſchen Blätter eine außerordentliche Vervollſtändigung des Materials gebracht haben. Gervinus, aber er auch bis jetzt allein, hat in der neuen Bearbeitung des erſten Bandes ſeiner Literargeſchichte ſchon vielfach Nutzen daraus gezogen.

Zunächſt erwähne ich nun, was für die Aufhellung des Zuſammenhargs unſerer älteren Literatur mit ausheimiſchen Literaturen geſchehen iſt. Für die Lateiniſche Formation unſeres Epos hat W. Grimm eine treffliche Sammlung gemacht. Er hat den Walther von Aquitanien wieder darin abdrucken laſſen, aber auch ganz neue Fragmente anderer Gedichte hinzugefügt, und in einer Einleitung den ſagenhaften Zuſammenhang wie den äſthetiſchen Werth derſelben erläutert. — Für das Angelſächſiſche hat Leo durch ſeine Erläuterung und ſeinen Auszug aus dem **Beówulf**, Halle 1839, einen dankenswerthen Anſtoß gegeben. Wie kraus Leo unſerer Zeit gegenüber oft erſcheine, in dieſen alterthümlichen Gebieten iſt er mit ſinniger Liebe zu Haus und Liebe erzeugt Verſtändniß. — Für das Bretoniſch-Walliſiſche findet ſich in **Greith's Spicilegium Vaticanum**, namentlich in Betreff Merlin's, reicher Stoff. Sonſt hat hier San-

Marte das Meiſte gethan. Seine Preisſchrift darüber wird nächſtens erſcheinen. Man ſehe aber auch von ihm den Mythus vom heiligen Gral 1837 und das Märchen des rothen Buchs von Hergeſt 1841 (Anzeige der **Mabinogion**, welche Ch. Gueſt zu London ſeit 1838 herausgegeben). Beide Abhandlungen ſind aus den Mittheilungen des Thüringiſch-Sächſiſchen Vereins abgedruckt. Uebrigens hat Niemand das eigenthümlich Trübe, Verworrene, mehr tiefſinnig Scheinende als Seiende des Gäliſchen Elements beſſer charakteriſirt, als Gervinus im erſten Bande ſeiner Geſchichte. — Für das Scandinaviſche ſind beſonders Mohnike und Wachter thätig geweſen. Als das Wichtigſte hat man hier wohl die Ueberſetzung der Heimskringla des Snorro Sturleſon anzuſehen, die Wachter zu Ende brachte, Mohnike nur anfing. Für die Heldenſage, namentlich der Nibelungen, nach dieſer Seite hin, ſind Mone's Unterſuchungen darüber (in der bei Baſſe erſcheinenden Deutſchen Nationalbibliothek als Anfang der zweiten Abtheilung) zu nennen. — Eben derſelbe hat für die nähere Aufſchließung der älteren Niederländiſchen Literatur das Meiſte gethan, theils im Anzeiger, theils in einer eignen Sammlung. Da er mehre Jahre Profeſſor in Löwen war, ſo hatte er ſich an Ort und Stelle umſehen können.

Ausgaben. Aus dem Kreiſe des nationalen Epos iſt dem Nibelungenliede viel Sorgfalt gewidmet. Lachmann hat es auf ſeine urſprüngliche Geſtalt, wie er durch die Kritik ſie ausgefunden zu haben glaubt, zurückgeführt. So iſt es auch von Decker zur Jubelfeier der Buchdruckerkunſt gedruckt, von Simrock überſetzt (nicht zu verwechſeln mit ſeiner früheren Ueberſetzung der vulgären Ausgabe). Marbach hat es ebenfalls zu jener Feier im Original und in Ueberſetzung in Quarto herausgegeben. Die Hauptſache waren hierbei der ſchöne Druck und die Zeichnungen von Bendemann und Hübner. Dieſe ſind ganz hübſch, beſonders in den Gewändern, Rüſtungen, Bärten; allein in der Auffaſſung ſcheinen ſie mir oft kalt und unmaleriſch. Die älteren Zeichnungen von Cornelius werden wohl ihr claſſiſches Anſehen behaupten. Es iſt ein Unglück, daß bei uns Deutſchen Alles, was einigen Erfolg hat, ſogleich mehrfache Wiederholungen erlebt uud dadurch die Wirkung der That trübt, ja paralyſirt. So gibt nun, nachdem der Buchhändler Wigand mit jener Prachtausgabe ein glänzendes Geſchäft gemacht, Cotta eine ganz ähnliche heraus, wozu Pfizer als Ueberſetzer, Karolsfeld und Neureuther als Zeichner ſich verbunden haben; ſie wird nur einen lauen Empfang haben können. Ganz glücklich war dagegen der Gedanke von Gubitz, ebenfalls zu dem Wunderjahre 1840 eine Ausgabe des Nibelungenliedes als Volksbuch in einer „Verdeutſchung," — ſollte heißen Neudeutſchung, von Heinrich Beta mit Holzſchnitten nach Zeichnungen von Holbein zu veranſtalten. Dieſe Zeichnungen ſind im Einzelnen zwar oft mißrathen; im Ganzen aber haben ſie mehr Friſche, mehr Erfindung, als die Bendemann-Hübnerſchen, die gar zu ſehr an der hyſteriſch-hypochondriſchen Verdüſterung der einen Fraction der Düſſeldorfer Schule leiden. — Nächſtdem iſt Gudrun zu nennen. Dies Epos macht zu den continentalen Nibelungen, welche an den Ufern des Rheins und der Donau ſpielen, den maritimen Gegenſatz aus, indem es ſein

Local von den Kuſten Dänemarks bis zu denen der Normandie ausdehnt und den Mechanismus der Begebenheiten als Seeraub, Ueberfall u. ſ. w. durch das Element des Meeres vermittelt. Seit es bekannt geworden, hat es die größte Liebe erworben. San Marte (Schulze in Bromberg) hat es in einer freieren, Keller zu Tübingen in einer getreueren Bearbeitung dem Publikum zugänglicher gemacht. Ohne ſeinen Namen zu nennen, gab Gervinus 1836 zu Leipzig Programm und Probegeſang der Gudrun heraus, worin er ſie homeriſirend in Hexametern ganz vortrefflich behandelte. Es iſt jedoch nichts weiter erſchienen. Ziemann hat den Text (in der Baſſe'ſchen Nationalbibliothek Bd. I.) herausgegeben; Ettmüller in den Kûtrûnliedern ihn zu übertreffen geſucht. — Noch iſt zu nennen: Schönhuth, der die Klage ſammt Sigenot und Eggenliet nach dem Abdruck der älteſten Handſchriften von Joſeph v. Laßberg herausgegeben.

Für das kirchliche Epos, d. h. die Legende, iſt durch Herausgabe mehrer größerer Legenden durch W. Grimm, v. Karajan u. A. viel geſchehen. Beſonders iſt Greith's Spicilegium Vaticanum, Frauenfeld 1838, auch hier zu erwähnen. Er gab darin zum erſtenmal Hartmann's Gregor uf dem Steine mit einer Einleitung heraus, in welcher er den Unterſchied dieſer chriſtlichen Oedipodie von der antiken auseinanderſetzte. Dieſe intereſſante Sage hat die Aufmerkſamkeit unſerer Dichter in Anſpruch genommen und iſt z. B. von Franz Kugler in ſeinen Gedichten 1840, S. 208 ff. bearbeitet. Karl Lachmann gab von Gregor den revidirten Text heraus. — Sodann gehören hieher die von K. Hahn in Band XX. der Nationalbibliothek edirten Gedichte des XII. und XIII. Jahrhunderts daz anegenge, Tnugdalus, diu chintheit Jesu, und der urstende. Der Schwank vom: Bruoder Rauſchen d. h. vom Teufel, der als Koch in einem Kloſter durch das treffliche Eſſen, das er zurichtete, alle Tugend der Mönche untergrub, und bei allen Nationen des Mittelalters vorkommt, iſt von F. Wolf und Endlicher mit einer ſehr umfaſſenden Auseinanderſetzung der Sage in Wien herausgegeben. Durch die Güte der Editoren beſitze ich ein Exemplar des launigen, aber auch für die Kloſterzucht beißenden Gedichts. Leider ſind nur 50 Exemplare abgezogen und das Gedicht gar nicht in den Buchhandel gekommen. Eine ziemlich vollſtändige, freilich ohne Plan zuſammengeſtellte Uebertragung der wichtigſten Legenden gab W. Genthe in 2 Bänden: Dichtungen des Mittelalters, Eisleben 1841. — Den Uebergang aus der Reimlegende in die Dramatiſirung zeigen die von Mone Bd. XXI. der Nationalbibl. herausgegebenen: Altdeutſchen Schauſpiele. 1841. Es ſind nur drei: Himmelfahrt Mariä, Auferſtehung Chriſti und Fronleichnam aus einer Handſchrift der Univerſitätsbibliothek zu Innsbruck. Es ſind die älteſten, nun gedruckten. Sie gehen aber nicht über den Anfang des 14. Jahrh. hinaus. Mone's Einleitung über Urſprung und Anlage der religiöſen Schauſpiele iſt nur kurz, aber wichtig. Er zeigt den gottesdienſtlichen Urſprung, den muſikaliſchen Grundcharakter, das Epiſche der Formation und die tragiſche Richtung der Entwickelung. S. 16. „Das heutige Drama ſtellt den entſcheidenden Moment vor Augen, das Drama des Mittelalters alle Handlungen, die ein

Ganzes bilden. Dieſe Beſchaffenheit des Drama's geht mit den zeichnenden Künſten des Mittelalters gleichen Schritt, die specula humanae salvationis, die biblia pauperum, die Sculpturen an den Portalen der Kirchen, die Oelberge, die alten Gemälde u. ſ. w. ſtellen wo möglich den ganzen Verlauf der heiligen Geſchichte dar. Sie häufen ihre Gruppen in Zwerggeſtalten, um die bibliſche Vollſtändigkeit zu erreichen."

Das Karolingiſche Epos hat vorzüglich dadurch gewonnen, daß die franzöſiſche Formation durch Paulin Paris u. A. genauer bekannt geworden. Von den Deutſchen hat für dieſe Seite der gründliche F. Wolf, nicht zu verwechſeln mit dem Jenenſer Literaten O. L. B. Wolff, in Kritiken und Monographieen, unendlich viel gethan. An ihn ſchließt ſich H. A. Keller an: Altfranzöſiſche Sagen, Tübingen 1839 Bd. 1., enthält: 1) die Normänniſche Sage von Havelock dem Dänen; 2) Kaiſer Karl im Morgenlande; 3) Roland; 4) König Wilhelm von England. Das Rolandslied des Kuonrat iſt von Wilhelm Grimm zu Göttingen 1838 mit einem Fakſimile und den Bildern der Pfälziſchen Handſchrift nebſt einer herrlichen Einleitung herausgegeben, in welcher alle Verzweigungen der Kärlingiſchen Sage und die ſie darſtellenden ein- wie ausheimiſchen Gedichte erörtert ſind.

Das Epos des myſtiſchen Ritterthums iſt vorzüglich durch San Marte in ſeiner Ueberſetzung der Werke Wolfram's v. Eſchenbach gefördert. Der erſte Band, der den Parcival mit Einleitung und Anmerkungen enthielt, erſchien Magdeburg 1836. Der zweite, dem Titurel gewidmete, wird jetzt eben dem Buchhandel übergeben. Des Klinſchor und des Lohengrin halber iſt hier weſentlich anzureihen: Lucas über den Krieg von Wartburg, Königsberg 1838, worin die Compoſition des Ganzen und der Urſprung der einzelnen Räthſelſagen genau unterſucht werden.

Das eigentlich romantiſche oder beſſer erotiſche Ritterepos iſt ohne weiteren Zuwachs geblieben. Die Triſtanſage iſt von Falkſon proſaiſch, Königsberg 1839, von Immermann, Düſſeldorf 1841 behandelt worden. — Von Erzählungen, welche in dieſe Kategorie fallen, iſt die von **Otte mit dem Barte**, herausgegeben von Karl Hahn in der Nationalbibliothek, die wichtigſte. — Die Deutſche Bearbeitung der antiken Heldenſage hat Karl Frommann durch ſeine Ausgabe von **Herbort's v. Fritslâr liet von Troye**, Nationalbibl. **V. 1837** bereichert und in der Vorrede und Anmerkungen das Verhältniß zu **Benoit St. Maure**, **Guido de Columna**, ſowie zum **Dictys Cretensis** u. ſ. w. erläutert. Auch für das hiſtoriſche Epos wüßte ich weiter nichts zu nennen, als die von Groote herausgegebene Chronik der Stadt Cöln, welche Gottfrit Hagen verfaßte. — Dagegen iſt dem Volksbuch eine große materielle Kraft zugewendet worden. Der Buchhändler Wigand hat durch Marbach eine Bearbeitung der beliebteſten Volksbücher anfertigen laſſen, charakterloſe Holzſchnitte hinzugefügt, und Deutſchland mit dieſen Verunſtaltungen unſerer alten Volksſagen überſchwemmt. Es erfolgte gegen dies leichtſinnige, mehr auf Geldgewinn, als auf die Sache gerichtete Unternehmen, eine Reaktion durch Simrock, der ſich mit Holbein als Zeichner und mit Gubitz als Holzſchneider verband und in der

Vereinsbuchhandlung zu Berlin eine treffliche, nach den ächteſten Ausgaben verfaßte Bearbeitung der Volksbücher zu veranſtalten anfing, von welcher bis jetzt Salomon und Morolf, Gregorius auf dem Steine und die ſieben weiſen Meiſter erſchienen ſind. Leider ſind Wigand's flüchtige Moderniſirungen ſogar ſtereotypirt.

Die Lyrik hat einen großen, äußerlichen Fortſchritt dadurch gemacht, daß endlich, nach langem Harren, v. d. Hagen's Ausgabe der Minneſinger in 3 Bänden 4to erſchienen iſt. Zwei Bände enthalten den Abdruck der Lieder aus allen bisher bekannt gewordenen Sammlungen; der dritte giebt eine Biographie der Dichter nebſt Aufzählung ihrer Werke und iſt deshalb als Repertorium unentbehrlich. Zweierlei habe ich an dieſem Werk auszuſetzen. Erſtlich iſt es in dem Liedertext mit Gothiſchen Lettern gedruckt, welche ſo viel Schnörkelchen und verzierende Pünktchen haben, daß mir die Augen weh thun, wenn ich ein paar Seiten geleſen habe. Warum nicht das Alte mit modernem, ſchlichtem, faſhionablem Druck geben? Warum das Mittelalteriſiren ſo weit treiben, daß wir auch den Buchſtaben die Mönchskutte wieder anziehen? Zweitens laſtet auf den Erörterungen Hagen's noch immer der eigenthümliche Nebel der romantiſchen Auffaſſung des Mittelalters, der die Anſchauung der Sache von unſerem heutigen Bewußtſein immer wieder in die dämmernde Ferne rückt, ſtatt die Entfremdung zwiſchen uns und jenem Standpunct durch kritiſche Klarheit aufzuheben. So unerträglich die Verhöhnung iſt, mit welcher die Unwiſſenheit oft vom Mittelalter ſpricht, als ob man in ihm nicht auch Kopf und Herz gehabt hätte, eben ſo unerträglich iſt die bewundernde Starrſucht, welche den Burgen und Domen, Wappen und Kreuzen, Rittern und geiſtlichen Herren gegenüber das freiere Selbſtbewußtſein unſerer Tage nicht feſtzuhalten vermag. — Eine ſehr erfreuliche Eroberung iſt das von Haltaus mit inſtructiver Einleitung herausgegebene: Liederbuch der Clara Hätzlerin, in der Nationalbibliothek 1837. Wir ſehen darin beſonders, wie geiſtliche und weltliche Stoffe und Melodieen in einander überzuſpielen anfingen. — Für das Volkslied iſt zwar durch den neuen Abdruck von Liedern, aber immer noch wenig durch Kritik geſchehen. Soltaus hundert hiſtoriſche Lieder machen eine rühmliche Ausnahme. — Eine muſterhafte Arbeit iſt W. Wackernagel's Werk: das Deutſche Kirchenlied. 2 Bde. 4. 1841. mit Einleitung.

Für die ſymboliſch- und allegoriſch-didaktiſche Poeſie iſt mehr verſprochen, als geleiſtet. Maßmanns Geſchichte des Schachſpiels im Mittelalter und Haltaus' Ausgabe des Theuerdanks, Band II. der Nationalbibliothek, ſind hier zu nennen.

Die Literaturgeſchichte kann nur durch die Extreme der Monographie und des univerſellen Zuſammenſchau's fortſchreiten. Zwiſchen beiden haben ſich bei uns Sammelwerke zu bilden angefangen, welche theils in das Einzelne ſich einlaſſen, theils eine Ueberſicht geben wollen. Die Mehrzahl dieſer Unternehmungen ſind ein Product des Jagens nach ſchnellem und müheloſem Geldgewinn. Wie Falſtaff's Rekruten Futter für Pulver waren, ſo ſind dieſe Chreſtomathieen nur Futter für Schulen, ja für Claſſen, in denen ſie, weil der Verfaſſer den Deutſchen Unterricht und die ſogenannte Declamirſtunde hat, gekauft werden müſſen. Piſchon und W. Wackernagel haben dagegen durch ihre Sammlungen der Literaturwiſſenſchaft wahrhaften Vorſchub geleiſtet. Wackernagel hat ſogar viel aus ungedruckten Quellen mitgetheilt. Zu bedauern iſt nur, daß er den zweiten Theil der poetiſchen Abtheilung ſeines Leſebuchs durch ſo weitläufige Excerpte aus Klopſtock, Bürger, Herder, Goethe, Schiller, Uhland ſo ſehr angeſchwellt und vertheuert hat. Da dieſe Claſſiker jetzt in vielen und wohlfeilen Ausgaben durch die ganze Nation verbreitet ſind, ſo iſt das ein unnützer Ueberfluß. Zwei Gebrüder Scholl zu Ulm haben 1841 ein Handbuch der Deutſchen Literaturgeſchichte in Proben von den älteſten Zeiten ab verſucht, worin ſie ſowohl die Poeſie als Proſa mit wirklicher Kenntniß der Sache und mit Geſchmack zuſammenfaſſen, ſo daß ich daſſelbe als ſehr brauchbar empfehlen kann. In den älteren Perioden ſind immer gute Texte benutzt und richtige Ueberſetzungen hinzugefügt. Die Verfaſſer haben zunächſt Töchterſchulen im Auge gehabt, allein ihre Aufgabe ſo gelöſt, daß auch Gymnaſien das Buch mit Nutzen anſchaffen können. — Sonſt iſt für Gymnaſien Hiecke's Handbuch Deutſcher Proſa, Zeitz 1835, am empfehlenswertheſten. — Kenntniß der Sache, die ich eben erwähnte, eine auch nur einigermaßen befriedigende Gründlichkeit, ſind bei den Chreſtomathiefabrikanten in der That nur zu ſelten. So ſchrieb z. B. Mundt eine: Kunſt der Deutſchen Proſa und zu dieſem lockeren Umriß einer Geſchichte der Deutſchen Proſa lieferte in drei ſtarken Bänden der Dr. Künzel ein Handbuch in Proben, von den älteſten Zeiten bis auf den

Jungdeutſchen Claſſiker Dr. Jul. Kuhne. Abgeſehen von Curioſitäten, z. B. daß ſich dicht neben Auszügen aus Hegel Cabinetsordres von Friedrich Wilhelm III. abgedruckt fanden als Muſterproben des publiciſtiſchen Styls — über welche Verſetzung in das Schulwalhalla Deutſcher Claſſiker Friedrich Wilhelm der Gerechte wohl ſehr verwundert geweſen ſein dürfte —, wimmelte die Sammlung von Flüchtigkeiten, z. B. daß ein Citat, was ich aus einem Schriftſteller gemacht, und bei welchem ich ſchließlich Buch und Seitenzahl, woraus es entnommen, angebe, als Probe meines Styls abgedruckt worden iſt. — Und wenn Baſſe in Quedlinburg durch das Unternehmen der Deutſchen Nationalbibliothek die Ungunſt des Rufes, worin ihn ſeine anderweiten Verlagsartikel, namentlich Puſtkuchen's Wanderjahre und Leibrock's Schauerromane, gebracht hatten, vernichtet hat, ſo hat O. L. B. Wolff durch ſeine Encyklopädie der Deutſchen Nationalliteratur, welche ſeit 1835 in einer Reihe von Folianten in alphabetiſcher Folge erſcheint, viel gethan, um den guten Ruf, in welchem er bis dahin ſtand, zu verderben. Willkührlich in der Auswahl der Schriftſteller, willkührlich in der Auswahl deſſen, was er aus ihnen bogenlang — denn die Maſſe iſt hier die Sache — abdrucken läßt, unzuverläſſig in der Angabe ihrer Schriften, kritiklos in ihrer Biographie, den Mangel des Wiſſens hinter einem Schleier eleganter Redensarten bergend, hat er eigentlich nur der Mittelmäßigkeit die Freude gemacht, ſich als eine Säule der Nationalliteratur unmittelbar neben Goethe, Klopſtock u. ſ. w. hingeſtellt zu ſehen. Den Namen eines Gans z. B. ſucht man vergebens, aber die Verfaſſer dürftiger Romane und Novellen ſind nicht vergeſſen.

Von darſtellenden, monographiſchen Arbeiten ſind zu nennen: A. Kahlert, Schleſiens Antheil an Deutſcher Poeſie, Breslau 1835, W. Wackernagel: die Verdienſte der Schweizer um die Deutſche Literatur, Baſel 1833, Prutz: Göttinger Dichterbund, Leipzig 1841 und Kehrein: Geſchichte des Deutſchen Drama's, Mainz 1841. Schade, daß der fleißige Verfaſſer des letzten Buchs nicht philoſophiſcher, kritiſcher gebildet war, ſich von dem Vorurtheil Anderer freier zu halten.

Sonſt hat ſich die Kritik beſonders dem Studium Schiller's mit Leidenſchaft gewidmet; Hinrich's, Hoffmeiſter, Binder, Schwab u. A. haben ſich hier überboten. Goethe iſt ſehr zurückgeblieben. Eine Schrift von Düntzer: Goethe als Dramatiker, Leipzig 1837, iſt ein oberflächliches Aggregat ohne alle tiefere Entwickelung. Da nun Riemer's Buch über Goethe durch ſeine enkomiaſtiſche Ueberſchwänglichkeit ſich alle geſunde Wirkung verdorben hat, ſo iſt das Beſte über den Dichterfürſten immer noch das, was er ſelbſt über ſich ſagt. Für das Studium ſeiner Diction gab einen lehrreichen Beitrag: Lehmann: über Goethe's Lieblingswendungen und Lieblingsausdrücke, Marienwerder 1840.

Für die allgemeine Geſchichte der Deutſchen Nationalliteratur iſt außer von Gervinus wenig geſchehen, da Laube's dickes und Wihl's dünnes Buch mehr als Hemmungen, denn als Förderungen betrachtet werden müſſen. Der langſam aber gründlich mit eigenem

Urtheil arbeitende **Götzinger** hat ſo eben mit dem erſten Theil ſeiner Geſchichte die Hoffnung erweckt, zwiſchen den verſchiedenen gelehrten Unbehülflichkeiten wie halbwiſſeriſchelegantenn Zurechtmachungen uns ein recht brauchbares Handbuch zu liefern, in welchem Weſentliches und Unweſentliches gehörig geſchieden iſt.

XII.

Prutz: Der Göttinger Dichterbund.
1841.

Dies Buch ſchließt ſich gewiſſermaßen an die Literaturgeſchichte von Gervinus, dem es auch gewidmet iſt, an. In der Behandlung zeigt ſich jedoch der Verfaſſer von Gervinus unabhängig. Er ſchwört nicht auf ſeine Worte, er hält ſich ſtreng im Literaturgeſchichtlichen und vermeidet die allgemeinen culturgeſchichtlichen Abſchweifungen, zu denen Gervinus als eigentlicher Hiſtoriker ſo große Neigung hat. Er ſcheint auch philoſophiſch ſtrenger geſchult zu ſein, wodurch ihm der Vortheil erwächſt, das, was er ſagen will, nicht erſt durch Beziehung auf andere Exiſtenzen beſchreiben zu müſſen. In der Kritik von Gervinus Literaturgeſchichte ſuchte ich zu zeigen, welch' großes Intereſſe Gervinus durch ſeine paralleliſirende Kritik erregt. Bei einem ſo unendlich beleſenen, urtheilsvollen Literaten iſt dieſe Manier, welche das Urtheil nicht als baare Münze, ſondern als Anweiſung auf eine Menge von Caſſen giebt, ſehr lehrreich; allein ſie bleibt doch immer nur ein Mittel, zum wahren Begriff der Sache zu kommen. Sie ſpielt beſtändig Variationen eines Thema's und läßt uns dies ſelbſt aus jenen errathen. Wenn ich ſage, daß ein Dichter nicht ſei, wie ein anderer, ſo bleibt es eben übrig, aus der negativen Charakteriſtik die poſitive abzuziehen. Sage ich aber, er ſei eben ſo, wie ein anderer, z. B. Burger wie Günther, ſo bleibt übrig, dieſe poſitive Charakteriſtik negativ zu bedingen, indem die Aehnlichkeit doch keine abſolute Gleichheit iſt. Hierdurch kann denn eine große Breite entſtehen, welche, wenn ſie nicht ſolchen Inhalt in ſich birgt, als wir bei Gervinus treffen, nicht blos langweilig, ſondern auch verwirrend werden kann. In den Handen des Ungeſchickten entſteht namentlich ſehr leicht eine nergelnde Quälerei des Vergleichens, welche über dem Hin- und Hergehen von einem Künſtler zum andern die Individualität deſſelben ganz unergriffen läßt. Vergleichen kann man eben Alles und die Freude wie der Verdruß, bald Einheit im Unterſchiede, bald Unterſchied in der Einheit zu finden, nimmt daher kein Ende, außer durch die Willkür.

Bei Gervinus wiſſen wir uns in Betreff des Thatſächlichen auf ſicherem Grund und Boden. Was er nicht geleſen hat, darüber ſagt er nichts. Er iſt in dieſer Hinſicht ſchlechthin zuverläſſig. Er braucht nicht zu citiren. Thut er es aber einmal, ſo ſieht man ſogleich, daß, wer ſo citiren kann, mitten in der Sache ſteht und ein Heer von Citaten in's Feld ſtellen könnte. Oft iſt auch ſein Text auf die merkwürdigſte Weiſe aus den Originalen in ihren am meiſten charakteriſtiſchen Pointen zuſammengewebt. Prutz zeigt uns ebenfalls eine der Schloſſer'ſchen Schule würdige Beleſenheit und Genauigkeit. Da er aber eine Monographie ſchrieb, in welcher es ſich um die Ausführlichkeit des Details mit Abſicht handelt, ſo hat er ganz Recht daran gethan, die Darlegung der Beweiſe in Anmerkungen, die oft zu Excurſen ſchwellen, mitzutheilen. Er mußte dies um ſo mehr, als er ſich nicht ſelten auf Brochüren, Recenſionen zu beziehen hatte, die gegenwärtig den Meiſten oft gar nicht zugänglich ſein dürften. Doch kann ich nicht umhin, uber die Kunſt, die Anmerkungen in den Text einzuarbeiten, mich auszulaſſen. So wie ich ein Buch in die Hand nehme, worin mich die Aſterisken und Zahlen aus der Oberwelt des Textes in die Unterwelt der Noten ſchicken, ſo erzeugt ſich in meinem Leſeappetit eine Spaltung, welche in den mehrſten Fällen damit endigt, daß ich zuerſt die Anmerkungen leſe. Der Autor läßt ſich darin gewöhnlich ungenirter und deshalb nicht ſelten treffender aus, als im Text, oder, wenn er beweiſendes Material heranbringt, enthält daſſelbe oft ſo ſehr die Würze der Sache, daß der Genuß des Textes hinterher ſaftlos ausfällt. Ich glaube daher, daß die Anmerkungen oft vermieden werden könnten, denn das Citat einer ſimplen Seitenzahl in einem Buch kann man auch noch in den Text ſelbſt aufnehmen; größere Entwicklungen aber müßte man zu verarbeiten ſuchen. Prutz hat hierin ſich ſelbſt oft geſchadet. Seine Darſtellung würde in ſich abgerundeter, mannigfaltiger geworden ſein, hätte er die intereſſanten Thatſachen, welche er in den Anmerkungen vorträgt, zu lebendigen Bauſteinen des Textgebäudes gemacht; z. B. iſt gar nicht abzuſehen, warum S. 250 die zweite Schilderung der Klopſtockfeier nicht ſehr treffend dem Text ſelbſt hätte einverleibt werden können. Es iſt unſtreitig leichter, ſo zu arbeiten, daß man einen ungefähren Unterſchied des Weſentlicheren und Unweſentlicheren bei ſich feſtſetzt, und darnach aphoriſtiſch, locker in die Sphäre der Anmerkungen wirft, was, in die organiſche Geſtaltung des Textes aufzunehmen und als ein charakteriſtiſches Moment dem Ganzen einzugliedern, mehr Nachdenken, mehr Syntheſe gekoſtet, aber auch eine plaſtiſchere Darſtellung gegeben haben würde.

Prutz hat ſehr zweckmäßig ſeine Aufgabe in drei Bücher zerlegt, deren erſtes die elementariſche Zuſtändlichkeit der Deutſchen Literatur vor der Stiftung des Bundes, das zweite den Bund ſelbſt, das dritte ſeine Auflöſung ſchildert. Allein obſchon die Anfänge einer Monographie immer unbeſtimmt ſind, da eine Vorausſetzung wieder andere Vorausſetzungen macht, ſo ſcheint doch das ganze erſte Buch bis S. 184 völlig überflüſſig, wie Prutz nämlich es angefangen hat. Zwar werden wir das erſte Buch nicht nur mit Vergnügen, ſondern auch, bei der vielſeitigen Kenntniß des Verfaſſers, mit Nutzen leſen; allein in Verhältniß zur Aufgabe, die gelöſt werden ſoll, es iſt ein Fehler. Was denkt man wohl, wenn von der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrh. die Rede iſt, von den Meiſterſängern, von Gottſched, von Bodmer u. ſ. f. in dieſer Weiſe belehrt zu werden! Um ſo mehr iſt dies ein Fehler, als Prutz meiſtentheils auf Gervinus zurückgeht, alſo am bequemſten dieſen zur Vorausſetzung machen konnte. Nach meiner Meinung mußte ſogleich näher auf Göttingen ſelbſt, wie S. 83 u. 185 geſchieht, losgegangen werden. Ich verkenne die Sorgfalt nicht mit welcher Prutz die Sympathie des Bundes für Klopſtock, die Antipathie gegen Wieland, mit welcher er das literargeſchichtliche und antike Culturelement, die Freundſchaftelei deſſelben hat vorbereiten wollen. Allein ich glaube, er hat eben dieſe den Bund bedingenden Präcedenzen dadurch zu ſehr verſteckt, daß er ſich in die Breite einer förmlichen Literaturgeſchichte verirrte, ſtatt die Qualität der Bildungsſtoffe, die im Göttinger Bunde gährten, ſchärfer zu analyſiren: woher es denn auch gekommen, daß er zwiſchendurch in der Erzählung wiederholte Anſätze dazu macht, ohne doch die Kataſtrophen der Entwicklung recht herauszuſtellen.

So konnte z. B. von den Meiſterſängern, den Sprachgeſellſchaften, von Gottſched, Bodmer gehandelt werden, um die Art des geſelligen Zuſammenhangs zu faſſen, wie ſie aus der Form der Zunft, der gelehrten Geſellſchaft, der journaliſtiſchen Coalition u. ſ. w. zur freien Geſellſchaft ward, die zwar auch ihre Tendenzen hatte, denen ſie im Rauſch des Enthuſiasmus ſogar mit Eidſchwüren ſich gelobte, die aber ſonſt ohne feſte Förmlichkeit und ohne alle ſolidariſche Verbindlichkeit blieb. Bei einer Taſſe Kaffe, wie die Göttinger thaten, Sonnabends Nachmittag, ſich Gedichte und Kritiken vorzuleſen und darüber zu ſchwatzen, iſt ganz etwas Anderes, als in einer Kirche, wie die Meiſterſinger thaten, mit vorgeſchriebenem Ceremoniel ſeine Productionen zu debitiren.

Eben ſo konnte von dem ethnographiſch-ſtatiſtiſchen Element die Rede ſein, welches Prutz S. 116 ff. unter dem Titel: Literariſche Gruppen, behandelt, indem er Leipzig, die Schweiz, Wien, Berlin, Halberſtadt, Königsberg und den Rhein charakteriſirt, aber es mußte dies mit beſtimmterer Beziehung auf das Weſen des Sächſiſchen Stammgeiſtes geſchehen, denn dies war es, was im Göttinger Dichterbund ſeine poetiſche Manifeſtation fand. Voß überragte und überdauerte daher alle mit ſeiner kernigen Bäuerlichkeit; Boie, der die Seele der literariſchen Praxis des Bundes ausmachte, ſtarb ſehr charakteriſtiſch als Beamter unter den derben, ſittenfeſten Dithmarſenſchen Marſchbauern; Klopſtock, der literariſche Genius, Gott, ja Abgott des Bundes, war von Quedlinburg und Schulpforte ganz nach dem Norden gerückt u. ſ. w. Goethe in dem herrlichen Aufſatz über Voß hat namentlich den Naturſinn des Niederdeutſchen, Görres aber, wiewohl mit verbiſſener, oft hämiſcher Ironie, in der Brochure: Todeskunden über Voß, den ſittlichen Habitus des Niederdeutſchen gut gezeichnet.

Endlich mußte auch das humaniſtiſche Element, das Studium des Antiken, allerdings hervorgehoben werden. Noch immer fehlt es uns an einer Geſchichte des Antiken in der Deutſchen Literatur, obwohl ſie ſo höchſt nothwendig wäre. Ein jüngerer Philologe, den ich darauf aufmerkſam machte, hat mehre Jahre lang ſich der Bearbeitung dieſes Stoffes gewidmet und nicht nur ein bedeutendes Material geſammelt, ſondern auch bis auf Opitz hin ſchon geſtaltet. Allein die an ſich löbliche Tendenz, etwas recht Vollkommenes zu liefern, läßt ihn mit ſeinem Werk zurückhalten. Möchten doch dieſe Zeilen, falls ſie ihm zu Geſicht kommen, ihn aufmuntern, ſeine Forſchungen, ſo manche Lücke darin ſein muß, zu veröffentlichen, denn ſonſt wird ein Anderer ihm zuvorkommen und dieſer Andere wird eben Prutz ſein, der nicht nur in dem vorliegenden Buche, ſondern auch in ſeinem ebenſo gelehrten als geſchmackvollen Aufſatz über die Ueberſetzungen des Sophokles ſich ganz als den Mann dazu angekündigt hat. Früherhin hatte auch Echtermeyer eine ſolche Richtung, namentlich in Betreff des Romans und der Novelle, ſcheint aber dieſe Studien ganz haben fallen zu laſſen. Seit er den Verfaſſer des Simpliciſſimus als Chriſtoph von Grimmelshauſen anagrammatiſch entdeckte, hat er nichts wieder von beſonderen Studien bekannt gemacht, wenn auch ſeine Kritik der Laube'ſchen Literaturgeſchichte 1840 verrieth, daß er das allgemeine Intereſſe ſich lebendig erhält. — Es wäre nun zu zeigen geweſen, wie im Göttinger Dichterbunde das antike Element ſeiner dritten Culmination in Deutſchland entgegen ging. Nämlich das erſte Stadium deſſelben war bei uns die Reproduction deſſelben in Lateiniſcher, auf dem Gipfel des naturaliſtiſchen Humanismus im ſechszehnten Jahrhundert, ſelbſt in Griechiſcher Sprache von jenem Ekkehart an, der eine Deutſche Heldenſage, den Walther von Aquitanien, in Lateiniſchen Hexametern behandelte, bis zu einem Balde und Johannes Secundus hin. Das zweite Stadium war die Nachahmung der antiken Form in allgemein Deutſchen und chriſtlichen Stoffen; dieſe machte das Weſen der Klopſtock'ſchen Schule im engeren Sinn aus und Bodmer ſtellt die Carricatur derſelben dar. Das dritte Stadium aber ſuchte antiken Geiſt mit chriſtlich-deutſchem Sinn in freier Reproduction der antiken Form zu erzeugen; hierin liegt Hölty's Stärke; hierin liegt die Nothwendigkeit, daß Bürger ſeinen poetiſchen Anfang mit der gereimten Ueberſetzung des **Pervigilium Veneris** machte und ſich Jahrelang daran abmühete; hierin liegt die Beziehung der Göttinger, außer auf Klopſtock, auf Ramler, von deſſen Studium Voß eigentlich ausgegangen war, denn Ramler war in ſeinen Stoffen concreter, als Klopſtock; hierin liegt die Nothwendigkeit, daß die Göttinger, weil ſie Homer u. ſ. f. hoch hielten, das Pſeudoantike in Wieland nicht mochten; hierin die Nothwendigkeit, daß Voß ſich zum treueſten und univerſellſten Ueberſetzer der Alten für jene Zeit machte und welche andere Conſequenzen ſich hieran knüpfen laſſen. In Goethe's Iphigenie erſchien die genialſte Verklärung aller dieſer Bemühungen. Sie hat der Natur der Sache nach nicht übertroffen werden können.

In dem zweiten Buche hätte Prutz die einzelnen Abſätze der Entwicklung des Bundes organiſcher auseinanderhalten können: das noch unbefangene Zuſammenleben der Jünglinge; die fanatiſche Feierlichkeit der Sentimentalität, in die ſie hinein geriethen und welche in dem nächtlichen Tanz um den Eichbaum, in dem Klopſtocksfeſt und dem Abſchiedsfeſte der Stollberge ihren Gipfel erreichte; endlich das Beſtreben, mit Klopſtock, dem ſie ſich immer mehr, auch perſönlich, genähert hatten, einen Bund zu ſtiften, der die Deutſche Literatur beherrſchen und nach der Analogie von Klopſtock's Gelehrtenrepublik eingerichtet werden ſollte. Bis zu dieſer Anmaßung waren die Hainbündner von den harmloſen Beiträgen zum Voß'ſchen Muſenalmanach fortgeſchritten!

Auch in der Geſchichte der Auflöſung des Bundes hätte der Gang vielleicht noch ſtrenger entwickelt werden können, ohne die Anmuth und Gefälligkeit der Form, welche Pruz auszeichnet, vermiſſen zu laſſen. Ich bin weit entfernt, hier eine phänomenologiſche Dialektik zu fordern; dieſe wäre hier wohl ſehr am unrechten Orte und dürfte nur ein Moment der ganzen Entwicklung ausmachen. Allein ich glaube, daß Prutz ſtatt blos auf die Individualitäten ſich zu werfen, und uns den ferneren Verlauf der Schickſale Boie's, Miller's, Hahn's, Cramer's, Bürger's, der Stollberge u. ſ. f. zu erzählen, zugleich die Widerſprüche ſtärker hätte hervorheben müſſen, die im Bunde lagen, nun zur Reife kamen und in dem ſpäteren Gegenſatz Voſſens gegen die Stollberge ihren letzten, bitterſten, aber nothwendigen Ausgang fanden. Miller überraſchte ſeine Freunde ſelbſt mit ſeinen dickleibigen Romanen, deren ſie ſich gar nicht von ihm verſehen hatten, bis er in ſeinem Karl von Burgheim der ſelbſtbewußten Empfindelei, der wollüſtigen Coquetterie der Ueberſchwänglichkeit, die letzten Thränen auspreßte, um von da ab ganz ſtill zu ſchweigen; Hölty erſcheint auch darin als der aufrichtigſte, unbefangenſte Bündner, daß er den Bund nicht lange überlebte; bei Hahn könnte man auch ſo urtheilen, wäre ſeine Productivität in Anſchlag zu bringen; Bürger ward durch ſeine ſittliche Schwäche, ſeine häusliche Miſere vernichtet; für die Weiterlebenden ward die Revolution der große Prüfſtein, wie ſie es mit dem Preiſe der Freiheit gemeint hatten.

XIII.

Karl Gutzkow, bis zu ſeinem dramatiſchen Auftreten.

1840.

Karl Gutzkow hat endlich die Aufmerkſamkeit der Nation erzwungen, indem er durch die Bühne ſich für ſie zum Unvermeidlichen machte. Er weiß auch ſehr wohl, welch' ungeheures Mittel zur Veröffentlichung des Talents nicht nur ſondern auch zur Vermittelung mit dem unbefangeneren Urtheil des Publikums das Theater iſt. Er hält ſeitdem die Schauſpieler warm, paßt den Bühnen auf den Dienſt, trägt ſich mit Reform- und Regenerationsplänen des Drama's, fordert mit Devrient Theaterſchulen und ſchreibt Stück auf Stück. Saul, Richard Savage, Werner, Patkul ſind ſchnell aufeinander gefolgt, und ſchon ſpricht man von einer Schule der Reichen, die er bringen werde. Nach der Unſitte der journaliſtiſchen Kritik pflegt bei einem Schriftſteller immer nur von ſeinem neueſten, ſeinem letzten Werk die Rede zu ſein; die früheren ſind vergeſſen. Erſt wenn der Autor todt iſt, erſt wenn es zu Geſammtausgaben kommt, pflegt das Geſchäft der zuſammenſchauenden

Erkenntniß zu beginnen, das Bedürfniß, mannigfaltige Leiſtungen als Einheit zu faſſen, ſeine Epoche zu haben. Dann erſt pflegt man gegen den Geiſt die Gerechtigkeit zu haben, ihm Perioden der Entwicklung zuzugeſtehen, und den Vorwurf verſtummen zu laſſen, mit dem man ihm den Fortſchritt als Charakterloſigkeit vorwarf. In dieſem Sinne ſei es erlaubt, an Gutzkow's frühere Laufbahn gerade jetzt zu erinnern, wo er mit ſo großem Erfolg in eine neue, die theatraliſche, eingetreten iſt, während er früher eine äſthetiſch-kritiſche und poetiſch-politiſche durchlief.

Gutzkow hat ſich aus einer übergroßen Breite der Bildung, die in eine ſchlechte Polyhiſtorie auszuarten drohte, zur ſelbſtbewußten Beſchränkung, aus einem allſeitig erregbaren, leidenſchaftlich enthuſiaſtiſchen Weſen zur Klarheit und Beſonnenheit emporarbeiten müſſen. Die Nüchternheit des Verſtandes, die Klugheit des Benehmens, das Maaßvolle ſeines Producirens, die man ihm wohl gar als Gemüthloſigkeit anrechnet, ſind ihm nicht vom Himmel gefallen. Er hat ſie ſich ſo gut wie Goethe oder Schiller erkämpfen müſſen. Das Daſeiende iſt ein Gewordenes. Man ſehe nur ſeine erſten Ergüſſe in dem: Forum für Journalkritik an, das er 1831 herausgab: man leſe namentlich den einleitenden Aufſatz: Emanation des Subjects in's Object, und man wird ein chaotiſches Sprudeln vor ſich haben, das, bei allem Geiſt, bange machen kann. In dieſem Journal, das nach einigen Heften wieder einging, war es, daß er Menzel ein übertriebenes Lob ſpendete. Seit Leſſing und Herder ſollte Deutſchland einen ſolchen Kritiker nicht beſeſſen haben. Menzel erwiderte darauf ſehr huldvoll, und erſah in Gutzkow einen fleißigen Mitarbeiter für ſein Literaturblatt.

Das erſte Buch, welches Gutzkow ſchrieb, waren ſeine anonym erſchienenen Briefe eines Narren an eine Närrin, Hamburg 1832. Sie ſind vortrefflich geſchrieben. Der Schwulſt, mit welchem er im „Forum“ ſeinen Styl noch überladen hatte, war verſchwunden, aber die Ueppigkeit einer machtvollen Phantaſie wie die Schärfe eines durchdringenden Verſtandes waren geblieben. Jean Paul's Geſinnung und witzige Bilderfülle verſchmolzen ſich hier mit Rouſſeau's Doctrin. Gutzkow erſchien in ſeiner politiſchen, religiöſen, ſocialen Weltanſicht ſchon fertig. Er hat dieſelbe auf bedenklichen Puncten ſpäterhin wohl modificirt, erweitert, aber in ihren Grundſätzen nicht verändert. Dieſe Briefe ſind Gutzkow's unbefangenſtes Buch. Sie geben den meiſten Aufſchluß über ſeine Perſönlichkeit, und haben für ihn die nämliche Bedeutund, wie die Lettres d'un voyageur für Georges Sand. Zugleich ſind ſie eine enthuſiaſtiſche Concentration von Allem, was damals überhaupt die Gemüther ahnungsvoll durchbebte, das ſchuldloſe Morgenopfer eines ſchwärmeriſchen Jünglings auf den Höhen der Zukunft.

Er ging nun nach Süddeutſchland, und arbeitete an Menzel's Literaturblatt in der leichten, ſelbſtzufriedenen Manier deſſelben. Doch vernachläſſigte er auch zu München und Heidelberg nicht, ernſtere Studien in der Jurisprudenz und Staatswirthſchaft zu treiben. Daß er an Cotta's mannigfaltigen Journalen Antheil nahm, war unter ſolchen Umſtänden ganz natürlich. In das Morgenblatt gab er die Beſchreibung einer Reiſe durch die Lombardei und Oeſtreich; artige Kleinigkeiten, wie die

Geſchichte des in ſein Spiegelbild narciſſiſch verliebten Canarienvogels; Novellen, wie den Sadducäer von Amſterdam, worin er den religiöſen Skepticismus des Portugieſiſchen Juden Uriel Acoſta (vgl. deſſen Autobiographie in G. Müller's Bekenntniſſen merkwürdiger Männer 1793, II, 155 ff.) meiſterhaft ſchilderte; ein launiges Genrebild von der ſeltſamen Lebensweiſe des Profeſſor Schottky u. dgl. m., Aufſätze, die er 1835 zu Frankfurt a. M. unter dem Collectivtitel: Soiréen, 2 Bde. ſammelte.

Allein ſeine bedeutendſte Leiſtung war damals der Roman: Maha Guru, Geſchichte eines Gottes, Stuttgart und Tübingen, 2 Bde. 1833. Gutzkow faßte den originellen Gedanken, uns die Seelenzuſtände eines Dalai Lama zu enthüllen. Maha Guru iſt ein Menſch, wie wir alle, mit Fleiſch und Blut. Er hat Eltern, Brüder. Der eine von dieſen iſt Militair, der andere ein im Volk umſchweifender Schamane. Zugleich iſt er Gott. Alle Welt ſagt es, die Einzigkeit ſeiner Verhältniſſe, ſeiner Umgebung, bezeugt es ihm. Er muß vor ſich ſelbſt Ehrfurcht haben, wie ſeine Brüder in ihm, dem Menſchen, dem ſie mit größter, von Jugend auf angewöhnter Vertraulichkeit nahen, doch auch wieder den Herrſcher des Weltalls anbeten ſollen. Der Inhaber einer Götzenbilderfabrik, Hali-Jong, wird der Ketzerei angeklagt, das kanoniſch normale Maaß der Naſe einer Gottheit aus äſthetiſchen, von der Dogmatik nicht anzuerkennenden Gründen entſtellt zu haben. Der Rath der Prieſter verurtheilt ihn deshalb zum Tode, und er ſtirbt als Märtyrer für das Verbrechen, einem Gott die Naſe verſchönt zu haben! Der Dalai Lama aber wird von Liebe zu Gyluspa, der Tochter des Ketzers, hingeriſſen. Er, der Gott, fühlt ſich von den Reizen einer Schönheit und Tugend unterjocht, die er doch eigentlich ſelbſt ſchafft. Zum Glück für ihn gibt es mehre Lamen, halbe Werkzeuge theils der Ruſſiſchen, theils der Chineſiſchen Politik. Maha Guru unterliegt in ſeiner Hauptſtadt nach vielen vorangegangenen Intriquen einem Angriff der Chineſen, flüchtet aus Laſſa mit ſeiner theuern Gyluspa in ein liebliches Thal der Indiſchen Hochalpen, lebt mit ihr in beſchaulicher Verborgenheit, begräbt ſie und ſtirbt endlich, auf einer Bergſpitze den Aether des Himmels trinkend, in dem ekſtatiſchen Zuſtande eines Indiſchen Büßers. Wir haben dieſe Momente des Romans abſichtlich angedeutet, weil man aus ihnen ungefähr den Reichthum der intereſſanten Contraſte entnehmen kann, welche Gutzkow darin entfaltet hat. Die gelungenſten Naturſchilderungen, die ausgeſuchteſte Decorationsmalerei, die feinſte ſociale Dialektik, wie der Chineſiſche Correſpondent und ſeine Schweſter ſie üben, der tiefſte Ton der Leidenſchaft, ein burlesker Humor, wie der des Artilleriſten Dickſon und eine Fülle wahrhaft tiefſinniger Reflexionen über Gott, Welt und Schickſal drängen ſich durcheinander, ohne ſich doch zu ſtören. Denn die Darſtellung iſt ſo ruhig, ſo epiſch objectiv, wie Goethe'ſche Proſa, obwohl bei aller Strenge ein gleichmäßiges Jugendfeuer durch ihren Rhythmus unterſcheidend hinzittert. Für Gutzkow iſt es charakteriſtiſch, daß er in dieſem Roman die befriedigendſte, erhabenſte Verſöhnung erreichte. In dem Sadducäer von Amſterdam hatte er auch eine Ketzergeſchichte gegeben, die aber mit zerreißender Diſſonanz endete; hier hielt er den Glauben des Himmelsfürſten an ſeine Göttlichkeit feſt; Maha

Guru wundert ſich wohl über ſein Weſen, daß der Thau des Graſes, die Wolken des Himmels, Alles, was da iſt, nur durch ihn exiſtirt, während er doch von dem Geſchaffenen ſelbſt ſich mannigfach abhängig empfindet, allein er zweifelt nicht an ſeiner Gottheit. Nichts iſt rührender und majeſtätiſcher von Gutzkow gedichtet, als Maha Guru's Verklärungstod. Der Lorbeer, den Menzel Gutzkow in ſeinem Literaturblatt für dies Werk auf die Stirn drückte, war ehrlich verdient. Menzel ſtellte es als eine Vereinigung der Tieckſchen und Steffensſchen Novelliſtik dar, womit eben ſo viel als wenig geſagt iſt.

1834 erſchienen zwei Bände Novellen, ziemlich in der Tieck'ſchen Manier, gut und geſchmackvoll erzählt, aber ohne beſonders hervorſtechende Züge; der Kaperbrief, Chevalier Clement, die gegen v. Rumohrs Denkwürdigkeiten parodirend gerichteten Geſtändniſſe einer alten Perrücke, indifferent; friſcher die beiden Bambocciaden: der Sterbecaſſirer und das Singekränzchen; am lebenvollſten und mit einer glücklichen Komik ausgeſtattet: der Prinz von Madagaskar, die Geſchichte des Sohnes einer Königin von Madagaskar, welche bei einer Thronrevolution auf ein Franzöſiſches Schiff flüchtete. Ihr Sohn wurde Lieutenant in der Franzöſiſchen Armee, und faßte in Paris den Gedanken, den Thron ſeiner Väter zurückzuerobern. Das halb luſtige, halb klägliche Scheitern der Expedition dieſes Prätendenten iſt der Inhalt der Novelle. — Eine andere, Arabella, welche Gutzkow in Lewalds Badealmanach abdrucken ließ, kann man nicht eben ſo loben. Um ihr noch Geſchmack abzugewinnen, müßte man vorausſetzen, Gutzkow habe gleichſam allegoriſch zeigen wollen, wie die losmetiſchen Mittel der Damentoilette am Ende die umgekehrte Wirkung haben, welche ſie beabſichtigen. Statt zu erhalten und zu verſchönen, vernichten und verhäßlichen ſie heimlich. — Viel wichtiger ſind die Zeichnungen öffentlicher Charaktere, Talleyrands, Wellingtons, Chateaubriands, der Napoleoniden, Oconnels, Armand Carrel's, Francias, Martinez de la Roſa, Ancillons, Rothſchilds, des Sultans, Mehemet Ali's, welche er um dieſe Zeit in der Augsburger allgemeinen Zeitung mittheilte und 1835 (Hamburg) ſammelte. Man hat dieſe Zeichnungen dadurch herabſetzen wollen, daß man geſagt hat, es ſei in ihnen ein flüchtiges, von der Oberfläche des Tages abgegriffenes Raiſonnement mit unkritiſch aufgerafften faktiſchen Einzelheiten willkürlich verbunden worden. Allein dies Urtheil iſt ungerecht. Es iſt freilich erſtaunlich, aber es iſt ſo, daß Gutzkow ſich in politiſchen Combinationen mit einer außerordentlichen Leichtigkeit bewegt, und mit den ſchärfſten Sonderungen des Verſtandes einen unerſchöpflichen Fond der poſitivſten Phantaſie vereinigt. Er trifft daher das Allgemeine ſehr gut, und ſtellt es uns doch in höchſt anſchaulicher Individualiſirung dar. Er portraitirt uns einen Charakter mit Denner'ſcher Feinheit bis in die kleinſten Runzeln hinein, und verſteht doch zugleich die objectiven Zuſtände eines Volkes und einer Zeit, wodurch die Bildung eines Charakters bedingt wird, durchſchimmern zu laſſen, ſo daß die Wechſelwirkung des Einzelnen mit dem Allgemeinen in ihrer Lebendigkeit die eigentliche Mitte iſt, welche in dieſen Schilderungen ſo bezaubert. Schon in der Wahl der Charaktere zeigte er übrigens einen weltgeſchichtlich gebildeten Sinn. Auch hat die verneinende Kritik dem Buch ſeine Anerkennung nicht nehmen können. Viele der Charakteriſtiken ſind in's Franzöſiſche überſetzt, die meiſten in Spazier's Revue du Nord; Talleyrand wurde in Paris mit ungetheiltem Beifall aufgenommen.

1835 wurde für Gutzkow das vorzugsweiſe kritiſche Jahr. Er veröffentlichte ſeinen Nero, ein Drama in dem Zuſchnitt Grabbe's d. h. ohne alle Rückſicht auf unſere jetzige Bühne. Doch darf man ſich keineswegs jene Zerfloſſenheit dabei denken, welche ſo oft mit dem Titel eines dramatiſchen Gedichtes, das weder Fiſch noch Fleiſch iſt, entſchuldigt werden ſoll. Vielmehr zeichnet ſich Nero durch ſtraffe Charaktere, feſte Sprache und vollkommen theatraliſche Gruppirung aus. Bei einer Lectüre, wie Tieck, Immermann, Herr v. Holtei ſie in neuerer Zeit dem Drama gewidmet haben, kann man die große draſtiſche Wirkung deſſelben erfahren. Wenn Gutzkow im Uriel Acoſta den theologiſchen Zweifel in göttlichen Dingen, im Maha Guru die Auflöſung aller menſchlichen Zweifel in die Göttlichkeit des Selbſtbewußtſeins ſchilderte, ſo hat er im Nero den Zweifel und den Wahnſinn eines Menſchen dargeſtellt, dem alle anderen, in ſclavenhafter Unterwürfigkeit, beſtändig ſagen, daß er göttlich ſei, und der in der That die Erfahrung machen kann, daß Niemand einer maaßloſen, ja ſinnberaubten Willkür zu widerſtehen wagt. Und dieſer Gott, der mit der Folter und dem Tode ſpielt, der ein Weib erdolcht, weil ſie ihm nicht zart genug fühlt, der die Weltſtadt zu ſeiner Augenweide anzünden läßt, hat nachher nicht Muth genug zum Sterben, und bettelt einen Sclaven um ſeine Tödtung an. Gutzkow hat viel ſatiriſche Züge aus der Gegenwart hineingedichtet, namentlich in den Panoramen der

Philoſophenſchulen und Poetenantichambriſten, allein er hat ſie doch ſo ſehr mit dem hiſtoriſchen Grunde verſchmolzen, daß kein Element das andere ſtört. Die Sprache iſt die mannigfaltigſte, dröhnend im Prolog der Locuſta, männlich hart bei Vindex, brütend, heiſer, und doch elaſtiſch, ja zuweilen ſchmelzend bei Nero u. ſ. w. Es würde hier zu weit führen, naher darauf einzugehen. Nur eines wollen wir noch bemerken, daß eine Menge kleiner Züge hiſtoriſch wahr ſind, und von Sueton und Andern berichtet werden, die man auf des Dichters Rechnung könnte ſetzen wollen z. B., daß Nero mit Seneca verkleidet ſich unter das Volk miſcht. — Aehnliches wie von Nero läßt ſich von der dramatiſchen Skizze: Hamlet in Wittenberg, ſagen, welche Gutzkow im erſten Band der Lewaldſchen Theaterrevue mittheilte, kräftige Conturen, von kühnen Gedanken ſchwanger. Gutzkow hat hier zu Hamlets Grübelei und Thatenſchwäche einen pſychologiſchen Schlüſſel geben wollen. Er läßt ihn durch die wollüſtige Erinnerung an Ophelien ſein Jugendmark in heißen Phantaſien verzehren und hat, um dieſen Prozeß der gegenſtandloſen, innerlich bleibenden Vorwegnahme des höchſten Genuſſes der Leidenſchaft, zur Anſchauung zu bringen, ſehr ſinnreich die Sage benutzt, daß Dr. Fauſt in Wittenberg lebte, wo Hamlet ſtudirte. — Gutzkow muß in dieſem Jahr viel von Skepſis aller Art geplagt geweſen ſein. Er trennte ſich von Menzel und ging nach Frankfurt a. M., wo er mit Duller dahin übereinkam, an deſſen Zeitſchrift, der Phönix, die kritiſch-literariſche Partie zu übernehmen, ein Amt, das er mit imponirendem, nach allen Seiten hin verwundendem Selbſtgefühl übte. Am Eingange dieſer

Thätigkeit ſteht ſeine Wiederherausgabe der Schleiermacherſchen Briefe über Schlegels Lucinde, Hamburg 1835. Er ſchrieb eine zügelloſe Vorrede dazu. Vieles von dem, was er ſagte, war völlig wahr, allein in dämoniſcher Dreiſtigkeit griff er die Berliner Kanzelnotabilitäten und außerdem die kirchliche Sanction der Ehe überhaupt an. Dieſe mit der Kirche, mit der Prieſterſchaft, mit der Schultheologie zerfallene Stimmung grollte in ihm damals mit fataliſtiſcher Gewalt. Er bereitete ſich ſelbſt das Schickſal, was er im Sadducäer von Amſterdam, was er in der Geſchichte Hali-Jongs ſo claſſiſch erzählt hatte. Er ſchrieb den kleinen Roman: Wally, Mannheim 1835. Er ſetzte ausdrücklich auf den Titel das Prädicat: Die Zweiflerin, und fügte in einem Anhang einige Worte über den Begriff der Wahrheit und Wirklichkeit hinzu, weil er doch wohl ahnen mochte, daß er zu weit gegangen. Das Romanhafte an dem Buch iſt unbedeutend. Das Schönſte in ihm ſind die Betrachtungen, die aus Wally's Tagebuch mitgetheilt werden. Sie ſind der intimſte Ausdruck einer mit Gott nach Erkenntniß ringenden Seele, die von den Widerſprüchen der Erfahrung zermalmt wird. Die Geſtändniſſe Cäſars ſtehen an poetiſchem und theologiſchem Werth bei weitem darunter. Sie ſind von Frivolität im Tone nicht frei zu ſprechen. In der Tendenz iſt die Wally, obſchon Cäſar ſich auf den Gipfel des abſtracteſten Rationalismus ſtellt, gar nicht frivol. Die Heldin ermordet ſich ſelbſt aus Mangel an religiöſer Befriedigung; nicht, weil ſie die Religion nicht wollte, nicht aus Indifferentismus, ſondern aus Schwäche, einen glaubensloſen Zuſtand ertragen zu können, mitten im

Irrthum, in der Verzweiflung, nicht zu wiſſen, was Gott iſt, wie ſie die Welt begreifen ſolle, in der innigſten Theilnahme an Chriſti Geſchichte, gibt ſie ſich den Tod: -- Gutzkow verließ ſeine Stellung am Phönix und verband ſich mit Wienbarg, um die Deutſche Revue herauszugeben, ein Plan, welchen ſpäterhin im Grunde mehre Zeitſchriften zu realiſiren verſuchten, und dem der Freihafen und das Athenäum bis jetzt wohl zunächſt gekommen ſind. Da erſchien am 11. September in Nr. 93. des Literaturblattes, Menzel's Anklage Gutzkows als eines vom hohlſten Gallikaniſchen Schwindel angeſteckten Menſchen, welcher das Beſtehende ſowohl im Staat als in der Kirche zu revolutioniren, die Ehe aufzulöſen und die Religion zu ſchänden, an die Stelle jener den wollüſtigſten Naturalismus, an die Stelle dieſer den Atheismus ſetzen wolle. Dieſe Denunciation war die Rache dafür, daß Gutzkow ſich von ihm emancipirt, ſeinem ſogenannten Geiſt der Geſchichte, einer geiſtloſen Brochüre, als einem Scheuſal ſich widerſetzt, und ihn in der Wally eine Lärmtrommel genannt hatte. Die Anklage ward injurienhaft. Gutzkow ſollte nach Menzel ein perſönlich ſittenloſer, niederträchtiger Menſch, ein Gemiſch von Danton, Marat und Schinderhannes ſein. Eine Menge Brochüren und Journalartikel ſtimmten einen ähnlichen Ton an, denn für das Beſtehende gegen die Revolution zu kämpfen, die Grundfeſten der Geſellſchaft zu retten, von der Deutſchen Jugend das Siechthum der Wollüſtelei, das Vorwitzige einer aus Halbheit der Bildung entſpringenden religiöſen Skepſis abzuhalten, war das nicht lobenswerth und des Beifalls der Regierungen würdig? Gewiß. Der Roman ward confiſcirt, die Deutſche Revue inhibirt, Gutzkow, der ſich in zwei Brochüren umſonſt zu rechtfertigen ſtrebte, zu Mannheim gefänglich eingezogen. Er vertheidigte mündlich ſich gut, und ward von dem Großherzogl. Badiſchen Hofgericht nicht wegen Gotteslästerung und nicht wegen Darſtellung unzüchtiger Gegenſtände, ſondern, „wegen der durch die Preſſe begangenen verächtlichen Darſtellung des Glaubens der chriſtlichen Religionsgeſellſchaften" für ſchuldig und zu dreimonatlicher Haft verurtheilt, die er in Mannheim abbüßte. Das Intereſſe, was man in ganz Deutſchland an dem Vorgang nahm, war außerordentlich. Es zeigte ſich hier recht ſchlagend, daß wir vielmehr eine literariſche, als eine politiſche Nation ſind. Wer ſich vollſtändiger über dieſen merkwürdigen Fall unterrichten will, ſehe die „Actenſtücke und Bemerkungen des vollſtändig motivirten Urtheils über die in dem Roman: Wally, angeklagten Preßvergehen," herausgegeben von dem Kirchenrath und Profeſſor Paulus, Heidelberg 1836. Es war rührend, zu ſehen, wie der alte Veteran der rationaliſtiſchen Theologie ſich des unglücklichen Jünglings unverdroſſen und mit vieler Einſicht annahm. Die Rede, die er entwarf, um ſich durch ſie vor den Richtern zu vertheidigen, wovon Gutzkow aber keinen Gebrauch machte, iſt in der That vortrefflich. Paulus iſt bekanntlich auch **Doctor juris utriusque**. — Als Gutzkow erſt im Gefängniß ſaß, erwachte das Mitleid der Deutſchen. Menzel ſtürzte ſchnell und für immer. Er hatte ſich durch ſeine hämiſche Leidenſchaftlichkeit um allen ferneren Credit gebracht. Es war zu bedauern, daß Gutzkow ſich nicht zu der Reſignation entſchließen konnte, den ganzen Handel der Vergeſſenheit zu überliefern. Er gab ſich viel widrige Mühe, zu beweiſen, daß er geſcheuter und beſſer als Menzel wäre, und peinigte ihn mit ſeinem Sarkasmus, wo und wie er konnte. Hier hätten wir Gutzkow größer gewünſcht. Vielleicht entſchuldigt ſeine große Jugendlichkeit ſein Verfahren einigermaßen. Er ging von dem Gefängniß aus Mannheim nach Frankfurt a. M. und verheirathete ſich hier. Er ſchrieb eine Zeit lang das literariſche Feuilleton der Lewaldſchen Zeitſchrift Europa, und verſchwendete an Lumpereien einen köſtlichen Witz. Einen geiſtvollen Menſchen in der Lage zu ſehen, ihm zugeſandte Bücher contractmäßig zur Anzeige bringen zu müſſen, wie gleichgültig ſie ihm auch ſein mögen, iſt immer hart und bei Gutzkow ſieht man augenſcheinlich, wie er ſich aus der Langenweile und dem Verdruß, ſo die edle Zeit zu verlieren, durch ein witziges Grimaſſiren rettet. Er ſammelte **1836** in den Beiträgen zur Geſchichte der neueſten Literatur, Stuttgart, **2** Bde., was er bis dahin in Zeitſchriften an literariſchen Portraits und Ueberſichten geliefert hatte. Hierzu ſchrieb er eine Vorrede, worin er weitläufig Menzels Deutſche Literatur in ihrer zweiten Auflage durchging, die Unwiſſenheit und Urtheilloſigkeit deſſelben zu beweiſen. Mit dieſem negativen Schritt noch nicht zufrieden, ſchrieb er, noch im Gefängniß, eine Reihe von Aufſätzen über die Philoſophie der Geſchichte (Hamburg **1836**), von denen mehre auch in der Augsburger allgemeinen Zeitung erſchienen. So flüchtig, ja unhaltbar nicht Weniges darin iſt, ſo feſſelnd iſt gerade das Gewagte der Anſichten und der phantaſievolle Schwung der Rede. Es iſt immerhin ſchön, daß Gutzkow im Kerker mit der Weltgeſchichte ſich beſchäftigte, nicht in egoiſtiſche Aengſtigung verfiel. Wenn er dieſe Skizzen dem Menzel'ſchen Büchlein: Geiſt der Geſchichte entgegenſetzte, ſo wollte er mit einer andern Schrift: *Goethe im Wendepunct zweier Jahrhunderte*, Berlin 1836, unſtreitig dem Verwerfungsurtheil Menzels über Goethe entgegentreten, und ſich als einen der um dieſen Namen verſammelten geiſtigen Ariſtokratie Würdigen beweiſen. Auch dieſe Schrift iſt ſchön geſchrieben, ſo flüchtig ſie die wichtigſten Dinge oft nur tippt. Eine gewiſſe Perfidie, oder wie man es ſonſt nennen ſoll, laſtet jedoch auf dieſem Buch; Gutzkow hatte früherhin dem Menzelſchen Terrorismus nicht wenig gehuldigt; er hatte mehr Antipathie gegen, als Sympathie für Goethe eingeſogen; in den Kritiken des Phönix hatte er gegen den Druck, den Goethe's marmorner Ruhm auf unſere jetzige Literatur ausübe, heftig declamirt. Jetzt widmete er ihm plötzlich eine Verehrung, die ihm etwas ungewohnt ankam, und benutzte beſonders Goethe's früheres Auftreten, um ſein eigenes darin zu ſpiegeln und anzudeuten, daß, was dem einen Autor recht, dem andern billig ſei. Er ſchrieb in Goethe's Apologie verſteckt ſeine eigene. Das bleibend Werthvollſte darin iſt die Charakteriſtik des Goetheſchen Styls in ſeinen verſchiedenen Phaſen.

1837 begründete ſich Gutzkow in Frankfurt ſelbſt ein Journal, den *Telegraphen*, welches, da er von den Regierungen für literariſch unmündig erklärt worden war, unter *Beurmanns* Redaction erſchien. Nun erſt gab er auch einen Roman *Seraphine* (Hamburg) heraus, den er ſchon vor der zuvor erwähnten Kataſtrophe gleich nach der Wally geſchrieben hatte. Was er jetzt noch hinzufügte, eine Perſiflage Joel Jacoby's, mag politiſch richtig ſein; äſthetiſch iſt dieſer Zuſatz eine Befleckung des Buchs. Seraphine iſt ein Gegenſtück zur Wally, aber nicht in dem Sinne, um für die Kühnheit ihrer Zweifel eine frömmelnde Buße zu thun, wie Manche aus dem engelhaften Titelnamen ſchloſſen, ſondern Seraphine iſt objectiv das Gegentheil Wally's. Dieſe iſt Ariſtokratin, jene plebejiſchen Urſprungs; dieſe ſchön, nach dem letzten Modejournal gekleidet, kokett, jene nicht gerade häßlich, allen Mangel an Putz durch ihr unſterbliches Umſchlagetuch verhüllend, anſpruchlos; dieſe herrſchſüchtig in der Liebe, jene ſich anſchmiegend, an Arthur, an Edmund, an Philipp, an Ferdinand, an den Miniſter; dieſe ſtirbt aus ſich heraus, an ihrem kranken Denken, jene an ihren Umgebungen. Seraphine iſt eine pädagogiſche Natur, die aber ſich ſelbſt erſt allmälig begreifen lernt, und daher mit der größten Gutmüthigkeit, mit dem beſten Willen, in der Selbſttäuſchung der Einſicht, die ärgſte Verwirrung anrichtet. Um zu helfen, ſchmiegt ſie überall ſich an, und befriedigt doch zuletzt weder die Andern, noch ſich ſelbſt. Dieſer Roman iſt nicht ganz ſo epigrammatiſch rauh geſchrieben, als die Wally, aber noch in einem verwandten, oft wunderbar grübelnden Ton; die Darſtellungen des weiblichen Penſionats, des kleinen Städtchens, des trefflichen, polternden Miniſters Magnus, der mit Seraphine über Erziehung und Unſterblichkeit philoſophirt, ſind ſchon wieder mehr ausgerundet. Die Grundlage dieſes Romans gab Gutzkow übrigens in der Bambocciade: das Singekränzchen in den oben erwähnten Novellen. — Im Telegraphen erfreute er auch durch einige tief empfundene Gedichte

Doch ſeine Hauptthätigkeit wurde einer periodiſch in Heften unter Bulwers Namen erſcheinenden Schrift: die Zeitgenoſſen, ihre Tendenzen, ihre Schickſale, ihre großen Charaktere, Stuttgart 2 Bde., zugewendet Die Fiction der Bulwer'ſchen Autorſchaft war eine Liſt, um günſtigere Cenſurverhältniſſe zu erreichen. Einem Menſchen, der eine ſo bewegliche Phantaſie gezeigt hatte, daß er in die kleinſten Schattirungen des Tübetaniſchen Lebens bei ſeinem Maha Guru eingegangen war, konnte es doch wohl nicht ſchwer werden, ſich in das viel näher liegende Engliſche Coſtume zu werfen. Dies Buch gehört gewiß zu den ſegensreichſten unſerer Zeit. Es unternimmt auf ernſte Weiſe, ihre Aufgabe zu enträthſeln und die Mittel ihrer Löſung zu überſchlagen. Es verhehlt nicht die Krankheiten und Troſtloſigkeiten, aber auch nicht die Geſundheit und Hoffnung unſerer Tage. Es beſchreibt unſere Zuſtände mit einer beiſpielloſen Umſicht und Klarheit und hinterläßt, da es ſich fern von aller Uebertreibung und Aufregung hält, einen kräftigenden, zur Beſonnenheit, zur unermüdlichen Thätigkeit und zum Glauben an die Zukunft ſtimmenden Eindruck. Anfänglich waltet eine poetiſche Faſſung, eine Verkörperung der verſchiedenen Zuſtände in einzelnen Perſonalcharakteriſtiken, am Ende des erſten Bandes ſogar in einem komiſchen Sittenroman, Rebecca, vor; hinterher überwiegt die Reflexion. Zum Theil mag dies in den Gegenſtänden liegen, die hier behandelt werden, und abſtracterer Natur ſind, zum Theil mag Gutzkow etwas müde geworden ſein. Er ſpricht zuletzt trockene Politik.

1838 ſiedelte ſich Gutzkow mit dem Telegraphen nach Hamburg über, ſammelte dort unter dem Titel: Götter, Helden und Don Quixote, aus dem erſten Jahrgang des Telegraphen und der Minerva kritiſche Aufſätze; war in ſeinem Journal immer ſchlagfertig, überall hin lauſchend, alles Intereſſante ſogleich auffaſſend, für Wahrheit und Freiheit unermüdet thätig. Doch fand er noch Zeit, gegen Görres eine Brochüre zu richten: die rothe Mütze und die Capuze (Hamburg 1838), und ſogar einen komiſchen Roman in drei Bänden (Stuttgart) zu ſchreiben: Vater Blaſedow und ſeine Söhne. Dieſer Roman zeigt uns Gutzkow zur epiſchen Anſchaulichkeit, zur liebevollen Ausbildung auch des Einzelnen, wie im Maha Guru, zurückgekehrt. Die einzelnen Schilderungen, für ſich genommen, ſind vortrefflich. Nur hält der Roman nicht, was er verſpricht. Die tiefe, ſo ſchön gezeichnete Innerlichkeit des alten Blaſedow, dies Bild eines ringenden Titanen in der Geſtalt eines einſamen Dorfpfarrers, ſpannt zu den höchſten Erwartungen. Die phantaſtiſche Auflöſung der erſten Anlage ſchmerzt. Man ſieht wohl hinterher, wie zweckmäßig Alles berechnet war, wie man vom Dorf, zur Stadt, von der Stadt zum Bade in immer weiter gedehnte Kreiſe tritt und der ſprachenkundige, vielgereiſte Derwiſch, in deſſen Geſtalt der alte Pfarrer ſeinem unerkannten Stiefſohn zu Gefallen ſich verwandelt, ein politiſches Gericht hält; man ſieht ein, daß aus den Jungen in Betreff ihrer beabſichtigten Bildung nichts werden konnte, daß Oskar nur durch ſeinen Charakter etwas iſt; man erfreut ſich an den einzelnen Genrebildern und treffenden Reflexionen, allein eine gewiſſe kühle Abſichtlichkeit, die bis ſo weit geht, daß die Perſonen öfter eine allegoriſche Hohlheit bekommen, kann man nicht wegleugnen. Die Namen ſtechen ſchon allegoriſch in's Auge, noch mehr die mit geſperrten Lettern gedruckten Witze, als ſeien ſie ängſtlich überſehen zu werden; mitunter muß ſogar eine Note unter dem Text dafür ſorgen, daß eine Anſpielung nicht verloren gehe. Wir trauen Gutzkow ſo viel Productivität zu, auch hierüber hinaus zu kommen. Wo ſo viel wirklicher Humor exiſtirt, als er hier und anderwärts beweiſ't, wird die Kunſt nicht ausbleiben, da er zur Moſaikmalerei Jean Paul's, zu deſſen Phantaſieausſchweifungen ſich nicht hinneigt. Sein Intereſſe, materiell zu wirken, iſt augenblicklich noch größer, als ſein formelles; allein als Kritiker zeigt er eine ſo feine Beobachtung Anderer, einen ſo zarten Formenſinn, daß er auch an ſich ſelbſt von ſolchen Forderungen nicht wird abſtrahiren können. Der Künſtler muß Materie und Form zur Einheit miteinander erheben. Das wahrhafte, nach beiden Seiten vollendete Kunſtwerk iſt am Ende auch das, was theoretiſch und praktiſch auf die Zeit am meiſten wirkt.

Zuletzt, vor ſeinem theatraliſchen Auftreten, im Jahrbuch für Literatur, Hamburg 1839, hat er unter dem Titel: Vergangenheit und Gegenwart 1830—38, eine Darſtellung der von ihm ſelbſt in ſo manchem Antheil durchlebten Epoche gegeben, in welcher er das Streben, gerecht zu ſein, mit verſöhnungsvoller Geſinnung hat walten laſſen. Möchte er doch immer mehr auf dieſer Bahn fortſchreiten, um, dem kleinlichen Gewirr des Neides, der Eiferſüchtelei, der Sorge um Anerkennung, enthoben, ſeinem zukunftsvollen Genius im Schaffen ewiger Werke zu leben. Daß er auf die Bahn eines Menzel, Müller, Merkel, Raupach u. ſ. f. werde gerathen können, iſt gewiß nicht zu befürchten. Wir hofſen, in ihm eine organiſche, keine nur krittelnde Natur zu beſitzen. Von den Schriften, welche ihn mehr beiläufig oder mehr direct zum Gegenſtande gemacht haben, wollen wir nur A. Jung's Briefe über die neueſte Literatur, Hamburg 1837, erwähnen, indem die darin enthaltenen Fragmente über den Ungenannten auf Gutzkow gehen.

C.

Zur Philoſophie.

XIV.

Eine Einleitung in die Naturphiloſophie.
1843.

Die Philoſophie iſt bekanntlich nicht ſo glücklich, ohne Weiteres in medias res gehen zu können. Sie muß ſich über ihren Inhalt rechtfertigen. Sie muß die Nothwendigkeit ihres Anfangs beweiſen. Wir wiſſen zwar ſchon immer vorher, was uns im Denken beſchäftigen ſoll, allein für die Speculation abſtrahiren wir von aller Beſtimmtheit dieſes Wiſſens und machen es zu einem relativen Nichtwiſſen, zu einem nur erſt vorläufigen, problematiſchen, deſſen Wahrheit noch nicht wirkliche Gewißheit iſt. Um die Natur ſpeculativ zu erkennen, müſſen wir alſo die Vorſtellung, welche wir ſchon von ihr haben, noch als ungültig anſehen. Wir wiſſen ſchon von der Natur, allein wir dürfen, ſo zu ſagen, nicht wiſſen, daß wir ſchon wiſſen. Es wäre demnach zum Eingang zu unterſuchen:

1) wie wir überhaupt zum Wiſſen von der Natur gelangen?

2) wie das Wiſſen von der Natur Syſtem werden kann?

3) wie ſich das Syſtem der Natur zum Syſtem des Wiſſens überhaupt verhält?

1) Wie gelangen wir überhaupt zum Wiſſen von der Natur?

Die Grundbedingung, von der Natur wiſſen zu können, iſt ſie ſelber. Nur durch die Natur kann die Natur erfaßt werden. Die Natur bringt in den Sinnen ſelbſt die Organe hervor, welche die Rückkehr derſelben in ſich, ihre Selbſtwahrnehmung möglich machen. Die Sinne ſind Natur, aber die in ſich zurückgewendete. Ohne Sinne iſt Naturerkenntniß unmöglich. Der Mangel eines Sinnes z. B. des Auges, iſt zugleich der Mangel der ganzen großen und reichen Welt des Lichts und der Farbe. Mit der Optik nach ihrer Mechanik kann ſich der Blindgeborne wohl beſchäftigen, wenn er die Data zum Calcul hat, nicht aber mit der Farbentheorie. Eine Naturwiſſenſchaft ohne Vermittelung der Anſchauung wäre recht eigentlich ein Hirngeſpinnſt.

Allein die Sinne geben nur ein natürliches Erkennen, eine ſinnliche Erregung. So iſt es mit dem Thier der Fall, welches, je nach ſeiner Stellung in der Reihe der Organismen, der Natur durch die Sinne aufgeſchloſſen iſt oder dem die Natur durch die Sinne aufgeſchloſſen iſt. Hier fehlt die Vergegenſtändlichung des ſinnlichen Eindrucks. Das Thier geht ganz in ihn auf, erhebt ſich nicht darüber, geht von ihm nicht in ſich zurück, ſteht nicht hinter der Erregung. Dazu iſt das *Bewußtſein* nothwendig, die Dualität von Subject und Object nach ihrer urſprünglichen Identität. Wie nicht ohne Sinnigkeit, ſo iſt auch nicht ohne Bewußtſein Erkenntniß der Natur möglich.

Aber das Bewußtſein macht nun in der *ſinnlichen Gewißheit* die Sinne zu ſeinen Werkzeugen. Es *weiß*, daß es hört, fühlt u. ſ. f. Hierbei kann es aber nicht einfach ſtehen bleiben, ſondern muß, was es fühlt, hört, riecht u. ſ. f. von ſich ſo unterſcheiden, daß es die Sinnesaffection von allem Fremden, Zufälligen, Beigemiſchten befreit. Die Sinne können täuſchen. Entweder iſt *objectiv* der Hergang der Erſcheinung ein ſolcher, daß er täuſchen *muß* und daß erſt eine vielfach zuſammengeſetzte Betrachtung die Scheinbarkeit aufhebt, wie, um etwas ganz Bekanntes anzuführen, das Verhältniß der Sonne zur Erde, da wir niemals einen Standpunct außerhalb der Erde werden einnehmen können, die Rotation derſelben ſinnlich vor uns zu ſehen. Oder die Täuſchung iſt *ſubjectiv*, ſei es durch Krankheit, Schwäche, ſei es durch Unerzogenheit der Sinne, denn die Sinne müſſen für die Maßverhältniſſe erſt gebildet werden; ſei es endlich durch Vermiſchung von Phantaſiegebilden mit Hallucinationen, wie in Viſionen.

Das Bewußtſein hat daher die ſinnliche Gewißheit zu überwachen, damit nur das Anſichſeiende, *Wahre genommen* werde. Das Wahrnehmen wird zum *Beobachten*, indem der Act der Erfaſſung des Thatſächlichen mit der Abſicht wiederholt wird, daſſelbe in der *Gleichheit mit ſich* zu erkennen. Aus dieſer Nothwendigkeit entſteht das *Experiment*. Das Experiment ſtellt Bedingungen auf, unter denen die Natur ſich zur Erſcheinung bringen ſoll. Dieſe Bedingungen für ſich ſind bekannt und daher muß durch ſie auch auf dasjenige ein Licht fallen, was innerhalb ihrer geſchieht. Zum Erfinden, nicht zum bloßen Machen des Experiments gehört daher der Vernunftinſtinct, der divinatoriſche Geiſt, die ahnungsvolle Combination im Sinne der Natur. Ein Narr kann mehr fragen, als hundert Weiſe zu beantworten vermögen. Allein die ächte Frage garantirt ſchon ihre Antwort. Der wahre Naturforſcher wird an den Fragen erkannt, welche er der Natur ſtellt. Er richtet treffende Fragen an ſie d. h. ſolche, welche ihrer Cauſalität ins Centrum treffen. Das Experiment führt die Natur gleichſam in Verſuchung, wie ſie wohl, unter gegebenen Umſtänden, ſich zeigen werde. Dieſe zu veranſtalten, den Apparat zu erfinden, legt daher für den Forſcher das entſchiedenſte Zeugniß ab, weil er eine ſolche Zurüſtung, die Natur auf der That zu ertappen, nur aus der Natur ſelbſt entnehmen kann. Wenn ich durch die Elektriſirmaſchine ein Blitzhäuschen entzünde, ſo beweiſe ich damit, daß ich alle Elemente in meinen Beſitz gebracht habe, welche das grandioſe Schauſpiel des Gewitters enthält. Die Wahrnehmung nimmt nur auf, was ihr gegeben wird. Sie ſammelt. Stern auf Stern, Stein auf Stein, Pflanze auf Pflanze, Thier auf Thier ergreift ſie, regiſtrirt ſie ein. Eine Bildung, Uebung, ein Blick gehört auch dazu. Allein gegen das Experiment bleiben doch die Entdeckungen, das bloße Finden zurück. Das Glück überwiegt darin den Verſtand. Für den Verſuch aber bedarf es zur Conſtruction des Apparats des wahrhaft *erfinderiſchen* Scharfſinns. Iſt das Experiment einmal gelungen, dann freilich kann Jeder es nachmachen.

Die Mittel, welche die Beobachtung anwendet, um das immer Gleiche der Natur zu erkennen, ſind die Combinationen der *Induction*, der *Hypotheſe* und des *Probabilitätscalculs*. Die Induction iſt das Schließen, welches wir den Schluß der *Subſumtion*, auch wohl den Quantitätsſchluß nennen, d. h. denjenigen, in welchem der **Terminus medius** unbeſtimmt viele Glieder, c, d, e, f, g u. ſ. f. haben kann. Dieſer Schluß, deſſen Nerv das Verhältniß des *Einzelnen* zur *Allheit* und die in der Allheit liegende *Annäherung an die Allgemeinheit* iſt, zerfällt eigentlich in die Form der *Induction* und der *Analogie*. Allein man hat ſich in der neueren Zeit gewöhnt, dieſen Unterſchied nicht mehr beſonders zu beachten. Auch die Vorſichtsmaßregeln, welche der Verulamenſiſche *Bacon* in ſeiner *Inſtanzenlehre* für die Beſtimmung des Mittelgliedes gab, hat man ziemlich vergeſſen. Man ſpricht von der Induction ſchlechthin, von den *inductiven* Wiſſenſchaften, wie *Whewell* deren Geſchichte geſchrieben hat.

Die Induction ergänzt ſich durch die *Hypotheſe*. Die Allgemeinheit der Induction, eine an ſich beſchränkte, betrifft nur das Factum als ſolches, erklärt es nicht d. h. giebt keine Gründe an, welche *außerhalb* des unmittelbaren Factums liegen. Dieß thut die Hypotheſe. Sie macht Vorausſetzungen, aus denen als Grund die Phänomene als Folge ſich ergeben ſollen. Der Inhalt der Vorausſetzung iſt ſinnlich für ſich nicht nachweisbar, erſcheint aber in dem Phänomen. So fand z. B. *Kepler* die Geſetze der himmliſchen Mechanik, ohne ſie zu erklären. Newton ſtellte nun die Hypotheſe der Attractions- und Repulſionskraft auf und rechtfertigte dadurch Kepler. Allein die Kraft ſelbſt, als ſolche, kann nicht anders, als nur actu, erfaßt werden. Das Angezogenwerden, Abgeſtoßenwerden fällt nicht in die Beobachtung und deswegen bekommt nun der Begriff der Anziehungskraft u. ſ. f. den Werth nur der Hypotheſe. Die exacten Naturforſcher ſind gewöhnlich ſehr beſcheiden, wenn ſie Hypotheſen machen. Allein dieſe Beſcheidenheit iſt nicht ohne Stolz. Sie iſt der Tendenz der Speculation gegenüber, welche die abſolute Wahrheit zu abſoluter Gewißheit erheben will, ſehr zufrieden mit dem Problematiſchen ihres Erkennens. Wird daran gezweifelt, ſo kann ſie ſehr zornig werden, ſelbſt wenn der Zweifel gar nicht von der Speculation, ſondern von der Empirie kommt, aber gegen eine gewohnt gewordene Darſtellung ſich richtet, wie es der Fall war mit dem Gegenſatz von Goethe's Farbentheorie gegen die Newtoniſche. Die Newtonianer waren excluſive Dogmatiker geworden.

Außer der Induction und Hypotheſe ſucht nun die Beobachtung durch den Probabilitätscalcul die Menge der einzelnen Fälle zu einer Einheit zuſammenzufaſſen. Der Probabilitätscalcul richtet ſich aber nur auf diejenigen Einzelheiten, welche gegen ſchon geſicherte Beſtimmungen als geſetzlos, als zufällig erſcheinen. Sein intereſſanter Grundgedanke iſt, daß das Zufällige ſelbſt wieder eine Regel haben müſſe. Jeder einzelne Fall für ſich iſt unberechenbar, iſt von vorn herein unbeſtimmbar. Er kann ſo, er kann auch anders ausfallen. Allein jede Möglichkeit iſt eben gleich ſehr möglich und nun wird nach einer Beobachtung ſehr vieler Fälle, welche einen Anſatz zuläßt, der Schluß auf das wahrſcheinliche Quantum gemacht, welches ſich in beſtimmter Beziehung ergeben muß, d. h. der Zufall, der im Einzelnen wirklich Zufall iſt, hebt im Ganzen ſich auf, iſt in Verhältniß zu dieſem nothwendig. So iſt jeder Wurf des Würfelbechers für ſich ein unvorherſichtlicher, allein wenn man etwa 3000 Fälle annimmt, ſo wird ſich eine gewiſſe Ausgleichung der Möglichkeiten zeigen.

Alle dieſe Beſtimmungen der empiriſchen Naturwiſſenſchaft wurden zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts von Newton (principia philosophiae naturalis, de mundi systemate) als regulae philosophandi folgendermaaßen zuſammengefaßt und von den Naturforſchern mit wahrer Pietät befolgt:

1) Causae rerum naturalium non plures admitti debere, quam quae verae sint, et earum phaenomenis explicandis sufficiant; — 2) ideoque effectuum naturalium ejusdem generis eaedem sint causae; — 3) qualitates corporum, quae intendi et remitti nequeunt, quaeque corporibus omnibus competunt, in quibus experimenta instituere licet, pro qualitatibus corporum universorum habendae sunt. — Newtons Beſtimmung der Körper, in quibus experimenta instituere licet, iſt allerdings wichtig; denn die Aſtronomie kann nicht experimentiren. Sie kann die himmliſchen Körper nicht in ihre Gewalt bringen. Sie kann nur vorausberechnen und durch das Eintreffen ihrer Rechnung ſich rechtfertigen. In der Phyſik und Chemie iſt das Experiment dagegen recht eigentlich zu Hauſe. Je höher hinauf, in's Organiſche hinein, deſto

ſchwieriger wird es, weil die Veränderlichkeit des Organismus wächſt und dadurch zahlloſe Störungen entſtehen. Ja ſogar Schwierigkeiten anderer Art ergeben ſich hier. Die Anatomie des Menſchen z. B. war lange Zeit wegen religiös-ſittlicher Meinungen unmöglich. Die Griechiſchen Aerzte mußten ſich mit Affen begnügen.

---

2) Wie iſt ein Erkennen der Natur als Syſtem möglich?

Die Empirie gelangt zu einem Wiſſen der Natur. Die Sinne, das Bewußtſein, die Wahrnehmung, die Beobachtung, das Experiment, die logiſchen Operationen der Induction, die Hypotheſe und die Wahrſcheinlichkeitsrechnung ſind die Schritte, welche ſie dazu vorwärts macht. Allein die Empirie genügt nicht dem Begriff, welchen das Wiſſen von ſich ſelbſt hat, nämlich Totalität und Einheit mit ſich zu ſein. Die Empirie führt in eine unendliche Zerſtreutheit und vermag in der gegebenen Wirklichkeit nirgends die dem Begriff ſchlechthin entſprechende Realität zu finden.

Die Totalität der Reihe der Erſcheinungen, wie Kant ſich ausdrückte, iſt nicht in Erfahrung zu bringen. Die Fülle iſt unerſchöpflich. Neues kommt zum Neuen. Die Reihen ſind endlos. Hinter den Sternen entdecken ſich wieder Sterne; zu den Pflanzen, die ſchon im Herbarium liegen, werden andere gefunden u. ſ. w.

Allein es iſt nicht blos dieſe Unendlichkeit der unbeſtimmten Vielheit, welche den Abſchluß des Wiſſens unmöglich macht, es iſt auch die *Unvollſtändigkeit* des *einzelnen* concreten *Phänomens*, des einzelnen beſtimmten *Exemplars*. Weil in der Wirklichkeit eine Concurrenz der verſchiedenſten Agentien ſtatt findet, ſo wird dadurch das Einzelne, was entſteht, *modificirt*. Es kann ſeine Bahn ſelten rein vollenden, weil es durch den Concurſus anderer ebenfalls im Werden begriffener Phänomene, durch das Leben anderer Individuen, geſtört wird. Je reicher eine Exiſtenz iſt, um ſo größer wird die Zahl der Störungsmöglichkeiten. Zwar muß das Einzelne dem ihm inwohnenden Geſetz gehorchen, allein indem es dies thut, kann es doch der Einwirkung anderer Mächte ſich nicht abſolut entziehen und erleidet dadurch eine Veränderung, die in ſeinem urſprünglichen Plan nicht liegt. Wie ſelten iſt z. B. ein entſchieden durchgebildeter Kryſtall, wie hoch werden in Mineraliencabinetten ſolche vollkommen ausgeprägte Stufen gehalten! Der Kryſtall iſt ein todtes Leben, allein, wie ſchnell daſſelbe ſeinen Sprung in die Realität vollende, ſo vermag doch die Temperatur, die Nähe anderer Körper, die Feuchtigkeit der Geburtsſtätte u. ſ. f. dies ſtarre, ſpröde Daſein ſogleich von ſeiner immanenten Richtung abzulenken, ſo daß die Flächen, die Ecken u. ſ. f. nicht mit der Schärfe ſich entwickeln, welche ſie haben ſollten; die Wahrheit der Kryſtallographie iſt die Stereometrie.

Hier iſt es nun, wo das Erkennen durch ſich ſelbſt von dem blos empiriſchen Standpunct zu dem ſpeculativen übergehen muß. Das Wiſſen muß ſeinen Begriff der Ganzheit und Einheit verwirklichen; als empiriſches entſpricht es aber dieſem Begriff nicht, ſondern wird ſich im Gegentheil ſeiner Beſchränktheit bewußt. Der Begriff, den das Wiſſen von ſeiner Nothwendigkeit hat, iſt das aprioriſche Element der Speculation. Die Ganzheit, auf welche dieſelbe ausgeht, iſt nicht eine Allwiſſerei, wie man die ſpeculative Totalität verſteht, denn gerade die Unmöglichkeit derſelben hat ſich ja ergeben. Nicht die in's Unendliche hin ſich auszweigende Mannigfaltigkeit des Details, ſondern die Totalität der principiellen Beſtimmungen iſt die Aufgabe der Speculation. Sie geht auf die Syſtematik des Erkennens. Erſt als Syſtem vollendet ſich das Wiſſen; erſt mit ſeiner Architektonik kommt es zum letzten Ernſt der Erkenntniß. Es iſt freilich nichts gewöhnlicher, als daß man gegen die ſyſtematiſche Ausbildung der Wiſſenſchaft das Vorurtheil hegt, ſie ſei ein Vorurtheil, welches befangen mache und dem zu Liebe die Thatſächlichkeit oft verdreht, verkünſtelt werde, damit nur ja der vorausgeſetzte Schematismus herauskomme. Vorzüglich lieben die Geiſtreichen die Polemik gegen das Syſtem und loben die Freiheit der Forſchung, die ſich nicht an die Kette des Syſtems binden läßt. Für das Geiſtreichſein mag dies gehen, allein der Geiſt der Wiſſenſchaft iſt ein ernſterer, dem die ſchillernde Phantasmagorie von Witzen, Bildern u. ſ. f. nicht genügt. Mag ein Syſtem noch ſo beſchränkt ſein, es iſt immer noch beſſer als gar keins, denn es hat doch den Verſuch der Einheit gemacht.

Für die Syſtematik der Natur kommt es darauf an, die a posteriori durch die Empirie gegebene Mannigfaltigkeit der Beſtimmungen mit der a priori durch die Speculation geſetzten Einheit des Begriffs des Wiſſens zu vereinigen. Der Begriff, um welchen dieſe Vereinigung ſich drehet, iſt der des Werdens, inſofern das *reale* Werden der concreten Natur von dem *ideellen* Werden der Idee der Natur unterſchieden werden muß. Das Werden der Natur in concreto ſoll heißen: die Allmäligkeit, mit welcher die *einzelnen* Gebilde der Natur entſtehen und vergehen. Die einzelnen Gebilde, denn ob die Natur überhaupt jemals entſtanden iſt oder gar, ob ſie einmal vergehen wird, iſt eine Frage, die hier nicht hergehört. In dem Begriff der Idee ſind *alle* Beſtimmungen der Natur als ein ideelles *Zugleich* geſetzt; jede hat ihren beſtimmten Ort und das Nacheinander der Zeit hat gar keinen Sinn. In der concreten Natur dagegen iſt die *Folge* der Bildungsmomente ein weſentlicher Begriff. In der wiſſenſchaftlichen Entwicklung der Idee folgen die Begriffe auch einander, allein dieſe Folge hat nichts mit dem Zeitverlauf zu thun; in der Realität der Natur dagegen iſt es gerade die *zeitliche Succeſſion*, welche die Schwierigkeit macht.

Gegenwärtig freilich exiſtirt in der Natur auch eine *Simultaneität* ihrer Proceſſe, ihrer Bildungen, allein ſo iſt es nicht immer geweſen. Wir können die Zeugniſſe der *Verſteinerungen* nicht von der Hand weiſen, welche uns die Geſchichte der Erde erzählen. An den Mineralien als ſolchen haben wir, mit Ausnahme der Alluvialgebilde, der vulkaniſchen Producte, gar kein Kriterium des Alters. Alles liegt durcheinander. Die Hebungen des vulkaniſchen Feuers haben die ungeheuerſten Maſſen aus der tiefſten Tiefe bis zur höchſten Höhe emporgegipfelt und Muſchelbänke auf den Kamm von Alpengebirgen verſetzt. Alſo aus den Schichten der Erde allein würde man die ſucceſſive Formation ſchwer erkennen. Hier tritt nun das merkwürdige Phänomen von

Pflanzen und Thieren ein, welche in dem Zuſtande der Verſteinerung gefunden werden und welche ein durch die Natur gegebenes Document ſind, denn das geſchichtliche der Tradition von großen Naturkataſtrophen, Fluthen u. ſ. w. iſt ohne Gewicht, da es ſchon Menſchen vorausſetzt. Durch die Petrefacten wird es möglich, auf das Alter der Schichten einen Schluß zu machen. Man macht die Vorausſetzung, daß die unorganiſche Natur die Bedingung ſei für die Exiſtenz der organiſchen; daß in dieſer wiederum die Exiſtenz der Vegetation die Bedingung der Exiſtenz der Thierwelt und in dieſer abermals die Exiſtenz der Pflanzenfreſſer die Bedingung für die der Fleiſchfreſſer. Dieſer Schluß iſt eigentlich aus dem Begriff hergenommen, allein er findet ſeine objective Bewahrheitung darin, daß wir in den Urgebirgen gar keine Reſte organiſcher Körper, in den Alluvialgebilden aber ſchon die Reſte heutiger Pflanzen und Thiere, antreffen, zwiſchen dieſen Extremen aber in den mittleren Schichten der Uebergangs- und Secundärformationen eine Menge von organiſchen Reſten, von denen wir gegenwärtig zum Theil keine gleichen Exemplare mehr beſitzen. Dieſe Reſte ſtellen ſich in der Folge dar, daß die Pflanzen den Thieren und unter den Thieren die niedrigeren den höheren vorangehen und die Säuger das Ende ausmachen. Nach dieſer Folge verſucht man nun, das Alter der Erdſchichten ſelbſt zu beſtimmen.

Es iſt zu bemerken, daß man aus einem falſchen Myſticismus heraus es geliebt hat, die Flora und Fauna subterranea als eine ſeltſame, von der unſrigen außerordentlich abweichende zu ſchildern. Man hat dabei übertrieben. Käme es auf das Abweichende an, ſo würden wir auch die heutigen Varietäten gegen die urweltliche Organik in Anſchlag bringen und dieſe jetzt exiſtirenden den damals noch nicht exiſtirenden Arten entgegenſetzen können. Man hat die Form der Pflanzen in einem Grade als abgehend von der gegenwärtigen ausgemalt, wie es ſelbſt bei dem Ichtyoſaurus, Pleſioſaurus und Mammuth, gar nicht der Fall iſt, wenn wir an das Krokodil, Armadill, Draco volans, Schnabelthier, den Elephanten, Tapir, das Känguruh u. ſ. f. denken. Ja, zu unſerer Zeit ſind ja Thiere verſchwunden, wie der aufgebauſchte Dronte, der ſeit 1761 nicht mehr in ſeinem Fundort, Inſel Bourbon, geſehen worden! — Nicht weniger hat man die Größe übertrieben und endlich ohne Noth ſo gethan, als wenn weſentliche Typen der Natur untergegangen wären, indem man von dem Nichtmehrvorhandenſein ganzer Gattungen ſprach. Man muß aber wiſſen, wie unbeſtimmt in den naturgeſchichtlichen Claſſificationen dieſer Ausdruck gebraucht wird, um zu begreifen, wie wenig jene Lücken der Urwelt zu bedeuten haben. Bei dem Mammuth z. B. iſt das Hauptſächliche, daß ein ſo ungeheurer Dickhäuter mit verlängerter Naſe als Rüſſel und mit Stoßzähnen exiſtirte — ein ſolcher Typus iſt aber im Elephanten, Tapir, Nilpferd noch gegenwärtig. So iſt es auch mit den Pflanzen, den baumhohen Farrenkräutern u. ſ. w., ganz abgeſehen davon, daß unſere Empirie doch auch noch nicht ſo ganz beſtimmt weiß, was exiſtirt und was nicht, wie ja die täglichen Entdeckungen im Pflanzen- und Thierreich beweiſen. Recht, wie um zu necken, mußte man ein Mammuth noch mit Fell und Fleiſch bekleidet treffen, ſo daß die Hunde darauf einſprangen! Ein recht ſinnreiches Geſchenk der ſogenannten Urwelt an ihre abſtracten Bewunderer!

Obwohl nun nicht geleugnet werden ſoll, daß aus den Petrefacten eine ſucceſſive Bildung der Erde hervorzugehen ſcheint, ſo muß man ſich doch dieſe Succeſſion nicht abſtract denken, als wenn ſie alle Simultaneität ausſchlöſſe. Dies wäre gerade ſo, wie Philoſophen und Naturforſcher ſich vorgeſtellt haben, daß derſelbe Organismus durch Metamorphoſe ein anderer, eine Pflanze ein Thier, ein Fiſch ein Amphibium, ein Amphibium ein Vogel geworden ſei u. ſ. w. Gerade wenn man eine ſucceſſive Heranbildung der Natur aus einem neutralen Urelement, einem Aether oder etwas dem Aehnlichen, annimmt, kann man nicht eine Abgeſchnittenheit der Formationen annehmen, vielmehr läßt ſich mit der Folge ſehr wohl vereinigen, daß mit dem einen zugleich alles Andere in die Exiſtenz drängte, Einiges davon auch Beſtand gewann, Vieles aber wieder unterging, weil in dem regen elementariſchen Proceſſiren die Bedingungen ſeines Daſeins ihm eben ſo ſchnell wieder entzogen wurden, als ſie ihm zur Begünſtigung ſeines Entſtehens einen Augenblick hindurch gegeben waren. Daß mit der maritimen Bildung nicht nur Mollusken, Conchylien, Fiſche, ſondern auch Säuger in Fiſchform entſtanden, iſt eben ſo wahrſcheinlich, als daß mit den Pflanzen Inſecten und Vögel entſtanden. Die Natur handelt noch jetzt ſo, daß ſie alles irgend Mögliche immer und überall beginnt, ſollten ihre Werke auch nur Anfänge bleiben und durch andere ſogleich wieder zerſtört werden. Sie feiert nicht. Sie bleibt ſich in der Luſt und Stärke des Producirens mit raſtloſer Thätigkeit immer gleich und bedarf keines Nachſchuſſes ihres Vermögens, wie Frühere meinten.

Die alte Ontologie hatte in ihrer Kosmologie den Satz, daß das Quantum der Materie des Univerſums weder vermehrt noch vermindert würde, was, gehörig verſtanden, ganz richtig iſt. Und ſo exiſtirt auch jeder weſentliche Act, jedes weſentliche Product der Natur beſtändig, wenn gleich nicht an demſelben Orte in derſelben Zeit. Jeder Sonnenuntergang iſt zugleich Sonnenaufgang. Immer iſt Winter und immer iſt Sommer u. ſ. w.

Das reale Werden der Natur und das ideelle ihres Begriffs ſind an ſich nur dadurch unterſchieden, daß das erſtere in der Zeit ſich entfaltet, während für das andere der Begriff der Zeit gleichgültig iſt. Die Ordnung aber iſt bei beiden weſentlich dieſelbe und die Wahrheit einer ſogenannten Geſchichte der Natur (nicht einer Naturgeſchichte!) bleibt daher immer das Syſtem der Natur.

Von dem Werdeproceß unſerer Erde machen wir einen Schluß auf den der übrigen himmliſchen Körper und gelangen ſo zur Vorſtellung eines Gewordenſeins des Univerſums überhaupt; allerdings nur hypothetiſch und man hat daher auch die entgegengeſetzte Behauptung des Nichtgewordenſeins der Erde, alſo auch weiterhin des ſideriſchen Univerſums, dadurch darthun wollen, daß man alle Veränderungen der Erdrinde aus den Proceſſen zu erklären verſucht hat, wie ſie noch jetzt exiſtiren, indem man, wie Lyell gethan, ſtatt der energiſchen Plötzlichkeit des Anderswerdens die Langſamkeit der Zeit in Anſpruch nahm. Denken wir uns aber das Werden des

Univerſums, ſo müſſen wir das Werden des univerſellen Organismus als Mechanismus unſtreitig dem Werden des particulären als dem Chemismus der Elemente voranbenken und erſt, inſofern durch dieſen eine Baſis gegeben worden, können wir das Werden des ſingulären Organismus als lebendigen Individuums nachfolgen laſſen.

Der Mechanismus bedingt den Chemismus, der Chemismus den Organismus. Oder mit andern Worten, die Materie hat in der Kraft, die Kraft in der Formbeſtimmtheit ihr Ziel. Das kosmiſche Univerſum muß für ſich als ein einziges Ganze erkannt werden, worin jedes, auch das kleinſte Gebilde, für alle übrigen Körper eben ſo nothwendig iſt, als dieſe für es ſelber. Zwar unſere Vorſtellung ermattet, die Myriaden der Sterne ſich nach ihrer Vereinzelung zu vergegenwärtigen. Allein dieſe Unmöglichkeit iſt kein Einwurf gegen die Nothwendigkeit, den Raum als grenzenlos zu denken. Jede Grenze im Raum für den Raum hebt ſich ſelbſt auf und die populäre Verlachung einer Vorſtellung der Welt, „als ob ſie irgendwo mit Brettern vernagelt ſei", hat ganz Recht. Obwohl wir daher den kosmiſchen Organismus nicht als einen in ſich abgeſchloſſenen zu unſerer Vorſtellung bringen können, obwohl wir ſeiner nicht empiriſch bis zur Erſchöpfung habhaft zu werden vermögen, ſo müſſen wir ihn doch als Einheit in ſich ſetzen und auch die fernſte Abgrundloſigkeit in dieſem Hier als actu mitgeſetzt denken.

Der particuläre Organismus, d. h. das beſtimmte, einzelne ſideriſche Moment des univerſellen Organismus, iſt ſchon durch ſeine Stellung im Ganzen nach ſeiner phyſikaliſchen Beſchaffenheit bedingt. Wärme und Kälte, Wechſel der Jahreszeiten, der Kampf des Flüſſigen und Starren, u. ſ. f. ſind ihrem beſtimmten Maaß nach auf dem einzelnen Stern mit ſeiner Eingliederung in das Univerſum gegeben. Es iſt nicht nothwendig, daß alle phyſikaliſchen Proceſſe auf jedem Stern ſich realiſiren. So wenig als jeder Stern alle Formen der mechaniſchen Bewegung beſitzt. Schon der Mond unſerer Erde giebt ein Beiſpiel zu dieſem Begriff. Er iſt nur eine vulkaniſche Schlacke. Kein Kraut ſprießt auf ihm, kein Thier lebt auf ihm. Er hat keine Atmoſphäre, kein Waſſer. Er iſt todt; denn ſelbſt die Feuerausbrüche, die Herſchel aus einigen Kratern wahrgenommen zu haben glaubte, ſind wieder zweifelhaft geworden. Jeder Stern muß ſich in dem Maaß ſeiner phyſikaliſchen Mächte gleich bleiben. Es iſt nicht zu begreifen, wie ſich darin etwas verändern könnte. Man hat öfter gemeint, das Meer der Erde fange an, auszutrocknen; allein, von Täuſchungen hierbei abgeſehen, ſo hat ſich da, wo die Beobachtung eine Veränderung des Waſſerſtandes ergab, vielmehr eine allmälige Erhebung des Bodens als Aufſchluß des Phänomens gezeigt, wie bei Schweden. Manche haben auch gemeint, das Erdfeuer würde endlich ganz erlöſchen; die Vulkane würden allmälig zahmer werden. Allein die Cultur, „die alle Welt beleckt", bleibt von dieſen rieſenhaften Verhältniſſen fern. Die Erfahrung weiſt in ihren Annalen der Erdbeben keine Verminderung derſelben weder an Zahl noch an Stärke nach.

Das Spiel der elementariſchen Gewalten iſt in dem Erdkryſtall zuſammengeknotet. Er iſt die Baſis, auf welcher das Leben in der unermeßlichen Vielheit der Individuen ſich entfaltet. Das lebendige Individuum iſt die Rückkehr ſeiner Proceſſe in ſich. Es iſt nicht bloß eine Grundlage ihrer Dialektik. Es iſt ſelbſt dieſe Dialektik und die unaufhörliche Erneuung ſeiner Formbeſtimmtheit. Die Geſtaltung des feſten Erdkerns nach der Maſſenerhebung aus dem Niveau des Meeres läßt ſich mit der immanenten Abgeſchloſſenheit des organiſchen Individuums nur analogiſch vergleichen, nicht identiſch ſetzen. Wenn wir z. B. Afrika auch nach ſeiner formellen Eigenthümlichkeit erkennen, ſo ſehen wir doch leicht ein, daß zwiſchen ihm und den übrigen Welttheilen nicht ein ſolches Verhältniß beſteht, wie zwiſchen den verſchiedenen Organen eines Organismus. Die Strenge letzter Beſtimmtheit fehlt. Bei dem lebendigen Individuum iſt dagegen die Gliederung auch des kleinſten Theiles durch die Einheit des Ganzen mit Nothwendigkeit beſtimmt; ſpränge Afrika aber hier funfzig Meilen weiter in's Meer, zöge dort ſich funfzig Meilen weiter zurück u. dgl., ſo wäre eine ſolche Veränderung für ſeine Stellung in der Totalität der Erdphyſiognomie gleichgültig.

Alle dieſe Organiſationen ſind gegen einander an ſich ſelbſtſtändig. Die mechaniſche Bewegung der himmliſchen Körper iſt ganz indifferent gegen den meteorologiſchen Proceß. Dieſer iſt eben ſo rückſichtslos gegen die lebendigen Organismen. Der Sturm achtet nicht der Wälder, die er niederwirft; der Froſt nicht der Saaten, die er verdirbt u. ſ. w.

„Aus der Wolke, ohne Wahl,
Zuckt der Strahl.“

Und das Leben iſt nicht weniger egoiſtiſch. Ganze Wälder werden von Raupen vernichtet; tauſende von Häringen werden ſammt Millionen Eiern d. h. möglichen Häringen, von einem einzigen Wallfiſch verzehrt u. ſ. w., aber dieſe *Rückſichtsloſigkeit* der einzelnen Sphären gegen einander iſt nicht ein *Zerfallen* derſelben. Alle Organismen ſind wiederum nur *Ein* Organismus. Das kosmiſche Univerſum, die Particularwelt des einzelnen Sterns und die centrale Individualität des Lebendigen ſind an und für ſich Eines.

Man hat an die Philoſophie die unvernünftige Zumuthung gemacht, ſie ſolle die „göttliche Verwirrung“ beſchreiben, in welcher die einzelnen Dinge actu exiſtiren. Erſtlich entgeht der Philoſophie das *Durcheinander* nicht, in welchem die verſchiedenen Organismen und Proceſſe ſich befinden, wenn man einen fixen Punct annimmt. Hier iſt dieſer Stein, daneben jener, hier dieſe Pflanze, daneben jene u. ſ. w.; dem Syſtem nach ſtehen ſie vielleicht weit auseinander. Jetzt und hier berühren ſie ſich nachbarlich. Die Philoſophie kennt den Begriff des Zufälligen, des Chaotiſchen ſehr wohl, als daß ein Aufzeigen des empiriſchen Pêle mêle ſie befremden ſollte. — Aber zweitens bleibt ſie nicht mit begriffloſem Staunen hierbei ſtehen, ſondern erkennt die *nothwendige Einheit* des nur ſcheinbar vom Zufall Vermiſchten. Sie erkennt das *Localſyſtem*, indem ſie nachweiſt, wie dieſe Atmoſphäre und dieſer Boden mit dieſen Pflanzen, dieſe Pflanzen mit dieſen Thieren — und Menſchen in vollkommener Harmonie ſtehen und *derſelbe Typus* durch das relative Ganze hindurchgeht. Die Wiſſenſchaft dieſes *Zuſammen* iſt die *Geographie*, eine Wiſſenſchaft, welche immer noch viel zu gering geachtet wird und doch zur Natur daſſelbe Verhältniß hat, was die Philoſophie der Geſchichte zur Geſchichte. Wenn ich z. B. die Inſel Sicilien nach ihrer Lage, ihrem vulkaniſchen Boden, ihrer Temperatur, Flora und Fauna als ein Ganzes erkenne, ſo iſt das erſt der Schluß ihrer Naturkenntniß. Ich bekomme eine Einſicht in die individuelle Modification. Der Begriff des Vulkaniſchen an ſich, der Temperatur an ſich u. ſ. f. erſcheint hier aus ſeiner Allgemeinheit in die concrete Exiſtenz übergetreten.

---

3) Wie verhält ſich das Syſtem der Natur zum Syſtem des Wiſſens überhaupt?

Alle Unbequemlichkeiten, welche die empiriſche Naturforſchung bei Seite wirft, hat die ſpeculative aufzunehmen. Die Empirie fragt nicht, woher die Natur, fragt nicht, welche Wiſſenſchaft ihr vorangehen, welche ihr folgen muß. Die Philoſophie aber kann ſich dieſe Frage nicht erlaſſen. Die vollſtändige Beantwortung derſelben kann nur im ausgeführten Syſtem der Philoſophie gegeben werden. Hier kann demnach die Frage nur in ſoweit aufgenommen werden, als der Begriff der Natur für ſich erforderlich macht.

Vorausgeſetzt nämlich muß werden, daß überhaupt nur drei wahrhaft verſchiedene Formen der Idee exiſtiren, die logiſche, die natürliche und die geiſtige.

Von dieſen drei Formen enthält die Natur die Vernunft und der Geiſt ſowohl die Natur als die Vernunft in ſich. Die Vernunft iſt die abſtracte Form der

Exiſtenz der Idee. Sie exiſtirt nur in dem reinen Denken, welches nur ſich ſelbſt Gegenſtand wird. In der Natur, in der Geſchichte exiſtirt die Vernunft nicht in dieſer ſchattenhaften Abgezogenheit. Die logiſche Idee iſt das für Natur und Geiſt neutrale Element. Wenn man daher geſagt hat, daß aus demſelben die Natur nicht auf cauſale Weiſe entſpringen könne, ſo hat man ganz Recht. Der Begriff der Qualität ſchafft keine Qualität; der Begriff des Zweckes ſchafft keinen Zweck u. ſ. w. Es läßt ſich jedoch bei dem Begriff der logiſchen Idee die des Geiſtes ſubintelligiren und dadurch eine andere Auffaſſung derſelben möglich machen, welche zu vielen Mißverſtändniſſen geführt hat.

Daß der Begriff des Logiſchen, weil er der allgemeinere, abſtractere, dem der Natur vorangehen müſſe, iſt nicht ſchwer einzuſehen. Wenn man, wie Schelling zu Berlin gethan, eingewendet hat, daß doch erſt die Natur da ſein müſſe, um etwas zu haben, wovon man abſtrahiren könne und demnach die Logik der Naturphiloſophie folgen müſſe, ſo vergißt man gänzlich, daß die logiſchen Kategorieen ihre Exiſtenz als actu für ſich ſeiende zwar nur im ſubjectiven Denken haben, daß ſie aber demſelben nicht ihre abſolute Beſtimmtheit verdanken, vielmehr für ſich ſelbſtſtändig ſind. Ob ich den Begriff des Allgemeinen denke oder nicht, iſt für ihn als ſolchen, ſeinem Was nach, gleichgültig, wiewohl er, eben als ſolcher, nirgends an ſich, ſondern immer nur in beſtimmten Allgemeinheiten exiſtirt. In ideeller Reinheit, als Begriff, exiſtirt er freilich nur im denkenden Subject.

Das Verhältniß nun der Vernunft zur Natur iſt das Aufgehobenſein der Vernunft in der Natur. Die Natur iſt vernünftig, obwohl ſie es nicht weiß.

Der Unterſchied iſt aber, daß in der Vernunft das Negative nur als Begriff, in der Natur dagegen als poſitive Macht exiſtirt.

Darin, daß Begriff aus Begriff ſich entwickelt, ſind Vernunft und Natur nicht unterſchieden. Wie in der logiſchen Idee die Qualität zur Quantität, das Weſen zur Erſcheinung, die Subſtanz zum Accidenz, das Allgemeine zum Beſondern, der Zweck zum Mittel ſich fortbeſtimmt, ſo gehen auch in der Wiſſenſchaft der Natur die Begriffe von ſelbſt in einander über. Die Methode der Naturphiloſophie iſt keine andere, als die der Logik.

Wenn nun Hegel von einer Ohnmacht der Natur geſprochen hat, die Strenge des Begriffs feſtzuhalten, ſo kann ſich dies nicht auf die Wiſſenſchaft der Natur, ſondern nur darauf beziehen, daß die reale Exiſtenz des Einzelnen in der Natur durch die Gewalt ſeines concreten Zuſammenhangs oft ſo modificirt wird, daß ſein Daſein ſeinem Begriff nicht entſpricht. Aber dieſe Modificabilität iſt eben der Natur nothwendig. Wenn man daher von Irrationalität der Natur redet, ſo muß man darunter nicht einen falſchen Myſticismus verbergen, als wenn das Logiſche in der Natur nicht das immanente Formprincip wäre. In der Logik kann nur der Begriff des Widerſpruchs, in der Natur muß deſſen Realität geſetzt werden. Und in der Natur ſelbſt wächſt ſeine Möglichkeit von Stufe zu Stufe. Mit jedem Schritt zu ihrer Vollendung häufen ſich gleichſam die Gefahren, denen die Natur ihre Kinder

Preis giebt. Von den Perturbationen der himmliſchen Körper durch die Conflicte der Elemente kommt ſie bei dem Lebendigen zu einer *mannigfaltigen* Möglichkeit, die Auswirkung des Begriffs zu hemmen, zu verkümmern. Die Mißgeſtalt, die Krankheit, endlich der Tod bedrohen das Organiſche.

Die *Mißform* laßt entweder etwas *fehlen*; ein Glied mangelt dem Ganzen; welches dem Begriff deſſelben zufolge da ſein ſollte. Alles, was vorhanden iſt, kann demſelben entſprechen, allein dadurch, daß ein weſentliches Moment der Totalität nicht da iſt, entſpricht auch das Ganze nicht ſeinem Begriff. — Oder es iſt ein Glied *zu viel* da; ſo kann dies an ſich ganz wohl gebildet ſein, es widerſpricht doch dem Ganzen; es iſt überflüſſig, wie wenn ein Finger an einer Hand zu viel iſt. — Oder endlich es können poſitive *Verbildungen*, meiſtens Folge von Fötalkrankheiten, da ſein, welche eine dem Begriff widerſprechende Form, eine Verkrümmung, Verwachſung u. dgl. erzeugen.

Die *Krankheit* greift das Weſen des Lebendigen ſelbſt, ſeinen Proceß an, bleibt nicht auf der formalen Oberfläche. Sie iſt die *Entzweiung* des Lebens mit ſich ſelbſt. Sie iſt, wie die Monſtroſität, möglich, aber eben ſo wenig an ſich nothwendig. Die polariſche Spannung des vitalen Proceſſes iſt noch nicht Widerſpruch, nur ſich ſtets aufhebende Entgegenſetzung.

Der *Tod* endlich iſt die Negation der Exiſtenz ſelber. Er drückt das Mißverhältniß aus zwiſchen der *Ewigkeit* der Gattung und der *Zeitlichkeit* des Individuums. Die Gattung exiſtirt in der *Vielheit* der Individuen. Wäre es nur um die Vollkommenheit der dauerloſen Exiſtenz zu thun geweſen, ſo könnte man ſich vorſtellen, daß Ein Individuum überhaupt der Gattung genügt hätte, Ein Löwe, Eine Palme, Eine Laus u. ſ. w., gleichſam wie Noah ſie in ſeine Arche nahm. Allein mit der Vielheit mußte auch dem Anfang ein Ende entſprechen; das Individuum mußte ſich ausleben, wie es ſich anlebt. Wenn daher die Monſtroſität der Form und der Schmerz der Krankheit zwar nothwendige Möglichkeiten, allein durchaus nicht Nothwendigkeiten ſchlechthin ſind, ſo iſt der Widerſpruch des Lebens mit ſich als Tod kein Widerſpruch gegen ſeinen Begriff.

Wenn die Mißform und die Krankheit für das Individuum nur möglich, nicht nothwendig ſind, ſo unterſcheidet ſich der Tod von ihnen durch ſeine Unvermeidlichkeit. Die Möglichkeit der Monſtroſität, der Krankheit ſind allerdings nothwendig, allein nicht ſie ſelber in dem Sinn, daß ſie dem Individuum nach ſeiner generiſchen Beſtimmtheit zukommen müßten, daß es, ſeinem Begriff nach, in ſeiner Realität nicht ohne ſie gedacht werden könnte. Dies iſt aber nicht der Fall und die Ungeſtalt, wie die Krankheit ſind vielmehr die Ausnahmen von der Regel. Im pragmatiſchen Zuſammenhang iſt ihre Wirklichkeit nothwendig, aber dieſe Wirklichkeit, dem Gattungsbegriff nach, für das Individuum zufällig. Man kann nicht ſagen: das Thier, oder alle Thiere, nur: einige Thiere ſind krank. Bei dem Tode iſt es anders. Er liegt im Begriff des Individuums. Es erſchöpft in ſeiner Entwicklung ſeine reale Möglichkeit durch eine Stufenreihe von Veränderungen. Iſt kein Anderswerden mehr möglich, ſo hat es ſein Ende erreicht. Es iſt zukunftslos geworden. Es iſt fertig; es hat das Leben ſatt und das Sterben iſt ihm erwünſcht. So der natürliche Tod, der alſo ganz vernünftig iſt. Der gewaltſame Tod ſteht dagegen in einer Reihe mit der Monſtroſität und Krankheit. Er iſt möglich und dieſe Möglichkeit iſt nothwendig. So wenig es im Begriff eines lebendigen Individuums liegt, krank ſein zu müſſen, unförmlich ſein zu müſſen, ſo wenig liegt es in ſeinem Begriff, mitten in ſeinem ſich Darleben weggeriſſen, unterbrochen zu werden. Allein die Möglichkeit ſelbſt iſt nothwendig und je edler ein Daſein iſt, um ſo angriffsfähiger wird es für den Tod, um ſo mehr lauert dieſer ihm in den mannigfachſten Geſtalten auf. Man hat die Gewaltſamkeit des Todes aus der Oekonomie der Natur erklären wollen, daß ſie dem Ueberfluß der Pflanzen durch die Pflanzenfreſſer, dem der Thiere durch die Fleiſchfreſſer u. ſ. f. habe vorbeugen, alſo den Mord mit in ihre Rechnung habe aufnehmen müſſen. Das iſt etwa ſo, wie wenn in Friedenszeiten Viele Krieg wünſchen, weil er aufräume, weil er dem Fortkommen neue Bahnen, dem Avancement Beſchleunigung ſchaffe. Nicht aus ſolchen endlichen Rückſichten muß die Natur gerechtfertigt werden. Sie widerlegt auch ſolche Krämerhaftigkeit, indem ſie, trotz der Termiten, in jungfräulichen Wäldern die Vegetation in ihrem eigenen Reichthum erſticken läßt, indem mitten in Culturländern plötzlich Feldmäuſe, Hamſter, Heuſchrecken, Raupen, Wölfe u. ſ. w. ſich auf bedrohliche Weiſe vermehren und große Noth anrichten, was ja ganz gegen die Abrede wäre und bei jenem maſchinenhaften Calcul gar nicht vorkommen dürfte. Wenn man nun zugeben muß, daß die Möglichkeit des gewaltſamen Todes nothwendig iſt, ſo braucht man deßhalb noch nicht ſo weit zu gehen, das Grab der Thiere als ein Geheimniß darzuſtellen, da die Seltenheit des Auffindens von verendenden Thieren und von Thierſkeletten ſich wohl aus ganz natürlichen Urſachen erklärt.

Aber wir müſſen noch einmal auf die Mißform zurückkommen. Wir haben ſie in dem Sinn genommen, wie ſie aus der Modificabilität des Organismus ihren natürlichen Urſprung nimmt, als Entartung des Bildungstriebes, als krankhafte Metamorphoſe. Allein man hat die Natur überhaupt vom äſthetiſchen Standpunct verdächtigen wollen. Man hat in den Werken der Natur die Häßlichkeit als ein irrationales Moment, als ein in ſie hineingeſchwärztes, ihrem Begriff widerſprechendes Daſein angeſehen. Man hat, **disertis verbis**, den Sündenfall des Menſchen zur Urſache der Häßlichkeit des Natürlichen zu ſtempeln geſucht. Die Roſe des Paradieſes ſoll ohne Dornen geweſen ſein! Daß man in den Beiſpielen für ſolche Behauptung ſich vorzüglich an die Pflanzen- und Thierwelt gehalten hat, iſt zu verwundern, denn die Oede der Wüſten, die Verwirrung der Schlammvulkane, die tückiſch drohenden Felſenformen würden ſich auch recht gut zu ſolchen Phantasmagorien eignen.

Nun iſt aber zunächſt gar nicht zu beweiſen, daß Schönheit der Zweck der Natur. Worauf ſie mit all ihren Mitteln ausgeht, das iſt das Leben. Wenn ſie dies erreicht, ſo kommt es ihr auf die Form nicht ſonderlich an und es iſt deswegen ſchon ein πρωτον ψευδος, die Schönheit als ein durchgängiges unerläßliches Element der Natur vorauszuſetzen.

Sodann aber iſt die Beurtheilung der Formen der Natur oft *einſeitig*. Will man dieſelben recht würdigen, ſo muß man ſie in ihrem ganzen *Zuſammenhang* anſchauen. Wenn ich einen Cactus auf meinem Zimmer in einen Blumentopf ſperre, ſo nimmt er ſich mit ſeinen Ranken, Stacheln u. ſ. w. wunderlich genug gegen unſere glatten, geradlinigten Meubel aus, die wir ſehr unäſthetiſch für ſchön zu halten gewohnt ſind. Allein auf tropiſchem Boden, unter Thieren, die zu ihm paſſen, unter Pflanzen, die ihm analog formirt ſind, erhält er eine ganz andere Phyſiognomie und nach ſolchem Enſemble allein darf er auch äſthetiſch beurtheilt, nicht von einer ihm natürlich fremden Umgebung verurtheilt werden.

Ferner wird das Urtheil des Häßlichen, Abſchreckenden oft von dem Standpunct des Gefühls des *Unangenehmen*, was ein Naturweſen erregen kann, auf daſſelbe übertragen. Man perhorrescirt eine Pflanze — wie die Neſſel — ein Thier, wie eine Spinne, einen Skorpion u. ſ. w. —, weil man ſie fürchtet. Die Furcht läßt es nicht zur ruhigen Anſchauung, zur unbefangenen Würdigung kommen. Eine nähere Betrachtung zeigt das *Vorurtheil*. Wie gerne läßt man den Mephiſtopheles den „Fliegengott", den Herrn der „Wanzen, Flöhe, Läuſe", ſein. Und welch' ein allerliebſt ritterliches Thier iſt doch z. B. nicht der verſchrieene Floh! Man ſehe nur durch ein Sonnenmikroſkop das Turnier zweier ſolch braungeharniſchter, muthiger Thierchen!

Allein iſt denn in der Natur das Häßliche gar nicht da? Iſt eine Hyäne, iſt eine Pi mit ihrem Warzenrücken und den kleinen Kröten, die in jeder Warze ihre Wiege haben, iſt die Matamata nicht häßlich? Sind viele Infuſorien nicht häßlich? u. ſ. w. Allerdings. Allein nicht nur, daß wir ſchon geſehen haben, wie der höchſte Zweck der Natur gar nicht die Schönheit (welche die Kunſt ſich zum Zweck ſetzt), ſondern die Fülle und Energie des Lebens iſt, ſo treten auch hier noch zwei andere Gründe hervor, welche das ſogenannte Häßliche rechtfertigen und beweiſen, daß es keineswegs von Außen her der Natur durch eine dämoniſche Gewaltſamkeit aufgedrungen worden. Der eine dieſer Gründe iſt ſelbſt ein äſthetiſcher, nämlich der Zuſammenhang des Häßlichen mit dem Komiſchen. Ariſtoteles nahm bekanntlich noch die Difinition des γελαστον aus der des αισχρον. Das Häßliche im Allgemeinen iſt die Verletzung der Symmetrie oder der Harmonie; aber eine ſolche Verletzung kann auch komiſch ſein. Es giebt groteske und burleske Felſen-, Pflanzen- und Thierformen. Man erinnere ſich z. B. ſo mancher Spielarten der Hunde, der Affen, etwa des langnaſigten Affen u. dgl. — Der andere dieſer Gründe iſt der, daß die Natur einen jeden Typus nach allen Richtungen hin erſchöpfen mußte. Jeder Schritt der Entwicklung erſcheint daher bei ihr als eine beſondere Form. Daraus folgt, daß die Zwiſchenformationen zwiſchen wahrhaft ſchönen Formen auch alle Mängel, alle Einſeitigkeiten zeigen müſſen, welche nothwendig ſind, um von einer Form zur anderen zu gelangen. Sobald z. B. die Rückenwirbelthiere möglich ſind, ſo ſind auch alle Modificationen der Wirbelſäule nach dem Kopf- und Schwanzende zu möglich und es iſt nicht abzuſehen, wie es anders ſein ſollte.

Wenn man in der That Ernſt mit der Anſicht machen wollte, daß ein hölliſcher Proteus in den Thier- und Pflanzenformen ſich ebenfalls in geſpenſtiſchen Carricaturen neben dem paradiſiſchen Ideal offenbart habe, ſo würde man doch in große Verlegenheit mit den Thieren und Pflanzen gerathen, welche grauſam, welche tückiſch, blutgierig, welche giftig ſind. Welch ein ſchönes Thier iſt der Königstiger! Wie reizend ſind viele Schlangen in Farbe und Zeichnung, wie zierlich in der Bewegung ihres Ringelleibes! Wie prachtvoll blühen viele Giftgewächſe! Bliebe ſolchen Thatſachen gegenüber eine andere Ausrede, als daß der Satan ſich auch in einen Engel des Lichts verkleiden könne? — Die Bibel weiß nichts von ſolcher diaboliſchen Umwälzung der Natur. Weder die Moſaiſche Geneſis ſpricht, außer von der Schlange, von den übrigen Thieren als plötzlich nach dem Sündenfall veränderten, noch leuchtet aus der Bewunderung des Buchs Hiob an der Thierwelt irgend ein Verdacht gegen dieſelbe hervor, noch läßt ſich aus Chriſti Worten, daß die Lilien auf dem Felde herrlicher ſeien, als Salamo in aller ſeiner Pracht, dergleichen ſchließen. Jene aftermyſtiſche Hypotheſe müßte eigentlich in den Pflanzen und Thieren der Urwelt ſchönere Formen, als in denen der Jetztwelt nachweiſen, was gar nicht der Fall iſt. Theils ſind die Formen eines Pleſioſaurus, Ichtyoſaurus, Megatherions u. ſ. w. ungeſchlachter, als die ihrer heutigen Verwandten, theils reihen wir die Formen der Vorwelt in den Stufengang der Pflanzen und Thiere überhaupt ein. Die **flora** und **fauna subterranea** macht mit der der Jetztwelt an und für ſich nur Ein Syſtem aus; davon zu geſchweigen, daß nicht blos fleiſchfreſſende Thiere, ſondern auch die Knochen der von ihnen gefreſſenen gefunden worden, namentlich bei Bären und Hyänen. Unſere heutige Natur iſt der Form nach ſchöner, als die in Maaßloſigkeiten verlorene der ſogenannten Urwelt, und die Cultur wird dieſe Schönheit ſtets potenziren.

Der nie aufgehende Reſt, wie Schelling es genannt hat, der in der Natur ſich findet, iſt eben nichts Anderes, als ihre Aeußerlichkeit, alſo nichts Anders, als das ihr qualitativ eigenthümliche Element, wodurch ſie von der reinen Vernunft, wie von dem reinen Geiſt ſich unterſcheidet. Die Materialität, die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, machen den conſtitutiven Charakter der Natur aus und vermöge dieſes Charakters kann die Natur nicht blos reine Nothwendigkeit ohne Zufälligkeit zeigen. Die Illuſion der Poeſie aber, welche über die Natur, wie Schelling ſich ausdrückte, einen Schleier der Schwermuth ausgebreitet erblickt, iſt ohne wiſſenſchaftlichen Anhalt. Die Wiſſenſchaft hat es mit dem Begriff, nicht mit der Phantaſie zu thun, wiewohl der Naturforſcher der Phantaſie gar nicht entbehren kann.

Nun erſt ſind wir im Stande, eine Frage wieder aufzunehmen, der wir oben vorbeigingen. Wir ſagten nämlich, daß die Vernunft als ſolche die abſtracte Form der Idee ſei und daß die Begriffe, die Kategorieen, wie ſie Momente der logiſchen Idee als ſolcher bilden, nicht als die Cauſalität angeſehen werden könnten, aus welcher die Natur für ſich entſpränge. Wir ſagten ferner, daß die Natur an ſich vernünftig ſei, daß die abſtracten Beſtimmungen der Vernunft in ihr auf concrete Weiſe exiſtirten. So kamen wir eben auf das Thema von der Irrationalität der Natur. Nun ſagten wir aber auch, daß das Verhältniß der logiſchen Idee zur Natur ſich auch anders faſſen ließe, inſofern man bei dem Begriff der reinen Vernunft noch etwas Anderes ſubintelligirte. Dies Andere iſt der Begriff Gottes, der Begriff des abſoluten Subjects. Abſtrahiren wir nämlich von der Natur, von der Geſchichte, ſo bleibt für den Begriff des Abſoluten nur der des reinen Denkens und ſeiner Selbſtbeſtimmung, das reine Wollen, übrig. Dieſer Begriff Gottes als des naturloſen, geſchichtsloſen iſt nicht der wahrhafte Begriff Gottes, iſt nur ein Abſtractum. Denkt man Gott aber als den weltloſen, ſo bleibt eben für ihn nichts weiter übrig, als das abſtract ideelle Daſein. Er iſt das ſich ſelbſt im Denken gleiche Sein, das ſich in ſich ſelbſt erſcheinende Weſen, die ſich ſelbſt als ihre Urſache wiſſende Subſtanz, der mit ſeiner Realität übereinſtimmende Begriff. Die Prädicate der Ewigkeit, Einfachheit, Immaterialität, Aſeitat harmoniren mit dieſem logiſchen Gott vollkommen. Aber die Exiſtenz Gottes in ſolcher Einſamkeit, Weltloſigkeit, Oede, Unfruchtbarkeit iſt zugleich gegen ſeinen Begriff. Die Verwirklichung der Qualität als Qualitäten, der Kraft als Kräfte, der Subſtanz als Subſtanzen, des Zwecks als Zwecke u. ſ. w. iſt daher in der That als eine Entäußerung zu denken, allein als eine vernünftige, in ihrer Freiheit nothwendige. Wir nennen einen ſolchen Act Schaffen. Es dürfen keine Mittelglieder angenommen werden. Dann iſt man ſogleich dem Gnoſticismus verfallen; dann regt ſich der Jalbabaoth der Ophiten, der Demiurg der Valentinianer. Dann erblickt man in dem Geſetztwerden der Natur leicht einen *Abfall* der Idee von ſich, gleichſam eine *Verirrung*. Dagegen muß man immer feſthalten, daß das Abſolute ſich auch ſeinem Begriff gemäß realiſiren könne und daß zwiſchen dem Begriff und ſeiner Realität als einem von Gott, dem abſtract fürſichſeienden, geſetzten Daſein in der That *Nichts* liegt. Gott iſt nicht impotent, ſeine Möglichkeit zu verwirklichen.

Das Verhältniß der Natur zum *Geiſt* iſt ein zwiefaches; einmal nämlich, wenn man von der Natur ausgeht, iſt ſie die *Bedingung* der *Realität ſeiner Erſcheinung*; wenn man aber zweitens vom Begriff des Geiſtes ausgeht, iſt er das *Princip* ſeiner ſelbſt und der *Zweck*, zu welchem ſich die Natur aufhebt. Man darf aber nicht blos den einen oder anderen Standpunct, ſondern muß beide in ihrer *Einheit* erfaſſen.

Als erſcheinender iſt der Geiſt durch die Natur bedingt; wir vermögen uns keine *Aeußerung* des Geiſtes zum Gegenſtand zu machen, wenn ſie nicht irgend wie ſinnlich für das Gefühl, für das Auge oder Ohr ſich darſtellt. Die Natur iſt der abſolute *Mittler der Manifeſtation*. Sie iſt der Durchgang der Idee, zur *Individualität* zu gelangen, welche ohne ſie unmöglich iſt. *Reine Geiſter, naturloſe Weſen* kennen wir nicht und haben auch ſchlechterdings keine Vorſtellung von ihnen.

Allein aus ſolcher Nothwendigkeit iſt nicht zu folgern, daß der Geiſt in der Form *endlicher Subjectivität* die *Urſache* der Natur ſei. *Strauß* hat dies behauptet. Nach ihm iſt die Wiſſenſchaft der Natur die Erinnerung an die wundervollen Thaten, welche der

Geiſt einſt als Naturgeiſt im Weltbau verrichtet habe. Was er ſo im Schlaf einſt Großes vollbracht, ſoll er nun im Wachen wiederzuerkennen die größte Mühe haben. So lange, bis auf einen Copernicus, ſoll er vergeſſen haben, wie er ſeine Erde zur Sonne geſtellt; ſo lange, bis auf einen Kepler, der 27 Jahr an ſeinem Werk über den Mars arbeitete und es ſterbend mit auf den Reichstag nach Regensburg brachte, ſoll er die Geſetze nicht wiedererkannt haben, nach denen er die Rieſenbahnen der Weltkörper ordnete! Nein, nein, ein ſolcher Geiſt, der wachend und ſelbſtbewußt ſo viel Noth hat, ſeine einſtige Weisheit wieder zu entdecken, kann zur Welt nicht in einem cauſalen Verhältniß ſtehen.

Es iſt wahr, daß der Geiſt als der auch in der Endlichkeit der Subjectivität unendliche von der Natur abſtrahiren, daß er ſie verachten, ſogar mißhandeln kann, allein deßwegen bleibt ſie doch, was ſie iſt. Der Menſch, der auf einem Schiffe, das die Wogen umbrüllen, die Blitze umziſchen, ſelbſtbewußt dem Tod mit kaltem Muth in's Auge blickt, iſt größer, als der Naturtumult um ihn her, aber dieſer iſt deswegen an ſich nicht weniger groß. Könnte man ſich außerhalb der Erde ſtellen und ſie in ihrer ungeheuren Geſchwindigkeit vorüberwirbeln ſehen, würde man von Menſchen auf ihr wenig oder nichts gewahren.

Der Atheismus iſt wiſſenſchaftlich bequemer, aber nicht befriedigender, als der Theismus. Der Empirismus neigt ſich zum Atheismus, weil er gern Alles beſchränkt, Alles als Product beſtimmter Vorausſetzungen nimmt und die Natur gewiß iſt. Allein eben die Beſchränktheit ſeiner Vorausſetzungen erhält ſich nicht gegen das *Denken*, welches den Begriff eines zwar nicht naturloſen, aber naturfreien, zwar nicht geſchichtsloſen, aber geſchichtsfreien Subjects als das abſolute Prius und Poſterius aller Erſcheinung zu denken nicht blos vermag, ſondern dieſen unempiriſchen Begriff zu denken gezwungen iſt. Nicht blos die *Phyſikotheologie* als die Erkenntniß, daß die Zweckmäßigkeit in der Natur durch bloße Immanenz unbegreiflich bleibt, ſondern die *Ontologie* ſchon macht den Begriff Gottes nothwendig. Der Empirismus ängſtigt ſich immer, *was Gott denn thue*. Denn *Einzelnes* zu thun, widerſpricht ſeinem Begriff; *Alles* aber zu thun, wenn doch Allem das Geſetz ſeines Wirkens inwohnt, Alles zu eigner Bewegung freigelaſſen iſt, ſcheint dem *Nichts* wieder gleich zu ſein. Und doch iſt die Zuſammenfaſſung der Extreme von Allem und Nichts allein das Wahre, was man nur noch zu denken, durchaus nicht mehr vorzuſtellen vermag. Wenn *Lalande* in einer bekannten Unterredung mit Napoleon, worin er Gott als eine Hypotheſe bezeichnete, deren er nicht bedürfe, ſagte: er habe die Himmel durchforſcht und *Gott nirgends gefunden*; — ſo iſt das lächerlich, denn es liegt darin die Erwartung, Gott auf irgend einem Stern anzutreffen, eine Endlichkeit der Erſcheinung zu haben, die ſeinem Begriff widerſpricht, gegen die wir in demſelben Augenblick proteſtiren würden, in welchem ſie ſich uns als die Wahrheit aufdringen wollte.

Die Phantaſie kann viel imaginiren. Vor ſolchem Myſticismus hat die Philoſophie ſich zu hüten. Das *Myſterium* aber, was für den ſinnlichkeitstrunkenen Empirismus in dem Begriff Gottes liegt, hat ſie nicht zu perhorresciren. Wir haben keinen Glauben mehr an eine Hölle in der Erde, an einen Himmel über derſelben. Hölle und Himmel ſind in unſer Selbſt eingekehrt. Solche Imaginationen von einem phantaſtiſchen Jenſeits müſſen immer mehr zuſammenſchrumpfen. Allein daraus folgt noch nicht die Nothwendigkeit eines Atheismus, der die Welt ohne eine abſolute, ſie durchdringende, tragende Intelligenz begreiflich machen könnte. Die eigentliche Frage iſt hier die, *ob die Natur ewig iſt?* Und dieſe Frage muß die Philoſophie bejahen. Die Natur iſt mit der logiſchen Idee, wie mit der Idee als freier Subjectivität *gleich nothwendig*. Ohne ſie iſt die Idee nur ein Abſtractum. Die Einzelgebilde der Natur können entſtehen und vergehen, die Natur ſelbſt nicht. Sie iſt die ewige Entäußerung Gottes, über die er zugleich ewig hinaus iſt. Ein *unſchaffender* Gott iſt kein Gott. *Schöpfer* zu ſein, prädicirt die gewöhnlichſte Vorſtellung von Gott. Die *Allgegenwart* Gottes ohne den *Raum*, iſt ein eben ſolcher Ungedanke als die *Ewigkeit* ohne die *Zeit*. Im *werdenden* Raum, in der werdenden Zeit *ſind* ſie erſt, was ſie ſind.

Wie die Natur die Vernunft, ſo enthält auch der Geiſt die Natur und die Vernunft in ſich. Der Geiſt iſt, obwohl er die Nothwendigkeit der Natur nicht ändern kann, doch gegen ſie *frei*. Er kann ſich, unabhängig von ihr, in ſich ſogar gegen ſie beſtimmen. Die *Wiſſenſchaft des Geiſtes* kann daher im totalen Syſtem des Wiſſens der Naturphiloſophie erſt folgen; was nicht eine Zurückſetzung, ſondern ein *Fortgang* zum *wahrhaft Erſten*, die Natur ſelbſt erſt Erklärenden iſt. Der Geiſt verhält ſich zur Natur, wie die

Natur zur Vernunft. Was für das letztere Verhältniß der Begriff der Irrationalität, das iſt für das erſtere die Unnatur. Die Natur ſelbſt kann nicht unnatürlich ſein; Mißgeburten, Verwachſungen u. ſ. w. ſind nicht dem Begriff der Natur gemäß, aber keine poſitive Negation deſſelben. Daß edle Thiere zum Genuß des Aaſes, welches ſie ſonſt verſchmähen, durch den Hunger gezwungen werden, iſt nichts Unnatürliches, obwohl Ungewöhnliches. Die Begattung eines Jungen mit dem Alten, von dem es geworfen, iſt keine Widernatur. Erſt durch die Freiheit wird dieſelbe möglich. Der Geiſt kann die Geſetzlichkeit der Natur durch poſitive Verkehrung negiren. Ein ſolches Thun iſt widernatürlich, weil der Geiſt ein Bewußtſein der Nothwendigkeit der Natur hat. Der Selbſtmord z. B. iſt gegen die Natur. Kein Thier kann ſich ſelbſt morden, obwohl ſelbſt Raffles von einem Affen erzählt, der, wegen erhaltener Beſtrafung, zweimal ſich aufzuhängen den Verſuch machte, bis es ihm das drittemal gelang. Wäre in dem Affen eine ſolche Combination von Unrecht und Strafe, eine ſo tiefe Empfindung ſeiner Würde geweſen, ſo würde er eben gar nicht mehr ein Affe, ein Thier, ſondern ein Menſch, Perſon geweſen ſein. Die Geſchlechtsverirrungen, Sodomiterei, Päderaſtie u. ſ. f. ſind gegen die Natur, weil dieſelbe für die Begattung die Ungleichheit des Gleichen, nicht die Gleichheit des an ſich Ungleichen (Thier und Menſch), oder die Gleichheit des Gleichen (Mann und Mann, Weib und Weib) oder gar die Identität des ſich ſelbſt Gleichen (Selbſtſchändung) fordert. Die Affen maſturbiren, allein wir verbinden bei ihnen damit nicht den Begriff des Laſters. Thiere verſchiedener Varietäten, jedoch einer Sippe, vermiſchen ſich unter einander, aber ſie ſind nicht dem Weſen nach ungleiche, wie Thier und Menſch. Der Wolf, Fuchs und Hund gehören derſelben Sippe an. Eſel und Pferd ebenfalls. Und doch ſagt man, müſſe den Pferden für die Zeugung mit Eſeln das Geſicht verhängt werden. Und doch ſind *Baſtarde unfruchtbar*, als weigere ſich die Natur, ſolche Querformen in ſich fortzuſetzen. Von dem Geiſtigen als ſolchem ſagen wir nicht, daß es, wenn es das Negative iſt, unnatürlich ſei. Nur wenn das Geiſtige mit dem Natürlichen unmittelbar identiſch iſt, wie in allen Pietätsverhältniſſen, alſo bei der Blutſchande u. dgl., ſprechen wir ſo von ihm. Das Irren der Erkenntniß, das Böſe als ſolches ſind nicht widernatürlich. *Das Widernatürliche iſt immer zugleich das Unſittliche*, nicht aber iſt das Unſittliche immer zugleich das Widernatürliche. Es iſt das Unnatürliche ſo wenig ſchlechthin nothwendig, als die Mißform, als die Krankheit, als der gewaltſame Tod, aber es iſt ſchlechthin möglich. Seine Möglichkeit iſt nothwendig

XV.

Schriften zur Naturphiloſophie.
1832 — 42.

Eine Ueberſicht.

Die naturphiloſophiſche Literatur iſt eine aus der Kritik beinah verſchwundene Sphäre, ſeit die naturwiſſenſchaftliche Empirie ſelbſt mehr oder weniger philoſophiſch geworden iſt. Es iſt aber Pflicht gegen die Wiſſenſchaft, auch auf dieſem Gebiet ſich die Ueberſicht zu erhalten. Wir geben daher, ſo weit der beſchränkte Raum geſtattet, eine ſolche, ſchließen aber Alles aus, was zwar an ſich von der größten Wichtigkeit für die Philoſophie ſein kann, wie die neuern Bearbeitungen der Phyſiologie und Pathologie, aber nicht direct von der Philoſophie ausgegangen iſt. Seit zehn Jahren ſind es nur etwa folgende Schriften, welche für die Speculation als ſolche ein Intereſſe haben:

C. A. Eſchenmayer: Grundriß der Naturphiloſophie. Tübingen 1832. 8. Dies Buch iſt eines der verſtändigſten, welche Eſchenmayer geſchrieben hat. Er war damals noch nicht ſo ſomnambulismusſüchtig, als er es jetzt iſt. Zwar fehlt es nicht an apokalyptiſchen Momenten, allein im Ganzen ſucht er ſeine Conſtructionen an die Wahrheit des Gegebenen anzuſchmiegen. Sein Buch kann mit der zweiten Auflage des Oken'ſchen Lehrbuchs der Naturphiloſophie, welche 1831 erſchien, als eine der letzten Zuſammenfaſſungen des Schelling'ſchen Stadiums angeſehen werden. Eſchenmayer, ein Schüler Kielmayers, war noch vor Schelling 1796 mit ſeiner Diſſertation: **principia quaedam disciplinae naturalis, inprimis chemiae, ex metaphysica naturae substernenda**, an die ſpeculative Bearbeitung der Natur gegangen. Der Ausdruck Potenz wurde von ihm zuerſt in dem Sinne gebraucht, wie Schelling denſelben in der Terminologie der Philoſophie allgemein machte.

Georg Mally: Andeutungen über Mathematik und Philoſophie und ihr Verhältniß zu einander. Grätz 1834. 8. Eine wenig bekannt gewordene, von Schelling'ſchen Principien ausgehende Schrift, welche mit Kenntniß und Verſtändigkeit eine Entwicklung der Natur überhaupt verſucht.

K. G. Neumann: Die lebendige Natur. Berlin 1835. 8. Ebenfalls eine Darſtellung der ganzen Natur nach Schelling'ſchen Principien, die im Detail nicht ohne Eigenthümlichkeit, wiewohl auch nicht ohne Sonderbarkeit iſt. Eine ganz populär gehaltene auf demſelben Standpunct ſtehende Schrift, welche die Teleologie der früheren Zeit mit poetiſchem Sinne für die Erregung des religiöſen Gefühls erneuet, kann hier nebenher erwähnt werden: J. H. Hoffbauer: Gott und das Wichtigſte aus der Natur. Lemgo 1835. 8. Ebenfalls Schellingiſch iſt

Max. Perty's allgemeine Naturgeſchichte als philoſophiſche und Humanitätswiſſenſchaft für Naturforſcher, Philoſophen und das höher gebildete Publikum. Bern 1837—41. 3 Bde. 8. Mit beſonderem Fleiß iſt die Zoologie darin abgehandelt.

In der Schweiz ſcheint die Schelling'ſche Naturphiloſophie, wohl durch Okens Wirkſamkeit, beſonders zu blühen. Eine kleine Schrift von Rupp: Grundriß der Naturphiloſophie oder das Entſtandene und das Nichtentſtandene, Zürich 1839. 8. ging mit Differenzirung des Aethers als des Urweſens ganz in die leichtfertige Weiſe der kosmogoniſchen Conſtructionen des älteren Schellingianismus zurück. Dagegen iſt wegen ſorgfältiger Berückſichtigung der Empirie und anſchaulicher Darſtellung rühmlich zu erwähnen: Hugi: Grundzüge zu einer allgemeinen Naturanſicht u. ſ. w. Erſte Abtheilung: die Erde als Organismus, Solothurn 1841. 8. — Sonſt hat ſich Carus beſonders angelegen ſein laſſen, die Schelling'ſchen Principien zu läutern, zu verarbeiten und mit der Empirie, vorzüglich in der Phyſiologie, zu verſöhnen. Speciell gehören hieher ſeine Zwölf Briefe über das Erdleben. Stuttgart 1841. 8. Der Mangel derſelben iſt der Ueberfluß am Leben, womit Carus Alles ausſtattet. In der Wiſſenſchaft kommt es auf Genauigkeit der Ausdrücke an. Leben können wir als beſtimmtes Prädicat erſt der organiſchen Natur beilegen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch iſt es gleichgültig, vom Leben der Geſtirne, Elemente, der Wolken u. ſ. w. zu ſprechen; allein in der Wiſſenſchaft muß der Begriff des Lebens von der unorganiſchen Natur ausgeſchloſſen bleiben. Die mechaniſche Gravitation ſo wenig als die Cohäſion, die Elektricität, der Chemismus u. ſ. w. können Leben genannt werden. Zum Leben gehört ein *Individuum*, das in der Dauer ſeines Beſtehens den Rhythmus der Proceſſe, die ſeine Qualität ausmachen, ſubjectiv zur Einheit mit ſich zuſammenſchließt. Wo keine Blaſen- oder Zellenbildung, mindeſtens, wie im Kryſtall, ein Anfang der *individuellen Geſtaltung*, exiſtirt, kann nicht von Lebendigkeit die Rede ſein. Der Kryſtall iſt das erſte Aufzucken der natürlichen Individualität. Er iſt ſogleich todtgeboren. Allein er geſtaltet ſich doch aus ſich heraus; er hat die Kraft der *Iſolirung*; er kehrt mit ſeinen Flächen und Kanten ſich von jedem Zuſammenhang ab und der chemiſche Proceß, als deſſen caput mortuum er erſcheint, iſt zwar die *Bedingung*, aber nicht das *Princip* ſeines Werdens. So geiſtreich und anmuthig Carus nun ſchreibt und ſich beſonders Goethe'ſcher Diction befleißt, ſo wünſchenswerth würde es ſein, wenn er es mit den Kategorien, deren er ſich bedient, ſtrenger nehmen wollte. An Carus hat ſich der Arzt *Klencke* angeſchloſſen. — Wohin die Superfötation der Organiſirung des Univerſums führen kann, ſehen wir an dem Werk von *Cretzſchmar*: Beiträge zur Lehre vom Leben. Bd. 1. Das materielle Leben. Frankfurt a. M. 1840. 8. Hier iſt das phyſiologiſche Auffaſſen der unorganiſchen Natur ſchon ſo weit gediehen, daß von der *Empfindung* der Lichtſtrahlen, die ſie nämlich für ſich haben ſollen, gehandelt wird! Die Vorausſetzung, daß die unorganiſche Natur nach der Analogie des animaliſchen Organismus entwickelt werden müſſe, hat uns ſchon früherhin zu den abenteuerlichſten Parallelen des Planetenſyſtems mit dem Organismus geführt. Nachdem ſich die Speculation von dieſen blendenden Analogien der Sonne mit dem Gehirn u. ſ. w. befreiet hat, wäre es eine läſtige Hemmung, ſie noch einmal in Verbindung mit der Empirie wiederkehren zu ſehen. Als das neueſte Product des Schellingianismus iſt die Naturphiloſophie von Nees v. Eſenbeck, Glogau 1841. 8. zu nennen.

Wenn alle bisher aufgeführten Schriften Fortſetzungen der Schelling'ſchen Richtung ſind, ſo iſt von ihr diejenige zu unterſcheiden, welche der comparativen Empirie angehört. Dieſe Richtung iſt für die Philoſophie ſehr wohlthätig, weil ſie am meiſten kritiſch iſt. Leider iſt hier faſt nur ein Werk, aber auch mit größter Auszeichnung zu nennen:

H. F. Link, Propyläen der Naturkunde. Berlin 2 Bde., 1836 und 1839. 8. Dies für die Speculation bei weitem wichtigſte Buch der neueren Zeit enthält im erſten Theil eine kritiſche Darlegung der Grundbeſtimmungen der Mechanik und Phyſik, im zweiten der Organik, oder, wie Link nach dem älteren Sprachgebrauch ſagt, der Naturgeſchichte. Link iſt auch der einzige Naturforſcher, der auf Hegel nicht blos, wie gewöhnlich geſchieht, nur verächtliche Seitenblicke geworfen, ſondern anerkennend ſich auf ihn eingelaſſen hat. — Noch könnte man hieherziehen

G. W. Münter: Allgemeine Zoologie oder Phyſik der organiſchen Körper. Halle 1840. 8. Dieſe Schrift läßt ſich wohl am kürzeſten und deutlichſten als eine reiche und ſorgfältige Sammlung von Beweisſtellen zu der Rede Kielmayers betrachten, welche die Grundlage der Schelling'ſchen Organik geweſen iſt, und welche Kielmayer ſchon 1793 zu Stuttgart hielt:

Rede über die Verhältniſſe der organiſchen Kräfte unter einander in der Reihe der verſchiedenen Organiſationen, die Geſetze und Folgen dieſer Verhältniſſe.

Als Zwiſchenglieder zwiſchen der Schelling'ſchen und Hegel'ſchen Speculation und zugleich als Annäherungen der Empirie an die Philoſophie ſind zu nennen: C. H. Schultz Grundriß der Phyſiologie, Berlin 1833. 8. — Karl Snell: Philoſophiſche Betrachtungen der Natur. Dresden 1839. 8. Dies Büchlein ſucht die Strenge der Hegel'ſchen Methode mit dem poetiſchen Schimmer der Schelling'ſchen Anſchauung, wie ſich derſelbe vorzüglich bei Schubert und bei Steffens geltend gemacht hat, zu vereinigen. Die beſonderen Gegenſtände, die darin abgehandelt werden, ſind: das Vorkommen und die Bedeutung des Giftes in der Natur; Grundlinien zu einer philoſophiſchen Lehre von den Mineralien und eine vergleichende Charakteriſtik der Sinne, — welche letztere am ſchwächſten ausgefallen iſt. — Endlich gehören hieher die: Beiträge zur Phänomenologie des Lebens von J. F. Sobernheim. Berlin 1841. 4. Es iſt dem Verfaſſer beſonders darum zu thun geweſen, die Zellentheorie von Schleiden und Schwann, die von Valentin und Purkinje beobachteten Flimmerbewegungen, die Infuſorientheorie Ehrenbergs u. ſ. w. dahin zu benutzen, die individuelle Selbſtſtändigkeit des Lebendigen darzuthun. Er hat in dieſer Beziehung auch die Herbart'ſche Lehre von den realen Weſen mit der Hegel'ſchen Lehre, daß das Allgemeine erſt im Einzelnen wahrhafte Wirklichkeit habe, zu vereinigen geſucht.

Von Seiten der Hegel'ſchen Philoſophie iſt, wenn wir die Geſchichte der Naturphiloſophie von Baco v. Verulam bis auf unſere Zeit, von der Schaller den erſten Band, Leipzig 1841. 8. herausgegeben, abrechnen, eigentlich nur ein einziges Buch zu nennen: K. Th. Bayrhofer: Beiträge zur Naturphiloſophie. Erſter Beitrag, Leipzig 1839: das Syſtem der Naturentwicklung als allgemeine Grundlage und zweiter Beitrag 1840: Die Theorie der urſprünglichen und geſchlechtlichen Erzeugung des Menſchen. Der Verfaſſer hat Aehnlichkeit mit Kapp. Er iſt ſehe beleſen, combinirt raſch, mitunter glücklich, reizt durch den Eifer, mit welchem er darſtellt, durch die Frankheit, mit der er ſich gegen Andersdenkende ausſpricht, aber im Ganzen macht er durch ſeine Unruhe, durch ſein verworrenes Citiren, wie eben Kapp auch, einen wüſten Eindruck. Im erſten Beitrag lag ihm vorzüglich daran, das Mißverſtändniß zu beſtreiten; als ob der Syſtematik der Natur die Succeſſion des Werdens ihrer Erſcheinung widerſpreche; im zweiten, die Oken'ſche Zeugungstheorie des Menſchen, daß er aus dem maritimen Urſchleim in einer unbeſtimmten Menge von Exemplaren als ein Gewimmel embryoniſcher Blaſen hervorgegangen, dialektiſch und empiriſch durchzuführen.

Die Hegel'ſche Schule muß und wird allmälig auch die Naturphiloſophie ihres Meiſters weiter ausbilden. Daß dies noch nicht geſchehen, liegt unſtreitig theils in dem Bewußtſein, ohne empiriſches Studium nichts darin leiſten zu können, alſo in der ehrenwerthen Scheu, die Speculation nicht durch Blößen in den Kenntniſſen von Neuem in Verruf zu bringen; theils in der Vollſtändigkeit, mit welcher Hegel, wenn auch nur erſt im Grundriß, die

Idee der Natur bereits aufgeſtellt hatte. Zur Zeit, als Schelling durch ſeine Hypotheſen die Speculation für die Naturwiſſenſchaft befruchtete, war eine ſolche Abgeſchloſſenheit noch eine vage Vorausſetzung. Man durfte ſich das Experimentiren mit dem Gedanken eher erlauben. Doch vor allen Dingen vergeſſe man nicht, daß die Naturwiſſenſchaft damals eine Epoche feierte, deren Entdeckungen der Schelling'ſchen Philoſophie, die ſie in aller Friſche aufnahm, den größten Glanz verliehen. Unter ſolchen Umſtänden iſt es ſehr wichtig, daß gegenwärtig als zweiter Theil der Hegel'ſchen Encyklopädie die Naturphiloſophie Hegel's von Profeſſor Michelet (696 Seiten) herausgegeben iſt. Michelet hat aus den Heften Hegel's, wie Gans zur Philoſophie des Rechts, Zuſätze zu dem ſchon bekannten Text gearbeitet. Der Werth dieſer Zuſätze beſteht vorzüglich darin, uns mit den Quellen bekannt zu machen, aus denen Hegel in empiriſcher Beziehung ſchöpfte. Außer den Deutſchen, wie Lichtenberg, Treviranus, Link, Heim, Willdenow, Ebel, Autenrieth, Schultz, Humboldt, Goethe u. ſ. w. ſind es vorzüglich Franzoſen, wie Lagrange, Laplace, Biot, Bichat u. ſ. f. Dieſe Auszüge ſind dann oft von populär gehaltenen Auseinanderſetzungen begleitet, welche ſie der ſtrengen Begriffsbeſtimmung des Textes leicht verknüpfen.

Wenn wir dem Herausgeber für die Mühe, mit welcher er ſeinem Geſchäft ſich unterzogen, auf's Aeußerſte dankbar zu ſein Urſach haben, wenn wir es ihm namentlich Dank wiſſen, daß er die Ungenirtheit des mündlichen Ausdrucks von Hegel aufzunehmen ſich nicht geſcheut hat, ſo können wir doch nicht umhin, einige Puncte ſeiner

Vorrede näher zu beleuchten. S. 1 ſpricht er von einem „aus früheſter Jugend ſtammenden Freundſchaftsbunde“ zwiſchen Schelling und Hegel. Ob Schelling nicht dagegen etwas zu erinnern hat? Hegel war ſchon Doctor der Philoſophie, als Schelling, der um fünf Jahr jüngere, erſt Student ward und nun erſt lernten ſie ſich kennen. Kann man dies wohl einen aus früheſter Jugend ſtammenden Bund nennen? — Weiterhin ſoll dieſer Bund „in Jena zu öffentlicher Wirkſamkeit erſtarkt“ ſein. Dies würde vorausſetzen, daß er zuvor als ein privater Bund beſtanden hätte. Aber außer einigen Briefen, welche Hegel mit Schelling 1796 wechſelte, waren Beide bis 1801 ohne Verbindung. Dann ſoll dieſer Freundſchaftsbund „im kritiſchen Journal der Philoſophie den Boden erkämpft haben, auf dem Hegel das umfaſſendſte Gebäude der Wiſſenſchaften aufführen konnte, das, außer den Schriften des Ariſtoteles, ſeines Gleichen nicht aufzuweiſen hat.“ Im kritiſchen Journal hat aber Schelling nichts geſchrieben, als ein ſpöttiſches Geſpräch über Reinhold, worin er über dieſen ziemlich daſſelbe ſagte, was Hegel am Schluß ſeiner Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems geſagt hatte, außerdem einen kleinen Aufſatz über Dante in philoſophiſcher Beziehung, in welchem er ſich den damals durch das Athenäum aufgekommenen Vorſtellungen über Mythologie anſchloß; alles Uebrige rührt von Hegel her. Auf dieſem Boden hat alſo der „Bund“ der Freunde nichts, ſondern nur Hegel etwas aufgeführt. Schelling ſuchte vielmehr gleichzeitig, während das kritiſche Journal erſchien, in der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, ſein eignes Journal zu beſitzen. Wenn nun aber dieſer Bau dem des Ariſtoteles verglichen wird, ſo müſſen wir geſtehn, daß dies eine jener ſtereotypen Phraſen der Berliner Hegel'ſchen Schule iſt, welche gemach wegen ihrer nichtsſagenden Allgemeinheit und Wohlfeilheit unleidlich werden. Mein Gott, hat denn nicht Kant auch ein umfaſſendes Gebäude aller Wiſſenſchaften aufgeführt, das ſich neben dem Hegel'ſchen ganz wohl kann ſehen laſſen? Welche Sphäre der Wiſſenſchaften hätte Kant denn nicht bearbeitet, nicht mit Erfolg weiter gebracht? — Ferner wird S. IX verſichert, Hegel's Polemik „gegen die atomiſtiſche und materialiſtiſche Auffaſſungsweiſe der Natur fange an, ihre Wirkungen zu äußern.“ Allein dieſe Polemik iſt gar keine Hegel beſonders eigenthümliche. Schelling gehört ſie recht eigentlich an. Er war es vorzüglich, der die Conſequenzen der Kant'ſchen Dynamik zog. Aber nun fährt Michelet fort: „So iſt der Schallſtoff bereits verſchwunden.“ Welcher Schallſtoff? Als Hypotheſe, ohne einen Werth darauf zu legen, hat man vor Jahren einmal von einem ſolchen geſprochen, aber ſo, wie vom Wärmeſtoff, Lichtſtoff u. ſ. w. iſt nie von ihm die Rede geweſen. Weiter heißt es: „Selbſt die Newton'ſche Farbenlehre iſt erſchüttert worden.“ Aber doch nicht durch Hegel, ſondern doch wohl durch Goethe? Warum gerade Dinge hervorheben, in denen Hegel's Eigenthümlichkeit nicht liegt?

Michelet ſetzt ſodann das Verfahren der ſpeculativen Naturwiſſenſchaft im Unterſchied von der empiriſchen Erkenntnißweiſe auseinander, wobei er S. XIII ff. das logiſche Moment von dem Naturſein, wenigſtens dem Ausdruck nach, wohl zu ſehr trennt und bei Unkundigen leicht den Mißverſtand veranlaſſen könnte, als beſtehe das

Geſchäft der Naturphiloſophen nur darin, für logiſche Kategorieen entſprechende Naturexiſtenzen äußerlich aufzuſuchen. Er berührt dann einen wichtigen Punct S. XX, daß nämlich der hauptſächliche Irrthum der erſten Ausgabe der Encyklopädie und des darin enthaltenen Abriſſes der Naturphiloſophie darin liege: „die höheren Verhältniſſe einer Sphäre den niederen vorangeſchickt zu haben, z. B. in der **Mechanik** Druck, Fall, Stoß und Trägheit auf die allgemeine Gravitation folgen zu laſſen, in der Phyſik die endlichen Verhältniſſe, ſpecifiſche Schwere, Cohäſion, Klang und Wärme, in die individuelle Phyſik der Geſtalt hineingearbeitet zu haben u. ſ. w." Dieſer Irrthum kommt in Hegel's Naturphiloſophie noch mannigfach vor. Hegel ſelbſt änderte daher beſtändig. Man vergleiche z. B. den Gang, den er in der Phyſik des Unorganiſchen in der Skizze genommen hat, welche die Propädeutik S. 174. ff. enthält. Indem er ſich aus der damaligen verſtändigen Beſchränktheit der exacten Gelehrſamkeit und der phantaſtiſchen Rohheit des Schellingianismus, gegen welche Schelling 1809 ſich ſelbſt ſo derb erklären mußte, herausarbeitete, fiel er noch oft in Wiederholungen, weil er zuweilen daſſelbe Moment nach zwei Seiten hin unter verſchiedene Begriffe vertheilte oder die concrete Allgemeinheit mit der abſtracten verwechſelte. Hier iſt die Hauptverwechſelung die der Phyſik der allgemeinen Individualität mit der der totalen. Abgeſehen davon, daß der Ausdruck Individualität hier ſehr unbequem und ſchwerverſtändlich iſt, ſo mußte die Individualität, welche Hegel allgemeine nennt, an die Stelle der totalen treten, die Phyſik der beſonderen Individualität aber den Anfang machen. Denn ſpeciſiſche Schwere, Cohäſion u. ſ. f. ſind für die Phyſik eben ſo abſtracte Beſtimmungen, als Raum und Zeit für die Mechanik. Die freien phyſiſchen Körper dagegen, worunter Hegel die Sterne verſteht, die Elemente und der elementariſche Proceß enthalten alle Beſtimmungen der ſpecifiſchen Schwere, der Cohäſion, des Magnetismus, der Electricität u. ſ. w. als untergeordnete Momente in ſich. Hegel unterſcheidet ausdrücklich die chemiſchen Elemente von den telluriſchen. Aber wie ſollen dieſe ohne jene beſtimmt werden? Wie ſoll ich ſagen, was Luft, Feuer, Waſſer und Erde iſt, wenn ich nicht vorher weiß, was ein Gas, was Sauerſtoff und Waſſerſtoff iſt? Hegel ſetzt ganz richtig das Gewitter als die concentrirte Totalität des meteorologiſchen Proceſſes, der ſelbſt zur Erzeugung von Atmoſphärilien fortgehe — aber wer erwartet wohl daraus den Uebergang zum Begriff der ſpecifiſchen Schwere? §. 288. ſpricht ausdrücklich ſchon von der Erde als der fruchtbaren Individualität — die aber gänzlich bis zur Organik hin vergeſſen wird. Machen dieſe Begriffe den letzten Abſchnitt der Phyſik aus, — gerade wie die abſolute Mechanik das Ende der Mechanik überhaupt —, ſo iſt der Uebergang in die Organik ein natürlicher, während er jetzt, aus dem Begriff des chemiſchen Proceſſes heraus, ein gezwungener bleibt. Alle dieſe Beſtimmungen des Magnetismus, der Elektricität, des Chemismus und der mit ihnen zuſammenhängenden Geſtaltung des Unorganiſchen ſind als Polaritätsverhältniſſe die Reflexionſphäre der Phyſik, welche in den ſubſtantiellen Mächten der Geſtirne und ihres meteorologiſchen Proceſſes zu bloßen Accidenzen werden und an ihnen den Grund ihres Entſtehens und

Beſtehens haben. Die Organik reicht nicht mehr auf die übrigen Weltkörper hinüber, wie Mechanik und Phyſik thun, ſondern beſchränkt ſich im Beſondern auf die Erde. So kommt es denn, daß Hegel im Begriff des Lebens der Erde S. 457 wieder von der Atmoſphäre handelt, wie er es S. 178 ff. auch ſchon gethan, während bei einer genaueren Faſſung des Verhältniſſes des meteorologiſchen Proceſſes überhaupt hier eine größere Beſtimmtheit ſeiner telluriſchen Modification in Bezug auf die Geſtalt der Erde eintreten konnte.

Es kann hier nicht der Ort ſein, näher auf die Sache einzugehen. Wünſchenswerth wäre es geweſen, wenn der Herausgeber diejenigen Sätze, welche er dem Jenenſer zwiſchen 1804 — 6 geſchriebenen Hefte entlehnt hat, wie in der von ihm veranſtalteten Geſchichte der Philoſophie, mit einer angefügten Jahreszahl bemerklich gemacht hätte. An dem poetiſch myſtiſchen Tone oder an dem Paralleliſiren erkennt man ſie zwar bald heraus. Aber der Schwachen wegen würde eine ſtrengere Markirung doch ſehr nützlich geweſen ſein, da eben dieſe Analogien zwar geiſtreich, jedoch oft gehaltlos waren, wie denn Schelling in den Aphorismen, in den Jahrbüchern der Medicin, die er mit Marcus herausgab, ſeine letzten Worte, die wir von ihm über dieſen Gegenſtand haben, ganz und gar in eine ſolche Poeſie zerfahren ließ. So conſtruirt z. B. Hegel S. 442 ganz in dieſer Weiſe die Welttheile ſo, daß Afrika der lunariſche, das gediegene Metall, Aſien der bakchantiſch kometariſche, Europa der vernünftige ſein ſoll! Europa und, wie angedeutet wird, in Europa Deutſchland iſt ſomit der eigentlich planetariſche oder auch wohl ſolariſche Welttheil (faſt wie jener Anhanger von Carus, Klencke, in ſeinem Grundriß der Anthropologie es macht). Amerika, Oceanien werden als ſchwächliche Potenzen bei Seite geworfen.

Wir hoffen nichts deſtoweniger, daß dieſe Michelet'ſche Ausgabe der Naturphiloſophie viel dazu beitragen wird, das Vorurtheil zu verſcheuchen, als ob Hegel nicht mit der Sache vertraut geweſen ſei, nicht die nöthigen Kenntniſſe gehabt habe. Druckfehler, wie: ſympathetiſcher Nerv, ſtatt ſympathiſcher Nerv kann man Hegel ſo wenig als dem Herausgeber zurechnen. 577 wird geſagt, daß man „im Herzen keine Nerven findet.“ Dies iſt falſch, aber es kommt darauf an, wann Hegel dies ſchrieb, denn gezweifelt iſt früherhin vor Scarpa daran worden. Doch hängt die Bedeutung eines ſolchen Meiſterwerks nicht von ſolchen Einzelheiten ab, ſo wenig als eine Pockennarbe ein ſonſt edles Geſicht zu entſtellen vermag.

XVI.

Steffens Chriſtliche Religionsphiloſophie.
1839 — 40.

Die Philoſophie des Chriſtenthums von Steffens iſt das umfaſſendſte wiſſenſchaftliche Werk, welches wir von ihm empfangen haben. Alles, was er früherhin monographiſch erarbeitet hat, drängt ſich darin zu einem letzten Abſchluß zuſammen. Seine Naturanſicht wie ſeine Geſchichtsbetrachtung ſtreben darin zur vollkommenſten, allſeitigſten Vereinigung. Im Detail begegnen wir deshalb lauter *wohlbekannten* Aeußerungen, wie ſie uns aus der „inneren Naturgeſchichte der Erde", aus der „neueren Zeit und wie ſie geworden", aus den „Carricaturen des Heiligſten", aus der „Anthropologie", aus den „Schriften Alt und Neu", der „falſchen Theologie", den „Polemiſchen Blättern" u. ſ. w. längſt vorliegen. Auch die Manier iſt dieſelbe geblieben. Steffens *beſpricht* mehr einen Begriff, als daß er ihn entwickelte. Die Ruhe der Unterſuchung ſchlägt in die rhetoriſche Gewaltſamkeit über. Eine emphatiſche Verſicherung, ein kategoriſcher Imperativ, eine paradoxe und brüske Frage brechen plötzlich die angefangene Reihe der Schlüſſe ab. Der Mangel an dialektiſcher Continuität bringt jenes reizende Durcheinander von Geologie und hiſtoriſcher Intuition, von Botanik und Pſychologie, von Zoologie und Theoſophie hervor, welches uns bei Steffens ſo außerordentlich *unterhält*, ſo lange nicht das Bedürfniß nach einem tieferen Ernſt der Forſchung uns gerade dies Fahrige, Zerſtreuende, von dem punctum saliens Ablenkende, langweilig macht.

Allein der wohlbekannte Inhalt der Steffens'ſchen Anſichten wird hier zu einer Höhe erhoben, welche ſie ſelbſt als *relativ neu* erſcheinen läßt. Sie ſollen in jeder Beziehung ihr *Verhältniß zur chriſtlichen Religion* darlegen und Steffens ſpricht ſelbſt ſehr entſchieden die Ueberzeugung aus, daß nur auf dem von ihm verſuchten Wege eine gründliche Verſöhnung zwiſchen Philoſophie und Chriſtenthum möglich ſei. In Betreff der *Form* aber hat ſich Steffens einer lobenswerthen *Einfachheit* befliſſen. Die Haſtigkeit, Vagheit, ja, deſultoriſche Wüſtheit, der er ſonſt wohl unterliegt, iſt einer größeren Ordnung und Beſtimmtheit gewichen. Ein wohlthuendes Streben nach Verſtändigkeit zeigt ſich auf jeder Seite. Mitunter hebt der alte Tumult wieder an, wenn Steffens ſeine Lieblingsphraſen: „innerſte Bedeutung, tiefſte Eigenthümlichkeit, verborgene Bedeutung u. dgl. m.“ losläßt, allein bald ſcheint er ſelbſt Ueberdruß daran zu empfinden und geht zu einer ſchlichteren, gehaltneren Weiſe fort. Daß in dem nachdenklichen Greiſe der jugendliche Sinn, die jugendliche Energie noch regſam ſind, kann übrigens nur erfreuen.

Wenn wir es verſuchen, aus den vielen Wiederholungen, aus dem bunten Moſaik der Debatte, den eigentlichen Kern herauszuziehen, ſo ſcheint er uns folgender zu ſein.

Gott iſt nach Steffens, der ſich gleich wie der dramatiſche Dichter medias in res ſtürzt, ohne allen Zweifel die Liebe. Als ſolche iſt er der abſolute Wille. Im Weſen der Liebe liegt die Offenbarung für ein anderes Daſein, welches jedoch nicht aus der Einheit mit Gott herausgeht, in welchem vielmehr Gott ſich ſelbſt erkennt und ſich deshalb darin beſtätigt. Für dies in Gott von Gott geſetzte Daſein iſt deshalb die Liebe wiederum das Höchſte. Der Vater iſt dies nur, inſofern er den Sohn zeugt. „Der Geiſt geht aus vom Vater und vom Sohne, denn er führt das Daſeiende zu ſeinem ewigen Anfang zurück und ſetzt mit dem Anfang im Werdenden den Schluß“ (I, 146).

Weil Gott alſo ſeinem Weſen nach perſönlich iſt, ſo ſoll (und muß) es auch der Menſch ſein. Die Natur, das ſinnliche Daſein in ſeiner Totalität, hat keinen andern Zweck, als die Exiſtenz der menſchlichen Perſönlichkeit zu vermitteln. In ihr findet ſie das Ziel ihrer Metamorphoſen. Die Teleologie als die Lehre von dem Willen Gottes, wie er auch für die Natur der letzte Zweck iſt, iſt deshalb nothwendig, um nicht durch die Natur über ihre Bedeutung ſich täuſchen zu laſſen. Die Natur kann aus einer dürftigen Teleologie freilich niemals verſtanden werden, wohl aber aus derjenigen, welche ſie ſelbſt in ihrer inneren Einheit mit der Perſönlichkeit begreift. Die Natur iſt allerdings nicht für ſich als Selbſtbewußtſein perſönlich, aber an ſich iſt ſie perſönlich, inſofern die menſchliche Geſtalt als ihr Triumph über ſich ſelbſt das Reſultat iſt, welchem ſie durch alle Stufen ihrer Bildung hindurch ſich entgegen ringt. Man mißkennt daher die Natur gänzlich, wenn man ſie ohne ihre Einheit mit der Perſönlichkeit des Menſchen aufzufaſſen unternimmt; aber man mißkennt auch den Menſchen, wenn man ihn ohne ſeine Einheit mit der Natur begreifen will.

Der Menſch iſt alſo Perſönlichkeit. In dieſem Begriff liegt einmal das Fürſichſein; zweitens die reale Möglichkeit der Identität mit andern Perſönlichkeiten, eine Identität, welche nicht nur in der beſchränkten Form der Gemeinſamkeit mehrer Willen, ſondern in der ihrer weſenhaften an ſich ſchon geſetzten Einheit zur Erſcheinung kommen kann: dieſe Einheit iſt die Liebe und aus ihr ergibt ſich als die andere Seite der Religionsphiloſophie die Ethik. Steffens macht daher hier in vielerlei Wendungen immer folgenden Weg durch: 1) er verſelbſtſtändigt das perſönliche Subject. Die Perſönlichkeit iſt ſchon die beſtimmtere Faſſung des Willens; aber die concrete Perſönlichkeit iſt durch ihre Leiblichkeit Individualität; ſie hat Beſtimmungen in ſich, welche eben nur ihr, keiner andern Perſönlichkeit, unmittelbar d. h. durch die Natur inhäriren und welche deshalb als ſolche unmittelbar ſind. Eine ſolche ausſchließende Eigenheit iſt zunächſt das Temperament, denn wenn auch ein Anderer daſſelbe Temperament hat, wie ich, ſo habe ich es doch wieder in einer ganz eigenthümlichen, gerade mir angehörenden Weiſe. Mit dem Temperament iſt deshalb das Talent auf das Engſte verknüpft, denn das Talent hat ein unmittelbares Verhältniß zur objectiven Welt, was ohne beſtimmte pſychiſche Einſeitigkeit nicht denkbar iſt. Dieſe Eigenthümlichkeit des Talentes kann wie die des Temperamentes auch bei Anderen, als mir, angetroffen werden, aber nicht in derſelben Weiſe; eine abſtracte Congruenz zweier Perſönlichkeiten iſt nicht darin möglich. Daſſelbe iſt endlich der Fall mit der Sprache, denn, wenn ich dieſelbe auch mit Andern theile, ſo tritt doch in mein Sprechen meine Modification, meine individuelle Specification ein. Alle dieſe Beſtimmungen der concreten Perſönlichkeit münden aber zuletzt in der Eigenthümlichkeit der Race als ihrem ſie in der Erſcheinung bedingenden Naturgrunde, denn die Race iſt die maſſenhafte Individualiſirung der Menſchheit und die Eigenthümlichkeit eines Temperamentes und Talentes, einer Sprache, kann am Ende nur aus ihrem Topos begriffen werden, deſſen Zeugung ſich in die Urgeſchichte der Erde verliert. Steffens hat vollkommen Recht, in den angegebenen Momenten das Weſen der individuellen, alſo untheilbaren und, ohne Vermittelung der Bildung, für ſich bleibenden Eigenheit zu ſehen.

2) Allein damit würde er es nur zur Poſition einer Atomiſtik der Perſönlichkeiten bringen. Jede würde, aus ihrer Race heraus, ſich durch die Eigenartung ihrer Leiblichkeit, ihres Temperamentes, ihres Talentes und Darſtellens, zu einer für die andern unzugänglichen Welt machen. Steffens liebt auch für dieſe Iſolirung die Bezeichnung der Abgeſchloſſenheit eines jeden dieſer Kreiſe wie der totalen Perſönlichkeit als ihrer ſie concentriſch integrirenden Monas. Fixirte ſich die Individualität als

pure Individualitat, ſo würde nur ein Haufen ſich ausſchließender, einander im Innerſten fremder Subjecte entſtehen. An Einheit, außer einer formalen, quantitativen, wäre nicht zu denken. Daher negirt Steffens dieſe abſtracte Poſition durch die Poſition der Liebe als des Principes, die Individualitat auch in ihrer ſubſtantiellen Allgemeinheit, im Denken und Wollen zu manifeſtiren. Diejenige Individualität erſt wäre krankhaft zu nennen, welche in der punctuellen Discretion beharren wollte. Inſofern aber die Individualität ihre Eigenheit in der Allgemeinheit verklärt, oder, um in Steffens Terminologie zu reden, beſtatigt, erreicht ſie erſt ſich ſelbſt in ihrem Weſen, denn Denken und Wollen ſind ihr eben ſowohl immanent, als die qualitative Naturdifferenzirung. Man würde Steffens daher ganz mißverſtehen, wenn man ſeine Lehre von der Eigenthümlichkeit ſo deuten wollte, als müſſe ſie gegen die Allgemeinheit des Denkens und Wollens ſich ſchlechthin negativ verhalten. Steffens will keine Vergötterung der Individualität, wenngleich er in ſeiner rhetoriſchen Extaſe oft an eine ſolche anſtreift, namentlich wo er die Verkennung der Individualität, als des unerſchöpflichen, vor aller Reflexion liegenden, unbewußten, dem Subject ſelbſt geheimnißvollen Naturgrundes bekämpft. Er hat das richtige Bewußtſein über ſeine Lehre, daß in dem Allgemeinen das Einzelne nicht abſtract vernichtet, ſondern in der Identität mit ihm erhalten bleibt und daß die Eigenthümlichkeit als ſolche der Ausgangspunct aller heiteren, lebensvollen Mannigfaltigkeit iſt.

Dieſe beiden Gedankenreihen, einerſeits das Subject bis an die Grenze der Eigenſinnigkeit zu individualiſiren, andererſeits die Sprödigkeit der Individualität in ihre ihr ſelbſt inwohnende Allgemeinheit aufzulöſen, oder, wie Steffens ſagt, in der Liebe zu erweichen, variirt Steffens in den mannigfachſten Modulationen und hat ſich dabei eine Menge von ſtereotypen Wendungen angewöhnt, welche im Bereich der ſtrengen Wiſſenſchaftlichkeit oft predigerhaft klingen, die wir aber als Gewohnheiten hinnehmen und ihm nicht weiter anrechnen wollen, ſo lange er damit nicht geſchmacklos wird, was ſeinem Eifer wohl mitunter begegnet. Der Hauptmangel liegt hier nur darin, daß Steffens die objective Vermittelung zwiſchen der individuellen Subjectivität und der geiſtigen Allgemeinheit zu ſehr verſteckt, vergißt, umgeht, ignorirt. Er ſpringt von dem Individuellen zum Allgemeinen ab; er geht nicht, um das fatale Wort zu gebrauchen, das jedoch Steffens ſelbſt gegenwärtig auch zum öfteren anwendet, dialektiſch über. Gewiß iſt der Gedanke der Liebe es werth, uns zu entzücken. Es wäre die Sünde gegen den heiligen Geiſt, daran zu zweifeln. Die Liebe iſt das abſolute δὸς μοῖ ποῦ στῷ, um die Welt der Endlichkeit aus den Angeln zu heben. Die Liebe iſt der wahrhafte Geiſt ſelbſt, die Mutter aller gottgefälligen Begeiſterung. Allein in der Wiſſenſchaft kommt es nicht auf den abſtracten Preis ihrer Herrlichkeit, nicht auf die enkomiaſtiſche Schilderung, ſondern auf die beſtimmte Entwickelung an, welche, was die Liebe iſt, uns in geſonderten Geſtalten und deren innerem Verhältniß zu einander zeigt. Man kann Steffens den Vorwurf nicht erſparen, daß er in das Wort: Liebe, alle concrete Perſönlichkeit zu flach und ſchnell verflüchtigt, ſtatt ſie den organiſchen Läuterungsproceß ſtufenweiſe durchmachen zu laſſen. Es iſt nicht unrichtig, was er ſagt, allein es befriedigt das Erkennen nicht, dem es nicht um ſentimentale Erregung, ſondern um die entwickelte Gewißheit der Wahrheit zu thun iſt.

In das tiefere religiöſe Gebiet macht Steffens den Uebergang durch die Unterſcheidung der Egoität von der Individualität. Wenn dieſe das Organ des freien Geiſtes werden kann und ſoll, ſo iſt das Selbſt, welches und wenn es ſich für ſich feſthält, was an ſich gar nicht in ſeinem Begriffe liegt, das Princip der Sünde. So ungefähr verſtehe ich die Metaphern, in welche Steffens größtentheils die Geneſis des Böſen einhüllt, und finde nichts dagegen zu erinnern. „Die Sünde iſt die ſich ſelbſt aufhebende Freiheit". Durch ſie wird denn auch die Perſönlichkeit ſelbſt verzerrt und es ſcheint dem Menſchen, als ob eine fremde Gewalt ſeiner ſich bemächtige. Allein nun kann Steffens nicht umhin, die Vorſtellung einer antiquirten Orthodoxie, welche jetzt nicht mehr den rechten Glauben enthält, heranzuziehen und recht in's Breite auszumalen, die Vorſtellung eines geheimen Zuſammenhanges zwiſchen der Sünde des Menſchen und dem Uebel in der Natur, auch außerhalb des menſchlichen Organismus. Ich habe die Nichtigkeit dieſer Vorſtellung ſchon mehrfach, beſonders aber in einer Abhandlung: über die Verklärung der Natur, im erſten Bande meiner Studien, Berlin, 1839, auseinandergeſetzt und mag das dort Geſagte hier nicht wiederholen. Die Schelling'ſche Philoſophie mußte allerdings dieſer Vorſtellung beſonders günſtig ſein, weil in ihr der Unterſchied von Natur und Geiſt nur als quantitativer genommen, das Abſolute nur als abſolute Vernunft, nicht als abſoluter Geiſt beſtimmt wurde. Steffens erblickt in der Katze, welche mit der Maus ſpielt, nicht die reine Naturnothwendigkeit, ſondern die damoniſche Infection der Natur mit dem böſen Willen des Menſchen. Schiebt man poetiſch den Thieren bei ihrem Verfahren Bewußtſein unter, indem man von einer in ihnen dämmernden Perſönlichkeit ſpricht, ſo kommt man zu ſolchen Conſequenzen, welche der Weltgeiſt auf der Stufe des Indiſchen Volksgeiſtes mit allen ihren Abenteuerlichkeiten ſchon längſt als eine Religion ausgeſtaltet hat, der wir jetzt vom Standpunct des Chriſtenthums nur eine untergeordnete, relative Wahrheit zugeſtehen können. Wie ein Naturforſcher ſich in ſolchen Behauptungen gefallen kann, iſt nur aus dem Poeten in ihm erklärbar, denn an der Nothwendigkeit der Naturphanomene zweifeln oder ſie durch eine wunderbare ethiſche Trübung noch unbegreiflicher machen, heißt an der Vernunft, an der göttlichen Geſetzmäßigkeit der Natur zweifeln. Hätte der Wille des Menſchen die Natur wirklich alterirt, ſo müßten wir aus der Wiſſenſchaft derſelben immer erſt dieſe menſchliche Deformation abziehen; wir hätten dann eine doppelte Buchhaltung für ſie einzuführen, um das reine Naturfactum von dem ſataniſch modificirten zu trennen. Gegen ſolche Ungedanken hatte die ältere Oekonomie der Natur einen viel größeren Werth, welche z. B. die Raubthiere nicht als Thiere anſah, die eigentlich Gras freſſen oder gar nicht da ſein müßten, ſondern das eigenthümliche für die harmoniſche Ordnung des Ganzen unentbehrliche Geſchäft derſelben auszuſpüren bemüht war.

Die Nothwendigkeit, von der Sünde durch Gott erlöſt zu werden, findet Steffens ganz richtig darin, daß das Gute als das Weſen der Freiheit der Wille Gottes iſt. Da nun die Sünde die durch die Freiheit geſetzte Negation der Freiheit iſt, ſo iſt die Negation dieſer Negation als die Wiederherſtellung der Freiheit nach ihrer Wahrheit nicht nur das Thun des Menſchen, ſondern eben ſo ſehr Gottes, denn die Exiſtenz der wahrhaften Freiheit iſt ja, auch in der Erſcheinung des menſchlichen Thuns, die Realität des göttlichen Willens. Nicht aber auf die Aeußerlichkeit der That oder, nach Steffens Terminologie, auf die irdiſche That kommt es an, vielmehr auf den Glauben d. h. auf die freie, uneigennützige Einheit des einzelnen menſchlichen Willens mit dem göttlichen. Dieſe Einheit iſt die Sache, welche denn auch in Werken ſich zu offenbaren nicht mangeln wird; aber die Werke ſind erſt das ſecundare, das wiewohl ſehr wichtige Zeugniß der primitiven Einigung. Weil Gottes Wille der Wille des Menſchen ſein ſoll, ſo muß Gott ſelbſt als Menſch die Wirklichkeit der Einheit des Menſchlichen mit dem Göttlichen darſtellen; er muß zeigen, daß die Perſönlichkeit in ihrer individuellen Form für die Realiſirung des göttlichen Willens keine abſolute Hemmung zu ſein vermag. Der Gottmenſch iſt die Gott ſelbſt adäquate Perſönlichkeit und damit das richtende Maaß jeder erſcheinenden Perſönlichkeit.

Wir wollen uns nicht bei Einzelheiten dieſer Soterologie verweilen, ſondern mit der Anerkennung, daß Steffens gerade hier mit recht viel Gründlichkeit und deshalb Liberalität verfahren iſt, zu ſeiner ſpeciellen Chriſtologie fortgehen, welche ziemlich alles das wiederholt, was Steffens in ſeinem Buch von der falſchen Theologie und dem wahren Glauben darüber geäußert hat. Wahrend er ſonſt die Erſcheinung von dem Weſen in Beziehung auf das Accidentelle, was der Erſcheinung durch die mannigfache Bedingtheit ihres Hervortretens anhaften kann, unterſcheidet, geht er hier von dem Satz aus, daß die Form von dem Weſen untrennbar ſei. Dieſe Beſtimmung iſt im Allgemeinen richtig. Auf Chriſtus angewendet kann der Gottmenſch nur in menſchlicher Geſtalt zu einer Zeit erſchienen ſein, in welcher ſowohl der Ethnicismus als der Monotheismus ſich ausgelebt hatten, alſo auch nur an einem Orte, welcher für die verſchiedenſten bis dahin beſtandenen Religionen den abſoluten Punct der Verknotung enthielt, aber nicht nur in einer aggregathaften Einheit wie Rom, oder durch Kunſt und Philoſophie conventionell verbundenen Maſſe, wie Alexandria, ſondern mit der beſtimmten, prophetiſchen Richtung auf eine religiöſe, Alles umwandelnde Manifeſtation, wie Jeruſalem. Wir geben Steffens vollkommenen Beifall, wenn er Chriſtus den abſoluten Wende- und Mittelpunct der Weltgeſchichte nennt. Aber Steffens meint die Unzertrennlichkeit der Form von dem Weſen ſo, daß er alles von Chriſtus Erzählte zur nothwendigen Form des Weſens rechnet. Er ſtellt das Dilemma auf: man müſſe Chriſtus entweder mit allen ſeinen Wundern annehmen oder verwerfen; mit der Verwerfung aber der Wunderwelt trete man aus dem Chriſtenthum heraus. Der poetiſche Sinn iſt es nicht allein, der Steffens an die Wunder feſſelt, es iſt auch ihre religiöſe Weihe, die Andacht, welche ſie in Tauſenden entzündet haben. Die gemeine rationaliſtiſche Interpretation der Wunder ekelt ihn als eine Degradation derſelben an; die gemeine ſupernaturaliſtiſche, welche das

Wunder, weil es ein Wunder iſt, gedankenlos in der Zufriedenheit des Erſtaunens darüber gelten läßt, genügt ſeinem wiſſenſchaftlichen Triebe zu wenig.

Die Straußiſche Löſung dieſes Gegenſatzes verwirft er, weil ſie den Begriff der Mythe mißverſtanden habe, der für das Chriſtenthum keinen Sinn mehr habe. Strauß kann jedoch ſagen: „auf den Namen kommt es mir nicht an; beweiſt mir meinen Irrthum in der Sache. Ich habe Erzählungen vor mir, welche voller äußerer und innerer Widerſprüche ſind. Verſuche ich mir dies Widerſpruchsvolle durch den Naturalismus zu erklären, ſo gerathe ich in noch größere Widerſprüche und muß alſo abſtehen. Verſuche ich aber einen übernatürlichen, der uns bekannten Welt abſolut fremden Urſprung vorauszuſetzen, ſo begegnet mir daſſelbe. Was ſoll ich nun thun? Soll ich mich einem theoretiſchen Quietismus überlaſſen und mich mit dem abſtracten Glauben beruhigen, daß es einmal nicht anders ſei und daß die Wiſſenſchaft hier nur zu dem Reſultat zu gelangen vermöge, nicht Wiſſenſchaft ſein zu können? Oder ſoll ich, ſolche des freien Menſchen unwürdige Feigheit aufgebend, einen andern Weg erſinnen? Wie, wenn auf einem hiſtoriſchen Grunde das durch Chriſtus vermittelte Bewußtſein in der chriſtlichen Kirche der lückenhaften, ſpärlichen Tradition von ſeinem Leben aus ſeiner Idee heraus eine ſolche Ausgeſtaltung gegeben hatte? Wie, wenn auf dieſem Wege die Ehre der Tradition bei dem Verſtande wie bei der Vernunft gerettet werden könnte? Wie ſoll ich nun dieſe unbewußte That des urſprünglichen chriſtlichen Bewußtſeins nennen? Symboliſiren wäre zu wenig, denn es handelt ſich um Facta und Dicta; Allegoriſiren wäre unwahr, denn es fand bei dieſem Produciren keine Abſicht ſtatt; Dichtung im gewöhnlichen Sinne war es auch nicht, denn es war nicht die freie, ſondern die durch den ſachlichen Gehalt beſtimmte Production. Da nun Mythe für die ethniſchen Religionen ein ſolches Produciren bezeichnet, ſo habe ich dieſen Ausdruck auch für die Geſtaltung paſſend geglaubt, welche ſich das primitive chriſtliche Bewußtſein von ſeinem Weſen in Bezug auf ſeine erſte geſchichtliche Erſcheinung gegeben hat.“

Steffens hat nicht beachtet, daß Strauß die Kritik der uns erzählten Geſchichte Chriſti von dem Begriff der Idee Chriſti ſcharf unterſcheidet, wiewohl der letztere der innere Grund iſt, der in der erſteren zu Tage kommt. Steffens liegt es, da er eine Teleologie als Lehre von dem göttlichen Willen aufſtellt, ganz nahe, die Abſolutheit der Perſönlichkeit in der Heiligkeit, in der vollkommenen Liebe zu erblicken, welche die freie Erfüllung des göttlichen Willens als des Geſetzes iſt. Er thut dies auch. Allein er will zugleich mit der Abſolutheit des Willens eine abſolute Durchdringlichkeit der Natur durch den heiligen Willen in der Weiſe behaupten, daß er den Willen auch als Willkühr, als von den Geſetzen der Natur losgebundenen ſetzt. Dieſe mit der Natur beliebig ſchaltende Willkühr, welche z. B. Waſſer in Wein verwandelt oder einen Sturm plötzlich aufhören macht, will er aber wieder als ein Geſetz behaupten, zu welchem insbeſondere die ſtrenge Naturwiſſenſchaft hinleiten werde. Er geht nämlich zu der kühnen oder vielmehr kecken Theorie fort, daß die Wunderwelt in der Erſcheinung Chriſti, dies *Fremde in der Geſchichte, die wahrhafte Wirklichkeit*, die gemeine Wirklichkeit dagegen die *Entfremdung* von derſelben ſei. Die Wiſſenſchaft werde allmählig dahin gelangen, das, was in der Geſchichte Chriſti als *Ausnahme* erſcheint, als die *Nothwendigkeit* ſelbſt zu begreifen, welche dermalen nur durch die Krankheit der Intelligenz, den Irrthum, und des Willens, das Böſe, verunſtaltet und verdüſtert ſei. D. h. Steffens will *das Wunder* doch *nicht als Wunder*, kann aber, da ihm der Beweis fehlt, einſtweilen nur durch *Hypotheſe* und *Analogie* die Exiſtenz deſſelben als der wahrſcheinlichen Realitat plauſibel machen. Die Hypotheſe ſtüzt ſich bei ihm darauf, daß Natur und Perſönlichkeit an und für ſich Eines ſein müſſen. Dieſe Vorausſetzung wird ihm keine tiefere Philoſophie beſtreiten; Kant drückte ſie z. B. in dem Poſtulat aus, daß die Organiſation der Natur der Verwirklichung des Guten nicht widerſprechend gedacht werden könne, weil das Gute der abſolute Zweck der Welt ſei. Allein gerade in der *Einheit* der Perſönlichkeit mit der natürlichen Individualität liegt auch die *Anerkennung* der Nöthwendigkeit der Naturgeſetze. Dieſe Einheit exiſtirt *unmittelbar in jedem Menſchen*, wer er auch ſei, auch im roheſten Naturſohne wie im raffinirteſten und culturſtrotzenden Verbrecher. In jedem Menſchen iſt die Natur über ſich hinausgegangen und der Geiſt die Macht über ſie geworden. Dies *Hinausſein* über die Natürlichkeit iſt aber als unmittelbares noch gar nicht That des ſelbſtbewußten Willens. Die *Heiligung* des Willens hat mit einer *Herrſchaft über die Natur*, welche die Geſetze derſelben aufhöbe, *nichts zu thun*.

Es führt zu einem für uns irreligiöſen Magismus, wenn man von der Heiligung ſolche Effecte erwartet. Es iſt dies wiederum der alt Indiſche Standpunct, nach welchem durch die Strenge der Askeſe die Gewalt erworben werden kann, beliebig zu ſchaffen; der Indiſche Büßer kann aus ſeiner transcendenten Macht, wie Colebrooke ſie nennt, ſelbſt Götter produciren. In der römiſch-katholiſchen Kirche hat ſich dieſer Standpunct breit genug wiederholt. Um ſich davon zu überzeugen, braucht man jetzt nur Görres' Geſchichte der chriſtlichen Myſtik zu leſen, welche ich früherhin einer ausführlichen Kritik in dieſer Beziehung unterworfen habe. Man braucht alſo Steffens darin gar nicht zu widerſprechen, daß die Natur, welche ſich im menſchlichen Organismus aus ihrer Weitſchichtigkeit individuell zuſammenfaßt, mit dem Geiſt an und für ſich identiſch iſt, aber man muß ihm darin widerſprechen, dieſe Einheit als eine ſolche zu denken, welche in ihrer Abſolutheit die Natur vernichte. Auch für Chriſtus haben wir nichts Anderes zu denken, als daß die Natur ihm das abſolute Organ der äußeren Wirkſamkeit war; über die geſetzmäßigen Hemmungen, welche dem ſubjectiven Geiſt dadurch entſtehen, ſchlafen zu müſſen, Hunger und Durſt, Müdigkeit u. ſ. f. zu empfinden, beklagt er ſich nirgends, als über etwas, das nicht ſein ſollte. Die Heilung Kranker iſt keine Vernichtung von Naturgeſetzen, vielmehr eine Beſtätigung derſelben, denn abſurde Wunderkuren, z. B. daß Chriſtus einem Menſchen ein fehlendes Glied anerſchaffen habe, werden in den kanoniſchen Evangelien wenigſtens nicht von ihm erzählt. Die Wunderbarkeit der Himmelfahrt dagegen im Sinne der gewöhnlichen Orthodoxie iſt eine Vernichtung der Natur, nicht eine Verklärung derſelben.

Die Analogie, auf welche Steffens für Chriſtus gern zurückgeht, iſt die mit dem Verhältniß des erſten Menſchen zur Erde. Der allgemeine Gedanke von Steffens iſt wieder ganz wahr, daß wir uns eine Zeit denken müſſen, in welcher der Menſch nur erſt der Idee nach in Gott, nicht factiſch als hiſtoriſche Erſcheinung exiſtirte und daß mit dem Hervortreten des Menſchengeſchlechts die heftigſten Revolutionen der Erdbildung *als vergangene* zu ſetzen ſind. Aber Steffens ſpielt dieſen Moment gern in ein myſtiſches Helldunkel hinüber, als ob die Exiſtenz des Menſchen dem Kampf der empörten Elemente in der Weiſe ein Ende gemacht hätte, wie etwa das Erſcheinen eines Feldherrn den Streit in Zank gerathener Soldaten beſchwichtigt; wie das Morgenſonnenlicht das Dunkel zerſtreut u. dgl. m. Eben ſo ſoll nun Chriſtus den Kampf der Geſchichte durchbrechen, die ab- und gegengöttiſchen Titanen gefeſſelt und das Reich Gottes begründet haben. Jeder Leſer Steffens'ſcher Schriften kennt die in der That oft prachtvollen Wendungen, mit welchen dieſer Dichterphiloſoph ſolche Vorſtellungen *maleriſch zu beſchreiben* weiß. Dafür ſoll ihm billig ſein Verdienſt gelaſſen werden; nur muß er uns erlauben, nicht bei ſolchen Prachtſtücken der Phantaſie als einem Letztern ſtehen zu bleiben.

Um es kurz zu ſagen, worauf es ankommt, ſo iſt dies das Verhältniß der *Chriſtologie* zum Begriff der *Trinität*. Darum dreht ſich eigentlich all' unſer Streit. Mit dem Menſchen haben wir angefangen. Die *Unſterblichkeit* wurde durch *Richter* in Frage geſtellt. Darauf wurde zum Gottmenſchen übergegangen und der Begriff deſſelben von Strauß als der der Menſchheit gefaßt. Hieraus ergab ſich die Folge, den Begriff der Erlöſung zu unterſuchen, der ſogleich auch zu dem des Böſen führte, und ſo bekamen wir Unterſuchungen über die Freiheit des Menſchen, wie von Fiſcher, über die Sünde, wie von Müller u. ſ. f. Inſofern aber der Prozeß der Entzweiung und der Verſöhnung des Menſchen mit Gott den ſubſtanziellen Inhalt der religiöſen Gemeine ausmacht, mußte auch auf den Begriff der Kirche übergegangen werden, wie von Rothe u. A. geſchah. Damit aber ſtehen wir an der Schwelle unvermeidlicher Unterſuchungen über die Trinität, wie ſich ſolche auch literariſch bereits geregt haben. Und hier iſt der große Wendepunct der, den Begriff des Geiſtes zu ſeinem Recht kommen zu laſſen. Dies aber zu vollbringen, wird keine der kleinſten Thaten der Hegel'ſchen Philoſophie ſein, und mit dieſer That wird ſie eine Wiedergeburt der ganzen Kirchlichkeit herbeiführen, während es den Anſchein hat, als wenn ſie gegen dieſelbe ſich eher negativ, denn affirmativ verhielte. Die Entwicklung der chriſtlichen Kirche hat ſich immer ſo verlaufen, daß die Momente der Trinität einſeitig hervorgetreten ſind, aber durch ihre eigene Dialektik ſich immer wieder in das organiſche Maaß zurückgeſtellt haben. Jetzt handelt es ſich darum, zu beweiſen, daß das Moment des Geiſtes nicht ein nur acceſſoriſches, ſubordinirtes iſt, ſondern daß erſt aus ihm die andern Momente ihrer Wahrheit nach verſtanden werden können. Die Chriſtologie von Steffens ſteht aber noch auf dem Standpunct, welcher über dem

Sohn den Vater und den Geiſt relativ vergißt. Es iſt immer der Heiland, den er im Auge hat, der uns mit dem Vater vermittelt und alle Fülle der Perſönlichkeit in ſich beſchließt. Wir wollen eine der präciſeſten Beſchreibungen der Trinitat, welche wir finden konnten, herſetzen; II. 337: „Wenn die Teleologie, indem ſie den göttlichen Willen ausſpricht, an die Stelle der ſtarren Einheit einen lebendigen Gott ſetzt und in dieſem den Vater erkennt; wenn in der Erlöſung der Vater erkannt ward, ſo daß durch den Vater das Geſetz, welches das ganze Daſein beherrſcht, durch den Sohn die Beſtätigung deſſelben durch die Liebe, oder, was daſſelbe iſt, die Befreiung jeder Perſönlichkeit in ſich ſelber, verkündigt wurde, ſo offenbart ſich durch die Einheit des allumfaſſenden Geſetzes und der Freiheit einer jeden Perſönlichkeit, nicht ein blos abſtracter Geiſt des Denkens, ſondern ein reinigender, heiliger Geiſt, der freilich ſich ſelber faßt, aber indem er vom Vater und Sohn ausgeht.“ Man muß bei Steffens zwiſchen den Zeilen leſen können, um der Verſuchung zu widerſtehen, ihm das Unbeſtimmte, Halbe ſeines Ausdruckes wortweiſe vorzuhalten. Wir erinnern an die oben ſchon mitgetheilte Beſchreibung des heiligen Geiſtes, der „das Daſeiende zu ſeinem ewigen Anfang zurückführt und mit dem Anfang im Werdenden den Schluß ſetzt“, bei welchen Worten man eben ſo gut an die Erhaltung der Welt durch den ewigen Schöpferact Gottes denken könnte.

Wenn nun Steffens in ſolchen Puncten dürftig, vag und oft nichts weniger als im ſupernaturalen Sinn orthodox iſt, ſo iſt er dagegen lauteres Feuer, ſobald er ſich den Heiland, wie er zu ſprechen pflegt, vorſtellt. Da bricht alle Liebe zu Chriſtus in ihm nicht ſelten mit erſchütternder Begeiſterung hervor und man muß den Glauben, die Frömmigkeit, welche darin zum Vorſchein kommen, unbedingt hochachten. Beſonders ſchön ſprühen die rhetoriſchen Flammen, wenn er ſich gegen den Gedanken in Zorn ſetzt, auch die Auferſtehung Chriſti als Mythe hinnehmen zu ſollen II, 335: „Wer an die Auferſtehung nicht glaubt, wer ſie als eine Mythe behandelt, der hat, und zwar nothwendig, den geſchichtlichen Anfang der Kirche verloren und kann ihn nicht wiederfinden. Ihm bleibt der große, das All umfaſſende, Naturzuſammenhang, die reale Seite aller göttlichen Offenbarung, verſchloſſen; er iſt genöthigt, an der Stelle des abſoluten göttlichen Willens, den nackten Gedanken hervorzuheben, daß er, abgetrennt von aller Geſchichte, dieſem ſeine abſtracte Bedeutung leiht; ihm iſt der Heiland nichts, als das Geſpenſt des Gedankens, der durch die unheimliche Magie der Abſtraction, einem grauen Spectrum ähnlich, zum leeren Concreten zuſammenrinnt. Du kannſt die Hände bewegen, ſie fahren ohne Widerſtand durch das hohle Geſpenſt hindurch, du findeſt nur dich ſelbſt und eine leere. Einſamkeit. Du kannſt dieſe Concretion anreden und dein eigenes hohles Echo antwortet dir“.

Solche und ähnliche Declamazionen, in denen auf Straußen's Leben Jeſu als auf „ein Mährchen“, als auf ein „Polizeiverhör“ u. dgl. m. hingedeutet wird, treffen gar nicht, denn Strauß hat ja gerade den hiſtoriſchen Standpunct auf die Spitze getrieben. Die Polemik gegen ihn in dieſer Beziehung hat wenig ausgerichtet; der Nachweis irrthümlicher Einzelheiten hat das totale Reſultat bis jetzt nicht zu erſchüttern vermocht.

In den poſitiven Werken, welche dem ſeinigen entgegengeſtellt ſind, z. B. in dem von Neander finden ſich vielmehr eine Menge von feinen, verſteckten Annäherungen; Weiße, der zwar in Betreff des Markusevangelium wieder eine beſondere Anſicht durchzuführen ſtrebt, geht in ſeiner äſthetiſch-idealiſirenden Auffaſſung, worin auch ganz richtige Momente vorkommen, nicht ſelten noch weit über Strauß fort u. ſ. w. Dagegen iſt die Polemik gegen Straußen's ſpeculative Chriſtologie immer allgemeiner und einiger geworden. Strauß hat das Moment der Einzelheit und Allgemeinheit abſtract auseinandergehalten, beide daher eben ſo abſtract mit einander verbunden und die Mitte des Einzelnen und Allgemeinen verfehlt. Aus dieſem Grunde iſt ſein hiſtoriſcher Standpunct zu knapp; er iſolirt das Abſtractum des einzelnen Menſchen und der allgemeinen Menſchheit und erkennt den Durchgang des Einzelnen zur Allgemeinheit durch die Beſonderheit des Volksgeiſtes, hier des Hebräiſchen, zu wenig. Wer Chriſtus monarchiſch faßt, wie Steffens, der daher auch gern von ihm als dem Herrn ſpricht, kommt eben ſo wenig zu einem feſten Reſultat, als wer ihn, wie der radicale Rationalismus Wegſcheiders, nur demokratiſch als einen gewiſſermaßen göttlichen Menſchen nimmt. Strauß hat die Ariſtokratie der Genialität verſucht und ſich dadurch mit dem kirchlichen Bewußtſein der Chriſtenheit in Widerſpruch geſetzt, weil er mit einer ſolchen Auszeichnung des Weiſen von Nazareth gegen den Gedanken anſtieß, in Chriſtus die abſolute Wirklichkeit des göttlichen Selbſtbewußtſeins, die volle Dieſſeitigkeit des der Welt jenſeitigen Gottes zu ſehen;

dieſe legte er daher in die immer vollkommener werdende Menſchheit als den realen Sohn Gottes. Die Kirchenlehre hat aber das demokratiſche Moment der Perſon Chriſti in der Vorſtellung ſeines prophetiſchen Lehramtes, das ariſtokratiſche in der ſeines ſundloſen Opfertodes als des Culminationspunctes ſeines prieſterlichen Amtes und das monarchiſche in der Vorſtellung des königlichen Amtes Chriſti, wodurch er die von ihm geſtiftete Kirche ewig erhält, die Kirche, ſage ich, hat das demokratiſche, ariſtokratiſche und monarchiſche Moment im Begriff Chriſti ſchon ſo tief in ſich aufgenommen, daß ſie die Unzulänglichkeit der Vereinſeitigung ſeiner Vorſtellung nach einem dieſer Puncte hin, deren lebendige Einheit er ausmacht, ſogleich inſtinctartig empfindet.

Doch ich will zu Steffens ſelbſt zurückkommen, der ſich die Mühen der Kritik, denen Strauß ſich unterzieht, in ſeinem ſeligen Glauben wenig kümmern läßt. Schelling ſprach 1803 in ſeinen Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums ſeine Verwunderung über die Vorſtellung aus, als wenn die zweite Perſon der Gottheit epiſodiſch, wie man es nennen könnte, aus der Ewigkeit heraus getreten, in der Zeitlichkeit erſchienen ſei und ſich dann wieder in die frühere Stellung zurückgezogen habe. Er meinte, daß die Vorſtellung der Inder von den Incarnationen der Götter ungleich vernünftiger ſei, als eine ſolche Chriſtologie. Dieſe Schwierigkeit, die Logoslehre der Trinität mit der geſchichtlichen Facticität eines Lebens Jeſu zu vereinen, ſcheint für Steffens gar nicht da zu ſein. So lange dies nicht der Fall iſt, kann man ſich gläubig an ſeinem

Glauben und deſſen rhetoriſch begeiſtertem Pathos erbauen, wiſſenſchaftlich aber bleibt all' dies Reden ohne Kraft. Da Steffens ſich ſo ganz in die gegebene Erſcheinung Chriſti verliert, ſo iſt begreiflich, das die *Bibel* eigentlich diejenige Wirklichkeit iſt, an welche er ſich mit der größten Inbrunſt hingiebt, denn ohne die *individuelle Anſchauung* des Lebens Jeſu in einzelnen Situationen würde der Gedanke überhaupt, daß ein Menſch exiſtirt hat, deſſen Selbſtbewußtſein mit dem Gottes von ſich identiſch und deſſen Wollen von der heiligen Liebe Gottes nicht verſchieden war; ein Menſch, der im Kleinſten wie im Größten das war, was er ſein ſollte; ein Menſch, in welchem das Weſen Gottes, die Wahrheit und Freiheit, abſolut offenbar wurden; ein Menſch, der, als Sohn einer ſterblichen Mutter, als Sproß des Jüdiſchen Königshauſes, als Nazarethaner die Menſchheit ſelbſt in ſich integrirte, indem er in ſich als Subject den Geiſt Gottes als die Subſtanz des menſchlichen Geſchlechts darſtellte, dieſer Gedanke überhaupt würde für Steffens farblos, ein kraftleerer Schatten ſein.

Steffens kommt deshalb auch nur halb und halb zum Begriff der *Gemeine*, weil er in der Wunderwelt ſeiner Chriſtologie erſtarrt und die Exiſtenz der chriſtlichen Kirche ſchon mit der Auferſtehung Chriſti ſetzt, wogegen die Kirchenlehre ganz richtig dieſe Exiſtenz immer von dem *Pfingſtfeſt* an datirt hat. Denn erſt dieſes Factum ſtellt uns die *wirkliche* Gemeine dar, welche das Sinnliche, Vergängliche an der Erſcheinung Chriſti überwunden und den menſchgewordenen Gott in Geiſtesgeſtalt gefaßt hat. Steffens ſchwankt daher in den größten Widerſprüchen umher, ohne eine Ahnung davon zu haben. Er beſchreibt den Staat (z. B. I, 43) als die „Gemeine der Heiligen", wie er dies ſchon in den „Carricaturen" gethan hatte; er erblickt in ihm das Höchſte der Erſcheinung des Geiſtes, das vollendetſte Product der Geſchichte, worin die Philoſophie ſich wiederzuerkennen vermag — und dann wendet er dieſelbe Beſchreibung der Kirche zu. Immer aber bleibt Steffens auf die Forſchung hingerichtet, verhehlt ſich die Schwierigkeiten nicht, und bleibt daher auch freiſinnig, ja freiſinniger, als Viele ſich ihn ſeit ſeinem Roman: die Revolution, vorſtellen mögen. Er bekämpft nicht nur die verdammende Verkennung der Revolution, er bekämpft (II, 323) auch diejenigen, welche in pietiſtiſcher Blaſirtheit und Werkheiligkeit Tanz und Theater als unchriſtlich verurtheilen.

Durch das ganze Werk von Steffens zieht ſich eine beinahe ernſte und ſorgfältige Berückſichtigung der Hegel'ſchen Philoſophie hindurch. Ich ſage, beinah ernſte, denn wahrhafter Ernſt würde erſt dann zu Tage kommen, wenn Steffens zeigte, daß er nach irgend einer Seite hin ſich auf Specielles einzulaſſen geneigt wäre. Davon iſt jedoch keine Spur vorhanden. Er hat ſich ein höchſt abſtractes Bild von Hegel'ſcher Philoſophie zurecht gemacht, das er eifrig bekämpft. Dies Bild beſteht darin, das Neutrum eines ſubjectloſen, völlig in der Luft ſchwebenden Denkens und eines imaginirten Proceſſes deſſelben mit der lebendigen Perſönlichkeit als der denkenden ſcharf zu contraſtiren. Steffens ſpricht in Betreff Hegel's immer nur vom abſoluten Denken, von leerer Abſtraction, von einem abſtracten Concreten, von einer nur gedachten Allgemeinheit u. dgl. m. Von dem abſoluten Geiſt als der „ewig in ſich zurückkehrenden nicht nur, ſondern eben ſo ewig zurückgekehrten“ abſoluten Identität, welche über alles Werden der Geſchichte hinaus iſt, welche das immanente Prinzip ihrer Metamorphoſen, welche den ſchöpferiſchen Grund der Exiſtenz der Natur ausmacht und das Subject iſt, deſſen Denken für ſich von uns im Syſtem der Kategorieen als die Vernunft gewußt wird, davon iſt nicht die Rede. Wohl aber macht Steffens das Hegel'ſche Syſtem wieder zu einem Product der Eigenthümlichkeit in dem Sinne, ihm durch die Erinnerung, wie ſehr es ein Ausdruck der Individualität ſeines Stifters, von ſeiner univerſellen Geltung zu entziehen. Steffens nennt die Kant'ſche Philoſophie die des Erkennens, die Fichte'ſche die des Handelns, die Schelling'ſche die der Schönheit, die Hegel'ſche die der lebendigen Zweckmäßigkeit; Charakteriſtiken, deren unzureichende Oberflächlichkeit ich hoffentlich für das Publicum nicht erſt noch eigens darzuthun habe. Es iſt unſäglich, wie ſchwach ſich Steffens da zeigt, wo er aus dem eigentlichen Gebiet der Schelling'ſchen Philoſophie, aus dem Parallelismus der Natur und Geſchichte heraustritt. Die Philoſophie (II, 430) ſoll das Eine in dem Mannigfaltigen, die Theologie das Mannigfaltige in dem Einen erkennen. Wer hört jetzt wohl noch auf ſolche Allgemeinheiten! Die Religionsphiloſophie ſoll auch (II, 433) nicht Philoſophie im ſtrengſten Sinne, ſondern die „nothwendige Propädeutik“ derſelben ſein. Nicht die Pſychologie oder Phänomenologie ſoll den Vorhof derſelben ausmachen, ſondern eine ſolche Philoſophie, welche, wie die Theologie, den „Sieg des chriſtlichen Bewußtſeins vorausſetzt". Was wird man nicht Alles noch zur Propädeutik der Philoſophie ſtempeln, um nur nicht mit dem Denken ſelbſt den Anfang des Denkens machen zu müſſen. Das abſolute Denken ſtört Steffens beſtändig. Er kann ihm das Zugeſtändniß innerer Conſequenz und Abgeſchloſſenheit nicht verſagen, allein (I, 3) dieſer feſte Zuſammenhang in ſich ſelbſt iſt ihm nur ein ſolcher, wie auch in einem kranken, monſtröſen Gebilde ſich das organiſche Leben mit Nothwendigkeit äußert. Da ihm die abſolute Logik, obwohl er in ihr ſogar eine nothwendige Stufe des erkennenden Selbſtbewußtſeins erblickt, doch ein dem chriſtlichen Bewußtſein feindlicher Irrthum zu ſein ſcheint, ſo hält er ſich an die formale Logik, bedauert ſelbſt, daß das Studium derſelben in neueren Zeiten heruntergekommen und empfiehlt das Lehrbuch ſeines Freundes Braniß für den Unterricht darin. Weil er aber in ſeiner intuitiven Speculation mit dem formalen Syllogismus nicht ausreicht, ſo erſetzt er ſich die metaphyſiſche Logik Hegel's durch beſtändiges Zurückgehen auf die Vorbildlichkeit der Natur und hat ſelbſt ein Bewußtſein darüber (I, 99—101). So begreift es ſich denn, wie Steffens, auch wenn er von der Erlöſung, von der Verdammniß von der Gnade handelt, doch, ſo heterogen es ſich anläßt, plötzlich von den Schichten der Gebirge, den Staubfäden der Blumen, den Excrementen der Thiere reden kann. So begreift ſich, wie er die Naturwiſſenſchaft als die allein mit Nothwendigkeit ſich in ſich gliedernde Philoſophie kennt. Wer wird der Naturphiloſophie die Nothwendigkeit ihrer Entwicklung in ſich abſprechen wollen! Aber welche andere Geſtalt der Idee ſtände darin der Naturphiloſophie nicht ganz gleich? Wie will Steffens beweiſen, daß die Wiſſenſchaft der Logik an Ebenbürtigkeit, an Würde der Naturphiloſophie im Geringſten nachzuſtehen hätte? Weil Er dieſe Meinung hat, weil er nicht weiß, was ſpeculative Logik iſt, weil er nur in der Naturphiloſophie einen ſicheren Boden unter ſich fühlt, weil er nur einen „abſtracten Schematismus" von Kategorieen als Logik beſitzt, macht er ſolche Poſtulate. Die Naturphiloſophie iſt ihm das Surrogat für das, was die Hegel'ſche Logik, weil ſie die Logik Gottes und der Welt iſt, wirklich leiſtet. Es iſt nicht die Nothwendigkeit des Gegenſtandes, der Steffens jeden Augenblick zur Chemie, zur Phyſiologie u. a. Puncten der Naturwiſſenſchaft hinzwingt, es iſt vielmehr die Verlegenheit, ohne ein kritiſches Bewußtſein über den Werth der logiſchen Kategorieen zu philoſophiren. In ſolchen phyſikaliſchen, aſtronomiſchen, pathologiſchen Reflexionen ſchärft Steffens ſein wiſſenſchaftliches Bewußtſein von Neuem.

Steffens nimmt das abſolute Denken, wie viel er auch davon redet, keineswegs als abſolutes, ſondern als das nur ſubjective der formalen Logik. Wäre ſeine Polemik gegen dieſe gerichtet, ſo würde Hegel Wort vor Wort darin unterſchreiben können. Aber Hegel's Logik, der ſie gelten ſoll, faßt ja das Denken in ſeiner Einheit mit dem Sein, hat es ſomit, wiewohl ſie die Idee nur im abſtracten Element des Denkens darſtellt, gar nicht mit einem bloßen Abſtractum zu thun, wie ihr vorgeworfen wird. Zuweilen nimmt Steffens auch im Erinnerungsdämmer an ſolche Einheit das Denken als das Sein ſchlechthin, als ob Hegel die logiſche Geſtalt der Idee für die einzig wahrhafte hielte, obwohl ſie ihm doch nur, ſo gut, als die Natur und der endliche Geiſt, ein Moment der totalen Idee iſt. Hegel muß ſich daher auch von Steffens alle Vorwürfe wiederholen laſſen, welche ihm Schelling in jener bekannten Vorrede gemacht und welche ſeitdem mit ſo viel gedankenloſem Triumphgeſchrei aus allen Ecken als Echo wiederhallen. Hegel, heißt es, will nichts vorausſetzen, und ſetzt doch den Begriff der Bewegung voraus. Hegel denkt nicht an eine ſolche Vorausſetzung, da in ſeinem Syſtem jedes Moment, indem ſich ſelbſt, auch alle anderen erzeugt, das Syſtem alſo in jedem anfangt, aber auch in jedem endigt.

Der abſolute Geiſt iſt die Wahrheit des endlichen Geiſtes, der Schluß der Prämiſſen des objectiven (geſchichtlichen) wie des ſubjectiven Geiſtes. — Der Geiſt überhaupt aber iſt die Wahrheit der Natur. — Die Natur aber iſt die Wahrheit der logiſchen Idee, welche als fürſichſeiende, wenn von ihrer Immanenz in der Natur und im Geiſt abſtrahirt wird, nur im Denken des Geiſtes exiſtirt. — Die logiſche Idee iſt deshalb in der Darſtellung des Syſtems der Anfang, die Präcedenz der Darſtellung der Natur und des Geiſtes; aber in ihrer Exiſtenz iſt ſie ſelbſt durch den Geiſt vermittelt. Ihre Unmittelbarkeit iſt eben ſo ſehr Product. Sie iſt aber nicht nur Product des Geiſtes überhaupt, ſondern das abſolute Band, wodurch er ſich mit der Natur wie mit ſich ſelbſt verknüpft. Die Natur iſt, wie er ſelbſt, vernünftig. — Als Erſcheinung iſt die Natur das Erſte. Sie iſt, was ſie iſt, ſchlechthin in ſich und durch ſich. Die Sterne kreiſen, die Wolken ziehen, die Waſſer fallen, die Bäume und Thiere wachſen und leben aus ſich heraus. Und doch hebt ſich dieſe ungeheure Breite in dem Geiſt auf, weil derſelbe an und für ſich von der Natur eben ſo frei iſt, als die Vernunft von der Natur oder der Geſchichte. Der Geiſt hat nur als endlicher ſeinen Urſprung in der Natur; die Natur bedingt nur ſeine äußerliche Exiſtenz, aber in Wahrheit iſt ihre Exiſtenz durch ihn bedingt. Die Natur wird ewig als das vernunftvolle aber undenkende Gegenbild der Vernunft als ſolcher geſetzt. Wäre der abſolute Geiſt nicht die Macht, ſich zur Natur, zum bewußtloſen Andersſein zu entäußern, ſo würde auch der Geiſt als endlicher ſtets von der Natur gefeſſelt bleiben, während er ohne Zaudern kraft jenes Geſetztwerdens der Natur durch den göttlichen Geiſt die Herrſchaft über ſie ergreift. — Im Hegel'ſchen Syſtem iſt alſo die Bewegung eine in jedem Punct des Syſtems vibrirende oder beſſer pulſirende. Inſofern die Dialektik als die Form der ſyſtematiſchen Bewegung für ſich gedacht werden ſoll, iſt ſie ſo wenig eine Vorausſetzung, daß ſie im Gegentheil als Begriff der abſoluten Methode das Reſultat von der Entwicklung der logiſchen Idee ausmacht.

Von dieſem Reſultat macht nicht Hegel willkührlich den Fortgang zur Naturphiloſophie, wie Steffens ihm nach Schelling vorwirft, vielmehr iſt dies Reſultat ſchon der Uebergang, denn das Denken hat ſich als abſolute Idee begriffen, welche die lebendige Einheit des Begriffs und ſeiner Realität iſt. Dieſe Einheit als äußerliche oder als diejenige, in welcher der Begriff in die Realität noch aufgeht, nicht für ſich in ſeinem Daſein als Begriff exiſtirt, iſt die Natur. Die Natur iſt daher die Mitte zwiſchen der logiſchen Idee und dem concreten Geiſt. *Vergißt man*, daß die logiſche Idee als Darſtellung der abſoluten Vernunft der abſolute Geiſt ſelber iſt, allein ohne ein Verhältniß zur Natur und Geſchichte zu haben, oder ſich als abſolute Macht oder Liebe zu offenbaren, ſo trennt man den Begriff der Idee vom Begriff des Geiſtes und fragt dann, ob wohl *die Logik die Natur ſchaffen könne*, oder, ob mit dem Rationalen an das Wirkliche heranzukommen ſei? Als ob nicht die Natur eben ſowohl durch die Vernunft und durch ſich als durch den Geiſt, der eben deshalb als erſcheinender auch die Negation des Natürlichen zu ſein vermag, vermittelt wäre! Nicht die Logik ſchafft die Natur, aber der Geiſt ſchafft die Natur lediglich, *indem er zugleich Vernunft iſt*. Hegel hat ſo oft ausdrücklich bemerkt, daß das *Reſultat* einer Philoſophie ihr *reales Princip* ſei, welches den abſtracten Anfang als Moment in ſich involvirt; er hat ſelbſt in der Encyklopädie hervorgehoben, daß der Begriff des abſoluten Geiſtes das Ziel geweſen ſei, nach welchem die ganze Weltgeſchichte hingedrängt habe. Was hilft es ihm? Steffens ſpricht nur vom abſtracten Denkproceß, von der „matten Selbſtbeſtimmung des Begriffs.“

Nachdem die *Indifferenz* des Realen und Idealen in der Schelling'ſchen Philoſophie verſchiedene Geſtalten als Vernunft und als Schönheit durchlaufen iſt, hat ſie zuletzt die Form des *Willens* angenommen. *Sie iſt ſo, weil ſie ſo ſein will.* Als Indifferenz iſt ſie die Möglichkeit, ſo *oder* ſo ſein zu können. Wie ſie aber ſich beſtimmen möge, ſo oder ſo, immer bleibt ſie mit ſich identiſch. Der Eine Wille iſt es, der ſich gerade ſo und nicht anders jetzt als Natur, jetzt als

Geſchichte beſtimmt. Als Indifferenz gegen die Beſtimmung des Soſeins kann Gott auch eine andere Natur, eine andere Geſchichte wollen; er würde darin doch mit ſich identiſch ſein. Wiewohl dieſe Natur, dieſe Geſchichte, welche wir die unſrige nennen, in der That als Offenbarungen Gottes anzuſehen ſind, ſo würde doch jede andere Natur, jede andere Geſchichte denſelben Werth haben. Das nennt Steffens, wie Andere, das Syſtem der Freiheit! Iſt es ein Wunder, wenn er ſich mit der Prädeſtination, mit der Gnadenwahl und ewiger Verdammniß, übrigens tolerant genug, herumängſtet? Iſt es ein Wunder, wenn ihm das abſolute Denken verhaßt iſt, weil es zur Anerkennung der Nothwendigkeit, auch in der Freiheit Gottes ſelbſt, zwingt, und weil es wenigſtens ſich, auch wenn es wollte, nie anders denken kann? Iſt es ein Wunder, wenn er ſelbſt eingeſteht, daß die Religionsphiloſophie, wie ſie ſich bei ihm geſtaltet, keine *ſtrenge* Philoſophie ſei, denn welche ſtrenge Philoſophie möchte wohl mit einer Natur, mit einer Geſchichte zu thun haben, welche auch anders ſein könnten, als ſie ſind? Dieſe Verſöhntheit der Philoſophie mit der Wirklichkeit nennt Steffens die Abhängigkeit der Philoſophie des abſoluten Denkens von dem *Sinnlichen*. Wenn ihr nichts *gegeben* wäre, ſo hätte ſie nichts zu begreifen d. h. keine Anwendung der abſtracten Kategorien auf einen concreten Stoff zu machen. Abgeſehen davon, daß doch eben das Denken ſich ſelbſt der Inhalt zu ſein vermag, ſo möchte ich wiſſen, wie Steffens eine Philoſophie der Natur oder des Geiſtes zu haben vermöchte, wenn ſie ihm, in dieſem Sinne, nicht gegeben wären? Gerade er muß ja eingeſtehen, daß er eine von Gott ſo gewollte Natur und Geſchichte vor ſich hat; er kann alſo a priori gar nichts darüber ausſagen, vielmehr nur copiren, was ihm vorliegt. Steffens meint über die Erſcheinung hinauszuſein, weil er ihr den göttlichen Willen als ein principium essendi vorausſetzt, welches ohne alle Sinnlichkeit iſt. Und doch iſt er eben durch dieſe Hypotheſe ganz und gar von der Erſcheinung abhängig gemacht, denn da der abſolute Wille ſich auch anders hätte beſtimmen können, als er ſich dermalen beſtimmt hat, ſo kann von ihm mit Beſtimmtheit ſchlechterdings nichts gewußt werden als nur das, was in der Erſcheinung gegeben iſt.

Dieſe Theologie iſt aber, während ſie nur Gottes Verherrlichung zu betreiben ſcheint, im tiefſten Innern leblos und unchriſtlich. Leblos, denn ein Wollen Gottes, was der Wahl ſich unterwirft, iſt ein despotiſch-ſubjectives; — unchriſtlich, denn nach der chriſtlichen Weltanſchauung iſt die Menſchwerdung Gottes kein Act relativer, vielmehr abſoluter Nothwendigkeit der göttlichen Liebe. Die Kirchenlehre hat nicht minder als das Neue Teſtament in den verſchiedenſten Wendungen ausgedrückt, daß in der Natur wie in der Geſchichte Gott ſein Weſen manifeſtirt „ſo daß auch die Heiden keine Entſchuldigung haben" und Steffens widerſpricht ſelbſt an hundert Stellen jener trockenen Auffaſſung des göttlichen Willens, welche uns immer in den peinlichen Verdacht wirft, in einer Welt zu leben, die nur eine relative, launenhafte, zweideutige Manifeſtation des Abſoluten wäre. Steffens ſagt II, 144: „Inſofern eine Erlöſung des Erkennens wirklich der Zukunft verheißen iſt, muß der Moment der abſoluten Allgemeinheit eben ſo entſchieden hervortreten, als der der Vereinzelung. Dieſe Philoſophie iſt nicht die Erfindung eines müßigen Kopfes, ſie enthält in ſich einen geſchichtlichen Moment, der nicht bloß äußerlich aufgenommen, ſondern innerlich durchlebt ſein will. Und wie wir alle uns den gewaltig gewordenen Gedanken unterwerfen müſſen, um den herben Kelch des Alles vernichtenden Zweifels bis auf den Boden zu leeren, ſo dürfen wir auch annehmen, daß die Zuverſicht des Glaubens, die uns geſchenkt iſt, auch jenen nicht fremd bleiben wird.“

Das iſt ſehr liebenswürdig von Steffens gedacht. Er ſchleudert kein pietiſtiſches Anathema gegen die Philoſophen, ſondern hofft mit chriſtlicher Liebe, daß auch ſie zum Glauben gelangen werden. Wenn nur die Philoſophen durch pia desideria im Wiſſen gefördert werden könnten! Steffens ſtellt der Hegel'ſchen Philoſophie als der des abſoluten Denkens die des Willens gegenüber. Nicht das Denken, ſondern das Wollen ſei das Erſte. Nicht der Schematismus des Begriffs, der nur ein Ordnendes kein Erzeugendes (wie bei Kant nur ein Regulativ, kein Princip ſei), ſondern die That des Willens ſei das wahrhaft Abſolute. Steffens bedenkt ſo wenig als Andere, die eine gleiche Sprache führen, daß *Wollen und Denken im Geiſt nur Momente*, daß der Geiſt eben ſo wohl der denkende als der wollende iſt. Es iſt Hegel nie eingefallen, über den Begriff des Denkens den des Wollens zu annihiliren; noch weniger, nicht einzuſehen, daß, wenn man ſich einmal der mißlichen Terminologie von Hoch und Niedrig bedienen will, der Wille höher ſteht, als der Gedanke. Denn die praktiſche Idee hebt die theoretiſche nothwendig in ſich auf; der Wille iſt nur als denkender, denn der Wille muß für ſich ſein, der, ſich beſitzender, Zweckbegriff ſein. Schon in der Logik hat Hegel entwickelt, wie die praktiſche Idee inſofern über der theoretiſchen ſtehe, als ſie die Würde der Realität ganz unmittelbar habe.

Das Sollen gilt ſchon als der wirkliche Wille. So hat Hegel weiterhin die praktiſche Intelligenz nach der theoretiſchen als die höhere Stufe des ſubjectiven Geiſtes, ſo den Begriff des objectiven Geiſtes nach dem des ſubjectiven als ſeine wahrhafte Geſtalt entwickelt. Aber er hat auch den Gegenſatz der theoretiſchen und praktiſchen Idee im Begriff des Abſoluten; den Gegenſatz der theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz im Begriff des freien Geiſtes als ſolchen; den Gegenſatz des ſubjectiven und objectiven Geiſtes im Begriff des abſoluten Geiſtes aufgelöſt. Der Geiſt an und für ſich iſt die negative Einheit des Unterſchiedes des Denkens und Wollens; er kann nicht denken, ohne ſich im Denken ſelbſt zu beſtimmen; er kann aber auch nicht wollen, ohne im Wollen ſich und, was er will, zu denken. Nur durch das Denken unterſcheidet ſich die Teleologie des Willens von der bewußtloſen inneren und äußeren Teleologie der Natur. Es iſt deshalb eine höchſt unphiloſophiſche Einſeitigkeit, zu meinen, mit dem *Abſtractum des Willens als ſolchen* beſſer daran zu ſein, als mit dem *Abſtractum des Denkens* und ein großer Irrthum von Steffens, bei Hegel den Willen vom Denken zu einem geſtaltloſen Quietismus beſeitigt zu glauben.

Ein zu wenig, meines Wiſſens ſogar noch nirgends berückſichtigter jüngerer Schüler Schelling's, **Dr. v. Schaden**, hat in ſeinem Werk über das natürliche Princip der Sprache, 1838, ebenfalls ausgeſprochen, daß es in der Philoſophie wohl bald zu einem Streit über den Willen kommen würde, weil er das wunderbare Agens ſei, den Geiſt ſo oder ſo zu qualificiren. Allein ſo gewiß der Wille die Energie iſt, ſich aus ſeiner unmittelbaren Unbeſtimmtheit heraus ſo oder ſo beſtimmen zu können, ſo darf man doch in der Philoſophie nicht nur Einem Herrn dienen, ſondern muß, um mit einem andern Wort Chriſti fortzufahren, das Eine thun und das Andere nicht laſſen. Der Geiſt iſt denkend, indem er wollend, wollend, indem er denkend iſt; in der Succeſſion der wiſſenſchaftlichen Entwicklung ſteht nun das Denken allerdings dem Wollen voran, aber dieſe Priorität iſt eben ſo wenig eine Bevorzugung, als die Aufhebung des Denkens in das Wollen eine Bevorzugung des Wollens vor dem Denken iſt. Zu verſichern daß der Wille das Erſte ſei, iſt eine ganz abſtracte inhaltsloſe Poſition, die als ſolche auch nicht den geringſten wiſſenſchaftlichen Werth hat, etwa ſo als wenn die Hegel'ſche Philoſophie es bei der Verſicherung wollte bewenden laſſen, daß der abſolute Geiſt das abſolute Prius von Allem ſei, ohne dieſem Gedanken dadurch Halt zu geben, daß von ihm gezeigt wird, wie alle Grundbeſtimmungen ſich in ihm als Prädikate aufheben und er ſomit als das ſie alle ſetzende Subject geſetzt wird, welches ſich ſelbſt als abſolute Subſtanz beſtimmt. Wenn der Wille ſo ohne Weiteres das wahrhaft Abſolute ſein ſoll, ſo muß er ſich ſelbſt, wie Steffens es nennt, hemmen; er muß ſich Schranken machen, durch deren Negation er ſich ponirt. Dieſe Hemmungen ſind die verſchiedenen Geſtalten des Univerſums in einer Potenzenreihe vom Willenloſeſten bis zum Willensfähigſten und Willensvollkommenſten. A. v. Schaden macht einen Gegenſatz zwiſchen der urſprünglichen Gotteskraft und dem Unerkannten, das von ihr immer mehr überwunden, immer ſiegreicher gelichtet wird. Alle ſolche Wendungen ſind aber nur lahme Nothbehelfe für die Nothwendigkeit, die Negation als das eigene Moment der Idee zu erkennen. Was Schaden das Unerkannte, Steffens die Hemmung oder den Naturgrund und in Betreff der Perſönlichkeit die Eigenthümlichkeit derſelben, das nannte Schelling die Natur in Gott, den dunkeln Grund. Alle dieſe Bezeichnungen ſprechen die Ahnung vom Begriff der immanenten Negativität aus.

Seht, das iſt das Bewußtſein des Hegel'ſchen Syſtems, wodurch es, auch bei ſeiner eigenen unaufhaltſamen und fortdauernden Umgeſtaltung im Detail, über ſich als Ganzes ſo ruhig ſein kann. Es iſt das nicht nur die Methode, ſondern in der That auch die bereits gewonnene Beſtimmtheit, mit welcher der Begriff der logiſchen Idee, der Natur und des Geiſtes innerhalb dieſer Methode gefaßt ſind. Es kann daher auch ganz ruhig ertragen, daß Steffens ihm Feindſeligkeit gegen die Eigenthümlichkeit vorwirft. Hegelianer, das geben wir gern zu, können ſich als Individualitäten vielleicht mißkennend und abſtract gegen die Eigenthümlichkeit verhalten, allein das Syſtem Hegel's trägt wahrlich nicht die Schuld, da es im Gegentheil durch den Fortgang vom Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen das Individuelle in ſeiner Exiſtenz durchaus anerkennt, eine Stärke, welche ſogar bei dieſem und jenem Hegelianer zu der Schwäche ausgeſchlagen iſt, jedwede Einzelheit, meinetwegen ſelbſt Krug's in dieſer Hinſicht berühmt gewordene Schreibfeder, zu rechtfertigen. — Eben ſo ruhig kann es die mit ſo großem Stolz von Steffens und andern Schellingianern gemachten Vorwürfe ertragen, als ob in ſeiner Logik eine Infibulation für den Naturſinn liege, als ob es für die Erfaſſung und Durchforſchung der Natur keinen Impuls enthalte. Der Mangel an weitläufigeren Arbeiten von Hegel und an zahlreichen aus ſeiner kaum erſt ein paar Decennien alten Schule, dient hierbei immer ſtatt des Beweiſes, daß es mit Hegel'ſcher Naturphiloſophie ſchlimm ausſehe. In erſterer Beziehung aber kommt es nicht auf Weitläufigkeit, ſondern auf Wahrheit an und in dieſer Beziehung ſteht Hegel Schelling gar nicht nach, wenn man bedenken will, daß Hegel es doch zu einem Syſtem der Naturphiloſophie gebracht hat und daß er in der Logik z. B. durch die Schöpfung der Lehre vom Maaß, durch die Lehre von der Objectivität des Begriffs, durch die metaphyſiſche Biologie, unendlich viel für die ſpeculative Naturwiſſenſchaft gethan hat. Aber daran wird nicht gedacht, ſondern nur an die Paragraphen der Encyklopädie. In Beziehung auf die Schule Hegel's aber gilt zu erwägen, daß, nachdem die Schelling'ſche Schule vorzugsweiſe den Boden der Naturphiloſophie umgeackert hatte, ganz folgerecht die Philoſophie des Geiſtes an die Reihe kam und in allen Diſciplinen eine wenn auch vorerſt oft nur proviſoriſche und interimiſtiſche Neugeſtaltung erfuhr, eine Thatſache, welche in einer Menge zum Theil glänzender Leiſtungen doch wohl zu feſt ſteht, als daß ſie geleugnet werden könnte. Allein auch der Umſtand wirkt retardirend, daß die Hegel'ſche Schule im Bewußtſein der ſtrengen Forderungen der dialektiſchen Methode nicht mehr mit jenem oft nur der Phantaſie genügenden Spiel der Conſtruction, des Parallelismus, der ſo bequemen Steigerung, der Analogie von Gehirn und Mann, Herz und Weib, Gold und Gemüth, Gold und Sonne, Gold und Schwerkraft u. ſ. f. auskommen kann, daß ſie daher, nachdem das Gefährliche, ſo oft Reſultatloſe jenes Schematiſirens hinreichend erkannt worden, ſich viel ernſter um die empiriſche Kenntniß bekümmern muß, ohne welche es einmal zu keiner gründlichen ſpeculativen Erkenntniß in der Naturwiſſenſchaft kommen kann. Und eben ſo naturgemäß iſt, daß die Anfänge der Naturphiloſophie, wie ſie in der Hegel'ſchen Schule ſich bei Pohl, Bayrhofer, Snell u. A. zeigen, noch vielfach den Charakter des Schellingianismus tragen, gerade ſo wie Schelling's Ideen zur Naturphiloſophie, ſeine Weltſeele u. ſ. f., obwohl in ihnen bereits ein qualitativ anderes Princip aufgetreten war, doch noch vielfach in der Form der Kant'ſchen Naturanſchauung ſich bewegten und ohne Lichtenberg's Zuſätze und Vorreden zu Erxleben's Compendium auch im Detail oft rathlos geweſen wären, über die atomiſtiſch mechaniſche Naturphiloſophie ſich zu erheben.

Steffens Philoſophie des Chriſtenthums iſt alſo der Verſuch, von dem Schelling'ſchen Standpunct aus zu einer Verſöhnung mit dem chriſtlichen Weltbewußtſein zu gelangen. Da aber in dieſem das Einzelne mit dem Beſondern und Allgemeinen identiſch geſetzt iſt, die Schelling'ſche Philoſophie dagegen von dem Allgemeinen nur bis zum *Beſondern* fortgeht, das Einzelne jedoch nur *uſurpirt*, ſo mußte für Steffens eine Incongruenz zwiſchen ſeiner Speculation und dem Chriſtenthum zurückbleiben.

1) In der *Theologie* hat er es nicht zu einem adäquaten Begriff der Trinität gebracht, indem er, wie gezeigt worden, einer Art von Swedenborgianismus verfällt, das Weſen des Vaters und des Geiſtes mit dem des Sohnes zu confundiren. Statt den Begriff der Perſönlichkeit in den Begriff des Geiſtes, zu vertiefen, verengt er den Begriff des Geiſtes zu dem der Perſönlichkeit.

2) In der *Anthropologie* vermiſcht er den Begriff des peccatum originale mit dem des peccatum actuale. Er verſteht wohl, wie die Freiheit des Menſchen ſich gegen ſich ſelbſt negativ verhalten, wie ſie das Böſe erzeugen kann, aber er ſucht doch auf alle Weiſe dies Inſichgehen der Selbſtheit wieder zur Folge eines Factums, was nicht hätte ſein ſollen, umzuwandeln.

3) In der *Chriſtologie* legt er auf das Thaumatiſche einen falſchen Accent und will dies der Phänomenologie des Bewußtſeins angehörige Beiweſen als ſchlechthin weſentlich betrachtet wiſſen. Da er aber zu gebildet iſt, um nicht die Leerheit einer ſolchen Anſtrengung zu empfinden, ſo will er das Wunderbare durch eine Hypotheſe zum Rang eines Geſetzmäßigen erheben, welches von der Wiſſenſchaft einſt als ihr wahrer Inhalt werde entdeckt werden.

4) In der *Soterologie* wird ihm der heilige Geiſt zu einem bloßen heiligenden und reinigenden Agens.

Er faßt ihn nicht als die Totalität des Begriffs Gottes, in welcher das Vater- und Sohn-Sein nur Moment, der Geiſt aber ihre durch ſie erfüllte Einheit iſt. Der Geiſt iſt wirklicher Geiſt nur für den Geiſt. Die Gemeine iſt deshalb nicht nur, wie Steffens ſich vorſtellt, ein durch den Glauben der Einzelnen an Chriſtus als ihren Erlöſer zu einer frommen Gemeinſamkeit verbundenes Collectivum, ſondern der Geiſt der Gemeine iſt wirklich der göttliche Geiſt, in welchem Vater und Sohn abſolut gegenwärtig ſind. Die chriſtliche Kirche ſteht deshalb viel höher, als Steffens ſie ſtellt. Sie muß als derjenige Organismus gedacht werden, ohne deſſen Auswirkung der göttliche Geiſt ſelbſt gar nicht gedacht werden kann. Die Gemeine iſt nicht nur eine Geſellſchaft von Heiligen, ſondern auch die ewige Vollendung der Exiſtenz des Geiſtes. Es verſteht ſich ganz von ſelbſt, daß man die Sichtbarkeit der unſichtbaren Kirche nicht auf ein durch Kirchenmauern umſchloſſenes, von wohlbeſtallten Prieſtern, die ihre Examina gemacht haben, beaufſichtigtes, mit einem beſondern Cultusreglement verſehenes Daſein beſchränken darf. Wie klein, o Gott, wäre dann deine ſichtbare Kirche!

5) In der *Eſchatologie* ſucht Steffens eine abſtracte Zukunft, z. B. für das Gericht, feſtzuhalten, weil er die Gemeine ſelbſt noch nicht als die vollkommene Realiſation der Freiheit begriffen hat, welche in der Geſchichte über die Geſchichte hinausgeht. Das göttliche Leben der Gemeine iſt der abſolute Selbſtgenuß des göttlichen Geiſtes, der alle Vergangenheit und alle Zukunft in der lebendigen Gemeinſchaft Gottes und des

Menſchen durch die Vermittelung des Gottmenſchen zur Fülle ſeliger Gegenwart verklärt und auch das Gericht als ein Moment ſeines ewigen, von aller Zeitrelation freien Proceſſes in ſich aufnimmt.

Wo Steffens mit ſeiner philoſophiſchen Conſtruction nicht durchdringt, da ſucht er durch populäres erbauliches Sprechen über die Liebe, über die Kraft des Gebets, über die Herrlichkeit des Lebens Jeſu, über die Gewalt der Sünde, über den Segen der reinen That, über die Geheimniſſe Gottes die Grenzen des Nichtwiſſens weniger fühlbar zu machen. Obwohl ihm die Naturwiſſenſchaft nach vielen emphatiſchen Verſicherungen die rechte Probe aller Speculation iſt, ſo ſoll doch die Ethik eigentlich das Ziel aller Philoſophie ſein. **II, 145**: „So viel aber iſt klar; alle Philoſophie, mit ihr jede Wiſſenſchaft, muß eine ethiſche Bedeutung erhalten; es iſt nicht die Dialektik zwiſchen Sein und Nichts, es iſt der Kampf zwiſchen Himmel und Hölle, und der ſchon entſchiedene Sieg des erſten, welcher den eigentlichen Gegenſtand aller Wiſſenſchaft bildet; es iſt ein ganzes Daſein, als Denken handelnd, d. h. ſchaffend, als Handeln denkend, d. h. Gott erkennend, welches ſo Wahrheit wie Seligkeit in ſich enthält, und dieſe Beiden ſind Eins.“

Wir wollen hier nicht mäkeln, wie lax und willkürlich ſolche Beſtimmungen ſind, wie: „ethiſche Bedeutung, eigentlicher Gegenſtand der Wiſſenſchaft“, ſondern nur bemerken, daß die Hegel'ſche Philoſophie in der Betheiligung um den Fortſchritt der Sittlichkeit, namentlich im Staat, in der Schule und in der Kirche, ganz anders daſteht, als die Schelling'ſche, welche uns nur

Reactionäre hat liefern können. Steffens ſelbſt, der von 1817—21 ſo herrliche, unvergeßliche Worte in dieſer Hinſicht geſprochen hat, ſcheint nur durch das Naturwüchſige in ſeiner Perſönlichkeit, das ihm daher auch mit Recht überaus theuer iſt, vor dem Schickſal bewahrt zu ſein, noch tiefer von ſeinem früheren kraftvollen Standpunct abzufallen, als er in ſeinem Roman: die Revolution, ſchon gethan hat.

XVII.

Hegel, der Facultätsphiloſoph und L. Feuerbach, der Menſchheitsphiloſoph.

1842.

Unter der Ueberſchrift: Zur Beurtheilung der Schrift, das Weſen des Chriſtenthums, befindet ſich in dem Jahrgang **1842** der Deutſchen Jahrbücher ein Aufſatz von L. Feuerbach, in welchem er ſeine Stellung zur Hegel'ſchen Philoſophie ſehr nachdrücklich charakteriſirt. Wir erfahren daraus, daß er gegen dieſelbe, ſeiner Meinung nach, in der vollkommenſten *Oppoſition* ſteht. Was Hegel als das Secundäre, Subjective, Formelle gelte, nämlich die Empfindung, das gilt Feuerbach, unter dem Namen Herz, für das Primitive, Objective, Weſentliche; wann jener vom Unendlichen ausgehe, ſo dieſer vom Endlichen; was jenem Bild ſei, z. B. die Verhältniſſe der Trinität als aus der Vorſtellung der organiſchen Zeugung entnommen, das iſt dieſem die Sache. Kein Gedanke ſoll bei Hegel ſich finden, der als Prämiſſe eines Feuerbach'ſchen angeſehen werden dürfte. Die Philoſophie ſoll zwar kein

Eklekticismus, aber noch weniger ein fixes Syſtem, ſondern ein flüſſiges Denken und die Philoſophie die wahre ſein, der man es am wenigſten anſieht, daß ſie es iſt. Nachdem Feuerbach ſo gegen Hegel, der durch und durch ein Widerſpruch ſein ſoll, ſeine Originalität ſich vindicirt und die kritiſch reflectirende Popularität als die wahrhafteſte Form der Speculation geprieſen hat, ſchüttet er S. 158 eine Fluth von Vorwürfen über Hegel's Philoſophie aus. Ihre Methode ſei einförmig; ihre Uebergänge ſeien willkürlich und unnatürlich; ihr Bau zu complicirt; ihre Beſtimmungen zu abgeſondert von der Anſchauung des Menſchen in der Natur; in hiſtoriſcher Beziehung ſei ſie mit Antiquitätenkram behaftet u. ſ. w.

Wer hätte gedacht, daß die Hegel'ſche Philoſophie, die Feuerbach einſt mit mir gegen Bachmann in ſeiner Polemik gegen deſſen Antihegel vertheidigte, bei ihm ſo herunterkommen würde! Unvollkommen iſt dieſe Philoſophie gewiß. Das hat Hegel nicht nur ſelbſt gewußt, ſondern er hat es auch unverholen ausgeſprochen. Und ſeine Schüler wiſſen es höchſt wahrſcheinlich auch. Aber nun ſoll ſie weiter gar nichts als ein ſchlechthin widerſpruchsvolles Weſen ſein, dem beſonders die Syſtematik, alſo auch die Methode, zum Vorwurf gemacht wird. Als ob die ſyſtematiſche Abrundung die Dialektik der einzelnen Beſtimmungen, den Fluß derſelben, nicht viel mehr förderte, als hemmte? Gerade, wenn man nur kritiſch, in contraſtirenden Antitheſen, mit ſteten Vorausſetzungen philoſophirt, iſt man der Gefahr, ſich in beſchränkten Beſtimmungen zu fixiren, viel mehr ausgeſetzt. Wenn aber die Methode einförmig geſcholten wird, ſo iſt das kein Fehler derſelben. Der logiſche Rhythmus alles Wiſſens muß derſelbe ſein und es iſt wahrlich nicht erſt die Hegel'ſche Philoſophie, welche dies anerkannt hätte. Sie hat den Begriff der Methode nur genauer, tiefer, als frühere Syſteme, beſtimmt, weil ihr Standpunct überhaupt ein tieferer iſt. Die *tadelnswerthe Einförmigkeit* von Darſtellungen aus der Hegel'ſchen Schule liegt nicht in der Methode, ſondern in dem *Mangel an Geſchmack* bei manchen Darſtellern, welche, was übrigens das Schwerſte iſt und die wiſſenſchaftliche Form zum Kunſtwerk macht, mit der einfachen logiſchen Gliederung die Individualität des concreten Inhalts nicht zur völligen Durchdringung zu erheben wußten. Und glaubt Feuerbach, daß die contraſtirende Reflexionsmanier mit ihren extremen Pointen, worin er zu ſchreiben pflegt, nicht ebenfalls ſehr einförmig ſein und durch den *Mangel* an Complicirtheit, an Uebergängen u. ſ. f. von der Natur der Sache ſich zu ſehr abſondern könne? Complicirtheit als ſolche iſt gar kein Vorwurf, wenn ſie nicht ſubjectiv erkünſtelt, wenn ſie nicht ein Zeugniß von der Verworrenheit des Erkennenden, ſondern die Wahrheit des Objects iſt. Die *Einfachheit des Ganzen* kann ſich mit der *Verwickelung im Einzelnen* ſehr gut vertragen, wie beſonders die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften zeigen. Wie lächerlich würde ein Mathematiker es finden, wenn man ihm bei den Oberflächen zweiter Ordnung die Complicirtheit des Baues vorwerfen wollte.

Doch ich will von dieſen Fragen jetzt abſehen. Feuerbach geht weiter. Nicht zufrieden, ſein Philoſophiren von Hegel gänzlich losgeriſſen zu haben, will er ſich von ihm vorzüglich dadurch unterſcheiden, daß Hegel Profeſſor der Philoſophie geweſen ſei, er aber „als Menſch, als purer, blanker Menſch lebe, denke und ſchreibe.“ Hegel ſei in die akademiſche Schranke, in die Qualität der Facultät eingeengt geweſen. Es ſei nun ſo weit gekommen „daß Philoſophie und Profeſſur der Philoſophie abſolute Widerſprüche ſind, daß es ein ſpecifiſches Kennzeichen eines Philoſophen, kein Profeſſor der Philoſophie zu ſein, umgekehrt ein ſpecifiſches Kennzeichen eines Profeſſors der Philoſophie, kein Philoſoph zu ſein.“ In dem Jubel über dieſe Entdeckung werden nun die Univerſitäten überhaupt hart angelaſſen. „Sie hatten es von jeher, mit Ausnahme weniger ſchnell vorübergeeilter Lichtmomente in ihrer Geſchichte, nur mit dem todten, abgemachten, nicht mit dem lebendigen, ſchaffenden Wiſſen zu thun.“ Dazu wird denn aus einer alten Scharteke eine Anekdote von der freiwilligen Intoleranz Leipziger und der befohlenen Oeſterreichiſcher Profeſſoren angeführt. Und dann wird Hegel in's alte Teſtament der Philoſophie verwieſen und das neue Teſtament, das von Feuerbach geſtiftete, die „Incarnatoin der Philoſophie“ gefeiert. Hegel iſt nach ihm nur der confuſe Ptolemäus der Speculation, Feuerbach ihr Copernicus.

Ich achte die ethiſche Begeiſterung, die Feuerbach ſtets bewieſen hat, zu hoch; ich glaube zu feſt an die Uneigennützigkeit, Eitelkeitsloſigkeit ſeines Strebens, als daß ich dieſe ſtolzen Aeußerungen bei ihm aus einem andern Pathos, als aus dem wiſſenſchaftlichen, ableiten ſollte. Welch' ein Schmerz würde es ſein, in dem kühnen, rückſichtsloſen Kritiker doch auf den Egoismus zu ſtoßen, ſich als den philoſophiſchen Meſſias ſelbſt zu verkündigen und durch ſolchen Anſpruch ſich den kleinen Geiſtern beizugeſellen, welche jetzt von dem Geſchäft dieſer Prätendentſchaft ein dürftiges, vom Gericht des fortſchreitenden Geiſtes bereits confiscirtes Daſein friſten!

Aber daß er überhaupt die Univerſitäten, daß er die Facultätsphiloſophen, daß er Hegel als einen ſolchen ſo ſchnöde behandelt, das iſt nicht zu dulden. In Betreff der Univerſitäten verzweifle ich beinah, den in der That gelehrten Feuerbach eine ſolche Behauptung aufſtellen zu hören, daß dieſelben nur mit dem abgemachten Wiſſen zu thun gehabt hätten! Es iſt wahr, auch damit. Aber welche Revolution der Wiſſenſchaft könnte man denn in der mittelaltrigen und proteſtantiſchen Welt wohl nennen, welche nicht auf den Univerſitäten ihre Entwickelung, ihre Durchſetzung gehabt hätte? Bei welchem Schaffen wären ſie nicht wenigſtens als Propaganda betheiligt geweſen? Daß alle Entdecker und Erfinder Profeſſoren ſein ſollten, — freilich, das iſt zu viel verlangt. Feuerbach ſagt: Leibnitz, Spinoza, Carteſius, G. Bruno, Campanella waren keine Profeſſoren der Philoſophie. Gewiß nicht und man kann noch viele andere nennen, die es auch nicht waren, beſonders als noch gar keine Univerſitäten exiſtirten. Aber Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart waren auch als Profeſſoren der Philoſophie wohl nicht ſchöpferiſche Geiſter? Aber es kann wohl nicht politiſche und kirchliche Verhältniſſe geben, welche den Philoſophen zwingen, von einer Stellung als akademiſcher Lehrer zu abſtrahiren, wie es bei Spinoza, als er zur Profeſſur nach Heidelberg berufen wurde, wie es mit dem nach Zürich berufenen Strauß der Fall war, wie es mit Feuerbach leider der Fall zu ſein ſcheint, denn 1833 war er ſelbſt noch Privatdocent in Erlangen und ſcheint alſo, obwohl er bereits ſeine humoriſtiſchen Briefe über den Menſchen und Schriftſteller herausgegeben hatte, von den Univerſitäten nicht ſo übel gedacht zu haben? Soll man ſolche Conſtellationen den Univerſitäten zur Laſt legen, ſoll man ſie für die Weltgeſchichte, für die Launen der Fürſten, für die Vorurtheile der Miniſter, für die Experimente des Jeſuitismus verantwortlich machen?

Feuerbach nennt die Facultät eine *Schranke*. Das iſt ſie, inſofern beſtimmte äußere Rechte und Pflichten damit verknüpft ſind. Allein das *Beſondre* hebt ja das Allgemeine *in ſich* auf, *enthält* es alſo und iſt mithin nicht eine Schranke in dem negativen Sinn der *Beengung*, ſondern die höhere Beſtimmtheit des Allgemeinen ſelbſt. Nur durch *Mißbrauch kann* das Beſondere zur abſtracten Negation des Allgemeinen und Einzelnen werden. Seinem Weſen nach iſt es deſſen Beſtätigung. Ich, als Profeſſor der Philoſophie, *muß* z. B. bei der Facultät eingehende ſpeculative Diſſertationen beurtheilen, muß Prüfungen abhalten, muß Logik, Pſychologie u. ſ. w. leſen. Allein ich habe auch das Recht dazu. *Ich ſoll und darf in meinen Vorträgen der Vernunft öffentlich ohne alle Schranke die Ehre* geben. Dies iſt *mein Amt*. Unter meinen Collegen iſt dies Vertreten des freien Denkens *als ſolchen*, nicht, wie es auf die Bearbeitung eines beſtimmten Gegenſtandes in ſeinem concreten Detail ſich bezieht, das, was mich von ihnen unterſcheidet. Iſt es nicht ſchön, daß das ſich ſelbſt befriedigende Denken, daß die Allgemeinheit der Intelligenz, daß der Rationalismus im höchſten Sinne des Worts, als eine ausdrückliche Function der Univerſität nicht nur in dem wiſſenſchaftlichen Sinn *Aller*, vielmehr in einer *einzelnen* Perſönlichkeit für ſich exiſtirt? Es iſt möglich, daß eine Regierung unvernünftiger Weiſe die Freiheit des Denkens beſchränkt, wie Kant hier in Königsberg zur Zeit des Wöllner'ſchen Obſcurantismus davon die Erfahrung machte, allein das iſt nicht Schuld der Facultät als ſolcher. Oder es kann auch ein Philoſoph als Glied einer Facultät zugleich ein *bornirter Menſch* ſein, der in ſeiner Unwiſſenheit und Gedankenloſigkeit herrſchſüchtig und intolerant iſt; dann iſt er aber nicht nur ein ſchlechter Philoſoph, ſondern auch ein perſönlich widerwärtiger Patron. Aber der Einrichtung der Facultät kann man dies nicht zuſchreiben. Sie beſchränkt die *Bildung* des Philoſophen höchſtens dadurch, daß ihre mechaniſchen Geſchäfte, namentlich wenn er gerade das Dekanat zu führen hat, ihm viel *Zeit* wegnehmen. Studiren aber kann er, was er will und ſo viel er vermag. Und da er als Glied der Univerſität mit den Repräſentanten anderer Wiſſenſchaften in ſteter, wenn auch oft noch ſo ſehr geſchmälerter, unmittelbarer Berührung ſteht, ſo wird dadurch in ihm eine wohlthätige encyklopädiſche Anregung hervorgebracht, die nichts weniger als beſchränkend wirkt. Namentlich aber wird ihn die Wahrnehmung der Gediegenheit des Wiſſens, der Genialität der Auffaſſung bei ſeinen Collegen, — wenn er nämlich, wie ich, ſo glücklich iſt, ſolche Collegen zu beſitzen — vor dem unleidlichen Dünkel bewahren, dem der von ſolchem lebendigen Zuſammenhang Ausgeſchiedene viel leichter verfallen kann. Daß aber der *mündliche Vortrag einer Wiſſenſchaft* auf dieſe einen nachtheili gen Einfluß ſollte äußern können, wird Feuerbach, der die *Kraft des Wortes* ſo oft und ſo treffend verherrlicht hat, doch nicht ſagen wollen? Im Gegentheil wirkt die mündliche Lehre in jedem Sinn reinigend, erweiternd; — ein *Heftableſen* iſt in der Philoſophie freilich ein todtes Thun und doch wird ſelbſt dies noch die Selbſterkenntniß ſchärfen. Der Werth, die objective Wahrheit der Gedanken, beſteht eine unmittelbare Prüfung, indem ich ſie für Andere, die mir Aug' in Auge gegenüber ſind mit der Anmaaßung ausſpreche, daß ſie bei dem Anhören derſelben etwas lernen ſollen. Daß aber der Facultätsphiloſoph mit den Gegenſtänden des Vortrags *wechſeln muß*, daß er bald Logik, bald Ethik, bald Pſychologie, bald Naturphiloſophie u. ſ. f. leſen muß, iſt doch gewiß auch nur ein Vortheil, weil es ihm die Univerſität der Wiſſenſchaft lebendiger erhält und ihn verhindert, ſich in der monotonen Reproduction einiger *Anſichten*, die bis zur ſyſtematiſchen Vollendung noch weit hin haben, zu verſtocken. Auf die Syſtematik aber *muß* er es abſehen, denn nur durch ſie iſt die Philoſophie Philoſophie. Alles unſyſtematiſche Philoſophiren iſt nur *Ferment* der Wiſſenſchaft. Erſt mit dem Streben nach der *Einheit aller* Wiſſenſchaften entſpricht die Speculation ihrem Begriff. Jede Fachwiſſenſchaft iſt ihr in ihrem Fach überlegen und läßt es den Philoſophen auch wohl gelegentlich genugſam fühlen; aber ſein Fach iſt eben die *organiſche Totalität* und in ihr hat er *ſeine* Ueberlegenheit.

Daß aber das eigentliche *Weſen der Menſchheit*, die ſelbſtbewußte Freiheit, bei den Philoſophen, die zugleich Profeſſoren waren oder es noch ſind, durch ihre

Stellung in einer Facultät leiden müßte, das iſt eben ſo wenig wahr. Die Humanität eines Menſchen hängt ganz von ihm ſelbſt ab. Ich habe noch nie gehört, daß man Herbart oder Hegel, Fichte oder Kant abgeſprochen habe, das Weſen der Menſchheit in ſich, in ihrer Philoſophie zu Tage gebracht zu haben. Dieſen Makel ihnen anzuhängen, hätte Feuerbach ſich erſparen können. Was war denn Luther, der von den Junghegelianern ſo oft citirte, als er in ſich ſelbſt zur Reformation erſtarkte? Profeſſor der Philoſophie in Wittenberg und erſt nach ſeinem Römerzuge ward er auch Prediger. Und wer waren ſeine erſten Anhänger, mit denen er die Bullen des Papſtes auf öffentlichem Markt verbrannte? Studenten.

Daß alſo die Facultät „als ein abgeſondertes Denken den Menſchen iſoliren und entzweien müſſe", daß wir Kathederphiloſophen in Wolff einen traurigen Ahnherrn beſäßen, daß „die Univerſitäten ſich aus allen Kräften gegen das Licht der neueren Philoſophie ſträubten," das Alles iſt nur höchſt relativ wahr. Daß nun aber Hegel von der Kruſte des Facultätspedantismus bis zur Entmenſchlichung beſchlagen geweſen ſei — denn ſonſt dürfte Feuerbach ſich ihm nicht als Profeſſor der Menſchheit entgegenſetzen — iſt durch nichts, ſelbſt nicht dadurch begründet, daß Hegel die gutmüthige Schwachheit hatte, in manchem Schüler größere Capacitäten zu erblicken, als vorhanden waren. Das excluſive Unweſen, was ſich nicht bloß auf Univerſitäten und Facultäten, ſondern auch in Akademieen, in literariſchen Coterieen, namentlich in Journalredactionen bilden kann, war Hegel auf's Innigſte verhaßt. Er war abſolut darüber hinaus. In der Encyklopädie II, 326, ſagt er in Betreff des Streites über die Newton'ſche Farbenlehre: „Man hat gegen Goethe geſtritten, weil er Dichter, nicht Profeſſor iſt. Nur die ſich Idiotismen, gewiſſe Theorien u. ſ. w. gefallen laſſen, gehören zum Handwerk; was die Anderen ſagen, wird ganz ignorirt, als wenn es gar nicht vorhanden wäre. Solche Leute wollen alſo oft eine Kaſte bilden, und im ausſchließlichen Beſitz der Wiſſenſchaft ſein, Andern kein Urtheil laſſen: ſo z. B. die Juriſten. Das Recht iſt aber für Alle, eben ſo die Farbe. In einer ſolchen Klaſſe bilden ſich gewiſſe Grundvorſtellungen, in die ſie feſtgerannt iſt. Spricht man nicht danach, ſo ſoll man dies nicht verſtehen, als ob nur die Gilde etwas davon verſtände."

Feuerbach ſchüttet das Kind mit dem Bade aus. Weil es Philoſophen gegeben hat und geben kann, die als Profeſſoren dem Fortſchritt ſich verſchloſſen haben und verſchließen; weil die Univerſitäten, wie alle Menſchen und menſchlichen Inſtitute zu thun pflegen, dem Neuen oft den Eingang gewehrt haben; darum ſollen wir armen Facultätsphiloſophen plötzlich gar nicht mehr Philoſophen ſein. In der ganzen Europäiſchen Menſchheit ſoll dies im Augenblick nur Feuerbach, der Begründer einer neuen Periode, ſein, denn auch in Belgien iſt Ahrens, in Paris iſt Couſin, iſt Jouffroy, iſt Royer-Collard Profeſſor. Daß weder Lammennais noch Le-Roux es ſind, liegt in denſelben Gründen, weßhalb Strauß, Ruge, Feuerbach es auch jetzt nicht ſind. Aber dem Inſtitut ſoll man nur nicht zurechnen, was in anderen Zuſammenhängen liegt. Wie ſchlecht immerhin die Kathederphiloſophen in Feuerbachs Augen ſein mögen, wie wenig er ſie würdig achten mag, ihm, dem Reformator der Speculation, ſich zuzugeſellen, wie verachtend er auf Erlangen, Bonn, Berlin u. ſ. w. hinblicken möge, wenn er in contemplativer Muße, in lieblicher Einſamkeit, lebt, denkt und ſchreibt, es iſt immer beſſer, daß noch Philoſophie von Profeſſoren gelehrt wird, als daß es gar nicht geſchieht nnd die von ihm ſo geringgeſchätzte Facultät der Philoſophie „des abgeſonderten Denkens", iſt in der That gegen Obſcurantismus, gegen Heuchelei noch immer eine facultas.

XVIII.

Rede zur Gedächtnißfeier Beſſel's im Auditorium Maximum der Königlichen Albertina-Univerſität am Tage nach ſeinem Begräbniß am 24. März 1846.

(Dieſe Rede hielt ich in der Eigenſchaft als Mitglied der philoſophiſchen Facultät und als zeitiger Prorector der Akademie.)

Hochverehrteſte Anweſende,

Von Verſtorbenen Gutes zu ſprechen iſt leicht, und die Wahrheit am leichteſten; aber gut zu ſprechen und würdig, und über das verwaiſte Verdienſt keinen Schatten und kein falſches Licht zu verbreiten, ſolche Aufgabe mag nur dem gelingen, der mit der Kunſt der Darſtellung genaue Kenntniß der wiſſenſchaftlichen Sphäre verbindet, in welcher der zu Beurtheilende ſich bewegte. Wer indeß nicht aus eigener Wahl, ſondern im fremden Auftrag zu ſprechen unternimmt, darf wohl auf Nachſicht Anſpruch machen, wenn er ſich nach Dichterausdruck nur als Hypopheten ankündigt, als Zeugen und Herold der allgemeinen Stimmung und Anſicht wie ſie ſich über jeden ausgezeichneten Charakter bildet und ſelbſt bis in die entfernteſten Kreiſe der gebildeten Geſellſchaft verbreitet.“

Dieſe Worte ſprach von dieſer Stätte zu ſeiner Entſchuldigung Lobeck, als er in unnachahmlichen Zügen uns ein verklärendes Bild des dahingegangenen Herbart entwarf.

Ich nehme daher jene Worte Lobecks für mich doppelt in Anſpruch, indem ich völlig unerwartet das Organ des öffentlichen Ausdrucks eines Schmerzes werden ſoll, der ſeinen Nachhall weit über die Grenzen unſeres Deutſchen Vaterlandes bis jenſeits der Meere ſenden wird; indem ich die Bedeutung eines Verluſtes der Wiſſenſchaft ſchildern ſoll, den ganz zu würdigen auch kaum den Erfahrenſten des Gebietes möglich ſein dürfte, auf welchem der Hingeſchiedene mit ſeltener Meiſterkraft herrſchte; indem ich uns die perſönliche Liebenswürdigkeit eines Mannes vergegenwärtigen ſoll, der, wie Wenige, Wiſſenſchaft und Leben in ſchöner Eurythmie zu vereinigen verſtanden hat.

Es giebt ein Volk, welches, die Eigenthümlichkeit eines ſeiner berühmten Todten zu faſſen, mit ſchneller Zunge, mit raſcher Feder bereit iſt, welches nicht erſt, wie wir Deutſche, eines gewiſſen epiſchen Duftes der Vergangenheit bedarf, die Umriſſe einer ſolchen Geſtalt mit Sicherheit zu zeichnen. Aber der Franzoſe hat auch in den Tagblättern ſeine großen Männer während ihres Wirkens ſo oft, ſo vielſeitig charakteriſirt, daß er an der Bahre des Verſtorbenen das von der Oeffentlichkeit ſchon längſt ausgearbeitete Portrait gleichſam nur anhalten darf. Unter uns iſt das anders. Der Lebende erfährt, was er ſei, bei uns nur einſeitig, nur fragmentariſch. Eine im Grunde tief ſittliche Scheu hält uns ab, das Urtheil über den Lebenden ſo zu fixiren, daß wir ihm nicht eben durch unſere Zurückhaltung die Freiheit zugeſtänden, auch noch ganz anders erſcheinen zu können, als er bis dahin ſich uns gezeigt hatte. Iſt es dann verwunderſam, wenn uns im Augenblick, wo der wenn gleich oft lang erwartete Tod uns dennoch überraſcht, eine Verlegenheit anwandelt, ſagen zu können, was wir betrauern?

Doch wie ſchüchtern ich ſein möge, dem großen Gelehrten, dem tüchtigen Charakter, dem thatenreichen Manne, dem unermeßlichen Verdienſt gegenüber — Eines ermuthigt mich, das Bewußtſein, daß auch Niemand von Ihnen erwarten wird, durch mich hier irgend etwas zu vernehmen, das man eine Kritik Beſſels oder gar eine Kritik ſeiner Arbeiten zu nennen vermöchte. Einer allgemeinen Kritik, auch wenn Jemand ihrer fähig wäre, bedarf es nicht, wo der abſolute Werth ſchlechthin entſchieden iſt. Was aber den beſondern Werth der einzelnen Leiſtungen eines ſo bevorzugten Geiſtes betrifft, ſo prangen ſie als unvergängliche Sternbilder am Himmel der Geſchichte der Wiſſenſchaft allen ſpäteren Geſchlechtern, die mit Staunen zu ihnen aufblicken, die eindringlichſte Mahnung zu gleichkräftigem Streben. Was wir daher in dieſem feierlichen Augenblick, in welchem die Wehmuth des Herzens ihr heiliges Vorrecht vor aller Reflexion behauptet, was wir in dieſem Augenblick allein vermögen, das iſt gleichſam nur die Rechtfertigung, ſo betrübt, ſo erſchüttert zu ſein, als wir uns im Innerſten fühlen.

Nicht ſelten, ehrwürdige Verſammlung, haben engherzige, von kleinlichen Intereſſen ganz gefangen genommene Menſchen ſich verwundert, wie man doch dazu komme, auf die Wiſſenſchaft und auf Männer, die mit glänzendem Erfolg ihrem Anbau ſich gewidmet, einen ſo großen Nachdruck gelegt zu ſehen. Nicht undeutlich haben dieſe Vertreter rein utiliſtiſcher Tendenzen, unter dem alleinſeligmachenden Dogma der irdiſchen Glückſeligkeit, zu verſtehen gegeben, daß, was als Genialität ſich auszeichne, im Grunde das Ueberflüſſigſte von der Welt ſei. Beſonders aber iſt ihnen ſeit jeher der Ruhm als eine der ſchaalſten Illuſionen erſchienen, da er, ohne alle oſtenſible Realität, nur in den Vorſtellungen, in den Gedanken und Empfindungen der Menſchen, nicht in Vermögen, Macht und äußerlicher Ehre beſtehe.

Dieſe Protectoren des Utilismus, möchten ſie doch, wie wir, am friſchen Grabe eines großen, eines genialen, eines berühmten Mannes, möchten ſie am Grabe eines Beſſels ſtehen und alsdann ihr Credo ſich noch einmal wiederholen!

Da würde es, ich zweifle nicht, ſie überkommen, daß Baco von Verulam doch Recht hatte, wenn er ſagte: Wiſſen iſt Macht. Da würde es ihnen einleuchten, daß die Materie des Geiſtes, nicht der Geiſt der Materie wegen da iſt und daß aller Luxus nur endlicher Verhältniſſe, alle bloße Nützlichkeit, dem Geiſt ſogar zur Qual werden können, wenn ihm, ſeiner eingeborenen Unendlichkeit zu genießen, nicht zugleich vergönnt iſt. Das, was dem krämerhaften Verſtande das Entbehrlichſte dünkt, die Wiſſenſchaft, iſt dem Geiſt ſchlechthin nothwendig. Er kann ſich von ihr nicht losſagen und ſelbſt jene Welt der Nützlichkeit exiſtirt, ohne es zu wiſſen, doch nur unter dieſer Vorausſetzung. So weit eine einzelne Wiſſenſchaft ihren direkten Beitrag zum Gelderwerb nachzuweiſen im Stande iſt, ehrt ſie wohl der philiſtröſe Calcul ſogar mit ſeinem Lobe. Eine Verbeſſerung der Dungmethoden; eine Vermehrung der Trag- und Wurfkräfte; eine genauere Berechnung des Kalendes; eine neue, bequemere und wohlfeilere Art der Erleuchtung; eine größere Sicherheit der Seereiſen u. ſ. w. u. ſ. w., dergleichen flößt dem auf ſeinen Gewinn und ſein Fortkommen geſtellten Menſchen eine gewiſſe Achtung vor der Wiſſenſchaft ein. Er bedenkt aber nicht, daß alle dieſe ihm ſo lucrativen Kenntniſſe nimmer exiſtiren würden, wenn nicht in letzter Inſtanz die Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen geliebt und gepflegt würde. Ohne das Hirn bleibt der übrige Organismus eine todte Maſſe; **mens agitat molem.** Nur von dem Hauch der Freiheit beflügelt, nur im Zuſammenhang mit der abſoluten Wahrheit, ſchreitet auch die Technik der Agricultur und Induſtrie vorwärts. Außerdem ſtagniren die Erfindungen, wie China uns zeigt. Hat es nicht den Buchdruck, hat es nicht das Pulver erfunden? Hat es aber aus ihnen die weltbewegenden Hebel gemacht, mit welchen das kleine Europa alle andern Welttheile ſeinem Culturſyſtem unwiderſtehlich integrirt? So hat China auch Sternwarten und Kalender, aber keinen Beſſel.

Dieſe Betrachtungen, Verehrteſte, ſchienen Ihnen vielleicht von unſerem Gegenſtande ſich ungebührlich zu entfernen. Allein dem iſt nicht ſo. Ich müßte mich nämlich ſehr irren, wenn ich nicht annehmen dürfte, daß Beſſel von gar Manchen eben als ein rein praktiſcher Mann, im Gegenſatz zu abſtracten Humanitätsſtudien und ſpeculativen Tendenzen, beſonders hochgehalten worden. Eitle Fictionen! Als wenn irgend eine Praxis ohne ihre Theorie beſtehen könnte, als wenn nicht jede Theorie

Praxis zu werden ſtrebte! Als wenn nicht das ſcheinbar, nämlich für momentane und beſchränkte Zwecke Nutzloſeſte doch das im höheren Zuſammenhang Allernützlichſte wäre! Als wenn nicht die göttliche Natur der Kunſt und Wiſſenſchaft auch die menſchliche Bedürftigkeit in ſich aufzunehmen, dann aber auch zu verklären im Stande wäre

Beſſel, noch unbekannt mit dem Schatze, den die Natur in ihm angelegt, hatte ſich zuerſt dem kaufmänniſchen Betrieb gewidmet, ihn dann freilich, je mehr ſein Genius den Adlerfittig regte, ſehr bald verlaſſen und erſt unter Olbers, dann unter Schröter, ſich gänzlich der Wiſſenſchaft ergeben, ſo daß er ſchon in dem Trauerjahr, als der Friede zu Tilſit Preußen zur politiſchen Unbedeutendheit herabſetzte, ſeine Theorie der Störungen der Kometen herausgab. Als er unſerer Univerſität gewonnen ward, blieb er außerhalb der philoſophiſchen Fakultät ſtehen und hat ihre Verwaltung, ihre Arbeiten nicht getheilt. Er befand ſich auf einem ganz modern realiſtiſchem Standpunct; das, was unſere Univerſitäten noch-Mittelaltriges an ſich haben, erregte ſeine ſtete Polemik. Unter den fremden Literaturen liebte er die Franzöſiſche und die Engliſche vorzüglich. Seine Wiſſenſchaft ſchon erhielt ihn mit denſelben in Verkehr, in Wechſelwirkung. Dazu kam nun bei ihm ein unmittelbarer Hang zur Gemeinnützigkeit, welcher ihn allen realiſtiſchen Intereſſen zugänglich machte. Faſſen wir dieſe Umſtände, dieſe Eigenſchaften zuſammen, müſſen wir da nicht ſagen, daß er in der Erſcheinung aus dem Typus des gewöhnlichen akademiſchen Gelehrten allerdings herauswich? Wer ihn in dem gemüthlichen Stübchen zu Sprechan mit einem Kreiſe vertrauter Männer die Vorkommniſſe des Tages beſprechen hörte; wer, nach den Vorleſungen in der phyſikaliſch-ökonomiſchen Geſellſchaft, bei einer dampfenden Bowle, unter dem Wolkengekräuſel des Cigarrenduftes, ſeine ganz eigenthümliche wiſſenſchaftliche Debatte vernahm; wer ihm begegnete, wie er, hochgeſtiefelt, die Büchſe unter dem Arm, den treuen Hund zur Seite, auf die Jagd ging; wer endlich, an einer glänzenden Tafel, die Unermüdlichkeit ſeiner Mittheilungsluſt, das Treffende ſeiner Fragen und Antworten, das Maaßvolle ſeines geſelligen Tactes zu bewundern Gelegenheit hatte; ja, ich möchte ſagen, wer auch blos ſeine zierliche, perlenhafte, nur Lateiniſcher Lettern ſich bedienende Handſchrift geſehen, — mußte er nicht ſofort empfinden, daß hier ein völlig moderner, eigenthümlicher Geiſt erſcheine?

Wenn man aber dieſe Weltaufgeſchloſſenheit, dieſe Abneigung gegen humaniſtiſche Studien im engeren Sinn, dieſe ironiſche Haltung gegen die Philoſophie, dieſe Vorliebe für induſtrielle und mercantile Thätigkeit, wenn man ſie für Zeugniſſe jener banauſiſchen Denkungsart genommen hätte, welche die Wiſſenſchaften zu bloßen Mitteln des Egoismus erniedrigen möchte, o wie ſehr würde man ſich irren, wie bitteres Unrecht würde man ihm thun! Nein, es lebte vielmehr in ihm der reinſte Idealismus, die heilige Gluth ächtwiſſenſchaftlicher Begeiſterung, welche unmittelbar nichts will, als die Erkenntniß und es den Göttern anheimſtellt, was wohl mittelbar für die irdiſche Geſchäftigkeit Erſprießliches daraus hervorgehen könne. Weil für den Apparat, mit welchem die Aſtronomie ſich zu ihren Reiſen bis in die fernſten Abgründe des Univerſums rüſten muß, jede Entdeckung der Technik folgewichtig werden kann; weil die unaufhörlichen Metamorphoſen der Atmoſphäre dem ſternwartenden Auge hemmend oder fördernd zu ſein vermögen; weil jede Weltumſegelung den Sternkarten neuen Stoff zu bieten im Stande iſt, ſo iſt der Aſtronom auf alle dieſe Veränderungen aufmerkſam. Er iſt, wie wir uns überzeugen müſſen, mit mächtigen Banden an die unmittelbare Weltwirklichkeit gekettet. Allein wer wollte daraus den Schluß ziehen, daß nicht das Denken die Seele ſeiner Arbeit ſein müßte? Beſſel iſt einer der conſequenteſten, tiefſten, gründlichſten Denker geweſen, welche die Geſchichte der Wiſſenſchaft jemals beſeſſen. Die Fernröhre, die Teleſkope, das ganze Heer der Inſtrumente, die Maſſe einzelner, noch ſo exacter Beobachtungen, was ſind ſie, ohne den Gedanken, der ihnen erſt Bedeutung giebt? Hier müſſen wir mit Goethe ausrufen:

„Geheimnißvoll am lichten Tag
Läßt ſich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was ſie deinem Geiſt nicht offenbaren mag,
Das zwingſt du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.“

Aus jenem wahrhaften Idealismus heraus entſtammte bei Beſſel der coloſſale Fleiß, den wir an ihm kannten. Ihm fehlten nicht die eiſernen Eingeweide und zahlloſe Nächte hat er für die Wiſſenſchaft durchwacht. Meine Herrn, bedenken wir, was es heißt, in der Aſtronomie fleißig ſein! Wenn wir Laien ſo zum Sternendom hinaufſchwärmen, ſo erfreuen wir uns an der phantaſtiſchen Gruppirung der Sterngebilde oder, um einen Ausdruck Alexanders von Humboldt zu gebrauchen, an der landſchaftlichen Anmuth des Himmels. Für den Aſtronomen jedoch löſen ſich alle dieſe Figuren in Sternhaufen auf, die er als ſchwarze Pünctchen in ſeinen Karten verzeichnet. Seine Aufgabe iſt, den Ort beſtimmen zu können, auf welchem in einer gegebenen Zeit ein himmliſcher Körper ſich befindet. Wie trocken dünkt nicht dies Geſchäft! Und es k akt nicht nur ſo, es iſt es. Der große Aſtronom weiß aber, daß nur, wer das Kleinſte achtet, auch das Größte erreicht. Die Zahl, als die Beſtimmung der äußern Grenze, iſt ihm von abſoluter Wichtigkeit, weil er ohne ſie die qualitativen Momente ſeines Gegenſtandes gewiß gar nicht ergreift. Beſſel war in dieſer Beziehung von unübertroffener Gewiſſenhaftigkeit, die ihm die ſchwerſten Opfer leicht machte. Wo er irgend noch eine Unſicherheit, eine Lücke, einen Beweismangel, eine Dunkelheit verſpürte, da raſtete er nicht, bis er durch die erſchöpfendſten Verſuche, die anhaltendſten Beobachtungen und umfaſſendſten Rechnungen entweder Beſtätigung oder nothwendige Veränderungen der vorgefundenen Beſtimmungen erreichte. So wurden durch ſeine Reviſion **Bradley's Fundamenta Astronomiae**, die zu London ſchon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts gedruckt waren, erſt recht fruchtbar; ſo ſtellte er mühſelige und langwierige Experimente an, die von Newton behauptete allgemeine Gleichheit des Geſetzes der Gravitation, die Indifferenz der ſpecifiſchen Qualität der Materie gegen dieſelbe, unwiderleglich nachzuweiſen; ſo durchrechnete er die Perturbationen des Uranus und ſchloß aus ihrer Beſtätigung, daß jenſeits dieſes Planeten wahrſcheinlich noch ein andrer als Urſach jener Störungen exiſtire; ſo ermittelte er erſt durch die Berechnung der translatoriſchen Bewegung unſeres Sonnenſyſtems im Weltraum bis zur empiriſchen Evidenz, daß unſere Sonne in der That das ſei, was man mit einem einmal üblichen, wenn gleich nur ſehr relativ richtigen Namen einen Fixſtern zu nennen pflegt. Ohne Methode iſt wahre Wiſſenſchaftlichkeit undenkbar. Dies erkannte Beſſels ernſte Natur vollkommen und ich darf Sie in dieſer Hinſicht wohl an jene unvergeßlichen Stunden in der phyſikaliſch-ökonomiſchen Geſellſchaft erinnern, als er uns die Geſchichte der Methode der aſtronomiſchen Beobachtung und die Geſchichte Herſchels erzählte, um uns einen lebhaften Begriff der ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten des aſtronomiſchen Geſchäfts und ihrer ſcharfſinnigen Beſiegung zu geben.

Dieſes methodiſche, ſelbſtbewußte Verfahren, dieſe Accurateſſe bildeten die zarte Empfindlichkeit Beſſels gerade für die negativen Elemente ſeiner Wiſſenſchaft bis zur höchſten Feinheit aus. Die Störungen der Kometen, die Störungen, welche für unſer planetariſches Syſtem durch die Bewegung der Sonne entſtehen; die Störungen des Uranus; die Unregelmäßigkeiten in dem Phänomen der Ebbe und Fluth u. ſ. f. beſchäftigten ihn in vorzüglichem Grade.

Zugleich war er aber, während er mit ſtrenger Geſchloſſenheit die ihm von der Entwicklung der Wiſſenſchaft geſtellten Probleme zu ergründen und zu löſen ſuchte, für die Arbeiten und Entdeckungen Anderer in ſeinem Fache von offenſter Empfänglichkeit. In dieſer neidloſen Hingebung an die That Anderer, in dieſer freudigen, dankbeſeelten Anerkennung fremden, zeitgenöſſiſchen Verdienſtes zeigt ſich die ganze Größe des ächt wiſſenſchaftlichen Sinnes, dem es ſchlechterdings nur auf die Sache und ihre objective Förderung, nicht im mindeſten auf die Perſon ankommt und der gerade deshalb die glückliche

Anſtrengung des Andern mit Liebe ehrt. Wer unter uns erinnert ſich nicht, wie erhebend das Lob war, welches einem Herſchel II., einem Arago, einem Struve, einem Gauß, einem Alexander von Humboldt, ſeinem vieljährigen, hochberühmten Freunde, von ſeinen Lippen entſtrömte? Mit welchem Enthuſiasmus pries er Struve's glorreiche Eroberungen der Doppelſterne, dieſes neuen, dem Bewußtſein erſt unſeres Jahrhunderts geöffneten Himmels! Wie beſeligte es ihn, Herſchel noch auf ſeinem Landſitz in England ſelbſt geſprochen zu haben! Wie ward von ihm auch hier in Preußen der von Arago beſonders angeregten Beobachtung der Sternſchnuppen als möglicher Weiſe ſehr ſchnell rotirender Planetoiden die gebührende Aufmerkſamkeit zugewendet! Wie gern beſchrieb er ſeinen Beſuch in Paris bei Arago, der ſo eben erſt von einer Reiſe in das mittägliche Frankreich zurückgekehrt war! Paris war ihm als Stadt nicht ſehr anziehend geweſen; Arago aber nannte er doch einen Menſchen in dieſer Welt künſtlicher Schauſtellung. Wie viel ihm endlich der Verkehr mit Alexander von Humboldt geweſen, iſt wohl Niemandem unter uns unbekannt und daß er noch die Herausgabe des Kosmos erlebte, war ihm eine hohe Befriedigung.

Doch nicht nur durch die Originalität ſeiner Combinationen, nicht nur durch ſeinen Fleiß und ſeine methodiſche Exactheit war Beſſel groß; er war es auch durch die Kunſt ſeiner Darſtellung. Den größten Theil ſeiner Schriften nehmen allerdings Zahlen hin, theils Verzeichniſſe von Beobachtungen, theils Berechnungen. Was er aber ſchrieb und redete, bewies die Meiſterſchaft der Sprache. Die Leichtigkeit des Ausdrucks ließ jede Spur der vorangängigen oft ſo verwickelten, ſo mühſamen Vermittelung vergeſſen. Beſſel erlebte den Triumph der edlen Popularität, daß jeder Hörer, ſo lang er ihm folgte, von der Ueberzeugung des Verſtändniſſes ergriffen ward, ſollte ſich auch hinterher nicht ſelten gezeigt haben, daß das einmalige Vernehmen des Vortrags ſehr natürlich die Einſicht noch nicht vollendet haben konnte. Dieſer Zauber des Wortes, konnte er aber anders, als daraus entſpringen, daß der Darſtellende das, was er ausſprach, beſtändig durchlebte? Nur um dieſen Preis der tiefſten perſönlichen Durchdringung mit dem Gegenſtande gelingt dem Darſtellenden die freie Einheit des Inhaltes mit der Form, wie ſie die ihm ſchlechthin nothwendige, die aus ſeinem Weſen ſich ſelbſt erzeugende iſt. Und wenn wir zuvor ſagten, daß der Verewigte, den traditionellen Formen des akademiſchen Lebens gegenüber, in ſo manchem Betracht einen ganz modernen Habitus entfaltet habe, ſo müſſen wir von ſeiner Darſtellung ſagen, daß ſie von antiker Einfachheit und Grazie durchathmet war, weil Beſſel, wie die großen Alten, ſeine Wiſſenſchaft auch lebte, weil ſeine ganze Individualität in ſein Object der Erkenntniß gänzlich aufging. Vergeſſen wir hierbei nicht, welchen Fortſchritt unſere wiſſenſchaftliche Sprache der neueren Naturwiſſenſchaft überhaupt verdankt, welche Friſche des Colorits, welche Mannigfaltigkeit des Ausdrucks, welche Neuheit der Wortſchöpfung, welche Harmonie logiſcher Präciſion und anſchaulicher Verbildlichung durch einen Humboldt, Karl Ritter, Goethe, Leopold von Buch und Andere als ein kraftvoller Strom in unſere Literatur mit zukunftreichen Keimen ſich ergoſſen haben. Dieſer Sprache hatte Beſſel nicht nur ſich bemächtigt, vielmehr ſelbſt ſie mitzubilden raſtlos und glücklich ſich bemühet. Daher ſtieß ihn aber auch alle phantaſtiſche Verworrenheit von ſich ab und die groteske Trübheit lockerer Combinationen, auch wenn ihre Gährung mit ideeartigen Lichtblitzen phosphorescirte, fand an ihm Zeitlebens einen unverſöhnlichen Widerſacher. Er war zu tief von der Nothwendigkeit durchdrungen, daß nur das Claſſiſche, nur die Tiefe des Gehaltes im Bunde mit der Klarheit der Form, die Erkenntniß und die Literatur fördern könne.

Was aber, Verehrteſte, ſeiner Darſtellung überhaupt, bis zu den flüchtigen Aeußerungen des zufälligen Dialogs hinab, einen ſo beſondern Reiz verlieh, das war wohl die Wirkung ſeines vertrauten Umganges mit dem mechaniſchen Univerſum. Der Aſtronom lebt in der Unendlichkeit des Raums, dieſer nach Platon unſichtbaren und unberührbaren Grundlage alles Sichtbaren und Berührbaren. Der Aſtronom lebt mit den in weiteſter Ferne kreiſenden Maſſen. Der Pulsſchlag des kosmiſchen Univerſums vibrirt in ihm und er hat ſeine eigene Zeit: die Sternenzeit. Wenn er in die ſchwarze Bläue des Aethers mit bewaffnetem Auge hinabtaucht, wenn Nebelflecken ſich ihm zu Sternſyſtemen auseinander legen, wenn ihm, Millionen und abermals Millionen Sonnenfernen von unſerer Erde weg, aus der, wie es ſcheint, chaotiſchen Wüſte des eben noch leeren, nichtsſagenden Raums, doch plötzlich eine Welt entgegenfunkelt; wenn ein heranſchweifender Komet, wie excentriſch er ſich geberde, doch von dem Kundigen als ein ſchon dageweſener begrüßt wird, der nach ewigen Geſetzen ſeine Bahn durchrollt; ja, wenn der ſpähende Blick die Wolkenheerden auf fernen Planeten dahinziehen ſieht; wenn er das Wunder des Saturneinges belauſcht; wenn er von den Kegelſpitzen der Mondgebirge bis in die ſchwarzen Klüfte, in die Spaltenriſſe ihrer Thäler ſich verſenkt, muß da nicht eine höhere Stimmung im Menſchen herrſchend werden, die ihn auch das gewöhnliche Treiben um ihn her, ſo zu ſagen, in der Vogelperſpective auffaſſen läßt? Es iſt eine ſtereotype Phraſe geworden, die Erhabenheit des aſtronomiſchen Studiums zu preiſen. Soll es mit dieſem hohen Wort Ernſt ſein, ſo kann die Erhabenheit wahrlich nur darin liegen, daß durch die Wiſſenſchaft die Stellung, welche der Menſch zum Univerſum hat, richtiger erkannt wird. Der Aſtronom vergegenwärtigt uns die unerſchöpfliche Werdeluſt der Materie: er erweitert durch ſeine Entdeckungen unſer Bewußtſein wirklich über ſeine bisherigen Grenzen; er gliedert uns ein in die Wirbeltänze der kosmiſchen Rieſen; er nimmt uns gleichſam den Boden unter unſern Füßen, uns frei ſchwebend in die Unermeßlichkeit zu ſchleudern; er demüthigt uns, um uns zu erheben, indem er uns in dieſem Gewimmel pullulirender Welten Maaß und Ordnung und diamantene Feſtigkeit zeigt, ſo daß ſelbſt die Aberrationen und Perturbationen ſich in die Bedeutung verkehren, Zeugniſſe der Normalität des Daſeins zu werden. Dieſe Eigenthümlichkeit, glaube ich, war es, welche Beſſels Perſönlichkeit, je beſcheidener er ſelbſt war, mit deſto gewaltigerem Eindruck umſchwebte. Man konnte nicht in ſein marmorblaſſes Antlitz blicken, ohne daß es einen nicht aus den merkwürdigen Augen ahnungsvoll anwitterte, wie von den Uranfängen der Welt her.

War es denn nun anders möglich, als daß ein ſo von der Natur begabter, ſo durch Fleiß geſtählter, ſo durch die verwunderſamſte Kunſt der Rede feſſelnder Mann einen Kreis tüchtiger Schüler bildete? Beſonders mußte ihm eine ſolche Bildung auch um deswillen gelingen, weil er, wie hoch er in ſeiner Wiſſenſchaft ſtand, ſich doch niemals der ſchlechten Vornehmheit überließ, den Unterricht in den elementaren Kenntniſſen ſeines Fachs nicht ſelbſt zu überliefern. Mit größter Treue und Regelmäßigkeit hielt er ſeine Vorträge, ein ordentlicher Profeſſor. Die ſchönſte Zeit aber ſeines öffentlichen Wirkens, die Culmination ſeiner Lehrvirtuoſität, ſeiner wiſſenſchaftlichen Geſelligkeit, war vielleicht die, als Jacobi bei uns der Mathematik, auch in ihrem kühnſten Fortbau einen ſeltenen Glanz verlieh. Mit innigſter Wehmuth ſah Beſſel ihn ſcheiden und die geiſt- und gemüthvollen Worte, mit denen er im Deutſchen Hauſe Jacobi aus unſerer Mitte entließ, ſind die letzten geweſen, die wir, meines Wiſſens, öffentlich von ihm vernommen haben.

Zum drittenmal iſt es, ehrwürdige Verſammlung, daß die Aſtronomie in unſerer Provinz zu hohem Ruhm gelangt iſt. Das erſtemal durch Copernicus, der 1543 ſtarb. Das zweitemal durch Kant, deſſen Naturgeſchichte des Himmels von ihm 1755 Friedrich dem Großen gewidmet ward, ein Werk, welches der Popularaſtronomie bei uns die Bahn brach und in welchem Kant nicht nur die Aſteroiden zwiſchen dem Mars und Jupiter, ſondern auch noch einen Planeten jenſeits des Saturn poſtulirte und dieſelbe Theorie der Kosmogonie aufſtellte, welche ſpäter Laplace vortrug. Das drittemal durch Beſſel, der in den Gürtel der Sternwarten von Petersburg bis Paris unſer Königsberg als würdige Nebenbuhlerin einreihete. Sehen wir in der Geſchichte unſerer Univerſität für das Gebiet der Aſtronomie auf Kant's des Philoſophen Bemühungen die Beſſels als des ſtrengen Fachmannes folgen, ſo iſt man verſucht, ein Wort von Novalis anzuwenden, unter deſſen Fragmenten nämlich wir dieſe Parallele leſen: „Metaphyſik und Aſtronomie ſind Eine Wiſſenſchaft. Die Sonne iſt in der Aſtronomie, was Gott in der Metaphyſik iſt; Freiheit und Unſterblichkeit ſind wie Licht und Wärme. Gott, Freiheit und Unſterblichkeit werden einſt die Baſen der geiſtigen Phyſik eben ſo werden, wie Sonne, Licht und Wärme die der irdiſchen Phyſik.“

War Beſſel aber nur der große Gelehrte? Haben wir in ihm nur den ſchweren Verluſt eines genialen Forſchers zu beklagen? Ach nein! Wir haben durch ſeinen Tod auch einen der reinſten liebenswürdigſten Menſchen verloren, der auch mit Kant ſagen konnte, daß der Anblick des geſtirnten Himmels über ihm und das Bewußtſein des moraliſchen Geſetzes in ihm das Erhabenſte ſei, was für ihn exiſtire. Seine Pflichttreue, ſeine Redlichkeit, ſein Wohlwollen, ſeine bereitwillige Aufopferung, ſeine Freundlichkeit, ſeine Bonhommie werden bei uns ſich immer ein ſegenvolles Andenken bewahren. Nicht minder auch die Unerſchrockenheit, die mannhafte Offenheit, mit welcher er auch ſeine gegneriſche Ueberzeugung ausſprach, die hartnäckige, nur in den letzten Jahren zuweilen ſchroffer ſich äußernde Tapferkeit, mit welcher er ſie verfocht. Er war eben ein Charakter. Man wußte, wie man mit ihm daran war und dieſe rückhaltloſe Entſchiedenheit, die alles heuchleriſche Kokettiren mit gerade beliebten Tagesmeinungen haßte, mußte ihm auch den verſöhnen, der ſich etwa zu ihm für dieſen oder jenen Punct in diametraler Oppoſition befand. Sein warmer patriotiſcher Sinn umſchloß alle Intereſſen unſeres Staates mit regſter Theilnahme und noch vom Krankenlager aus gab er ſeinen Beitrag zur Löſung der Frage, welche Herr v. Fahrenheid in unſerer Zeitung zur Sprache gebracht, wie nämlich der Uebervölkerung und dem durch ſie erzeugten Elende theils vorzubeugen, theils abzuhelfen ſei?

Nicht alſo die Familie allein, nicht allein die Univerſität, nicht allein die Stadt und Provinz, nein das Vaterland hat in ihm einen Freund verloren, ja, was für beide gleich ehrenvoll, unſer erhabener König und Rector ſelbſt hat in Beſſel einen wahren innigen Freund verloren.

So lebe er denn wohl, unſer College, unſer Freund! Eines Denkmals, damit wir ſeiner nicht vergäßen, bedarf er nicht. Unſere Zeit iſt denkmalſüchtig und oft hat es den Anſchein, als käme es mehr auf das Denkmal, als auf die Sache an. Aber Beſſel hat ſich auch ſelbſt ſchon ſein Denkmal erbauet. Wenn die Schiffe Schwedens, Norwegens, Rußlands, Dänemarks, Hollands, Hamburgs, Englands, Nordamerikas den Pregel heraufſegeln, da leuchtet es ihnen vom grünenden Hügel mit ſchloßartiger Miene und doch mit phantaſtiſchen auf ganz beſondere Zwecke deutenden Außenwerken entgegen — die Sternwarte. Sie iſt ſein Denkmal, denn ſie iſt ſeine Schöpfung.

Können wir aber als Preußen ihrer gedenken, ohne unwillkürlich uns zu erinnern, wann ſie geſchaffen wurde? War es nicht eben, Verehrteſte, in jener Zeit, auf welche wir ſo oft zurückgeführt werden, wenn wir in unſrer Provinz, in unſrer Stadt auf ein progreſſives Element ſtoßen? In jener Zeit der Noth, der Schmach, als unſere politiſche Selbſtſtändigkeit verkümmert war, ja in gewiſſem Sinne vernichtet ſchien? Wem vertraute damals unſer Fürſt? Wohin wandte er ſich? Waren es die irdiſchen, greiflichen Dinge, war es der Trotz der Materie, worauf er hoffte? Keineswegs, denn dieſes Aeußerliche hatte ſich ja eben im Sturm der Zeit nicht bewährt. Seiner gebrechlichen Natur gehorchend, war es gebrochen. Vergänglich, war es vergangen. Dem Geiſt vertraute ſich der König an; einerſeits der moraliſchen Hebung ſeiner Bürger, welche die Ketten der Leibeigenſchaft löſte, welche das Grundeigenthum befreiete, die Gewerbe des Zunftzwanges entband; anderſeits der intellectuellen Bildung, welche die vernünftige Aufklärung ſchützte, die religiöſe Toleranz in alle Wege beförderte, die Schule neben Staat und Kirche als die dritte pädagogiſche Macht hinſtellte und Kunſt und Wiſſenſchaft auf jede Weiſe pflegte. Damals, ſo gering unſere materiellen Mittel waren, ließen wir nicht kopfhängeriſch in matter Paſſivität den Blick am Boden kriechen, ſondern hatten den Muth, von der Erde aufwärts zu den Sternen zu ſchauen und aus der Umarmung des Himmels für das Handeln auf der Erde zu erſtarken. Es iſt bekannt, wie ſehr unſere Sternwarte Napoleon imponirte. Er ahnte, daß ein Volk, welches tiefgebeugt, doch der reinen Wiſſenſchaft ſolche Opfer zu bringen vermöge, wohl nicht mit den feſteſten Banden an ſeinen Siegeswagen geknüpft wäre. Beſſel's Name iſt auf immer mit dieſer ſchönen That verflochten. Darum, Ihr Preußen, werdet Ihr immer mit Erhebung auf jene Warte blicken, als auf ein Unterpfand der Kraft des ächten Idealismus, deſſen Begeiſterung die Fortuna mit ihrem Füllhorn von ſelbſt folgt; Ihr werdet auf jene Warte blicken, als auf ein ernſtes Monument, einen dem Geiſt widerſprechenden Zuſtand nicht als ein unabänderliches Schickſal zu betrachten. Je weiter hin, je mehr aber werden wir Beſſel als einen Sohn jener glorreichen Zeit erkennen und erſt dann wird man, was jetzt noch nicht möglich, gegen ſein unſterbliches Verdienſt ganz gerecht ſein; denn, wie Wilhelm von Humboldt ſo ſchön ſagt:

Nur in der Weltgeſchichte ruh'ger Klarheit
Erſchauet man der Vorzeit tiefe Wahrheit,
Wenn die Erſcheinung längſt entfloh den Sinnen;
Dann, wann die Stille der Betrachtung ſieget,
Und Zug vor Zug zum Bild zuſammenfüget,
Kann ſie Geſtalt erſt vor dem Blick gewinnen!

Bayerische
Staatsbibliothek
München